

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حدیث‌های خیالی
در تفسیر مجمع‌البیان
به همراه

چهار مقاله تفسیری

آیت‌الله شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

ویراستار: محمدعلی کوشا

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۰۲ -
حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع‌البیان با همراه چهار مقاله تفسیری / اثر صالحی نجف‌آبادی. - تهران: کویز، ۱۳۹۰.
۴۳۱ ص.
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه: ص. ۴۲۷-۴۳۱.
۱. طبرسی، فضل‌بن حسن، ۴۶۸ ق؟ - ۵۴۸ ق. مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن -- احادیث. ۲. طبرسی، فضل‌بن حسن،
۴۶۸-۵۴۸. مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن -- نقد و تفسیر. ۳. تفاسیر شیعه -- قرن ۶ ق. ۴. تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴ الف.
طبرسی، فضل‌بن حسن، ۴۶۸ ق؟ - ۵۴۸. مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن. ب. عنوان. ج. عنوان: مجمع‌البیان فی
تفسیرالقرآن.
۳۰۸۳ م ۲ ط ۹۴۵ // BP
۲۹۷/۱۷۲۶
م ۸۲-۱۸۲۵۳
کتابخانه ملی ایران

تقدیم

بسه همسر دلسوز و
بزرگووارم که با تحمل زحمات
زندگی، محیط امن و آرامی براریم
فراهم ساخت تا بتوانم بدون دغدغه
خاطر این اثر علمی را به وجود آورده
و پیژوهشی جدید در عرصه
قرآن پژوهی به پژوهشگران قرآنی
عرضه کرده باشم.



حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان

به همراه چهار مقاله تفسیری

□ آیت‌الله شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

■ ویراستار: محمدعلی کوشا

- طراح جلد: حمیدرضا رحمانی ● حرف‌نگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نسیرین قدرتی
- لیتوگرافی و چاپ: غزال ● صحافی: کیمیا ● شماره‌گان: ۱۱۰۰ ● چاپ اول: ۱۳۸۲ ● چاپ پنجم: ۱۳۹۰
- نشانی: تهران، کریم‌خان زند، ابتدای قائم‌مقام فراهانی، کوی یکم، شماره ۲۰، ساختمان کویر، واحد ۱
- تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ و ۹۸۳۴۲۶۹۸ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷ ● قیمت: ۹۰۰۰ تومان

● شابک: ۹۶۴-۸۱۶۱-۰۵-۴ ISBN: 964-8161-05-4

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

فهرست

۱۹	پیشگفتار
۲۳	مقدمه
۲۷	بخش اول: حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع‌البیان
۲۹	مورد اول
۳۵	مورد دوم
۳۷	مورد سوم
۴۱	مورد چهارم
۴۳	مورد پنجم
۴۷	مورد ششم
۴۹	مورد هفتم
۵۳	مورد هشتم
۵۵	مورد نهم
۵۹	مورد دهم
۶۳	مورد یازدهم

۱۱۷	مورد پنجم
۱۱۹	یک نکته مهم
۱۲۱	نمونه‌ای از فتواهای آیت‌الله ارباب
۱۲۱	یک تذکر
۱۲۳	بخش سوم: پژوهشی جدید در تفسیر چهار آیه از قرآن مجید
۱۲۵	مقاله اول: تفسیر آیه اثنان، حکم قرآن درباره اسرای جنگی و...
۱۲۷	بحث درباره مطلب اول
۱۲۹	- منشأ اصلی این قول
۱۳۱	- این نظر را از کجا استنباط کرده‌اند؟
۱۳۳	نظر ابن جریر طبری
۱۳۴	نظر شیخ طوسی رئیس مذهب
۱۳۵	معنای صحیح آیه شریفه
۱۳۷	مُضْعَب بن عُمَيْر و بُعد اقتصادی فدیة
۱۳۸	دفاع‌هایی که از رسول خدا(ص) کرده‌اند
۱۳۸	۱. دفاع ابوعلی جُبَّائِي
۱۴۰	۲. دفاع صاحب «المنار»
۱۴۱	- اشکال آلوسی
۱۴۲	۳. دفاع از رسول خدا در قالب گریه او!
۱۴۴	۴. دفاع دیگر با جعل حدیث دیگر
۱۴۷	استناد شیخ طوسی به این حدیث
۱۴۸	۵. بازهم دفاع با جعل حدیث
۱۵۰	رابطه این داستان با آیه «قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ»
۱۵۱	قتل عام اسرا محصول عقیده شایع
۱۵۴	تاریخ اختراعی برای انبیاء

۶۵	مورد دوازدهم
۶۷	مورد سیزدهم
۶۹	مورد چهاردهم
۷۱	مورد پانزدهم
۷۳	مورد شانزدهم
۷۵	مورد هفدهم
۷۷	مورد هجدهم
۷۹	مورد نوزدهم
۸۱	مورد بیستم

بخش دوم: نظری نقادانه به روایات

۸۵	یک تذکر
۹۰	یک نکته
۹۳	یک کتاب جعلی
۹۴	یک حدیث جعلی
۹۷	حدیث کسای جعلی
۱۰۰	کتاب محکم و متشابه
۱۰۳	نمونه اول
۱۱۰	نمونه دوم
۱۱۱	نمونه سوم
۱۱۲	رسالة محکم و متشابه و تفسیر به رأی
۱۱۳	مورد اول
۱۱۳	مورد دوم
۱۱۴	مورد سوم
۱۱۶	مورد چهارم

۱۸۶	اثبات مطلب سوم	۱۵۴	آیا قتل عام اُسرا دین را تقویت می‌کند؟
۱۸۸	بحث دربارهٔ مطلب پنجم	۱۵۶	آیهٔ مزبور در مقام عتاب نیست
۱۹۰	عذاب به معنای شکست در جنگ	۱۵۸	آیا گرفتن غنیمت و فدیة بعد از نزول این آیات بوده است؟
۱۹۱	بحث دربارهٔ مطلب ششم	۱۶۰	نتیجۀ بحث
۱۹۵	مقالهٔ دوم: تفسیر آیهٔ رَفَث و نقد سخنان مفسران	۱۶۲	بحث دربارهٔ مطلب دوم
۱۹۶	آشفتنگی نظرها و شأن نزولها	۱۶۴	موارد استعمال اِئْتِخَان و اِسْتِشْخَان
۱۹۹	شأن نزول سازی یا بازی با وحی الهی	۱۶۷	نقطه ضعف اوّل
۱۹۹	نمونهٔ اوّل	۱۶۷	نقطه ضعف دوم
۲۰۰	تالی فاسد این شأن نزول	۱۶۸	مراد از تسلّط و حاکمیّت چیست؟
۲۰۱	هارون و کلمهٔ «غَیْر اَوَّلِی الصَّرَر»	۱۷۰	فرق بین اُسرای بدر و غیر بدر
۲۰۲	نمونهٔ دوم	۱۷۱	نتیجۀ بحث
۲۰۵	نمونهٔ سوم	۱۷۲	بحث دربارهٔ مطلب سوم
۲۰۷	نمونهٔ چهارم	۱۷۳	آنچه صحیح به نظر می‌رسد
۲۰۹	بحث تفصیلی در تفسیر آیه	۱۷۴	آیا دو آیه تعارض دارد؟
۲۱۰	شأن نزولهای صدر آیه	۱۷۶	بحث دربارهٔ مطلب چهارم
۲۱۰	شأن نزولهای ذیل آیه	۱۷۷	نظر اوّل
۲۱۲	نقطهٔ اتفاق شأن نزولها	۱۷۸	نظر دوم
۲۱۵	بحث دربارهٔ مدلول آیهٔ رَفَث	۱۷۸	نظر سوم
۲۱۵	بحث دربارهٔ جملهٔ اوّل	۱۷۹	نظر چهارم
۲۱۷	اصل حلیّت در همه چیز	۱۸۰	نظر پنجم
۲۱۹	بحث دربارهٔ جملهٔ دوم	۱۸۰	نظر ششم
۲۲۰	بن بست ساختهٔ گروه ابوهریره	۱۸۲	نظر قابل قبول
۲۲۲	بحث دربارهٔ جملهٔ سوم	۱۸۳	اثبات مطلب اوّل
۲۲۳	جملهٔ مقدّر چیست؟	۱۸۴	تذکر یک نکته
۲۲۵	نقل آیهٔ مشابه	۱۸۵	اثبات مطلب دوم

۲۵۳ بحث درباره‌ی شأن نزول‌های آیه‌ی رَفَث در منابع شیعه	۲۲۶ بحث درباره‌ی جمله‌ی چهارم
۲۵۴ اختلاط و اشتباه در روایات	۲۲۷ ۱. بخشش گناه
۲۵۵ نکته‌ی اوّل	۲۲۷ ۲. تخفیف در تکلیف
۲۵۵ نکته‌ی دوم	۲۲۸ ۳. عدم جعل تکلیف الزامی
۲۵۶ نکته‌ی سوم	۲۲۸ ۴. عنایت ویژه‌ی خداوند
۲۵۶ نکته‌ی چهارم	۲۲۹ چه مصداقی از توبه مقصود است؟
۲۵۶ یک مصداق از گفته‌ی ابن ابی حُمَیر	۲۳۱ بحث درباره‌ی جمله‌ی پنجم
۲۵۷ دلیل اوّل	۲۳۲ مخاطب «فَالآنَ بِأَشْرُوهُنَّ» چه کسانی‌اند؟
۲۵۸ دلیل دوم	۲۳۵ بحث درباره‌ی شأن نزول‌های آیه‌ی رَفَث در منابع عامّه
۲۵۸ نمونه‌ی اوّل	۲۳۵ ۱. روایت ابوهریره
۲۵۹ نمونه‌ی دوم	۲۳۶ اندازه‌ی اعتبار نقل ابوهریره
۲۵۹ حدیث ابوهریره در روایات شیعه	۲۳۸ روایت ابوهریره مخالف عقل است
۲۶۳ یک نکته‌ی روانی	۲۴۰ روایت ابوهریره مخالف قرآن است
۲۶۴ برگردیم به اصل مطلب	۲۴۱ ۲. روایت براءبن عازب
۲۶۴ ۱. فی تفسیرالعیاشی	۲۴۲ این روایت نیز مقبول نیست
۲۶۵ ۲. و فی الکافی	۲۴۲ ۳. روایت کعب بن مالک
۲۶۶ چند فرق بین نقل عیاشی با نقل کافی	۲۴۳ مسأله حُرمتِ اکل و شرب
۲۶۷ ۳. و فی تفسیرالقمّی	۲۴۴ ۴. روایت دوم براءبن عازب
۲۶۹ منبع روایت عیاشی و کافی	۲۴۵ آیا واقعاً اکل و شرب حرام بود؟
۲۶۹ منبع روایت تفسیر قمّی	۲۴۶ تالی فاسد این داستان
۲۷۱ عادت مؤلف تفسیر قمّی	۲۴۷ قانون ضدّ زحمتکشسان
۲۷۱ نظر نهایی درباره‌ی شأن نزول‌ها	۲۴۸ یک ابهام سؤال‌انگیز
۲۷۳ اعتماد به حافظه موجب اشتباه	۲۴۹ یک سؤال بی جواب
۲۷۴ یک نمونه‌ی دیگر	۲۵۰ تعارض دو روایت
۲۷۵ سند صحیح و متن غیر صحیح		

۳۱۱	معنای «البيت المعمور» از زبان صحابه و تابعین	۲۷۶	نمونه دیگر از سند صحیح و متن غیر صحیح
۳۱۶	جمع بندی آنچه گفته اند	۲۷۸	این اشتباه از کجاست؟
۳۱۷	برتری بیت المعمور از کعبه!	۲۸۱	یک بحث فرعی
۳۱۸	ابتکار ابوهریره!	۲۸۲	اقوال مفسران
۳۱۹	طرفه گویی و سخنان ماورائی	۲۸۲	۱. قول جمهور مفسران
۳۲۱	سرایت این افکار به محیط شیعه	۲۸۳	۲. قول علامه بلاغی
۳۲۱	همه این نقل ها بی اعتبارند	۲۸۵	۳. قول صاحب المیزان
۳۲۲	رابطه بیت المعمور با نزول قرآن	۲۸۷	۴. قول موجود در تفسیر قمی
۳۲۴	گفته گروه ابوهریره قول مسلط بود	۲۸۸	تذکر لازم
۳۲۶	این فکر را به امام صادق (ع) نسبت دادند!	۲۹۰	بحث فرعی دیگر
۳۲۸	نقاط ضعف این حدیث	۲۹۱	یک تذکر لازم
۳۳۰	اعتقاد شیخ صدوق	۲۹۲	تذکر دیگر
۳۳۱	اعتراض شیخ مفید به گفته صدوق	۲۹۳	اقلیت مخالف
۳۳۲	سوالی که پیش می آید	۲۹۳	۱. ابو مسلم اصفهانی
۳۳۲	راه حل این مسأله چیست؟	۲۹۴	۲. محمد جمال الدین قاسمی
۳۳۴	فرق بین انزال و تنزیل	۲۹۶	۳. محمد رشید رضا
۳۳۵	بازهم توضیح بیشتر	۲۹۷	۴. شیخ محمد الطاهر بن عاشور
۳۳۶	راه حل صاحب المیزان	۲۹۹	۵. دکتر محمد خزائلی
۳۳۸	رابطه نزول قرآن با بعثت	۳۰۰	۶. شیخ ولی الله اشراقی
۳۴۲	ضعف استدلال المیزان	۳۰۱	۷. سید علی اکبر قرشی
۳۴۴	قاعده حمل مطلق بر مقید	۳۰۲	حق با اقلیت است
۳۴۵	نفی نزول دفعی قرآن از زبان قرآن	۳۰۲	گروه اکثریت
۳۴۷	مقاله چهارم: تفسیر آیه محاربه و احکام فقهی آن	۳۰۷	یک نکته قابل توجه
۳۴۸	معنای محاربه	۳۰۹	مقاله سوم: دو نزول یا یک نزول برای قرآن؟!
۳۴۹	«یُحاربون» مرادف «یُقاتلون» نیست	۳۱۰	سوگند خدا به «البيت المعمور» یعنی کعبه

۳۷۸ صورت سوم	۳۵۰ در این آیه نوع خاصی از محاربه مقصود است
۳۷۹ صورت چهارم	۳۵۱ ملاک اصلی، سعی در ایجاد فساد است
۳۷۹ داستان حارثه بن بدر	۳۵۲ ذکر قطع الطریق از باب مثال است
۳۸۱ جمع بندی مطالب	۳۵۳ قرآن جعل اصطلاح نکرده است
۳۸۳ بررسی روایات آیه محاربه	۳۵۵ این مجازات‌ها مانعة الجمع نیستند
۳۸۵ محتوای روایت	۳۵۶ آیا قصد افساد شرط است؟
۳۸۶ بررسی سند روایت	۳۵۷ ذکر این مجازات‌ها از باب مثال است
۳۸۷ طلحة بن زید در نظر عامه	۳۶۰ یک نکته
۳۸۹ طلحة بن زید در نظر شیعه	۳۶۰ آیه محاربه مسلمان و کافر هر دو را شامل می‌شود
۳۹۰ بررسی متن روایت	۳۶۲ زمامدار دیکتاتور مصداق محارب
۳۹۰ نقطه ضعف اول	۳۶۴ عذاب آخرت برای محارب مفسد
۳۹۱ نقطه ضعف دوم	۳۶۵ یک سؤال
۳۹۲ نقطه ضعف سوم	۳۶۶ تعارض روایات
۳۹۳ یک نکته	۳۶۸ دلیل اول
۳۹۴ نقطه ضعف چهارم	۳۶۹ دلیل دوم
۳۹۵ نقطه ضعف پنجم	۳۶۹ دلیل سوم
۳۹۶ نقطه ضعف ششم	۳۷۰ دلیل چهارم
۳۹۷ نقطه ضعف هفتم	۳۷۰ دلیل پنجم
۳۹۸ مقصود از ختم جنگ چیست؟	۳۷۱ موضع فقها در این مسأله
۳۹۹ منشأ احتمالی اشتباه	۳۷۳ رفع تعارض از نظر علامه حلی
۴۰۰ خلاصه بحث تا اینجا	۳۷۵ خلاصه آنچه گذشت
۴۰۰ عادت اهل حدیث	۳۷۶ یک نکته معترضه
۴۰۲ فتوای فقهی ناشی از روایت طلحة بن زید	۳۷۷ توبه محارب مفسد و احکام آن
۴۰۶ پیروی فقها از شیخ طوسی	۳۷۷ صورت اول
۴۰۶ درباره اجماع	۳۷۸ صورت دوم

۴۰۸ درباره اخبار
۴۰۹ این فتوا مبنی بر مسامحه بوده است
۴۱۱ مسامحه فقهای دیگر
۴۱۲ مسامحه علامه حلی
۴۱۳ علت این مسامحه چیست؟
۴۱۵ واقعه عجیب؟
۴۱۶ آیا شهرت به روایت اعتبار می دهد؟
۴۱۸ عدم سابقه تاریخی و فقهی
۴۱۹ صحنه یک فیلم جنگی
۴۲۷ منابع مقالات تفسیری

پیشگفتار

کتاب حاضر، پژوهش جدیدی است در چند موضوع مهم قرآنی که نگارنده در آن به نتایجی جدید و متفاوت با گفته‌های مفسران رسیده است.

همان‌گونه که تحقیق و پژوهش در کتاب تکوین پایان نیافته است و دانشمندان طبیعت‌شناس در رشته‌های مختلف علوم تجربی پیوسته رازهای جدیدی را کشف می‌کنند و این کار همچنان ادامه دارد، در تفسیر کتاب تشریح و قرآن کریم نیز تحقیق و اکتشاف پایان نیافته است و می‌توان با دقت نظر و کنجکاوی و صبر و پشتکار از آیات آن مطالب جدیدی استخراج کرد که مفسران سابق به آنها دست نیافته‌اند.

نگارنده، در فرصت‌هایی که گاهی پیش می‌آمد درباره چند آیه قرآن از چند سوره مختلف بحث کرده است که به صورت درس خارج و استدلالی آن‌گونه که در حوزه‌های علمیّه معمول است القاء و تدریس شده و فشرده آن بحث‌ها به قلم آمده و در قالبی که می‌بینید ارائه گردیده است.

بدیهی است که این بحث‌ها فنی و حوزه‌ای است ولی چنان نیست که افراد

غیرفنی به خواندن آنها رغبت نکنند و یا نتوانند به محتوای این نوشته‌ها دست‌یابند، زیرا سعی شده است مطالب به‌گونه‌ای بیان شود که عموم اهل مطالعه و تحقیق بتوانند به محصول بحث‌ها دست‌یافته و احیاناً از آنها لذت ببرند.

یک نمونه از مطالب کتاب بحث درباره‌ی آیه‌ی اِثْخَانِ یعنی:

«مَا كَانَ لِئِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ»^۱

است که عموم مفسران گفته‌اند: معنای آیه این است که در جنگ مسلمانان با کفار اگر اسیرانی از کفار در ضمن جنگ دستگیر شوند باید همه آنان قتل عام گردند اگرچه صدها هزار باشند و در این باره می‌گویند: اینکه مسلمانان اسرای جنگ بدر را به دستور رسول خدا آزاد کردند کاری برخلاف دستور خدا کردند! در این نوشته روشن شده است که آنچه عموم مفسران در این باره گفته‌اند صحیح نیست و چنین حکم ظالمانه و غیرانسانی را نمی‌توان به قرآن و اسلام نسبت داد که این ضربه بزرگی به آبرو و حیثیت قرآن و اسلام می‌زند چنانکه تاکنون زده است.

البته نباید کسی پیش خود فکر کند که چگونه ممکن است مفسران قرآن در طول نزدیک به چهارده قرن آیاتی از قرآن را به اشتباه تفسیر کنند و در این اشتباه متفق باشند؟!

این تعجب ندارد، زیرا این مفسران اجتهاد کرده‌اند و در هراجتهدادی امکان خطا هست و همان‌طور که فلاسفه یونان قدیم مثلاً می‌گفتند: آب عنصری بسیط و غیرقابل تجزیه است و این نظر قریب دوهزار سال دوام یافت و فلاسفه بر آن اجماع داشتند تا اینکه در عصر حاضر روشن شد آنچه فلاسفه اجتهاد کرده و بر آن اجماع داشتند خطا بوده و آب ماده‌ای قابل تجزیه است، همین‌طور ممکن است در تفسیر آیاتی از قرآن کریم اجتهاد مفسران در طول چندین قرن برخلاف

واقع باشد و در پژوهشی جدید حقیقت کشف گردد که این تکاملی در راه علم است و تکامل در علم هرگز متوقف نمی‌شود.

اگر مطالب جدیدی که در این کتاب ارائه می‌شود مورد قبول عموم یا اکثریت محققان واقع گردد به پژوهشگران جرأت می‌دهد و آنان را تشویق می‌کند که حتی در مسائل اجماعی از نو بیندیشند و تحقیق کنند و تصور نکنند که چون فلان مطلب اجماعی است حق است و نباید از نو درباره‌ی آن اندیشید.

امید است این اثر که حاوی سه بخش یعنی: ۱. حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع‌البیان، ۲. نظری نقادانه به روایات، ۳. پژوهشی جدید در تفسیر چهار آیه در قالب چهار مقاله مهم می‌باشد مورد توجه صاحب‌نظران و محققان واقع شود و اگر درباره‌ی مطالب آن بحث و نقدی دارند نگارنده را از آن آگاه کنند که این قدمی است در راه کشف حقایق و بارورکردن اندیشه‌ها.

نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

۱۹ مرداد ۱۳۸۲

۱. سوره انفال آیه ۶۷.

مقدمه

در کتاب «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»^۱ مواردی وجود دارد که ابوجعفر طبری با ابوجعفر امام محمدباقر(ع) اشتباه شده و قول ابوجعفر محمدبن جریر طبری مفسر معروف اهل سنت متوفای ۳۱۰ هجری قمری به عنوان قول ابوجعفر باقر(ع) معرفی شده و به نام حدیث امام محمدباقر تلقی گشته و تصور کرده‌اند روایتی از امام معصوم است.

داستان از این قرار است که شیخ طوسی در «تفسیر تبیان» در بسیاری از موارد که قول طبری را نقل می‌کند می‌گوید: ابوجعفر چنین گفته است، چون ابوجعفر کنیه محمدبن جریر طبری است و کاتبان تفسیر تبیان در مواردی تصور کرده‌اند مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر امام محمدباقر(ع) است و از این رو بعد از ابوجعفر کلمه «علیه السلام» را نوشته‌اند و طبری صاحب مجمع البیان که هنگام تفسیر آیات قرآن به کتاب تبیان شیخ طوسی رجوع می‌کرده و خودش در مقدمه مجمع البیان فرموده است: شیخ طوسی قُدوه و مصباح من است و در

۱. بعضی گفته‌اند: نام اصلی این کتاب «مجمع البیان فی علوم القرآن» است. (ویراستار)

در اینجا لازم است به کسانی که به مجمع‌البیان مراجعه می‌کنند، تذکر دهیم که هر جا دیدند طبرسی از امام محمدباقر(ع) حدیثی نقل کرده است به تیبان شیخ طوسی رجوع کنند، ببینند او در آن مورد همان مطلب را از ابوجعفر نقل کرده است یا نه؟ و اگر نقل کرده است در همان مسأله به تفسیر طبری مراجعه کنند، بنگرند که آنچه شیخ طوسی از ابوجعفر نقل کرده است در سخنان طبری به عنوان قول مورد قبول او آمده است یا نه؟ و اگر دیدند مطلبی که شیخ طوسی از ابوجعفر نقل کرده همان قول طبری است، طبعاً پی می‌برند که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است و در نتیجه آنچه در مجمع‌البیان به امام محمدباقر نسبت داده شده از همان مواردی است که صاحب مجمع‌البیان قول ابوجعفر طبری را که در تیبان دیده است اشتباهاً به عنوان حدیث امام محمدباقر آورده است.

لازم است کسانی که در تفسیر قرآن کار می‌کنند، به این موارد اشتباه که در مجمع‌البیان وجود دارد، توجه مخصوص داشته باشند که مبادا احیاناً تصور کنند آنچه در این موارد در مجمع‌البیان آمده است، واقعاً از امام محمدباقر(ع) است و آنها را برای دیگران به عنوان روایات امام معصوم نقل نمایند و بر اهل بصیرت پوشیده نیست که چه آثار سوئی بر این کار مترتب می‌شود. ما از این موارد اشتباه که در مجمع‌البیان وجود دارد چند مورد را می‌آوریم.

وقت تفسیر آیات قرآن به کتاب تیبان او مراجعه کرده‌ام، ایشان در بسیاری از موارد که دیده است شیخ طوسی لفظ ابوجعفر را به کار برده است، با دیدن لفظ «علیه‌السّلام» بعد از ابوجعفر تصور کرده است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر امام محمدباقر است. از این رو مطلبی را که شیخ طوسی از ابوجعفر طبری نقل کرده است صاحب مجمع‌البیان آن را به امام محمدباقر نسبت داده است و کسانی که مجمع‌البیان را مطالعه می‌کنند و از این مسأله بی‌اطلاع‌اند هر جا به این موارد برمی‌خورند نقل طبرسی را به عنوان حدیث امام باقر(ع) تلقی می‌کنند و مثلاً در تفسیر نورالثقلین که مؤلف قصد داشته است روایات پیغمبر و ائمه معصومین را نقل کند هر جا در مجمع‌البیان به چنین مواردی برمی‌خورد نقل طبرسی را به عنوان حدیث امام محمدباقر می‌آورد.

این موارد را باید اصطلاحاً مُرسَلات طبرسی از امام محمدباقر نامگذاری کرد. مرسلات یعنی روایاتی که نام بعضی یا همه روایان آنها ذکر نشده و مستقیماً به پیغمبر یا امام معصوم نسبت داده شده‌اند. این موارد که در مجمع‌البیان قول طبری اشتباهاً حدیث امام باقر(ع) تلقی شده از جاهایی است که سند خبر صددرصد صحیح است ولی متن آن صددرصد دروغ است، سند خبر صددرصد صحیح است چون طبرسی صددرصد عادل و راستگو است و متن آن صددرصد دروغ است زیرا ابوجعفر که در سخن طبرسی اشتباهاً امام محمدباقر(ع) معرفی شده ابوجعفر طبری است، نه امام محمد باقر.

ما نمی‌دانیم در کلّ مجمع‌البیان در چند جا چنین اشتباهی رخ داده است، استقصای این موارد مستلزم این است که در سراسر مجمع‌البیان هر جا از امام محمدباقر حدیثی نقل شده بررسی شود که آیا اشتباه مزبور در آنجا رخ داده است یا نه؟

ما در این اوراق فقط مواردی را که تصادفاً به آنها برخورد کرده و دانسته‌ایم که چنین اشتباهی در آنها رخ داده است می‌آوریم.

بخش اوّل

حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع‌البیان

مورد اوّل

در تفسیر طبری دربارهٔ آیه ۱۰۶ و ۱۰۷ مائده شأن نزولی به چند طریق با قدری اختلاف در عبارت آمده است که خلاصهٔ آن چنین است:

تمیم الدّاری و عُدّی دو نفر نصرانی بودند که به اتّفاق ابن ابی مریم (ابن ابی ماریه) از بنی سهم به عزم تجارت شام سفر کردند در بین راه تاجر سهمی بیمار شد، او وصیت نامه‌ای نوشت که در آن یک‌یک اموال خود را دقیقاً نام برده بود و آن را در متاع خود پنهان کرد، وی اموال خود را به آن دو نصرانی سپرد که به ورثه‌اش بدهند، وقتی که او درگذشت آن دو از میان اموالش جامی نقره‌ای را که منقوش به طلا بود برای خود برداشتند و چیزهای دیگر را به ورثه‌اش دادند، هنگامی که ورثهٔ او وصیت نامه‌اش را یافتند دانستند که جام را آن دو رفیق وی تصاحب کرده‌اند، قضیه را به محضر پیامبر (ص) بردند و این آیه نازل شد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ إِنَّمَا دَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مَنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسَبُوهَا

و در ص ۴۷ می‌نویسد: و قد ذکرنا سبب نزول الآیة عن رويناه عنه، فذکروا أنّها نزلت فی امر رسول الله ان يستحلفوهما: والله ما قبضنا له غیر هذا ولا کتمناه، ثم ظهر علی اناء من فضة منقوش مذهب معهما فقالوا: هذا من متاعه فقالوا: اشتريناه منه فارتفعوا الى رسول الله فنزلت قوله تعالى: «فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ...» فامر رسول الله رجلين من اهل البيت [ای اهل بیت المتوفی] ان يحلفا علی ما کتما و غيبا فحلف عبد الله بن عمرو والمطلب بن ابي وداعه فاستحقا [و قدروی فقام عمرو بن العاص و رجل آخر فحلفا...] [تبیان، ج ۴ ص ۴۲ و ۴۷].

می‌بینیم که آنچه شیخ طوسی در تبیان در ذیل آیه ۱۰۶ و ۱۰۷ مائده آورده همان چیزی است که در تفسیر طبری آمده است و شیخ آن را از واقدی و ابوجعفر طبری نقل کرده است و در سند آن اسامه بن زید عن ابیه ذکر شده است که در نقل طبری نیست و طبعاً در نقل واقدی بوده است و پیدا است که شیخ طوسی نقل واقدی و ابوجعفر طبری را باهم تلفیق کرده است که این کاری رایج است.

ضمناً در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر علامت اختصاری (ع) ذکر شده است که هر کس آن را بخواند تصور می‌کند که مقصود از ابوجعفر امام محمد باقر است.

سپس طبری در این زمینه عبارت شیخ طوسی را در تبیان با کمی تصرّف در مجمع‌البیان بدین صورت آورده است:

النزول

سبب نزول هذه الآیة ان ثلاثة نفر خرجوا من المدينة تجارا الى الشام: تمیم بن اوس الداری، و اخوه عدی، و هما نصرانیان، و ابن ابی ماریه مولی عمرو بن العاص السهمی، و كان مسلماً حتی اذا كانوا ببعض الطريق، مرض ابن ابی

مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اِزْتَبَيْتُمْ لِأَنْتَرِي بِهِ نَمْنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنْ أَدَّأ لَمِنَ الْإِثْمَيْنِ» (مائده، ۱۰۶).

پس آن حضرت دستور داد آن دو نصرانی بعد از نماز عصر قسم یاد کردند: به خدایی که خدایی جز او نیست مال متوفی جز این نبود که به ورثه او دادیم و ما چیزی را کتمان نکردیم. پس از مدتی آن جام نزد آن دو پیدا شد ولی گفتند: ما آن را از او خریده‌ایم، باز قضیه را به محضر رسول خدا بردند و این آیه نازل شد: «فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْهَا وَ مَا اعْتَدَيْنَا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ» (مائده، ۱۰۷) پس آن حضرت دستور داد دو نفر از خویشان متوفی قسم یاد کردند که آن دو نصرانی این جام را پنهان ساخته و خود تصاحب کرده بودند و در نتیجه جام به صاحب حق مسترد شد (تفسیر طبری جزء هفتم ذیل آیه ۱۰۶ و ۱۰۷ مائده).

آنگاه شیخ طوسی در تبیان، ج ۴ بخشی از این شأن نزول را که طبری آورده در ص ۴۲ در تفسیر آیه ۱۰۶ مائده و بخشی را در ص ۴۷ در تفسیر آیه ۱۰۷ آورده است که آن را از واقدی و طبری نقل می‌کند. او در ص ۴۲ می‌نویسد: ذکر الواقدی و ابوجعفر ان سبب نزول هذه الآیة ما قال اسامة بن زید عن ابیه قال: كان تمیم الداری و اخوه عدی نصرانیین و كان متجرهما الى مکه فلما هاجر رسول الله (ص) الى المدينة قدم ابن ابی ماریه مولی عمرو بن العاص المدينة و هو يريد الشام تاجراً فخرج هو و تمیم الداری و اخوه عدی حتی اذا كانوا ببعض الطريق مرض ابن ابی ماریه فكتب وصیة بیده و دسها فی متاعه و اوصی اليهما و دفع المال اليهما و قال: ابلغا هذا اهلی فلما مات فتحا المتاع و اخذا ما اعجبهما منه ثم رجعا بالمال الى الورثة فلما فتش القوم المال فقدوا بعض ما كان خرج به صاحبهم و نظروا الى الوصیة فوجدوا المال فیها و كلموا تمیماً و صاحبه فقالوا: لاعلم لنا به و ما دفعه الينا ابلغناه كما هو، فرفعوا امرهم الى النبی فنزلت هذه الآیة [یعنی آیه ۱۰۶ من المائده].

است که مقصود شیخ، ابوجعفر طبری است زیرا شیخ طوسی و علمای امامیه هیچگاه نام ائمه (ع) را در ردیف نام مفسران و مورخان نمی‌آورند و اینکه در کلام شیخ، ابوجعفر در ردیف واقدی ذکر شده، نشانه این است که مقصود از ابوجعفر امام باقر نیست.

نکته دیگر

در تفسیر نورالثقلین که مؤلف آن روایات منقول از پیامبر و ائمه را در مورد تفسیر آیات قرآن ذکر می‌کند در شأن نزول آیه ۱۰۶ و ۱۰۷ مائده حدیثی از امام محمدباقر ذکر نشده است و باتوجه به تتبع بسیار وسیعی که او دارد درمی‌یابیم که در منابع روایی در این مورد حدیثی از امام محمدباقر (ع) وجود نداشته است. آری او آنچه را که در مجمع‌البیان وجود دارد در تفسیر سوره مائده به شماره ۴۱۵ عیناً نقل کرده است که دانستیم آن نقل ابوجعفر طبری است که اشتهاً به امام محمدباقر نسبت داده شده است.

ضمناً در نورالثقلین شأن نزولی که در تفسیر طبری به چند طریق برای آیه ۱۰۶ و ۱۰۷ مائده آمده از تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم با قدری اختلاف در عبارت و جابجاشدن نام‌های اشخاص به شماره ۴۱۴ نقل شده است و عادت نویسندۀ تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم این است که مطالب تاریخی را بدون ذکر مأخذ از منابع عامه می‌آورد و در اینجا نیز چنین کرده است و اگر این مطالب را با ذکر مأخذ می‌آورد خیلی بهتر بود.

ماریه، فکتب وصیة بیده، و دسها فی متاعه، و اوصی الیهما، و دفع المال الیهما، و قال: ابلاغ هذا اهلی، فلما مات، فتحا المتاع، و اخذا ما اعجهما منه، ثم رجعا بالمال الی الورثة، فلما فتش القوم المال، فقدوا بعض ما کان قد خرج به صاحبهم، فنظروا الی الوصیة، فوجدوا المال فیها تاماً، فکلّموا تمیماً و صاحبه، فقالوا: لاعلم لنا به و ما دفعه الینا ابلاغناه، كما هو فرغوا امرهم الی النبی (ص) فنزلت الآیة، عن اسامة بن زید، عن ابيه، و عن جماعة المفسرین، و هو المروئی عن ابی جعفر علیه السلام. (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۰۶ مائده).

می‌بینیم که طبری چون تصوّر کرده است مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ طوسی امام محمدباقر است در کلام خود فرموده است: و هو المروئی عن ابی جعفر (ع) در حالی که مقصود شیخ طوسی ابوجعفر طبری بوده است نه ابوجعفر باقر، و بدین‌گونه در اینجا یک حدیث خیالی منقول از امام محمدباقر (ع) به وجود آمده است که مرسله‌ای است از مرسلات طبری از امام پنجم، مرسله‌ای که سندش صددرصد صحیح است چون طبری صددرصد راستگو است، ولی متن آن صددرصد دروغ است، چون ابوجعفر در سخن شیخ طوسی ابوجعفر طبری است نه امام باقر (ع).

یک نکته

طبری غیر از تبیان شیخ طوسی به منابع دیگر نیز رجوع کرده است، زیرا نام پدر تمیم‌الداری را ذکر کرده است که در تبیان نیست و نیز درباره ابن ابی ماریه گفته است: وکان مسلماً که در تبیان نیست و همچنین در ذیل کلامش گفته است: و عن جماعة المفسرین که معلوم می‌شود غیر از تبیان به چند تفسیر دیگر نیز رجوع کرده و سرانجام برای بیان شأن نزول آیه متن تبیان را برگزیده است.

در اینجا توجه به این نکته نیز لازم است که لحن عبارت شیخ طوسی که فرموده است: ذکر الواقدی و ابوجعفر ان سبب نزول هذه الآیة... شاهد دیگری

مورد دوم

در آیه ۱۰۶ مائده آمده است:

«... تَحْسِبُونَهَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَخِيسًا بِاللَّهِ إِنَّ زَنْبَكُمْ لَأَنْشُرِي بِهِ مَنَا وَوَكُنَّا ذَاقِرِي
وَلَأَنْتُمْ شَهَادَةُ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآمِنِينَ»

این آیه درباره قسم دادن دو نفری است از غیر ملة اسلام که درباره شان گمان خیانت در مورد وصیت متوفی می رود و باید بعد از نماز قسم یاد کنند که در مورد متوفی خیانت نکرده اند. میان مفسران اختلاف است که نماز مزبور کدام نماز است؟

یک قول این است که نماز جماعت عصر است و قول دیگر این است که نماز جماعت ظهر یا عصر است، و قول سوم این است که مقصود نماز خود آن دو نفر از غیر ملة اسلام است. طبری می گوید: به عقیده من: قول صحیح قول من قال: تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعَصْرِ. (تفسیر طبری در شرح آیه ۱۰۶ مائده).

سپس شیخ طوسی در تبیان نوشته است: وَالصَّلَاةُ الْمَذْكُورَةُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ قِيلَ: فِيهَا ثَلَاثَةُ اقْوَالٍ: أَوَّلُهَا قَالَ شُرَيْحٌ وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ وَابْرَاهِيمُ وَقَتَادَةُ وَهُوَ قَوْلُ

ابی جعفر: اِنَّهَا صَلَوةُ الْعَصْرِ، الثانی قال الحسن: هی الظُّهر او العصر... الثالث قال ابن عباس: صلوة اهل دینهما - یعنی الذَّمَّیْنِ - لِأَنَّهُمْ لَا یُعْظَمُونَ اَوْقَاتَ صَلَواتِنَا. (تبیان، ج ۴، ص ۴۵).

شیخ طوسی قول اوّل را به شریح و سعیدبن جبیر و ابراهیم و قتاده و ابو جعفر نسبت داده و معلوم است که مقصودش از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است که قول او را قبلاً نقل کردیم، ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابی جعفر علامت اختصاری (ع) را نوشته‌اند چون خیال کرده‌اند مقصود از ابی جعفر، امام محمدباقر است.

آنگاه طبرسی در تفسیر آیه ۱۰۶ مائده نوشته است: المعنی تحبسونهما من بعد صلواتهما العصر لِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا یَحْلِفُونَ بِالْحِجَازِ بَعْدَ صَلَوةِ الْعَصْرِ لِاجْتِمَاعِ النَّاسِ وَ تَكَاثُرِهِمْ فِی ذَلِكَ الْوَقْتِ وَ هُوَ الْمَرْوِی عَنْ ابِی جَعْفَرٍ (ع) وَ قِتَادَةَ وَ سَعِیدِ بْنِ جُبَیْرٍ وَ غَیْرِهِمْ وَقِیلَ: هی صَلَوةُ الظُّهْرِ او العصر، عن الحسن... تا آخر، معلوم است که طبرسی همان مطلب تبیان را نوشته است ولی چون خیال کرده است مقصود از ابی جعفر در کلام شیخ طوسی امام محمدباقر است برای رعایت احترام نام ابی جعفر را قبل از قتاده و سعیدبن جبیر آورده و عبارت علیه‌السّلام را نیز همراه آن ذکر کرده است.

می‌بینیم که در اینجا نیز ابو جعفر طبری با ابو جعفر امام محمدباقر اشتباه شده و یک حدیث خیالی منسوب به امام محمدباقر (ع) به وجود آمده است که یکی از مرسلات طبرسی از امام باقر به‌شمار می‌رود.

راوی این حدیث یعنی طبرسی راستگو و سندش اصطلاحاً صحیح است ولی آنچه به امام محمدباقر (ع) نسبت داده شده برخلاف واقع است.

مورد سوم

در آیه ۲ سوره مائده آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحُرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّاتِ الْحُرَامِ يَتَّبِعُونَ فُضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَانًا...»

طبری درباره جمله «وَلَا آمِينَ النَّبِيِّاتِ الْحُرَامِ» می‌نویسد: گفته شده است که این آیه درباره مردی از بنی ربیع به نام حُطَمَ نازل شده است، سُدی گفته است: حُطَمَ بن هند بکری در مدینه به محضر پیامبر آمد درحالی که نیروی سواره نظام خود را بیرون مدینه متوقف کرده بود، آن حضرت وی را دعوت به اسلام کرد، او گفت: به چه چیزی دعوت می‌کنی؟ آن حضرت برای او شرح داد که به چه چیزی دعوت می‌کند. رسول‌الله قبلاً به اصحاب فرموده بود: امروز مردی از ربیع بر شما وارد می‌شود که به زبان شیطان سخن می‌گوید، وقتی که پیامبر او را از محتوای دعوت خود آگاه کرد او گفت: به من مهلت بدهید شاید اسلام را پذیرفتم و من کسانی را دارم که باید با آنان مشورت کنم، او از نزد رسول‌الله بیرون رفت و آن حضرت فرمود: او با چهره کافر وارد شد و با قصد مکر و خیانت خارج گشت، حُطَمَ از مدینه بیرون رفت و سر راه خود بخشی از چهارپایان

آنچه را شیخ در اینجا نقل کرده است عیناً همان متنی است که طبری در تفسیرش آورده است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر کلمه «علیه‌السَّلام» ذکر شده است. چون متصدیان چاپ تبیان تصور کرده‌اند مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ طوسی، امام محمد باقر است.

سپس طبرسی در شأن نزول آیه ۲ مائده می‌نویسد: النَّزول: قال ابوجعفر الباقر: نزلت هذه الآية في رجل من بني ربيعة يقال له: الحُطَم... و متن کامل آنچه را که در تبیان است و قبلاً آن را نقل کردیم می‌آورد.

این نیز مورد دیگری است که طبرسی در مجمع‌البیان ابوجعفر طبری را با ابوجعفر باقر اشتباه کرده و یک حدیث خیالی را به امام محمد باقر (ع) نسبت داده است.

گمان می‌رود تفسیر طبری نزد صاحب مجمع‌البیان نبوده است، زیرا اگر نزد او بود با رجوع به آن درمی‌یافت که آنچه در تبیان آمده عیناً همان چیزی است که در تفسیر طبری آمده است و در نتیجه پی می‌برد که مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ طوسی ابوجعفر طبری است نه امام محمد باقر و در آن صورت چنین اشتباهی به طور مکرر برای او پیش نمی‌آمد.

یک تذکر

صاحب نورالثقلین در تفسیر آیه ۲ مائده عبارت مجمع‌البیان را که در آن آمده است: قال ابوجعفر عليه‌السَّلام: نزلت هذه الآية في رجل من بني ربيعة... تا آخر آنچه را از تبیان نقل کردیم به شماره ۱۵ آورده است به‌تصویر اینکه این حدیثی از امام محمد باقر است و بدین‌گونه اشتباه از مجمع‌البیان به نورالثقلین منتقل شده است که اگر توجه نسل‌های آینده به این اشتباه جلب نشود به‌طور طبیعی اشتباه مزبور از نورالثقلین به کتاب‌های دیگر و باز از آن کتاب‌ها به کتاب‌های دیگر تا آخر روزگار راه خواهد یافت.

مدینه را که در صحرا به چرا رفته بودند به غارت برد و اشعاری در این زمینه سرود، سپس در سال بعد عازم مکه شد درحالی که برای حج قربانی آورده بود، پیامبر قصد کرد برای تعقیب او نیرو بفرستد که این آیه نازل شد تا «آمِنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ» [که از تعرض نسبت به کسانی که قصد زیارت بیت‌الله را دارند نهی کرده است] گروهی از اصحاب گفتند: یا رسول‌الله! اجازه بده به وی حمله کنیم، زیرا او است که بخشی از چهارپایان مدینه را به غارت برده، فرمود: او برای حج قربانی با قلاده آورده است، گفتند: این کاری است که ما در جاهلیت انجام می‌دادیم ولی پیامبر (ص) اجازه حمله به او را نداد (تفسیر طبری جزء ششم در تفسیر آیه ۲ مائده).

طبری این شأن نزول را علاوه بر سُدی از عکرمه و ابن جریج نیز با قدری اختلاف در عبارت نقل کرده است.

آنگاه شیخ طوسی در تبیان همین داستان را که طبری آورده است بدین صورت از او نقل می‌کند: وقال ابوجعفر: نزلت هذه الآية في رجل من بني ربيعة يقال له: الحُطَم. قال السُّدِّي: اقبل الحُطَم بن هند البكري حتى اتى النبي وحده، و خلف خيله خارجة من المدينة، فدعاه فقال: الي م تدعو؟ فاخبره، وقد كان النبي قال لاصحابه: يدخل اليوم عليكم رجل من ربيعة يتكلم بلسان شيطان، فلما اخبره النبي قال: انظروا لعلي أسلم ولي من أشاورة، فخرج من عنده فقال رسول الله لقد دخل بوجه كافر: و خرج بعقب غادر؛ فمر بسرح من سرح المدينة فساقه وانطلق به و هو يرتجز و يقول:... ثم اقبل من عام قابل حاجاً قد قلد هدياً فاراد رسول الله ان يبعث اليه، فنزلت هذه الآية «ولا آمِنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ» هذا قول ابن جریج و عكرمة والسُّدِّي (تبیان، ج ۳ ص ۴۲۱).^۱

معلوم است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است، زیرا

۱. در چاپ جدید التبیان فی تفسیر القرآن با تحقیق احمد حبیب قسیرالعاملی، انتشارات امیره، بیروت، ۱۴۳۱ هجری. این مطلب در ج ۳، ص ۳۹۸ درج شده است. (ویراستار)

ضمناً از اینجا معلوم می‌شود درباره تفسیر آیه ۲ مائده حدیثی از امام محمد باقر(ع) در منابع روایی وجود نداشته است، زیرا اگر وجود داشت صاحب نورالتقلین که تتبع بسیار گسترده‌ای در مورد روایات دارد آن را می‌یافت و می‌آورد و می‌بینیم که حدیثی در این باب از آن حضرت نیافته و نیآورده است جز همان چیزی که در مجمع‌البیان اشتباهاً به‌عنوان حدیث امام محمد باقر آمده است.

بدیهی است این امکان اشتباه در همه روایاتی که سندشان اصطلاحاً صحیح است یعنی راویانشان راستگو هستند وجود دارد، زیرا شخص راستگو معصوم از اشتباه نیست و همان‌طور که انسان راستگویی مانند طبرسی به‌طور مکرر دچار اشتباه شده است، راویان راستگویی مانند زرارة و محمد بن مسلم نیز ممکن است در نقل حدیث اشتباه کنند، و به همین دلیل حدیث صحیح اگر با قرآن معارض شد حجّت نیست، چون امکان اشتباه در نقل آن وجود دارد ولی در قرآن اشتباهی وجود ندارد.

مورد چهارم

در آیه ۲۷ مائده آمده است:

«وَأْتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمُ يُقْبَلُ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»

طبری در تفسیر آیه فوق نقل‌هایی را آورده است که خلاصه آنها چنین است: فرزندان آدم از حوا دوقلو متولد می‌شدند یکی پسر و یکی دختر، هابیل و قابیل نیز هریک خواهری همزاد داشتند. آدم گفت: هر پسری با همزاد پسر دیگر ازدواج کند، قابیل گفت: خواهر همزاد من زیباتر است و من راضی نیستم هابیل با او ازدواج کند، آدم گفت: هریک از شما چیزی برای قربانی بیاورد، قربانی هرکدام قبول شد او با دختر همزاد قابیل ازدواج کند. قابیل زراعت داشت و هابیل گوسفنددار بود، هابیل از بهترین آنچه داشت برای قربانی آورد و قابیل از بدترین جنس خود آورد، پس آتش قربانی هابیل را سوزانید که این نشانه قبولی آن بود و قربانی قابیل را نسوزانید، قابیل بدین سبب درباره هابیل حسد ورزید و به وی گفت: این قابل تحمل نیست که هم قربانی تو قبول شود و هم با

خواهر زیباتر من ازدواج کنی و من هم قربانیم قبول نشود و هم با خواهر نازیبای تو ازدواج کنم و من تو را خواهم کشت. (تفسیر طبری در شرح آیه فوق)

آنگاه شیخ طوسی که هم به تفسیر طبری رجوع کرده است و هم به منابع دیگر در تفسیر آیه مزبور می‌نویسد:

«وَقَالَ أَكْثَرُ الْمُفَسِّرِينَ وَرَوَاهُ أَبُو جَعْفَرٍ وَغَيْرُهُ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ: أَنَّهُ وَلِدٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ قَابِيلٍ وَهَابِيلَ اخْتِ تَوَامٌ لَهُ فَا مَرَّ أَدَمُ كُلَّ وَاحِدٍ بِتَرْوِيجِ اخْتِ الْآخِرِ، وَكَانَتْ اخْتِ قَابِيلَ أَحْسَنَ مِنَ الْآخِرَى فَارَادَهَا، وَحَسَدَ إِخَاهَ عَلَيْهَا فَقَالَ أَدَمُ: قَرِيبًا قَرِيبَانًا فَايَكُومًا قَبْلَ قَرِيبَانِهِ فَهِيَ لَهُ، وَكَانَ قَابِيلُ صَاحِبَ زَرْعٍ فَعَمِدَ إِلَى اخْبِثِ طَعَامٍ، وَعَمِدَ هَابِيلُ إِلَى شَاةٍ سَمِينَةٍ وَلَبَنٍ وَزَبْدٍ، فَصَعِدَا إِلَى الْجَبَلِ فَاتَتَا النَّارَ فَارْتَدَّتَا قَرِيبَانِ هَابِيلَ وَلَمْ تَعْرِضْ لِقَرِيبَانِ قَابِيلَ، وَكَانَ أَدَمُ غَائِبًا عَنْهُمَا بِمَكَّةَ، فَقَالَ قَابِيلُ لِأَعِشْتَ يَا هَابِيلُ فِي الدُّنْيَا وَقَدْ تُقْبَلُ قُرْبَانِكَ وَلَمْ يَتَقَبَّلْ قَرِيبَانِي، وَتَرِيدَانِ تَأْخُذُ اخْتِي الْحَسَنَاءَ وَتَأْخُذُ اخْتِكَ الْقَبِيحَةَ، فَقَالَ لَهُ هَابِيلُ مَا حَاكَاهُ اللَّهُ تَعَالَى فَشَدَّخَهُ بِحِجْرٍ فَقَتَلَهُ...» (تبیان، ج ۳، ص ۴۹۳).^۱

معلوم است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است، زیرا هم آنچه آورده است همان چیزی است که در تفسیر طبری است و هم عبارت و غیره من المفسرین قرینه بر این مطلب است.

سپس طبرسی در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: القصة: قالوا: ان حواء امرأة آدم كانت تلد في كل بطن غلاماً و جارية فولدت اول بطن قابيل و توأمتة اقليما والبطن الثاني هابيل و توأمتة لبوذا... و در دنباله سخن خود آنچه را که از تبیان نقل کردیم می‌آورد و در ذیل آن می‌نویسد: روی ذلک عن ابی جعفر الباقر علیه السلام و غیره من المفسرین که طبرسی در اینجا نیز ابوجعفر در کلام شیخ طوسی را به ابوجعفر باقر اشتباه کرده و در نتیجه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام محمد باقر (ع) به وجود آمده است.

مورد پنجم

در آیه ۸۸ نساء آمده است:

«فَالَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتَرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا»

میان مفسران اختلاف است که این منافقان که مسلمانان اختلاف داشتند به آنان حمله کنند یا نه، چه کسانی بودند؟

طبری پنج قول درباره آنان نقل می‌کند که شیخ طوسی در تبیان، ج ۳ ص ۲۸۱ این اقوال را با تلخیص آورده است، قول اول اینکه آنان کسانی هستند که در جنگ اُحد از رسول خدا تخلف کردند و به مدینه برگشتند. قول دوم اینکه آنان قومی بودند که از مکه به مدینه آمده بودند و اظهار اسلام می‌کردند، سپس به مکه برگشتند و اظهار شرک کردند، آنگاه در یک سفر تجارتي که اموال مشرکان را به یمامه می‌بردند گروهی از مسلمانان قصد کردند به آنان حمله کنند و اموالشان را مصادره نمایند به دلیل اینکه آنان مرتدند و گروهی می‌گفتند: آنان مؤمن اند و نباید مورد تعرض واقع شوند، این آیه نازل شد که چرا شما درباره

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ جدید، ج ۳، ص ۴۶۱-۴۶۲، بیروت، انتشارات امیریه، ۱۴۳۱ هجری.

این منافقان گمراه دو گروه شده‌اند؟ قول دوم را طبری از مجاهد می‌آورد و آن را اختیار می‌کند.

آنگاه شیخ طوسی در تبیان می‌نویسد: و فیمن نزلت هذه الآية قيل: فيه خمسة اقوال: احدها قال قوم: نزلت في اختلاف اصحاب رسول الله في الذين تخلفوا عن رسول الله يوم أُحُد وانصرفوا الى المدينة و قالوا لرسول الله و اصحابه: «لَوْ نَعَلَمُ قِتَالاً لَأَتَّبِعْنَاكُمْ» ذكر ذلك زيد بن ثابت. والثاني قال مجاهد و ابو جعفر و الفراء: انها نزلت في اختلاف كان بين اصحاب رسول الله في قوم كانوا قدموا المدينة من مكة و اظهروا للمسلمين انهم مسلمون ثم رجعوا الى مكة لانهم استوخموا المدينة و اظهروا لهم الشرك، ثم سافروا ببضائع المشركين الى اليمامة فاراد المسلمون ان يأخذوهم و ما معهم فاختلفوا و قال قوم: لا نفع لك لانهم مؤمنون و قال آخرون: هم مرتدون، فانزل الله فيهم الآية.

روشن است که مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابو جعفر علامت اختصاری (ع) را نوشته‌اند به‌تصور اینکه مقصود از ابو جعفر امام محمد باقر است.

سپس طبرسی در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: النزول: اختلفوا فيمن نزلت هذه الآية فيه فقيل: نزلت في قوم قدموا المدينة من مكة فاطهروا للمسلمين الاسلام ثم رجعوا الى مكة لانهم استوخموا المدينة فاطهروا الشرك ثم سافروا ببضائع المشركين الى اليمامة فاراد المسلمون ان يغزوههم فاختلفوا فقال بعضهم: لانفعل فانهم مؤمنون و قال آخرون: انهم مشركون فانزل الله فيهم الآية عن مجاهد والحسن و هو المروي عن ابي جعفر (ع). (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۸۸ نساء).

پیدا است که در اینجا نیز ابو جعفر که در سخن شیخ طوسی بوده است نزد طبرسی با ابو جعفر باقر اشتباه شده است. و در نتیجه حدیث خیالی دیگری منسوب به امام محمد باقر به‌وجود آمده است.

ضمناً صاحب نورالثقلین همین عبارت مجمع‌البیان را در تفسیر سوره نساء به شماره ۴۶۳ به‌عنوان حدیثی از امام باقر (ع) نقل می‌کند و بدین‌گونه اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر نورالثقلین منتقل می‌شود.

و نیز صاحب المیزان در جلد ۵ عبارت مجمع‌البیان را در تفسیر آیه ۸۸ نساء ص ۳۴ چاپ آخوندی در بحث روایی به‌عنوان حدیث منقول از امام محمد باقر (ع) نقل می‌کند و بدین‌صورت اشتباه مزبور به تفسیر المیزان نیز منتقل می‌شود.

می‌بینیم که این اشتباه چگونه از کتابی به کتاب‌های دیگر منتقل شده است! و طبیعی است که اشتباه مزبور به ده‌ها کتاب دیگر نیز منتقل شود و همه آن را با اطمینان خاطر به‌عنوان حدیث منقول از امام محمد باقر (ع) تلقی کنند.

مورد ششم

در آیه ۸۹ نساء درباره کافرانِ دوچهره‌ای که قبلاً در آیه ۸۸ از آنان سخن رفت، آمده است:

«وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَحُذِّوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا»
که می‌خواهد بگوید: این کافران دو چهره اگر به مدینه مهد اسلام هجرت نکنند هر جا یافت شوند کشته می‌شوند، آنگاه در آیه ۹۰ درباره آنان استثنایی آمده است: «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ...» (نساء، ۹۰) یعنی مگر کسانی که به قومی متصل شوند که میان شما و آنان پیمانی وجود دارد که در این صورت در ردیف آنان که با شما پیمان دارند قرار می‌گیرند و از کشتن آنان خودداری می‌شود.

میان مفسران درباره شأن نزول آیه ۹۰ اختلاف است که میان چه کسانی با رسول‌الله پیمانی وجود داشت؟ طبری در تفسیر آیه آورده است: کسانی که میان آنان با پیامبر عهد و میثاق بود هلال بن عویمر اسلمی (سلمی) و قوم اویند.

آنگاه شیخ طوسی در تبیان می‌نویسد: وَقَالَ ابوجعفر: قوله تعالى: «أَلِي قَوْمِ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» قال: هو هلال بن عويمر السلمی واثق عن قومه ان لا تخيف يا محمد من اтак ولا نخيف من اتانا... (تبیان، ج ۳، ص ۲۸۵).

معلوم است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر علامت (ع) را نوشته‌اند به‌تصور اینکه مقصود امام محمد باقر (ع) است.

سپس طبرسی در تفسیر آیه نوشته است: لما امر الله تعالى المؤمنين بقتال الذين لا يهاجرون عن بلاد الشرك و ان لا يوالوهم استثنى من جملتهم فقال: «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمِ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» معناه الأ من وصل من هؤلاء إلى قوم بينكم و بينهم موادعة و عهد فدخلوا فيهم بالحلف و الجوار فحكمهم حكم اولئك في حقن دمائهم، و اختلف في هؤلاء فالمروى عن ابي جعفر عليه السلام انه قال: المراد بقوله تعالى: «قَوْمِ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» هو هلال بن عويمر السلمی و اثق عن قومه رسول الله فقال في موادعته: على ان لا تخيف يا محمد من اтак ولا نخيف من اتانا... (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۹۰ نساء).

روشن است که طبرسی در اینجا از تبیان شیخ طوسی نقل و اقتباس کرده است ولی باز ابوجعفر طبری در کلام شیخ را با ابوجعفر باقر اشتباه کرده است و در نتیجه یک حدیث خیالی دیگری منسوب به امام محمد باقر (ع) پدید آمده است.

آنگاه صاحب نورالثقلین طبق معمول آنچه را که در مجمع‌البیان است در تفسیر سوره نساء به شماره ۴۶۷ به‌عنوان حدیث منقول از امام محمد باقر نقل کرده است.

و نیز صاحب المیزان آنچه را که در مجمع‌البیان است در ج ۵ در تفسیر آیه ۹۰ نساء در بحث روایی ص ۳۶ چاپ آخوندی به‌عنوان روایت منقول از امام محمد باقر (ع) آورده است، و بدین‌گونه اشتباه از مجمع‌البیان به نورالثقلین و المیزان منتقل شده است.

مورد هفتم

طبری در تفسیر آیه

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»

(آل عمران، ۱۶۹)

در باره شأن نزول آیه از عده‌ای از مفسران نقل می‌کند که وقتی جماعتی از مسلمانان در جنگ اُحُد شهید شدند این آیه درباره آنان نازل شد و به دنبال آن نقل دیگری می‌آورد که «هُم قَتَلُوا بَدْرًا وَأُحُدًا» یعنی شأن نزول آیه مزبور شهادی بدر و اُحُد است.

شیخ طوسی از اینکه اکثر مفسران شأن نزول آیه مزبور را شهادی اُحُد ذکر کرده‌اند برداشت کرده است که اکثر مفسران گفته‌اند: این آیه مختص به شهادی اُحُد است و از نقل دیگری که طبری به دنبال آن آورده است که «هُم قَتَلُوا بَدْرًا وَأُحُدًا» برداشت کرده است که طبری و بسیاری از مفسران می‌خواهند بگویند: آیه مزبور شامل شهادی بدر و اُحُد هر دو می‌شود. شیخ در این باره می‌نویسد: و قال اكثر المفسرين: الآية مختصة بقتلى اُحُد و قال ابوجعفر و كثير من المفسرين: انها تتناول قتلى بدر و اُحُد معاً. (تبیان، ج ۳، ص ۴۷).

باید دانست آنچه شیخ طوسی در اینجا فرموده است خالی از مسامحه نیست، زیرا معنای سخن اکثر مفسران که گفته‌اند: این آیه درباره شهدای اُحد نازل شده است، این نیست که آنان می‌گویند: آیه مزبور مختص به شهدای اُحد است، زیرا همه علما اتفاق دارند که شأن نزول آیه مخصّص آیه نیست که آن را منحصر به مورد نزول کند، آیه مزبور عام است و شامل همه شهدا تا روز قیامت می‌شود و نیز اینکه طبری به دنبال آن می‌گوید: بعضی گفته‌اند: «هُم وَ قَتْلَى بَدْر وَ اُحُد» معنایش این نیست که طبری و مفسران دیگری نظر داده‌اند که آیه مزبور شامل شهدای بدر و اُحد هر دو می‌شود بلکه طبری فقط از بعضی نقل کرده است که گفته‌اند: شأن نزول آیه شهدای بدر و اُحد است، شأن نزول آیه چه شهدای اُحد باشد و چه شهدای بدر و اُحد، آیه به عموم خود باقی است و مختص به گروه خاصی از شهدا نمی‌شود. برگردیم به مطلب اصلی:

آنچه روشن است این است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر علامت (ع) را آورده‌اند به تصوّر اینکه مقصود امام محمد باقر (ع) است.

آنگاه طبرسی در تفسیر آیه می‌نویسد: النَّزُولُ: قیل: نزلت فی شهداء بدر و كانوا اربعة عشر رجلاً ثمانية من الانصار و ستة من المهاجرین و قیل: نزلت فی شهداء اُحد و كانوا سبعین رجلاً اربعة من المهاجرین حمزة بن عبدالمطلب و مُصعب بن عُمیر و عثمان بن شماس و عبدالله بن حَجَش و سائرهم من الانصار، عن ابن مسعود والربيع و قتاده و قال الباقر و كثير من المفسرين: انّها تناول قتلى بدر و اُحد معاً... (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۶۹ آل عمران).

طبرسی در ذیل کلامش عین عبارت شیخ طوسی را آورده است فقط «وقال ابوجعفر» را تبدیل کرده است به «و قال الباقر» به تصوّر اینکه مقصود شیخ از ابوجعفر امام باقر است درحالی که چنین نیست، و بدینگونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام محمد باقر (ع) درست شده است.

سپس صاحب نورالثقلین که از این اشتباه آگاه نبوده است در تفسیر سوره آل عمران عبارت مجمع‌البیان را به عنوان حدیث امام محمد باقر به شماره ۴۳۲ آورده است.

و نیز صاحب تفسیر المیزان در جلد چهار در تفسیر آیه ۱۶۹ آل عمران در بحث روایی عبارت مجمع‌البیان را در ص ۷۳ از چاپ آخوندی به عنوان روایت منقول از امام محمد باقر (ع) نقل کرده است، و بدین صورت اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر نورالثقلین و المیزان منتقل شده است و به کتاب‌های دیگر نیز تا آخر روزگار منتقل خواهد شد مگر اینکه با وسائل تبلیغاتی و رسانه‌های گروهی بسیار قوی و گسترده در سطح جهانی نسل‌های آینده از این اشتباه مکرر آگاه شوند تا از نقل آن اجتناب ورزند.

چیزی که موجب تعجب بسیار است این است که چگونه مرحوم طبرسی از لحن و اسلوب عبارت شیخ طوسی که نوشته است: وقال ابوجعفر و كثير من المفسرين... پی نبرده است که این ابوجعفر از مفسران شناخته شده است و نمی‌تواند امام محمد باقر (ع) باشد؟ و چگونه توجه نکرده است که علمای امامیه به خاطر احترام خاصی که برای ائمه فائند هرگز نام امام معصوم را در ردیف مفسران و مورخان ذکر نمی‌کنند، و شیخ طوسی از هر عالم امامی دیگری سزاوارتر است که نام امام معصوم را در ردیف نام مفسران نیاورد و با تغییر لحن و اسلوب نام او را به طور مستقل و با احترام خاص ذکر کند؟

و شاید این مطلب به ذهن او خطور می‌کرده است ولی تصوّرش این بوده است که شیخ طوسی برای مماشاة با عامه نام امام معصوم را در ردیف مفسران آورده است تا او را متهم به افراط و غلو درباره ائمه نکنند.

مورد هشتم

در آیه ۱۳۵ سوره نساء آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا هَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»

میان مفسران اختلاف است که آیا خطاب «وَأَنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا» در آیه به حکام است که نباید در حکم خود به ناحق عمل کنند یا از حکم کردن خودداری نمایند و یا خطاب به شاهدان است که نباید در شهادت دادن خود حق را نادیده بگیرند یا از شهادت دادن خودداری کنند؟ طبری در تفسیر آیه از ابن عباس و مجاهد و ابن زید و ضحاک نقل می‌کند که گفته‌اند: «وَأَنْ تَلَوُّوا» یعنی اگر شهادت را تبدیل و تحریف کنید و «أَوْ تَعْرِضُوا» یعنی کتمان شهادت نمایید، و خود طبری همین قول را اختیار می‌کند و می‌گوید: معنای آیه این است که اگر قیام به شهادت را دفع کنید و آن را تغییر دهید و تبدیل کنید یا از آن اعراض نمایید و اصلاً شهادت ندهید بی‌شک خدا از آنچه انجام می‌دهید آگاه است و سزای مناسب به شما می‌دهد.

آنگاه شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: و قال آخرون: معناه وان تلوا
 اِيْهَا الشَّهَادَةُ فِي شَهَادَتِكُمْ فَتَحَرَّ فَوْهَا فَلَا تَقِيْمُوْهَا او تعرضوا عنها فتتركوها، ذهب
 اليه ابن عباس و مجاهد و قال مجاهد: معنى تَلَوْا تَبَدَّلُوا الشَّهَادَةَ أَوْ تُعْرَضُوا اِي
 تَكْتُمُوْهَا و هو قول ابى جعفر و به قال ابن زيد وَالضَّحَاكُ (تبيان، ج ۳ ص ۳۵۶).
 واضح است که مقصود شیخ طوسی از ابی جعفر، ابو جعفر طبری است ولی
 در تبیان چاپ بیروت بعد از ابی جعفر علامت (ع) را آورده‌اند به توهم اینکه
 مقصود از ابی جعفر امام محمد باقر است.

سپس طبری در تفسیر آیه می‌نویسد: وقيل معناه ان تَلَوْا اِي تَبَدَّلُوا الشَّهَادَةَ
 أَوْ تُعْرَضُوا اِي تَكْتُمُوْهَا عن ابن زيد وَالضَّحَاكُ و هو المروى عن ابى جعفر
 عليه السلام (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۳۵ نساء).

طبری که سخنش اقتباسی از کلام شیخ طوسی است در اینجا نیز ابو جعفر
 طبری را در کلام شیخ با ابو جعفر باقر اشتباه کرده و در نتیجه یک حدیث خیالی
 دیگر منقول از امام محمد باقر (ع) درست شده است.

و صاحب نورالثقلین در اینجا نیز عبارت مجمع‌البیان را به عنوان حدیث امام
 باقر در تفسیر سوره نساء به شماره ۶۱۸ آورده است.

و نیز صاحب المیزان در ج ۵ چاپ آخوندی ص ۱۱۵ عبارت مجمع‌البیان را
 به عنوان حدیث امام محمد باقر (ع) نقل کرده است.

چنانکه می‌بینیم در اینجا نیز بار دیگر اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر
 نورالثقلین و المیزان منتقل شده است که اهل مطالعه این دو کتاب باید متوجه
 این مسأله باشند که مبادا حدیث خیالی را به جای حدیث واقعی به حساب
 آورند.

مورد نهم

طبری در تفسیر آیه ۱۰۲ توبه

«وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا ضَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوبَ عَلَيْهِمْ
 اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ»

چند قول درباره این گروه [که عمل خوب و بد هر دو را داشتند و امید می‌رفت
 خدا آنان را ببخشد] آورده است:

قول اول اینکه آنان جماعتی ۷ نفره یا ۸ نفره یا ۱۰ نفره از اهل مدینه بودند
 که ابولبابه یکی از آنان بود و گناهمشان تخلف از رسول خدا در جنگ تبوک بود.
 قول دوم اینکه آیه فقط درباره ابولبابه است و گناهمش تخلف از جنگ تبوک
 بود.

قول سوم اینکه آیه فقط درباره ابولبابه است و گناهمش این بود که در جنگ
 بنی قریظه به یهودیان گفت: اگر تسلیم گردید کشته می‌شوید و اشاره به حلق
 خود کرد.

قول چهارم اینکه این گروه اهل مدینه نبودند بلکه از اعراب صحرائشین
 بودند.

خود طبری این را اختیار می‌کند که آیه دربارهٔ عده‌ای از اهل مدینه است که ابولبابه یکی از آنان بود.

آنگاه شیخ طوسی در تفسیر آیه می‌نویسد: روی عن ابن عباس آنه قال: نزلت هذه الآية في عشرة انفس تخلّفوا عن غزوة تبوك فيهم ابولبابه فربط سبعة منهم انفسهم الى سوارى المسجد الى ان قبّلت توبتهم، وقيل كانوا سبعة منهم ابولبابه و قال ابو جعفر: نزلت في ابى لبابه ولم يذكر غيره، وكان سبب نزولها فيه ماجرى منه في غزوة بنى قريظة و به قال مجاهد. و قال الزهري: نزلت في ابى لبابه خاصة حين تأخر عن تبوك... (تبيان، ج ۵ ص ۲۹۰).

پیدا است که مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت نوشته‌اند: وقال ابو جعفر عليه السلام به توهم اینکه مقصود امام محمد باقر است.

باید دانست این که شیخ طوسی نوشته است: وقال ابو جعفر: نزلت في ابى لبابه... تا آخر، ابو جعفر طبری این مطلب را به عنوان قول خودش نیآورده است بلکه به عنوان یک قول در مقابل سه قول دیگر آورده و آن را از مجاهد نقل کرده است ولی ظاهر عبارت شیخ این است که این قول خود طبری است که باید گفت: در عبارت شیخ مسامحه وجود دارد.

سپس طبرسی در تفسیر آیه ضمن شأن نزول آن می‌نویسد: و روی عن ابى جعفر الباقر عليه السلام أنّها نزلت في ابى لبابه ولم يذكر غيره معه و سبب نزولها فيه ماجرى منه في بنى قريظة حين قال: ان نزلتم على حكمه فهو الذبح و به قال مجاهد.

طبرسی در اینجا از عبارات شیخ طوسی در تبیان اقتباس کرده است با این توهم که شیخ این مطلب را از امام محمد باقر نقل می‌کند در حالی که آنچه را شیخ در اینجا آورده از تفسیر طبری گرفته است.

مرحوم طبرسی در اینجا از عبارت شیخ طوسی که می‌گوید: وقال ابو جعفر...

تا آخر، هم فهمیده است که این قول خود ابو جعفر است و هم فهمیده است که مقصود از ابو جعفر امام محمد باقر است، و بدین‌گونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر (ع) پدید آمده است.

و صاحب نورالثقلین در تفسیر سورهٔ توبه عبارت مجمع‌البیان را به شمارهٔ ۲۹۹ به عنوان حدیث امام باقر آورده است.

و نیز صاحب المیزان در ج ۹ ص ۴۰۵ چاپ آخوندی عبارت مجمع‌البیان را در بحث روایی به عنوان روایت منقول از امام محمد باقر (ع) آورده، و بدین صورت باز هم اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر نورالثقلین و المیزان منتقل شده است و گمان می‌رود در سراسر تفسیر قرآن هرجا طبرسی ابو جعفر طبری را با ابو جعفر باقر اشتباه کرده است، عبارت مجمع‌البیان در تفسیر نورالثقلین و المیزان به عنوان حدیث امام محمد باقر (ع) نقل شده است.

مورد دهم

طبری در تفسیر آیه

«إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ...» (انعام، ۱۵۹)

درباره کسانی که در دینشان تفرقه ایجاد کردند و در آیه آمده چند قول نقل کرده است:

قول اول اینکه مقصود یهود است و این قول مجاهد است.

قول دوم اینکه مقصود یهود و نصاری است و این قول قتاده و سدی و ضحاک است.

قول سوم اینکه مقصود اهل بدعت و ضلالت از این امت است و این را از ابوهریره نقل کرده است.

و خود طبری اظهار نظر می کند که این آیه همه گروه‌هایی را که در دینشان تفرقه ایجاد کردند مانند مشرک و وثنی یهودی و نصرانی و متحنقی که در دین بدعت بگذارند شامل می شود و مختص به گروه خاصی نیست.

آنگاه شیخ طوسی در تبیان این سه قول را که طبری آورده است می آورد و

واقع شده است؟! شاید کثرت مشغله و گرفتاری مرجعیت تقلید که موجب سرعت در تألیف می‌شود سبب این غفلت شده باشد. این مسامحه و بی‌دقتی که از شیخ طوسی در نقل قول دیگران سر زده است هشدار است به اهل علم که در نقل قول‌ها بلکه در همه مسائل به نوشته‌های علماء صدرصد اعتماد نکنند بلکه با دقت و کنجکاوی به منابع اصلی رجوع کنند تا حقیقت را دریابند. درجایی که شیخ طوسی با آن عظمت و مقام علمی این‌گونه دچار مسامحه و بی‌دقتی شود وضع علمای دیگر روشن است!

به هر حال معلوم است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است هر چند در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر علامت (ع) را نوشته‌اند به توهم اینکه مقصود از ابوجعفر، امام محمدباقر است که این توهم به دیگران نیز سرایت کرده است.

سپس طبرسی که در این توهم شریک است در تفسیر این آیه با اقتباس از تبیان شیخ طوسی می‌نویسد: اختلف فی المعنیین بهذه الآیة علی اقوال: احدها انهم الکفار و اصناف المشرکین عن السدی والحسن... و ثانیها انهم الیهود والنصارى لانهم یکفّر بعضهم بعضاً عن فتادة و ثالثها انهم اهل الضلالة و اصحاب الشبهات و البدع من هذه الامة رواه ابوهریره و عایشة مرفوعاً و هو المروئی عن الباقر، جعلوا دین الله ادیاناً لا کفار بعضهم بعضاً و صاروا احزاباً و فرقاً (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۵۹ انعام).

می‌بینیم که در اینجا طبرسی قول منقول از ابوهریره را که شیخ طوسی اشتبهاً به ابوجعفر طبری نسبت می‌دهد قول مروی از امام محمدباقر (ع) به حساب می‌آورد و آن را حدیث امام معصوم تلقی می‌کند و در نتیجه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر به وجود می‌آید. و باید دانست که اشتباه مرحوم طبرسی در اینجا یک اشتباه دو درجه‌ای است یعنی در درجه اول اشتباه از شیخ طوسی سرزده که برخلاف واقع قولی را به ابوجعفر طبری نسبت داده

قول دیگری را از حسن بصری اضافه می‌کند که مقصود آیه جمیع مشرکان است. ولی شیخ در اینجا قول منقول از ابوهریره را به عنوان مختار ابوجعفر آورده و آن را قول چهارم قرار داده است، شیخ در این باره می‌نویسد:

الرابع: قال ابوجعفر: هم اهل الضلالة والبدع من هذه الامة، و هو قول ابی هریره والمروئی عن عایشة. (تبیان، ج ۴، ص ۳۲۱).

خیلی عجیب است که شیخ طوسی برخلاف واقع نقل ابوهریره را به عنوان قول مختار ابوجعفر طبری آورده است با اینکه چنین نیست. ما عین عبارت طبری را با اینکه عربی مازندرانی است در اینجا می‌آوریم تا حقیقت قضیه روشن شود:

طبری می‌نویسد: «والصواب من القول فی ذلک عندی ان یقال: ان الله اخبر نبیه انه بریء ممن فارق دینه الحق و فرقه و كانوا فرقاً فیه و احزاباً شیعاً و انه لیس منهم ولا هم منه لان دینه الذی بعثه الله به هو الاسلام دین ابراهیم الحنیفیه كما قال له ربه و امره ان یقول: «قُلْ اِنِّیْ هَدَانِیْ رَبِّیْ اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ دِیْنًا قِیْمًا مِلَّةَ اِبْرَاهِیْمَ حَنِیْفًا و مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ» فكان من فارق دینه الذی بُعِثَ به من مشرک و وثنی و یهودی و نصرانی و متحنف مبتدع قد ابتدع فی الدین ماضل به عن الصراط المستقیم والدین القیم ملّة ابراهیم المسلم فهو بری من محمد و محمد منه بری و هو داخل فی عموم قوله: «ان الذین فرّقوا دینهم و كانوا شیعاً کسّت منهم فی شیء» (تفسیر طبری در شرح آیه ۱۵۹ انعام).

می‌بینیم که عبارت طبری صریح است در اینکه این آیه شامل همه گروه‌هایی می‌شود که در دینشان تفرقه ایجاد کرده‌اند و مختص به این امت نیست در حالی که آنچه از ابوهریره نقل شده این است که آیه مختص به اهل ضلالت و بدعت از این امت است، پس چگونه شیخ طوسی برخلاف گفته صریح طبری می‌نویسد: قال ابوجعفر: هم اهل الضلالة والبدع من هذه الامة و هو قول ابی هریره! با اینکه این عبارت طبری پیش چشم شیخ طوسی بوده است چگونه مورد غفلت او

است و در درجهٔ دوم طبرسی، ابوجعفر طبری را در کلام شیخ به ابوجعفر باقر اشتباه کرده است.

و صاحب تفسیر نورالثقلین نیز در تفسیر سورهٔ انعام عبارت مجمع‌البیان را به‌عنوان حدیث امام محمد باقر (ع) به شمارهٔ ۳۶۳ نقل کرده و اشتباه مجمع‌البیان را بی‌توجه به کتاب خود منتقل نموده است!

مورد یازدهم

طبری در تفسیر آیهٔ

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲)

می‌گوید: اختلاف شده است که مقصود آیه چه کسانی است؟ بعضی گفته‌اند: مقصود آیه گروهی از مشرکانند. آنگاه از ابن عباس نقل می‌کند که گفته است: آنان گروهی از بنی عبدالدار هستند. [بنی عبدالدار یک تیره از کفار قریش در مکه بودند] سپس می‌گوید: قول دیگر این است که مقصود آیه منافقان‌اند. بعد می‌نویسد: قول مختار این است که مقصود آیه مشرکان قریش‌اند زیرا آیه در سیاق خبر و گزارش حال آنان است (تفسیر طبری در شرح آیهٔ ۲۲ انفال).

ناگفته نماند که بر فرض، این آیه دربارهٔ بنی عبدالدار نازل شده باشد، این موجب نمی‌شود که آیه منحصر شود به این گروه، زیرا لفظ آیه عام است و همهٔ کسانی را که دارای اوصاف مذکور در آیه باشند تا قیامت شامل می‌شود.

آنگاه شیخ طوسی در تبیان می‌نویسد: و قال ابوجعفر: نزلت الآية في بنی عبدالدار لم یکن اسلم منهم غیر مُصعب بن عُمیر و حلیف لهم بقال له: سُویبط. و قيل نزلت الآية في النَّضربن الحارث بن کلدۀ من بنی عبدالدار بن قُصی (تبیان، ج ۵، ص ۹۹).

معلوم است که مقصود شیخ از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابو جعفر عبارت (ع) را آورده‌اند به توهم اینکه مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، امام محمد باقر (ع) است.

سپس طبری در تفسیر آیه نوشته است: و قال الباقر علیه السلام: نزلت الآية في بني عبدالدار لم يكن اسلم منهم غير مُصعب بن عمير و حليف لهم يقال له: سُويط، وقيل: نزلت الآية في النضرين الحارث بن كلدة من بني عبدالدار بن قصى (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۲۲ انفال).

پیدا است که طبری مطلب را از تبیان گرفته است ولی چون تصور کرده است مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر امام باقر است، ابو جعفر را تبدیل کرده است به الباقر و بعد از آن علیه السلام را آورده است، و بدین‌گونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر پدید آمده است. صاحب نورالثقلین نیز عبارت مجمع را در تفسیر انفال به شماره ۴۸ آورده، و صاحب المیزان نیز آن را در ج ۹، ص ۵۹ آورده و بدین‌گونه اشتباه از مجمع به این دو کتاب منتقل شده است.

مورد دوازدهم

طبری در تفسیر آیه

«لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ...» (بقره، ۲۷۳)

از سُدی و مجاهد نقل می‌کند که مقصود از فقرای مذکور در آیه فقرای مهاجرین است که به مدینه آمده بودند (تفسیر طبری در شرح آیه ۲۷۳ بقره).

آنگاه شیخ طوسی در تبیان بعد از آنکه با اعتماد به تفسیر طبری قول سُدی و مجاهد را همان‌طور که در تفسیر طبری است آورده می‌نویسد: وقال ابو جعفر: نزلت في اصحاب الصفة (تبیان، ج ۲، ص ۳۵۵).

در اینجا شیخ آنچه را که طبری از سُدی و مجاهد آورده تفسیر کرده است که مقصود از فقرای مهاجرین اصحاب صفة‌اند، و این تفسیر در حقیقت از خود شیخ است ولی چون محتوای آنچه طبری نقل کرده این است که مقصود از فقرای مهاجرین اصحاب صفة‌اند این تفسیر را به طبری نسبت داده است و این‌گونه مسامحه در سخنان علما فراوان دیده می‌شود.

پیدا است که مقصود از ابو جعفر در کلام شیخ طوسی ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابو جعفر علامت (ع) را آورده‌اند به توهم اینکه

مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ امام محمدباقر است. و باید دانست به فرض اینکه مورد نزول آیه فقرای مهاجرین و اصحاب صُفّه باشد این موجب نمی‌شود که آیه منحصر به آنان شود، زیرا لفظ آیه عام است و تا قیامت شامل همه فقرایی که دارای صفات مذکور در آیه باشند می‌شود. سپس طبرسی در شأن نزول آیه مزبور می‌نویسد: التّزول: قال ابوجعفر علیه‌السلام نزلت فی اصحاب الصّفة وكذلك رواه الكلبي عن ابن عباس... (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۲۷۳ بقره).

تصوّر طبرسی این بوده است که مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ طوسی امام باقر است از این رو با اطمینان خاطر بعد از ابوجعفر عبارت علیه‌السلام را آورده و بدین‌گونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام محمدباقر پدید آمده است.

و صاحب نورالثقلین در تفسیر سوره بقره عبارت مجمع‌البیان را به‌عنوان حدیث امام باقر به شماره ۱۱۴۹ نقل کرده است، و اگر در تفسیر این آیه حدیثی از امام محمد باقر در منابع روایی بود مؤلف نورالثقلین با تتبع بسیار وسیعی که در روایات دارد آن را می‌آورد و می‌بینیم که او در منابع روایی چیزی جز آنچه در مجمع‌البیان آمده نیافته است که آن هم حدیث خیالی است ولی وی از خیالی بودن آن آگاه نبوده است.

و صاحب تفسیر المیزان نیز عبارت مجمع‌البیان را در تفسیر آیه ۲۷۳ بقره در بحث روایی در ج ۲، ص ۴۲۹ چاپ آخوندی به‌عنوان حدیث امام محمد باقر (ع) آورده، و بدین‌گونه اشتباه از مجمع‌البیان به المیزان منتقل شده است و نیز این اشتباه از نورالثقلین به پاورقی فرهنگ قرآن جلد ۱، چاپ اول، ص ۶۶ منتقل شده است.

مورد سیزدهم

طبری در تفسیر آیه

«وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّكِ أَصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»

(آل عمران، ۴۲)

از ابن جرّیج نقل می‌کند: این آیه که می‌گوید: ای مریم! خدا تو را بر زنان عالمین برگزید و برتری داد مقصودش برتری دادن مریم بر زنان عالمین در آن زمان بود و خود طبری نیز در تفسیر آیه می‌گوید: یعنی اختارک علی نساءالعالمین فی زمانک. یعنی ای مریم! خدا تو را بر زنان عالمین زمان خودت برگزید و برتری داد (تفسیر طبری در شرح آیه ۴۲ آل عمران).

آنگاه شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: و قوله: «إِصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» یحتمل وجهین: قال الحسن وابن جرّیج: علی عالمی زمانها و هو قول ابی جعفر (تبیان، ج ۲، ص ۳۵۶).

خیلی روشن است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است، ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابی جعفر علامت (ع) را آورده‌اند به‌تصوّر اینکه مقصود از ابوجعفر امام محمد باقر (ع) است.

سپس طبرسی در تفسیر آیه می‌نویسد: «وَاضْطَفَاكَ عَلِيٌّ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» ای علی نِسَاءِ زمانک لَانَّ فَاطِمَةَ بنت رسول‌الله (ص) سَيِّدَةُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ و هو قول ابی جعفر علیه‌السلام. (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۴۲ آل عمران).

طبرسی تصور کرده است مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ طوسی امام محمدباقر است، و از این رو بعد از ابوجعفر عبارت علیه‌السلام را آورده است و بدینگونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر به وجود آمده است! و صاحب تفسیر نورالثقلین در تفسیر سوره آل عمران عبارت مجمع‌البیان را به‌عنوان حدیث امام محمدباقر (ع) به شماره ۱۲۹ آورده است، و بدینگونه اشتباه از مجمع‌البیان به نورالثقلین منتقل شده است.

مورد چهاردهم

طبری در تفسیر آیه

«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نساء، ۵۴)

می‌نویسد: مفسران اختلاف کرده‌اند که آیا در این آیه مقصود از ناس که یهود در باره‌شان حَسَد می‌ورزیدند کیست؟ سپس از عِکْرِمَه و سُدِّي و ابن عَبَّاس و مجاهد و ضحاک نقل می‌کند که آنان گفته‌اند: مقصود از ناس در این آیه محمد است، و از قتاده نقل می‌کند که مقصود از ناس عرب است. آنگاه خود طبری اظهار نظر می‌کند که در آیات قبل [یعنی آیه ۵۱، ۵۲، ۵۳] خداوند از یهود که می‌گفتند: مشرکان از محمد و اصحابش هدایت یافته‌ترند نکوهش کرده است که آنان با علم به اینکه در این سخن خود دروغ می‌گویند چنین می‌گفتند بنابراین آیه «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» که در سیاق آیات قبل از آن قرار دارد، طبعاً هماهنگ با آن آیات است و از حَسَد ورزیدن یهود درباره محمد و اصحابش سخن می‌گوید و این تفسیر ترجیح دارد بر تفسیری که می‌گوید: مقصود از ناس نژاد عرب است (تفسیر طبری در شرح آیه ۵۴ نساء).

سپس شیخ طوسی در تبیان در تفسیر آیه مزبور با اقتباس از تفسیر طبری

می‌نویسد: المعنی بقوله: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ» قيل: فيه ثلاثة اقوال: احدها: قال ابن عباس و مجاهد والضحاك و السدّي و عكرمة انه التّبیب و هو قول ابی جعفر و زاد فيه: و آله، الثانی: قال قتادة: هم العرب محمّد و اصحابه (تبیان، ج ۳، ص ۲۲۷). در سخن شیخ طوسی در اینجا دو مسامحه وجود دارد: یکی اینکه می‌گوید: در این مسأله سه قول است ولی دو قول نقل می‌کند نه سه قول و دیگر اینکه می‌گوید: وزاد فيه: و آله، یعنی ابوجعفر طبری آل را نیز به محمّد افزوده است در حالی که طبری اصحاب را افزوده است نه آل را پس در سخن شیخ طوسی از روی مسامحه آل به جای اصحاب آمده است، و شاید در نسخه خطی که از تفسیر طبری نزد شیخ بوده و آله وجود داشته است بعداً که تفسیر طبری چاپ شده به جای و آله و اصحابه نوشته شده است.

به هر حال واضح است که مقصود شیخ از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابی جعفر علامت (ع) را آورده‌اند به‌تصوّر اینکه مقصود شیخ از ابوجعفر امام محمّد باقر است.

آنگاه طبرسی در تفسیر آیه می‌نویسد: واختلّف فی معنی الناس هنا علی اقوال: فقيل: اراد به النّبیب حسدوه علی ما آتاه الله من فضله من النّبوة و اباحة تسعة نسوة و ميله اليهنّ و قالوا: لو كان نبياً لشغلته النّبوة عن ذلك... و ثانيها ان المراد بالناس النّبیب و آله عن ابی جعفر عليه السلام... (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۵۴ نساء).

روشن است که آنچه طبرسی در ثانیها آورده اقتباسی است از تبیان و تصوّر طبرسی این بوده است که مقصود شیخ طوسی از ابی جعفر امام باقر است و از این رو آن را حدیث امام باقر تلقی کرده و حدیث خیالی دیگری پدید آمده است و همین حدیث خیالی در نورالثقلین در تفسیر سوره نساء به شماره ۳۰۷ از مجمع‌البیان نقل شده است.

مورد پانزدهم

طبری در تفسیر آیه

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تَبَاتٍ وَأَنْفِرُوا جَمِيعًا» (نساء، ۷۱)

نوشته است: خُذُوا حِذْرَكُمْ: خُذُوا حِجَّتَكُمْ و اسلحتکم الّتی تَتَّقُونَ بها من عدوّکم لغزوهم و حربهم... (تفسیر طبری در شرح آیه ۷۱ نساء).

آنگاه شیخ طوسی در تفسیر آیه در تبیان می‌نویسد: وقيل في معناه قولان: احدهما قال ابوجعفر وغيره: خذوا سلاحكم فسمى السلاح حذرا... (تبیان، ج ۳، ص ۲۵۳). شیخ می‌فرماید: ابوجعفر طبری و غیر او از مفسّرین گفته‌اند: حذر به معنای اسلحه است و باید دانست که در جوّ تفسیر و مفسّرین ابوجعفر مطلق ابوجعفر طبری است، زیرا او شخصیتی برجسته و مورد توجه مفسّرانی است که بعد از وی آمده‌اند. کسی که در تبیان شیخ طوسی دقت کرد درمی‌یابد که شیخ عنایت خاصی به تفسیر طبری دارد و در بسیاری از موارد در تفسیر آیات فقط گفته‌های طبری را با تلخیص می‌آورد بدون اینکه نام طبری را بیاورد. در اینجا که شیخ می‌گوید: ابوجعفر و غیر او حذر را به معنای اسلحه تفسیر کرده‌اند نام ابوجعفر طبری را ذکر می‌کند چون او شاخص‌ترین فرد از مفسّران است و نام

مفسران دیگر را نمی‌آورد و بالفعل غیره به مفسران دیگر اشاره می‌کند. به هر حال تردیدی نیست که مقصود شیخ از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر علامت (ع) را آورده‌اند به توهم اینکه مقصود شیخ از ابوجعفر امام محمد باقر (ع) است.

سپس طبرسی در مجمع‌البیان با اقتباس از تبیان می‌نویسد: قیل فیه قولان... والثانی انّ معناه خذوا اسلحتکم،^۱ سَمَى الا سلحة جذراً... و هوالمروى عن ابی جعفر علیه‌السلام و غیره... (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۷۱ نساء).

طبرسی تصوّر کرده است مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر امام محمدباقر است و از این رو همراه ابی جعفر لفظ علیه‌السلام را آورده است. او آنچه را که در تبیان است حدیث امام محمد باقر تلقی کرده است، و بدین‌گونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر (ع) درست شده است!

و صاحب نورالثقلین در تفسیر سوره نساء عبارت مجمع‌البیان را به‌عنوان حدیث امام باقر به شماره ۳۹۶ آورده است ولی لفظ غیره را که در مجمع‌البیان است نیاورده است چون در نظر او مقصود از غیره امام معصوم نیست.

و نیز صاحب المیزان در تفسیر آیه مزبور، در ج ۴، ص ۴۵۰ از چاپ آخوندی عبارت مجمع‌البیان را به‌عنوان حدیث امام محمد باقر (ع) ذکر کرده است، و بدین صورت، اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر نورالثقلین و المیزان منتقل شده است!

۱. جذر در لغت به معنی «احتیاط» و «آمادگی» است نه اسلحه، زیرا در آیه ۱۰۲ سوره نساء می‌فرماید: «وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ» از اینکه حذر و اسلحه در کنار هم ذکر شده‌اند معلوم می‌شود که جذر به معنی اسلحه نیست، بلکه همان‌گونه که در فرهنگ‌های لغات آمده به معنای احتیاط و آمادگی است. بنابراین مفسرانی که حذر را به معنی اسلحه گرفته‌اند از معنای لغوی آن دور شده‌اند، مگر آنکه با دلالت التزامی، برگرفتن سلاح را از لوازم آمادگی به‌شمار آوریم. به هر حال در این‌گونه موارد نباید مفهوم را با مصداق خلط نمود. (ویراستار)

مورد شانزدهم

طبری در تفسیر آیه ۱۶۷ اعراف

«وَأَذِّنْ رَبِّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُوءُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ».

از ابن عباس و قتاده و سعید بن جبیر و سدی نقل می‌کند که مقصود از کسانی که خدا بر ضد یهود برمی‌انگیزد که تا روز قیامت عذاب سخت را بر آنان تحمیل کنند پیامبر و امت او است که یهود را مغلوب می‌کنند و از آنان جزیه می‌گیرند (تفسیر طبری در شرح آیه مزبور).

لحن طبری در اینجا طوری است که می‌فهماند آنچه او از مفسران یاد شده آورده است قول خود او نیز هست، و از این رو شیخ طوسی با اقتباس از تفسیر طبری می‌نویسد: قال ابوجعفر و ابن عباس و قتاده و سعید بن جبیر والحسن ازاد به امة محمد يأخذون منهم الجزية. (تبیان، ج ۵، ص ۱۸، چاپ بیروت).

در اینجا شیخ طوسی آنچه را طبری در تفسیر آیه آورده خلاصه کرده و حسن بصری را نیز در ردیف مفسرانی که طبری نام برده آورده است که آن را از منبع دیگری غیر از تفسیر طبری گرفته یا حسن بصری را اشتبهاً به جای سدی نوشته است.

بدیهی است اینکه در اینجا کسانی که بر یهود مسلط می‌شوند و در آیه به آنان اشاره شده با اُمَّتِ اسْلَام تطبیق گشته است منافات ندارد با آنچه در تفسیر ابن کثیر آمده است که قبل از اُمَّتِ اسْلَام یونانی‌ها و کلدانی‌ها و سپس نصاری‌ بر یهود مسلط شدند و عذابشان دادند.

خیلی روشن است که مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابو جعفر عبارت علیه السَّلَام را آورده‌اند به تصوّر اینکه مقصود از ابو جعفر، امام محمد باقر (ع) است.

آنگاه طبرسی در مجمع‌البیان با اقتباس از تبیان در تفسیر آیه مزبور می‌نویسد: «لَبِيعَاتٌ عَلَيْهِمْ» ای علی‌الیهود «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسْؤُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ». ای من یذیبُهُمْ و یولیهُم شدة العذاب بالقتل و اخذ الجزیه منهم و المعنی به اُمَّة محمد عند جمیع‌المفسرین و هوالمروئی عن ابی جعفر علیه السَّلَام. (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۶۷ اعراف)

طبرسی به جای ذکر نام ابن عباس و قتادة و سعید بن جبیر و حسن نوشته است: عند جمیع‌المفسرین و چون تصوّر کرده است مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، امام باقر است. تعبیر قال ابو جعفر را که شیخ طوسی به کار برده تبدیل کرده است به و هوالمروئی عن ابی جعفر علیه السَّلَام که خواننده آن را حدیث امام باقر می‌پندارد، و بدین‌گونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام محمد باقر (ع) پدید آمده است!

و صاحب تفسیر نورالثقلین در ج ۲ عبارت مجمع‌البیان را در تفسیر سوره اعراف به شماره ۳۲۵ به عنوان حدیث امام باقر آورده، و بدین صورت اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر نورالثقلین منتقل شده است.

مورد هفدهم

طبری در تفسیر آیه ۹ انفال

«إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ»

از عمر بن الخطاب و ابن عباس و سُدی و ابی صالح نقل می‌کند که گفته‌اند: اینکه در این آیه آمده است: شما در جنگ بدر به درگاه خدا استغاثه و دعا کردید، آن کس که به درگاه خدا استغاثه و دعا کرد و نصرت خدا را درخواست نمود رسول اکرم بود (تفسیر طبری در شرح آیه ۹ انفال).

لحن طبری در اینجا طوری است که آنچه از عمرو ابن عباس و سُدی و ابوصالح در مورد دعای پیامبر در جنگ بدر نقل کرده مورد قبول او است و از این‌رو شیخ طوسی آن را قول طبری شمرده و با اقتباس از تفسیر طبری می‌نویسد: اخبر الله تعالی عن حال اهل بدر انهم لقلّة عدد هم استغاثوا بالله و هو قول ابی جعفر والسّدی و ابی صالح و هوالمروئی عن عمر بن الخطاب (تبیان، ج ۵، ص ۸۳ و ۸۴).

پیدا است که مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابی جعفر عبارت علیه السَّلَام را آورده‌اند به توهم اینکه

مقصود شیخ از ابی جعفر، امام باقر است.

آنگاه طبرسی در مجمع‌البیان در شأن نزول آیه می‌نویسد:

... و قیل: انَّ النَّبِيَّ لَمَّا نَظَرَ اِلَى كَثْرَةِ عِدَدِ الْمُشْرِكِيْنَ وَ قَلَّةِ عِدَدِ الْمُسْلِمِيْنَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ وَ قَالَ: اَللّٰهُمَّ اَنْجِزْ لِيْ مَا وَعَدْتَنِيْ اَللّٰهُمَّ اِنْ تَهْلِكْ هَذِهِ الْعَصَابَةُ لَا تُعْبَدُ فِي الْاَرْضِ فَمَا زَالَ يَهْتَفُ رَبُّهُ مَا دَامَ يَدِيْهِ حَتّٰى سَقَطَ رِدَائِهِ عَنْ مَنْكِبِيْهِ فَاَنْزَلَ اَللّٰهُ «اِذْ تَسْتَغِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ الْاَيَّةُ، عَنْ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ وَ السُّدِّيِّ وَ اَبِيْ صَالِحٍ وَ هُوَ الْمَرْوِيُّ عَنْ اَبِيْ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

این عبارت طبرسی که می‌گوید: عن عمر بن الخطاب والسُّدِّيِّ و ابي صالح و هوالمروئي عن ابي جعفر اقتباس از تبیان شیخ طوسی است ولی چون او تصور کرده است که مقصود شیخ از ابی جعفر امام باقر است، عبارت و هو قول ابی جعفر را که شیخ به کار برده تبدیل کرده است به و هوالمروئی عن ابی جعفر علیه‌السلام و بدین صورت یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام محمد باقر (ع) به وجود آمده است!

و صاحب تفسیر نورالثقلین عبارت مجمع‌البیان را در ج ۲ در تفسیر سوره انفال به شماره ۲۹ به عنوان حدیث امام محمد باقر آورده است.

و نیز صاحب تفسیر المیزان در تفسیر آیه ۹ انفال در بحث روایی در ج ۹، ص ۲۰، چاپ آخوندی عبارت مجمع‌البیان را به عنوان روایت منقول از امام محمد باقر (ع) نقل کرده است، و بدین‌گونه، اشتباه از مجمع‌البیان به نورالثقلین و المیزان منتقل شده است که اهل مطالعه این دو کتاب باید متوجه این مسأله باشند.

مورد هجدهم

طبری در تفسیر آیه ۶۲ انفال می‌گوید:

«... هُوَ الَّذِيْ اَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ»

مقصود از مؤمنین در این آیه انصار هستند و برای تأیید قول خود می‌گوید: سُدِّيٌّ نیز گفته است: مقصود از مؤمنین در این آیه انصارند.

آنگاه شیخ طوسی در تبیان با توجه به آنچه در تفسیر طبری آمده است در تفسیر آیه مزبور می‌نویسد: والمراد بالمؤمنين الانصار... و هذا قول ابي جعفر والسُّدِّيِّ و بشر بن ثابت الانصاري و ابن اسحاق. (تبیان، ج ۵، ص ۱۵۱).

شیخ طوسی در اینجا قول ابو جعفر طبری و سُدِّيِّ را از تفسیر طبری گرفته و قول بشر بن ثابت انصاری و ابن اسحاق را از منابع دیگر و اینکه نام ابی جعفر و سُدِّيِّ و بشر بن ثابت انصاری و ابن اسحاق را با یک نسق در ردیف هم آورده است قرینه می‌شود که مقصود او از ابی جعفر، طبری است. علاوه بر اینکه مطلبی که در اینجا نقل کرده است در تفسیر طبری که از منابع مورد مراجعه شیخ طوسی بوده موجود است.

به هر حال شکی نیست که مقصود شیخ طوسی از ابی جعفر، ابو جعفر طبری

است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابی جعفر عبارت علیه‌السلام را آورده‌اند به توهم اینکه مقصود شیخ از ابی جعفر، امام محمد باقر(ع) است.

سپس طبرسی در مجمع‌البیان در تفسیر آیه مزبور با اقتباس از تبیان شیخ طوسی می‌نویسد: «... هُوَ الَّذِي آتَدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ» ای هُوَ الَّذِي قَوَّاهُ بِالنَّصْرِ مِنْ عِنْدِهِ وَ آتَدَكَ بِالْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَنْصُرُونَكَ عَلَى أَعْدَائِكَ «قَالَ فَيَبَيِّنُ قُلُوبَهُمْ» و اراد بالمؤمنين الانصار و هم الاوس والخزرج، عن ابی جعفر علیه‌السلام والسُّدِّي وَ اكثَرِ الْمُفَسِّرِينَ. (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۶۲ انفال).

تصوّر مرحوم طبرسی این بوده است که مقصود شیخ طوسی از ابی جعفر، امام محمد باقر است، و از این رو بعد از ابی جعفر عبارت (ع) را آورده است، و بدین‌گونه یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر پدید آمده است!

و صاحب تفسیر نورالثقلین در ج ۲ در تفسیر سوره انفال عبارت مجمع‌البیان را به‌عنوان حدیث امام باقر به شماره ۱۴۶ آورده، و بدین صورت اشتباه از مجمع‌البیان به نورالثقلین منتقل شده است!

و باید دانست اینکه مفسران گفته‌اند: مقصود از مؤمنین در آیه ۶۲ انفال انصار مدینه‌اند معنایش این نیست که مؤمنین مذکور در آیه منحصر به انصار است بلکه انصار بعضی از مصادیق آن هستند و مصادیق دیگری نیز برای آن وجود دارد.

مورد نوزدهم

طبری در تفسیر آیه ۵۷ توبه

«لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَتٍ أَوْ مَدْخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ»

از ابن عباس نقل می‌کند که «مُدَّخَلٌ» در این آیه به معنای سَرَب است [سَرَب به معنای پناهگاه زیرزمینی و راه زیرزمینی آمده است] و خود طبری نیز مُدَّخَل را به معنای سَرَب تفسیر کرده است. (تفسیر طبری در شرح آیه ۵۷ توبه).

آنگاه شیخ طوسی در تبیان در تفسیر آیه ۵۷ توبه با اقتباس از تفسیر طبری می‌نویسد: وقال ابن عباس و ابو جعفر والفراء: المُدَّخَلُ الاسراب في الارض. (تبیان، ج ۵، ص ۲۴۱).

پیدا است که مقصود شیخ طوسی از ابو جعفر، ابو جعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابو جعفر عبارت علیه‌السلام را آورده‌اند به توهم اینکه مقصود شیخ از ابو جعفر، امام محمد باقر است.

سپس طبرسی در مجمع‌البیان در تفسیر آیه مزبور درباره معنای «مُدَّخَل» با اقتباس از تبیان می‌نویسد: وقيل: اسراباً في الارض، عن ابن عباس و ابی جعفر علیه‌السلام. (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۵۷ توبه).

طبرسی تصور کرده است مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، امام باقر(ع) است، و از این رو آن را حدیث امام معصوم تلقی کرده است، و بدین صورت یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام محمد باقر(ع) پدید آمده است!

و صاحب تفسیر نورالثقلین در ج ۲ عبارت مجمع‌البیان را به عنوان حدیث امام باقر به شماره ۱۸۶ آورده است و نیز صاحب تفسیر المیزان در ج ۱۰ در تفسیر آیه مزبور در بحث روایی عبارت مجمع‌البیان را در ص ۳۳۳ چاپ آخوندی به عنوان حدیث امام باقر(ع) نقل کرده است، و بدین‌گونه اشتباه از مجمع‌البیان به تفسیر نورالثقلین و المیزان منتقل شده است.

