

مجموعه مقالات برگزیده چهاردهمین جشنواره علامه حلی^(ع)



اصول روش شناختی حاکم بر مسئله تقدیر از منظر ابن هشام در کتاب مغنی اللیب
علیرضا روحی فرد

بررسی اقوال فقها در تعداد ضربات در تیمم
عمادالدین مهدی زاده دستجردی

شنیدن صدای زن توسط نامحرم
سید محمد صادق موسوی

مطالعه تطبیقی عدالت صحابه در آیه ((مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ
رُحَمَاءُ...)) (29 فتح) از منظر تفاسیر فریقین
فهیمه احدی پور

معناشناسی اِلا در استثناء متصل و منقطع از منظر نحویین
محمدعلی توتون‌کار

بررسی نوع استثناء در آیه تجارت
محمد مهدی صفایی

واکاوی قیود منصوبی از منظر نحو مفهومی و میزان تأثیر آن در تسهیل آموزش نحو
فروغ فرهنگد هارمی - دکتر حسین مهدی - دکتر محمد جواد پورعابد

نقش مؤلف و مفسر در تأویل قرآن از منظر ابن عربی
ژیلا اسدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات برگزیده چهاردهمین جشنواره علامه حلی (ره)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه های علمیه

مدیر مسئول: ابوالقاسم مقیمی حاجی

سرمدیر: محمد صالح مازنی

مدیر اجرایی: مهدی مظاهری

صفحه آرائی و طراحی جلد: داوود دادور

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجت الاسلام والمسلمین حسین حجامی

حجت الاسلام والمسلمین احمد دیانی

حجت الاسلام والمسلمین محمد علی رضایی اصفهانی

حجت الاسلام والمسلمین سید کاظم سید باقری

حجت الاسلام والمسلمین محمد صالح مازنی

حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم مقیمی حاجی

حجت الاسلام والمسلمین ولی الله هاشم پور

تمام حقوق محفوظ است.

پاییز ۱۴۰۴

فهرست مقالات

درآمد	۵
اصول روش شناختی حاکم بر مسئله تقدیر از منظر ابن هشام در کتاب مغنی اللیب	۹
بررسی اقوال فقها در تعداد ضربات در تیمم	۲۷
شنیدن صدای زن توسط نامحرم	۶۳
مطالعه تطبیقی عدالت صحابه در آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ...» (۲۹ فتح) از منظر تفاسیر فریقین	۱۰۹
معناشناسی إلا در استثناء متصل و منقطع از منظر نحویین	۱۳۷
بررسی نوع استثناء در آیه تجارت	۱۶۵
واکاوی قیود منصوبی از منظر نحو مفهومی و میزان تأثیر آن در تسهیل آموزش نحو	۱۸۳
نقش مؤلف و مفسر در تأویل قرآن از منظر ابن عربی	۲۰۷



درآمد

یکی از مأموریت‌های حوزه‌های علمیه، پژوهش و استنباط آموزه‌های دینی و پاسخ به مسائل جامعه و نظام اسلامی و جهان اسلام است. برای انجام این مهم از ظرفیت‌های مختلفی می‌توان بهره گرفت. ایجاد حس رقابت سالم و برگزاری مسابقات و فراخوان‌های پژوهشی از جمله‌ی این ظرفیت‌ها، است. جشنواره علامه حلی (ره) که در سال ۱۳۸۶ راه‌اندازی، و اولین آیین پایانی آن در سال ۱۳۸۷ با تعداد ۲۲۴۹ اثر برگزار شد، فرصتی ایجاد کرد تا از طریق رقابت آثار علمی و تشویق و حمایت از صاحبان آثار برگزیده از ظرفیت علمی طلاب حوزه‌های علمیه در این راستا بهره جوید.

۵

مهم‌ترین اهداف این جشنواره بدین شرح تدوین شده است: «تقویت نشاط علمی و گسترش روحیه پژوهش در بین طلاب»، «زمینه‌سازی شناسایی نخبگان و استعدادهای علمی برتر طلاب و حمایت از آنان»، «تقویت فرهنگ پژوهش و نگارش آثار علمی»، «افزایش سطح مشارکت و رقابت طلاب در عرصه‌های علمی. پژوهشی»، «زمینه‌سازی استعدادهای طلاب به گرایش‌های تخصصی علوم حوزه‌ای» و «جهت‌دهی فعالیت‌های پژوهشی طلاب به سمت نیازهای پژوهشی حوزه و نظام اسلامی».





با توجه به اهداف یادشده، موضوع آثار ارسالی در ارتباط با علوم اسلامی و علوم انسانی مرتبط با حوزه دین است. بنابراین اثری که به جشنواره ارسال می‌شود، به‌رغم علمیت، اما چنانکه در قلمرو علوم اسلامی و انسانی نباشد از چرخه رقابت حذف خواهد شد.

هر دوره جشنواره تعدادی از آثار برگزیده. در قالب مقاله می‌باشند. از این دسته، برخی منتشر شده و تعدادی نیز فرصت انتشار نیافته‌اند، از این رو فکر انتشار مقالات برگزیده‌ی جشنواره، در جلسات شورای سیاستگذاری جشنواره مطرح شد، به ویژه آنکه این آثار سه مرحله‌ی ارزیابی را پشت سر گذاشته و مورد تأیید شورای علمی جشنواره نیز واقع شده بود.

دبیرخانه جشنواره با عنایت به نگاه شورای سیاستگذاری، انتشار این دسته از آثار برگزیده را در دستور کار خویش قرار داد. بر این اساس، مقالاتی که در دوره چهاردهم جشنواره برگزیده شدند، همزمان با مراسم پایانی جشنواره شانزدهم به زیور طبع آراسته شد تا ضمن قدردانی از صاحبان آثار، در اختیار صاحب نظران، اساتید، طلاب جوان و عموم علاقمندان قرار گیرد.

در خاتمه ضمن سپاس از یکایک اعضای محترم شورای سیاست‌گذاری و شورای علمی، مدیران و اعضای گروه‌های علمی، ارزیابان و برگزیدگان دوره چهاردهم که آثارشان در این شماره منتشر می‌شود، بدین نکته اذعان می‌شود که اثر حاضر از کاستی و نقص مبرا نیست. به همین دلیل، از دیدگاه‌ها و پیشنهادهای سازنده‌ی فرهیختگان برای انتشار آثار دوره‌های بعدی جشنواره، استقبال می‌شود، توفیقات همگان را از خداوند متعال خواهانیم.

دبیر جشنواره علامه حلی (ره)





مجموعه مقالات برگزیده

چهاردهمین

جشنواره علامه حلی (ره)





اصول روش شناختی حاکم بر مسئله تقدیر از منظر ابن هشام در کتاب مغنی اللیب

صفحات ۹ تا ۲۶

علیرضا روحی فرد

برگزیده سطح دو چهاردهمین جشنواره

چکیده

در میان ادیبان، همیشه مسئله چگونگی معادل‌یابی برای کلمات و جملات محذوف یا به اصطلاح «کیفیت تقدیر گرفتن»، مسئله‌ساز بوده است. بسیار اتفاق می‌افتد که در بحث‌های ادبی، با این سؤال روبه‌رو می‌شویم که «تقدیر گرفتن از چه قواعدی بهره می‌گیرد؟»؛ اما با این وجود، در ادبیات و کتب ادبی مرسوم، بحث مستقلی را از آن شاهد نیستیم، به همین منظور، نگاشته حاضر، به بحث «اصول روش شناختی حاکم بر مسئله تقدیر از منظر ابن هشام انصاری در کتاب مغنی اللیب»، با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با کمک از اسناد نوشتاری پرداخته است. در راستای زمینه‌سازی برای نوآوری‌های ادبی - به‌ویژه نحوی-، هدف از این تحقیق، نگرش‌سازی نسبت به خرده‌فرآیندهای فهم متن و ارائه آن است که این امر، به‌وسیله تبیین و نقد آرای ابن هشام انصاری در باب تقدیر حاصل خواهد شد. برای حل این مسئله، لزوم استقراء در کتاب «مغنی اللیب» انکارنشدنی است. بنابراین، آنچه از بررسی‌های انجام شده، با کمک از ادلة متقن به‌دست می‌آید، این است که به‌طور کلی، ابن هشام از پنج اصل اساسی در مبحث «روش تقدیر»، بهره برده است. در این مقاله، سه اصل «عدم مخالفت با





قواعد»، «مطابقت کردن با مقام» و «تقدیر در مکان اصلی قیاسی» تثبیت شده است و دو اصل دیگر در آن‌ها، جای تأمل وجود دارد، متناسب با منطق دانش نحو، اثبات شد که اصل «قبح کثرت حذف»، هیچ نقشی در استنباط‌های ادبی نمی‌تواند ایفا کند و اصل «یافتن معادل مذکور برای شیء مقدر» نیز از ارزش چندانی برخوردار نیست.

کلید واژه: روش شناختی، تقدیر، کثرت حذف، ابن هشام، مغنی اللیب

مقدمه

همواره با شروع دوره اکتشاف قواعد در ادبیات عرب، دانشمندان این علم، با این مسئله روبه‌رو بوده‌اند که تمامی ترکیب‌ها و ساختارهای کلامی، مطابق با اصل اولی در کلام ساخته نشده‌اند و در آن‌ها، هنجارشکنی موجود است. این مشکل اساسی، به دنبال خود، ایرادهایی را در استظهار و استنباط احکام ادبی به وجود می‌آورد؛ زیرا در ادبیات همانند فقه، استنباط‌ها بر اساس مدارک صورت می‌گیرند، با این تفاوت که در ادبیات، معیار و میزان کثرت استعمال بوده است، از این رو، هر استعمال فصیح، ارزشی والا در اکتشاف قواعد دارد تا حدی که خلل در مدارک، باعث خلل در اکتشاف می‌شود. به منظور برطرف کردن این نقیصه، راهکارهایی ارائه شد که از آن‌ها، می‌توان به مسئله «تقدیر» اشاره کرد.

به سبب ارتباطی که بین مذکور و محذوف وجود داشت، ادیبان همانند احکام مذکور را در محذوف نیز اجرا کردند، به تبع آن می‌بایست روش‌هایی در زمینه بازیابی و بیان مقدر، مورد استفاده قرار می‌گرفت که با به‌کارگیری آن روش‌ها، فرآیند فهم دقیق و فنی مراد متکلم، به‌خوبی حاصل می‌شد و از خطا در فهم جلوگیری می‌کرد. همین امر، باعث شد که بحث‌ها و مناقشه‌هایی بر سر این که کدام تقدیر، درست و مطابق با مراد متکلم است، صورت گیرد.

از اشخاصی که سال‌های متمادی روی بحث‌های ادبی-قرآنی فعالیت می‌کرده و در





ادبیات نیز صاحب سبکی نوین است، «ابن هشام انصاری» است. ایشان در کتاب «مغنی اللیب عن کتب الأعاریب»، به جمع‌بندی بحث‌های ادبی درباره آیات الهی اهتمام ورزیده و سعی در پیراستن کتاب از بحث‌های نامربوط و تکراری داشته‌اند. (ابن هشام، بی‌تا، ۳۳/۱) از نوآوری‌های کم نظیر و بلکه بی‌نظیری که در این کتاب به چشم می‌خورد، گشودن بحث مستقلی در مسئله «تقدیر» است که در آن، از «مکان مقدر» و «مقدار مقدر»، «کیفیت تقدیر» و ... بحث می‌شود.

مسئله «کیفیت تقدیر» یا به تعبیر دیگر «روش‌شناسی تقدیر»، برای کاربرد و نقش مستقیم آن در طریق استنباط احکام ادبی، مورد توجه بوده است؛ اما متأسفانه، مباحثی که ابن‌هشام در این باب مطرح نموده‌اند، از پراکندگی و عدم پرداختن به شکل متمرکز برخوردار است، به‌گونه‌ای که با این رویکرد به بحث تقدیر، می‌بایست مسائلی در این کتاب مورد کنکاش قرار می‌گرفت که اینک با عدم آن، خلاء در بحث تقدیر دیده می‌شود و از طرفی، مبانی که در این کتاب به بحث گذارده شده است، خالی از اشکال نیست. به همین منظور، نگاشته حاضر، به دنبال این پرسش اصلی است که: «اصول روش‌شناختی حاکم بر مسئله تقدیر از منظر ابن‌هشام در کتاب مغنی اللیب، چگونه تبیین می‌شود؟».

به تبع این سؤال اصلی، این پژوهش به دنبال پاسخگویی به سؤال‌های فرعی ذیل است:

۱. اصل روش‌شناختی «عدم مخالفت با قواعد»، اصل «مطابقت‌کردن با مقام» و اصل «تقدیر در مکان اصلی قیاسی»، چگونه تبیین و تثبیت می‌شود؟

۲. اصل روش‌شناختی «قبح کثرت حذف» و اصل «یافتن معادل مذکور برای شیء

مقدر»، چگونه تبیین و رد می‌شود؟

ساختار کلی این نگاشته، بر اساس سؤالات فرعی نام برده و استقراءهای انجام شده در کتاب مغنی اللیب، به پنج بخش کلی تقسیم می‌شود.

پیشینه پژوهشی

از محققینی که دربارهٔ آرای نحوی ابن هشام سخن گفته‌اند، می‌توان به عبد سلام شعیب در کتاب «منهج ابن هشام من خلال كتابه المغنی» و سامی عوض در کتاب «ابن هشام النحوی بیئته، فکرتہ، مؤلفاته، منهجه و مکانته فی النحو» اشاره کرد؛ اما در مورد این موضوع، تاکنون مقاله‌ای نوشته نشده و نگاشته حاضر، اولین پژوهش تخصصی در این زمینه است.

مفهوم‌شناسی واژه «تقدیر»

واژه تقدیر در لغت، در «کمیت‌ها» به کار می‌رود و استعمال‌های آن، در معناهای مختلفی چون «سنجش»، «توانایی»، «مهیاکردن»، «قضاء» و «رسیدن شیء» استفاده شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱۱۲/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ۳۷/۹؛ ابن درید، ۱۹۸۸، ۶۳۵/۲)

خلیل بن احمد در العین، دربارهٔ معنای «سنجش» می‌گوید:

«زمانی که یک چیز موافق و مطابق با یک چیز دیگر باشد، عرب می‌گوید: جاء علی قدره» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱۱۲/۵)

به نظر می‌آید که معانی دیگر به این معنا برمی‌گردند، چنان‌که گوییم «توانایی»، یک نوع موافقت و مهیا شدن قدرت شخص با امر منظور است، پس به همین سبب، معنای «مهیاکردن» به معنای «توانایی» برمی‌گردد و «توانایی» نیز به «سنجش» بازمی‌گردد. معنای «قضاء» نیز مطابقت کردن شیء با آن چه که منظور خداوند بوده است و معنای «رسیدن شیء»، در حقیقت، همان مطابقت کردن با حد و اندازه‌ای تعیین شده است. در اصطلاح، این واژه در علوم مثل ادبیات، فقه، اصول فقه و کلام به کار برده شده و در هر یک از این علوم، مقصود خاص خود را دنبال می‌کند؛ ولی محل بحث، معنای اصطلاحی آن در ادبیات - به‌ویژه علم نحو - است. در علم نحو، واژه «تقدیر» به اطراد به





چیزی اطلاق می‌شود که مقصود باشد؛ ولی در لفظ مذکور نباشد. شواهد ذیل از کتاب

مغنی اللیب ابن هشام، به خوبی به این معنا اشاره دارد:

۱. برخی از نحویون و مفسرین، «أن» را در آیه «بَلْ عَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ» (ق/۲) و «يُخْرِجُونَ الرِّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ» (ممتحنه/۱)، به معنی «إِذ» تعلیلیه پنداشته‌اند؛ اما ابن هشام در این آیات، معتقد است به عدم خروج «أن» از معنای مصدریه خود. به همین سبب، در این جمله، «لام» را در تقدیر می‌گیرند. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۳۷/۱)

۲. در مبحث «لو» تمنیه، ابن هشام می‌گوید: این حرف، خبری برای او وجود ندارد و چیزی هم برای او در «تقدیر» نیست. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۶۹/۱)

۳. برخی در بحث «فی»، قائل به معنی «مصاحبت» در آن شده‌اند، به علت آیه «ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ» (اعراف/۳۸)؛ ولی ابن هشام چون معتقد است به «عدم خروج کلمه از معنای حقیقی خود تا حد امکان»، از همین رو، به نقل از برخی از علما می‌گوید: «در این آیه، مضاف در تقدیر است و «فی» در معنای حقیقی خود (ظرفیت)، استعمال شده است». (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۱۲۹/۱)

از کاربردهای این واژه در کتاب مغنی اللیب، به خوبی روشن است که بین معنای لغوی و اصطلاحی این واژه، ارتباط وثیقی وجود دارد، به نحوی که وقتی گفته می‌شود: «فلان شیء مقدر است»، یعنی این که آن کلمه یا عبارت، هر چند در ظاهر دیده نمی‌شود؛ ولی در باطن کلام موجود و مورد قصد متکلم قرار گرفته است. به همین علت، برخی این نکته را در ذیل قاعده «المحذوف لعله کالثابت»^۱ تبیین کرده‌اند و این گونه گفته‌اند که شیء محذوف همانند شیء مذکور، مورد عنایت و قصد متکلم است، إلا این که در لفظ پدیدار نیست.

۱. ر.ک: الخصائص، ج ۳، ص ۲۹۳؛ حاشیة الصبّان، ج ۱، ص ۵۱؛ النحو الوافی، ج ۱، ص ۹۰؛ أوضح المسالک، ج ۲، ص ۸۰.

مفهوم‌شناسی واژه «حذف»

حذف در لغت، به معنی «اسقاط» استعمال شده است. در اصطلاح، این واژه در بین علوم ادبی - به خصوص دانش نحو و بلاغت -، معانی و کاربردهای مختلفی دارد. به طور کلی، در دانش بلاغت، «حذف» و «ترک» با هم متباین‌اند. به این معنا که محذوف، معنای آن ملحوظ و مقصود متکلم بوده، به خلاف «ترک» که متروک غیر مقصود متکلم است. از جمله مصادیق ترک را می‌توان «تنزیل متعدی منزله لازم» بیان داشت، همانند آیه «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹) که در این آیه، مفعول به «یعلمون» و «لایعلمون» ترک شده است. (دسوقی، بی‌تا، ۱۶۲/۲)

در دانش نحو، این اصطلاح، در سه معنا به کار می‌رود:

۱. گاهی این اصطلاح مقابل «مقدر» قرار می‌گیرد، به معنای این که شیء محذوف، اصلاً در نیت گرفته نشده است. (مبرد، بی‌تا، ۶۲/۱)

۲. گاهی به همان معنای حذف بلاغی استفاده شده است و با مقدر مترادف دارند. (ابن طولون، بی‌تا، ۳۷۱/۱)

۳. گاهی نیز به معنای مطلق شیء معدوم است؛ خواه در نیت باشد و خواه در نیت نباشد. (صَبَّان، بی‌تا، ۲۶۷/۲) دست کم در معنای دوم و سوم، به علت کثرت کاربرد آن در گفتار دانشمندان علم نحو، می‌توان قائل به اشتراک لفظی شد.

برخی از نحویون، حذف را تقسیم کرده‌اند به حذف «اختصاری» و «اقتصاری» و مراد از اولی، حذفی است که با دلیل و قرینه انجام می‌شود و مراد از دومی، حذفی است که بدون دلیل و قرینه است. (علی‌خان بن احمد، ۱۴۳۵، ۶۶۳) شایسته این بود که این قسم را «ترک» نام‌گذاری می‌کردند.

کلمه «حذف» که در مقسم قرار گرفته، از قبیل معنای سوم حذف است، یعنی مطلق شیء معدوم، خواه در نیت باشد و خواه نباشد. با این حال، ابن هشام با یک پیش‌فرض،





به این مسئله اشکال وارد می‌کند و می‌گوید: «کلمه «حذف»، نباید مقسم قرار گیرد، چون شیء محذوف، در نیت گرفته می‌شود. از همین رو، نباید مصادیقی مانند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹) را از قبیل حذف اقتضاری بدون دلیل و قرینه برشمرد؛ زیرا در این مصادیق، حذفی صورت نگرفته؛ بلکه مفعول به ترک شده است»، غافل از آن‌که بیان شد در اصطلاح ادبا، حذف در سه معنا کاربرد دارد و دست کم در دو معنای آن، به سبب کثرت استعمال اشتراک دارد.

گروهی دیگر از علما، حذف را به حذف «صناعی» و «غیرصناعی» تقسیم می‌کنند و در تعریف آن‌ها، این‌طور بیان می‌کنند که حذف صناعی، به حذفی گفته می‌شود که به علت اقتضای صنعت و ترمیم استعمال‌ها به کار می‌رود. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۶۰۵/۲) در مقابل، حذف غیرصناعی، حذفی است که بدون اقتضای صنعت؛ بلکه به سبب اراده و قصد متکلم برای رساندن معنایی ثانویه در کلام صورت می‌گیرد.

شایسته توجه است که حذف‌های جوازی در دانش نحو، از قبیل همین قسم هستند و حذف‌های وجوبی، از قبیل قسم اول شمرده می‌شوند. مطابق این تقسیم، تنها حذف اختصاری به صناعی و غیرصناعی تقسم می‌شود و حذف اقتضاری شامل این تقسیم نمی‌شود؛ زیرا حذف اقتضاری بدون قرینه است و حذف صناعی و غیرصناعی، به ناچار می‌بایست همراه با قرینه باشند.

مفهوم‌شناسی واژه «تأویل»

واژه «تأویل» در لغت، از ماده «أول»، به معنای «ابتداء یا انتهاء یک چیز» استعمال شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۵۸/۱) و در اصطلاح دانش نحو، این واژه در باب «تأویل به مصدر»، به کار برده می‌شود و مراد از آن، عبارتی است که حاصل و نهایت تبدیل حرف مصدری و مدخول فعلی آن به مصدر است. (برکات، بی‌تا، ۱۷۵/۱) علاوه بر به کارگیری



در این باب، در مواضعی که مقدری در تقدیر گرفته می‌شود نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، به علت این‌که مقدر، انتهای مقصود نهفته متکلم است که با اقامه قرینه بر مقصود فهمیده می‌شود. (مبرد، بی‌تا، ۱۹۸/۳)

ارتباط بین «تقدیر»، «حذف» و «تأویل»

رابطه بین حذف و تقدیر - با رویکرد منطقی -، گاه تباین، گاه تساوی و گاهی نیز عام و خاص مطلق تعبیر شده است. از مباحث سابق، می‌توان به این نتیجه دست یافت که حذف و تقدیر از نگاه دانش بلاغت، با هم متباین‌اند و از نگاه نحویان، در معنای اول، متباین و در معنای دوم، مترادف و در معنای سوم، عام و خاص مطلق انگاشته شده است. هم‌چنین رابطه بین معنای «تأویل» و «تقدیر»، عام و خاص مطلق‌اند. به همین علت، تأویل عام بر تقدیر است و هر نوع خروج از ظاهری را شامل می‌شود.

اصول روش‌شناختی حاکم بر مسئله تقدیر از منظر ابن هشام

۱. عدم مخالفت با قواعد

از اصولی که جزء مسلمات و مبادی تصدیقی بسیاری از قواعد نحوی به حساب می‌آید، اصل «اصالة الذکر» است؛ زیرا نمی‌توان قواعدی را بر اشیای معدوم استوار کرد. معدوم از آن سو که معدوم است، هیچ قاعده‌ای طبق آن ساخته نمی‌شود و از آن جا که در مسئله «تقدیر»، مقصود متکلم ناپیدا است، می‌بایست محذوف مطابق مذکور بازیابی شود و آن چه در تقدیر است، همان‌که در گذشته با اصل «اصالة الذکر» اثبات شده است، باشد. اگر آن چه متکلم از کلام ناپدید می‌کند، مطابق با مذکور بازیابی نشود، اخلال در فهم مخاطب رخ می‌دهد. از این مسئله، در مباحث آینده، با عنوان «یافتن معادل مذکور برای شیء مقدر» یاد خواهیم کرد.





محل بحث ما، این است که وقتی اثبات شد محذوف می‌بایست مطابق مذکور باشد، به دنبال آن، این مسئله نیز نتیجه گرفته می‌شود که آن چه محذوف و مقدر است، باید مطابق با مذکور باشد، در نوع ساخت و قواعدی که در آن به کار برده می‌شود. این مسئله را می‌توان یکی از مهم‌ترین معیار برای روش تقدیر برشمرد و این معیار را جزء عمومات فوقانی مسئله تقدیر در نظر گرفت.

ابن هشام به خوبی در سراسر کتاب مغنی اللیب، از این اصل پیروی کرده است، به گونه‌ای که هرگاه تقدیری را برای عبارتی بیان می‌کند، توجه مصنف به این نکته پدیدار می‌شود که محذوف، باید مطابق با دیگر قواعد زبانی تنظیم شود و مخالفتی با قواعد دیگر زبان صورت نگیرد. مثال‌های ذیل، حاکی از دقت مصنف در این امر است:

یکی از قواعد ادبی، این است که «یک فعل، در یک ظرف زمانی به وقوع می‌پیوندد و نمی‌توان دو ظرف غیرهم‌زمان را به یک فعل نسبت داد»، به همین منظور، در مبحث «إذ» تعلیل، اختلاف به وجود آمده است که تعلیل، آیا مستفاد از خود «إذ» است یا این که از سیاق کلام فهمیده می‌شود؟ بنابر قول اول، «إذ» حرف است به خلاف قول دوم که با پذیرش آن، باید قائل به اسمیت (ظرفیت) این کلمه شویم.

آیه «وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ» (زخرف/۳۹)، از آیات مورد مناقشه در این بحث است. کسانی که معتقد هستند به اسمیت در این کلمه،

تقدیر عبارت را این چنین پنداشته‌اند: «لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ وَقَدْ ظَلَمْتُمْ الْاِشْتِرَاكُ فِي الْعَذَابِ». ابن هشام مطابق با قاعده بیان شده، به این قول اشکال وارد می‌کند و می‌گوید: «یک فعل نمی‌تواند دو ظرف غیرهم‌زمان داشته باشد، به همین سبب، با عدم وجود متعلق، ظرفیت در این کلمه منتفی است». (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۸۲/۱)

مثال دیگر این بحث، در باب اشتغال است. در این باب گویند: «آن چه در تقدیر گرفته می‌شود، باید همان منطوق باشد». (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۴۴۸/۲) به عبارت دیگر،



لازم است فعل مذکور، عامل مشغول عنه را تفسیر کند؛ ولی گاهی به علت های صناعی یا معنوی، این قاعده اجرا نمی شود و باید به ناچار غیر از آن چه مذکور است را به عنوان عامل قرار داد. در مثال «زیداً مررت به»، اگر فعل «مررت» را عامل در «زیداً» قرار دهیم، باعث عمل کردن فعل لازم در مفعول به می شود و این، خلاف قواعد مسلم ادبی است؛ زیرا فعل «مررت»، متعدی به حرف جر است و عمل خود را منحصر در فاعل خویش می کند. همچنین در مثال «زیداً ضربتُ أخاه»، به دلیل عمل کردن فعل «ضربتُ» در «أخاه»، تقدیر گرفتن فعل «ضربتُ» برای عمل در «زید»، باعث می شود مراد متلکم فهمیده نشود. از همین رو، باید از تقدیر فعل «ضربتُ» پرهیز کرد؛ زیرا معنای آن، با تقدیر گرفتن این فعل «زید را زدم و برادر او را نیز زدم» است، در حالی که مقصود، فقط بیان کتک خوردن برادر زید است، نه خود زید. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۴۴۸/۲)

۲. مطابقت کردن با مقام

در تقدیرگیری، چنین شرطی وجود ندارد که حتماً محذوف، یک لفظ مشخص باشد. همین که معنای مورد نظر رسانده شود، کفایت می کند، همانند شاهد: «قَمْتُ وَأَصْبَكْتُ عَيْنَهُ». فعل مضارع مثبت، بعد از واو حالیه قرار گرفته است؛ ولی همان طور که در دانش نحو تبیین کرده اند، فعل مضارع مثبت، بعد از واو حالیه بدون «قد» قرار نمی گیرد؛ از همین رو، ابن هشام معتقد است به در تقدیر بودن کلمه «أنا». (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۶۰۵/۲)

در تقدیر گرفتن «ضمیر» به طور مشخص، هیچ لزومی وجود ندارد؛ بلکه می توان به جای ضمیر مثلاً از اسم ظاهر یا اسم اشاره و نظایر آن چه معنای منظور را برساند، استفاده کرد. عدم لزوم به معنی اختیار مطلق نیست؛ بلکه لازم است برای عدم ورود اشکال بر تقدیر، آن را از جهات مختلفی با معیارهای دقیق سنجید، از آن ها، معیار «مطابقت کردن با مقام» است. تطابق با مقام، به معنی «رعایت حال و اقتضاءهای صناعت در انتخاب واژه ها و مکان آن ها





است». مثلاً در مبحث «إِذَنْ»، گفته شده است بر فرض حرف بودن این کلمه، معنی آن، جواب و جزاء است و عامل نصب فعلی که صدر جمله جوابیه قرار می‌گیرد، همان «أَنْ» مصدریه مقدر است، همانند: «إِذَنْ أَكْرَمَكَ». دمامینی نکته‌ای را در این باب تذکر می‌دهد و می‌گوید: «اگر گفته شود حذف در این موارد، موجب تأویل فعل «أَكْرَمَكَ» به مصدر می‌شود، پس باید جمله را این‌طور ترکیب نمود که آن مفرد مؤول، مبتدا باشد و خبر آن محذوف است. لازمه این ترکیب، جایز شمردن استفاده از فای رابطه در جواب شرط است؛ زیرا بسیار در کلام عرب دیده شده که فای رابطه بر جواب داخل شده است، همانند «إِذَا جِئْتَنِي فَأَكْرَمَكَ حَاصِل»؛ اما کوفیون، این عبارت را به شکل دیگری ترکیب کرده‌اند؛ زیرا در کلام عرب، دخول فاء بر فعل بعد از «إِذَنْ»، هیچگاه دیده نشده است، از همین‌رو، در توجیه این عبارت گفتند: مفرد مؤول، فاعل برای فعل محذوف است، یعنی: «إِذَا جِئْتَنِي وَقَعَ أَكْرَمَكَ». با در نظر گرفتن جمله به شکل فعلیه، هیچ اشکالی دیگر بر این تقدیر وارد نمی‌آید». (دمامینی، ۱۴۳۶، ۸۲/۱)

سبب عدول از ترکیب اول به دوم، اقتضاءهای مقام بود. به همین علت، در حالی که در تقدیرگیری جواز وجود داشت، مسئله مقام، کوفیان را بر این امر واداشت که دست به عدول بزنند و برای مقدر، ترکیب جدیدی را ارائه نمایند.

مثال دیگر این بحث، آیه «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى» (اعلی/۹) است. همه ما می‌دانیم پیغمبر برای تذکر به همه بشریت مبعوث شده‌اند، خواه این تذکر نفع داشته باشد و خواه نفع نداشته باشد. از همین‌رو، مفسرین در این آیه، دست به تأویل و تقدیر زده‌اند؛ زیرا آیه می‌فرماید: «بیاد بیاور و آگاه کن کسی را که امید داری، از یادآوری تو تأثیر پذیرد و اصلاح شود». عدم ذکر طرف دیگر جمله شرط، یعنی «و از یادآوری تو تأثیر نپذیرد و اصلاح نشود»، خود نشان از تنافی و نقض هدف بعثت انبیاء است.

به سبب توجیه این مسئله، در تقدیر آیه گفته‌اند: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى وَ إِنْ لَمْ



تنفع»، همانند آیه: «وَجَعَلَ لَكُم سُرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ» (نحل/۸۱) که تقدیر آن را «تقیکم الحرّ و البرد» دانسته‌اند. (ابن هشام، ۱۱۴۳۶، ۲۳/۱) در این شاهد، مقام استفاده کردن از واژه «حرّ»، اقتضای به دنبال آوردن کلمه «برد» را دارد.

بحث مقام، در سه مورد، کارکرد خود را نمایان می‌کند:

۱. انتخاب الفاظ در تقدیر که بحث از آن گذشت؛

۲. مکان مقدر؛

۳. حکم کثرت حذف: بحث از مورد دوم و سوم، در آینده به‌نحو تفصیلی بیان خواهد شد.

۳. یافتن معادل مذکور برای شیء مقدر

یکی از قابلیت‌های بشر، تطبیق یا همان قیاس (تمثیل) است. قیاس بر «مذکور» انجام می‌شود. از این رو، قواعد بر معدوم‌ها ساخته نمی‌شوند. با این مقدمات، می‌توان به این نتیجه رسید که در هنگام تقدیر گرفتن، باید از مذکور فاصله چندانی نگیریم، به این معنی که محذوف را همانند حالت مذکور آن، در نیت آورده و به‌وسیله مذکور، بر محذوف استدلال کنیم.