مورد بیستم

طبری در تفسیر آیه ۲۰۳ بقره

«وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ»

که مربوط به حج است می‌گوید: مقصود از ایام معدودات ایام تشریق است [یعنی روزهای ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ ذی‌الحجه] و خدا دستور داده است که در این روزهای شمرده شده با گفتن تکبیر بعد از نمازها و هنگام زدن هر ریگی که در رمی جمار می‌زنید خدا را با تعظیم یاد کنید. سپس از ابن عباس^۱، عطاء^۲، مجاهد^۳، ابراهیم^۴، حسن بصری^۵، اسماعیل بن ابی خالد^۶، قتاده^۷، سدی^۸، ربیع بن انس^۹، مالک^{۱۰}، ضحاک^{۱۱} و ابن زید^{۱۲} نقل می‌کند که گفته‌اند: مقصود از ایام معدودات در بقره ایام تشریق است. علاوه بر این به چند حدیث از رسول خدا تمسک می‌کند که فرموده است: ایام تشریق ایام ذکر خداست. آنگاه می‌گوید: این ذکر خدا که در «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ» در بقره آمده است با ذکری که در آیه ۲۸ حج آمده است

«... وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ»

فرق دارد، زیرا ذکر خدا در آیه بقره مطلق است ولی در آیه حج مطلق نیست

والمعدودات ایام‌العشر عن ابن عباس و هوالمروی عن ابی جعفر علیه‌السّلام.
(مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۲۸ حج)

معلوم می‌شود اشتباهی که قبلاً به آن اشاره شد در نسخه تبیان که نزد طبرسی بوده وجود داشته و به جای معدودات، معلومات آمده است و بالعکس؛ و طبرسی چون تصور کرده است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر امام باقر است تعبیر قال ابوجعفر را که شیخ طوسی به کار برده تبدیل کرده است به هوالمروی عن ابی جعفر و عبارت علیه‌السّلام را نیز بعد از ابی جعفر آورده است، و بدین صورت یک حدیث خیالی دیگر منسوب به امام باقر پدید آمده است!

و صاحب تفسیر نورالثقلین در ج ۳ در تفسیر سوره حج عبارت مجمع‌البیان را به عنوان حدیث امام محمد باقر (ع) به شماره ۸۸ آورده است، و بدین‌گونه اشتباه از مجمع‌البیان به نورالثقلین منتقل شده است!

بلکه بردن نام خدا هنگام ذبح یا نحر چهارپایانی که برای قربانی آورده‌اند مقصود است، بنابراین، ایام معدودات که در آیه ۲۰۳ بقره آمده است با ایام معلومات در آیه ۲۸ حج یکی نیست. (تفسیر طبری در شرح آیه ۲۰۳ بقره).

[قابل ذکر است که در آیه حج وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ آمده ولی آیه بقره لفظ اسم را ندارد چون آیه حج بردن اسم خدا را هنگام قربانی کردن گوشزد می‌کند].

آنگاه شیخ طوسی در تبیان با اقتباس از تفسیر طبری در تفسیر آیه ۲۸ حج می‌نویسد: و قوله: «وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ» قال الحسن و قتادة: الايام المعلومات عشر من ذی الحجّة والایام المعدودات ایام التشریق [مقصود، ایام معدودات در آیه ۲۰۳ بقره است] و قال ابوجعفر الايام المعلومات ایام التشریق والمعدودات العشر لان الذکر الذی هو التکبیر فی ایام التشریق. و انما قيل لهذه الايام: معدودات لقلتها... (تبیان، ج ۷، ص ۳۱۰).^۱

اینجا در عبارت تبیان که قول طبری را نقل می‌کند اشتباهی هست که در کتابت یا چاپ رخ داده و آن این است که به جای المعدودات، المعلومات آمده است و بالعکس که باید اصلاح شود. ضمناً طبری درباره اینکه ایام معلومات عشر ذی الحجّة است در تفسیر آیه ۲۸ حج قول قتاده را آورده است ولی ظاهر تبیان این است که این قول خود طبری است.

به هر حال شکی نیست که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، ابوجعفر طبری است ولی در تبیان چاپ بیروت بعد از ابوجعفر علامت (ع) را آورده‌اند به توهم اینکه مقصود شیخ امام محمد باقر است.

سپس طبرسی در مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۲۸ حج با اقتباس از تبیان می‌نویسد: «وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ» اختلف فی هذه الآية... فقيل: هي ایام العشر... والمعدودات ایام التشریق عن الحسن و مجاهد [مقصود معدودات در آیه ۲۰۳ بقره است] و قيل: هي ایام التشریق یوم النحر و ثلاثة بعده

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ جدید بیروت، ج ۷، ص ۲۵۴، انتشارات امیره.

بخش دوم

نظری نقادانه به روایات

نظری نقادانه به روایات

کسی که این بیست مورد حدیث‌های خیالی را در مجمع‌البیان در بخش اول این اثر می‌خواند در ذهنش تداعی می‌شود: در جایی که عالم بزرگی مانند طبرسی صاحب تفسیر مجمع‌البیان در بیست مورد نظر ابو جعفر طبری مفسر مشهور را اشتباهاً به عنوان حدیث امام محمدباقر تلقی کرده و آن را به نام روایت منقول از امام معصوم آورده است آیا وضعیت سایر روایات چگونه است؟ و آیا راویان سایر روایات از این‌گونه اشتباه محفوظ بوده‌اند و روایاتی که آنان نقل کرده‌اند صددرصد مطابق واقع است؟ و آیا بعضی از راویان نظر شخصی خود را در مواردی به عنوان حدیث منقول از امام معصوم نیاورده‌اند؟ و آیا گرایش‌های فرقه‌ای سبب نشده است که گاهی راویان اخبار تحت تأثیر عقیده خود چیزهایی را برای ترویج مرام و مسلک خویش به عنوان حدیث، به امام معصوم نسبت بدهند؟ و آیا کسانی به قصد قربت حدیث‌هایی را جعل نکرده‌اند تا به خیال خود خدمتی به دین و مذهب کرده باشند؟ و آیا می‌توان ادعا کرد که حدیث‌های موجود در کتاب‌های حدیث تماماً حجّت و قابل اعتمادند؟ برای پاسخ دادن به

قبولش نمی‌کردند و اگر خود ناقلان می‌دانستند که اشتباه است آن را رها می‌کردند.

۳. دسته سوم کسانی هستند که از رسول خدا چیزی را شنیده‌اند که به آن امر کرده و سپس از آن نهی نموده است و آنان خبر ندارند که از آن نهی کرده است، یا چیزی را شنیده‌اند که از آن نهی کرده و سپس به آن امر نموده است و آنان خبر ندارند پس منسوخ را حفظ کرده‌اند و از ناسخ آن خبر ندارند و اگر می‌دانستند که آن منسوخ است رهاش می‌کردند و اگر مسلمانان می‌دانستند منسوخ است آن را ترک می‌کردند.

۴. دسته چهارم کسانی هستند که بر خدا و رسول او دروغ نبسته‌اند و به خاطر ترس از خدا و تعظیم رسول‌الله دروغ را مبعوض می‌دارند و در آنچه شنیده‌اند اشتباه نکرده‌اند بلکه همان‌طور که آن را شنیده‌اند حفظ کرده‌اند و به آن چیزی نیفزوده و از آن کم نکرده‌اند، آنان ناسخ را حفظ کرده و به آن عمل می‌کنند و منسوخ را حفظ کرده و از آن اجتناب می‌ورزند و عامّ و خاصّ و محکم و متشابه را می‌شناسند و هر چیزی را در جای خودش می‌گذارند (نهج‌البلاغه صبحی صالح، خطبه ۲۱۰).

می‌بینیم که حضرت علی (ع) از چهار دسته روایات منقول از رسول خدا فقط یک دسته را معتبر می‌داند و سه دسته دیگر را بی‌اعتبار می‌شمارد و باید دانست که این روایات بدون اینکه پاکسازی شوند در بین روایات منقول از پیامبر وجود دارند و در کتاب‌های حدیث ثبت شده‌اند و تشخیص صحیح از ناصحیح آن تلاش کارشناسانه و سیعی را می‌طلبد که تاکنون انجام نشده است و بر علمای متعهد است که این کار مهم و ضروری را انجام دهند. بسیاری از این روایات در بحارالانوار آمده است بدون اینکه صحیح از ناصحیح جدا گردد و کسانی به صرف اینکه در بحار نقل شده است آنها را مبنای سخنرانی خود قرار می‌دهند!

این سؤال‌ها بهتر است قبل از هر چیز به سخنی که حضرت علی (ع) درباره وضعیت روایات دارد توجه کنیم و آن را مقیاس و معیاری برای نگاه به روایات به‌طور عام قرار دهیم. امیرالمؤمنین در جواب کسی که از احادیث حاوی بدعت و اختلاف اخباری که در دست مردم است سؤال کرد، فرمود: همانا در دست مرد حدیث‌های حق و باطل و راست و دروغ و ناسخ و منسوخ و عامّ و خاصّ و محکم و متشابه و صحیح و اشتباه وجود دارد و در زمان حیات رسول خدا (ص) بر آن حضرت دروغ‌هایی بستند تا آنکه به‌پا خاست و سخنرانی کرد و ضمن آن فرمود: کسی که بر من دروغ ببندد جایگاهش آتش خواهد بود. آنگاه امام فرمود: کسانی که حدیث نقل می‌کنند چهار دسته‌اند و پنجمی ندارند:

۱. افراد منافقی هستند که اظهار ایمان می‌کنند و به‌طور تصنعی خود را به اسلام نسبت می‌دهند، از گناه پرهیز نمی‌کنند و باکی از آن ندارند، عمداً به رسول خدا دروغ می‌بندند و اگر مردم می‌دانستند که آنان منافق و دروغگو هستند از آنان قبول نمی‌کردند ولی مردم گفتند: اینان از اصحاب رسول خدا هستند و از آن حضرت شنیده‌اند و دریافت کرده‌اند از این رو قولشان را قبول کردند درحالی که خدا از منافقان خبر داده و وصف آنان را بیان کرده است. سپس آنان بعد از پیامبر باقی ماندند و به پیشوایان ضلالت تقرّب جستند... و آنان پست‌های حکومت را به این گروه دادند و ایشان را بر سرنوشته مردم حاکم کردند و از دنیا بهره‌مندشان ساختند و مردم با زمامداران و اهل دنیا هستند مگر کسی که خدا مصونش بدارد. این یکی از چهار دسته‌ای است که نقل حدیث می‌کنند.

۲. دسته دوم کسانی هستند که چیزی از رسول خدا (ص) شنیده‌اند و درست آن را حفظ نکرده و در آن اشتباه کرده‌اند و عمداً دروغ نمی‌گویند و همان مطلب اشتباه در دست آنان است. آن را نقل می‌کنند و به آن عمل می‌نمایند و می‌گویند: آن را از رسول‌الله شنیده‌ایم پس اگر مسلمانان می‌دانستند که آن اشتباه است

یک تذکر

این تقسیم‌بندی در مورد روایات منقول از رسول خدا که در سخن حضرت علی(ع) آمده است در مورد روایات منقول از ائمه(ع) نیز جاری است و طبیعی است که از میان روایات منقول از ائمه(ع) فقط یک دسته از چند دسته آنها معتبر باشد و چند دسته دیگر بی اعتبار تلقی شود خصوصاً که در زمان ائمه(ع) گروه‌هایی وجود داشتند که به نفع فرقه‌های خود و در جهت ترویج افکار آنان حدیث جعل می‌کردند و از میان آنان دو گروه مشخصاً در تاریخ ذکر شده‌اند:

۱. گروه مغیره بن سعید بودند که زیر نظر او کار می‌کردند، مغیره بن سعید از غالیان مشهور است که به جمعی از یاران خود دستور داده بود خود را به عنوان عوامل نفوذی در میان اصحاب امام محمد باقر(ع) جای دهند و پس از آنکه اعتمادشان را جلب کردند کتاب‌هایشان را بگیرند به نام اینکه می‌خواهند روایات آنها را رونویس کنند و این کار را کردند و این کتاب‌ها را به مغیره بن سعید دادند و او روایاتی را جعل کرد که حاوی غلو و زندقه بود و به امام محمد باقر(ع) نسبت داد و این روایات جعلی را در میان روایات کتاب‌های اصحاب امام محمد باقر(ع) وارد کردند، و بدین‌گونه کتاب‌های رونویس شده حاوی بخشی از روایات جعل شده توسط مغیره بن سعید بود. کشتی در کتاب رجالش به سند خود از امام صادق(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: مغیره بن سعید عمداً به پدرم دروغ می‌بست و اصحاب او در میان اصحاب پدرم نفوذ کرده بودند و کتاب‌های اصحاب پدرم را از آنان می‌گرفتند و به مغیره بن سعید می‌دادند و او هرچه می‌خواست از مطالب غلو آمیز در آن کتاب‌ها وارد می‌کرد و هرچه از مطالب غلو آمیز در کتاب‌های اصحاب پدرم وجود دارد از همان روایاتی است که مغیره بن سعید جعل کرده و مخفیانه در کتاب‌های آنان وارد ساخته است. (رجال کشتی، ص ۲۲۴، چاپ دانشگاه مشهد)

۲. گروه ابوالخطاب بودند. کشتی در رجال خود نقل می‌کند که به یونس بن

عبدالرحمن گفتند: ای ابو محمد چرا اینقدر درباره روایات سختگیر هستی؟ به چه دلیل روایاتی را که اصحاب ما نقل می‌کنند رد می‌کنی؟ او گفت: هشام بن حکم از امام صادق(ع) نقل کرد که آن حضرت فرمود: از حدیث‌هایی که از ما نقل می‌کنند فقط حدیثی را قبول کنید که موافق قرآن و سنت باشد یا شاهی بر صدق آن از احادیث سابق ما بیاید. یونس بن عبدالرحمن می‌گوید: من به عراق رفتم و گروه اندکی از اصحاب امام محمد باقر(ع) را یافتم ولی اصحاب امام صادق(ع) را فراوان یافتم من از آنان حدیث شنیدم و کتاب‌هایشان را گرفتم و حدیث‌های آنها را رونویس کردم و بعداً آن حدیث‌ها را بر امام رضا(ع) عرضه کردم تا حدیث‌های معتبر را از غیر معتبر برای من مشخص کند و امام این زحمت را پذیرفت و پس از بررسی روایات رونویسی شده بسیاری از آنها را رد کرد و قبول نکرد که آنها از احادیث امام صادق(ع) باشد و فرمود: ابوالخطاب حدیث‌هایی را جعل کرده و به امام صادق(ع) نسبت داده است، خدا لعنت کند ابوالخطاب را که این حدیث‌ها را جعل کرد. تا همین امروز هم اصحاب ابوالخطاب حدیث‌هایی را جعل می‌کنند و در کتاب‌های اصحاب امام صادق(ع) محرمانه وارد می‌سازند. پس حدیث‌هایی را که مخالف قرآن است قبول نکنید، زیرا اگر ما حدیث نقل کنیم فقط آنچه موافق قرآن و سنت است نقل می‌کنیم (رجال کشتی، چاپ دانشگاه مشهد، شماره حدیث، ۴۰۱).

از این نقل یونس بن عبدالرحمن چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. پیروان ابوالخطاب به رهبری او حدیث‌های جعلی بسیاری را به گونه‌ای در کتاب‌های اصحاب امام صادق(ع) وارد کرده‌اند که حتی فرد خبیثی مانند یونس بن عبدالرحمن که عالمی برجسته بود نتوانسته است حدیث‌های جعلی را از غیر جعلی تشخیص بدهد.

۲. طبعاً جعل‌کنندگان حدیث برای این حدیث‌های جعلی سندهای معتبری جعل کرده‌اند، زیرا اگر این حدیث‌ها را از افراد کذاب نقل کرده بودند، یونس بن

صادقین(ع) رونویس کرده است که به ظاهر سند‌های آنها معتبر بوده است ولی امام رضا(ع) بسیاری از آنها را از حدیث‌های جعلی دانست و از اینجا پی می‌بریم که ممکن است حدیث‌هایی در ظاهر سندشان معتبر باشد ولی متن آنها باطل باشد. پس اگر حدیثی سند معتبر دارد ولی متن آن باطل است معلوم می‌شود از همان حدیث‌های جعلی است که سند معتبر برای آن جعل شده است. مانند روایتی که در اصول کافی، جلد ۲، ص ۶۳۴ آمده است: علی بن الحکم عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله(ع) قال: انّ القرآن الذی جاء به جبرئیل الی محمد سبعة عشر الف آية. معنای این حدیث اینست که در حدود دو ثلث قرآن اصلی ساقط شده و از بین رفته است و قرآنی که در دست مردم است فقط در حدود یک ثلث قرآن اصلی است و این با آیه «إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» مخالف است زیرا خداوند در این آیه با چند تأکید حفظ قرآن را ضمانت کرده است، بنابراین حدیث مزبور قابل قبول نیست و کلینی این حدیث را مستقیماً از کتاب علی بن حکم گرفته است.

۶. در زمان امام رضا(ع) و با حضور آن حضرت بازم اصحاب ابوالخطاب حدیث‌های جعلی غلوآمیز را مخفیانه وارد کتاب‌های اصحاب امام صادق(ع) می‌کرده‌اند و برای امام رضا(ع) امکان نداشت جلوی این کار را بگیرد و فقط وقتی که حدیث‌ها را بر وی عرضه می‌کردند صحیح را از جعلی جدا می‌کرد.

یک نکته

بعد از آنکه امام رضا(ع) بسیاری از حدیث‌هایی را که یونس بن عبدالرحمن از کتاب‌های اصحاب صادقین(ع) گرفته بود باطل اعلام کرد از آن پس یونس در قبول روایات خیلی سخت‌گیر شده بود. او به قدری در قبول روایات احتیاط و سخت‌گیری می‌کرد که بعضی از ساده‌اندیشان اصحاب وی نمی‌توانستند این روش او را تحمل کنند و بر او خرده می‌گرفتند و حتی به وی ناسزا می‌گفتند تا

عبدالرحمن با آن مقام علمی فریب نمی‌خورد و آن حدیث‌های جعلی را رونویس نمی‌کرد.

۳. کسانی از اصحاب امام صادق(ع) که کتاب‌های خود را به یونس بن عبدالرحمن داده بودند خودشان خبر نداشتند که در میان حدیث‌های این کتاب‌ها حدیث‌های جعلی اصحاب ابی الخطّاب وارد شده است، زیرا فردی از اصحاب ابی الخطّاب که مثلاً کتاب ابان بن تغلب را از او می‌گرفت تا رونویس کند اگر فرضاً کتاب ابان بن تغلب صد حدیث داشت. پنجاه حدیث جعلی در میان آن صد حدیث وارد می‌کرد و روی جلد آن می‌نوشت: کتاب ابان بن تغلب و آن را به وراقان می‌داد تا تکثیر کنند و این شغل وراقان بود که این کتاب‌ها را تکثیر می‌کردند و به مشتریان می‌فروختند. این درحالی بود که خود ابان بن تغلب نمی‌دانست کتاب او را که گرفته‌اند رونویس کنند پنجاه حدیث جعلی در آن وارد کرده‌اند و یونس بن عبدالرحمن که از ابان می‌خواست کتابش را به او بدهد ممکن بود ابان یک نسخه از همان نسخه‌های رونویس شده از وراق بگیرد و به او بدهد.

۴. معلوم می‌شود در مدّت سی و پنج سال امامت امام موسی بن جعفر(ع) کتاب‌های حدیث موجود در دست افراد را بر امام موسی بن جعفر(ع) عرضه نکرده‌اند تا حدیث‌های جعلی را از غیر جعلی تشخیص بدهند و از این رو همان کتاب‌های پاکسازی نشده را یونس بن عبدالرحمن در زمان امام رضا(ع) از اصحاب صادقین گرفته و رونویس کرده است که امام رضا(ع) حدیث‌های جعلی را از غیر جعلی جدا کرد و یونس بن عبدالرحمن را آگاه ساخت. حالا چرا این کار در زمان امام موسی بن جعفر(ع) اتفاق نیفتاده است؟ نمی‌دانیم، شاید احتمال نمی‌داده‌اند حدیث‌های جعلی در میان حدیث‌های این کتاب‌ها وجود دارد و بدین سبب حدیث‌های این کتاب‌ها را بر امام هفتم عرضه نکرده‌اند.

۵. معلوم شد که یونس بن عبدالرحمن حدیث‌هایی را از کتاب‌های اصحاب

آنجا که یونس از این ناسزاگویی‌های اصحاب خود به امام رضا(ع) شکایت کرد و امام او را دلداری داد و فرمود: آنان عقلشان نمی‌رسد و تو با ایشان مدارا کن (رجال کتبی، ص ۴۸۸، شماره حدیث ۹۲۹). این خوی افراد ساده‌اندیش است که هر حدیثی را به پیغمبر یا امام نسبت بدهند بی‌درنگ می‌پذیرند و آن را دارای قداست می‌شمارند و اگر کسی آن را نقد کند بر می‌آشوبند و به وی ناسزا می‌گویند چنانکه به یونس بن عبدالرحمن به خاطر نقد روایات ناسزا گفتند، و از همین جا اخباری‌گری به وجود آمد که هر حدیثی را باید بی‌چون و چرا پذیرفت و نقد روایات جایز نیست، و این آفت بزرگی است که دامن‌گیر جامعه اسلامی در عامه و خاصه شده است و باید برای رفع آن تلاش کرد.

یک کتاب جعلی

کتابی به نام تفسیر امام حسن عسکری با انشائی ضعیف نوشته‌اند و آن را به آن حضرت نسبت داده‌اند که همه آن جعلی است و از قرائن معلوم می‌شود که این کتاب را یک فرد شیعه ساده‌اندیش و کج‌سلیقه به قصد بالابردن مقام ائمه(ع) نوشته و از نوشتن افسانه‌ها و مطالب خلاف واقع خودداری نکرده است. او در ادبیات عرب ضعیف و در تشخیص مطالب صحیح از ناصحیح ناتوان و حتی از تاریخ اسلام ناآگاه بوده است. به خاطر دارم که امام خمینی(ره) در درس خود به مناسبتی از این کتاب نام بردند و در بی‌اعتباری آن سخن گفتند و ضمن سخنانشان از علامه بزرگوار مرحوم آیه‌الله حاج شیخ محمدرضا مسجدشاهی اصفهانی نقل کردند که گفته بود: این کتاب را یک فرد افسانه‌ساز کج‌سلیقه جعل کرده است و کمترین اعتبار را ندارد. آیه‌الله حاج شیخ محمدرضا مسجدشاهی در ادبیات عرب استادی بلامنازع بود و این کتاب را از راه متن‌شناسی ارزیابی کرده و به این نتیجه رسیده بود که همه آن جعلی است. با مطالعه دقیق این کتاب معلوم می‌شود که نویسنده آن گاهی هم مطالب حقی را آورده و با مطالب باطل

مخلوط کرده است، و مقصود از جعلی بودن کتاب این نیست که اصلاً مطلب حقی در آن وجود ندارد بلکه مقصود این است که این کتاب با این سبک و سیاق تألیف امام حسن عسکری(ع) نیست بلکه تألیف یک فرد کم‌مایه و ساده‌اندیش و کج‌سلیقه است که آن را آفریده و به ناحق به امام حسن عسکری(ع) نسبت داده است که روح امام از این نسبت ناحق بیزار است. آیه‌الله محقق مرحوم حاج شیخ محمدتقی شوشتری صاحب قاموس الرجال در کتاب الاخبارالدخيلة جلد در بحث مستقلی شرح مبسوطی دربارهٔ مجعول بودن این کتاب با ذکر دلیل‌های محکم آورده است که رجوع به آن برای اهل تحقیق لازم است تا بدانند چگونه یک کتاب قطور تماماً جعل می‌شود و به امام معصوم منسوب می‌گردد که حاوی مطالب باطل و خلاف واقع و انحرافی است!

داستان جداشدن گروهی از اصحاب امام حسین(ع) در شب عاشورا از آن حضرت فقط در همین کتاب تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) آمده است که بعد از تألیف ناسخ‌التواریخ شایع شد و روی منبرها گفتند و در کتاب‌ها نوشتند و صاحب ناسخ‌التواریخ آن را صرفاً از تفسیر امام حسن عسکری(ع) نقل می‌کند و باید دانست که این مطلب در هیچ منبع تاریخی نیامده است بلکه در غالب منابع آمده است که امام حسین(ع) عصر تاسوعا ضمن سخنانی به اصحابش فرمود: اینان فقط با من کار دارند و با شما کاری ندارند، شما از تاریکی شبی که در پیش است استفاده کنید و به سلامت بروید ولی اصحاب امام این پیشنهاد را نپذیرفتند و گفتند: ما از شما جدا نمی‌شویم. با اینکه در منابع تاریخی صریحاً آمده است که هیچ‌یک از اصحاب امام حسین(ع) شب عاشورا از وی جدا نشدند، نویسنده کتاب مجعول تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) برخلاف گفته مورخان نوشته است جمعی از اصحاب امام حسین(ع) از وی جدا شدند و این دلیل است که نویسنده بی‌تقوای این کتاب از تاریخ اسلام خبر نداشته و به میل خودش این مطلب خلاف واقع را به عنوان تاریخ نوشته است.

آنگاه صاحب ناسخ‌التواریخ بی تحقیق نوشته این کتاب را آورده و گویندگان نیز بی تحقیق به تقلید از ناسخ‌التواریخ آن را در سخنرانی‌های خود ذکر کردند و آنقدر شایع شد که عالم بزرگی مانند استاد علامه طباطبائی آن را باور کرده و در کتاب «شیعه در اسلام»، ص ۲۸۰ به عنوان یک مطلب مسلم تاریخی ذکر کرده است و از اینجایی می‌بریم که گاهی یک مطلب خلاف واقع آنقدر شایع و تکرار می‌شود که حتی علما نیز آن را باور می‌کنند و مسلم می‌پندارند. درحالی که اصلی ندارد، و این هشدار است برای اهل تحقیق که هر مطلب شایع شده‌ای را بی تحقیق نپذیرند و اول درباره صحت و سقم آن کنجکاوی کنند، و البته افرادی که چنین کنند بسیار اندکند و استاد علامه طباطبائی از آنان نیست.

و باید دانست که مؤلف بحار بخش بزرگی از تفسیر مجعول منسوب به امام حسن عسکری (ع) را نقل کرده است و در همین جا به گویندگان و نویسندگان تذکر می‌دهم که به صرف اینکه مطلبی در بحار نقل شده است آن را صددرصد حقیقت نپندارند و برای اینکه شخصیت مرحوم مجلسی بزرگ است آن را به عنوان یک مطلب واقعی تلقی نکنند بلکه درباره صحت و سقم آن تحقیق کنند، مثلاً داستانی که ضمن آن آمده است حسنین (ع) که از وفات مادرشان آگاه شدند آمدند و خود را با گریه و ناله روی جسد در کفن پیچیده مادر انداختند، ناگهان بندهای کفن باز شد و حضرت زهرا ناله‌ای کرد و دست‌هایش را در گردن حسنین انداخت و آن دو را به سینه خود چسباند و در این حال هاتفی از آسمان ندا کرد: یا علی! حسنین را از مادرشان جدا کن که فرشته‌های آسمان به گریه درآمدند. این قصه ضمن یک داستان افسانه‌ای طولانی در بحار آمده است و مرحوم مجلسی قبل از نقل داستان افسانه‌ای تذکر داده است که من این داستان را از منبع معتبری نگرفته‌ام بلکه آن را در بعضی نوشته‌ها یافتیم و در اینجا آوردم. متأسفانه چون این قصه گریه‌آور بوده است اهل منبر و مداحان به این تذکر علامه مجلسی توجه نکرده‌اند و مرتب این روضه را در مجالس سخنرانی

می‌خوانند که نتیجه آن رواج افسانه‌ها و عادت کردن مردم به این گونه داستان‌های بی اعتبار به جای حقایق و واقعیات است آن هم به نام دین! و این آفت بزرگی است که موجب عقب ماندگی می‌شود و باید جامعه را جداً از آن دور کرد.

یک حدیث جعلی

یکی از حدیث‌های جعلی که غالیان برای ترویج مسلک خود در کتاب‌های اصحاب صادقین (ع) وارد کرده‌اند حدیثی است که در اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸ بدین صورت آمده است: «أَيُّ إِمَامٍ لَا يَعْلَمُ مَا يُصِيبُهُ وَالِئِي مَا يَصِيرُ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِحُجَّةٍ لِلَّهِ عَلَي خَلْقِهِ» یعنی هر امامی که نداند چه مصیبتی به او می‌رسد و سرانجام کارش چیست او حجت خدا بر خلق او نخواهد بود.

یکی از راویان این حدیث عبدالله بن قاسم حصرمی است که نجاشی درباره او می‌گوید: كَذَّابٌ غَالٍ يَرُوى عَنِ الْعُلَاةِ لِأَخِيرِ فِيهِ وَلَا يَعْتَدُّ بِرَوَايَتِهِ، یعنی او دروغگو و غالی است و از غالیان روایت می‌کند هیچ خیرری در او نیست و به روایت او نباید اعتماد کرد. این حدیث علاوه بر اینکه راوی آن دروغگو و غالی است با آیه ۹ سوره احقاف مخالف است، در آیه مزبور آمده است: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ وَ مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ...» ای رسول گرامی! به این مردم بگو: من تازه‌ترین پیغمبر نیستم و من نمی‌دانم آیا بر سر من و شما چه خواهد آمد؟ این آیه می‌خواهد از غلو افراد غالی جلوگیری کند و آنان را به اعتدال برگرداند.

چنانکه روشن است مدلول حدیث مزبور با این آیه تضاد دارد، زیرا حدیث می‌گوید: امام حتماً باید از سرنوشت و سرانجام کار خود آگاه باشد وگرنه حجت خدا نخواهد بود درحالی که آیه می‌گوید: رسول خدا (ص) نمی‌داند چه بر سر او و امتش خواهد آمد. درجایی که پیامبر (ص) نداند بر سر او و امتش چه خواهد آمد امام به طریق اولی نمی‌داند چه بر سر او می‌آید و سرنوشتش چیست؟ معلوم است که آیه قرآن بر حدیث مقدم است و اگر حدیث با قرآن

مخالف باشد باید حدیث را کنار گذاشت خصوصاً حدیثی که راوی آن غالی و کذاب است.

حق این بود که همه طالبان علم و علماء به این آیه قرآن عمل کنند و حدیث مزبور را که مخالف آیه است رها سازند ولی برخلاف انتظار می‌بینیم که گروهی از اهل علم و طالبان آن تحت تأثیر حدیث یادشده قرار گرفته و به مدلول آن معتقد شده و به آن استدلال کرده‌اند و بدین‌گونه عبدالله بن قاسم حضرمی کذاب راوی این حدیث تا اندازه‌ای به هدف خود یعنی ترویج غلو رسیده است، زیرا گروهی از اهل علم را به دنبال خود کشیده و با خود هم عقیده کرده است و این عقیده که امام باید از عاقبت کار خود آگاه باشد از وقتی که این حدیث جعلی بین مردم منتشر شد در بستر زمان استمرار یافته و گروهی آن را پذیرفته‌اند تا نوبت به عصر ما رسیده و جمعی از اهل علم به مضمون این حدیث معتقد شده و برای اثبات اینکه امام از عاقبت کار خود آگاه است به همین حدیث استدلال کرده‌اند و از جمله در کتاب‌هایی که نام می‌بریم استدلال به این حدیث را برای اثبات اینکه امام از سرنوشت و عاقبت کار خود آگاه است آورده‌اند:

۱. کتاب علم‌الامام از محمدحسین مظفر، ص ۵۳.
۲. کتاب سالار شهیدان از سید احمد فهری زنجانی، ص ۲۳۶.
۳. کتاب یک تحقیق عمیق‌تر از سید عبدالصاحب مرتضوی لنگرودی، ص ۵۴.
۴. کتاب یک بررسی مختصر از اشعری و آل‌طه، ص ۱۶.
۵. کتاب راه سوم از علی کاظمی، ص ۳۳.
۶. کتاب ضمیمه افسانه کتاب از عطائی خراسانی، ص ۵۱۱.
۷. کتاب دفاع از حسین شهید از محمدعلی انصاری، ص ۴۳.
۸. مقدمه کتاب بررسی تاریخ عاشورا از علی اکبر غفاری، ص ۳۰.
۹. کتاب راهنماشناسی از محمدتقی مصباح یزدی، ص ۴۸۲.

می‌بینیم که چگونه گروهی از اهل علم تحت تأثیر حدیث راوی کذاب

عبدالله بن قاسم حضرمی واقع شده و باور کرده‌اند که امام از عاقبت کار خود آگاه است، و از این رو با اطمینان خاطر به حدیث او استدلال کرده‌اند ولی به آیه ۹ سوره احقاف توجه نکرده‌اند تا بدانند آیه مزبور با حدیث عبدالله بن قاسم حضرمی تضاد دارد و در چنین موردی باید به آیه قرآن عمل کنند و حدیث را کنار بگذارند.

استاد محمدتقی مصباح یزدی سخنی دارد درباره کسانی که گرفتار نوعی ضعف اندیشه‌اند و دچار انحراف در استدلال می‌شوند. او درباره این‌گونه افراد می‌گوید: ممکن است گاهی روایات صحیح و سنددار را رها کنند و به روایتی که سند محکمی هم ندارد تمسک کنند تا خواسته‌شان تأمین شده باشد (کتاب راهنماشناسی، ص ۵۹، چاپ اول).

آری، این گفته استاد واقعیت دارد که گاهی افرادی که گرفتار نوعی ضعف اندیشه‌اند به حدیثی که سند محکمی ندارد تمسک می‌کنند تا خواسته‌شان تأمین شود. انتظار چنین بود که خود استاد مصباح برای تأمین خواسته‌اش به حدیثی که سند محکمی ندارد تمسک نکند تا مصداق افرادی که گرفتار نوعی ضعف اندیشه‌اند واقع نشود ولی برخلاف انتظار ایشان برای تأمین خواسته خود به حدیثی تمسک کرده است که هم سند محکمی ندارد و هم مخالف قرآن است!

ایشان در کتاب راهنماشناسی برای اینکه ثابت کند ائمه (ع) علم لدنی داشته‌اند که از راه‌های غیرعادی حاصل می‌شده است به چند روایت تمسک می‌کند و از جمله می‌نویسد: باب دیگری در روایات داریم به این عنوان: «إِنَّهُمْ يَعْلَمُونَ مَتَى يَمُوتُونَ [آنان آگاهند که چه زمانی می‌میرند] و در آن روایات چنین آمده است که «أَيُّ إِمَامٍ لَا يَعْلَمُ مَا يُصِيبُهُ وَإِلَىٰ مَا يُصِيبُ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِحُجَّةٍ لِّرَءِ عَلَىٰ خَلْقِهِ [هر امامی که نداند چه چیز به او می‌رسد و سرانجامش به کجا می‌رسد او حجّت خدا بر خلق الله نیست] یعنی حجّت خدا کسی است که آگاه به

زمان مرگ خود و عاقبت کار خود باشد (کتاب راهنماشناسی، ص ۴۸۲). می‌بینیم که استاد مصباح برای تأمین خواسته خود به حدیث عبدالله بن قاسم حضرمی تمسک کرده است که هم راوی آن غالی و کذاب است و هم مخالف آیه ۹ احقاف است. در اینجا همه فکر ایشان متوجه این بوده است که با این حدیث خواسته خود را تأمین کند و دیگر در فکر این نبوده است که جستجوی همه‌جانبه‌ای بکند تا بداند که این حدیث سند محکمی دارد یا نه؟ و با قرآن مخالف است یا نه؟ و اگر جستجوی همه‌جانبه‌ای می‌کرد پی می‌برد که این حدیث هم سندش بی‌اعتبار است و هم با قرآن مخالف است و نباید به آن تمسک کرد ولی با کمال تأسف چنین نکرده است! و این موجب تأسف بسیار است که چگونه در قالب درس امام‌شناسی عقاید باطل غالیان کذاب را به مخاطبان القا می‌کنند و در حوزه علمیه قم منتشر می‌سازند و موجب انحراف افکار طلاب جوان می‌شوند و کسی آن را نقد نمی‌کند! بدیهی است که ضرورت فوری دارد که این عقاید برگرفته از روایات غالیان کذاب نقد شود تا از انحراف افکار نسل جوان جلوگیری گردد.

حدیث کسای جعلی

در میان مردم ما کمتر کسی هست که نام حدیث کسای را نشنیده باشد ولی باید دانست که دو حدیث کسای وجود دارد: یکی حدیث کسای اصل و صحیح که در منابع حدیثی و تاریخی به‌طور مستفیض نقل شده است و دیگری حدیث کسای جعلی است که کمترین اعتبار را ندارد. حدیث کسای اصل و صحیح را در مقاله مستقلی تحت عنوان «بانوی مهربان در کنار پدر» با توضیحاتی نوشته‌ام. بانوی مهربان یعنی حضرت فاطمه و پدر یعنی رسول‌الله (ص). این مقاله در مکتب تشیع فصلی چاپ شده و در کتاب مجموعه مقالات حاوی چهارده مقاله از اینجانب نیز آمده است و خلاصه آن این است که حضرت فاطمه (ع) حریره‌ای

ولی حدیث کسای دیگری هست که ما آن را جعلی می‌نامیم و در مجالس توسل خوانده می‌شود و تصور می‌کنند خواندن متن عربی آن اصالت دارد و موجب تقرب و استجاب دعا و رفع هم و غم می‌شود و در خود حدیث نیز آمده است که این حدیث در هر مجلسی از مجالس اهل زمین خوانده شود هم و غم مهمومان و مغمومان رفع می‌شود. مرحوم محدث قمی در منتهی‌الآمال آنجا که داستان آمدن جابر انصاری بر سر قبر امام حسین را در روز اربعین نقل می‌کند به مناسبت اینکه جابر در وصف امام حسین (ع) گفته است: و خامس اصحاب الکساء، می‌نویسد: حدیث اجتماع خمسه طیبه تحت کساء از احادیث متواتره است که علمای شیعه و سنی روایت کرده‌اند... اما حدیث معروف به

حدیث کساء که در زمان ما شایع است به این کیفیت در کتب معتبره معروفه و اصول حدیث و مجامع متقنه محدثین دیده نشده است. در اینجا حق با محدث قمی است و اصل حدیث کساء به صورت صحیح آن در منابع معتبر حدیثی و خاصه به طور مستفیض آمده است، ولی این حدیث کسای جعلی در هیچ‌یک از منابع حدیثی وجود ندارد و متأسفانه آن را در بعضی چاپ‌های مفاتیح‌الجنان محدث قمی به آخر مفاتیح ملحق کرده‌اند که این کار برخلاف رضای صاحب مفاتیح و کاری غیراخلاقی و غیراسلامی است و باید از آخر مفاتیح برداشته شود، زیرا صاحب مفاتیح آن را قبول ندارد. حدیث کسای جعلی دارای انشائی ضعیف و غیرفصیح و اسلوبی نامطلوب و رکیک و حتی مشمئزکننده است و آن را یک فرد شیعی افراطی غالی مسلک و کم مایه جعل کرده است تا به خیال خود مقام اصحاب کساء را بالا ببرد، کسی که در ادبیات عرب مهارت داشته باشد با دیدن این حدیث یقین می‌کند که آن جعلی است. در بخشی از این حدیث از قول خدا آمده است: «إِنِّي مَا خَلَقْتُ سَمَاءً مَبْنِيَّةً وَلَا أَرْضاً مَدْحِيَّةً وَلَا قَمراً مُنِيراً وَلَا شَمْساً مُضِيَّةً وَلَا فَلَكَاً يَدُورُ لَا بَحراً يَجْرِي وَلَا فَلَكَاً يَسْرِي إِلَّا فِي مَحَبَّةِ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ الَّذِينَ هُمْ تَحْتَ الْكِسَاءِ، یعنی همانا من خلق نکردم آسمانی بناشده را و نه زمینی گسترش یافته را و نه ماهی نورانی را و نه خورشیدی درخشان را و نه فلکی را که دور می‌زند و نه دریایی را که جریان دارد و نه کشتی‌هایی را که شبانه حرکت می‌کنند [اینها را خلق نکردم] مگر به خاطر محبت این پنج تن که زیر کساء هستند. البته این مطلب را توضیح نداده است که این چیزها را خلق نکردم مگر به خاطر محبت این پنج تن معنائش چیست؟ و باید دانست که این حدیث در زمانی جعل شده است که هیئت بطلمیوسی مورد قبول بوده است، زیرا در این حدیث از گردش فلک به دور زمین سخن رفته است. براساس فرضیه هیئت بطلمیوسی فلک نهم (فلک اطلس) به دور زمین می‌گردد و هشت فلک دیگر که مانند لایه‌های پیاز چسبیده به هم و به فلک نهم

هستند به تبع حرکت فلک نهم حرکت می‌کنند. امروز این فرضیه از اساس باطل شده است ولی سازنده حدیث کسای مجعول فرضیه هیئت بطلمیوسی را از قول خدا نقل می‌کند که البته هرگز خدا چنین چیزی نگفته است و این خود دلیلی بر مجعول بودن این حدیث است.

ناگفته نماند که در مفاتیح چاپ انتشارات محدث سال ۱۳۷۸ قبل از نقل این حدیث جعلی بالای آن نوشته‌اند: بسند صحیح عن جابر بن عبدالله الانصاری، یعنی این حدیث را با سند صحیح از جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کنیم و این یک دروغ بزرگ است و هرگز این حدیث با سند صحیح از جابر انصاری نقل نشده است و این کار بسیار بدی است که برای ترویج یک حدیث بی‌اعتبار از دروغ بهره بگیرند! اگر این حدیث با سند صحیح از جابر انصاری نقل شده بود محدث قمی از آن خبر داشت و در این صورت نمی‌فرمود: این حدیث در منابع متقن و معتبر دیده نشده است.

با ترویج این حدیث مطالب خیالی و بی‌اعتبار به جای مطالب علمی و مفید به مردم تلقین می‌شود و این خسارت بزرگی است که به جای حقایق علمی و آموزنده مطالب بی‌ارزش و بلکه ضد ارزش به مردم القا شود که جامعه را به سوی انحطاط فکری و فقر علمی و خوگرفتن با مطالب موهوم سوق می‌دهد که باید جداً از آن جلوگیری کرد.

کتاب محکم و متشابه

کتابی به نام تفسیر نعمانی تألیف محمد بن ابراهیم نعمانی وجود دارد که در آن بعضی از آیات قرآن به سلیقه مؤلف تفسیر شده و به همین سبب به نام تفسیر نعمانی معروف شده است. این کتاب نزد محدثان بوده است و محدث نوری در مستدرک مستقیماً از آن نقل حدیث می‌کند (مستدرک، ج ۱، ص ۵۵۴، چاپ سنگی) و چون در این کتاب از محکم و متشابه نیز بحث شده است فرد

ناشناخته‌ای پشت جلدش نوشته است: رساله‌المحکم والمتشابه و این نسخه تکثیر شده است و از اینجا این کتاب هم به نام تفسیر نعمانی معروف شده است و هم به نام رساله‌محکم و متشابه. آنگاه فرد ناشناخته دیگری توهم کرده است که این کتاب تألیف سید مرتضی علم‌الهدی است و پشت جلد آن نوشته است: رساله‌المحکم والمتشابه للسید المرتضی و این نسخه تکثیر شده است و همین نسخه تکثیر شده به دست شیخ حرّ عاملی صاحب وسائل الشیعة افتاده و او باور کرده است که واقعاً این کتاب تألیف سید مرتضی است که آن را از تفسیر نعمانی نقل کرده است چون در اول آن آمده است: قال شیخنا ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی فی کتابه فی تفسیر القرآن، و از این رو هر جا می‌خواهد حدیثی از این کتاب نقل کند می‌گوید: علی بن الحسین المرتضی فی رساله‌المحکم والمتشابه نقلاً من تفسیر النعمانی و این مطلب را حداًقل درجهل و هفت مورد در کتاب وسائل آورده است که این آمار با کامپیوتر استخراج شده است. همه این کتاب در بحار ج ۹۳ چاپ ایران در ۹۷ صفحه چاپ شده است. کتاب مزبور مجموعاً در قالب یک حدیث طولانی نوشته شده است که سند آن را به حضرت علی (ع) رسانده‌اند و در میان روایان آن دو راوی دروغگوی بدسابقه وجود دارد: یکی علی بن ابی حمزه بطائنی واقفی و دیگری پسرش حسن بن علی بن ابی حمزه.^۱ نویسنده این کتاب معتقد است که قرآن تحریف شده است، و از این رو کوشش فراوانی کرده است که تحریف قرآن را ثابت کند و در مواردی هدفش از اثبات تحریف قرآن بالا بردن مقام ائمه (ع) بوده است. نویسنده این کتاب گرایش اخباری‌گری دارد و سطحی و ساده‌اندیش است و یک نمونه از آن این است که از قول رسول خدا (ص) نقل می‌کند که جبرئیل از

من برسید: اتدری ما لتتهجد باللیل والناس نیام؟ یعنی آیا می‌دانی تهجد در شب در حالی که مردم در خوابند چیست؟ من جواب دادم: الله و رسوله اعلم^۱ (بحار، ج ۹۳، ص ۸۳). این نویسنده فکر نکرده است که معنی ندارد رسول خدا در جواب جبرئیل که سؤال مزبور را از وی می‌کند بگوید: الله و رسوله اعلم. اوبه محض اینکه می‌بیند این حدیث از امام معصوم نقل شده است باور می‌کند.

نمونه دیگر این است که گزارش مناقشات موجود بین علمای عامه و را در مورد اجتهاد و عمل به رأی و قیاس از قول حضرت علی (ع) نقل می‌کند (بحار، ج ۹۳، ص ۹۱ تا ۹۴)). در حالی که این مناقشات در قرن‌های بعد از رحلت امام علی (ع) به وجود آمده و در زمان آن حضرت وجود نداشته است تا از زبان وی گزارش شود و این دلیل است که این حدیث طولانی که به صورت کتاب محکم و متشابه درآمده و ۹۷ صفحه از بحار، ج ۹۳ را اشغال کرده است از حضرت علی (ع) نیست و از زبان وی جعل شده است و ظاهراً سند موجود را نیز برای آن جعل کرده‌اند تا به آن اعتبار ببخشند.

و باز نمونه دیگری از ساده‌اندیشی محمد بن ابراهیم نعمانی مؤلف تفسیر نعمانی این است که در کتاب غیبت خویش معروف به غیبت نعمانی روایاتی را که علی بن ابی حمزه بطائنی درباره مهدی موعود نقل کرده در کتاب خود آورده است در حالی که مهدی موعودی که علی بن ابی حمزه بطائنی ادعا می‌کند غیر از مهدی موعودی است که شیعیان اثناعشری قبول دارند، زیرا علی بن ابی حمزه بطائنی از پایه‌گذاران مذهب واقفیه است که برای اینکه پول‌هایی را که از امام موسی بن جعفر نزد آنان بود تصاحب کنند و به امام رضا (ع) ندهند ادعا کردند که موسی بن جعفر (ع) وفات نکرده و غایب شده است و او همان مهدی

۱. دانشمند گرامی جناب آقای حسین استاد ولی به ویراستار این اثر کتباً یادآور شده‌اند که:

«همان‌طور که ممکن است راوی راستگو باشد و خبر دروغ (چنان‌که در صفحات بعد گفته‌اید) ممکن است راوی دروغگو باشد و خبر راست، بنابراین صرف ضعیف بودن راوی دلیل بر ضعیف بودن روایت نیست.

۱. باز جناب استاد ولی یادآور شده‌اند که: با مراجعه به بحار الانوار (۹۳/۸۳)، چاپ جدید (۸۳/۹۰) معلوم می‌شود که پرسش‌کننده رسول خداست که از علی (ع) می‌پرسد و علی (ع) می‌گوید: «الله و رسوله اعلم»، نه اینکه جبرئیل از پیامبر پرسیده باشد. (ویراستار)

موعودی است که پیغمبر اکرم (ص) خبر داده است^۱ و گروه زیادی این دروغ را باور کردند که به آنان فرقه واقفیه می‌گویند.

ساده‌اندیشی محمد بن ابراهیم نعمانی در این است که برای اثبات مهدی موعود فرقه اثناعشری حدیث‌های علی بن ابی‌حمزه بطائنی را آورده است که می‌گوید: مهدی موعود موسی بن جعفر (ع) است. نعمانی به صرف اینکه دیده است این حدیث‌ها را به امام معصوم نسبت داده‌اند باور کرده است! اهل تحقیق می‌دانند که از ناحیه خوش‌باوری محدثان چه ضربه‌هایی به مذهب وارد شده است.

چنانکه قبلاً گفته شد صاحب وسائل باور کرده است که کتاب محکم و متشابه که همان تفسیر نعمانی است واقعاً تألیف سید مرتضی علم‌الهدی است در حالی که نویسنده این کتاب تحریف قرآن را قطعی می‌داند و روی آن پافشاری دارد، و از طرفی می‌دانیم و همه می‌دانند که سید مرتضی علم‌الهدی شدیداً با تحریف قرآن مخالف است و این نظر سید مرتضی که قرآن تحریف نشده است به قدری مشهود و روشن است که هیچ‌کس در آن تردید نمی‌کند. سؤال بی‌جواب در اینجا این است که صاحب وسائل با آن وسعت معلومات و با اینکه کتاب‌های سید مرتضی را خوانده است چگونه از این نکته غافل مانده است که سید مرتضی شدیداً منکر تحریف قرآن است در حالی که نویسنده این کتاب تحریف قرآن را قطعی می‌داند؟ چگونه صاحب وسائل توجه نکرده است که ممکن نیست کتاب مزبور که تحریف قرآن در آن قطعی پنداشته شده است از سید مرتضی باشد؟ آنگاه او حداقل در چهل و هفت مورد در کتاب وسائل

۱. جناب آقای حسین استادولی به این جانب یادآور شده‌اند که: «واقفیه دو نوع روایت دارد: روایات قبل از وقف و روایات بعد از وقف، لذا در روایت از معصوم وارد است که فرموده‌اند: خُدُوا مَا رَوَوْا وَأَنْتُمْ كَوَامِلٌ أَوْ لَا. یعنی روایات پیش از وقف آنها را بگیرید و عمل کنید و کاری به نظر و اعتقادشان نداشته باشید. بنابراین واقفیه بودن بطائنی دلیل آن نیست که همه روایاتش درباره مهدی موعود، انحرافی باشد». (ویراستار)

می‌گوید: علی بن الحسین المرتضی فی رساله المحکم والمتشابه نقلاً من تفسیر النعمانی، و بدین‌گونه چهل و هفت سند صحیح با متن باطل به وجود آمده است، سند این نقل‌ها صددرصد صحیح است چون صاحب وسائل صددرصد راستگو است ولی متن آنها صددرصد باطل و مبنی بر اشتباه است چون این کتاب محکم و متشابه بدون شک از سید مرتضی علم‌الهدی نیست بلکه این همان تفسیر نعمانی است. نمونه‌های دیگری نیز از سند صحیح و متن باطل وجود دارد و از جمله اینکه شهید مطهری در کتاب حماسه حسینی جلد ۳ نوشته است: صالحی نجف‌آبادی گفته است: امام حسین (ع) حاضر بود با یزید بیعت کند و این مطلب را چهار بار تکرار کرده است (حماسه حسینی، ج ۳، ص ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۸ و ۲۱۸). سند این نقل‌ها صددرصد صحیح است چون شهید مطهری صددرصد راستگو است ولی متن آنها صددرصد باطل و مبنی بر اشتباه است چون این جانب هرگز چنین چیزی نگفته‌ام و روحم از آن بیزار است و پاسخ آن را در کتاب «نگاهی به حماسه حسینی» داده‌ام.

و باز نمونه دیگری از سند صحیح و متن باطل این است که استاد علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام، ص ۲۸۰ نوشته‌اند امام حسین (ع) شب عاشورا یاران خود را تصفیه نمود و شبانه عموم همراهان خود را احضار فرمود و در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار داشت که ما جز مرگ و شهادت در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند. من بیعت خود را از شما برداشتم هر که بخواهد می‌تواند از تاریکی شب استفاده کرده جان خود را از این ورطه هولناک برهاند. پس از آن فرمود چراغ‌ها را خاموش کردند و اکثر همراهان که برای مقاصد مادی همراه بودند پراکنده شدند و جز جماعت کمی از شفیقتگان حق - نزدیک چهل تن از یاران امام - و عده‌ای از بنی‌هاشم کسی باقی نماند (کتاب شیعه در اسلام، ص ۲۸۰، ۲۸۱، چاپ پنجم تیرماه ۱۳۵۲). در اینجا سند این نقل که اصحاب امام از وی جدا شدند صددرصد صحیح است، زیرا استاد

علامه صددرصد راستگو است ولی متن آن صددرصد باطل است، زیرا به حکم منابع تاریخی معتبر شب عاشورا هیچ‌یک از اصحاب امام حسین (ع) از وی جدا نشدند و این مطلب فقط در کتاب مجعول تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) آمده است که البته ساختگی است و این مطلب را در کتاب شهید جاوید، ص ۲۷۰ به بعد و نیز در کتاب عصای موسی، ص ۸۹ و ۹۰ توضیح داده‌ایم.

و نیز نمونه دیگری از سند صحیح و متن باطل این است که استاد علامه طباطبائی «کتاب مبین» را در آیه «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام، ۵۹) به معنای قرآن گرفته‌اند، و در این زمینه داستانی پیش آمد از این قرار: در صبح جمعه‌ای در قم در منزل ایشان به دیدارشان رفته بودیم و آقای مکارم شیرازی و آقای هاشمی رفسنجانی نیز حضور داشتند، این جانب به استاد گفتم: آیا شما «کتاب مبین» را در آیه «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» به معنای قرآن می‌دانید؟ فرمودند: نه، «کتاب مبین»، در این آیه به معنای لوح محفوظ است و همین ایام درس تفسیر ما در سورة انعام به این آیه رسیده است و «کتاب مبین» را به لوح محفوظ تفسیر کرده‌ایم. گفتم: در المیزان جلد اول آنجا که درباره اعجاز قرآن بحث کرده‌اید نوشته‌اید: قرآن تحدی به علم کرده است و همین آیه را دلیل آن آورده‌اید و این معنایش این است که هیچ‌تر و خشکی نیست مگر اینکه در قرآن هست، فرمودند: من چنین چیزی ننوشته‌ام و این را قبول ندارم، گفتم: این مطلب در المیزان جلد اول چاپ شده است، ایشان برخاستند و المیزان جلد اول را از قفسه کتاب برداشتند و هنگامی که صفحه ۶۰ آن را بازکردند دیدند در آنجا «کتاب مبین» را در آیه مزبور به معنای قرآن گرفته‌اند، از این قضیه سخت ناراحت شدند و به تعجب و حیرت فرورفتند و فرمودند: عجب! عجب! این کتاب را علمای تفسیر در مصر و جاهای دیگر می‌خوانند، آنگاه به ما چه خواهند گفت؟ و ای کاش قبل از چاپ کتاب متوجه

این اشتباه می‌شدیم، گفتم: ان شاء الله در چاپ‌های بعد آن را اصلاح می‌فرمایید ولی متأسفانه در چاپ‌های بعد نیز اصلاح نشد و این اشتباه همچنان باقی است. در اینجا سند این نقل که قرآن در این آیه تحدی به علم کرده صددرصد صحیح است چون استاد علامه صددرصد راستگو است ولی متن آن صددرصد باطل و مبنی بر اشتباه می‌باشد و قرآن در این آیه برای اثبات اعجاز تحدی به علم نکرده است.

درجایی که علمای بزرگی مانند صاحب وسائل و شهید مطهری و استاد علامه طباطبائی در نقل‌های خود گرفتار اشتباه شوند آیا اصحاب راستگوی پیامبر مانند سلمان و ابوذر و عمار و همچنین اصحاب راستگوی صادقین مانند زراره و محمد بن مسلم و فضیل بن یسار در نقل روایات گرفتار اشتباه نشده‌اند؟ بدون تردید گرفتار اشتباه شده‌اند و روایاتی که در آنها گرفتار اشتباه شده‌اند، بین روایات پخش است و ما از آنها خبر نداریم. از این رو بر علما فرض است که در عمل به روایات نهایت حزم و احتیاط را داشته باشند و به هر حدیثی از روی تعبد اعتماد نکنند بلکه هر حدیثی را اول با معیار عقل دقیقاً بسنجند و اگر عقل جستجوگر آن را پذیرفت به آن اعتماد کنند و گرنه، نه.

امام علی (ع) فرمود: اِعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلٌ رِغَايَةٌ لَا عَقْلٌ رِوَايَةٌ فَإِنَّ رِوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِغَاؤُهُ قَلِيلٌ (نهج البلاغه صبحی صالح، کلمات قصار، شماره ۹۸) یعنی خبری را که می‌شنوید آن را با عقل ژرف‌اندیش بسنجید [و اگر عقل صحت آن را تأیید کرد بپذیرید و گرنه، نه] همانا روایان علم فراوانند ولی آنان که آن را با عقل خود دقیقاً می‌سنجند اندکند [یعنی شما از این گروه اندک باشید]. نویسنده رساله محکم و متشابه (تفسیر نعمانی) جداً معتقد است که قرآن تحریف شده است و کوشش می‌کند تحریف را ثابت کند و ما چند نمونه از آن را می‌آوریم:

نمونه اول

در کتاب مزبور آمده است: و اما ما حُرِّفَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَوْلُهُ: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۱۰). فَحُرِّفَتْ إِلَى خَيْرِ أُمَّةٍ وَمِنْهُمْ الزُّنَاةُ وَاللَّاطِطَةُ وَالسُّرَاقُ وَقُطَّاعُ الطَّرِيقِ وَالظَّالِمَةُ وَشُرَابُ الْخَمْرِ وَالْمُضَيِّعُونَ لِفَرَائِضِ اللَّهِ وَالْعَادِلُونَ عَنْ حُدُودِهِ، افتری الله تعالی مدح من هذه صفته؟ (بحار، ج ۹۳، ص ۲۶، چاپ ایران).

یعنی اما آنچه از کتاب خدا تحریف شده قول خداست که فرمود: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» که «خَيْرِ أُمَّةٍ» را تحریف کرده‌اند و به جای آن «خَيْرِ أُمَّةٍ» گذاشته‌اند. درحالی که در میان امت زناکاران و لواط‌گران و دزدان و راهزنان و ستمگران و شرابخواران و تضييع‌کنندگان واجبات خدا و عدول‌کنندگان از حدود او وجود دارند، آری، تو عقیده داری خدا امتی را که دارای این صفات است مدح کرده است؟

گوینده این سخن دو هدف داشته است: یکی مدح ائمه (ع) و دیگری اثبات تحریف قرآن که عقیده ساده‌اندیشان اخباری مسلک است و استدلالی که برای اثبات مدعایش کرده این است که چون در میان امت افراد گناهکار وجود دارند صحیح نیست که خدا چنین امتی را مدح کند. پس خدا امت را مدح نکرده و ائمه را مدح کرده است، او توجه نداشته است که مدح فرد با مدح امت فرق دارد. مدح امت به معنای این است که امت در کلیت خود کارش بر مبنای امر به معروف و نهی از منکر یعنی اشاعه خوبی‌ها و جلوگیری از بدی‌ها استوار است و این منافات ندارد با اینکه بعضی از افراد امت احیاناً مرتکب لغزش شوند، این نویسنده چون از این نکته غافل بوده ادعا کرده است که «كُنْتُمْ خَيْرِ أُمَّةٍ» در اصل «كُنْتُمْ خَيْرِ أُمَّةٍ» بوده است و آن را تحریف کرده‌اند.

ما بعید می‌دانیم که نویسنده رساله محکم و متشابه (تفسیر نعمانی) معنای آیه را نمی‌دانسته و ادعای تحریف در آیه ناشی از جهل او بوده است بلکه ظاهر

این است که معنای آیه را می‌دانسته است ولی محبت افراطی به ائمه موجب شده است که چنین ادعایی بکند و آیه را حاوی مدح ائمه (ع) وانمود سازد و جعل حدیث از غالیان افراطی به منظور بالا بردن مقام ائمه در روایات بسیار است و آن را جایز بلکه مستحسن می‌شمارند و معتقدند هدف وسیله را توجیه می‌کند!

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که در زمان نزول این آیه ائمه وجود خارجی نداشتند در این صورت چگونه ممکن است آیه مزبور به ائمه که وجود خارجی ندارند خطاب کند و بگوید: شما بهترین امامانی بودید که برای مردم به وجود آمده‌اید و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید؟ ائمه‌ای که وجود خارجی نداشتند چگونه ممکن بود امر به معروف و نهی از منکر کنند؟ آن وقت که این نویسنده سرگرم استدلال به آیه مزبور برای اثبات تحریف قرآن بوده این سؤال به ذهنش خطور نکرده است تا برای پاسخ به آن فکری بکند.

آیه مزبور به صورت اصلی و تحریف نشده معنایش این است که شما امت اسلامی بهترین امتی هستید که برای مردم به وجود آمده است. به دلیل اینکه امر به معروف و نهی از منکر می‌کند یعنی نشانه اینکه شما از میان امت‌ها بهترین امت‌اید این است که در اشاعه خوبی‌ها و جلوگیری از بدی‌ها کوشش می‌کنید و این نوعی تشویق به امر به معروف و نهی از منکر است.

نمونه دوم

باز برای اثبات تحریف قرآن در کتاب مزبور آمده است: وقوله تعالی: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره، ۱۴۳) و معنی وَسَطًا بَيْنَ الرَّسُولِ وَبَيْنَ النَّاسِ فَحَرِّفُوهَا وَجَعَلُوهَا أُمَّةً (بحار، ج ۹۳، چاپ ایران، ص ۲۷) یعنی آیه مزبور در اصل «أُمَّةً وَسَطًا» بوده و آن را تحریف کرده و به جای آن «أُمَّةً وَسَطًا» گذاشته‌اند.

در اینجا نیز گوینده این سخن دو هدف داشته است: یکی مدح ائمه و دیگری اثبات تحریف قرآن که اخباری مسلکان روی آن تأکید زیادی دارند. ضمناً برای اینکه گفته نشود: توصیف ائمه به وسط چه مفهومی دارد «ائمه و سَطّاً» را تفسیر کرده‌اند به اینکه ائمه واسطه بین رسول و مردم هستند. در اینجا نیز سؤال سابق تکرار می‌شود که ائمه که در زمان نزول آیه مزبور وجود خارجی نداشتند چگونه ممکن بود مورد خطاب آیه واقع شوند و به آنان گفته شود: شما را امامانی قرار دادیم که واسطه بین رسول و مردم باشید و چگونه ممکن است ائمه‌ای که وجود خارجی ندارند واسطه بین رسول و مردم باشند؟ که البته برای این سؤال جوابی ندارند.

آیه مزبور به صورت اصلی و تحریف نشده معنایش این است: ما این‌گونه شما امت اسلامی را امتی وسط بین افراط و تفریط قرار دادیم تا شما شاهدان بر مردم باشید و رسول خدا شاهد بر شما باشد.

در اینجا نیز محبت افراطی به ائمه (ع) موجب شده است که آیه مزبور را تحریف شده وانمود کنند تا خواسته‌شان تأمین شود و تقوای دینی از گفتن این مطلب خلاف واقع مانعشان نشده است، زیرا برای آن توجیه دارند و می‌گویند: چون هدف مقدس است، گفتن مطالب خلاف واقع مانعی ندارد، و هدف وسیله را توجیه می‌کند، و طرفه حدیث این است که این مطالب را از قول حضرت علی (ع) نقل کرده‌اند!

نمونه سوم

باز برای اثبات تحریف قرآن در کتاب مزبور آمده است: و مثله فی سوره عمّ يتسائلون «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابِيًّا» فحرفوها و قالوا: تراباً و ذلك ان رسول الله (ص) كان يكثر مخاطبتي بابي تراب، و مثل هذا كثير (بحار، ج ۹۳، ص ۲۷، چاپ ایران).

در اینجا نیز هدف سازنده این حدیث دو چیز بوده است: یکی مدح حضرت علی (ع) و دیگری اثبات تحریف قرآن که اخباری مسلکان روی آن پافشاری می‌کنند.

در آخر سوره «عم» آمده است: «إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَاباً قَرِيباً يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَ يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابِيًّا» یعنی شما را از عذاب نزدیکی (عذاب قیامت) ترساندیم روزی که انسان نگاه می‌کند که دستان او چه پیش فرستاده‌اند و کافر [از شدت حسرت] می‌گوید: ای کاش من خاک بودم - و اصلاً به وجود نیامده بودم - در اینجا سازنده حدیث از کلمه تراب برای ساختن فضیلتی برای حضرت علی (ع) بهره‌برداری کرده است و چون به امام علی ابوتراب نیز می‌گفتند و به ادعای سازنده این حدیث رسول خدا (ص) امام علی (ع) را فراوان به نام ابوتراب خطاب می‌کرد. سازنده حدیث گفته است: اصل آیه «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابِيًّا» بوده است یعنی در قیامت کافر می‌گوید: ای کاش من با ابوتراب نسبت داشتم و از پیروان او بودم، آنگاه آن را تحریف کرده‌اند و به جای «تُرَابِيًّا» «تُرَاباً» گذاشته‌اند. در اینجا بی‌مایگی و کج‌سلیقگی سازنده این حدیث در ساختن فضیلت برای امام علی (ع) به قدری آشکار است که نیازی به توضیح ندارد.

رسالة محکم و متشابه و تفسیر به رأی

نویسنده رساله محکم و متشابه (تفسیر نعمانی) از تفسیر به رأی کردن قرآن پرهیز نمی‌کند بلکه به سلیقه خود آیاتی از قرآن را تفسیر می‌کند که با موازین علمی سازگار نیست و ما چند مورد از آن را در اینجا می‌آوریم:

مورد اول

می‌نویسد: وَ نَسَخَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶) قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلَا يَرَى الْوَنَ الْمُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحِمِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»

فَارَزَقُوهُمْ مِنْهُ وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء، ۸) قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: «يُوصِبْكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ (نساء، ۱۱) (بحار، ج ۹۳، ص ۱۰-۱۱).

یعنی آیه ۸ نساء که می‌گوید: هنگامی که خویشان و یتیمان و مسکینان نزد تقسیم ارث متوفی حاضر می‌شوند بهره‌ای از ماترک وی به آنان بدهید و اگر نیاز به پوشش دارند آنان را بیوشانید و سخن نرم و ملایم به ایشان بگویید، به قول این نویسنده آیه ۸ نساء آیه ۱۱ نساء را که ارث فرزندان و ابوبن متوفی را تعیین می‌کند نسخ کرده است و نتیجه این است که فرزندان متوفی و ابوبن او سهمی از ارث ندارند؛ چیزی که هیچ فقیهی و هیچ حقوق‌دانی آن را قبول ندارد. این نویسنده تصور کرده است آیه ۸ نساء که می‌گوید: به خویشان و یتیمان و مسکینان از ماترک متوفی بهره‌ای بدهید با آیه ۱۱ نساء که ارث فرزندان و ابوبن را تعیین می‌کند سازگار نیست و برای رفع این ناسازگاری گفته است: آیه ۸ نساء، آیه ۱۱ نساء را که حاوی ارث فرزندان و ابوبن است نسخ کرده است درحالی که بین آیه ۸ نساء و آیه ۱۱ تعارضی نیست؛ زیرا آیه ۸ یک حکم اخلاقی صادر کرده است که اگر خویشان نیازمند و یتیمان و مسکینان هنگام تقسیم ارث به امید دریافت کمک حاضر شدند آنان را بی بهره نگذارید و این با آیه ارث فرزندان و ابوبن تضاد ندارد، زیرا قبل از تقسیم ارث با رضایت ورثه بهره‌ای از ترکه به خویشان نیازمند و یتیمان و مسکینان داده می‌شود و سپس هریک از ورثه سهم خود را می‌برند، ما نمی‌دانیم این نویسنده در کجای این دو آیه تعارض دیده است که برای رفع آن قائل به نسخ آیه ارث فرزندان و ابوبن شده است؟ طبق نظر این نویسنده همه ترکه متوفی را باید به خویشان نیازمند و یتیمان و مسکینان داد و فرزندان و ابوبن متوفی سهمی از ارث ندارند. اگر فرزندان و ابوبن متوفی سهمی از ارث ندارند اساساً آیه ۱۱ نساء که ارث فرزندان و ابوبن را تعیین می‌کند چرا نازل شده است؟ آیا نزول آن لغو بوده است؟ علاوه بر این اگر تقسیم

(هود، ۱۱۸) ای لِلرَّحْمَةِ خَلَقَهُمْ (بحار، ج ۹۳، ص ۱۰، چاپ ایران). این نویسنده تصور کرده است «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» در ذاریات با «لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» در سوره هود ناسازگار است، زیرا «لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» دلالت دارد که خدا مردم را برای رحمت خلق کرده است درحالی که آیه ذاریات دلالت دارد که خدا جن و انس را برای عبادت خلق کرده است و این دو باهم ناسازگار است، پس باید گفت: آیه ذاریات آیه هود را نسخ کرده است و نتیجه اینکه خدا مردم را برای رحمت خلق نکرده و برای عبادت خلق کرده است. این نویسنده نمی‌دانسته است که خلقت جن و انس برای عبادت در طول خلقت برای رحمت است نه در عرض آن یعنی جن و انس وظیفه دارند خدا را بپرستند تا لایق رحمت خدا شوند و فیض رحمت را دریافت کنند. پس در مرحله اول پرستش خداست و در مرحله دوم دریافت رحمت خدا. آیه ذاریات مربوط به مرحله و آیه هود مربوط به مرحله دوم است و بین دو آیه تعارضی نیست تا این نویسنده برای رفع آن بگوید: آیه ذاریات آیه هود را نسخ کرده است و جا دارد از این نویسنده سؤال شود: آیا در آن زمان که هنوز آیه ناسخ نیامده بود خدا مردم را برای رحمت خلق کرده بود ولی وقتی آیه ناسخ آمد دیگر برای رحمت خلقشان نکرد و برای عبادت خلقشان کرد؟ آیا این مطلب نامعقول را می‌توان پذیرفت؟ البته نه، ساده‌اندیشی این نویسنده مانع این شده است که در این مسأله بیندیشد. کسانی که اخباری‌گری بر فکرشان حاکم است به همین سادگی آیه‌ای را ناسخ آیه دیگری می‌شمارند و گرفتار تفسیر به رأی می‌شوند و آیات قرآن را به سلیقه خود تفسیر می‌کنند که در روایات به شدت از آن نهی شده است، و گویا اینان توجه نداشته‌اند که این کارشان تفسیر به رأی است و مورد نهی واقع شده است.

مورد دوم

می‌نویسد: وَ نَسَخَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَ إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ

ارث بین فرزندان و ابوبن منتفی باشد، عبارت «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ» در آیه مصداق خارجی پیدا نمی‌کند، زیرا اساساً تقسیم ارث بین فرزندان و ابوبن انجام نمی‌شود تا «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ» مصداق پیدا کند و در این صورت آوردن عبارت «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ» لغو خواهد بود، آیا می‌توان نسبت لغو به قرآن داد؟!

مورد سوم

می‌نویسد: وَنُسِخَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ۱۰۲). نسخها قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن، ۱۶) (بحار، ج ۹۳، ص ۱۱، چاپ ایران).

این نویسنده خیال کرده است این دو آیه باهم ناسازگارند و برای رفع این ناسازگاری به سلیقه خود قرآن را تفسیر به رأی کرده و گفته است: آیه تغابن آیه آل عمران را نسخ کرده است درحالی که این دو آیه با هم تعارضی ندارند تا برای رفع آن گفته شود: آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» آیه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» را نسخ کرده است، زیرا آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» آیه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» را تبیین می‌کند و می‌گوید: تقوای الهی را چنانکه حق تقوای او است به قدر توانایی خود پیشه کنید نه بیش از آن، و این را عقل انسان نیز می‌گوید و آیه «يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلَّا وَشَعَهَا» هم بر آن دلالت دارد، بنابراین، دو آیه مزبور باهم سازگارند و یکی دیگری را تبیین می‌کند و نباید تصور شود که یکی دیگری را نسخ کرده است. چگونه این نویسنده مطلبی به این روشنی را درک نکرده است و در نتیجه قائل به نسخ «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» شده است؟!

مورد چهارم

می‌نویسد: وَنُسِخَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، ۸۳) یعنی الیهود حین هاد نهم رسول الله فلما رجع عن غزوه تبوك انزل الله تعالى: «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحْرِمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجُزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (برائت، ۲۹) فنسخت هذه الآية تلك الهدية (بحار، ج ۹۳، ص ۱۱).

این نویسنده ناس را در آیه به معنای یهود گرفته و خطاب را در آیه «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» متوجه مسلمانان دانسته است درحالی که نه مقصود از ناس در آیه یهود است و نه خطاب در آیه متوجه مسلمانان است، آیه چنین است: «وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» (بقره، ۸۳).

می‌بینیم که خطاب در آیه متوجه بنی اسرائیل است نه مسلمانان و ناس به معنای مطلق مردم است و بنی اسرائیل در این آیه دعوت شده‌اند که با همه مردم سخن نیکو بگویند، پس در این آیه مسلمانان دعوت نشده‌اند که با یهود سخن نیکو بگویند تا به مقتضای آن پیامبر (ص) با یهود پیمان صلح برقرار کند آن‌طور که این نویسنده گفته است، بنابراین رسول خدا (ص) به مقتضای «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» با یهود پیمان صلح برقرار نکرده است تا آیه ۲۹ برائت «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...» آن را نقض کند و جنگ با یهود را اعلام نماید.

اما آیه «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...» از آیات مطلقه جهاد است که به وسیله آیات مقیده جهاد مانند «فَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُغَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» تقیید شده و جنگ با کفار مقید گشته است به اینکه کفار آغازکننده جنگ باشند پس معنای آن چنین می‌شود: با آن گروه از اهل کتاب که به شما حمله می‌کنند بجنگید تا وقتی که سرکوب شوند و برای پرداخت جزیه آماده گردند، پس این آیه چیزی را نسخ نکرده است آن‌طور که این نویسنده تصور کرده است.

مورد پنجم

می‌نویسد: وقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (نساء، ۱۶۵) یعنی

بِالنَّاسِ هِنَالِيَهُودٍ فَقَط. (بحار، ج ۹۳، ص ۲۴).

چنانکه می‌بینیم این نویسنده تصوّر کرده است که ناس در این آیه فقط به معنای یهود است، درحالی که این‌طور نیست، آیه چنین است: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...» (نساء، ۱۶۵).

آیه می‌گوید: ما رسولان را به‌عنوان مبشّر و منذر فرستادیم تا بعد از فرستادن رسولان حجّت برای مردم در برابر خدا وجود نداشته باشد یعنی در همه اعصار با فرستادن رسولان حجّت را بر مردم تمام کردیم. می‌بینیم که مقصود از ناس در آیه همه مردم در همه زمان‌هاست نه فقط یهود آن‌طور که این نویسنده تصوّر کرده است. ما نمی‌دانیم این نویسنده با چه معیاری گفته است: مقصود از ناس در این آیه فقط یهود است؟ این مصداق بارز تفسیر به رأی است که در روایات اکیداً از آن نهی شده است.

آنچه ما از روش نویسنده رساله محکم و متشابه (تفسیر نعمانی) می‌فهمیم این است که او در رابطه با آیات قرآن به سلیقه خودش هرگونه که خواسته است آیات را تأویل و توجیه و تفسیر به رأی کرده است، و همچنین گاهی به سلیقه خود اصطلاحاتی را اختراع کرده است. چنانکه او می‌گوید: فَاَمَّا مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ ذِكْرِ مَعَايِشِ الْخَلْقِ وَ اسْبَابِهَا فَقَدْ اَعْلَمْنَا سَبْحَانَ ذَلِكَ مِنْ خَمْسَةِ اَوْجِهٍ: وَجِهَ الْاِشَارَةِ وَ وَجِهَ الْعِمَارَةِ وَ وَجِهَ الْاِجَارَةِ وَ وَجِهَ التَّجَارَةِ وَ وَجِهَ الصَّدَقَاتِ (بحار، ج ۹۳، ص ۴۶). سپس هریک از این پنج وجه را به سلیقه خود شرح می‌دهد. این پنج اصطلاح را خود او اختراع کرده و می‌خواسته است سخنش دارای سجع هم باشد.

نظر ما درباره این کتاب این است که نویسنده آن تحت تأثیر اخباری‌گری این کتاب را تألیف کرده و حق و باطل را باهم مخلوط نموده است، و اینکه مجموع این کتاب در قالب یک حدیث طولانی به حضرت علی (ع) نسبت داده شده است حقیقت ندارد، و همان‌طور که نویسنده کتاب مجعول تفسیر منسوب به

امام حسن عسکری (ع) مجموعه‌ای از مطالب حق و باطل با به هم آمیخته و از آن کتابی ساخته است. نویسنده این کتاب نیز با گرایش اخباری‌گری مجموعه‌ای از مطالب حق و باطل را به هم آمیخته و از آن کتابی ساخته و آن را در قالب یک حدیث طولانی به امام علی (ع) نسبت داده است تا مردم آن را باور کنند. او به ائمه شدیداً اظهار علاقه و محبت می‌کند و حتّی در آنجا که می‌کوشد تحریف قرآن را ثابت کند در مواردی برای بالابردن مقام ائمه چنین کرده است، و این خود توجیهی است برای این کار که چون هدف مقدّس است گفتن مطالب خلاف واقع جایز بلکه مستحسن است. وی از متصدّیان حکومت بعد از پیامبر (ص) با کینه و بغض شدیدی اظهار تنفّر می‌نماید و حتی آنان را متهم به کفر می‌کند. این روش با روحیه محمد بن ابراهیم نعمانی نویسنده این کتاب و صاحب کتاب غیبت نعمانی سازگار است.

یک نکته مهم

قبلاً در سخن حضرت علی (ع) گذشت که حدیث‌های منقول از رسول خدا (ص) چهار دسته‌اند که سه دسته از آنها اعتبار ندارند و فقط یک دسته از آنها معتبرند. از سه دسته بی‌اعتبار، یک دسته حدیث‌های دروغ‌گویانی است که عمداً آنها را جعل کرده‌اند، و دسته دیگر حدیث‌هایی است که راویان آنها اشتباه کرده‌اند، و دسته دیگر حدیث‌های راویانی است که حدیثی از پیامبر (ص) شنیده و ناسخ آن را نشنیده‌اند و همان منسوخ را نقل می‌کنند، و در زمان امام علی (ع) این حدیث‌ها باهم مخلوط بوده و معتبر از غیرمعتبر جدا نبوده است. بر همین قیاس طبعاً حدیث‌های منقول از ائمه (ع) نیز چند دسته‌اند که یک دسته از آنها معتبر و بقیه بی‌اعتبارند، زیرا طبیعت راویان حدیث در همه زمان‌ها یکسان است و در همه زمان‌ها دروغ‌گویانی هستند که حدیث جعل می‌کنند، و نیز راویانی هستند که در نقل خود اشتباه می‌کنند و مسأله مهم در اینجا این است

نمونه‌ای از فتواهای آیت‌الله ارباب

عَلَّامَةُ بزرگوار حاج آقا رحیم ارباب معتقد بود با استناد به روایات نمی‌توان حکم سنگسار برای مرد و زن که مرتکب زناى محصنه شده‌اند صادر کرد، و نیز نمی‌توان حکم قتل مرتد را صادر کرد، زیرا هیچ‌یک از این دو در قرآن نیامده است. و نیز نمی‌توان با استناد به روایات فتوا داد که زن از اموال غیرمنقول شوهرش مانند زمین ارث نمی‌برد. آیه‌الله ارباب می‌گفت: هیچ حکمی از احکام اسلام را نمی‌توان با استناد به اخبار آحاد و روایات که قطعی و یقین آور نیست ثابت کرد چه رسد به حکم قتل برای مرتد یا سنگسارکردن در مورد زناى محصنه که هیچ‌کدام در قرآن نیست. عَلَّامَةُ آیه‌الله ارباب می‌گفت: طهارت اهل کتاب بلکه مطلق بشر ذاتی است و نمی‌توان هیچ انسانی را نجس دانست.

این فتواهای آیه‌الله ارباب در مقاله‌ای به مناسبت بزرگداشت معظّم له که در استان اصفهان در اردیبهشت ۱۳۷۵ برگزار گشت نوشته شده است که در مجله مسجد، شماره ۲۵، ص ۹۱ به بعد به چاپ رسیده است.

یک تذکر

در رابطه با حکم مرتد از فقهایی که فتوا به قتل مرتد می‌دهند می‌پرسیم که آیا مقصودشان از ارتداد، تغییر عقیده است یا چیز دیگر؟ اگر مقصودشان تغییر عقیده است می‌گوییم: تغییر عقیده یک امر اختیاری نیست، زیرا مقدمات تغییر عقیده که فراهم شد به‌طور قهری و بی‌اختیار عقیده تغییر می‌کند و این در اختیار انسان نیست و چیزی که در اختیار انسان نیست تکلیف به آن تعلق نمی‌گیرد. فرض کنید مسلمانی یک نوشته قوی و تأثیرگذار را درباره انکار یکی از عقاید اسلامی می‌خواند و چون قدرت علمی بالایی ندارد نمی‌تواند آن را پاسخ بدهد و در نتیجه عقیده‌اش تغییر می‌کند و او نمی‌تواند جلوی این تغییر عقیده را بگیرد، آیا می‌توان گفت: او درمقابل این تغییر عقیده که در اختیارش نیست

که این چند دسته حدیث باهم مخلوط‌اند و در کتاب‌های حدیث ثبت شده‌اند بی‌آنکه معتبر از غیرمعتبر جدا گردد، و یک قاعده عقلی در بحث علم اجمالی مطرح است که در شبهه محصوره اجتناب از همه اطراف شبهه واجب است. یعنی مثلاً اگر سه انار یا دو انار حرام با یک انار حلال با هم مشتبه شدند و تشخیص حلال از حرام ممکن نباشد به حکم قاعده عقلی مزبور باید از همه انارها اجتناب کرد، حالا اگر در مورد این چند دسته روایت بخوایم به قاعده عقلی یادشده عمل کنیم باید از همه روایات منقول از پیامبر و ائمه اجتناب ورزیم و تنها به روایتی عمل کنیم که دلیل قطعی بر صحّت آن داشته باشیم، و این‌گونه روایت بسیار اندک است و شاید از میان هر هزار روایت ده روایت هم این‌گونه نباشد.

عُلَمَا باید در این مسأله مهم و حیاتی به دقت بیندیشند که درمقابل این قاعده عقلی قطعی که در شبهه محصوره اجتناب از همه اطراف شبهه واجب است چه باید گفت؟ آیا اصل عدم دروغگویی راوی و اصل عدم اشتباه راوی در اینجا کارساز خواهد بود، و آیا می‌توان با اجرای این دو اصل عدم به هر روایت مشکوکی عمل کرد، و یا این دو اصل عدم درمقابل قاعده قطعی لزوم اجتناب از همه اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره کارساز نیست خصوصاً باتوجه به اینکه می‌دانیم روایات جعلی فراوان‌اند و حتی گاهی یک کتاب را مانند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری جعل می‌کرده‌اند؟ بی‌تردید علم قطعی به بی‌اعتباری دو روایت از هر سه روایت یا سه روایت از هر چهار روایت و قاعده عقلی لزوم اجتناب از همه اطراف شبهه محصوره جواب می‌خواهد و باید به این قاعده عقلی عمل کرد و این قاعده در هیچ مورد استثنا ندارد. باتوجه به این قاعده عقلی آیا می‌توان با استناد به روایات با وضع آشفته‌ای که دارند حکم اعدام برای مرتد یا سب‌کننده پیغمبر یا امام و حکم سنگسار در مورد زناى محصنه صادر کرد، با اینکه هیچ‌یک از این سه مورد در قرآن نیست؟

مسئول شناخته می‌شود و مستحق مجازات است آن هم مجازات اعدام؟! در قرآن آمده است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» یعنی خدا هیچ کس را تکلیف نمی‌کند مگر به قدر وسع و توانایی او، و این تغییر عقیده به شرحی که گفته شد غیراختیاری است و در وسع و توان انسان نیست که جلوی آن را بگیرد در این صورت اگر ما بگوییم: چنین کسی در مقابل تغییر عقیده اش مسئول شناخته می‌شود و مستحق مجازات است، این برخلاف عدالت و تکلیف مالایطاق و مخالف آیه مزبور است. البته آنچه در این آیه آمده مقتضای حکم عقل است که هیچ کس را نمی‌باید مکلف کرد مگر به اندازه وسع و توانایی اش. از فقهای صاحب نظر می‌خواهیم که در این مسأله دقیقاً بیندیشند و پاسخی معقول و منطقی به آن بدهند و اگر نتوانستند پاسخ عقل پسند به آن بدهند باید در صحت روایاتی که به استناد آنها فتوا به قتل مرتد می‌دهند جداً تردید کنند، و اگر مقصودشان از ارتداد اقدام عملی و مبارزه با حکومت است نظیر آنچه در زمان ابوبکر پیش آمد که گروهی گفتند: ما مسلمانیم ولی زکات به ابوبکر نمی‌دهیم و در مقابل حکومت ایستادند و ابوبکر با آنان جنگید و سرکوبشان کرد و این گروه در تاریخ به نام مرتدین خوانده شدند. اگر مقصودشان از مرتد این معنای دوم است این یک بحث فقهی مفصل لازم دارد که جایش اینجا نیست.

بخش سوم

پژوهشی جدید

در تفسیر چهار آیه از قرآن مجید

مقاله اول: تفسیر آیه اثخان

حکم قرآن درباره اسرای جنگی و نقد سخنان مفسران و فقیهان

«مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُشْرَكَ فِي الْأَرْضِ، تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فَمَا آخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (الانفال، ۶۷-۶۹)

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَنُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَتَّأِ بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا... (محمد، ۴).

مدلول آیات فوق آن طور که ما فهمیده‌ایم با ترجمه آزاد چنین است:

* برای هیچ پیغمبری که فرمانده جنگ است روا نیست که چیزی از قدرت رزمی نیروهایش هنگام جنگ برای گرفتن اسیرانی از دشمن به کار رود بلکه باید همه نیروی رزمندگان را صرف سرکوب کردن دشمن شود تا وقتی که دشمن را در میدان جنگ مغلوب و بی حرکت کند، شما می خواهید در حین جنگ افرادی از دشمن را اسیر کنید تا در مقابل آزادکردنشان فدیة بگیرید که متاع دنیا است ولی خدا می خواهد که شما در پی آخرت باشید و فقط برای سرکوب کردن

دشمن دین تلاش کنید و خدا عزیز و باحکمت است.

* اگر نبود وعده قبلی خدا که شما یا بر نیروی اقتصادی قریش یعنی کاروان دست خواهید یافت و یا بر نیروی جنگی آنان پیروز خواهید شد و چون به کاروان دست نیافتید خدا شقّ دیگر وعده خود را درباره شما انجام داد و با نیروی غیبی پیروزتان کرد، اگر این وعده خدا در بین نبود چون شما مقداری از نیروی رزمی خود را صرف گرفتن اسیران کردید شکست و عذاب بزرگی از دشمن بر شما وارد می شد.

* پس حالا که خدا با نیروی غیبی پیروزتان کرد و از شکست بزرگ نجات یافتید و از دشمن غنیمت و فدیة گرفتید از آنچه به دست آوردید که حلال و مطبوع است استفاده کنید بی شک خدا خطاپوش و صاحب رحمت است (سوره انفال).

* پس هنگامی که با دشمن متجاوز روبرو شدید همه نیروی رزمی خود را برای کشتن و سرکوب کردن او به کار ببرید تا آنگاه که نیروهای دشمن را مغلوب و بی حرکت کردید باقی مانده نیروی بی حرکت دشمن را بگیرید و محکم ببندید تا وقتی که جنگ پایان یابد پس بعداً اسیران را بی فدیة و یا با فدیة آزاد کنید... (سوره قتال).

برای تفسیر آیات فوق باید چند مطلب مورد بحث قرار گیرد:

مطلب اول: آیا مقصود از «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى» این است که نباید از اسیران جنگی فدیة گرفت و آزادشان کرد یا مقصود این است که در گرماگرم جنگ نباید وقت و نیرو را صرف اسیرکردن دشمن و نگهداری اسرا کرد؟

مطلب دوم: آیا مقصود از «حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» محکم کردن و استوارساختن سلطه پیغمبر و دین او در کره زمین است یا مقصود کوبیدن و بی حرکت کردن دشمن در زمین جنگ است؟

مطلب سوم: آیا بین آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى» (انفال، ۶۷) و آیه «حَتَّىٰ

إِذَا اتَّخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَأْ بُعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ» (قتال، ۴) تعارض هست؟

مطلب چهارم: آیا کتاب سابق خدا که در آیه ۶۸ انفال ذکر شده و از عذاب عظیم خدا جلوگیری کرده است، چیست؟

مطلب پنجم: آیا مقصود از عذاب عظیم در آیه ۶۸ انفال عذاب استیصال است مانند عذاب عاد و ثمود، یا مقصود شکست خوردن از دشمن در میدان جنگ است؟

مطلب ششم: آیا مقصود از «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» در آیه ۶۹ انفال این است که گرفتن فدیة از اسرای جنگی قبلاً مجاز نبوده و بعداً مجاز شده است یا مقصود چیز دیگری است؟

بحث درباره مطلب اول

عموم مفسران برآنند که آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى» که درباره جنگ بدر نازل شده است به ضمیمه آیه بعد از آن می خواهد بگوید: اینکه مسلمانان از اسرای جنگ بدر فدیة گرفتند و آزادشان کردند کار خلافی بود و کار صحیح این بود که همه اسرا را قتل عام کنند.

* برای تحقیق درباره معنای آیه نام برده به کتاب‌های تفسیری که ذیلاً نام می بریم رجوع کردیم:

۱. تفسیر طبری از محمدبن جریر طبری متوفای ۳۱۰ هجری قمری.
۲. تفسیر تبیان از شیخ الطائفة محمدبن حسن طوسی متوفای ۴۶۰ هجری قمری.
۳. تفسیر مجمع‌البیان از شیخ طبرسی متوفای ۵۴۸ هجری قمری.
۴. تفسیر کشاف از زمخشری متوفای ۵۲۸ هجری قمری.
۵. تفسیر قرطبی از ابی عبدالله محمدبن احمد خزرجی قرطبی متوفای ۶۷۱ هجری قمری.

۶. تفسیر کبیر امام فخر رازی متوفای ۶۰۶ هجری قمری.
۷. تفسیر بیضاوی متوفای ۶۸۵ هجری قمری.
۸. تفسیر ابن‌کثیر دمشقی متوفای ۷۷۴ هجری قمری.
۹. تفسیر السراج‌المنیر از محمد شربینی خطیب، ج ۱، ص ۵۸۱ چاپ بیروت دار‌المعرفة.
۱۰. تفسیر روح‌المعانی آلوسی متوفای ۱۲۷۰ هجری.
۱۱. تفسیر المنار از محمد رشید رضا.
۱۲. تفسیر فی ظلال القرآن از سید قطب.
۱۳. تفسیر حسین بن مسعود بَعَوِّی متوفای ۵۱۶ هجری.
۱۴. تفسیر ابی‌السعود قاضی القضاة متوفای ۹۵۱ هجری جزء ۴، ص ۳۵.
۱۵. تفسیر البحر‌المحیط از ابوحنیفان اندلسی متوفای ۷۴۵ هجری، ج ۴، ص ۵۱۹.
۱۶. تفسیر الجواهر از طنطاوی، ج ۵، ص ۸۳ چاپ سوم مکتبه اسلامیة.
۱۷. تفسیر ابوالمحاسن جرجانی معروف به گازر (احتمالاً قرن ۹)، ج ۴، ص ۱۸ چاپ اول.
۱۸. تفسیر علاء‌الدین بغدادی معروف به خازن (قرن ۸)، ج ۳، ص ۴۲ چاپ مصر.
۱۹. تفسیر ابوالفتوح رازی (قرن ۶)، ج ۵، ص ۴۳۸ چاپ اسلامیة تهران.
۲۰. تفسیر فتح‌البیان از صدیق حسن خان متوفای ۱۳۰۷ هجری، ج ۴، ص ۶۶.
۲۱. تفسیر منهج‌الصّادقین از ملافتح‌الله کاشانی، ج ۴، ص ۲۱۱ چاپ اسلامیة تهران.
۲۲. تفسیر فتح‌القدیر از شوکانی متوفای ۱۲۵۰ هجری ج ۲، ص ۳۱۰.
۲۳. تفسیر روح‌البیان از شیخ اسماعیل حقی متوفای ۱۱۳۷ هجری، ج ۳، ص ۳۷۲.
۲۴. تفسیر محاسن‌التأویل از محمد جمال‌الدین قاسمی متوفای ۱۳۳۲ هجری ج ۸، ص ۳۰۳۶.
۲۵. تفسیر کشف‌الاسرار از رشیدالدین میبیدی متوفای ۵۲۰ هجری، ج ۴، ص ۷۹ چاپ تهران.
۲۶. تفسیر احمد مصطفی مراغی جزء ۱۰، ص ۳۳ چاپ مصر ۱۳۷۳ هجری قمری.
۲۷. التفسیر القرآنی للقرآن از عبدالکریم خطیب، ج ۵، ص ۶۷۶ چاپ ۱۳۸۶ هجری قمری.
۲۸. تفسیر احکام القرآن از ابوبکر ابن‌العربی متوفای ۵۴۳ هجری ج ۲، ص ۸۷۹.
۲۹. تفسیر التسهیل لعلوم‌التنزیل از حافظ محمد بن کلبی جزء ۲، ص ۶۸ چاپ مصر ۱۳۵۵ قمری.
۳۰. تفسیر الواضح از محمد محمود حجازی از علمای الازهر جزء ۱۰، ص ۱۷ چاپ قاهره ۱۳۸۵ قمری.
- با رجوع به کتاب‌های تفسیر نام‌برده مشاهده می‌شود که همه این مفسران گفته‌اند: آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» همراه با آیه بعد از آن می‌خواهد بگوید: اینکه مسلمانان بعد از جنگ بدر از اسرای جنگ فدیة گرفتند و آزادشان کردند کار خلافی بوده است و علاقه آنان به مال دنیا سبب شد که چنین کار خلافی را انجام دهند و کار صحیح آن بود که همه اسیران را قتل عام کنند.

منشأ اصلی این قول

منشأ اصلی گفته این مفسران منقولاتی از اقوال صحابه و تابعین است که قدمای مفسران آورده و به آنها استناد کرده‌اند و از جمله آنها منقولاتی است که ذیلاً می‌آوریم:

۱. از ابوهریره نقل کرده‌اند که آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فَمَا آخَذْتُمْ

حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» گفته است: «اذا اسرتموهم فلا تفادوهم حتى تشخنوا فيهم القتال»^۲ یعنی وقتی که دشمنان را اسیر کردید در مقابل فدیة آزادشان نکنید بلکه در کشتن آنان مبالغه کنید.

اینها که نقل شد اجتهاد و نظر بعضی از صحابه و تابعین بود که در تفسیر آیه ۶۷ و ۶۸ از سوره انفال اظهار کرده‌اند و خواسته‌اند بگویند: فدیة گرفتن مسلمانان از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان کاری برخلاف رضای خدا بوده و موجب عذاب عظیمی می‌شده است که کتابی از خدا جلوی آمدن آن عذاب را گرفته است.

این نظر را از کجا استنباط کرده‌اند؟

گمان می‌رود افرادی مثل ابوهریره و حسن بصری و قتاده و سعید بن جبیر چون دیده‌اند از طرفی بعد از جنگ بدر مسلمانان از اُسرای جنگ فدیة گرفتند و آزادشان کردند، و از طرفی در آیات یادشده عبارتی مثل «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» وجود دارد که از علاقه مسلمانان به فدیة که مال دنیاست مذمت کرده است و نیز عبارتی مثل «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» که می‌گوید: قرار بود به علت آنچه اخذ کردید عذاب عظیمی شما را بگیرد ولی کتابی از خدا از آن جلوگیری کرد، از اینجا به ذهن این افراد متبادر شده است که لابد به علت فدیة گرفتن مسلمانان از اُسرا و آزاد کردن آنان قرار بوده است این عذاب عظیم بیاید ولی کتابی از خدا از آن جلوگیری کرده است، و از اینجا در ذهن آنان تداعی شده است که عبارت «فِيمَا أَخَذْتُمْ» گرفتن فدیة را گوشزد می‌کند و می‌گوید: اینکه فدیة گرفتید مستحق عذاب عظیم شدید.

و نیز از اینجا به ذهن آنان متبادر شده است که لابد آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» مفهومش این است که برای هیچ پیغمبری و برای پیروان هیچ پیغمبری روا نیست که قبل از اِثخان دشمن از اُسرای جنگ فدیة

عَذَابٌ عَظِيمٌ» را خواند و در تفسیر آن گفت: «یعنی لولا انه سبق في علمي اني سأحلُّ العنائم لمسكم فيما اخذتم من الأسارى عذاب عظيم»^۱ یعنی اگر نه این بود که در علم من گذشته است که در آینده فدیة‌های اسیران را حلال خواهم کرد چون شما فدیة‌ها را قبل از حلال شدن از اسیران گرفتید عذاب بزرگی بر شما وارد می‌شد. (مقصود از «غنائم» در سخن ابوهریره فدیة‌هایی است که از اسرا گرفتند).

۲. از حسن بصری نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» گفته است: «أَنَّهُمْ أَخَذُوا الْفِدَاءَ مِنْ أُسْرَى بَدْرٍ قَبْلَ أَنْ يُمَرُّوا بِهِ فَعَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ ثُمَّ أَحَلَّهُ اللَّهُ»^۲ یعنی مسلمانان از اُسرای جنگ بدر فدیة گرفتند پیش از آنکه به آنان دستورش داده شود، پس خدا این کارشان را نکوهش کرد ولی بعداً فدیة گرفتن از اُسرا را حلال نمود.

۳. از قتاده نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» گفته است: «اراد اصحاب رسول الله يوم بدر الفداء ففدوهم بأربعة آلاف و لعمرى ما كان اِثخان رسول الله (ص) يومئذ»^۳ یعنی اصحاب پیغمبر (ص) در جنگ بدر از اسیران فدیة گرفتند از هر کدام چهار هزار درهم به جان خودم قسم که رسول الله در جنگ بدر اِثخان و مبالغه در قتل دشمن نکرده بود.

مقصود قتاده این است که مسلمانان برخلاف دستور آیه یادشده قبل از اِثخان دشمن از وی فدیة گرفتند و اُسرا را آزاد کردند در حالی که آیه می‌گوید: قبل از اِثخان دشمن و مبالغه در قتل او فدیة نگیرید تا در مقابل فدیة، اسیران دشمن را آزاد کنید بلکه مبالغه کنید در اِثخان و کشتن و نابود کردن دشمن.

۴. از سعید بن جبیر نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى

۱. تفسیر طبری جزء ۱۰، ص ۴۵.

۲. تفسیر طبری جزء ۱۰، ص ۴۵.

۳. تفسیر طبری جزء ۱۰، ص ۴۳.

بگیرند و آزادشان سازند بلکه باید همهٔ اُسرای جنگ را قتل عام کنند تا انخان را انجام داده باشند.

به نظر می‌رسد که در قرن اوّل و دوم هجری بر مبنای این‌گونه منقولاتی که از صحابه و تابعین به عنوان تفسیر آیات مورد بحث ارائه می‌شده و مورد قبول واقع می‌گشته است این ذهنیت برای کسانی که در تفسیر قرآن کار می‌کرده‌اند به وجود آمده است که فدیة گرفتن مسلمانان از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان برخلاف رضای خدا بوده است و رفته‌رفته این مطلب به صورت یک اعتقاد قطعی همه‌جا گیر شده و به قرن‌های بعد منتقل گشته است و در مراکز علمی، فضا و جوّی به وجود آمده است که هر عالمی به قصد تفسیر کردن آیات یادشده قلم به دست می‌گرفته است با انبوهی از نوشته‌ها و منقولات در تفسیر این آیات روبرو می‌شده است که با مطالعهٔ آنها یقین می‌کرده است مسلمانان با گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر عمل خلافی انجام داده‌اند.

و از اینجا است که می‌بینیم ابوعلی جبّائی عالم معتزلی قرن سوم هجری در وقت تفسیر کردن آیات مزبور این مطلب را که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان گناه بوده مسلم گرفته است و چون گرفتن فدیة به دستور رسول خدا (ص) انجام شده است ابوعلی جبّائی برای دفاع از رسول اکرم به این توجیه متشبّث می‌شود که گرفتن فدیة و آزاد کردن اُسرا گناه صغیره بوده است و گناه صغیره به عدالت پیغمبر و اصحابش لطمه نمی‌زند.^۱

این سخن ابوعلی جبّائی دلیل این است که در قرن سوم هجری در محیط تفسیر قرآن این مطلب مسلم بوده است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر گناه و برخلاف رضای خدا بوده است و به‌طوری این مطلب قطعی بوده است که عالم متکلم و متفکری مثل جبّائی نتوانسته است خود را از آن خلاص کند و برخلاف آن بیندیشد و نظر بدهد.

نظر ابن جریر طبری

محمد بن جریر طبری مفسّر بزرگ و معروف قرن سوم هجری نیز در تفسیر آیهٔ «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ لَوْ أُسْرِيَ حَتَّىٰ يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ» همین نظر را پذیرفته است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان کار خلافی بوده است و باید همهٔ اُسرا قتل عام می‌شدند، او در تفسیر آیهٔ مزبور می‌نویسد:

«... يقول تعالى ذكره: ما كان لِنبيٍّ ان يحبس كافرًا قدر عليه و صار في يده من عبدة الاوثان للعداء و للامن، و الا سرفى كلام العرب الحبس... و انما قال الله جلّ ثنائه لِنبيه محمد يعرّفه ان قتل المشركين الذين اسرهم يوم بدر ثم فادى بهم كان اولى بالصواب من اخذ الفدية منهم و اطلاقهم...»^۱

یعنی خدا می‌گوید: برای هیچ پیغمبری روا نیست که کافر اسیر شده‌ای را از بت پرستان که در دست او گرفتار شده است نگهدارد تا با فدیة یا بی فدیة آزادش کند و لفظ «اُسْر» در کلام عرب به معنای حبس آمده است... خداوند به پیغمبرش محمد تعلیم می‌دهد تا بداند اینکه از اُسرای جنگ بدر فدیة گرفت و آنان را آزاد کرد کار صحیحی نبود و کشتن این اُسرا به صواب نزدیک‌تر بود از فدیة گرفتن و آزاد کردن آنان.

می‌بینیم که طبری با اینکه در تفسیر قرآن مجتهد و صاحب نظر است آیهٔ «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ» را همان‌گونه که از سخنان ابوهریره و حسن بصری و قتاده و سعید بن جبیر استفاده می‌شود تفسیر می‌کند و می‌گوید: فدیة گرفتن پیغمبر (ص) از اُسرای جنگ بدر صحیح نبوده است و می‌باید آنان قتل عام شوند.

معلوم است که طبری تحت تأثیر همان جوّ فکری که قبل از او در حوزه‌های تفسیر قرآن ساخته شده بود قرار داشته است که همه می‌گفته‌اند: آزاد کردن اُسرای جنگ بدر در مقابل فدیة کار خلافی بوده است، و طبری با همه توانایی

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷.

۱. تفسیر طبری جزء ۱۰، ص ۴۲.

علمی‌اش نتوانسته است خود را از آن فضا و جوّ ساخته شده خلاص کند و برخلاف آن بیندیشد و نظر بدهد.

نظر شیخ طوسی رئیس مذهب

شیخ طوسی رَحِمَهُ اللهُ نیز همان عبارت طبری را در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» به‌طور خلاصه آورده و چنین نوشته است:

«... والمعنى: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَحْبَسَ كَافِرًا لِلْفِدَاءِ وَالْمَنْ حَتَّى يُشْحَنَ فِي الْأَرْضِ»^۱ یعنی برای هیچ پیغمبری روا نیست کافر اسیری را نگهدارد که او را با فدیة یا بی فدیة آزاد کند.

مقصود شیخ طوسی این است که لازم است اسیر کشته شود. سپس شیخ چند سطر بعد می‌نویسد: «فان قيل: كيف يكون القتل فيهم كان اصلح و قد اسلم منهم جماعة و من علم الله من حاله انه يؤمن يجب تبقيته؟ قلنا في ذلك خلاف فمن قال: لا يجب ذلك لا يلزمه السؤال»^۲ یعنی اگر گفته شود: چگونه کشتن اسرای جنگ بدر به صلاح نزدیک‌تر بود با اینکه جماعتی از آنان بعداً مسلمان شدند و کسی که خدا می‌داند ایمان خواهد آورد واجب است زنده گذاشته شود؟ در جواب می‌گوییم: در این مسأله اختلاف است و کسانی که زنده گذاشتن چنین کسی را واجب نمی‌دانند در مقابل سؤال فوق مجاب و محکوم نمی‌شوند.

از این سؤال و جواب شیخ طوسی معلوم می‌شود ایشان هم مثل طبری می‌گوید: کشتن اسرای جنگ بدر به صواب نزدیک‌تر بود از آزاد کردن آنان و این سؤال را به عنوان اشکالی که به گفته او وارد می‌شود آورده و جواب داده است. معلوم است همان جوّی که در محیط تفسیر قرآن قبلاً ساخته شده بود و در عصر ابوعلی جبائی و ابن جریر طبری بر فکر مفسران حاکم بود در عصر

شیخ طوسی نیز حاکم بوده و او نتوانسته است خود را از آن خلاص کند و ناچار آنچه را طبری و دیگران گفته‌اند، پذیرفته است که آزاد کردن اسرای جنگ بدر برخلاف رضای خدا بوده است و این عقیده تا امروز که در اوّل قرن پانزدهم هجری هستیم بین مفسران به عنوان عقیده شایع شناخته می‌شود.

معنای صحیح آیه شریفه

ولی آنچه ما می‌فهمیم مفهوم آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» این نیست که برای هیچ پیغمبری روا نیست از اسیران جنگی فدیة بگیرد و آزادشان کند بلکه مفهوم آیه این است که برای هیچ پیغمبری که فرمانده جنگ باشد و نیز برای هر فرمانده جنگی اگرچه پیغمبر نباشد روا نیست که در وقت جنگیدن با دشمن متجاوز مقداری از نیروی رزمی سپاهش مصرف اسیر گرفتن و نگهداری اسرا شود، زیرا هنگام درگیری با دشمن باید همه نیروی رزمندگان صرف سرکوب کردن و بی حرکت ساختن دشمن متجاوز شود، چون در لحظات حساس جنگ تن‌به‌تن که روی لحظه‌ها هم حساب می‌شود، به هرنسبت که از نیروی رزمی سپاه حق در راهی غیر از سرکوب کردن و بی حرکت ساختن دشمن به کار رود به همان نسبت احتمال پیروزی نیروهای حق کمتر و احتمال شکستشان بیشتر می‌شود.

آیه یادشده می‌خواهد بگوید: برای هیچ پیغمبری روا نیست که در حین جنگیدن نیروهایش، اسیرانی برای او به دست آید، یعنی روا نیست که نیروهایش مقداری از توانایی رزمی و وقت خود را صرف گرفتن اسیرانی از دشمن کنند و به دنبال آن مقدار دیگری از توان رزمی و وقت خود را صرف نگهداری اسرا نمایند.

سرباز دشمن تا وقتی که می‌جنگد اسیر نیست و اسارت او با گرفتن و نگهداریش حاصل می‌شود، و اینکه آیه مزبور می‌گوید: برای هیچ پیغمبری روا

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۶. ۲. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۶.

نیست که اسیرانی برای وی حاصل شود مقصودش این است که نباید در گرماگرم جنگ، اسارت افرادی از دشمن به دست نیروهای حق تحقق یابد که این کار از نیروی رزمی آنان می‌کاهد و احتمال پیروزی را کمتر و احتمال شکست را بیشتر می‌کند، بنابراین تا وقتی که نیروهای باطل قدرت جنگیدن را از دست نداده و سرکوب و بی حرکت نشده‌اند باید همه توانایی رزمی نیروهای حق فقط صرف سرکوب کردن و درهم شکستن نیروهای باطل شود و چیزی از آن صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا و یا کارهای دیگر نشود.^۱

ما نمی‌دانیم افرادی مثل ابوهریره و قتاده و همفکران آنان از کجای آیه مورد بحث فهمیده‌اند که فدیة گرفتن از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان جایز نبوده است؟ اگر آیه مزبور می‌خواست گفته اینان را بازگو کند باید عبارت آیه چنین باشد: «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَأْخُذَ الْفِدَاءَ مِنَ الْأَسْرَىٰ وَيُطْلِقَهُمْ» درحالی که چنین نیست و بین عبارت مزبور و عبارت آیه: «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ» فرق واضحی است. آیه مزبور می‌گوید: «در گرماگرم جنگ قبل از سرکوبی کامل دشمن نباید اسارت افرادی از دشمن به دست نیروهای حق تحقق یابد. بنابراین، آیه شریفه خود اسیر گرفتن در حین جنگ را ناروا می‌شمارد نه فدیة گرفتن از اسرا و آزاد کردن آنان را بعد از خاتمه جنگ.

ضمناً باید دانست کسانی که اسیر می‌گرفتند، می‌خواستند اگر بشود بعداً از اُسرا فدیة بگیرند و آزادشان کنند چنانکه در دنباله همین آیه آمده است: «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» یعنی رغبت شما در مال فدیة‌ای که می‌خواهید بعداً بگیرید شما را وادار می‌کند که مقداری از وقت و نیروی خود را صرف گرفتن اسیر کنید ولی خدا می‌خواهد شما برای آخرت کار کنید و همه

۱. تنها گرفتن اسیر در گرماگرم جنگ ممنوع نیست بلکه هرکار دیگری نیز که از توان رزمی سپاه حق بکاهد در حین جنگ ممنوع است اگرچه در قالب افعال مستحب باشد نظیر نماز نافله و نشستن و دعا خواندن و ذکر گفتن و امثال اینها و این مطلب مقتضای ملاک حکم و روح قانون است که با توجه به آن از مورد مذکور در آیه مزبور الغاء خصوصیت می‌شود و حکم آن به موارد مشابه گسترش می‌یابد.

نیروی خود را فقط صرف سرکوب کردن دشمن نمایید، پس آنگاه که دشمن به‌طور کامل شکست خورد و بی حرکت شد گرفتن اسیر از نیروهای متلاشی شده دشمن مانعی ندارد و گاهی لازم نیز هست که آیه «فَسُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا بَعْدُ وَ اِمَّا فِدَاءٌ» اشاره به همین مطلب می‌کند و می‌گوید: نیروهای متلاشی شده دشمن را محکم ببندید تا بعداً بی فدیة یا با فدیة آزاد شوند.

مُصْعَبِ بْنِ عُمَيْرٍ وَ بَعْدَ اقْتِصَادِ فِدِيَةٍ

ابوعزیز برادر مُصْعَبِ بْنِ عُمَيْرٍ می‌گوید: «در جنگ بدر یکی از مسلمانان قصد اسیر کردن مرا کرد، در این حال برادرم مُصْعَبِ که در لشکر اسلام بود به آن شخص گفت: او را محکم بگیر که مادر او ثروتمند است و ممکن است برای آزادی او فدیة‌ای به تو بدهد، ابوعزیز می‌گوید: من به برادرم مُصْعَبِ گفتم: برادرا! تو او را تشویق می‌کنی که مرا اسیر کند؟ مُصْعَبِ به من گفت: او برادر من است نه تو.^۱

از این داستان معلوم می‌شود حتی در مسلمانان بااخلاصی مثل مُصْعَبِ بْنِ عُمَيْرٍ این فکر وجود داشته است که گرفتن اسیر نفع اقتصادی دارد، و آیه شریفه که می‌گوید: «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا»، از این فکر نکوهش می‌کند و می‌گوید: شما مقصودتان از گرفتن اسیر این است که در مقابل آزاد کردنش فدیة بگیرید که متاع ناپایدار دنیا است در حالی که نباید علاقه به مال شما را از این رمز نظامی غافل کند که صرف کردن وقت و نیرو برای گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا از قدرت رزمی شما می‌کاهد و احتمال پیروزی را کمتر و احتمال شکست شما را بیشتر می‌کند.

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۴۵.

دفاع‌هایی که از رسول خدا(ص) کرده‌اند

چون این عقیده که گرفتن فدیة از اُسرای بدر و آزاد کردن آنان کار خلافی بود مستلزم این است که نعوذ بالله رسول خدا نیز در این عمل خلاف شریک باشد، زیرا این کار به دستور آن حضرت انجام شده است، از این رو افرادی به فکر افتاده‌اند که به نوعی از پیغمبر اکرم(ص) دفاع کنند و او را تبرئه نمایند.

این افراد نتوانسته‌اند بگویند: آزاد کردن اُسرای جنگ بدر در مقابل فدیة کار خلافی نبوده است، زیرا آن فضا و جوّی که از زمان ابوهریره به بعد برای آنان ساخته شده بود این بستر فکری را به وجود آورده بود که آنان باید حتماً قبول کنند آزادی اُسرای جنگ بدر در مقابل فدیة کار خلافی بوده است.

در چنین فضا و جوّی بعضی از افرادی که صاحب فکر و اجتهاد بوده‌اند با نیروی اجتهاد به میدان آمده و به تصوّر خود با فکر و اجتهاد خویش از رسول خدا دفاع کرده و آن حضرت را تبرئه نموده‌اند، و بعضی از افرادی که بیشتر به نقل روایات توجّه داشته‌اند داستان‌هایی ساخته‌اند تا به کمک آن داستان‌ها از پیغمبر اکرم(ص) دفاع کنند.

۱. دفاع ابوعلی جُبائی

ابوعلی جُبائی متکلم معتزلی قرن سوم هجری^۱ بدین‌گونه از رسول خدا دفاع می‌کند که می‌گوید: آزاد کردن اُسرای جنگ بدر در مقابل فدیة گناه صغیره بوده است و گناه صغیره به عدالت پیغمبر و اصحابش لطمه نمی‌زند، زیرا اجماع داریم که عاملان این گناه از عدالت خارج نشده‌اند، جُبائی در دنباله سخنانش در این باره می‌گوید:

۱. ابوعلی محمد بن عبدالوهاب بن سلام جُبائی عالم متکلم معتزلی وفاتش در سال ۳۰۳ هجری است، او اهل جُبّا بوده است که جزء خوزستان و در طرف بصره قرار داشته است، ابوعلی جُبائی و پسرش ابوہاشم هر دو از رؤسای معتزله‌اند و کتاب‌های کلام پر است از اقوال این پدر و پسر و «جُبّائیان» بر این دو اطلاق می‌شود (کُنّی و القاب، ج ۲، ص ۱۲۹).

«.. وَ قَدْ كَانَ مِنَ النَّبِيِّ فِي هَذَا مَعْصِيَةٌ اِجْمَاعًا مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ مَا هِيَ؟ وَ اطَّنَّ اَنْهَا فِي تَرْكِ قَتْلِ الْاَسْرَى...» یعنی علمای تفسیر اجماع دارند که پیغمبر خدا در این گناه صغیره شریک است بدون اینکه معلوم باشد که آیا گرفتن فدیة گناه بوده است یا نکشتن اُسرا و من گمان دارم که نکشتن اُسرا گناه بوده است.

می‌بینیم که ابوعلی جُبائی ارتکاب گناه را برای پیغمبر اکرم و صحابه مسلم می‌شمارد ولی می‌گوید: چون اجماع داریم که با انجام این کار از عدالت خارج نشده‌اند باید بگوییم: این گناهی صغیره بوده است که به عدالت عاملانش لطمه نمی‌زند، و این تلاشی است که جُبائی برای حفظ حریم رسالت کرده است! ولی حقیقت این است که آنچه رسول اکرم و اصحابش درباره اُسرای جنگ بدر انجام داده‌اند نه گناه صغیره بوده است و نه کبیره، نه فدیة گرفتن از اُسرا گناه بوده است و نه آزاد کردن آنان، بلکه فدیة گرفتن کاری مشروع و عقلانی بوده و آزاد کردن اُسرا عملی بشردوستانه و منبعث از عواطف و اخلاق انسانی بوده است.

علاوه بر این، قرآن کریم درباره اُسرای جنگ دستور داده است که «...فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً» (قتال، ۴) یعنی اُسرا را بی فدیة یا با فدیة آزاد کنید، و رسول خدا و اصحابش این دستور را اجرا کرده‌اند و آنچه قرآن کریم دستور انجامش را بدهد گناه نیست ولی ابوعلی جُبائی و همفکران او نتوانسته‌اند خود را از اسارت جو فکری که از زمان ابوهریره به بعد ساخته شده بود خلاص کنند، زیرا تحجّر اخباریگری و تعبد کورکورانه به اقوال صحابه و تابعین بیش از دو قرن بر محیط‌های علمی اسلام حاکم بوده است و حاکمیت این تحجّر و تعبد به قدری شدید بوده است که حتی عالم متفکری مثل ابوعلی جُبائی نتوانسته است خود را از عقیده شایع در آن عصر آزاد کند و بگوید: آزاد کردن اُسرای جنگ بدر در مقابل فدیة کار خلافی نبوده است و از این رو ناچار شده است برای دفاع از رسول خدا بگوید: این کار گناه صغیره بوده است و گناه صغیره به عدالت آن

حضرت لطمه نمی‌زند! البته این دفاع را از روی دلسوزی و اخلاص کرده است که ای کاش نمی‌کرد. اینجا است که باید گفت: گاهی نظر شخصی یک صحابی یا تابعی، منشأ یک اصل اعتقادی مثل اینکه پیغمبر هم گناه می‌کند، می‌گردد، و در محیط‌های علمی پذیرفته می‌شود و از آنجا به جامعه انتقال می‌یابد و قرن‌ها باقی می‌ماند و جزء اعتقادات قطعی بخش عظیمی از یک اُمت بزرگ ثبت می‌شود!

۲. دفاع صاحب «المنار»

سید محمد رشیدرضا در تفسیر «المنار» سعی دارد ثابت کند که آزادکردن اُسرای جنگ بدر در مقابل فدیة بر مبنای اجتهاد رسول خدا بود که تشخیص داد فدیة گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان به مصلحت و صواب نزدیک‌تر است از کشتن اُسرا در حالی که کشتن اُسرا واقعاً به مصلحت و صواب نزدیک‌تر بوده و رسول اکرم (ص) در این اجتهاد خود خطا کرده است ولی خطای در اجتهاد گناه نیست و نمی‌توان اجتهادکننده را کیفر داد.

رشیدرضا در دنباله سخنان خود مطالبی بدین مضمون می‌آورد که:

اگر گفته شود: چه حکمتی برای خدا در این کار بود که رسول خدا رأی اکثریت اصحاب را در مورد فدیة گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان ترجیح داد با اینکه این کاری مرجوح و برخلاف سنت انبیای سابق بود و خدا هم از این کار نکوهش کرده است؟ آنگاه رشیدرضا در پاسخ می‌گوید: برای خدا چند حکمت در این کار بوده است و سپس که حکمت ذکر می‌کند و در توضیح حکمت سوم چنین می‌گوید:

«الحكمة الثالثة ان النبي نفسه قد يخطئ في اجتهاده ولكن الله يبين له ذلك ولا يقره عليه كما صرح به العلماء فهو معصوم من الخطاء في التبليغ عن الله لا

في الرأى والاجتهاد...»^۱ یعنی حکمت سوم این است که در این قضیه معلوم شد پیغمبر نیز گاهی در اجتهادش خطا می‌کند ولی خدا آن را برای پیغمبرش بیان می‌نماید و او را بر این خطا باقی نمی‌گذارد چنانکه علما به این مطلب تصریح کرده‌اند، بنابراین رسول خدا (ص) از خطای در تبلیغ رسالت معصوم است ولی از خطای در رأی و اجتهاد معصوم نیست.

آنچه صاحب «المنار» گفته است اجتهادی است که در این مسأله کرده است، و به عقیده ما او در این اجتهادش خطا نموده است ولی او دارای حسن نیت بوده و برای دفاع از رسول اکرم چنین گفته است و می‌خواسته است بگوید: آنچه رسول خدا (ص) در مورد اُسرای بدر کرده است موجب کیفر نیست، زیرا این خطای در اجتهاد بوده است و خطای در اجتهاد گناه نیست و هیچ مسئولیتی متوجه آن حضرت نخواهد بود، و قبل از رشیدرضا علمای دیگر اهل سنت نیز این مطلب را گفته‌اند که پیغمبران ممکن است در اجتهاد خود خطا کنند.

اشکال آلوسی

سید محمود آلوسی بغدادی (م ۱۲۷۰) هجری قمری در تفسیر روح المعانی سخنی بدین مضمون می‌گوید که علما به آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ اُسْرَى...» استدلال کرده‌اند که انبیاء گاهی در اجتهادشان خطا می‌کنند ولی وحی الهی برخلاف آن نازل می‌شود و خطای آنان را بیان می‌کند، سپس آلوسی می‌گوید: در اینجا اشکالی هست و آن این است که در حدیث آمده است: اگر کسی اجتهادش خطا باشد یک اجر دارد و اگر صحیح باشد دو اجر تاده اجر دارد، و از طرفی می‌بینیم رسول خدا به گفته مفسران در آیه مزبور مورد عتاب واقع شده است حالا اگر بگوییم: آن حضرت در مورد اُسرا در اجتهادش خطا کرده است طبق حدیث مزبور باید برای این اجتهاد خطا یک اجر داشته باشد نه اینکه مورد

۱. تفسیر «المنار»، ج ۱۰، ص ۱۰۹.

عتاب واقع شود، آیا این عتاب با اجر داشتن منافات ندارد؟ و آیا ممکن است رسول خدا(ص) برای یک کار هم اجر داشته باشد و هم مورد عتاب واقع شود؟ من ندیدم کسی درصدد تحقیق این مطلب برآمده باشد، و اگر بگوییم: اجر داشتن برای کاری باعث عتاب بر آن منافات دارد در این صورت استدلالی که علما به آیهٔ مزبور برای اثبات خطای پیغمبران در اجتهاد کرده‌اند صحیح نیست.^۱

مقصود آلوسی این است که طبق حدیث مزبور رسول خدا در مقابل اجتهاد خطایی که در مورد اُسرا کرده است یک اجر دارد و فرض این است عملی که موجب اجر است موجب عتاب نخواهد بود پس نمی‌توان به این آیه استدلال کرد که پیغمبر اکرم را عتاب کرده و با این عتاب خطای او را در اجتهادش بیان نموده است، و بازگشت سخن آلوسی به این است که در این فرض آیهٔ مزبور معنای عتاب ندارد.

۳. دفاع از رسول خدا در قالب گریهٔ او!

گروهی دیگر که به حدیث بیش از اجتهاد قداست می‌داده‌اند سعی کرده‌اند با جعل حدیث از رسول خدا دفاع کنند و هرکسی موافق سلیقهٔ خود حدیثی جعل کرده است تا در قصهٔ آزاد کردن اُسرای بدر در مقابل فدیه، آن حضرت را تبرئه کند، و یکی از این حدیث‌ها که به نظر ما قسمتی از آن جعلی است حدیثی است که خلاصهٔ مضمون آن را در اینجا می‌آوریم:

«... رسول خدا(ص) دربارهٔ اُسرای جنگ بدر با اصحاب مشورت کرد که با آنان چه باید کرد؟ ابوبکر گفت: یا رسول‌الله! این اُسرا خویشان ما هستند و رأی من این است که از آنان فدیه بگیریم و آزادشان کنیم که هم فدیه‌ها یک قدرت اقتصادی است برای ما بر ضد کفار و هم امیدواریم که خدا این اسیران را به اسلام هدایت کند، عمر گفت: یا رسول‌الله! اینان سران کفر هستند و رأی من این

است که این ائمه کفر را قتل عام کنیم، رسول اکرم رأی ابوبکر را پسندید و از اسیران فدیه گرفت و آزادشان کرد، عمر می‌گوید: من فردا آمدم نزد رسول خدا و دیدم آن حضرت با ابوبکر نشستند و گریه می‌کنند گفتم: یا رسول‌الله! به من بگو که شما به چه علت گریه می‌کنید؟ تا من هم اگر گریه دارم گریه کنم و اگر گریه ندارم تباکی نمایم، رسول خدا(ص) فرمود: من به علت اینکه راضی شدیم از اُسرا فدیه بگیریم گریه می‌کنم، به خدا قسم عذابی بر من عرضه شد که قرار بود بر شما نازل شود و آن عذاب از این درخت نزدیک‌تر بود و اشاره به درختی در نزدیک خود کرد، آنگاه این آیه نازل شد: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخِنَ فِي الْأَرْضِ...»^۱

در اینجا باید گفت: اصل مشورت کردن رسول خدا دربارهٔ اُسراکاری صحیح و یک اصل قرآنی است: و نیز اختلاف نظر اصحاب دربارهٔ اُسرا امری طبیعی است، و نیز آزاد کردن اُسرا در مقابل فدیه کاری موافق عقل و حاکمی از جوانمردی و انسان‌دوستی است، و علاوه بر این، اجرای دستور خداست که فرموده است: «فَأَمَّا مَتَى بَعُدُوا إِمَّا فِدَاءً...» (محمد، ۴) یعنی اُسرا را بی فدیه یا با فدیه آزاد کنید.

با این توضیح روشن می‌شود که آزاد کردن اُسرا در مقابل فدیه برخلاف رضای خدا نبوده است تا موجب عذاب استیصال شود و رسول خدا برای آن گریه کند.

استنباط ما این است که بعضی از افراد کم‌عمق تحت تأثیر جو ساخته شده که همه می‌گفتند: فدیه گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان خلاف رضای خدا بوده است به فکر افتاده‌اند رسول خدا را که این کار به امر وی انجام شده است به خیال خود به نوعی تبرئه کنند، از این رو داستان گریه کردن پیغمبر اکرم را همراه با

۱. تفسیر طبری جزء ۱۰، ص ۴۴ و تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۰ به نقل از احمد بن حنبل و صحیح مسلم.

۱. تفسیر روح‌المعانی آلوسی جزء ۱۰، ص ۳۱.

ابوبکر جعل کرده‌اند تا وانمود کنند که گریه آن حضرت و یار غارش این کار خلاف را جبران کرده است تا بدین وسیله رسول خدا را از هرگونه مسئولیتی در این موضوع مبرا سازند. اینان در عصری که حدیث قداست بیشتری داشته است این داستان را در قالب حدیث ساخته‌اند تا بیشتر مورد قبول واقع شود و در نتیجه، وجدان مردم مسلمان را در مورد عمل رسول اکرم قانع و راحت کند، و این کار از دوستان نادان دور از انتظار نیست.

۴. دفاع دیگر با جعل حدیث دیگر

گروه دیگری برای دفاع از رسول خدا(ص) حدیثی ساخته‌اند که اساساً آن حضرت را مخالف با گرفتن فدیة از اسرا و آزاد کردن آنان جلوه داده‌اند تا ساحت پیغمبر اکرم از عمل خلاف در مورد اسرا پاک شود، این گروه حدیثی بدین صورت جعل کرده‌اند که شیخ طوسی آورده است:

«رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ كَرِهَ أَخَذَ الْفِدَاءِ، حَتَّى رَأَى سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ كَرَاهِيَّةَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا أَوَّلُ حَرْبٍ لَقِينَا فِيهِ الْمُشْرِكِينَ أَرَدْتُ أَنْ يُثَخَّنَ فِيهِمُ الْقَتْلُ حَتَّى لَا يَعُودَ أَحَدٌ بَعْدَ هَذَا إِلَيَّ خِلَافِكَ وَ قِتَالِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قَدْ كَرِهْتُ مَا كَرِهْتُمْ وَ لَكِنْ رَأَيْتُ مَا صَنَعَ الْقَوْمُ»^۱ یعنی روایت شده است که پیغمبر اکرم از گرفتن فدیة از اسرای بدر کراهت داشت و سعد بن معاذ این کراهت را در چهره آن حضرت دید و گفت: یا رسول‌الله! این اولین جنگی بود که ما در آن با مشرکان درگیر شدیم و من میل داشتم اسرا را قتل عام کنیم تا دیگر احدی جرأت نکند به مخالفت و جنگ با تو برخیزد، رسول‌الله فرمود: من هم از آنچه تو کراهت داری کراهت دارم ولی تو دیدی که این قوم چه کردند.

کسانی که تحت تأثیر جو حاکم تصور کرده‌اند گرفتن فدیة از اسرای جنگ بدر در برابر آزادیشان برخلاف رضای خدا بوده است برای اینکه از رسول اکرم

دفاع کنند و آن حضرت را از عمل خلاف تبرئه نمایند این حدیث را ساخته‌اند تا بگویند: این عمل خلاف را اصحاب وی انجام داده‌اند و پیغمبر اکرم شخصاً با آنان مخالف بود و از انجامش ناراحت شد.

این حدیث به چند دلیل بی اعتبار است و به هیچ وجه قابل استناد نیست:

۱. این حدیث سند ندارد و حدیث بی سند اگر دلیل دیگری صحّت آن را ثابت نکند اعتبار ندارد و نمی‌توان چیزی را با آن ثابت کرد، و به ظنّ قوی شیخ طوسی آن را از منابع اهل سنت آورده است.

۲. این حدیث معارض دارد و آن حدیثی است که می‌گوید: «رسول خدا درباره اسرای بدر با اصحاب خود مشورت کرد که با آنان چه باید کرد؟ عمر برخاست و گفت: یا رسول‌الله! همه آنان را گردن بزن، آن حضرت از او اعراض کرد و فرمود: ای مردم! خدا شما را بر این اسرا مسلط کرده است و آنان تا دیروز برادران شما بودند، عمر دوباره برخاست و گفت: آنان را گردن بزن، پیغمبر باز از او اعراض کرد و دوباره خطاب به مردم فرمود: ای مردم! خدا شما را بر این اسرا مسلط کرده است و آنان تا دیروز برادران شما بودند، ابوبکر برخاست و گفت: یا رسول‌الله! آنان را ببخش و در مقابل فدیة آزادشان کن، در اینجا چهره رسول خدا(ص) شکفت و غم وی زائل شد، پس اسرا را در مقابل فدیة آزاد کرد.^۱

این حدیث می‌گوید: رسول اکرم با کشتن اسرا مخالف بود و از پیشنهاد عمر که می‌گفت: اسرا را بکش غمگین شد و از پیشنهاد ابوبکر که می‌گفت: اسرا را آزاد کن خوشحال گشت و چهره حضرتش شکفت و سرانجام به همین پیشنهاد عمل کرد و اسرا را در مقابل فدیة آزاد نمود، در حالی که حدیث مورد بحث می‌گوید: پیغمبر خدا با آزاد کردن اسرا مخالف بود و از آن کراهت داشت و نظرش این بود که همه آنان قتل عام شوند و این تعارض روشنی است بین این دو حدیث، و می‌دانیم که حدیثی اگر معارض داشته باشد اگر دلیل دیگری آن را

۱. تفسیر ابن‌کثیر، ج ۲، ص ۳۲۵ به نقل از امام احمد بن حنبل.

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۸.

تأیید نکند از اعتبار ساقط است، بنابراین، حدیثی که می‌گوید: رسول اکرم با آزاد کردن اُسرا مخالف بود اعتبار ندارد.

۳. حدیث مورد بحث چهره رسول خدا را چهره خشم و خشونت و خون و انتقام ترسیم می‌کند که فقط قتل عام کردن اُسرا وی را ارضاء و اشباع می‌کند، درحالی که قرآن کریم و تاریخ مدوّن و مسلم اسلام چهره آن حضرت را چهره رحم و مروّت و عفو و اغماض و بشردوستی در بالاترین اوجش ترسیم می‌کند^۱ و حدیثی که با سیره قطعی پیغمبر اکرم (ص) مخالف باشد قابل اعتماد نیست.

۴. از حدیث مورد بحث معلوم می‌شود اصحاب رسول خدا در قضیه اُسرا با آن حضرت کشمکش و درگیری داشته‌اند و سرانجام بر او چیره شده و غلبه کرده‌اند و اراده خود را بر وی تحمیل نموده‌اند و پیغمبر مضطرّ و مسلوب‌الاختیار شده و تسلیم آنان گشته است، و این قابل قبول نیست، زیرا رسول اکرم که فاتح جنگ بدر و در اوج قدرت بود و اکثریت اصحاب مطیع فرمان او بودند ممکن نیست در مقابل خواسته بعضی از اصحاب چنان بی‌اراده و مضطرّ شود که نتواند جلوی عمل منکر و گناهی که می‌خواهد انجام شود، بگیرد و ناچار به تسلیم باشد تا در مقابل چشم او گناه انجام شود.

۵. از حدیث مورد بحث معلوم می‌شود رسول خدا با دستور قرآن مخالف بوده است که می‌گوید: «... فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ...» یعنی اُسرای جنگ را بی‌فدیه یا بافدیه آزاد کنید، و هرگز قابل قبول نیست که آن حضرت مخالف با دستور خدا باشد و با اینکه خدا دستور آزاد کردن اُسرا را داده است وی این دستور را نخواهد و قتل عام اُسرا را بخواهد.

۶. حدیث مورد بحث مخالف قرآن است، زیرا از این حدیث معلوم می‌شود

۱. یک نمونه از این بشردوستی در بالاترین اوجش، عملی است که رسول اکرم (ص) پس از فتح مکه در اوج قدرتش با انسانهای متجاوز که قبلاً به خون او تشنه بودند انجام داد، و به کسانی که سالها با او جنگیده بودند و عزیزترین عزیزانش را کشته بودند، فرمود: من شما را حتی ملامت هم نمی‌کنم، بروید که همه آزاد هستید.

حکم خدا قتل عام کردن اُسرای جنگ بوده است در حالی که آیه «... فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ...» می‌گوید: حکم خدا آزاد کردن اُسرا است و اصل کلی پذیرفته شده این است که اگر حدیثی مخالف قرآن باشد مردود است، بنابراین، حدیث مورد بحث مردود است.

استناد شیخ طوسی به این حدیث

شیخ طوسی بعد از نقل حدیث مورد بحث می‌نویسد: «... فَاَلْمَعْصِيَةَ فِي ذَلِكَ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ مِنَ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ مَالُوا إِلَى الدُّنْيَا وَ اخَذُوا الْفِدَاءَ...» یعنی از این حدیث معلوم می‌شود معصیتی که در مورد آزاد کردن اُسرا در مقابل فدیه انجام شد کار گروهی از صحابه رسول خدا بوده است که میل به دنیا و گرفتن فدیه کردند نه کار خود آن حضرت.

شیخ طوسی در اینجا می‌خواهد پاسخی به ابوعلی جُبَّائِي بدهد که گفته است: «رسول خدا در مورد آزاد کردن اُسرای بدر مرتکب گناه صغیره شده است نه کبیره». شیخ با تمسک به حدیث مورد بحث می‌خواهد به ابوعلی جُبَّائِي بگوید: گناه صغیره‌ای که با آزاد کردن اُسرا انجام شده است کار گروهی از اصحاب پیغمبر اکرم بوده است نه کار خود آن حضرت.

ولی ما دانستیم که حدیث مورد بحث بی‌اعتبار است و قابل استناد نیست. و قبلاً نیز روشن شد که آزاد کردن اُسرای بدر مخالف رضای خدا نبوده است و پیغمبر خدا با آزاد کردن اُسرا گناهی نکرده است تا ابوعلی جُبَّائِي بگوید: صغیره بوده است نه کبیره.

و بر این مبنی دیگر نیازی نیست که شیخ طوسی به این حدیث بی‌اعتبار استناد کند تا این گناه صغیره مفروض را از رسول اکرم نفی کند و به اصحاب وی نسبت بدهد.

۵. باز هم دفاع با جعل حدیث

باز هم به منظور دفاع از رسول خدا(ص) حدیث دیگری ساخته‌اند و در آن سعی کرده‌اند پیغمبر اکرم را در قصهٔ اُسرای بدر بی طرف جلوه دهند و بگویند: آن حضرت هیچ نقشی در قصهٔ آزاد کردن اُسرا نداشته است و نه رأی به کشتن اُسرا داده است و نه به آزاد کردنشان، و دستور خدا این بوده است که کشتن اُسرا یا آزاد کردنشان به اختیار مسلمانان گذاشته شود تا خود هرکدام را خواستند انتخاب کنند و رسول خدا(ص) هیچ مسئولیتی در مورد اُسرا ندارد تا گفته شود: چرا اُسرا را در مقابل فدیة آزاد کرد؟

حدیث دیگری که در این رابطه ساخته‌اند به نقل ابن‌کثیر از ترمذی و نسائی و ابن‌حبان چنین است: «قال سفیان الثوری عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن عبدة عن علي رضي الله عنه قال: جاء جبرئيل الى النبي يوم بدر فقال: خير اصحابك في الاسارى ان شاء والقداء وان شاء والقتل علي ان يقتل منهم عاماً مقبلاً مثلهم، قالوا الفداء و يقتل منّا، رواه الترمذی و النسائی و ابن حبان في صحيحه من حدیث الثوری به» قال ابن کثیر: و هذا حدیث غریب جداً.^۱

یعنی سفیان ثوری از هشام بن حسان و او از محمد بن سیرین و او از عبیده و او از علی(ع) نقل کرده است که آن حضرت گفت: جبرئیل در رابطه با جنگ بدر نزد رسول خدا آمد و گفت: اصحاب خود را دربارهٔ اُسرای جنگ مخیر کن که اگر می‌خواهند از آنان فدیة بگیرند و آزادشان کنند و اگر می‌خواهند همه را قتل عام کنند، ولی بدانند که اگر اُسرا را آزاد کنند سال آینده به تعداد این اُسرا از آنان کشته خواهد شد، اصحاب قبول کردند که اُسرا را در مقابل فدیة آزاد کنند و سال آینده به تعداد اُسرا از آنان کشته شود، ابن‌کثیر می‌گوید: این حدیث جداً غریب و عجیب است!

می‌بینیم که سفیان ثوری در اواسط قرن دوم هجری داستانی را با سند مزبور به حضرت علی نسبت می‌دهد که جبرئیل در رابطه با اُسرای بدر گفت: اگر مسلمانان اُسرا را کشتند که هیچ ولی اگر آزادشان کردند باید سال آینده به تعداد اُسرا کشته بدهند که گفته‌اند: تعدادشان هفتاد نفر بوده است.

در اینجا جای این سؤال هست که این چگونه قراردادی است خدا با مسلمانان می‌کند و می‌گوید: اگر اُسرا را نکشید باید سال آینده هفتاد کشته بدهید؟! آیا خدا ریختن خون هفتاد انسان را می‌خواسته است که یا باید این خون از اُسرای کفار ریخته شود و یا از مسلمانان مجاهدی که در سال آینده در جنگ اُحد از اسلام دفاع می‌کنند؟! آیا آزاد کردن اُسرا که در آیه «فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَاِمَّا فِدَاءً» دستورش آمده است گناه بود که باید مسلمانان در جنگ اُحد با دادن هفتاد کشته کیفر این گناه را ببینند؟! آیا چون اُسرای کفار خونشان ریخته نشد باید در عوض آنان خون جناب حمزه سیدالشهداء و شهدای دیگر که از بهترین بندگان خدا بودند در اُحد بر زمین بریزد؟! کدام عقل و وجدان بیداری است که این مطلب نامعقول را بپذیرد؟ حق به جانب ابن‌کثیر است که می‌گوید: این حدیث جداً غریب و عجیب است، مقصودش این است که مضمون آن نامعقول است.

• حقیقت این است که آزاد کردن اُسرای بدر در برابر فدیة گناه نبود تا مسلمانان به کیفر آن هفتاد کشته بدهند و اگر گناه بود رسول خدا از آن نهی می‌کرد، ولی چون در جوئی که قبلاً ساخته شده بود گناه بودن آن بر مبنای گفته‌های افرادی مثل ابوهریره و حسن بصری و قتاده از مسلمانات شمرده می‌شد و در این رابطه حیثیت رسول اکرم زیر سؤال می‌رفت که چرا آن حضرت این کار را کرد؟ در چنین فضایی افرادی از قبیل سفیان ثوری خواسته‌اند با ساختن حدیث مزبور بدین‌گونه از پیغمبر خدا دفاع کنند که بگویند: خود وی در این کار نقشی نداشته است، زیرا رسول خدا فقط این پیام الهی را به مسلمانان ابلاغ کرده

۱. تفسیر ابن‌کثیر، ج ۲، ص ۳۲۶ چاپ بیروت ۱۴۰۲ قمری.

است که آنان باید یکی از این دو کار را انتخاب کنند: یا قتل عام کردن اُسرا یا دادن هفتاد کشته در سال آینده به کیفر نکشتن اُسرا و مسلمانان خودشان نکشتن اُسرا را که گناه بود انتخاب کردند و کیفر آن را نیز با دادن هفتاد کشته تحمّل نمودند. اینان توجه نکرده‌اند که اگر این کار گناه باشد خدا اذن انجام آن را نمی‌دهد. سازندگان این حدیث برای خود این توجیه شرعی را نیز داشته‌اند که بگویند: چون هدف ما تبرئه کردن پیغمبر خدا بوده است برای چنین هدف مقدّسی ساختن حدیث جایز و گاهی هم واجب است.

ضمناً آنان سند این حدیث را به حضرت علی متصل کرده‌اند تا قداست بیشتری پیدا کند و مردم آن را باور کنند در حالی که ساحت مقدّس امام علی (ع) از نقل چنین داستان نامعقول و مشمّزکننده‌ای میرا است، و باید گفت: این داستان را دوستان نادان ساخته و در محیط تفسیر قرآن شایع کرده‌اند و به تدریج وارد کتاب‌ها شده است و از این کتاب به آن کتاب منتقل گشته و در طول چندین قرن از نسلی به نسل دیگر رسیده است و منبع اصلی آن کتاب‌های عامّه است و اینکه در کتاب تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم شیعی آمده است^۱ ظاهراً آن را از منابع عامّه گرفته است و بهتر این بود که مأخذ آن را ذکر می‌کرد که نکرده است.

رابطه این داستان با آیه «قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ»

بعضی از افراد حدیث ساختگی مزبور را با آیه ۱۶۵ سوره آل عمران نیز مربوط کرده‌اند که درباره شکستی است که مسلمانان در جنگ اُحُد خوردند و هفتاد کشته دادند، آیه مزبور چنین است:

«أَوْلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ: أِنِّي هَذَا؟ قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ...»
یعنی آیا وقتی که در اُحُد مصیبتی به شما رسید که - در بدر - دو برابر آن را بر

دشمن وارد کردید می‌گویید: چرا این مصیبت به ما رسید؟ بگو: این مصیبت از خود شما به شما رسید.

مقصود این است که چون شما از دستور پیغمبر که به تیراندازان تپه عَیْتِین فرموده بود: موضع خود را رها نکنید تخلّف کردید و موضع خود را به هوس جمع غنایم رها نمودید دشمن از همین ناحیه تپه را دور زد و از پشت به شما حمله کرد و شما شکست خوردید و هفتاد کشته دادید، پس این مصیبت از ناحیه خود شما بر شما وارد شد.

بعضی از افراد حدیث ساختگی مورد بحث را به جمله: «قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ» در آیه مربوط کرده و گفته‌اند: آیه می‌خواهد بگوید: چون شما در حادثه بدر قبول کردید که در برابر آزاد کردن هفتاد اسیر جنگی در سال بعد هفتاد کشته بدهید در جنگ اُحُد هفتاد کشته دادید، پس این مصیبت از خود شما به شما رسید، چون آن را قبلاً قبول کرده و تعهد داده بودید که در برابر گناه ترک قتل اُسرا کیفر آن را که دادن کشتگانی به عدد اُسرا خواهد بود تحمّل کنید.^۱

ولی گفته این افراد قابل قبول نیست، زیرا اولاً حدیث مزبور چنانکه دانستیم ساختگی و بی اعتبار است و ثانیاً معنای آیه یاد شده چنان نیست که این افراد گفته‌اند بلکه معنایش چنانکه قبلاً گفته شد این است که تخلّف تیراندازان مستقر روی تپه موجب شکست مسلمانان و کشته شدن هفتاد نفر از آنان شد، پس ضربه‌ای که خوردند از نزد خودشان بود «قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ» بنابراین، داستان ساختگی مزبور را نمی‌توان به آیه یاد شده مربوط کرد.

قتل عام اُسرا محصول عقیده شایع

محصول عقیده شایع در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» این است که پیغمبر اسلام بعد از پیروزی در جنگ بدر می‌باید همه اُسرا را قتل عام کند که نکرد.

۱ تفسیر طبری جزء ۴، ص ۱۶۶.

۱ تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۱۲۶ و ص ۲۷۰ چاپ دارالکتاب قم.

بعضی از پیروان این فکر به استناد آیه مزبور می‌گویند: سیره و سنت همه انبیاء این بوده است که در اوایل دعوتشان بعد از پیروزی بر دشمن همه اسرا را قتل عام می‌کرده‌اند تا دینشان پابرجا شود ولی پیغمبر اسلام از این سنت انبیاء تخلف کرده است. صاحب‌المیزان رضوان‌الله‌علیه در تفسیر آیه مزبور می‌نویسند:

«... الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ إِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُتَّخَذَ فِي الْأَرْضِ الْأَسْنَةُ الْجَارِيَةَ فِي الْأَنْبِيَاءِ الْمَاضِينَ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا حَارَبُوا أَعْدَاءَهُمْ وَظَفَرُوا بِهِمْ يُنَكِّلُونَهُمْ بِالْقَتْلِ لِيَعْتَبِرَ بِهِ مَنْ وَرَاءَهُمْ فَيَكْفُوا عَنْ مُحَادَّةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَكَانُوا لَا يَأْخُذُونَ أُسْرَى حَتَّى يَشْخَنُوا فِي الْأَرْضِ وَيَسْتَقْرِ دِينَهُمْ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا مَانِعَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْرِ ثُمَّ الْمَنْ أَوْ الْفِدَاءِ...».

یعنی آنچه شایسته است در تفسیر آیه مزبور گفته شود این است که: سنت و سیره همیشگی انبیای سابق این بوده است که هرگاه با دشمنان خود می‌جنگیده‌اند و بر آنان پیروز می‌شدند، باقی‌مانده دشمن شکست‌خورده را قتل عام می‌کردند تا دیگران عبرت بگیرند و از دشمنی کردن با خدا و رسولش خودداری کنند، و انبیاء هرگز باقی‌مانده دشمن شکست‌خورده را به اسارت نمی‌گرفتند بلکه همه را می‌کشتند تا وقتی که سلطه خود را در زمین برقرار کنند و دینشان بین مردم پابرجا شود ولی پس از پابرجا شدن دینشان مانعی نداشت که از دشمن شکست‌خورده اسیر بگیرند و بعداً بی‌فدیه یا بافدیه آزاد کنند.

معنای این عبارت‌المیزان که: «كَانُوا إِذَا حَارَبُوا أَعْدَاءَهُمْ وَظَفَرُوا بِهِمْ يُنَكِّلُونَهُمْ بِالْقَتْلِ» این است که انبیاء هر وقت در جنگ ظفر می‌یافتند و غالب می‌شدند که با غالب شدن نیروهای انبیاء جنگ تمام می‌شد همه باقی‌مانده نیروهای دشمن را که طبعاً تحت سلطه آنان بودند قتل عام می‌کردند، بنابراین، معنای جمله بعد از آن که: «وَكَانُوا لَا يَأْخُذُونَ أُسْرَى» این است که باقی‌مانده نیروهای شکست‌خورده را به عنوان اسرای جنگ نگهداری نمی‌کردند.

مقتضای این تفسیری که برای آیه مزبور کرده‌اند این است که انبیای سابق در قتل عام کردن اسرای جنگی در قساوت و بی‌رحمی از حجاج بن یوسف خونخوار هم پیشی گرفته‌اند!

نقل کرده‌اند که حجاج بن یوسف ثقفی در جنگی با عبدالرحمن بن اشعث بر وی پیروز شد و چهارهزار و هشتصد اسیر از وی گرفت، هنگامی که اسرا را نزد حجاج آوردند فرمان داد همه را قتل عام کنند و میرغضب‌ها شروع به گردن زدن اسرا کردند، قریب سه هزار از اسرا را که کشتند مردی از قبیله کنده سرسید که حجاج به وی احترام می‌گذاشت، او به حجاج گفت: تو در مورد این اسرا نه سنت اسلام را رعایت کردی و نه مروّت و کرم را! حجاج گفت: چگونه؟ او گفت: خدا می‌گوید: «... فَأَمَّا مَتَى بَعْدُ وَ أَمَّا فِدَاءٌ...» خدا درباره اسرای کفار گفته است که باید بی‌فدیه یا بافدیه آزاد شوند ولی تو این اسرا را نه بی‌فدیه آزاد کردی و نه بافدیه بلکه دستور قتل عام همه آنان را دادی! علاوه بر این، شاعر شما درباره مکارم اخلاق قوم خود گفته است: «وَلَا تُقْتَلِ الْأَسْرَى وَ لَكِنَّ نَفْسَهُمْ» یعنی ما اسیران را نمی‌کشیم بلکه آزاد می‌کنیم.

حجاج تحت تأثیر سخنان دوست خود واقع شد و لختی به فکر فرو رفت. پس آنگاه اشاره به کشته‌های اسرا کرد و گفت: آیا در میان این جیفه‌ها یک نفر نبود که این‌گونه با من سخن بگوید تا آنان را نکشم؟! سپس دستور داد بقیه اسرا را آزاد کنند و قریب دوهزار باقی‌مانده آنان را آزاد کردند.^۱

لازمه تفسیر مزبور برای آیه یادشده این است که انبیای سابق در اوایل دعوتشان پس از پیروزی بر دشمن در خون‌ریزی بی‌دلیل از حجاج بن یوسف هم بدتر می‌کرده‌اند و حتی بعضی از اسرا را نیز زنده نمی‌گذاشته‌اند بلکه همه را قتل عام می‌کرده‌اند و بدین‌گونه چهره انبیای سابق را خشن‌تر و درخیم‌تر از چهره حجاج بن یوسف خونخوار نشان داده‌اند و توجه نداشته‌اند!

۱. تفسیر قرطبی، ج ۱۶، ص ۲۲۶.

این است نتیجهٔ تبعّد بی‌دلیل به اقوال صحابه و تابعین که گفته‌های آنان بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شود و به قرن‌های بعد منتقل می‌گردد و با مرور زمان به عنوان عقیدهٔ حاکم تثبیت می‌شود و تا قرن پانزدهم هجری ادامه می‌یابد.

تاریخ اختراعی برای انبیاء

باید دانست که این یک نوع تاریخ اختراعی است برای انبیاء یعنی نوشتن تاریخ انبیاء اما نه بر مبنای متن‌های مدوّن تاریخ بلکه بر مبنای اجتهاد و استنباط از یک آیهٔ قرآن آن هم استنباط نامقبولی که مبتنی است بر اقوال افرادی از قبیل ابوهریره و حسن بصری.

بر مبنای این تاریخ اختراعی، قتل عام کردن همهٔ اُسرای جنگی بدون استثناء به عنوان سنّت و سیرهٔ جاری و همیشگی انبیاء شناخته شده است و این اسراف در خون‌ریزی حتّی بیش از حجاج بن یوسف به عنوان بخشی از تاریخ پیغمبران سابق تلقی و معرفی گشته است در حالی که نه در تاریخ مدوّن انبیای سابق چنین چیزی هست، و نه این پیغمبران عظیم‌الشّان که سَمبُل‌های انسانیت و احترام به حقوق بشر بوده‌اند دست به این‌گونه خون‌ریزی‌های عظیم و بی‌دلیل زده‌اند، و نه تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» چنان است که صاحب «المیزان» رضوان‌الله‌علیه تصویر فرموده‌اند و پیش از وی صاحب تفسیر المنار چنین برداشتی از آیه مزبور داشته است که با روح قرآن موافق نیست. این گفتهٔ صاحب المیزان مصداقی است از سند صحیح و متن باطل، سند این گفته صحیح است، زیرا صاحب المیزان صددرصد راستگو است و متن آن صددرصد باطل است، زیرا هرگز انبیاء باقی ماندهٔ دشمن شکست خورده را قتل عام نمی‌کردند.

آیا قتل عام اُسرا دین را تقویت می‌کند؟

کسانی که می‌گویند: معنای آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» این است که در

اوایل دعوت پیغمبران باید بعد از پیروزی آنان در جنگ همهٔ نیروهای شکست خوردهٔ دشمن قتل عام شوند، این عقیده را بدین‌گونه توجیه می‌کنند که با کشتن همهٔ باقی ماندهٔ نیروی دشمن، دین خدا پابرجا و استوار می‌شود و دیگر دشمنان و سوسه نمی‌شوند که به جبههٔ حق تهاجم کنند.^۱

حالا آیا واقعاً مطلب همین‌طور است و با قتل عام کردن اُسرا دین خدا پابرجا می‌شود؟ در فرض مورد بحث که نیروهای دشمن به‌طور کامل شکست خورده و بی‌حرکت شده‌اند و هیچ خطری از ناحیهٔ آنان متوجه جبههٔ حق نیست چه ضرورتی هست که خون این انسان‌های ذلیل شده و بی‌حرکت ریخته شود؟ خشم و خشمونت و ریختن خون در زمانی که هیچ ضرورتی ندارد چه تأثیری در تقویت دین دارد؟

حقیقت این است که قتل عام نیروهای شکست خورده‌ای که عموماً آلت فعل رؤسای جاه طلب خود بوده‌اند نه تنها هیچ ضرورتی ندارد بلکه تأثیر منفی در روح مردم باوجدان و فرزانه دارد، زیرا عقل و وجدان همهٔ انسان‌ها حکم می‌کند که ریختن خون انسان‌ها فقط در وقت ضرورت و به اندازهٔ ضرورت مجاز است، بنابراین اگر این اسیران در بند بدون هیچ ضرورتی قتل عام شوند این کار، هم مردم کشوری را که نیروهایش قتل عام می‌شوند شدیداً به خشم می‌آورد و تحریک می‌کند که برای انتقام‌جویی به تجاوز جدیدی دست بزنند و هم وجدان همهٔ انسان‌ها را بر ضدّ عاملان این قتل عام برمی‌انگیزاند، و اگر این خون‌ریزی بی‌دلیل به نام دین انجام شود همهٔ جهانیان بر ضدّ این دین تحریک و به آن بدبین می‌شوند و دینی که وجدان‌ها را بیازارد و نفرت همهٔ مردم را بر ضدّ خود برانگیزد روزه‌روز ضعیف‌تر می‌شود و راه سقوط را در پیش می‌گیرد.

بنابراین، ریختن خون همهٔ نیروهای شکست خورده و بی‌حرکت دشمن نه تنها دین خدا را تقویت نمی‌کند بلکه تضعیف هم می‌کند، و به عکس، اگر با این

۱. تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸ و تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۹۶ چاپ ۱۳۶۹ قمری.

انسان‌های ذلیل‌شده برخوردار انسانی همراه با عفو و اغماض و احسان بشود چنانکه پیغمبر بزرگ اسلام در فتح مکه عمل کرد در این صورت نه تنها در خود آنان تأثیر مثبت دارد بلکه تحسین جهانیان را نیز برمی‌انگیزد و در سطح جهان قلوب آماده را به سوی دینی که چنین دستوری داده است جذب می‌کند و موجب نفوذ و گسترش بیشتر آن دین می‌شود.

آیه مزبور در مقام عتاب نیست

چنانکه قبلاً نیز اشاره شد مفسران عموماً تصور کرده‌اند که آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» در مقام توبیخ و عتاب است آن هم عتاب شدید،^۱ و صاحب المنار می‌گوید: توبیخ و عتابی که در این آیه هست با ایما و اشاره شامل رسول اکرم نیز می‌شود،^۲ و آلوسی نیز در تفسیر روح المعانی می‌گوید: آیه مزبور حاوی توبیخ و عتاب است که به‌طور غیرمستقیم رسول خدا را نیز دربر می‌گیرد،^۳ و المیزان می‌گوید: عتاب شدید به علت گرفتن اسیر و پیشنهاد فدیة گرفتن در مقابل آزادی اسرا بوده و این عتاب متوجه اهل بدر است نه رسول خدا(ص).

به نظر می‌رسد که مفسران عموماً چون گمان برده‌اند فدیة گرفتن از اسرای جنگ بدر در مقابل آزاد کردنشان برخلاف رضای خدا بوده و این آیه نیز درباره همین فدیة گرفتن آمده است از این رو تصور کرده‌اند که خدا در این آیه مسلمانان را همراه با پیغمبر توبیخ و عتاب کرده است که چرا فدیة گرفتند؟ و از طرفی چون در آیه بعد آمده است: «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» و مفسران تصور کرده‌اند عذاب در این آیه عذاب استیصال است که فدیة گرفتن مقتضی این عذاب بود این مطلب نیز به این تصور کمک کرده است که آیه

«مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» عتاب می‌کند که چرا مسلمانان فدیة گرفتند؟ و این تصور از همان قرن اول هجری به وجود آمده است و قبلاً سخن حسن بصری را آوردیم که در این باره گفته است: «فَعَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ»^۱ یعنی خدا مسلمانان را توبیخ کرده است که چرا فدیة گرفتند؟

ولی باید دانست که در قرآن کریم شبیه تعبیر «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» مکرر ذکر شده است و از هیچ یک از آنها توبیخ و عتاب فهمیده نمی‌شود و اینک چند نمونه از این آیات را می‌آوریم:

۱. وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... (آل عمران، ۱۴۵).

۲. وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ... (شوری، ۵۱).

۳. وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بَابَهُ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... (رعد، ۳۸).

۴. وَ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ... (مریم، ۳۵).

چنانکه می‌بینیم بافت و ترکیب این آیات عیناً همان بافت و ترکیب آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» می‌باشد، زیرا در همه این آیات عبارت «مَا كَانَ» و بعد از آن اسم مجرور به لام جازه و بعد از آن فعل مضارع مصدر به «أَنْ» ناصبه وجود دارد، درست شبیه آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» ولی لحن هیچ یک از این آیات لحن توبیخ و عتاب نیست بلکه از این آیات مفهوم «سزاوار نیست» و «ممکن نیست» و «انتظار نمی‌رود» و نظیر اینها فهمیده می‌شود و این آیه در مقام ارشاد و راهنمایی نیروهای رزمنده است و می‌خواهد بگوید: سزاوار نیست رزمندگان اسلام از این رمز نظامی غفلت کنند که در حین درگیری در جنگ نباید قبل از شکست کامل دشمن حتی یک لحظه از وقت آنان صرف گرفتن اسیر یا کارهای دیگری غیر از کوبیدن و بی حرکت کردن دشمن شود.

این آیه هشداردهنده و ارشادکننده بدین مناسبت نازل شد که در جنگ بدر قبل از شکست کامل کفار مقداری از نیروی رزمی و وقت رزمندگان اسلام

۲. تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۹۸.

۱. تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۱۳۶.

۳. تفسیر روح المعانی جزء ۱۰، ص ۲۹.

۱. تفسیر طبری جزء ۱۰، ص ۴۵.

صرف گرفتن اسیرانی از دشمن شد که این یک نقطه ضعف و غفلت از یک رمز نظامی بود ولی خداوند این ضعف را با نیروی غیبی جبران کرد و مسلمانان پیروز شدند.

و اینکه در آیه یادشده لفظ «نَبِيٍّ» به کار برده شده و توجه اصلی را به پیغمبر معطوف می‌کند بدین سبب است که نَبِيٍّ اکرم (ص) فرمانده جنگ بدر و جنگ‌های دیگر بود و طبیعی است که آگاهی‌ها و هشدارها اول به فرمانده جنگ داده می‌شود و آنگاه از او به رزمندگان دیگر منتقل می‌گردد، و این درسی است برای رزمندگان تا قیامت.

و باید دانست که در جنگ بدر قبلاً مسلمانان از گرفتن اسیر در حین جنگ نهی نشده بودند تا بتوان گفت: آنان با گرفتن اسیر در حین جنگ مخالفت با نهی کرده و مرتکب گناه شده‌اند، بنابراین، گرفتن اسیر برخلاف گفته «المیزان»^۱ گناه بزرگ نبوده است تا مسلمانان به خاطر آن مورد عتاب واقع شوند آن هم به قول المیزان عتاب شدید!^۲

آیا گرفتن غنیمت و فدیة بعد از نزول این آیات بوده است؟

صاحب المیزان رضوان‌الله علیه در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» و چهار آیه بعد می‌فرماید: این آیات دلالت بر عتاب شدید در مقابل گناه بزرگ دارد که این گناه بزرگ، گرفتن اسیر و پیشنهاد فدیة گرفتن از اسرا می‌باشد نه گرفتن فدیة، المیزان این قول مفسران را که: گناه مزبور فدیة گرفتن از اسرا در مقابل آزاد کردنشان بوده است، مردود می‌داند به این دلیل که مسلمانان فدیة و غنیمت را بعد از نزول این آیات گرفتند یعنی بعد از آنکه خدا حلال بودن غنیمت را که شامل فدیة هم می‌شود در آیه «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» اعلام

کرده است،^۱ المیزان در رد این قول مفسران می‌گوید:

«... فَإِنَّ الْفِدَاءَ وَالْغَنِيمَةَ لَمْ يُوْخَذَا قَبْلَ نَزُولِ الْآيَاتِ وَإِخْبَارِهِمْ بِحَلَالِيَّتِهَا وَ طَيِّبِهَا...»^۲ یعنی فدیة و غنیمت را مسلمانان قبل از نزول این آیات که در آنها حلال بودن فدیة و غنیمت با تعبیر فكلوا مما غنمتم حلالاً طیباً اعلام شده است نگرفته بودند، مقصود المیزان این است که چون گرفتن فدیة و غنیمت بعد از اعلام حلیت آن دو بوده است این گرفتن فدیة و غنیمت گناه نبوده است تا بر آن عتاب شوند. «... إِنَّمَا أَخَذُوا الْفِدَاءَ بَعْدَ نَزُولِ الْآيَاتِ لِأَنَّهَا حَتَّى يُعَابَتُوا عَلَيْهِ...»^۳ چون ما قبلاً گناه و عتاب هر دو را نفی کردیم بحث درباره آن را تکرار نمی‌کنیم ولی درباره این سخن المیزان که: «فداء و غنیمت بعد از نزول این آیات گرفته شده است» بحثی داریم که ذیلاً توضیح می‌دهیم:

صاحب المیزان رضوان‌الله علیه در اینجا دو ادعا دارند:

ادعای اول اینکه در حادثه بدر، گرفتن غنیمت از دشمن بعد از نزول این آیات در سوره انفال بوده است نه قبل از آن، و این ادعا مردود است، زیرا:

اولاً سوره انفال بعد از آنکه مسلمانان درباره غنیمت‌های جنگ بدر اختلاف کردند نازل شد و آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ» اشاره به اختلافی دارد که بین مسلمانان درباره غنایم جنگ بدر پدید آمد، بنابراین، مسلمانان برخلاف گفته المیزان غنایم بدر را قبل از نزول این آیات گرفته‌اند نه بعد از آن، و این آیات بعد از گرفتن غنایم نازل شده و بحث آنان را درباره غنایم گرفته شده مطرح کرده و مسلمانان را به تقوا و اصلاح در این باره دعوت نموده است فَأَتَقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ (انفال، ۱).

و ثانیاً همه مفسران و از جمله، خود صاحب المیزان^۴ قبول دارند که سوره انفال بعد از پایان جنگ بدر نازل شده است و ناگفته پیدا است که پایان جنگ

۱. تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۱۳۶ تا ۱۳۹.

۲. تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۱۳۷.

۳. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹.

۴. المیزان، ج ۹، ص ۲.

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹ چاپ ایران.

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۶.

همراه با گرفتن غنایم جنگ است، بنابراین بدون شک گرفتن غنایم جنگ بدر برخلاف ادعای المیزان قبل از نزول این آیات بوده است نه بعد از آن. ادعای دوم اینکه گرفتن فدیة از اُسرای بدر بعد از نزول آیات مورد بحث بوده است، و این ادعا نیز مردود است به دو دلیل:

دلیل اول اینکه در آیه ۶۹ می‌گوید: «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» و لفظ «غَنِمْتُمْ» که صیغه ماضی است و به قول المیزان شامل فدیة هم می‌شود^۱ دلالت دارد که مسلمانان قبل از نزول این آیه غنیمت و فدیة گرفته بودند و این آیه می‌گوید: «در غنیمت و فدیة‌ای که قبلاً گرفته‌اید تصرف کنید که حلال است، بنابراین برخلاف گفته المیزان فدیة قبل از نزول این آیات گرفته شده است نه بعد از آن.

دلیل دوم اینکه در آیه ۷۰ می‌گوید: «قُلْ لِمَنْ فِي آيَاتِكُمْ مِنَ الْأَشْرَىٰ إِنْ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ...» یعنی به اسیرانی که در دست شما هستند بگو: اگر خدا خیری در دل‌های شما سراغ کند بهتر از فدیة‌هایی که از شما گرفته شده است به شما عوض خواهد داد، معلوم می‌شود قبل از نزول این آیات فدیة‌هایی از اُسر گرفته شده است و آیه یاد شده درباره فدیة‌هایی که قبلاً گرفته شده است بحث می‌کند، پس برخلاف تصور المیزان گرفتن فدیة از اُسرای بدر بعد از نزول این آیات نبوده و بلکه قبل از آن بوده است.

نتیجه بحث

در اینجا بحث درباره مطلب اول تمام می‌شود و مطلب اول این بود که: «آیا مقصود از آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ» این است که نباید از اُسرا فدیة گرفت و آزادشان کرد یا مقصود این است که در گرماگرم جنگ نباید وقت و نیرو را صرف اسیرکردن دشمن و نگهداری اُسرا کرد؟».

و نتیجه بحث این شد که شق دوم صحیح است و تفسیر آیه این است که در گرماگرم جنگ نباید حتی یک لحظه از وقت صرف گرفتن اسیر یا کارهای دیگری غیر از سرکوبی دشمن شود که این کار احتمال پیروزی را کمتر و احتمال شکست را بیشتر می‌کند.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آنچه در تفسیر آیه مزبور گفته شد برخلاف اجماع مفسران است، زیرا همه مفسران و از جمله، سی تن از آنان که اسامی آنان قبلاً ذکر شد می‌گویند: آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ» مدلولش این است که نباید از اُسرای جنگ فدیة گرفت و آزادشان کرد و اینکه از اُسرای جنگ بدر فدیة گرفتند و آزادشان کردند برخلاف رضای خدا بوده است، حالا آیا نظری که برخلاف اجماع همه مفسران است قابل قبول می‌باشد؟

در پاسخ می‌گوییم: در مسائل نظری و اجتهادی، اجتهاد هیچ صاحب نظری برای صاحب نظران دیگر حجّت نیست و هر صاحب نظری باید خود بیندیشد و اجتهاد کند و هر چه را صحیح دانست بپذیرد و نمی‌تواند از دیگران تقلید کند، بنابراین، اجتهاد هر صاحب نظری برای صاحب نظران دیگر در حکم صفر است. حالا چه نظر یک صاحب نظر باشد و چه نظر صدها صاحب نظر، همان‌طور که حاصل جمع دو صفر و سه صفر صفر است حاصل جمع هزارها صفر هم صفر است، بنابراین جمع شدن نظرهای هزارها صاحب نظر در یک مسأله نظری و اجتهادی صاحب نظران دیگر را ملزم نمی‌کند که از آنان تقلید کنند و نظر اجماع‌کنندگان را بی دلیل بپذیرند، زیرا در هر اجتهادی امکان خطا وجود دارد و بنابراین امکان دارد اجتهاد همه اجماع‌کنندگان خطا باشد.

در طبیعات حکمت یونان می‌گفتند: عنصر آب و خاک هردو بسیط و غیرقابل تجزیه‌اند و همه حکما بر این مطلب اجماع داشتند و این اجماع قریب دو هزار سال دوام یافت تا اینکه تکنولوژی جدید به پژوهشگران کمک کرد و توانستند آب و خاک را تجزیه کنند و معلوم شد که این دو، بسیط و غیر قابل

تجزیه نیستند، و بدین‌گونه محققان جدید برخلاف اجماع دوهزارساله نظر دادند و نظر جدید چون مستند به دلیل‌های محکم بود پذیرفته شد.

در آیه مورد بحث نیز نظر جدیدی برخلاف اجماع مفسران با ذکر دلیل‌هایی ارائه شده است، و صاحب‌نظران باید خود مستقلاً در این مسأله بیندیشند و اجتهاد کنند، زیرا اجتهاد و اجماع مفسران سابق برای آنان حجّت نیست چنانکه نظر جدید هم حجّت نیست و بر صاحب‌نظران است که در دلیل‌های این دو قول با دقّت و تعمق نظر کنند و آنچه را صحیح‌تر یافتند بپذیرند.

بحث درباره‌ی مطلب دوم

مطلب دوم این بود که آیا مقصود از جمله «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» استوارشدن سلطه‌ی پیغمبر و دین او در کره‌ی زمین است یا مقصود کوبیدن و بی‌حرکت کردن دشمن در زمین جنگ است؟

محمدبن بحر اصفهانی معروف به ابومسلم اصفهانی متوفای ۳۲۲ هجری به نقل صاحب مجمع‌البیان در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» می‌گوید: الإثخان الغلبة على البلدان والتذليل لاهلها یعنی حتی يتمكن في الارض یعنی اِثخان به معنای غلبه کردن بر بلاد و رام ساختن اهل آن بلاد است و آیه مزبور می‌گوید: برای هیچ پیغمبری روا نیست اسیر بگیرد تا وقتی که تسلط و حاکمیت پیغمبر در زمین برقرار شود.

ابومسلم اصفهانی تا آنجا که ما می‌دانیم قدیم‌ترین عالم مفسری است که چنین نظری در تفسیر جمله «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» اظهار کرده و از آن، اقتدار و حاکمیت یافتن پیغمبر را در زمین فهمیده است و این نظر با شغل او نیز مناسب بوده است، چون او از فرمانروایان حکومت بنی‌عباس بوده و طبعاً به سلطه و اقتدار حکومت می‌اندیشیده است،^۱ و از علمای متأخر نیز صاحب «المنار» و

۱. دهخدا می‌گوید: «محمدبن بحر اصفهانی مکتبی به ابومسلم (۲۵۴ تا ۳۲۲ هـ) از مردم اصفهان

صاحب «المیزان» این نظر را پذیرفته‌اند که سخنان آن دو را در اینجا می‌آوریم: صاحب «المنار» می‌نویسد: «و معنی «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» ما كان من شأن نبي من الانبياء و لا من سنته في الحرب اين يكون له اسرى يتردد امره فيهم بين المن والعداء الا بعدان يثخن في الارض اي حتى يعظم شأنه فيها و يغلظ و يكثف بان تتم له القوة والغلب فلا يكون اِثخاذه الاسرى سبباً لضعفه او قوة اعدائه... والثخانة الغلظة فكل شيء غليظ فهو ثخين فقوله: «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» معناه حَتَّى يَقْوَى و يثتد و يغلب...»^۱

یعنی معنای آیه مزبور این است که از شأن و سنت هیچ پیغمبری نبوده است که در جنگ اسیرانی بگیرد به منظور اینکه آنان را بی‌فدیه یا بافدیه آزاد کند مگر بعد از آنکه شأن و قدرت و سلطه‌اش در زمین کامل شده باشد تا گرفتن اسیران سبب ضعف او یا قوت دشمنانش نشود... و ثخانت به معنای غلظت است پس هرچیز غلیظی را ثخین می‌گویند بنابراین «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» معنایش این است: تا آنگاه که آن پیغمبر قوی و شدید و غالب گردد.

صاحب المنار سپس می‌نویسد: «أَنَّ مِنَ الْمَجْرَبَاتِ الَّتِي لَا شَكَّ فِيهَا أَنَّ الْأَثْحَانَ فِي قِتْلِ الْأَعْدَاءِ سَبَبٌ مِنَ اسْبَابِ الْأَثْحَانِ فِي الْأَرْضِ أَيْ التَّمَكُّنِ وَالْقُوَّةِ وَ عِظْمَةِ السُّلْطَانِ فِيهَا»^۲.

یکی از امور تجربه شده که شکی در آن نیست این است که مبالغه و اِثخان در کشتن دشمنان یکی از اسباب اِثخان در زمین یعنی حاکمیت و قوت و سلطه بزرگ یافتن در زمین است، صاحب «المنار» می‌گوید: اِثخان بر دو گونه است یکی «اِثخان القتلى» و دیگری «اِثخان في الارض»، اِثخان القتلى یعنی مبالغه زیاد

→

دانشمند معتزلی و مفسر و شاعر است، از طرف مقتدر عباسی والی اصفهان و فارس گردید و در سال ۳۲۱ هجری قمری از منصب معزول شد، او راست «جامع التأویل» در تفسیر در چهارده جلد و مجموعه رسائل» (لغت‌نامه دهخدا حرف میم ص ۵۷۳).

۱. المنار، ج ۱۰، ص ۹۶. ۲. المنار، ج ۱۰، ص ۹۶.

در کشتن دشمنان و اِثخان فی الارض یعنی تسلط و حاکمیت یافتن در زمین، و اِثخان القتلی سبب اِثخان فی الارض می‌شود.

صاحب «المنار» نظر می‌دهد که در آیه مورد بحث عبارت «يُثَخِّن فِي الْأَرْضِ» به معنای تسلط و حاکمیت یافتن است و این آیه می‌خواهد بگوید: برای هیچ پیغمبری روا نیست که قبل از حاکمیت کامل یافتن، اسیرانی را که از دشمن می‌گیرد بی‌فدیه یا با فدیه آزاد کند، زیرا این کار موجب ضعف او و یا قوت دشمن می‌شود، بنابراین باید همه اسرا را قتل عام کند، و این کار باید ادامه یابد تا وقتی که تسلط و حاکمیت وی مسلم شود، پس از آن مانعی ندارد اسیرانی را که می‌گیرد بی‌فدیه یا با فدیه آزاد کند.^۱

صاحب المیزان نیز بدون اینکه نام «المنار» را ببرد نظر صاحب المنار را انتخاب کرده است که عبارت معظم‌له را بعداً نقل خواهیم کرد.

این بود نظر ابومسلم اصفهانی و صاحب المنار و صاحب المیزان در معنای جمله «حَتَّى يُثَخِّن فِي الْأَرْضِ» ولی ما باید بدانیم که آیا معنای جمله مزبور همان است که سه عالم نامبرده فهمیده‌اند یا نه؟ و قبل از هر چیز لازم است که لغت «اِثخان» و مشتقات و موارد استعمال آن را از گفته‌های اهل لغت بیاوریم و بررسی کنیم:

موارد استعمال اِثخان و اِثخان

۱. در نهایت ابن‌اثیر آمده است: «الاثخان فی الشئ المبالغة فيه و الاكثر منه يقال: اِثخَنُ المرض اذا اقله و وهنه و منه حدیث ابی‌جهل: «و كان قد اِثخِنَ» ای اُنْقَل بالجراح».

۲. و در اساس البلاغه زمخسری آمده است: «ثَخِنَ الشئ كَثُفَ و غلظ و ثوبٌ ثخين و من المجاز اِثخنته الجراحات و تركه مِثخناً و قیداً و استثخن منى الاعياء

والمريض غلباني و استثخن منى النوم غلبني».^۱

۳. و در لسان‌العرب آمده است: «اِثخِن من المرض و الاعياء اذا غلبه الاعياء و المرض».^۲

۴. و در مفردات راغب آمده است: «يُقَال: ثَخِنَ الشئ فهو ثخين اذا غلظ فلم يسرو لم يستمر في ذهابه و منه اِثخِن قولهم: اِثخنته ضرباً و استخففاً قال الله تعالى: حَتَّى إِذَا اِثخنتموهم فشدوا الوثاق».^۳

از آنچه نقل شد روشن می‌شود که ماده «ثخن» به معنای غلظت است ولی به باب افعال و استفعال که می‌رود آن را برای معنای دیگری استعاره می‌آورند چنانکه در مفردات راغب بود: و منه استعير قولهم: اِثخنته ضرباً توضیح گفته راغب این است که مثلاً شیره وقتی که غلیظ می‌شود می‌گویند ثَخِنَ الدُّبْس یعنی شیره غلیظ شد فهو ثخين پس شیره غلیظ است، آنگاه در عبارت «اِثخنته ضرباً» و در آیه «حَتَّى إِذَا اِثخنتموهم» ماده اِثخان را استعاره آورده‌اند برای معنای دیگری، راغب همین قدر می‌گوید: این ماده را استعاره آورده‌اند، ولی نمی‌گوید: آن را برای چه معنایی استعاره آورده‌اند؟

اکنون باید بدانیم که در عبارت «اِثخنته ضرباً» و در آیه «حَتَّى إِذَا اِثخنتموهم» این ماده را که در اصل به معنای غلظت است برای چه معنایی استعاره آورده‌اند؟

در همین مثال شیره که دقت می‌کنیم می‌بینیم شیره وقتی که غلیظ می‌شود دو حالت پیدا می‌کند: یکی اینکه در جای خود می‌ماند و بی‌حرکت می‌شود و دیگر اینکه سفت و محکم می‌شود، حالا وقتی که با استعاره می‌گویند: اِثخنته ضرباً آیا مقصود این است که او را زدم تا بی‌حال و بی‌حرکت شد یا مقصود این است که او را زدم تا سفت و محکم شد؟

۱. لسان‌العرب، ج ۱۳ ص ۷۷.

۲. اساس البلاغه ص ۴۳.

۳. مفردات راغب ص ۷۹.

۱. المنار، ج ۱۰، ص ۹۷.

و نیز در آیه «حَتَّىٰ إِذَا اتَّخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ» آیا مقصود این است که وقتی دشمن را در جنگ شکست دادید و بی حرکت و زمین‌گیر کردید او را با ریسمان ببندید یا مقصود این است که وقتی دشمن را در جنگ سفت و محکم کردید او را با ریسمان ببندید؟

در سخنان زمخشری بود: «و من المَجَازِ اتَّخَنَّتُهُ الْجِرَاحَاتُ» آیا مقصود از این سخن این است که جراحات‌ها او را زمین‌گیر و بی حرکت کرده است یا مقصود این است که جراحات‌ها او را سفت و محکم کرده است؟

این مطلب، بدیهی به نظر می‌رسد که اتختته ضرباً معنایش این است که او را آنقدر زدم تا بی حرکت شد و معنای اتختته الجراحات این است که جراحات‌ها او را بی حرکت و زمین‌گیر کرده است، و در کلام زمخشری بود «اسْتَشْحَنَ مِنْهُ الْإِعْيَاءُ وَالْمَرُضُ غَلْبَانِي» یعنی خستگی و مرض بر من غالب شدند، زمخشری عبارت مزبور را به معنای غالب شدن خستگی و مرض بر انسان تفسیر کرده و معلوم است وقتی که خستگی و مرض بر انسان غالب شوند او را بی حرکت و زمین‌گیر می‌کنند.

از این مثال‌ها روشن می‌شود که ماده «تخن» به باب افعال یا استفعال که می‌رود از باب استعاره به معنای بی حرکت کردن چیزی می‌آید نه به معنای محکم شدن چیزی، ولی با این وصف صاحب‌المیزان آن را به معنای محکم شدن گرفته و در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتَّخَنَ فِي الْأَرْضِ» بعد از نقل سخنان راغب که قبلاً آوردیم می‌نویسند:

«... فالمراد بأتخان النبي في الأرض استقرار دینه بين الناس كأنه شيء غليظ انجمد فثبت بعد ما كان رقيقاً سائلاً مخشى الزوال بالسيلان...» یعنی مقصود از اتخان پیغمبر در زمین این است که دین او بین مردم استقرار یابد گویی دین چیز غلیظی است که منجمد شده و ثبات یافته است بعد از آنکه چیز رقیقی بوده و

بیم نابود شدن آن می‌رفته است. این سخن دارای دو نقطه ضعف است که ذیلاً توضیح می‌دهیم:

نقطه ضعف اول

صاحب‌المیزان تصوّر کرده‌اند: مقصود راغب که گفته است: «و منه أَسْتَعِيرَ قَوْلُهُمْ: اتَّخَنَّتُهُ ضَرْباً...» این است که ماده اثخان را استعاره آورده‌اند برای مفهوم محکم شدن در حالی که «اتَّخَنَّتُهُ ضَرْباً» که در سخنان راغب آمده معنایش این است که او را زدم تا بی حرکت شد و هرگز معنایش این نیست که او را زدم تا محکم و سفت شد چنانکه معنای آیه «إِذَا اتَّخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ» که در سخن راغب آمده این است که: «وقتی دشمنان را شکست دادید و بی حرکت کردید آنان را با ریسمان ببندید» و هرگز معنایش این نیست که: «وقتی دشمنان را محکم و استوار کردید آنان را با ریسمان ببندید».

بنابراین معنای آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتَّخَنَ فِي الْأَرْضِ» این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست در جنگ اسیر بگیرد (و بدین وسیله وقت و نیروی خود را هدر بدهد) تا وقتی که دشمن را شکست بدهد و بی حرکت کند، و هرگز معنایش این نیست که برای هیچ پیغمبری روا نیست در جنگ اسیرانی بگیرد تا وقتی که دینش استقرار یابد و پابرجا شود.

نقطه ضعف دوم

صاحب‌المیزان «اثخان» از باب افعال را لازم پنداشته و آن را به معنای استقرار یافتن و محکم شدن تفسیر کرده‌اند در حالی که «اثخان» از باب افعال در همه موارد استعمالش متعدی است و آن را استعاره می‌آورند برای کوبیدن و بی حرکت کردن چیزی و چنانکه در سخنان اهل لغت دیدیم اتَّخَنَهُ الْمَرَضُ و اتَّخَنَّتُهُ الْجِرَاحَةُ به معنای این است که مرض و جراحات او را بی حرکت و

اُسرا در آن زمان موجب تضعیف مسلمین و تقویت کفار می‌شد ولی بعداً که حاکمیت و تسلط پیغمبر و دین او تثبیت شد در سوره محمد دستور آمد که: «إِنَّمَا مَتًّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» یعنی اسیران را بی فدیة یا بافدیة آزاد کنید و از آن پس دیگر قتل عام اسیران واجب نبود و آزاد کردنشان مجاز بود.^۱

در اینجا باید از صاحبان این قول پرسید: اگر اِثخان در آیه «حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ» به معنای تسلط یافتن پیغمبر و دین او است چه درجه از تسلط مراد است؟ حدّ اقل، یا حدّ اکثر و اعلاى آن؟

اگر حدّ اقل آن مراد است که این حدّ اقل، بعد از جنگ بدر حاصل بود، زیرا رسول اکرم (ص) در آن زمان فاتح جنگ و دارای حکومتی پابرجا بود و اگر حدّ اعلاى تسلط و حاکمیت پیغمبر مراد است این حدّ اعلاى تسلط و حاکمیت تا آخر حیات آن حضرت هم حاصل نشد، زیرا حدّ اعلاى آن حکومت جهانی است که برای او موجود نشد.

می‌دانیم که قوّت و ضعف حاکمیت دو امر نسبی هستند که درجات متفاوتی دارند و هر درجه‌ای نسبت به درجه بالاتر، ضعیف و نسبت به درجه پایین‌تر قوی است، حدّ اقل حاکمیت این است که نظامی بتواند روی پای خود بایستد و حدّ اعلاى آن این است که بر همه جهان حاکم شود و بین حدّ اقل و حدّ اعلاى حاکمیت درجات مختلفی می‌تواند تحقق یابد.

نظام اسلامی در حیات رسول اکرم از حدّ اقل حاکمیت شروع کرد و به تدریج قدرتش بیشتر شد تا آنکه در غزوة تبوک توانست حدود سی هزار نیرو بسیج کند ولی هرگز به حدّ اعلاى حاکمیت که حکومت جهانی است نرسید. در جنگ‌هایی که نظام اسلامی اسیر می‌گرفت به دستور پیشوای اسلام اُسرای جنگ گاهی بی فدیة و گاهی با فدیة آزاد می‌شدند چنانکه در جنگ بدر و جنگ بنی‌المصطلق و جنگ حنین و هوازن چنین شد.

زمین‌گیر کردند، و در حدیث ابو جهل که از ابن‌اثیر نقل کردیم آمده بود: «وَكَانَ فَدَى أُثْحَانَ» به صیغه مجهول یعنی ابو جهل در جنگ بدر به سبب ضربه‌ها و جراحت‌ها بی حرکت شده بود.

خلاصه اینکه فعل «أُثْحَانَ» از باب افعال همیشه متعدی است و دیده نشده است که لازم استعمال شود و به معنای «ضَارَ ذَاثِخَانَ» باشد ولی صاحب المیزان آن را لازم پنداشته و به معنای «ضَارَ ذَاثِخَانَ» گرفته و گفته‌اند: مقصود از اِثخان پیغمبر در زمین استقرار یافتن دین او در بین مردم است.

طبیعی است که ابومسلم اصفهانی و صاحب المنار نیز که نظرشان با المیزان یکی است اِثخان از باب افعال را لازم پنداشته و به معنای «ضَارَ ذَاثِخَانَ» گرفته‌اند، و از این رو جمله «حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ» را به معنای تسلط و حاکمیت یافتن پیغمبر تفسیر کرده‌اند، در حالی که چنین نیست و «اِثخان» از باب افعال، همیشه متعدی استعمال می‌شود و مفعول دارد و می‌بینیم که فعل «أُثْحَنُواهُمْ» در آیه شریفه متعدی است و ضمیر «هم» مفعول آن است.

پس باید گفت: در آیه «يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ» نیز متعدی است نهایت اینکه مفعولش مقدر است و باید چیزی نظیر «الْعَدُوَّ» تقدیر گرفت که اگر مفعولش ظاهر باشد چنین می‌شود: «مَا كَانَ لِبَنِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ الْعَدُوَّ فِي الْأَرْضِ»، یعنی برای هیچ پیغمبری روا نیست که در حین جنگیدن وقت و نیروی خود را صرف گرفتن اسیرانی از دشمن کند تا وقتی که دشمن را در عرصه جنگ زمین‌گیر و بی حرکت سازد.

مراد از تسلط و حاکمیت چیست؟

صاحب «المنار» و «المیزان» که معتقدند آیه «حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ» در سوره انفال حاوی عتاب است و «اِثخان» در آیه مزبور به معنای تسلط یافتن پیغمبر و دین او است می‌گویند: آیه مزبور بدین سبب مسلمین را مورد عتاب قرار داد که بعد از جنگ بدر تسلط و حاکمیت پیغمبر و دین او هنوز استقرار نیافته بود و آزادی

۱. تفسیر «المنار»، ج ۱۰، ص ۹۷ و المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸.

صاحب المنار و المیزان که می‌گویند: قبل از استقرار حاکمیت پیغمبر و دین او واجب بود اگر از دشمن اسیر می‌گرفت همه را قتل عام کند اگر مقصودشان حدّ اعلاّی تسلّط و حاکمیت یعنی حکومت جهانی است که چنین حاکمیتی در حیات آن حضرت حاصل نشد و در این صورت باید آزاد کردن اُسرا در جنگ بدر و بنی‌المصطلق و هوازن برخلاف رضای خدا باشد که هرگز نمی‌توان بدان ملتزم شد و اگر مقصودشان حدّ اقل تسلّط و حاکمیت است که این حدّ اقل بعد از جنگ بدر حاصل بود پس نباید آزاد کردن اُسرای بدر برخلاف رضای خدا باشد و در مورد آن به قول صاحب المنار و المیزان آیه عتاب آمیز نازل شود. و اگر مقصودشان یکی از درجات متوسط حاکمیت است، آن را بیان نکرده‌اند و دلیلی هم برای آن ندارند.

خلاصه سخن اینکه ابومسلم اصفهانی و صاحب المنار و المیزان که می‌گویند: آیه «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» سلطه یافتن رسول اکرم را گوشزد می‌کند اولاً «اِئْتِخَان» از باب افعال را لازم پنداشته‌اند که برخلاف تصوّر آنان متعدّی است و ثانیاً روشن نکرده‌اند مقصودشان از حاکمیت یافتن پیغمبر و دین او که قبل از حصول آن باید اُسرا قتل عام شوند چه درجه از حاکمیت است حدّ اقل یا حدّ اعلاّی آن یا یکی از درجات متوسطش؟ هر کدام را بگویند نمی‌توانند آن را توجیه کنند و برای اثباتش دلیل بیاورند.

فرق بین اُسرای بدر و غیر بدر

صاحب «المنار» و همفکرانش گفته‌اند: آزاد کردن اُسرای جنگ بدر مقتضی عذاب عظیم و موجب عتاب و توبیخ خداوند در آیه «مَا كَانَ لِإِنِّي أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى» شد.

باید پرسید: چه فرقی است بین آزاد کردن اُسرای جنگ بدر و بین آزاد کردن اُسرای بنی‌المصطلق که آزاد کردن اُسرای جنگ بدر مقتضی عذاب عظیم و

موجب عتاب و توبیخ خداوند می‌شود ولی آزاد کردن اُسرای بنی‌المصطلق مقتضی عذاب عظیم و موجب عتاب و توبیخ خداوند نمی‌شود؟ و اگر گفته شود: هنگام جنگ بنی‌المصطلق مسلمین آنقدر قوی بودند که دیگر در آینده امکان شکست آنان از بین رفته بود و از این رو آزاد کردن اُسرا موجب تضعیف مسلمین نمی‌شد ولی بعد از جنگ بدر امکان شکست مسلمین وجود داشت چنانکه یک سال بعد در جنگ اُحُد شکست خوردند. در جواب می‌گوییم: تاریخ خلاف این گفته را ثابت می‌کند، زیرا مسلمین در جنگ مؤنه که بعد از جنگ بنی‌المصطلق بود شکست سختی خوردند.^۱

به طور کلی امکان شکست نیروهای هر حکومتی اگرچه در اوج قدرت باشد در جنگ‌های موضعی یا عمومی همیشه وجود دارد و چنانکه قبلاً اشاره شد قوّت و ضعف دو امر نسبی هستند و وسیله سنجشی وجود ندارد که بگوییم: مثلاً خدا گفت است: اگر قدرت مسلمین تا فلان درجه باشد آزاد کردن اُسرا جایز نیست و اگر تا فلان درجه ارتقاء یابد آزاد کردن اُسرا مانعی ندارد، نه چنین حکمی از طرف خدا اعلام شده و نه قدرت حکومت در این رابطه درجه‌بندی گشته است.

نتیجه بحث

نتیجه بحث درباره مطلب دوم این شد که معنای جمله «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» در آیه ۶۷ سوره انفال استوار شدن سلطه پیغمبر در کمره زمین نیست بلکه معنای آن شکست دادن و بی‌حرکت کردن دشمن در زمین و عرصه جنگ و پیکار است.

۱. طبقات محمد بن سعد جلد ۲، ص ۶۴.

۲. طبقات محمد بن سعد کاتب الواقدی، ج ۲، ص ۱۲۹.

بحث درباره‌ی مطلب سوم

مطلب سوم این بود که آیا بین آیه ۶۷ سوره انفال «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» و بین آیه ۴ سوره محمد: «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» تعارض هست یا مفهوم این دو آیه با هم سازگار و هماهنگ است و تعارض بین آن دو نیست؟ کسانی که می‌گویند: آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ...» می‌گوید: آزاد کردن اُسرا قبل از استقرار سلطه پیغمبر جائز نیست و باید قتل عام شوند طبعاً مفهوم این دو آیه را با هم سازگار و هماهنگ نمی‌دانند، زیرا آیه «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» آزاد کردن اُسرا را بی فدیة یا با فدیة به طور مطلق تجویز می‌کنند و بین جائز بودن آزادی اُسرا و جائز نبودن آن تعارض وجود دارد و به همین علت بعضی از مفسران گفته‌اند: آیه «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» را نسخ کرده است. شیخ طوسی نیز از قول ابن عباس و قتاده نقل می‌کند که گفته‌اند: آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» که آزاد کردن اُسرا را (به گمان آنان) منع می‌کند مربوط به زمانی است که تعداد مسلمین کم بود ولی بعداً که تعدادشان زیاد شد آیه «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» نازل شد که آزاد کردن اُسرا را بی فدیة و با فدیة تجویز می‌کند.^۱

صاحب المیزان نیز قول ابن عباس و قتاده را پذیرفته و در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» می‌فرماید: «سنت و وظیفه همه پیغمبران و از جمله پیغمبر اسلام این بوده و باید باشد که پس از غلبه بر دشمن همه افراد دشمن را قتل عام کنند تا نیروی مخالف کاملاً سرکوب شود و انبیاء قدرت پیدا کنند و دینشان پابرجا گردد ولی پس از پابرجا شدن انبیاء و دینشان دیگر آزاد کردن اُسرای دشمن مانعی ندارد چنانکه آیه «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» آزاد کردن اُسرا را بی فدیة یا با فدیة تجویز کرده است و این آیه مربوط به زمانی است که سیطره اسلام کاملاً استقرار یافته و گسترش پیدا کرده بود».^۲

صاحب «المنار» نیز همین قول را پذیرفته و می‌گوید: آیه «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» که آزاد کردن اُسرا را تجویز کرده مربوط است به بعد از پابرجا شدن قدرت و سیطره اسلام ولی قبل از پابرجا شدن و استحکام نظام اسلام گرفتن اسیر و آزاد کردنش بی فدیة و با فدیة ممنوع بود زیرا این موجب ضعف جبهه اسلام می‌گشت».^۱

آنچه صحیح به نظر می‌رسد

ولی آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که دو آیه مورد بحث با هم هماهنگ هستند، زیرا آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» می‌گوید: قبل از شکست دادن و بی حرکت کردن دشمن نباید وقت رزمندگان صرف گرفتن اسیر شود، زیرا اشتغال به گرفتن و بستن و منتقل کردن اُسرا به پشت جبهه وقت رزمندگان را می‌گیرد و از نیروی رزمندگی می‌کاهد و به همین نسبت احتمال پیروزی نیروهای اسلام را کمتر و احتمال غلبه دشمن را بیشتر می‌کند پس تا وقتی که دشمن به طور کامل سرکوب و بی حرکت نشده است نباید سپاهیان اسلام حتی یک لحظه را از دست بدهند و باید همه نیروی خود را فقط صرف شکست دادن دشمن مهاجم کنند تا آنگاه که دشمن را در میدان و زمین جنگ سرکوب و بی حرکت سازند، پس پایان ممنوعیت گرفتن اسیر وقتی است که دشمن کاملاً ذلیل و زمین‌گیر شود آنگاه گرفتن و بستن اسیر بلامانع بلکه مکمل پیروزی نیروهای اسلام خواهد بود تا بعداً با فدیة یا بی فدیة آزاد شوند و یا با اُسرای که دشمن گرفته است مبادله گردند. این بود تفسیر و توضیح محتوای آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...». حالا به آیه «فَأَمَّا مَتَّى بَعْدُ وَإِنَّمَا فِذَاءٌ» می‌کنیم، آیه چنین است:

«فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِمَّا مَتَّى بَعْدُ

۱. المنار، ج ۱۰، ص ۹۶.

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸.

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۶.

وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...» (محمد، ۴). یعنی وقتی که در میدان جنگ با کفار مهاجم روبه‌رو شدید آنان را گردن بزنید تا آنگاه که سرکوب و بی‌حرکتشان کردید اسیرشان کنید و محکم ببینیدشان تا اینکه جنگ پایان یابد و بعداً اسیران را بی‌فدیه یا بافدیه آزاد خواهید کرد.

چنانکه می‌بینیم این آیه با آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُبْخَنَ فِي الْأَرْضِ» تعارض ندارد، زیرا این آیه به گرفتن اسیر بعد از سرکوب کردن کامل دشمن امر می‌کند و آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» از گرفتن اسیر قبل از سرکوب کردن کامل دشمن نهی می‌کند. و نیز این آیه از آزاد کردن اسرا بعد از جنگ بی‌فدیه و بافدیه سخن می‌گوید و آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ...» اساساً از آزاد کردن اسرا سخن نمی‌گوید نه از آن نهی می‌کند و نه بدان امر می‌نماید بلکه آن را مسکوت می‌گذارد.

پس روشن شد که دو آیه مورد بحث با هم تعارض ندارند و بنابراین ما ناچار نیستیم بگوییم: آیه «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ...» را نسخ کرده است آن‌طور که تفسیر جلالین می‌گوید، یا بگوییم: آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ...» از آزاد کردن اسرا قبل از استقرار حاکمیت پیغمبر نهی می‌کند و آیه «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» به آزاد کردن اسرا بعد از استقرار حاکمیت پیغمبر امر می‌کند آن‌طور که صاحب المنار و المیزان می‌گویند.

آیا دو آیه تعارض دارد؟

چنین به نظر می‌رسد که اکثر مفسران چون از آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» (انفال، ۶۷). ممنوعیت گرفتن فدیه و آزاد کردن اسرا را فهمیده‌اند و از طرفی دیده‌اند که آیه «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» (محمد، ۴). صریحاً آزاد کردن اسرا را در مقابل فدیه تجویز می‌کند از اینجا تصور کرده‌اند که یا باید مثل تفسیر جلالین بگویند: آیه «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» ناسخ آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ

أَسْرَى» می‌باشد و یا باید بگویند: موضوع این دو آیه با هم فرق دارد و آیه ۶۷ سوره انفال که به گمان آنان آزاد کردن اسرا را در مقابل فدیه ممنوع می‌کند مربوط به وقتی است که اسلام و حکومت اسلامی هنوز پابرجا نشده بود و آیه ۴ سوره محمد که آزاد کردن اسرا را در مقابل فدیه تجویز می‌کند مربوط به وقتی است که اسلام و حکومت اسلامی پابرجا شده بود.

صاحب المیزان رضوان‌الله‌علیه در اینجا با صاحب المنار هم‌صدا شده و می‌فرماید: موضوع این دو آیه با هم فرق دارد و آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» موضوع آنجاست که هنوز حکومت پیغمبر اسلام و دین وی پابرجا نشده بود که در این زمان باید از گرفتن اسیر و آزاد کردن اسرا در مقابل فدیه خودداری کند و وظیفه دارد اسرا را قتل عام نماید و آیه «... فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» موضوع آنجاست که حکومت و دین وی پابرجا شده بود که در این زمان گرفتن اسرا و آزاد کردنشان در مقابل فدیه مانعی ندارد.^۱

ولی آنچه ما می‌فهمیم این است که نه آیه «... فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» آیه «... مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» را نسخ کرده است و نه موضوع دو آیه یاد شده با هم فرق دارد، زیرا در این دو آیه اساساً درباره پابرجا شدن و یا پابرجا نشدن حکومت پیغمبر اسلام و دین وی بحثی نشده است و از طرفی هر دو آیه با هم هماهنگ هستند و هر دو به ضمیمه هم می‌گویند: هر پیغمبری و هر فرمانده سپاهی وقتی که با دشمن مهاجم روبرو می‌شود باید همه وقت و همه نیروهای خود و نیروهایش را صرف کشتن و متلاشی کردن دشمن کند و نیروهای حق در جبهه جنگ حتی یک لحظه هم نباید خود را به گرفتن اسیر مشغول کنند که این کار از نیرو و توان رزمی آنان می‌کاهد و احتمال پیروزی نیروهای حق را کمتر می‌کند. پس آنگاه که نیروهای حق دشمن را سرکوب کردند و نظام فرماندهی آنها را از بین بردند باید برای تکمیل پیروزی نیروهای حق باقیمانده نیروهای

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸.

متلاشی شده دشمن را بگیرند و محکم ببندند که دیگر از طرف دشمن هیچ‌گونه خطری نسبت به نیروهای حق احساس نشود، سپس در آینده دربارهٔ اسرا تصمیم‌گیری می‌کنند و با رعایت مصلحت یا بی‌فدیه و یا بافدیه آزادشان می‌سازند.

این بود مطلبی که از جمع‌بندی محتوای دو آیه یادشده و ضمیمه کردن مدلول آن دو به دست می‌آید.

خلاصه بحث دربارهٔ مطلب سوم این شد که بین آیه «مَا كَانَ لِتِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» و آیه «... فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً...» هیچ‌گونه دوگانگی وجود ندارد و این دو آیه با هم هماهنگ هستند و مدلول هریک از آن دو، مدلول دیگری را تأیید می‌کند.

بحث دربارهٔ مطلب چهارم

مطلب چهارم این بود که آیا «کتاب سابق خدا» در آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» چیست؟ و آیا این چه کتابی است که از عذاب عظیمی جلوگیری کرده است؟

در تفسیر «المیزان» آمده است که خداوند «کتاب» را عمداً در این آیه مبهم گذاشته است که کسی آن را نداند تا ذهن شنونده به هرسو برود.^۱ طبق این نظر تلاش کردن برای فهمیدن حقیقت این کتاب کاری بیهوده است!

ولی با این وصف، مفسران برای فهم معنای «کتاب» در این آیه بحث‌های زیادی کرده و نظره‌های گوناگونی اظهار نموده‌اند و ما در اینجا چند نظر را می‌آوریم و دربارهٔ آنها به بحث می‌پردازیم:

نظر اول

نظر اول این است که مقصود از «کتاب» در این آیه «أُمُّ الْكِتَابِ» یعنی لوح محفوظ است و این آیه می‌خواهد بگوید: اگر نبود اینکه خدا در اُمُّ الْكِتَابِ و لوح محفوظ نوشته بود که قرار بوده است غنائیم جنگ و فدیة گرفتن از اسرا را در آینده برای شما حلال کند چون شما قبل از اباحهٔ رسمی خدا غنیمت و فدیة را گرفتید عذاب عظیمی شما را فرامی‌گرفت. این قول را به ابن عباس نسبت داده‌اند.^۱ و نیز آن را به ابی‌هریره نسبت داده و از وی نقل کرده‌اند که گفته است: «يَقُولُ اللَّهُ: لَوْلَا أَنَّهُ سَبَقَ فِي عِلْمِي أَنِّي سَأَجِلُّ الْمَغَانِمَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»،^۲ یعنی خدا می‌گوید: اگر قبلاً در علم من نگذشته بود که در آینده مغنم‌ها را برای شما حلال خواهم کرد به علت اینکه غنیمت‌ها را گرفتید عذاب بزرگی شما را فرامی‌گرفت.

ولی این نظر قابل قبول نیست، زیرا اگر در زمان نزول این آیه غنائیم جنگ و فدیة گرفتن از اسرا واقعاً حلال بوده است در این صورت گرفتن غنیمت و فدیة موجب عذاب عظیم نخواهد بود و اگر واقعاً حرام بوده و هنوز حلال نشده بوده است در این صورت گرفت غنیمت و فدیة موجب عذاب است و جلوگیری از عذاب به دلیل اینکه این حرام بعداً حلال خواهد شد توجیه صحیحی ندارد و اگر برای توجیه نظر خود بگویند: «چون قرار بوده است در آینده فدیة گرفتن از اسرا حلال شود به این علت از عذاب عظیم جلوگیری شده است» این صحیح نیست، زیرا اگر حرام بالفعل که در آینده حلال خواهد شد از نظر قانون الهی حلال بالفعل محسوب می‌شود پس در این صورت آنان که از اسرای جنگ بدر فدیة گرفتند کارشان حلال بوده است، و بنابراین عمل آنان مقتضی عذاب نخواهد بود یعنی در این مورد اساساً مقتضی عذاب عظیم وجود نخواهد داشت در حالی که آیه مورد بحث می‌گوید: عمل مسلمانان مقتضی عذاب عظیم

بود ولی خدا به مقتضای کتاب خود از این عذاب عظیم جلوگیری کرد.

نظر دوم

نظر دوم این است که مقصود از «کتاب» در آیه مزبور حکم سابق خداست که هیچ قومی را عذاب نخواهد کرد تا وقتی که حجّت را بر آن قوم تمام کند و چون خدا حرمت گرفتن فدیّه از اُسرا را قبلاً برای مسلمانان بیان نکرده و حجّت بر آنان تمام نشده بود این موجب جلوگیری از عذاب عظیم شده است و این همان قُبْح عقاب بلا بیان است که علمای اصول فقه در بحث برائت از آن سخن می‌گویند، این نظر را به ابن جُرَیج^۱ نسبت داده‌اند.

این نظر هم مقبول نیست، زیرا اگر هیچ دلیلی از عقل و نقل بر حرمت گرفتن فدیّه از اُسرا برای مسلمانان بیان نشده و حجّت بر آنان تمام نباشد در این صورت مقتضی عذاب وجود ندارد، و بنابراین گرفتن فدیّه از اُسرا و آزاد کردن آنان موجب عذاب نخواهد بود، زیرا موضوع عذاب منتفی است و چون موضوع عذاب و مقتضی آن منتفی است سخن گفتن از عذاب عظیمی که مقتضی آن موجود بوده و کتاب خدا از آن جلوگیری کرده است صحیح نیست در حالی که آیه مزبور می‌گوید: مقتضی عذاب عظیم موجود بوده و کتاب سابق خدا مانع وقوع آن شده است.

نظر سوم

نظر سوم این است که مقصود از کتاب در این آیه حکم خدا درباره اصحاب بدر

۱. عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُرَیج اُموی مکی، اصل او رومی بوده و از طاووس یمانی و زُهری و امام صادق(ع) روایت می‌کند و اوزاعی و حفص بن غیاث و سفیان بن عُیَیْنَه از او روایت می‌کنند، او از اولین کسانی است که در اسلام تصنیف کرده‌اند و از اقطاب محدثان و فقهاء و قُرّاء و عُبّاد شمرده شده است، جماعتی او را توثیق کرده و در عین حال گفته‌اند: در نقل حدیث تدلیس می‌کرده است، او در سال ۱۴۹ یا ۱۵۰ یا ۱۵۱ در هفتادسالگی وفات کرده و شافعی گفته است: ابن جُرَیج هفتاد زن را به مُتعه گرفته است. (تهذیب‌التّهذیب عسقلانی، ج ۶، ص ۴۰۲ تا ۴۰۶).

است که خدا وعده داده بود: کسانی را که با رسول خدا در جنگ بدر شرکت داشته‌اند هرگز عذاب نخواهد کرد. این نظر را به حسن بصری^۱ نسبت داده‌اند. این نظر نیز صحیح نیست، زیرا این نظر مستلزم تجویز هرگونه فسق و فجوری برای اهل بدر است چون طبق این نظر خدا بر خود حتم کرده است که به هیچ وجه اهل بدر را عذاب نکند اگرچه مرتکب انواع گناهان بزرگ بشوند و این مخالف روح اسلام و هدف از بعثت انبیاء است که خدا به عده خاصی تضمین بدهد و بگوید: هرگونه گناهی از آنان از پیش بخشیده شده است.

نظر چهارم

نظر چهارم این است که مقصود از «کتاب» در آیه مزبور حکم ازلی خداست که بر خود حتم کرده و وعده داده است فقط این گناه خاص یعنی گرفتن فدیّه از اُسرای بدر را از شرکت‌کنندگان در جنگ بدر ببخشد نه گناهان دیگر را اگر حکم ازلی خدا نبود که این گناه خاص را ببخشد عذاب عظیمی اصحاب بدر را فرامی‌گرفت، این نظر امام فخر رازی است.

این نظر نیز مردود است زیرا این گناه خاص مفروض چه ویژگی و امتیازی دارد که خدا در ازل حکم کرده است آن را ببخشد؟ این یک ادّعای بی‌دلیل و تیر در تاریکی است و اساساً این مطلب که گناه خاصی از افراد خاصی پیش از

۱. حسن بن ابی‌الحسن بصری در اواخر خلافت عمر متولد شده و حضرت علی و طلحه و عایشه را دیده است، او کاتب ربیع بن زیاد حاکم خراسان در زمان معاویه بوده و مدّتی در بصره منصب قضاء داشته است، وی از ابی‌بن‌کعب و سعد بن عبادت روایت می‌کند و قتاده و ربیع بن صبیح از او روایت می‌کنند، اقوال و نظرات اجتهادی او در تفسیر قرآن فراوان نقل می‌شود و او را از بزرگان فقهاء و علماء و عُبّاد شمرده‌اند و در عین حال گفته‌اند: در نقل حدیث تدلیس می‌کرد یعنی حدیث را به کسی نسبت می‌داد که از او نشنیده و از دیگری شنیده بود. یونس بن عُبَید به حسن بصری گفت: تو که رسول خدا را ندیده‌ای چگونه از وی حدیث نقل می‌کنی؟ گفت: من هرچه از رسول خدا نقل می‌کنم از علی شنیده‌ام ولی جرأت نمی‌کنم نام علی را ببرم چون ما در زمانی هستیم که می‌بینی یعنی زمان حجّاج. حسن بصری در سال ۱۱۰ هجری قمری در سنّ نزدیک نودسالگی درگذشت. (تهذیب‌التّهذیب ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۶۳ تا ۲۷۰).

ارتکاب آن گناه بخشیده شود برخلاف روح عدالت و برخلاف هدف بعثت انبیاء و برخلاف حکمت الهی است. حقیقت این است که آزادکردن اُسرا در مقابل فدیة اساساً گناه نیست تا نیازی به این‌گونه توجیهاات باشد.

نظر پنجم

نظر پنجم این است که مقصود از «کتاب» در این آیه حکمی است که خدا قبلاً در لوح نوشته بود که کسی را به سبب خطا و اشتباه عقاب نکند و معنای آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» این است که اگر حکم خدا قبلاً در لوح نوشته نشده بود که کسی را به سبب اشتباه عقاب نکند شما اصحاب بدر را عذاب عظیمی فرامی‌گرفت، زیرا اصحاب بدر از روی اشتباه اجتهاد کرده بودند که فدیة گرفتن از اُسرا و آزادکردنشان بهتر از کشتن آنان است به این دلیل که ممکن است بعضی از آنان مسلمان شوند (چنانکه شدند) و نیز فدیة‌ای که گرفته می‌شود کمکی است برای جهاد فی سبیل‌الله ولی مسلمانان از این نکته غافل بودند که کشتن اُسرا عزت اسلام را بیشتر می‌کند و نیز موجب تضعیف کفّار می‌شود. این نظر از زمخشری است.^۱

این نظر هم صحیح نیست زیرا خطای در اجتهاد اساساً مقتضی عذاب نیست تا کتابی از خدا مانع آن عذاب شود و به تعبیر دیگر: در اینجا موضوع گناه از منتفی است و آمدن عذاب محلّ ندارد و از این رو معنی ندارد که کسی بگوید: اگر حکمی که در لوح بود جلوی عذاب عظیم را نمی‌گرفت آن عذاب اصحاب بدر را فرامی‌گرفت.