این نوع تتبع، صرفاً برای به‌دست آوردن اطمینان نسبت به معادل بیان شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد و از این جهت، ارزش چندانی در استنباط‌های ادبی ندارد؛ زیرا متکلم در آن چه در نظر می‌گیرد، هیچ التزامی به مطابقت با مذکورها ندارد. ابن هشام در آخر بحث‌ها، به عنوان مؤید، از این نوع روش استفاده می‌کند. مثال‌های زیر، حاکی از عنایت مصنف به این امر است:

در بحث «إذ» ظرفیه، بنابر قول جمهور نحویون، این کلمه از ظرفیت (مفعول فیه بودن) خود خارج نمی‌شود، پس موادی که این کلمه مفعول به پنداشته می‌شود را تأویل به



ظرف برای مفعول به محذوف می‌برند. مثلاً در آیه «وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا» (مریم/۱۶)، گفته شده است که تقدیر آن «اذکر فی الکتاب قصهٔ مریم إذ انتبذت من أهلها» است. ابن هشام برای این قول، آیه «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً» (آل عمران/۱۰۳) را به عنوان مؤید می‌آورد که مفعول به یعنی «نعمت الله» در آن ذکر شده و «إذ» به مفعول فیه بودن خود باقی است. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۸۱/۱)

نمونهٔ دیگر این مسئله، در بحث سابق گذشت. آن جا که ابن هشام برای آیه «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى» (اعلیٰ/۹)، آیه «وَجَعَلَ لَكُمْ سِرَابِيلَ تَفِيكُمُ الْخَرَّ» (نحل/۸۱) را مثال آورد.

۴. قبح کثرت حذف

برخی از نحویون همانند ابن هشام، معتقد هستند به قبح کثرت حذف. از این رو، یکی از مرجحات بین تقدیرهای مختلف را این مسئله برشمرده‌اند. علت آن، این است که حذف از مصادیق خلاف اصل محسوب می‌شود و خلاف اصل تا حد امکان، نباید موجب ارتکاب خلاف اصلی دیگر شود، به همین سبب، کثرت حذف قبیح شمرده می‌شود؛ چون خلاف اصلی زائد بر «اصاله الذکر» است.

مؤلف مغنی اللیب در آیه «أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ آتَاءَ اللَّيْلِ» (زمر/۹)، تقدیر «أمن هو قانتٌ خیرٌ أم هذا الکافر» را مردود می‌داند، به علت این که دچار کثرت است. به جای آن تقدیر، برخی دیگر مبنی بر «کمن لیس کذلک» را بیش از تقدیر اول به واقع نزدیک می‌پندارد. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۱۴/۱)

همچنین ایشان در آیه «وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» (بقره/۹۳)، تقدیر برخی را که می‌گفتند: «حبّ عبادة العجل» مردود دانسته، می‌گوید: «شایسته و اولی این است که کلمهٔ «حب»، به تنهایی در تقدیر گرفته شود» و دلیل آن، چیزی نیست جز همین اصل «قبح کثرت حذف». (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۶۱۵/۲)





نگارنده معتقد است به تبعیت کثرت حذف از اهدافی که برای مسئله تقدیر در نظر گرفته می‌شود، همان‌طور که گفته شد از تقدیر «فهم» یا «بیان مقصود متکلم» انتظار می‌رود. مطابق با این هدف، هیچ التزامی وجود ندارد مبنی بر این‌که کثرت حذف قبیح شمرده شود؛ بلکه این امر با اتکای به مقام و اقتضاءهای صناعت متغیر است. یعنی شخص مقدر، در میزان تقدیر گرفتن اختیار دارد، همان‌گونه که مقام اقتضاء می‌کند، عمل کند و منظور متکلم را با هر عبارتی که مقصود او را منتقل می‌کند، بیان دارد.

۵. تقدیر در مکان اصلی قیاسی

ضابطه این است که هر کلمه محذوف، در جای اصلی خود در تقدیر گرفته شود تا این‌که مخالفتی با اصل صورت نگیرد، زیرا اولاً، اصل این است که در کلام حذفی صورت نگیرد و ثانیاً، محذوف بعد از حذف، در غیر جای خود تقدیر گرفته نشود. تقدیر گرفتن در غیرمکان اصلی قیاسی، در حقیقت، دو نوع مخالفت با ضوابط را به همراه دارد. پس در مواردی مثل باب اشتغال نظیر شاهد: «زیداً رأیته»، باید برای «زید»، فعلی که مقدم بر آن باشد، تقدیر گرفته شود، مانند: «رأیت زیداً رأیته». مخالف این دیدگاه، نظریه علمای علم بلاغت قرار دارد که جایز می‌دانند فعل مؤخر از «زید»، در تقدیر گرفته شود تا این‌که معنای اختصاص و حصر را برساند؛ اما این قول، به اعتقاد مصنف، مردود اعلام شده است، چون خلاف قاعده، در جایی صحیح است که عذری باشد یا این‌که یک امر معنوی حقیقی اقتضاء نماید، نه این‌که برای ایجاد کردن امری معنوی (اختصاص و حصر) ترکیب عبارت توسط ادیب تغییر داده شود؛ بلکه باید آشکار باشد که امر معنوی، در حقیقت، مقصود متکلم بوده است.^۱



۱. مراد از امر معنوی را می‌توان به اغراض بلاغی تفسیر نمود و جایگاه اصلی آن‌ها را در مواضع جوازهای نحوی



مثال امور معنوی حقیقی، «بسم الله» است که زمخشری، متعلق باء را بعد از «بسم الله» در تقدیر می‌داند؛ چون این جمله در نزد مسلمانان، به جای «باسم اللّات و العزّی» است که قریش در زمان جاهلیت، در هنگام افتتاح کلام و به دلیل تفخیم و بزرگداشت خدایان خود، اسم جار و مجرور را اول ذکر می‌کردند، یعنی «بسم اللّات و العزّی نفعل کذا». پس مسلمانان هم برای تفخیم «الله»، متعلق را مؤخر ذکر می‌کنند؛ چون خداوند سزاوارتر به تفخیم است که اسم او مقدم بر متعلق باشد.

مثال امر لفظی همانند: «ایهم رأیته» است که در آن، «أی» استفهامیه صدارت طلب مشغول عنه قرار دارد. اگر فعلی مقدم بر «أی» در تقدیر گرفته شود، «أی» از صدارت می‌افتد، پس به ناچار باید فعل بعد از «أی» در تقدیر گرفته شود، همانند: «ایهم رأیت رأیته». از همین رو، آن چه قبل از استفهام قرار گرفته، در استفهام عمل نمی‌کند. (ابن هشام، ۱۴۳۶، ۶۱۳/۲)

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام شده مطابق با منظومه فکری ابن هشام در تقدیرگیری، باید پنج اصل روش شناختی مراعات شود:

۱. اصل عدم مخالفت با قواعد که به علت اصل «اصاله الذکر» به آن ملتزم شدیم و بیان کردیم که اگر آن چه متکلم از کلام ناپدید می‌کند، مطابق با مذکور بازیابی نشود، اخلال در فهم مخاطب رخ می‌دهد.

وقتی اثبات شد محذوف می‌بایست مطابق مذکور باشد، به دنبال آن، این مسئله نیز نتیجه گرفته می‌شود که آن چه محذوف و مقدر است، باید مطابق با مذکور باشد، در نوع ساخت و قواعدی که در آن به کار برده می‌شود.

دانست؛ این نکته حائز اهمیت است که به این معنی نیست که وجوب‌های نحوی دارای اغراض و نکات نیست. در مقابل امر معنوی مراد از عذر را می‌توان به اقتضاء صناعت و یا وجوب‌های نحوی تفسیر کرد.

۲. اصل مطابقت کردن با مقام: به این معنی که در تقدیرگیری، چنین شرطی وجود ندارد که حتماً محذوف یک لفظ مشخص باشد؛ بلکه همین که معنای مورد نظر رسانده شود، کفایت می‌کند.

۳. اصل یافتن معادل مذکور برای شیء مقدر: به این معنی که محذوف را همانند حالت مذکور آن، در نیت آورده و به وسیله مذکور، بر محذوف استدلال کنیم و بیان شد که این نوع تتبع، صرفاً برای به دست آوردن اطمینان نسبت به معادل بیان شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد و از این جهت، ارزش چندانی در استنباط‌های ادبی ندارد؛ زیرا متکلم در آن چه در نظر می‌گیرد، هیچ التزامی به مطابقت با مذکورها ندارد.

۴. اصل قبح کثرت حذف که این مسئله، از مرجحات باب تقدیر است و علت التزام به آن این بود که چون حذف خلاف اصل است، پس نباید خلاف اصلی زائد بر «اصاله الذکر» به دنبال داشته باشد؛ اما با در نظر گرفتن اهداف تقدیر که «فهم» یا «بیان مقصود متکلم» است، هیچ التزامی وجود ندارد که کثرت حذف را قبیح بدانیم؛ بلکه این امر، با اتکای به مقام و اقتضاءهای صناعت متغیر است.

۵. اصل تقدیر در مکان اصلی قیاسی: ضابطه این است که هر کلمه محذوف، در جای اصلی خود در تقدیر گرفته شود تا این که مخالفتی با اصل صورت نگیرد؛ چرا که تقدیر گرفتن در غیرمکان اصلی قیاسی، در حقیقت، دو نوع مخالفت با ضوابط را به همراه دارد که در جای خود، به بحث گذاشته شده است.

پس با این بیان، با ادله متقن و منطق صحیح اجتهاد در دانش نحو، به این مهم دست یافتیم که اصل سوم، از اعتبار چندانی برخوردار نبوده و صرفاً به برای اطمینان حاصل کردن از آن چه در تقدیر گرفته شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد و همچنین مطابق با هدف تقدیرگیری، هیچ التزام به اصل چهارم وجود ندارد. بنابراین، آن چه باید ملاک اصلی قرارگیرد، فقط مسئله مطابقت کردن با مقام است.

* قرآن کریم

۱، ابن جنی، عثمان بن جنی (۱۴۳۵)، الخصائص، محقق عبدالحمید هنداوی، چ ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۲، ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸)، جمهرة اللغة، محقق رمزی منیر بعلبکی، چ ۱، بیروت: دارالعلم للملایین.

۳، ابن طولون، محمد بن علی (بی تا)، شرح ابن طولون علی ألفیة ابن مالک، محقق فیاض کبیسى و عبد الحمید جاسم محمد، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۴، ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، محقق و مصحح عبدالسلام محمد هارون، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۵، ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۴۳۶)، مغنی اللیبیب عن کتب الأعاریب، چ ۴، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

۶، ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۴۳۶)، أوضح المسالک إلى ألفیة ابن مالک، محقق محمد محیی الدین عبدالحمید، چ ۱، بیروت: المکتبة العصرية.

۷، ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۸، برکات، ابراهیم ابراهیم (بی تا)، النحو العربی، چ ۱، قاهره: دارالنشر للجامعات.

۹، حسن، عباس (۱۳۶۷ ق)، النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة، چ ۲، تهران: ناصر خسرو.

۱۰، دسوقی، محمد (بی تا)، حاشیة الدسوقی علی مختصر المعانی، محقق عبدالحمید هنداوی، چ ۱، بیروت: المکتبة العصرية.

۱۱، دمامینی، محمد بن ابی بکر (۱۳۹۴)، شرح الدمامینی علی المغنی اللیبیب، مصحح و معلق احمد عزو عنایه، چ ۱، قم: ذوی القربی.





- ١٢، صبان، محمد بن علي (بي تا)، حاشية الصبّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، محقق عبد الحميد هندواي، بيروت: المكتبة العصرية.
- ١٣، عبد سلام شعيب، عمران (بي تا)، منهج ابن هشام من خلال كتابه المغني، بيروت: دار الكتب الوطنية.
- ١٤، عوض، سامي (بي تا) ابن هشام النحوي بيئته، فكرته، مؤلفاته، منهجه و مكانته في النحو، دمشق: طلاسدار.
- ١٥، فراهيدي، خليل بن احمد (١٤٠٩)، كتاب العين، محقق مهدي مخزومي و ابراهيم سامرائي، چ ٢، قم: نشر هجرت.
- ١٦، مبرد، محمد بن يزيد (بي تا)، المقتضب، محقق اميل يعقوب و حسن محمد، چ ١، بي جا: دار الكتب العلمية.
- ١٧، مدني، عليخان بن احمد (١٤٣٥)، الحقائق الندية في شرح الفوائد الصمدية، محقق و مصحح ابوالفضل سجادي، چ ١، قم: ذوى القربى.





بررسی اقوال فقها در تعداد ضربات در تیمم

صفحات ۲۷ تا ۶۲

عمادالدین مهدی زاده دستجردی

برگزیده سطح دو چهاردهمین جشنواره

چکیده

یکی از اقسام طهارت باطنی، تیمم است که بدل وضو و غسل است. یکی از افعال تیمم، ضربه زدن بر روی خاک یا هر چیزی است که تیمم بر آن صحیح است. سؤالی که در این جا مطرح می شود، این است که آیا فرقی بین تیمم بدل از وضو و غسل در تعداد ضربات وجود دارد یا خیر؟ در این مسئله، چهار قول وجود دارد که عبارت هستند از وجوب یک بار به طور مطلق، وجوب دوبار به طور مطلق، وجوب سه بار و یک بار در تیمم بدل از وضو و دوبار در تیمم بدل از غسل. این اختلاف در اقوال، از اختلاف در روایات ناشی می شود. از طرفی، روایاتی وجود دارد که دلالت بر وجوب یک بار به طور مطلق می کند. از طرف دیگر، روایاتی وجود دارد که به طور مطلق، دلالت بر وجوب دوبار می کند. این دو دسته از روایات، با هم تعارض دارند و برای رفع تعارض و جمع بین این روایات، فقها تلاش کرده اند و به همین دلیل، این اختلافات به وجود آمده است. عده ای از فقها، روایاتی که دلالت بر دوبار می کند را قبول نمی کنند و قائل به وجوب یک بار هستند. عده ای نیز در مقابل، روایات دسته دیگر را قبول نمی کنند. عده ای هم تلاش کرده اند که هیچ روایتی را طرد نکنند و قائل به تفصیل شده اند. واژگان کلیدی: تیمم، تفصیل، فقها



اولین بابی که در علم فقه مطرح می‌شود، باب طهارت است. طهارت، خود به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- طهارت ظاهری و ۲- طهارت باطنی. یکی از اقسام طهارت باطنی، تیمم می‌باشد. تیمم یا طهارت ترابی، در جایی است که به دلیلی نتوانیم طهارت مائیه یعنی وضو یا غسل را انجام دهیم. بنابراین، به عبارت دیگر، تیمم، بدل و جایگزین وضو یا غسل است. به این ترتیب، گاهی از اوقات، تیمم بدل از وضو می‌باشد و گاهی، تیمم بدل از غسل می‌باشد. در کیفیت تیمم، شخص بعد از این که نیت کرد، باید دو دست خود را با هم بر چیزی که تیمم بر آن صحیح است، بگذارد و بعد صورت و دو دست خود را مسح کند. در این جا سؤالی مطرح می‌شود که چن بار باید دست خود را بر خاک بگذاریم؟ و آیا تفاوتی بین تیمم بدل از وضو و تیمم بدل از غسل، در تعداد ضربات وجود دارد یا خیر؟

در خصوص این موضوع، پژوهشی یافت نشد، البته در بعضی از مقالات که درباره تیمم می‌باشد، اشاره‌ای هم به این مطلب شده است؛ ولی به طور مستقل، مقاله‌ای وجود ندارد.

در فصل اول از این مقاله، به سراغ اقوالی که در مسئله وجود دارد، رفتیم. در این فصل، ما اقوال را به همراه قائلین به هر قول بیان کردیم. در فصل‌های بعدی، به سراغ هر کدام از این اقوال رفتیم و ادله هر کدام از این اقوال را به همراه اشکالات و جواب‌های آنها بررسی کردیم.

۱- بیان اقوال و قائلین

در فصل اول از این مقاله، ابتدا می‌خواهیم با اقوالی که در مسئله، تعداد ضربات دست در تیمم وجود دارد و همچنین قائلین این اقوال آشنا شویم.



۱-۱- وجوب یک بار به طور مطلق

قول اولی که در این مسئله وجود دارد، وجوب یک بار به طور مطلق می باشد. مقصود از مطلق، این است که تیمم چه بدل از وضو باشد و چه بدل از غسل باشد، شخص باید یک بار دست خود را بر خاک بگذارد و احتیاجی به مرتبه دوم نیست.

از بین فقهای قدما، جناب سید مرتضی این نظر را دارد که در کتاب جمل العلم و العمل آمده است. (علم الهدی، ۱۳۸۷ ه. ق، ۵۲) همچنین جناب حسن بن ابی عقیل از فقهای قدما نیز قائل به همین نظر بوده اند. (ابن ابی عقیل، ۱۴۰۶ ه. ق، ۱۷) یکی دیگر از فقهای که این نظر را دارد، جناب ابن جنید است. البته کتابی که نوشته خود ایشان باشد، اکنون در دسترس نیست؛ ولی در کتابی که فتوای ایشان را جمع کرده است، به نقل از کتاب المختلف علامه حلی گفته شده است که ایشان نیز همین نظر را داشته اند. (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶ ه. ق، ۴۰). همچنین در کتاب الذکری، شهید اول می گوید که شیخ مفید در رساله الغریه نیز قائل به وجوب یک بار بوده است. (شهید اول، ۱۴۱۹ ه. ق، ۲۶۰) البته اکنون، رساله الغریه در دست نیست.

در بین فقهای قرن ۵ تا ۱۰ هجری، ظاهراً کسی از فقها قائل به این نظر نیست. در قرن ۱۰ و ۱۱، بعضی از فقها مانند جناب محمد تقی ایوان کیفی (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه. ق، ۳۵۸) و مقدس اردبیلی (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ۲۳۴) و همچنین جناب یوسف بن احمد بحرانی صاحب حدائق نیز همین نظر را می پسندد. (بحرانی، ۱۳۶۳، ۳۳۹). جناب جزائری نیز همین نظر یک بار را می پسندد. (جزائری، ۱۳۹۲، ۲۹۱).

البته باید در این جا به نکته ای اشاره کرد و آن نکته هم این است که گفته شده است جناب سید مرتضی قائل بوده اند که دفعه دوم مستحب است. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۵۰) همچنین جناب محقق حلی نیز این نظر را می پسندد. (محقق حلی، ۱۳۶۴، ۳۳۸). همچنین از ظاهر کلام جناب مقدس اردبیلی، این گونه استفاده می شود





که احتیاط مستحب این است که شخص، دفعه دوم، دست خود را بر خاک بگذارد. (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ۲۳۴). صاحب حدائق، جناب بحرانی معتقد است که دفعه دوم را باید حمل بر تقيه کرد و می‌گوید که این نظر علامه مجلسی نیز می‌باشد. (بحرانی، ۱۳۶۳، ۳۴۰). جناب شهید ثانی، کلامی را از شهید اول در کتاب ذکری نقل می‌کند که او قائل است اگر تخییر بین یک بار و دوبار در تیمم بدل از غسل، حرف جدیدی نباشد و باعث خرق اجماع مرکب نشود، نیز حرف خوبی است. همچنین قول سید مرتضی که دفعه دوم را مستحب می‌داند، نیز حرف خوبی است. (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۳۴۱). جناب جزائری نیز می‌گوید که دفعه دوم را یا باید حمل بر استحباب یا حمل بر تخییر کرد. (جزائری، ۱۳۹۲، ۲۹۱). همچنین جناب شیخ حسن کاشف الغطاء نیز می‌گوید که دفعه دوم را یا حمل بر استحباب یا حمل بر تقيه می‌کنیم. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ه.ق، ۳۲۷)

۲-۱- وجوب دوبار به طور مطلق

از میان فقهای قدما، گفته شده است که این نظر را جناب علی بن حسین بابویه صدوق پدر داشته‌اند. (علی بن حسین بابویه، ۱۴۰۶ ه.ق، ۳۵). از میان فقهای متأخرین نیز شیخ حر عاملی همین نظر را دارد. (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۳۶۱) همچنین جناب یوسف بن احمد بحرانی، صاحب کتاب الحدائق الناضره می‌گوید که جناب شیخ حسن کاشف الغطاء، در کتاب المنتقی، چنین نظری را اختیار کرده است؛ ولی ما این کتاب را پیدا نکردیم. (بحرانی، ۱۳۶۳، ۳۳۷). همچنین شهید ثانی در کتاب مسالک الافهام فی تنقیح شرائع الاسلام می‌گوید که شهید اول در ذکری، به این نکته اشاره می‌کند که شیخ مفید نیز قائل به وجوب دوبار بوده است. (شهید اول، ۱۴۱۹ ه.ق، ۲۶۱)

۳-۱- وجوب سه بار

تا قرن ۱۱ و ۱۲، چنین قولی مطرح نبوده است؛ ولی از قرن ۱۱ و ۱۲، بعضی گفته‌اند که برخی از فقهای شیعه مانند جناب علی بن حسین بابویه صدوق پدر، این نظر را داشته است. این مطلب را جناب محمدتقی ایوان کیفی در کتاب تبصره الفقها ذکر کرده است. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه. ق، ۳۵۰).

همچنین جناب یوسف بن احمد بحرانی در کتاب الحقائق الناضره می‌گوید که علامه و محقق حلی معتقد بوده‌اند که نظر جناب علی بن حسین بابویه، وجوب دوبار می‌باشد؛ ولی هنگامی که به کلامی که شهید اول در ذکری از ایشان نقل می‌کند، مراجعه می‌کنیم، می‌یابیم که کلام ایشان، ظهور در وجوب سه بار دارد. (بحرانی، ۱۳۶۳، ۳۳۸). کلامی که از جناب علی بن حسین بابویه در ذکری نقل شده است، این است: «إذا أردت ذلك فاضرب بيدك على الأرض مرة واحدة و انفضهما و امسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الأرض فامسح بها يمينك من المرفق إلى أطراف الأصابع ثم اضرب بيمينك الأرض فامسح بها يسارك من المرفق إلى أطراف الأصابع». ظاهر این کلام می‌رساند که جناب علی بن حسین بابویه، معتقد به وجوب سه بار بوده است.

۴-۱- وجوب یک بار در تیمم بدل از وضو و دوبار در تیمم بدل از غسل

این نظر مشهور فقهای بین قرن ۴ تا ۱۰ می‌باشد. از بین فقهای قدما، جناب شیخ مفید این نظر را داشته است. (مفید، ۱۴۱۰ ه. ق، ۶۲). همچنین جناب شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بابویه نیز در کتاب من لایحضره الفقیه، این نظر را اختیار می‌کند. (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ۱۰۴).

در بین فقهای قرن ۵ تا ۸، جناب شیخ طوسی در تمامی کتب خود، همین نظر را دارد.^۱

۱ (طوسی، ۱۴۰۰ ه. ق، الف، ۲۵۱؛ ۱۴۰۰ ه. ق، ۴۹؛ ۱۴۱۱ ه. ق، ۱۳؛ ۱۴۰۷ ه. ق، ۱۳۴؛ ۱۳۸۷ ه. ق، ۳۲)





همچنین جناب ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۱۴.ه.ق، ۷۴)، جناب سلار دیلمی (سلار دیلمی، ۱۴۰۴.ه.ق، ۵۴)، مرحوم طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۰.ه.ق، ۴۹)، جناب ابن ادریس حلی (ابن ادریس، ۱۳۸۷، ۲۲۳ و ۲۲۴)، جناب ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶.ه.ق، ۴۷)، ابن حمزه (ابن حمزه، ۱۴۰۸.ه.ق، ۷۱) و محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸.ه.ق، ۴۸؛ ۱۳۶۴، ۳۸۸)، همین نظر را دارند.

در بین فقهای قرن ۸ تا ۱۰، جناب فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴.ه.ق، ۱۳۵ و ۱۳۶)، جناب فقعی (فقعی، ۱۴۱۸.ه.ق، ۲۳)، جناب ابن ابی جمهور (ابن ابی جمهور، ۱۴۲۵.ه.ق، ۱۸۴)، فخرالمحققین (فخرالمحققین، ۱۳۸۷.ه.ق، ۶۹)، جناب محقق کرکی (محقق کرکی، ۱۴۱۴.ه.ق، ۴۹۴)، جناب انصاری (انصاری، ۱۳۸۱، ۷۳)، جناب ابن فهد حلی^۱، شهید اول^۲، شهید ثانی^۳ و علامه حلی^۴ نیز همین نظر را دارند.

عده‌ای از فقها نیز قائل به احتیاط دفعه دوم در تیمم بدل از غسل شده‌اند. این افراد جناب ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۷.ه.ق، ۶۳)، شیخ حسن کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲.ه.ق، ۳۲۷)، علامه بحر العلوم (بحر العلوم، ۱۴۰۶.ه.ق، ۴۹) و آقا جمال خوانساری (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۵۰) می‌باشند.

البته جناب شیخ حسن کاشف الغطاء و آقا جمال خوانساری می‌گویند که احتیاط مستحب در این است که شخص یک بار برای صورت و دست‌ها و یک بار برای دست‌ها ضربه بزند و احوط از آن، این است که در تیمم بدل از غسل، یک بار با یک ضربه تیمم کند و بار دیگر، تیمم با دو ضربه انجام دهد. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲.ه.ق، ۳۲۷؛ آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۵۰).

۱ (ابن فهد حلی، ۱۴۰۹.ه.ق الف، ۲۸۶؛ ۱۴۰۹.ه.ق ب، ۵۷؛ ۱۴۰۹.ه.ق ج، ۱۴۵؛ ۱۴۰۹.ه.ق د، ۲۳۸؛ ۱۳۶۹؛ ۳۱۲، ۵۳؛ ۱۴۰۷.ه.ق، ۲۰۸)

۲ (شهید اول، ۱۴۳۰.ه.ق الف، ۸۱؛ ۱۴۳۰.ه.ق ب، ۱۴۲؛ ۱۴۳۰.ه.ق ج، ۵۴؛ ۱۴۳۰.ه.ق د، ۲۰)

۳ (شهید ثانی، ۱۴۱۰.ه.ق، ۵۶؛ ۱۳۸۰.ه.ق الف، ۶۰؛ ۱۳۸۰.ه.ق اب، ۳۴۱؛ ۱۳۷۸، ۱۳۸؛ ۱۴۱۳.ه.ق، ۱۱۴)

۴ (علامه حلی، ۱۴۱۴.ه.ق، ۱۹۴ و ۱۹۵؛ ۱۴۱۳.ه.ق، ۲۳۹؛ ۱۳۷۴؛ ۴۳۳؛ ۱۴۱۲.ه.ق، ۱۰۷؛ ۱۴۱۰.ه.ق، ۲۰۷؛ ۱۴۱۱، ۳۴؛ ۱۴۲۰، ۱۴۵)

۲- دلایل قائلین به وجوب یک بار

در این فصل از مقاله، به سراغ ادله قائلین به وجوب یک بار به طور مطلق و اشکالاتی که دیگران وارد کرده‌اند، می‌رویم.

۲-۱- آیه ۶ سوره مائده

در آیه ۶ از سوره مائده آمده است که «وَأَن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ - فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (مائده، ۷). قائلین به وجوب یک بار، به دوبرخش از این آیه استناد می‌کنند. استدلال اول، به این صورت است که در ابتدای این آیه، هردو نوع حدث، یعنی حدث اصغر و اکبر ذکر شده است و بعد از آن، گفته شده است تیمموا و بنابراین، تیمم بدل از وضو و غسل یکسان است. استدلال دوم به قسمت فامسحوا می‌باشد. لفظ فامسحوا امر می‌باشد و در علم اصول گفته شده است که امر، نه دلالت بر تکرار و نه دلالت بر مره می‌کند؛ ولی طبق قاعده عقلی، اگر یک بار امر را امتثال کنیم، واجب را انجام داده‌ایم و امر ساقط می‌شود و احتیاجی به مرتبه دوم نیست، بنابراین، یک بار مسح کردن و ضربه زدن کفایت می‌کند. (علامه حلی، ۱۴۱۲.ه.ق، ۱۰۴)

۲-۱-۱- اشکال علامه حلی

جوابی که علامه حلی به این استدلال می‌دهد، این است که اولاً، این که لفظ تیمموا بعد از هردو نوع حدث ذکر شده است، دلالت بر این نمی‌کند که تیمم بدل از وضو و غسل یکسان است؛ بلکه به این معناست که بعد از هر دو نوع حدث، شما باید تیمم کنید. ثانیاً، این که از لفظ فامسحوا، یک بار را استفاده کنیم نیز صحیح نیست؛ زیرا آیه در مقام بیان تعداد ضربه نیست و در مقام بیان جعل اصل حکم است. به همین دلیل، نمی‌توان از اطلاق این آیه استفاده کرد و گفت که یک بار کافی است. (علامه حلی، ۱۴۱۲.ه.ق، ۱۰۷)





۲-۲-روایات

۲-۲-۱-روایت اول

جناب سید مرتضی در کتاب مسائل الناصریات می‌گوید که روایتی را جناب عمار از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم، نقل کرده‌اند که حضرت می‌فرماید: «التیمم ضربة للوجه و الکفین»^۱. بنابراین، نظر صحیح وجوب یک بار است. (علم الهدی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۵۰ و ۱۵۱) البته باید توجه داشت که این روایت را کسی از فقهای شیعه نقل نکرده است و بنابراین، نمی‌توان به این روایت استناد کرد.

۲-۲-۲-روایت دوم

روایت دومی که سیدمرتضی در کتاب مسائل الناصریات ذکر می‌کند، این روایت است: «و روي عنه أيضا أنه قال: أجنب فتيممك، فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك. فقال عليه السلام: «إنما يكفيك هذا»، و ضرب بيديه على الأرض ضربة واحدة، ثم نفضهما ومسح بهما وجهه و ظاهر كفيه». (بخاری، ۱۴۱۰ ه.ق، ۳۳۴؛ ابوداود، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳۲۳؛ جصاص، ۱۴۱۵ ه.ق، ۲۸) بنابراین، روایت نیز وجوب یک بار ثابت می‌شود. (علم الهدی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۵۰ و ۱۵۱). البته باید گفت که این روایت را نیز کسی از فقهای شیعه نقل نکرده است و بنابراین، قابل قبول نیست.

۲-۲-۳-روایت سوم

روایت دیگری که در تأیید نظر قائلین به وجوب یک بار ذکر شده است، روایت زرار



۱ (الدار قطنی، ۱۴۲۲ ه.ق، ۱۸۲؛ دارمی، ۱۴۳۴ ه.ق، ۱۹۰؛ ترمذی، ۱۳۹۷، ۱۴۴؛

ابوداود، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳۲۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲۶۳؛ الجصاص، ۱۴۱۵ ه.ق، ۲۸)



است: « قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عن التيمم. فضرب بيديه الأرض ثم رفعهما و
نفضهما ثم مسح بهما جبينه و كفيه مرة واحدة». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۷؛ ۱۳۶۴، ج ۱،
۱۷۰؛ حر عاملی، ۵۱۴۱۲.ق، ۲، ۹۷۶) از جهت سندی، علامه حلی و مشهور گفته‌اند
که این روایت صحیح است؛ ولی جناب مقدس اردبیلی می‌گوید که این روایت موثق
است. دلیلی که ایشان برای حرف خود دارند، این است که یکی از راویان جناب عبدالله
بن بکیر است که فطحی است. البته علامه حلی می‌گوید که این مطلب، ضرری به
سند روایت نمی‌زند؛ ولی جناب مقدس اردبیلی می‌گوید که صحیح‌تر این است که
بگوییم روایت موثق است. (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ۲۲۹). از جهت دلالت نیز گفته
می‌شود که الف و لام موجود در التیمم یا برای ماهیت است یا برای عموم می‌باشد و در
هر دو صورت، به این معناست که در تیمم بدل از وضو و غسل، یک‌بار کافی است؛
زیرا اگر این‌گونه نباشد، کلام دارای اجمال است؛ ولی چون تفصیلی داده نشده است،
بنابراین، مطلوب ثابت می‌شود. (علامه حلی، ۵۱۴۱۲.ق، ۱۰۵)

۲-۲-۴- روایت چهارم

روایت دیگری که به آن استناد می‌شود، روایتی است که به صورت‌های مختلف نقل
شده است. در کتاب وسائل الشیعه این روایت، چهاربار با اختلافات جزئی ذکر شده
است. اکنون به سراغ متن روایت می‌رویم: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى
عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّيْمُمِ فَقَالَ
أَنْ عَمَّاراً أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَتَمَعَكَ كَمَا تَتَمَعُكَ الدَّابَّةُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
يَا عَمَّارُ، تَمَعَكَتْ كَمَا تَتَمَعُكَ الدَّابَّةُ فَقُلْتُ لَهُ كَيْفَ التَّيْمُمُ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْمَسْحِ، ثُمَّ
رَفَعَهَا فَمَسَحَ وَجْهَهُ ثُمَّ مَسَحَ فَوْقَ الْكَفِّ قَلِيلًا». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۷؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۰)
شکل دومی که این روایت نقل شده است، این‌گونه است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ



عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ النُّعْمَانِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّيْمُمِ قَالَ أَنْ عَمَّاراً أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَتَمَعَّكَ كَمَا تَتَمَعَّكَ الدَّابَّةُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ يَهْزَأُ بِهِ يَا عَمَّارُ، تَمَعَّكَتْ كَمَا تَتَمَعَّكَ الدَّابَّةُ فَقُلْنَا لَهُ فَكَيْفَ التَّيْمُمُ فَوَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ رَفَعَهُمَا فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ فَوْقَ الْكَفِّ قَلِيلًا». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۷؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۰)

صورت سومی که این روایت دارد، این گونه است: «وَعَنْهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: وَذَكَرَ التَّيْمُمَ وَ مَا صَنَعَ عَمَّارُ، فَوَضَعَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَفَّيْهِ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَلَمْ يَمَسَحِ الدِّرَاعَيْنِ بِشَيْءٍ». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۸)

شکل چهارم روایت، به این صورت است: «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَجَنَبْتُ اللَّيْلَةَ فَلَمْ يَكُنْ مَعِيَ مَاءٌ قَالَ كَيْفَ صَنَعْتَ قَالَ طَرَحْتُ ثِيَابِي وَ قُمْتُ عَلَى الصَّعِيدِ فَتَمَعَّكَتُ فِيهِ فَقَالَ هَكَذَا يَصْنَعُ الْحِمَارُ إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ ضَرَبَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى ثُمَّ مَسَحَ بِجَبِينِهِ ثُمَّ مَسَحَ كَفَّيْهِ كُلَّ وَاحِدَةٍ عَلَى الْأُخْرَى فَمَسَحَ الْيُسْرَى عَلَى الْيُمْنَى وَ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى». (حر عاملی، ۱۴۱۲.ه.ق، ج ۳، ۳۶۰).

درباره سند روایت اول، جناب آقا جمال خوانساری می گوید که گفته شده است این روایت، صحیحه است؛ ولی یکی از راویان، محمد بن عیسی است که در مورد او صحبت است؛ ولی چون جناب شیخ طوسی در کتاب الخلاف، این روایت را با سند دیگری نقل کرده است و همه راویان ثقه هستند، اشکالی مطرح نمی شود. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۴۹).



درباره سند روایت دوم، یکی از راویان، علی بن الحکم می‌باشد که مشترک بین علی بن الحکم کوفی و علی بن الحکم انباری می‌باشد و کوفی ثقة می‌باشد و انباری ثقة نیست. جناب آقا جمال خوانساری می‌گوید در این جا، می‌توان گفت که علی بن الحکم کوفی است؛ زیرا احمد بن محمد بن عیسی که یکی از راویان است، از علی بن الحکم کوفی نقل می‌کند؛ ولی احتمال انباری هم در این جا زیاد است و بلکه ترجیح دارد؛ زیرا او پسرخواهر داود بن نعمان است. همچنین این که گفته می‌شود احمد بن محمد بن عیسی از علی بن الحکم کوفی نقل می‌کند یا این که جناب داود بن نعمان روایتی از علی بن حکم انباری را نقل نکرده است، باعث نمی‌شود که بگوییم این روایت را انباری نقل نکرده است. علاوه بر این که راویانی که از انباری روایت نقل کرده‌اند را منحصر در غیر ابن داود نکرده‌اند؛ بلکه او از شاگردان ابن ابی عمیر بوده است و بسیاری از اصحاب امام صادق (علیه السلام)، از جمله ابن فضال و ابن بکیر را ملاقات کرده است و می‌تواند داود بن نعمان نیز یکی از این افراد باشد و بنابراین، سند این روایت خالی از اشکال نیست. همچنین سایر روایت‌هایی که احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است نیز همین اشکال را می‌تواند داشته باشد، هرچند داود بن نعمان در آن نباشد. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۴۹).

جناب مقدس اردبیلی می‌گوید که این روایت، در کافی آمده است و در کتاب مختلف، علامه حلی فرموده است که این روایت، صحیحه است. سندش نیز به این صورت است: علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن أبي أيوب الخراز، عن أبي عبد الله (علیه السلام) و به همین دلیل، روایتش صحیحه است. در کتاب تهذیب، نیز همین روایت نقل شده است که سندش تفاوت می‌کند و به این صورت است: سنده فی التهذیب هكذا: احمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن الحکم، عن داود بن النعمان. سپس جناب مقدس اردبیلی همین نکاتی که درباره علی بن حکم گفته شد را بیان



می‌کنند؛ ولی در نهایت می‌گویند که این مطالب، ضرری به سند روایت نمی‌زند. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۳۰).

درباره دلالت این روایات، گفته می‌شود که چون این روایات در خصوص قضیه عمار که جنابت و حدث اکبر بود، می‌باشد، بنابراین، درباره تیمم بدل از غسل هم یک بار ضربه زدن کافی است. (علامه حلی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۰۵).

۲-۲-۵- روایت پنجم

روایت دیگری که به آن برای وجوب یک بار استناد می‌شود، این روایت است: «الحسین بن سعید، عن صفوان عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبي عبد الله عليه السلام، انه وصف التيمم فضرب يديه على الأرض، ثم رفعهما، فنفضهما، ثم مسح على جبهته (جبينية خ) و كفيه مرة واحدة». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۲؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۱) درباره این روایت، جناب مقدس اردبیلی گفته است که به دلیل عمرو بن ابی المقدام، روایت حسنه است؛ زیرا توثیق ندارد. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۳۰).

۲-۲-۶- روایت ششم

روایت دیگری به این صورت نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْكَاهِلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّيْمُمِ فَضَرَبَ يَدَيْهِ عَلَى الْبَسَاطِ فَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ ثُمَّ مَسَحَ كَفَيْهِ إِحْدَاهُمَا عَلَى ظَهْرِ الْأُخْرَى». (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ۶۳).

۲-۲-۷- روایت هفتم

روایت دیگری که در تأیید این مطلب آورده می‌شود، این روایت است: «عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ



عُرْوَةُ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّازَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي التَّيْمُمِ قَالَ تَضَرَّبُ بِكَفَّيْكَ الْأَرْضَ ثُمَّ تَنْفُضُهُمَا وَتَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَكَ وَيَدَيْكَ». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۲؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۱) گفته شده است که این روایت، موثق است. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ۲۰۸)

۲-۲-۸- روایت هشتم و نهم

دو روایت ذکر شده است که امام (علیه السلام) در آن‌ها فرموده است که تیمم بدل از وضو و غسل یکسان است. روایت اول، به این صورت است: «وَعَنِ الْمُفِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ حَمْدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّيْمُمِ مِنَ الْوُضُوءِ وَالْجَنَابَةِ وَ مِنَ الْحَيْضِ لِلنِّسَاءِ سَوَاءٌ فَقَالَ نَعَمْ». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۲). روایت دوم هم به این صورت است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ تَيْمُمِ الْحَائِضِ وَالْجُنْبِ سَوَاءٌ إِذَا لَمْ يَجِدَا مَاءً قَالَ نَعَمْ». (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ۶۵؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۲) البته این روایات، به عنوان دلیل برای کسانی که قائل به وجوب دوبار به طور مطلق هستند نیز شمرده می‌شود.

۲-۲-۹- اشکال به روایات

عده‌ای از فقها، به این روایات اشکال وارد کرده‌اند. جناب ابن فهد حلی می‌گوید که اولاً، امام (علیه السلام) در این روایات، در مقام بیان کیفیت تیمم و حد مسح بوده‌اند. به عنوان مثال، در روایت زرارہ از امام باقر (علیه السلام)، عبارت «و لم يمسح الذراعين بشيء»، دلالت بر این می‌کند که امام (علیه السلام) در مقام بیان کیفیت تیمم بوده و در مقام بیان تعداد دفعات نبوده است. بنابراین، نمی‌توان از اطلاق روایت استفاده





کرد و ثانیاً، در روایت نگفته است که امام یک بار دست خود را بر زمین زده است یا دوبار و ثالثاً، درباره روایاتی که درباره قضیه عمار بود، اگر هم بگوییم که دلالت بر یک بار می‌کند، دلیلی ندارد که برای تیمم بدل از غسل باشد و این که ابتدا داستان عمار را ذکر کرده‌اند، باعث نمی‌شود که بگوییم مربوط به تیمم بدل از غسل است؛ بلکه ممکن است شخص از تیمم به طور مطلق پرسیده باشد یا تیممی که بدل از وضو باشد. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۲۰۶)

جناب علامه حلی نیز معتقد است که این که روایات، نگفته است دوبار باید دست را بر خاک گذاشت و دلالت بر عدم وجوب نمی‌کند؛ زیرا از روایات دیگر این استفاده می‌شود که دوبار باید دست را بر خاک گذاشت. در خصوص روایات مربوط به قضیه عمار نیز ممکن است منظور امام (علیه السلام)، تیمم بدل از وضو باشد، هرچند که در روایت ذکر نشده است. یعنی یا امام، منظور راوی را فهمیده باشد که مقصود او تیمم بدل از وضو می‌باشد (به عبارتی در این جا قرینه حالی وجود دارد) یا امام (علیه السلام) در این جا چون تیمم، غالباً تیمم بدل از وضو می‌باشد، حالت غالبی را بیان کرده‌اند و بیان تیمم بدل از غسل را به وقت دیگری موکول کرده‌اند. همچنین در خصوص روایتی که دلالت می‌کرد که تیمم بدل از وضو و غسل یکسان است، می‌گوید این روایت ضعیف است. همچنین می‌توان این روایت را به تأویل برد و گفت که این روایت، دلالت بر عموم نمی‌کند؛ زیرا اگر بخواهیم بگوییم که تعداد ضربات تیمم بدل از وضو و بدل از غسل یکی است، باید بگوییم به طور مطلق، تیمم بدل از وضو و غسل یکسان هستند. (علامه حلی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۰۶)

جناب شیخ حر عاملی نیز می‌گوید که بعضی از این روایات را می‌توان گفت که نسخ شده و منسوخ است. همچنین در همه روایات، می‌توان گفت که امام (علیه السلام) در مقام بیان کیفیت تیمم بوده‌اند و در مقام بیان کمیت تعداد ضربات نبوده‌اند. به عنوان

مثال، در یکی از روایات، امام (علیه السلام) دست را بر روی بساط یعنی گلیم گذاشته‌اند تا بفهمانند از غبار روی وسایل می‌توان استفاده کرد. امام (علیه السلام) در این‌جا، در مقام بیان جواز تیمم بر بساط بوده‌اند و در بیان تعداد ضربات نبوده‌اند. همچنین در قضیه عمار، هرچند تیمم بدل از غسل بود؛ ولی امام (علیه السلام) یک‌بار دست خود را بر خاک گذاشتند که نشان می‌دهد در این‌جا، در مقام بیان کیفیت بوده‌اند. (حر عاملی، ۱۴۱۶هـ.ق، ۳۶۳).

۲-۱۰-۲- جواب به اشکالات

در مقابل، عده‌ای به این اشکالات جواب داده‌اند. در پاسخ به نظر شیخ حر عاملی که گفته بود در بعضی از روایات، احتمال نسخ وجود دارد، جناب ایوان کیفی می‌گوید این احتمال بسیار ضعیفی است. یکی دیگر از اشکالاتی که شده بود، این است که امام (علیه السلام) در مقام بیان کیفیت و اصل تیمم هستند و در مقام بیان تعداد ضربات نیستند تا بتوان از اطلاق روایت، یک‌بار را استفاده کرد. در جواب گفته می‌شود که امام (علیه السلام) در این روایات، در مقام بیان کیفیت تیمم بوده‌اند و این‌گونه نبوده است که قصد داشتند تنها بعضی از افعال مثلاً قرار دادن دست بر بساط را بگویند؛ بلکه امام (علیه السلام) در مقام بیان تمامی خصوصیات و شرایط تیمم بوده‌اند و هنگامی که قید تعدد ضربه را ذکر نکرده‌اند. بنابراین، در تیمم چه بدل از وضو و چه بدل از غسل، تعدد ضرب وجود ندارد. از طرفی، ضرب یکی از افعال می‌باشد، بنابراین، اگر گفته شود که امام در مقام بیان اصل کیفیت بوده‌اند، ضرب هم یکی از افعال و جزء کیفیت می‌باشد. همچنین این‌که بعضی گفته‌اند که امام در یکی از روایت‌هایی که ذکر شد، دست خود را بر روی بساط قرار داده‌اند و این خود قرینه‌ای است که امام (علیه السلام) در مقام بیان ما یتیمم به بوده‌اند، صحیح نیست؛ زیرا معلوم است که بر روی بساط





تیمم صحیح نیست و قرآن، خود آن را بیان کرده است. همچنین آن چیزی که بر آن تیمم می‌کنند، جزء کیفیت نیست، در حالی که این روایات، در مقام بیان کیفیت می‌باشند. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷.ه.ق، ۳۵۲)

همچنین جناب شیخ حسن کاشف الغطاء می‌گوید که در این روایات، اشاره‌ای به تعدد نشده است و از طرفی، آن چیزی که روایات در مقام بیان آن بوده‌اند، بیان تعداد ضرب بوده است؛ زیرا این مطلب برای همه مجهول بوده است و این که چگونه باید تیمم کرد، مطلبی نامعلوم نبوده است که بخواهد این روایات، در مقام بیان آن باشد. از این مهم‌تر راویان زرار و ... هستند که از فقهای بزرگ شیعه هستند و از اموری سؤال می‌کنند که بر آن‌ها مشتبه شده است، نه اموری که برای آن‌ها واضح بوده است. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲.ه.ق، ۳۶۲).

جناب مقدس اردبیلی نیز می‌گوید که این که گفته شود این روایات مجمل است و در آن الفاظی که دلالت بر عموم بکند، وجود ندارد و بنابراین، دلالتی در این روایات، بر وجوب یک بار به طور مطلق وجود ندارد، صحیح نیست؛ زیرا منظور از عموم، عموم عرفی است و در سایر مقام‌ها، با همین ظهوریابی عرفی فقها کار می‌کنند. علاوه بر این، سؤال از کیفیت تیمم است و اگر در این جا، امام (علیه السلام) این تعداد را بیان نکرده باشند و کلام اجمال داشته باشد، لازمه اش اغرای جاهل و گمراه کردن مردم می‌باشد که محال است. همچنین در این جا، به بیان امام (علیه السلام) احتیاج وجود دارد و اگر امام آن را به تأخیر بیندازد نیز باعث گمراه شدن مردم می‌شود. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۳۴)

۲-۳-۲-۳ اصالة البرائه

یکی از ادله‌ای که قائلین به وجوب یک بار ذکر می‌کنند، اصالة البراءه می‌باشد. استدلال به این صورت است که با توجه به آیه قرآن کریم که وجوب یک بار را می‌رساند و همچنین

روایات ما نسبت به یک بار ضربه زدن، یقین داریم و شک در وجوب زائد یعنی دوبار داریم و بنابراین، نسبت به دفعه دوم، برائت جاری می شود و می گوییم تکلیفی نداریم. البته خود جناب ابن فهد حلی، به این دلیل اشکال وارد می کند و می گوید که روایات متعارضی داریم و چون روایت داریم، نوبت به اصل عملی نمی رسد. (ابن فهد حلی، ۵۱۴۰۶ ه. ق، ۲۰۶)

۲-۴-۱-۴-۲ اجماع

جناب سید مرتضی می گوید که یک بار ضربه زدن، مورد اتفاق همه است و کسی که می خواهد دفعه دوم را ثابت کند، باید دلیل بیاورد. (علم الهدی، ۵۱۴۱۷ ه. ق، ۱۵۱). همچنین گفته شده است که یک بار، نظر امیرالمومنین (علیه السلام) و عمار و اصحاب پیامبر بوده است و دوبار نظر اهل تسنن می باشد. (کاشف الغطاء، ۵۱۴۲۲ ه. ق، ۳۲۶)

۳-دلائل قائلین به وجوب دوبار

۳-۱-روایت اول

روایت اولی که به آن استناد شده است، این روایت است: «إسماعیل بن همام الکندی (فی الحسن) عن الرضا (علیه السلام) قال: التیمم ضربة للوجه و ضربة للکفین». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۰). درباره سند این روایت، جناب خوانساری می گوید علامه حلی در مختلف و شهید اول در ذکری، گفته اند که این روایت، حسنه است و صحیحه نیست؛ ولی ایشان می گوید که این حرف صحیح نیست؛ زیرا اولاً، خود علامه حلی در الخلاصه، اسماعیل را ثقه می داند و همچنین جناب نجاشی نیز ایشان را ثقه می داند، هر چند جناب شیخ طوسی، او را توثیق نکرده است. در ادامه، جناب خوانساری می گوید که علت حسنه دانستن این روایت، جناب احمد بن محمد است که شیخ





مفید از او روایت نقل می‌کند. جناب احمد بن محمد یا ابن ولید است که ظاهر هم همین می‌باشد یا یحیی بن العطار است که احتمالش، ضعیف می‌باشد. شخص اول را در کتب رجالی نام نبرده‌اند؛ زیرا معلوم الحال است و دومی را هم اهمال کرده‌اند. جناب آقا جمال خوانساری می‌گوید با وجود توثیق نداشتن این دو شخص، ضرری به سند روایت وارد نمی‌شود؛ زیرا این دو شخص، از مشایخ اجازه هستند که دارای توثیق عام هستند، بنابراین، روایاتی که این دو احمد در آن‌ها باشند، صحیحه هستند. از همین باب نیز می‌باشد که شهید اول در کتاب ذکری می‌گوید که دو روایتی که از محمد بن مسلم و زراره نقل شده است و در آن‌ها، تفصیل بیان شده است، صحیحه است؛ زیرا در سند آن‌ها، احمد بن محمد است که یکی از این دو شخص می‌باشد که از مشایخ اجازه هستند. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۴۹).

در این روایت، گفته شده است در تیمم، شخص باید دوبار ضربه بزند که یکی برای صورت و دیگری برای دست‌ها است. لفظ التیمم نیز عام است و شامل تیمم بدل از وضو و تیمم بدل از غسل می‌شود.

۲-۳- روایت دوم

روایت دومی که در تأیید این نظر می‌باشد، این روایت است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِنَاهُ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّيْمُمِ فَقَالَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ لِلْوُجْهِ وَ الْيَدَيْنِ». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۰؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۲) درباره سند روایت، جناب آقا جمال خوانساری می‌گوید ممکن است کسی در سند این روایت خدشه کند؛ زیرا در سند این روایت، حسین بن حسن ابان وجود دارد که در کتب رجالی دارای توثیق نیست؛ ولی ایشان می‌گوید که پدرشان گفته است که این فرد، از مشایخ اجازه هستند و دارای توثیق عام هستند.

شیخ طوسی (ره) نیز از کتبی که در نزد او بوده است، نقل می‌کند و غرض از ذکر سند به ایشان، برای تبرک و تیمن بوده است و بنابراین، توثیق نداشتن او، ضرری به سند روایت نمی‌زند. جناب شیخ طوسی در استبصار، سند را تا حسین بن سعید نقل کرده است و از آن به بعد را ذکر نکرده است و طریقی که به او ختم شود، صحیح می‌باشد. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۶۹) درباره دلالت روایت نیز گفته می‌شود که التیمم، دارای الف و لام است و الف و لام دلالت بر عموم می‌کند و شامل تیمم بدل از وضو و تیمم بدل از غسل می‌شود. (علامه حلی، ۱۳۷۴، ۴۳۳).

۳-۳- روایت سوم

روایت سومی که ذکر شده است، این روایت می‌باشد: «عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي التَّيْمُمِ قَالَ تَضَرَّبُ بِكَفَيْكَ عَلَى الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ تَنْفُضُهُمَا وَتَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَكَ وَذِرَاعَيْكَ». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۹؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۱)

درباره سند این روایت، جناب مقدس اردبیلی می‌گوید که یکی از راویان، جناب ابن مسکان است که مشترک بین چند نفر می‌باشد؛ ولی جناب مقدس اردبیلی می‌گوید که ظاهر این است که این شخص، عبدالله بن مسکان که ثقة است می‌باشد؛ زیرا در سند روایت ابی بصیر است و عبدالله بن مسکان که ثقة است از او زیاد نقل می‌کند، بنابراین، روایت از جهت سندی، اشکالی ندارد. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۲۹).

در این جا، جناب آقا جمال خوانساری، اشکال دیگری را به سند وارد می‌کند و اشکال هم این است که در سندی که جناب شیخ طوسی در کتاب استبصار ذکر کرده‌اند، شخصی به نام ابن سنان وجود دارد. این شخص، مشترک بین ثقة و غیر ثقة است؛ ولی با توجه به این که حسین بن سعید از ابن سنان و او از ابن مسکان، این روایت را نقل کرده است، این شخص محمد بن سنان است که ثقة نیست و نمی‌تواند جناب عبدالله





بن سنان باشد که ثقه است. البته جناب شیخ مفید، این شخص را ثقه می‌داند؛ ولی احتمالاً شیخ مفید با توجه به این نکته او را ثقه می‌داند که در کتاب تهذیب، ابن سنان وجود ندارد؛ ولی با این وجود، چون در کتاب استبصار، این شخص در سلسله سند است، روایت ضعیف می‌شود. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۴۹). درباره دلالت روایت نیز گفته می‌شود که روایت تصریح دارد که باید دوبار ضربه زد و لفظ التیمم عام است و شامل تیمم بدل از وضو و غسل می‌شود.

۳-۴- روایت چهارم

روایت دیگری که در این باب وجود دارد، این روایت است: «وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَيْفَ التَّيْمُمُ قَالَ هُوَ صَرْبٌ وَاحِدٌ لِلْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ تَصْرِبٌ بِيَدَيْكَ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ تَنْفُضُهُمَا نَفْضَةً لِلْوُجْهِ وَمَرَّةً لِلْيَدَيْنِ وَامْتَى أَصَبْتَ الْمَاءَ فَعَلَيْكَ الْغُسْلُ أَنْ كُنْتَ جُنْبًا وَالْوُضُوءُ أَنْ لَمْ تَكُنْ جُنْبًا». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۰؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۲).

از جهت سندی، مقدس اردبیلی به روایت اشکال وارد می‌کند و می‌گوید که در کتاب تهذیب، یکی از راویان، حسین بن حسن بن ابان است که توثیق خاص ندارد، هرچند به صورت عام توثیق دارد (ایشان یکی از اساتید مشایخ اجازه هستند و این افراد توثیق عام دارند). همچنین در کتاب استبصار که این روایت نقل شده است، سند آن تا به حسین بن سعید حذف شده است و طریق به او صحیح است؛ ولی به نظر می‌رسد که این سند تهذیب باشد و سپس خود جناب مقدس اردبیلی می‌گوید که این حذف، شاید به این دلیل بوده است که می‌خواسته بگوید راه به ایشان چه ذکر شده باشد و چه ذکر نشده باشد، صحیح است و همین که در کتاب دیگر، سند آن بیان شده است، کافی است. همچنین جناب حماد و حریر هم مشترک بین چند نفر هستند. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۳۲).





درباره دلالت این روایت، باید به این نکته توجه کرد که این روایت را هم کسانی که قائل به وجوب دوبار به طور مطلق هستند، ذکر می کنند و هم افرادی که قائل به تفصیل (وجوب یک بار در تیمم بدل از وضو و دوبار در تیمم بدل از غسل) هستند، به عنوان دلیل برای خود ذکر می کنند. دلیل این مطلب، عبارت الغسل من الجنابه است که احتمال دارد عطف بر وضو شده باشد یا عبارت از آن شروع شده باشد. کسانی که قائل به وجوب دوبار به طور مطلق هستند، می گویند که الغسل عطف بر الوضو شده است. در این صورت، روایت به این معنا می شود که در تیمم بدل از وضو و غسل دست را باید دوبار بر خاک گذاشت. (حر عاملی، ۱۴۱۶ ه. ق، ۱۶۲)

۳-۵- روایت پنجم و ششم

روایت پنجم و ششمی که در تأیید این حرف می باشد، همان دو روایتی است که قبلاً در ادله قائلین، به وجوب یک بار گفته شد که در آن ها، امام (علیه السلام) گفته است که تیمم بدل از وضو و غسل یکسان هستند.

۳-۶- اشکالات به روایات

عده ای از فقهای شیعه به روایاتی که دسته دوم، به عنوان تأیید برای حرف خود ذکر می کنند، اشکال وارد می کنند. جناب شیخ حسن کاشف الغطاء می گوید که این روایات با روایاتی که دسته اول به آن ها استناد می کنند، تعارض دارد. او می گوید که این روایات، نسبت به آن دسته از روایات، مرجوح و ضعیف هستند؛ زیرا این روایات، موافق با فتوای بیشتر اهل تسنن می باشد. همچنین در بعضی از این روایات، لفظ ذراعین آمده است که موافق با مذهب عامه و اهل تسنن است. از طرفی، این روایات، دلالت چندانی بر مدعای این دسته ندارد؛ زیرا اولاً، ظاهر بعضی از این روایات، این است که دوضربه باید



پشت سرهم و متلاحقا انجام شود. ثانيا، بعضی از این روایات، مخصوص به تیمم بدل از غسل است. ثالثا، بعضی از این روایات، دارای اجمال است؛ زیرا می‌تواند مقصود از مرتین دو ضربه باشد یا می‌تواند دوبار مسح باشد. همچنین می‌تواند مقصود از ضربتین نیز مسحتین باشد؛ زیرا چنین استعمالی وجود دارد. بنابراین، این روایات یا حمل بر تقیه می‌شود یا این که حمل بر استحباب می‌شود. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ه.ق، ۳۲۲).

جناب محمدتقی ایوان کیفی نیز به این روایات اشکال وارد می‌کند و می‌گوید که روایاتی که به آن استناد می‌کنند، جز یک روایت، هیچ‌کدام تصریحی در وجوب دوبار ندارد؛ زیرا سایر روایات می‌گویند که ابتدا، شخص دو ضربه متوالی پشت سرهم بزند. بعضی از روایات هم اشعار به این مطلب دارد که برای هریک از صورت و دودست، دو ضربه بزند، یعنی چهار ضربه بزند. بعضی از این روایات، ظهور در این مطلب دارد که ابتدا دو ضربه برای صورت بزند و سپس ضربه سوم را برای دودست بزند؛ زیرا روایت گفته است نفیضه به معنای تکاندن دست است و اشاره‌ای به ضربه نکرده است. ایشان می‌گویند که هیچ‌کدام از این احتمالات را کسی نگفته است و به آن معتقد نشده است، در حالی که مدلول روایات این است. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۳۵۴).

۳-۷-۱ اصله الاحتیاط

دلیل دیگری که قائلین به وجوب دوبار دارند، اصله الاحتیاط است. یعنی گفته می‌شود که دوبار ضربه زدن، موافق با احتیاط است و آن چیزی که احتمال جزئیت و شرطیتش وجود دارد که همان دوبار زدن است، جزء و شرط می‌باشد. خود جناب کاشف الغطاء، به این دلیل اشکال وارد می‌کند و می‌گویند که این اصله الاحتیاط، با قاعده احتیاط در موالات و احتیاط در تشریع منافات دارد. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۷ ه.ق، ۳۲۷) جناب ایوان کیفی هم می‌گوید قاعده احتیاط، در این جا جایی ندارد و فاسد است؛ زیرا اگر قائل به

و جوب یک بار شویم، در این جا زدن دوبار احتیاطی نیست؛ بلکه باعث فساد می شود. ایشان می گوید که اظهر نیز همین است که یک بار باشد و دوبار باعث بطلان می شود؛ زیرا در روایات، یک بار آمده است و تعدی از آن، احتیاج به دلیل دارد. به همین دلیل است که افرادی که قائل به احتیاط هستند، نمی گویند که شخص ضربه دیگر بزند؛ بلکه می گویند که شخص، یک بار تیمم با یک ضربه و بار دیگر تیمم با دوضربه را انجام دهد. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه. ق، ۳۵۳)

۴- دلیل قائلین به تفصیل

۴-۱- شهرت

دلیل اولی که این دسته ذکر کرده اند، وجود شهرت بین فقهای قدما می باشد. عده ای مانند شیخ صدوق در امالی، ادعای اجماع کرده اند. همچنین شیخ طوسی و مفید در کتاب تبیان و مجمع البیان، تصریح کرده اند که این مذهب ماست. همچنین از تهذیب شیخ طوسی، برمی آید که او نیز قائل است که این از مذهب ماست. بنابراین، همین اجماع هایی که نقل شده است، برای جمع بین اخبار کافی است. اگر از این اجماعات نیز چشم پوشیم، شهرت برای ما کافی است که این اطلاقات در روایات را مقید کنیم. به این صورت که روایاتی که دلالت بر یک بار می کنند، به دلیل شهرت، حمل بر وضو می شوند و روایاتی که دلالت بر دوبار می کنند، به دلیل شهرتی که دارند، حمل بر غسل می شوند. همچنین دلالت روایات دسته اول بر این که در غسل نیز یک بار کافی است، از دلالت روایات دسته دوم، بر عدم کفایت یک بار در غسل، ضعیف تر است و همچنین دلالت روایات دسته دوم درباره این که دوبار در وضو باید انجام شود، نسبت به دلالت روایات دسته اول به این که در تیمم بدل از وضو، یک بار کافی است، ضعیف تر است. بنابراین، این اطلاقات تقیید می خورد و این روش جمع بین روایات است.





همچنین دلیل دیگری که در این جا آورده می‌شود، این است که اگر گفته شود روایاتی که دوبار را بیان می‌کند، تقیه‌ای است و موافق با مذهب عامه و اهل تسنن است و مخالف با یک سری روایات دیگر است، این مطلب نسبت به وضو صحیح است؛ ولی درباره غسل، این مطلب صحیح نیست. بنابراین، آن روایات درباره وضو، حجت نیست و ما تیمم بدل از وضو را به وسیله روایات دسته اول یعنی وجوب یک بار تکیید می‌زنیم؛ ولی درباره تیمم بدل از غسل، این روایات دوبار صحیح است. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ه.ق، ۳۵۵)

۴-۲- اشکال به این دلیل

جناب ایوان کیفی، خود به این دلیل اشکال وارد می‌کنند و می‌گویند شهرتی که در این جا ذکر می‌شود، نمی‌تواند دلیل برای صحت این نظر باشد؛ زیرا عده‌ای از بزرگان و فقها، به وجوب یک بار و عده دیگری، به وجوب دوبار معتقد هستند. بنابراین، شهرت نمی‌تواند دلیل برای این نظر باشد. در ادامه، ایشان می‌گویند که غایت امر و بالاترین چیزی که می‌توان گفت، این است که این نظر مشهورتر است؛ ولی این باعث نمی‌شود که اطلاعات از حجیت بیفتند. بنابراین، این شهرت برای این که بتواند اطلاعات را نسبت به بعضی از افراد از حجیت بیاندازد، حجت نیست. بعد می‌گویند اگر شهرت وجود داشته باشد، این که اطلاق روایت در مورد خاصی شهرت داشته باشد، حرف صحیحی نیست (یعنی این که مثلاً بگوییم وجوب یک بار درباره تیمم بدل از وضو شهرت دارد و وجوب دوبار درباره تیمم بدل از غسل شهرت دارد، حرف صحیحی نیست)؛ زیرا ظاهر روایت، با این مطلب مخالف است و مطلق می‌باشد و این ظهور، بر شهرت ترجیح دارد. البته باید توجه داشت که اصلاً چنین شهرت فتوایی، به دلیل روایات دو دسته وجود ندارد.

همچنین ایشان می‌گویند که بعضی از این روایات که اکتفا به یک بار را بیان کرده است،





نسبت به تیمم بدل از غسل، نص می‌باشند؛ زیرا بیشتر روایات یک بار ضربه زدن، درباره تیمم بدل از غسل می‌باشد. در این روایات، هرچند لفظ موجود در روایت، به طور مطلق درباره تیمم آمده است؛ ولی با توجه به این که مربوط به قضیه عمار و جنابت است، صریح در یک بار در تیمم بدل از غسل می‌باشد. بنابراین، تعارض بین روایات یک بار و دوبار، از قبیل عموم و خصوص من وجه نیست تا بگوییم که روش جمع، این است که قائل به تفصیل شویم، همچنین اجماعی که نقل شده است نیز دلیل بر حجیت نیست و حجیت ندارد؛ زیرا بزرگانی از فقها، به سمت وجوب یک بار رفته‌اند و بنابراین، در این جا اجماعی وجود ندارد، هرچند در خود این که آیا اجماع نقل شده است یا نشده است، اختلاف وجود دارد. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ه.ق، ۳۲۶)

۴-۳- مخالف مذهب عامه بودن

یکی دیگر از دلایلی که برای تأیید این نظر وجود دارد، این است که عامه و اهل تسنن، هیچ‌کدام به سمت این نظر نرفته‌اند. بنابراین، این مطلب خود تأییدی بر این نظر می‌باشد. این مطلب، احتمال تقیه در هرکدام از نظرات اول و دوم، یعنی وجوب یک بار به طور مطلق یا وجوب دوبار به طور مطلق را تقویت می‌کند. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ه.ق، ۳۲۶)

جناب ایوان کیفی به این دلیل اشکال وارد می‌کنند و می‌گویند که چون این نظر، مخالف با نظر اهل تسنن است، دلیلی بر صحیح بودن این نظر نیست؛ زیرا روایتی که می‌گوید نظر مخالف با اهل تسنن را قبول کنیم، در جایی است که تعارض بین روایات به وجود بیاید و باید روایاتی را که موافق با مذهب عامه و اهل تسنن است را به طور کلی طرد کنیم. در این جا، بدون این که مخصصی وجود داشته باشد، ما نمی‌توانیم به مجرد این که تفصیل مخالف با مذهب عامه است، روایات مطلق را که می‌گوید یک بار



دست بر خاک گذاشت را تخصیص بزنیم. در ادامه، ایشان می‌گویند که اگر بعضی از روایات را حمل بر تقیه کنیم، بالاترین مرتبه این است که روایات دسته دیگر را قبول کنیم و اطلاعات و عمومات آن را قبول کنیم، نه این که تخصیص بزنیم. در این جا، این گونه نیست که ما بعضی از روایات را تخصیص بزنیم، یعنی مثلاً در این جا بگوییم که روایتی که دوبار را به طور مطلق بیان کرده است، در خصوص وضو، موافق با مذهب عامه است و آن را طرد می‌کنیم؛ ولی در خصوص تیمم بدل از غسل، موافق با مذهب عامه نیست؛ بلکه این گونه است که کل روایت را کنار می‌گذارند. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه. ق، ۳۵۷)

۴-۴- جمع بین روایات

یکی از ادله‌ای که قائلین به تفصیل، به آن استناد می‌کنند، این است که این نظر، باعث جمع بین روایات می‌شود. همان گونه که دیدیم، ما دو دسته روایت داریم که با هم تعارض دارند. یک دسته از روایات، به طور مطلق می‌گویند که یک بار ضربه باید زد و دسته دیگر از روایات، ظهور در این دارد که در تیمم باید دوبار دست را بر خاک گذاشت. افرادی که قائل به این نظر هستند، می‌گویند که ما روایاتی که را دلالت بر یک بار می‌کند را حمل بر وضو می‌کنیم؛ زیرا وضو، حکمش خفیف‌تر و آسان‌تر است و روایات دوبار را حمل بر تیمم بدل از غسل می‌کنیم. همچنین با این جمع، هیچ روایتی را طرد نکرده‌ایم. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۸ ه. ق، ۲۰۸). البته جناب ایوان کیفی، به این مطلب اشکالی وارد می‌کنند که تنها این دلیل نمی‌تواند حجت باشد؛ بلکه باید شاهد جمعی نیز ذکر شود. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه. ق، ۳۵۶)

۴-۵- روایت اول

روایتی که بعضی از قائلین، به این نظر به آن استناد می‌کنند، این روایت است: «وَعَنِ





الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَيْفَ التَّيْمُمُ قَالَ هُوَ ضَرْبٌ وَاحِدٌ لِلْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ تَضْرِبُ بِيَدِكَ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ تَنْفُضُهُمَا نَفْضَةً لِلْوَجْهِ وَ مَرَّةً لِلْيَدَيْنِ وَ مَتَى أَصَبْتَ الْمَاءَ فَعَلَيْكَ الْغُسْلُ أَنْ كُنْتَ جُنْبًا وَ الْوُضُوءُ أَنْ لَمْ تَكُنْ جُنْبًا». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۰؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۲).