نظر ششم

نظر ششم این است که مقصود از «کتاب» در آیه مزبور قرآن است و معنای آیه

این است که: «اگر نبود قرآن که شما به آن ایمان آوردید و به سبب ایمان به قرآن مستحق بخشیده شدن گناهان صغیره خود شدید به علت اینکه از اُسرای بدر فدیة گرفتید عذاب عظیمی شما را فرامی‌گرفت، و باید دانست که این گناه بخشیده شده صغیره بوده است، زیرا اجماع داریم که صحابه رسول قبل از بخشیده شدن این گناه فاسق نبوده‌اند در حالی که اگر این گناه کبیره بود صحابه فاسق می‌شدند و این برخلاف اجماع مزبور است. این نظر از ابوعلی جُبّائی است.^۱ از سخنان ابوعلی جُبّائی چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. اینکه مقصود از «کتاب» در آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» قرآن است.
۲. اینکه ایمان اصحاب بدر به «کتاب» جلوی عذاب عظیم را گرفته است نه خود «کتاب».
۳. اینکه این گناه مفروض یعنی گرفتن فدیة از اُسرا و آزادکردنشان گناه صغیره بوده است.

ولی آنچه ابوعلی جُبّائی گفته است قابل قبول نیست، زیرا:

اولاً، اینکه گفته است: مقصود از «کتاب» در این آیه قرآن است صحیح نیست چون «کتاب» در این آیه به صورت نکره و ناشناس ذکر شده است در حالی که هر جا کتاب به معنای قرآن آمده به صورت معرفه و شناخته شده است مثل «ذلک الکتاب لا ریب فیه» و «کتاب انزلناه الیک مبارک» یعنی هذا کتاب انزلناه الیک. و نیز کلمه «سَبَقَ» در آیه وصف کتاب است در حالی که توصیف قرآن با لفظ «سَبَقَ» صحیح نیست، چون قرآن در زمان نزول این آیه، حاضر و موجود و در دست مردم بوده و کتاب «سابق» نبوده است تا در وصف آن گفته شود: «کِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ».

۱. عبارت ابوعلی جُبّائی چنین است: «والمعنى: لولا کتاب من الله سبق و هو القرآن الذی آمنتم به و استحققتهم بذلك غفران الصغائر لمسکم فیما اخذتم من الفداء عذاب عظیم. و لا يجوز ان یکون المراد به الا الصغائر لانهم قبل الغفران لم یکونوا فاسقاً اجماعاً» (تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷).

۱. کشف زمخشری، ج ۱، ص ۳۵۲ از چاپ سنگی دوجلدی.

و ثانیاً، اینکه گفته است: «ایمان مسلمانان به قرآن سبب شد که جلوی عذاب عظیم گرفته شود» مخالف ظاهر آیه است، زیرا آیه می‌گوید: خود کتاب سابق خدا مانع عذاب عظیم شد نه ایمان به آن کتاب.

و ثالثاً، اینکه گفته است: «گناه مفروض اصحاب بدر صغیره بوده است» صحیح نیست، زیرا گناه صغیره موجب عذاب عظیم نمی‌شود در حالی که آیه می‌گوید: عذاب عظیمی در انتظار اصحاب رسول خدا بوده که کتابی از خدا جلوی آن را گرفته است.

اینها شش نظر از مجموعه نظریاتی بود که درباره معنای «کتاب» در آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» اظهار شده است و نظریاتی دیگری نیز هست که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود.

در اینجا تذکر این نکته لازم می‌نماید که همه این نظرها مبتنی بر این تصوّر است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان کاری ناصواب و برخلاف رضای خدا بوده و موجب عذاب عظیم می‌شده و کتاب سابق خدا از آن جلوگیری کرده است، و منشأ این تصوّر منقولاتی است که نظریاتی از صحابه و تابعین را از قبیل ابوهریره و حسن بصری و قتاده منعکس می‌کند و قبلاً عبارات آنان نقل شد، و از بیانات سابق روشن گشت که هیچیک از شش نظری که ذکر شد قابل قبول نیست.

نظر قابل قبول

نظر قابل قبول این است که «کتاب سابق» خدا در این آیه، وعده سابق اوست که به اصحاب رسول قول داده بود آنان را بر یکی از دو گروه قریش پیروز خواهد کرد - یا بر کاروان تجارت قریش و یا بر سپاه مسلح آنان - و چون بر کاروان تجارت مسلط نشدند خداوند شقّ دیگر وعده خود را به انجام رساند و اصحاب پیغمبر را بر سپاه مسلح قریش پیروز کرد، و اگر نبود این کتاب و وعده سابق خدا

که باید تحقق یابد، چون نیروهای اسلام مقداری از وقت و قدرت خود را در میدان جنگ صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا کردند و از نیروی رزمی خود کاستند بدین علت شکست بزرگ و - عذاب عظیمی از دشمن بر آنان وارد می‌شد ولی خدا طبق وعده قبلی خود با امداد غیبی مسلمانان را بر نیروهای قریش پیروز گردانید.

در اینجا برای اثبات صحّت این نظر باید چند مطلب ثابت شود:

۱. اینکه خدا قبلاً به مسلمانان وعده داده بود آنان را بر یکی از دو گروه مسلح و غیرمسلح پیروز گرداند.
۲. اینکه در جنگ بدر رزمندگان اسلام مقداری از وقت و نیروی خود را در حین جنگ صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا کردند که از قدرت رزمی آنان کاست و در آستانه شکست واقع شدند.
۳. اینکه خداوند با نیروی غیبی خود به طور خرق عادت مسلمانان را که در آستانه شکست بودند بر دشمن پیروز کرد.

اثبات مطلب اول

مطلب اول یعنی وعده خداوند در مورد پیروزی اصحاب رسول خدا در آیه ۷ سوره انفال بدین‌گونه مطرح شده است: «وَ اذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ اِخْذِي الطَّائِفَتَيْنِ اِنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ اَنْ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهٖ تَكُوْنُ لَكُمْ وَ يُرِيْدُ اللّٰهُ اِنْ يَحِقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهٖ وَ يَقْطَعْ ذَابِرَ الْكَافِرِيْنَ» یعنی یاد آوردید که خدا به شما اصحاب پیغمبر وعده داد یکی از دو گروه را در تسلطتان درآورد - یا کاروان قریش یعنی گروه غیرمسلح و یا نیروهای مسلح - و شما دوست می‌داشتید گروه غیرمسلح به تصرفتان درآید ولی خدا می‌خواست حق را با کلمات خود پابرجا کند و دنباله کافران را قطع نماید.

از این آیه روشن می‌شود که خداوند قبل از وقوع جنگ بدر به مسلمانان

توضیح بیشتری درباره معنای «کتاب» مذکور در آیه ندارند. ولی مفسرانی که در زمان‌های بعد خواسته‌اند معنای «کتاب» را در آیه یاد شده بدانند چون در محیط نزول آیه نبوده و به قرائن کلامی و مقامی و تاریخی مربوط به آیه یاد شده توجه نداشته‌اند ذهن آنان به هرسو رفته و نظرهای گوناگونی در معنای «کتاب» مذکور در آیه فوق اظهار کرده‌اند که از میان آنها شش نظر قبلاً نقل شد و علت این سرگردانی در فهم معنای «کتاب» در این آیه دور بودن صاحبان این اقوال از جو نزول قرآن بوده است که نتوانسته‌اند به قرائنی که آیه مزبور را احاطه کرده است دست یابند.

صاحب المیزان می‌فرماید: «خدا عمداً خواسته است معنای «کتاب» در این آیه مبهم باشد تا کسی آن را نداند»^۱ و بنابراین، کوشش برای فهمیدن معنای آن کاری بیهوده و بلکه نارواست چون مخالف خواست خدا می‌باشد که طبق نظر «المیزان» خدا خواسته است کسی آن را نفهمد.

اثبات مطلب دوم

برای اثبات مطلب دوم که «مسلمانان به منظور گرفتن فدیة اسیر می‌گرفتند» شواهدی وجود دارد بدین شرح:

۱. عبارت «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» در آیه ۶۷ سوره انفال خطاب به مسلمانان می‌گوید: شما از گرفتن اسیر در جنگ بدر قصد گرفتن فدیة از اسرا داشتید که مال زوال‌پذیر دنیا است.
۲. مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ در حین جنگ به ابوالیسر که می‌خواست ابو عزیز بن عمیر را اسیر کند گفت: او را محکم بگیر که مادر ثروتمندی دارد و امید است برای رهایی او فدیة به تو بدهد.^۲
۳. عبدالرحمن بن عوف امیه بن خلف و پسرش علی را در جنگ اسیر کرد به

وعده داده و بر عهده خود نوشته بود که حتماً اصحاب رسول خدا را بر یکی از دو طایفه که یکی غیر مسلح و دیگری مسلح بود مسلط گرداند، البته خود آیه یاد شده این وعده را نمی‌دهد بلکه این آیه حکایت از وعده‌ای می‌کند که قبلاً از طرف خدا توسط رسول اکرم در مورد پیروزی بر یکی از دو طایفه به مسلمانان داده شده بود و چون اصحاب رسول الله بر کاروان تجارت دست نیافتند شق دیگر وعده خدا تحقق یافت یعنی مسلمانان بر سپاه مسلح کفر پیروز شدند و با اینکه تعداد سپاه کفر حدود سه برابر نیروی اسلام بود کفار شکست سختی خوردند و حدود هفتاد کشته دادند و حدود هفتاد نفر از آنان به اسارت درآمدند.

در آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» این وعده الهی به نام «کتاب» خوانده شده است و می‌دانیم که در قرآن چیزهایی که در تشریح یا در تکوین حتمیت دارند با تعبیر «کتاب» و «کتب» بیان می‌شود مثل آیه «أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (نساء، ۱۰۳) یعنی نماز بر مؤمنان حتم شده است. و مثل آیه «كُتِبَ رَبِّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (انعام، ۱۲) یعنی خدا رحمت را بر خود حتم کرده است.

تذکر یک نکته

در محیط نزول آیات سوره انفال، مسلمانانی که خود در متن حوادث قرار داشتند و سخنان رسول خدا را درباره موضعگیری در مقابل کاروان قریش و نیروی رزمی کفار شنیده بودند و وعده‌ای را که خدا توسط پیغمبرش در مورد پیروزی آنان بر یکی از دو گروه کفار داده بود به خاطر داشتند، در چنین محیطی اصحاب رسول خدا وقتی این آیه را می‌شنوند: «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» بی‌درنگ از عبارت «كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ» همان وعده قبلی خدا را می‌فهمند که در مورد یکی از دو پیروزی به مسلمانان داده بود و نیازی به

۱. تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹. ۲. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۴۵ و ۵۴۶.

امید اینکه از آن دو، فدیة بگیرد ولی بلال به کمک عده‌ای آن دو را کشتند عبدالرحمن از سر اندوه می‌گفت: بلال دو اسیر مرا کشت و غصه دارم کرد و از فدیة محروم ساخت.^۱

می‌بینیم که عبدالرحمن بن عوف از گرفتن اسیر هدف اقتصادی داشت که به آن نرسید و از این رو اندوهگین شد و از بلال که جمعی را به کشتن دو اسیر او برانگیخت انتقاد نمود.

از این سه دلیل روشن می‌شود که مسلمانان در جنگ بدر مقداری از وقت و نیروی خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا کرده‌اند.

بدیهی است که صرف وقت و نیرو برای گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا یکی از موانع غلبه بر دشمن است، زیرا در جنگ تن‌به‌تن که حتی یک لحظه را نباید از دست داد اگر مقداری از وقت و انرژی نیروها صرف گرفتن و نگهداری اُسرا شود به‌همان مقدار از قدرت رزمندگی آنان کم می‌شود و احتمال شکست را بیشتر می‌کند، در جنگ بدر که مسلمانان هفتاد اسیر از دشمن گرفتند اگر فرض کنیم که برای گرفتن هریک اسیر و منتقل کردن او به پشت جبهه فقط ده دقیقه وقت صرف شده باشد هفتصد دقیقه یعنی یازده ساعت و چهل دقیقه وقت صرف گرفتن اُسرا و نگهداری آنان شده است و این وقت زیاد در حساس‌ترین موقع، فرصت گرانبهایی را از دست مسلمانان گرفته و آنان را به شکست نزدیک کرده است و اینجا بود که اگر امداد غیبی نمی‌رسید شکست مسلمانان قطعی می‌نمود.

اثبات مطلب سوم

برای اثبات مطلب سوم که مسلمانان در جنگ بدر با نیروی غیبی پیروز شدند دلیل‌هایی وجود دارد بدین شرح:

۱. آیه ۴۳ سوره انفال می‌گوید: «وَ إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ قَلِيلًا وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ

كَثِيرًا لَّفَشَلْتُمْ...» یعنی ای رسول گرامی! یاد کن وقتی را که خدا در عالم خواب تعداد دشمنان را در چشم تو کم نمایاند و اگر آنان را زیاد نمایانده بود شما می‌ترسیدید و ضعیف می‌شدید.

از این آیه معلوم می‌شود لطف خاص خداوند به‌طور خرق عادت سبب شده است که تعداد دشمنان در عالم رؤیا در چشم رسول خدا کم نمایانده شود تا مسلمانان قوی‌دل و به پیروزی امیدوار شوند.

۲. آیه ۴۴ سوره انفال می‌گوید: «وَ إِذْ يُرِيكُهُمْ أَذِلَّةً قَلِيلًا...» یعنی شما مسلمانان یاد کنید وقتی را که خدا تعداد دشمنان را در چشماتان کم جلوه داد. از این آیه نیز معلوم می‌شود که خداوند با عنایت خاص خود تعداد دشمنان را در نظر مسلمانان کمتر از آنچه بوده‌اند نمایانده است تا مسلمانان دلگرم و امیدوار به پیروزی گردند.

۳. آیه ۹ سوره انفال می‌گوید: «إِذْ تَسْتَعْجِلُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ» یعنی یاد آورید وقتی را که شما به درگاه خدا استغاثه می‌کردید و از وی کمک می‌خواستید و او به خواست شما پاسخ مثبت داد و گفت: من هزار فرشته پشت سرهم به کمک شما خواهم فرستاد. از این آیه معلوم می‌شود خداوند وعده امداد غیبی به مسلمانان داده و معلوم است که خدا خلف وعده نمی‌کند.

۴. آیه ۱۲ سوره انفال می‌گوید: «إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَتُّوا الَّذِينَ آمَنُوا سَائِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ...» یعنی یاد کن وقتی را که خدا به فرشتگان وحی کرد که من با شما هستم پس مؤمنان را ثابت قدم و قوی‌دل کنید. من در دل‌های کافران ترس خواهم انداخت. از این آیه معلوم می‌شود فرشته‌ها از طرف خدا مأمور شده‌اند که مؤمنان را تأیید کنند، و نیز خدا وعده داده است که در دل‌های کافران ترس و وحشت ایجاد نماید، و این نشان از امداد غیبی و الهی می‌دهد.

۱. همان منبع، ج ۱، ص ۶۳۱.

۵. آیه ۱۷ سوره انفال می‌گوید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ...» یعنی در جنگ بدر شما کفار را نکشتید بلکه خدا آنان را کشت و نابود کرد. از پنج دلیلی که ذکر شد معلوم می‌گردد که پیروزی مسلمانان بر کفار در جنگ بدر به کمک امدادهای غیبی و الهی تحقق یافته است نه با نیروی عادی و مادی.

از بیانات سابق روشن شد که نظر قابل قبول در معنای «کتاب» در آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» این است که کتاب سابق خدا همان وعده سابق خداست که قبلاً به مسلمانان قول داده بود آنان را بر یکی از دو طایفه مسلح و غیرمسلح قریش - پیروز خواهد کرد و در اینجا بحث دربارهٔ مطلب چهارم که توضیح معنای «کتاب» در آیه مزبور بود به پایان می‌رسد.

بحث دربارهٔ مطلب پنجم

مطلب پنجم این بود که آیا کلمه «عذاب» در آیه «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» به معنای عذاب استیصال نظیر عذاب عاد و ثمود است یا به معنای شکست در میدان جنگ؟

مفسران عموماً معتقدند که عذاب در این آیه به معنای عذاب استیصال است که اگر می‌آمد همه را هلاک می‌کرد، و در این باره روایاتی نیز نقل کرده و به رسول خدا نسبت داده‌اند که آن حضرت دربارهٔ اسرای جنگ بدر با اصحاب خود مشورت کرد و ابوبکر گفت: از آنان فدیة بگیر و آزادشان کن و عمر و سعدبن معاذ گفتند: باید اسرا قتل عام شوند و چون رسول خدا برخلاف نظر عمر و سعدبن معاذ اسرا را در مقابل فدیة آزاد کرد این کار موجب غضب خدا شد و عذاب استیصال را به آنان نزدیک کرد و بدین سبب پیغمبر اکرم به گریه درآمد و فرمود: «لَقَدْ عَرِضَ عَلَيَّ عَذَابُكُمْ أَدْنَىٰ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ لِشَجَرَةٍ قَرِيبَةٍ مِنْ

رَسُولِ اللَّهِ»^۱ یعنی عذابی که قرار بود شما را فراگیرد بر من عرضه شد که نزدیک‌تر از این درخت شده بود و اشاره کرد به درختی که نزدیک آن حضرت بود. و نیز فرمود: «إِنْ كَادَ لَيَمْسُنَا فِي خِلَافِ ابْنِ الْخَطَّابِ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَ لَوْ نَزَلَ الْعَذَابُ مَا أَفَلَتَ الْأَعْمَرُ»^۲ یعنی چون با نظر عمر بن الخطاب مخالفت کردیم اسرا را نکشتیم نزدیک بود عذاب عظیمی ما را فراگیرد و اگر عذاب می‌آمد کسی غیر از عمر از آن نجات نمی‌یافت. و نیز فرمود: «لَوْ نَزَلَ عَذَابٌ مِنَ السَّمَاءِ لَمْ يَنْجِ إِلَّا السَّعْدِ بْنِ مَعَاذٍ»^۳ یعنی اگر عذابی از آسمان آمده بود غیر از سعدبن معاذ که نظرش کشتن اسرا بود کسی نجات نمی‌یافت.

اینها بعضی از روایاتی است که در اینجا نقل کرده^۴ و خواسته‌اند با نقل این روایات در مورد عذاب مذکور در این آیه چیزی شبیه آنچه دربارهٔ قوم یونس در قرآن آمده است ترسیم کنند که عذاب استیصال به قوم یونس نزدیک شد ولی چون توبه کردند برطرف گشت و آنان را هلاک نکرد که این داستان در سورهٔ یونس آیه ۹۸ آمده است: «... إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» یعنی قوم یونس چون ایمان آوردند عذاب رسواکننده را در دنیا از آنان دور کردیم.

صاحب تفسیرالمیزان نیز عذاب را در آیه ۶۸ انفال به معنای عذاب استیصال دانسته و در تفسیر آن فرموده‌اند: «کتاب سابق خدا سبب شد که شما را عذاب و هلاک نکند آن را یُعَذِّبُكُمْ و لا يُهْلِكُكُمْ...»^۵ از کلمه «لَا يُهْلِكُكُمْ» معلوم می‌شود مقصود ایشان عذاب استیصال است که اگر می‌آمد مسلمانان را هلاک می‌کرد. ولی از بیاناتی که در مطلب چهارم گذشت، روشن شد که مقصود از «عذاب عظیم» در آیه ۶۸ انفال شکست بزرگی است که در جنگ بدر مسلمانان در

۱. تفسیر طبری جزء دهم ص ۴۴. ۲. تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۳.

۳. تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۴.

۴. در شماره ۳۵ کیهان اندیشه مقاله قرآن و آزادی اسرا، دربارهٔ بی‌اعتباری این روایات بحث شده است.

۵. تفسیرالمیزان، ج ۹، ص ۱۳۹.

آستانه آن قرار گرفتند اما خداوند طبق وعده قبلی خود از آن جلوگیری کرد و نیروهای اسلام را پیروز گردانید.

«عذاب» به معنای شکست در جنگ

برای تأیید این مطلب که ماده «عذاب» در قرآن کریم به معنای شکست در جنگ آمده است دو نمونه از آن ذیلاً نقل می‌شود:

۱. در سوره براءت آیه ۱۴ درباره جنگیدن با مشرکان عهدشکن و مهاجم آمده است: «فَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ» یعنی با مشرکان پیمان‌شکن مهاجم بجنگید تا خدا آنان را به دست شما شکست دهد و عذابشان کند و بر آنان پیروزتان گرداند و سینه‌های دردمند قومی مؤمن را شفا بخشد.

در این آیه شکستی که از مسلمانان بر کفار وارد می‌شود و ذلیل و رسواشان می‌کند «عذاب» خوانده شده است.

۲. در سوره براءت آیه ۲۶ درباره شکست سختی که کفار مهاجم در جنگ حنین از نیروهای اسلام خوردند آمده است: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» یعنی سپس خداوند آرامش خود را بر رسولش و بر مؤمنان نازل کرد و لشکرهایی را که شما نمی‌دیدید فرستاد و کافران را عذاب نمود و این است کیفر کافران.

در این آیه که از آمدن نیروهای غیبی در جنگ حنین و آرامش دادن خدا به رسول اکرم و اصحابش و پیروزی آنان بر دشمن سخن رفته است شکست بزرگی که کفار مهاجم هوازن و ثقیف از نیروهای اسلام به رهبری پیغمبر خدا متحمل شدند «عذاب» نامیده شده است.

حالاکه دانستیم «عذاب» در قرآن به معنای شکست در جنگ نیز آمده است برای بیشتر روشن شدن مطلب مورد بحث می‌گوییم:

۱. با توجه به اینکه در جنگ بدر نیروهای اسلام مقدار نسبتاً زیادی یعنی بیش از ده ساعت وقت خود را در حین جنگیدن صرف گرفتن اسرا و نگهداری آنان کردند تا آنجا که نقل شده است: حتی بعضی از کفار برای نجات از کشته شدن از نیروهای اسلام درخواست کردند آنان را اسیر کنند و مسلمانان این درخواست را پذیرفته و آنان را اسیر نمودند^۱ و طبیعی بود که با این کار از قدرت رزمندگی خود کاسته و در آستانه شکست قرار گیرند.

۲. و با توجه به اینکه خدا وعده داده بود یکی از دو پیروزی را نصیب نیروهای اسلام کند که یکی از آن دو، غلبه بر نیروهای رزمی کفار بود.

۳. و با توجه به اینکه با سالم جستن کاروان تجارت قریش زمینه یکی از دو پیروزی یعنی تسلط بر کاروان از بین رفت.

۴. و با توجه به اینکه چنانکه قبلاً توضیح داده شد خدا به وعده خود عمل کرد و پیروزی دیگر را یعنی غلبه بر نیروهای رزمی کفار را به وسیله امدادهای غیبی نصیب نیروهای اسلام کرد.

با توجه به مطالب یاد شده دیگر شکی باقی نمی‌ماند که مقصود از «عذاب عظیم» در آیه یاد شده همان شکست بزرگی است که مسلمانان در جنگ بدر در آستانه آن قرار گرفتند ولی خدا با نیروهای غیبی از آن شکست جلوگیری کرد.

بحث درباره مطلب ششم

مطلب ششم این بود که آیا مقصود از «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» در آیه ۶۹

۱. عبدالرحمن بن عوف می‌گوید: من در جنگ بدر چند زره به غنیمت گرفته و با خود می‌بردم. اُمیة بن خلف را از سران مشرکان دیدم که دست پسرش علی را گرفته و با هم ایستاده‌اند، او به من گفت: آیا میل نداری ما را اسیر کنی، اگر چنین کنی منفعت آن برای تو بیشتر از این زره‌هایی است که در دست داری، گفتم: آری، به خدا چنین است آنگاه زره‌ها را انداختم و دست اُمیة و پسرش را گرفته و آن دو را به اسارت در آوردم و هنگامی که آن دو را به پشت جبهه می‌بردم اُمیة به من گفت: من هرگز وضعی مثل امروز را ندیده‌ام مگر شما نیازی به شترهای شیرده ندارید که به عنوان فدیه از ما بگیرید؟! (سیره ابن‌هشام، ج ۱، ص ۳۳۱).

و این آیه حلال شدن فدیة را بعد از آنکه حرام بود اعلام می‌کند. ولی چنانکه قبلاً توضیح داده شد، فدیة گرفتن قبلاً ممنوع نبوده و عمل رسول خدا و اصحاب او در مورد گرفتن فدیة و آزاد کردن اُسرا کاری معقول و مشروع و انتخاب احسن بوده، و طبق مشورت و مصلحت‌بینی انجام شده است، و این همان دستور آیه ۴ سوره محمد «... فَمَا مَنَّا بَعْدُو اِمَّا فِدَاءٌ» می‌باشد. بنابراین، ارتباط «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» با آیه قبل از آن یعنی «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فَاِذَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» این است که آیه قبل می‌گوید: اگر نبود وعده حتمی خدا که طبق آن وعده، شما را با نیروی غیبی پیروز کرد، اگر نبود این وعده الهی، به سبب اینکه شما مقدار زیادی از وقت و نیروی خود را صرف گرفتن اُسرا و نگهداری آنان کردید در جنگ شکست می‌خوردید و عذاب بزرگی از دشمن بر شما تحمیل می‌شد، پس حالا که خدا شما را از شکست نجات داد و بر دشمن پیروز کرد و غنیمت و فدیة از او به دست آوردید از آنچه در این جنگ پیروزمندانه به دست آورده‌اید استفاده کنید که بر شما حلال و گوارا است.

پس باید گفت: آیه «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ» نیز مثل آیه قبل از آن در مقام امتنان است و درحقیقت، مکمل امتنان محسوب می‌شود و می‌خواهد بگوید: حالا که خدا شما را با نیروی غیبی از شکست و عذاب دشمن مصون داشت و پیروزتان کرد در این فضای پیروزی و رهایی از خطر دشمن از دست آورده‌های این پیروزی استفاده کنید که برای شما حلال و مطبوع است.

از آنچه گذشت روشن شد که مقصود از آیه «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» این نیست که گرفتن فدیة از اُسرای جنگی قبلاً ممنوع بوده و با نزول این آیه حلال شده است.

انفال این است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگی قبلاً ممنوع بوده و با نزول این آیه مجاز شده است و یا مقصود چیز دیگری است؟

مفسران چون عموماً گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر را کار خلافی می‌دانسته‌اند این آیه را ناظر به حلال شدن فدیة دانسته و گفته‌اند: آیه می‌خواهد بگوید: شما فدیة‌ای را که گرفتن آن جایز نبود از اُسرا گرفتید و کار نامشروعی کردید ولی حالا خدا با این آیه آن را حلال می‌کند، پس در آن تصرّف کنید که برای شما حلال و مطبوع است، و گفته‌اند: مقصود اصلی از «مَا غَنِمْتُمْ» فدیة است اگرچه غنیمت عام است که هم شامل غنیمت جنگی می‌شود و هم شامل فدیة، ولی در اینجا مقصود اصلی فدیة است. ضمناً یک نقل تاریخی بی‌سند با لفظ «رُوی» آورده‌اند که می‌گوید: وقتی که آیه «مَا كَانَ لِنبِيٍّ اَنْ يَكُونَ لَهُ اُسْرٰى حَتّٰى يُنْحَنَ فِي الْاَرْضِ» نازل شد که گرفتن فدیة را از اُسرا ممنوع می‌کند مسلمانان از تصرّف در فدیة‌هایی که گرفته بودند خودداری کردند، آنگاه آیه «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» آمد و تصرّف در فدیة‌ها را حلال کرد.^۱

صاحب المیزان نیز در تفسیر آیه مزبور فرموده‌اند: «غَفَرْنَا لَكُمْ وَ رَحِمْنَاكُمْ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ»^۲ یعنی: کار خلافی که در مورد فدیة کردید ما شما را بخشیدیم و به شما رحم کردیم پس حالا در فدیة‌ها تصرّف کنید که برای شما حلال شده و دیگر ممنوع نیست.

این مفسران فای تفریع در «فَكُلُوا» را عطف بر مقدر گرفته‌اند که آن مقدر عبارتی نظیر «غفرنا لكم و احللنا لكم» خواهد بود که «كُلُوا» متفرع بر آن است. این گفته مفسران مبتنی بر این نظر است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر کاری نامشروع بوده است و از این رو گفته‌اند: قبل از «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ» عبارتی نظیر «غفرنا لكم و احللنا لكم» باید مقدر باشد که «فكلاوا مما غنمتم» متفرع بر آن است

۱. تفسیر روح‌المعانی، آلوسی، جزء ۱۰، ص ۳۲.

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹.

مقاله دوم: تفسیر آیه رَفَتْ و نقد سخنان مفسران

در این مقاله این مسأله بررسی می‌شود که آیا آیه «أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نَسَائِكُمْ...» ناسخ حرمتی است که قبلاً در مورد آمیزش با زنان و خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان وجود داشته است یا اساساً حرمتی در موارد یادشده وجود نداشته است تا آیه مزبور ناسخ آن باشد؟

«أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نَسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ هُنَّ عِلْمٌ لَكُمْ كُنْتُمْ تُخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ، فَالآنَ بَاشِرُوهنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا أَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ غَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ، تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ». (بقره، ۱۸۷)

معنای آیه بالا با ترجمه آزاد چنین است:

در شب‌های روزه، آمیزش با زنانتان برای شما در اصل، حلال بوده و همچنان حلال است، زیرا این نیاز طبیعی طرفین است و زنان برای شما و شما برای زنان مانند لباس هستید و همان‌طور که بدن انسان به وسیله لباس از آسیب

سرما و گرما و ظاهر شدن عیب و عورت محفوظ می‌ماند، شما همسران با تمتع بردن از یکدیگر، از انحراف جنسی و آلودگی اخلاقی و رسوایی اجتماعی محفوظ می‌مانید، خدا می‌داند که اگر آمیزش جنسی را در شب‌های ماه روزه تحریم می‌کرد شما آن را تحمل نمی‌کردید و مخفیانه با زنان آمیزش کرده و به خود خیانت می‌نمودید، از این رو آن را تحریم نکرد و برای شما سهولت و وسعت فراهم نمود، پس اکنون آزاد هستید که با همسرانتان در شب‌های ماه روزه آمیزش کنید و در طلب همان حلالی باشید که خدا به نفع شما نوشت، و نیز در شب‌های روزه بخورید و بیاشامید تا وقتی که رنگ سفید فجر از سیاهی شب جدا و آشکار گردد سپس روزه را تا شب ادامه دهید و در حالی که در مسجدها معتکف هستید از آمیزش با همسران خودداری کنید، اینها مرزهای خداست به آنها نزدیک نشوید، خداوند بدین‌گونه، آیه‌های خود را برای مردم بیان می‌کند تا شاید آنان تقوا پیشه کنند.

آشفستگی نظرها و شأن نزولها

هر محقق‌یی که برای بحث در تفسیر آیه مزبور به انبوه کتاب‌های تفسیر رجوع کند، اولین چیزی که نظرش را جلب می‌کند و تعجب او را برمی‌انگیزد، آشفستگی نظرهای مفسران است که منشأ آن، شأن نزول‌های مربوط به این آیه می‌باشد. مفسران در تفسیر این آیه بر مبنای شأن نزول‌های مختلف، نظرهای مختلفی درباره حکمی که می‌گویند آیه مزبور ناسخ آن است، اظهار کرده‌اند که فهرست اجمالی آنها بدین‌قرار است:

۱. یک نظر این است که در شب‌های ماه رمضان در آغازِ وجوب روزه اگر کسی نماز عشاء را می‌خواند یا به خواب می‌رفت، آمیزش با زنان و خوردن و آشامیدن بر او حرام می‌شد، یعنی خواب به‌تنهایی و نیز خواندن نماز عشاء

به‌تنهایی موجب حرمت این سه کار می‌شد.^۱

۲. نظر دوم این است که اگر کسی هم به خواب می‌رفت و هم نماز عشاء را می‌خواند این سه کار بر او حرام می‌شد ولی خواب تنها یا خواندن نماز عشاء تنها موجب حرمت این سه کار نمی‌شد.^۲

۳. نظر سوم این است که آمیزش با زنان بدون هیچ شرطی در شب‌های ماه رمضان مطلقاً حرام بود ولی خوردن و آشامیدن به شرط به خواب رفتن شخص روزه‌گیر حرام می‌شد یعنی خواب به‌تنهایی موجب حرمت خوردن و آشامیدن می‌شد.^۳

۴. نظر چهارم این است که آمیزش با زنان بدون هیچ شرطی در شب‌های ماه رمضان مطلقاً حرام بود ولی خوردن و آشامیدن در صورتی حرام می‌شد که شخص روزه‌گیر هم به خواب برود و هم نماز عشاء را بخواند، یعنی خواب تنها و خواندن نماز عشاء به‌تنهایی موجب حرمت خوردن و آشامیدن نمی‌شد.^۴ شرح تفصیلی نظرهای مفسران با ذکر دلیل‌های آنان در بحث‌های آینده خواهد آمد.

باید دانست که صاحبان این چهار نظر مختلف در یک چیز اتفاق دارند و آن این است که حرمت سه کار یادشده به هرکیفیتی که بوده است با نزول آیه مزبور نسخ شده است، بنابراین همه قبول دارند که بعد از نزول این آیه در شب‌های ماه رمضان آمیزش با زنان و خوردن و آشامیدن هر سه مجاز است و این اختلاف نظرها مربوط به حکم حرمتی است که می‌گویند: قبل از نزول آیه یادشده در مورد آمیزش با زنان و خوردن و آشامیدن وجود داشته و اکنون جزء تاریخ شده است.

۱. تفسیر امام فخررازی جزء ۵، ص ۱۱۲.

۲. تفسیر آلاء الزحمان از علامه محمدجواد بلاغی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳. تفسیرالمیزان از استاد علامه طباطبایی، ج ۲، ص ۵۰.

۴. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی جلد ۱، ص ۶۶، چاپ دارالکتاب قم.

شأن نزول‌سازی یا بازی با وحی الهی

جمعی از صحابه و تابعین برای آیات قرآن شأن نزول‌هایی را بر مبنای سلیقه‌های شخصی یا گرایش‌های گروهی خود ذکر کرده‌اند که احیاناً مشتمل بر مطالب خلاف عقل و مستلزم نفی عقاید مسلم اسلامی و حتی گاهی مستلزم نسبت جهل دادن به خدا و رسول اکرم است! و ما در اینجا چند نمونه از این قبیل شأن نزول‌ها را می‌آوریم تا خوانندگان در آنها بیندیشند و در پذیرفتن شأن نزول‌ها با حزم و احتیاط عمل کنند.

نمونه اول

برای آیه «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ»^۱ شأن نزولی بدین مضمون نقل کرده‌اند که: «وقتی آیه مزبور نازل شد کلمه «غیر اُولی الضَّرَرِ» در آن نبود و عبدالله بن‌أمّ مکتوم که نابینا بود نزد رسول خدا آمد و گفت: آیه یادشده مجاهدان را بر قاعدان مطلقاً فضیلت داده و افراد عاجز را استثناء نکرده است آیا من که نابینا هستم و از شرکت در جهاد عاجزم نزد خدا رخصت و عذری ندارم و باید محرومیت از فیض و ثواب جهاد و بی بهره ماندن از درجه مجاهدان را تحمل کنم؟ آن حضرت فرمود: درباره تو و افرادی مثل تو به من امری نشده و نمی‌دانم برای تو و اصحابت عذری هست یا نه؟^۲ عبدالله بن‌أمّ مکتوم به درگاه خدا استغاثه کرد و گفت: خدایا من نابینا هستم و از تو می‌خواهم که مشکل مرا حل کنی، آنگاه خدا کلمه «غیر اُولی الضَّرَرِ» را جداگانه نازل کرد که بعد از «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» قرار گیرد تا افرادی مانند ابن‌أمّ مکتوم از کلیت آیه استثناء شوند و روشن گردد که مجاهدان فقط از قاعدانی که عذر شرعی ندارند برترند نه از افرادی که مانند ابن‌أمّ مکتوم عذر شرعی دارند. داستان مزبور به صورت‌های گوناگون در تفاسیر آمده و آنچه نقل شد

نظر ما این است که در شب‌های ماه رمضان آمیزش با زنان و خوردن و آشامیدن از همان آغاز و جوب روزه مجاز بوده و هرگز تحریم نشده است و نقل‌هایی که حاکی از تحریم این سه کار است قابل اعتماد نیست که در این مسأله به تفصیل بحث خواهد شد و لازم است تذکر دهیم که اگر بحث فقط جنبه تاریخی داشت آن را دنبال نمی‌کردیم ولی این بحث جنبه اعتقادی دارد و آنچه مفسران در مورد تحریم سه کار یادشده در شب‌های ماه رمضان گفته‌اند مستلزم نفی حکمت خدا در قانونگذاری است، و چون اعتقاد به حکمت خداوند از اصول قطعی اسلام است هر گفته‌ای که حکمت خدا را در تکوین یا در تشریح نفی کند به طور حتم مردود است اگرچه در قالب حدیثی باشد که سندش اصطلاحاً صحیح شمرده می‌شود. بنابراین انگیزه اصلی ما از این بحث طولانی دفاع از حکمت خداوند در تشریح و قانونگذاری است.

مفسران عموماً تفسیر آیه مزبور را با استناد به شأن نزول‌هایی که برای آن نقل شده است بیان می‌کنند و از طرفی با بررسی‌هایی که ما درباره شأن نزول‌های مربوط به این آیه کرده‌ایم روشن شده است که این شأن نزول‌ها بی اعتبار است و نیز آیه را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و سبب شده است که معنای واقعی آن از نظرها دور بماند و این مطلب اختصاص به این آیه ندارد بلکه آیات زیادی در قرآن وجود دارد که شأن نزول‌های ساختگی و غیرواقعی، تفسیر آنها را از مسیر اصلی خود دور کرده است و مفسران نیز تسلیم این شأن نزول‌های نامقبول شده و آیات را برخلاف مفاهیم واقعی آنها تفسیر کرده‌اند.

از این رو مناسب بلکه لازم است قبل از اینکه در تفسیر این آیه وارد شویم بحث کوتاهی درباره این‌گونه شأن نزول‌ها داشته باشیم تا ذهن خوانندگان برای دریافت و پذیرش مطالب آینده که در تضعیف و رد شأن نزول‌های مربوط به این آیه ارائه خواهد شد آماده گردد.

۲. تفسیر طبری جزء ۵، ص ۲۳۰.

۱. سوره نساء آیه ۹۵.

مضمون بعضی از آنها است که به صورت نقل به معنی آمد، و اینک متن یکی از آن نقل‌ها را می‌آوریم:

«عن زیدبن ارقم قال: لما نزلت لا یستوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدون فی سبیل الله» جاء ابن‌امّ مکتوم فقال: یا رسول الله مالی رخصة؟ قال: لا «قال ابن‌امّ مکتوم: «اللّٰهُم انی ضریر فرخِصّ» فانزل الله «غیر اُولی الضّرر» و امر رسول الله صلی الله علیه و سلم فکبتها، یعنی الکاتب»^۱.

یعنی زیدبن ارقم گفت: وقتی «لا یستوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدون فی سبیل الله» نازل شد کلمه «غیر اولی الضّرر» در آن نبود، ابن‌امّ مکتوم نزد رسول خدا(ص) آمد و گفت: یا رسول‌الله! آیا برای من رخصت و عذری نیست؟ فرمود: نه، ابن‌امّ مکتوم گفت: خدایا من نابینا هستم به من رخصتی بده، پس خدا کلمه «غیر اولی الضّرر» را جداگانه نازل کرد و پیغمبر اکرم(ص) دستور داد کاتب آن را بنویسد.

تالی فاسد این شأن نزول

لازمه این داستان این است که نعوذ بالله خدا اول نمی‌دانست کسانی که عذری مثل نابینایی دارند باید از این حکم کلی که قاعدان با مجاهدان مساوی نیستند استثناء شوند ولی ابن‌امّ مکتوم نزد رسول خدا رفت و در مقابل سؤال خود جواب قانع‌کننده‌ای نشنید و به درگاه خدا استغاثه کرد و نابینایی خود را مطرح نمود، تازه خدا دانست آیه نازل شده که کلمه «غیر اولی الضّرر» ندارد ناقص است و باید کلمه یادشده اضافه شود آنگاه کلمه «غیر اولی الضّرر» را جداگانه نازل کرد تا در آیه درج شود و کمبود آن برطرف گردد!

کسانی که این شأن نزول را نقل کرده‌اند آنقدر سطحی و ساده بوده‌اند که به تالی فاسد آنچه گفته‌اند توجه نداشته و ندانسته‌اند که سخن آنان مستلزم نسبت

دادن جهل به خداوند است که نعوذ بالله نمی‌دانسته است باید آیه مزبور را چگونه و با چه الفاظی نازل کند و پس از استغاثه ابن‌امّ مکتوم تازه به نقص و حیثی که فرستاده بود پی برده و آن را تکمیل کرده است!

هارون و کلمه «غیر اولی الضّرر»

هارون الرّشید در سفری که به مدینه کرد کسی را نزد مالک بن انس رئیس فرقه مالکیه فرستاد تا به حضور وی بیاید و کتابش مؤطّأ را بیاورد که هارون آن را از وی بشنود و روایت کند، مالک به حضور خلیفه نیامد و پیغام داد که باید به دنبال علم رفت و نباید عالم را احضار کرد و بعداً که به دیدار هارون آمد باز هم کتابش را همراه نیاورد و برای توجیه کار خود روایتی از زیدبن ثابت نقل کرد بدین مضمون که «خدا اول «لا یستوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدون فی سبیل الله» را فرستاد و کلمه «غیر اولی الضّرر» در آن نبود و ابن‌امّ مکتوم گفت: یا رسول‌الله برای من که نابینا هستم رخصتی نیست؟ فرمود: نمی‌دانم، آنگاه در پاسخ ابن‌امّ مکتوم کلمه «غیر اولی الضّرر» جداگانه نازل شد و ضمیمه آیه گردید».

سپس مالک به هارون گفت: یا امیرالمؤمنین: علم اینقدر احترام دارد که یک کلمه «غیر اولی الضّرر» را جبرئیل و ملائکه از پنجاه هزار سال راه از نزد خدا تا زمین^۱ همراهی می‌کنند آیا من نباید احترام و عظمت علم را حفظ کنم؟ هارون سکوت کرد.^۲

می‌بینیم که این شأن نزول ساختگی به طوری جافتاده و مورد قبول همه واقع شده است که در قرن دوم هجری مالک بن‌انس برای مجاب کردن هارون خلیفه مقتدر و دیکتاتور به آن استدلال می‌کند و هارون جرأت ندارد آن را ردّ کند و از اینجا معلوم می‌شود که اگر مطلبی را صحابه و تابعین می‌ساختند و یا دیگران

۱. این سخن اشاره است به آیه «تُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارف، ۴).

۲. تفسیر الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۰۳ از طبع ۶جلدی به نقل از ابن‌فهر و ابن‌عساکر.

۱. تفسیر طبری جزء ۵، ص ۲۲۸-۲۲۹.

می ساختند و به آنان نسبت می دادند و در جو علمی منتشر می کردند مورد قبول همه مردم واقع می شده و انکار آن برای کسی میسر نبوده است. و این مصیبتی است برای اسلام که فرهنگ ساختگی و دور از عقل و منطق به عنوان فرهنگ اسلام تلقی گردد و همه جا گیر شود و قرن‌ها در کتاب‌های تفسیر به نام شأن نزول‌های معتبر برای آیات قرآن به ثبت برسد و به آنها استناد کنند! و موجب تعجب است که مفسر بزرگ محمد بن جریر طبری متوفای ۳۱۰ هجری با اینکه عالم صاحب نظری است، این مطلب را که کلمه «غیر اولی الضرر» در رابطه با استغاثه ابن امّ مکتوم به طور جداگانه نازل شده و بعداً در آیه مزبور درج گشته است مسلم و غیر قابل تردید می شمارد،^۱ و این دلیل است که در قرن سوم و چهارم هجری این مطلب به طوری قطعی شده است که حتی عالمی مثل طبری نیز نتوانسته است خود را از اسارت آن خلاص کند و این شأن نزول خلاف عقل و منطق را مردود شمارد!

نمونه دوم

در صحیح بخاری از عبدالله بن عمر شأن نزولی برای آیه «لَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَ لَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ» بدین صورت نقل شده است: «عن ابن عمر أنه قال: لما توفيَّ عبدالله بن أبي جاء ابنه عبدالله بن عبدالله الی رسول الله فاعطاه قميصه و امره ان یکفنه فیه ثم قام یصلی علیه فاخذ عمر بن الخطاب بثوبه فقال: تصلی علیه و هو منافق و قد نهاک الله ان تستغفر لهم؟ قال: انما خیرنی الله فقال: «استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرّة فلن یغفر الله لهم» فقال: سازیده علی سبعین قال: فصلی علیه رسول الله و صلینا معه ثم انزل الله علیه: «وَ لَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَ لَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَا تَوَاوَهُمْ

فَاسِقُونَ»^۱.

یعنی عبدالله بن عمر گفت: «وقتی که عبدالله بن ابی رئیس منافقان مُرد پسرش عبدالله نزد رسول خدا(ص) آمد، آن حضرت پیراهن خود را به او داد و فرمود: پدرت را در آن کفن کن آنگاه پیغمبر اکرم برخاست که بر جنازه عبدالله بن ابی نماز بخواند عمر برخاست و دامن وی را گرفت و گفت: یا رسول الله آیا می خواهی بر جنازه او نماز بخوانی در حالی که او منافق است و خدا تو را از استغفار برای منافقان نهی کرده است؟! فرمود: خدا مرا درباره استغفار برای منافقان مُخیر کرده و گفته است: «استغفر لهم اولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرّة فلن یغفر الله لهم» یعنی برای منافقان استغفار بکن یا نکن اگر هفتاد دفعه برای آنان استغفار کنی خدا آنان را نخواهد بخشید، و من بیشتر از هفتاد دفعه برای او استغفار خواهم کرد. عبدالله بن عمر می گوید: پس رسول خدا بر جنازه عبدالله بن ابی نماز خواند و ما نیز با او نماز خواندیم، آنگاه این آیه نازل شد: «وَ لَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَ لَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَا تَوَاوَهُمْ فَاسِقُونَ»^۲ یعنی بر جنازه هیچ یک از منافقان نماز نخوان و بر قبر او نایست، زیرا آنان به خدا و رسول او کافر شدند و مردند در حالی که فاسق بودند.

این شأن نزول چند نقطه ضعف دارد بدین شرح:

۱. این شأن نزول، عمر را عالم تر از رسول اکرم به احکام خدا معرفی کرده است زیرا طبق این نقل عمر می دانست نماز خواندن بر جنازه منافقان مخالف رضای خداست و رسول خدا نمی دانست! نعوذ بالله.

۲. این شأن نزول می گوید: پیغمبر اکرم فرمود: خدا مرا مُخیر کرده است که برای منافقان استغفار کنم یا نکنم آنجا که در قرآن گفته است: «استغفر لهم اولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرّة فلن یغفر الله لهم»^۳ در حالی که معنای آیه این

۱. صحیح بخاری جزء ۶، ص ۸۶، چاپ مصر (چاپ جدید، یک جلدی، ص ۸۰۱، شماره حدیث ۴۶۷۰، کتاب التفسیر، چاپ دارالسلام ریاض، ۱۴۱۹ هجری).

۲. سوره توبه آیه ۸۴. ۳. سوره توبه آیه ۸۰.

۱. تفسیر طبری جزء ۵، ص ۲۲۸.

نمونه سوم
در صحیح بخاری از پدر سعید بن مسیب شأن نزولی برای آیه «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَ
الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ
أَصْحَابُ الْجَحِيمِ»^۱ بدین‌گونه نقل کرده‌اند:

«عن سعید بن المسیب عن ابیه قال: لما حضرت ابا طالب الوفاة دخل
عليه النبي و عنده ابوجهل و عبدالله بن ابی أمیه» فقال النبي: ای عمّ قل: لا إله
إلا الله، أحتاج لك بها عند الله، فقال ابوجهل و عبدالله بن ابی أمیه یا ابا طالب أترغب
عن ملّة عبدالمطلب؟ فقال النبي لا استغفرنّ لك ما لم أنه عنه فنزلت: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ
وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ
أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ».^۲ یعنی سعید بن مسیب از پدرش نقل می‌کند که گفت:
هنگام وفات ابوطالب رسول خدا بر وی وارد شد درحالی که ابوجهل و
عبدالله بن ابی‌أمیه نزد او بودند آن حضرت فرمود: ای عمّ بگو: لا إله إلا الله تا من
نزد خدا برای تو به وسیله آن احتجاج کنم، ابوجهل و عبدالله بن ابی‌أمیه به
ابوطالب گفتند: آیا می‌خواهی از دین عبدالمطلب یعنی شرک دست‌برداری؟
پیغمبر اکرم فرمود: من برای تو استغفار خواهم کرد مگر اینکه از آن نهی شوم،
پس آیه مزبور نازل شد که می‌گوید: برای پیغمبر و مؤمنان سزاوار نیست برای
مشرکان استغفار کنند اگرچه آن مشرکان از خویشانشان باشند پس از آنکه برای
آنان معلوم شود که آن مشرکان اهل آتش هستند.

مقصود آنان که این شأن نزول را نقل کرده‌اند این است که بگویند: ابوطالب
مشرک از دنیا رفته و اهل جهنم است، به دلیل اینکه در این آیه خدا پیغمبر و
مؤمنان را از استغفار برای مشرکانی که معلوم باشد اهل جهنم هستند نهی کرده
است، و چون آیه مزبور به قول آنان در شأن ابوطالب نازل شده است طبعاً او

نیست که رسول اکرم مخیر است برای منافقان استغفار بکند یا نکند بلکه معنای
آن این است که تو برای منافقان استغفار نکنی یا نکنی برای آنان فرق ندارد و
حتی اگر هفتاد دفعه برای آنان استغفار کنی خدا ایشان را نخواهد بخشید و این
معنایش مخیر کردن آن حضرت نیست. ناقلان این شأن نزول توجه نکرده‌اند که
اگر این نقل صحیح باشد لازمه‌اش این است که پیغمبر اکرم نعوذ بالله قواعد کلام
عرب را نمی‌داند و نمی‌تواند درست معانی قرآن را بفهمد!

۳. این شأن نزول می‌گوید: رسول خدا فرمود: خدا گفته است: اگر هفتاد
دفعه برای منافقان استغفار کنی خدا آنان را نمی‌بخشد و من بیشتر از هفتاد دفعه
استغفار می‌کنم تا خدا آنان را ببخشد، در حالی که معنای «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ
مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» این نیست که اگر هفتاد دفعه استغفار کنی خدا آنان را
نمی‌بخشد ولی اگر بیشتر از هفتاد دفعه استغفار کنی خدا آنان را می‌بخشد، زیرا
کلمه «سبعین» در اینجا کنایه از کثرت است، و معنای آیه این است که اگر به
تعداد بسیار زیاد هم برای منافقان استغفار کنی خدا آنان را نمی‌بخشد اگرچه این
تعداد، هزارها و هزارها باشد.

ناقلان این شأن نزول در اینجا نیز رسول خدا را نعوذ بالله بی اطلاع از ادبیات
عرب و ناآگاه از مفاهیم قرآن نشان داده‌اند!

این‌گونه شأن نزول‌ها ساختگی است و گرایش‌های گروهی سبب شده است
که این‌گونه مطالب ساخته شود و منتشر گردد. گروهی که می‌کوشیده‌اند در
هرمناسبتی برای خلفاء فضائلی بسازند که مقام آنان را در اجتماع بالا ببرند
این‌گونه شأن نزول‌ها را ساخته‌اند و به تالی فاسدهای آن نیندیشیده‌اند. آنان
هنگامی که غرق در عشق خلیفه دوم بوده و خواسته‌اند برایش فضیلتی بسازند و
او را عالم به احکام خدا نشان دهند، نتوانسته‌اند بفهمند که این سخن آنان اهانت
به رسول خدا و مستلزم این است که آن حضرت بی اطلاع از احکام خدا و ناآگاه
از قواعد زبان عرب و بی‌خبر از مفاهیم قرآن بوده است!

۱. سوره توبه، آیه ۱۱۳.

۲. صحیح بخاری، جزء ششم، ص ۸۷، چاپ مصر.

مشرك از دنیا رفته و برای رسول خدا و مؤمنان روشن شده است که او اهل جهنم خواهد بود.

این شأن نزول هم ساختگی و غیرقابل قبول است، زیرا:

اولاً وفات جناب ابوطالب سه سال قبل از هجرت بوده است^۱ در حالی که آیه مزبور در سوره توبه است که سال نهم هجرت نازل شده است، بنابراین وفات ابوطالب دوازده سال قبل از نزول این آیه بوده است و از این رو ممکن نیست این آیه مقارن وفات ابوطالب نازل گشته و ابوطالب مورد نزول آن باشد. و ثانیاً ابوطالب طبق اظهارات خودش به نبوت رسول خدا ایمان داشته و مسلمان از دنیا رفته است و از جمله اشعار او در شأن رسول اکرم (ص) این شعر است:

ألم تعلموا أننا وجدنا محمداً نبياً كموسىٰ خُطَّ في أوّل الكُتُبِ^۲

یعنی مگر نمی دانید که ما محمد را پیغمبر می دانیم مانند حضرت موسی و نبوت او در اولین کتاب آسمانی نوشته شده است.

از این گذشته، ابوطالب فرزندش حضرت علی را به پیروی از رسول اکرم تشویق می کرد و به وی می گفت: إِنَّهُ لَمْ يَدْعُكَ إِلَّا إِلَىٰ خَيْرٍ فَالْزَمَهُ،^۳ یعنی محمد ترا دعوت نمی کند مگر به سوی خیر پس از او جدا نشو و به پیروی از وی پای بند باش. اگر ابوطالب رسول خدا را قبول نداشت فرزندش را به پیروی او دعوت و تشویق نمی کرد.

بنابراین، شأن نزول مزبور نیز ساختگی است و باید گفت: آن را بر مبنای گرایش‌های گروهی ساخته‌اند و گروهی که از حضرت علی (ع) کینه در دل داشته و نتوانسته‌اند به طور صریح و مستقیم از خود وی عیبجویی کنند به پدرش تهمت زده و این تهمت را به آیه قرآن مربوط کرده‌اند تا بیشتر مورد توجه واقع شود و

افراد بیشتری از ساده لوحان آن را باور کنند و در حقیقت این یک نوع عقده‌گشایی و انتقام‌جویی از امیرالمؤمنین است که به وسیله کینه‌توزان حسود و احتمالاً به دستور خلفای بنی‌امیه انجام شده است.

نمونه چهارم

در تفسیر طبری و الدرالمثور شأن نزولی برای کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» در آیه ۱۸۷ از سوره بقره بدین صورت نقل کرده‌اند:

«أُنزِلَتْ وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» و لم ينزل «مِنَ الْفَجْرِ» فكان رجال إذا ارادوا الصَّوْمَ ربط احدهم فى رجله الخيط الابيض والخيط الاسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له رؤيتهما فانزل الله بعد «مِنَ الْفَجْرِ» فعملوا انما يعنى الليل والنهار»^۱

یعنی آیه مزبور که می گوید: «در شب‌های ماه رمضان بخورید و بیاشامید تا وقتی که رنگ سفید فجر از سیاهی شب شناخته شود» نازل شد ولی کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» در آن نبود، پس مدتی بعضی از مردم که می خواستند بدانند در شب ماه رمضان تا چه وقت می توانند غذا بخورند به یک پای خود ریسمان سفید و به پای دیگر ریسمان سیاه می بستند و مشغول خوردن غذا می شدند و به آن دو ریسمان نگاه می کردند تا ببینند چه وقت ریسمان سفید از ریسمان سیاه شناخته می شود تا دیگر غذا نخورند. آنان نمی دانستند که مقصود از «الخيط الابيض» سفیده فجر صادق است، پس بعداً خدا کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» را جداگانه نازل کرد تا معلوم کند که مقصود از «الخيط الابيض» فجر صادق است نه ریسمان سفید.

کسانی که این شأن نزول را برای کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» ذکر کرده‌اند نداشته‌اند که لازمه گفته آنان نسبت دادن جهل به خداوند است، زیرا طبق نقل آنان نعوذ بالله خدا اول نمی دانسته است که باید کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» در آیه مزبور باشد و

۲. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۵۲.

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۴۱۶.

۳. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۴۷.

۱. تفسیر طبری جزء ۲، ص ۱۷۲.

بدین سبب آیه یادشده را بدون کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» نازل کرد و بعد آکه مدتی مردم سرگردان بودند و نمی دانستند در شب‌های ماه رمضان تا چه وقت می توانند غذا بخورند و برای دانستن آن به پاهای خود ریسمان سفید و سیاه می بستند و بی وقفه در حال غذا خوردن به آن دو ریسمان نگاه می کردند تا وقتی که با روشن شدن هوا ریسمان سفید از سیاه شناخته می شد دیگر غذا نمی خوردند^۱ بعد از مدتی که مردم این عمل کودکانه را انجام دادند تازه خدا دانست که آیه مزبور کلمه «مِنَ الْفَجْرِ» را کم دارد و آن را جداگانه نازل کرد تا در آیه درج شود و مردم از سرگردانی بیرون بیابند!

می بینیم که صحابه و تابعین یا کسانی که این داستان را ساخته و به آنان نسبت داده‌اند تا چه درجه از نادانی و گستاخی پیش رفته‌اند و چگونه با وحی الهی بازی کرده‌اند و در این بازی با وحی الهی چه خدایی را معرفی کرده‌اند که نعوذ بالله نمی داند وحی را با چه کیفیت و کمیتی و با چه الفاظ و عباراتی باید نازل کند!

این‌گونه شأن نزول‌ها با اصول اعتقادی اسلام و با حقایق قرآن و با مبانی خداشناسی فطری و عقلانی مخالف است، و از این‌رو باید به عنوان شأن نزول‌های ساختگی شناخته شود که سازندگان آنها سفیهانی سبک مغز بوده‌اند. از این چهار نمونه از شأن نزول‌های ساختگی که نقل شد روشن می‌گردد که ساختن شأن نزول‌های دروغ برای آیات قرآن نزد گروهی از مسلمانان نادان

۱. اگر بگوییم: مسلمانان در سحرهای ماه رمضان در تاریکی مطلق غذا می‌خورده‌اند که این قابل قبول نیست، و اگر بگوییم: زیر نور چراغ یا شمع غذا می‌خورده‌اند که حق هم همین است در این صورت از همان اول که شروع به خوردن غذا می‌کنند ریسمان سفید از سیاه شناخته می‌شود و نیازی نیست که ضمن غذا خوردن بی‌وقفه به ریسمان‌ها نگاه کنند تا ببینند چه وقت ریسمان سفید از سیاه شناخته می‌شود.

علاوه بر این چرا ریسمان‌ها را به پاهای خود می‌بسته‌اند با اینکه اگر ریسمان‌ها روی زمین هم باشند در فضای روشن سفیدش از سیاه شناخته می‌شود؟ معلوم نیست سازندگان این داستان ابلهانه می‌خواسته‌اند چه بگویند؟!

کاری مجاز بوده است و آنان طبق سلیقه‌های شخصی یا گرایش‌های گروهی و اغراض سیاسی یا انگیزه‌های دیگر شأن نزول‌هایی برای آیات قرآن جعل کرده و منتشر می‌ساختند.

حالا که با نقل این چهار شأن نزول جعلی روشن شد که در بین شأن نزول‌های آیات داستان‌های خیالی و ساختگی وجود دارد می‌خواهیم به بیان این مطلب بپردازیم که شأن نزول‌های مربوط به آیه مورد بحث نیز از نوع شأن نزول‌های ساختگی و مخالف اصول عقاید اسلامی و مستلزم نفی حکمت خدا و مردود است و با توضیحاتی که خواهد آمد روشن می‌شود که در تفسیر این آیه هیچ نیازی به این شأن نزول‌ها نیست و بدون آنها می‌توان به خوبی مدلول آیه را فهمید. اکنون وارد بحث تفصیلی در تفسیر آیه می‌شویم و در اول بحث فهرست کوتاهی را از شأن نزول‌های مربوط به آن می‌آوریم که متن عربی آنها به‌طور کامل در بخش‌های بعد می‌آید.

بحث تفصیلی در تفسیر آیه

ناقلان شأن نزول‌ها برای صدر آیه یعنی «أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» شأن نزول‌های جدا و مستقل و برای ذیل آیه یعنی «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ...» نیز شأن نزول‌های جدا و مستقل آورده‌اند و این دو نوع شأن نزول با هم ربطی ندارند، زیرا هریک از آنها حادثه‌ای را که مربوط به شخص معینی است ذکر می‌کند که با حادثه دیگری که مربوط به شخص دیگری است ارتباط ندارد اگرچه در کتاب‌ها شأن نزول‌های صدر آیه با شأن نزول‌های ذیل آن دنبال هم ذکر شده است.

ضمناً شأن نزول‌های مربوط به صدر آیه و نیز شأن نزول‌های مربوط به ذیل آیه به صورت‌های مختلفی نقل شده است که توضیح آنها ذیلاً می‌آید:

شأن نزول‌های صدر آیه

۱. در نقل منسوب به ابوهریره و ابن عباس آمده است: در شب‌های ماه رمضان کسی که نماز عشاء را می‌خواند آمیزش با زنان بر وی حرام می‌شد و عُمر و گروهی دیگر بعد از نماز عشاء با همسرانشان آمیزش کردند و آیه «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» آمد و آمیزش بعد از نماز عشاء را حلال کرد (تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۲۲۰ چاپ دارالمعرفة بیروت و الدر المنثور ۱/۱۹۷).

۲. در نقل ابن‌ابی‌لیلی آمده است: اگر کسی در شب‌های ماه رمضان می‌خواهد آمیزش با همسر برای او حرام بود و همسر عُمر به خواب رفت و بیدار که شد عمر با وی آمیزش کرد و آیه مزبور آمد و آمیزش بعد از خواب را حلال کرد (الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۸).

۳. در نقل منسوب به معاذبن‌جبل آمده است: خود عُمر به خواب رفت - نه همسر او - و بعد از بیداری با همسرش آمیزش کرد که جرم بود و آیه مزبور آمد و آن را حلال کرد (تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۲۱۴).

۴. نقل براءبن‌عازب منقول از صحیح بخاری می‌گوید: در همه ساعات شب‌های ماه رمضان آمیزش با همسر حرام بود یعنی مقید به خواب یا خواندن نماز عشاء نبود ولی گروهی از مسلمانان این گناه را در شب‌ها انجام می‌دادند و به خود خیانت می‌کردند و این آیه آمد و آن را حلال کرد (الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷ طبع شش‌جلدی).

این چهار شأن نزول مربوط به صدر آیه یعنی «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» است که وجه مشترک ندارند و دارای یک نَسَق نیستند و توجیهی وجود ندارد که همه این نقل‌ها را صحیح و قابل قبول گردانند.

شأن نزول‌های ذیل آیه

برای ذیل آیه یعنی «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ...» سه شأن نزول

مختلف نقل کرده‌اند بدین شرح:

۱. نقل ابوهریره می‌گوید: صرمه‌بن‌قیس انصاری در شب ماه رمضان بعد از نماز عشاء غذا خورد که گناه بود و «كُلُوا وَاشْرَبُوا...» آن را حلال کرد. (الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷ و تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۲۲۰)

۲. در نقل قتاده آمده است: در شب‌های ماه رمضان کسی که می‌خواهد بعد از بیداری غذا خوردن بر وی حرام بود ولی جماعتی بعد از خواب غذا خوردند و این گناه و خیانت آنان بود، آنگاه «كُلُوا وَاشْرَبُوا...» آمد و آن را حلال کرد (الدر المنثور، ۱/۱۹۸).

۳. نقلی از براءبن‌عازب می‌گوید: در شب‌های ماه رمضان بعد از خواب غذا خوردن گناه بود و قیس‌بن‌صرمه شب در حالی که افطار نکرده بود از خستگی خوابش برد وقتی بیدار شد برای اینکه گناه نکند غذا نخود و گرسنه روزه گرفت فردا در نیمروز از گرسنگی و ناتوانی بیهوش شد و «كُلُوا وَاشْرَبُوا...» آمد و خوردن و آشامیدن بعد از خواب را حلال کرد (سنن بیهقی، ۴/۲۰۱).

می‌بینیم که بین شأن نزول‌های صدر آیه و نیز بین شأن نزول‌های ذیل آیه اختلاف زیادی وجود دارد، در شأن نزول‌های صدر آیه یک نقل می‌گوید: در شب‌های ماه رمضان کسی که نماز عشاء را می‌خواند آمیزش با زنان برای او حرام بود و نقل دیگری می‌گوید: کسی که به خواب می‌رفت آمیزش با همسر برای او حرام بود و نقل سومی می‌گوید: در همه ساعات شب‌های رمضان آمیزش با زن مطلقاً حرام بود.

و نیز در مورد عمل عُمر یک نقل می‌گوید: عمر بعد از نماز عشاء با همسر خود آمیزش کرد و نقل دیگری می‌گوید: عمر به خواب رفت و پس از خواب با همسرش آمیزش کرد و نقل سومی می‌گوید: همسر عمر به خواب رفته بود نه خود او و بعد از بیداری، عمر با او آمیزش کرد.

و در مورد شأن نزول‌های ذیل آیه یک نقل می‌گوید: در شب ماه رمضان

برای تحقیق در این مسأله باید بحث و بررسی در سه بخش انجام گیرد:
بخش اول بحث در مدلول خود آیه مورد بحث بدون اتکا به شأن نزول‌های
یادشده.

بخش دوم بحث درباره شأن نزول‌هایی که در منابع عامه وجود دارد.
بخش سوم بحث درباره شأن نزول‌هایی که در منابع شیعه در ارتباط با آیه
مزبور وجود دارد.

صرمة بن قیس بعد از نماز عشاء غذا خورد که این کار گناه بود و نقل دیگری
می‌گوید: جمعی از مسلمانان در شب ماه رمضان بعد از خواب رفتن غذا
خوردند که این گناه و خیانت آنان بود و نقل سوم می‌گوید: قیس بن صرمة که
افطار نکرده از خستگی خوابش برده بود وقتی بیدار شد برای اینکه گناه نکند
غذا نخورد و گرسنه روزه گرفت و در نیمروز بیهوش شد. این آشفتگی زیاد در
نقل‌ها اعتبار این شأن نزول‌ها را زیر سؤال می‌برد.

نقطه اتفاق شأن نزول‌ها

این شأن نزول‌ها با وجود اختلاف زیاد در یک نقطه اتفاق دارند و آن این است که
از مجموع آنها فهمیده می‌شود در شب‌های ماه رمضان اول به حکم خدا آمیزش
با زنان و نیز خوردن و آشامیدن تحت شرایطی حرام بود ولی در عمل و اجرا
معلوم شد این حکم فوق طاقت مردم است و نه در مورد آمیزش با همسر قابل
اجراست و نه در مورد خوردن و آشامیدن بلکه برخلاف مصلحت جامعه است
و بدین علت منسوخ شده است.

این مطلبی است که از مجموع این شأن نزول‌ها به دست می‌آید. بدیهی است
حکمی که فوق طاقت مردم و برخلاف مصلحت جامعه باشد هم ظلم به مردم
است و هم مستلزم نفی حکمت قانونگذار و چون شأن نزول‌های یادشده این
حکم خلاف مصلحت و حکمت را به خدا نسبت داده و مفسران نیز آن را تأیید
کرده‌اند و از طرفی چیزی که مستلزم نفی حکمت خدا در قانونگذاری باشد از
نظر اصول عقلی و اعتقادی قابل قبول نیست، از این رو ضرورت دارد که این
مسأله به طور کامل و همه جانبه مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد تا معلوم شود که
آیا واقعاً چنین حکم خلاف حکمتی در اسلام بوده و بعداً نسخ شده است و یا
اساساً چنین حکمی نبوده و در شأن نزول‌ها و نیز در اظهار نظرهای مفسران
اشتباه رخ داده است؟

بحث دربارهٔ مدلول آیهٔ رَفَتْ

برای روشن شدن مدلول آیه لازم است هریک از جمله‌های قسمت اول آن به‌طور جداگانه مورد بحث قرار گیرد یعنی:

۱. جمله «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ».
۲. جمله «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ».
۳. جمله «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ».
۴. جمله «فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ».

بحث دربارهٔ جملهٔ اول

در اینجا باید روشن کنیم که آیا معنای «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» این است که آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان اول حرام بوده و بعداً حلال شده است یا معنای آن این است که آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان بر حلیت اصلی خود باقی است و به تعبیر دیگر: از اصل حلال بوده و هست؟ برای روشن شدن مطلب باید به عبارات مشابه جملهٔ مزبور که در قرآن

مدلول این آیه نیز این است که انعام برای شما در اصل حلال بوده و هست مگر آنچه در آیه دیگری بر شما خوانده می‌شود یعنی آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...» (مائده، ۳) که مَیْتَه و حیوان خفه شده و بقیه آنچه در آیه مزبور آمده حرام شده است.

از این آیه نیز فهمیده می‌شود که انعام در اصل حلال بوده و هست ولی مَیْتَه و حیوان خفه شده و سایر آنچه در آن آیه هست به علّت خارجی حرام شده است.

اصل حلیّت در همه چیز

بعید نیست از لحن آیات یادشده فهمیده شود که اصل اوّلی در همه چیز حلیّت است و حرمت بعضی چیزها برخلاف اصلی اوّلی است که به دلیل خاصّ و به صورت استثناء تحریم می‌شود و این همان اصل اباحه است که در همه چیز جاری است مگر آنجا که دلیل خاصی چیزی را استثناء کند، آیه «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» (بقره، ۱۶۶) می‌تواند مؤید این مطلب باشد که همه موجودات روی زمین در اصل حلال هستند و حلیّت موجودی دلیل خاصّ لازم ندارد ولی اگر قرار باشد چیزی حرام شود استثناء از اصل اوّلی خواهد بود و دلیل خاصّ لازم دارد.

از آنچه گذشت روشن شد که لفظ «أَحِلٌّ» در آیه «أَحِلٌّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ» دلالت ندارد که آمیزش با همسران در شب‌های روزه اوّل حرام بوده و بعداً حلال شده است بلکه به عکس، دلالت دارد که اصل اوّلی در همسر به علّت همسر بودن حلیّت آمیزش است، زیرا عقد همسری برای این بسته شده است که آمیزش با او حلال باشد و اگر در روز ماه رمضان حرام می‌شود برخلاف اصل اوّلی و به دلیل خاصّ و برای وصول به تقوای روح و برقرار شدن تعادل بین جسم و جان است.

از اینجا روشن می‌شود که آنچه قُرْطُبی در تفسیر این آیه گفته است که: «لفظ

هست توجّه شود و بعضی از آن عبارات بدین قرار است:

الف: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» (مائده، ۱) یعنی گوشت انعام برای شما حلال است.

روشن است که معنای عبارت مزبور این نیست که گوشت انعام یعنی گاو و گوسفند و شتر اوّل حرام بوده و بعداً حلال شده است، زیرا چنین مطلبی نه در قرآن آمده و نه در حدیث و نه هیچ عالمی ادّعای آن را کرده است، پس معنای عبارت یادشده این است که انعام به حلیّت اصلی خود باقی است یعنی حلال بوده و هست.

ب: «أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (مائده، ۴) یعنی خوردن چیزهای مطبوع برای شما حلال است. معلوم است که معنای عبارت مزبور این نیست که طیبّات یعنی چیزهای مطبوع و پسندیده اوّل حرام بوده و بعداً حلال شده است بلکه معنای آن این است که طیبّات در اصل حلال بوده و هست.

ج: «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيَارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا» (مائده، ۹۶) یعنی صید دریا و طعام آن برای شما و قافله‌های رهگذر حلال شده و صید بیابان در حال احرام بر شما حرام گشته است. بی‌شک معنای عبارت یادشده این نیست که صید دریا اوّل حرام بوده و بعداً حلال شده است بلکه معنای آن این است که صید دریا در اصل حلال بوده و حتّی در حال احرام نیز بر شما حلال است که شما و کاروان‌ها از آن بهره‌مند شوید ولی صید صحرا در حال احرام بر شما حرام شده است یعنی به‌طور موقت برای احترام حجّ صید بیابان حرام شده است ولی از احرام که خارج شدید صید صحرا نیز به حلیّت اصلی بازمی‌گردد، توضیح مدلول آیه این است که اصل اوّلی در صید دریا و صحرا هر دو حلیّت است ولی صید صحرا به یک علّت خارجی یعنی حالت احرام موقتاً حرام می‌شود اما در غیر حال احرام به حلیّت اصلی باقی است.

د: «أُحِلَّ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ» (حج، ۳۰).

این آیه آن را حلال کرده است، با مطالعهٔ این منقولات به‌طور طبیعی برای او ذهنیت یادشده ایجاد می‌گردد خصوصاً که مضمون بعضی از منقولات عامه را از قبیل دو روایت منقول از براء بن عازب، در کافی^۱ و تفسیر قمی^۲ می‌یابد و با مطالعهٔ مضمون دو روایت براء بن عازب در کافی و تفسیر قمی ذهنیتی که از مطالعهٔ منقولات عامه حاصل شده است تأیید و تثبیت می‌گردد در حالی که اگر مفسر خود را از قید شأن نزول‌ها آزاد کند و به خود آیه توجه دقیق بنماید و با استمداد از آیات مشابه برای کشف معنای آیه بکوشد در این صورت یقین می‌کند که آیه مزبور دلالت ندارد بر اینکه آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان اول تحت شرایطی یا مطلقاً حرام بوده و بعداً حلال شده است بلکه دلالت دارد که آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان به حلیت اصلی خود باقی است یعنی حلال بوده و هست.

بحث دربارهٔ جملهٔ دوم

جملهٔ دوم یعنی «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ» استیناف بیانی و جواب از سؤال مقدر است و آن سؤال مقدر این است: با اینکه رمضان ماه عبادت و ریاضت است چرا آمیزش با همسران در شب‌ها نیز مثل روزها تحریم نشد؟ و جواب این است که زن و مردی که همسر یکدیگرند برای هم حکم لباس را دارند و همان‌طور که لباس، نیاز طبیعی بدن انسان را مرتفع می‌سازد و او را از آسیب سرما و گرما و آلوده شدن به گردوغبار و ظاهر شدن عورت حفظ می‌کند همسر انسان به نیاز طبیعی اش پاسخ می‌دهد و با اشباع غریزه، او را از گناه جنسی و آسیب اخلاقی و آلوده شدن به تمایلات انحرافی و بی‌آبرویی اجتماعی حفظ می‌کند، درست است که رمضان ماه عبادت و ریاضت است ولی در عبادت نیز

«أَجَلٌ» یقتضی آنکه کان محرماً قَبْلَ ذَلِكَ ثُمَّ نُسِخَ^۱ یعنی لفظ «أَجَلٌ» اقتضا دارد که آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان قبلاً حرام بوده و سپس حرمت آن نسخ شده است این استنباط صحیح نیست و احتمالاً ذهنیتی که از مطالعهٔ شأن نزول‌های مربوط به این آیه برای قرطبی ایجاد شده موجب این استنباط گشته است.

و نیز از اینجا روشن می‌شود که آنچه علامه مجاهد محمدجواد بلاغی در تفسیر این آیه فرموده‌اند که: «خود این آیه دلالت دارد که آمیزش جنسی در شب روزه مطلقاً یا در حال خاصی قبلاً حرام بوده است و بعضی از مسلمانان آمیزش جنسی کردند و مرتکب حرام شدند پس حکم حرمت نسخ شد»^۲ این سخن نیز ناشی از ذهنیتی است که از مطالعهٔ شأن نزول‌های مربوط به این آیه برای او حاصل شده است و گرنه خود آیه چنانکه توضیح داده شد چنین دلالتی ندارد. و نیز روشن شد اینکه علامه طباطبائی در المیزان فرموده‌اند: «این آیه دال بر این است که حکم روزه قبل از نزول این آیه حرمت جماع در شب صیام بوده و با نزول این آیه حرمت نسخ شده و حلیت تشریح گشت»^۳ منشأ این سخن نیز باوری است که از مطالعهٔ شأن نزول‌ها به وجود آمده است و گرنه خود آیه دلالت بر چنین مطلبی ندارد.

بدیهی است هر مفسری که بخواهد برای این آیه تفسیر بنویسد اول به منابع حدیثی و تفسیری رجوع می‌کند آنگاه با مطالعهٔ متونی از قبیل تفسیر «الدر المنثور» و تفسیر طبری با انبوهی از منقولات تاریخی که در شأن نزول این آیه از ابوهریره و معاذ بن جبل و براء بن عازب و قتاده و مجاهد و دیگران نقل شده است روبه‌رو می‌شود که مثلاً گفته‌اند: در اسلام اول آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان به شرط خواب یا خواندن نماز عشاء یا مطلقاً حرام بوده و

۱. تفسیر قرطبی جزء ۲، ص ۳۱۴. ۲. تفسیر آلاء الرحمن ص ۱۶۲.

۱. کافی، ج ۴، ص ۹۸، حدیث ۴. ۲. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۶۶.

باید از افراط پرهیز گردد و اعتدال رعایت شود و از این‌رو در روزهای ماه رمضان آمیزش با همسر تحریم شد تا تقوا و طهارت روح حاصل گردد «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۸۳) ولی در شب تحریم نشد تا نیاز طبیعی بدن تأمین شود و تعادل بین جسم و جان حاصل آید، همان‌طور که در آفرینش انسان بین اعضا و اجزاء بدن تعادل برقرار است و سر و دست و پا و چشم و گوش و اعضای دیگر متعادل آفریده شده‌اند «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار، ۷) باید در تشریح نیز هماهنگی با تکوین قوانین بر مبنای تعادل وضع شود و در مورد عبادت و ریاضت ماه رمضان تعادل این است که در روزها آمیزش با همسر تحریم شود تا نورانیت و پاکیزگی روح پدید آید و در شب‌ها تحریم نشود تا نیاز طبیعی بدن اشباع گردد و از آسیب‌های اخلاقی و تمایلات انحرافی و سرافکنندگی اجتماعی محفوظ بماند.

بنابراین، تحریم آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان برخلاف نیاز طبیعی بشر و تشریحی است ناهماهنگ با تکوین و مخالف با تعادل ضروری بین نیازهای جسم و جان انسان و خدای حکیم همان‌طور که در مقام آفرینش و تکوین حکیم است در مسند تشریح و قانونگذاری نیز حکیم است و قانونی برخلاف حکمت و برخلاف مصلحت جامعه وضع نمی‌کند و بدین‌علت، آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان تحریم نکرد و افراد ریاضت‌دوست اگر بپرسند: چرا آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان نیز مانند روزها تحریم نشد؟ باید به این نکته دقیق توجه کنند و به راز عدم تحریم واقف گردند تا روح جستجوگر آنان قانع و آرام شود و به حکمت قانونگذار اسلام آفرین گویند.

بن بست ساخته گروه ابوهریره

در اینجا کسانی که تحت تأثیر شأن نزول‌های منقول از گروه ابوهریره گفته‌اند:

آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان اول حرام بود قبول دارند که جمله «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لِهِنَّ» استیناف بیانی و جواب از سؤال مقدر است ولی سؤال مقدری که آنان می‌گویند این است که چرا آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان که قبلاً حرام بود حلال شد؟

و پاسخ از نظر آنان این است که نیاز طبیعی انسان به آمیزش با همسر موجب نسخ حکم حرمت شد، زمخشری در کشاف در تفسیر این آیه می‌گوید: «فان قلت: ما موقع قوله: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ»؟ قلت: هو استیناف کالیان لسبب الاحلال و هو انه اذا كانت بینکم و بینهنّ هذه المخالطة والملاسة قل صبرکم عنهنّ و صعب علیکم اجتنابهنّ فلذلك رخص لکم مباشرتهنّ»^۱ یعنی اگر بگوییم: موضع «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ» در این آیه چیست؟ می‌گوییم: این استیناف است و سبب حلال کردن آمیزش جنسی را بیان می‌کند و مفادش این است که چون شما با همسرانتان دائماً خلطه و معاشرت دارید برای شما بسیار سخت بود که از آمیزش جنسی خودداری کنید از این‌رو آمیزش برای شما حلال شد.

اشکالی که به زمخشری و همفکران او وارد می‌شود این است که نیاز طبیعی انسان به آمیزش با همسر به طوری که به قول زمخشری: محروم بودن از آن سخت و غیرقابل تحمل است قبل از تحریم آمیزش نیز وجود داشت، پس چرا (به قول آنان) آمیزش با همسر در شب‌های ماه رمضان از اول تحریم شد تا بعداً به علت اینکه قابل اجرا نبود نسخ شود؟ و به عبارت دیگر: علت نسخ حرمت قبل از جعل حرمت وجود داشت و بنابراین، نباید حرمت از اول جعل شود، پس چرا حرمت آمیزش که برخلاف نیاز طبیعی انسان و برخلاف حکمت و مصلحت بود از اول جعل شد؟!

زمخشری که مضمون نقل ابوهریره را می‌آورد و می‌گوید: «عمر بعد از نماز عشاء با همسر خود آمیزش کرد و مرتکب حرام شد» و تحت تأثیر همین نقل،

۱. کشاف، ج ۱، ص ۹۱، چاپ سنگی دوجلدی.

آیه را تفسیر می‌کند پاسخی ندارد که به این سؤال و اشکال منطقی بدهد جز اینکه به تعبّد کور به اقوال صحابه و تابعین توسّل جوید و روایات گروه ابوهریره را بر عقل و منطقی ترجیح بدهد ولی می‌دانیم که این‌گونه تعبّد کور جز دور شدن از حقیقت و اعراض از حکم عقل نتیجه‌ای ندارد.

می‌بینیم که گروه ابوهریره با نقل شأن نزول‌های آنچنانی برای آیه مزبور چه بن بست سختی برای کسانی که این نقل‌ها را تلقی به قبول می‌کنند به وجود آورده‌اند که راهی برای خلاص شدن از آن ندارند جز پاره کردن زنجیر تقلید بی دلیل از صحابه و تابعین که متأسفانه آنان مرد این میدان نبوده و نتوانسته‌اند خود را از اسارت جوّ حاکم و سلطه اقوال صحابه و تابعین خلاص کنند و شاید اگر افرادی هم وجود داشته و می‌خواستند به ندای عقل پاسخ مثبت بدهند و خود را از اسارت جوّ حاکم و سلطه اقوال صحابه و تابعین خلاص کنند متهم به بدعت‌گذاری می‌شده‌اند که عواقب تلخش برای آنان قابل تحمل نبوده است.

بحث درباره جملۀ سوم

جملۀ سوم یعنی «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» برای تکمیل معنای دو جملۀ قبل از آن آمده و می‌خواهد توضیحی درباره این مسأله بدهد که عدم تحریم آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان مبتنی است بر پرهیز از تکلیف‌ها و الزام‌هایی که برای عموم مردم قابل تحمل نیست و اگر بر مردم تحمیل شود نه تنها به سعادت اجتماع کمک نمی‌کند بلکه نتیجه معکوس می‌دهد و مردم را به عصیان مستمر می‌کشاند و روح مخالفت با دستورات شرع را تقویت می‌کند و مردمی را که معتقد به دین هستند به تمرّد مخفیانه از دستورات دین وامی‌دارد تمرّدی که خود، آن را خیانت می‌دانند.

جملۀ «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» در این زمینه انشاء شده است که

اگر کسی مثلاً بگوید: قبلاً در توضیح معنای «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ...» دانستیم که برای رعایت تعادل بین تأمین نیازهای جسم و جان آمیزش با همسران در روزهای ماه رمضان حرام شد و در شب‌ها مجاز گشت این برای رعایت تعادل بود ولی اگر خدا در اینجا دستور ریاضت کشانه‌ای می‌داد و می‌گفت: در شب‌های ماه رمضان نیز آمیزش با همسران مانند روزها حرام است آیا مردم نمی‌توانستند آن را تحمل کنند و از ثمرات معنوی آن بهره‌مند شوند؟ جملۀ یادشده به سؤال مزبور پاسخ می‌دهد و می‌گوید: خدا می‌دانست که اگر آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان نیز تحریم می‌کرد شما آن را تحمل نمی‌کردید و به‌طور مستمر با همسرانتان آمیزش می‌نمودید و بدین‌گونه پیوسته مرتکب گناه و خیانت می‌شدید، و حاصل پاسخی که جملۀ مزبور می‌دهد این است که این دستور ریاضت‌کشانه مفروض برای عموم مردم قابل تحمل نبود و مؤمنان را به نقض آن می‌کشاند و به سوی گناه و خیانت مستمر سوق می‌داد.

جملۀ مقدر چیست؟

در اینجا توجه به این نکته لازم است که از عبارت «تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» بدون ربط دادن آن به ماقبل و مابعدش معلوم نمی‌شود که مصداق خیانت مذکور در آن چیست و چه گناهی منظور است؟ ولی با ربط دادن آن به ماقبل و مابعدش یعنی «الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» و «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» معلوم می‌شود که مصداق این خیانت آمیزش با همسران است ولی از طرفی معلوم است که آمیزش با همسر در اصل شریعت حرام نیست و خیانت محسوب نمی‌شود و در صورتی خیانت و گناه محسوب می‌شود که از طرف شارع تحریم شده باشد مانند آمیزش با همسر در روزهای ماه رمضان که چون شارع آن را تحریم کرده است انجام آن خیانت و گناه محسوب می‌شود، بنابراین باید در کنار «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» تحریم شرعی آمیزش با همسر تقدیر گرفته شود تا آمیزش مصداق خیانت

محسوب شود، حالا آیا آن جمله مقدر چیست؟ اینجا دو نظر متفاوت وجود دارد، کسانی که تحت تأثیر شأن نزول‌ها گفته‌اند: اول آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان حرام بوده است می‌گویند: باید عبارتی نظیر «لَمَّا كَانَ الْجَمَاعَ لَيْلَةَ الصِّيَامِ بَعْدَ النَّوْمِ (مثلاً) حَرَاماً عَلَيْكُمْ وَانْتُمْ كُنْتُمْ تَخَالِفُونَ ذَلِكَ الْحَكْمَ» تقدیر گرفته شود که اگر ظاهر گردد چنین می‌شود: «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ لَمَّا كَانَ الْجَمَاعَ حَرَاماً عَلَيْكُمْ وَانْتُمْ تَخَالِفُونَ ذَلِكَ الْحَكْمَ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ انْفُسَكُمْ» شیخ طوسی در تبیان در این باره فرموده است: قوله تعالى: عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ معناه انهم كانوا لما حرّم عليهم الجماع في شهر رمضان بعد النّوم خالفوا في ذلك فذكروهم الله بالنعمه في الرخصة التي نسخت تلك الفريضة.^۱

محصول این سخن این است که چون آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان حرام بود و شما آن را انجام می‌دادید از این راه به خود خیانت می‌کردید، این نظر کسانی است که با اتکاء به شأن نزول‌ها آیه را تفسیر کرده‌اند. ولی کسانی که قبول ندارند آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان از حرام بوده و بعداً حلال شده است می‌گویند: تقدیر آیه چنین است: «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّ لَوْ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الرَّفْتَ إِلَى نِسَائِكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» و محصول این سخن این است که اگر خدا آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان حرام می‌کرد شما به حکم غریزه آن را انجام می‌دادید و از این راه به خود خیانت می‌کردید. حالا آیا کدام یک از این دو نظر و دو تقدیر ترجیح دارد؛ نظر و تقدیر اول یا نظر و تقدیر دوم؟

با توجه به توضیحات سابق درباره «أَجَلَ لَكُمْ» که معلوم شد معنای آن این است که آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان در اصل حلال بوده و به حلیت اصلی باقی است و با توجه به توضیحات سابق درباره «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ...» که معلوم شد معنای آن این است که تحریم آمیزش با همسران برخلاف نیاز

طبیعی انسان است باید گفت: نظر و تقدیر دوم ترجیح دارد و معنای «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» این است که اگر آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان تحریم می‌شد شما به گناه و خیانت کشیده می‌شدید.

نقل آیه مشابه

آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ»^۱ لحنی مشابه لحن آیه مورد بحث دارد و می‌گوید: «بر شما گناهی نیست که با تعریض و کنایه از زنان در عده خواستگاری کنید یا آن را در ضمیر خود پنهان بدارید خدا می‌داند که شما به حکم غریزه همواره به یاد این زنان هستید».

مقصود آیه این است که چون شما پیوسته به یاد این زنان هستید و در فکر همسری و آمیزش با آنان به سر می‌برید اگر خواستگاری کردن با کنایه از آنان تحریم می‌شد شما با این حکم مخالفت می‌کردید و به حکم نیاز طبیعی در پی خواستگاری و ازدواج با آنان می‌رفتید و از این راه تحریم را نقض کرده و مرتکب گناه می‌شدید و از این رو از اول، خواستگاری با کنایه از زنان دربرای ازدواج با آنان تحریم نشد.

عبارت «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» در این آیه با عبارت «أَجَلَ لَكُمْ» در آیه مورد بحث از نظر مدلول فرقی ندارد و از هر دو، معنای حلال بودن فهمیده می‌شود و عبارت «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ» در این آیه و عبارت «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» در آیه مورد بحث هر دو، علت عدم تحریم را بیان می‌کنند نهایت اینکه عبارت این آیه علت عدم تحریم خواستگاری با کنایه از زنان در عده را روشن می‌کند و عبارت آیه مورد بحث، علت عدم تحریم آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان را توضیح می‌دهد.

۱. سوره بقره آیه ۲۳۵.

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۳۳ از چاپ ۱۰ جلدی.

باید توجه داشت: همان‌طور که در این آیه نمی‌توان گفت: اول خواستگاری با کنایه از زنان در عده در اسلام حرام بوده و بعداً با نزول این آیه حلال شده است، در آیه مورد بحث نیز با صرف نظر از شأن نزول‌ها نمی‌توان گفت: آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان حرام بوده و با نزول این آیه حلال شده است. البته درباره شأن نزول‌ها بحث مستقلی خواهد آمد.

بحث درباره جمله چهارم

در جمله چهارم یعنی «فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَاكُمْ» باید درباره دو کلمه «فَتَابَ» و «عَفَا» بحث شود.

اما درباره کلمه «تَابَ» باید دانست که ماده «توبه» در قرآن هم به بنده نسبت داده شده است و هم به خدا، آنجا که به بنده نسبت داده شده است به «الی» متعدی می‌شود مانند «تَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً»^۱ و آنجا که به خدا نسبت داده شده است به «عَلَى» متعدی می‌شود مانند «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ...»^۲.

ماده توبه در اصل به معنای بازگشت است و آنجا که به بنده نسبت داده می‌شود به معنای بازگشت از راهی است که بنده قبلاً رفته است که این بازگشت از خطا به سوی صواب و از بدی به سوی خوبی و از کجی به سوی راستی و در یک کلمه: از شیطان به سوی خداست. و آنجا که به خدا نسبت داده می‌شود به معنای بازگشت خدا به عنوان دهنده فیض و لطف به سوی بنده است بدین علت به «عَلَى» متعدی می‌گردد که مشتمل بر معنای افاضه است.

بنابراین، در همه مواردی که «توبه» در قرآن به خدا نسبت داده شده است مفهوم کلی فیض بخشی و لطف الهی در آن وجود دارد، نهایت اینکه مصداق این لطف، گاهی در بخشش گناه، و گاهی در تخفیف تکلیف، و گاهی در عدم جعل

تکلیف الزامی، و گاهی نیز در عنایت ویژه خدا که قابل وصف نیست، تحقق می‌یابد. و اینک ارائه نمونه‌ها و مثال‌ها:

۱. بخشش گناه

توبه از طرف خدا به معنای بخشش گناه در این آیه منعکس شده است: «...وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا»^۱ یعنی اگر آنان وقتی که به خود ظلم کرده‌اند، نزد تو ای رسول گرامی می‌آمدند و از خدا طلب بخشش گناه خود را می‌کردند و تو نیز به عنوان فرستاده خدا برای آنان طلب بخشش می‌کردی، در این صورت آنان خدا را بخشنده گناه خود و دارای رحمت می‌یافتند.

در این آیه توبه خدا نسبت به بنده در بخشش گناه تحقق یافته و مصداق پیدا کرده است.

۲. تخفیف در تکلیف

توبه از طرف خدا به معنای تخفیف در تکلیف در این آیه آمده است: «...وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ... فَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ...»^۲ یعنی کسی که مؤمنی را از روی خطا بکشد باید یک برده مؤمن آزاد کند و دیه مقتول را به کسان او بدهد... پس کسی که برده مؤمن نیابد به عوض آن، دو ماه پی‌درپی روزه بگیرد، این تخفیفی است از خدا نسبت به مکلف.

توبه در این آیه به خدا نسبت داده شده است و چون در قتل خطایی گناهی انجام نمی‌شود تا توبه به معنای بخشش گناه باشد طبعاً معنای توبه در اینجا تخفیف در تکلیف است یعنی در صورت نیافتن برده مؤمن برای آزاد کردن.

۲. سوره توبه آیه ۱۱۷.

۱. سوره تحریم/۸.

۱. سوره نساء آیه ۶۴.

۲. سوره نساء آیه ۹۲.

تکلیفِ خفیف‌تر که دو ماه روزه‌پی در پی است جای آن را می‌گیرد. در اینجا توبه خدا نسبت به بندگان در تخفیف تکلیف مصداق پیدا کرده است.

۳. عدم جعل تکلیف الزامی

توبه از طرف خدا به معنای عدم جعل تکلیف الزامی در این آیه آمده است: «...عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْه فَنَابَ عَلَيْكُمْ فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ...»^۱ خداوند در آیه آخر سوره مزمل خطاب به رسول اکرم می‌فرماید: پروردگارت می‌داند که تو و طایفه‌ای از آنان که با تو آند شب‌ها برای نماز شب و تلاوت قرآن پیاپی می‌خیزید و خدا می‌دانست که شما ریاضت نماز شب را به عنوان یک تکلیف الزامی نمی‌توانید تحمل کنید از این رو آن را بر شما واجب نکرد پس حالا که نماز شب واجب نشد هر قدر که میسر است تلاوت قرآن کنید. شیخ طوسی که معتقد است دستور نماز شب یک دستور استحبابی بوده است در تفسیر «عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْه فَنَابَ عَلَيْكُمْ» می‌گوید: «معناه عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْه فَنَابَ عَلَيْكُمْ» «معناه لم یلزمکم إثمًا...»^۲ یعنی معنای «أَنْ لَنْ تُحْصَوْه» این است که نمی‌توانستید آن را تحمل کنید و معنای «فَنَابَ عَلَيْكُمْ» این است که این عبادت و ریاضت شبانه را الزامی نکرد که ترک آن گناه باشد. بنابراین در آیه مزبور توبه خدا نسبت به بندگان در عدم جعل تکلیف الزامی تحقق یافته است.

۴. عنایت ویژه خداوند

توبه از طرف خدا به معنای عنایت ویژه پروردگار در این آیه ذکر شده است: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ...»^۳

در حرکت نیروی سی هزار نفری صحابه رسول‌الله برای غزوه تبوک که در حال سختی و کم‌غذایی و هوای گرم انجام شد نزدیک بود دل‌های بعضی از صحابه به شک و اعتراض کشانده شود که: چرا باید ما در این هوای گرم با نبود امکانات کافی این همه رنج و سختی را تحمل کنیم و به مرز روم شرقی برویم و با نیروهای حکومت قسطنطنیه روبه‌رو شویم؟ این آیه می‌گوید: بعضی از صحابه نزدیک بود دچار تزلزل و تردید شوند ولی لطف خداوند آنان را از انحراف محفوظ داشت. در اینجا توبه خدا نسبت به این افراد حفظ آنان از تزلزل عقیده بود ولی در این آیه از توبه خدا نسبت به نبی اکرم نیز سخن رفته است که بی‌تردید نمی‌تواند به معنای حفظ آن حضرت از تزلزل در عقیده باشد پس باید گفت: به مناسبت حکم و موضوع در این آیه توبه خدا نسبت به رسول اکرم به معنای لطف مخصوص و عنایت ویژه‌ای از حضرت باری نسبت به حضرت رسالت است که درک حقیقت آن برای کسانی که از آن عنایت ویژه نچشیده‌اند میسر نیست. بنابراین، در آیه مزبور توبه خدا نسبت به رسول خدا در عنایت ویژه پروردگار مصداق پیدا کرده است.

چه مصداقی از توبه مقصود است؟

حالا که معلوم شد توبه خدا نسبت به بندگان در موارد مختلف مصادیق مختلفی دارد که چهار مصداق از آنها ذکر شد باید ببینیم در آیه «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ» چه مصداقی از توبه خدا مقصود است؟ مفسرانی که در تفسیر آیه مزبور به شأن نزول‌ها اتکا کرده‌اند می‌گویند: مصداق توبه در این آیه بخشش گناهی است که بعضی از صحابه در مورد آمیزش با همسران خود در شب‌های ماه رمضان مرتکب می‌شدند، ولی کسانی که قبول ندارند آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان مثلاً بعد از خواب، قبلاً حرام بوده است طبعاً نمی‌توانند بپذیرند که مصداق توبه در این آیه بخشش

۲. بیان شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۱۷۰.

۱. سوره مزمل آیه آخر.

۳. سوره توبه آیه ۱۱۷.

گناه است و باید معنای دیگری از معانی توبه را برگزینند. نتیجه عدم جعل تکلیف الزامی است بنابراین، معنایی که از «عَفَا عَنْكُمْ» فهمیده می‌شود نتیجه طبیعی معنای «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» است چون هر جا که تکلیف الزامی نباشد وسعت و سهولت هست، پس «عَفَا عَنْكُمْ» می‌گوید: خدا با عدم تحریم مباشرت، برای شما سهولت و وسعت ایجاد کرد.

در اینجا بحث درباره جمله چهارم از آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ...» به پایان می‌رسد و نوبت بحث درباره جمله پنجم است.

بحث درباره جمله پنجم

توضیح معنای جمله پنجم یعنی «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» بستگی دارد به اینکه جمله‌های قبل از آن چگونه تفسیر شود، کسانی که بر مبنای شأن نزولها می‌گویند: آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان مطلقاً یا با شرایطی اول حرام بوده و با «أَجَلٌ لَكُمْ» در این آیه حلال شده است طبعاً جمله «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» را که فای تفریع دارد متفرع بر «أَجَلٌ لَكُمْ» می‌دانند و می‌گویند: معنای آن این است که چون حرمت مباشرت با همسران به وسیله «أَجَلٌ لَكُمْ» نسخ شده است پس اکنون با آنان مباشرت کنید، بنابراین، حلال بودن مباشرت، متفرع بر نسخ حرمت است.

ولی کسانی که می‌گویند: مباشرت با همسران در شب‌های ماه رمضان از حرام نبوده است تا حرمت آن نسخ شود و «أَجَلٌ لَكُمْ» چیزی را نسخ نکرده است و همان حلیت اصلی مباشرت را گوشزد می‌کند آنان می‌گویند: «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» متفرع بر جمله چسبیده به آن «فَتَابَ عَلَيْكُمْ و عَفَا عَنْكُمْ» است و معنای آن این است که: چون خدا مباشرت با همسر را در شب‌های ماه رمضان تحریم نکرد و با این عدم تحریم برای شما توسعه و تسهیل فراهم کرد، پس اکنون با آنان مباشرت کنید. بنابراین، حلال بودن مباشرت متفرع بر عدم تحریم است نه بر نسخ حرمت که قول گروه دیگر است.

به نظر می‌رسد در این آیه از چهار مصداقی که برای توبه خدا ذکر شد مصداق سوم منظور است یعنی عدم جعل تکلیف الزامی از طرف خدا برای بندگان. در توضیحات سابق روشن شد که معنای «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» این است که چون خدا می‌دانست اگر آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان نیز مثل روزها تحریم می‌کرد شما به حکم غریزه و نیاز طبیعی، این حکم را نقض می‌کردید و با آمیزش با همسران مرتکب گناه و خیانت می‌شدید، در اینجا جمله «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» که دارای فای تفریع است نتیجه و فرع جمله قبل از آن خواهد بود و معنای آن این است که: پس خدا درباره شما لطف کرد و تحریم یاد شده را که یک حکم الزامی است جعل نکرد و شما را به ترک آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان مکلف و ملزم نساخت، زیرا نمی‌توانستید آن را تحمل کنید و به‌طور کامل رعایت نمایید.

پس روشن شد که در این آیه، توبه خدا نسبت به بندگان در عدم جعل تکلیف الزامی تحقق یافته و مصداق پیدا کرده است.

این بود بحث درباره «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» و حالا باید چند جمله درباره «و عَفَا عَنْكُمْ» بحث شود:

ماده «عَفُو» گاهی در معنای توسعه و تسهیل استعمال می‌شود مثلاً در حدیث آمده است: «أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَ آخِرُ الْوَقْتِ عَفْوُ اللَّهِ»^۱ یعنی اول وقت نماز خواندن موجب رضای خداست و آخر وقت توسعه و تسهیل آن است از خدا برای نمازگزاران. در این آیه مناسب است «عَفَا عَنْكُمْ» معنای توسعه و تسهیل داشته باشد، زیرا وقتی پذیرفته شد که معنای جمله قبل از «عَفَا عَنْكُمْ» یعنی «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» عدم جعل تکلیف الزامی است، باید گفت: معنای عَفَا عَنْكُمْ این است که خدا برای شما توسعه و تسهیل فراهم کرد، زیرا وسعت و سهولت

۱. تفسیر قرطبی جزء ۲، ص ۳۱۷.

بدیهی است اگر «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» متفرّع بر جملهٔ چسبیده به آن باشد انسجام و به هم پیوستگی مدلول آیه بهتر و بیشتر حفظ می‌شود تا اینکه متفرّع بر «أَحَلَّ لَكُمْ» باشد که پنج جمله بین آن و بین «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» فاصله شده است.

مخاطبِ «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» چه کسانی‌اند؟

بنابر قول کسانی که به شأن نزول‌ها استناد می‌کنند خطاب «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» فقط متوجه کسانی است که طبق این قول، جمله «تَحْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» در آیه مزبور به آنان می‌گوید: شما خیانت کردید و مباشرت با زنان را که در شب‌های ماه رمضان حرام بود انجام دادید و جمله «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» به آنان می‌گوید: خدا گناه شما را بخشید، و آنان فقط تعدادی از صحابه بودند که در شب‌های ماه رمضان طبق این شأن نزول‌ها بعد از خواب یا بعد از نماز عشاء یا بعد از هر دو یا مطلقاً با همسران خود مباشرت کرده بودند و حالاً که علی‌الفرض حرمت مباشرت نسخ شده و خدا گناه آنان را بخشیده است، خطاب «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» به آنان می‌گوید: پس اکنون مجازید که با همسرانتان مباشرت کنید. بنابراین، خطاب «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» آن افرادی را از صحابه که با همسران خود مباشرت نکرده و مرتکب خیانت مفروض نشده بودند شامل نمی‌شود و نیز شامل مردمی که بعد از نسخ حرمت مفروض تا قیامت به دنیا می‌آیند نمی‌شود.

آیا می‌توان قبول کرد که خطاب «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» فقط شامل معدودی از صحابه می‌شود که مرتکب خیانت مفروض شده بودند و پس از وفات این تعداد از صحابه خطاب مزبور دیگر مخاطبی ندارد؟!

اگر درست به سیاق «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» و خطاب‌های قبل و بعد از آن توجه شود کاملاً روشن است که خطاب‌های قبل از آن یعنی «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» و «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» و «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» و «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ» و «هِنَّ لِبَاسُ لَكُمْ» و «أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَحْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ»

و «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» و خطاب «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» و خطاب‌های بعد از آن یعنی «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا» و «وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» همه این خطاب‌ها دارای یک نَسَق و یک سیاق هستند، و مخاطب این خطاب‌ها و از جمله، خطاب «فَالآنُ بَاشِرُوهُنَّ» همه مخاطبان قرآن تا روز قیامت می‌باشند و هیچ‌یک از این خطاب‌ها اختصاص به گروه خاص و مردم خاصی ندارد.

لازم است کسانی که به این شأن نزول‌ها اعتماد می‌کنند از نو بیندیشند و نقل‌های گروه ابوهریره را وحی مُنَزَّل نپندارند و آیات قرآن را به اسارت منقولات آنان درنیاورند تا بتوانند خود متن قرآن را بدون توجه به این‌گونه شأن نزول‌ها تفسیر کنند.