همان گونه که قبلاً گفته شد، این روایت به عنوان دلیل برای قائلین به وجوب دوبار، به طور مطلق نیز می باشد. کسانی که قائل به تفصیل هستند، می گویند که کلام از الغسل شروع می شود. در این صورت، معنای روایت این گونه می شود که برای تیمم بدل از وضو، باید یک بار دست را بر خاک زد و در تیمم بدل از غسل، دوبار ضربه زد. در اشکال، به این روایت گفته می شود که ظهور روایت در این است که تیمم بدل از وضو و غسل یکسان است و در این روایت، الغسل عطف بر الوضو می باشد. در این صورت، معنا این گونه می شود که هر دو یکسان هستند و به نظر نمی رسد که کلام از الغسل شروع شده باشد تا دلیلی برای قائلین به تفصیل باشد. اگر می خواستیم بگوییم که کلام از آن جا شروع شده است، بهتر بود در روایت گفته می شد که للغسل یا آن یضرب می آمد یا تصریح می شد که ضربتان للغسل و این که گفته شده است ضربه واحده، ظهورش در این است که تیمم بدل از وضو و غسل، یک نوع واحد می باشد. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۳۲).

همچنین جناب بحرانی می گوید که نمی توان با این روایت، نظر قائلین به تفصیل را اثبات کرد؛ زیرا احتمال مخالف نیز وجود دارد. همچنین اگر گفته نشود که احتمال یکسان بودن تیمم بدل از وضو و غسل قوی تر است، در نهایت گفته می شود که احتمال هردو مساوی است. بنابراین، در این جا، ترجیح بلامرجح است و در قواعد مطرح شده است که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و بنابراین، در این جا نمی توان این احتمال را قبول کرد. (بحرانی، ۱۳۶۳، ۳۳۸)



۶-۴-روایت دوم

روایت دومی که به آن استناد شده است این روایت است «عن محمد بن مسلم عن الصادق (علیه السلام) «ان التيمم من الوضوء مرة واحدة و من الجنابة مرتان». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۱) این روایت را جناب علامه حلی در کتاب المنتهی ذکر کرده‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۲.ه.ق، ۱۰۴) فقهای بعد از جناب علامه حلی، هنگامی که به کتب روایی مراجعه می‌کنند، چنین روایتی را مشاهده نمی‌کنند. بعد از تحقیق، متوجه می‌شوند که این عبارت، روایت نیست؛ بلکه کلامی است که جناب شیخ طوسی در تہذیب، خودش گفته است و علامه حلی، گمان کرده است که این روایت جداگانه است. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷.ه.ق، ۳۵۷) بنابراین، به این روایت نیز نمی‌توان استناد کرد.



۵-۵-دلیل قائلین به وجوب سه بار

۵-۱-روایت

در این جا، تنها یک روایت وجود دارد که در تأیید این نظر می‌باشد و آن روایت هم این است: «صحیحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الأرض، ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها، ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال: هذا التيمم على ما كان فيه الغسل، و في الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۱۰؛ ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۷۲) درباره این روایت اختلاف است که دلیل برای قائلین، به وجوب سه بار می‌باشد یا دلیل برای قائلین، به تفصیل می‌باشد.

جناب مقدس اردبیلی این را جزء ادله قائلین به تفصیل می‌داند و می‌گوید که در یکی از سندهای این روایت، حسین بن حسن بن ابان وجود دارد که قبلاً بیان شد. همچنین

ابن اذینه که یکی از راویان می‌باشد، در موردش صحبت و اشکال است. اشکالی هم که در دلالت روایت وجود دارد، این است که تفاوتی بین تیمم بدل از وضو و غسل در تعداد ضربات در آن دیده نمی‌شود. همچنین در روایت، مطلبی ذکر شده است که کسی از فقهای شیعه، به آن معتقد نمی‌باشد و آن هم مسح ذراعین می‌باشد. به همین دلیل، شیخ طوسی در کتاب تهذیب، این روایت را حمل بر یک وجه بعیدی کرده است. همچنین جناب شیخ طوسی در کتاب استبصار، آن را حمل بر تقیه کرده است و بنابراین، حجیتی ندارد. (مقدس اردبیلی، ۱۳۹۷، ۲۳۳).



جناب آقا جمال خوانساری هم می‌گوید که اگر بخواهد این روایت، دلیل برای قائلین به تفصیل باشد، صحیح نیست؛ زیرا در صورتی روایت دلالت بر نظر آنان می‌کرد که ابتدا امام تیمم بدل از غسل را می‌فرمودند. بعد از این مطلب، می‌گفتند که در تیمم بدل از وضو، یک بار دست‌ها را باید بر خاک گذاشت؛ ولی روایت به این صورت نیست؛ بلکه مطلبی که ذکر شده است، این است که در تیمم بدل از وضو، دست‌ها را تا آرنج باید مسح کرد که در تیمم بدل از غسل نیز همین‌گونه است. در ادامه روایت نیز الفا مسح سر و قدمین در هردو می‌باشد. بنابراین، یا به این صورت بوده است که واوی که در الوضو آمده است، به صورت اشتباهی، از طرف یکی از رواات، به روایت اضافه شده است که در این صورت، به این معناست که این تیمم بدل از وضو و غسل است. اگر

هم بگوییم که واو وجود داشته است، می‌توان گفت که معنا به این صورت بوده است: علی ما کان فیه الغسل و فی الوضوء، یعنی در این تیمم، باید اعضایی را مسح کرد که در غسل و وضو مشترکاً شسته می‌شود؛ زیرا در غسل، شخص تمام بدنش را می‌شوید و الوجه و الیدین بدل از ماکان می‌باشد، یعنی این تیمم بر اعضایی است که در غسل و وضو شسته می‌شود و آن‌ها هم صورت و دو دست هستند یا به این صورت است که می‌گوید اعنی الوجه و الیدین و تقدیری در این جا گرفته می‌شود. سپس ایشان می‌گوید



با این وجوهی که ذکر شد، نظم کلام درست می‌شود و بنابراین، این روایت هم شاهی برای قول به وجوب دوبار به طور مطلق است و از این مطالب، نتیجه گرفته می‌شود که شاهی برای اثبات نظر قائلین به تفصیل نیست. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ۱۵۰).
 عده‌ای هم می‌گویند که این دلیل برای وجوب سه بار است که البته در این صورت هم این روایت پذیرفته نیست؛ زیرا این روایت، با روایات دیگر در تعارض است و با فتاوی عامه و اهل تسنن موافق است و به همین دلیل، از طرف اصحاب طرد شده است و اصحاب از آن اعراض کرده‌اند. (ایوان کیفی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۳۲۸)

نتیجه

درباره مسئله تعداد ضربات دست در تیمم، گفته شد که چهار قول وجود دارد. این اختلاف در اقوال، از اختلاف در روایات ناشی می‌شد. از طرفی، یک دسته از روایات، دلالت بر وجوب یک بار به طور مطلق می‌کرد. از طرف دیگر، یک دسته از روایات، دلالت بر وجوب دوبار به طور مطلق می‌کرد. برای رفع تعارض بین این دو دسته از روایات، فقها چند دسته شدند. مشهور فقها برای این که هیچ روایتی را طرد نکنند، قائل به تفصیل شدند. آن‌ها روایات وجوب یک بار را حمل بر تیمم بدل از وضو و روایات وجوب دوبار را حمل بر تیمم بدل از غسل کردند. در کنار آن، دلیل‌هایی هم ذکر کردند که البته قابل قبول نبود. عده‌ای مانند سیدمرتضی برای جمع بین دو دسته روایات گفتند که روایتی که دلالت بر یک بار دارند، ظهور در وجوب دارند. روایاتی هم که دلالت بر دوبار می‌کند را حمل بر استحباب می‌کنیم. جناب شهید اول هم گفتند که با توجه به قاعده اصالة الاختیار، شخص بین یک بار ضربه زدن و دوبار ضربه زدن مخیر است. عده‌ای هم قائل شدند که روایتی که دلالت بر دوبار به طور مطلق می‌کرد، مردود است؛ زیرا موافق با مذهب عامه است و حمل بر تقیه می‌شود. البته عده‌ای هم در مقابل، روایات یک بار



را قبول نکردند و گفتند که در این روایات، امام (علیه السلام) در مقام بیان کیفیت تیمم بوده‌اند و در مقام بیان تعداد ضربات نبوده‌اند تا بتوانیم از اطلاق روایت استفاده کنیم.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۲۵ ه. ق.)، المسالك الجامعية فی شرح الالفیه الشهیدیه (چاپ اول)، بیروت: مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.

۲. ابن ابی عقیل عمانی، حسن (۱۴۰۶ ه. ق.)، رسالتان مجموعتان من فتاوی علی بن حسین بابویه و حسن بن ابی عقیل (چاپ اول)، قم: اخلاص.

۳. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۳۸۷)، موسوعه ابن ادریس حلی (چاپ اول)، قم: دلیل ما.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳)، من لایحضره الفقیه (چاپ دوم)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۵. — (۱۴۱۸ ه. ق.)، الهدایه فی الاصول و الفروع (چاپ دوم)، قم: مؤسسه امام هادی (علیه السلام).

۶. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر (۱۴۰۶ ه. ق.)، المذهب (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۷. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ ه. ق.)، مجموعه فتاوی ابن جنید (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۸. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ ه. ق.)، الوسیله الی نیل الفضیله (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

۹. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ ه. ق.)، مسند احمد (چاپ اول)، بیروت: مؤسسه الرساله.





۱۰. ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷هـ.ق)، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع (چاپ اول)، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
۱۱. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۳۶۹)، المقتصر من شرح المختصر (چاپ اول)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۲. — (۱۴۰۷هـ.ق)، المذهب البارع فی شرح مختصر النافع (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. — (۱۴۰۹هـ.ق)، اللمعه الجلیه فی معرفه النیه (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. —، المحرر فی الفتوی (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۵. —، الموجز الحاوی لتحریر الفتاوی (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۶. —، غایه الایجاز لخائف الاعواز (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۷. —، مصباح المبتدی و هدایه المقتدی (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۸. ابوداود، سلیمان ابن اشعث (۱۴۲۰هـ.ق)، سنن ابی داود (چاپ اول)، قاهره: دارالحدیث.
۱۹. آبی، حسن بن ابیطالب (۱۴۰۸هـ.ق)، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۴)، التعليقات علی شرح اللمعه الدمشقیه (چاپ اول)، قم: المدرسه الرضویه.
۲۱. انصاری، محمد بن شجاع (۱۳۸۱)، معالم الدین فی فقه آل یاسین (چاپ اول)، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).





۲۲. ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم (۱۴۲۷ه.ق)، تبصره الفقهاء (چاپ اول)، قم: مجمع ذخائر اسلامی.

۲۳. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی (۱۴۰۶ه.ق)، الدرہ النجفیہ (چاپ اول)، بیروت: دارالزهراء.

۲۴. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳)، الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ه.ق)، صحیح بخاری (چاپ دوم)، قاهره: وزاره الاوقاف.

۲۶. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۷)، سنن ترمذی (چاپ اول)، تهران: مؤسسه انتشارات حسینی اصل.

۲۷. جزائری، عبدالله بن نورالدین (بی تا)، التحفه السنیه فی شرح النخبه المحسنیه، بی جا: بی نا.

۲۸. جصاص (۱۴۱۵ه.ق)، احکام القرآن لجصاص (چاپ اول)، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ه.ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی مسائل الشریعه (چاپ اول)، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

۳۰. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ه.ق)، اشاره السبق (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۱. الدار قطنی، علی بن عمر (۱۴۲۴ه.ق)، سنن الدار قطنی (چاپ اول)، بیروت: مؤسسه الرساله.

۳۲. الدارمی، عبدالله بن الرحمن (۱۴۳۴ه.ق)، سنن الدارمی (چاپ اول)، بیروت: دار البشائر.



۳۳. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۰۴.ق)، المراسم فی الفقه الامامی (چاپ اول)، قم: منشورات الحرمین.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۳۰.ق)، موسوعه الشهید الاول (چاپ اول)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۰)، حاشیه شرائع الاسلام (چاپ اول)، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳۶. —، روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان (چاپ اول)، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳۷. — (۱۴۱۰.ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة (چاپ دوم)، قم: مکتبه الداوری.
۳۸. — (۱۴۱۳.ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام (چاپ سوم)، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۹. — (۱۴۱۹.ق)، فوائد القواعد (چاپ اول)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۰.ق)، المؤتلف من المختلف بین ائمه السلف (چاپ اول)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار (چاپ پنجم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. — (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام (چاپ چهارم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. — (۱۳۸۷.ق)، المبسوط فی الفقه الامامیه (چاپ سوم)، تهران: المکتبه المرتضویه.
۴۴. — (۱۴۰۰.ق)، الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد (چاپ اول)، تهران: مکتبه چهل ستون العامه و مدرستها.



۴۵. — (۱۴۰۰ ه.ق)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی (چاپ دوم)، بیروت: دارالکتاب العربی.

۴۶. — (۱۴۰۷ ه.ق)، الخلاف (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۷. — (۱۴۱۱ ه.ق)، مصباح المجتهد (چاپ اول)، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.

۴۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۴)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه (چاپ دوم)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۹. — (۱۴۱۰ ه.ق)، ارشاد الازهان الی احکام الایمان (چاپ اول)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۰. — (۱۴۱۰ ه.ق)، نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام (چاپ دوم)، قم: اسماعیلیان.

۵۱. — (۱۴۱۱ ه.ق)، تبصره المتعلمین فی احکام الدین (چاپ اول)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۲. — (۱۴۱۲ ه.ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (چاپ اول)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.

۵۳. — (۱۴۱۴ ه.ق)، تذکره الفقهاء (چاپ اول)، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

۵۴. — (۱۴۲۰ ه.ق)، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه (چاپ اول)، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).

۵۵. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۸۷ ه.ق)، جمل العلم و العمل (چاپ اول)، نجف اشرف: مطبعه الاداب.

۵۶. — (۱۴۱۷ ه.ق)، مسائل الناصریات (چاپ اول)، تهران: رابطه الثقافات و العلاقات الاسلامیه.

۵۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع (چاپ اول)، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.



۵۸. فخرالمحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد (چاپ اول)، قم: اسماعیلیان.
۵۹. فقعی، علی بن علی، الدر المنضود فی معرفه الصیغ النیات و الایقات و العقود (چاپ اول)، شیراز: مدرسه امام العصر العلمیه.
۶۰. کاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲.ق)، انوار الفقاهه (چاپ اول)، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء العامه.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی (چاپ چهارم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۲. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۳۶۴)، المعتمد فی شرح المختصر (چاپ اول)، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
۶۳. — (۱۴۰۸.ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (چاپ دوم)، قم: اسماعیلیان.
۶۴. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴.ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد (چاپ دوم)، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۶۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳.ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.





شنیدن صدای زن توسط نامحرم

صفحات ۶۳ تا ۱۰۸

سید محمدصادق موسوی

برگزیده سطح دو چهاردهمین جشنواره

چکیده

یکی از راه‌های ارتباط میان انسان‌ها در جامعه، تکلم و ارتباط گفتاری است که میان زنان و مردان نامحرم نیز وجود دارد که به سبب آن، مرد ناچار است صدای زنان نامحرم را بشنود. این در حالی است که برخی روایات، مردان را از تکلم با ایشان نهی می‌کند. صدای زنان نامحرم، بر دو گونه است: یا همراه با تلذذ و ریهه است و یا بدون آن‌ها. تلذذ یعنی لذتی که ناشی از قوای جنسی باشد و ریهه، خوف وقوع در گناه است. همه فقها، شنیدن صدای زن که همراه با تلذذ و ریهه باشد را حرام دانسته‌اند و به چرایی حرمت آن، اشاره چندانی نکرده‌اند؛ اما با توجه به بیانات فقها، ادله‌ای مانند اجماع و سیره متشرعه و مذاق شارع، قابل برداشت است. علاوه بر این که به تعدادی از روایات نیز می‌توان استناد کرد؛ اما آن چه محل اختلاف فقها بوده است، حرمت یا عدم حرمت شنیدن صدای عادی و معمولی زن نامحرم است. برخی از فقهای متقدمین، آن را مطلقاً حرام دانسته‌اند و برای حرمت آن، به عورت بودن صدای زن و پاره‌ای از روایات استدلال کرده‌اند؛ اما در مقابل، متأخرین و دیگر فقها، این نظریه را قبول ندارند. مقاله حاضر، پس از بیان ادله عدم حرمت، نظیر قرآن و سنت و سیره متشرعه، به بررسی و نقد ادله





قائلین به حرمت می‌پردازد. همچنین در نهایت، محدودهٔ استماع صدای زن و تفاوت حکم میان سماع و استماع را نیز تحت عنوان «ملحقات»، مورد بحث و کنکاش قرار خواهد داد.

کلمات کلیدی: تلذذ، صدای عادی، حرمت، روایات، سماع

مقدمه

مسئلهٔ جواز یا عدم جواز صدای زن توسط مرد نامحرم، از زمان قدیم، معرکهٔ آرا و اختلاف فقها بوده است، هرچند در عصر حاضر، نسبت به این مسئله، اختلافی وجود ندارد تا جایی که جواز آن - به سبب ادله‌ای که به آن‌ها اشاره خواهد شد -، تبدیل به یکی از مسلمات فقهی شده است.

از میان قدما، تعدادی، قائل به حرمت مطلق شنیدن صدای زن نامحرم (حتی صدای عادی) شده‌اند. ظاهر کلام علامه، در کتب مختلفی چون قواعد و تحریر و ارشاد و تلخیص و نیز نظر محقق حلی، در شرائع و محقق کرکی، در جامع المقاصد و نیز نظر شهید اول، بر حرمت است و حتی این نظریه، به مشهور هم نسبت داده شده است؛ اما در مقابل، متأخرین و فقهای بسیاری حکم به جواز داده‌اند.

در میان فقهای گذشته نیز در تمام ابعاد مسئله اختلاف نبود. شنیدن صدای زن نامحرم، دو گونه است. شنیدن اختیاری و شنیدن غیر اختیاری. شکی نیست شنیدنی که خارج از اختیار انسان باشد و ناگهانی به گوش انسان برسد، منعی ندارد و اصلاً حکمی بر آن بار نمی‌شود، چراکه موضوع احکام، فعل اختیاری انسان است.

شنیدن اختیاری نیز دو گونه است: الف) شنیدن صدای معمولی زن نامحرم، بدون این‌که تلذذ و ریبه‌ای در کار باشد و ب) شنیدن همراه با تلذذ و ریبه و یا خوف وقوع در آن.





در میان فقهای قدیم و معاصر، هیچ اختلافی در عدم حرمت شنیدن غیر اختیاری و نیز حرمت شنیدن اختیاری همراه با تلذذ و ریه و یا خوف وقوع در آن، نبوده و نیست. تنها محل اختلاف، شنیدن اختیاری صدای مطلق و معمولی زن است. بنابراین، از آن جا که شنیدن صدای معمولی زن، محل اختلاف است، محل بحث و بررسی اصلی مقاله خواهد بود. هرچند به منظور روشن شدن عناوین تلذذ و ریه و حدود و ثغور آن‌ها، لازم است شنیدن همراه با تلذذ و ریه نیز مورد بحث و بررسی قرار گیرد. از این رو، پس از کنکاشی نسبت به عناوین تلذذ و ریه و روشن شدن چرایی حرمت آن‌ها، مسئله صدای عادی زن را بررسی خواهیم نمود.

۱. شنیدن صدای نامحرم همراه با تلذذ و ریه

همان طور که اشاره شد، نسبت به حرمت شنیدن صدای زن، مادامی که همراه با تلذذ و ریه است، در میان فقها اختلافی نیست. صاحب ریاض در این زمینه می فرماید: «و ليس للرجل مطلقا حتى الأعمى سماع صوت الأجنبية بتلذذ أو خوف فتنة، إجماعاً؛ به اجماع همه فقها، بر مرد حرام است که صدای زن را نامحرم از روی لذت و یا خوف فتنة بشنود، حتی اگر کور باشد». (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۵۷)

همچنین صاحب جواهر آورده است: «الأعمى فضلا عن المبصر لا يجوز له سماع صوت المرأة الأجنبية مع التلذذ أو الرية و خوف الفتنة قطعاً؛ فرد نابینا- چه رسد به بینا (بینا نیز هم داخل حکم است)- چنان چه صدای زن نامحرم را بشنود و همراه با تلذذ و ریه باشد، قطعاً حرام است». (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۱۶۹)

ابتدا برای واضح شدن معنای این دو عنوان، لازم است آن‌ها را از نظر لغوی، مورد بررسی قرار دهیم.



۱،۱. ریبه و تلذذ در لغت

ریبه در لغت، به معنای شک است. یعنی همان نگرانی و اضطراب و عدم اطمینان نفس نسبت به یک مسئله‌ای. (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۷۷) برخی آن را به یک شک همراه با ترس معنا کرده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۸۸).

با توجه به معنای لغوی ریبه، می‌توان برداشت کرد وقتی فقها این کلمه را استعمال می‌کنند، مقصودشان ترس از وقوع در حرام و گناه است و مترادف است با کلمه «خوف الفتنة» که در عبارات ایشان وجود دارد.

مرحوم صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید: «الظاهر أن المراد من الريبة خوف الوقوع معها في محرم، ولعله هو المعبر عنه بخوف الفتنة». (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۷۰) طبق کلام ایشان، ریبه یعنی ترس از وقوع در حرام (احتمال قوی دهد در حرام می‌افتد) که گاهی با «خوف فتنة» از آن یاد می‌کنند و این دو، یک معنا دارند.

هرچند بعضی مایلند بگویند که ریبه و خوف الفتنة، دو چیز هستند، به این بیان که خوف الفتنة، یعنی ترس از وقوع در گناه؛ ولی ریبه خطوراتی است که به ذهن و قلب انسان می‌آید و آشکال گناه در نظر او مجسم می‌شود و خود را در حال گناه با آن طرف می‌بیند، ولو می‌داند هیچ‌وقت در آن گناه واقع نمی‌شود؛ ولی انصاف این است که این دو، یک چیز هستند و دلیلی بر این معانی نداریم. (همان)

تلذذ نیز در لغت، به معنای همان لذت بردن در فارسی است. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸) یک خوشایندی و رضایت نفسانی است که در نتیجه حصول یک امر موافق با طبع برای انسان رخ می‌دهد.

۱،۲. تلذذ و ریبه، دو عنوان عام

عنوان تلذذ و ریبه، دو عنوان عامی هستند که در دیگر ابواب فقه نیز به چشم می‌خورند.



مثلاً در مسئله نگاه به نامحرم، در قواعد الاحکام آمده است: «وإلى أهل الذمة و شعورهنّ، إلا لتلذذ أوريبة. وأن ينظر الرجل إلى مثله - إلا العورة وإن كان شاباً حسن الصورة، إلا لربيبة أو تلذذ؛ نگاه به زنان اهل ذمه و موهای آنان و نیز نگاه مرد به هم جنس خود به غیر از عورت، جایز است؛ الا این که همراه با تلذذ یا ریبیه باشد». (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۶)

تلذذ و ریبیه در این مسئله، موجب حرمت شده است، کما این که در مسئله شنیدن صدای زن نامحرم، موجب تحریم آن شده است.

اما آن چه مورد سؤال است، این است که آیا هر مسئله ای که با عنوان تلذذ و ریبیه همراه شود، حرام خواهد شد؟ برای روشن شدن پاسخ این سؤال، باید مشخص شود دقیقاً چه نوع لذت بردنی حرام است؟ آیا هر لذتی حرام است یا این که حرمت، محدود به نوع خاصی از لذت است؟

بدیهی است که هر لذتی حرام نیست. لذت از خوردن غذا و یا نگاه به مناظر زیبا را شارع حرام نکرده است. آن لذتی که به طور عام و در همه موارد ممنوع است و مورد نهی شارع، آن لذتی است که ناشی از شهوت جنسی و قوای جنسی باشد. چنین لذتی است که انسان را به گناه می کشاند و انسان باید از آن بهراسد. این مطلبی است که از مجموع عبارات فقها، در ابواب مختلف به دست می آید.

شیخ انصاری در مفهوم لهو فرموده است: «اللهو ما تلتذّ به النفس و ينبعث عن

القوى الشهوية». (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۸)

طبق این بیان، آن چه موجب حرمت لهو شده است، لذتی است که ناشی از قوای شهوانی و جنسی است. چنین لذتی، زمینه و بسترسازی است برای گناه. در واقع، تمایل به انجام گناه را در انسان تقویت می کند.

از همین جهت، همه لذت هایی که در روایات ممنوع دانسته شده اند، نسبت به مسائل جنسی هستند (که به برخی از این روایات اشاره خواهد شد).



همچنین ریبه، زمانی حرام خواهد بود که خوف وقوع در محرمات جنسی وجود داشته باشد؛ اما کاری که با انجام آن، خوف وقوع در مطلق گناه برود، می‌تواند از باب مقدمه گناه، مورد بررسی قرار گیرد که در همه موارد، حرام نخواهد بود و بحث آن خواهد آمد.

توجه به این مسئله که لذت حرام، لذت ناشی از قوای جنسی و شهوانی است، نه هر لذتی، اشکالات احتمالی در این زمینه را پاسخ خواهد داد و لذت حرام و حلال را از یکدیگر تفکیک خواهد کرد. شاید عدم عنایت به این مسئله، موجب شده است که مرحوم نراقی، به حرمت لذت در مسئله سماع صوت نامحرم اشکال کرده و سعی در رد ادله آن کنند؛ اما خود ایشان در نهایت می‌فرماید: «بل إذا كان مهيجاً للشهوة داعياً إلى الفساد فكُلُّما كان كذلك يحرم وإلا فلا؛ بله، چنانچه مهیج و تحریک کننده شهوت باشد و انسان را به فساد و گناه ترغیب کند، حرام است». (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۹) ایشان با این استثناء خود، اشاره به همین نکته‌ای دارند که پیش‌تر بیان شد، یعنی قبول دارند که لذت و ریبه نسبت به مسائل جنسی حرام است و آن لذتی که سایر فقها به حرمت آن فتوا می‌دهند، همین است؛ لذا اشکال به حرمت لذت، جایگاهی نخواهد داشت.

با توجه به آن‌چه گذشت و تفکیک بین لذت حلال و حرام، چنانچه انسان به صورت زن یا مرد زیبارویی بنگرد و لذت ببرد، اگر ناشی از قوای جنسی باشد، حرام است و اگر غیر از آن باشد، مثلاً لذتی باشد که از دیدن یک منظره زیبا برای او حاصل می‌شود، لذتی است حلال.

۱.۳. چرایی حرمت تلذذ و ریبه

فقهای گذشته و معاصر، اعم از شیعه و سنی، نظر و سماع از روی تلذذ و ریبه را حرام شمرده و آن را مفروغ عنه و یک مسئله مسلم دانسته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۷۶)

اما این که چرا تلذذ و ریبه حرام است، امری است که به تفصیل به آن پرداخته نشده است و از آن عبور کرده اند؛ اما با نگاهی به عبارات فقها و نیز آیات و روایات، می توان ادله قابل قبولی برای مسئله مذکور یافت.

۱.۳.۱. اجماع

در حرمت تلذذ و ریبه، از سوی فقها، ادعای اجماع شده است. صاحب جواهر می فرماید: «و الأمر سهل بعد معلومية الحرمة عند الأصحاب و المفروغية منه، و إشعار النصوص بل ظهورها بل صريح بعضها فيه، فلا وجه للمناقشة في الثاني منهما (ای خوف الفتنة) بعدم ثبوت حرمة ذلك بمجرد احتمال الوقوع في المحرم، ضرورة كون المستند ما عرفت، لا هذا كما هو واضح». (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۷۰)

ایشان می فرماید: مسئله حرمت تلذذ و ریبه، یک امر ثابت شده نزد فقهاست و آن را مفروغ عنه گرفته اند. به علاوه روایات بسیاری نیز وجود دارد که ظهور و حتی تصریح بر مطلوب دارند. بنابراین، دلیل ما، صرف احتمال وقوع در حرام نیست؛ بلکه اجماع فقها و روایات، پشتوانه این نظر هستند.

اما به هرحال، از آن جاکه مستند مورد استشهاد فقها معلوم است، این اجماع یک اجماع مدرکی است (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۸) و در نتیجه، یک دلیل قطعی

نخواهد بود. هرچند می تواند یک مؤید بسیار قوی باشد. مرحوم علامه حلی در ایضاح الفوائد می فرماید: «نظر الرجل إلى المرأة... و اما الوجه و الکفان فیحرم بتلذذ أو خوف الفتنة إجماعاً لقوله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ؛ نگاه مرد به صورت و دو کف زن نامحرم، چنان چه با تلذذ و خوف فتنه باشد، اجماعاً حرام است به دلیل آیه شریفه: به مؤمنان بگو نگاه خود را نگه دارند». (علامه حلی،

۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۶)





در این عبارت، مرحوم علامه، دلیل قول فقها را آیه شریفه معرفی کرده است که مدرکی بودن آن را می‌رساند. حتی اگر این آیه را دلیل قطعی کلام فقها ندانیم، بازهم این آیه، به همراه دیگر روایاتی که خواهد آمد، احتمال دارد که مورد استناد فقها بوده و در نتیجه، یک اجماع محتمل‌المدرکی و بازهم غیر حجت خواهد بود.

۱،۳،۲. مذاق شارع

شارع در مورد رابطه زن و مرد نامحرم، سخت‌گیری‌هایی کرده است که بعضی از آن‌ها، هرچند به صورت کراهت است؛ اما می‌تواند مذاق شارع را مشخص کند. مثلاً می‌گوید جایی که زن نامحرم نشسته است تا موقعی که محل گرم است، در آن جا ننشیند و یا می‌گوید که خلوت با نامحرم حرام است؛ ولو احتمال خلافی هم ندهد. حتی اگر در آن جا، نماز هم خوانده شود، باطل است (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۸). حال شارعی که حتی اگر خوف وقوع در حرام هم نباشد، چنین اجازه‌ای نمی‌دهد، چگونه ممکن است نگاه به نامحرم و شنیدن صدای وی را با وجود خوف وقوع در حرام اجازه دهد؟ چنین احکامی در شرع زیاد داریم و قصد ما، تعرض به این احکام نیست؛ بلکه از این نمونه‌ها، مذاق شارع به دست می‌آید. (همان)

۱،۳،۳. ارتکاز و سیره متشرعه

ارتکاز متشرعه، بر این است که شنیدن صدای زن نامحرم و یا نظر به آن از روی تلذذ و یا خوف وقوع در حرام، ممنوع و حرام است. (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۳۰) به سبب این ارتکاز، عمل و سیره متشرعه نیز بر همین منوال بوده و تلذذ و ریبه را یک امر حرام تلقی می‌کرده است. این سیره، در همه اعصار جاری بوده است و می‌توان ادعا کرد که سیره متصل به زمان معصوم است و در نتیجه حجت می‌باشد؛ چراکه خیلی بعید و محال



عرفی است که متدینین بماهیم متدینین تا این حد گسترده، یک سیره‌ای را از پیش خودشان، به وجود آورده باشند و به آن پای بند باشند (خرازی، ۱۴۶۶ق، ج ۵، ص ۱۷۵).