بحث دربارهٔ شأن نزول های آیهٔ رَفَثُ در منابع عامه

۱. روایت ابوهریره

یکی از شأن نزول ها روایتی است که از ابوهریره بدین گونه نقل شده است:
«عن ابی هریره قال: كان المسلمون قبل ان تنزل هذه الآية اذا صلوا العشاء الآخرة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء حتى يفطروا و ان عمر اصاب اهله بعد صلوة العشاء و ان صرمة بن قيس غلبته عينه بعد صلوة المغرب فنام فلم يشبع من الطعام و لم يستيقظ حتى صلى رسول الله العشاء فقام فاكل و شرب فلما اصبح اتى رسول الله فاخبره بذلك فانزل «اجل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم» يعنى بالرفث مجامعة النساء «كنتم تختاتون انفسكم» يعنى تجمعون النساء و تأكلون و تشربون بعد العشاء «فالآن باشرؤهن» يعنى جامعوهن «وابتغوا ما كتب الله لكم» يعنى الولد «وكلوا واشربوا» فكان ذلك عفواً من الله و رحمةً». (الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷ جلدی)

یعنی ابوهریره گفت: پیش از آنکه این آیه نازل شود وقتی که مسلمانان نماز عشاء را می خواندند خوردن و آشامیدن و آمیزش با زنان بر آنان حرام بود تا

وقت افطار، و عُمَر بعد از نماز عشاء با همسر خود آمیزش کرد، و صرمه‌بن قیس بعد از نماز مغرب خوابش برد و غذا نخورد و بیدار نشد تا وقتی که رسول خدا نماز عشاء را خواند آنگاه بیدار شد و غذا خورد و آب آشامید و هنگام صبح پیغمبر اکرم را از این کار خود آگاه کرد، پس آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ» نازل شد. و مقصود از «رَفَتْ» آمیزش با زنان است «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» یعنی بعد از نماز عشاء با زنان آمیزش می‌کردید و می‌خوردید و می‌آشامیدید «فَالآنَ بَاشِرُوهِنَّ» یعنی با زنان آمیزش کنید «وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» یعنی طلب فرزند کنید «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا» بخورید و بیاشامید، پس حلال شدن آمیزش «با زنان» و خوردن و آشامیدن از عفو و رحمت خدا بود.

اندازه‌ی اعتبار نقل ابوهریره

در اینجا لازم است به یک نکته‌ی اساسی توجه شود و آن این است که آیا این نقل ابوهریره در حدی از اعتبار و استحکام هست که بتواند ثابت کند اول که روزه واجب شد در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء آمیزش با همسران و خوردن و آشامیدن حرام بود، ولی چون بعضی از صحابه رسول الله با این حکم مخالفت کردند و برخی بعد از نماز عشاء با همسران خود آمیزش نمودند و برخی دیگر بعد از نماز عشاء غذا خوردند و آب آشامیدند، خداوند حکم حرمت را در هر دو مورد نسخ کرد و از آن پس مباشرت با زنان و خوردن و آشامیدن در همه‌ی ساعات شب‌های ماه رمضان حلال شد؟ برای روشن شدن مطلب باید در این زمینه توضیحی در ارتباط با روایت ابوهریره داده شود:

باید دانست آن بخش از روایت ابوهریره که به عُمَر مربوط می‌شود یک چیز به عُمَر نسبت داده است و دو چیز به خدا، چیزی که به عُمَر نسبت داده این است که او در شب ماه رمضان بعد از نماز عشاء با همسرش آمیزش کرد، و دو چیزی که به خدا نسبت داده از این قرار است:

۱. اینکه خدا آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء اول حرام کرده بود.

۲. اینکه خدا با نازل کردن آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ» حرمت آمیزش با همسران را نسخ کرد.

بخش دیگر روایت ابوهریره نیز که به صرمه‌بن قیس مربوط می‌شود یک چیز به صرمه‌بن قیس نسبت می‌دهد و دو چیز به خدا. چیزی که به صرمه‌بن قیس نسبت می‌دهد این است که او در شب ماه رمضان بعد از نماز عشاء رسول خدا غذا خورد و آب آشامید و دو چیزی که به خدا نسبت می‌دهد بدین قرار است:

۱. اینکه خدا خوردن و آشامیدن را در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء اول حرام کرده بود.

۲. اینکه خدا با نازل کردن «كُلُوا وَاشْرَبُوا» در آیه‌ی مزبور حرمت خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان را بعد از مخالفت عملی صرمه‌بن قیس با این حکم، نسخ کرد.

چیزی که در یک بخش از روایت ابوهریره به عمر نسبت داده‌اند چه راست باشد و چه دروغ یک مسأله‌ی شخصی است و بحث درباره‌ی صحت و عدم صحت آن ضرورتی ندارد، ولی دو چیزی که به خدا نسبت داده و گفته‌اند: خدا آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء حرام کرده بود و بعداً این حکم را نسخ کرد، اثبات این دو مطلب احتیاج به دلیل محکم و معتبر مانند قرآن و حدیث قابل اعتماد دارد و به استناد یک نقل تاریخی که اعتبار آن مشکوک است نمی‌توان به خدا نسبت داد که فلان حکم را جعل کرد و پس از مدتی که در عمل معلوم شد قابل اجرا نیست آن را نسخ نمود.

و همچنین، چیزی که در بخش دیگر روایت ابوهریره به صرمه‌بن قیس نسبت داده‌اند چه راست باشد و چه دروغ، یک مسأله‌ی شخصی است و بحث درباره‌ی صحت و سقم آن ضرورتی ندارد، ولی دو چیزی که به خدا نسبت داده و

کارها را بر مبنای حکمت می‌کند در مسند تشریح و قانونگذاری نیز حکیم است و حکمی برخلاف حکمت و برخلاف مصلحت جامعه‌ی انسانی تشریح نمی‌کند. در مسأله‌ی روزه‌ی ماه رمضان حکمت اقتضاء دارد که برای ایجاد تعادل در تأمین نیازهای جسم و روح در شب آمیزش با همسران مجاز باشد تا نیاز طبیعی جسم اشباع شود، ولی در روز مجاز نباشد تا با این ریاضت بدنی طهارت و تقوای روح حاصل گردد. حالا اگر آمیزش با همسران در شب‌ها نیز مانند روزها تحریم شود این برخلاف نیاز طبیعی انسان و برخلاف تعادل در تأمین نیازهای جسم و روح و برخلاف حکمت خداوند خواهد بود، و به تعبیر دیگر: اگر آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان نیز مانند روزها تحریم شود این ظلم به انسان است که نیاز طبیعی به اقتناع‌گریزه در حدّ متعادل دارد و ظلم قبیح است و خدا کار قبیح نمی‌کند. بنابراین، چنین حکمی را وضع نخواهد کرد.

در خود آیه‌ی مورد بحث نیز اشاره به همین نیاز طبیعی انسان شده است و با عبارت: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ و انتم لِبَاسٌ لَهُنَّ» توضیح می‌دهد که همسران برای یکدیگر حکم لباس را دارند و همان‌طور که لباس، انسان را از آسیب سرما و گرما و ظاهر شدن عیب و عورت حفظ می‌کند هر یک از زن مرد با اشباع‌گریزه‌ی دیگری او را از انحراف جنسی و آلودگی اخلاقی و بی‌آبرویی حفظ می‌کند و به همین دلیل در شب‌های ماه رمضان آمیزش با همسران مجاز اعلام شده است، عبارت «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ و انتم لِبَاسٌ لَهُنَّ» می‌خواهد بگوید: تحریم آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان ظلم به انسان است و مخالف نیاز طبیعی او و مخالف حکمت قانونگذار و چون خدا در قانونگذاری حکیم است چنین تحریمی را از اوّل وضع نمی‌کند.

با این توضیحات، روشن می‌شود روایت ابوهریره که می‌گوید: اوّل خدا آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء تحریم کرده بود زیرا عقل حکم عقل است، زیرا عقل می‌گوید: خدای حکیم قانونی برخلاف

گفته‌اند: خدا در شب‌های ماه رمضان خوردن و آشامیدن را بعد از نماز عشاء حرام کرده بود و بعداً این حکم را نسخ کرد، اثبات این دو مطلب نیاز به دلیل محکم و معتبر مانند قرآن و حدیث قابل اعتماد دارد و با روایت ابوهریره که اعتبار آن ثابت نشده است نمی‌توان این دو مطلب را اثبات کرد.

برای اثبات یک حکم فرعی فقهی به دلیلی نیاز است که حدّ اقل شرایط حجّیت را دارا باشد، و اگر آن دلیل، خبر واحد باشد، یکی از شرایط حجّیت آن این است که عدالت و راستگویی راویان آن احراز شده باشد، و روایت ابوهریره راستگویی راویانش احراز نشده است بلکه به عکس، دروغگویی ابوهریره که راوی اصلی این روایت می‌باشد نزد رجال شناسان محقق، احراز شده است.

روایت ابوهریره مخالف عقل است

یکی از شرایط حجّیت و اعتبار خبر واحد این است که محتوای آن مخالف حکم عقل نباشد که اگر باشد آن خبر حجّیت نیست، مثلاً اگر خبر واحدی بگوید: مانعی ندارد که خدا اراده کند همه‌ی پیغمبران را به جهنم ببرد و طاغوت‌هایی مانند فرعون و نمرود را به بهشت ببرد این خبر واحد مخالف حکم عقل است، زیرا به جهنم بردن پیغمبران ظلم است و عقل می‌گوید: ظلم قبیح است و خدا کار قبیح نمی‌کند. بنابراین، خبر واحد مفروض مردود است اگرچه راویان آن از نظر رجال‌شناسان، راستگو شناخته شده باشند، زیرا انسان راستگو ممکن است اشتباه کند.

محتوای روایت ابوهریره این است که خدا اوّل آمیزش با همسران را در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء تحریم کرده بود، ولی چون بعضی از مردم در شب با همسران خود آمیزش کردند و در عمل معلوم شد که مردم این تحریم را تحمل نمی‌کنند این حکم را نسخ کرد، و این مطلب مخالف عقل است، زیرا عقل می‌گوید: خداوند حکیم همان‌طور که در مقام تکوین و آفرینش همه‌ی

آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان بدین علت مجاز اعلام شد که نیاز طبیعی انسان را اشباع می‌کند و به تعدیل جسم و روح و در نهایت به سعادت انسان کمک می‌نماید، بنابراین اگر تحریم می‌شد برخلاف نیاز طبیعی انسان و سعادت او و برخلاف حکمت خداوند بود و از این رو تحریم نشد و نتیجه‌ی این بیان این است که آیه‌ی مزبور می‌گوید: آمیزش با همسران در شب‌های رمضان از تحریم نشده است، در حالی که روایت ابوهریره می‌گوید: تحریم شده است، و چون روایت مزبور مخالف قرآن است مردود خواهد بود. و خلاصه‌ی بحث درباره‌ی روایت ابوهریره این شد که روایت نامبرده به سه دلیل قابل اعتماد نیست:

۱. سندش صحیح نیست.
۲. مخالف حکم عقل و حکمت خداوند است.
۳. مخالف قرآن است.

۲. روایت براءبن‌عازب

روایتی از براءبن‌عازب نقل می‌کنند که گفته است: اوّل در ماه رمضان در همه‌ی ساعات شب آمیزش با همسران حرام بود و افرادی برخلاف حکم خدا با همسران خود آمیزش می‌کردند و آیه‌ی «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نَسَائِكُمْ» حکم حرمت را منسوخ کرد، متن روایت براء چنین است:

«عن البراء قال: لما نزل صوم شهر رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله فكان رجال يبخونون انفسهم فانزل الله «علم الله انكم كنتم تخنثون انفسكم فتأب عليكم وعفا عنكم»». (الدرا المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷ به نقل از بخاری)

از این روایت چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. دستور روزه‌ی ماه رمضان که نازل شد آمیزش با همسران در همه‌ی ساعات شب حرام بوده است. این حرمت از عبارت «فكان رجال يبخونون انفسهم» استفاده می‌شود، زیرا اگر آمیزش حرام نبود گناه و خیانت محقق نمی‌شد.

حکمت وضع نمی‌کند، و همان‌طور که اگر روایتی بگوید: مانعی ندارد که خدا اراده کند همه‌ی پیغمبران را به جهنم ببرد چون مخالف حکم عقل است مردود خواهد بود روایت ابوهریره نیز که محتوای آن مخالف حکم عقل است مردود شناخته می‌شود.

و اگر بخواهیم سخن خود را خلاصه کنیم باید بگوییم: در این مسأله امر ما مردّد است بین اینکه حکمت خداوند را حفظ کنیم یا روایت ابوهریره را، جانب خدا را نگهداریم یا جانب روایت یک صحابی متهم را؟ نصرت خدا را اختیار کنیم و به آیه‌ی «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» عمل نماییم یا نصرت ابوهریره و تعبّد کور به روایت بی‌اعتبار او را؟ عقل فطری به ما می‌گوید: نصرت خدا را اختیار کنیم و از حکمت او دفاع نماییم و از تعبّد بی‌دلیل به روایت خلاف عقل ابوهریره بپرهیزیم که اگر به ندای عقل فطری گوش ندهیم و کورکورانه به روایت ابوهریره اعتماد کنیم این کار ظلم به انسان و ظلم به اسلام و ظلم به عقل و ظلم به حکمت الهی است و اگر این تعبیر صحیح باشد: ظلم به خدا خواهد بود.

ضمناً در اینجا توجه به این نکته لازم است که بر مبنای استدلال مزبور باید گفت: قبل از اسلام نیز قانون روزه باید همین‌طور وضع شده باشد که در شب‌های روزه‌داری آمیزش با همسران مجاز اعلام گردد، زیرا اگر تحریم شود برخلاف حکمت خدا خواهد بود. بنابراین نمی‌توان باور کرد که مثلاً در آیین حضرت عیسی آمیزش با همسران در شب‌های روزه حرام بوده است.

روایت ابوهریره مخالف قرآن است

یکی از اصول پذیرفته‌شده این است که هر روایتی مخالف قرآن باشد مردود است و در اینجا می‌توان گفت: روایت ابوهریره مخالف قرآن است پس باید مردود شود با این توضیح:

قبلاً روشن شد که عبارت «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ و انتم لِبَاسٌ هُنَّ» می‌خواهد بگوید:

می‌شد تا وقت افطار در شب آینده. این روایت حرمت آمیزش با زنان را در شب‌های ماه رمضان و نیز حرمت اکل و شرب را مشروط به خواب رفتن شخص روزه‌دار کرده است ولی روایت ابوهریره حرمت این سه کار را مشروط به خواندن نماز عشاء کرده بود که شرحش گذشت.

باید دانست همه‌ی بیاناتی که در بررسی روایت ابوهریره گذشت و روشن شد که حرمت آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان مخالف حکمت خدا و مخالف مصلحت اجتماع است همه‌ی آن بیانات در مورد روایت کعب بن مالک نیز جاری است. بنابراین، روایت کعب بن مالک نیز قابل اعتماد نیست و نمی‌توان به استناد آن گفت: در شب‌های ماه رمضان در آغاز، آمیزش با زنان برای کسانی که خوابشان می‌برد حرام بوده و بعداً حرمت آن نسخ شده است و اگر کسی به استناد روایت کعب چنین بگوید نسبت کار خلاف حکمت و خلاف مصلحت اجتماع به خدا داده است.

مسأله حرمت اکل و شرب

تا اینجا عمده‌ی بحث، مربوط به حرمت آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان بود، ولی نقل‌هایی هم درباره‌ی حرمت اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان وجود دارد بدین شرح:

ضمن روایت ابوهریره که بحث درباره‌ی آن گذشت آمده بود که بعد از نماز عشاء در شب‌های ماه رمضان اکل و شرب حرام بود و آیه‌ی «... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا... تا آخر» آن را نسخ کرد.

و نیز ضمن روایت کعب بن مالک که قبلاً به آن اشاره شد آمده بود که «در شب‌های ماه رمضان اگر کسی به خواب می‌رفت اکل و شرب بر او حرام می‌شد. و روایتی نیز از براء بن عازب در مورد حرمت اکل و شرب در شب‌های ماه

۲. از عبارت «فَأَنْزَلَ عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» معلوم می‌شود مقصود راوی این است که «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ تا آخر» نازل شد نه فقط جمله «عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» و همه‌ی آیه‌ی مزبور که نازل شود طبعاً با جمله «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ» حلال شدن مباشرت معلوم می‌شود و حلال شدن مباشرت به معنای نسخ حرمت آن است.

۳. از این روایت معلوم می‌شود حرمت آمیزش با همسران مشروط به خواب یا بعد از نماز عشاء یا هردو نبوده و در تمام ساعات شب به‌طور مطلق و بدون قید و شرط حرام بوده است.

این روایت نیز مقبول نیست

از بیاناتی که درباره‌ی روایت ابوهریره گذشت روشن شد که حرمت مباشرت با همسران در شب‌های ماه رمضان مخالف حکم عقل و مخالف قرآن است و همه‌ی آن بیانات در مورد روایت براء بن عازب نیز جاری است و نیازی به تکرار آنها نداریم، بنابراین، روایت براء نیز قابل اعتماد نیست و با آن نمی‌توان ثابت کرد که آمیزش با همسران در همه‌ی ساعات شب در ماه رمضان در آغاز حرام بوده و بعداً حلال شده است و اگر کسی به استناد روایت براء بن عازب چنین بگوید نسبت کار خلاف حکمت و خلاف مصلحت اجتماع به خدا داده است.

۳. روایت کعب بن مالک

روایتی از کعب بن مالک نقل می‌کنند که گفته است: «كَانَ النَّاسُ فِي رَمَضَانَ إِذَا صَامَ الرَّجَالُ فَنَامَ حَرَمَ عَلَيْهِ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ وَالنِّسَاءَ حَتَّى يَفْطِرَ مِنَ الْغَدَا...» (الدَّرَالْمَنْشُور، ج ۱، ص ۱۹۷).

یعنی در ماه رمضان وضع مردم چنین بود که اگر کسی روزه‌دار بود و به خواب می‌رفت (یعنی در شب) خوردن و آشامیدن و آمیزش با زنان بر او حرام

رمضان برای کسانی که به خواب می‌رفتند نقل شده است که روایت براء بن عازب محسوب می‌شود و متن آن ذیلآ می‌آید و محتوای آن با روایت دیگر براء که قبلاً ذکر شد متفاوت است:

۴. روایت دوم براء بن عازب

«عن البراء بن عازب قال: كان اصحاب النبي (ص) اذا كان الرجل صائماً فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائماً فكان يومه ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امرأته فقال: هل عندك طعام؟ قالت: لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام و جاءت امرأته فلما رآته نائماً قالت: خيبة لك، انمت؟ فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي فنزلت هذه الآية «اجل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله: «من الفجر» ففرحوا بها فرحاً شديداً» (الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷ به نقل از وكيع و ابن حميد و بخاري و ابوداود و ترمذی و النحاس و ابن جرير و ابن المنذر و البيهقي).

یعنی براء بن عازب گفت: اگر یکی از اصحاب رسول خدا (ص) روزه‌دار بود و هنگام افطار پیش از آنکه افطار کند خوابش می‌برد باید در آن شب و فردای آن شب چیزی نخورد تا شب بعد و قیس بن صرمة انصاری روزه‌دار بود و روز در زمین خود کار می‌کرد وقت افطار نزد زنش آمد و گفت: آیا نزد تو طعامی هست؟ او گفت: نه، ولی می‌روم طعامی برایت فراهم می‌کنم پس قیس بن صرمة را خواب ربود، زن او که آمد و دید خوابش برده است گفت: آیا خوابیدی؟ از غذا خوردن محروم شدی! سپس فردا روز که به نصف رسید او بیهوش شد و جریان کار او را برای پیغمبر اکرم گفتند. پس این آیه نازل گشت: «اجل لكم ليلة الصيام الرفث، تا «من الفجر» و مردم از نزول این آیه بسیار خوشحال شدند.

اینجا ضمن یک جمله معترضه باید تذکر دهیم که در مورد حرمت آمیزش با

همسران در شب‌های ماه رمضان سه روایت بود: یکی اینکه بعد از نماز عشاء آمیزش حرام بود، دوم اینکه بعد از خواب حرام بود و سوم اینکه در همه ساعات شب حرام بود بدون اینکه مشروط به بعد از نماز عشاء یا بعد از خواب باشد، ولی در مورد اکل و شرب دو روایت هست: یکی اینکه در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء اکل و شرب حرام بود و دوم اینکه بعد از خواب حرام بود، اما روایتی نیست که بگوید: اکل و شرب به‌طور مطلق در همه ساعات شب حرام بود.

آیا واقعاً اکل و شرب حرام بود؟

بحث درباره اینکه آیا اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء یا بعد از خواب در آغاز، حرام بود و بعداً حلال شد یا اینکه از اول حلال بود؟ شبیه بحثی است که در مورد آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان گذشت و در آن بحث روشن شد که آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان از اول حلال بوده و شأن نزول‌هایی که دلالت دارد اول حرام بود و بعداً حلال شد قابل اعتماد نیست.

در مورد اکل و شرب نیز باید گفت: حکمت خداوند و رعایت تعادل بین تأمین نیازهای جسم و روح اقتضاء دارد که اکل و شرب در روز ماه رمضان ممنوع باشد تا با این ریاضت، طهارت و تقوای روح پدید آید و در شب مجاز باشد تا نیاز بدن اشباع شود و انرژی لازم برای انسان روزه‌دار حاصل گردد تا در میدان فعالیت روزانه بتواند کار خود را درست انجام دهد و سهمش را در گرداندن چرخ اجتماع ایفا کند.

ممنوع شدن اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان برخلاف نیاز طبیعی انسان به اشباع نیازهای بدن در حد متعادل است و جلوگیری از اشباع نیازهای بدن در حد متعادل برخلاف حکمت خدا و برخلاف مصلحت اجتماع است و خدا

و شرب در شب‌های ماه رمضان حکمی ظالمانه بوده است و کارگران نمی‌توانند آن را تحمّل کنند و این حکم به سلامت طبقات فعال جامعه لطمه می‌زند و بازدهی کار آنان را نیز بسیار پایین می‌آورد و از این راه، اقتصاد جامعه را به رکود و فلج می‌کشاند که نتیجه‌ی مستقیم فلج اقتصادی ضربه خوردن به دین و دنیای مردم است، پس آنگاه که خدا به آثار منفی و مخرب این حکم پی برد آن را نسخ کرد و ضمن آیه‌ی مورد بحث گفت: «كُلُوا وَاشْرَبُوا... تا آخر!»

آیا یک انسان خداشناس یافت می‌شود که به حکمت خدا معتقد باشد و باور کند که خدا در آغاز، برخلاف حکمت، اکل و شرب را در شب‌های ماه رمضان تحریم کرد و پس از آنکه معلوم شد این حکم برخلاف حکمت و برخلاف مصلحت اجتماع است آن را نسخ نمود؟!

قانون ضدّ زحمتکشان!

در شأن نزول منقول از براء بن عازب خواندیم که آن کارگر زحمتکش وقت افطار به خانه آمد و غذای آماده در خانه‌اش نبود و همسرش که رفت غذایی برایش فراهم کند او از شدت خستگی کار روزانه خوابش برد و بیدار که شد برای اینکه با حکم خدا مخالفت نکند غذا نخورد و فردا که در حال روزه باز ناچار بود کار کند در حال گرسنگی شدید به کار مشغول شد و در نیمروز بی‌طاقت گشت و از شدت گرسنگی بیهوش افتاد.

با دقت در متن این حادثه روشن می‌شود که تحریم اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان قانونی است بر ضدّ کارگران و زحمتکشان که اکثریت جامعه هستند، زیرا عموماً زحمتکشانند که غذای آماده در خانه ندارند و باید هنگام افطار صبر کنند تا همسر زحمتکش آنان غذای فقیرانه‌ای فراهم کند و طبعاً در این فاصله به علت خستگی روزانه خوابشان می‌برد و گرنه ثروتمندان مرفّه که اقلیت جامعه هستند در همه‌وقت همه‌گونه غذا برایشان فراهم است و در روز نیز کارهای

هرگز قانونی برخلاف حکمت و برخلاف مصلحت اجتماع وضع نمی‌کند. در اینجا می‌توان استدلالی را شبیه استدلالی که آیه‌ی مورد بحث در مورد عدم تحریم آمیزش با زنان در شب‌های ماه رمضان کرده است ارائه داد با این بیان: اگر اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان تحریم می‌شد شما آن را تحمّل نمی‌کردید و با مخالفت با این حکم مرتکب گناه و خیانت می‌شدید و آنان که این حکم را با مشقّت طاقت فرسا اجرا می‌کردند گرفتار ضعف شدید می‌شدند و حیثاً بیهوش می‌گشتند بدین علت خدا اکل و شرب را در شب‌های ماه رمضان از تحریم نکرد، و محصول این استدلال این می‌شود که تحریم اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان ظلم به انسان است و خدا ظلم نمی‌کند و مخالف حکمت است و خدا قانونی مخالف حکمت وضع نمی‌کند و برخلاف مصلحت جامعه است و خدا حکمی برخلاف مصلحت جامعه صادر نمی‌کند.

بنابراین، داستان‌هایی که از صحابه و تابعین درباره‌ی تحریم اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء یا بعد از خواب نقل می‌شود قابل اعتماد نیست و باید از تفسیر آیه‌ی مورد بحث حذف شود و در لیست داستان‌های بی‌اعتبار ثبت گردد.

تالی فاسد این داستان

داستان منقول از براء بن عازب که می‌گوید: قیس بن صرمة در شب ماه رمضان از غذا خوردن خودداری کرد و فردا بیهوش شد تالی فاسدی دارد که هیچ انسان خداشناسی نمی‌تواند آن را تحمّل کند، زیرا لازمه‌ی داستان مزبور این است که نعوذ بالله خدا اوّل آگاه نبوده است که تحریم اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان برای مردم به‌ویژه قشر کارگر و زحمتکش قابل تحمل نیست و هنگامی که قیس بن صرمة برای اجرای حکم خدا از خوردن غذا خودداری کرد و فردا در نیمروز از شدت ناتوانی بیهوش شد تازه خدا به این مطلب پی برد که تحریم اکل

طاقت فرسایی نمی‌کنند تا وقت افطار از خستگی خوابشان ببرد و ناچار شوند غذا نخورده و گرسنه فردا روزه بگیرند.

آیا انصاف است زحمتکشانی که وقت افطار به انتظار اینکه برای خوردن چیزی پیدا شود می‌نشینند و خوابشان می‌برد حق غذا خوردن در وقت سحر به آنان داده نشود و به ایشان تحمیل کنند که غذا نخورده و گرسنه فردا روزه بگیرند و سختی گرسنگی و نیز فشار کار روزانه فردا را تحمّل کنند و زیر فشار این سختی‌ها احیاناً بیهوش بیفتند؟!

آیا خدای حکیم این‌گونه قانون ضد کارگران و زحمتکشانشان را وضع می‌کند تا بعداً ناچار شود آن را ملغی سازد؟! ما که باور نمی‌کنیم.

یک ابهام سؤال انگیز

در آیه مورد بحث عبارت «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» چگونه ممکن است با شأن نزول منقول از براء بن عازب منطبق شود؟ در شأن نزول مزبور خواندیم که قیس بن صرمة برای مخالفت نکردن با حکم خدا در شب ماه رمضان غذا نخورد و فردا بیهوش شد، بنابراین، شخص نامبرده طبق این نقل برای پرهیز از گناه و خیانت از غذا خوردن خودداری کرد، آنگاه چگونه جمله «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» بر وی منطبق می‌شود؟ آنان که به شأن نزولها استناد می‌کنند می‌گویند: جمله «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» اشاره به مخالفت بعضی از صحابه با حکم خدا دارد چنان‌که در نقل ابوهریره و قتاده آمده است که بعضی از صحابه پیغمبر اکرم (ص) در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء یا بعد از خواب غذا خوردند و این خیانت آنان بود و جمله «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» اشاره به این خیانت آنان کرده است.^۱

حالا چگونه ممکن است جمله «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» بر قیس بن صرمة

منطبق شود که غذا نخورد تا با حکم خدا مخالفت نکند و مرتکب خیانت نشود؟

این ابهام سؤال انگیزی است که در انطباق «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» بر داستان غذا نخوردن آن صحابی و بیهوش شدن او وجود دارد و معلوم نیست آنان که این داستان را به عنوان شأن نزول آیه مزبور ذکر کرده‌اند چگونه غذا نخوردن آن صحابی و بیهوش شدن او را مورد نزول این آیه پنداشته‌اند؟ و چگونه «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» را با عمل شخص مزبور تطبیق کرده‌اند با اینکه او به قول آنان برای پرهیز از گناه و خیانت غذا نخورد و آن همه سختی را تحمل کرد و سرانجام بیهوش شد؟!

یک سؤال بی‌جواب

در روایت ابوهریره آمده بود که در شب‌های ماه رمضان خوردن و آشامیدن و آمیزش با زنان بعد از نماز عشاء در آغاز حرام بود و در روایت کعب بن مالک آمده بود که این سه چیز بعد از خواب حرام بود، حالا سؤال این است که خواندن نماز عشاء یا به خواب رفتن افراد چه تأثیری در حرمت این سه چیز می‌تواند داشته باشد که پس از رفع حرمت از سه چیز آن تأثیر را ندارد؟ چه رابطه‌ای بین خواندن نماز عشاء و یا خواب رفتن افراد و بین حرمت این سه چیز وجود داشته است که پس از رفع حرمت از این سه چیز آن رابطه وجود ندارد؟

آیا اول رابطه‌ای بین خواندن نماز عشاء و حرمت این سه چیز و یا بین به خواب رفتن افراد و حرمت این سه چیز وجود داشته و بعداً آن رابطه به علتی منتفی شده و پس از منتفی شدن آن رابطه حکم حرمت منسوخ گشته است؟ اگر چنین است آن رابطه چگونه رابطه‌ای بوده و علت منتفی شدن آن چه بوده است؟ آیا رابطه مفروض رابطه علت و معلول بوده و مثلاً عمر که طبق روایت ابوهریره بعد از نماز عشاء با زنش آمیزش حرام انجام داد این فعل حرام عمر

۱. الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸.

از حافظه‌ها نقل می‌شده در اینجا اسم پدر و پسر جابه‌جا شده است. و نیز روایت ابوهریره می‌گوید: شخص مزبور با غذا خوردنش مورد نزول آیه واقع شد و روایت براء می‌گوید: با غذا خوردنش مورد نزول آیه واقع شد، در اینجا نیز مطالب جابه‌جا شده و غذا خوردن و غذا نخوردن با هم مشتبه گشته است.

یک نمونه از این‌گونه جابه‌جایی کلمات و رخ دادن اشتباه اینکه نام شخصی که گفته‌اند: مورد نزول آیه بوده نه‌گونه نقل شده است:

۱. قیس بن صرمه. (تفسیر طبری، جزء ۲، ص ۱۶۴).
۲. صرمه بن قیس. (الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷، طبع ۶ جلدی).
۳. صرمه بن مالک. (تفسیر طبری، جزء ۲، ص ۱۶۴).
۴. ابوقیس بن صرمه. (تفسیر طبری، جزء ۲، ص ۱۶۷).
۵. صرمه بن انس. (تفسیر طبری، جزء ۲، ص ۱۶۸).
۶. صرمه بن ایاس. (مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۲۸۰).
۷. ابوصرمه. (تفسیر طبری، جزء ۲، ص ۱۶۴). در همه این هفت نام کلمه «صرمه» وجود دارد که معلوم می‌شود یک نام بوده و به صورت‌های مختلف نقل شده است.

۸. خوات بن جُبیر. (تفسیر قمی، ج ۱، ص ۶۶).
۹. مُطعم بن جُبیر. (مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۲۸۰). این همه اختلاف در نام یک شخص دلیل است که این روایات چون از حافظه‌ها نقل می‌شده است جابه‌جایی‌ها و اشتباهات زیادی در آنها رخ داده است و از این رو می‌توان قبول کرد که دو روایت ابوهریره و براء بن عازب که تعارض دارند در اصل یک روایت بوده است و آن هم ساختگی، زیرا محتوای آن به دلیل توضیحات سابق مخالف اصول خداشناسی و مستلزم نفی حکمت خدا در قانونگذاری است و از این رو بی‌اعتبار و مردود است. و بدین‌گونه مفسران از شر این دو شأن نزول ساختگی خلاص می‌شوند.

سبب شد که این رابطه‌ی علی و معلولی بین خواندن نماز عشاء و حرمت آمیزش منتفی شود و از آن پس خواندن نماز عشاء علت حرمت آمیزش نباشد؟ و مثلاً صرمه بن قیس که طبق روایت ابوهریره بعد از نماز عشاء غذا خورد که این کار به قول آنان حرام بود این عمل حرام او سبب شد که رابطه‌ی علی و معلولی بین خواندن نماز عشاء و حرمت غذا خوردن منتفی شود و از آن پس خواندن نماز عشاء علت حرمت غذا خوردن نباشد؟

آیا کسانی که به این شأن نزول‌ها اعتماد می‌کنند می‌توانند این رابطه را با چند و چونش کشف کنند و به این سؤال منطقی جواب بدهند و یا اینکه آنان این سؤال را بی‌جواب می‌گذارند و با تعبد کور و بی‌دلیل به منقولات صحابه و تابعین خود را قانع می‌کنند و می‌گویند ما مکلف هستیم این منقولات را بپذیریم اگرچه تالی فاسدی مانند نفی حکمت خدا در قانونگذاری به دنبال داشته باشد؟

تعارض دو روایت

در روایت ابوهریره خواندیم که آیه مزبور درباره‌ی صرمه بن قیس نازل شد که با غذا خوردنش بعد از نماز عشاء در شب ماه رمضان خیانت کرد و «تَحْتَاتُونَ انْفِسْكُمْ» در آیه مربوط به او است و در روایت براء بن عازب خواندیم که آیه مزبور درباره‌ی قیس بن صرمه نازل شد که بعد از خواب غذا نخورد تا خیانت نکند و فردا بیهوش شد و این دو روایت با هم تعارض دارد زیرا روایت ابوهریره می‌گوید: صرمه بن قیس با غذا خوردنش مورد نزول آیه واقع شد و روایت براء بن عازب می‌گوید: قیس بن صرمه با غذا خوردنش مورد نزول آیه واقع شد. به نظر می‌رسد که اصل داستان یک چیز بوده و در نقل آن، کلمات و مطالب جابه‌جا شده است مثلاً روایت ابوهریره می‌گوید: مورد نزول آیه صرمه بن قیس است و روایت براء می‌گوید: قیس بن صرمه است و با توجه به اینکه این روایات

بحث درباره‌ی شأن نزول‌های آیه‌ی رَفَتْ در منابع شیعه

هدف بحث در اینجا این است که شأن نزول‌های مربوط به آیه‌ی «أَجِلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» (بقره، ۱۸۷) در منابع شیعه بررسی شود و اندازه‌ی تأثیر روایات شیعه از روایات عامّه روشن گردد، ولی قبل از بررسی روایات لازم است در این رابطه مطالبی به عنوان مقدمه‌ی گوشزد شود:

باید دانست مفسّری که می‌خواهد روایات مربوط به تفسیر قرآن را مورد بحث قرار دهد لازم است به همه‌ی روایات موجود در هر بحثی چه از طرق عامّه و چه از طرق خاصّه توجه کند و روایات فریقین را با هم مقایسه نماید و اندازه‌ی تأثیر بعضی از روایات را از بعضی دیگر بسنجد، و در این کار بهتر است روایات را قبل از روایات خاصّه بررسی کند، زیرا به علت اینکه عامّه همیشه دارای اکثریت بوده و بر فضای حوزه‌های علمی و درسی تسلط داشته‌اند و در همه‌ی محافل دینی و مجامع درسی رأی و فکر و حدیث آنان ترویج و تأیید می‌شده است در چنین محیطی طبیعی بود که اقلیت شیعه تحت تأثیر افکار و اخبار عامّه قرار گیرند و از آنان حدیث بگیرند و روایت کنند.

و به همین علت است که می‌بینیم بسیاری از روایات خاصه که در کتاب‌های حدیث موجود است ریشه در روایات عامه دارد، و پس از بررسی دقیق معلوم می‌شود آنچه در روایات شیعه آمده است عیناً همان است که عامه روایت کرده‌اند.

محدثان شیعه عموماً گرفتن حدیث را از روایان عامه نقطه ضعف نمی‌دانسته‌اند و از این رو بسیاری از آنان از محدثان عامه و از کتاب‌های آنان حدیث می‌گرفته و روایت می‌کرده‌اند. اگر روایات موجود در کتاب‌های حدیثی مرحوم صدوق را از قبیل امالی و اکمال‌الدین و علل الشرایع و خصال و معانی الاخبار و توحید مورد توجه دقیق قرار دهیم معلوم می‌شود بسیاری از شیوخ حدیث که صدوق رضوان‌الله‌علیه در کتاب‌های نام‌برده از آنان روایت می‌کند از محدثان عامه بوده‌اند. بعضی از اهل اطلاع و تتبع گفته‌اند: از دویست و پنجاه شیخ حدیث که مرحوم صدوق از آنان اخذ حدیث کرده است بیش از دویست نفر از آنان از شیوخ عامه بوده‌اند.^۱

گرفتن حدیث از محدثان عامه عادت و سیره محدثان شیعه بوده است و این عادت و سیره به عصر ائمه اهل بیت (ع) برمی‌گردد در تاریخ حدیث و شرح حال محدثان شیعه از اصحاب ائمه می‌بینیم که آنان همواره با محدثان عامه محشور بوده و با هم رابطه علمی و فرهنگی داشته‌اند و از آنان اخذ حدیث می‌کرده‌اند.^۲

اختلاط و اشتباه در روایات

به علت رابطه فرهنگی مستمری که محدثان عامه و خاصه با هم داشته و از یکدیگر حدیث روایت می‌کرده‌اند گاهی روایات عامه و خاصه طوری با هم مخلوط می‌شده است که احیاناً روایات عامه به روایان شیعه نسبت داده می‌شده

۱. گزیده من لا یحضره الفقیه از محمدباقر بهبودی، ج اول، ص ۲۲، چاپ انتشارات کویر ۱۳۷۰ شمسی، تهران.

۲. رجال کشی، ص ۵۹۰، شماره ۱۱۰۵ چاپ دانشگاه مشهد.

است و بالعکس به طوری که تشخیص واقع حتی برای خود راویان حدیث مشکل و یا غیرممکن می‌شده است و این مطلب در سخنان محمدبن ابی عمیر بغدادی رضوان‌الله‌علیه منعکس شده است که ذیلاً می‌خوانیم:

«... قال الفضل بن شاذان: سألت ابی محمد بن ابی عمیر فقال له: انک قد لقیته مشایخ العامه فکیف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعت منهم غیر انی رأیت کثیراً من اصحابنا قد سمعوا علم العامه و علم الخاصه فاختلط علیهم حتی کانوا یروون حدیث العامه عن الخاصه و حدیث الخاصه عن العامه فکرهت ان یختلط علی فترکت ذلک و اقبلت علی هذا».^۱

فضل بن شاذان می‌گوید: پدرم به محمدبن ابی عمیر گفت: تو که مشایخ عامه را درک کرده‌ای چگونه از آنان حدیث نشنیده‌ای؟ ابن ابی عمیر گفت: من از مشایخ عامه حدیث شنیده‌ام ولی چون من دیدم بسیاری از اصحاب ما هم از عامه و هم از خاصه حدیث شنیدند و روایت کردند و گاهی روایات با هم مخلوط و مشتبه می‌شد به طوری که حدیث عامه را اشتباهاً به روایان خاصه نسبت می‌دادند و بالعکس حدیث خاصه را به روایان عامه نسبت می‌دادند، من برای پرهیز از این‌گونه اختلاط و اشتباه حدیث عامه را ترک کردم و به حدیث خاصه روی آوردم.

از این داستان چند نکته روشن می‌شود:

نکته اول اینکه در زمان محمدبن ابی عمیر یعنی نیمه دوم قرن دوم هجری نقل روایات عامه به وسیله روایان خاصه و بالعکس کاری معمول و شایع بوده و در این مبادله فرهنگی، حدیث این گروه به آن گروه و حدیث آن گروه به این گروه منتقل می‌شده است.

نکته دوم اینکه گاهی روایات عامه اشتباهاً به روایان خاصه نسبت داده می‌شده و از زبان آنان نقل می‌گشته است و بالعکس روایات خاصه اشتباهاً به

۱. رجال کشی، ص ۵۹۰، چاپ دانشگاه مشهد.

رسول‌الله (ص): لَا تَقُولُوا: رَمَضَانَ فَإِنَّ رَمَضَانَ إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَ لَكِنْ قُولُوا: شَهْرَ رَمَضَانَ»^۱.

یعنی رسول خدا (ص) فرمود: نگویند رمضان، زیرا رمضان اسمی از اسم‌های خداست ولی بگویند: ماه رمضان.

بدین‌گونه ابوهریره مطلبی را القاء می‌کند و به رسول خدا نسبت می‌دهد و چون ابوهریره به عنوان صحابی پیغمبر مورد حمایت حکومت بنی‌امیه بود گفته‌های او ترویج می‌شود و همه جا منتشر می‌گردد و طبعاً به محیط راویان شیعه نیز راه می‌یابد و به کتاب‌های حدیث منتقل می‌شود و سرانجام همین گفته ابوهریره به ائمه نسبت داده می‌شود که شرح آن خواهد آمد.

ولی باید دانست که این حدیث ابوهریره به دو دلیل قابل قبول نیست:

دلیل اول

دلیل اول اینکه این حدیث با آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۲ مخالف است، زیرا در این آیه لفظ «رمضان» به عنوان عَلَمِ شَخْصِ اِطْلَاقِ بَرِ مَهِ مَعْرُوفِ و معینی شده است که عرب آن را می‌شناخته و لفظ «رمضان» را عَلَمِ بَرای آن می‌دانسته و لفظ «شهر» که دارای مفهوم کلی است و بر هر ماهی منطبق می‌شود با اضافه به «رمضان» در این آیه مصداقش معین می‌شود و معلوم می‌گردد که مسلمانان در چه ماهی باید روزه بگیرند و ایام معدودات که در آیه قبل آمده کدام ایام است و اگر لفظ «رمضان» عَلَمِ بَرای این ماه معین نبود و نام خدا بود، مردم از این آیه نمی‌فهمیدند در چه ماهی باید روزه بگیرند، زیرا در این فرض «شهر رمضان» یعنی ماه خدا و همه ماه‌ها ماه خداست. آنگاه دلیل خاص دیگری غیر از این آیه باید روشن کند که منظور از ماه خدا در این آیه ماه بین

راویان عامه نسبت داده می‌شده است بدون اینکه واقع مطلب معلوم باشد.

نکته سوم اینکه گاهی کشف اشتباه حتی برای خود راویان حدیث مشکل یا غیرممکن بوده است تا آنجا که محمد بن ابی عمیر حدیث شناس و صاحب نظر نگران شده است که مبادا دچار چنین اشتباهی بشود و ندانسته روایات عامه را به راویان شیعه نسبت بدهد و نتواند حقیقت را تشخیص دهد از این رو حدیث عامه را ترک کرده است تا خود را از این‌گونه اشتباه دور نگهدارد.

نکته چهارم اینکه این احتیاط و پرهیز فقط از ابن ابی عمیر دیده و نقل شده است و دیگر راویان شیعه طبق سیره معمول روایات عامه را نقل می‌کرده و طبعاً دچار چنین اشتباهاتی می‌شده‌اند یعنی روایات عامه را به راویان شیعه نسبت می‌داده و از آنان نقل می‌کرده‌اند بدون اینکه خود آنان بتوانند حقیقت را تشخیص بدهند.

یک مصداق از گفته ابن ابی عمیر

آنچه ابن ابی عمیر از آن پرهیز می‌کرد راویان دیگر پرهیز نکردند و روایات را از عامه گرفته و به محیط شیعه وارد می‌ساختند. البته اگر فقط مطالب صحیح را از عامه می‌گرفتند مانعی نداشت بلکه کار خوبی بود، ولی گروهی از راویان شیعه ناآگاهانه مطالب صحیح و غیر صحیح هر دو را از عامه گرفته و در کتاب‌های حدیث شیعه وارد کردند و حق و باطل با هم مخلوط شد، و بسیاری از راویان حدیث مطالب غیر صحیح را نیز ندانسته به نسل‌های بعد منتقل کردند و در کتاب‌های حدیث باقی ماند.

در اینجا یک مصداق از گفته ابن ابی عمیر و آنچه از آن پرهیز می‌کرد می‌آوریم که راویان شیعه مطلب غیر صحیحی را از عامه گرفته و در کتاب‌های حدیث وارد کرده و دیگران را به اشتباه انداخته‌اند.

بی‌هقی در سنن خود با ذکر سند از ابوهریره نقل می‌کند که گفت: «قال

۱. سنن بیهقی، ج ۴، ص ۲۰۱ چاپ دارالمعرفة، بیروت، والدرا المنثور، ج ۱، ص ۱۸۳ از چاپ ۶ جلدی.
۲. سوره بقره آیه ۱۸۵.

می‌بینیم که ابوهریره چه هذیانی گفته است و گفته‌ی او چه تالی فاسدی دارد! و موجب تأسف است که گفته‌ی باطل خود را به رسول خدا نسبت می‌دهد!

نمونه دوم حدیثی است که در آن از قول رسول خدا (ص) آمده است: «مَنْ أَحَقَّ فِي رَمَضانِ يَوْمًا مِنْ غَيْرِهِ مَتَعَمِّدًا فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ بِاللَّهِ وَبِي»^۱ یعنی هرکس عمداً یک روز به ماه رمضان ملحق و اضافه کند او به خدا و به من ایمان نیاورده است. در این حدیث نیز «رمضان» بدون لفظ «شهر» به عنوان عَلَم برای ماه رمضان استعمال شده است، اگر «رمضان» آن‌طور که ابوهریره می‌گوید نام خدا بود معنای حدیث این می‌شد که هرکس عمداً یک روز به خدا اضافه کند به خدا و به من ایمان نیاورده است! می‌بینیم که گفته‌ی ابوهریره مستلزم چه مطلب باطلی است!

حدیث ابوهریره در روایات شیعه

آنگاه طرفه حدیث این است که می‌بینیم همین سخن باطل ابوهریره ضمن روایتی در کافی آمده و با سند مُعَنَّع به امام محمدباقر (ع) نسبت داده شده است! حدیث کافی چنین است:

«عَدَّةٌ مِنْ اصْحَابِنَا عَنْ اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ اَبِي نَصْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ اَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: كُنَّا عِنْدَهُ ثَمَانِيَةَ رِجَالٍ فَذَكَرْنَا رَمَضانَ فَقَالَ: لَا تَقُولُوا هَذَا رَمَضانَ وَلَا ذَهَبَ رَمَضانَ وَلَا جَاءَ رَمَضانَ فَإِنَّ رَمَضانَ اسْمٌ مِنْ اَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَجُئِي وَلَا يَذْهَبُ وَأَنْمَا يَجُئِي وَيَذْهَبُ الزَّائِلُ وَ لَكِنْ قَوْلُوا: شَهْرُ رَمَضانَ فَإِنَّ الشَّهْرَ مِضَافٌ إِلَى الْاسْمِ وَالْاسْمُ اسْمُ اللَّهِ عَزَّ ذَكَرَهُ...»^۲

یعنی سعد گفت: ما هشت نفر بودیم نزد ابی جعفر (ع) و از رمضان سخن گفتیم، ابو جعفر فرمود: نگویند: این رمضان است یا رمضان رفت و یا رمضان

شعبان و شوال است در حالی که همه‌ی مسلمانان از این آیه فهمیدند که باید در ماه معینی که همه آن را می‌شناسند و بین شعبان و شوال است، روزه بگیرند، و از اینجا معلوم می‌شود حدیث ابوهریره با قرآن مخالف است و هر حدیثی مخالف قرآن باشد مردود است.

ضمناً غیر منصرف بودن «رمضان» به سبب علمیت و الف و نون است و اگر عَلَم برای ماه معین نبود باید منصرف باشد و تنوین قبول کند در حالی که چنین نیست. از آنچه گذشت روشن شد که خدا در قرآن لفظ «رمضان» را بر ماه معین معروف نزد عرب یعنی ماه رمضان اطلاق کرده است و اگر حدیث ابوهریره صحیح بود که می‌گوید: «رمضان» نام خداست خدا نام خودش را بر این ماه خاص که بین شعبان و شوال است اطلاق نمی‌کرد.

دلیل دوم

دلیل دوم اینکه در روایات زیادی لفظ «رمضان» بدون لفظ «شهر» اطلاق بر ماه رمضان شده است که در اینجا دو نمونه از آن می‌آوریم:

نمونه اول حدیث منقول از امام صادق (ع) است که در آن می‌فرماید:

«... أَنْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ تُفْتَحُ فِي رَمَضانَ وَ تُضْفَدُ الشَّيَاطِينُ وَ تُقْبَلُ أَعْمَالُ الْمُؤْمِنِينَ، نِعْمَ الشَّهْرُ رَمَضانَ...»^۱ یعنی در رمضان درهای آسمان باز می‌شود و شیطان‌ها بسته می‌شوند و اعمال مؤمنان قبول می‌گردد، خوب ماهی است رمضان.

در عبارت حدیث لفظ «رمضان» دو بار به عنوان عَلَم و نام برای ماه رمضان استعمال شده است، و در جمله «نِعْمَ الشَّهْرُ رَمَضانَ» لفظ «رمضان» بدل یا عطف بیان برای «الشهر» است و معنای جمله این است که خوب ماهی است که نامش رمضان است، اگر رمضان نام خدا بود آن‌طور که ابوهریره می‌گوید، معنای عبارت «نِعْمَ الشَّهْرُ رَمَضانَ» این می‌شد که خوب ماهی است خدا!

۱. تهذیب شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۶۱، حدیث ۲۶.

۲. کافی کلینی، ج ۴، ص ۶۹، حدیث ۲.

۱. کافی، ج ۴، ص ۱۵۷، حدیث ۲.

آمد، زیرا رمضان اسمی از اسم‌های خداست که نه می‌آید و نه می‌رود، چیزی که ناپایدار است می‌آید و می‌رود ولی بگویند: شهر رمضان که شهر اضافه به اسم می‌شود و اسم، اسم خداست.

می‌بینیم که در اینجا یک مصداق از گفته محمد بن ابی عمیر و آنچه او از آن پرهیز می‌کرد تحقق یافته است یعنی مطلبی که منشأ اصلی آن ابوهریره کذاب^۱ است از طرف راویان عامه به محیط شیعه وارد می‌شود و راویانی از شیعه که با عامه محشور بوده و حدیث مبادله می‌کرده‌اند آن را از عامه می‌گیرند و در کتاب‌های حدیث وارد می‌کنند و مطلب مشتبه می‌شود و طبقات بعد خیال می‌کنند این مطلب از راویان شیعه و از ائمه اهل بیت است در حالی که چنین نیست و این همان چیزی است که محمد بن ابی عمیر از آن نگران بود و این‌گونه اشتباه را زیان‌آور می‌دانست و نقل حدیث از راویان عامه را ترک کرد تا دچار این‌گونه اشتباهات نشود.

آخرین راوی این حدیث سعد بن طریف است که او را سعد الاسکاف و سعد الخفاف و سعد الحداء نیز می‌گویند یعنی کفش دوز یا کفش فروش. او ساکن کوفه بوده و با راویان عامه رفت و آمد داشته و مبادله حدیث می‌کرده است و از راویان عامه از قبیل حکم بن عتیبه و عکرمه و عمیر بن مأموم روایت می‌کند و راویان عامه نیز مانند اسرایل و خلف بن خلیفه و علی بن مهر و سفیان بن عیینه و ابو معاویه و ابن علیّه از او نقل حدیث می‌کنند^۲ و حدیث‌های او در کتاب‌های موجود است و از این رو علمای رجال اهل سنت برای او شرح حال نوشته‌اند و می‌بینیم که در کتاب «التاریخ الکبیر» از بخاری ج ۴، ص ۵۹ و «الجرح والتعدیل» از ابن ابی حاتم، ج ۴، ص ۸۷ و «المجروحین» از ابن حبان، ج ۲، ص ۳۵۷ و «میزان الاعتدال» از ذهبی، ج ۲، ص ۱۲۲ و «تهذیب التهذیب» از ابن حجر

۱. کذاب بودن ابوهریره در کتاب «ابوهریره» از علامه سید عبدالحسن شرف‌الدین به طور کامل روشن شده است.

۲. تهذیب التهذیب عسقلانی، ج ۳، ص ۴۷۳.

عسقلانی، ج ۳، ص ۴۷۳ شرح حال او آمده است.

با توجه به محیط زندگی سعد بن طریف که دائماً با راویان عامه حشر و نشر داشته و از آنان نقل حدیث می‌کرده و متقابلاً آنان نیز از او نقل حدیث می‌کرده‌اند طبیعی بود که همان مطلب منقول از ابوهریره را که رمضان اسم خداست نه اسم ماه از راویان عامه بگیرد و اگر تقوا نداشته باشد عمداً و اگر تقوا داشته باشد اشتهاً به امام محمد باقر (ع) نسبت بدهد و در کتاب خود بنویسد، آنگاه کتاب او که رونویس و تکثیر می‌شود هشام بن سالم آن را از کتاب سعد بگیرد و در کتاب خود ثبت کند و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی آن را از کتاب هشام بن سالم به کتاب خود منتقل کند، و احمد بن محمد بن عیسی یا احمد بن محمد بن خالد^۱ آن را از کتاب احمد بن محمد بن ابی نصر بگیرد، و آنگاه از کتاب احمد بن محمد از طریق عدّه به کلینی برسد، و او آن را با همین سند در کافی وارد کند. درست معلوم نیست که کلینی این حدیث را از کتاب احمد بن محمد و او از کتاب بزنی و او از کتاب هشام بن سالم و او از کتاب سعد بن طریف گرفته است یا اینکه کلینی آن را مستقیماً از کتاب سعد بن طریف نقل کرده است و بقیه رجال سند طریق کلینی به کتاب سعد هستند و یا کلینی آن را از کتاب هشام بن سالم گرفته و یا از کتاب بزنی یا از کتاب احمد بن محمد (برقی یا اشعری)؟ همه این احتمالات وجود دارد، و این یکی از ابهاماتی است که در کیفیت انتقال روایات به کتاب کافی وجود دارد و اگر کلینی هر حدیثی را از هر کتابی می‌گرفت نام صاحب کتاب را در اول سند ذکر می‌کرد دیگر این ابهام وجود نداشت، همان‌طور که شیخ طوسی در تهذیب چنین کرده است. و شاید بتوان گفت: آنجا که کلینی عدّه را در اول سند می‌آورد و می‌گوید: عدّه من اصحابنا عن سهل بن زیاد یا عن احمد بن محمد بن خالد یا عن احمد بن

۱. احمد بن محمد که در سند حدیث از بزنی روایت می‌کند ممکن است احمد بن محمد بن خالد برقی یا احمد بن محمد بن عیسی اشعری باشد.

محمد بن عیسی این عده را فقط به عنوان سند خود به کتابی که حدیث را از آن گرفته است ذکر می‌کند و این عده در نقل حدیث دخالتی ندارند و از این رو لازم نبوده است نام آنان ذکر شود.

در هر حال کلینی حدیث مورد بحث را با چهار واسطه از سعد بن طریف نقل می‌کند یعنی: عده و احمد بن محمد و احمد بن محمد بن ابی نصر و هشام بن سالم و این چهار واسطه معتبرند ولی معتبر بودن این چهار واسطه به این حدیث اعتبار نمی‌دهد، زیرا آخرین راوی آن سعد بن طریف است و سعد بن طریف وضع روشنی ندارد، رجال‌شناسان عامه که روایات سعد را در کتاب‌های حدیث خود فراوان می‌بینند عموماً او را بی اعتبار دانسته و درباره او گفته‌اند: او حدیث جعل می‌کرده است، یا او جداً ضعیف است یا جایز نیست کسی از او نقل حدیث کند.^۱

یکی از روایات سعد بن طریف روایتی است که به رسول خدا (ص) نسبت داده‌اند که در آن فرموده است: «هرکس به تشییع جنازه مؤمن برود هر قدمی که بردارد ثواب دوازده حج و عمره دارد و برای هر تکبیری که در نماز بر او می‌گوید ثواب دوازده هزار شهید دارد و هر حرفی که در دعای بر میت می‌خواند ثواب یک پیغمبر به او می‌دهند و فضیلت کسی که دنبال جنازه مؤمن برود مثل فضیلت من است بر آدنی فرد از افراد شما». این حدیث را از دروغ‌های منقول از سعد بن طریف دانسته‌اند.^۲

سعد بن طریف در نزد رجال‌شناسان شیعه وضع مشکوکی دارد. نجاشی درباره او می‌گوید: یُعَرَف و یُنکَر یعنی روایات او گاهی مقبول است و گاهی مردود، و ابن الغضائری می‌گوید: او ضعیف است یعنی از دروغ پرهیز ندارد و شیخ طوسی می‌گوید: او صحیح‌الحدیث است.^۳ و شاید بتوان قول نجاشی را

درباره او قبول کرد و گفت: بعضی از روایات او مقبول و بعضی مردود است. مقبولش آن است که دلیلی از خارج بر صحت آن وجود دارد و مردودش آن است که شاهی بر بطلان آن باشد مثل حدیث مورد بحث که قبلاً معلوم شد محتوای آن همان سخن باطل ابوهریره است که می‌گوید: «رمضان» نام خداست نه نام ماه.

یک نکته روانی

این مطلب تجربه شده است که اگر حدیثی به پیغمبر یا امام نسبت داده شود افراد علاقه‌مند به پیغمبر و امام به طور ناخودآگاه نسبت به آن حدیث احساس احترام می‌کنند اگرچه اعتبار سند آن معلوم نباشد، و از این رو می‌بینیم در مرآت‌العقول در ذیل همین حدیث که «رمضان» را نام خدا می‌داند می‌گوید: احوط عمل به این حدیث است،^۱ و این خیلی عجیب است!

در اینجا دیگر به این نکته توجه نمی‌شود که این حدیث با قرآن مخالف است و با حدیث‌های دیگر که در آنها رسول خدا و ائمه «رمضان» را بدون لفظ «شهر» بر ماه صیام اطلاق کرده‌اند تعارض دارد که دو نمونه از آنها قبلاً ذکر شد. حدیث‌سازان نیز به این نکته روانی توجه داشته‌اند که حدیث‌های جعلی آنان چون به پیغمبر و ائمه نسبت داده می‌شود توجه یک عده را جلب می‌کند و مورد قبول آنان واقع می‌شود، و از اینجا است که می‌بینیم ابن طاووس رضوان‌الله علیه درباره همین موضوع که نباید «رمضان» را بدون لفظ «شهر» استعمال کرد حدیثی را که سند مشکوکی دارد به حضرت علی نسبت می‌دهد که فرمود: نگویند: رمضان و بگویند: شهر رمضان و هرکس گفت: «رمضان» باید به عنوان کفاره خطای خود صدقه بدهد و روزه بگیرد.^۲

ابن طاووس رحمه‌الله این حدیث را از کتاب جعفریات می‌آورد و آن را نقد

۱. مرآة‌العقول، ج ۱۶، چاپ دارالکتب الاسلامیه تهران.

۲. کتاب اقبال ابن طاووس ص ۳، چاپ سنگی رحلی. و نیز کتاب جعفریات ملحق به کتاب قرب الاسناد ص ۵۹، چاپ سنگی.

۱. تهذیب‌التهذیب، ج ۳، ص ۴۷۳.

۲. میزان‌الاعتدال، ج ۲، ص ۱۲۴.

۳. مجمع‌الرجال قهپائی ۱۰۴/۳.

و كانوا من قبل ان تنزل هذه الآية، اذا نام احدهم حرم عليه الطعام فرجع خوات الى اهلہ حين امسى فقال: عندكم طعام؟ فقالوا: لا تنم حتى نضع لك طعامك فأتكأ فنام فقالوا: قد فعلت؟ قال: نعم فبات على ذلك واصبح فغدا الى الخندق فجعل يُعْشَى عليه فمرّبه رسول الله فلمّا رأى الذی به سأله فاخبره كيف كان امره، فنزلت هذه الآية:

«أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» الى قوله: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (تفسير عياشي، ج ۱، ص ۸۳، حدیث ۱۹۷).

يعنى سماعه گفت: از امام صادق(ع) درباره‌ی معنای کلام خدا: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ» تا «كُلُوا وَاشْرَبُوا» سؤال کردم فرمود: این آیه درباره‌ی خوات بن جُبیر نازل شد که در حال روزه با رسول خدا در خندق بود پس روز را با روزه به سر برد و قبل از نزول این آیه اگر یکی از مسلمانان به خواب می رفت غذا بر وی حرام می شد پس خوات اول شب نزد اهل خود آمد و گفت: نزد شما طعام هست؟ گفتند: به خواب نرو تا برای تو طعامت را درست کنیم او تکیه داد و خوابش برد به وی گفتند: خواب رفتی؟ گفت: آری، پس غذا نخورد و شب را به سر برد و صبح به خندق آمد، پس به حال بیهوشی افتاد رسول اکرم از کنارش گذشت و او را که چنین دید از حالش پرسید وی به آن حضرت خبر داد که بر او چه گذشته است پس این آیه نازل شد «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» تا «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ».

۲. و فی الکافی

«محمّد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان و احمد بن ادریس عن محمد بن عبد الجبار جميعاً عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير عن احدهما في قول الله تعالى: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمُ الْآيَةَ» فقال: نزلت في

نمی‌کند چون در وجدان خود نسبت به آن احساس احترام می‌کند. در اینجا باید از راویان این حدیث پرسید که: آیا رسول خدا و امام صادق که طبق دو حدیث سابق «رمضان» را بدون لفظ «شهر» اطلاق بر ماه صیام کرده‌اند برای کفّاره این کار خود صدقه داده و روزه گرفته‌اند؟!

از این راویان کذائی بعید نیست که بگویند: آری، پیغمبر و امام نیز برای کفّاره این کار هم صدقه داده و هم روزه گرفته‌اند و در حقیقت هم کیفر مالی را تحمل کرده‌اند و هم ریاضت بدنی را!

برگردیم به اصل مطلب

از مطالبی که تا اینجا به عنوان مقدمه ذکر شد روشن گشت که گاهی روایات در قالب روایات شیعه ریخته می شده و در کتاب‌های حدیث درج و منتشر می‌گشته است به طوری که تشخیص حقیقت، مشکل یا غیرممکن بوده است.

اکنون می‌خواهیم بدانیم آیا شأن نزول‌هایی که در منابع شیعه برای آیه «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» وجود دارد اصل آنها روایات عامه است یا نه؟ در منابع شیعه در این مسأله سه نقل وجود دارد:

۱. روایت تفسیر عیاشی.
 ۲. روایت کافی از گلینی.
 ۳. متن موجود در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم معروف به تفسیر قمی.
- و ما هر سه نقل را در اینجا می‌آوریم:

۱. فی تفسیر العیاشی

عن سماعة عن ابي عبد الله(ع) قال: سئلته عن قول الله: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ أَلِيٌّ» فقال: نزلت في خوات بن جُبیر و كان مع رسول الله(ص) في الخندق و هو صائم فامسى على ذلك

- اهله».
۸. در نقل عیاشی «فقالوا: لا تنم» است و در کافی «فقالوا: لا، لا تنم».
۹. در نقل عیاشی «حتى نصلح لك طعامك» است و در کافی «حتى نصلح لك طعاماً».
۱۰. در نقل عیاشی «فبا على ذلك فاصبح» است و در کافی «فبات على تلك الحال فاصبح».
۱۱. در نقل عیاشی «فعدا الى الخندق» است و در کافی «ثم غدا الى الخندق».
۱۲. در نقل عیاشی «فلما رأى الذى به سأله فاخبره» است و در کافی «فلما رأى الذى به اخبره».
۱۳. در نقل عیاشی «فنزلت هذه الآية «احلّ لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم» الى «كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر» آمده است و در کافی «فانزل الله عزّ وجلّ فيه الآية «وكلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر».
- این همه اختلاف در یک متن کوتاه دلیل است که این روایات از حافظه‌ها نقل می‌شده است، زیرا اگر در همان نسل اول این روایات نوشته و مقابله می‌شد در چند سطر این همه اختلاف رخ نمی‌داد.
۳. و فی تفسیر القمی
- قوله تعالى: «أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم و انتم لباس لهنّ علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم و عفا عنكم» فانه حدثني ابي رفعه قال: قال الصادق (ع): كان النكاح والاكل محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد التوم، یعنی كلّ من صلّى العشاء و نام و لم يفطر ثمّ انتبه حرم عليه الافطار و كان النكاح حراماً في الليل والنهار في شهر رمضان و كان رجل من اصحاب النبي (ص) يقال له: خوات بن جبیر اخو عبدالله بن جبیر الذي كان رسول الله و كلّه بقم الشعب يوم

خوات بن جبیر الانصاری و كان مع النبي (ص) في الخندق و هو صائم فامسى و هو على تلك الحال و كانوا قبل ان تنزل هذه الآية اذا نام احدهم حرم عليه الطعام و الشراب فجاء خوات الى اهله حين امسى فقال: هل عندكم طعام؟ فقالوا: لا، لا تنم حتى نصلح لك طعاماً فانكأ فنام فقالوا له: قد فعلت؟ قال: نعم فبات على تلك الحال فاصبح ثمّ غدا الى الخندق فجعل يغشى عليه فمرّ به رسول الله (ص) فلما رأى الذي به اخبره كيف كان امره فانزل الله عزّ وجلّ فيه الآية «وكلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر» (كافي، ج ۴، ص ۹۸، حديث ۴).

چون حدیث کافی با حدیث عیاشی یکی است نیازی به ترجمه مجدد ندارد و به همان ترجمه حدیث تفسیر عیاشی اکتفا می‌شود.

چند فرق بین نقل عیاشی با نقل کافی

چند فرق کوچک بین نقل عیاشی با نقل کافی وجود دارد بدین شرح:

۱. در نقل عیاشی «عن سماعة عن ابي عبدالله» است و در کافی «عن ابي بصير عن احدهما».
۲. در نقل عیاشی «سئلته عن قول الله» است و در کافی «عن احدهما في قول الله».
۳. در نقل عیاشی «قال: نزلت في خوات» است و در کافی «فقال: نزلت في خوات».
۴. در نقل عیاشی «هنّ لباس» الى «وكلوا و اشربوا» است و در کافی «الآية».
۵. در نقل عیاشی «فامسى على ذلك» است و در کافی «فامسى و هو على تلك الحال».
۶. در نقل عیاشی «حرم عليه الطعام» است و در کافی «حرم عليه الطعام و الشراب».
۷. در نقل عیاشی «فرجع خوات الى اهله» است و در کافی «فجاء خوات الى

أُحَدِّثُ فِي خَمْسِينَ مِنَ الرِّمَاءِ فَفَارَقَهُ أَصْحَابُهُ وَبَقِيَ فِي اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا فَقَتَلَ عَلِيٌّ بَابَ الشَّعْبِ وَكَانَ اخُوهُ هَذَا خَوَاتِ بْنِ جُبَيْرٍ شَيْخًا كَبِيرًا ضَعِيفًا وَكَانَ صَائِمًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فِي الْخَنْدَقِ فَجَاءَ إِلَى أَهْلِهِ حِينَ أَمْسَى قَالَ: هَلْ عِنْدَكُمْ طَعَامٌ؟ فَقَالُوا: لَا تَنَمُ حَتَّى نَصْنَعَ لَكَ طَعَامًا فَبَاطَأَتْ عَلَيْهِ أَهْلُهُ بِالطَّعَامِ فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يَفْطُرَ فَلَمَّا اتَّبَعَهُ قَالَ لِأَهْلِهِ: قَدْ حَرَّمَ عَلَيَّ الْأَكْلَ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ فَلَمَّا أَصْبَحَ حَضَرَ حَقْرَ الْخَنْدَقِ فَأَعْمَى عَلَيْهِ فَرَأَى رَسُولَ اللَّهِ فَرَقَّ لَهُ، وَكَانَ قَوْمٌ مِنَ الشُّبَّانِ يَنْكُحُونَ بِاللَّيْلِ سِرًّا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَانزَلَ اللَّهُ: «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسُ لَكُمْ وَانْتُمْ لِبَاسُ لَهُنَّ» عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ». فَأَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى النِّكَاحَ بِاللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَالْأَكْلَ بَعْدَ النَّوْمِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ لِقَوْلِهِ: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (تفسير قمی، ۱/۶۶).

یعنی در تفسیر قمی در توضیح آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ...» تا عَفَا عَنْكُمْ می‌گوید: پدرم در روایت مرفوعه‌ای از امام صادق (ع) نقل کرد که در مورد آیه مزبور فرمود: آمیزش جنسی و خوردن در شب‌های ماه رمضان بعد از خواب حرام بود یعنی هرکس نماز عشاء را می‌خواند و افطار نکرده می‌خوابید و سپس بیدار می‌شد خوردن بر او حرام بود و در ماه رمضان آمیزش جنسی در شب و روز حرام بود و مردی از اصحاب رسول خدا (ص) به نام خوات بن جُبَیر - برادر عبدالله بن جُبَیر که پیغمبر (ص) او را در جنگ اُحُد با پنجاه تیرانداز در دهنه درّه گماشت و او نزد باب درّه کشته شد - این خوات بن جُبَیر برادر عبدالله پیرمرد فرتوت و ناتوانی بود و در حال روزه در خندق با پیغمبر بود هنگام شب نزد اهلش آمد و گفت: آیا نزد شما طعامی هست؟ به او گفتند: به خواب نرو تا برایت طعام درست کنیم وقتی که طعام برای او آوردند خوابش برده بود بیدار که شد به اهلش گفت: امشب خوردن بر من حرام شد، پس صبح برای کندن خندق حاضر

شد و در حین کار غش کرد رسول خدا او را دید و به حالش رقت کرد و یک‌از جوانان بودند که در شب‌های ماه رمضان مخفیانه آمیزش جنسی می‌کردند، پس خدا این آیه را نازل کرد: «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ...» تا اتقوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ و با نزول آن آمیزش جنسی را در شب‌های ماه رمضان و نیز خوردن را بعد از خواب تا طلوع فجر حلال کرد چون در این آیه آشکار شدن فجر را پایان جواز آمیزش جنسی و خوردن قرار داده است.

این بود سه نقلی که در شأن نزول آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ» در منابع شیعه وجود دارد. حالا باید بدانیم که آیا منبع این سه نقل روایات است یا نه؟

منبع روایت عیاشی و کافی

باید دانست که روایت تفسیر عیاشی و کافی همان مضمون روایت براء بن عازب را که قبلاً ذکر شد نقل کرده‌اند که داستان بی‌هوش شدن آن مرد انصاری را آورده است و فقط در نام آن شخص اختلاف دارند که در روایت براء بن عازب، قیس بن صرمة و در روایت عیاشی و کافی خوات بن جُبَیر است. و نیز در نقل عیاشی و کافی ذکری از خندق هست که در روایت براء بن عازب نیست و این اختلاف اندک از لوازم نقل به معنی است که در نقل روایات فراوان وجود دارد و این به وحدت روایت لطمه نمی‌زند، بنابراین، اصل روایت عیاشی و کافی با روایت دوم براء بن عازب یکی است و این از مواردی است که روایات عامه به کتاب‌های حدیث شیعه منتقل شده است.

منبع روایت تفسیر قمی

درباره منبع روایت تفسیر قمی باید گفت: متن موجود در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی که قبلاً نقل شد اقتباسی است از چهار روایتی که از منابع عامه نقل کردیم و اینک توضیح مطلب:

بودن مطلق خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان را بیان می‌کند نه فقط خوردن و آشامیدن بعد از خواب را.

عادت مؤلف تفسیر قمی

عادت مؤلف تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی که نمی‌دانیم کیست^۱ این است که هر جا مناسب می‌داند از منابع مختلف عامه اقتباس می‌کند بدون اینکه مدرک خود را نشان دهد و این مطلب از مطالعه دقیق همه کتاب نام برده روشن می‌شود، در مورد شأن نزول‌های مربوط به آیه مزبور نیز چنان‌که توضیح داده شد چنین کرده است و از شأن نزول‌های موجود در منابع عامه اقتباس نموده و به صورت نقل به معنی در کتابش آورده است.

نظر نهایی درباره‌ی شأن نزول‌ها

با توجه به اینکه شأن نزول‌سازی برای آیات قرآن بر مبنای سلیقه‌های شخصی یا گرایش‌های گروهی و سیاسی در نزد صحابه و تابعین و نسل‌های بعد کاری مجاز و رایج بوده است و آنان شأن نزول‌های بی‌اساس فراوانی را به دروغ ساخته و منتشر کرده‌اند که چهار نمونه از آنها در اول بحث آورده شد. و با توجه به اینکه مبادله حدیث بین عامه و خاصه امری معمول و شایع بوده است.

و با توجه به اینکه گاهی روایات ساختگی عامه وارد منابع شیعه می‌شده است بدون اینکه واردکننده آن معلوم باشد چنان‌که حدیث جعلی ابوهریره که می‌گوید: «رمضان نام خداست نه نام ماه» وارد روایات کافی شده است که شرح آن گذشت.

۱. آنچه ما می‌دانیم این است که این کتاب موجود تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی با این ترکیب فعلی که اخیراً در دو جلد به وسیله دارالکتاب قم چاپ شده است، بدون شک تألیف علی بن ابراهیم قمی نیست ولی در تألیف آن از نوشته علی بن ابراهیم قمی خیلی اقتباس و نقل شده است و بعضی گفته‌اند: به ظن قوی مؤلف آن علی بن حاتم قزوینی محدث معروف معاصر کلینی است.

۱. عبارت «كان الاكل والنكاح محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد النّوم» که در تفسیر قمی به عنوان روایت مرفوعه منسوب به امام صادق (ع) آمده محتوایش همان محتوای روایت کعب بن مالک است که قبلاً نقل شد و مضمونش این بود که اگر کسی در شب ماه رمضان می‌خواهد خوردن و آشامیدن و آمیزش با زنان بر او حرام می‌شد. ضمناً مقصود از «الأكل» در تفسیر قمی خوردن و آشامیدن است نه خوردن تنها.

۲. عبارت «يعنى كلّ من صلّى العشاء و نام و لم يفطر ثمّ انتبه حرم عليه الافطار» توضیحی است از خود مؤلف تفسیر قمی که «من صلّى العشاء» را از روایت ابوهریره و لفظ «نام» را از روایت کعب بن مالک گرفته است که خوابیدن روزه‌دار در شب ماه رمضان را مطرح کرده بود و سابقاً ذکر شد.

۳. عبارت «و كان النكاح حراماً في الليل والنهار في شهر رمضان» از روایت اول براء بن عازب گرفته شده است که قبلاً نقل شد و در آن آمده است: «كانوا لا يقربون النساء رمضان كلّه».

۴. عبارت «و كان رجل من اصحاب النّبى... تا فرق له رسول الله» داستانی را نقل می‌کند که در روایت دوم براء بن عازب درباره بیهوش شدن آن مرد انصاری آمده بود و قبلاً ذکر شد و همین داستان در روایت عیاشی و کافی که قبلاً نقل شد نیز آمده بود.

۵. عبارت «و كان قوم من السّبان ينيكحون بالليل سرّاً في شهر رمضان» از روایت اول براء بن عازب گرفته شده است که قبلاً ذکر شد و در آن آمده است: «فكان رجال يخونون انفسهم».

۶. عبارت «فاحلّ الله... الاكل بعد النّوم» استنباط خود مؤلف تفسیر قمی است که با توجه به روایت دوم براء بن عازب تصور کرده است «وكلّوا واشربوا» در آیه مزبور برای این نازل شده است که حلال شدن خوردن و آشامیدن بعد از خواب را بیان کند که به خیال آنان قبلاً حرام بوده است در حالی که «كلّوا واشربوا» مجاز

و با توجه به اینکه حتّی محمد بن ابی عمیر بغدادی محدّث خبر شناس گاهی امر برایش مشتبه می‌شد و نمی‌توانست روایاتی را که از عامّه وارد منابع شیعه شده است بشناسد و به همین سبب نقل روایت از عامّه را ترک کرد.

و با توجه به اینکه مضمون روایت عیّاشی و کافی که هر دو یکی است همان مضمون روایت دوم براء بن عازی است که از عامّه نقل شد.

و با توجه به اینکه آنچه در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم آمده تلفیقی از روایات عامّه است.

و با توجه به اینکه در سه متنی که در تفسیر عیّاشی و کافی و تفسیر قمی هست چیزی زائد بر آنچه در منابع عامّه هست وجود ندارد.

با توجه به همه مطالب یاد شده می‌توان قبول کرد که منبع اصلی سه متنی که قبلاً از تفسیر عیّاشی و کافی و تفسیر قمی نقل شد همان شأن نزول‌هایی است که عامّه روایت کرده‌اند. و اینکه سند نقل کافی اصطلاحاً صحیح است دلیل نمی‌شود که محتوای آن صحیح باشد، زیرا گاهی حدیثی را که می‌ساختند سند صحیح نیز برای آن جعل می‌کردند و گاهی افراد راستگو اشتباهاً چیزی را به امام نسبت می‌دادند.

علاوه بر این محتوای متن موجود در تفسیر عیّاشی و کافی و تفسیر قمی مستلزم نفی حکمت خدا در تشریح است که برخلاف اصول اعتقادی اسلام و مردود است که شرح این مطلب به تفصیل گذشت.

بنابراین، نظر نهایی درباره‌ی شأن نزول‌های موجود در تفسیر عیّاشی و کافی و تفسیر قمی این است که نمی‌توان آنها را پذیرفت و نمی‌توان بر مبنای آنها گفت: در آغاز و جوب روزه، در شب‌های ماه رمضان خوردن و آشامیدن و آمیزش با زنان به تفصیلی که گذشت حرام بود ولی چون در عمل معلوم شد که این حرمت، قابل تحمّل و اجرا نیست و برخلاف حکمت و مصلحت است آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ...» نازل شد و این حرمت را نسخ کرد.

اعتماد به حافظه موجب اشتباه

صاحب المیزان رضوان الله علیه متنی را که قبلاً از تفسیر قمی نقل کردیم به طور کامل نقل کرده و به دنبال آن نوشته‌اند:

«وهذا المعنى مروى بروايات أخرى رواها الكليني والعيّاشي وغيرهما وفي جميعها... انّ سبب نزول «أَجَلٌ لَكُمْ» الخ ما كان يفعلُه الشّبان من المسلمين (...» یعنی مطلبی که از تفسیر قمی نقل شد در روایات دیگری در کافی و تفسیر عیّاشی و غیر آن دو نیز آمده و در همه آنها می‌گوید: سبب نزول «أَجَلٌ لَكُمْ... الخ» این است که گروهی از جوانان مسلمان در شب‌های ماه رمضان آمیزش جنسی می‌کردند.

مقصود صاحب المیزان از روایت کلینی و عیّاشی همین روایتی است که قبلاً از کافی و تفسیر عیّاشی نقل کردیم و معنای عبارت المیزان که می‌گوید: «و هذا المعنى مروى بروايات أخرى رواها الكليني والعيّاشي» این است که آنچه در متن منقول از تفسیر قمی هست در کافی و تفسیر عیّاشی نیز هست در حالی که چنین نیست، زیرا:

۱. در تفسیر قمی حرمت نکاح در شب‌های ماه رمضان بعد از خواب هست ولی در روایت کلینی و عیّاشی نیست.

۲. در تفسیر قمی «كان النّكاح حراماً باللیل والنّهار فی شهر رمضان» هست ولی در روایت کلینی و عیّاشی نیست.

۳. در تفسیر قمی «وكان قوم من الشّبان ينكحون باللیل سرّاً فی شهر رمضان» هست ولی در روایت کلینی و عیّاشی نیست.

۴. اینکه در المیزان آمده است: «و فی جميعها... ان سبب نزول «أَجَلٌ لَكُمْ» الخ ما كان يفعلُه الشّبان من المسلمين» معنایش این است که در روایت کلینی و عیّاشی نیز این مطلب آمده که سبب نزول «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى

۱. تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۴۹، چاپ آخوندی.

نِسَائِكُمْ» این بود که جوانان مسلمان در شب‌های ماه رمضان برخلاف حکم خدا با زنان آمیزش می‌کردند، در حالی که چنین مطلبی در روایت کلینی و عیاشی نیست.

می‌بینیم صاحب‌المیزان چیزهایی را به روایت کلینی و عیاشی نسبت می‌دهند که در آن نیست، و منشأ این اشتباه چندبُعدی این است که این مطلب را با اعتماد به حافظه نوشته‌اند یعنی ایشان هم روایت کلینی و عیاشی را که مضمون هر دو یکی است خوانده‌اند، و هم متن تفسیر قمی را آنگاه مطالب تفسیر قمی با مطالب روایت کلینی و عیاشی در ذهنشان جابه‌جا شده و گمان کرده‌اند آنچه در تفسیر قمی هست در روایت کلینی و عیاشی نیز هست، و با اعتماد به حافظه با اطمینان خاطر نوشته‌اند که مطالب تفسیر قمی در روایت کلینی و عیاشی نیز هست، در حالی که چنین نیست و حافظه اشتباه کرده است و موارد اشتباه حافظه بسیار زیاد است.

یک نمونه دیگر

یک نمونه دیگر از اشتباه حافظه نوشته‌ای است که علامه مجاهد محمدجواد بلاغی در آلاء الرحمن در همین مسأله می‌نویسند:

«و فی الکافی فی الصحیح مسنداً عن الصادق ما حاصله: کان الجماع و الاکل و الشرب محرّمَةً فی شهر رمضان علی من نام ای بعد العشاء»^۱ یعنی در کافی با سند صحیح از امام صادق (ع) آمده است که قبلاً جماع و خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان برای کسانی که بعد از نماز عشاء بخوابند حرام بوده است. مقصود ایشان از حدیث کافی همین روایتی است که قبلاً نقل شد. و باید دانست که در روایت کافی عبارت «الجماع» نیست و نیز عبارت «بعد العشاء» نیست و حافظه ایشان دچار اشتباه شده است و منشأ اشتباه این بوده است که

علامه بلاغی متن تفسیر قمی را خوانده‌اند که دو عبارت مزبور در آن هست و روایت کافی را نیز خوانده‌اند که این دو عبارت در آن نیست آنگاه مطالب تفسیر قمی با مطالب روایت کافی در ذهن ایشان جابه‌جا شده و گمان کرده‌اند که دو عبارت یادشده در کافی هست، از این رو با اعتماد به حافظه با اطمینان قلب آنچه را در تفسیر قمی بوده است به روایت کافی نسبت داده‌اند در حالی که چنین نیست.

سند صحیح و متن غیر صحیح

اگر کسی چهار مطلبی را که صاحب‌المیزان برخلاف واقع به روایت کلینی و عیاشی نسبت داده‌اند از طریق ایشان به کلینی و عیاشی نسبت بدهد و بگوید: من از طریق استاد علامه طباطبایی از کلینی و عیاشی روایت می‌کنم که آن دو، ضمن حدیثی این مطالب را نقل کرده‌اند:

۱. قبلاً در شب‌های ماه رمضان بعد از خواب آمیزش با زنان حرام بود.
۲. در ماه رمضان در شب و روز آمیزش با زنان حرام بود.
۳. گروهی از جوانان در شب‌های ماه رمضان مخفیانه با زنان آمیزش می‌کردند.

۴. سبب نزول «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» این بود که جوانان در شب‌های ماه رمضان برخلاف حکم خدا با زنان آمیزش می‌کردند. اگر کسی این چهار مطلب را از طریق صاحب‌المیزان به کلینی و عیاشی نسبت بدهد سند این نسبت و نقل، صحیح است یعنی صاحب‌المیزان که راستگو هستند واقعاً این مطالب را به روایت کلینی و عیاشی نسبت داده‌اند ولی متن آن غیر صحیح است، زیرا کلینی و عیاشی این مطالب را ضمن حدیث نقل نکرده‌اند و این یک مصداق از سند صحیح و متن غیر صحیح است.

و نیز اگر کسی بگوید: من از طریق علامه مجاهد محمدجواد بلاغی از کلینی

۱. تفسیر آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۱۶۲.

نقل می‌کنم که در کافی ضمن حدیث صحیح از امام صادق (ع) آورده است که «قبلاً اگر کسی در شب‌های ماه رمضان بعد از نماز عشاء می‌خواهد جماع بر او حرام می‌شد» اگر کسی مطلب مزبور را نقل کند سند این نقل، صحیح است، زیرا علامه بلاغی که راستگو هستند واقعاً این مطلب را از کافی گلینی نقل کرده‌اند ولی متن آن غیر صحیح است، زیرا گلینی در کافی چنین مطلبی را نیاورده است و این نیز مصداق دیگری از سند صحیح و متن غیر صحیح است.

نمونه دیگر از سند صحیح و متن غیر صحیح

علاء بن رزین در کتاب خود از محمد بن مسلم حدیثی را از امام محمد باقر (ع) بدین‌گونه نقل می‌کند:

«قال: سئلته عن الحصاد والجُذاد، قال: لا يكون الحصاد والجُذاد بالليل، ان الله يقول: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»^۱ محمد بن مسلم می‌گوید: از امام محمد باقر (ع) درباره درو کردن محصول و چیدن خرما پرسیدم، فرمود: درو کردن محصول و چیدن خرما در شب جایز نیست، زیرا خدا می‌فرماید: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» حق مالی محصول را در روز درو کردن آن بدهید.

معنای این عبارت این است که چون قرآن درباره درو کردن کلمه «یوم» را به کار برده و «یوم» به معنای روز در مقابل شب است به این دلیل درو کردن محصول از قبیل گندم و جو و نیز چیدن خرما در شب جایز نیست.

۱. نقل از کتاب «الاصول الستة عشر» ص ۱۵۲، این کتاب حاوی شانزده کتاب از کتاب‌های اصلی اصحاب ائمه و معاصرانشان است و کتاب علاء بن رزین که شهید اول آن را تلخیص کرده است یکی از این شانزده کتاب می‌باشد که انتشارات شبستری قم در سال ۱۳۶۳ هجری شمسی چاپ دوم آن را در ۱۷۰ صفحه منتشر کرده است و حدیثی که در متن آمد از کتاب علاء بن رزین موجود در کتاب مزبور گرفته شد. علاء بن رزین از امام صادق روایت می‌کند و راستگو و قابل اعتماد است وی شاگرد محمد بن مسلم بوده و فقه را از او آموخته است. (مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۴۷). ضمناً در کتاب «الاصول الستة عشر» ص ۱۵۷ آمده است که شهید اول نسخه کتاب علاء بن رزین را که تلخیص کرده از روی خط ابن ادریس نوشته است.

این استدلالی است که در این حدیث برای ممنوع بودن درو و چیدن خرما در شب ذکر شده است!

ولی برای کسانی که با ادبیات عرب آشنایی دارند روشن است که کلمه «یوم» در آیه یاد شده به معنای روز در مقابل شب نیست، بلکه به معنای مطلق وقت و زمان است، مانند «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرَّحْمَان، ۲۹) یعنی خدا در هر زمانی در شأنی است، بدیهی است که آیه مزبور نمی‌خواهد بگوید: خدا در هر روزی در شأنی است ولی در هر شبی در شأنی نیست و مانند «لَسَجِدُ اسُّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ» (توبه، ۱۰۸) که اول یوم در این آیه به معنای اولین زمان است نه اولین روز در مقابل شب و مانند «أَوْ اطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ» (البقره، ۱۴) که دعوت به اطعام یتیم در زمان گرسنگی می‌کند معلوم است که در این آیه روز گرسنگی در مقابل شب نیست بلکه زمان گرسنگی مقصود است.

موارد زیادی در قرآن هست که لفظ «یوم» به معنای مطلق زمان استعمال شده است مثل «لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ» (بقره، ۲۴۹) و «الْيَوْمَ يَسُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» (مائده، ۳) و «الْيَوْمِ أُحُلِّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (مائده، ۵) و «أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» (توبه، ۳) و «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (هود، ۴۳) و «إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدُنْيَا مَكِينٌ أَمِينٌ» (یوسف، ۵۴).

موارد استعمال «یوم» به معنای مطلق زمان در قرآن به قدری زیاد است که اگر قرار باشد در معنای روز در مقابل شب استعمال شود قرینه لازم دارد مثل «سَبَّحَ لَيْلًا وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ» (الحاقه، ۷) که در اینجا کلمه «لَيْلًا» می‌فهماند مقصود از ایام، روزها در مقابل شب‌ها می‌باشد.

تردید نیست که در آیه «أَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» (انعام، ۱۴۱) «یوم» به معنای مطلق زمان است و اینکه در حدیث به معنای روز در مقابل شب وانمود شده صحیح نیست.

حالا فرض می‌کنیم به فرض محال که «یوم» در آیه مزبور به معنای روز در

مقابل شب باشد، در این صورت معنای آیه این است که حق مالی را در روز درو کردن محصول بدهید نه در شب آن، زیرا «یوم» ظرف زمان و متعلق آن کلمه «آتوا» است نه «حصاد» یعنی آن چیزی که باید در این ظرف زمان واقع شود دادن حق مالی است نه درو کردن، پس طبق این فرض معنای آیه این است که مردم باید حق مالی را در روز پردازند نه در شب، و هرگز معنای آن این نیست که مردم باید درو کردن را در روز انجام دهند نه در شب، و به عبارت دیگر: در این آیه ظرف زمانی که باید درو کردن در آن واقع شود ذکر نشده و آیه نمی‌خواهد بگوید: مردم درو را در روز انجام بدهند یا در شب؟ و عبارت «یوم حصاده» می‌خواهد بگوید: هر وقت که درو تحقق یافت باید حق مالی داده شود و اگر به جای «یوم حصاده» عبارت «عند حصاده» بود همان معنای «یوم حصاده» را می‌فهماند، و در حدیثی «یوم حصاده» در این آیه به عندالحصاد تفسیر شده است (کافی، ۳/۵۶۵).

این اشتباه از کجاست؟

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که: این اشتباه از کجاست؟ سند این حدیث که صحیح است یعنی هم محمد بن مسلم که حدیث را از امام نقل می‌کند و هم علاء بن رزین صاحب کتابی که این حدیث از آن نقل شده است هر دو راستگو هستند و سند کتاب هم صحیح است، زیرا شیخ طوسی درباره کتاب علاء بن رزین می‌گوید: کتاب علاء چهار نسخه دارد، آنگاه چهار سند معتبر برای چهار نسخه کتاب ذکر می‌کند که یکی از آنها چنین است: شیخ مفید از شیخ صدوق و او از پدرش و او از سعد بن عبدالله و او از احمد بن محمد بن عیسی و او از حسن بن محبوب و او از علاء بن رزین کتاب او را روایت می‌کند.^۱ می‌بینیم که سند این حدیث صحیح است، بنابراین، نمی‌توانیم بگوییم: حدیث مزبور را

یکی از روایان عمداً به دروغ به امام محمد باقر (ع) نسبت داده‌اند، پس چه شده است که چنین مطلب باطلی از امام معصوم نقل شده است؟

قبلاً دانستیم که روایان حدیث غالباً برداشت خود را از کلام پیغمبر یا امام نقل می‌کرده‌اند و در این برداشت‌ها گاهی اشتباه رخ می‌داده است، در اینجا هم شاید بتوان گفت: یا محمد بن مسلم سخنی از امام شنیده و برداشت غلط از آن کرده و برداشت خود را نقل کرده است و یا علاء بن رزین عین سخن امام را از محمد بن مسلم شنیده و برداشت غلط از آن کرده و آن را روایت نموده است.

مثلاً ممکن است گفته شود که محمد بن مسلم در جلسه‌ای که امام محمد باقر (ع) درباره معنای آیه «و آتوا حقه یوم حصاده» بحث می‌کرده از امام شنیده که فرموده است: نباید مردم محصول خود را در شب و دور از چشم سائلان و محرومان درو کنند که چیزی به آنان ندهند سپس امام آیه را خوانده است، آنگاه محمد بن مسلم از سخن امام اشتباهاً برداشت کرده است که می‌خواهد به آیه مزبور استدلال کند و بفرماید: به حکم این آیه درو کردن محصول و چیدن خرما در شب جایز نیست و سپس برداشت خود را در کتابش نوشته و یا برای علاء بن رزین نقل کرده است در حالی که مقصود امام این بوده است که اگر درو کردن محصول و چیدن خرما در شب سبب شود که سائلان و محرومان بی‌خبر بمانند و برای گرفتن چیزی حضور نیابند این یک کار خلاف اخلاق و خلاف خواست خدا خواهد بود، و این مطلب در بعضی از روایات نیز آمده است که یک نمونه از آن را در اینجا می‌آوریم:

در حدیث صحیح السندی از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: «لا تَصْرُمُ بِاللَّيْلِ وَلَا تَحْصُدُ بِاللَّيْلِ... فَأَنْتَ إِذَا تَفَعَّلْتَ لَمْ يَأْتِكَ الْقَانِعُ وَالْمَعْتَرُ... وَ إِنْ حَصَدْتَ بِاللَّيْلِ لَمْ يَأْتِكَ السُّؤَالُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» عِنْدَ الْحَصَادِ»^۱ یعنی خرما را در شب نچین و محصول را در شب درو نکن... زیرا

۱. کافی، ج ۳، کتاب الزکاة ص ۵۶۵، حدیث ۳.

۱. فهرست شیخ طوسی، ص ۱۳۸، چاپ نجف.

اگر چنین کنی مستمندان قانع و سائلان نیازمند نزد تو نمی‌آیند که چیزی بگیرند... و اگر در شب درو کنی محتاجان محلّ بی‌خبر می‌مانند و از گرفتن کمک محروم می‌شوند و این است معنای کلام خدا که می‌فرماید: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» یعنی نزد تحقق درو...»، مقصود امام این است که آیه مزبور می‌گوید: درو که انجام می‌شود چه در روز و چه در شب^۱ باید چیزی از محصول به محتاجان داده شود.

امکان دارد امام محمدباقر(ع) مطلبی شبیه به آنچه در این حدیث آمده است فرموده باشد ولی محمدبن مسلم یا علاءبن رزین یا یکی از راویان بعدی از آن برداشت کرده باشد که امام فرموده است: آیه «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» دلالت دارد که درو کردن در شب جایز نیست آنگاه برداشت خود را به امام نسبت داده باشد چنان‌که صاحب‌الآلاء الرحمن و صاحب‌المیزان این کار را در مورد حدیث دیگری کرده‌اند و سخنانشان قبلاً نقل شد. و احتمال دارد یکی از راویان، سخنان امام را تلخیص کرده باشد و این اشتباه به علت تلخیص غیردقیق و غیرفنی پیش آمده باشد.

در هر حال حدیثی که از کتاب علاءبن رزین نقل شد نمونه دیگری از حدیث‌هایی است که سند صحیح دارند ولی محتوای آنها باطل و غیرقابل قبول است.

تا اینجا سه نقل با سند صحیح و متن غیر صحیح نشان دادیم: نقل صاحب‌المیزان و نقل علامه بلاغی و نقل علاءبن رزین.

در جایی که عالم بزرگی مثل صاحب‌المیزان و نیز عالم بزرگی مثل علامه بلاغی به سبب اشتباه حافظه مطالبی را برخلاف واقع از کلینی و عیاشی نقل کنند. و در جایی که حدیث صحیح‌السند علاءبن رزین دارای متن غیر صحیح

۱. در جاهایی که هوا خیلی گرم است برای اینکه کارگران گرم‌زده نشوند درو کردن در شب مناسب‌تر و عاقلانه‌تر است.

باشد که منشأ آن اشتباه حافظه یا اشتباه دربر داشت، بوده است چه استبعادی دارد که در همین حدیث صحیح‌السند کافی که سابقاً گذشت راویان آن به سبب اشتباه حافظه یا اشتباه دربر داشت مطلبی را که در روایت برابن‌عازب مذکور در صفحات قبل آمده است برخلاف واقع به امام معصوم نسبت بدهند و کلینی نیز همان را که یافته است نقل کند؟ ما مطمئن هستیم که مضمون همان حدیث عامّه به نحوی به کافی منتقل شده است که مفادش باطل و غیرقابل قبول است.

در اینجا بحث اصلی که به منظور دفاع از حکمت خدا در قانونگذاری انجام شد به پایان می‌رسد و محصول آن بی‌اعتبار بودن شأن نزول‌هایی است که عامّه و خاصّه برای آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ... الخ» ذکر کرده‌اند و بر مبنای آنها گفته‌اند: آمیزش جنسی و خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان در آغاز حرام بوده و با نزول این آیه حکم حرمت نسخ شده است.

یک بحث فرعی

حالا به دنبال بحث اصلی یک بحث فرعی را می‌آوریم که حاوی اقوال مفسران درباره‌ی متعلق حکمی است که مدّعی هستند با نزول آیه مزبور نسخ شده است، حکم مذکور اگر هم بوده منسوخ شده و به تاریخ پیوسته است و همه می‌دانند که آن حکم اگر هم قبلاً بوده است امروز دیگر نیست ولی در عین حال افراد پژوهشگری هستند که می‌خواهند بدانند آن حکم منسوخ و متعلق آن چیست و مفسران درباره‌ی آن چه گفته‌اند؟ برای پاسخ‌گفتن به خواسته این افراد پژوهشگر این بحث فرعی را پیرامون اقوال مفسران درباره‌ی حکم مزبور و چندوچون آن در اینجا به تفصیل می‌آوریم و فهرست اجمالی این اقوال را در آغاز این مقال آورده‌ایم.

اقوال مفسران

مفسرانی که اقوالشان در اینجا می‌آید اتفاق دارند که حکم حرمتی وجود داشت و آیه «أَجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمُ الْخ» آن را نسخ کرده است ولی در اینکه آیا حکم مزبور به چه چیزی تعلق گرفته است؟ اختلاف دارند اگرچه واقع مطلب این است که حرمتی وجود نداشته است تا بحث شود که آیا به چه چیزی تعلق گرفته است و آنچه مفسران در آن بحث می‌کنند موضوع آن منتفی است ولی ما آنچه را که آنان گفته‌اند می‌آوریم چه حق باشد و چه باطل.

باید بدانیم که چون مفسران عموماً شأن نزول‌هایی را که برای این آیه ذکر می‌شود قبول دارند همین شأن نزول‌ها را مبنای کار خود قرار داده و هر مفسری یا هرگروهی از مفسران بر مبنای استنباط از این شأن نزول‌ها قولی را انتخاب کرده است و آنچه از اقوال آنان در این مسأله یافته‌ایم به قرار ذیل است:

۱. قول جمهور مفسران

امام فخر رازی قول جمهور مفسران را بدین‌گونه ذکر کرده است:

«ذهب الجمهور الى ان في اول شريعة محمد (ص) كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام و ان لا يصلّي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله نسخ ذلك بهذه الآية...»^۱

یعنی جمهور مفسران گفته‌اند: در شریعت محمد در آغاز، دستور چنین بود که برای روزه‌دار از هنگام افطار به بعد خوردن و آشامیدن و آمیزش با همسران مجاز بود به شرط اینکه نه خواب برود و نه نماز عشاء را خوانده باشد، پس اگر به خواب می‌رفت یا نماز عشاء را می‌خواند این سه چیز بر او حرام می‌شد، سپس خدا با آیه «أَجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمُ... تا آخر» این حکم را نسخ کرد.

باید دانست منشأ این قول نقل ابوهریره و نقل‌های مشابه آن به ضمیمه نقل کعب بن مالک و نقل‌های مشابه آن است، در نقل ابوهریره آمده بود که در شب‌های ماه رمضان در آغاز، بعد از نماز عشاء خوردن و آشامیدن و آمیزش با همسران حرام بود،^۱ و در نقل کعب بن مالک آمده بود که در شب‌های ماه رمضان در آغاز اگر کسی به خواب می‌رفت این سه چیز بر او حرام می‌شد،^۲ جمهور مفسران شرط مذکور در هر یک از این دو نقل را به تنهایی مؤثر دانسته و گفته‌اند: خواندن نماز عشاء به تنهایی و نیز به خواب رفتن شخص روزه‌گیر به تنهایی موجب حرمت خوردن و آشامیدن و آمیزش با همسران می‌شده است و این سه کار در صورتی در شب‌های ماه رمضان مباح بود که شخص روزه‌گیر نه نماز عشاء را خوانده باشد و نه به خواب رفته باشد.

از اینجا معلوم می‌شود جمهور مفسران قبول نکرده‌اند که خواندن نماز عشاء و به خواب رفتن، هر دو به ضمیمه هم شرط حرمت این سه کار باشد.

۲. قول علامه بلاغی

علامه مجاهد محمد جواد بلاغی در تفسیر آلاء الرحمن می‌فرماید: «... و في الكافي في الصحيح مسنداً عن الصادق (ع) ما حاصله: كان الجماع والاكل والشرب محرمة في شهر رمضان على من نام اي بعد العشاء...» (آلاء الرحمن، ۱، ص ۱۶۲).

یعنی در کافی حدیثی با سند صحیح از امام صادق آمده که حاصل آن این است: آمیزش با زنان و خوردن و آشامیدن در ماه رمضان برای کسی که بعد از نماز عشاء به خواب می‌رفت حرام بود.

از این سخن علامه بلاغی معلوم می‌شود ایشان خواندن نماز عشاء و به

۱. تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷، ۶ جلدی.

۲- تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷.

۱. تفسیر فخر رازی جزء ۵، ص ۱۱۲.

خواب رفتن شخص روزه‌گیر هر دو را به ضمیمه هم شرط حرمت سه کار یادشده در شب‌های ماه رمضان می‌دانند و هریک از این دو را به‌تنهایی شرط کافی برای حرمت این سه کار نمی‌دانند.

البته استناد ایشان به حدیث کافی برای اثبات این قول صحیح نیست، زیرا در حدیث کافی کلمه «الجماع» ذکر نشده و نیز کلمه «بعدالعشاء» نیامده است، عین عبارت حدیث کافی چنین است: «.. کانا قبل أن تنزل هذه الآية إذا نام احدهم حرم عليه الطعام والشرب»^۱ یعنی پیش از آنکه این آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ...» نازل شود اگر یکی از مسلمانان روزه‌گیر به خواب می‌رفت خوردن و آشامیدن بر او حرام می‌شد.

می‌بینیم که در حدیث کافی ذکر از «جماع» نیست، و نیز ذکر از «نماز عشاء» نیست، و آنچه در ذهن علامه بلاغی بوده احتمالاً از تفسیر قمی بوده است چون در تفسیر قمی لفظ «النكاح» و نیز لفظ «بعدالعشاء» هست، آنگاه در حافظه ایشان مطالب حدیث کافی با آنچه در تفسیر قمی بوده جابه‌جا شده است، ضمناً از عبارت: «ماحاصله» در سخن ایشان پیداست که او نمی‌خواسته است عین الفاظ حدیث کافی را نقل کند بلکه می‌خواسته محتوای آن را به‌طور خلاصه بیاورد، آنگاه حافظه‌اش خطا کرده و کلمه «النكاح» و نیز کلمه «بعدالعشاء» را از تفسیر قمی گرفته و به حدیث کافی نسبت داده است. ولی در هر حال این یک قول است در این مسأله که حرمت آمیزش و اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان مشروط به اجتماع دو شرط باشد یعنی خواندن نماز عشاء و به خواب رفتن شخص روزه‌گیر یعنی اگر هر دو با هم حاصل می‌شد این سه کار بر شخص روزه‌گیر حرام می‌شده و اگر فقط یکی از این دو، حاصل می‌شد حرام نمی‌شده است.

معلوم است که منشأ این قول علامه بلاغی شأن نزول مذکور در کافی، ج ۴،

ص ۹۸، حدیث ۴ و شأن نزول مذکور در تفسیر قمی، ج ۱، ص ۶۶ بوده است اگرچه مطالب حدیث کافی با مطالب تفسیر قمی در حافظه علامه بلاغی مخلوط و جابه‌جا شده است.

در اینجا توجه به این مطلب برای ما آموزنده و هشداردهنده است که چگونه این محقق بزرگ با مسامحه و اعتماد به حافظه و بدون مراجعه به متن حدیث کافی در تفسیر قرآن قلم می‌زند و اظهار نظر می‌کند و از روی اشتباه مطلبی را برخلاف واقع به حدیث کافی نسبت می‌دهد و به نسل‌های بعد منتقل می‌نماید! این به ما می‌آموزد که به‌طور کلی، منقولات را چه تاریخ باشد و چه حدیث با اعتماد به حافظه به کتاب‌ها و نسل‌های آینده منتقل نکنیم بلکه عین متن تاریخ و حدیث را بی‌کم‌وزیاد و بدون هرگونه تصرفی نقل کنیم و به‌دست آیندگان بسپاریم.

۳. قول صاحب المیزان

قول سوم این است که حرمت اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان مشروط به خواب رفتن شخص روزه‌گیر بوده ولی حرمت آمیزش با همسران مشروط به شرطی نبوده و در همه ساعات شب بدون هیچ قید و شرطی آمیزش حرام بوده است.

این قول از صاحب المیزان است که پس از نقل روایتی از تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم با استناد به آن روایت می‌فرماید:

«... و ظاهر ما اوردناه من الروایة الاولى ان النكاح كان محرماً فی شهر رمضان باللیل والنهار جميعاً بخلاف الاكل والشرب فقد كانا محللین فی اول اللیل قبل النوم محرّمین بعده و سیاق الآية یساعده فان النكاح لو كان مثل الاكل والشرب محللاً قبل النوم محرماً بعده كان الواجب فی اللفظ ان یقید بالغایة كما صنیع ذلك بقوله: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى یَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْخ» و قد قال: «أَجَلٌ لَكُمْ

لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ» و لم يأت بقيد يدل على الغاية...^۱ یعنی ظاهر روایت اول که آوردیم این است که آمیزش جنسی در ماه رمضان در شب و روز هر دو حرام بوده ولی خوردن و آشامیدن در اول شب قبل از خواب، حلال و بعد از خواب حرام بود است و سیاق آیه نیز مساعد آن است زیرا اگر آمیزش جنسی نیز مثل خوردن و آشامیدن قبل از خواب، حلال و بعد از آن حرام بود باید در آیه برای آن غایت ذکر شود چنان‌که برای جواز اکل و شرب تبیین فجر به عنوان غایت ذکر شده است ولی درباره آمیزش جنسی فقط گفته است: در شب صیام آمیزش با زنان حلال است و برای آن غایت ذکر نشده است.

از این عبارت صاحب‌المیزان معلوم می‌شود نظر ایشان این است که حرمت خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان فقط مشروط بوده است به خواب رفتن شخص روزه‌گیر و مشروط به خواندن نماز عشاء نبوده است ولی آمیزش با همسران در همه ساعات شب حرام بوده و حرمت آن مشروط به هیچ شرطی نبوده است، ایشان برای تأیید نظر خود به سیاق آیه تمسک کرد و می‌فرمایند: اگر آمیزش با همسران مثل اکل و شرب، قبل از خواب، حلال و بعد از خواب حرام بود باید در آیه مزبور حلیت آمیزش مقید به قیدی شود که دلالت بر پایان زمان حلیت آمیزش بکند چنانکه در مورد اکل و شرب پایان زمان حلیت تعیین شده که همان فجر است ولی در مورد آمیزش پایان زمان حلیت آن بیان نشده و نگفته است: آمیزش حلال است تا وقت «فجر» بلکه حلیت آن به‌طور مطلق بیان شده است و این دلیل این است که حرمت آمیزش نیز قبل از نزول آیه، مطلق بوده است یعنی در همه ساعات شب حرام بوده و مقید به بعد از خواب نبوده است. در حاشیه سخن صاحب‌المیزان باید گفت:

اولاً قید تبیین فجر در آیه مزبور هم غایت است برای «بأشروهنَّ» و هم برای «كُلُوا وَأَشْرَبُوا» پس اینکه فرموده‌اند: برای حلیت آمیزش جنسی غایت ذکر نشده

صحیح نیست و ثانیاً حلال بودن اکل و شرب قبل از خواب و حرام بودن آن دو بعد از خواب چه ربطی دارد به ذکر غایت برای «كُلُوا وَأَشْرَبُوا» تا بگوییم: ذکر غایت برای جواز اکل و شرب بدین سبب بوده است که اکل و شرب قبل از خواب، حلال و بعد از خواب حرام بوده است؟

۴. قول موجود در تفسیر قمی

قول چهارم این است که حرمت اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان مشروط به خواندن نماز عشاء و خواب رفتن روزه‌گیر هر دو با هم بوده است ولی حرمت آمیزش با همسران مشروط به هیچ شرطی نبوده و در همه ساعات شب مطلقاً و بدون قید و شرط آمیزش حرام بوده است.

این قول چهارم در کتاب تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم آمده است که مؤلف آن را دقیقاً نمی‌شناسیم، در این کتاب عبارتی که گویا از علی بن ابراهیم باشد بدین‌گونه آمده است: «... حَدَّثَنِي أَبِي رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ (ع): كَانِ الْاَكْلُ وَالنَّكَاحَ مُحَرَّمِينَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بِاللَّيْلِ بَعْدَ النَّوْمِ، يَعْنِي كُلَّ مَنْ صَلَّى الْعِشَاءَ وَنَامَ وَلَمْ يَفْطُرْ ثُمَّ اتَّيَبَهُ حَرَمَ عَلَيْهِ الْاَفْطَارَ، وَكَانَ النَّكَاحَ حَرَامًا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ...» یعنی پدرم در روایت مرفوعه‌ای از امام صادق (ع) نقل کرد که فرمود: خوردن و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان بعد از خواب حرام بود یعنی هرکس نماز عشاء را می‌خواند و افطار نکرده می‌خوابید پس از بیداری خوردن بر او حرام بود ولی آمیزش جنسی در ماه رمضان هم در شب و هم در روز حرام بود.

علی بن ابراهیم^۲ عبارت «كَانِ الْاَكْلُ وَالنَّكَاحَ مُحَرَّمِينَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بِاللَّيْلِ بَعْدَ النَّوْمِ» را به نقل از پدرش به عنوان روایت مرفوعه منقول از امام صادق (ع)

۱. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، ج ۱، ص ۶۶، چاپ دارالکتاب قم.
۲. در اینجا فرض بر این است که این متن از علی بن ابراهیم قمی باشد.

۱. المیزان، ج ۲، ص ۵۰، چاپ بیروت، اعلمی.

می‌آورد و به دنبال آن این عبارت را اضافه می‌کند: «یعنی کُلُّ من صَلَّى العشاء و نام و لم یفطر ثم انتبه حرم علیه الافطار و كان التَّكاح حراماً باللیل والنَّهار فی شهر رمضان...» در عبارتی که مؤلف اضافه کرده است «کُلُّ مَنْ صَلَّى العشاء» را از روایت ابوهریره گرفته و عبارت «و كان التَّكاح حراماً باللیل والنَّهار فی شهر رمضان» را از روایت براء بن عازب منقول از صحیح بخاری اقتباس کرده است و ما از بررسی متن تفسیر قمی موجود دریافته‌ایم که مؤلف آن هرچا مناسب می‌داند مطالبی را از منابع عامه در کتابش می‌آورد بدون اینکه مدرک آن را مشخص کند.

قبلاً در روایت ابوهریره خواندیم که حرمت اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان را مشروط به خواندن نماز عشاء کرده بود و در روایت براء بن عازب خواندیم که گفته بود: در شب‌های ماه رمضان در همه‌ی ساعات شب آمیزش با همسران حرام بوده است. صاحب این مقال روایت مرفوعه‌ی منسوب به امام صادق (ع) را با عبارتی از روایت ابوهریره و مطلبی از روایت براء بن عازب تلفیق کرده است که از این تلفیق قول چهارمی پدید آمده و باید آن را قول موجود در تفسیر قمی و احتمالاً قول علی بن ابراهیم قمی نامید و این قول مستند است به سه شأن نزول: یکی شأن نزول مذکور در روایت مرفوعه‌ی منسوب به امام صادق و دوم شأن نزول منقول از ابوهریره و سوم شأن نزول منقول از براء بن عازب که وقتی این سه شأن نزول با هم تلفیق گردد نتیجه این می‌شود که اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان در صورتی برای شخص روزه‌گیر حرام می‌شده است که هم بخوابد و هم نماز عشاء را بخواند ولی آمیزش با همسر مطلقاً بر او حرام بوده است، چه بخوابد و چه نخوابد و چه نماز عشاء را بخواند و چه نخواند.

تذکر لازم

حدیث مرفوعه‌ای که از تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قبلاً نقل کردیم در

تفسیر مجمع‌البیان بدین‌گونه آمده است:

«روی علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه رفعه الی ابی عبدالله (ع) قال: كان الاکل محرماً فی شهر رمضان باللیل بعد النّوم و كان التَّكاح حراماً باللیل والنَّهار فی شهر رمضان...» ولی آنچه قبلاً از تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم نقل کردیم چنین بود:

«حدثنی ابی رفعه قال: قال الصادق (ع): كان الاکل والنَّكاح محرّمین فی شهر رمضان باللیل بعد النّوم... و كان التَّكاح حراماً باللیل والنَّهار فی شهر رمضان...» که در آن بعد از کلمه «الاکل» عبارت «والتَّكاح» وجود ندارد و به نظر می‌رسد نسخه‌ای که از کتاب نامبرده نزد صاحب مجمع‌البیان بوده صحیح است نه نسخه‌ای که نزد ما هست به دو دلیل:

۱. اینکه آنچه در نسخه‌ی ما هست صدر و ذیلش با هم سازگار نیست چون در صدر آن حرمت آمیزش با همسر را مانند اکل مشروط به خواب کرده است ولی در ذیلش می‌گوید: آمیزش در همه‌ی ساعات شب و روز ماه رمضان حرام بوده یعنی حرمت آن مشروط به خواب نبوده است.

۲. اینکه محتوای آنچه در مجمع‌البیان هست با محتوای حدیث کافی و عیاشی که قبلاً نقل شد یکی است، حدیث کافی و عیاشی چنین است: «... و کانوا قبل ان تنزل هذه الآیة اذا نام احدهم حرم علیه الطَّعام...» (کافی، ۹۸/۴ و عیاشی، ۸۳/۱).

در نقل کافی و عیاشی لفظ «التَّكاح» نیست چنان‌که در نقل مجمع‌البیان نبود. به این دو دلیل نقل مجمع‌البیان که لفظ «التَّكاح» را ندارد صحیح‌تر است، بنابراین باید گفت: در نسخه‌ی تفسیر قمی که نزد ما هست اشتباهی رخ داده و لفظ «التَّكاح» اضافه شده است. و شاید علت اضافه شدنش این باشد که بعضی از

۱. مجمع‌البیان ۵ جلدی، ج ۱، ص ۲۸۰، چاپ بیروت ۱۳۳۹ شمسی.

۲. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۶۶.

چه آشفتگی عجیبی در تفسیر آیه‌ی مزبور پدید می‌آید! و این نتیجه‌ی پای‌بند بودن مفسران به شأن نزول‌های آن‌چنانی است که شایسته بود از پذیرفتن آنها پرهیز می‌کردند که نکرده‌اند و صاحب هر قولی به بخشی از آنها پای‌بند شده است. ولی اگر از شأن نزول‌ها صرف‌نظر گردد تفسیر آیه چنین می‌شود:

«برای پاسخ گفتن به نیازهای طبیعی بدن و برقرارکردن تعادل بین تأمین خواسته‌های جسم و جان آمیزش با زنان که در اصل، حلال بوده در شب‌های ماه رمضان نیز به حلیت خود باقی گذاشته شده است، و نیز برای رعایت تعادل بین نیازهای جسم و جان و تأمین انرژی لازم برای بدن، خوردن و آشامیدن که در اصل حلال بوده در شب‌های ماه رمضان نیز به حلیت خود باقی مانده است، پس به نیاز طبیعی بدن در مورد آمیزش و خوردن و آشامیدن پاسخ مثبت بدهید تا سلامت بدن و طهارت روح را هردو با هم به دست آورید».

می‌بینیم که با حذف شأن نزول‌های کذابی که برای تفسیر آیه‌ی مزبور هیچ نیازی به آنها نیست چه معنای معقول و قابل‌قبول و هماهنگ با آفرینش و نیازهای طبیعی جسم و جان برای آیه‌ی یادشده رخ می‌نماید. فَخُذُوا بِهِ يَا أُولِي الْأَبْصَارِ!

یک تذکر لازم

در اینجا تذکر این نکته لازم است که در منابع شیعه حدیث مُسند و معتبری وجود ندارد که بگوید: قبل از نزول آیه «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الْحِجْرِ» در شب‌های ماه رمضان آمیزش جنسی به شرط خواب یا به شرط خواندن نماز عشاء یا به شرط هردو یا مطلقاً حرام بوده است ولی در مورد حرمت اکل و شرب فقط حدیث کافی مذکور در صفحات قبل وجود دارد که می‌گوید: اگر کسی قبل از افطار خوابش می‌برد باید دیگر شب غذا نخورد و فردا گرسنه روزه بگیرد که داستان بیهوش شدن آن مرد انصاری را بر اثر گرسنگی نقل می‌کند، سند این حدیث

محدثان چون در نقل ابن‌ابی‌لیلی و قتاده و دیگران خواننده بوده‌اند که در شب‌های ماه رمضان بعد از خواب آمیزش با همسران حرام بوده است این مطلب را اشتبهاً با آوردن کلمه «النِّكاح» در حدیث مرفوعه منسوب به امام صادق (ع) وارد کرده باشند.

این بود بحث فرعی که در آن چهار قول از مفسران درباره‌ی متعلق حرمتی که مدعی هستند آیه «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ» آن را نسخ کرده است توضیح داده شد.

بحث فرعی دیگر

بنابر قول جمهور مفسران که هریک از خواب و خواندن نماز عشاء را موجب حرمت آمیزش و خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه رمضان می‌دانند تقدیر آیه‌ی مزبور چنین می‌شود: «أَحَلَّ لَكُمْ... الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ بَعْدَ النَّوْمِ أَوْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ، وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا بَعْدَ النَّوْمِ أَوْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ».

و بنابر قول علامه بلاغی که خواب و خواندن نماز عشاء هردو را با هم شرط حرمت سه‌کار یادشده می‌داند تقدیر آیه چنین می‌شود: «أَحَلَّ لَكُمْ... الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ بَعْدَ النَّوْمِ وَبَعْدَ الْعِشَاءِ مَعًا، وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا بَعْدَ النَّوْمِ وَبَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ مَعًا».

و بنابر قول صاحب‌المیزان که می‌گویند: آمیزش مطلقاً حرام بوده و اکل و شرب به شرط خواب حرام بوده است تقدیر آیه چنین می‌شود: «أَحَلَّ لَكُمْ... مطلقاً الرَّفَتْ الَّتِي كَانَتْ حَرَامًا مطلقاً، وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا بَعْدَ النَّوْمِ».

و بنابر قول موجود در تفسیر قمی که می‌گوید: آمیزش مطلقاً حرام بوده و اکل و شرب به شرط خواب و خواندن نماز عشاء هردو با هم حرام بوده است تقدیر آیه چنین می‌شود: «أَحَلَّ لَكُمْ... مطلقاً الرَّفَتْ الَّتِي كَانَتْ حَرَامًا مطلقاً، وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا بَعْدَ النَّوْمِ وَبَعْدَ الْعِشَاءِ مَعًا».

می‌بینید که بر مبنای اقوال مختلف که ناشی از شأن نزول‌های مختلف است

ساختن این‌گونه شأن نزول‌ها کمک کرده باشد قُرطبی از ابن‌عربی نقل می‌کند که علماء زهد گفته‌اند: عنایت خدا به بنده و شرافت و منزلت انسان نزد خدا آن است که برای عمر تحقّق یافت: عمر به خود خیانت کرد و آمیزش جنسی که حرام بود انجام داد، پس خدا آن را وسیله دستور شریعت قرار داد و به برکت عمر حکم پرمشقت حرمت آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان را از امت برداشت. قال علماء الزّهد: وكذا فلتكن العناية و شرف المنزلة، خان عمر نفسه فجعلها لله شريعة و خفف من اجله عن الامّة. (تفسیر قُرطبی، جزء ۲، ص ۳۱۷).

اقلیت مخالف

آنچه تا اینجا مورد بررسی و نقد قرار گرفت قول جمهور و اکثریت مفسران بود که می‌گویند: آیه «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ تَأْخِرُ» ناسخ حرمتی است که در مورد خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان قبلاً وجود داشته است، ولی در مقابل قول جمهور قول اقلیتی است که قول جمهور و اکثریت را قبول ندارند، و ما در اینجا نام‌های این عده را همراه با سخنان آنان می‌آوریم:

۱. ابومسلم اصفهانی

امام فخر رازی می‌نویسد: «وقال ابومسلم الاصفهانی: هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البته، بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم»^۱.

یعنی ابومسلم اصفهانی گفته است: حرمت اکل و شرب و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان در شرع ما نبوده و در شرع نصاری بوده است و خدا آن را با نزول آیه «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ...» نسخ کرد.

اصطلاحاً صحیح است ولی چون از طرفی حرمت اکل و شرب مذکور در آن حکمی ظالمانه و بر ضدّ زحمتکشان و برخلاف حکمت خدا و برخلاف مصلحت جامعه و غیرقابل اجراست و از طرفی مضمون آن همان مضمون روایت دوم براءبن‌عازب مذکور در سابق است و می‌دانیم که روایت براءبن‌عازب پیش از آن‌که روایان حدیث کافی به دنیا بیایند در محیط عامّه منتشر بوده است، از این رو باید گفت: حدیث کافی همان روایت براءبن‌عازب است که به محیط شیعه منتقل شده^۱ و بعداً به صورت حدیث در کافی ثبت گردیده است و با چنین حدیثی نمی‌توان یک اعتقاد را ثابت کرد، اعتقاد به اینکه آیه مزبور ناسخ حرمتی است که قبلاً در مورد اکل و شرب در شب‌های ماه رمضان وجود داشته است حرمتی که فقط زحمتکشان و محرومان را زیر فشار مضاعف قرار می‌دهد.

تذکره دیگر

حرمت خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی که مفسران می‌گویند: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ... الخ» ناسخ آن است نه دلیلی از قرآن برای اثباتش وجود دارد و نه حدیثی از رسول خدا(ص) نقل شده است که قبل از نزول آیه مزبور فرموده باشد: در شب‌های ماه رمضان سه کار یادشده به تفصیلی که گفته‌اند، حرام است و بنابراین، حرمتی که مفسران در اینجا ادعا کرده‌اند نه با کتاب ثابت شده است و نه با سنت نبوی و مفسران که مدّعی چنین حرمتی هستند این مطلب را فقط به استناد شأن نزول‌های آنچنانی که از صحابه و تابعین نقل شده است گفته‌اند در حالی که این شأن نزول‌ها دارای شرایط حجّیت نیستند و نمی‌توان به آنها اعتماد کرد خصوصاً که احتمال دارد عشق به خلیفه دوم و ساختن فضیلت برای او نیز به

۱. یک نمونه از این‌گونه انتقال در مورد حدیث ابوهریره: «لَا تَقُولُوا: رَمَضَانَ فَإِنَّ رَمَضَانَ إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ» که به محیط شیعه منتقل شده است در سابق ذکر شد که با مطالعه آن قبول اینکه روایت عامی براءبن‌عازب به کافی منتقل شده است آسان می‌شود.

۱. تفسیر کبیر فخر رازی جزء ۵، ص ۱۱۲، چاپ سوم.

سخنان ابومسلم اصفهانی حاوی دو مطلب است: مطلب اول اینکه خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان در اسلام قبلاً حرام نشده بود تا آیه مزبور آن را نسخ کند، و مطلب دوم اینکه آیه مزبور ناسخ حرمتی است که در شرع نصاری بوده است.

مطلب اول صحیح است و بحثی در آن نیست و ما قبول داریم که سه چیز یادشده، در شب‌های ماه رمضان قبلاً حرام نبوده است.

ولی دربارهٔ مطلب دوم باید گفت: اگر مقصود ابومسلم اصفهانی این است که در شرع واقعی حضرت مسیح این سه چیز در شب‌های روزه حرام بوده است این قابل قبول نیست، زیرا این تحریم برخلاف حکمت خدا در قانونگذاری است که توضیح آن قبلاً گذشت، و اگر مقصودش این است که مقامات کلیسایی این سه چیز را برخلاف شرع واقعی حضرت عیسی (ع) تحریم کرده بودند، این اگر از نظر تاریخی ثابت باشد در آن بحثی نداریم ولی قبول این مطلب که آیه مزبور ناظر به حرمتی است که ارباب کلیسا وضع کرده بودند و می‌خواهد آن را نسخ کند مشکل است، زیرا ظاهر آیه به قرینه آیات مشابهی که قبلاً نقل شد این است که حلیت اصلی را بیان می‌کند نه اینکه بخواهد حرمتی را که کلیسائیان وضع کرده بودند نسخ کند.

۲. محمد جمال‌الدین قاسمی

محمد جمال‌الدین قاسمی متوفای ۱۳۳۲ قمری در تفسیر «محاسن التأویل» معروف به تفسیر قاسمی دربارهٔ آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان می‌نویسد: «... أنه أحله و لم يحرمه اذ لم يُشرع من فضله ما فيه اعنات و حرج»^۱ یعنی خداوند آمیزش جنسی را در شب‌های ماه رمضان حلال کرده و هرگز آن را حرام نکرده است، زیرا خدا از فضل خود هرگز قانونی را تشریح ننموده است که

در آن حَرَج و سختی باشد.

توضیح سخن این مفسر این است که چون فضل خدا همیشگی است ممکن نیست در هیچ زمانی حکم حَرَجی مثل حرمت آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان وضع کند تا بخواهد بعداً آن را نسخ نماید.

و نیز این مفسر در تفسیر «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ» می‌نویسد: «ای علم‌الله آن‌کم کنتم تختانون انفسکم لو لم يُجَلِّ لكم ذلک فاحله رحمة بکم و لطفاً «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» ای عاد بفضله و تیسیره علیکم برفع الحرج فی الرَّفَثِ لیبلاً «و عَفَا عَنْكُمْ» ای جاوز عنکم تحریمه فالعفو بمعنی التوسعة والتخفيف»^۱.

یعنی خدا می‌دانست که اگر آمیزش جنسی را در شب‌های ماه رمضان برای شما حلال نمی‌کرد شما آمیزش را انجام می‌دادید و از این‌راه مرتکب گناه و خیانت به خود می‌شدید بدین سبب خدا آن را از باب رحمت و لطف خود از اول برای شما حلال کرد «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» یعنی خدا با فضل و آسانگیری خود به شما عطف توجه کرد و حَرَج و مشقّت را در مورد آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان از شما برداشت و حکم حَرَجی وضع نکرد «و عَفَا عَنْكُمْ» یعنی از تحریم آمیزش جنسی گذشت کرد، پس «عَفُو» در اینجا به معنای توسعه و تخفیف است.

از این عبارت این مفسر که می‌گوید: «ای علم‌الله آن‌کم کنتم تختانون انفسکم لو لم يُجَلِّ ذلک فاحله» معلوم می‌شود ایشان در آیه مزبور یک جمله شرطیه تقدیر می‌گیرد و جمله «كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» را جزای شرط مقدر می‌داند و معنای آیه طبق گفته او چنین می‌شود: «خدا می‌دانست که اگر آمیزش جنسی را در شب‌های ماه رمضان حرام کند شما آن را تحمل نخواهید کرد و با انجام آمیزش مرتکب گناه و خیانت به خود خواهید شد بدین سبب از اول این حرمت

۱. تفسیر محاسن التأویل از قاسمی جزء ۳، ص ۱۱.

۱. تفسیر محاسن التأویل جزء ۳، ص ۱۱۲-۱۱۳.

صحابه یک نوع اجتهاد می‌کردند و آنچه انجام می‌دادند از روی اجتهاد خودشان بوده است. بنابراین، حرمت آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان حکم قرآنی و الهی نبوده است تا گفته شود: آیه «أَجَلٌ لَكُمْ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» آن را نسخ کرده است.^۱

سخنان صاحب المنار نیز حاوی دو مطلب است مطلب اول اینکه سه کار یادشده قبلاً در شب‌های ماه رمضان شرعاً حرام نبوده است تا آیه مزبور حرمت آن را نسخ کند، و مطلب دوم اینکه مسلمانان از روی اجتهاد خود به این حرمت ملتزم بوده‌اند.

مطلب اول چنان‌که قبلاً گذشت صحیح است و در آن بحثی نیست، ولی مطلب دوم که مسلمانان از روی اجتهاد خود به این حرمت ملتزم بوده‌اند از نظر تاریخی و حدیثی مشکوک است و نقل‌هایی که در این مورد هست قابل اعتماد نیست.

۴. شیخ محمد الطاهر بن عاشور

شیخ محمد الطاهر بن عاشور در تفسیر تحقیقی خود «التحریر والتنویر» در صحّت شأن نزول‌هایی که برای آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ...» ذکر کرده‌اند مناقشه می‌کند و می‌نویسد: «ذکروا لسبب نزول هذه الآية كلاماً مضطرباً غير مبين فروى ابوداود عن معاذ بن جبل^۲...» یعنی شأن نزول‌هایی که برای این آیه نقل کرده‌اند مضطرب و آشفته و ناروشن است، آنگاه شأن نزول‌های آن‌چنانی را می‌آورد. و نیز درباره‌ی مدلول «أَجَلٌ» می‌نویسد: «و ما سُرعَ الصُّومِ الاّ امساکاً فی النّهار دون اللیل فلا احسب انّ الآیة انشأ للاباحة و لکنها اخبار عن الاباحة المتقرّرة فی اصل توقيت الصّیام بالنّهار^۳...» یعنی روزه و امساک از مفطرات فقط در روز

را که برای شما دارای حَرَج بود وضع نکرد».

سخنان این مفسّر که محمد رشید رضا صاحب تفسیر المنار او را علامه شام می‌خواند با سخنان سیّد رضی مؤلف نهج البلاغه هماهنگ است که در تفسیر جمله «عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ» می‌نویسد: «... و لو منعهم من ذلك لعلم أنّ كثيراً منهم یخلع عذار الصّبر و یضعف عن مغالبة النّفس فیواقع المعصیة بفعل ما حُظر علیه من غشیان النّساء^۱...» یعنی اگر خدا مسلمانان را از آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان منع می‌کرد می‌دانست که بسیاری از آنان نمی‌توانند در مقابل غریزه جنسی شکیبایی کنند و بر نفس خود غلبه نمایند و در نتیجه، آمیزش جنسی را انجام می‌دادند و مرتکب معصیت می‌شدند، از این رو خدا این کار را ممنوع نکرد...».

قاسمی مفسّر و سیّد رضی در حقیقت از حکمت خدا دفاع می‌کنند و می‌خواهند بگویند: تحریم آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان موجب حَرَج و وقوع مردم در معصیت است و خدای حکیم چنین حکم حَرَجی را که اثر منفی دارد وضع نمی‌کند تا بعداً به حکم ضرورت آن را نسخ کند، و آنچه آن‌دو، می‌گویند منطقی و معقول و منطبق با اصول خداشناسی و مورد قبول است.

۳. محمد رشید رضا

محمد رشید رضا در «تفسیر المنار» می‌گوید: «نقل‌هایی که در شأن نزول آیه مزبور هست با هم تعارض دارند، زیرا در یک نقل آمده است که مسلمانان در همه ساعات شب‌های ماه رمضان مانند روزهای آن از آمیزش جنسی مطلقاً پرهیز می‌کردند و در نقل دیگری آمده است که اگر به خواب می‌رفتند بعد از خواب آمیزش بر آنها حرام بود و مقتضای تعارض این دو نقل تساقط هر دو خواهد بود و اگر بخواهیم این نقل‌ها را توجیه کنیم باید بگوییم: هرگروهی از

۱. المنار، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲. تفسیر التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳. تفسیر التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۱۷۷.

۱. تلخیص البیان فی مجازات القرآن ص، چاپ ۱۴۰۸، وزارت ارشاد.

تشریح شده است نه در شب، و گمان ندارم که کلمه «أَحَلَّ» در آیه به معنای انشاء اباحه باشد بلکه اخبار است از اباحه‌ای که در مقید کردن روزه به روز نهفته است.

مقصود این مفسر این است که چون از اول و جوب امساک از مفطرات فقط در روزهای ماه رمضان تشریح شده است نه در شب‌ها از اینجا فهمیده می‌شود که در مورد انجام مفطرات در شب از اول حرمتی وجود نداشته و مباح بوده است، بنابراین کلمه «أَحَلَّ» خبر می‌دهد از اباحه‌ای که وجود داشته و لازمه اختصاص دادن حرمت مفطرات به روزهای ماه رمضان است نه اینکه انشاء اباحه و جعل حکم جدید باشد.

و نیز این مفسر درباره حرمت آمیزش جنسی که جمهور مفسران می‌گویند: قبلاً در شب‌های ماه رمضان وجود داشته و بعداً آیه «أَحَلَّ لَكُمْ الصَّيَامَ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ» آن را نسخ کرده است، می‌نویسد: «... و اما ان یکون ذلک قد شرع ثم نسخ فلا احسبه اذلیس من شأن الدین الذی شرع الصوم اول مرة يوماً فی السنة ثم درجه فشرع الصوم شهراً علی التخییر بینہ و بین الاطعام تخفیفاً علی المسلمین ان یفرضه بعد ذلک لیلاً و نهاراً... الخ» یعنی اما اینکه گفته شود اول حرمت آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان تشریح شده و سپس نسخ گردیده است گمان ندارم چنین باشد، زیرا شأن دینی که اول روزه را در سال یک روز واجب کرد و سپس پله پله بالا رفت و روزه را یک ماه به صورت تخییر بین روزه و اطعام واجب کرد شأن چنین دینی نیست که این تدرج را رعایت نکند و چنین تکلیف سختی را وضع کند و سپس آن را منسوخ سازد.

توضیح سخن این مفسر این است که یک اصل عقلانی و اجتماعی در مورد تربیت انسان‌ها وجود دارد که اول تمرین‌ها و تکلیف‌های خفیف بر افراد تحت تربیت عرضه می‌شود و سپس پله پله در چند مرحله تکلیف‌های بیشتری برای

آنان وضع می‌گردد و این مطلب به قدری بدیهی است که معلم تربیتی دبستان هم می‌داند و به آن عمل می‌کند و در اسلام نیز این تدرج در جعل احکام رعایت شده است، حالا چگونه ممکن است اسلام در اینجا معکوس عمل کند و تکلیف سخت و حرجی در مورد آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان وضع نماید و پس از آنکه معلوم شد قابل تحمل نیست آن را منسوخ سازد؟ آیا شارع اسلام به اندازه معلم پرورشی دبستان هم رعایت حکمت را در وضع قوانین نمی‌کند؟! و نیز این مفسر در تفسیر جمله «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» می‌نویسد: «الامر للاباحه و لیس معنی قوله: «فَالآنَ» اشاره الی تشریح‌المباشرة حیث‌ذبل معناه: «فَالآنَ اْتُضِحَّ الحکم فباشروهن»^۱. یعنی امر در این جمله برای اباحه است و معنای «فَالآنَ» این نیست که در این زمان حلیت آمیزش تشریح شده است بلکه معنای آن این است: پس الآن که حکم خدا روشن شد با زنان مباشرت کنید.

۵. دکتر محمد خزائلی

دکتر محمد خزائلی در کتاب «احکام قرآن» در تفسیر آیه «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ» می‌نویسد: «قول به نسخ، آن هم پس از رسیدن زمان حاجت، درست به نظر نمی‌رسد، آیه مبارکه در مقام بیان مباحات است، چنین به نظر می‌رسد که برخی از صحابه به قصد تحصیل تقرّب بیشتری خود را به مشقت می‌افکنند»^۲.

سخنان دکتر خزائلی نیز حاوی دو مطلب است، مطلب اول اینکه قول به نسخ صحیح نیست، و آیه مزبور اباحه اصلی آمیزش جنسی را بیان می‌کند نه اینکه ناسخ حرمت قبلی آن باشد، این مطلب چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد صحیح است و بحثی در آن نیست.

۱. تفسیر التحرير والتأییر، ج ۲، ص ۱۷۹.

۲. کتاب احکام قرآن از دکتر محمد خزائلی ص ۴۲۵.

۱. تفسیرالتحریر والتأییر، ج ۲، ص ۱۷۹.

و مطلب دوم اینکه بعضی از صحابه برای تقرّب بیشتر با مشقّت از آمیزش جنسی و خوردن و آشامیدن در شب‌های روزه خودداری می‌کردند، این مطلب مدرک معتبری ندارد و فقط در شأن نزول‌های آن چنانی ذکر شده است که قابل اعتماد نیست.

۶. شیخ ولی‌الله اشراقی

شیخ ولی‌الله اشراقی سرابی در پاورقی «تفسیر شاهی» درباره این گفته مفسران که آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... الخ» ناسخ حرمتی است که در اسلام وجود داشته است می‌نویسد: «حرمت اکل و شرب و جماع قبل از نزول آیه اگر ثابت باشد از قبیل حکم شرعی اسلامی نیست بلکه از عادات دیرینه اعراب قبل از اسلام بود نه اینکه اسلام این حکم را آورده و پس از عمل نسخ گردید... ایشان ادامه می‌دهد: دلیل محکمی در این باب نرسیده است، بلکه استفاد از روایات این است که ممنوعیت پس از خوابیدن از قبیل عادات جاهلیت بود و اسلام آن را ابطال نمود و آیه شریفه «عَلِمَ اللَّهُ أَنكُمْ كُنْتُمْ تُخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ الخ» ارشاد به حکمت تشریح جواز جماع است نه ناسخ حکم شرعی که ثابت شده باشد به زبان حضرت رسول(ص)»^۱.

سخنان ایشان نیز حاوی دو مطلب است: مطلب اول اینکه در اسلام خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان قبلاً حرام نشده بود تا آیه مزبور آن حرمت را نسخ کند، و مطلب دوم اینکه این عادت مردم جاهلیت بود که در شب‌های روزه این سه چیز را به تفصیلی که گفته‌اند بر خود حرام کرده بودند.

مطلب اول چنان‌که قبلاً گذشت صحیح است و بحثی در آن نیست، ولی مطلب دوم که این تحریم از عادات مردم جاهلیت بوده است از نظر تاریخی و حدیثی دلیل معتبری ندارد.

۱. تفسیر شاهی، ج ۱، ص ۲۷۱، پاورقی.

۷. سیدعلی اکبر قرشی

سیدعلی اکبر قرشی ارومیه‌ای در تفسیر «احسن‌الحديث» می‌نویسد: «اگر این قضیه (یعنی حرمت خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان) حتمی باشد به نظر نگارنده حکم اولی کاملاً موقت بوده تا به زودی نسخ شود و مسلمانان بدانند که در شریعت اسلام اندازه قدرت و توانایی آنها در نظر گرفته شده به دلیل اینکه حکم روزه که بوی حرج از آن می‌آمد نسخ گردید... آنگاه ایشان قول کسانی را نقل می‌کند که نسخ را قبول ندارند و به دنبال آن می‌نویسد: نگارنده این قول را بهتر می‌دانم مگر آنکه روایات، قطعی و نسخ، حتمی باشد»^۱.

در سخنان این مفسر یک نقطه مثبت وجود دارد که تسلیم جو حاکم بر محیط تفسیر نشده و خود مستقلاً اندیشیده و در حرمت قبلی سه چیز یاد شده و نسخ بعدی حرمت مفروض تردید کرده و اخیراً عدم حرمت و در نتیجه، عدم نسخ را ترجیح داده‌اند و این خود گامی است در راه حرکت تکاملی و علمی. ولی در عین حال دو مورد از سخنان ایشان نیاز به حاشیه دارد:

۱. اینکه گفته‌اند: «اگر حرمت سه چیز یاد شده حتمی باشد به نظر نگارنده حکم آن کاملاً موقت بوده... تا آخر».

حاشیه‌ای که این سخن لازم دارد این است که جعل حرمت برخلاف حکمت و برخلاف مصلحت جامعه که به قول ایشان بوی حرج از آن می‌آید از اساس، کاری غیر صحیح و حتی ظالمانه است چه موقت باشد و چه دائم و موقت بودن حکم حرجی نمی‌تواند ظالمانه و غیر حکیمانه بودن آن را از بین ببرد، زیرا ماهیت آن حرجی و غیر قابل تحمل است.

۲. اینکه گفته‌اند: «مگر اینکه روایات، قطعی و نسخ، حتمی باشد».

حاشیه‌ای که این سخن ایشان لازم دارد این است که نه روایات، قطعی و نه

۱. تفسیر احسن‌الحديث، ج ۱، ص ۳۴۰، چاپ ۱۳۶۶ شمسی.

نسخ، حتمی است، بلکه روایات چنان‌که تفصیلاً گذشت در حدّ حجّیت نیست و نمی‌توان یک حکم شرعی را با آنها ثابت کرد، و نسخ نیز دلیل قابل قبولی از کتاب و سنت ندارد.

حق با اقلیت است

این هفت مفسّر که در بین آنان ابومسلم اصفهانی از قدّماء و بقیه از متأخرین اند از اقلیتی هستند که نظر جمهور مفسّران را در مسأله مورد بحث نپذیرفته و قبول ندارند که خدا در آغاز تشریح روزه، خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی را در شب‌های ماه رمضان به تفصیلی که صاحبان اقوال مختلف گفته‌اند حرام کرده و پس از آنکه در عمل معلوم شده است حرمت این سه چیز قابل تحمّل و اجرا نیست آن را با فرستادن آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ... تا آخر» نسخ نموده است.

در این مسأله حق با اقلیت است، زیرا اصل اولی، عدم حرمت سه چیز یادشده است و دلیل معتبری از کتاب و سنت وجود ندارد که این اصل عدم را بشکنند و حرمت آنها را ثابت کنند، و چون حرمت این سه چیز قابل اثبات نیست طبعاً موضوع نسخ که همان حرمت باشد منتفی و به تعبیر دیگر: قضیه نسخ سالبه به انتفاء موضوع است، و صرف این‌که جمهور و اکثریت عظیم مفسّران قائل به نسخ شده‌اند دلیل بر صحّت آن نخواهد بود، و قولی که در مقام ثبوت قابل قبول نیست به دلیل این‌که مستلزم نفی حکمت خداوند است در مقام اثبات با شأن نزول‌های بی اعتبار ثابت نخواهد شد.

گروه اکثریت

در اینجا برای تکمیل بحث نام کتاب‌های تفسیری که برای بررسی مسأله مورد بحث به آنها رجوع شده و معلوم گشته است در آنها قول نامقبول اکثریت مورد

قبول واقع شده همراه با نام صاحبان آنها ذکر می‌شود:

۱. تفسیر جامع‌البیان از محمدبن جریر طبری (م ۳۱۰)، ج ۲، ص ۱۶۳، چاپ مصر ۱۳۷۳ هجری قمری.
۲. تفسیر تبیان از شیخ طوسی (م ۴۶۰)، ج ۲، ص ۱۳۳، طبع ۱۰ جلدی.
۳. تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۱، ص ۴۶۰، چاپ محمدحسن علمی تهران ۱۳۳۴ شمسی تهران.
۴. تفسیر کشف از زمخشری، ج ۱، ص ۲۳۰، از چاپ سنگی دو جلدی.
۵. تفسیر البحرالمحیط از ابوحنیفان اندلسی غرناطی (م ۷۵۴)، ج ۲، ص ۴۸، طبع بیروت دارالفکر ۱۴۰۳ ه ق.
۶. تفسیر مجمع‌البیان از طبرسی، ج ۱، ص ۲۰۸، چاپ بیروت داراحیاء التراث العربی ۱۳۳۹ شمسی.
۷. تفسیر زادالمسیر از ابوالفرج ابن‌الجوزی (م ۵۹۷) ص ۱۹۱، چاپ بیروت ۱۴۰۷ ه ق.
۸. تفسیر الجامع لاحکام القرآن از قرطبی جزء ۲، ص ۳۱۴، چاپ بیروت داراحیاء التراث العربی.
۹. تفسیر معالم‌التنزیل از حسین بن مسعود بغوی، ج ۱، ص ۱۵۷، چاپ بیروت دارالمعرفة.
۱۰. تفسیر ابی‌السعود قاضی القضاة، ج ۱، ص ۲۰۱، چاپ بیروت داراحیاء التراث العربی.
۱۱. تفسیر لباب‌التأویل از علی بن محمد بغدادی معروف به خازن، ج ۱، ص ۱۱۵، چاپ مصر ۱۳۷۴ ه ق.
۱۲. تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۲۲۰.
۱۳. تفسیر روح‌المعانی آلوسی جزء ۲، ص ۶۵.
۱۴. تفسیر لاهیجی، ج ۱، ص ۱۷۱، چاپ ۱۳۶۳ شمسی.

۱۵. تفسیر منهج الصادقین از ملافتح‌الله کاشانی، ج ۱، ص ۴۲۹، چاپ کتابفروشی اسلامیة تهران.
۱۶. تفسیر فتح‌القدیر از شوکانی، ج ۱، ص ۱۸۷، چاپ دارالمعرفة بیروت.
۱۷. تفسیر صافی از فیض کاشانی، ج ۱، ص ۲۲۵، چاپ بیروت مؤسسه اعلمی.
۱۸. تفسیر گازر موسوم به جلاءالاذهان از ابوالمحاسن جرحانی ج ۱، ص ۲۲۵.
۱۹. تفسیر روح‌البیان از اسماعیل حقی، ج ۱، ص ۲۲۹، چاپ دارالفکر بیروت.
۲۰. تفسیر الجواهر از شیخ طنطاوی جوهری، ج ۱، ص ۱۷۸، چاپ مصر ۱۳۵۰ هـ ق.
۲۱. تفسیر جامع از حاج‌سیدابراهیم بروجردی، ج ۱، ص ۲۹۵، چاپ کتابخانه صدر تهران.
۲۲. تفسیر اطیب‌البیان از طیب اصفهانی، ج ۲، ص ۳۴۰.
۲۳. تفسیر المیزان از استاد علامه طباطبائی، ج ۲، ص ۴۴.
۲۴. تفسیر فی ظلال القرآن از سیدقطب جزء ۲، ص ۸۵.
۲۵. تفسیر صفوةالتفاسیر از محمدعلی الصابونی استاد دانشگاه ملک عبدالعزیز در مکه، ج ۱، ص ۱۲۲، چاپ ۱۴۰۶ هـ ق.
۲۶. تفسیر الکاشف از محمدجواد مغنیه، ج ۱، ص ۲۸۹، چاپ بیروت ۱۹۸۱ میلادی.
۲۷. تفسیر اثنا عشری، ج ۱، ص ۲۴۵.
۲۸. تفسیر نمونه از گروهی نویسندگان، ج ۱، ص ۴۷۴، چاپ دارالکتب الاسلامیه ۱۳۵۳ شمسی.
۲۹. تفسیر الجدید از شیخ محمد سبزواری، ج ۱، ص ۲۲۰، چاپ بیروت ۱۴۰۲ هـ ق.
۳۰. تفسیر الفرقان از دکتر محمد صادقی، ج ۲، ص ۵۵، چاپ ۱۴۰۸ هـ ق.
۳۱. تفسیر تیسیرالکریم الرحمن از عبدالرحمان بن ناصر سعدی ج ۱، ص ۲۲۵.

۳۲. تفسیر مخزن‌العرفان از بانوی اصفهانی، ج ۲، چاپ ۱۳۶۱ شمسی.
۳۳. التفسیر لکتاب‌الله‌المنیر از شیخ محمد کرمی، ج ۱، ص ۲۴۹، چاپ قم ۱۴۰۲ هـ ق.
۳۴. تفسیر مدارک‌التنزیل و حقایق‌التأویل از ابوالبرکات نسفی جزء ۱، ص ۹۵، چاپ مصر.
۳۵. تفسیر انوارالتنزیل از قاضی بیضاوی، ج ۱، ص ۱۰۶، چاپ دارالکتب‌العلمیه بیروت ۱۴۰۸ هجری قمری.
۳۶. التفسیر‌المُنیر از شیخ محمد نَوَوِی سیدعلماء‌الحجاز، ج ۱، ص ۴۹، چاپ دارالفکر ۱۴۰۰ هجری قمری.
۳۷. تفسیر وجیز از ابوالحسن واحدی معاصر شیخ‌طوسی در حاشیه تفسیر نَوَوِی، ج ۱، ص ۴۸-۴۹، چاپ دارالفکر ۱۴۰۰ هجری قمری.
۳۸. تفسیر ایجازالبیان از محی‌الدین ابن‌العربی در پاورقی «رحمة من الرحمن» ص ۲۶۹ تا ۲۷۳، چاپ دمشق مطبعة نصر ۱۴۱۰ هـ ق.
۳۹. تفسیر بیان‌المعانی از عبدالقادر آل‌غازی قسم اول از جزء ۳، قسم مدنی ص ۱۳۶-۱۳۷، چاپ دمشق ۱۳۸۴، هـ ق.
۴۰. تفسیر الجواهر‌الجسان از عبدالرحمن ثعالبی، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶، چاپ بیروت مؤسسه اعلمی.
۴۱. التفسیر‌الواضح از محمد محمود حجازی از جامعه‌الازهر ج ۱، ص ۲۲، چاپ ۶، قاهره ۱۳۸۹ هـ ق.
۴۲. تفسیر تقریب‌القرآن الی‌الاذهان از سیدمحمد شیرازی، ج ۱، ص ۴۶ تا ۴۸، چاپ بیروت ۱۴۰۰ هـ ق.
۴۳. تفسیر احکام‌القرآن از ابوبکر بن‌العربی، ج ۱، ص ۸۹ تا ۹۱، چاپ دارالفکر بیروت.
۴۴. تفسیر احکام‌القرآن از ابوبکر جصاص رازی متوفای ۳۷۰ هجری قمری، ۱،

۵۷. تفسیر بیان السَّعادة از سلطان محمد جناب‌دی، ج ۱، ص ۱۷۵، چاپ دوم ۱۴۰۸ هجری قمری.
۵۸. تفسیر مفاتیح الاسرار از محمد بن عبدالکریم شهرستانی صاحب مِلَل و نَحَل متوفای ۵۴۸ قمری، ج ۲، ص ۳۱۵، چاپ ۱۳۶۸ شمسی.
۵۹. تفسیر المحرر الوجیز از عبدالحق غرناطی متوفای ۵۴۱ هجری، ج ۱، ص ۵۲۲، چاپ قاهره ۱۳۸۸ هجری قمری.
۶۰. تفسیر تبصیر الرّحمان از علی بن احمد مهایمی هندی متوفای ۸۳۵ هجری، ج ۱، ص ۷۲، چاپ دوم بیروت ۱۴۰۳ هجری قمری.
۶۱. تفسیر القرآن الکریم و اعرابه از محمد علی طه الدرة حمصی ج ۱، ص ۲۹۲، چاپ دارالحکمة دمشق - بیروت ۱۴۰۲ هجری قمری.

این انبوه کتاب‌های تفسیر که مراجعه به آنها وقت زیادی برده است حاوی قول نامقبول جمهور مفسران است که برخلاف قول مقبول اقلیت می‌گویند: آیه «أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ...» ناسخ حرمتی است که قبلاً در اسلام تشریح شده بود.

یک نکته قابل توجه

کسانی که با مطالعه این اوراق نتیجه‌ی نهایی بحث را پذیرفته و قبول می‌کنند که قول اکثریت عظیم مفسران در این مسئله ناصحیح و قول اقلیت صحیح است به این نکته واقف می‌شوند که اگر در یک جو علمی یک فکر و اعتقاد به هردلیلی حاکم شد نسل‌های بعدی که در همان فضا نفس می‌کشند جز افراد معدودی به‌طور طبیعی همه تابع آن جو می‌شوند و همان فکر و اعتقاد را می‌پذیرند اگرچه آن فکر در تحلیل نهایی مخالف با اصول مسلمی باشد که همه عقلاء در باب اعتقادات قبول دارند و به آنها پای‌بندند.

- ص ۲۸۱-۲۸۲، چاپ بیروت ۱۴۰۵ هجری قمری.
۴۵. زبدة البیان فی احکام القرآن از مقدّس اردبیلی ص ۱۶۹-۱۷۰، چاپ مکتبه مرتضویه تهران.
۴۶. کنزالعرفان فی فقه القرآن از فاضل مقداد جزء ۱، ص ۲۱۳، چاپ ۱۳۴۳ شمسی مکتبه مرتضویه تهران.
۴۷. مسالک الافهام الی آیات الاحکام از فاضل جواد، ج ۱، ص ۳۳۹، چاپ ۱۳۶۵ شمسی مکتبه مرتضویه تهران.
۴۸. منتهی المرام فی شرح آیات الاحکام از محمد بن الحسین ابن الامام القاسم بن محمد صنعائی ص ۴۴، چاپ ۱۴۰۶ بیروت.
۴۹. تفسیر کشف الاسرار از رشید الدین میبدی، ج ۱، ص ۵۰۳، چاپ چهارم ۱۳۶۱ شمسی، انتشارات امیرکبیر تهران.
۵۰. تفسیر روان جاوید از میرزا محمد ثقفی تهرانی، ج ۱، ص ۳۳۳ از انتشارات برهان تهران.
۵۱. تفسیر شاهی (آیات الاحکام) از میرابوالفتح جرحانی متوفای ۹۷۶ هجری، ج ۱، ص ۲۷۰، چاپ ۱۳۶۲ تهران.
۵۲. تفسیر بصائر یمینی از محمد بن محمود نیشابوری عامی (قرن ۶) ج ۱، ص ۲۴۰، چاپ ۱۳۵۹ بنیاد فرهنگ ایران.
۵۳. تفسیر ابن جزّی محمد بن احمد بن جزّی الکلبی ص ۴۶، چاپ بیروت ۱۴۰۳ هجری قمری دارالکتاب العربی.
۵۴. الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز از علی محمد علی دخیل چاپ بیروت ۱۴۰۶ هجری قمری تلخیص مجمع‌البیان.
۵۵. آیات الاحکام از احمد میرخانی، ج ۲، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷ چاپ ۱۳۶۷ شمسی تهران.
۵۶. تفسیر جلالین ص ۳۸ چاپ دارالمعرفة، بیروت لبنان.

همه فلاسفه و متکلمان و فقها در بحث اعتقادات قبول می‌کنند که خداوند در تشریح و تکوین کاری برخلاف حکمت نمی‌کند، ولی در مسأله مورد بحث این جماعت انبوه از مفسران که در بین آنان عده‌ای فیلسوف و متکلم و فقیه وجود دارد می‌گویند: حکم حرمتی در مورد خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان وضع شد که در واقع مخالف حکمت خداوند بود و هنگامی که در عمل معلوم شد این حکم، حرجی و غیرقابل اجراست با نزول آیه مزبور منسوخ گردید و این به معنای نفی حکمت خدا در تشریح است. این نشان می‌دهد که صاحب‌نظران گاهی تحت تأثیر جو حاکم نظری را اظهار می‌کنند که مستلزم نفی اعتقادی است که در اعماق قلب خود به آن پای‌بند هستند و این بدان سبب است که فضا و جو علمی که قبلاً ساخته می‌شود و همه محیط را تسخیر می‌کند گاهی چنان صاحب‌نظران را مجذوب و مغلوب می‌کند که نمی‌توانند به لوازم قول شائعی که آن را می‌پذیرند توجه کنند و به تالی فاسدهای آن بیندیشند.

این مطلب به اهل تحقیق می‌آموزد که در هیچ مسأله اجتهادی تسلیم جو حاکم و قول اکثریت نشوند، و در قضیه‌ای که باید اجتهاد کرد حتی اجماع اهل نظر را بی‌چون و چرا نپذیرند و خود مستقلاً بیندیشند و اجتهاد کنند و هرچه را حق یافتند بپذیرند و هرچه را حق ندانستند شجاعانه نفی نمایند و از مخالفت با قول اکثریت یا اجماع نهراسند.

اشاره: در عصر صحابه و تابعین در مورد نزول قرآن سؤالی مطرح بود بدین شرح که: قرآن کریم می‌گوید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» که دلالت دارد قرآن در ماه رمضان نازل شد، و از طرفی معلوم است که قرآن در مدت بیست و سه سال دوران رسالت پیغمبر اکرم(ص) به تدریج نازل شده است و بین این دو مطلب تعارض دیده می‌شود راه رفع تعارض و حل مشکل چیست؟ مقاله حاضر این موضوع را به تفصیل مورد بحث قرار داده و پاسخ‌هایی را که به این سؤال داده‌اند آورده و درباره صحت و سقم آنها سخن گفته و نظری را که صحیح دانسته ارائه کرده است که ملاحظه می‌فرمایید.

مقاله سوم: دو نزول یا یک نزول برای قرآن؟!

یکی از راویان بی‌احتیاط عامه می‌گوید: «قُلْتُ لِلصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ: أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ، كَيْفَ أُنزِلَ الْقُرْآنُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَأَيُّمَا أُنزِلَ الْقُرْآنُ فِي مَدَّةِ عَشْرِينَ سَنَةً؟ فَقَالَ: أُنزِلَ الْقُرْآنُ جَمَلَةً وَاحِدَةً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَى الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ثُمَّ أُنزِلَ مِنَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ فِي مَدَّةِ عَشْرِينَ سَنَةً»^۱.
محتوای این حدیث که سندش بی‌اعتبار است مورد قبول گروه عظیمی از علمای عامه و بعضی از علمای خاصه واقع شده و باور کرده‌اند که قرآن دو نزول داشته است:

یکی نزول دفعی که در ماه رمضان بوده و به زمین نرسیده و به رسول خدا(ص) وحی نشده است بلکه در آسمان به بیت‌المعمور نازل شده است.

۱. امالی صدوق مجلس ۱۵ حدیث ۵ و اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۸.

و دیگری نزول تدریجی که به زمین رسیده و به تدریج در مدّت رسالت پیغمبر اکرم (ص) بر قلب آن حضرت نازل شده و مکتوب و مدوّن گشته است، و این نزول تدریجی شروعش در ماه رمضان نبوده است بلکه در ماه رجب یا ربیع‌الاول بوده است.^۱

و از اینجا چیزی به نام بیت‌المعمور با مفهومی مبهم و غیرقابل تشخیص وارد فرهنگ اسلام و به تعبیر صحیح‌تر: وارد فرهنگ مسلمانان شده است.

ما هنوز نتوانسته‌ایم باور کنیم که بیت‌المعمور با مفهومی که روایان گفته‌اند و شرحش خواهد آمد واقعیت خارجی دارد و ساخته خیال بعضی از صحابه و تابعین نیست اگرچه آنان «الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ» واقع در سوره طور را با آن تطبیق کرده‌اند.

در اینجا برای روشن شدن مطلب بحث مبسوطی در رابطه با «الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ» و آنچه درباره آن گفته‌اند می‌آوریم که ضمن آن مسأله دو نزول که برای قرآن گفته‌اند به بحث گذاشته می‌شود و در مدخل بحث سخن کوتاهی درباره معنای صحیح «الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ» در سوره طور داریم:

سوگند خدا به «الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ» یعنی کعبه

خداوند در سوره «طور» به چند چیز قسم یاد کرده است که کوه طور و خانه کعبه از آنهاست و نیز در سوره «التین» به چند چیز قسم یاد کرده است که کوه طور و مکه از آنهاست.

در سوره طور می‌فرماید: «وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ... إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ...».

و در سوره «التین» می‌فرماید: «وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ...».

قسم یاد کردن خداوند به کوه طور و مکه و کعبه به خاطر قداست آنها در نزد خداست و کعبه به نام «الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» خوانده شده است چون به وسیله زائرانش معمور و آباد می‌شود «أَمَّا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...» و مکه به نام «الْبَلَدِ الْأَمِينِ» خوانده شده است چون محل امن است، «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا».^۲

کعبه در قرآن به نام «الْبَيْتِ الْحَرَامِ» نیز خوانده شده است چون حرمت خاصی برای آن مقرر گشته است جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ،^۳ و به نام «الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» هم نامیده شده است، چون قدمت تاریخی دارد وَلِيَطَّوُّ قُورًا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ،^۴ پس «الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» و «الْبَيْتِ الْحَرَامِ» و «الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» هر سه به یک معنی است یعنی خانه کعبه.

با توجه به آیات یادشده و تناسب بین معانی آنها روشن است که مقصود از «الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» در سوره طور خانه کعبه است. ولی صحابه و تابعین خواسته‌اند برای «الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» معنای دیگری پیدا کنند که قداست آن بیش از قداست کعبه باشد، و از این رو نظر خود را از زمین متوجه آسمان‌ها کرده و در عوالم بالا معنای آن را طلب نموده‌اند. آنان در این رابطه از قوه خیال استفاده کرده و مطالب عجیبی گفته‌اند که در اینجا به شرح گفته‌های آنان می‌پردازیم:

معنای «الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» از زبان صحابه و تابعین

معنای «الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» در سوره «وَالطُّورِ» همان کعبه است که با زیارت زائران معمور می‌شود چنانکه به اعتبار حرمتش در قرآن به نام «الْبَيْتِ الْحَرَامِ» خوانده شده و به اعتبار قدمتش در جای دیگر، «الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» نام گرفته است، ولی

۲. سوره آل عمران، آیه ۹۷.

۴. سوره حج، آیه ۲۹.

۱. سوره برائت، آیه ۱۸.

۳. سوره مائده، آیه ۹۷.

۱. در اینجا روشن نکرده‌اند که فاصله بین دو نزول قرآن چند سال یا چند صد سال بوده و یا اصلاً فاصله‌ای نبوده است.

جمله که گفته‌اند: «بیت‌المعمور محاذی کعبه است» چه معنایی دارد؟ البته آن دو از حرکت زمین خیر نداشته‌اند.

و نیز توضیح نداده‌اند که آیا مقصودشان از این جمله که می‌گویند: «اگر بیت‌المعمور بیفتد یا اگر سنگی از آن بیفتد روی کعبه می‌افتد» این است که بیت‌المعمور نیز مانند کعبه از سنگ و سیمان و مواد زمینی ساخته شده است؟
۲. ضحاک بن مزاحم مفسر معروف گفته است: «الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ أَنْزَلَ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَانَ يُعْمَرُ بِمَكَّةَ فَلَمَّا كَانَ الْعَرَقُ رَفَعَهُ اللَّهُ فَهُوَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ يَدْخُلُهُ كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ مِنْ قَبِيلَةِ إِبْلِيسَ ثُمَّ لَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ أَحَدٌ يَوْمًا وَاحِدًا أَبَدًا.» (الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۱۷).

یعنی بیت‌المعمور از بهشت فرود آمد و در مکه نصب شد و عبادتگاه مردم بود پس طوفان نوح که پدید آمد خدا آن را به آسمان ششم برد و در آنجا در هر روزی هفتاد هزار فرشته که از قبیله ابلیس هستند برای عبادت داخل آن می‌شوند و دیگر نوبتشان نمی‌شود که داخل آن شوند.

و نظیر سخن ضحاک را ربیع بن انس^۱ نقل کرده و گفته است:

«إِنَّ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَوْضِعَ الْكَعْبَةِ فِي زَمَانِ آدَمَ (ع) فَلَمَّا كَانَ زَمَانُ نُوحٍ أَمَرَهُمْ أَنْ يَحْجُوا فَأَبَوْا عَلَيْهِ وَ عَصَوْهُ فَلَمَّا طَغَى الْمَاءُ رُفِعَ فَجُعِلَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيُعْمَرُهُ كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ ثُمَّ لَا يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يُنْفَخَ فِي الصُّورِ، قَالَ: فَبَوَّأَ اللَّهُ لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ حَيْثُ كَانَ قَالَ تَعَالَى: «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا...» (تفسیر قرطبی، جزء ۱۷، ص ۶۱).

یعنی بیت‌المعمور در زمان آدم در زمین در محل کعبه بود و در زمان نوح او دستور داد مردم آن را زیارت کنند ولی مردم تمرد کردند پس هنگام طغیان آب آن را بالا بردند و در آسمان اول در مقابل کعبه قرار دادند و در هر روزی

صحابه و تابعین تحت تأثیر عشق به طرفه‌گویی و تمایل به القاء مطالب ماورایی و آسمانی، فکر خود را به عالم بالا برده و معنای این کلمه را در آسمان‌ها جستجو کرده‌اند، و با این احساس و تمایل در تفسیر این کلمه از خود تفنن و تنوع عجیبی نشان داده‌اند که در اینجا چند نمونه از آنها ذکر می‌شود:

۱. قتاده^۱ گفته است:

«ذُكِرَ لَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ يَوْمًا لِأَصْحَابِهِ: هَلْ تَدْرُونَ مَا الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ؟ قَالُوا: «اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمَ قَالَ: فَإِنَّهُ مَسْجِدٌ فِي السَّمَاءِ بِجِوَالِ الْكَعْبَةِ، لَوْحَرَّ، خَرَّ عَلَيْهَا، يُصَلِّي كُلُّ يَوْمٍ فِيهِ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ إِذَا خَرَجُوا مِنْهُ لَمْ يَعُودُوا آخِرًا عَلَيْهِمْ.» (الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۱۸).

یعنی برای ما نقل شده است که رسول خدا (ص) روزی از اصحاب خود پرسید: آیا می‌دانید بیت‌المعمور چیست؟ گفتند: خدا و رسولش بهتر می‌دانند. فرمود: بیت‌المعمور مسجیدی است در آسمان در مقابل کعبه که اگر بیفتد روی کعبه می‌افتد، در هر روزی هفتاد هزار فرشته در آن نماز می‌خوانند که وقتی از آن خارج می‌شوند دیگر به آن باز نمی‌گردند.

عایشه نیز به رسول خدا نسبت داده است که فرمود:

«إِنَّ هَذِهِ الْكَعْبَةَ بِجِوَالِ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ فِي السَّمَاءِ، يَدْخُلُ ذَلِكَ الْمَعْمُورَ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ لَا يَعُودُونَ إِلَيْهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَوْ وَقَعَ حَجْرٌ لَوَقَعَ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ.» (الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۱۸).

یعنی این کعبه در مقابل بیت‌المعمور است که در آسمان قرار دارد و هفتاد هزار فرشته داخل آن می‌شوند - یعنی در هر روزی - که تا قیامت به آن باز نمی‌گردند، اگر سنگی از بیت‌المعمور بیفتد روی کعبه می‌افتد.

در اینجا قتاده و عایشه توضیح نداده‌اند که با توجه به حرکت دائمی زمین این

۱. قتاده بن دعامة مفسر معروف نابینا متولد شد او از انس بن مالک روایت می‌کند و اوزاعی از او روایت می‌کند. گفته‌اند از افرادی بلاواسطه نقل حدیث می‌کرد که خود از آنان نشنیده بود، او در سال ۱۱۷ در ۵۶ سالگی در واسط درگذشت. (تهذیب‌التهذیب، ج ۸، ص ۳۵۱ به بعد).

۱. ربیع بن انس از حسن بصری روایت می‌کند و در خلافت منصور دوانیقی در سال ۱۳۹ یا ۱۴۰ وفات کرده است. (تهذیب‌التهذیب، ج ۳، ص ۲۳۸).

هفتاد هزار فرشته با عبادت خود آن را معمور می‌کنند و تا قیامت دیگر به آن بر نمی‌گردند، پس آنگاه خدا در همان جای بیت‌المعمور در زمین برای ابراهیم مکان بیت و کعبه را مقرر کرد.

در اینجا ضحاک بن مزاحم توضیح نداده است که فرود آمدن بیت‌المعمور از بهشت به زمین چه مفهومی دارد؟ و آیا مقصود از بهشت همان بهشت موعود است یا بهشت دیگر؟ و آیا آن بیت‌المعمور که از بهشت آمد از همین مواد زمینی مانند سنگ و سیمان ساخته شده بود یا مواد دیگر؟

و نیز ضحاک توضیح نداده است که چرا فقط فرشته‌هایی که از قبیلۀ ابلیس هستند در آسمان اجازه ورود به بیت‌المعمور را دارند نه فرشته‌های دیگر؟ و نیز ضحاک و ربیع بن آنس درباره محل بیت‌المعمور سخن خود را هماهنگ نکرده‌اند و ضحاک محل آن را آسمان ششم تعیین کرده است و ربیع بن انس آسمان اول.

۳. ابوهریره به رسول خدا (ص) نسبت داده است که فرمود:

«فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ بَيْتٌ يُقَالُ لَهُ الْمَعْمُورُ بِحِيَالِ الْكَعْبَةِ، وَ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ نَهْرٌ يُقَالُ لَهُ: الْحَيَوَانُ يَدْخُلُهُ جِبْرَائِيلُ كُلَّ يَوْمٍ فَيَنْعَمُ فِيهِ إِنْعَامَةً ثُمَّ يَخْرُجُ فَيَنْتَفِضُ إِنْتِفَاضَةً يَخْرُجُ عَنْهُ سَبْعُونَ أَلْفَ قَطْرَةٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ قَطْرَةٍ مَلَكًا يُؤْمَرُونَ أَنْ يَأْتُوا الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ فَيُصَلُّونَ فِيهِ فَيَفْعَلُونَ ثُمَّ يَخْرُجُونَ فَلَا يَعُودُونَ إِلَيْهِ أَبَدًا وَيُؤَلَّى عَلَيْهِمْ أَحَدُهُمْ يُؤَمَّرُ أَنْ يَقِفَ بِهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَوْقِفًا يُسَبِّحُونَ اللَّهَ فِيهِ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ»^۱.

یعنی در آسمان هفتم بیتی هست به نام بیت‌المعمور در مقابل کعبه، و در آسمان چهارم نهری، هست به نام نهر حیوان، جبرئیل هر روزی یک نوبت در آن نهر آب تنی می‌کند و بیرون می‌آید و بال‌های خود را می‌تکاند و از بال‌هایش هفتاد هزار قطره آب می‌چکد و از هر قطره‌ای یک فرشته خلق می‌شود و این

هفتاد هزار فرشته مأمور می‌شوند به بیت‌المعمور در آسمان هفتم بروند و در آن نماز بخوانند و بیرون بیایند و این فرشته‌ها به بیت‌المعمور رفته در آنجا نماز می‌خوانند و بیرون می‌آیند و دیگر هرگز به بیت‌المعمور بر نمی‌گردند، آنگاه یکی از این فرشته‌ها امیر آنان می‌شود و در محلی از آسمان متوقفشان می‌کند که تا قیامت تسبیح خدا گویند.

در اینجا ابوهریره روشن نکرده است که آیا جبرئیل هم یک موجود جسمانی است که آب تنی هم می‌کند و از بال‌هایش آب می‌چکد؟ و نیز توضیح نداده است که آیا آب نهر حیوان مزبور از جنس همین آبهای زمین است که از اکسیژن و هیدروژن ترکیب شده است یا از جنس دیگر؟

۴. آنس بن مالک به رسول خدا (ص) نسبت داده است که درباره سفر معراج فرمود: «... ثُمَّ عَرَجَ بِنَا إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ... فَفُتِحَ لَنَا فَأَدَا أَنَا بِإِبْرَاهِيمَ مُسِنِّدَ ظَهْرِهِ إِلَى الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ...» (الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۳۶).

یعنی پس از آن ما را به سوی آسمان هفتم بالا بردند... پس در آسمان هفتم برای ما گشوده شد ناگهان دیدم ابراهیم پشت خود را به بیت‌المعمور تکیه داده است و در آنجا حضور دارد.

در اینجا آنس بن مالک^۱ توضیح نداده است که مگر بیت‌المعمور از مواد جسمانی ساخته شده است که حضرت ابراهیم به آن تکیه داده است؟ و نیز ابراهیم در عالم برزخ که روحش در کالبدش نیست چگونه به دیوار بیت‌المعمور که از مواد جسمانی است تکیه می‌دهد؟!

۵. به حضرت علی (ع) نسبت داده‌اند که از وی درباره بیت‌المعمور پرسیدند: فرمود: «ذَلِكَ الصُّرَاحُ بَيْتٌ فَوْقَ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ تَحْتَ الْعَرْشِ يَدْخُلُهُ كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ

۱. آنس بن مالک انصاری معروف به خادم رسول الله یکی از صحابه است که در بصره در حدود سال ۹۰ هجری وفات کرد در حالی که حدود ۱۰۰ سال داشت، گویند: او هشتاد پسر و دو دختر از صلب خود داشت. او از رسول خدا و جمع کثیری روایت می‌کند و حسن بصری و جمع کثیری از او روایت می‌کنند. (أسد الغابة، ۱/۱۲۸)

۱. تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۲۳۹.

- باشد.
۴. در هر روزی هفتاد هزار فرشته در بیت‌المعمور نماز می‌خوانند و تا قیامت به آن بر نمی‌گردند.
 ۵. فرشته‌هایی که در بیت‌المعمور نماز می‌خوانند از قبیلهٔ ابلیس هستند.
 ۶. این هفتاد هزار فرشته از قطره‌های آبی که از بال‌های جبرئیل می‌ریزد خلق می‌شوند.
 ۷. در هر روز جدیدی هفتاد هزار فرشتهٔ جدید برای نماز خواندن در بیت‌المعمور خلق می‌شوند.
 ۸. هر هفتاد هزار فرشته‌ای که در هر روزی خلق می‌شوند فقط یکبار در بیت‌المعمور نماز می‌خوانند و سپس تحت فرمان یکی از آنان در محلی از آسمان متوقف می‌شوند و تا قیامت تسبیح خدا می‌گویند.
 ۹. حضرت ابراهیم (ع) در آسمان هفتم تکیه به دیوار بیت‌المعمور داده است و در آنجا حضور دارد.
 ۱۰. بیت‌المعمور در آسمان محاذی کعبه و مورد احترام ملائکه است همان‌طور که کعبه مورد احترام مردم است.
 ۱۱. محل بیت‌المعمور در آسمان اول، یا سوم، یا چهارم، یا ششم، یا هفتم و یا فوق هفت آسمان زیر عرش خداست.

برتری بیت‌المعمور از کعبه!

- کسانی که مصداق «البیت‌المعمور» در سورهٔ «الطُّور» را در آسمان‌ها جستجو کرده‌اند خواسته‌اند بگویند: بیت‌المعموری که ما معرفی می‌کنیم و جای آن را در آسمان تعیین کرده‌ایم به سه دلیل از کعبه افضل است:
- دلیل اول اینکه محل آن در آسمان است و آسمان از زمین برتر است.
- دلیل دوم اینکه زائران و نمازگزاران در بیت‌المعمور فرشتگانند در حالی که

- ألف ملكٍ ثمَّ لا يعودنَّ إليه إلى يومِ القيامةِ» (الدَّرالمُنثور، ج ۶، ص ۱۱۷).
- یعنی بیت‌المعمور همان صُراح^۱ است، بیتی است فوق هفت آسمان در زیر عرش، در هر روزی هفتاد هزار فرشته در آن داخل می‌شوند و دیگر به آن بر نمی‌گردند.
- ضمناً ناقلان این اخبار دربارهٔ محل بیت‌المعمور شش قول مختلف نقل کرده‌اند:
- قول ۱، آسمان اول.
 - قول ۲، آسمان سوم.
 - قول ۳، آسمان چهارم.
 - قول ۴، آسمان ششم.
 - قول ۵، آسمان هفتم.
 - قول ۶، فوق هفت آسمان در زیر عرش (تفسیر قُرطبی، جزء ۱۷، ص ۶۰ و تفسیر جلالین سورهٔ الطُّور).
- آنچه تا اینجا گفته شد بخشی از طرفه‌گویی‌های ماورائی صحابه و تابعین دربارهٔ بیت‌المعمور بود.

جمع‌بندی آنچه گفته‌اند

اگر آنچه را صحابه و تابعین دربارهٔ بیت‌المعمور گفته‌اند با هم جمع کنیم خلاصهٔ آنها چنین می‌شود:

۱. بیت‌المعمور مسجدی است که آن را از بهشت به زمین آورده بودند.
۲. وقتی که بیت‌المعمور را از بهشت آوردند آن را در جای کعبه نصب کردند تا عبادتگاه مردم باشد.
۳. حضرت نوح مردم را دعوت کرد آن را زیارت کنند ولی مردم تمرد کردند و در وقت طوفان بیت‌المعمور را از زمین به آسمان بردند تا عبادتگاه فرشتگان

۱. در تفسیر طبری در نقلی به جای «صُراح» «صَریح» ذکر شده است. (تفسیر طبری، جزء ۲۷ ص ۱۷)

زائران کعبه انسان‌ها هستند و فرشتگان موجوداتِ علوی و معصوم‌اند و مانند انسان‌ها آلوده به گناه نمی‌شوند.

و دلیل سوم اینکه تعداد زائران و نمازگزاران در بیت‌المعمور بسیار بیشتر از زائران کعبه هستند، زیرا در هر روزی هفتاد هزار فرشته در بیت‌المعمور نماز می‌خوانند که دیگر تا قیامت نوبتشان نمی‌شود به آن برگردند! عدد هفتاد هزار را که در عدد روزهای یک سال قمری یعنی ۳۵۵ ضرب کنیم حاصل ضرب آن بیست و چهار میلیون و هشتصد و پنجاه هزار خواهد شد، این عدد بزرگ بیست و چند میلیون فقط مربوط به یک سال است و می‌دانیم که معمور بودن کعبه و بیت‌المعمور به این است که نمازگزاران و زائران در آنها رفت و آمد کنند و هر چه تعداد زائران، بیشتر باشد میزان معمور بودن آنها بالا می‌رود، و ناگفته پیداست که تعداد زائران کعبه خیلی کمتر از مقدار قریب به بیست و پنج میلیون در یکسال است که تعداد زائران بیت‌المعمور به نقل روایات بود.

به این سه دلیل بیت‌المعمور از کعبه افضل است، و بنابراین، باید «البیت‌المعمور» در سوره «الطُّور» که خدا به آن قسم یاد کرده است به بیت‌المعمور آسمانی که عبادتگاه فرشتگان است تفسیر شود نه به کعبه زمینی که عبادتگاه مردم خاکی و احیاناً آلوده به گناه‌اند.

ابتکار ابوهریره!

ابوهریره^۱ برای اینکه تعداد فرشتگانی که در هر روزی در بیت‌المعمور نماز

۱. ابوهریره دوسی فقط سه سال از حیات رسول خدا درک کرده است ولی با این وصف از همه اصحاب آن حضرت بیشتر نقل حدیث کرده است و بیش از هشتصد نفر از صحابه و تابعین از او نقل حدیث کرده‌اند. او در زمانی از طرف عمر والی بحرین شد و در سال ۵۷ یا ۵۸ هجری در سن ۷۸ سالگی وفات کرد. (أسدالغایة، ۵ ص ۳۱۵)

درباره دروغ‌گویی ابوهریره و بی‌اعتباری حدیث‌های او کتاب‌های مستقلی نوشته‌اند و از جمله، علامه سیدعبدالحسین شرف‌الدین کتابی به نام ابوهریره نوشته و نقاب از چهره واقعی او برگرفته است، جزاه الله خیراً.

می‌خوانند هرگز کمتر از هفتاد هزار نشود قصه آب‌تنی کردن جبرئیل را مطرح کرده و گفته است: یکی از وظایف جبرئیل این است که روزی یکبار در نهر حیوان در آسمان چهارم آب‌تنی کند و از آب بیرون آید و بال‌های خورا بتکاند تا هفتاد هزار قطره آب نه کمتر و نه بیشتر از بال‌هایش بریزد و از هر قطره یک فرشته خلق شود و این هفتاد هزار فرشته در بیت‌المعمور یکبار نماز بخوانند و بیرون بروند و دیگر به آن بازنگردند و روزهای دیگر باز همین کار جبرئیل و فرشته‌های خلق الساعه تکرار گردد و این عمل تا روز قیامت ادامه یابد.

با این ابتکار ابوهریره دیگر احتمال کم شدن تعداد فرشته‌هایی که باید هر روز در بیت‌المعمور نماز بخوانند وجود نخواهد داشت و از این بابت نگرانی وجود ندارد!

طرفه‌گویی و سخنان ماورائی

می‌بینیم که صحابه و تابعین چگونه در تفسیر «البیت‌المعمور» به طرفه‌گویی و سخنان ماورائی پرداخته‌اند و هرکس هرچه دلش خواسته است به زبان آورده و اجتهاد خود را و یا بهتر بگوییم: خواسته نفس خود را گفته است و مثلاً مطالبی درباره آب‌تنی کردن جبرئیل و عرش و مادون عرش و آمدن بیت‌المعمور از بهشت به زمین و سپس رفتن آن به آسمان و تکیه دادن ابراهیم خلیل به دیوار بیت‌المعمور در آسمان هفتم و سخنانی از این قبیل اختراع و نقل کرده‌اند و کسی هم گفته‌های آنان را نقد نکرده است.

طبیعی است در عصری که ابوهریره و همفکران او مورد احترام و حمایت حکومت بنی‌امیه هستند و گفته‌های آنان حاکم بر جامعه اسلامی است هنگامی که ابوهریره درباره بیت‌المعمور و آب‌تنی کردن جبرئیل طبق هوای نفس خود سخنی می‌گوید دیگران می‌پذیرند و یا ناچارند بپذیرند، آنگاه نظرها و گفته‌های ابوهریره‌ها از عصر صحابه به عصر تابعین منتقل می‌شود و به عنوان نظرها و

سرایت این افکار به محیط شیعه

افکار ابوهریره‌ها در قالب حدیث چنان بر محیط‌های علمی جامعه اسلامی مسلط گشته بود که مفسر بزرگ شیعه مرحوم طبرسی که می‌خواهد تفسیر سوره «الطُّور» را بنویسد وقتی که به منابع عامه مراجعه می‌کند نمی‌تواند خود را از سلطه این اخبار و افکار برکنار بدارد، و از این رو تحت تأثیر روایاتی که از صحابه و تابعین درباره معنای «البیت‌المعمور» وارد شده است قرار می‌گیرد و «البیت‌المعمور» را به معنای همان بیت آسمانی که صحابه و تابعین گفته‌اند: مقابل کعبه قرار دارد تفسیر می‌کند و حتی حدیث ابوهریره را که در آن از آب‌تنی کردن جبرئیل در هر روزی یکبار در نهر حیوان سخن رفته است در مجمع‌البیان نقل می‌کند^۱ بدون اینکه آن را نقد کند یا تعلیقه‌ای برای آن بنویسد و این موجب تعجب و تأسف است.

اگرچه با توجه به سلطه این افکار و اخبار بر محیط تفسیر، این تعجب زائل می‌شود ولی تأسف باقی می‌ماند.

همه این نقل‌ها بی‌اعتبارند

هیچ‌یک از این نقل‌هایی که در تفسیر «البیت‌المعمور» از منابع عامه آوردیم از نظر سند اعتبار ندارند و نمی‌توان به مضمون آنها معتقد شد، اگرچه بعضی از آنها را به رسول خدا و حضرت علی (ع) نیز نسبت داده‌اند ولی اینها چون سند صحیح ندارند در حد حجیت نیستند و نباید آنها را به عنوان نقل‌های قابل اعتماد تلقی کرد، و احتیاط دینی اقتضاء دارد که این نقل‌ها را به عنوان نقل‌های مشکوک به‌شمار آوریم، و روی این مبنا یک مسلمان متعهد نمی‌تواند به استناد این روایات معتقد شود که «البیت‌المعمور» واقع در سوره «الطُّور» به معنای ساختمانی است در آسمان که روزی هفتاد هزار فرشته در آن نماز می‌خوانند که

گفته‌های صحیح تلقی به قبول می‌گردد و به نسل‌های بعد می‌رسد و رفته‌رفته در محیط‌های تفسیر قرآن همه جا زبان به زبان و کتاب به کتاب نقل و منتشر می‌شود و همه محیط‌های علمی را در جوامع اسلامی فرامی‌گیرد به طوری که همه گمان می‌کنند سخن صحیح و حرف آخر همان است که ابوهریره‌ها گفته‌اند و حاکمیت افکار آنان همچنان ادامه می‌یابد تا آنجا که در نیمه دوم قرن سوم هجری وقتی که نوبت به ابن جریر طبری مفسر معروف می‌رسد با اینکه او عالم صاحب‌نظری است جرأت نمی‌کند درباره آنچه صحابه و تابعین در مورد بیت‌المعمور گفته‌اند نقدی بنویسد، و از این رو در تفسیر سوره «الطُّور» به همان نقل‌هایی که از صحابه و تابعین درباره بیت‌المعمور رسیده است اکتفا می‌کند، و فقط هنگام نقل سخنان آنان درباره معنای «البیت‌المعمور» تردیدی را که خود درباره صحت گفته‌های آنان دارد با عبارت «فیما ذکر» اظهار می‌کند و می‌گذرد، چون اگر فرضاً بخواهد حدیث ابوهریره را که به پیغمبر نسبت داده است نقد و رد کند او را متهم می‌کنند که به حدیث رسول‌الله طعن زده است و تحمّل عوارض این اتهام برای وی آسان نیست.

نقل کرده‌اند: محدثی در حضور هارون الرشید حدیثی را به رسول خدا (ص) نسبت داد که در آن آمده بود: «آدم و موسی با هم محاجه کردند» یکی از بزرگان قریش که حاضر بود گفت: موسی در کجا با آدم ملاقات کرد؟ هارون به غضب آمد و گفت: این زندیق به حدیث پیغمبر طعن می‌زند، شمشیر و سفره چرمی بیاورید و گردن او را بزنید. آن محدث با التماس و الحاح زیاد هارون را از فکر کشتن آن بزرگ فرشی منصرف کرد (تاریخ الخلفاء سیوطی ص ۲۸۵).

می‌بینیم که افکار ابوهریره‌ها در قالب حدیث‌های منسوب به رسول خدا تا چه اندازه بر فضا و جو اسلامی حاکم شده بود که حتی شخصیت اجتماعی و بزرگی آن بزرگ فرشی مانع از این نمی‌شود که هارون دستور قتل او را بدهد! دستور قتل در مقابل این سؤال منطقی وی که: موسی در کجا با آدم ملاقات کرد؟

۱. مجمع‌البیان سوره «الطُّور».

همان روز خلق می‌شوند و این فرشته‌ها از قبیله ابلیس هستند و از قطره‌های آب چکیده از بال‌های جبرئیل هرروز تازه به تازه خلق می‌گردند. این مطالب به ظن قوی ساخته فکر و خیال بعضی از صحابه و تابعین بی احتیاط است.

رابطه بیت‌المعمور با نزول قرآن

ذهنیته‌ی که در عصر صحابه و تابعین در مورد بیت‌المعمور به وسیله منقولات آنان به وجود آمده بود به حلّ مشکلی که درباره نزول قرآن پیش آمده بود کمک کرد، البته طبق سلیقه کسانی که به منطقی بودن گفته‌های خود نمی‌اندیشند. مشکل اینست که از طرفی در قرآن آمده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۱ و «أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ»^۲ و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» که از این آیات معلوم می‌شود قرآن در ماه رمضان و در شبی مبارک و شب قدر نازل شده است. و از طرفی از تاریخ قرآن معلوم است که قرآن در طول بیست و سه سال دوران نبوت رسول خدا به تدریج قسمت به قسمت طبق نیاز زمان بر رسول اکرم (ص) نازل گشته است.

حلّ مشکل را بدین‌گونه کرده‌اند که گفته‌اند: قرآن یک نوبت به‌طور دفعی جملگی به صورت کامل در آسمان به بیت‌المعمور نازل شده است و بعداً به تدریج قسمت به قسمت طبق نیاز زمان و در زمین بر قلب رسول خدا نازل گشته است. از ابن عباس نقل کرده‌اند که در این رابطه گفته است:

«... إِنَّ لَيْلَةَ الْقَدْرِ هِيَ اللَّيْلَةُ الْمُبَارَكَةُ وَ هِيَ فِي رَمَضَانَ، نَزَلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً مِنَ الزُّبُرِ إِلَى الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ وَ هُوَ مَوَاقِعُ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا حَيْثُ وَقَعَ الْقُرْآنُ، ثُمَّ نَزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ (ص) بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَ فِي الْحُرُوبِ رَسَالًا رَسَالًا.» (تفسیر طبری، جزء ۲، ص ۱۴۵).

یعنی شب قدر همان شب مبارک است و در رمضان قرار دارد، قرآن جملگی

به‌طور دفعی از «زُبُر» به بیت‌المعمور نازل شد و بیت‌المعمور مواقع ستاره‌ها در آسمان دنیا است همانجا که قرآن فرود آمد، پس از آن قرآن در قسمت‌های گوناگون قطعه‌قطعه بر محمد (ص) نازل شد که حاوی امر و نهی است و درباره مسائل جنگ‌ها سخن می‌گوید.

قائلان به وجود بیت‌المعموری که ابوهریره‌ها ترسیم کرده‌اند و شرح آن گذشت برای حلّ مشکل یادشده راه حلّ مزبور را ذکر کرده‌اند که برای قرآن دو نزول بوده است، یکی دفعی و دیگری تدریجی.

ما اطمینان نداریم که این راه حلّ از مغز ابن عباس تراوش کرده باشد، زیرا ابن عباس مردی باهوش و نکته‌سنج بود و در طول ملازمت و مصاحبت با حضرت علی (ع) از امام کسب علم کرده است و بسیاری از مسائل دقیق را خوب می‌فهمید و تقریر می‌کرد، و بعید است که این راه حلّ دور از ذهن را ابن عباس ابداع کرده باشد، و این احتمال وجود دارد که در عصر خلفای عباسی این راه حلّ را به ابن عباس که جدّ این خلفاء بود نسبت داده باشند تا مورد تأیید خلفاء واقع شود و در جامعه ترویج گردد.

در اینجا ابهاماتی وجود دارد که قائلان به این راه حلّ باید درباره آنها توضیح بدهند مسائلی که باید درباره آنها توضیح بدهند به قرار ذیل است:

۱. چه ضرورتی ایجاب می‌کرد که قرآن دو نزول داشته باشد یکی دفعی در آسمان و دیگری تدریجی، در زمین و بر قلب رسول خدا با اینکه یک نزول آن هم تدریجی و بر قلب رسول خدا (ص) کافی بود؟

۲. آیا در بیت‌المعمور که مسجدی است در آسمان شخصی وجود داشت که وحی قرآنی را دریافت کند؟ اگر وجود داشت او انسان بود یا فرشته؟ اگر انسان بود او کیست؟ و اگر فرشته بود نامش چیست؟

۳. اگر شخصی در بیت‌المعمور نبود که وحی قرآنی را دریافت کند آیا قرآن به خود بیت‌المعمور که به قول آنان مسجدی است در آسمان نازل شد؟ و به

۲. سوره دُخان، آیه ۳.

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

گشته بود کسی جرأت مخالفت با آن را نداشت، و این فکر در بین مفسران قرآن از قرنی به قرن دیگر منتقل می‌شد، و مفسران آن را اجماعی و غیرقابل تردید تلقی می‌کردند و این نظر بین مفسران عامه پیوسته اظهار و تکرار می‌گشت.

قُرطُبی مفسر بزرگ عامه در قرن هفتم هجری می‌نویسد:

«لَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْقُرْآنَ أُنزِلَ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ لَيْلَةَ الْقَدْرِ جُمْلَةً وَاحِدَةً فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي سَمَاءِ الدُّنْيَا ثُمَّ كَانَ جِبْرَائِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ بِهِ نَجْمًا نَجْمًا فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي وَالْأَسْبَابِ وَذَلِكَ فِي عِشْرِينَ سَنَةً.» (تفسیر کبیر قُرطُبی، جزء ۲، ص ۲۹۷).

یعنی در این مطلب اختلافی نیست که قرآن از لوح محفوظ در شب قدر جملگی نازل شد و آن را در بیت‌العزّة یعنی بیت‌المعمور نهادند که در آسمان دنیا است و پس از آن جبرئیل که درود و سلام خدا بر او باد قسمت به قسمت، آن را در اوامر و نواهی و اسباب نزول دیگر نازل می‌کرد و این نزول تدریجی در بیست سال به انجام رسید.

اینکه قُرطُبی می‌گوید: «در این مطلب اختلافی نیست» دلیل است که در قرن هفتم هجری یعنی عصر قُرطُبی فکر مسلط در مورد نزول قرآن همان دو نزول یکی دفعی و دیگری تدریجی بوده است که از صحابه و تابعین به نسل‌های بعد رسیده بود.

بدیهی است این فکر از همان زمانی که تألیف کتاب‌های تفسیر و حدیث شروع شد یعنی در قرن دوم هجری در محیط اسلامی از قول صحابه و تابعین ثبت دفاتر حدیث و تفسیر گشت و می‌توان گفت: از اواسط قرن دوم هجری به بعد این فکر روزبه‌روز شایع‌تر می‌شد تا آنکه به عنوان فکر مسلط و غیرقابل خدشه همه جا مطرح گشت و قهراً مورد قبول واقع شد و دیگر کسی در آن مناقشه نکرد.

عبارت دیگر: آیا بیت‌المعمور خودش وحی را دریافت کرد؟

۴. اگر چنین است آیا بیت‌المعمور دارای شعور و ادراک و استعداد دریافت وحی است؟

۵. آیا بیت‌المعمور این وحی قرآنی را از خدا دریافت کرد یا از جبرئیل؟

۶. آیا قرآنی که به بیت‌المعمور نازل شد در کتابی نوشته و ثبت گردیده بود و در آنجا نهاده شد؟

۷. آیا پس از آنکه به تدریج قرآن به طور کامل به قول آنان از بیت‌المعمور بر رسول خدا نازل شد باز هم قرآنی که در بیت‌المعمور بود باقی ماند؟

۸. اگر باقی ماند چه ضرورتی باقی ماندنش را ایجاد می‌کرد؟ نسخه قرآن زمینی راهنمای مردم است که باید به آن عمل کنند تا رستگار شوند، نسخه قرآن بیت‌المعموری راهنمای چه کسانی است؟

۹. آیا راهنمای هیچ‌کس نیست و همین‌طور به صورت موجودی عاطل و بی‌اثر همچنان در بیت‌المعمور باقی است تا قیامت؟ و آیا مثلاً در همان قفسه خودش باید تا روز جزا گرد بخورد؟!

گمان می‌رود کسانی که قرآن بیت‌المعموری را مطرح کرده‌اند اگر با این‌گونه سؤالات و ابهامات روبه‌رو می‌شدند نزول قرآن را به بیت‌المعمور مطرح نمی‌کردند، بیت‌المعموری که ابوهریره‌ها آن را ترسیم نموده و وارد تاریخ قرآن و اسلام کرده‌اند، آری وارد تاریخ قرآن مهجور و اسلام مظلوم کرده و دیگران را هم به دنبال خود کشیده‌اند!

گفته گروه ابوهریره قول مسلط بود

آنچه از منابع عامه درباره بیت‌المعمور و نزول قرآن در آن نقل کردیم در محیط‌های علمی و تفسیری عامه به عنوان قول و فکر مسلط شناخته شد و چون از ناحیه گروه ابوهریره که مورد حمایت و تأیید حکومت بودند ابداع و ترویج

این فکر را به امام صادق (ع) نسبت دادند!

در نیمه دوم قرن دوم هجری این فکر به وسیله راویان بی احتیاط اهل سنت به امام صادق نسبت داده شد و در کتاب‌های حدیث وارد گشت، و از آن پس شیعه آن را از عامه گرفته و در کتاب‌های حدیثی خود درج کردند و حتی بعضی از شیعه به صحّت آن معتقد شدند. شیخ صدوق در کتاب امالی در این رابطه حدیثی را که راویان اصلی آن از اهل سنت هستند بدین صورت نقل می‌کند:

«حدّثنا احمد بن محمد بن یحیی العطّار قال: حدّثنا سعد بن عبدالله عن القاسم بن محمد الاصبهانی عن سلیمان بن داوود المنقّری عن حفص بن غیاث قال: قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرنی عن قول الله: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» كيف انزل القرآن في شهر رمضان و انما أنزل القرآن في مدة عشرين سنة أو له و آخره؟ فقال: أنزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان الى البيت المعمور ثم أنزل من البيت المعمور في مدة عشرين سنة». (امالی صدوق، مجلس ۱۵، حدیث ۵)^۱ یعنی احمد بن محمد بن یحیی العطّار برای ما از سعد بن عبدالله نقل کرد و او از قاسم بن محمد اصفهانی و او از سلیمان بن داوود منقّری و او از حفص بن غیاث که او گفت: به جعفر بن محمد صادق گفتیم: درباره قول خدا که می‌گوید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» برای من توضیح بده که چگونه قرآن در ماه رمضان نازل شد با اینکه می‌دانیم قرآن از اوّل تا آخر در مدت بیست سال نازل شده است؟

جعفر بن محمد گفت: قرآن جملگی و یکپارچه به طور دفعی به بیت المعمور نازل شد و سپس در مدت بیست سال به تدریج از بیت المعمور فرود آمد.

شرح حال راویان این حدیث بدین قرار است:

۱. احمد بن محمد بن یحیی العطّار درباره ردّ و قبول حدیث او و اینکه قابل اعتماد است یا نه بین علمای رجال اختلاف است. (رجال مامقانی، ج ۱، ص ۹۵).

۲. سعد بن عبدالله اشعری قمی مورد قبول علمای رجال است. (رجال مامقانی، ۲، ص ۱۶).

۳. قاسم بن محمد اصفهانی مورد قبول علماء نیست و به حدیث او اعتماد نمی‌کنند. (مامقانی، ۲/۲۴).

۴. سلیمان بن داوود منقّری متوفای ۲۳۴ هجری از راویان عامه است و بعضی از علمای رجال اهل سنت درباره او گفته‌اند:

الف. او از شیاطین انس است.

ب. در نقل حدیث دروغ می‌گوید.

ج. مشروبات الکلی می‌نوشیده و مست می‌شده است.

د. اهل فسق و فجور و انحراف جنسی بوده است.

ه. کذاب بوده و جعل حدیث می‌کرده است.

و. سند جعلی برای روایات می‌ساخته است. (تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۱-۴۹).

علمای رجال اهل سنت که این نقاط ضعف را برای سلیمان بن داوود منقّری ذکر کرده‌اند او را متّهم به تشیع نکرده‌اند و با این نقاط ضعفی که برای او ذکر کرده‌اند اعتماد بعضی از علمای شیعه به وی زیر سؤال می‌رود و قابل مناقشه است و نظر علمایی از شیعه که او را قابل اعتماد نمی‌دانند موجه‌تر می‌نماید.

۵. حفص بن غیاث متوفای ۱۹۴ هجری قاضی هارون الرشید بوده و از راویان عامه است، بعضی از علمای رجال درباره او گفته‌اند:

الف - حدیثی را که فقط حفص بن غیاث نقل کند و دیگران نقل نکنند نمی‌توان قبول کرد. (تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۴۱۷).

ب. او کثیر الغلط بوده است. (تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۴۱۶).

ج. حافظه او ضعیف بود و به حدیث‌هایی که از حافظه نقل می‌کند نمی‌توان اعتماد کرد.

د. همه حدیث‌هایی که او در بغداد و کوفه نقل کرده یعنی سه تا چهار هزار

۱. این حدیث در اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۸ نیز آمده است.

حدیث از حافظه‌اش بوده است. (تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۵).

ه احمد بن حنبل و محمد بن سعد صاحب طبقات گفته‌اند، حفص بن غیاث مُدَلِّس بوده و در نقل حدیث تدلیس می‌کرده است. (تهذیب‌التهدیب، ج ۲، ص ۴۱۷ و طبقات، ج ۶، ص ۳۹۰).

زمخشری دربارهٔ مُدَلِّس می‌گوید:

«والمُدَلِّس لا يُقْبَلُ حَدِيثُهُ وَهُوَ الَّذِي لَا يَذْكُرُ فِي حَدِيثِهِ مِنْ سَمِعَهُ مِنْهُ وَيَذْكُرُ مِنْ هُوَ أَعْلَى مَنْ حَدَّثَهُ يُوْهَمُ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْهُ». (اساس البلاغة از زمخشری، ص ۱۳۴).

یعنی مُدَلِّس حدیثش قبول نمی‌شود و او کسی است که نام شخصی را که حدیث را از او شنیده است ذکر نمی‌کند و نام راوی بالاتر از او را ذکر می‌کند و می‌نمایاند که حدیث را از او شنیده است.

نقاط ضعف این حدیث

نقاط ضعف چشمگیری که در سند حدیث مزبور وجود دارد از این قرار است:

۱. راوی سوم آن یعنی قاسم بن محمد اصفهانی مورد اعتماد و قبول علماء نیست.

۲. راوی چهارم آن یعنی سلیمان بن داوود منقری نزد هم‌مسلمانان خود یعنی علمای اهل سنت متهم به دروغگویی و جعل حدیث است.

۳. راوی پنجم آن یعنی حفص بن غیاث متهم است که هم حافظه‌اش ضعیف بوده و هم حدیث‌ها را از حافظه نقل می‌کرده و هم مُدَلِّس بوده و حدیث را از کسی نقل می‌کند که آن را از او شنیده بود ولی وانمود می‌کند که از او شنیده است. با این نقاط ضعفی که در سند این حدیث هست سه احتمال در مورد آن به وجود می‌آید که موجب بی‌اعتباری آن می‌شود بدین شرح:

۱. احتمال دارد قاسم بن محمد اصفهانی آن را جعل کرده باشد چون او مورد

سوءظن علماء می‌باشد.

۲. احتمال دارد سلیمان بن داوود منقری همان مطلبی را که در بین عامه رایج بود که قرآن دو نزول داشته است، یکی دفعی و دیگری تدریجی در قالب حدیث ریخته و آن را از طریق حفص بن غیاث به امام صادق نسبت داده باشد چون او متهم به جعل حدیث است.

۳. احتمال دارد حفص بن غیاث حدیث مزبور را از یک راوی سنی که طبقه‌اش پایین‌تر از امام صادق بوده است شنیده باشد ولی آن را از راه تدلیس به آن حضرت نسبت داده باشد و قبلاً دانستیم که حفص مدلس بوده است. و احتمال تدلیس حفص بن غیاث در این حدیث وقتی تقویت می‌شود که می‌بینیم حفص بن غیاث در رجال شیخ طوسی ص ۱۱۸ از راویان امام محمد باقر شمرده شده است یعنی شیخ طوسی در جایی دیده است که حفص بن غیاث از امام محمد باقر (ع) بلاواسطه نقل حدیث می‌کند و از این رو حفص را از راویان آن حضرت شمرده است در حالی که تولد حفص بن غیاث سال ۱۱۷ هجری است^۱ و وفات امام باقر (ع) سال ۱۱۴ یا ۱۱۶ هجری است یعنی حفص بن غیاث بعد از وفات امام محمد باقر (ع) متولد شده است، پس او نمی‌تواند از آن حضرت بلاواسطه نقل حدیث کند ولی از راه تدلیس حدیثی را که از راوی پایین‌تر شنیده است به امام باقر که طبقه‌اش بالاتر بوده نسبت داده و وانمود کرده که از آن حضرت شنیده است.

با توضیحاتی که داده شد معلوم گشت که حدیث مزبور بی‌اعتبار است و نمی‌توان به مدلول آن معتقد شد و باور کرد که قرآن دو نزول داشته است یکی دفعی و دیگری تدریجی، ولی با این وصف می‌بینیم که شیخ صدوق رضوان الله علیه نه تنها حدیث مزبور را در امالی نقل کرده است بلکه به مدلول آن معتقد شده و آن را اظهار کرده است.

۱. تهذیب‌التهدیب جلد ۲، ص ۴۱۷.

اعتقاد شیخ صدوق

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات می‌فرماید:

«اعتقادنا ان القرآن نزل فی شهر رمضان فی لیلة القدر جملة واحدة الى البيت المعمور ثم نزل من البيت المعمور فی مدة عشرين سنة...»^۱

یعنی اعتقاد ما درباره قرآن این است که همه قرآن به طور دفعی در ماه رمضان در شب قدر به بیت‌المعمور نازل شده و سپس در مدت بیست سال تدریجاً بر رسول خدا (ص) نازل گشته است.

می‌بینیم که صدوق مضمون همان حدیثی را که در کتاب امالی آورده و قبلاً نقل شد در اینجا به عنوان یک اعتقاد ثبت کرده است و حتی مدت نزول تدریجی قرآن را طبق حدیث مزبور بیست سال ذکر کرده است و این موافق نقلی است که بعضی از عامه کرده و گفته‌اند: شروع نبوت رسول خدا) در چهل و سه سالگی بوده است (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳) که طبق این نقل مدت نبوت بیست سال می‌شود، ولی قول مشهور این است که مدت نبوت رسول اکرم (ص) بیست و سه سال بوده است و قبلاً روشن شد که سند حدیث نام‌برده بی اعتبار است و ناقلان اصلی آن راویان بی احتیاط اهل سنت هستند که متهم به دروغ‌گویی و تدلیس می‌باشند.

ضمناً معلوم نیست مرحوم صدوق در اینجا خواسته است اعتقاد خود را بیان کند یا اعتقاد شیعه امامیه را؟ اگر اعتقاد خود را گفته است این اعتقاد مبنی بر یک حدیث بی اعتبار است، و اگر اعتقاد شیعه امامیه را گفته است باید دانست که این یک مسأله نظری و قابل بحث است که باید درباره آن اجتهاد کرد و نمی‌توان آن را به قاطبه شیعه امامیه به عنوان یک عقیده مورد اتفاق نسبت داد چنانکه بعضی از علمای شیعه مانند شیخ مفید این عقیده را نقد کرده و آن را مردود دانسته است.

اعتراض شیخ مفید به گفته صدوق

شیخ مفید در اعتراض به گفته صدوق می‌فرماید: «... الَّذی ذهب الیه ابو جعفر رحمه الله فی هذا الباب اصله حدیث واحد لا یوجب علماً و لا عملاً و نزول القرآن علی الاسباب الحادثة حالاً فحالا يدل علی خلاف ما تضمنه الحدیث و ذلك انه قد تضمن حکم ما حدث و ذکر ماجری علی وجهه و ذلك لا یكون علی الحقیقة الا لحدوثه عند السبب... وقد جاء الخبر بذكر الظهار و سببه و أنها لما جادلت النبی (ص) فی حکم الظهار انزل الله تعالی: «فَد سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذی تُجَادِلُکَ فِی زَوْجِهَا...» و هذه قصّة كانت بالمدينة فكيف ينزل الله تعالی الوحي بها بمكة قبل الهجرة فيخبر بها أنها قد كانت و لم تكن؟ ولو تتبعنا قصص القرآن لجاها مما ذكرناه كثيراً يتسع به المقال...» (شرح عقاید صدوق، ضمیمه اوائل المقالات ص ۲۳۲) یعنی گفته صدوق درباره نزول دفعی و تدریجی قرآن مضمون خبر واحدی است که نه موجب علم است و نه عمل و اینکه قسمتی از قرآن به دنبال اسباب نزولی که حادث می‌شد نازل می‌گشت برخلاف مضمون حدیث مزبور دلالت دارد، زیرا این‌گونه آیات مشتمل است بر حکم آن حوادث و ذکر آنچه اتفاق افتاده است و این ممکن نیست مگر اینکه نزول این آیات بعد از تحقق اسباب نزول باشد.

یک نمونه از این آیات آیه‌ای است که درباره حکم ظهار آمده و مجادله زنی را که درباره شوهرش کرده است حکایت می‌کند، آیه مزبور خطاب به رسول خدا (ص) می‌گوید: خدا سخن زنی را که درباره شوهرش با تو مجادله می‌کرد شنید. می‌دانیم قصه شکایت این زن که شوهرش با او ظهار کرده بود در مدینه واقع شده است و چگونه ممکن است آیاتی که درباره مجادله این زن آمده است در مکه قبل از هجرت نازل شود و حکایت کند که این قصه واقع شده است در حالی که هنوز واقع نشده است و بعداً در مدینه واقع خواهد شد؟ و اگر قصه‌های قرآن را دنبال کنیم بسیاری از این نمونه‌ها را خواهیم یافت و سخن

۱. اعتقادات صدوق ملحق به باب حاد عشر ص ۹۲، چاپ عبدالرحیم.

گسترده خواهد شد.

سؤال‌ی که پیش می‌آید

در اینجا سؤال‌ی پیش می‌آید که چگونه ممکن است محدث عالمی مثل صدوق یک حدیث ضعیف و بی‌اعتبار را مبنای عقیده خود قرار دهد و در آن مناقشه نکند؟!

شاید بتوان در توجیه این مسأله چنین گفت که گاهی یک محدث مخلص که مجذوب عظمت و شخصیت ائمه است هنگامی که می‌بیند حدیثی به امام معصوم نسبت داده می‌شود، چون محو محبت و عشق امام است در لحظه محو برای او صحوی رخ نمی‌دهد تا عمیقاً بیندیشد و ناقدانه در صحت حدیث مناقشه کند و آن را به نقد بکشد و احیاناً رد کند، و از این رو تسلیم حدیث و در حقیقت تسلیم عشق خود می‌شود و محتوای حدیث را می‌پذیرد و به آن معتقد می‌گردد.

و باید گفت که جاعلان حدیث‌های ساختگی به این توجه داشته‌اند که می‌توانند با نسبت دادن حدیث‌های جعلی به پیغمبر و ائمه عده‌ای از عاشقان مقام نبوت و امامت را بفریبند و آنان را تحت تأثیر این عشق پاک به محتوای حدیث‌های ساختگی معتقد سازند و با این انگیزه و امید، حدیث‌های زیادی ساختند و منتشر کردند و تا حد زیادی هم به هدف خود رسیدند.

راه‌حلّ این مسأله چیست؟

برای حلّ این مسأله قبلاً مثالی می‌زنیم: اگر شخصی که مشغول احداث قنات است هنگامی که آب قنات بیرون می‌آید بگوید: «آب قنات روز جمعه بیرون آمد» آیا معنای این سخن این است که همه آب قنات روز جمعه بیرون آمد؟ البته نه، بلکه معنای آن این است که شروع خروج آب قنات روز جمعه بوده است

چون بیرون آمدن آب قنات تدریجی است و ممکن نیست همه آب که در طول سال‌ها بیرون خواهد آمد روز جمعه از قنات خارج شود، و این خود قرینه است بر اینکه مقصود از این سخن که می‌گوییم: «آب قنات روز جمعه بیرون آمد» این است که بیرون آمدن آب قنات روز جمعه شروع شده است، و این نه مجاز است و نه لازم است کلمه‌ای نظیر «بعض» مثلاً در تقدیر باشد، زیرا آن قسمت از آب قنات که روز جمعه بیرون می‌آید حقیقتاً آب قنات است و اطلاق آب قنات بر آن، اطلاق حقیقی است نه مجازی و این مطلب در همه امور تدریجی صادق و جاری است.