۱،۳،۴. ادله نقلی

ادله نقلی فراوانی مبنی بر حرمت و منع از نگاه یا سماع از روی تلذذ و ریبه وجود دارد. ابتدا برخی از روایاتی که دال بر نهی از تلذذ است را از نظر خواهیم گذراند و سپس به روایات مورد حرمت ریبه خواهیم پرداخت.

۱،۳،۴،۱. ادله نقلی حرمت تلذذ

۱،۳،۴،۱،۱. روایت اول

«وَقَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ ع إِنَّ لِي حِيرَانًا وَلَهُمْ جَوَارٍ يَتَعَنَّيْنَ وَيَضْرِبْنَ بِالْعُودِ فَرُبَّمَا دَخَلْتُ الْمَخْرَجَ فَأُطِيلُ الْجُلُوسَ اسْتِمَاعًا مِنِّي لَهَنَّ فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ ع «لَا تَفْعَلْ» فَقَالَ وَاللَّهِ مَا هُوَ شَيْءٌ آتَيْهِ بِرَجُلِي إِنَّمَا هُوَ سَمَاعٌ أَسْمَعُهُ بِأُذُنِي فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ ع «تَاللَّهِ أَنْتَ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» فَقَالَ الرَّجُلُ كَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ بِهَذِهِ الْآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ عَرَبِيٍّ وَلَا عَجَمِيٍّ لَأَجْرَمَ أَنِّي قَدْ تَرَكْتُهَا وَأَنَا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ تَعَالَى فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ ع «فَمُ فَاغْتَسِلْ وَصَلِّ مَا بَدَا لَكَ فَلَقَدْ كُنْتَ مُقِيمًا عَلَى أَمْرِ عَظِيمٍ مَا كَانَ أَشْوَأَ حَالِكَ لَوْ مِتَّ عَلَى ذَلِكَ اسْتَغْفِرَ اللَّهُ تَعَالَى وَاسْأَلْهُ التَّوْبَةَ مِنْ كُلِّ مَا يَكْرَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكْرَهُ إِلَّا الْقُبْحَ وَالْقُبْحَ دَعَا لِأَهْلِهِ فَإِنَّ لِكُلِّ أَهْلًا؛ مردی آمد نزد امام صادق (علیه السلام) و عرض کرد: من همسایگانی دارم و آن‌ها کنیزانی دارند که نوازندگی و خوانندگی می‌کنند. چه بسیار اوقاتی که به تخی می‌روم و در آن جا صدایشان را می‌شنوم، پس نشستن را طولانی می‌کنم تا صدایشان را بشنوم. امام صادق (علیه السلام) فرمود: این کار را نکن. سپس آن شخص گفت: به خدا قسم قصد انجام گناهی ندارم و نمی‌خواهم سراغ آن کنیزان بروم؛ بلکه فقط صدایشان را می‌شنوم (و لذت می‌برم و چیز





دیگری نیست). امام (علیه السلام) فرمود: آیا نشنیده‌ای که خداوند می‌فرماید: گوش و چشم و دل همه‌شان نزد خداوند مورد سؤال هستند؟ سپس آن مرد گفت: گویا تا به حال، این آیه را از هیچ‌کس نشنیده بودم. پس علی‌رغم میل باطنی آن کار را رها کردم و استغفار کردم. امام صادق (علیه السلام) به او فرمود: غسل کن و نماز (توبه) گذار؛ چراکه مشغول انجام کاری بودی که قبح بسیار بالایی داشت، اگر در همان حال می‌مردی، احوال بسیار بدی داشتی. استغفار کن و توبه کن از هر کار مکروه و قبیحی که خدا تنها کار قبیح را مکروه می‌داند و کار قبیح را برای اهلش واگذار. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶)

این روایت شریفه، بسیار صریح در مطلوب است؛ الا این‌که از نظر سندی، دچار مشکل است و مرسله است؛ اما این روایت، هم در کتاب «الفقیه» آمده است و هم در «تهذیب» که موجب اعتبار نسبی این روایت می‌شود.

۱،۳،۴،۱،۲. روایت دوم

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: «لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَجَسَدِهَا مَا لَمْ يَتَعَمَّدْ ذَلِكَ».

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۴)

تمامی راویان این حدیث، ثقه و امامی هستند؛ الا عباد بن صهیب که فردی عامی؛ اما موثق بوده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۹۳؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۴)

این روایت نسبت به زن بادیه‌نشین است که می‌فرماید: نگاه به مو و بدن او اشکالی ندارد، مادامی‌که نگاه عمدی نباشد. اما عمدا یعنی چه؟ یعنی به قصد لذت است، نه این‌که در مقابل سهوا باشد. (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۹) پس حتی به زنانی هم که نگاه کردن به آن‌ها جایز است، به قصد لذت نمی‌توان نگاه کرد. (همان) این مسئله، نسبت به شنیدن صدا نیز صادق است؛ چراکه مناط و ملاک آن واحد است.



۱،۳،۴،۱،۳. روایت سوم

«عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وَيُرْدُّنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وَ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُسَلِّمَ عَلَى الشَّائَةِ مِنْهُنَّ وَ يَقُولُ أَتَخَوُّفُ أَنْ يُعْجِبَنِي صَوْنُهَا فَيَدْخُلَ عَلَيَّ أَكْثَرُ مِمَّا أَظْلُبُ مِنَ الْأَجْرِ». (كلینی، ۱۴۱۷ق،

ج ۲، ص ۶۴۸)

مطابق این حدیث شریف و صحیح السند، امام علی (علیه السلام) از سلام کردن به زنان جوان، خودداری می کرد تا مبدا صدای آن ها موجب لذت شود. طبیعتا امام علی (علیه السلام) معصوم بودند و خوف گناه و لذت برایشان نمی رفت و آن را برای آموزش دیگر انسان ها بیان کردند. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۶۹)

۱،۳،۴،۱،۴. روایت چهارم

«وَرَوَى الْأَصْبَغُ بْنُ نُبَاتَةَ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) يَا عَلِيُّ لَكَ أَوَّلُ نَظْرَةٍ وَ الثَّانِيَةُ عَلَيْكَ وَ لَا لَكَ؛ پیامبر (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمود: «ای علی! نگاه اول، برای توست (و اشکالی ندارد) و نگاه دوم، علیه تو (و بر تو ممنوع است)»». (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۹)

اصبغ بن نباته، از راویان ثقه و جلیل بوده و سند روایت، صحیح و خالی از اشکال است. مشابه این حدیث، روایات بسیاری نیز وجود دارد که برخی با تعبیر «لا تتبع النظرة النظرة» وارد شده اند و در واقع، بیان کننده حرمت نگاه مجدد هستند که نگاه مجدد، انصراف دارد به نگاه شهوت آلود و از روی تلذذ. (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۸)

از مجموع این روایات، استفاده می شود که لذت بردن به واسطه شنیدن صدای نامحرم و یا چهره او که قوای شهوانی را تحریک می کند، به خودی خود حرام است، چه خوف وقوع در حرام باشد و چه نباشد.





از طرفی، می‌توان حرمت تلذذ را به ریبیه و خوف فتنه نیز برگرداند؛ چراکه لذت بردن از صدای نامحرم و یا مشاهده صورت او، یک نوع تحریک کننده و ایجاد کننده میل در نفس انسان برای عمل حرام است. در نتیجه، خوف فتنه و حرام در آن وجود دارد. بنابراین، از این منظر، می‌توان روایات موجود در بحث حرمت ریبیه را برای حرمت تلذذ نیز استفاده کرد.

۱،۳،۴،۲. ادله نقلی حرمت ریبیه

۱،۳،۴،۱. رفتار پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در مقابل زن خثعمی

«إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَزْدَفَ الْفَضْلَ بِنِ عَبَّاسٍ ثُمَّ اتَا الْجَمْرَةَ فَرَمَاهَا فَاسْتَقْبَلْتَهُ جَارِيَةٌ شَابَّةٌ مِنْ خَثْعَمٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبِي شَيْخٍ كَبِيرٍ قَدْ أَفْنَدَ وَقَدْ اِدْرَكْتَهُ فَرِيضَةُ اللَّهِ فِي الْحَجِّ فَيُجْزَى عَنْ أَحْجَجِّ عَنْهُ؟ قَالَ: حُجِّجِي عَنْ ابْنِكَ وَلَوْ عُنُقَ الْفَضْلِ فَقَالَ لَهُ الْعَبَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوَيْتَ عُنُقَ ابْنِ عَمِّكَ؟ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَأَيْتُ شَابًا وَشَابَةً فَلَمْ أَمْنِ الشَّيْطَانَ عَلَيْهِمَا؛ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فضل بن عباس، پسر عموی خود را پشت خود بر روی مرکبی سوار کرد تا این‌که به جمره (یک جمره از میان جمرات) رسیدند و پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) آن را رمی کرد. سپس زن جوانی از قبیله خثعم، خدمت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) آمد و عرض کرد: پدرم پیر و زمین‌گیر شده و حج واجب برگردن او آمده، آیا می‌توانم به جای او حج آورم؟ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: به جای او حج به جای آور و سر فضل را به طرف دیگری گرداند (تا آن زن را نبیند). سپس عباس به ایشان عرض کرد: چرا سر او را برگردانیدی؟ فرمود: یک پسر جوان و دختر جوانی را کنار هم دیدم و آنان را از مکر و حيله شیطان در امان ندیدم». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۷۷)

این حدیث شریف را آیت الله مکارم، در کتاب انوار الفقاهة خود آورده که مشابه این



حدیث، با کمی تغییر در عبارات، در کتب مختلف اهل سنت نقل شده است؛^۱ لذا این روایت، از عامه رسیده است؛ اما مورد عمل فقهای امامیه واقع شده است. در این روایت، از آن جا که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) خوف فتنه داشتند و متوجه شدند که اگر فضل به آن زن گاه کند، ریبه وجود دارد، از ادامه نگاه فضل ممانعت فرمود. هرچند که طبیعتاً، آن نگاه در آن شرایط به گناه منجر نمی شد؛ اما همین خوف فتنه و شرایط تحریک آمیز، از دیدگاه پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) غیر مشروع بود و از آن جلوگیری کرد.

روایات دیگری در این زمینه وجود دارد که به همین مورد اکتفاء می کنیم.

۱،۳،۴،۳. مقدمه حرام

دلیل دیگری که می توان برای حرمت ریبه ذکر کرد، این است که آن چه موجب خوف فتنه شود، در واقع، یک نوع مقدمه است برای عمل حرام؛ لذا از باب حرمت مقدمه حرام، حرام خواهد بود.

اما این دلیل، یک دلیل تامی نیست. نسبت به حرمت مقدمه، اصولیون اتفاق نظر ندارند. برخی از اصولیون مانند مرحوم محقق اصفهانی، مرحوم آیت الله خوئی و مرحوم مظفر که مطلقاً تلازمی بین واجب و وجوب مقدمه آن قائل نیستند، می گویند تلازمی بین عمل حرام و مقدمه آن نیز وجود ندارد (مظفر، ۱۴۴۰، ص ۳۱۱).

اما در مقابل، افرادی که به هر نحو مقدمه واجب را واجب می دانند، مقدمه حرام را نیز حرام می دانند. این دسته از اصولیون نیز در وجوب مقدمه حرام نیز با هم اتفاق نظر ندارند و اختلافات گسترده ای در این زمینه وجود دارد.

۱. ۲. الدارمی ج ۲ ص ۵۷ و صحیح مسلم ج ۴ ص ۷۴ و سنن أبی داود ج ۱ ص ۴۳۱ و سنن النسائی ج ۵ ص ۲۶۱ و السنن الکبری للبيهقي ج ۵ ص ۱۲۲ و فتح الباری ج ۳ ص ۴۱۷ و ۴۲۵ و عمدة القاری ج ۱۰ ص ۲۴ و کنز العمال ج ۵ ص ۲۰۱ و عیون الأثر ج ۲ ص ۳۴۷. با جستجوی برخی از عبارات این حدیث مانند: «رأیت شاباً و شاباً» در مرورگر، این روایت در کتاب های مختلف عامه یافت خواهد شد.





گاهی مقدمه حرام به نحوه علت تاّمه است یا علت ناقصه است اما آخرین جزء محقق کننده علّت تامه است. در این فروض که موارد کمی هم دارند، انسان با انجام مقدمه بالا جبار داخل در حرام می شود و راهی برای تخلف از آن ندارد. در این دو صورت، حرمت مقدمه قطعاً حرام خواهد بود. (مکارم، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۹)

فرض دیگر، این است که انسان بعد از انجام مقدمه، هرچند در مسیر حرام قرار می گیرد؛ اما همچنان اختیار در انجام حرام یا ترک آن را دارد. در این حالت نیز صورت های مختلفی مطرح است:

الف) انسان، آن مقدمه را به قصد رسیدن به حرام انجام دهد. حال یا موفق به آن می شود یا نمی شود.

ب) انسان مقدمه را به قصد رسیدن به حرام انجام نمی دهد؛ بلکه غرض دیگری دارد یا خود مقدمه را مستقلاً می خواهد.

این که در این دو فرض اخیر، آیا مقدمه حرمتی دارد یا نه؟ و اگر دارد، در کدام از این حالات، مقدمه حرام است، اختلاف است. (مظفر، ۱۴۴۰، ص ۳۱۰)

خوف فتنه، می تواند مصداقی از هر یک از فروض بالا قرار بگیرد و طبق نظر برخی، حکم به حرمت آن بشود. در حالی که خوف فتنه، مطلقاً طبق نظر همه فقها - همان طور که گذشت - حرام است و باید از آن اجتناب شود. بنابراین، این دلیل نمی تواند دلیل متقنی محسوب شود.

بنابراین، حرمت خوف فتنه - که منظور خوف وقوع در محرمات و منکرات جنسی است - از روایات و سیره متشرعه و دیگر ادله به دست آمده است و خود آن، مستقلاً یک منکر و گناه محسوب می شود؛ لذا اگر خوف وقوع در آن وجود داشته باشد، مثلاً شرایطی باشد که انسان را دچار خوف وقوع در حرام جنسی کند (همان خوف فتنه اصطلاحی)، می تواند از باب مقدمه حرام، مورد بررسی قرار گیرد.

۱،۳،۵. حرمت نازک و لطیف کردن صوت بر زنان

بعد از آن که حرمت شنیدن صدای زن نامحرم از روی لذت و ریبه مشخص شد، جای این سؤال است که آیا در مقابل هم، بر زنان حرام است که صدای خود را به گونه نازک و با کرشمه کنند که موجب ریبه و لذت مرد نامحرم شود؟ به عبارتی، همان طور که سماع صوت نامحرم با لذت و ریبه حرام است، آیا سماع آن از سوی زنان نامحرم نیز حرام است؟

۱،۳،۵،۱. آیه «لا تخضعن بالقول»

در آیه شریفه ۳۲ سوره احزاب آمده است: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا».

در این آیه شریفه، خداوند زنان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را نهی می کند از این که هنگام تکلم با مردان نامحرم، در صدای خود خضوع نکنند؛ یعنی صدای خود را به گونه ای نازک و لطیف نکنند. به عبارت دقیق تر، در برابر مردان، خود را خاشع و خاضع و آرام و تسلیم به واسطه گفتار نشان ندهند؛ بلکه با حالتی عادی و خوددارانه سخن بگویند و هرگز آثار لطافت و تسلیم در کلامشان هویدا نباشد. خضوع گاهی به واسطه گفتار نشان داده می شود و گاهی به واسطه رفتار. خضوع و کرشمه زن در برابر مرد، قلب مرد را جذب زن کرده و او را متمایل به خود می کند. همین امر، خطوط قرمز بین زن و مرد را می شکند و خوف فتنه می رود.

از این جهت، خداوند زنان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را از خضوع در گفتار نهی می کند؛ چراکه موجب می شود افرادی که دارای نفس ضعیفی هستند، به آنان طمع کنند. عبارت «لا تخضعن بالقول»، نهی و ظاهر در حرمت است و از این آیه، به خوبی استفاده می شود همان طور که بر مردان، شنیدن صدای ریبه دار زن حرام است، شنوایان صدای ریبه دار به گوش نامحرمان، بر زنان نیز حرام است.





برخی اشکال کرده‌اند که این آیه، مختص زنان پیامبر است؛ چراکه ابتدای آیه، خطاب به آنان است در مقام فضیلتشان بر سایر زنان، چنانچه تقوا پیشه کنند (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۵)؛ اما این اشکال وارد نیست؛ چراکه آیه بعد، از اشاره به قدر و منزلتشان، برخی مواردی که باید از آن‌ها دوری کنند را بیان می‌کند، از جمله عدم خضوع بالقول و ماندن در خانه و عدم تبرج و اقامه داشتن نماز و زکات. آن چه مختص زنان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است، همان مورد اول است؛ یعنی فضیلتشان بر سایر زنان در صورت رعایت تقوا؛ اما تکالیف الهی، مختص آنان نیست و مشترک در همه زنان است (همان).

به علاوه، دلیل حکم «لا تخضعن بالقول» که «یطمع الذی فی قلبه مرض» است، یک ملاک عامی است که نسبت به همه زنان وجود دارد.

از طرفی، وقتی خوف فتنه رود، این یک خوف طرفینی است. در نتیجه، بر طرفین لازم است که از آن خودداری کنند و وقتی دیدند خوف فتنه می‌رود، تکلم را قطع کنند یا در تکلم، تغییر رویه صورت دهند.

۱.۳.۵.۲. اعانت بر حرام

همان‌طور که بیان شد، لذت بردن از صدای زن یا خوف فتنه از آن، موجب حرمت شنیدن آن بر مرد است. حال اگر زنی هنگام تکلم با نامحرم، صدای خود را به گونه‌ای کند که موجب تلذذ و یا خوف مرد از وقوع در حرام شود، در حقیقت، آن زن، اعانت بر اثم کرده و زمینه را برای گناه مرد فراهم می‌کند.

شهید ثانی در مسالک می‌فرماید: «واعلم أنَّ القدر الذی یحرم استماعه منه یحرم علیها إسماعه الأجنبي من عموم و خصوص، کما یحرم علیها کشف ما یحرم نظره للأجنبي؛ همان مقدار از صوت زن که شنیدن آن بر مرد حرام باشد- چه سماع همراه با تلذذ و ریه را حرام بدانیم چه مطلقاً-، اسماع و شنواندن آن به مرد نیز بر زن حرام است.



همان‌گونه که بر زن حرام است آن مقدار از بدن و موی خود که دیدن آن بر مرد حرام است را کشف و ظاهر کند». (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۵۷)

همچنین مرحوم ملا احمد نراقی، در این زمینه می‌فرماید: «ولو كان السماع حراما لحرم تكلمهنّ، لأنّ سبب الحرام حرام و معاونة على الإثم». (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۶)

ایشان بعد از این‌که نسبت به جواز شنیدن صدای زن توسط نامحرم، به تکلم خواهران امام حسین (علیه السلام) با اجانب و دشمنان استهشاد می‌کنند، می‌گویند اگر شنیدن صدایشان توسط نامحرم حرام بود، اسماع صدایشان نیز بر آنان حرام بود؛ چراکه سبب حرام نیز حرام است و معاونت بر اثم است.

البته در حرمت یا عدم حرمت تعاون بر اثم، اختلافاتی وجود دارد و برخی قائل به جواز آن هستند؛ الا در استثنائاتی؛ اما نظر مشهور فقها، حرمت اعانت بر اثم است در همه موارد. ۱. بنابراین، طبق آن چه گذشت، مشخص شد شنیدن صدای زن نامحرم بر مرد، چنان چه از روی لذت باشد و یا خوف وقوع در حرام باشد، حرام است و باید از آن خودداری کند و اگر دچار آن شد، تکلم را رها کند و در این مسئله، اختلافی میان فقها نیست. همچنین در مقابل، بر زن نیز حرام است که صدای خود را به گونه‌ای لطیف و با کرشمه کند؛ چراکه قلب مرد نامحرم را دچار لغزش می‌کند.

۲. شنیدن صدای عادی زن نامحرم

همان‌طور که گذشت، آن چه مورد اختلاف فقها بوده است، حرمت یا عدم حرمت صدای عادی زن نامحرم است. از میان قدما، تعدادی قائل به حرمت مطلق شنیدن صدای زن نامحرم شده‌اند. ظاهر کلام علامه، در کتب مختلفی چون قواعد و تحریر و

۱. ۳. ر.ک: خوئی، المکاسب- مصباح الفقاهة، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۰ و طباطبائی قمی، الانوار البهية فی القواعد الفقهية، ۱۳۸۱، ص ۱۵



ارشاد و تلخیص (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۲۱) و نیز نظر محقق حلی در شرائع (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۳)، محقق کرکی در جامع المقاصد (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۳) و شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۱۹) بر حرمت است و تنها به مقدار ضرورت جواز داده‌اند. حتی این نظریه، به مشهور هم نسبت داده شده است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۶۶)؛ اما در مقابل، فقهای بسیاری حتی خود علامه در تذکره (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۵۷۳) حکم به جواز داده‌اند. ابتدا، ادله قائلین به جواز را بررسی خواهیم کرد و سپس به ادله قائلین به حرمت و نقد آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲.۱. ادله جواز

۲.۱.۱. قرآن

در قرآن کریم، آیه‌ای که به طور صریح و مستقل به این مسئله بپردازد، بیان نشده است؛ اما می‌توان برخی آیات که حاوی سخن گفتن زنان است و یا اشاره به این موضوع دارد را مورد بررسی قرار داد و دیدگاه قرآن نسبت به این مسئله را استخراج کرد. آیاتی که می‌تواند مورد استشهاد باشد، آیات ذیل است:

آیه ۳۷ آل عمران: گفتگوی حضرت زکریا با مریم (سلام الله علیها)؛

آیه ۴۲-۴۴ نمل: گفتگوی حضرت سلیمان با ملکه سبا؛

آیه ۲۳ قصص: گفتگوی حضرت موسی (علیه السلام) با دختران شعیب (علیه السلام)؛

آیه ۱۲ قصص: گفتگوی خواهر حضرت موسی (علیه السلام) با فرعونیان؛

آیه ۳۲ احزاب: توصیه به زنان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) که با نازکی و کرشمه در صدا سخن نگویند.

از باب نمونه، به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۲،۱،۱. تکلم حضرت مریم یا زکریای نبی (علیه السلام)

«فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ هر زمان زکریا وارد محراب او می شد، غذای مخصوصی در آن جا می دید. از او پرسید: ای مریم! این را از کجا آورده ای؟! گفت: این از سوی خداست. خداوند به هر کس بخواهد، بی حساب روزی می دهد». (آل عمران، ۳۷)

حضرت زکریا (علیه السلام)، شوهرخاله حضرت مریم (سلام الله علیها) بود که بعد از وفات عمران، پدر حضرت مریم، تکفل او را برعهده گرفت. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰) بنابراین، هرچند ایشان با یکدیگر، رابطه سببی داشته اند؛ اما نامحرم بودند. در آیه فوق، گفتگویی که بین حضرت زکریا (علیه السلام) و حضرت مریم (سلام الله علیها) صورت گرفته است را می خوانیم.

۲،۱،۲. تکلم خواهر حضرت موسی (علیه السلام) با فرعونیان

«وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ؛ ما همه زنان شیرده را از پیش بر او حرام کردیم و خواهرش (که بی تابی مأموران را برای پیدا کردن دایه مشاهده کرد) گفت: آیا شما را به خانواده ای راهنمایی کنم که می توانند این نوزاد را برای شما کفالت کنند و خیرخواه او باشند؟!». (قصص، ۱۲)

بعد از آنکه فرعون و آسیه (سلام الله علیها) حضرت موسی (علیه السلام) را به فرزندگی گرفتند و برای او دنبال دایه بودند، خواهر حضرت موسی (علیه السلام) وارد دربار فرعون شد و با عمال فرعون سخن گفت.

۲،۱،۳. توصیه به زنان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) که با نازکی و کرشمه در صدا سخن نگویند
«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا». (احزاب، ۳۲)





در این آیه شریفه، خداوند متعال به زنان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید شما مانند دیگر زنان نیستید و باید نسبت به مراعات دستورات اسلام، توجه بیشتری داشته باشید. از جمله این که با ناز و کرشمه سخن نگویید تا موجب لغزش دل بیمار دلان نشود؛ بلکه به نحو عادی و بدون ریه سخن بگویید. شیخ طوسی در تفسیر التبیان، در این باره فرموده است: «ثم قال لهن «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» أي لاتلین کلامکن للرجال، بل یكون جزلاً قویاً لئلا یطمع من فی قلبه مرض. قال قتادة: و معناه من فی قلبه نفاق... ثم قال لهن «وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» مستقیماً جمیلاً بریئاً من التهمة بعیدا من الريبة موافقاً للدين و الإسلام». (شیخ طوسی، ج ۸، ص ۳۳۸)

بنابراین، می توان نتیجه گرفت اساس سخن گفتن زنان با مردان نامحرم، ممنوع نشده است؛ بلکه سخن گفتن به نحو تحریک آمیز، مورد نهی است.

۲،۱،۱،۴. نحوه استدلال به آیات

در میان آیاتی که گذشت (غیر از آیه اخیر)، برخی از آن ها، شامل گفتگویی هستند که حداقل یکی از طرفین آن، معصوم است و در برخی دیگر، هر دو طرف گفتگو، غیر معصوم هستند. از دو جهت، می توان به آیات مذکور استشهاد کرد:

الف) مورد اول که تنها برای دسته اول مطرح می شود، این است که دو طرف یا حداقل یک طرف، گفتگو در این آیات از پیامبران الهی، از شخصیت های ممتاز و کسانی هستند که گفتار و رفتارشان برای سایر افراد جامعه، حجت و قابل الگوبرداری است.

البته شاید این استدلال، مورد اشکال واقع شود. از این جهت که ما در حال بررسی حکم اسلام هستیم و فعل انبیای پیشین، برای ما حجت نیست؛ چراکه عصمت انبیاء، متناسب با شریعت خودشان است و فعلی که در شریعت خودشان حرام بوده را انجام نمی دادند. بنابراین، ممکن است شنیدن صدای زن نامحرم برای آن ها جایز بوده؛ ولی



در اسلام حرام باشد و این منافی با عصمتشان نیست.^۱

اما به هر حال، این دسته از آیات با استفاده از شیوه استدلال دوم نیز در بحث ما، مورد بهره‌برداری خواهند بود.

ب) دومین شیوه استدلال که نسبت به همه آیات وجود دارد، این است که نقل این گفتگوها در قرآن، بدون این‌که این عمل، تخطئه یا از آن مذمتی شده باشد، دلیل بر عدم ممنوعیت آن از دیدگاه قرآن است.

اساساً هرگاه در قرآن، داستانی و یا کلامی نقل شود و خداوند همه و یا بخشی از آن را رد نکند، به معنای امضا و صحه گذاشتن خداوند بر آن مطلب است.^۲
بنابراین، با توجه به آن‌چه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که اساس تکلم مرد و زن نامحرم و شنیدن صدای یکدیگر، از دیدگاه قرآن جایز است و منعی ندارد.

۲،۱،۲. سیره متشرعه

سیره مستمره بین زنان اهل بیت (علیه السلام) و سایر مؤمنات، به نحو فراگیر و گسترده بر نقل احادیث از معصومین و نیز مکالمه با مردان نامحرم در اعصار مختلف، از زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و اهل بیت (علیه السلام) تا زمان حاضر بوده است، تا جایی که تعداد قابل توجهی از راویان حدیث، زنان هستند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۹، ص ۹۸ و

۱. آیت الله مصباح در آموزش عقاید، ص ۱۹۷ می‌فرماید: لازمه عصمت هر شخص، ترك اعمالی است که بر او حرام باشد مانند گناهانی که در همه شرایع، حرام است و کارهایی که در شریعت متبوع او در زمان ارتکاب، حرام باشد. بنابراین، عصمت يك پیامبر با انجام دادن عملی که در شریعت خود وی و برای شخص او جایز است و در شریعت قبلی حرام بوده، یا بعداً حرام می‌شود خدشه دار نمی‌گردد.

۲. برای مثال، علامه طباطبائی در آیه ۲۷ مائده آن‌جا که هابیل به برادر خود می‌گوید: «انما يتقبل الله من المتقين» و یا در آیه ۴۰ سوره حجر که شیطان می‌گوید: «لا غوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین»، از آن جاکه بعد از آن‌ها هیچ ردی از سوی خداوند صادر نشده است، ایشان در تفسیر المیزان این عدم رد را به معنای صحه گذاشتن و تایید الهی قلمداد کرده‌اند. یعنی حقیقتاً اینگونه است که خداوند تنها اعمال متقین را قبول می‌کند و تنها انسان‌های مخلص هستند که از اغوای شیطان مصون می‌مانند.

سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۵) بنابراین، مکالمه زنان و مردان نامحرم با یکدیگر، سیره متشرعه متصل به زمان معصوم بوده و حجت است و کاشف از یک دلیل شرعی است که مبنای عمل و سیره آن‌ها قرار داشته است. (خرازی، عمدة الاصول، ۱۴۶۶، ج ۵، ص ۱۷۵)^۱ به علاوه، این مکالمات مابین زنان و معصومین و مردان نامحرم، از شمار خارج است و نمی‌توان همه آن‌ها را حمل به ضرورت کرد. مرحوم صاحب جواهر، بعد از بیان ادله حرمت می‌فرماید: «لکن ذلك كله مشكل بالسيرة المستمرة في الأعصار والأمصار من المتدينين وغيرهم على خلاف ذلك و بالمتواتر أو المعلوم مما ورد من كلام الزهراء و بناتها (سلام الله علیها). و بمخاطبة النساء للنبي ص و الأئمة ع على وجه لا يمكن إحصاؤه و لاتنزيله على الاضطرار لدين أو دنیا». (نجفی، همان).

به علاوه، این‌گونه نیز می‌توان مسئله را بیان کرد که زن و مرد نامحرم از میان عقلای زمان معصوم، با یکدیگر مکالمه داشتند. با این وجود، نه تنها هیچ ردعی از سوی شارع به ما نرسیده است؛ بلکه خود ائمه نیز با زنان نامحرم تکلم داشته‌اند (به موارد آن اشاره خواهد شد). در نتیجه، یک سیره عقلائی همراه با امضا و تقریر شارع خواهد بود.

۲،۱،۳. سیره و روایات اهل بیت (علیهم السلام)

۲،۱،۳،۱. روایاتی که دلالت دارند بر جواز سلام کردن بر زن نامحرم و شنیدن جواب او

الف) در حدیث ربعی بن عبدالله که در بخش پیشین گذشت، ایشان از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وَ يَرُدُّدَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وَ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُسَلِّمَ عَلَى الشَّائَةِ مِنْهُنَّ وَ يَقُولُ أَتَخَوِّفُ أَنْ يُعْجِبَنِي صَوْتُهَا فَيَدْخُلَ عَلَيَّ أَكْثَرُ مِمَّا أَظْلُبُ مِنَ الْأَجْرِ». (کلینی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۴۸)

۱. برای اطلاعات بیشتر راجع به سیره متشرعه و نیز تفاوت آن با سیره عقلاء به همین منبع مراجعه شود.



در این حدیث، به وضوح آمده است که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، به همه زنان، در همه سنین سلام می‌کرد و امام علی (علیه السلام) به زنان مسن سلام می‌کرد؛ اما به زنان جوان سلام نمی‌کرد، به سبب خوف فتنه‌ای که غالباً در چنین مواردی وجود دارد. عبارت حدیث هم برای پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و هم برای امام علی (علیه السلام)، «کان یسلّم» است و این دال بر یک سیر مستمر است از سوی ایشان. بنابراین، طبق این روایت، شنیدن صدای عادی زن، مادامی که همراه با تلذذ و خوف فتنه نباشد، جایز است.

ب) حدیث عمار ساباطی از امام صادق (علیه السلام): «أنّه سألّه عن النّساء کیف یسلّمن إذا دخلن علی القوم؟ قال: المرأة تقول علیکم السلام، و الرجل یقول السلام علیکم». (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۷۰)

در طریق شیخ صدوق به عمار ساباطی،^۱ هرچند تعداد زیادی از راویان فطحی مذهب هستند؛ اما از ثقات امامیه بودند و سند حدیث را از اعتبار نمی‌اندازد.

طبق این روایت نیز سلام و جواب بین زنان و مردان نامحرم نهی نشده است؛ بلکه جواز آن را داده‌اند و تنها بیان شده که اگر زنان شروع کننده سلام‌اند، با لفظ علیکم السلام سلام کنند.

۲.۱.۳.۲. روایاتی که به مسئله نیاچه زنان (گریه و عزاداری برای مرده) می‌پردازند

این روایات، از آن‌جا که جواز نیاچه زنان را می‌رسانند، دال به جواز شنیدن صدای آن‌ها توسط نامحرم هستند؛ چراکه اگر شنیدن صدایشان حرام بود، قطعاً شارع جواز نیاچه او که طبیعتاً در ملأ عام بوده و توسط نامحرم شنیده خواهد شد را نمی‌داد؛ زیرا همان‌گونه که در بخش قبلی گذشت، چنان‌چه شنیدن صدای زن توسط نامحرم حرام باشد، شنوندن و اسماع آن به نامحرم نیز حرام خواهد بود. در این مورد، به دو روایت اشاره می‌کنیم:

۱. ر.ک: مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۲

«وَأَوْصَى أَبُو جَعْفَرٍ ع أَنْ يُنْدَبَ فِي الْمَوَاسِمِ عَشْرَ سِنِينَ؛ امام باقر (علیه السلام) وصیت فرمود که تا ده سال در ایام حج، برایشان ندبه و عزاداری شود». (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۸۲).