در قضیه نزول قرآن نیز مطلب همین‌طور است و باید گفت: چون در جوّ اسلامی معلوم بود که نزول قرآن تدریجی است وقتی که آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» می‌گوید: قرآن را در شب قدر نازل کردیم طبعاً معنای آن این است که شروع نزولش در شب قدر بوده است، و این نه مجاز است و نه لازم است کلمه‌ای مثل «بعض» در تقدیر باشد، زیرا اطلاق لفظ «قرآن» بر بعض قرآن اطلاق حقیقی است چنانکه اطلاق آب قنات بر بعضی از آب آن اطلاق حقیقی است.

مثال دیگر: اگر در روز اول رمضان بگوییم: رمضان داخل شد، آیا معنای آن این است که کلّ رمضان یک دفعه داخل شد؟ البته نه، چون روزهای رمضان تدریجاً می‌آید و می‌گذرد پس طبعاً معنای جمله مزبور این است که اولین روز رمضان داخل شد آن هم نه به معنای اینکه کلّ روز اول یک دفعه داخل شد بلکه به معنای اینکه جزء اول آن داخل شد چون ممکن نیست همه اجزای روز یک دفعه داخل شود.

در مورد قرآن نیز چنین است و هنگامی که آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۱ می‌گوید: قرآن در ماه رمضان نازل شد و آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» می‌گوید: قرآن در شبی مبارک نازل شد، چون در جوّ نزول معلوم بود که قرآن

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

کریم تدریجاً نازل می‌شود و تا آنجا این مطلب روشن بود که مخالفان می‌گفتند: چرا کل قرآن یک دفعه نازل نشد؟^۱ از این رو طبعاً معنای دو آیه یادشده این است که نزول اولین قسمت، قرآن در ماه رمضان و در شبی مبارک بوده است. از آنچه گذشت روشن شد که چون تدریجی بودن نزول قرآن در جو نزول معلوم و بدیهی بود این قرینه قطعی است بر اینکه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و آیه‌های مشابه آن نزول اولین قسمت از قرآن یعنی شروع نزول قرآن را گوشزد می‌کند، چنانکه جمله «آب قنات روز جمعه بیرون آمد» خروج اولین قسمت از آب قنات و شروع خروج آن را می‌فهماند.

فرق بین انزال و تنزیل

بعضی تصور کرده‌اند که «انزال» از باب افعال به معنای نزول دفعی است و «تنزیل» از باب تفعیل به معنای نزول تدریجی، و بنابراین آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و آیات مشابه آن دلالت دارند که همه قرآن به طور دفعی نازل شده است و آیه «وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا»^۲ و آیات مشابه آن دلالت بر نزول تدریجی دارند.

ولی این تصور صحیح نیست، زیرا انزال از باب افعال و تنزیل از باب تفعیل هر دو به معنای مطلق نازل کردن است و معنای دفعی یا تدریجی جزء مفهوم هیچ‌کدام نیست و دفعی بودن نزول یا تدریجی بودن آن باید از قرائن فهمیده شود، و در قرآن کریم هم «انزال» از باب افعال در معنای نزول تدریجی استعمال شده و هم «تنزیل» از باب تفعیل به معنای نزول دفعی به کار رفته است، و در اینجا برای هر یک، نمونه‌ای می‌آوریم:

نمونه اول: در آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً»^۳ «انزال» از باب افعال در معنای نزول

تدریجی استعمال شده است، زیرا باران همیشه تدریجاً نازل می‌شود. در اینجا قرینه خارجی یعنی اینکه باران همیشه تدریجاً نازل می‌شود دلالت بر نزول تدریجی دارد و آیه مزبور با آیه «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا»^۱ که در آن «تنزیل» از باب تفعیل آمده است فرقی ندارد، یعنی در هر دو آیه با قرینه خارجی می‌فهمیم که نزول تدریجی باران مقصود است.

نمونه دوم: در آیه «وَ قَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جَمَلَةً وَاحِدَةً»^۲ تنزیل از باب تفعیل در معنای نزول دفعی استعمال شده است، و عبارت «جَمَلَةً وَاحِدَةً» قرینه است بر اینکه در این آیه نزول دفعی قرآن مقصود است، ولی خود صیغه «نُزِّلَ» از باب تفعیل نه مفهوم دفعی دارد و نه مفهوم تدریجی.

باز هم توضیح بیشتر

در آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^۳ و آیه «وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ»^۴ صیغه «أَنْزَلْنَا» در آیه اول از باب افعال و «نُزِّلَ» در آیه دوم از باب تفعیل به یک معنی استعمال شده‌اند، زیرا در هر دو آیه نزول ذکر یعنی قرآن بر رسول خدا مطرح است چون کلمه «إِلَيْكَ» در آیه اول و کلمه «عَلَيْهِ» در آیه دوم دلالت دارند که مقصود نزول قرآن بر پیغمبر است. و نمی‌توان گفت: در آیه اول، مقصود، نزول قرآن به بیت‌المعمور است.

و نیز در آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» صیغه «أَنْزَلْنَا» از باب افعال آمده و صیغه «نُزِّلَ» از باب تفعیل و بی‌تردید این هر دو صیغه یک معنی را می‌فهمانند یعنی مطلق نازل کردن و هیچ‌کدام از آن دو دلالت بر دفعی بودن نزول قرآن و یا تدریجی بودن آن ندارند. اگر در این آیه «أَنْزَلْنَا» را به معنای نزول دفعی بگیریم و «نُزِّلَ» را به معنای نزول تدریجی در این صورت ترجمه آیه مزبور

۱. سوره دخان، آیه ۳. ۲. سوره هل آتی، آیه ۲۳.

۳. سوره بقره، آیه ۲۲.

۱. سوره ق، آیه ۹.

۳. سوره نحل، آیه ۴۴.

۲. سوره فرقان، آیه ۳۲.

۴. سوره حجر، آیه ۶.

آنگاه از هنگام شروع بعثت آن حضرت قرآن کریم در طول بیست‌وسه سال تا پایان بعثت به تدریج در قالب الفاظ و عبارات بر قلب رسول خدا(ص) نازل شد.

بنابراین قرآن دو نزول بر قلب رسول خدا داشته است، یکی نزول دفعی که مربوط است به حقیقت قرآن در مرحله لوح محفوظی قبل از تفصیل و دور از کثرت و تدرّج و دور از درک عقول که در ماه رمضان و در شب قدر واقع شده است. و دیگری نزول تدریجی قرآن که در قالب الفاظ و عبارات و آیه، آیه و سوره، سوره و قابل فهم مردم است. و با این نزول دوم که در بیست و هفتم ماه رجب شروع شده است بعثت رسمی رسول خدا(ص) آغاز می‌شود.^۱ این بود راه حلی که المیزان اختیار کرده است.

ولی این راه حل از چند جهت قابل مناقشه است:

۱. اینکه ایشان هیچ دلیلی از عقل یا قرآن و حدیث برای راه حل خود نیاورده‌اند و تنها به بیانی استحسانی و ذوقی اکتفا کرده‌اند که شخص پژوهشگر را قانع نمی‌کند.

۲. اینکه آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ، هُدًى لِّلنَّاسِ...» می‌گوید: قرآن که در ماه رمضان نازل شد وسیله هدایت مردم است، در حالی که حقیقت قرآن که صاحب‌المیزان «قرآن» در این آیه را حمل بر آن کرده‌اند در قالب الفاظ و عبارات نمی‌گنجد و از این رو در این مرحله نمی‌تواند وسیله هدایت مردم باشد پس قرآن در این آیه باید به معنای عرفی آن که در قالب عبارات می‌گنجد تفسیر شود تا بتواند وسیله هدایت مردم باشد.

۳. حقیقت قرآن در مرحله‌ای که در لوح محفوظ است برتر از زمان و مکان

چنین خواهد بود: «ما قرآن را به طور دفعی بر تو نازل کردیم تا تو قرآنی را که به طور تدریجی نازل شده است برای مردم تفسیر کنی» و این معنای ناپسند بلکه ناصحیحی برای آیه یادشده است.

کسانی که گفته‌اند: انزال از باب افعال به معنای نازل کردن دفعی است و تنزیل از باب تفعیل به معنای نازل کردن تدریجی برای گفته خود هیچ دلیلی نیاورده‌اند و ادعای بی دلیل قابل قبول نیست و باید گفت: انزال از باب افعال و تنزیل از باب تفعیل هیچ فرق لغوی و مفهومی ندارند چنانکه اکرام و تکریم با هم فرقی ندارند.

راه حل صاحب‌المیزان

صاحب‌المیزان راه حل دیگری بیان کرده‌اند که خلاصه آن چنین است:

«معنای آیاتی که می‌گویند: قرآن در ماه رمضان و در شبی مبارک و در شب قدر نازل شد این است که حقیقت قرآن در آن مرحله‌ای که در لوح محفوظ و در کتاب مکنون و در ام‌الکتاب است و دور از کثرت و تدرّج و تغییر می‌باشد بر قلب رسول خدا نازل شده است، و این مرحله قبل از تفصیل است که در قالب الفاظ و عبارات نمی‌گنجد و قرآن در این مرحله علی و حکیم و نزد خداست و دور از درک عقول می‌باشد و جزء جزء و آیه آیه نیست و در صقع^۱ علم ربوبی قرار دارد، در این مرحله، حقیقت قرآن به طور دفعی بر قلب رسول خدا نازل شد ولی اجازه نداشت چیزی از آن را به زبان آورد. در این مرحله، بعثت و رسالت رسمی برای وی وجود ندارد، چون قرآنی که در قالب الفاظ و عبارات بگنجد نازل نشده است تا آن را بر مردم بخواند و با خواندن آن تبلیغ رسالت کند و آنچه نازل شده حقیقت قرآن است^۲ نه الفاظ آن.

۱. صُقْع: ناحیه، جانب، کرانه. «صقع ربوبی» یعنی مرتبه ذات و صفات و اسماء الهی. حکما و متکلمان چون بخواهند کلمات مکان و محل را در مورد باری تعالی به کار ببرند، کلمه «صقع» را استعمال می‌کنند. [ر.ک: فرهنگ فارسی معین]. (ویراستار)

۲. المیزان درباره اینکه آیا نزول حقیقت قرآن بر قلب رسول اکرم قبل از بعثت رسمی و قبل از

→

چهل سالگی آن حضرت بوده است یا نه؟ توضیحی ندارد و نفی یا اثبات این مطلب از آن استفاده نمی‌شود و شایسته بود در این باره توضیحی داده شود.

۱. المیزان، ج ۲، ص ۱۴ تا ۱۶.

الف. اگر مقصود از بعثت، نزولِ اولین وحی قرآنی باشد، باید گفت: حتماً بعثت رسول خدا در ماه رمضان و در شب قدر بوده است زیرا قرآن می‌گوید: «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۱ و نیز می‌گوید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» یعنی قرآن در ماه رمضان و در شب قدر نازل شد و معلوم است که نزول قرآن بر رسول خدا (ص) بوده است.

و صدوق در عیون جزء ۲ ص ۱۱۶ ضمن علل منقول از فضل بن شاذان که به امام رضا (ع) نسبت داده‌اند آورده است: «شهر رمضان هو الشهر الذي انزل الله فيه القرآن كما قال الله «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»... و فيه بُيِّئَ مُحَمَّدٌ یعنی در ماه رمضان قرآن نازل شد و در آن رسول اکرم پیغمبر گشت.

و راویان عامه در این رابطه حدیثی از امام محمد باقر (ع) نقل کرده‌اند که فرمود: «كَانَ ابْتِدَاءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ يَوْمَ الْاِثْنِينَ لِسَبْعِ عَشْرَةَ خَلَّتْ مِنْ رَمَضانَ»^۲ یعنی اولین وحی بر رسول خدا روز دوشنبه هفده روز از ماه رمضان گذشته نازل شد.

اگر مقصود از عبارت «ابْتِدَاءُ الْوَحْيِ» در این حدیث وحی قرآنی باشد، این روایت منطبق با همین احتمال است که بعثت رسول خدا با نزول قرآن شروع شده و در ماه رمضان بوده است.

و نیز یعقوبی در این رابطه می‌نویسد: «و آتاهُ جِبْرِئِيلُ لَيْلَةَ السَّبْتِ وَ لَيْلَةَ الْاَحَدِ ثُمَّ ظَهَرَ لَهُ بِالرُّسَالَةِ يَوْمَ الْاِثْنِينَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ: يَوْمَ الْخَمِيسِ وَ قَالَ مَنْ رَوَاهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ: يَوْمَ الْجُمُعَةِ، لِعَشْرِ بَقِيْنَ مِنْ رَمَضانَ وَ لِذَلِكَ جَعَلَهُ عِيدًا لِلْمُسْلِمِينَ»^۳ یعنی جبرئیل شب شنبه و شب یکشنبه نزد رسول خدا (ص) آمد و سپس رسالت آن حضرت را در روز دوشنبه به وی ابلاغ کرد و بعضی گفته‌اند: روز پنج‌شنبه و از جعفر بن محمد (ع) نقل کرده‌اند: روز جمعه، ده روز از ماه

قرار دارد و نمی‌توان برای آن ظرف زمانی یا مکانی تصور کرد چنانکه نمی‌توان برای آن لفظ و عبارت و آیه و سوره فرض کرد، و تا وقتی که در قالب الفاظ و عبارات ریخته نشود و قابل قرائت و کتابت نشود در زمان و مکان نمی‌گنجد، بنابراین، در این مرحله صحیح نیست گفته شود: حقیقت قرآن که در زمان نمی‌گنجد در ماه رمضان نازل شد، زیرا آنچه در ماه رمضان نازل می‌شود طبعاً در زمان می‌گنجد و قابل قرائت و کتابت و استماع با گوش عادی است، پس اینکه برای نزول قرآن ظرف زمانی یعنی ماه رمضان تعیین شده است دلیل این است که مقصود از قرآن در آیه مزبور مرحله نازل شده آن است که در قالب الفاظ و عبارات ریخته شده و در زمان می‌گنجد نه مرحله حقیقت قرآن که در صقع علم ربوبی و برتر از زمان و جهان ماده است.

رابطه نزول قرآن با بعثت

چون قبلاً از زمان نزول قرآن سخن رفت در اینجا مسأله زمان بعثت تداعی می‌شود که اگر نزول قرآن در ماه رمضان بوده است آیا بعثت رسول خدا همراه با نزول قرآن در ماه رمضان بوده است؟ اگر چنین است پس قول شایع که بعثت آن حضرت را در بیست و هفتم ماه رجب می‌داند چه توجیهی دارد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: وقتی که مورخان از بعثت رسول خدا (ص) سخن می‌گویند در مفهوم بعثت سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول اینکه مقصود از بعثت اولین وحی قرآنی و نزول اولین قسمت از قرآن بر رسول اکرم باشد.

احتمال دوم اینکه مقصود اعطای مقام نبوت با وحی غیر قرآنی قبل از نزول قرآن باشد.

احتمال سوم اینکه مقصود مبعوث و مأمور شدن رسول خدا (ص) برای علنی کردن دعوتش باشد.

۲. تاریخ ابن‌کنیر، ج ۳، ص ۶.

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۷ و ۱۸.

در تهذیب نوشته است: «و صدع بالرسالة فی اليوم السابع والعشرين من رجب و له صلى الله عليه و آله اربعون سنة»^۱ یعنی رسول خدا در روز بیست و هفتم رجب رسالت خود را آشکار کرد در حالی که چهل سال داشت.

و نیز قتال نیشابوری نوشته است: «فاذا اتت اربعون سنة امرالله جبرئیل ان يهبط اليه باظهارالرسالة و ذلك فی اليوم السابع والعشرين من شهرالله الاضم»^۲ یعنی وقتی که چهل سال از عمر رسول خدا گذشت خدا به جبرئیل دستور داد بر او فرود آید و اظهار رسالت را به وی ابلاغ کند و این در روز بیست و هفتم ماه رجب بود.

و ممکن است بعثت در بیست و پنجم ماه رجب باشد چنانکه صدوق در کتاب مقنع گفته است: «و فی خمسة و عشرين من رجب بعث الله محمداً (ص)»^۳ یعنی در بیست و پنجم رجب خدا محمد را مبعوث کرد. ج. و اگر مقصود از بعثت مبعوث و مأمور شدن رسول خدا برای علنی کردن دعوتش باشد در این صورت: ممکن است این مأموریت در ماه رمضان باشد. و ممکن است در ماه ربیع الاول باشد، چنانکه یعقوبی و مسعودی گفته‌اند. و ممکن است در بیست و هفتم ماه رجب باشد، چنانکه شیخ طوسی گفته است. و ممکن است در بیست و پنجم ماه رجب باشد، چنانکه شیخ صدوق گفته است.

ضمناً احتمال دارد اینکه شیخ طوسی در عبارت سابق تعبیر «و صدع بالرسالة» را به کار برده است مقصودش همین احتمال سوم باشد یعنی آشکار کردن رسالت و دعوت چون معنای عبارت مزبور این است که رسالت را آشکار کرد، و همچنین احتمال دارد قتال نیشابوری نیز که عبارت «اظهارالرسالة» را به کار برده است مقصودش همین احتمال سوم یعنی آشکار کردن دعوت باشد نه

رمضان مانده، و بدین علت این روز برای مسلمانان عید قرار داده شد. اگر همه عبارت «يوم الجمعة لعشر بقين من رمضان» را منقول از امام صادق بدانیم نه فقط لفظ «يوم الجمعة» را در این صورت این حدیث هم منطبق با همین احتمال است که بعثت آن حضرت با نزول قرآن شروع شده و در ماه رمضان بوده است.

ابن کثیر نیز می‌نویسد: «مشهور این است که بعثت رسول خدا در ماه رمضان بوده است»^۱.

ب. و اگر مقصود از بعثت، اعطای مقام نبوت با وحی غیرقرآنی باشد چنانکه ابن کثیر از احمد بن حنبل به سندش از عامر شعبی نقل کرده است که: «نزلت عليه النبوة و هو ابن اربعين سنة... و لم ينزل القرآن فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبرئيل فنزل القرآن على لسانه عشرين سنة عشرين عاماً و عشراً بالمدينة»^۲ یعنی رسول خدا در چهل سالگی به نبوت رسید... و قرآن نازل نشده بود پس آنگاه که سه سال گذشت جبرئیل آمد و قرآن از زبان او در مدت بیست سال نازل شد، ده سال در مکه و ده سال در مدینه.

اگر بعثت به معنای وحی غیرقرآنی باشد در این فرض ممکن است بعثت در ماه ربیع الاول باشد چنانکه در تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۷ آمده است، و نیز مسعودی در «التنبیه والاشراف» نوشته است: «فلما بلغ أربعين سنة بعثه الله الى كافة الناس يوم الاثنين لعشر خلون من ربیع الاول و هو اليوم الثالث والعشرون من آبان ماه»^۳ یعنی پس وقتی که رسول اکرم به چهل سال رسید خدا او را مبعوث کرد به سوی همه مردم در روز دوشنبه ده روز از ربیع الاول گذشته که روز بیست و سوم آبان ماه بود.

و ممکن است بعثت در بیست و هفتم ماه رجب باشد چنانکه شیخ طوسی

۱. تاریخ ابن کثیر، ج ۳، ص ۶.

۲. تاریخ ابن کثیر، ج ۳، ص ۴.

۳. روضة الواعظین، ص ۵۲.

۱. تهذیب شیخ طوسی، ج ۶، ص ۲.

۲. الجوامع الفقهية، ص ۱۷، سطر آخر.

اصل نبوت.

از آنچه گذشت روشن شد این مطلب قطعی نیست که نبوت رسول اکرم با نزول قرآن شروع شده باشد اگرچه این قول مشهور است. و نیز روشن شد این مطلب هم قطعی نیست که بعثت آن حضرت در روز بیست و هفتم رجب باشد بلکه احتمال دارد در ماه رمضان باشد، و احتمال دارد روز بیست و هفتم رجب باشد که شیخ گفته است، و احتمال دارد روز بیست و پنجم رجب باشد که صدوق گفته است، و احتمال دارد در ماه ربیع‌الاول باشد که یعقوبی و مسعودی گفته‌اند.

ضعف استدلال المیزان

قبلاً دانستیم که قول مقبول در تفسیر آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۱ اینست که نزول قرآن در ماه رمضان شروع شده است. در اینجا صاحب المیزان برای رد کردن این قول به این مطلب تمسک کرده‌اند که بعثت رسول خدا با نزول قرآن شروع شده و در روز بیست و هفتم رجب بوده است، بنابراین نمی‌توان گفت: نزول قرآن در ماه رمضان شروع شده است بلکه باید گفت: نزول تدریجی قرآن در بیست و هفتم رجب شروع شده است.^۲

ولی قبلاً روشن شد که در مفهوم بعثت سه احتمال وجود دارد یعنی:

۱. تحقق بعثت با نزول اولین وحی قرآنی.
۲. تحقق بعثت با وحی غیرقرآنی قبل از نزول قرآن.
۳. بعثت به معنای بعثت و امر خدا به رسول اکرم که رسالتش را آشکار کند.

و نیز روشن شد که در زمان بعثت هم سه قول وجود دارد: یکی ماه رمضان و دیگری ماه ربیع‌الاول و قول سوم ماه رجب، و بنابراین نمی‌توان گفت: بعثت

حتماً در روز بیست و هفتم رجب بوده است.^۱

و از اینجا ضعف استدلال المیزان روشن می‌شود که مطلب غیرحتمی را حتمی گرفته و آن را مبنای استدلال خود قرار داده‌اند، یعنی بعثت رسول خدا را به طور حتم در روز بیست و هفتم رجب دانسته و از آن نتیجه گرفته‌اند که نمی‌توان گفت: شروع نزول قرآن که به قول مشهور بعثت با آن تحقق یافته است در ماه رمضان بوده و نمی‌توان گفت: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» تفسیرش این است که نزول قرآن در ماه رمضان شروع شده است، زیرا بعثت در روز ۲۷ رجب بوده و بین آن و بین ماه رمضان بیش از یک ماه فاصله است، آنگاه چگونه ممکن است ۲۷ رجب روز بعثت باشد و نه در آن و نه بعد از آن اصلاً قرآن نازل نشود تا ماه رمضان و سپس در ماه رمضان تازه نزول قرآن شروع شود؟ به این دلیل قول کسانی که می‌گویند: معنای آیه یادشده این است که نزول قرآن در ماه رمضان شروع شد مردود است.^۲

می‌بینیم که چگونه صاحب المیزان مطلب غیرحتمی را مبنای استدلال خود قرار داده و طبعاً آن را حتمی پنداشته‌اند و معلوم است که از مطلب غیرحتمی نمی‌توان نتیجه قابل اطمینان گرفت و نمی‌توان بر مبنای این نقل مشکوک که می‌گوید: بعثت در ۲۷ رجب بوده است گفت: شروع نزول قرآن در ۲۷ رجب بوده است نه در ماه رمضان با اینکه قرآن صریحاً می‌گوید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» و آنچه این آیه می‌گوید که دلالت بر نزول قرآن در ماه رمضان دارد بی‌تردید و حتمی است و یک نقل تاریخی مشکوک که می‌گوید: بعثت در ۲۷ رجب بوده است نمی‌تواند در مقابل مدلول قرآن بایستد و آن را نفی کند،

۱. اینکه در ایران در روز ۲۷ رجب به عنوان روز عید مبعث مراسمی برگزار می‌شود برای تجلیل از مقام رسالت و تجدیدخاطره بعثت رسول اکرم است و حتمی نبودن این روز از نظر تاریخی از ارزش این سنت نیکو نمی‌کاهد، زیرا هدف اصلی از این مراسم، زنده نگه داشتن نام و یاد بعثت جهانی پیشوای اسلام است که باید سالی یکبار در روز معینی این مراسم تکرار شود و اگر این روز، قراردادی هم باشد مانعی ندارد چه رسد به اینکه در کتاب‌های تاریخ به عنوان یک قول ثبت شده باشد.

۲. تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۳.

۲. تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۳ و ۱۴.

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

زیرا این نقل تاریخی نه از پیغمبر و امام نقل شده و نه مدلول قرآن است بلکه فقط یک نقل تاریخی است که منبع آن معلوم نیست و علاوه بر این نقل‌های تاریخی دیگری نیز در مقابل آن وجود دارد که می‌گوید: بعثت در ماه ربیع الاول و یا در ماه رمضان بوده است.

قاعده حمل مطلق بر مقید

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که با صیغه باب افعال یا تفعیل از نزول کتاب‌الله به طور مطلق سخن می‌گوید و آن را مقید نمی‌کند به نزول دفعی یا نزول تدریجی مثل آیه «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ»^۱ و آیه «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»^۲.

در این دو آیه و آیات فراوان دیگر نزول قرآن به صورت مطلق مطرح شده است و قید دفعی بودن نزول یا تدریجی بودن آن در آنها وجود ندارد.

ولی در بعضی آیات دیگر از تدریجی بودن نزول قرآن سخن رفته است مثل آیه «وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ»^۳ یعنی قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را با مهلت بر مردم بخوانی، و مثل آیه «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ...»^۴ یعنی کافران گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نشد؟ ما قرآن را این‌گونه به تدریج نازل می‌کنیم تا به سبب آن به قلب تو ثبات و آرامش بدهیم.

چنانکه معلوم است از این دو آیه به خوبی روشن می‌شود که قرآن تدریجاً نازل شده است.

در اینجا قاعده حمل مطلق بر مقید که یک قاعده رایج و قبول شده است

۱. سوره ص، آیه ۲۹، یعنی این کتاب مبارکی است به سوی تو نازل کردیم تا در آیه‌های آن بیندیشند.

۲. سوره فرقان، آیه ۱. یعنی بزرگ است آنکه فرقان را بر بنده خود نازل کرد تا برای جهانیان بیم‌رسان باشد.

۳. سوره اسراء، آیه ۱۰۶.

۴. سوره فرقان، آیه ۳۲.

اقتضاء دارد آیاتی که نزول قرآن را به طور مطلق گوشزد می‌کند بر آیاتی حمل شود که نزول قرآن را مقید می‌کند به نزول تدریجی یعنی در حقیقت آیاتی که از نزول تدریجی قرآن سخن می‌گوید مفسر آیاتی است که نزول قرآن را به طور مطلق گوشزد می‌کند و نتیجه این می‌شود که آیات مطلقه نیز می‌خواهد بگوید: قرآن تدریجاً نازل شده است.

ضمناً در قرآن آیه‌ای وجود ندارد که نزول قرآن را مقید کند به نزول دفعی که مثلاً بگوید: قرآن در ماه رمضان یکجا و به طور دفعی بر بیت‌المعمور یا بر قلب رسول خدا نازل شد، آری فقط حدیث بی‌اعتباری می‌گوید: «همه قرآن یکجا و به طور دفعی در ماه رمضان به بیت‌المعمور نازل شد» که قبلاً دانستیم این حدیث ارزش و اعتبار ندارد و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

نفی نزول دفعی قرآن از زبان قرآن

آیه «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَأُنزِلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» که قبلاً ذکر شد دلالت دارد که کفار می‌گفتند: چرا قرآن یکجا به طور دفعی نازل نشد؟ و خدا جواب داده است، که ما قرآن را همین‌طور که می‌بینید به طور تدریجی نازل می‌کنیم تا در هر نوبت که قسمتی از آن نازل می‌شود موجب ثبات و آرامش قلب پیغمبر اکرم شود.

اگر قرآن به طور دفعی به بیت‌المعمور یا بر قلب رسول خدا نازل شده بود باید در این آیه در جواب کفار می‌گفتند: چرا قرآن یکجا به طور دفعی نازل نشد؟ بگوید: قرآن یکجا به طور دفعی نازل شده است و شما خبر ندارید، ولی چنین نگفته است بلکه با به کار بردن کلمه «كَذَلِكَ» گفته است: ما قرآن را تدریجاً نازل کردیم، آنگاه یکی از ثمرات تدریجی بودن نزول قرآن را چنین توضیح می‌دهد که چون رسول خدا در مقابل دشمنی‌های مستمر مخالفان احتیاج به تقویت روحی دارد با هر نزول جدیدی لطف جدیدی از خداوند

دریافت می‌کند و قلب آن حضرت تقویت می‌شود و ثبات و آرامش می‌یابد. اینکه در آیه یادشده خداوند در جواب کفار نمی‌گوید: قرآن یکجا به طور دفعی نازل شده است بلکه به عکس، بر تدریجی بودن نزول قرآن تأکید می‌گذارد معلوم می‌شود می‌خواهد بگوید: قبول دارم که قرآن به طور دفعی نازل نشده است همان‌طور که کفار می‌گویند و بدین‌گونه تلویحاً نزول دفعی قرآن را نفی می‌کند و می‌فهماند که قرآن به طور دفعی نازل نشده است نه بر بیت‌المعمور و نه بر قلب رسول خدا(ص).

با توجه به آنچه گفته شد ما می‌توانیم با استناد به خود قرآن بگوییم: قرآن هیچ نوع نزول دفعی نداشته است، یعنی نه بر بیت‌المعموری که صحابه و تابعین با قوه خیال خود ساخته‌اند یکجا به طور دفعی نازل شده است، و نه در مرحله لوح محفوظی که نه آیه آیه است و نه قابل قرائت و کتابت یکجا بر قلب رسول اکرم فرود آمده است آن‌طور که صاحب‌المیزان با بیان ذوقی و استحسانی خود ترسیم کرده است.

اشاره: در روایتی از طلحة بن زید عامی که متهم به جعل حدیث است آیه محاربه به گونه‌ای انحرافی تفسیر شده و از آن یک فتوای فقهی نامقبولی پدید آمده است که به آبرو و حیثیت جهانی اسلام خدشه وارد می‌کند و از این رو نقد و بررسی آن لازم می‌نماید. اینک این مسأله در دو بخش مورد بحث قرار می‌گیرد. بخش اول تفسیر آیه محاربه و احکام فقهی آن و بخش دوم نقد روایت طلحة بن زید و فتوای فقهی که از آن پدید آمده است.

مقاله چهارم: تفسیر آیه محاربه و احکام فقهی آن

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۳۳) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۳۴، مائده) یعنی همانا کسانی که با خدا و رسولش می‌ستیزند و در زمین به فساد می‌کوشند جزایشان این است که کشته شوند، یا به دار روند، یا دست‌ها و پاهایشان برخلاف یکدیگر قطع گردد، و یا از آن سرزمین رانده شوند. این رسوایی آنان در دنیا است و در آخرت برایشان عذاب بزرگی خواهد بود (۳۳) مگر کسانی که توبه کنند پیش از آنکه بر آنان دست یابید، پس بدانید که خدا آمرزنده و رحیم است (۳۴).

معنای محاربه

حَرْبٌ از باب نَصَرَ به معنای سلب مال است و محروب یعنی غارت‌شده و مال‌باخته و حارب یعنی غارتگر و غاصب و حَرْبٌ زَبَدٌ به کسر راء یعنی زید به شدت غضب کرد، و تحریب یعنی تیز کردن حربه، و حَرْبٌ نَقِیضٌ سَلَمٌ و به معنای دشمن نیز آمده است. حَرْبُهُ يُحْرِیْبُهُ مِنْ بَابِ نَصَرَ إِذَا أَخَذَ مَا لَهُ فَهُوَ مَحْرُوبٌ وَالْحَرْبُ بِاللُّحْرِیْبِ أَنْ يُسَلَبَ الرَّجُلُ مَا لَهُ، وَالْحَارِبُ: الْغَاصِبُ النَّاهِبُ، وَ حَرْبُ الرَّجُلِ بِالْكَسْرِ يَحْرَبُ: اشْتَدَّ غَضَبُهُ، وَ حَرْبُ السَّنَانِ: أَحَدَهُ. وَالْحَرْبُ نَقِیضُ السَّلَمِ. وَ فُلَانٌ حَرِبْتُ لِي أَيْ عَدَوْتُ. (لسان‌العرب، ج ۱، ص ۳۰۲).

با توجه به موارد استعمال ماده «حرب» می‌توان گفت که «حرب» در اصل به معنای مطلق مبارزه و ستیز است که طبعاً با غضب و دشمنی همراه است و قدر مشترک بین معانی آن شدت (تبیان، ۳۶۸/۲) یا سلب است (روح‌المعانی، ۱۰۶/۶). بنابراین «حرب» مرادف جنگ نیست بلکه اعم است و جنگ یکی از مصادیق آن است، و همان‌طور که در لسان‌العرب آمده «حرب» نقیض سلم است سلم یعنی سازگاری و حرب یعنی ناسازگاری که گاهی به صورت ربودن مال و گاهی به صورت غضب و گاهی به صورت جنگ و درگیری نظامی جلوه می‌کند. پس نباید از کلمه «حرب» حتماً مفهوم جنگ به ذهن متبادر شود. قرآن کریم درباره کسانی که ترک ربا نمی‌کنند، می‌گوید: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (بقره، ۲۷۹).

یعنی اگر ربا را ترک نکنید بدانید که حربی از جانب خدا و رسولش متوجه شما خواهد بود. کلمه «مِنْ» در آیه، نشوییه است و معنای آیه این است که اگر ربا را ترک نکنید باید در انتظار حربی باشید که از خدا و رسولش ناشی می‌شود پس حرب در این آیه به معنای مبارزه‌ای است که خدا و رسول او با رباخوار می‌کنند و به مناسبت حکم و موضوع، مبارزه خدا این است که حکم می‌کند مال ربایی از رباخوار گرفته شود، و مبارزه رسول خدا اینست که این حکم را اجرا می‌کند، و

معنای این سخن این است که اگر رباخوار به اختیار خود ترک ربا نکند مال ربایی که در حقیقت از مردم است با قوه قهریه از او گرفته می‌شود.^۱ از آنچه گذشت روشن شد که ماده «حرب» به معنای مطلق ناسازگاری و مبارزه است نه به معنای جنگ و درگیری نظامی و جنگ مصداقی از آن است.

«يُحَارِبُونَ» مرادف «يُقَاتِلُونَ» نیست

از بیان سابق معلوم شد که «يُحَارِبُونَ» به معنای «يُقَاتِلُونَ» نیست و نباید تصور شود که آیه محاربه درباره میدان جنگ بحث می‌کند و می‌خواهد احکامی در مورد جنگ مسلمانان با کفار بیان کند. و می‌توان گفت: محاربه در این آیه به معنای محاذه است که در آیه دیگر آمده: «إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَى» (مجادله، ۲۰) یعنی حتماً کسانی که با خدا و رسول او مبارزه و ستیز می‌کنند در زمره خوارترین مردم قرار می‌گیرند. بدیهی است مبارزه با خدا و رسول او در مخالفت و ضدیت با خواست خدا و رسول تحقق می‌یابد. در عرصه‌ای که دین مطرح است، خدا و رسول او حضور دارند، خدا به عنوان الهام‌کننده دین و رسولش به عنوان گیرنده و اجراکننده آن. خواست خدا و رسول این است که دین حاکم شود و با حاکمیت آن سعادت و رشد و تعالی فرد و جامعه تضمین گردد، بنابراین، اگر کسانی بر ضد این خواست عمل کنند و کارهایی انجام دهند که به سعادت و رشد و تعالی جامعه یا فرد ضربه وارد شود

۱. قبلاً دانستیم که حرب به معنای سلب مال آمده و در اینجا همین معنی مناسب است زیرا مال ربایی به حکم اسلام از رباخوار با قوه قهریه سلب می‌شود، ولی بعضی از مفسران آیه «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» را این‌طور تفسیر کرده‌اند که اگر شما ربا را ترک نکنید پس بدانید که با خدا و رسول او می‌جنگید یعنی رباخوار با سرپیچی از دستور ترک ربا به جنگ خدا و رسولش می‌رود (المنار، ۲/۳، ۱۰).

البته این تفسیر مقبول نیست و تفسیر مقبول این است که اگر ربا را ترک نکنید بدانید که خدا و رسولش با شما سختگیری و مبارزه می‌کنند و مال ربایی را گرفته و به صاحبش می‌دهند. صاحب این تفسیر توجه نکرده است که «مِنْ» در این آیه نشوییه است و می‌فهماند حرب و مبارزه از خدا و رسول او نشأت می‌گیرد که طبعاً در قالب سلب مال ربایی با قوه قهریه تحقق می‌یابد.

در حقیقت با خدا و رسول او به مبارزه و ستیز برخاسته‌اند، در حدیثی آمده است که خدا به رسولش فرمود: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَا رَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ» (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸) یعنی کسی که به یکی از اولیای من اهانت کند با من به مبارزه و ستیز برخاسته است. می‌بینیم که «محرابه» در این حدیث مرادف با مقاتله نیست، همچنین «يُحَارِبُونَ» در آیه مورد بحث مرادف با «يُقَاتِلُونَ» نیست بلکه به معنای مطلق مبارزه و ستیز است.

از بیان سابق روشن شد که هرگونه گناه و مخالفت با خواست خدا و رسول محاربه با آن دو محسوب می‌شود چه شرّ آن دامنگیر خود گناهکار شود و چه دامنگیر اجتماع و چه هر دو و به عبارت دیگر: چه گناه فردی باشد و چه اجتماعی.

در این آیه نوع خاصی از محاربه مقصود است

ولی این آیه دربارهٔ مطلق محاربه بحث نمی‌کند و نمی‌خواهد حکم همهٔ گناهکاران را بیان کند بلکه قرائن نشان می‌دهد که مقصود بیان حکم نوعی از محاربه است که شرّش دامنگیر جامعه می‌شود و از مصادیق فساد در زمین به شمار می‌رود و شاهدش این است که به دنبال «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» جمله «وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» ذکر شده که در حقیقت تفسیر محاربه‌ای است که در این آیه منظور بوده. و شاهد دیگر اینکه مجازات‌های مقرر در آیه یعنی اعدام و به دار آویختن و قطع دست و پا برخلاف یکدیگر و تبعید مناسب جرم‌های اجتماعی است که شرّ آنها به جامعه می‌رسد، اما گناهایی که بین بنده و خداست و فقط شخص گناهکار زبان آن را می‌بیند با مجازات‌های مذکور در این آیه تناسب ندارد، بنابراین آیه مزبور دربارهٔ نوع خاصی از محاربه با خدا و رسول بحث می‌کند، و آن انجام کارهایی است که موجب فساد در جامعه و سلب امنیت و بی‌نظمی اجتماعی می‌شود مانند اسلحه کشیدن و خون ریختن و تجاوز

به اموال و نوامیس مردم و آتش زدن خرمن‌ها و مؤسسه‌های اقتصادی و بمب‌گذاری در مراکز جمعیت و ایجاد رعب و وحشت در اجتماع و مانند اینها. و اگر سؤال شود: با اینکه مقصود آیه شریفه بیان مجازات مفسدانی است که سعی در ایجاد فساد دارند چرا نفرمود: «أَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَاتِلُوا... الی آخر»؟ چه لزومی داشت که اول بفرماید: «أَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» آنگاه با جمله «وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» آن را تفسیر کند؟

در جواب شاید بتوان گفت: آوردن جمله «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» برای هشدار دادن به مفسدان و توجه دادن به این نکته است که عمل آنان فقط سعی در ایجاد فساد در زمین نیست بلکه مبارزه و ستیز با خدا و رسول او نیز هست که نهایت بی‌شرمی است تا شاید توجه به این نکته احیاناً فطرت آنان را بیدار کند و از سعی در ایجاد فساد در جامعه دست بدارند.

ملاک اصلی، سعی در ایجاد فساد است

آنچه ملاک اصلی برای مجازات‌های مذکور در آیه محسوب می‌شود سعی در ایجاد فساد در جامعه است که طبعاً مصادیق گوناگونی دارد و از لحاظ شدت و ضعف و آثار منفی که در اجتماع می‌گذارد درجاتش متفاوت است، و گاهی فساد به قدری شدید و مخرب است که شخص مفسد مستحق اعدام می‌شود اگرچه کسی را نکشته باشد، و این مطلب از آیه قبل از این آیه یعنی «... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» نیز فهمیده می‌شود، زیرا این آیه می‌گوید: اگر شخصی انسانی را بکشد که او نه کسی را کشته و نه ایجاد فساد در زمین کرده مانند این است که همهٔ مردم را کشته باشد. از اینجا معلوم می‌شود کشتن کسی که انسانی را بکشد و نیز کشتن کسی که ایجاد فساد در زمین بکند مورد تأیید این آیه است. می‌بینیم که در این آیه کشتن انسان با

ایجاد فساد در جامعه یکسان دانسته شده است و از اینجا می‌فهمیم بعضی از مصادیق فساد هست که آثار مخرب آن برابر قتل به ناحق است و عامل آن مانند قاتل مستحق اعدام می‌شود اگرچه کسی را نکشته باشد.

ذکر قطع الطریق از باب مثال است

در بعضی روایات، آیه محاربه با قطع الطریق و کسانی که اسلحه می‌کشند و از جامعه سلب امنیت می‌کنند تطبیق شده است.^۱ و به نظر می‌رسد که این از باب مثال و ذکر مصداق است نه اینکه محاربان و مفسدان مذکور در آیه منحصر به قطع الطریق و سارقان مسلح باشد، زیرا از طرفی ملاک اصلی برای مجازات‌های مذکور در آیه ایجاد فساد در جامعه است و از طرفی ایجاد فساد انواع گوناگونی دارد که عنوان «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» شامل همه آنها هست ولی در روایات ذکری از آنها نیست، مثلاً گروهی که بمب حاوی گاز سمی در متروی توکیو می‌گذارند که بر اثر آن جمعی کشته و جمعی مسموم و بیمار می‌شوند نه از قطع الطریق‌اند و نه اسلحه کشیده و سلب امنیت از مردم کرده‌اند، و یا گروهی که در کلمبیا باندهای تولید و توزیع هروئین و مرفین تشکیل داده و با در اختیار داشتن اسلحه و خودرو و هلیکوپتر در سطح وسیعی این کالاهای فاسدکننده نسل جوان را به منظور ثروت‌اندوزی به‌طور قاچاق در جامعه پخش می‌کنند و ضربه‌های سنگینی به اجتماع انسانی وارد می‌سازند، اینان نه عنوان قطع الطریق دارند و نه با کشیدن اسلحه سلب امنیت از مردم می‌کنند ولی فساد و زبانی که از ناحیه آنان بر جامعه وارد می‌شود خیلی بیشتر از فساد و زبانی است که از حمله فلان سارق مسلح وارد می‌شود، آیا این دو مورد و موارد مشابه آنها که در روایات نیامده محکوم به حکم مذکور در آیه محاربه نیست؟ و آیا نباید گفت: آیه شریفه شامل این موارد نیز هست؟ لفظ آیه اطلاق دارد و عبارت «يَسْعَوْنَ

فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» هرگونه سعی در ایجاد فساد در جامعه را شامل می‌شود و ذکر یک مصداق از مصادیق فساد در روایات موجب نمی‌شود که حکم مذکور در آیه اختصاص به همان مصداق پیدا کند، چنانکه ذکر چند مورد از موارد احتکار از قبیل گندم و جو و خرما و کشمش و روغن زیتون در روایات موجب نمی‌شود که بگوییم: فقط احتکار همین چند کالای حرام و احتکار صدها گونه دیگر از کالاهای مورد نیاز ضروری جامعه جایز است.

بنابراین نباید شک کرد که آیه محاربه شامل همه انواع جرایم اجتماعی که عنوان فساد در جامعه بر آنها صادق است می‌شود، چه جرایمی که اکنون ما می‌شناسیم و چه جرایمی که احیاناً در آینده با تکنیک‌های جدید ابداع خواهد شد و موجب فساد در جامعه خواهد بود.

قرآن جعل اصطلاح نکرده است

اینکه در بعضی روایات آیه محاربه با قطع الطریق تطبیق شده برای بعضی از فقها این تصور را به وجود آورده است که هدف آیه منحصرأً بیان حکم قطع الطریق بوده است، و از این رو در این مسأله بحث کرده‌اند که آیا اگر کسی در شهر با کشیدن اسلحه از مردم سلب امنیت کند عنوان قاطع الطریق بر او صادق است یا نه؟ و بعضی گفته‌اند: صادق نیست^۱ چون راه‌ها در خارج شهر وجود دارد نه در شهر و کسی که در شهر به مردم حمله مسلحانه کند قطع طریق نکرده ولی کسی که در خارج شهر راه را ببندد و اموال مردم را غارت کند قاطع الطریق خوانده می‌شود، و نیز در این مسأله بحث کرده‌اند که آیا عنوان قاطع الطریق بر دیدبان و اطلاع‌رسان و کسی که برای غارت اموال کمک می‌کند صادق است یا نه؟ و بعضی گفته‌اند: صادق نیست^۲ چون افراد نام‌برده اسلحه نمی‌کشند و راه را

۱. مُغْنِي ابْنِ قُدَامَةَ، ج ۱۰، ص ۳۰۳.

۲. خِلافِ شَيْخِ طَوْسِي، ج ۳، ص ۲۱۲ و قَوَاعِدُ عِلْمِيَّة، ص ۲۷۹.

۱. وَسَائِلُ الشَّيْبَانِي، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۵ و ص ۵۳۵، ح ۸.

عبارت «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» جنبه مقدمی دارد برای «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» و نقش محوری ندارد. بنابراین، مناسب است در کتاب‌های فقهی به جای اینکه محارب را اصلاح کنند برای قَطَّاعِ الطَّرِيقِ و بگویند: باب حَدِّ الْمُحَارِبِينَ یا کتاب قَطَّاعِ الطَّرِيقِ بگویند: باب مجازات‌المفسدین و حکم قَطَّاعِ الطَّرِيقِ را به عنوان یک صنف از مفسدین بیان کنند.

این مجازات‌ها مانعة‌الجمع نیستند

آیا ذکر چهار مجازات در آیه محاربه از باب قضایای مانعة‌الجمع است یا مانعة‌الخلو؟ یعنی آیا باید مجرم فقط یکی از مجازات‌ها را ببیند یا ممکن است اگر مرتکب دو جرم اجتماعی شد دو مجازات ببیند؟ به نظر می‌رسد ذکر این مجازات‌ها از باب قضایای مانعة‌الخلو است یعنی هیچ فساد اجتماعی نباید خالی و معاف از مجازات باشد ولی اگر مفسدی دو جرم اجتماعی انجام دهد و مثلاً هم آدم بکشد و هم مال ببرد باید در مقابل غارت مال دست و پای او قطع شود و در مقابل آدم کشتن اعدام گردد و در روایات نیز اشاره به این مطلب شده و در حدیثی آمده: «... مَنْ قَطَعَ الطَّرِيقَ قُتِلَ وَ أَخَذَ الْمَالَ قُطِعَتْ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ وَ صُلِبَ...» یعنی کسی که راهزنی کند و آدم بکشد و مال ببرد دست و پای او قطع می‌شود و به دار می‌رود. مقصود حدیث این است که چون مجرم دو جرم دارد دو کیفر می‌بیند، قطع دست و پا به خاطر ربودن مال و به دار رفتن به خاطر آدم کشتن. معلوم است که حدیث یک مطلب تعبیدی القا نمی‌کند بلکه یک مسأله عقلائی و حقوقی را گوشزد می‌کند که مجازات باید متناسب با جرم باشد. ضمناً مقصود از به دار آویختن اعدام مجرم بوده و ذکر صلب از باب مثال است پس اگر به گونه‌ای دیگر نیز اعدام شود دستور اجرا شده و بعید است ذکر صلب در روایت از باب تعبید باشد.

نمی‌بندند بلکه کارهای کمکی برای قَطَّاعِ الطَّرِيقِ انجام می‌دهند. ولی قبلاً روشن شد که تطبیق آیه محاربه بر قَطَّاعِ الطَّرِيقِ در روایات از باب ذکر مصداق بوده و سبب نمی‌شود که آیه اختصاص به قَطَّاعِ الطَّرِيقِ پیدا کند. قرآن و روایات در اینجا اصطلاح خاصی وضع نکرده و نمی‌خواهند این مطلب را القا کنند که محارب مذکور در آیه اختصاص به یک مصداق یعنی قَطَّاعِ الطَّرِيقِ پیدا کرده و این یک مصداق معنای اصطلاحی آن شده است. اساساً در آیه محاربه حکم به عنوان قَطَّاعِ الطَّرِيقِ تعلق نگرفته است تا بحث شود که آیا این عنوان بر دیدبان و اطلاع‌رسان و... و... صادق است یا نه؟ بلکه تعلق گرفته است به مجرمانی که مرتکب فساد اجتماعی می‌شوند. محارب با خدا و رسول به مفهوم لغوی کسی است که با خواست خدا و رسول ضدیت می‌کند و مرتکب گناه می‌شود ولی عبارت «وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» جمله «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» را تفسیر و تقیید می‌کند و می‌فهماند که حکم در این آیه به کسانی که گناه فردی انجام می‌دهند تعلق نگرفته بلکه به کسانی تعلق گرفته است که گناه اجتماعی انجام می‌دهند و در جامعه ایجاد فساد می‌کنند، چه فساد آنان قطع طریق باشد و چه فساد اجتماعی دیگری. پس روشن شد که آیه محاربه همه مفسدانی را که در جامعه افساد می‌کنند شامل می‌شود و اختصاص به قَطَّاعِ الطَّرِيقِ ندارد.

بنابراین آنچه شیخ طوسی نوشته است: «المحارب الذی ذکره الله فی آیه المحاربه هم قَطَّاعِ الطَّرِيقِ الذین یشهرون السَّلاح و یخیفون السبیل»^۱ که آیه محاربه را اختصاص به قَطَّاعِ الطَّرِيقِ می‌دهد قابل قبول نیست، چون دلیلی ندارد بلکه دلیل برخلاف آن وجود دارد. هدف آیه محاربه مبارزه با فسادهای اجتماعی است و می‌خواهد تبهکارانی که فساد می‌آفرینند و زیان فسادشان دامن‌گیر جامعه می‌شود مجازات شوند تا در اجتماع رسواگردند و برای دیگران نیز عبرت باشد. بنابراین آنچه در آیه نقش محوری دارد فساد اجتماعی است و

۱. خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۰۹

۱. وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۵.

آیا قصد افساد شرط است؟

آیا قصد افساد شرط تحقق عنوان مفسد است یا نفس عمل فساد ملاک است اگرچه مفسد عمل خود را اصلاح بداند؟ مثلاً اگر گروهی مانند خوارج فکر کنند که کوشش برای ساقط کردن حکومت علی (ع) را یک کار اصلاحی می‌دانستند تا وقتی که افساد نکرده‌اند بحثی درباره آنان نیست ولی اگر شروع به بمب‌گذاری و ایجاد ناامنی کنند به قصد تحمیل خواسته اقلیت بر اکثریت مانند بمب‌گذاری‌های ارتش سرری جمهوریخواه ایرلند شمالی یا گروه‌های چپ‌گرا در غرب ایران، اگر این گروه‌ها خرابکاری‌های خود را به قصد افساد انجام ندهند و بگویند: ما قصد اصلاح و احقاق حق داریم آیا می‌توان گفت: چون علی الفرض قصد افساد ندارند عنوان مفسد بر آنان صادق نیست؟ آیا این گروه‌ها که با مین‌گذاری و کمین زدن و کشتن بی‌گناهان ادعای احقاق حق دارند مصداق «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» نیستند؟ بدون شک نفس عمل آنان ایجاد فساد است حالا اگر ادعا کنند و نزد قاضی نیز ثابت شود که واقعاً قصد افساد نداشته‌اند آیا معاف کردن اینان از مجازات با عدالت سازگار است؟ ایجاد انفجار در مراکز جمعیت و کشتن بی‌گناهان و سلب امنیت که زیانش دامنگیر جامعه می‌شود اگر مجازات نداشته باشد عدالت اجتماعی پایمال می‌شود. تشریح قوانین جزائی برای احیای عدالت است و اگر قرار باشد عدالت احیا شود نمی‌توان این گروه‌ها را به عذر اینکه اشتباه کرده و قصد افساد نداشته و افساد خود را اصلاح پنداشته‌اند از مجازات معاف کرد و از احیای عدالت چشم پوشید و هرج و مرج و آنارشسیسم را رواج داد، بنابراین باید گفت: قصد افساد در تحقق عنوان محارب و مفسد شرط نیست و این گروه‌ها به فرض اینکه خرابکاری‌های خود را به قصد افساد انجام ندهند نیز باید کیفر ببینند تا حق جامعه یعنی عدالت احیا شود، و اینکه در تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۴۹۲ اراده افساد ذکر شده باید توجیه شود. ضمناً اگر حمله و هجوم و سلب امنیت و از بین بردن حرمت شخصیت‌ها و

شکستن درها و حریم‌ها و غارت اموال با سوءاستفاده از اسلحه و نیروهای دولتی که متعلق به مردم است انجام گیرد جرم محارب مفسد سنگین‌تر و مجازاتش شدیدتر خواهد بود، زیرا اسلحه و نیروهای مردم را بر ضد خود مردم به کار برده است.

ذکر این مجازات‌ها از باب مثال است

از آیه محاربه چند مطلب استفاده می‌شود:

یکی اینکه ملاک اصلی برای مجازات محارب افساد است.

دوم اینکه مجازات‌ها در آیه درجه‌بندی شده و از شدید به خفیف منتقل گشته یعنی از قتل شروع و به تبعید منتهی شده است.

سوم اینکه فساد درجه‌بندی نشده است، زیرا فساد درجات بسیار زیادی دارد که قابل احصا نیست علاوه بر اینکه درجه‌بندی فساد در آیه لزومی ندارد بلکه هرفسادی که واقع شود مقدار زیان اجتماعی آن سنجیده می‌شود و متناسب با آن مجازات تعیین می‌گردد.

چهارم اینکه درجه‌بندی مجازات برای اشاره به این است که مجازات شدید برای جرم شدید و مجازات خفیف برای جرم خفیف است و مقصود احصای همه مجازات‌ها نبوده است، زیرا مجازات به تناسب جرم تعیین می‌شود.

از جمع‌بندی مطالب فوق می‌توان استنباط کرد که برای هرفساد متناسب با زبانی که بر جامعه وارد می‌کند مجازات تعیین می‌شود اگر افساد در حد خفیلی بالا زیانبار باشد مانند اهلاک حرث و نسل شدیدترین مجازات را دارد و اگر زیانش در حد خفیلی پایین باشد مجازات خفیفی برای آن تعیین می‌شود مثلاً کسی که شاخه‌های درختان پارک‌های عمومی را بشکند و چمن‌های آنها را خراب کند عنوان «مفسد» بر او صادق است ولی برای تنبیه او باید مجازات خفیفی تعیین کرد. مانند گرفتن غرامت و معرفی کردن او در اجتماع نمازجمعه یا

زندان چندروزه و گرفتن هزینه زندان از او و مانند اینها.

اگر این استنباط پذیرفته شود باید گفت: لازم نیست حتماً یکی از مجازات‌های مذکور در آیه دربارهٔ مفسد اجرا شود بلکه آنچه لازم است رعایت تناسب بین جرم و مجازات است که هم حکم عقل است و هم درجه‌بندی مجازات‌ها در آیه به آن اشعار دارد. البته تعیین دقیق میزان جرم و تشخیص تناسب بین جرم و مجازات یک کار فنی و تخصصی است که قاضی با راهنمایی متخصصان جرم‌شناسی به آن دست می‌یابد و بر مبنای آن رأی صادر می‌کند.

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که در آیه محاربه تعبّد خاصی اعمال نشده و ذکر چهار مجازات از باب نمونه و ذکر مثال است و مجازات‌های دیگری نیز متناسب با جرم‌هایی که واقع می‌شود می‌توان در نظر گرفت و از بعضی روایات نیز تأیید این مطلب فهمیده می‌شود مثلاً در روایتی آمده که حاکم برای محارب متناسب با جرمش مجازات تعیین می‌کند او را از شهر بیرون می‌برند و بر کشتی می‌نشانند و در دریا غرقش می‌کنند (وسائل ۱۸، ص ۵۴۰، ح ۵) و در روایت دیگر از امام جوادی (ع) آمده که اگر محارب فقط سلب امنیت کرده و مال نبرده و آدم نکشته است زندانی می‌شود و این معنای نفی او است (وسائل ۱۸، ص ۵۳۶، ح ۸) در این دو روایت مجازات غرق و حبس آمده در حالی که این دو مجازات در آیه نیامده است و این می‌رساند که مجازات‌های مذکور در آیه از باب مثال است. و شاید ذکر «أَنْ يُصَلِّبُوا» در آیه مشعر به همین مطلب باشد، زیرا صلب نوعی از قتل است و اینکه صلب بعد از قتل ذکر شده شاید مشعر باشد به اینکه ذکر مجازات‌های چهارگانه در آیه از باب نمونه بوده و مثل این است که آیه چنین باشد «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ... أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا أَوْ يُعْرَقُوا أَوْ يُجَبِّسُوا...» تا آخر» بنابراین از ذکر چهار مجازات در آیه تعبّد خاصی منظور نبوده است. اساساً طبیعت مسائل حقوقی و جزائی با تعبّد تناسب ندارد و سیرهٔ عقلاء در همهٔ زمان‌ها چنین بوده و خواهد بود که برای جرم اجتماعی

مجازات تعیین می‌کنند و تناسب بین جرم و مجازات را در نظر می‌گیرند و آیهٔ محاربه نمی‌خواسته از این طریقه عقلانی عدول کند و یک حکم تعبّدی را القاء نماید بلکه می‌توان گفت: عبارت «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» در آیه که می‌فهماند علت مجازات مفسد افساد است مؤید سیرهٔ عقلاست، زیرا همهٔ عقلاء قبول دارند که جرم اجتماعی مجازات لازم دارد چون زیان آن دامنگیر جامعه می‌شود. بنابراین باید گفت: آیهٔ محاربه تعبّد خاصی را القاء نکرده است بلکه هماهنگ با سیرهٔ عقلاً مجازات مفسد را متناسب با جرم او لازم دانسته است و از طرفی مصادیق مجازات قابل احصاء نیست، زیرا مجازات تابع فساد است که به دست مجرم به وجود می‌آید و فساد طیف بسیار وسیعی دارد، و از بزرگ‌ترین جنایات اجتماعی مانند اهلاک حرث و نسل تا کوچک‌ترین خرابکاری از قبیل شکستن شاخه‌های درختان پارک عمومی را شامل می‌شود و مصادیق فساد داخل در این طیف وسیع را نمی‌توان احصا کرد پس مصادیق مجازات را نیز که متناسب با فساد تعیین می‌شود نمی‌توان احصا کرد. در روایتی آیهٔ محاربه بر گروهی که سه نفر از کارگزاران رسول خدا را کشتند تطبیق شده است.^۱ و در روایت دیگر آیهٔ مزبور بر کسی که انسانی را بزند و لباس او را ببرد منطبق گشته است.^۲ و علماء کسی را که خانهٔ مردم را با آتش بزند که در روایت آمده مصداق محارب دانسته‌اند.^۳

بدیهی است مجازات گروهی که کارگزاران پیغمبر را می‌کشند با مجازات آنکه شخصی را می‌زند و لباسش را می‌برد و مجازات کسی که خانه و اثاث مردم را آتش می‌زند یکسان نیست با اینکه هر سه مورد از مصادیق آیهٔ محاربه محسوب شده‌اند. هریک از این سه مورد به مناسبتی در روایتی ذکر شده است و صدها مصداق فساد به دست افراد در جامعه واقع می‌شود که در روایات

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۳۵، ح ۷.

۲. وسائل ۱۸/۳۲۷، ح ۲.

۳. وسائل ۱۸/۵۳۸، ح ۱.

نیامده و لازم نبوده است بیاید، زیرا آیه محاربه یک دستور کلی برای همه فسادهای اجتماعی داده و آن این است که باید برای هرفسادی مجازات متناسب با آن تعیین شود.

یک نکته

گروهی که در فسادی شرکت می‌کنند و مثلاً با کمک اسلحه سلب امنیت از مردم کرده و اموالشان را می‌برند هرفردی متناسب با سنگینی جرمش کیفر می‌بیند بنابراین از عوامل اصلی مانند طراح نقشه تهاجم و فرمانده گروه گرفته تا آنکه دیدبانی کرده یا منطقه هجوم را شناسایی نموده یا در جمع اموال کمک بوده است هرمجرمی متناسب با جرمش مجازات می‌شود. همه این افراد در طیف وسیع فساد داخل هستند و سعی در افساد کرده و از مصادیق «مفسد» محسوب می‌شوند و عدالت درباره آنان به تناسب جرمی که مرتکب شده‌اند، اجرا می‌شود. بنابراین، قول فقهایی که اطلاع‌رسان و کمک‌کننده در غارت اموال را از حکم محارب خارج دانسته‌اند^۱ مقبول نیست و این قول مبتنی بر این است که محارب مفسد در آیه را منحصر در قطع الطریق می‌دانند که اسلحه می‌کشند و مردم را می‌ترسانند ولی قبلاً روشن شد که ذکر قطع الطریق در روایات به عنوان مصداق آیه مزبور بوده و موجب نمی‌شود که آیه منحصر در قطع الطریق شود و آیه شامل مطلق مفسد است با همه انواع و اشکالش.

آیه محاربه مسلمان و کافر هر دو را شامل می‌شود

قبلاً روشن شد که ملاک اصلی برای مجازات‌های مذکور در آیه محاربه ایجاد فساد در جامعه است، زیرا آنچه در این آیه نقش محوری دارد جمله «يَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» است که ملاک اصلی مجازات را بیان می‌کند، بنابراین هرکس

درازای هر عقیده‌ای باشد اگر در جامعه ایجاد فساد کند به اندازه سنگینی جرمش باید مجازات ببیند چه مسلمان باشد و چه کافر، کافر هم چه مشرک و چه غیرمشرک اطلاق آیه همه را شامل می‌شود، زیرا آیه محاربه با عقیده محارب کار ندارد بلکه با فساد او کار دارد و مجازات فساد را بیان می‌کند و این مطلب واضحی است.

ولی جمعی از علما گفته‌اند: آیه محاربه شامل کفار نمی‌شود و از جمله طبری در ردّ کسانی که گفته‌اند: آیه محاربه درباره مشرکین نازل شده می‌گوید: کسی که توفیق فهم داشته باشد، می‌فهمد که آیه محاربه شامل مشرک نمی‌شود، زیرا آیه بعد «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ» که می‌گوید: محاربانی که قبل از دستگیری توبه کنند توبه آنان قبول و از مجازات معاف می‌شوند مفهومش این است که محارب اگر بعد از دستگیری توبه کند توبه‌اش قبول نمی‌شود در حالی که مسلمانان اجماع دارند که مشرک اگر از شرک توبه کند و مسلمان شود توبه‌اش قبول می‌شود چه این توبه قبل از دستگیری باشد و چه بعد از آن، و از اینجا معلوم می‌شود آیه محاربه شامل مشرک نمی‌شود. (تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۲۵).

شیخ طوسی نیز در تبیان می‌فرماید: آیه محاربه شامل مشرک نمی‌شود و همین استدلال طبری را برای مدّعی خود می‌آورد. (تبیان ۳، ص ۵۰۹). و در کتاب خلاف در ردّ کسانی که گفته‌اند: آیه محاربه درباره اهل ذمه که عهدشکنی کنند و به جنگ مسلمانان بیایند نازل شده و نیز ردّ کسانی که گفته‌اند: این آیه درباره مرتدین نازل شده می‌فرماید: آیه محاربه نمی‌تواند درباره اهل ذمه عهدشکن و مرتدین باشد، زیرا توبه اهل ذمه و مرتد قبل از دستگیری و بعد از دستگیری یکسان است در حالی که توبه محارب طبق آیه مزبور قبل از دستگیری قبول می‌شود نه بعد از آن. (خلاف، ج ۳، ص ۲۰۹).

قُرطبی نیز از بعضی فقهای عامه نقل می‌کند که آیه محاربه درباره محارب

۱. قواعد علامه، ص ۲۷۲.

مسلمان است نه کافر آنگاه می‌گوید: این قول خوبی است، زیرا کافر چه قبل از دستگیری از کفرش توبه کند و چه بعد از آن توبه‌اش قبول می‌شود در حالی که به حکم آیه «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ» توبه محارب قبل از دستگیری قبول می‌شود نه بعد از آن. (تفسیر قرطبی، جزء ششم، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

باید دانست که مقصود از توبه در آیه مزبور توبه از ایجاد فساد در جامعه است نه توبه از کفر، جمله «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ» دلالت دارد که مفسدان اگر پیش از دستگیری توبه کنند از مجازات معافند و اگر بعد از دستگیری توبه کنند معاف نیستند، و در این حکم مسلمان و کافر یکسان‌اند یعنی کافر مفسد هم اگر پیش از دستگیری توبه کند از مجازات معاف است و اگر بعد از دستگیری توبه کند معاف نیست اگرچه از کفرش توبه کند. اگر کافری ایجاد فساد در جامعه بکند و بعد از دستگیری بگوید: من از کفر توبه می‌کنم به او می‌گویند: توبه از کفر به جای خود ولی چون ایجاد فساد کرده‌ای و قبل از دستگیری از این گناه توبه نکرده‌ای باید برای رعایت عدالت کیفر افساد را ببینی. در اینجا نباید توبه از فساد را با توبه از کفر مخلوط کرد، زیرا هرکدام حکم خود را دارد و توبه از فساد قبل از دستگیری مقبول و بعد از دستگیری غیرمقبول است شخص مفسد دارای هر عقیده و مذهبی باشد مسلمان باشد یا کافر فرق نمی‌کند.

زامدار دیکتاتور مصداق محارب

هنگامی که از محارب بحث می‌شود معمولاً گروه‌های خرابکار و تروریست به ذهن می‌آید که می‌خواهند با ترور و بمب‌گذاری و ایجاد ناامنی خواست خود را بر اکثریت جامعه تحمیل کنند و یا راهزنان مسلحی که برای غارت اموال مردم راهزنی می‌کنند ولی آیا حاکمان دیکتاتور که با به بند کشیدن آزادی‌خواهان و ریختن خون بی‌گناهان خواست خود را بر جامعه تحمیل می‌کنند از مصادیق

محارب و مفسد نیستند؟ اگر محارب کسی است که سعی در ایجاد فساد در جامعه می‌کند آیا زمامداران خودکامه‌ای که به رأی اکثریت احترام نمی‌گذارند و با سرکوب کردن حرکت‌های مردمی خواست خود را بر جامعه تحمیل می‌کنند از مصادیق محارب و مفسد نیستند؟ وقتی که در الجزایر رأی اکثریت مردم را پایمال می‌کنند و با قدرت ارتش انتخابات عادلانه و مردمی را که جبهه اسلامی در آن پیش‌تاز و برنده بود باطل اعلام می‌شود آیا عاملان این ظلم فاحش که منشأ خونریزی‌های زیادی شده و می‌شود محارب و مفسد نیستند؟ یا وقتی که در ۱۲ تیرماه ۶۷ به دستور رئیس‌جمهور آمریکا هواپیمای مسافربری ایران را با موشک می‌زنند و ۲۹۰ مسافر بی‌گناه را که ۶۶ کودک و ۵۲ زن در بین آنان بود می‌کشند این تجاوز آشکار استکبار سعی در ایجاد فساد در زمین نیست؟ یا وقتی که در گذشته تاریخ عمال حکومت یزیدی از امام حسین (ع) سلب امنیت می‌کنند و برای تحمیل بیعت بر او آن‌همه فجایع را می‌آفرینند آیا عامل این تهاجم وحشیانه به بیت رسالت محارب و مفسد نیست؟ ملاک محارب و مفسد بودن سعی در ایجاد فساد در جامعه است و دلیل آن «يَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» در قرآن. وقتی که در پانزده خرداد ۱۳۴۲ محمدرضا شاه به ارتش ایران دستور کشتن مردم را می‌دهد مردمی که به دستگیری امام خمینی اعتراض داشتند آیا این آدمکشی بی‌دلیل سعی در ایجاد فساد در جامعه نیست؟ کشتن مردم با اسلحه خود مردم، در جایی که اگر کسی با پول خودش اسلحه بخرد و راهزنی کند محارب و مفسد محسوب می‌شود بدون شک کسی که با سوءاستفاده از اسلحه و نیروهای دولتی که متعلق به مردم است به عدالت‌خواهان حمله می‌کند و خونشان را می‌ریزد جرمش مضاعف خواهد بود یعنی هم سوءاستفاده از اسلحه و نیروهای دولتی که متعلق به مردم است و هم ایجاد فساد در جامعه و چنین کسی به طریق اولی محارب و مفسد است و باید به اشد مجازات یعنی اعدام برسد. و اینکه امام خمینی در جواب تلویزیون سی.بی.اس آمریکا فرمود: «شاه اگر

در مقام پاسخگویی به این سؤال مقدر بوده و می‌خواهد این نکته را گوشزد کند که کیفر دادن بعضی از مفسدان به قدر جرمشان در دنیا ممکن نیست و اینان پس از کیفر شدن در دنیا، در آخرت نیز به عذاب عظیمی گرفتار خواهند شد. البته این به علت محدود بودن عالم دنیاست که هر مردی را یک بار بیشتر نمی‌توان اعدام کرد ولی عدالت خدا اقتضا دارد این مفسدان که اسراف در اهلاك حرث و نسل می‌کنند سرانجام به کیفر واقعی برسند اما جای آن آخرت است. ضمناً این خود می‌تواند یکی از شواهد حق بودن معاد باشد که چون بسیاری از مجرمان در دنیا به کیفر واقعی نمی‌رسند به حکم عدالت خداوند باید جهان دیگری باشد تا هرکسی به جزای واقعی خود برسد و عدل خداوند تجسم یابد.

یک سؤال

اگر محاربی با کشیدن اسلحه فقط از مردم سلب امنیت کند و نه آدم بکشد و نه مال ببرد و در دنیا به کیفر خود برسد یعنی تبعید شود آیا باز در آخرت عذاب عظیم خواهد داشت؟ این سؤال از اینجا ناشی می‌شود که جمله «وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» در آیه محاربه اطلاق دارد آیا به مقتضای اطلاق آیه چنین محاربی هم که جرمش خفیف است در آخرت عذاب عظیم دارد؟ و اگر دارد آیا این با عدالت سازگار است؟

جواب: اگر چنین محاربی قبل از دستگیری توبه خالصانه کند از کیفر دنیا و عذاب آخرت معاف است و اگر توبه نکند و دستگیر شود مجازات دنیایی را می‌بیند یعنی در مقابل سلب امنیت از مردم که جنبه عمومی جرم است به دست حکومت که نماینده عموم است کیفر می‌بیند ولی چون از ستیز با خدا و ضدیت با فرمان او توبه نکرده و مجازات هم نشده است طبعاً در آخرت مستحق کیفر گردنکشی در مقابل فرمان خداوند است و عذاب عظیم او همین است. البته عذاب عظیم آخرت مراتب دارد و چنین محاربی به اندازه بزرگی جرمش

مرتکب قتل شده باید او را قصاص کنند و اگر امر به قتل کرده حبس ابد خواهد شد^۱ این مربوط است به قتل یک فرد که مباشر قتل، قصاص می‌شود و دستوردهنده حبس ابد ولی اگر دستور قتل عام مردم را بدهد تا در قدرت باقی بماند و کشور و مردم را در اسارت استکبار نگه دارد در این صورت جرم او از قتل یک نفر که خودش مباشر قتل باشد به مراتب بزرگ‌تر و آثار مخرب آن در جامعه بیشتر خواهد بود از این رو باید به عنوان مفسد - نه به عنوان قاتل - به شدیدترین مجازاتی که در آیه محاربه آمده، برسد و این بر مبنای یک اصل حقوقی و عقلانی است که باید مجازات مجرم متناسب با جرم او باشد تا عدالت اجتماعی احیا شود و در سایه آن حقوق همه طبقات رعایت گردد.

عذاب آخرت برای محارب مفسد

بعضی از مفسدان جرمشان به قدری سنگین است که اگر اعدام هم بشوند باز به کیفر واقعی نمی‌رسند. دیکتاتورهای خونخواری که فرمان قتل عام مردم بی‌گناه را می‌دهند و اهلاك حرث و نسل می‌کنند مانند حجاج بن یوسف و چنگیزخان مغول و هیتلر و محمد رضا شاه پهلوی و فرمانروای صرب‌های بوسنی و صدها انسان مسخ شده و مفسد دیگر اینان اگر اعدام هم بشوند باز به کیفر واقعی نرسیده‌اند، زیرا جرمشان صدها برابر سنگین‌تر از مجازاتی است که به آن می‌رسند، حالا در این باره سؤالی پیش می‌آید که چه راهی وجود دارد تا این مجرمان به کیفر واقعی برسند؟

پاسخ این است که کیفر دادن این مجرمان به کیفر واقعی در دنیا ممکن نیست و از این رو در دنیا به همان مقدار که ممکن است مجازات می‌شوند و باقی مانده کیفرشان می‌ماند برای آخرت، گویا دنباله آیه محاربه یعنی «وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» که عذاب بزرگی را در آخرت برای محاربان مفسد پیش‌بینی کرده است

استحقاق عذاب عظیم خواهد داشت نه بیشتر و این با عدالت سازگار است. ضمناً اگر بین خود و خدای خود از تمرد در مقابل فرمان خدا توبه کند با اینکه توبه او بعد از دستگیری است گنااهش بخشیده می‌شود و در آخرت عذاب عظیم نخواهد داشت.

تعارض روایات

روایات در مورد مجازات محارب تعارض دارند در بعضی روایات آمده که از امام صادق (ع) می‌پرسند: کدامیک از مجازات‌های مذکور در آیه محاربه باید درباره مجرم اجرا شود؟ امام جواب می‌دهد: «ذلک الی الامام ان شاء قطع و ان شاء نفی و ان شاء صلب و ان شاء قتل»^۱ یعنی اختیار مجازات با حاکم است اگر خواست دست و پای مجرم را قطع می‌کند و اگر خواست او را تبعید می‌نماید و اگر خواست به دارش می‌زند و اگر خواست او را می‌کشد.

ظاهر این روایت و روایت دیگری که به همین مضمون وجود دارد (وسائل، ج ۱۸، ص ۳۵۶، ح ۹) این است که حاکم اختیار دارد هرطور می‌خواهد عمل کند یعنی لازم نیست مجازات را متناسب با جرم تعیین کند.

و در مقابل روایاتی هست که مجازات را متناسب با جرم تعیین می‌کند در روایتی آمده که عیبیده به امام صادق (ع) گفت: مردم می‌گویند: در مورد قاطع الطریق حاکم اختیار دارد که هر مجازاتی می‌خواهد برای او تعیین کند. امام فرمود: «لَیْسَ اَیُّ شَیْءٍ شَاءَ صَنَعَ وَ لَکِنَّهُ یَصْنَعُ بِهِمْ عَلَی قَدْرِ جَنَایَتِهِمْ مَنْ قَطَعَ الطَّرِیقَ فُقِّتِلَ وَ اَخَذَ الْمَالَ فُطِعَتْ یَدُهُ وَ رَجُلُهُ وَ صُلِبَ وَ مَنْ قَطَعَ الطَّرِیقَ فُقِّتِلَ وَ لَمْ یَأْخُذْ الْمَالَ قَتَلَ وَ مَنْ قَطَعَ الطَّرِیقَ فَاَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ یَقْتُلْ قَطَعَتْ یَدُهُ وَ رَجُلُهُ وَ مَنْ قَطَعَ الطَّرِیقَ فُقِّتِلَ وَ لَمْ یَأْخُذْ مَالاً وَ لَمْ یَقْتُلْ نَفِیٌ مِنَ الْاَرْضِ»^۲ یعنی این طور نیست که حاکم اختیار مطلق داشته باشد که هر مجازاتی را می‌خواهد درباره قاطع الطریق

اجرا کند بلکه باید آنان را به مقدار و متناسب با جرمشان مجازات کند، کسی که آدم کشته و مال برده است دست و پایش قطع می‌شود و به دار می‌رود و کسی که آدم کشته و مال نبرده کشته می‌شود و کسی که مال برده و آدم نکشته دست و پایش قطع می‌شود و کسی که نه مال برده و نه آدم کشته تبعید می‌شود. و چهار روایت دیگر نیز به همین مضمون وجود دارد (وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۴ و ص ۵۳۳، ح ۲ و ص ۵۳۶، ح ۸ و ص ۵۳۷، ح ۱۱).

در نظر بدوی تصور می‌شود این دو دسته روایت تعارض دارند ولی پس از دقت معلوم می‌شود در خود روایات تعارض رفع شده است. از پنج روایتی که تناسب بین جرم و مجازات را لازم دانسته یکی صحیحه بریدبن معاویه است که در آن تعارض بدوی روایات رفع شده است. صحیحه چنین است: «عن بریدبن معاویه قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن قول الله: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» قال: ذلك الی الامام یفعل ما شاء قلت: فمفوض ذلك الیه؟ قال: لا و لكن نحو الجنایة»^۱ بریدبن معاویه می‌گوید: از امام صادق معنای قول خدا: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» را پرسیدم فرمود: این اختیارش با حاکم است که هرطور خواست عمل کند، گفتیم: آیا این اختیارش به حاکم واگذار شده است که هرطور خواست عمل کند؟ فرمود: نه بلکه باید به مقدار و متناسب با جرم مجرم مجازات تعیین کند.

صدر این روایت می‌گوید: اختیار مجازات با حاکم است ولی ذیل آن می‌گوید: این اختیار به طور مطلق نیست بلکه باید حاکم مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین کند. می‌بینیم که ذیل این روایت صدرش را تفسیر و تقیید می‌کند و با این تفسیر، تعارض بدوی که بین صدر و ذیل آن دیده می‌شد برطرف می‌شود زیرا ذیل روایت قرینه متصله است برای صدرش و با وجود قرینه متصله تعارض بدوی باقی نمی‌ماند. تعارض بدوی بین صدر و ذیل این

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۲. ۲. وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۵.

۱. وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۲.

روایت مثل تعارض بدوی بین عام و مخصص متصل است که اساساً تعارض محسوب نمی‌شود.

ضمناً ذیل صحیحۀ یزیدبن معاویه دو روایت دیگری را نیز که دلالت دارند در مجازات محارب اختیار با حاکم است^۱ تفسیر و تقیید می‌کند و می‌فهماند اختیاری که به حاکم داده شده در این محدوده است که مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین کند و عدالت را رعایت نماید نه اینکه اختیار دارد برخلاف عدالت عمل کند و مثلاً کسی را که آدم نکشته و مال نبرده اعدام کند و کسی را که هم آدم کشته و هم مال برده است از اعدام و قطع دست و پا معاف سازد و فقط به تبعید محکوم نماید.

باید دانست با این تفسیر و تقیید دیگر این دو دسته روایت تعارض نخواهند داشت، زیرا تعارض در صورتی است که یک دسته از این روایات بگوید: اختیار حاکم مطلق است و می‌تواند مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین نکند و دسته دیگر بگوید: مجازات مجرم باید متناسب با جرمش تعیین شود اما وقتی که اختیار حاکم تفسیر شد و معلوم گشت این اختیار مشروط است به اینکه حاکم مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین کند در این صورت دو دسته روایت هماهنگ می‌شوند و تعارض برطرف می‌گردد و به هر دو دسته عمل می‌شود و نوبت به ترجیح یک دسته بر دسته دیگر نمی‌رسد.

و اگر فقیهی بگوید: تعارض باقی است و باید یک دسته را بر دسته دیگر ترجیح داد در این صورت باید حتماً آن دسته را که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند ترجیح دهد به چند دلیل:

دلیل اول

روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته تعدادشان بیشتر و

دلالتشان صریح‌تر و روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته تعدادشان کمتر و دلالتشان ضعیف‌تر است، زیرا دسته اول پنج روایت و دسته دوم دو روایت‌اند و در دسته اول صحیحۀ یزیدبن معاویه و روایت عبیده و روایت داوود طائی و روایت احمدبن فضل خاقانی وجود دارد که مطلق بودن اختیار حاکم را صریحاً نفی می‌کنند، ولی دسته دوم تناسب بین مجازات و جرم را صریحاً نفی نمی‌کنند زیرا در دو روایت مزبور آمده که اختیار با حاکم است و این عبارت صریحاً نمی‌فهماند که تناسب بین مجازات و جرم لازم نیست بلکه از ظاهر آن این معنی استفاده شده است.

بدیهی است روایاتی که تعدادشان بیشتر و دلالتشان صریح‌تر است ترجیح دارند بر روایاتی که تعدادشان کمتر و دلالتشان ضعیف‌تر است.

دلیل دوم

آیه قرآن «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ»^۱ می‌گوید: خدا امر به اجرای عدالت می‌کند و این آیه اقتضا دارد تناسب بین مجازات و جرم رعایت شود، زیرا اگر رعایت نشود و کسی که نه آدم کشته و نه مال برده اعدام شود و کسی که هم آدم کشته و هم مال برده است فقط تبعید گردد این برخلاف عدالت خواهد بود، پس به حکم آیه مزبور باید روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته ترجیح داده شود.

دلیل سوم

عقل فطری حکم می‌کند هر مجرمی به مقدار جرمش مجازات شود و روایاتی که دلالت دارند تناسب بین مجازات و جرم لازم است موافق عقل فطری و دو روایتی که به ظاهر تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته مخالف عقل

۱. سوره نحل، آیه ۹۰.

۱. وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۳ و ص ۵۳۶، ح ۹.

فطری‌اند. بدیهی است روایت موافق عقل فطری بر روایت مخالف عقل فطری ترجیح دارد و عمل به آن اتباع قول احسن است و مورد ستایش قرآن قرار دارد که می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^۱.

دلیل چهارم

می‌دانیم که هدف از تشریح قوانین جزائی احیای عدالت است و اگر قانونی ناقض عدالت باشد از اول نباید تشریح شود، و دو روایت که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته‌اند ناقض عدالت و در نتیجه مردودند ولی پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته‌اند موجب احیای عدالت می‌باشند و به این دلیل ترجیح دارند و باید به آنها عمل شود.

دلیل پنجم

یکی از مُرَجِّحات در باب تعارض روایات مخالفت با عامّه و یکی از موجبات مرجوحیت روایت موافقت با عامّه شمرده شده است و قولی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم نمی‌داند در بین فقهای عامّه قائلانی دارد که از جمله آنان سعید بن مسیب و عطا و مجاهد و حسن بصری و ضحاک و نخعی و ابوالزناد و ابو ثور و داوود هستند.^۲ و دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته موافق قول این نه نفر از فقهای عامّه می‌باشد و این موجب مرجوحیت دو روایت یاد شده است. البته قولی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند نیز بین عامّه قائل دارد ولی دستور اینست که اگر هریک از دو حدیث متعارض بین عامّه موافقانی دارد حدیثی که عامّه به محتوای آن تمایل بیشتری دارند ردّ شود و حدیث مخالف آن قبول گردد (اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸، ح ۱۰) و قرائن نشان می‌دهد قولی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم نمی‌داند

بین تابعین شایع بوده^۱ و طبیعی است که عامّه تمایل بیشتری به آن داشته‌اند. نتیجه این می‌شود که طبق دستور باید پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته ترجیح داده شود و مورد عمل قرار گیرد و از دو روایتی که این تناسب را لازم ندانسته اعراض شود.

در اینجا باید به این نکته توجه کرد که امکان دارد به سبب مبادله فرهنگی که بین عامّه و خاصّه بوده بعضی از راویان دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته فتوایی را که بین عامّه شایع بوده در ذهن داشته و تحت تأثیر آن، حدیث منقول از امام را منطبق با فتوای مزبور نقل به معنی کرده باشند و می‌دانیم که نقل به معنی کردن سخنان ائمّه بین راویان حدیث عادی معمول بوده است. ضمناً در این دو روایت احتمال تقیّه نیز وجود دارد.

موضع فقها در این مسأله

چون روایات در این مسأله اختلاف دارد بین فقها نیز اختلاف پدید آمده و گروهی بر طبق پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته فتوا داده‌اند و شیخ طوسی در رأس این گروه است و گروه دیگری بر طبق دو روایتی که این تناسب را لازم ندانسته فتوا داده‌اند. از گروه دوم می‌توان این عده را نام برد:

۱. شیخ صدوق در مقنع و هداية (الجوامع الفقهية، ص ۳۷ و ص ۶۲).
۲. شیخ مفید در مقنعة (مقنعه، ص ۱۲۹، چاپ سنگی).
۳. سالار بن عبدالعزیز در مراسم (الجوامع الفقهية، ص ۶۶۰).
۴. ابن ادریس حلی در سرائر (سرائر، ج ۳، ص ۵۰۷، چاپ جامعه مدرسین).
۵. محقق حلی در شرایع و مختصر نافع (شرایع، ص ۳۵۶ و مختصر نافع، ص ۳۰۴).

۱. خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۱۰، مسأله ۱.

۲. مُعْنَى ابْنِ قُدَامَةَ، ج ۱۰، ص ۳۰۵، چاپ بیروت.

۱. سورة زمر، آیه ۱۸.

شاهدش این است که عبیده به امام صادق (ع) می‌گوید: مردم (یعنی عامه) درباره قاطع الطریق می‌گویند: حاکم اختیار دارد برای او هر مجازاتی را می‌خواهد تعیین کند.^۱ و نیز در مجلسی که معتصم عباسی فقهای عامه را جمع کرد و حکم قاطع الطریق را پرسید همه گفتند: حاکم اختیار دارد از مجازات‌های مذکور در آیه محاربه هر کدام را می‌خواهد برای او تعیین کند.^۲ معلوم می‌شود نظر دوم نظر شایع و مسلط بین عامه بوده است که هم عبیده آن را قول دانسته و هم فقهای رسمی در حضور خلیفه طبق آن فتویٰ داده‌اند. پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته مخالف قول شایع بین عامه و دو روایتی که این تناسب را لازم نمی‌دانند موافق آن است. طرفداران نظر دوم چرا برخلاف دستور ائمه پنج روایت مخالف عامه را رها ساخته و به دو روایت موافق عمل کرده‌اند؟

پنج سؤال مزبور بر سر راه طرفداران نظر دوم است که باید به آنها جواب بدهند.

رفع تعارض از نظر علامه حلی

علامه حلی که طرفدار نظر دوم است برای رفع تعارض روایات می‌فرماید: «خبری که اختیار را به حاکم می‌دهد با خبری که تناسب بین مجازات و جرم را گوشزد می‌کند منافات ندارد، زیرا دومی را می‌توان منوط به نظر حاکم دانست که اگر رعایت تناسب مزبور را صلاح بداند عمل به آن اولی خواهد بود.^۳ علامه می‌خواهد با این توجیه تعارضی را که بین دو روایت یا دو دسته روایت دیده می‌شود رفع کند بدین‌گونه که بگوییم: خبری که اختیار را به حاکم می‌دهد معنایش اینست که اصل، نظر حاکم است و او اختیار دارد که تناسب بین

۶. علامه حلی در مختلف الشیعة (مختلف، ص ۷۷۹، چاپ سنگی).

۷. امام خمینی در تحریر الوسیله (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۳).

در این نوشته به تفصیلی که گذشت نظر اول پذیرفته شده و طبعاً نظر دوم قبول نشده است. حالا در اینجا چند سؤال از طرفداران نظر دوم می‌شود که باید به آنها جواب بدهند و اگر ندهند نظرشان مردود خواهد بود:

الف. با اینکه در صحیحۀ بُریدین معاویه و حدیث عبیده و داوود طائی و احمد بن فضل مطلق بودن اختیار حاکم صریحاً نفی شده است صاحبان نظر دوم چرا به این چهار روایت توجه نکرده و به مطلق بودن اختیار حاکم فتوا داده‌اند؟
ب. عقل فطری حکم می‌کند که هر مجرمی متناسب با جرمش مجازات شود. کسانی که می‌گویند: حاکم می‌تواند فردی را که آدم نکشته و مال نبرده اعدام کند و فردی را که هم آدم کشته و هم مال برده فقط تبعید نماید آنان این فتوا را که مخالف حکم عقل فطری است چگونه توجیه می‌کنند؟

ج. هدف از تشریح قوانین جزائی احیای عدالت است و دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم نمی‌دانند نقض عدالت را تجویز می‌کند عمل به دو روایتی که نقض عدالت را تجویز می‌کند چه توجیهی دارد؟

د. در مورد تعارض روایات باید به حدیث موافق قرآن عمل کرد و حدیث مخالف قرآن را رد نمود.^۱ آیه قرآن «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» می‌گوید: خدا به عدالت امر می‌کند و پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌دانند موافق این آیه و دو روایتی که این تناسب را لازم نمی‌دانند مخالف آن است طرفداران نظر دوم به چه دلیل پنج روایت موافق قرآن را رها کرده و به دو حدیث مخالف قرآن عمل نموده‌اند؟

ه. و نیز در تعارض روایات باید به روایت مخالف عامه عمل کرد و روایت موافق عامه را رها نمود^۲ و در این مسأله نظر شایع بین عامه نظر دوم بوده است و

۱. کافی، ج ۷، ص ۲۴۷، ح ۱۱.

۲. وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۶، ح ۸.

۳. مختلف علامه، ص ۷۷۹، چاپ سنگی.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

نیابردن این چهار روایت با صراحتی که در نفی اصل بودن نظر حاکم دارند برای فقیه ممکن نیست. راه صحیح برای رفع تعارض این است که با توجه به مجموع روایات دو طرف بگوییم: ذیل صحیحۀ بُریدبن معاویه اختیار حاکم را که در صدر آن آمده تفسیر و تقیید می‌کند و می‌گوید: اختیار با حاکم است معنایش این است که اجرای عدالت به حاکم واگذار شده و به او اختیار داده‌اند که به حکم «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» با رعایت تناسب بین مجازات و جرم، مجرم را به کیفر برساند. در این صورت رفع تعارض می‌شود و هم به روایاتی که می‌گوید: اختیار با حاکم است عمل شده و هم به روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته است و هیچ روایتی کنار گذاشته نشده است.

خلاصه آنچه گذشت

خلاصه آنچه در مورد تعارض روایات گفته شد چنین است:

مطلق بودن اختیار حاکم به گونه‌ای که بتواند تناسب بین مجازات و جرم را رعایت نکند قابل قبول نیست، و در مورد دو روایتی که به ظاهر این تناسب را لازم نمی‌داند و می‌گوید: حاکم اختیار دارد هر یک از مجازات‌های آیه محاربه را بخواهد تعیین کند باید به یکی از امور ذیل ملتزم شویم:

۱. اینکه بگوییم: صحیحۀ بُریدبن معاویه اختیار حاکم را تفسیر می‌کند که حاکم اختیار دارد در محدوده رعایت تناسب مزبور محارب را مجازات کند و در این صورت تعارضی که بین دو دسته روایت دیده می‌شود برطرف می‌گردد و به هردو دسته عمل می‌کنیم.

۲. اینکه بگوییم: تعارض رفع نمی‌شود و باید یکی از دو دسته روایت را ترجیح داد و در این صورت به حکم پنج دلیلی که قبلاً ذکر شد باید روایاتی را که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند ترجیح دهیم.

۳. اینکه بگوییم: بعضی از روایان دو روایتی که تناسب مزبور

مجازات و مجرم را رعایت بکند یا نکند و خبری که تناسب بین مجازات و جرم را مطرح می‌کند معنایش این است که رعایت این تناسب بسته به نظر حاکم است و اگر صلاح بداند که آن را رعایت کند در این صورت عمل به آن بهتر است نه اینکه بر حاکم واجب باشد این تناسب را رعایت کند و با این توجیه تعارض رفع می‌شود و به هردو روایت عمل می‌گردد.

ولی باید دانست که اگر کسی بخواهد تعارض را رفع کند باید مجموع روایات دو طرف را در نظر بگیرد و با توجه به محتوای همه آنها راهی برای رفع تعارض بیابد. در این مسأله چهار روایت هست که مطلق بودن اختیار حاکم را صریحاً نفی کرده و تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند:

۱. صحیحۀ بُریدبن معاویه است که صدر آن اختیار را به حاکم می‌دهد و ذیلش این اختیار را تفسیر کرده و اصل بودن آن را نفی می‌کند و تناسب مزبور را واجب می‌داند (وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۲).

۲. روایت عبیده است که اصل بودن نظر حاکم را نفی کرده و تناسب یادشده را لازم می‌شمارد (کافی، ج ۷، ص ۲۴۷، ح ۱۱).

۳. روایت داوود طائی است که در آن راوی مطلق بودن اختیار حاکم را مطرح می‌کند و امام آن را رد کرده و تناسب مزبور را واجب می‌داند.^۱

۴. روایت احمدبن فضل خاقانی است که در آن امام فتوای فقهای عامه را که می‌گفتند: اصل نظر حاکم است رد کرده و آن را گمراهی خوانده و لزوم تناسب بین مجازات و جرم، مجرم را گوشزد می‌کند. (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۱۴، ح ۹۱ و وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۵، ح ۸).

این چهار روایت صریحاً دلالت دارد که رعایت تناسب بین مجازات و جرم اصل است نه نظر حاکم و عمل حاکم باید تابع آن باشد. در توجیهی که علامه فرموده این چهار روایت را به حساب نیاورده است درحالی که به حساب

۱. کافی، ج ۷، ص ۲۴۸، ح ۱۳.

را لازم نمی‌داند این فتوی را از عامّه در ذهن خود داشته و سخن امام را بی‌توجه طبق فتوای مزبور نقل به معنی کرده‌اند و اینکه ائمه فرموده‌اند در تعارض روایات به روایت موافق عامّه نباید عمل شود دلیل است که گاهی روایان فتوای عامّه را به ائمه نسبت می‌داده‌اند.

۴. اینکه بگوییم: دو روایتی که این تناسب را لازم نمی‌داند از روی تقیّه صادر شده است چون همان‌طور که گذشت فتوای شایع بین عامّه همین فتوا بوده و فقها و قضات حاضر در صحنه اجتماع عموماً همین را می‌گفتند و احتمال تقیّه را شیخ طوسی نیز در استبصار ذکر کرده^۱ که احتمال موجّه و قابل قبولی است.

یک نکته معترضه

نباید تصوّر شود اینکه ائمه دستور داده‌اند به حدیث مخالف عامّه عمل شود موجب تفرقه است، زیرا این مسأله به اختلاف فتوا مربوط می‌شود و اختلاف فتوا بین فقها امری طبیعی است و موجب تفرقه نیست چنانکه اختلاف نظر پزشکان در مسائل تخصصی موجب تفرقه بین جامعه نیست. اگر از ابوحنیفه یا شافعی یک حکم فقهی پرسند هر یک فتوای خود را می‌گویند و اگر به شافعی بگویند: فتوای شما در فلان مسأله با فتوای ابوحنیفه اختلاف دارد ما به کدام عمل کنیم؟ می‌گویند: به فتوای من عمل کنید، و این طبیعی است که هر فقیهی فتوای خود را حجت می‌داند. از امام صادق(ع) می‌پرسند: دو روایت متعارض از شما نقل می‌شود که هر یک حاوی حکمی مخالف دیگری است ما به کدام یک عمل کنیم؟ می‌فرمایند: به روایت مخالف عامّه عمل کنید،^۲ یعنی آنجا که فتوای ما مخالف فتوای عامّه است به فتوای ما عمل کنید. در بعضی از مسائل روایات متعارضی از ائمه نقل شده است که علت تعارض ممکن است اشتباه یا تعمّد روایان باشد و ممکن است تقیّه باشد یعنی در بعضی موارد ائمه(ع) از

روی مصلحتی طبق فتوای عامّه فتوی داده‌اند و این مصلحت ممکن است حفظ جان باشد یا حفظ وحدت در چنین موردی روایتی که طبق فتوای عامّه صادر شده با روایتی که حاوی فتوای واقعی ائمه است تعارض پیدا می‌کند وقتی که از دو روایت متعارض می‌پرسند امام آنجا که گرفتار تقیّه نیست می‌فرماید: به روایت مخالف عامّه عمل کنید و این عیناً مثل این است که شافعی بگوید: به فتوای من عمل کنید نه به فتوای ابوحنیفه و این هرگز موجب تفرقه نیست، زیرا آنجا که وحدت اسلامی در کلیت خود برقرار است در متن این وحدت هر فردی به فتوای فقیه خود عمل می‌کند چنانکه هر انسان نیازمند معالجه به دستور پزشک انتخابی خود عمل می‌کند.

توبه محارب مفسد و احکام آن

اگر محارب مفسد توبه کند یا توبه او قبل از دستگیری است یا بعد از آن و در هریک از این دو صورت یا جرم او فقط جنبه عمومی دارد و به حق شخصی کسی تجاوز نکرده و یا به حق شخصی افراد نیز تجاوز کرده است این مجموعاً چهار صورت که احکام آنها ذیلاً بیان می‌شود.

صورت اول: اینکه قبل از دستگیری توبه کند و جرم او فقط جنبه عمومی داشته و به حق شخصی کسی تجاوز نکرده باشد مثل اینکه با کشیدن اسلحه سلب امنیت از جامعه کرده و یا در ساخت و توزیع هرئین و مرفین فعالیت داشته ولی به حق شخصی کسی تجاوز نکرده است، چنین کسی چون داوطلبانه توبه کرده از مجازات معاف است زیرا مقصود از مجازات محارب مفسد قطع فساد او است و چون در اینجا خود مفسد به طور داوطلب قطع فساد کرده و عمل سابق خود را تقبیح نموده است مقصود حاصل شده و نیازی به مجازات او نیست و اگر گفته شود: بهتر است او مجازات شود تا دیگران عبرت بگیرند جواب اینست که اگر مجازات شود ممکن است عکس‌العمل نشان دهد و جرم سابق را

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

۱. استبصار، ج ۴، ص ۲۵۷.

از سر بگیرد و در این صورت مجازات نتیجه معکوس می‌دهد و نقض غرض می‌شود بنابراین مجازات نشدن چنین کسی به صلاح نزدیک‌تر است.

صورت دوم: اینکه قبل از دستگیری توبه کند و جرم او هم جنبه عمومی دارد و هم به حق شخصی افراد تجاوز کرده و مثلاً مالی برده یا کسی را کشته است در این صورت جنبه عمومی جرم او مجازات ندارد زیرا مفسد داوطلبانه قطع فساد کرده است و آیه «الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ناظر بر این است که اگر مفسد داوطلبانه توبه کند جنبه عمومی جرم او مجازات ندارد. جنبه عمومی جرم جنبه‌ای است که مدعی خصوصی ندارد و متولی آن حکومت است که مدعی حق عموم محسوب می‌شود، جامعه حق دارد فساد اجتماعی را قطع کند و حکومت به نیابت جامعه به منظور قطع فساد مفسد را مجازات می‌کند ولی در جایی که خود مفسد داوطلبانه توبه کرده و دیگر مفسد نیست فساد او خودبه‌خود قطع می‌شود نیازی به مجازات نیست ولی در صورت دوم فرض این است که به حق شخصی افراد نیز تجاوز شده و طبیعی است که حق افراد نباید تضییع شود، پس اگر مالی برده و عین آن موجود است باید به صاحبش برگردد و اگر موجود نیست مثل یا قیمت آن داده شود و اگر کسی را کشته یا جراحی وارد کرده است صاحب حق می‌تواند قصاص کند یا دیه بگیرد یا ببخشد، و نمی‌توان گفت: چون مفسد داوطلبانه توبه کرده است افرادی که به حقشان تجاوز شده نباید حق خود را مطالبه کنند، زیرا این برخلاف عدالت است و خدا امر به عدالت کرده و فرموده: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» و این موافق حکم عقل است که حق هیچ صاحب حقی نباید ضایع شود.

صورت سوم: اینکه مفسد قبل از دستگیری توبه نکرده و جرم او فقط جنبه عمومی دارد و به حق شخصی کسی تجاوز نکرده است در این صورت متناسب با سنگینی جرمش مجازات می‌شود که درجات متفاوتی دارد و از تنبیه بدنی و زندان و جریمه نقدی و تبعید تا اعدام را شامل می‌شود و در اینجا نمی‌توان

گفت: چون او به حق شخصی کسی تجاوز نکرده بهتر است به مقتضای رحمت اسلامی بخشیده شود، زیرا چون او داوطلبانه توبه نکرده و بعد از دستگیری اظهار توبه می‌کند غالب آن است که برای فرار از مجازات می‌گوید: توبه کردم و واقعاً پشیمان نیست و چنین کسی اگر از مجازات معاف گردد تشویق می‌شود که جرم را تکرار نکند و دیگران را نیز به این کار دعوت نماید و در نتیجه فساد در جامعه بیشتر می‌شود. بنابراین، برای قطع فساد اجتماعی، مجازات چنین مفسدی به صلاح نزدیک‌تر است.

صورت چهارم: اینکه مجرم قبل از دستگیری توبه نکرده و جرم او هم جنبه عمومی دارد و هم به حق شخصی افراد تجاوز کرده است در این صورت مجرم به لحاظ جنبه عمومی جرمش متناسب با سنگینی جرم مجازات می‌شود و صاحب حق شخصی نیز می‌تواند حقش را مطالبه کند که حکومت متولی احقاق حق او است.

از بیانات سابق روشن شد که توبه محارب مفسد چه قبل از دستگیری باشد و چه بعد از آن حق شخصی افراد را ساقط نمی‌کند و اگر به مال یا جان یا آبروی کسی تجاوز شده است صاحب حق باید به حقش برسد.

داستان حارثة بن بدر

طبری در تفسیرش نقل می‌کند که در زمان حضرت علی (ع) حارثة بن بدر محاربه و افساد کرد و سپس از کارش پشیمان شد و داوطلبانه توبه نمود و نزد امام حسن رفت و درخواست کرد از امیرالمؤمنین برای او امان‌نامه بگیرد امام حسن (ع) قبول نکرد نزد عبدالله بن جعفر رفت و خواسته‌اش را به وی گفت او نیز قبول نکرد، نزد سعید بن قیس همدانی رفت او پناهش داد و پس از نماز صبح نزد حضرت علی آمد و پرسید: کسی که با خدا و رسولش محاربه کند جزایش چیست؟ امام آیه محاربه را خواند و به دنبال آن آیه «الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ

تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ» راتلاوت فرمود (که دلالت دارد اگر محارب قبل از دستگیری توبه کند از مجازات معاف است) سعید بن قیس گفت: اگرچه توبه کننده حارثه بن بدر باشد؟ امام فرمود: اگرچه حارثه بن بدر باشد سعید گفت: اینک این حارثه بن بدر است که پیش از دستگیری داوطلبانه توبه کرده آیا او در امان است؟ امام فرمود: آری، آنگاه حارثه را به حضور آورد و او بیعت کرد و امام برایش امان‌نامه نوشت که از مجازات معاف باشد و کسی مزاحم او نشود. و در روایت دیگر این داستان آمده که حارثه آدم کشته و مال مردم را غارت کرده بود^۱ و در هیچ‌یک از روایات داستان نیامده که کسی از حارثه مطالبه حق مالی یا جانی کرده و به دلیل امان‌نامه امام از گرفتن حشش ممنوع شده باشد.

در اینجا باید گفت: یا آدم کشتن و مال بردن حارثه واقعیت نداشته و آن را بعضی از راویان اشتهاً یا عمداً به داستان افزوده‌اند و یا واقعیت داشته ولی صاحبان حق از حق خود گذشته‌اند و یا دیه قتل و غرامت اموال غارت شده بنا به مصلحتی از بیت‌المال پرداخت شده است نه اینکه به دلیل امان‌نامه امام حارثه از قصاص یا دیه و پرداخت غرامت اموال غارت شده معاف شده باشد، زیرا چنانکه قبلاً گذشت توبه داوطلبانه محارب مفسد او را فقط از مجازات مربوط به جنبه عمومی جرمش معاف می‌کند ولی حق شخصی افراد ساقط نمی‌شود، چون این برخلاف عدالت است که حق کسی بی‌جهت ضایع شود و آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» فرمان خدا را به اجرای عدالت گوشزد کرده و طبق حکم عقل و وجدان رعایت عدالت را لازم دانسته است و نمی‌توان قبول کرد که حضرت علی مجسمه عدالت و مجری عدالت امان‌نامه‌ای به حارثه بن بدر داده باشد که حق جانی و مالی افراد مظلوم را پایمال کند و چنین ظلمی به عنوان الگو و سنت در جامعه اسلامی رواج یابد.

جمع‌بندی مطالب

جمع‌بندی مطالبی که از اول تا اینجا مورد بحث قرار گرفت و به نتیجه رسید بدین قرار است:

۱. کلمه «يُحَارِبُونَ» در آیه محاربه مرادف با «يَقَاتِلُونَ» نیست بلکه به معنای ضدیت و ستیز با احکام خدا و رسول او است.
۲. در آیه محاربه احکام نوع خاصی از محاربه یعنی ایجاد فساد در جامعه بیان شده و از مطلق گناه بحث نشده است.
۳. ملاک اصلی برای مجازات‌های مذکور در آیه محاربه ایجاد فساد اجتماعی است که همه مراتب آن را شامل می‌شود.
۴. ذکر قطاع‌الطریق در روایات از باب مثال و ذکر مصداق است و حکم در آیه محاربه به عنوان قطاع‌الطریق تعلق نگرفته بلکه به عنوان مفسد که در جامعه فساد می‌آفریند تعلق گرفته است.
۵. مجازات‌های مذکور در آیه محاربه مانعة‌الجمع نیستند و ممکن است درباره مفسدی بیش از یک مجازات اجرا شود.
۶. قصد افساد شرط تحقق عنوان محارب مفسد و لزوم مجازات او نیست.
۷. ذکر مجازات‌ها در آیه محاربه از باب مثال است و مجازات‌های دیگری نیز برای مفسد غیر از آنچه در آیه آمده می‌توان به تناسب جرمش در نظر گرفت.
۸. آیه محاربه شامل مسلمان و کافر هر دو می‌شود.
۹. زمامداران دیکتاتور از مصادیق مفسد مذکور در آیه محاربه هستند.
۱۰. محارب مفسدی که توبه نکند علاوه بر مجازات دنیا عذاب آخرت نیز خواهد داشت.
۱۱. تعارض در روایات باب محارب بدوی است و قرینه برای رفع تعارض در خود روایات وجود دارد و با وجود قرینه تعارض باقی نمی‌ماند تا نیاز به ترجیح بعضی از روایات بر بعضی دیگر باشد.

۱. تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۲۱.

۱۲. اگر فقهی بگوید: با وجود قرینه باز هم تعارض باقی است و نیاز به ترجیح وجود دارد باید روایاتی را ترجیح بدهد که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند نه روایاتی را که اختیار مطلق را به حاکم می‌دهد.

۱۳. توبه داوطلبانه محارب مفسد فقط جنبه عمومی جرم او را جبران می‌کند و از مجازات دنیا و عذاب آخرت معافش می‌دارد ولی حقوق مردمی را که مورد تجاوز واقع شده‌اند از بین نمی‌برد و آنان می‌توانند حق خود را مطالبه کنند و حکومت باید احقاق حق کند.

بررسی روایات آیه محاربه

بخش دوم بحث درباره روایتی از طلحة بن زید است که در آن آیه محاربه به گونه‌ای انحرافی تفسیر شده و یک فتوای فقهی نامقبولی از آن پدید آمده است. هدف این بحث نقد و بررسی روایت مزبور و فتوای فقهی پدید آمده از آن است. طلحة بن زید نه‌دی شامی در کتاب حدیث خود روایتی آورده که بعداً در کتاب کافی کلینی و تهذیب شیخ طوسی درج شده است بدین صورت: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن یحیی (عن عبدالله بن المغیره - تهذیب) عن طلحة بن زید قال: سمعت ابا عبدالله يقول: كان ابي يقول: ان للحرب حكمين: ۱. اذا كانت الحرب قائمة لم تضع اوزارها و لم يثخن اهلها فكل اسير أخذ في تلك الحال فان الامام فيه بالخيار ان شاء ضرب عنقه و ان شاء قطع يده و رجله من خلاف بغير حسم^۱ و تركه يتشحط في دمه حتى يموت و هو قول الله عز و جل: ﴿اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ

۱. حَسَمٌ: حَسَمَ يَحْسِمُ حَسْمًا: آن را از ریشه قطع کرد و برید.

حَسَمَ الْعِرْقُ: رگ را برید و داغ کرد تا خون‌ریزی نکند.

حَسَمُ الْعِرْقِ: بریدن رگ و داغ کردن آن تا خون‌ریزی کند. (ر.ک: المنجد)

مختلف؟ به امام صادق گفتیم: قول خدا «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (که از مصادیق قتل نیست) فرمود: نفی بلد در اینجا به معنای این است که محارب را با سواره نظام تعقیب می‌کنند تا فرار کند پس اگر او را گرفتند به یکی از گونه‌های قتل که توصیف کردم کشته می‌شود (پس نفی سرانجام به قتل می‌انجامد) و حکم دیگر اینکه وقتی جنگ تمام شد و اهل آن سرکوب گشتند اسیرانی که پس از ختم جنگ دستگیر می‌شوند حاکم مخیر است که بی‌فدیه آزادشان کند یا با فدیه و یا آنان را به بردگی بگیرد.

محتوای روایت

از روایت طلحة بن زید چند مطلب استفاده می‌شود:

- اینکه آیه محاربه را مربوط به جنگ دانسته و ظاهراً مقصودش جنگ مسلمانان با کفار است اگرچه صریحاً ذکری از کفار در آن نیست. فقها نیز از روایت فهمیده‌اند که مقصودش جنگ با کفار است و عبارات شیخ طوسی در مبسوط، ج ۲، ص ۲۰ و ابن‌ادریس در سرائر، ص ۱۵۸ چاپ سنگی و محقق در شرایع، ص ۹۰ صریح در این مطلب است که مقصود جنگ با کفار است، زیرا هر سه نوشته‌اند: اگر اسیران جنگی مسلمان شوند کشته نمی‌شوند.
- اینکه عبارت «یُحَارِبُونَ» را در آیه به معنای یُقاتلون گرفته است و این مطلب از تقسیم اسرای جنگی به دو قسم و بیان حکم هریک معلوم می‌شود و

فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ^۱ الْآتِرَى أَنْ الْمَخْيِرَ الَّذِي خَيْرَ اللَّهِ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْقَتْلُ وَ لَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةً فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ؟» قَالَ:

ذَلِكَ الطَّلَبُ أَنْ تَطْلُبَهُ الْخَيْلُ حَتَّى يَهْرَبَ فَإِنْ أَخَذَتْهُ الْخَيْلُ حَكَمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ. ۲. وَ الْحَكْمُ الْآخِرُ: إِذَا وَضَعْتَ الْحَرْبَ أَوْ زَارَهَا وَ أَتَخَنَ أَهْلَهَا فَكَلَّ اسِيرٍ أَخَذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ فَالْإِمَامُ فِيهِ بِالْخِيَارِ أَنْ يَشَاءَ مِنْ عَلَيْهِمْ فَارْسَلَهُمْ وَ أَنْ يَشَاءَ فَادَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَنْ يَشَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ فَصَارُوا عِبِيدًا» (کافی، ج ۵، ص ۳۲ و تهذیب، ج ۶، ص ۱۴۳).

یعنی طلحة بن زید می‌گوید: از امام صادق شنیدم که فرمود: پدرم می‌گفت: برای جنگ (یعنی برای اسیران جنگی) دو حکم است، یک حکم اینکه اگر جنگ برپاست و اهل جنگ سرکوب نشده‌اند، هر اسیری که در این حال دستگیر شود حاکم مخیر است بین اینکه گردنش را بزند و یا یک دست و یک پای او را برخلاف یکدیگر قطع کند و جای قطع را داغ نکند و او را رها سازد در خون خود بغلتد تا بمیرد، و دلیل این حکم قول خداست که می‌فرماید: «همانا جزای کسانی که با خدا و رسول او محاربه می‌کنند و سعی در فساد در زمین دارند این است که یا کشته شوند، یا به دار روند، یا دست و پای آنان برخلاف یکدیگر قطع گردد، و یا از سرزمین خود تبعید شوند، این ذلت آنان در دنیاست و در آخرت برایشان عذابی بزرگ خواهد بود»^۲ آیا نمی‌بینی چیزهایی که خدا حاکم را بین آنها مخیر کرده از مصادیق یک چیزند یعنی قتل^۳ نه چند چیز

۱. سوره مائده، آیه ۳۳. ۲. سوره مائده، آیه ۳۳.

۳. در یک نسخه از کافی در متن حدیث «الکفر» آمده و در نسخه دیگر چنانکه در جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲ می‌گوید «القتل» آمده و در تهذیب شیخ «الکَلُّ» ذکر شده و به نظر می‌رسد «القتل» صحیح است که آن را در متن حدیث آوردیم، زیرا با عبارت «الآتِرَى...» می‌خواهد دلیل این مطلب را بیان کند که چرا باید محل قطع دست و پای محارب حَسَم نشود تا بر اثر خونریزی بمیرد و می‌گوید: آیا نمی‌بینی چیزهایی که با دستور «أَنْ يُقْتَلُوا وَ يُصَلُّوا...» خدا حاکم را مخیر کرده تا در مورد محارب آن چیزها را

انجام دهد از مصادیق قتل اند پس قطع دست و پای محارب نیز باید از مصادیق قتل باشد و جای قطع داغ نشود تا با خونریزی بمیرد و راوی می‌گوید: «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» در آیه که از مصادیق قتل نیست درباره آن چه می‌گوئید؟ و جواب می‌شنود که این نیز به قتل منتهی می‌شود، زیرا معنایش این است که باید محارب را سواره نظام تعقیب کنند و اگر دستگیر شد به یکی از گونه‌های قتل که ذکر شد کشته شود. و در پاورقی کافی درباره «الکفر» و «الکَلُّ» آمده: المراد بالكفر ههنا الا هلاك بحيث لا يري اثره قال في الصحاح: الكفر بالفتح التغطية والكَلُّ باللام المشددة كما في القاموس السيف و على كلا التقديرين فالامر واضح. مقصودش اینست که «الکفر» و «الکَلُّ» هر دو به معنای قتل اند.

نیز از عبارت «انَّ لِلْحَرْبِ حَكْمِينَ» و بحث دربارهٔ برپا بودن جنگ و ختم جنگ پیدا است که از کلمه «يُحَارِبُونَ» در آیهٔ محاربه که به آن استشهاد کرده معنای جنگ فهمیده است.

۳. آیهٔ محاربه را فقط بیان‌کنندهٔ حکم اسیرانی دانسته است که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند نه مطلب دیگر.

۴. حکم اسیرانی را که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند قتل عام تعیین کرده است که به یکی از دو گونه قتل انجام می‌شود.

۵. عبارت «أَوْ يُتَّفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» را در آیه به نوعی تأویل کرده است که به یکی از گونه‌های قتل منتهی می‌شود.

بررسی سند روایت

باید دانست روایتی که برای اثبات حکم فقهی به آن استدلال می‌شود باید سندش حداقل اعتبار را داشته باشد تا بتوان به آن استناد کرد. حالا باید بدانیم سند روایت طلحة بن زید که آن را از کافی و تهذیب آوردیم حداقل اعتبار را دارد یا نه؟

سند کُلینی تا طلحة بن زید معتبر است، زیرا راوی اول آن محمد بن یحیی العطَّار قمی ثقة است و راوی دوم احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی ثقة است به قرینهٔ سند تهذیب و راوی سوم یا محمد بن یحیی الخثعمی است و یا محمد بن یحیی الخزاز و هر کدام باشد ثقة است و به فرض اینکه محمد بن یحیی الخثعمی آنطور که شیخ طوسی گفته است از عامه باشد باز هم ثقة است زیرا نجاشی و دیگران او را توثیق کرده‌اند (جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۱۷).

سند شیخ طوسی نیز تا طلحة بن زید معتبر است، زیرا شیخ این روایت را از کتاب احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده و سند شیخ به کتاب احمد بن محمد بن

عیسی صحیح است و محمد بن یحیی چه خثعمی باشد و چه خزاز ثقة است و عبدالله بن المغیره که در سند تهذیب است و احتمالاً از سند کافی ساقط شده ثقة و از اصحاب اجماع است.

خلاصه اینکه در اعتبار سند روایت طلحة بن زید در کافی و تهذیب تا خود طلحة بن زید اشکالی نیست ولی آیا خود طلحة بن زید چگونه است؟

طلحة بن زید در نظر عامه

طلحة بن زید که خود از عامه است در نظر علمای رجال عامه دروغگو و فاسد و جعل‌کنندهٔ حدیث است و اینک تفصیل مطلب:

۱. ابن ابی حاتم متوفای ۳۲۷ در کتاب «الجرح والتعدیل» می‌گوید:

طلحة بن زید منکر الحدیث و ضعیف الحدیث است (الجرح والتعدیل، ۴/۴۸۰).

۲. محمد بن حبان متوفای ۳۵۴ در کتاب «المجروحین» می‌گوید: طلحة بن زید رقی که به او طلحة بن زید شامی می‌گویند اصل او از دمشق است. او جداً منکر الحدیث است روایات وارونه را از راویان ثقة نقل می‌کند به خبر او نمی‌توان و نباید احتجاج کرد.

۳. محمد بن اسماعیل بخاری صاحب صحیح در تاریخ کبیر خود می‌گوید: طلحة بن زید منکر الحدیث است (تاریخ کبیر بخاری، ج ۴، ص ۳۵۱).

۴. علی بن المدینی می‌گوید: طلحة بن زید پیوسته حدیث جعل می‌کرد (میزان الاعتدال ذهبی، ج ۲، ص ۳۳۹).

۵. دارقطنی صاحب سنن متوفای ۳۸۵ می‌گوید: طلحة بن زید ضعیف است (تهذیب التهذیب عسقلانی، ج ۵، ص ۱۶).

۶. ابونعیم می‌گوید: طلحة بن زید منکرات را روایت کرده است (تهذیب التهذیب ابن حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۱۶).

۷. نسائی صاحب سنن می‌گوید: طلحة بن زید ثقة و قابل اعتماد نیست

روایات دیگری را در کتاب‌های رجال آورده و آنها را از مجعولات طلحة بن زید دانسته‌اند.

طلحة بن زید در نظر شیعه

چون طلحة بن زید یک کتاب حدیث داشته است علمای شیعه در کتاب‌های فهرست از او نام برده‌اند. نجاشی در فهرست می‌گوید: طلحة بن زید از است و از امام صادق (ع) نقل حدیث می‌کند، او کتابی دارد که جماعتی آن را روایت کرده‌اند و نسخه‌های آن به تعداد روایانش اختلاف دارد آنگاه سند خود را به کتاب او می‌آورد (فهرست نجاشی، ص ۱۵۵). اینکه کتاب طلحة بن زید به تعداد روایانش اختلاف نسخه دارد دلیل است که نزد مشایخ حدیث خوانده و مقابله نمی‌شده است. شیخ طوسی نیز در فهرست می‌گوید: طلحة بن زید از عامه است و کتاب او معتمد است (فهرست شیخ، ص ۱۱۲) باید دانست اینکه شیخ طوسی می‌گوید: کتاب طلحة بن زید معتمد است به معنای موثق بودن خود طلحة بن زید نیست و نیز به معنای این نیست که هر حدیثی در کتاب او باشد قابل قبول است بلکه به معنای این است که علما به کتاب او توجه داشته و از آن نقل حدیث می‌کرده‌اند، شیخ صدوق در مقدمه «من لا یحضره الفقیه» می‌گوید: من روایات این کتاب را از کتاب‌های معتمد و مرجع استخراج کردم، مقصود صدوق این نیست که هر حدیثی در این کتاب‌های معتمد و مرجع باشد معتبر است، زیرا صدوق از این کتاب‌ها حدیث‌هایی را که معتبر می‌دانسته انتخاب کرده است، بنابراین، بخشی از روایات این کتاب‌های معتمد و مرجع نزد صدوق معتبر نبوده است، پس شیخ طوسی نیز که می‌گوید: کتاب طلحة بن زید معتمد است مقصودش این نیست که همه روایات کتاب او معتبر است بلکه در مقابل کتاب‌هایی که کلاً جعلی معرفی می‌شود مانند کتاب زید نرسی و کتاب زید زراد و کتاب خالد بن عبدالله بن سدید (فهرست شیخ طوسی، ص ۹۷) کتاب‌هایی

(تهذیب‌التهدیب، ج ۵، ص ۱۶).

۸. احمد بن حنبل می‌گوید: طلحة بن زید مرد بی‌ارزشی است او پیوسته حدیث جعل می‌کرد (تهذیب‌التهدیب، ج ۵، ص ۱۶).

این بود نظر علمای عامه درباره طلحة بن زید و معلوم شد همه آنان او را مذمت کرده و می‌گویند: او حدیث جعل می‌کرده و به حدیثش نمی‌توان اعتماد کرد. ضمناً او را کسی متهم به تشیع نکرده است تا احیاناً توهم شود که به علت تشیع او مذمتش کرده‌اند و از روی غرض درباره‌اش نظر منفی داده‌اند.

علمای عامه ضمن بیان نقاط ضعف طلحة بن زید نمونه‌هایی از روایات جعلی او را آورده‌اند که بعضی از آنها به قرار ذیل است:

۱. ان رسول الله قال لعمر: أنت ولی فی الدنیا والآخرة (میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۸) یعنی رسول خدا (ص) به عمر فرمود: تو ولی من هستی در دنیا و آخرت.

۲. اعتنق رسول الله عثمان ثم قال: أنت ولی فی الدنیا والآخرة (کتاب المجر وحین، ج ۱، ص ۳۸۳) یعنی رسول خدا (ص) عثمان را در آغوش گرفت و به وی فرمود: تو ولی من هستی در دنیا و آخرت.

۳. عن أنس مرفوعاً: من تكلم بالفارسیّة زادت فی خبّه و نقصت من مروّته (میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۹) یعنی کسی که به زبان فارسی سخن بگوید به فساد روحی و اخلاقی او افزوده می‌شود و از مروّت و مردانگی وی کم می‌گردد.^۱ معلوم است که این روایت از روی عصبیّت عربی و به علت دشمنی با فارسی‌زبانان و زبان فارسی جعل شده است. علمای عامه چند روایت یادشده و

۱. این حدیث جعلی کاملاً ضدّ قرآن است، زیرا قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمِنْ آيَاتِهِ... اِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ (روم، ۲۲) یعنی اختلاف و گوناگونی زبان‌ها از آیات الهی هستند. بر اساس این آیه، همه زبان‌ها باید مورد احترام باشند، و حفظ و نگهداری همه زبان‌ها نیز از این آیه استفاده می‌شود، چون هر کدام از آن‌ها نشانه الهی به‌شمار می‌روند؛ حال چه «اللیسه» را به معنای لغات زبان‌ها بگیریم و یا به معنی «لحن‌های گوناگون» و یا به معنای «مجموعه لغات و الحان گوناگون» بگیریم، توجه بدانها در واقع توجه و عنایت به آیات الهی است. (ویراستار)

سیره رسول خدا(ص) است، زیرا در هیچ‌یک از جنگ‌هایی که مسلمانان تحت فرماندهی رسول اکرم انجام دادند و از دشمن اسیر گرفتند آن حضرت دستور نداد اسیران دو دسته شوند و آنان که قبل از ختم جنگ دستگیر شده‌اند قتل عام کردند بلکه پیغمبر اکرم درباره اسیرانی که قبل از ختم دستگیر می‌شدند یا بعد از ختم آن یکسان عمل می‌کرد، در جنگ بدر مسلمانان هفتاد اسیر از دشمن گرفتند و هشت نفرشان بی‌فدیه یا بافدیه آزاد شدند و فقط دو نفر کشته شد (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۷) و قتل این دو نفر هم به علت شرارت‌هایی بود که قبلاً کرده بودند نه به علت اسارت و نیز در جنگ بنی‌المصطلق (مُریسِیع) مسلمانان اسیران زیادی از دشمن گرفتند و همه را آزاد کردند (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۴) و نیز در جنگ حنین (هوازن) مسلمانان اسیران بسیار زیادی از دشمن مهاجم گرفتند و به دستور رسول خدا همه را آزاد کردند (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۳). خلاصه اینکه محتوای روایت طلحة بن زید مخالف سیره و روش رسول خدا در مورد اسیران جنگی است و بدین علت قابل قبول نیست.

نقطه ضعف دوم

در روایت طلحة بن زید آیه محاربه مربوط به جنگ مسلمانان با کفار قلمداد گشته و کلمه «يُحَارِبُونَ» در آیه به معنای «يُقَاتِلُونَ» گرفته شده است در حالی که نه آیه محاربه مربوط به جنگ مسلمانان با کفار است و نه کلمه «يُحَارِبُونَ» به معنای «يُقَاتِلُونَ» استعمال شده است بلکه این آیه درباره مفسدانی بحث می‌کند که در جامعه فساد می‌آفرینند و ایجاد هرج و مرج می‌کنند. آیه مزبور درباره مجازات مجرمان اجتماعی سخن می‌گوید و از مجریان قانون می‌خواهد که این متجاوزان به حقوق جامعه را کیفر دهند و افراد متجاوزی را که از مردم سلب امنیت می‌کنند و مثلاً با راهزنی یا آتش زدن خانه‌های مردم و بمب‌گذاری در مراکز جمعیت به جامعه آسیب می‌رسانند هریک را متناسب با جرمشان مجازات

معتمد معرفی می‌شود. معتمد یعنی کتابی که علما به آن رجوع می‌کنند و از بین حدیث‌های آن هر حدیثی را معتبر می‌دانند انتخاب می‌نمایند و مورد استناد قرار می‌دهند. و کتاب طلحة بن زید از این قبیل است.

طلحة بن زید روایاتی را در کتابی که نام مشخصی ندارد جمع کرده است. او از مشاهیر عامه از قبیل اوزاعی و هشام بن عروه روایت می‌کند و از امام صادق(ع) نیز نقل حدیث کرده است. تعداد روایاتی که او نقل کرده ۱۵۶ روایت ثبت شده است (معجم رجال‌الحديث، ج ۹، ص ۱۶۴) و بعضی از روایات او مورد مناقشه و احیاناً نفی و ردّ واقع شده که روایت مورد بحث از این جمله است.

از علمای شیعه هیچ‌کس طلحة بن زید را توثیق نکرده و علمای عامه نیز چنانکه گذشت او را بی‌اعتبار و دروغگو و جعل‌کننده حدیث و روایاتش را ضعیف و منکر و غیرقابل استناد دانسته‌اند.

این بود بررسی سند روایت طلحة بن زید و نتیجه‌اش این شد که روایت مزبور از نظر سند معتبر نیست و حداقلاً حجّیت را ندارد و بنابراین نمی‌توان برای اثبات حکم فقهی به آن استناد کرد.

بررسی متن روایت

متن روایت طلحة بن زید نیز نقاط ضعفی دارد که هرپژوهشگر منصفی این نقاط ضعف را ملاحظه کند مطمئن می‌شود که این روایت از امام معصوم صادر نشده است و اینک بیان این نقاط ضعف:

نقطه ضعف اول

آنچه در روایت طلحة بن زید آمده که اسیران را دو دسته کرده و گفته است: اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام گردند مخالف

کنند. در روایات نیز آیه محاربه با قطع الطریق تطبیق شده و راهزنان مسلح از مصادیق محاربان مفسد مذکور در آیه به‌شمار آمده‌اند و در بخش اول توضیح داده شد که محاربه با خدا و رسول به معنای لغوی مطلق ضدیت عملی با خواست خدا و رسول است که هرگناهی را شامل می‌شود ولی در آیه محاربه به قرینه «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» مقصود نوعی از گناه اجتماعی است که در جامعه ایجاد فساد کند و آسیب آن به مردم برسد و خلاصه اینکه آیه محاربه مربوط به جنگ مسلمانان با کفار نیست و نمی‌خواهد حکم اسیران جنگی را بیان کند آن‌طور که روایت طلحة بن زید القا کرده است.

و این احتمال وجود دارد طلحة بن زید که خود از عامه است این قول را از عامه در ذهن داشته که گفته‌اند: آیه محاربه درباره مشرکین نازل شده است آنگاه همراه با پذیرش این قول که این آیه درباره مشرکین نازل شده (تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۰۶) خیال کرده است کلمه «يُحَارِبُونَ» مفهومش جنگ مشرکین با مسلمانان است و طبعاً اسیر گرفتن در جنگ در ذهن او تداعی شده و به میل خود برای اسیران جنگی حکم صادر کرده و قتل عام کردن اسیرانی را که قبل از ختم جنگ دستگیر شوند لازم دانسته و آن را مدلول آیه محاربه وانمود کرده، و بدین‌گونه یک تفسیر انحرافی برای آیه ارائه داده و آن را در قالب حدیثی ساختگی ریخته و به امام صادق (ع) نسبت داده است تا مردم آن را باور کنند و قبلاً از قول علمای رجال دانستیم که طلحة بن زید حدیث جعل می‌کرده و به آن عادت داشته است.

نقطه ضعف سوم

در روایت طلحة بن زید عبارت «بغیر حَسَم وَ تَرَكَه يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ» وجود دارد که می‌رساند بریدن دست و پای اسیر و رها کردن او که در خون خود بغلطلد تا بمیرد به عنوان یکی از گونه‌های کشتن اسیر و مجازات او مقرر شده

است و این مطلب فقط در روایت طلحة بن زید آمده و هیچ روایتی از عامه و خاصه و هیچ فتوای فقهی آن را تأیید نمی‌کند. کشتن اسیر با این کیفیت وحشیانه و غیرانسانی با هیچ آیین آسمانی و هیچ قانون حقوقی و هیچ اصل اخلاقی منطبق نیست. احتمالاً شدت کینه طلحة بن زید از کفاری که با مسلمانان می‌جنگند موجب شده است که او درباره اسیران جنگی چنین انتقام‌جویی غیرعادلانه‌ای را به عنوان یک حکم فقهی در قالب حدیث ساختگی منسوب به امام معصوم ارائه دهد تا برای او تشفی نفسی باشد ولی قبلاً روشن شد که روایات طلحة بن زید کمترین اعتبار را ندارد و نمی‌تواند مستند فتوای فقهی واقع شود. این روایت که در آن کشتن اسیر به صورت قتل صبر به عنوان یک حکم واجب شمرده شده است نه تأییدی از قرآن دارد و نه از سنت و نه از اصول عقلانی و نه از موازین اخلاقی و انسانی و تنها با قانون جنگل و طبیعت افرادی مانند چنگیز و هیتلر سازگار است و چنین روایتی با چنین محتوای مشمئزکننده‌ای هرگز قابل قبول نیست.

ضمناً فقهای عامه و خاصه که آیه محاربه را مربوط به قطع الطریق می‌دانند درباره قطع دست و پای محارب که در آیه آمده بدون اختلاف گفته‌اند: جای قطع باید فوراً حَسَم یعنی داغ شود تا خونریزی نکند و او زنده بماند و زندگی کند. (مبسوط شیخ طوسی، ج ۸، ص ۴۸ و مغنی ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۱۱).

یک نکته

محققان فقهای عامه و خاصه گفته‌اند: قطع دست و پا در آیه محاربه مربوط به محارب مفسدی است که هم سلب امنیت کرده و هم مال برده است. قطع دست راست برای بردن مال و قطع پای چپ برای سلب امنیت. بدیهی است محارب مفسدی که با عمد و اختیار با کشیدن اسلحه از مردم سلب امنیت می‌کند و مالشان را می‌برد جرمش سنگین‌تر از جرم سربازی است که او را اجباراً به جنگ

مسلمانان می‌برند و در حین جنگ قبل از اینکه کسی را بکشد اسیر می‌شود. طلحه بن زید می‌گوید: چنین اسیری باید دست و پایش قطع شود و جای قطع داغ نشود که او در خون خود بغلتد تا بمیرد. آیا عادلانه است اسیری که جرمش سبک‌تر از جرم محارب است این‌گونه به قتل صبر کشته شود در حالی که محارب مفسد با جرم سنگین‌تر باید از خونریزی جای قطع دست و پایش جلوگیری شود که زنده بماند؟! جواب این سؤال بجا را باید طلحه بن زید بدهد که چرا با اینکه محارب مفسد اگرچه کافر باشد از رفتن خون بدنش جلوگیری می‌شود که نمیرد اسیری که اجباراً به جبهه آمده و کسی را نکشته باید در خون خود بغلظد تا بمیرد؟ و نیز باید توضیح بدهد که چرا فرق نگذاشته است بین اسیری که اجباراً به جبهه آمده و آنکه داوطلب بوده و نیز بین اسیری که کسی را نکشته و آنکه کشته است؟ و چرا اساساً آیه محاربه را تفسیر انحرافی کرده و آن را به اسیران جنگی مربوط ساخته و چرا این تفسیر انحرافی و حکم غیر عادلانه را به امام معصوم نسبت داده و از خدا شرم نکرده است؟!

نقطه ضعف چهارم

در حدیث طلحه بن زید برای اینکه ثابت کند بعد از قطع دست و پای اسیر نباید از خونریزی آن جلوگیری شود استدلال می‌کند که «خیر الله الامام علی شیء واحد و هو القتل» یعنی در آیه محاربه خدا حاکم را بین مصادیق یک نوع از مجازات یعنی قتل مخیر کرده است پس قطع دست و پا که در آیه آمده نیز باید مصداقی از قتل باشد، بنابراین باید از خونریزی محل قطع جلوگیری نشود تا او بمیرد. ولی این استدلال صحیح نیست، زیرا:

اولاً آیه محاربه مربوط به اسیران جنگی نیست بلکه مربوط به محاربان مفسدی است که مرتکب جرایم اجتماعی می‌شوند و برای آنان در آیه چهار مجازات متفاوت متناسب با جرمشان مقرر شده است.

و ثانیاً همه مجازات‌های مذکور در آیه از مصادیق قتل نیست بلکه دوتای آنها از مصادیق قتل اند که با عبارت «أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» بیان شده است و مجازات سوم قطع دست و پاست که روایت طلحه بن زید می‌گوید: از مصادیق قتل است ولی علمای عامه و خاصه متفقاً آن را رد می‌کنند و می‌گویند: از مصادیق قتل نیست و مجازات چهارم تبعید و نفی بلد است که با عبارت «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» بیان شده و معلوم است که تبعید و نفی بلد از مصادیق قتل نیست. خلاصه طلحه بن زید در اینجا مرتکب دو خطا شده است یکی اینکه آیه محاربه را به اسرای جنگی مربوط کرده و دیگر اینکه همه مجازات‌های مذکور در آیه را از مصادیق قتل تصور کرده است در حالی که چنین نیست.

نقطه ضعف پنجم

در روایت طلحه بن زید درباره معنای «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» آمده است «ذلک الطَّلَب ان تطلبه الخیل حتی یهرب فان اخذته الخیل حکم علیه ببعض الاحکام التي و صفت لک» یعنی معنای «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» این است که سواره نظام، جنگجو را تعقیب می‌کند تا از معرکه جنگ فرار کند پس اگر او را اسیر کردند به یکی از مجازات‌هایی که قبلاً ذکر شد محکوم می‌شود» یعنی یا گردنش را می‌زنند و یا دست و پایش را قطع می‌کنند تا بر اثر خونریزی بمیرد. طلحه بن زید می‌خواهد بگوید: آیه محاربه مربوط به میدان جنگ و آن دسته از اسیرانی است که در حین جنگ اسیر می‌شوند ولی گاهی جنگجو را تعقیب می‌کنند تا از معرکه فرار کند و از آن سرزمین نفی و تبعید شود و این معنای «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» است و اگر در این تعقیب اسیر شد به یکی از دو گونه که گفته شد به قتل می‌رسد یا با گردن زدن و یا با بریدن دست و پا که بر اثر خونریزی بمیرد.

بین عامه درباره «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» تفسیری وجود داشته که در نامه

دستگیر می‌شوند نیز وجود دارد. حقیقت اینست که هیچ فرقی بین این دو قسم اسیر نیست و سیره رسول خدا نیز این بود که بین دو قسم اسیر فرق نمی‌گذاشت و همه را بی‌فدیه یا بافدیه آزاد می‌کرد که قبلاً موارد آن ذکر شد. طلحه بن زید در اینجا نیز مرتکب دو خطا شده است یکی اینکه برخلاف نظر علمای عامه و خاصه آیه محاربه را به اسیران جنگی مربوط کرده و دیگر اینکه برای دو موضوع همگون دو حکم ناهمگون در قالب روایت ریخته است که با روح عدالت اسلامی و رعایت حقوق انسانی سازگار نیست.

نقطه ضعف هفتم

در روایت طلحه بن زید که مجازات اسیران جنگی با استناد به آیه محاربه بیان شده است صرف نظر از عدم صحیح این استناد و مخالفت آن با نظر علمای و خاصه، مجازات دوم یعنی «أَوْ يُصَلَّبُوا» که در آیه وجود دارد در روایت نیامده است در حالی که چون در روایت به آیه محاربه استناد شده است لازم بود محتوای همه جمله‌های آیه در آن بیاید اما طلحه بن زید محتوای «أَنْ يُقْتَلُوا» و نیز محتوای «أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» را آورده ولی محتوای «أَوْ يُصَلَّبُوا» را نیاورده و از به دار زدن مجرم یعنی مجازات دوم که در آیه آمده سخنی نگفته است، معلوم نیست چرا؟ آیا از آن غفلت کرده یا علت دیگری داشته است؟ نمی‌دانیم. اگرچه تفسیری که برای آیه محاربه کرده و آن را به مجازات اسیران جنگی مربوط نموده اساساً انحرافی و نامقبول است ولی در هر حال از قلم افتادن «أَوْ يُصَلَّبُوا» در این روایت نقطه ضعفی است که در کار طلحه بن زید وجود دارد و او نمی‌تواند از آن دفاع کند. هنگامی که روایتی بر مبنای جعل پایه‌گذاری می‌شود بهتر از این از کار در نمی‌آید.

خلاصه کار طلحه بن زید در این روایت این است که در مورد هریک از مجازات‌های مذکور در آیه محاربه یک خطا مرتکب شده است بدین شرح:

انس بن مالک به مروان منعکس شده است در آن نامه آمده: «و نفيه ان يطلبه الامام حتى يأخذه فاذا اخذه اقام عليه إحدى هذه المنازل التي ذكر الله جل و عز بما استحل» یعنی نفی مجارب مفسد اینست که حاکم برای دستگیری او اقدام کند پس وقتی که او را دستگیر کرد یکی از مجازات‌هایی را که خدای عز و جل در آیه محاربه ذکر کرده به عنوان کیفر کردارش درباره او اجرا نماید» (تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۱۷).

این تفسیر نامقبول برای «أَوْ يُقْتَلُوا مِنَ الْأَرْضِ» بین عامه از قول انس بن مالک که چندان مورد اعتماد نیست نقل می‌شده است که آن را مربوط به محارب مفسد می‌دانسته‌اند نه اسیر جنگی. طلحه بن زید که این تفسیر را در ذهن داشته است آن را در اینجا به طور نقل به معنی آورده ولی به میدان جنگ و اسیران جنگی مربوطش کرده است و این یک نوع تفسیر انحرافی برای «أَوْ يُقْتَلُوا مِنَ الْأَرْضِ» است که قابل قبول نیست.

نقطه ضعف هشتم

در روایت طلحه بن زید که برخلاف نظر علمای عامه و خاصه آیه محاربه به مجازات اسیران جنگی مربوط شده است چرا مجازات اعدام و قتل صبر فقط برای اسیرانی که قبل از ختم جنگ اسیر می‌شوند مقرر گشته و اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند از این مجازات معاف شده‌اند؟ چه فرقی بین این دو قسم اسیر وجود دارد؟ هر دو گروه با مسلمانان جنگیده‌اند و هر دو گروه اسیر شده‌اند و باید حکم یکسان داشته باشند دوگونه حکم در این روایت هیچ توجیهی ندارد و اینکه گاهی گفته می‌شود: اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند اگر آزاد شوند ممکن است به دشمن ملحق گردند^۱ قابل قبول نیست زیرا امکان ملحق شدن به دشمن در مورد اسیرانی که بعد از ختم جنگ

۱. ولایت فقیه آیه منتظری، ج ۳، ص ۲۶۳.

درباره «أَوْ يُقْتَلُوا» آن را به مجازات اسیران جنگی مربوط کرده و این یک خطاست و درباره «أَوْ يُصَلِّتُوا» اصلاً آن را از قلم انداخته و این خطای دوم است و درباره «أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» عبارت «بِغَيْرِ حَسْمٍ وَ تَرَكَ تِشْحَطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ» را از خود افزوده و این خطای سوم است و درباره «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» آن را به معنای تعقیب کردن دشمن و گرفتن او تفسیر کرده و این خطای چهارم است. البته برای طلحة بن زید که به جعل حدیث عادت دارد این مهم نیست که در جعل یک حدیث چند خطا مرتکب می‌شود بلکه این مهم است که حدیث ساختگی خود را چگونه به امام معصوم نسبت بدهد که مردم باور کنند و این یکی از انواع مظلومیت‌هایی است که ائمه معصومین (ع) گرفتار آن بودند و پیوسته مردم را از پذیرفتن حدیث‌های ساختگی راویان بی‌تعهد برحذر می‌داشتند ولی با این وصف بسیاری از حدیث‌های ساختگی در منابع حدیثی ثبت شده و در مسائل اعتقادی و فقهی و اخلاقی و تاریخی و حتی سیاسی مورد استناد قرار گرفته و می‌گیرد و این خسارت کمی نیست.

مقصود از ختم جنگ چیست؟

اینکه در روایت طلحة بن زید آمده است: اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام گردند مقصودش از ختم جنگ چیست؟ آیا مقصود از ختم جنگ ختم هریک از عملیات است یا ختم کل جنگ؟ مثلاً در جنگی که مثل جنگ تحمیلی عراق علیه ایران هشت سال طول می‌کشد اگر در طول جنگ صد عملیات انجام گردد و در هریک از عملیات هزار اسیر گرفته شود که پانصد نفر در حین عملیات و پانصد نفر بعد از ختم عملیات دستگیر شوند در این صورت اگر مقصود از ختم جنگ ختم هریک از عملیات باشد باید از این صد هزار اسیر پنجاه هزار زنده بمانند و پنجاه هزار کشته شوند ولی اگر مقصود از ختم جنگ ختم کل جنگ باشد باید فقط پانصد نفر زنده بمانند که پس از ختم

آخرین عملیات دستگیر شده‌اند و نود و نه هزار و پانصد نفر قتل عام شوند و این تفاوت بسیار فاحشی است بین این دو فرض که نمی‌توان به آن بی‌توجه بود و طلحة بن زید باید این ابهام بزرگ را رفع می‌کرد که نکرده است و اگر قرار باشد مقامات اجرایی دستور روایت طلحة بن زید را اجرا کنند در این مسئله گرفتار سردرگمی بزرگی می‌شوند و به بن‌بستی می‌رسند که نمی‌توانند از آن خلاص شوند.

منشأ احتمالی اشتباه

احتمال دارد طلحة بن زید که دیده است آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخِنَ فِي الْأَرْضِ» می‌گوید: برای هیچ پیغمبری نباید در جنگ اسیر گرفته شود تا وقتی که دشمن را سرکوب و بی‌حرکت کند از اینجا نتیجه گرفته است که اگر قبل از سرکوب شدن دشمن و ختم جنگ اسیر گرفته شود باید به قتل برسد آنگاه آیه محاربه را با اسیران جنگی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند تطبیق کرده و قطع دست و پا را نیز که در آیه آمده با افزودن عبارت «بِغَيْرِ حَسْمٍ وَ تَرَكَ تِشْحَطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ» از مصادیق قتل قرار داده و سپس این استنباط خود را در قالب حدیثی ریخته و به امام صادق (ع) نسبت داده است.

ولی باید دانست آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخِنَ فِي الْأَرْضِ» معنایش این نیست که هر اسیری قبل از ختم جنگ دستگیر شود باید به قتل برسد بلکه معنایش این است که تا دشمن سرکوب و بی‌حرکت نشده است نباید وقت و نیروی رزمندگان با گرفتن اسیر و انتقال به پشت جبهه و نگهداری اش تلف شود و در نتیجه امکان پیروزی، کمتر و احتمال شکست بیشتر گردد بلکه باید همه وقت و نیروی رزمندگان فقط صرف اثنان دشمن و بی‌حرکت کردن او شود و از این راه امکان پیروزی، بیشتر و احتمال شکست، کمتر گردد و به عبارت دیگر: مقصود آیه تلف نکردن وقت و نیروی رزمندگان در گرمای جنگ

به وسیله گرفتن اسیر و انتقال و نگهداری او است نه کشتن اسیر بعد از دستگیری او در حین جنگ. توضیح و تفصیل کامل این مطلب در مقاله‌ای آمده که در مجله «کیهان اندیشه» شماره ۳۵ و ۳۷ سال ۱۳۷۰ چاپ شده است.

خلاصه بحث تا اینجا

تا اینجا روایت طلحة بن زید از نظر سند و متن بررسی شد و معلوم گشت که سند آن ضعیف و بی اعتبار است و نمی توان به آن اعتماد کرد و متن آن نیز دارای چند نقطه ضعف است و با توجه به این نقاط ضعف تردیدی باقی نمی ماند که این روایت از امام معصوم صادر نشده و به ظن قوی طلحة بن زید که به جعل حدیث عادت داشته آن را جعل کرده و ضمن آن آیه محاربه را تفسیر انحرافی نموده و آن را به اسیران جنگی مربوط ساخته است و بنابراین برای اثبات یک حکم فقهی نمی توان به آن استناد کرد.

عادت اهل حدیث

و اگر سؤال شود: چرا اهل حدیث روایت طلحة بن زید را که ضعیف و بی اعتبار است در کتاب‌های خود آورده‌اند؟ جوابش این است که اهل حدیث عادت داشته‌اند هر روایتی را در هر جا می‌یابند چه سندش ضعیف باشد و چه صحیح در مجموعه‌های حدیثی خود بیاورند که روایات از بین نرود و کتاب‌های حدیثی منبع باشد برای نسل‌های بعد که از بین روایات این منابع هر چه را معتبر می‌دانند برای اثبات مطالب خود به آنها استناد کنند. در بین اهل حدیث جماعتی را می‌شناسیم که علمای رجال گفته‌اند: آنان خودشان ثقه و راستگو هستند ولی عادت دارند که هم از روایان معتبر نقل حدیث می‌کنند و هم از روایان ضعیف و بی اعتبار و اینک چند نمونه:

۱. درباره محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری صاحب نوادر الحکمة

گفته‌اند: کان ثقه و لکن یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل و لا یبالی عن من اخذ (فهرست نجاشی، ص ۲۶۸) یعنی او خودش ثقه و راستگو است ولی از روایان ضعیف و بی اعتبار نقل حدیث می‌کند و به روایات مرسَل اعتماد می‌نماید و اهمیت نمی‌دهد که از چه کسی اخذ حدیث می‌کند.

۲. درباره محمد بن مسعود عیاشی گفته‌اند: ثقة صدوق و لکن روی عن الضعفاء کثیراً (فهرست نجاشی، ص ۲۷۰) یعنی عیاشی خودش ثقه و راستگو است ولی از روایان ضعیف و بی اعتبار فراوان نقل حدیث می‌کند.

۳. درباره احمد بن محمد بن خالد برقی صاحب محاسن گفته‌اند: کان ثقة فی نفسه غیر انه اکثر الروایة عن الضعفاء (فهرست شیخ طوسی، ص ۴۴) یعنی او خودش ثقه و راستگو است ولی از روایان ضعیف و بی اعتبار فراوان نقل حدیث می‌کند.

خلاصه این عادت اهل حدیث بوده است که هر حدیثی را چه راوی آن ثقه باشد و چه ضعیف در کتاب‌های خود می‌آورده‌اند، سید بحر العلوم می‌گوید: ان الاجلاء کثیراً ما یروون عن الضعفاء (فوائد رجالیه، ج ۲، ص ۳۵۷) یعنی بزرگان خیلی از روایان ضعیف نقل حدیث می‌کنند. شیخ صدوق در دیباجه «من لا یحضره الفقیه» می‌نویسد، «و لم اقصد فیه قصد المصنّفین فی ایراد جمیع ما روابل قصدت الی ایراد ما أفتی به واحکم بصحّته» یعنی من نمی‌خواهم مانند مصنفان که همه روایات را چه معتبر و چه غیر معتبر در کتاب‌های حدیث خود می‌آورند در این کتاب هر روایتی را بیاورم بلکه می‌خواهم فقط روایتی را که صحیح می‌دانم و به مضمون آن فتوا می‌دهم، بیاورم. از این سخن صدوق معلوم می‌شود عادت مصنفان اهل حدیث این بوده است که هر روایتی را چه راوی آن معتبر باشد و چه غیر معتبر در کتاب‌های حدیث خود می‌آورده‌اند. حتی خود صدوق در غیر کتاب «من لا یحضر» چنین کرده است.

احمد بن محمد بن عیسی اشعری رئیس محدثان قم نیز از روایان ضعیف مانند

بکر بن صالح و حسن بن عباس بن حریش و زیاد بن مروان قندی و محمد بن سنان نقل حدیث می‌کند (معجم رجال‌الحدیث، ج ۲، ص ۳۰۲ به بعد) همین حدیث طلحة بن زید را احمد بن محمد بن عیسی در کتاب خود آورده است که احتمال دارد آن را مستقیماً از کتاب طلحة بن زید گرفته باشد، آنگاه شیخ طوسی آن را در کتاب تهذیب از کتاب احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده و در کافی نیز از طریق احمد بن محمد بن عیسی نقل شده است.

در هر حال روایت طلحة بن زید از طریق احمد بن محمد بن عیسی به کافی و تهذیب شیخ طوسی منتقل شد و از آن پس مورد توجه فقها قرار گرفت.

فتوای فقهی ناشی از روایت طلحة بن زید

شیخ طوسی روایت طلحة بن زید را در کتاب حدیثی خود تهذیب آورده و در کتاب‌های فقهی بر طبق آن فتوی داده و به پیروی او فقهای دیگر نیز بدون اختلاف تا زمان حاضر همین فتوا را پذیرفته و در کتاب‌های خود ثبت کرده‌اند و اینک تفصیل مطلب:

۱. شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌نویسد: «الاسیر علی ضرب یوسر قبل ان تضع الحرب اوزارها فالامام مخیر بین شیئین اما ان یقتله او یقطع یدیه و رجلیه و یترکه حتی ینزف، و اسیر یؤخذ بعد ان تضع الحرب اوزارها فهو مخیر بین ثلاثة اشياء المنّ و الاسترقاق و المفاداة و قال الشافعی: هو مخیر بین اربعة اشياء القتل و المنّ و المفاداة و الاسترقاق و لم یفصل و قال ابو حنیفة: هو مخیر بین القتل و الاسترقاق دون المنّ و المفاداة... دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم و قد ذکرناها فی الكتاب الکبیر... یعنی اسیر دو قسم است یک قسم اسیری که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شود که حاکم مخیر است بین دو چیز یا او را بکشد و یا دو دست و دو پای او را قطع کند و رهایش سازد که در خون خود بغلتد تا بمیرد، و قسم دیگر اسیری که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شود که حاکم مخیر است

بین سه چیز آزاد کردن بی فدیة یا با فدیة و یا به بردگی گرفتن او. و شافعی گفته است: حاکم مخیر است بین چهار چیز: کشتن اسیر یا آزاد کردن بی فدیة، یا با فدیة و یا به بردگی گرفتن او. شافعی فرق نگذاشته است بین اینکه اسیر قبل از ختم جنگ دستگیر شود یا بعد از ختم آن. و ابو حنیفة گفته: حاکم مخیر است بین کشتن اسیر یا به بردگی گرفتن او و جایز نیست او را بی فدیة یا با فدیة آزاد کند... دلیل ما اجماع شیعه و اخبار است که این اخبار را در کتاب کبیر - یعنی تهذیب - ذکر کرده‌ایم... (کتاب خلاف، ج ۲، ص ۳۳۲، مسأله ۱۷).

شیخ طوسی این فتوا را که اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ باید قتل عام شوند در کتاب‌های نهاییه، ص ۲۹۶ و الجمل و العقود، ص ۱۵۸ و مبسوط، ج ۲، ص ۲۰ و الاقتصاد، ص ۳۱۵ نیز آورده است.

۲. قاضی ابن براج در المهذب می‌نویسد: الأسانی علی ضربین احدهما ما یجوز استبقائه و الآخر لا یستبقی... والذی لا یستبقی هو کلّ اسیر اخذ قبل تقضی الحرب و الفراع منها. یعنی اسیران جنگی دو قسم‌اند یک قسم باقی گذاشتن آن جایز است و قسم دیگر جایز نیست... آن قسم که باقی گذاشتنش جایز نیست هر اسیری است که قبل از ختم جنگ و فارغ شدن از آن دستگیر شود (المهذب، ج ۱، ص ۳۱۶).

۳. ابن حمزه در وسیله می‌نویسد: الرّجل ضربان إِمّا أُسر قبل انقضاء القتال او بعده فالاول ان لم یسلم کان الامام مخیراً بین شیئین قتله و قطع یدیه و رجلیه و ترکه حتی ینزف... یعنی مرد اسیر دو قسم است یا قبل از ختم جنگ اسیر می‌شود و یا بعد از آن قسم اول اگر مسلمان نشد حاکم مخیر است بین دو کار یا او را می‌کشد و یا دو دست و دو پای وی را قطع می‌کند که در خون خود بغلتد تا بمیرد... (الجوامع الفقهیة، ص ۶۹۶).

۴. ابن زهره در عنیه می‌نویسد: «و من أخذ اسیراً قبل ان تضع الحرب اوزارها و جب قتله و لم یجز للامام استبقائه... یعنی اسیری که قبل از ختم جنگ دستگیر

شود کشتن او واجب است و برای حاکم جایز نیست او را باقی بگذارد...» (الجوامع‌الفرقیه، ص ۵۸۵).

۵. ابن‌ادریس در سرائر می‌نویسد: «الاسیر عندنا علی ضربین احدهما أخذ قبل ان تضع الحرب اوزارها و تنقضي الحرب والقتال فانه لا يجوز للامام استبقائه بل يقتله بان يضرب رقبتة او يقطع يديه و رجله و يترکه حتى ينزف و يموت... یعنی اسیر نزد ما دو قسم است یک قسم اسیری که قبل از ختم دستگیر شود که برای حاکم جایز نیست او را باقی بگذارد بلکه باید او را بکشد به اینکه گردنش را بزند و یا دو دست و دو پای وی را قطع کند و رهایش سازد که در خون خود بغلتد تا بمیرد...» (سرائر، ص ۱۵۸، چاپ سنگی).

۶. محقق حلی در شرایع می‌نویسد: «والذکور البالغون يتعين عليهم القتل ان كانت الحرب قائمة ما لم يسلموا والامام مخير ان شاء ضرب اعناقهم و ان شاء قطع ايديهم و ارجلهم و تركهم ينزفون حتى يموتوا... یعنی اسیرانی که از جنس مرد و بالغ باشند اگر در حالی که جنگ برپاست دستگیر گردند در صورتی که مسلمان نشوند حتماً باید کشته شوند و حاکم مخیر است که گردنشان را بزند و یا دست‌ها و پاها را قطع کند و رهایشان سازد که بر اثر خونریزی بمیرند...» (شرایع، ص ۹۰، چاپ عبدالرحیم).

۷. علامه حلی در تذکره می‌نویسد: «و اما البالغون الاحرار فان أسروا قبل تقضى الحرب و انقضاء القتال لم يجز ابقائهم بقاء و لا بغيره و لا استرقاقهم بل يتخير الامام بين قتلهم و بين قطع ايديهم و ارجلهم من خلاف فيتركهم حتى ينزفوا بالدم و يموتوا... یعنی اما اسیران مرد که بالغ و آزادند اگر قبل از ختم جنگ دستگیر شوند نه باقی گذاشتن آنان با فدیة یا بی فدیة جایز است و نه به بردگی گرفتنشان بلکه حاکم مخیر است بین اینکه آنان را بکشد و یا دست و پاهايشان را برخلاف یکدیگر قطع کند و رهایشان سازد که در خون خود بغلتند تا بمیرند...» (تذکره علامه، ج ۱، ص ۴۲۳).

۸. شهید اول در متن لمعه می‌نویسد: «والذکور البالغون يقتلون حتماً ان اخذوا والحرب قائمة الا ان يسلموا... یعنی اسیران مرد که بالغ باشند اگر در حالی که جنگ برپاست دستگیر گردند حتماً باید کشته شوند...» (شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۶۰، چاپ عبدالرحیم).

۹. شهید ثانی در شرح لمعه می‌نویسد: «يتخير الامام تخير شهوة بين ضرب رقابهم و قطع ايديهم و ارجلهم و تركهم حتى يموتوا ان اتفق و الا اجهز عليهم... یعنی حاکم - در مورد اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند - مخیر است که به دلخواه خود - نه بر مبنای مصلحت - یا گردنشان را بزند و یا دست‌ها و پاهايشان را قطع کند و رهایشان سازد تا بمیرند و اگر نمیرند باید آنان را کشت...» (شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۶۰، چاپ عبدالرحیم).

۱۰. محقق ثانی در جامع المقاصد در شرح قول علامه: «و يتركهم حتى ينزفوا و يموتوا» می‌نویسد: «قوله: يموتوا، للتنبية على انه لا بد من موتهم و الا لم يتحقق الامتثال فلو لم يموتوا بذلك فلا بد من الاجهاز عليهم... یعنی اینکه علامه حلی عبارت «يموتوا» را به کار برده برای توجه دادن به این مطلب است که این اسیران حتماً باید بمیرند وگرنه امتثال امر خدا نمی‌شود پس اگر با قطع دست و پا نمیرند حتماً باید کشته شوند...» (جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۸۹).

۱۱. کاشف الغطاء در کشف الغطاء می‌نویسد: «اما البالغون العاقلون فان استولوا عليهم والحرب قائمة قتلوا... یعنی اسیران مرد که بالغ و عاقل باشند اگر در حالی که جنگ برپاست دستگیر شوند باید به قتل برسند...» (کشف الغطاء، ص ۴۰۶، چاپ سنگی).

۱۲. صاحب جواهر عبارات خود را با عبارات محقق ممرود کرده و می‌نویسد: «الذکور البالغون يتعين عليهم القتل ان أسروا و قد كانت الحرب قائمة و لم تضع اوزارها... یعنی مردان اسیر که بالغ باشند اگر در حالی که جنگ برپاست و هنوز پایان نیافته دستگیر شوند باید حتماً به قتل برسند...» (جواهر، ج ۲۱،

ص ۱۲۲).

۱۳. آیه‌الله منتظری در «ولایت فقیه»، ج ۳، ص ۲۶۳ می‌نویسد: «لا خلاف بیننا فی القسم الاول فی تعین القتل و حرمة الابقاء... یعنی بین ما فقهای شیعه در قسم اول از اسیران - که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند - اختلاف نیست که کشتن آنان واجب و زنده گذاشتنشان حرام است».

پیروی فقها از شیخ طوسی

چنانکه دیدیم شیخ طوسی اسیرانی را که در جنگ با کفار دستگیر می‌شوند دو دسته کرده و آن دسته را که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند فتوا به وجوب قتلشان داده است و فقهای بعد از شیخ طوسی نیز روی حسن ظن به ایشان از آن زمان تا زمان حاضر این فتوای شیخ را بدون کمترین مناقشه پذیرفته‌اند که سخنان دوازده نفرشان آورده شد، و می‌توان گفت: اینکه می‌گویند: فقهای بعد از شیخ طوسی تا مدت‌ها مقلد ایشان بوده‌اند در این مسأله صادق است. حالا باید دلیل‌های شیخ طوسی در این مسأله بررسی شود که آیا قابل قبول است یا نه؟ شیخ طوسی فرموده است: دلیل ما اجماع فرقه شیعه و اخبارشان است. در این بررسی باید درباره دو چیز بحث شود یکی اجماع ادعایی شیخ و دیگری اخبار مورد اشاره ایشان.

درباره اجماع

باید دانست که فقهای قبل از شیخ طوسی درباره اسیران جنگی بحث کرده‌اند ولی درباره قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ سخنی نگفته‌اند. ابن‌ابی‌عقیل عُمّانی هم طبقه‌گلینی درباره اسیران جنگی می‌نویسد: «اذا ظهر المؤمنون علی المشرکین فاستأسروهم فالامام فی رجالهم البالغین بالخیار ان شاء استرقههم و ان شاء فاداهم و ان شاء من علیهم، قال الله تعالی: «فَاِذَا لَقِیْمُ الَّذِیْنَ

كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ اِذَا اَخْتَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَاِمَا مَتًّا بَعْدَ وَ اِمَا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا» یعنی هنگامی که مسلمانان در جنگ، بر مشرکان غالب شوند و از آنان اسیر بگیرند در مورد اسیران بالغ که مرد باشند حاکم محیز است که آنان را به بردگی بگیرد یا بافدیه و یا بی‌فدیه آزاد کند، خدا فرموده است: «وقتی که با کافران برخورد نظامی کردید آنان را گردن بزنید تا زمانی که سرکوب و بی‌حرکتشان کردید در بندشان کنید پس بعداً بی‌فدیه و یا بافدیه آزادشان سازید» (مختلف، ص ۳۳۱).

می‌بینیم که ابن‌ابی‌عقیل اسیران را دو دسته نکرده و درباره قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ سخنی نگفته است. اگرچه وی صریحاً قتل اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ را نفی نمی‌کند ولی چون بحث او درباره مطلق اسیران بوده مقتضای کلامش عدم جواز قتل اسیران است مطلقاً چه قبل از ختم جنگ دستگیر شوند و چه بعد از آن، و صاحب جواهر همین قول ابن‌ابی‌عقیل را به نقل از دیگران به ابن‌جُنید اسکافی هم طبقه‌صندوق نسبت می‌دهد (جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲) که اگر این نسبت صحیح باشد قبل از شیخ طوسی دو نفر از فقهای شیعه درباره اسیران جنگی بحث کرده‌اند ولی از قتل عام یک دسته از اسیران سخن نگفته‌اند. با توجه به فتوای ابن‌ابی‌عقیل و فتوای احتمالی اسکافی که مخالف فتوای شیخ طوسی است ادعای اجماع شیخ در مورد وجوب قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ چه توجیهی دارد؟ تا آنجا که ما می‌دانیم شیخ طوسی اولین فقیهی است که فتوا به وجوب قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ داده و در آن زمان اجماعی در این مسأله وجود نداشته است. آیا همین‌که شیخ مخالف صریحی در مسأله ندیده ادعای اجماع کرده و مقصودش از اجماع نبودن مخالف صریح در مسأله است اگرچه مخالف غیر صریح وجود دارد؟ شاید چنین باشد. حالا فرض می‌کنیم در عصر شیخ طوسی فقهای دیگر اجماعاً همین فتوا را داشته‌اند معلوم است که

دلیلشان همان دلیل شیخ طوسی یعنی روایت طلحة بن زید است و در این صورت اجماع آنان مدرکش معلوم است و بنابراین، اجماع دلیل مستقلی نخواهد بود. در هر حال اجماعی که در سخن شیخ طوسی ادعا شده و به عنوان دلیلی برای این فتوا ارائه گشته است اولاً چنین اجماعی وجود ندارد و ثانیاً بر فرض وجود، دلیل مستقلی نیست و چیزی را ثابت نمی‌کند.

درباره اخبار

شیخ طوسی اخبار را نیز دلیل دیگر این مسأله قرار داده و فرموده است: این اخبار را در کتاب کبیر یعنی تهذیب ذکر کرده‌ایم. باید دانست که شیخ در کتاب تهذیب فقط یک خبر در این مسأله ذکر کرده و آن خبر طلحة بن زید است و روایت دیگر در این مسأله وجود ندارد، علامه حلی در تذکره، ج ۱، ص ۴۲۳ و صاحب جواهر در جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲ فقط روایت طلحة بن زید را آورده‌اند اگر روایت دیگری وجود داشت در این دو کتاب که از کتاب‌های استدلالی تفصیلی اند ذکر می‌شد، و قبلاً دانستیم که سند روایت طلحة بن زید کمترین اعتبار را ندارد و متن آن نیز دارای هفت نقطه ضعف است و هر محقق منصفی با توجه به این نقاط ضعف مطمئن می‌شود که این روایت از امام معصوم صادر نشده و طلحة بن زید که عادت به جعل حدیث داشته خود آن را ساخته است. در جایی که طلحة بن زید بتواند به علت کینه‌ای که از فارسی‌زبانان در دل دارد حدیثی جعل کند که «هرکس به فارسی سخن بگوید فساد روحی و اخلاقی او زیاد می‌شود و مروت و مردانگی‌اش کم می‌گردد» (میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۹) چنین کسی می‌تواند به علت کینه‌ای که از کافران شرکت‌کننده در جنگ با مسلمانان در دل دارد حدیثی جعل کند و ضمن آن آیه محاربه را به اسیران جنگی مربوط سازد و عبارت «بغیر حَسَم و یتشَحَط فی دمه حتی یموت» را اضافه کند تا قطع دست و پا در آیه محاربه به معنای قتل صبر و غوطه

خوردن اسیر در خون خودش تفسیر شود و برای طلحة بن زید تشفی نفسی باشد. قبلاً درباره بی‌اعتباری روایت طلحة بن زید به قدر کافی بحث شده و نیازی به تکرار نیست و اینکه گاهی گفته می‌شود: اصحاب ما به روایات طلحة بن زید عمل کرده‌اند و شیخ طوسی گفته: کتاب او معتمد است (ولایت فقیه آیه‌الله منتظری، ج ۳، ص ۲۶۴) این گفته، روایت مورد بحث را قابل قبول نمی‌کند، زیرا جای این سؤال هست که اصحاب ما در کجاها به روایات او عمل کرده‌اند و در مواردی که عمل کرده‌اند کارشان درست بوده است یا نه؟ حق این است که روایات طلحة بن زید باید یک‌یک بررسی شود و هر کدام از آنها با دلیلی از کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید شد قبول و هر کدام تأیید نشد مردود گردد، زیرا چون او متهم به دروغ‌گویی و جعل حدیث است، هیچ روایتی از وی مستقلاً حجت نیست و روایت او درباره اسیران جنگی با کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید نشده و قابل قبول نیست و درباره معتمد بودن کتاب او قبلاً توضیح داده شد که معتمد بودن کتاب به معنای این نیست که هر روایتی در آن باشد معتبر است و توضیح زائدی لازم نیست.

این فتوا مبنی بر مسامحه بوده است

فتوای شیخ طوسی در مورد قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ از اول مبنی بر مسامحه بوده و در چنین مسأله مهم و حساسی اصول علمی و موازین مورد قبول فقها در مورد آن رعایت نشده است و برای اثبات این مدعا دو دلیل وجود دارد:

دلیل اول: شیخ طوسی در کتاب حُدَّة الاصول می‌نویسد: «ما یرویه المتهَمون والمضعفون ان کان هناك ما یعضد روايتهم و یدل علی صححتها و جب العمل به و ان لم یکن هناك ما یشهد لروایتهم بالصحة و جب التوقف فی اخبارهم... یعنی روایاتی که راویانِ متهَم و تضعیف شده نقل می‌کنند اگر دلیلی از خارج دلالت بر

صحت آنها بکنند باید به آنها عمل کرد ولی اگر از خارج دلیلی بر صحت آنها نباشد باید از عمل به آنها خودداری گردد...» (عُدَّة‌الاصول، ص ۳۸۲، چاپ جدید).

طبق این نظر شیخ که نظری عالمانه و لازم‌الاجرا است ایشان باید از عمل به روایت طلحة بن زید و فتوا دادن به مضمون آن خودداری می‌کرد، زیرا او چنانکه گذشت متهم و ضعیف و دروغگو شناخته شده است و خیلی بعید می‌نماید شیخ که خود رجال‌شناس است از نظر علمای عامه درباره بی‌اعتباری او بی‌خبر باشد. علمای رجال‌شناس عامه که قبل از شیخ بوده‌اند مانند محمد بن اسماعیل بخاری و احمد بن حنبل و ابن ابی حاتم و ابن حبان، طلحة بن زید را ضعیف و غیر قابل اعتماد و جعل‌کننده حدیث دانسته‌اند و از طرفی هیچ دلیلی از کتاب یا سنت یا اصول عقلی این روایت او را تأیید نمی‌کند از این رو طبق قاعده‌ای که شیخ طوسی رضوان‌الله علیه در عُدَّة‌الاصول به آن اشاره فرموده و مورد قبول سایر فقها نیز هست، لازم بود ایشان در عمل به این روایت طلحة بن زید توقف کند و طبق آن فتوا ندهد، یعنی لازم بود به آنچه خود فرموده و به آن ملتزم بوده است عمل کند، ولی برخلاف انتظار در عمل به روایت مزبور توقف نکرده و طبق آن فتوا داده است، و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد و نمی‌توان گفت که شیخ تضعیف علمای عامه را در مورد هم‌مسلكشان طلحة بن زید غیر منصفانه می‌دانسته و از این رو به آن توجه نکرده است، زیرا او به تشییع متهم نشده است تا گفته شود: از روی غرض درباره وی نظر منفی داده‌اند.

دلیل دوم: شیخ طوسی درباره قطع دست و پای اسیر دستگیر شده قبل از ختم جنگ در کتاب خلاف نوشته است: «يَقْطَعُ يَدِيهِ وَرَجْلِيهِ» (خلاف، ج ۲، ص ۳۳۲) یعنی باید دو دست و دو پای اسیر قطع شود در حالی که در روایت طلحة بن زید که دلیل فتوای شیخ است عبارت «قطع يده و رجله من خلاف»

آمده همان‌طور که در آیه محاربه است یعنی یک دست و یک پای او برخلاف یکدیگر باید قطع شود، عبارت «من خلاف» می‌فهماند که یک دست و یک پای باید قطع شود زیرا اگر دو دست و دو پای قطع شود دیگر عبارت «من خلاف» معنی ندارد. طلحة بن زید چون می‌خواستند آیه محاربه را با قتل صبر اسیران جنگی منطبق کند همان عبارت آیه را آورده ولی عبارت «بغير حَسَمٍ... تا آخر» را به آن افزوده است تا منظورش تأمین شود. لازم بود شیخ هنگامی که می‌خواهد این فتوا را در کتاب خلاف بنویسد به متن روایت طلحة بن زید که مدرک فتوای او است توجه و در آن دقت کند تا برخلاف عبارت روایت چیزی ننویسد. اگر این تعبّد است که باید اسیران یادشده بدین‌گونه قتل‌عام شوند باید همان چیزی که در روایت آمده در فتوا بیاید وگرنه امثال امر نمی‌شود، بنابراین باید یک دست و یک پای اسیر قطع شود تا جان دادن او بیشتر طول بکشد و شکنجه و عذاب بیشتری را تحمل کند و اگر دو دست و دو پای او قطع شود خون بیشتری از او می‌رود و سریع‌تر جان می‌دهد و شکنجه و عذاب کمتری تحمل می‌کند و این برخلاف متن روایت است. شیخ طوسی رضوان‌الله علیه با عجله و شتاب بدون توجه به متن روایت مزبور نوشته است: «يَقْطَعُ يَدِيهِ وَرَجْلِيهِ» و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

مسامحه فقهای دیگر

خیلی عجیب است که مسامحه یادشده به فقهای دیگری مانند ابن حمزه و ابن ادریس نیز سرایت کرده و این دو فقیه بزرگوار نیز به پیروی از شیخ طوسی قطع دو دست و دو پای اسیر را نوشته‌اند. ابن حمزه در وسیله نوشته است: «قطع يديه و رجليه» (الجوامع الفقهية، ص ۶۹۶) و ابن ادریس در سرائر نوشته است: «يقطع يديه و رجليه» (سرائر، ص ۱۵۸) این کار ابن حمزه و ابن ادریس رضوان‌الله علیهما به علت حسن ظن آن دو به شیخ طوسی و پیروی از او بوده

است که آنچه را شیخ در کتاب خلاف نوشته، آورده‌اند وگرنه می‌باید هنگام نوشتن این فتوا به خود روایت طلحة بن زید که مدرک این فتوا است مراجعه و در آن دقت کنند تا آنچه را در روایت است بنویسند ولی این دقت و احتیاط را نکرده‌اند و این علتی غیر از مسامحه نمی‌تواند داشته باشد.

مسامحه علامه حلی

علامه حلی خلاصه الرجال خود را دو قسم کرده و فرموده است: در قسم دوم این کتاب فقط روایانی را ذکر می‌کنم که حدیثشان را مردود می‌دانم یا در آن تردید دارم (خلاصه علامه، ص ۱۹۷) آنگاه طلحة بن زید را در قسم دوم ذکر می‌کند (خلاصه، ص ۲۳۱). انتظار چنین بود که علامه حلی رضوان‌الله علیه به قول خود که فرموده است: روایان مذکور در قسم دوم خلاصه را معتبر نمی‌دانم ملتزم بماند و به روایت طلحة بن زید عمل نکند و بر طبق آن فتوا ندهد ولی برخلاف انتظار، علامه به روایت او عمل کرده و بر طبق آن فتوا داده است، او در تذکره می‌فرماید: اسیران جنگی دو دسته‌اند، یک دسته آنان که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان واجب است و دسته دیگر آنان که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان جایز نیست، سپس می‌نویسد: و یدل علی التفصیل قول الصادق و روایت طلحة بن زید را می‌آورد و آن را دلیل فتوای خود قرار می‌دهد در مقابل فتوایی که تفصیل یعنی دو دسته کردن اسیران را قبول ندارد (تذکره علامه، ج ۱، ص ۴۲۳) و در مختلف قول ابن‌ابی عمیل عثماني را می‌آورد که دو دسته کردن اسیران را قبول ندارد و حکم همه را یکسان می‌داند و سپس آن را مخالف مشهور معرفی می‌کند و روایت طلحة بن زید را به عنوان دلیل قول مشهور و نیز دلیل فتوای خود می‌آورد (مختلف علامه، ص ۳۳۱).

اینکه علامه حلی روایت طلحة بن زید را در تذکره قول امام صادق خوانده

مبنی بر مسامحه است، زیرا این عبارت چنین القا می‌کند که علامه روایت مزبور را به طور حتم قول امام صادق می‌داند در حالی که خود او فرموده است: روایان مذکور در قسم دوم خلاصه را که طلحة بن زید از جمله آنان است معتبر نمی‌دانم بنابراین، روایت مزبور را نمی‌توان به طور حتم قول امام صادق تلقی کرد و نیز اینکه علامه روایت یادشده را حجت شرعی قرار داده و بر طبق آن فتوا صادر کرده و این فتوا را در تذکره و مختلف آورده مبنی بر مسامحه است زیرا طلحة بن زید حتی در نظر خود علامه ضعیف و غیر قابل اعتماد است و محتوای روایت او با کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید نشده است و چنین روایتی حجت شرعی نیست و نمی‌توان آن را مدرک فتوا قرار داد.

خلاصه اینکه روایت طلحة بن زید متهم به جعل حدیث را قول امام صادق نامیدن و چنین روایت بی‌اعتباری را که حجت نیست مدرک فتوا قرار دادن برخلاف موازین علمی مورد قبول فقهاست و اینکه در کتاب‌های علامه رضوان‌الله علیه آمده است علتی غیر از مسامحه نمی‌تواند داشته باشد و این مسامحه از شیخ طوسی شروع شده و به ابن حمزه و ابن ادریس سرایت کرده و به علامه منتقل شده و تا زمان حاضر امتداد یافته است.

علت این مسامحه چیست؟

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که چرا فقهای بزرگی مانند شیخ طوسی و ابن حمزه و ابن ادریس و علامه و دیگران در چنین مسأله حساسی که به آبروی اسلام مربوط می‌شود تا این حد مسامحه و بی‌دقتی کرده‌اند؟

در جواب شاید بتوان گفت: علت مسامحه شیخ و پیروانش در این مسأله این بوده است که این فقها چون در انزوا و دور از غوغای اجتماع و جدای از درگیری‌های سیاسی و نظامی می‌زیسته‌اند تصور نمی‌کرده‌اند که روزی نیاز پیدا کنند این فتوا را پیاده نمایند و در چنین فضایی این مسأله را مانند بسیاری دیگر از

مسائل سیاسی و نظامی اسلام به صورت ذهنی نه برای پیاده کردن مورد بحث قرار داده‌اند و چون نمی‌خواستند به فتوایی که می‌دهند عمل کنند نیازی نمی‌دیدند و انگیزه نداشتند که درباره آن دقت و تعمق بیشتری بکنند و از طرفی چون می‌خواستند یک دوره فقه کامل بنویسند مسأله اسیران جنگی را نیز با سرعت و شتاب و بدون دقت کافی با استناد به روایت طلحة بن زید نوشته و گذشته‌اند و در چنین شرایطی مسامحه و عدم تعمق در این‌گونه مسائل امری کاملاً طبیعی است و ملامت بر آن روا نیست، زیرا چنین مسامحه‌ای معمول شرایط و عوامل قهری حاکم بر محیط زندگی است که در اختیار فقیه نیست.

ولی اگر فرض کنیم که این فقها خود حاکم بودند و زمام امور سیاسی و نظامی را در دست داشتند و جنگی پیش می‌آمد و هزاران اسیر از دشمن می‌گرفتند آیا حاضر می‌شدند خود مباشر اجرای این فتوا باشند؟ این فقها که می‌دانند قرآن کریم از آزادی اسرا سخن گفته است: «إِنَّمَا مَتًّا بَعْدَ وَ إِمَّا فِدَاءً» (محمد، ۴) نه از کشتن آنان و می‌دانند این کتاب حکمت به پیغمبر و مسلمانان توصیه کرده است که از اسیران دلجویی کنند و به آنان بگویند: اگر در قلب شما خیری باشد خدای مهربان چیزی بهتر از آنچه از دست داده‌اید به شما عطا خواهد کرد و گناهتان را خواهد بخشید «قُلْ لِمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَشْرَىٰ إِن يَعْزِمَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُوْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرَ لَكُمْ» (انفال، ۷۰) این فقها که می‌دانند رسول خدا فرموده است: به توصیه من در مورد خوشرفتاری با اسیران عمل کنید «اسْتَوْصُوا بِالْأَسْأَرَىٰ خَيْرًا» (سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۴۵) و خود آن حضرت نیز با شیوه‌های انسانی و با مهربانی با اسیران برخورد می‌کرد و رفتارش با اسیران جنگ بدر و بنی‌المصطلق و هوازن نمونه‌هایی از این رأفت و رحمت است. آیا این فقها در چنین شرایطی و با توجه به لزوم خوشرفتاری با اسیران که در کتاب و سنت و سیره پیغمبر آمده است و جدانشان قبول می‌کرد که دست و پای هزاران اسیر در بند را قطع کنند و رهایشان سازند که در خون خود

بغلتنند تا بمیرند بدون اینکه چنین خون‌ریزی همراه با قساوت و بی‌رحمی هیچ ضرورتی داشته باشد؟ گمان نمی‌رود این فقها که مظهر تقوا بودند در چنین شرایطی حاضر می‌شدند برخلاف دستور کتاب و سنت و سیره رسول خدا و به استناد روایت طلحة بن زید متهم به جعل حدیث که حجّت شرعی نیست چنین فتوایی بدهند و خود آن را اجرا کنند و کاری شبیه آنچه صرب‌های بوسنی با اسیران جنگی کردند یعنی قتل عام بی‌رحمانه انجام دهند و چهره مهربان و انسانی اسلام را بی‌رحم و تشنه خون نشان دهند بلکه ظن غالب اینست در چنین شرایطی که این فقها خود مدیریت جامعه و رهبری سیاسی و نظامی را به عهده داشتند و مباشر اجرای احکام بودند هنگامی که در اجرای این فتوای خشن با موج اعتراضات و جدان‌های بیدار و گروه‌های حقوق‌دان و انجمن‌های حمایت از اسرا و تشکل‌های طرفدار حقوق بشر روبرو می‌شدند اشکالات این فتوا و غیرقابل اجرا بودن آن را با همه وجود لمس می‌کردند و به حکم قرآن و سنت و سیره رسول خدا برمی‌گشتند و در نهایت حکم به بی‌اعتباری روایت طلحة بن زید می‌کردند و بر طبق آن فتوا نمی‌دادند و فقه شیعه را از این وصله ناهمرنگ، پاک می‌ساختند.

واقعه عجیب؟

در اینجا واقعه عجیبی اتفاق افتاده است و آن اینکه فقهای عامه به این روایت طلحة بن زید عامی که مدرک فتوای فقهای شیعه است عمل نکرده و بر طبق آن فتوا نداده‌اند با اینکه او از خودشان بوده است. هیچ فقهی از عامه در مسأله اسیران جنگی فتوا نداده است که حکم اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ و بعد از آن فرق دارد و آنان که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام کردند آن‌طور که روایت طلحة بن زید القا می‌کند، و این فتوا از منفردات فقه شیعه است و نمی‌توان باور کرد که علمای عامه از این روایت طلحة بن زید

بی اطلاع بوده‌اند، زیرا آنان درباره‌ی او شرح حال مفصلی نوشته و مخصوصاً به این نکته اشاره کرده‌اند که وی از امام جعفر صادق نقل حدیث می‌کند (تهذیب‌التَّهذیب، ج ۵، ص ۱۵). اینکه او از امام جعفر صادق (ع) نقل حدیث می‌کند با خواندن کتاب او و روایات مندرج در آن دانسته می‌شود، بنابراین می‌توان گفت: فقهای عامّه از این روایت وی اطلاع داشته‌اند ولی چون او را دروغگو و جاعل حدیث دانسته‌اند به نقل او اعتماد نکرده و آن را حتی به عنوان نقل فتوای امام صادق نیاورده‌اند با اینکه به فتوای امام صادق توجه دارند و این فتواها را ضمن نقل فتوای فقهای دیگر می‌آورند و گاهی آنها را اختیار می‌کنند و این عجیب است که فقهای شیعه به روایت کسی عمل کرده و بر طبق آن فتوا داده‌اند که نزد هم‌مسلمانان خود مطرود و بی اعتبار است و هیچ‌کس از علمای شیعه نیز او را توثیق نکرده است!

در این رابطه شاید بتوان گفت: همین قدر که روایتی به امام معصومی نسبت داده می‌شود قهراً در نظر عاشقان آن امام نوعی قداست پیدا می‌کند و ممکن است فقیه ارادتمند به آن امام تحت تأثیر این عامل روانی به آن روایت اعتماد کند خصوصاً در مسأله‌ای که او نمی‌خواهد درباره‌ی آن به موشکافی بپردازد و جاعلان حدیث هم به این نکته روانی واقف بوده‌اند که ممکن است علاقه‌مندان امامی که حدیث به او نسبت داده می‌شود از روی عشق به امامشان حدیث مجعول را بپذیرند و به همین امید اقدام به جعل حدیث کرده‌اند و تا حدود زیادی هم به مقصودشان رسیده‌اند.

آیا شهرت به روایت اعتبار می‌دهد؟

بین فقها شایع است که شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند یعنی اگر حدیثی سندش ضعیف و بی اعتبار باشد در صورتی که مشهور فقها بر طبق آن فتوا بدهند اعتبار پیدا می‌کند، صاحب جواهر در مورد همین حدیث طلحة بن زید

می‌فرماید: چون فقها بدون اختلاف معتدبه بر طبق آن فتوا داده‌اند ضعف سندش جبران می‌شود (جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲) و معنای این سخن این است که خود روایت طلحة بن زید به تنهایی اعتبار ندارد و حجّت نیست و به ضمیمه شهرت اعتبار می‌یابد و حجّت می‌شود، ولی این نظر صحیح نیست زیرا فقهای که بر طبق روایت مزبور فتوا داده‌اند به اجتهاد خود عمل کرده‌اند و می‌دانیم که اجتهاد فقیه برای فقهای دیگر حجّت نیست، چه این اجتهاد از یک فقیه باشد و چه از چند فقیه یک صفر صفر است و حاصل جمع چندین صفر نیز صفر است، بنابراین از اجتماع چند اجتهاد غیر حجّت که شهرت نامیده می‌شود ممکن نیست یک حجّت درست شود، پس معلوم شد که شهرت به تنهایی حجّت نیست و در حکم صفر است و قبلاً دانستیم که روایت طلحة بن زید حجّت نیست و در حکم صفر است حالا چگونه ممکن است از اجتماع دو غیر حجّت یک حجّت درست شود؟ آیا ممکن است از اجتماع دو صفر یک عدد صحیح درست شود؟ هرگز.

حالا فرض می‌کنیم فرض غیر صحیح که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند این به معنای این است که حدیث ضعیف قبل از حصول شهرت فتوایی حجّت نیست و نباید به آن استناد کرد، حالا می‌پرسیم: اولین فقیهی که به روایت طلحة بن زید قبل از حصول شهرت استناد کرده چه حجّتی داشته است؟ و همچنین دومین و سومین و چهارمین و چندمین فقیهی که قبل از حصول شهرت به این روایت ضعیف عمل کرده‌اند چه دلیلی برای این کار داشته‌اند؟ مثلاً شیخ طوسی که در زمان او هنوز شهرت حاصل نشده بود به چه دلیلی به آن استناد کرده و بر طبق آن فتوا داده است؟ و همچنین ابن براج و ابن حمزه و فقهای دیگر به چه دلیل چنین کرده‌اند؟ جز این نیست که شیخ طوسی رضوان الله علیه با سرعت و شتاب و بدون تعمق کافی از روی مسامحه بر طبق این روایت ضعیف فتوا داده است که اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ باید قتل عام شوند

می‌شد. می‌دانیم که پیغمبر اکرم دستوراتی در رابطه با جنگ با اصحاب خود می‌داد که به صورت بخشنامه به رزمندگان و فرماندهانشان می‌رسید چنین حکم مهمی نیز اگر حقیقت داشت می‌باید ضمن بخشنامه از طرف آن حضرت به مسلمانان برسد و بفرماید: اسیران دستگیرشده قبل از ختم جنگ را با دستگیرشدگان بعد از ختم آن مخلوط نکنید چون دسته اول باید قتل‌عام شوند. آنگاه چنین دستوری می‌باید از طرف سه خلیفه و نیز خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس به رزمندگان و فرماندهانشان ابلاغ شود که در فتوحات خود به آن عمل کنند در حالی که نه چنین حکم شرعی از رسول خدا در بخشنامه‌های جهاد نقل شده است و نه از سه خلیفه و نه از خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس.

خلاصه اینکه اگر روایت طلحة بن زید واقعیت داشت باید محتوای آن هم سابقه تاریخی داشته باشد و هم فقهی. یعنی باید هم در تاریخ جنگ‌های رسول خدا و خلفا ذکر شده باشد و هم در فقه جهاد و دستورات شرعی مربوط به جنگ در حالی که نه سابقه تاریخی دارد و نه فقهی و سابقه آن این است که این شخص متهم به جعل حدیث در اواسط قرن دوم هجری آیه محاربه را تفسیر انحرافی کرده و آن را در قالب حدیث منقول از امام صادق (ع) در کتاب مجهول‌الاسم خود نوشت و آن از طریق احمد بن محمد بن عیسی به کافی و تهذیب منتقل شده و مدرک فتوای شیخ طوسی رضوان‌الله‌علیه و پیروان او قرار گرفت فتوایی که نه هرگز اجرا شده و نه قابل اجراست و نه کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند و نه با روح اسلام دین حکمت و رحمت سازگار است و نه با حقوق بشر و قوانین جهانی در مورد حقوق اسیران.

صحنه یک فیلم جنگی

فرض کنید یک فیلم جنگی ساخته‌اند که در یک درگیری نظامی نیروهای اسلام بیست هزار اسیر از دشمن گرفته‌اند که ده هزارشان قبل از ختم جنگ دستگیر

فتوایی که نمی‌خواسته است آن را اجرا کند و فقهای دیگر نیز از روی حس ظن به شیخ از ایشان پیروی کرده‌اند و نوبت که به علامه حلی که رسید فرمود: ذهب الیه علمائنا اجمع یعنی علمای ما همگی این فتوا را پذیرفته‌اند (تذکره علامه، ج ۱، ص ۴۲۳).

خلاصه اینکه شهرت فتوایی ضعف سند را جبران نمی‌کند و فتوا دادن فقها بر طبق روایت ضعیف طلحة بن زید توجیه علمی ندارد.

عدم سابقه تاریخی و فقهی

اگر روایت طلحة بن زید واقعیت داشت محتوای آن که از مسائل محوری است در تاریخ جنگ‌های اسلام منعکس می‌شد و در ضمن شرح وقایع جنگ بدر و بنی‌المصطلق و هوازن می‌نوشتند که مسلمانان به دستور رسول خدا اسیران جنگی را دو دسته کردند و آن دسته را که قبل از ختم جنگ دستگیر شده بودند قتل‌عام نمودند، و ممکن نبود چنین مطلب حساسی در ضمن شرح وقایع جنگ‌های رسول خدا ثبت نشود در حالی که چنین مطلبی در تاریخ جنگ‌های پیغمبر اکرم (ص) وجود ندارد با اینکه جزئیاتی از قبیل اینکه دُرید بن الصّمة به قاتل خود گفت: مرا این‌گونه بکش وجود دارد (سیره ابن‌هشام، ج ۲، ص ۴۵۳). و نیز اگر در زمان رسول اکرم با اسیران جنگی این‌گونه رفتار کرده بودند خلفای سه‌گانه نیز در فتوحات خود چنین می‌کردند و اگر چنین کرده بودند در تاریخ این فتوحات ثبت می‌شد و بعداً خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز در فتوحات خود چنین می‌کردند و در تاریخ فتوحات آنان نیز درج می‌شد در حالی که چنین مطلبی نه در تاریخ جنگ‌های سه خلیفه آمده و نه در تاریخ جنگ‌های خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس.

مطلب دیگر اینکه اگر روایت طلحة بن زید واقعیت داشت محتوای آن به عنوان یک حکم شرعی لازم‌الاجرا ضمن احکام جهاد از طرف رسول خدا ابلاغ

در باره اسیرانی که بعد از ختم دستگیر می‌شوند در فقه ما یکی از سه چیز است: ۱. آزادی بی‌فدیه. ۲. آزادی با فدیه. ۳. به بردگی گرفتن که حاکم هر کدام را مصلحت بداند اجرا می‌کند و ما آزادی بی‌فدیه را برگزیدیم تا به آبرو و حیثیت اسلام افزوده شود و تبلیغاتی که در سطح جهانی بر ضد اسلام می‌شود و آن را به خشونت متهم می‌کنند خنثی گردد.

آنگاه در حالی که بقیه اسیران امیدوار شده‌اند درباره آنان نیز خوش رفتاری شود صحنه عوض می‌گردد و به دستور حاکم ده میرغضب قهار با شمشیرهای آخته وارد می‌شوند و گوش به فرمان حاکم می‌ایستند و سخنگوی حاکم بیانیه‌ای می‌خواند بدین مضمون: این گروه از اسیران که قبل از ختم جنگ دستگیر شده‌اند قتل عام می‌گردند بدین صورت که یک دست و یک پای آنان برخلاف یکدیگر قطع می‌گردد و رها می‌شوند که در خون خود غوطه بخورند تا بمیرند. سپس با اشاره حاکم میرغضب‌ها با شمشیرهای برهنه حمله می‌کنند به اسیران که در ده گروه هزار نفری با دست‌های بسته به صف ایستاده‌اند. هر میرغضبی یک دست و یک پای هزار اسیر را قطع می‌کند و اجساد نیمه‌جان ده هزار اسیر دست و پابریده را در گودال بزرگی که قبلاً آماده شده، می‌افکنند. ناله‌ها و ضجه‌ها و استغاثه‌های ده هزار انسان نگون‌بخت که باید با تحمل شکنجه و عذاب جان بدهند فضای میدان را پر کرده و هزاران تماشاچی و گزارشگر رادیو و تلویزیون با حال منقلب و احیاناً با چشم‌گریان وحشت‌زده و با بهت و حیرت به این صحنه دلخراش می‌نگرند. در همین حال همه جریانات به‌طور زنده از فرستنده‌های رادیویی و تلویزیونی در سراسر جهان پخش می‌شود و میلیون‌ها انسان این واقعه غم‌انگیز را می‌شنوند و می‌بینند و از خود می‌پرسند: آیا واقعاً این حکم اسلام است یا متولیان اسلام چنین استنباط کرده‌اند؟

حاکم اسلامی که در صحنه حضور دارد با کارگزارانش در مقابل این قتل عام

شده‌اند و ده‌هزارشان بعد از ختم جنگ. در میدان بزرگی گروه اول از اسیران در یک سوی میدان در چندین ردیف به صف ایستاده‌اند و گروه دوم در سوی دیگر. وضعیت هرگروهی در تابلوی بزرگی در کنارشان مشخص شده است و حاکم اسلامی در جایگاه مخصوص قرار دارد. سخنگوی حاکم در حضور هزاران تماشاچی و ده‌ها خبرنگار و فیلمبردار تلویزیونی بیانیه‌ای می‌خواند بدین مضمون: این گروه از اسیران که بعد از ختم جنگ دستگیر شده‌اند به حکم اسلام مورد مهر و لطف واقع می‌شوند و از زبان قرآن به آنان می‌گوئیم: «إِنَّ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انفال، ۷۰) اگر خداوند خیری در قلب‌های شما بداند چیزی بهتر از آنچه از دست داده‌اید به شما عطا می‌کند و گناهتان را می‌بخشد و خدا آمرزنده و رحیم است. حالا که سرنوشت، شما را به اینجا کشیده و اسیر شده‌اید دل شکسته نباشید و احساس ذلت نکنید که زیر چتر اسلام مورد تکریم و احترام هستید و از این لحظه همه شما آزادید مثل همه انسان‌های دیگر که خداوند انسان را آزاد آفریده است: آغوش اسلام برای پذیرایی از شما گشوده است و می‌توانید در سرزمین اسلامی سکونت گزینید بدون اینکه مجبور به پذیرفتن اسلام باشید که «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) و می‌توانید در سرزمین خود مأوی بگیرید. به هریک از شما لوحه‌ای قلاب‌گرفته هدیه می‌شود که همین آیه حاوی خوشرفتاری با اسیران در آن ثبت است تا نشانی باشد از نظر اسلام درباره احسان به اسرا. اینک هدیه خود را دریافت دارید و میدان را ترک کرده به محل پذیرایی بروید و رفع خستگی نمایید.

در این هنگام اسیران یادشده با دریافت هدیه میدان را ترک کرده و در صفوف منظم به محل پذیرایی می‌روند و مانند مهمان پذیرایی می‌شوند. در اینجا خبرنگاری از حاکم می‌پرسد: آیا حکم اسلام درباره این گروه از اسیران منحصرراً همین است که شما اجرا کردید؟ حاکم جواب می‌دهد: حکم اسلام

همراه با شکنجه خونسرد و بی تفاوت هستند و احساسشان این است که تکلیف شرعی خود را انجام داده‌اند و نزد خدا مأجور خواهند بود. سخنگو اعلام تنفس می‌کند تا حاضران پذیرایی شوند و اسیران دست و پا بریده جان بدهند و ناله‌ها و ضجه‌هاشان خاموش گردد. پس از پایان تنفس مصاحبه مطبوعاتی و رادیو تلویزیونی حاکم شروع می‌شود و خبرنگاری می‌پرسد: چرا شما بین دو گروه اسیر فرق گذاشتید و گروه اول را مورد لطف و احسان قرار داده و با تکریم و احترام آزاد کردید و گروه دوم را قتل عام نمودید آیا گروه دوم برای شما خطری داشت که گروه اول نداشت؟

حاکم: هیچ‌یک از دو گروه برای ما خطری نداشتند و اینکه ما گروه دوم را قتل عام کردیم یک تعبد بود که به حکم روایت طلحة بن زید واجب بود آن را انجام دهیم.

خبرنگار دیگر: آیا حکم اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند منحصراً قطع یک دست و یک پا است که بر اثر خون‌ریزی بمیرند؟

حاکم: حکم این گروه قتل عام است که حاکم اختیار دارد آن را با زدن گردن انجام دهد یا با قطع یک دست و یک پا و ما دوم را برگزیدیم.

خبرنگار دیگر: شما در مورد گروه اول با اینکه مخیر بودید بی‌فدیه آزادشان کنید یا با فدیة و یا آنان را به بردگی بگیرید برای رعایت مصلحت اسلام شق را انتخاب کردید، آیا به مصلحت اسلام نبود که قتل عام گروه دوم با زدن گردن انجام شود که رنج کمتری تحمل کنند و زودتر جان بدهند تا اسلام به خشونت بیش از حد و عدم رعایت حقوق بشر متهم نشود؟

حاکم: در مورد قتل عام این گروه از اسیران فقها فرموده‌اند: رعایت مصلحت لازم نیست و حاکم می‌تواند به دلخواه خود عمل کند (شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۶۰) و ما با دلخواه خود عمل کردیم، و قتل عام با قطع دست و پا را برگزیدیم اگرچه موجب رنج بیشتری برای اسیران می‌شود و دیرتر جان

می‌دهند.

خبرنگار دیگر: چه قانون حقوقی و یا ضرورت اجتماعی ایجاب می‌کند شما ده‌هزار انسان اسیر را که عموماً سربازند و اجباراً به جنگ آورده شده‌اند این‌گونه قتل عام کنید با اینکه ده‌هزار اسیر مشابه را با تکریم و احترام آزاد کردید تا به آبروی اسلام در سطح جهانی افزوده شود؟

حاکم: ما به قوانین حقوقی یا ضرورت‌های اجتماعی کاری نداریم بلکه وظیفه داریم به روایات عمل کنیم، روایت طلحة بن زید مدرک ماست که قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ را واجب کرده و کشتن دستگیرشدگان بعد از ختم جنگ را اجازه نداده است و ما نمی‌توانیم از دستور روایت سرپیچی کنیم و این یک تعبد و عمل به تکلیف شرعی است.

یک خبرنگار مسلمان: آیه قرآن که در لوحه هدیه شده به گروه اول ثبت شده همه اسیران را شامل می‌شود و به حکم آیه مزبور با همه اسیران باید خوش رفتاری شود زیرا در آیه آمده است: «قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ» (انفال، ۷۰) کلمه الأسری جمع محلی به الف و لام است و معنای عموم استغراقی می‌دهد و همه اسیران را بدون استثنا شامل می‌شود و بنابراین به دستور این آیه گروه دوم اسیران نیز باید مورد لطف و تکریم واقع شوند و نیز رسول خدا فرموده است: «اِسْتَوْصُوا بِالْأَسْرَىٰ خَيْرًا» (سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۴۵) یعنی توصیه مرا درباره خوش رفتاری با اسیران اجرا کنید و خود آن حضرت نیز با همه اسیران خوش رفتاری می‌کرد نه با یک گروه. شما چرا برخلاف دستور قرآن و حدیث پیغمبر و سیره وی گروه دوم را قتل عام کردید با اینکه گروه اول را با احترام آزاد نمودید؟

حاکم: درست است که آیه قرآن و دستور رسول خدا در مورد خوش رفتاری با اسیران شامل هر دو گروه اسیران می‌شود ولی روایت طلحة بن زید قتل عام گروه دوم را واجب کرده است، و بنابراین آیه قرآن و حدیث پیغمبر را تخصیص

می‌دهد به گروه اول که خوشرفتاری باید فقط درباره آنان اعمال شود نه گروه دوم.

همان خبرنگار: آیا روایت طلحة بن زید آنقدر اعتبار دارد که قرآن و حدیث نبوی را تخصیص بدهد؟

حاکم: روایت طلحة بن زید ضعیف و بی اعتبار است و راوی آن متهم به جعل حدیث شده ولی چون شیخ طوسی به روایت او عمل کرده و فقهای دیگر نیز از او پیروی کرده‌اند و این فتوا مشهور شده است ما به آن عمل کردیم و گروه دوم را قتل عام نمودیم.

خبرنگار دیگر: آیا این درست است که برخلاف دستور قرآن و توصیه رسول خدا که خوش رفتاری با اسیران را لازم دانسته‌اند به استناد یک روایت بی اعتبار ده هزار اسیر در بند به نام اسلام بی رحمانه قتل عام شوند و از این راه آبرو و حیثیت اسلام در سطح جهانی خدشه دار شود؟

حاکم: تاکنون فتوای مشهور فقها همین بوده است و به استناد روایت طلحة بن زید قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ را واجب دانسته‌اند ولی باید به این نکته اشاره کنم که فقه رو به تکامل است و اگر اجتهاد جدیدی در این مسأله انجام گیرد امکان دارد اجتهاد جدید طور دیگری باشد و مثلاً نتیجه نهایی آن مردود شناختن روایت طلحة بن زید و یکسان بودن حکم همه اسیران اعلام گردد و در آن صورت دیگر اسیران به دو گروه تقسیم نمی‌شوند که هر گروهی حکم جداگانه‌ای داشته باشند بلکه دستور قرآن و توصیه رسول خدا (ص) که خوش رفتاری با اسیران است درباره همه آنان بدون استثناء و تبعیض اجرا می‌شود. ما انتظار داریم چنین اجتهاد جدیدی انجام پذیرد و چنین نتیجه مبارکی داشته باشد.

در اینجا جای این سؤال هست که آیا اگر فقهای طرفدار قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از جنگ این فیلم را با آن صحنه دلخراش ببینند و ناله‌ها و

ضجه‌های ده هزار اسیر دست و پا بریده را بشنوند تکان نمی‌خورند و وجدان بیدارشان آنان را به اجتهاد جدید وانمی‌دارد که بیندیشند نمی‌توان به استناد روایت طلحة بن زید که از نظر موازین علمی اعتبار ندارد عموم قرآن و حدیث را که خوش رفتاری با همه اسیران را لازم دانسته‌اند تخصیص زد و ده هزار اسیر را به نام اسلام قتل عام کرد در حالی که ده هزار اسیر مشابه با احترام آزاد می‌شوند؟ گمان می‌رود که این فقها با دیدن فیلم مزبور به اجتهاد جدید می‌پردازند و نتیجه مبارک آن را اعلام می‌کنند و راضی نمی‌شوند با تعبّد بی دلیل به یک روایت بی اعتبار به آبرو و اعتبار اسلام خدشه وارد شود.

منابع مقالات تفسیری

۱. نهاییه ابن اثیر
۲. اساس البلاغه زمخشری
۳. لسان العرب
۴. مفردات راغب
۵. آلاء الرحمن از علامه محمدجواد بلاغی
۶. صحیح بخاری از محمدبن اسماعیل بخاری
۷. سنن بیهقی
۸. سیره ابن هشام
۹. کافی از کلینی
۱۰. تهذیب شیخ طوسی

۱۱. کتاب ابوهریره از شرف‌الدین عاملی
۱۲. تهذیب‌التهذیب عسقلانی
۱۳. التاریخ‌الکبیر از بخاری
۱۴. الجرح‌والتعدیل از ابن ابی حاتم
۱۵. والمجروحین از ابن حبان
۱۶. میزان‌الاعتدال از ذهبی
۱۷. مجمع‌الرجال قهپایی
۱۸. مرآة‌العقول از مجلسی
۱۹. اقبال از ابن طاووس
۲۰. کتاب جعفریات ملحق به قرب‌الاسناد
۲۱. تفسیر عیاشی از عیاشی سمرقندی
۲۲. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی
۲۳. تلخیص‌البیان فی مجازات القرآن از سید رضی
۲۴. کنی و القاب از محدث قمی
۲۵. احکام‌القرآن دکتر محمد خزائلی
۲۶. أسد‌الغابه فی معرفة‌الصحابه از ابن اثیر
۲۷. تاریخ‌ال خلفا از سیوطی
۲۸. تاریخ بغداد از خطیب بغدادی
۲۹. رجال مامقانی از شیخ عبدالله مامقانی
۳۰. آمالی صدوق از ابن بابویه قمی
۳۱. طبقات کبیر از محمدبن سعد
۳۲. تاریخ طبری از محمدبن جریر طبری
۳۳. اعتقادات صدوق از ابن بابویه
۳۴. عیون اخبارالرضا از صدوق
۳۵. تاریخ ابن کثیر
۳۶. تاریخ یعقوبی از ابن واضح
۳۷. التنبیه‌والاشراف از مسعودی
۳۸. روضة‌الواعظین از قتال نیشابوری
۳۹. کتاب مقنع از صدوق
۴۰. مغنی ابن قدامه
۴۱. خلاف شیخ طوسی
۴۲. قواعد علامه حلّی
۴۳. وسائل‌الشیعة از حرّ عاملی
۴۴. الرّحلة‌المدرسیّة از علامه بلاغی
۴۵. مغازی از واقدی
۴۶. ام شافعی از محمدبن ادريس شافعی
۴۷. صحیفه نور از امام خمینی
۴۸. الجوامع‌الفقهیّه اثر جمعی از فقها
۴۹. مقنعه از شیخ مفید
۵۰. سرائر از ابن ادريس حلّی
۵۱. شرایع از محقق حلّی
۵۲. مختصر نافع از محقق حلّی
۵۳. مختلف‌الشیعه از علامه حلّی
۵۴. تحریرالوسیلة از امام خمینی

۵۵. استبصار از شیخ طوسی
۵۶. نهاییه از شیخ طوسی
۵۷. تذکره از علامه حلّی
۵۸. جواهر از شیخ محمدحسن نجفی
۵۹. ارشاد از شیخ مفید
۶۰. سنن ابی داوود سجستانی
۶۱. نهج البلاغه سخنان حضرت علی (ع) گردآوری سید رضی
۶۲. شافی از فیض کاشانی
۶۳. جامع الاصول از ابن اثیر
۶۴. مبسوط از شیخ طوسی
۶۵. فتح‌القدیر از ابن همام حنفی
۶۶. شرح لمعه از شهید ثانی
۶۷. سیره حلبیه
۶۸. سیره زینی دحلان
۶۹. فروغ ابدیت از جعفر سبحانی
۷۰. جامع المقاصد از محقق ثانی
۷۱. جامع الرواه از اردبیلی
۷۲. معجم رجال‌الحديث از آیه‌الله خویی
۷۳. ولایت فقیه از آیه‌الله منتظری
۷۴. فوائد رجالیه از سید بحرالعلوم
۷۵. المهذب از ابن براج
۷۶. عدّة الاصول از شیخ طوسی
۷۷. خلاصة الرجال از علامه حلّی
۷۸. رجال کشی
۷۹. الاخبار الدخيلة از شیخ محمدتقی ششتری
۸۰. ناسخ‌التواریخ از سپهر
۸۱. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری
۸۲. بحار الانوار از علامه مجلسی
۸۳. فهرست نجاشی
۸۴. راهنماشناسی از محمدتقی مصباح یزدی
۸۵. علم الامام از محمدحسین مظفر
۸۶. سالار شهیدان از سید احمد فهری رنجانی
۸۷. یک تحقیق عمیق تر از مرتضوی لنگرودی
۸۸. یک بررسی مختصر از اشعری و آل طه
۸۹. راه سوم از علی کاظمی
۹۰. ضمیمه افسانه کتاب از عطایی خراسانی
۹۱. دفاع از حسین شهید از محمدعلی انصاری
۹۲. مقدمه بررسی تاریخ عاشورا از غفاری
۹۳. منتهی الآمال از محدث قمی
۹۴. مفاتیح الجنان از محدث قمی
۹۵. محکم و متشابه منسوب به سید مرتضی علم‌الهدی
۹۶. کتاب غیبت از محمدبن ابراهیم نعمانی

۹۷. حماسه حسینی از شهید مطهری
۹۸. المیزان از علامه طباطبایی
۹۹. مجله مسجد، شماره ۲۵
۱۰۰. کتاب بیع از امام خمینی
۱۰۱. کتاب «الاصول الستة عشر» حاوی ۱۶ کتاب
۱۰۲. کتاب تفسیر شاهی
۱۰۳. تفسیر احسن‌الحديث از سیدعلی اکبر قرشی
۱۰۴. شرح عقاید صدوق از شیخ مفید
۱۰۵. لغت‌نامه دهخدا

۱. معرفی بیست حدیث خیالی که در مجمع‌البیان آمده است بدین صورت که قول ابوجعفر طبری مفسر معروف اشتهاً به‌عنوان حدیث ابوجعفر امام محمد باقر(ع) معرفی شده است. در این بیست مورد قولی که شیخ طوسی در تبیان از ابوجعفر طبری نقل کرده است طبرسی صاحب مجمع‌البیان توهم کرده است که مقصود از ابوجعفر امام محمد باقر(ع) است و نظر طبری را به‌عنوان حدیث امام معصوم در مجمع آورده است و این اشتباه به‌تفسیر نورالثقلین و المیزان و کتاب‌های دیگر نیز منتقل شده است.

۲. آیه «مَا كَانَ لِإِنبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخِنَ فِي الْأَرْضِ» اشتباه تفسیر شده و مفسران عموماً گفته‌اند: معنای آیه این است که آنچه در جنگ بدر انجام شد که از بعضی اسیران به دستور پیامبر(ص) فدیة گرفتند و آزاد کردند و بعضی را بی‌فدیة آزاد کردند این کار نامشروعی بود و حکم خدا این بوده است که همه اسیران قتل عام شوند. در این کتاب روشن شده است که هرگز حکم خدا این نبوده است که اسیران قتل عام شوند.

۳. در تفسیر آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ أَلْزَمْتُ إِلَيْ نِسَائِكُمْ...» اکثریت قریب به‌اتفاق مفسران گفته‌اند: اول حکم خدا این بود که در ماه رمضان اگر کسی افطارنکرده می‌خواهید سحری خوردن بر او حرام می‌شد و باید گرسنه روزه بگیرد تا اینکه کارگری افطارنکرده خوابش برد و بی‌سحری روزه گرفت و فردا درحین کلنگ‌زدن از شدت ضعف بیهوش افتاد و به‌دنبال این حادثه با نزول آیه مزبور این حکم پرمشقت نسخ شد. در این کتاب ثابت شده است که این مطلب حقیقت ندارد و این آیه حکمی را نسخ نکرده است.

۴. مفسران عموماً گفته‌اند: قرآن دو بار نازل شده است: یک‌بار به‌طور یکپارچه به بیت‌المعمور در آسمان نازل گشته و بار دیگر تدریجاً در مدت بیست سال به رسول خدا(ص) وحی شده است. در این کتاب ثابت شده است که قرآن فقط یک‌بار آن‌هم تدریجاً در مدت بیست و سه سال بر رسول اکرم(ص) نازل شده است و نزول قرآن به بیت‌المعمور افسانه‌ای بیش نیست.

۵. فقهای شیعه به استناد یک حدیث جعلی آیه ۳۳ مائده (آیه محاربه) را به اسیران جنگی مربوط کرده و گفته‌اند: آن دسته از اسیران که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام شوند. در این کتاب ثابت شده است که این مطلب حقیقت ندارد و مدرک آن فقط یک حدیث جعلی از یک راوی دروغگو است و فقها فریب این راوی کذاب را خورده و به‌اجماع چنین فتوای ظالمانه‌ای را صادر کرده‌اند!