این روایت، از مرسلات جزمی شیخ صدوق است و معتبر (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۲۸)؛ چراکه ایشان از عبارت «اوصی» استفاده کرده و مستقیم به امام نسبت داده است، پس نسبت به سند آن جزم داشته است.

همچنین روایتی که در کافی، از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «قَالَ لِي أَبِي يَا جَعْفَرُ أَوْفَّ لِي مِنْ مَالِي كَذَا وَ كَذَا لِتَوَادِبِ تَنْذُبِي عَشْرَ سِنِينَ بِمَنْىَ أَيَّامٍ مِنِّي؛ امام صادق (علیه السلام) فرمود: پدرم به من فرمود ای اباجعفر! از اموال، فلان مقدار خرج نوادب کن تا برای من تا ده سال در منی در ایام منی، ندبه و عزاداری کنند». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۱۷)

این حدیث، از نظر سندی، معتبر و صحیح است؛ چرا که همه روایان آن، ثقه و امامی هستند. تنها یونس بن یعقوب، ابتدا فطحی بوده؛ اما برگشته است. همچنین ابتدای حدث که ایشان فرموده است عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، موجب ضعف و ارسال سند نیست؛ چراکه افراد آن، کاملاً مشخص هستند.^۱

در این دو روایت، تصریحی به ندبه و زاری توسط زنان نشده است؛ اما نوادب معمولاً زنان بوده‌اند؛ لذا این روایت توسط شیخ کلینی، در کنار دیگر روایات مشابه در «باب کسب النّائحة» آمده است.

۱. این روایان عبارتند از: محمد بن یحیی، علی بن موسی الکمندانی، داود بن کوره، احمد بن ادريس، علی بن ابراهیم بن هاشم (خلاصه الاقوال، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲)

«الحسین بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أبان عن أبي بصير: كنت جالسا عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخلت عليه أم خالد، فقال: «أيسرك أن تسمع كلامها؟» فقلت: نعم، قال: «فأذن لها» فأجلسني معه على الطنفسة، قال: ثم دخلت فتكلّمت فإذا هي امرأة بليغة؛ ابابصير گوید: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که ام خالد بر ایشان وارد شد. سپس حضرت به من فرمود: آیا دوست داری کلام او را بشنوی؟ عرض کردم: بله. سپس حضرت به ام خالد اذن دخول دادند و من را کنار خودشان بر روی بوريا نشاندند. سپس ام خالد وارد شد و شروع به سخن کردن کرد، در حالی که بسیار با فصاحت و بلاغت سخن می گفت...». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۰۱).

تمامی راویان این حدیث، ثقة و امامی بوده و حدیثی صحیح السند می باشد. در این روایت، به صراحت می بینیم که امام نه تنها خودشان به سخنان ام خالد گوش کردند؛ بلکه مانع گوش دادن ابابصیر نیز نشدند و حتی او را به گوش دادن سخنانش دعوت کردند.

۲،۱،۳،۴. گفتگوهای زنان با پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)

حضرت علی (علیه السلام) فرمود: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) از جهاد سخن می گفت. زنی به ایشان عرض کرد: یا رسول الله! از این عمل، برای زنان، بهره ای نیست؟ پیامبر فرمودند: چرا، برای زن از آغاز بارداری تا زایمان و پس از آن تا وقتی کودک را از شیر بگیرد، مثل پاداش کسی است که در راه خدا، از مرزهای اسلام حراست و پاسبانی کرده است». (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۱).

۲،۱،۳،۵. گفتگوی سلمان با حضرت فاطمه (سلام الله علیها)

الف) ابن عباس می گوید: «حضرت فاطمه (سلام الله علیها) به سلمان فرمود: «لما! این پیراهن مرا بگیر و نزد شمعون یهودی ببر و به او بگو: فاطمه دختر





محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) می گوید: در مقابل آن، یک من خرما و یک من جو قرض بده...»^۱.

ب) سلمان می گوید: «حضرت فاطمه (سلام الله علیها) نشسته بود و پیش روی آن حضرت، سنگ آسیابی بود که با آنو آسیا می کرد و دسته آسیاب خون آلود بود و حسین (علیه السلام) (که در آن زمان، کودکی شیرخوار بود)، در کناری از خانه، از گرسنگی گریه می کرد. من به آن حضرت عرض کردم: ای دختر رسول خدا! این فضا است، از او در کارهای خانه کمک بگیر! حضرت فاطمه (سلام الله علیها) فرمودند: پدرم به من سفارش کرد که کارهای خانه، یک روز از من و یک روز از فضا باشد. دیروز نوبت فضا بود (و امروز نوبت من است). سلمان می گوید: عرض کردم: من بنده آزاد شما هستم و (برای خدمت آماده ام) یا جو را آسیاب کنم یا از حسین (علیه السلام) نگهداری کنم. حضرت زهرا (سلام الله علیها) فرمود: من به ساکت کردن حسین شایسته ترم، شما به آسیاب کردن جو پیرداز». (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۳۰)

به علاوه خطبه فدکیه حضرت زهرا (سلام الله علیها) که در مقابل جمع بسیاری از مردم در مسجد کوفه ایراد شد (مکارم، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۶)، همچنین گفتگوها و خطبه های حضرت زینب (سلام الله علیها) در کوفه و شام (همان)، همه دال بر جواز تکلم زن و مرد نامحرم هستند. البته حضرت زینب (سلام الله علیها) معصوم نبودند؛ اما فعل ایشان می تواند مؤید خوبی برای مسئله باشد.

البته ممکن است کسی خطبه فدکیه و نیز خطبه های حضرت زینب (سلام الله علیها) را حمل بر ضرورت کند؛ اما روایات و سیره اهل بیت (علیه السلام) در این زمینه، آن قدر زیاد است که نمی توان همه آن ها را حمل بر ضرورت کرد.^۲ گرچه تعداد زیادی از این روایات،

۱. محدث نوری، مستدرک الوسائل، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۴۱۳: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ: فَالَّتِ

فَاطِمَةُ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) لِسَلْمَانَ يَا سَلْمَانُ خُذْ دِرْعِي هَذَا ثُمَّ امْضِ بِهِ إِلَى شَمْعُونِ الْيَهُودِيِّ...

۲. چند مثال دیگر: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: دخلت عليه نسوة فسالته امرأة عن السحق، فقال:

اگر از نظر سند مطالعه شوند، ممکن است قابل خدشه باشند؛ اما اگر در یک نگاه کلی، به مجموع این روایات نگاه شود، همه در دلالت بر این معنا متحدند که زنان مسلمان با پیشوایان دینی و اهل بیت (علیه السلام)، ارتباط گفتاری داشتند و با آنان در مسائل مورد نیاز خود سخن می گفتند، از آن ها سؤال می کردند و جواب می شنیدند. از این رو، می توان گفت این روایات، بر ارتباط گفتاری زنان با پیشوایان معصوم (علیه السلام)، تواتر معنوی دارند و از آن ها استفاده می شود که گفتگوی زن و مرد نامحرم در مسائل مورد نیاز زندگی به طور متعارف، منع شرعی ندارد.

۲،۲. ادله عدم جواز

۲،۲،۱. عورت بودن صدای زن

میان آن دسته از فقهای که قائل به حرمت سماع صوت اجنبیه هستند، مشهور است که صدای زن، برای مرد نامحرم، عورت است، به همین دلیل، سماع آن را مطلقاً جایز ندانسته اند. ظاهراً این گونه استدلال می کنند که پوشانیدن عورت واجب است، کما این که واجب است انسان شرمگاه خود را بپوشاند یا زن، تمام بدن خود را از دید نامحرم مصون بدارد. صوت او نیز عورت است و مخفی نگه داشتن آن از نامحرم، واجب است. محقق حلی می فرماید: «الأعمی لایجوز له سماع صوت المرأة الأجنبية، لأنه عورة؛ بر مرد نابینا (فرد بینا به طریق اولی)، حرام است که صوت زن نامحرم را بشنود؛ چراکه صدای او عورت است». (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۴)

حدّھا حدّ الزانی. فقالت المرأة: ما ذکر الله ذلک فی القرآن؟ قال: بلی. قالت: و این هو؟ قال: هم أصحاب الرس (احمد بن خالد البرقی، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۱۴). دخلت امرأة علی أبي عبد الله علیه السلام فقالت: أصلحك الله! إني امرأة متبيلة. فقال: وما التبیل عندک؟ قالت: لا أتزوج. قال: ولم؟ قالت: ألتمس بذلك الفضل، فقال: انصرفی! فلو كان ذلک فضلاً لكانت فاطمة علیها السلام أحقّ به منك إنّه لیس أحد یسبقها إلى الفضل (محمّد بن یعقوب کلینی، فروع کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵، ج ۵، ص ۵۰۹)





همچنین علامه حلی در منتهی‌المطلب می‌فرماید: «لأنَّ صوتها عورة فلا يجوز لها إبرازها إلى الرجال؛ صدای زن عورت است؛ لذا جایز نیست که آن را بر مردان آشکار کند».

(علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۸۹)

نقد

اما این‌که صدای زن عورت باشد، ادعایی است که برای آن دلیلی ذکر نکرده‌اند و اساساً دلیلی هم بر آن وجود ندارد. صاحب حدائق در این زمینه می‌گوید: «أنت خبير بأنه لم يقم عندنا ما يدل على ما ادعوه من كون صوتها عورة و أنها منهية عن إسماعه الأجنبي».

(بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۴۱)

همچنین محقق سبزواری آورده است: «و لو سمعها الأجنبي فالمشهور بين المتأخرين بطلانها للنهي في العبادة المستلزم للفساد و هو مبني على أن صوت المرأة الأجنبية عورة و لم يظهر إلى الآن دليله».

(محقق سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۲۷۵)

بله، از برخی ادله، می‌توان وجهی برای آن یافت. مثلاً در حدیثی از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) آمده است: «المرأة عورة» (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۱۰)

حدیث ۱۱۷۳. در حدیث مشابه دیگری، در کتاب «جعفریات - اشعثیات» نیز آمده است: «النساء عورة».

(کوفی، بی‌تا، ص ۹۴)

اما این دو حدیث، از نظر سندی معتبر نیستند. حدیث اول، از عامه نقل شده است. احادیث موجود در کتاب جعفریات - اشعثیات نیز فاقد اعتبار هستند. صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید: «تاب مذکور بنابر آن‌چه بزرگان نقل کرده‌اند، ... از منابع معتبر نمی‌باشد و هیچ‌کس به صحت آن حکم نکرده است و حتی استنادش به مصنف، به قدری که موجب اطمینان باشد، نیست».

(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۹۸)

فارغ از بحث سندی، این دو حدیث، دلالتی بر مطلوب ندارند. چراکه «المرأة عورة»، ظاهر در این است که بدن او عورت است و باید از دیدگاه نامحرم پوشیده بماند؛ اما





تعمیم دادن عورت به صدای زن، امری است که دلیلی بر آن وجود ندارد. از طرفی، صرف عورت بودن، دلیل بر لزوم پوشیده و مخفی نگه داشتن نمی‌شود. به عبارتی، تلازمی بین عورت بودن یک شیء و لزوم پوشش آن وجود ندارد.

عورت در لغت، به معنای هر چیزی است که انسان از آشکار شدن آن شرم دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۳۷) و از روی حیا، می‌خواهد آن را پوشیده نگه دارد. (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۴۱۶) از همین رو، به شرمگاه انسان، عورت گفته می‌شود (همان). بنابراین، وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌فرماید «المرأة عورة»؛ یعنی مرد نسبت به او حیا دارد و شرم دارد که ظاهر شود؛ اما این که آیا واجب است پوشیده بماند و ظاهر نشود، دلیلی بر آن نیست؛ لذا برخی از فقها، با وجود این که عورت بودن صدای زن را پذیرفته‌اند؛ اما فتوا به حرمت شنیدن آن نداده‌اند؛ بلکه حرمت را تنها محدود به وجود لذت و خوف فتنه کرده‌اند. برای مثال، محقق کرکی می‌فرماید: «صوت المرأة عورة یحرم استماعه مع خوف الفتنه لا بدونه؛ صدای زن، عورت است و شنیدن آن، تنها در صورت خوف فتنه حرام است، نه بدون آن». (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۲)

همچنین، آیت الله روحانی در فقه الصادق (علیه السلام) آورده است: «مع أن حرمة سماعه علی فرض کونه عورة غیر ظاهر الدلیل؛ حتی اگر عورت بودن زن را هم بپذیریم، دلیلی بر حرمت شنیدن صدای او نخواهد بود». (حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۳۳)

بنابراین، علاوه بر این که بین عورت بودن زن و لزوم پوشیده بودن، تلازمی نیست، تعمیم عورت به صدای زن در مقابل سیره و روایات بسیاری که در بحث ادله جواز گذشت، وجهی نخواهد داشت.

۲،۲،۲. حدیث پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم): «النساء عی و عورة»

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (عَنْ أَبِيهِ) عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: «... النَّبِيُّ ص قَالَ لِلنِّسَاءِ عَيَّ وَ عَوْرَةً فَاسْتُرُوا عِيَّهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَ اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبُيُوتِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۴)

این روایت، در کافی شریف آمده است و در سلسله سند آن، مسعدة بن صدقه وجود دارد که در توثیق او اختلاف است. در کتب رجالی، از او به عنوان عامی و بتری یاد شده است. (شیخ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷؛ کشی، ۱۴۰۴، ص ۳۹۰) بنابراین، امامی نبوده و نمی توان به نقل های او اعتماد کرد؛ لذا سند روایت، با ضعف مواجه خواهد بود؛ اما در مقابل نیز برخی مانند محقق بهبهانی، با توجه به دیگر روایات او که دارای متانت و موافقت با روایات افراد ثقه است، او را توثیق کرده و روایاتش را معتبر دانسته اند. (مامقانی، ۱۳۵۰ق، ص ۲۴۹) از این جهت، برخی از فقها، به روایات او عمل کرده اند (همان).

عی به کسره، مصدر است و به فتحه، صفت است و به معنای کسی است که در سخن گفتن، توانایی زیادی ندارد و نمی تواند مقصود خود را آن طور که می خواهد، بیان کند.^۱ این که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود زنان ناتوان در کلام و بیان مراد هستند، حال یا ناظر به یک امر ذاتی است؛ یعنی خلقت ایشان این گونه است و یا این که ناظر به یک مسئله روانی است؛ یعنی به سبب عجب و حیایی که دارند، در کلام لغزش دارند و آن گونه که باید حق کلام را ادا نمی کنند.

معنای عورت نیز در مبحث قبلی روشن شد.

بنابراین، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در این حدیث می فرماید زنان توانایی سخن گفتن آن گونه که شایسته است ندارند، این نقص را به واسطه سکوت بپوشانید. در

۱. در قاموس المحيط آمده است: «تَعَايَا وَ اسْتَعْيَا وَ تَعَيَّا: لَمْ يَهْتَدِ لَوَجْهِ مُرَادِهِ، أَوْ عَجَزَ عَنْهُ، وَ لَمْ يُطِيقْ إِحْكَامَهُ، وَ هُوَ عَيَانٌ وَ عَيَاءٌ وَ عَيٌّ وَ عَيٌّْ... وَ الْمُعَايَاةُ: أَنْ تَأْتِيَ بِكَلَامٍ لَا يُهْتَدَى لَهُ» (فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۱۶، ماده «عی»).

نتیجه، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از سخن گفتن آنان نهی کرده است و نباید مقابل نامحرمان سخن بگویند.

استدلال به این روایت را دیگر فقها، به قائلین حرمت نسبت داده‌اند. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۹۸)
نقد

این روایت شریف، دلالتی بر مقصود قائلین به حرمت ندارد، به چند دلیل:
(الف) منظور، سکوت مردان باشد: این که آمده است عی آنان را با سکوت بیوشانید، می‌تواند امر به سکوت مردان باشد؛ یعنی شما مردان، با آنان وارد بحث و مجادله نشوید؛ چراکه در کلام و بیان مقصود خود ناتوانند و نمی‌توانند مراد خود را آن گونه که مقصودشان است، برسانند، در نتیجه، ممکن است منظورشان را خوب متوجه نشوید و به هر حال، با ایشان وارد بحث نشوید و از باب «هَنْ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره، ۱۸۷)، با سکوت خودتان، سعی در پوشش عیوب آنان کنید.

(ب) امر ارشادی است، نه مولوی: اگر امر به سکوت زنان هم باشد، باز هم با توجه به فضای روایت، این که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فرموده‌اند زنان دارای ضعف در کلامند، پس آنان را به سکوت توصیه کنید، یک بیان ارشادی است و ارشاد به این که اگر می‌خواهید آبروی خودشان و شما حفظ شود و سخنانشان مثلاً در جمع مردان، موجب کراهت شما نشود، ایشان را به سکوت وادارید. علامه مجلسی در مرآة العقول، در تفسیر این روایت می‌فرماید: «العِيَّ العجز عن البيان، أي لا يمكنهن التكلم بما ينبغي في أكثر المواطن، فاسعوا في سكوتهن لئلا يظهر منهن ما تكرهونه؛ عی، عجز از تكلم است؛ یعنی در اكثر موقعیت‌ها، نمی‌توانند آن گونه که شایسته است سخن بگویند، پس تلاش در سكوتشان كنید تا از آنان، آن چه مورد كراهت شماست، پدیدار نشود». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۷۴)





بنابراین، این امر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، یک توصیه و ارشاد است برای افراد برای حفظ آبرو. از این رو، اگر این ملاک و معیار (ضعف در کلام) نسبت به زنی صادق نبود، امر این روایت شامل او نمی شود. چه بسیار زنانی که توانایی زیادی در سخن و قوت کلام دارند، مانند ام خالد که در روایت ابابصیر از امام صادق (علیه السلام) گذشت. آیت الله مکارم در این باره می فرماید: «و هذا الحديث مع ضعف سنده، لعله على خلاف المطلوب أدل. لأنه لا يدل على نهى النساء العاقلات العالمات عن التكلم».

(مکارم، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۶)

لذا این حدیث، به یک جنبه ای که برای نوع زنان است، اشاره دارد؛ اما شامل همه زنان نمی شود و اساساً در مقام تشریع نیست.

ج) امر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، یک امر عام است: مضافاً این که این امر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به سکوت زنان، یک امر عمومی است و ناظر به طبیعت زنان و تنها ناظر به تکلمشان در مقابل نامحرم نیست. در نتیجه، این روایت، به شنیدن صدای زن توسط نامحرم ارتباطی ندارد.

۲،۲،۳. نهی از جهر در قرائت و تلبیه هنگام شنیدن نامحرم

از دیگر ادله ای که بیان شده است، فتوای فقها به عدم جواز جهر در قرائت نماز و تلبیه توسط زن است. هنگامی که مرد نامحرمی صدای او را می شنود؛ اما در جایی نامحرم نمی شنود، مخیر است بین جهر و اخفات. (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۳۴)

اما مسئله مهمی که وجود دارد، این است که عبادات توقیفی هستند و حکم هر مسئله ای، مختص به همان است و نمی توان حکمی را از مسئله ای به مسئله دیگر سرایت داد و قیاس کرد. در مسئله مورد بحث، نمی توان گفت چون در نماز این حکم وجود دارد، پس در همه موارد، زن باید صدای خود را از نامحرم حفظ کند؛ الا این که



یک دلیل متقنی، ما را به مناط و ملاک حکم رهنمون کند که در این جا منتفی است.
(سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۳)

۲،۲،۴. نهی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از تکلم زنان نزد نامحرم بیش از پنج کلمه

در حدیثی طولانی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، تحت عنوان مناهی النبی که مرحوم صدوق آن را نقل می‌کند، آمده است: «قال أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوئِهِ الْقُتَيْبِيُّ رُوِيَ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ: نَهَى أَنْ تَتَكَلَّمَ الْمَرْأَةُ عِنْدَ غَيْرِ زَوْجِهَا أَوْ غَيْرِ ذِي مَحَرِّمٍ مِنْهَا أَكْثَرَ مِنْ خَمْسِ كَلِمَاتٍ مِمَّا لَا بُدَّ لَهَا مِنْهُ؛ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نهی کرد که زن در نزد شخصی غیر از محرم خود یا همسرش، بیش از پنج کلمه که در حد ضرورت باشد، سخن بگوید». (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳) در سلسله سند این روایت، شعیب بن واقد البصری وجود دارد که شخصی مجهول الحال است و نه توثیق و نه مدح و ذمی در وصفش بیان نشده است؛ لذا سند این روایت، با ضعف مواجه خواهد بود.

مطابق این حدیث، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) زنان را نهی کرد که نزد افراد نامحرم، بیش از پنج کلمه که ضرورت باشد، سخن بگویند. این روایت نسبت به دیگر روایات، صراحت بیشتری نسبت به مطلوب دارد. استدلال به این حدیث را نیز دیگر فقها، به قائلین به حرمت نسبت داده‌اند. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۹۹)
نقد

این روایت شریفه، علاوه بر ضعف سندی، صراحت و نص بر مطلوب استدلال کنندگان ندارد؛ بلکه دو احتمال در آن می‌رود که یکی از آن احتمالات، مخالف اجماع و بدهات خواهد بود و احتمال دیگر، با مدعایشان سازگار است.





در این روایت شریفه، چنانچه حرف «من»، اولی در عبارت «مَمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ» را بعضیه بگیریم، معنا این گونه می شود که زنان، در مقابل نامحرمان، تنها به مقدار ضرورت، آن هم تا سقف پنج کلمه، جواز سخن دارند (تنها در بخشی از مقدار ضرورت، آن هم تا سقف پنج کلمه، نه تمام مقدار ضرورت). این احتمال، مخالف اجماع فقها و حتی استدلال کنندگان است. چون همه فقها، در این مسئله اتفاق نظر دارند که اگر ضرورتی برای تکلم وجود داشته باشد، هر مقدار که ضرورت ایجاب کند، زن قادر به سخن خواهد بود و در مقدر ضرورت، محدودیتی مانند پنج کلمه وجود ندارد. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۷)

اما اگر «من» را بیانیه بگیریم، «ما لا بد منه»، بیان و توضیح «خمس کلمات» خواهد بود (همان)؛ لذا پنج کلمه محدودیت نخواهد آورد و صرف مثالی برای مقدار ضرورت است. با این احتمال دوم، روایت می تواند مورد استشهاد استدلال کنندگان قرار گیرد. اما با این حال، از آن جا که بسیاری از نهی های موجود در این روایت، نسبت به امور مکروه هستند و روایت، هم شامل امور حرام است و هم مکروه، در نتیجه، نمی توان گفت این نهی، ظاهر در حرمت است؛ چون در سیاق کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم)، نهی برای مکروه هم استعمال شده است؛ لذا ظهور این نهی در حرام نیز منتفی می شود. (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۵۸)

به هر حال، اگر این روایت از نظر دلالت هم مشکلی نداشته باشد، معارض است با سیره قطعی اهل بیت (علیه السلام) و متشرعه و آیات و دیگر روایات که بیان کننده جواز هستند و به راحتی می توان این نهی را حمل به کراهت کرد. همچنین، حکم به جواز، موافق با اصل است. از آن جا که ادله محکمی بر جواز وجود دارد و در مقابل، ادله ای برای حرمت، چنانچه با توجه به ادله جواز اطمینان به آن حاصل نشود، مطابق اصل حلیت و برائت، حکم به جواز متعین خواهد شد.



علاوه بر این، بسیار روشن است که فتوا به حرمت شنیدن صدای عادی زن توسط نامحرم و همچنین اسماع آن، مگر در موارد ضرورت، موجب عسر و حرجی غیر قابل انکار برای مردم خواهد بود و در اسلام هم هیچ حکم حرج آوری تشریع نمی شود.^۱

۳. ملحقات

۳،۱. چارچوب تکلم عادی

هرچند با توجه به آن چه گذشت، به اثبات رسید تکلم عادی زنان و شنیدن آن برای مردان نامحرم حرام نیست؛ اما این سؤال مطرح می شود که آیا شارع، هیچ محدودیتی در تکلم مرد و زن نامحرم با یکدیگر قرار نداده است؟

۳،۱،۱. بسنده کردن به مقدار حداقلی

درست است روایاتی که قائلان به حرمت به آن ها استشهاد کرده بودند، دلالتی بر حرمت نداشت؛ اما از مجموع آن روایات، می توان برداشت کرد که تکلم غیر ضروری بین مرد و زن نامحرم، در نگاه شارع مکروه است و ترک آن موافق احتیاط است. (مکارم، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۳) روایاتی که به تعبیرهای گوناگون، از گفتگوی با زنان و ارتباط گفتاری با آنان مذمت کرده یا زنان را از تکلم با مردان منع کرده، در صدد بیان خطری است که از این ناحیه ممکن است دامنگیر زن و مرد شود. این روایات، گرچه بر ممنوعیت ارتباط گفتاری زن و مرد نامحرم دلالت ندارد؛ اما فی الجمله. مرجوح بودن آن را از این نظر که ورود به این وادی خطرناک است، گوشزد می کند تا زن و مرد، نادانسته به این وادی قدم نگذارند و حزم و احتیاط را از دست ندهند.

۱. «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج؛ و خداوند برای شما در امر دین هیچ رنج و سختی ای قرار نداده است» (حج، ۷۸).





همچنین بر اساس برخی روایات، امیرالمؤمنین (علیه السلام) مردان را از گفتگو با زنان نهی کردند و از مردان خواستند که کمتر با زنان سخنان بگویند. امام صادق (علیه السلام) نیز فرمودند: «گفتگو با زنان، از دام‌های شیطان است». (ابوحنیفه، دعائم الاسلام، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۱۴)

تأکید روایات بر پرهیز زن و مرد نامحرم از طولانی کردن سخن خود، حاکی از آن است که سخن گفتن، نقطه لغزش زن و مرد است. ریشه بسیاری از مفاسد و معضلات اجتماعی همچون اختلافات خانوادگی، جدایی همسران و از هم پاشیده شدن خانواده‌ها را می‌توان در همین ارتباطات جستجو کرد.

بنابراین، شایسته است ارتباط کلامی زن و مرد نامحرم، به مقدار نیاز و حداقلی باشد. در نتیجه، سخنرانی یا تدریس زن برای مردان یا مرد برای زنان که مورد نیاز و معمولاً مدت آن طولانی است و جملات و کلمات فراوانی گفته می‌شود، در صورتی که سخنان با ناز و کرشمه بیان نشود، اشکالی ندارد و کراهتی هم ندارد، مادامی که به مقدار ضرورت باشد.

۳،۱،۲. پرهیز از مزاح

بذله‌گویی، مزاح و طنز، نوعی از ارتباط صمیمی و دوستانه میان انسان‌هاست که معمولاً به هدف تفریح، رفع خستگی و ادخال سرور در مخاطب صورت می‌گیرد. از این عمل، در برخی از روایات، به طور مطلق، صرف نظر از این که مخاطب چه کسی باشد، مذمت شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴)؛ اما در برخی دیگر از روایات، از آن به عنوان صفتی که هیچ مؤمنی از آن خالی نیست و سبب خوشحال کردن برادران مؤمن است، یاد شده است. (همان، ص ۶۶۳)^۱

۱. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) كَيْفَ مُدَاعَبَةُ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قُلْتُ قَلِيلٌ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنَّ الْمُدَاعَبَةَ مِنْ



در جمع بین این روایات، باید گفت که به طور کلی، افراط در شوخی کردن که سبب غفلت از خود و خدا و بی توجهی به کمالات انسانی می شود، مذموم است؛^۱ اما آن چه معمولاً به قصد شاد کردن و خنداندن دوستان و برادران و برطرف شدن خستگی انجام می گیرد، اگر به دور از لهو و لعب و مقارنات حرام از قبیل غیبت، تهمت و استهزای دیگران باشد، مجاز است و در سخنان معصومان نیز نمونه هایی از آن به چشم می خورد.^۲

اکنون سؤال این است که طنز و شوخی میان زن و مرد نامحرم چگونه است؟ در اجتماعاتی که زن و مرد نامحرم وجود دارند. مثل اداره، محل کار، دانشگاه و مدرسه، شوخی کردن زنان و مردان نامحرم چه حکمی دارد؟ آیا استاد مجاز است با دانشجویان دختر، ارتباط عاطفی در حد شوخی و خنده داشته باشد؟ آیا دختر مجاز است با همکلاس پسر، ارتباط صمیمی به صورت شوخی های تند و خنده دار داشته باشد؟ آیا برای زن مشروع است، با همکار مرد خود در محل کار یا با مردان نامحرم دیگر، شوخی کند و بخندد؟

پیشوایان دینی ما نیز این نکته را به مردم تذکر داده و با تعبیرهای گوناگون، مردم را از آن بازداشته اند. پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) در خطبه ای که در اواخر عمر شریف خود، برای مسلمانان ایراد کردند، فرمودند: «هر مردی که با زن نامحرم شوخی کند، خدا به اندازه هر کلمه ای که با او در این دنیا سخن گفته است، هزار ماه او را در آتش حبس می کند». (صدوق، ۱۴۰۶، ص ۲۸۳)^۳

۱. حُسْنُ الْخُلُقِ وَإِنَّكَ لَتَدْخُلُ بِهَا الشُّرُورَ عَلَى أَخِيكَ وَلَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُدَاعِبُ الرَّجُلَ يُرِيدُ أَنْ يَسْرَهُ. سیدعبدالله جزائری، التحفة السنیة، نسخه خطی، ص ۳۲۳.
۲. همان

۳. «... وَ مَنْ فَآكَ امْرَأَةً لَا يَمْلِكُهَا حَبْسٌ بِكُلِّ كَلِمَةٍ كَلَّمَهَا فِي الدُّنْيَا أَلْفَ عَامٍ فِي النَّارِ وَ الْمَرْأَةُ إِذَا طَاوَعَتِ الرَّجُلَ فَالْتَزَمَهَا حَرَاماً أَوْ قَبَّلَهَا أَوْ بَاسَرَهَا حَرَاماً أَوْ فَآكَهَا وَ أَصَابَ مِنْهَا فَاجِسَةً فَعَلَيْهَا مِنَ الْوُزْرِ مَا عَلَى الرَّجُلِ فَإِنْ غَلَبَهَا عَلَى نَفْسِهَا كَانَ عَلَى الرَّجُلِ وَزْرُهَا...»



به زنان نیز فرمودند: «هر زنی که از مرد (نامحرمی) اطاعت کند تا نسبت به وی مرتکب گناهی شود یا مقدمات گناه را انجام دهد یا با او شوخی کند ف گناه آن زن نیز برابر مرد خواهد بود (همان).

همچنین ابوبصیر می‌گوید: «به زنی قرآن می‌آموختیم، یک نوبت با او شوخی کردم. وقتی خدمت امام باقر (علیه السلام) رسیدم، امام فرمود: ای ابابصیر! به آن زن چه گفتی؟ من روی خود را (از خجالت) پوشاندم. امام فرمود: دیگر تکرار نشود». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۸)^۱

در روایت نبوی، بر این رفتار، وعده عذاب داده شده و در روایت امام باقر (علیه السلام)، از آن نهی شده که هر دو، بیانگر قبح و ناپسندی این عمل است. همچنین نهی و وعده عذاب، در هر دو روایت، مقید به حالت خاص یا شوخی ویژه‌ای نشده است. بنابراین، شوخی زن و مرد نامحرم در هر جا و به هر عنوان، عملی ناپسند و غیرمجاز خواهد بود. سر مطلب نیز این است که شوخی‌ها و طنزگویی‌ها، یا از ابتدا به قصد لذت بردن است، یا در ادامه و نهایت، به آن منجر می‌شود و علاوه بر این که سبب فرو ریختن دیوار شرم و حیا میان زن و مرد نامحرم می‌گردد، حریم عفت و پاکدامنی را متزلزل می‌کند، انسان را به پرتگاه گناه نزدیک می‌نماید و راه را برای فساد و فحشا هموار می‌کند. از این رو، گرچه نمی‌توان شوخی و مطایبه زن و مرد نامحرم را به طور کلی و در همه موارد حرام دانست؛ اما با توجه به فسادى که در بیشتر موارد، بر این کار مترتب می‌شود، پرهیز از آن، در همه موارد پسندیده و به مصلحت فرد و جامعه است. بر اساس این ادب اجتماعی، نباید زنان و مردانی که در محل کار و دانش، در اداره و دانشگاه، با نامحرم سروکار دارند، به بهانه همکاری بودن یا استاد و شاگرد بودن، بیش



۱. عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: كُنْتُ أَقْرَأُ امْرَأَةً كُنْتُ أَعْلِمُهَا الْقُرْآنَ فَمَارَحْتُهَا بِشَيْءٍ فَقَدِمْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فَقَالَ لِي «أَيُّ شَيْءٍ قُلْتَ لِلْمَرْأَةِ؟» «فَعَطَّيْتُ وَجْهِي» فَقَالَ «لَا تَعُودَنَّ إِلَيْهَا».

آن چه لازمه اشتغال و اقتضای کار و درس و بحث آنان است، رابطه عاطفی و صمیمی داشته باشند.

۳،۲. سماع و استماع

یک مسئله مهم دیگری که باید مورد بررسی قرار بگیرد، این است که آیا سماع، حکم استماع را دارد و اگر استماع حرام باشد، سماع نیز حرام خواهد بود؟ به عبارت دیگر، قدر مسلم این است که اگر انسان به قصد گوش دادن و با توجه به صوتی که شنیدن آن حرام است، گوش دهد، حرام خواهد بود؛ اما اگر صوت حرام، صرفاً به گوش او برسد، بدون این که قصد گوش دادن و توجه کردن به آن را داشته باشد، باز هم حرام است؟

مثلاً فردی، در مسجدی، کنار پرده حائل نشسته است و صدای زنان به گوش او می‌رسد، بدون این که توجه کند، چنان چه تلذذ و ریبه‌ای در کار باشد یا تلذذی نباشد؛ اما مطلق صدای زن را حرام بدانیم، آیا لازم است نقل مکان کند؟ یا در اتوبوسی نشسته است که صدای زنان به گوش او می‌رسد، آیا لازم است اتوبوس را ترک کند؟

این مسئله‌ای است که در میان کتب فقها، زیاد به آن پرداخته نشده است و حتی در رساله‌های توضیح المسائل نیز به چشم نمی‌خورد و تنها در استفتائات مراجع موجود است که نسبت به مسئله غناء مطرح شده است.

ابتدا، لازم به ذکر است در نظر فقهای بی‌که در فرض تلذذ و ریبه قائل به حرمت هستند، صدای زن موضوعیتی ندارد؛ بلکه حرمت به سبب آن تلذذ و ریبه است؛ لذا مطابق نظر ایشان، چه در استماع و چه در سماع، چنان چه ریبه و تلذذی در کار باشد، موجب حرمت است و اگر نباشد، حرمتی در کار نیست؛ یعنی اگر همان صدایی که حتی ناخواسته به گوش او می‌رسد، موجب ریبه و لذت او شود، سماع آن حرام خواهد بود.



هرچند ممکن است اشکال شود که تلذذ و ریبه، تنها در صورت استماع به صوت حاصل می‌شود و وقتی کسی توجهی به صوت ندارد، موجب تلذذ آن نیز نخواهد بود؛ اما به هر حال ملاک همان تلذذ و ریبه است و مطلب روشن است؛ اما در نگاه آن دسته از فقهایی که قائل به حرمت مطلق صدای زن هستند و صدای زن در دیدگاهشان ملاک است، باید بررسی شود که آیا سماع آن نیز حرام است یا حرمت منحصر در استماع است؟

برخی از محرمات که در آن‌ها حرمت تعلق گرفته است، به اصل انجام دادن و تحقق عنوان آن‌ها، بدون این‌که حرمت به انگیزه و قصد داشتن بر انجام مقید باشد، مثل شرب خمر و زنا، در این موارد، طبیعتاً انجام فعل حرام چه با قصد و توجه و چه بدون آن، حرام خواهد بود.^۱

اما در برخی محرمات، حرمت منوط است به قصد انجام آن؛ لذا انجام آن‌ها بدون قصد و توجه به آن‌ها، حرام نخواهد بود.

نسبت به مسئله مورد بحث، قدر متیقن، حرمت استماع صوت زن نامحرم است؛ اما سرایت حرمت به سماع، محل شک است؛ چون چنان‌چه ادله مورد استدلال در حرمت شنیدن صدای زن، اگر دلالتی هم بر حرمت داشته باشد، تنها حرمت استماع را می‌رساند. مثلاً نهی پیامبر از تکلم زن نزد نامحرم مگر به مقدار ضرورت، متبادر و منصرف‌الیه این است که زن در نزد نامحرمانی که به سخن او توجه دارند و کلامش را گوش می‌کنند، سخن نگوید.

البته تحلیل بالا، در کلام این دسته از فقها نیامده است و مطلبی ناظر به این فرع، در

۱. اراکی، المکاسب المحرمه، ۱۴۱۳، ص ۱۷۶: هل الحرمة خاصّة بالاستماع و هو إحساس الصوت بالسامعة مع الداعي إليه، أو هي عاقبة له و للسماع و هو الإحساس لا بداعي الإحساس بل بمجرد عدم الداعي إلى الكفّ عن الإحساس كما أنّ المحرمات الأخر من شرب الخمر و الزنا و اللواط و غيرها لا ينط الحرة فيها بوجود الداعي إلى عناوينها بل ينط بصدور العنوان على نحو يصح المؤاخذه عليه، ولا شبهة في صحتها مع الالتفات و عدم الانكفاف، و لو كان الإتيان بداع آخر.

کتاب‌هایشان به چشم نمی‌خورد. بنابراین، طبق آن چه بیان شد، روشن می‌شود که صدای نامحرم، بر فرض این که حرام باشد، استماع آن حرام است و نه سماع آن. در همین زمینه، مرحوم نراقی می‌فرماید: «والظاهر أنَّ مرادهم: استماعه وإلا فالسمع بدون لا یحرم قطعاً؛ ظاهراً منظورشان، این است که استماع حرام است؛ اما سماع و شنیدن بدون استماع، قطعاً حرام نیست». (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۶)

۴. نتیجه

شنیدن صدای زن نامحرم و تکلم با او، چنان چه همراه با تلذذ و ریبه باشد، به اتفاق نظر همه فقها، حرام است، به دلیل اجماع و سیره متشرعه و مذاق شارع و روایات. لذت و ریبه، زمانی مطلقاً حرام خواهند بود که نسبت به مسائل جنسی باشند.

شنیدن صدای معمولی زن، طبق نظر برخی حرام است، به دلیل عورت بودن صدای او و برخی روایات؛ اما این ادله قابل مناقشه و نقد هستند و نظر ایشان مردود است. در مقابل، تعداد زیادی از فقها نظر به جواز داده‌اند، هرچند برای آن، محدودیت‌هایی ذکر کرده‌اند که رعایت آن‌ها بهتر است.

ادله قائلین به جواز، آیاتی از قرآن، سیره متشرعه، سیره و روایات اهل بیت (علیه السلام) است.

در مواردی که شنیدن صوت زن نامحرم بر مرد حرام است، به همان ترتیب، شنوندن و اسماع آن نیز بر زن حرام است.

از دیدگاه فقهایی که حرمت را منحصر در موارد لذت و ریبه می‌دانند، فرقی میان سماع و استماع در حرمت نیست و ملاک تلذذ و ریبه است که می‌تواند در سماع و استماع باشد؛ اما از دیدگاه فقهایی که مطلق صدای زن را حرام می‌دانند، صرفاً استماع آن حرام خواهد بود.



منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابوحنیفہ، نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، چاپ دوم، قم: مؤسسہ آل البيت (ع).
۳. اسدی حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۸۱)، خلاصۃ الأقوال - رجال العلامة، چاپ دوم، نجف اشرف: منشورات المطبعیة الحیدریة.
۴. — (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، چاپ اول، قم: مؤسسہ اسماعیلیان.
۵. — (۱۳۸۸)، تذکرۃ الفقهاء، طبع قدیم، چاپ اول، قم: مؤسسہ آل البيت (ع).
۶. — (۱۴۱۲)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۷. — (۱۴۱۳)، قواعد الاحکام فی معرفۃ الحلال والحرام، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ به جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۸. اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)، چاپ دوم، تہران: دارالکتب الإسلامیة.
۹. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵)، کتاب المکاسب المحرمۃ و البیع و الخیارات، چاپ اول، قم: کنگرہ جہانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراہیم (۱۴۰۵)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ به جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.





۱۱. برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲)، کتاب الرجال (البرقی)، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.

۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹)، الجامع الصحيح - سنن الترمذی، چاپ اول، قاهره: دارالحدیث.

۱۳. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی (۱۴۱۷)، معجم فقه الجواهر، چاپ اول، بیروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع.

۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۱۵. حسینی روحانی قمی، سید صادق (۱۴۱۲)، فقه الصادق (ع)، چاپ اول، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق (ع).

۱۶. خرازی، محسن (۱۴۲۲)، عمدة الاصول، چاپ اول، قم: مؤسسه در راه حق.

۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶)، مقدمة الأدب، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

۱۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۱۷)، دلیل تحریر الوسیله - السترو الساتر، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۱۹. صدوق قمی، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۶)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم: دارالشریف الرضی للنشر.

۲۰. — (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۱. طباطبائی حائری، سید علی بن محمد (۱۴۱۸)، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۲۲. — (۱۴۱۸)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام).



۲۳. طباطبائی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶)، مستمسک العروة الوثقی، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۶. — (۱۳۷۳)، رجال الطوسی، چاپ سوم، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۷. — (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۹)، ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۹. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمية.
۳۲. قطب الدین راوندی، سعید بن عبدالله (۱۴۰۹)، الخرائج و الجرائح، چاپ اول، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
۳۳. کرکی (محقق ثانی)، نورالدین علی بن حسین (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۴. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴)، اختیار معرفة الرجال، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۳۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۳۶. کوفی، محمد بن محمد اشعث (بی تا)، الجعفریات - الأشعثیات، چاپ اول، تهران: مكتبة نينوى الحديثة.

۳۷. مامقانی، ملا عبدالله بن محمد حسن (۱۳۵۰)، حاشیة على رسالة فى التقية، چاپ اول، قم: مجمع الذخائر الإسلامية.

۳۸. محقق حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم: مؤسسة اسماعيليان.

۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴)، کتاب النکاح، چاپ اول، قم: انتشارات مدرسة امام على بن ابی طالب (ع).

۴۰. — (۱۴۲۵)، انوار الفقاهة - کتاب النکاح، چاپ اول، قم: انتشارات مدرسة امام على بن ابی طالب (ع).

۴۱. — (۱۴۲۸)، انوار الاصول، چاپ دوم، قم: مدرسة الإمام على بن أبی طالب (ع).

۴۲. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱)، کتاب البیع، چاپ اول، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۴۳. مؤمن سبزواری (محقق)، محمد باقر بن محمد (۱۲۴۷)، ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد، چاپ اول، قم: مؤسسة اسماعيليان.

۴۴. نجاشی، احمد بن على (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.

۴۵. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فى شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بيروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵)، مستند الشیعه فى احکام الشریعه، چاپ اول، قم: گروه پژوهش مؤسسة آل البيت (ع).





مطالعه تطبیقی عدالت صحابه در آیه «مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ...» (۲۹ فتح) از منظر تفاسیر فریقین

صفحات ۱۰۹ تا ۱۳۶

فهیمة احدی پور

برگزیده سطح سه چهاردهمین جشنواره

چکیده

نظریه عدالت صحابه، یکی از مبانی سیاسی فقهی اهل سنت بوده و از اختلافات درون دینی شیعه و اهل سنت است. اهل سنت با استناد به آیاتی از جمله آیه ۲۹ فتح، به عدالت همه صحابه معتقدند، درحالی که این اختلاف، سرچشمه اختلافات دیگری مثل رد یا پذیرش قول صحابی و نیز منشأ حکم به کفر شیعه، خصوصاً با استناد به آیه مزبور گردیده است، از این رو، نوشتار حاضر با هدف تبیین دلالت صحیح آیه به مطالعه تطبیقی آن در تفاسیر فریقین پرداخته و بدین نتیجه رسیده است که ورود مبحث صحابه در معنای آیه، اولین بار در قرن چهارم، بدون سند و طبق نظر شخصی مؤلف، در تفسیر ابن وهب (م ۳۰۸)؛ ولی جنسیه بودن «مِنْ» نخست در اعراب القرآن نحاس (م ۳۳۸)، مطرح شده و روایات تطبیق آیه بر صحابه، اولین بار در تفسیر ثعلبی (م ۴۲۷) آمده است؛ لکن اصرار بر «جنسیه» بودن «مِنْ»، مبنای ادبی نظریه عدالت صحابه است و روایات تطبیق نیز ضمن عدم دلالت بر عدالت جمیع صحابه، دچار تناقض با همدیگر بوده و از نظر سندی نیز ضعیف هستند. کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، عدالت، صحابه، عدالت صحابه، آیه ۲۹ فتح، «والذین

معه».



بر اساس آیه «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر؛ ۲۴)، برای هر امتی، پیامبری است. خاتم پیامبران، حضرت محمد^۲ است. کسانی که رسول خدا را در حال مسلمانی ملاقات کرده بودند، به عنوان صحابه ۲ معروف گردیدند. بحث از عدالت صحابیان، یکی از اختلافات درون دینی شیعه و اهل سنت است. اهل تسنن به عدالت همه صحابه معتقدند و نقد و جرح صحابیان را گناه و کفر می‌شمارند؛ اما شیعه، عدالت برخی از صحابه را قبول دارد. اهل سنت برای اثبات نظریه خود، به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند، از جمله آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (۲۹؛ فتح) است.

از آن جایی که این آیه در بیشتر منابع تفسیری و کلامی اهل سنت، به عنوان دلیل بر عدالت همه صحابه مطرح شده است؛ لذا نوشتار حاضر، به صورت مطالعه تطبیقی، با هدف تبیین میزان دلالت آیه بر نظریه عدالت صحابه، در صدد پاسخ به این سوال است که آیه مورد نظر در تفاسیر فریقین، به چه میزانی بر عدالت همه صحابه دلالت می‌کند؟

نظریه عدالت صحابه، یکی از مبانی سیاسی و فقهی اهل سنت است و اهل سنت با استناد به این نظریه، قول و فعل صحابه را در کنار سنت پیامبر^۲ حجت می‌دانند. امروزه، وهابی‌ها با استناد به این نظریه، شیعه را متهم به سب و لعن صحابه کرده و قائل به کفر شیعه شده‌اند. از سویی، راوی بیشتر احادیث رسول اکرم در منابع اهل سنت، صحابه هستند و چون عدالت به عنوان یکی از شرایط راوی حدیث، مورد اتفاق اهل سنت و



شیعه است، بحث از دلایل قرآنی این نظریه ضروری مینماید؛ چراکه اثبات یا رد این نظریه از طریق قرآن، به عنوان منبع مورد اتفاق شیعه و سنی، می تواند در پذیرش و یا رد بسیاری از احادیث پیامبر^۲ و نیز یکی از منابع اهل سنت، در تبیین دین (قول و فعل صحابه) مؤثر باشد.

اهمیت نظریه عدالت صحابه، باعث نگارش آثار علمی متعددی از سوی فریقین گردیده است. در آثار اهل سنت، ادله عقلی، نقلی و اجماع بر این نظریه مطرح شده است. در خصوص ادله قرآنی نیز آیات یا بدون استدلال و یا همراه استدلال آمده اند که در بیشتر مواقع ناقص اند.

در غالب آثار نگاشته شده، آیه ۲۹ فتح به عنوان مستند قرآنی عدالت همه صحابه، از سوی اهل سنت، مطرح و به تفصیل بیان شده است.

مبحث عدالت همه صحابه در آثار شیعی، هم در کتاب های کلامی و تفسیری و هم در پاسخ به شبهات مطرح شده و نیز آثار مستقلی نیز در این باب نگارش یافته است؛ اما با وجود آن که در بیشتر موارد، آیه ۲۹ فتح، بررسی و جواب داده شده است؛ اما به نحوه دلالت آیه بر عدالت صحابه از منظر اهل سنت، توجه چندانی نشده است؛ لذا به نظر می رسد با توجه به تأکید اهل سنت بر این آیه، به عنوان دلیل قرآنی عدالت صحابه و نقد جوابهای عالمان شیعی و نیز با توجه به اهمیت نظریه عدالت صحابه، نیاز به بررسی مستقل این آیه ضروری است. از سویی، طبق بررسی های صورت گرفته در خصوص آیه ۲۹ فتح، اثر مستقلی به صورت مطالعه تطبیقی یافت نشد، بنابراین، پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی این آیه به عنوان دلیل بر عدالت صحابه در تفاسیر فریقین، به ترتیب تاریخ تدوین می پردازد که در گردآوری اطلاعات، از روش کتابخانه ای و در پردازش و تدوین، از روش تحلیلی بهره خواهد برد.



واژه صحابه مشتق از ماده صحب و جمع صاحب (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۰/۳)، در لغت، در معانی: ملازمت، مصاحبت، یاری کردن، حفظ کردن (همان)، معاشرت (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۱۶۶/۳)، مرافقت (موسی، ۱۴۱۰ق: ۱۳۰/۱)، پیروی کردن (ابن درید، ۱۹۸۸م: ۱/۲۸۰)، غلبه کردن، حیا کردن (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/۴۶۷)، منع کردن (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۵۴/۴)، ترک کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۵۲۱)، جمع کردن (مدنی، ۱۳۸۴ش: ۲/۱۹۵)، پاداش دادن (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/۲۳۱) و نزدیکی. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/۳۳۵) آمده است.

با توجه به این‌که معنای ملازمت در بیشتر لغت‌ها، خصوصاً قدیمی‌ترین لغت در دسترس (العین) تأکید شده است، می‌توان گفت که معنای اصلی صحب، همان ملازمت است. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد غالب دیگر معانی ذکر شده برای صحب، مثل تبعیت و حفظ و ... در همین مفهوم ملازمت نهفته است؛ چراکه ابن فارس ملازمت را به معنای مصاحبت دائمی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵/۲۴۵) و مصطفوی، آن را به معنای انضمام چیزی بر چیز دیگر، به نحو دوام و وجوب گرفته است. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۰/۱۸۹)

صحابه در اصطلاح

تعاریف مختلفی در معنای اصطلاحی صحابه، از منظر علمای اهل سنت وارد شده است که هر یک بر ملاکی دلالت دارد: بخاری، ابن صلاح و ابن کثیر، رؤیت پیامبر^۲ به صورت مطلق (بخاری، ۱۴۰۱ق: ۴/۱۸۸؛ ۱۲/؛ مالکی، بی‌تا: ۱۴۳)؛ ابن حجب، دیده شدن شخص توسط پیامبر^۲ (مالکی، همان)؛ واقدی، رؤیت پیامبر^۲ در حال بلوغ و فهم امر دین (علی بن محمد، ابن اثیر، بی‌تا: ۱/۱۲)؛ احمد بن حنبل، قاضی ابوبکر محمد بن





طیب، امام غزالی، سخاوی و ابن تیمیه، مصاحب پیامبر^۲ بودن ولو ساعتی (علی بن محمد، ابن اثیر، همان؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق:، ۷/۱؛ حرانی، ۱۴۱۷ق: ۳/۱۰۷۶)؛ ابو حسین بصری، مصاحبت طولانی با پیامبر^۲ به همراه قصد تبعیت از ایشان (عسقلانی، همان)؛ کیای طبری و ابن فورک، مصاحبت طولانی و مشهور بودن به آن (همان)؛ سعید بن مسیب (سید التابعین)، برپایی یک یا دو سنت به همراه پیامبر^۲ و یا همراهی با ایشان در یک یا دو غزوه (علی بن محمد، ابن اثیر، همان)؛ سمعانی، روایت حدیث و یا کلمه‌ای از پیامبر^۲ (عسقلانی، همان) و ابن حجر نیز دو شرط ملاقات پیامبر^۲ در حال ایمان و مسلمان از دنیا رفتن (عسقلانی، همان ص ۱۵۸) را ملاک تحقق عنوان صحابه دانسته و آن را صحیح‌ترین تعریف صحابه می‌داند.

عالمان شیعی، معنای اصطلاحی صحابه را با توجه به این‌که لفظ صحابه اصطلاح شرعی نبوده (عسکری، ۱۴۱۰ق: ۱/۱۰۵) و در شرع نیز مراد همان معنای لغوی آن است، در گروهی معنای لغوی و کاربردهای قرآنی آن دانسته‌اند. معنای لغوی صحابه، همانطور که گذشت، ملازمت بوده و در کاربردهای قرآنی نیز مفهوم مصاحبت طولانی و نوعی دوام وجود دارد. (علیانسب، ۱۳۹۳ش: ۳۳)

بنابراین، در تعاریف شیعی صحابه، معنای ملازمت، مصاحبت طولانی، یاری و تبعیت از پیامبر^۲ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۵) اخذ شده است و با توجه به این ملاک‌ها، می‌توان گفت که صحابی بودن، عنوانی زائل شدنی است؛ زیرا برخی ملاک‌های آن، مثل ایمان و تبعیت زوال پذیرند. در نتیجه، به نظر می‌رسد تعاریف اهل سنت از صحابه، نه با لغت سازگاری دارد و نه با کاربردهای قرآنی آن.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر در معنای لغوی و اصطلاحی صحابه و عدالت، رجوع شود به: کتاب تحلیل مبانی قرآنی نظریه عدالت صحابه، سید ضیاءالدین علیانسب، فهیمه احدی پور



عدالت در لغت

عدالت در لغت، از ریشه عدل، در معانی ضد جور و ظلم، مثل و نظیر، حکم به حق، فدیة (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲/ ۳۸)، برابری (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۱۲۵)، انصاف (موسی، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۲۴۲)، برگشتن (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۱۳)، میانه روی در امور (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۸/ ۶۲) و... آمده است.

کسی را عادل گویند که قول و حکم یا شهادت و یا طریق مستقیم او، مورد رضایت مردم باشد. (فراهیدی، همان؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۵/ ۱۷۶)

بر این اساس، معنای اصلی عدالت، همان نقیض جور و ظلم است و بازگشت بقیة معانی، به نوعی به این معنی است. مثلاً اگر انسان به حق حکم نکند یا برابر عمل نکند یا میانه رو نباشد یا ...، به خود یا دیگران ظلم کرده است.

عدالت در اصطلاح

با توجه به این که اهل سنت، انتساب هرگونه گناه به صحابه را نفی می کنند و نسبت دهند گناه به صحابه را کافر، فاسق (سبکی، بی تا: ۲/ ۵۷۵ و ۵۸۰ و ۵۹۰؛ شربینی، ۱۳۷۷ق: ۴/ ۴۳۶؛ ابن عابدین (علاءالدین)، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۵۸۱؛ بکری دمیاطی، ۱۴۱۸ق: ۴/ ۳۳۳) و ... می دانند، بنابراین، منظور آنان از عدالت در مبحث عدالت صحابه، عدالت فقهی است.

مشهورترین تعریف برای عدالت فقهی نزد علمای اهل سنت، عبارت است از اجتناب از گناهان کبیره و ترک اصرار بر گناهان صغیره که به تصریح و یا به تلویح با بیان مصادیق کبائر و اجتناب از آنها، در کلام بزرگان اهل سنت، مثل ابن حاجب (مرتضی، بی تا: ۱/ ۱۱؛ شوکانی، ۱۳۵۶ق: ۵۲)، ابراهیم نخعی (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۱۰۱)، ابن مبارک (همان)، شافعی (همان، ۱۰۲)، ابیبکر باقلانی (همان، ۱۰۴)، غزالی (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۵)،



سبکی (خلیفات، بی تا: ۱۱۸)، فخر رازی (فخر الدین رازی، بی تا: ۴/ ۱۱۰) و سیوطی (سیوطی (الاشباه والنظائر) الف، ۱۴۰۳ق: ۳۸۴) آمده است.

علمای شیعی نیز مانند شهید ثانی (عاملی جبعی (شهید ثانی)، ۱۴۰۹ق: ۲۰۹-۲۱۱)، شیخ مفید (مرعشی، ۱۴۲۲ق: به نقل از مقنعه و مختلف و اشراف، ۲/ ۲۳)، شیخ طوسی (همان، ۲۴)، سید محمد کاظم یزدی (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۳/ ۱۸۹) و ... با توجه به روایات، همین تعریف را از عدالت فقهی ارائه داده اند.

بنابراین، مقصود از عدالت در مبحث عدالت صحابه، عدالت فقهی بوده و معنای عدالت فقهی، اجتناب از کبائر و ترک اصرار بر صغایر بوده که مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است.

دیدگاه مفسران فریقین در آیه ۲۹ فتح

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرْنَجٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا؛ محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) پیامبر خداست و کسانی که با اویند، بر کافران، سختگیر و با همدیگر مهربانند. آنان را در رکوع و سجود می بینی. فضل و خشنودی خدا را خواستارند. علامت (مشخصه) آنان بر اثر سجود در چهره هایشان است. این صفت ایشان است در تورات و مثل آن ها در انجیل، چون کشته ای است که جوانه خود برآورد و آن را مایه دهد تا ستبر شود و بر ساقه های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد تا از (انبوهی) آنان (خدا) کافران را به خشم دراندازد. خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، آمرزش و پاداش بزرگی وعده داده است».





اهل سنت با استناد به این آیه، صفات موجود در آن را به صحابه نسبت داده و با توجه به عبارت پایانی آیه، صحابه را اهل بهشت می‌دانند و بر این اساس، عدالت صحابه را از آیه نتیجه گرفته‌اند. (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۱۵۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۶؛ حنفی، ۱۴۱۸ق: ۴۷۵-۴۷۶؛ کوفی، بی‌تا: ۱۰۸؛ حسن شیخ، ۱۴۳۰ق: ۸۰؛ کبیری، ۱۴۰۲ق: ۱۳۸؛ آزاد، بی‌تا: ۴۶؛ بدری، ۱۳۸۰ش: «عدالت صحابه»، مجله ندای اسلام، ش ۸؛ آزاد، بی‌تا: ۴۶؛ الخضیر، ۱۴۳۵ق: ۲۵)

با بررسی تفاسیر^۱ به نظر می‌رسد، آیه در سه بخش زیر می‌تواند مرتبط با مبحث عدالت صحابه باشد:

فراز اول: معنای «وَالَّذِينَ مَعَهُ»

در قرن اول و دوم، تفسیری از اهل سنت وجود ندارد و از میان ۱۱۷ تفسیر سنی قرن سوم به بعد، بیش از نصف آن‌ها در خصوص معنای «وَالَّذِينَ مَعَهُ»، مطلب مرتبط با مبحث مزبور ندارند و در باقی تفاسیر نیز معانی مختلفی آمده است که می‌توان در سه مورد خلاصه کرد: ۱. جمیع صحابه مطلقاً (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲/ ۳۲۷؛ ابن عطیه، بی‌تا: ۵/ ۱۴۰؛ زمخشری، بی‌تا: ۴/ ۳۴۶؛ فخر رازی، بی‌تا: ۲۸/ ۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۶/ ۲۹۲؛ سمرقندی، بی‌تا: ۳/ ۳۲۰؛ بغوی، بی‌تا: ۴/ ۲۴۴؛ قشیری، بی‌تا: ۳/ ۴۳۳ و...)، ۲. جمیع صحابه به همراه اولویت برای حاضران در صلح حدیبیه (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۳/ ۲۸۶) و ۳. بعضی از صحابه که خصوص اهل بیعت رضوان (نوی، بی‌تا: ۲/ ۴۳۳) یا شاهدان صلح حدیبیه (ثعالبی، بی‌تا: ۵/ ۲۶۱) و یا صحابه با شرایط خاص، مثل مصاحبت کامل با پیامبر^۲ و اطاعت از ایشان (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۶/ ۱۷۷) است. مورد اول به ادعای مفسران اهل سنت، نظر جمهور است که نخستین بار، از



۱. بررسی تفاسیر در هر چهار بخش، به ترتیب تاریخ تدوین تفاسیر خواهد بود.



ابن عطیه (قرن ۶) در تفسیر المحرر الوجیز، بدون هیچ دلیلی مطرح شده است. (ابن عطیه، بی تا: ۱۴۰/۵) گفتنی است که با بررسی تاریخی تفاسیر، معلوم می شود که در قرون ابتدایی، در کنار حمل آیه بر جمیع صحابه، اقوال دیگری همچون حمل بر مؤمنان و مسلمانان نیز مطرح بوده تا این که در قرن ششم، قول جمیع صحابه به جمهور نسبت داده شد و اقوال دیگر کمتر به چشم آمدند و این رویه، در قرن های بعدی رواج داشت تا این که در قرن چهاردهم، به صراحت احتمال خصوص شاهدان صلح حدیبیه رد می شود (ابن عاشور، همان) و در قرن پانزدهم نیز احتمالات دیگر، به کل و بی دلیل حذف شده و در موردی سعی شده، بین دو قول جمیع صحابه و خصوص شاهدان صلح حدیبیه جمع بسته شود (طنطاوی، همان) و بعید نیست که این، خود دلیلی بر حذف بی دلیل احتمال خصوص شاهدان صلح حدیبیه باشد که مستند به روایتی از ابن عباس است. البته ابو حیان قول جمیع صحابه را نظر جمهور دانسته (ابو حیان الف، بی تا: ۵۰۰/۹)؛ ولی در تفسیر دیگر خود، به قول شاهدان صلح حدیبیه اکتفا کرده است. (ابو حیان ب (نهر الماد)، بی تا: ۹۷۵/۲) و این تناقض، خود نشانگر آن است که ادعای نظر جمهور بودن قول جمیع صحابه، پشتوانه محکمی ندارد.

قابل ذکر است که تفسیر طبری که عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» و «شَطَأَهُ» را خصوص صحابه معنا کرده، در ادامه آیه، ضمیر در «مِنْهُمْ» را طوری معنا می کند که همه مسلمانان را شامل شود؛ به این صورت که می گوید: ضمیر «هُمْ» به معنای «شَطَأَهُ» برمی گردد، نه لفظ آن تا همه داخل شوندگان در اسلام را تا روز قیامت شامل شود (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۷۳/۲۶) و این تناقض آشکاری در صدر و ذیل آیه است. بعد از طبری، تفاسیر دیگری مثل تفسیر ثعلبی (ثعلبی، بی تا: ۶۷/۹)، کشف الاسرار (میبدی، بی تا: ۳۳۳/۹) و بغوی (بغوی، بی تا: ۲۵۱/۴) و... این مطلب را بدون توجه به تناقض آن مطرح کرده اند. البته سید قطب، در توجیه آن گفته است که عبارت پایانی آیه، عام است؛ ولی ابتدای آن، خاص؛ چون



خواسته بگوید صحابه، اولین داخل شوندگان در این صیغه عام هستند. (قطب، ۱۴۲۵ق: ۳۳۳/۶) در جواب، باید گفت که چه ایرادی دارد مراد از «وَالَّذِينَ مَعَهُ»، همه کسانی باشند که به پیامبر^۲ ایمان آورده‌اند؛ زیرا حتی کسانی که به او ایمان آورده و آن حضرت را ندیده بودند، به جهت دارا بودن صفات مذکور و معیت رسالی با پیامبر خاتم در آیه داخل شوند، از این رو، آیه در مورد تمام مؤمنان است و هرچند که صحابه به دلیل هم‌زمانی با پیامبر^۲، از مصادیق اولیه آیه باشند، باز هم دلیل نمی‌شود که ابتدای آیه را خاص در صحابه دانست. به عبارت دیگر، آیه یا همه مؤمنان را شامل می‌شود و یا اگر خاص است، پس در مورد صحابه هم باید خاص باشد و بخشی از آنان را شامل شود. (علیانسب، ۱۳۹۳ش: ۳۴۰)

در تفاسیر شیعی، بیشتر به معنای «مَع» توجه شده و دو معنا برای آن بیان شده است: ۱. معیت حقیقی که بر اساس آن، آیه صفات مؤمنان حقیقی را بیان می‌کند. (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱۲/۱۷۰) ۲. معیت دینی و ایمانی و رسالی در مقابل معیت زمانی و مکانی و نسبی و ... و بر اساس آن، معنای عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» را عموم مؤمنان تا روز قیامت و صحابه دارای این نوع معیت (بعض صحابه) دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ش: ۲/۶۷؛ طباطبایی، بی تا: ۱۸/۲۹۹؛ صادقی، ۱۴۰۶ق: ۲۷/۲۰۹ و ...)، با این استدلال که قرینه عقلی وجود دارد بر این که عموم اوصاف آیه، شامل حال منافقین در زمان پیامبر^۲ نمی‌شود (ابن شهر آشوب، همان)، در برخی تفاسیر، بر صحابه مخلص تأکید شده است که به نظر می‌رسد برای نشان دادن این نوع از معیت است. (شبر، ۱۴۱۰ق: ۶/۵۲ و ...) البته صاحب تفسیر مخزن العرفان با در نظر گرفتن مجموع سوره، ضمن مطلق دانستن آیه و شمول آن در حق همه مؤمنان، امکان تخصیص آیه به قرینه «معه» را برای تشویق و مزیت رتبه افراد حاضر در صلح حدیبیه مطرح کرده است. (امین، بی تا: ۱۲/۲۲۸)





شایان ذکر است که در تفاسیر شیعی، حمل معنای عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» بر اهل بیت، خصوصاً علی بن ابی طالب از باب مصداق کامل بودن است، نه آن که معنای عبارت، منحصر در ایشان باشند. (ابوالفتوح رازی، بی تا: ۱۷/۳۶۸؛ ابن شهر آشوب، همان و...) بر این اساس، می توان گفت: اولاً، مراد از «وَالَّذِينَ مَعَهُ» در کلام اهل سنت، اختلافی است و ثانیاً، نظر نسبت داده شده به جمهور (جمع صحابه)، ادعای بی دلیلی است. بنابراین، نمی توان قول به جمع صحابه را پذیرفت و حتی در صورت پذیرش این قول، معنای کامل آیه در گروه عبارات پایانی آیه خواهد بود که در بخش دوم بیان خواهد شد؛ اما با توجه به سیاق آیات سوره فتح، احتمال شاهدان صلح حدیبیه بعید نیست که در این صورت، با کلام شیعه منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا در نظر شیعه، معنای عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» در خصوص صحابه، به طور اتفاقی، بعضی از صحابه را شامل می شود، چه این بعض، حاضران در صلح حدیبیه باشند، چه خصوص افراد دیگری باشند. البته در صورت صحت این قول، در خصوص این که تمامی صحابیان حاضر در حدیبیه را شامل می شود یا نه؟ عبارت پایانی آیه روشن می کند. همچنین با توجه به قرائن تاریخی موجود در صلح حدیبیه، مثل اعتراضات بسیاری از همراهان پیامبر^۲ به تصمیم ایشان و ایجاد اغتشاش و سرپیچی از فرمان ذبح قربانی ها و ...، می توان ادعا کرد که مقصود، برخی از حاضران صلح حدیبیه است، نه همه آنان. (میلانی، ۱۳۹۳ ش: ۱۱۶)

فراز دوم: معنای «مِنْ» در عبارت «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ...» در تفاسیر اهل سنت، در خصوص معنای «مِنْ»، پنج دیدگاه وجود دارد: ۱. به معنای لام متعلق به مغفرت (دینوری، ۱۴۲۴ ق: ۲/۳۲۸؛ سمرقندی، بی تا: ۳/۳۲۱)، ۲. بیان جنس (نحاس، بی تا: ۴/۱۳۸؛ ابن عطیه، بی تا: ۵/۱۴۳؛ زمخشری، بی تا: ۴/۳۴۸؛ فخر رازی، بی تا: ۲۸/۸۸ و...)، ۳. تبعیض (فخر رازی، همان؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۲۶/۱۷۷)، ۴. بین آن ها و بین پروردگارشان (سمرقندی، همان) و ۵. تأکید کلام یعنی خداوند همه



صحابه را وعده مغفرت داده است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۱۶/ ۲۹۵)؛ ولی اغلب مفسران اهل سنت، دیدگاه دوم را ترجیح داده و برای آن دو دسته دلیل آورده‌اند: ۱. دلیل مفسران سنی: الف. چون «مِن» نمی‌تواند تبعیض باشد، باید برای بیان جنس باشد؛ زیرا همه صحابه دارای صفات مذکور در آیه بوده (نحاس، بی‌تا: ۴/ ۱۳۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸ م: ۶/ ۶۹؛ ابن عطیه، بی‌تا: ۵/ ۱۴۳ و...) و اجماع بر عدالت همگی آنان وجود دارد. (پانی پتی، ۱۴۱۲ ق: ۹/ ۳۸) ب: اگر «مِن» بعضیه باشد، باید به کفار برگردد (نوی، بی‌تا، ۲، ۴۳۴) و این خلاف ظاهر آیه است و ۲. دلیل نحویون سنی: اگر «مِن» به معنای بعض باشد، در این صورت، معنای «آمنوا»، «ثبتوا» خواهد شد و این مجاز است و تا جایی که امکان حمل کلام بر معنای حقیقی وجود دارد، نباید بر معنای مجازی حمل کرد. (نحاس، همان)

با بررسی تاریخی تفاسیر اهل سنت، باید گفت که در قرن سوم تفاسیر سنی مانند معانی القرآن فراء، مجاز القرآن ابوعبیده، غریب القرآن ابن قتیبیه و...، توجهی به معنای «مِن» نداشته‌اند، گویا معنای آن را روشن و واضح می‌دانستند؛ اما هم‌زمان با ورود مبحث عدالت صحابه در معنای آیه، در اوایل قرن چهارم در تفسیر ابن وهب (م ۳۰۸)، توجهی آن نیز در تفاسیر شروع شد؛ ولی به دلیل ابتدایی بودن کار، ناپخته و متزلزل بوده است، به‌گونه‌ای در خود تفسیر ابن وهب، «مِن» را به معنای «لام» گرفته و حرفی از بیان جنس بودن آن نزده است (دینوری، ۱۴۲۴ ق: ۲/ ۳۲۸) تا این‌که اولین بار، جنس بودن «مِن» در اعراب القرآن نحاس مطرح شد (نحاس، بی‌تا: ۴/ ۱۳۸) و بعد از آن، در تفسیر طبرانی به نقل از زجاج (طبرانی، ۲۰۰۸ م: ۶/ ۶۹) و سپس در تفسیر سمرقندی با تردید و با لفظ یقال آمده است. (سمرقندی، بی‌تا: ۳/ ۳۲۱) این تردید در قرن پنجم ادامه داشته، به‌گونه‌ای که فقط در تفسیر لطائف الاشارات قشیری، آن هم بدون استدلال آمده است (قشیری، بی‌تا: ۳/ ۴۳۴)؛ اما در قرون بعدی، جنسیه بودن «مِن» در اغلب تفاسیر سنی، با آوردن



آیاتی شاهد بر معنای جنس بودن «مِنْ» مثل آیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (حج، ۲۰) (زمخشری، بی تا: ۴/ ۳۴۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۱۶/ ۲۹۵؛ آلوسی، بی تا: ۱۳/ ۲۸۰ و...) و یا با استناد به استعمال کثیر (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۲۶/ ۱۷۷)، ترجیح داده شده است.

نکته قابل توجه، در این است که برخی از مفسران اهل سنت نتوانسته‌اند، منکر تبعیض بودن «مِنْ» شوند و حتی آن را ظاهر آیه دانسته‌اند (فخر رازی، بی تا: ۲۸/ ۸۸؛ ابن عاشور، همان)، هرچند در برخی از همین تفاسیر، تبعیض را طوری معنا کرده‌اند که با عدالت جمیع صحابه سازگار باشد، به این صورت که گفته‌اند بعضیه بودن «مِنْ»، منافاتی با عدالت جمیع صحابه ندارد؛ زیرا در این آیه، وعده شامل همه کسانی می‌شود که در حال حاضر و آینده، با پیامبر^۲ بوده‌اند و جمیع صحابه ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده و بهترین مؤمنان‌اند. (ابن عاشور، همان) به عبارت دیگر، بعضیه بودن «مِنْ»، مربوط به آیندگان است نه صحابه! این توجیه، علاوه بر آن که بی دلیل است، در حالی بوده که مؤلف در ابتدای آیه، آن را در خصوص جمیع صحابه دانسته، نه عموم مؤمنان تا شامل آیندگان نیز شود و این تناقض خود نشان از تزلزل این استدلال دارد. در واقع، چون قبول بعضیه بودن «مِنْ» به معنای تخطئه اصل مقبول اهل سنت، یعنی عدالت جمیع صحابه خواهد بود؛ لذا در پی انکار آن برآمده‌اند.

با همه تلاش‌هایی که برای توجیه اخذ صحابه در معنای آیه از طریق بیان جنس بودن «مِنْ» صورت گرفته است، باید گفت که هیچ‌یک از مفسران سنی، در مقابل شیعه که «مِنْ» را بعضیه می‌داند، نه تنها استدلالی بر گفته خود نداشته‌اند؛ بلکه موضع انفعالی گرفته و گفته‌اند «مِنْ» بعضیه نیست؛ بلکه بیان جنس است؛ اما دو دلیلی که از مفسران و نحویان اهل سنت گذشت، نه تنها استدلال نیست؛ بلکه صرفاً تحمیل عقیده خود بر آیه است؛ چراکه حتی به اعتراف برخی از مفسران اهل سنت، «مِنْ» ظهور در تبعیض دارد و خروج از آن و حمل «مِنْ» بر معنای غیرظاهری (بیان جنس)،



نیازمند دلیل است تا ادعای عدالت جمیع صحابه از آیه ثابت شود، در حالی که تنها دلیل و استدلال اهل سنت بر بیان جنس بودن «مِن» همین ادعای اثبات نشده آنان است. در هر حال، استدلال اهل سنت به این آیه، هنگامی درست خواهد بود که از خود آیه تبعیض را بفهمند، نه این که اعتقادشان، موجب شود تا «مِن» را بیانیه بدانند. (علیانسب، ۱۳۹۳ ش: ۳۵۵) می توان گفت مفسران و عالمان نحوی اهل سنت، در پی این هستند که آیه را طوری توجیه کنند تا اگر بر عدالت جمیع صحابه نیز دلالت نکند، دست کم خصم از آن نتواند عدم عدالت برخی از صحابه را استفاده کند. (علیانسب، همان: ۳۴۴)

بنابراین، جنسیه بودن «مِن» اولاً، بر خلاف ظاهر آیه است و ثانیاً، بدون دلیل و استدلال است.

تفاسیر شیعی، در خصوص معنای «مِن» سه قول دارند: ۱. بیانیه (طوسی، بی تا: ۶/۳۳۸؛ کاشانی (زبدۀ التفاسیر) ب، بی تا: ۶/۴۰۶ و...)، ۲. شرط، به این معنا که با خارج شدن از اوصاف مذکور، وعده مغفرت شامل آنها نمی شود. (طوسی، همان) و ۳. تبعیض (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ش: ۲/۶۸؛ طباطبایی، بی تا: ۱/۳۰۱).

علاوه بر این که دلیلی وجود ندارد که مراد از «معه»، تنها شامل صحابه است؛ بلکه معیت رسالی و مکتبی با پیامبر، بر معیت زمانی، مکانی، قومی و... ترجیح دارد، برای قول مختار شیعه (بعضیه بودن «مِن»)، حداقل به ده دلیل می توان تمسک کرد: ۱. هر چند که در موارد کمی، تصریح به تبعیض شده است؛ ولی از مجموع تفاسیر آیه، به وضوح تبعیض استفاده می شود و از طرف دیگر، شیخ طوسی، دو قول دیگر را با لفظ قیل آورده است و همچنین در اغلب مواردی که مفسران شیعی «مِن» را به معنای بیانیه گرفته اند، در ابتدای آیه، آیه را به عموم مؤمنان حقیقی و یا صحابه مخلص تفسیر کرده اند و بیانیه بودن «مِن»، اشاره به همین افراد است و همچنین معنای شرط نیز ضمن آن که فقط در



تبیان طوسی آمده است، باتوجه به تفسیر شیخ طوسی، از آن در دل خود معنای تبعیض را دارد، ۲. موافق با ظاهر آیه است، ۳. اگر «مِنْ» بیانیه باشد، به هیچ وجه داخل بر ضمیر نمی شود، ۴. اگر وعده مغفرت، شامل همه صحابه شود و ایمان و عمل صالح در آنان شرط نباشد، در این صورت، اولاً: این مغفرت شامل حال منافقان نیز می شود و این با حکمت خداوند سازگار نیست و ثانیاً، لازمه آن، لغو و بیهوده بودن تمامی تکالیف دینی درباره غیرمؤمنان است که التزام به آن درست نیست (طباطبایی، بی تا: ۳۰۱/۱۸)، ۵. آیه در مقام بیان ویژگی های پیامبر^۲ و مؤمنان همراه اوست، اگر وصفی درباره گروهی گفته شود، معنایش این است که این مجموعه دارای این وصف اند، نه این که الزاماً تک تک افراد آن، دارای این صفات باشند، ۶. بر فرض دلالت آیه بر وجود چنین اوصافی، هیچ ضمانتی در آیه بر باقی ماندن آن تا پایان عمر صحابه وجود ندارد (نیکزاد، ۱۳۸۳ ش: عدالت صحابه در ترازوی تحقیق، مجله رواق اندیشه، ش ۲۸) و دلالت جمله «تَرَاهُمْ رُجْعاً سَجْدًا» بر استمرار تا روز نزول آیه است، نه تا پایان عمر. (طباطبایی، بی تا: ۱۸/۳۰۳)، ۷. در این آیه، وعده مغفرت و بهشت داده شده است و وعده مغفرت، حکایت از گناه نکردن همیشگی افراد نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، لازم می آید همه مسلمانان عادل باشند (علیانسب، ۱۳۹۳ ش: ۳۵۶)، ۸. جنس بودن «مِنْ» با آیات دیگر قرآن که گروهی از صحابه را منافق و گنهکار می داند، ناسازگار است، ۹. حتی اگر «مِنْ» بعضیه هم نباشد، باز هم همه صحابه را شامل نخواهد شد؛ زیرا کسانی که در آن روز با پیامبر^۲ بودند، نسبت به همه صحابه، عده بسیار کمتری بودند، به ویژه که عده زیادی، تا آن زمان هنوز ایمان نیاورده بودند و ۱۰. علاوه بر همه این ها، تبعیضیه و بیانیه بودن «مِنْ» در علم نحو، علامت های مخصوص دارد، مثل صحیح بودن قرار دادن کلمه «بعض» به جای «مِنْ» (ابن هشام، ۱۲۹۱ق: ۱۶۶) و یا ماقبل «مِنْ» جزء مابعد «مِنْ» بودن (غالبا) (حسن، ۱۹۶۶م: ۲/۴۲۵) در «مِنْ بعضیه» و همچنین صحیح بودن حذف «مِنْ» و به جای آن،



کلمه موصولی به همراه ضمیر گذاشتن در «مِنْ» جنسیه (همان) و دو علامت «مِنْ» بعضیه در این آیه موجود است (علیانسب، ۱۳۹۳ش: ۳۵۵)، بنابراین، قول جنسیه بودن «مِنْ» غیرقابل قبول است.

بخش سوم: مصادیق عبارات آیه

در تفاسیر، برای عبارات این آیه، مصادیقی مطرح شده است. در تفاسیر سنی، تعیین مصادیق عبارات آیه، بر دو اساس صورت گرفته است:

الف: تعیین مصادیق آیه بر اساس تفسیر به رأی

ورود صحابه در معنای آیه در اوایل قرن چهارم، بدون هیچ سند و روایتی، در تفسیر ابن وهب، با تطبیق عبارات آیه بر خلفای چهارگانه و برخی صحابه دیگر، مطرح شده است، به این صورت که «وَالَّذِينَ مَعَهُ» و «شَطْأَهُ» را بر ابوبکر و «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» و «فَازَرَهُ» را بر عمر و «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» و «فَاسْتَعْلَظَ» را بر عثمان و «تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا» و «فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ» بر امام علی (علیه السلام) و «رِضْوَانًا» و «لِيُغَيِّظَ بِهِمْ» بر طلحه و زبیر و «سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ» را بر سلمان و بلال و صهیب و ... تطبیق کرده است (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲/۳۲۸) و بقیه تفاسیر قرن چهارم، به آن توجهی نداشتند تا آن که در اواخر قرن چهارم، در تفسیر سمرقندی، با اندکی اختلاف دوباره مطرح شد. (سمرقندی، بی تا: ۳/۳۲۰)

ب: تعیین مصادیق آیه بر اساس روایات

در قرن پنجم، اولین بار، این تطبیق ها، به شکل روایت به همراه روایات فضائل صحابه و شرک روافض در تفسیر ثعلبی بیان شد (ثعلبی، بی تا: ۹/۶۷) و بعد از آن، همین شیوه،





در برخی تفاسیر اهل سنت رواج داشت (ابن عطیه، بی تا: ۵/ ۱۴۲؛ میبیدی، بی تا: ۹/ ۲۳۳؛ ابن جوزی، بی تا: ۴/ ۱۳۹؛ بغوی، بی تا: ۴/ ۲۴۸؛ سیوطی ب، ۱۴۰۴ق: ۶/ ۸۴؛ و...)؛ اما در سه قرن اخیر، مورد بی توجهی غالب تفاسیر اهل سنت واقع شده است.

روایات وارد شده در این زمینه، از نظر متنی، همگی شبیه به نظر شخصی مؤلف تفسیر ابن وهب بوده و در همه آن‌ها بدون توضیح اضافه‌ای، عبارات آیه بر صحابه تطبیق شده است. برای نمونه، روایت تفسیر ثعلبی به این شرح است: «أخبرنا عبد الخالق بن علی بن عبد الخالق، أخبرنا أبو بكر محمد بن يوسف بن حاتم بن نصر، حدثنا الحسن بن عثمان، حدثنا أحمد بن منصور الحنظلي، المعروف بزاج المروزي، حدثنا سلمة بن سليمان، حدثنا عبد الله بن المبارك، حدثنا مبارك بن فضلة، عن الحسن في قوله تعالى: محمد رسول الله قال: هو محمد صلى الله عليه وسلم والذين معه أبو بكر الصديق رضي الله عنه أشداء على الكفار عمر بن الخطاب رضي الله عنه رحماء بينهم عثمان بن عفان رضي الله عنه تراهم ركعا سجدا على بن أبي طالب رضي الله عنه يبتغون فضلا من الله ورضوانا طالحة، والزبير، و عبد الرحمن بن عوف، وسعد، وسعيد، وأبو عبيدة الجراح سيماهم في وجوههم من أثر السجود قال: المبشرون عشرة أولهم أبو بكر، وآخرهم أبو عبيدة الجراح ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل قال: نعتهم في التوراة والإنجيل كمثل زرع قال: الزرع محمد صلى الله عليه وسلم أخرج شطأه أبو بكر الصديق، فأزره عمر بن الخطاب فاستغلظ عثمان بن عفان، يعني استغلظ بعثمان الإسلام فاستوى على سوقه على بن أبي طالب يعني استقام الإسلام بسيفه يعجب الزراع قال: المؤمنون ليغيظ بهم الكفار قال: قول عمر لأهل مكة: لا نعبد الله سرا بعد هذا اليوم».

(ثعلبی، بی تا: ۹/ ۶۷)

همان‌طور که در متن روایت دیده می‌شود، عبارات آیه به ترتیب خلافت، بر خلفای چهارگانه و دیگر اصحاب تطبیق شده است. از نظر سندی نیز با این که در سلسله



راویان، افراد موثق چون عبدالله بن مبارک (ابن ابی حاتم، ۵۱۲۷۱: ۵/ ۱۸۰) و سلمه بن سلیمان (عسقلانی، ۵۱۳۲۶: ۴/ ۱۴۵) وجود دارد؛ اما به علت وجود راویانی مانند حسن بن یسار (همان، ص ۲۷۰) و مبارک بن فضله (عقیلی، ۵۱۴۰۴: ۴/ ۲۲۴) عسقلانی، ۵۱۳۲۶: ۳۰/۱۰ که وثاقت آن ها در میان اهل سنت، به شدت اختلافی است، نمی توان به این روایت اعتماد کرد.

در بقیه روایات نیز از نظر سندی، همین مشکل وجود دارد و بعید نیست که همین مشکل سندی، علت بی توجهی تفاسیر معروف اهل سنت مانند طبری، زمخشری، نیشابوری، ابن انباری، فخر رازی، بیضاوی، قرطبی، ابن کثیر، ابوحیان، ابی السعد، سید قطب، طنطاوی و زحیلی و ... به این روایات در تفسیر این آیه است. بالاتر از آن، برخی تفاسیر اهل سنت، از این روایات، با عبارات «یقال فی التفسیر» (قشیری، بی تا: ۳/ ۴۳۳)، «قیل» (ابن جزی، بی تا: ۲/ ۲۹۳؛ خازن، بی تا: ۴/ ۱۷۳) و «ذهب بعض المفسرین» (نیشابوری (نظام الاعرج)، بی تا: ۶/ ۱۵۴) یاد کرده اند که دلالت بر ضعف و بی اعتباری آن ها نزد خود اهل سنت است و حتی بالاتر از این، برخی تفاسیر با عبارات «هذا لین الاسناد و المتن کماتری و الله اعلم بصحته» (ثعالبی، بی تا: ۵/ ۲۶۶)، «کل هذه الاخبار لم تصح فیما اری و لاینبغی تخریج ما فی الایه علیها» (آلوسی، بی تا: ۱۳/ ۲۸۰) و «فی هذه الاقوال تکلفا» (دروزه، ۱۴۲۱ق: ۸/ ۶۱۷)، تصریح بر بی اعتباری این روایات کرده اند.

علاوه بر این ها، حسکانی روایتی با مضمون بالا از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که عدم صدور آن، به جهت مخالفت متن روایت با عقیده امام روشن است. (علیانسب، ۱۳۹۳ش: ۳۴۶) از طرف دیگر، در درون خود روایات، تناقض های زیادی دیده می شود. مثلاً در تفسیر ابن وهب گفته؛ «وَالَّذِينَ مَعَهُ» یعنی ابوبکر، اولین ایمان آورنده به پیامبر^۲، در حالی که به اعتقاد بسیاری از علمای اهل سنت، اولین ایمان آورنده به پیامبر^۲،



حضرت علی (علیه السلام) است، (قرطبی، ۱۴۱۵ق: ۴/۱۵۹) و شاید به همین جهت، در تفاسیر بعدی، این عبارت حذف شده است و یا در مصادیق عبارت آیه اختلاف دارند، مثلاً حسکانی چهار روایت از امام صادق (علیه السلام) و حسن و انس آورده است که در روایت حسن «فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ» را امام علی (علیه السلام) و در روایت انس، عثمان می‌داند و یا روایت حسن «فَازَرَهُ» را عمر و روایت دیگر حسن «فَاسْتَعْلَظَ» را عمر می‌داند و جالب‌تر آن‌که ابن عطیه، روایتی بدون سند از ابن عباس آورده که به‌طور کلی، مخالف با تطبیق‌های پیشین است. (ابن عطیه، بی‌تا: ۵/۱۴۲) همچنین تطبیق آیه، متناسب تاریخ خلفا می‌باشد که نشان می‌دهد چنین روایاتی مطابق تاریخ خلفای چهارگانه ساخته شده‌اند.

با توجه به آن چه که گذشت، این روایات نه تنها نزد خود اهل سنت، از اعتبار کافی برخوردار نبوده؛ بلکه تفسیر بر مبنای آن با توجه با قرائن و شواهد موجود، مصداق تفسیر به رأی است.

اما در تفاسیر شیعی، به روایات تطبیق آیه بر صحابه توجه نشده و فقط در تفاسیر برهان (بحرانی، بی‌تا: ۵/۹۵-۹۶)، کنزالدقایق (قمی مشهدی، بی‌تا: ۱۲/۳۱۱) و عقودالمرجان (نعمت الله جزایری، بی‌تا: ۴/۵۴۷)، روایتی شبیه روایت اهل سنت؛ ولی با عبارت مبهم «فلانا» آمده است و تنها تطبیق عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» بر اهل بیت، خصوصاً علی بن ابی طالب، بهتر دانسته شده است که از باب مصداق کامل بودن است، نه آن‌که معنای عبارت، منحصر در ایشان باشند (ابوالفتوح رازی، بی‌تا: ۱۷/۳۶۸؛ استرآبادی، بی‌تا: ۵۱۸؛ کاشانی الف، بی‌تا: ۸/۳۹۶ و...)، به این دلیل که حمل آیه بر خلفای سه‌گانه، قول ضعیفی است و خارج از نظام کلام عرب است؛ زیرا «وَالَّذِينَ مَعَهُ» به اتفاق، در محل رفع به مبتدا است و لازم است که خبر مبتدا عین مبتدا و حدث باشد، در حالی که طبق این قول، معنای آیه چنین است: «ابوبکر، علی و عمر و عثمان



است و این محال است». (ابوالفتوح رازی، همان؛ کاشانی الف، همان) روشن است که این در صورتی است که معنای عبارت، منحصر در این اشخاص باشد و افراد به عنوان مصادیق در نظر گرفته نشوند.

در انتها باید افزود که ادعای شیعه، این است که برخی از صحابه عادل نیستند، نه آن که هیچ یک از آنان عادل نباشند و به این صورت، عقیده نسبت داده شده به شیعیان، مبنی بر کفر همه صحابه بعد از رحلت پیامبر^۲، رفع می شود. همچنین شبهه دلالت آیه بر تکفیر شیعیان، به جهت بغض بر صحابه (ابن کثیر، بی تا: ۳۳۸ / ۷) نیز جواب داده می شود، به دلیل آن که آیه بر عدالت جمیع صحابه دلالتی ندارد تا بغض بر هر یک از آنان، مطابق آیه باعث کفر شود و حتی در صورت دلالت نیز باز هم کفر شیعیان ثابت نمی شود؛ زیرا که به تصریح خود علمای اهل سنت، اهل قبله به طور اجماعی کافر نیستند. (قاسمی، بی تا: ۵۱۳ / ۸)

نتیجه گیری

از رهگذر مطالعه تفاسیر اهل سنت و شیعه، در خصوص دلالت آیه ۲۹ فتح بر عدالت همه صحابه، این نتایج حاصل شد که در طول تاریخ، اولین بار در قرن چهارم در تفسیر ابن وهب (م ۳۰۸)، صحابه در معنای آیه وارد شده است و به دنبال آن، جنس بودن «مِن»، اولین بار در اعراب قرآن نحاس (م ۳۳۸) مطرح شده و در ادامه، روایات تطبیق آیه بر خلفای چهارگانه، اولین بار در تفسیر ثعلبی (م ۴۲۷) صورت گرفته است؛ اما به نظر می رسد انکار بعضیه بودن «مِن» و عموم مؤمنان بودن معنای «وَالَّذِينَ مَعَهُ» از سوی اهل سنت، به این جهت است که قبول آن، اصل مقبول آن ها را که عدالت جمیع صحابه بوده را مورد تخطئه قرار می دهد و روایات تطبیق نیز ضمن عدم دلالت بر عدالت جمیع صحابه، دچار تناقض با همدیگر بوده و از نظر سندی نیز ضعیف



هستند. بر این اساس، آیه هیچ دلالتی بر عدالت جمیع صحابه ندارد و بالاتر از آن، ورود صحابه در معنای آیه، قرن‌ها بعد از زمان پیامبر^۲، مطابق با تاریخ خلفا، به جهت تحمیل عقیده و نظر مفسران اهل سنت بر آیه بوده و با توجه به این قرائن، مصداق تفسیر به رأی می‌باشد.



- قرآن کریم، ترجمہ فولادوند.
- ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن جزى، محمد بن احمد، بی تا، التسهيل لعلوم التنزيل، محقق: عبدالله خالدى، بیروت: شركة دارالأرقم.
- ابن جوزى، عبدالرحمن بن على، بی تا، زادالمسير فى علم التفسير، محقق: عبدالرزاق مهدى، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، ١٤١٥ق، الاصابه فى تمييز الصحابه، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- ابن دريد، محمد، ١٩٨٨م، جمهوره اللغة، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سیده، على بن اسماعیل، ١٤٢١ق، المحکم و المحيط الاعظم، ج ٢-٣، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن على، ١٣٦٩ش، متشابه القرآن و مختلفه، ج ٢، قم: بی نا.
- ابن عابدين (علاء الدين)، محمد، ١٤١٥ق، تکمله حاشیه رد المحتار، ج ١، بیروت: دارالفکر.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ١٤٢٠ق، تفسير التحرير و التنوير، ج ٢٦، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، بی تا، المحرر الوجیز، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ٥، بی جا: دارالکتاب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ١٤٠٤ق، معجم مقایس اللغة، ج ٣-٤-٥، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.





- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، بی تا، تفسیر القرآن العظیم، محقق: محمد حسین شمس الدین، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج ۱، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، ۱۲۹۱ق، مغنی اللیب، بی جا: بی نا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، بی تا، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، بی تا، بحر المحيط فی التفسیر، محقق: محمد جمیل صدقی، ج ۹، بیروت: دارالفکر.
- _____، بی تا، تفسیر النهر الماد من البحر المحيط، ج ۲، بی جا: بی نا.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، تهذیب اللغة، ج ۲-۴، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، علی، بی تا، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسه نشر الإسلامی.
- امین، نصرت بیگم، بی تا، تفسیر مخزن العرفان، ج ۱۲، بی جا: بی نا.
- آزاد، محمد سلیم، بی تا، چرا صحابه را عادل می نامیم؟، بی جا: بی نا.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، بی تا، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، محقق: علی عبدالباری عطیه، ج ۱۳، بی جا: بی نا.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، بی تا، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق: بنیاد بعثت، ج ۵، قم: مؤسسه البعثة.
- بخاری، ۱۴۰۱ق، صحیح البخاری، ج ۴، بی جا: دارالفکر.
- بغوی، حسین بن مسعود، بی تا، تفسیر البغوی، محقق: عبدالرزاق مهدی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



- بکری الدمیاطی، ابوبکر عثمان بن محمد شطا، ۱۴۱۸ق، اعانه الطالبین، ج ۴، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۱ق، طوابع الانوار من مطالع الانظار، محقق: عباس سلیمان، چاپ اول، بیروت: دارالجيل.
- پانی پتی، ثناء الله، ۱۴۱۲ق، تفسیر المظهری، ج ۹، پاکستان: مکتب رشدیہ.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، بی تا، تفسیر الثعالبی، محقق: عادل احمد عبدالوجود و دیگران، ج ۵، بی جا: بی نا.
- ثعلبی، احمد بن محمد، بی تا، کشف و البیان (تفسیر الثعلبی)، محقق: ابی محمد ابن عاشور، ج ۹، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله، بی تا، عقودالمرجان فی تفسیرالقرآن، ج ۴، قم: نوروحی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، الصحاح، محقق: احمد عطار، ج ۱-۵، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حرانی، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ، ۱۴۱۷ق، صارم المسلول علی شاتم الرسول، محقق: محمد بن عبدالله بن عمر حلوانی و دیگران، ج ۳، چاپ اول، بی جا: بی نا.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، بی تا، شواهدالتنزیل لقواعدالتفضیل، محقق: محمد باقر محمودی، ج ۲، تهران: مؤسسه الطبع و النشر.
- حسن، عباس، ۱۹۶۶م، نحو وافی، ج ۲، مصر: دارالمعارف.
- حسن شیخ، ناصر بن علی عائض، ۱۴۳۰ق، عقیده اهل السنه و الجماعه فی الصحابه الکرام، چاپ اول، مدینه: جامعه الاسلامیه.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۹۳ش، عدالت صحابه، چاپ اول، قم: حقائق.
- حنفی، صدرالدین علی، ۱۴۱۸ق، شرح الطحاویه فی عقیدهالسلفیه، محقق: احمد محمد شاکر، ریاض: وزارت الشؤون الاسلامیه.



- خازن، علی بن محمد، بی تا، تفسیر الخازن، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خضیر، عبدالله بن جوران، ۱۳۹۲ق، صحابه از دیدگاه قرآن و اهل بیت، مترجم: مجموعه موحدین، چاپ سوم، بی جا: بی نا.
- خطیب بغدادی، احمد علی ثابت، ۱۴۰۵ق، الکفایه فی علم الروایه، محقق: احمد عمر هاشم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
- خطیب شربینی، عبدالکریم، ۱۴۲۴ق، التفسیرالقرآنی للقرآن، ج ۴، چاپ اول، بیروت: دارالفکر العربی.
- خلیفات، مروان، بی تا، ورکبت السفینه، بی جا: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- دروزه، محمد عزه، ۱۴۲۱ق، التفسیر الحدیث، ج ۸، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- دینوری، عبدالله بن محمد، ۱۴۲۴ق، تفسیر ابن وهب (الواضح فی تفسیر القرآن الکریم)، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، بی تا، الکشاف، ج ۴، بی جا: دارالکتب العربی.
- سبکی، تقی الدین، بی تا، فتاوی السبکی، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بی تا، تفسیر سمرقندی، محقق: عمر عمروی، ج ۳، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۶، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۳ق، الاشباه والنظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شاه عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳ق، تفسیر اثنی عشری، ج ۱۲، تهران: بی نا.



- شبر، عبدالله، ۱۴۱۰ق، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، قم: دارالهجرت.
- شربینی، محمد بن احمد، ۱۳۷۷ق، مغنی المحتاج، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شوکانی، محمد بن علی، ۱۳۵۶ق، الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، چاپ اول، مصر: مطبعه مصطفی البابي الحلبي و اولاده.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، محیط فی اللغة، محقق: محمد حسن آل یاسین، ج ۱-۲، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب.
- صادقی، محمد، ۱۴۰۶ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ج ۲۷، قم: بی نا.
- طباطبائی، سید محمد حسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۱۷ق، عروة الوثقی، ج ۳، چاپ اول، قم: مؤسسه اسلامی تابع جماعت مدرسین.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، اردن، دارالکتاب الثقافی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۶، بیروت: دارالمعرفه.
- طنطاوی، محمد سید، ۱۹۹۷م، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ج ۱۳، مصر: نهضت مصر.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر قرآن، ج ۶، بی جا: نشر، دار الاحیاء تراث عربی.
- عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۰۹ق، حقایق الایمان، محقق: سید مهدی رجایی، چاپ اول، قم: مکتب آیت الله سید مرعشی.
- عسکری، سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، معالم المدرستین، ج ۱، بیروت: مؤسسه النعمان.



- علیاناسب، سید ضیاءالدین، ۱۳۹۳ش، صحابه در قرآن، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۱۷ق، المستصفی، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، بی تا، تفسیر رازی، ج ۴، چاپ سوم، بی جا: بی نا. (نسخه نرم افزار مکتب اهل بیت) و بی تا، ج ۲۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی. (نسخه جامع التفاسیر)

- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، العین، ج ۲-۳، چاپ دوم، قم: هجرت. - قاسمی، جمال الدین، بی تا، تفسیر القاسمی، محقق: محمد باسل عیون سود، ج ۸، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لاحکام قرآن، ج ۱۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی. (نسخه جامع التفاسیر) و ۱۴۱۵ق، ج ۴، بی جا: دارالفکر.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، بی تا، لطائف الاشارات، محقق: ابراهیم بسیونی، ج ۳، مصر، المصریه العامه للکتاب.

- قطب، سید، ۱۴۲۵ق، فی ظلال القرآن، ج ۶، بیروت: دارالشروق.

- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، بی تا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- قیسی، مکی بن حموش، بی تا، مشکل اعراب القرآن، ج ۱۱، بیروت: دارالیمامه.

- کبیری، عیاده بن ایوب، ۱۴۰۲ق، صحابه رسول الله فی کتاب و السنه، مکه: جامعه ام القری.

- کوفی، ابوحنیفه نعمان، بی تا، فقه الاکبر، مصر: دارالکتب العربیه الکبری.

- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، بی تا، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۸، تهران: کتابفروشی اسلامیه.



- _____، بی تا، زبدة التفاسیر، ج ۶، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- مالکی، حسن بن فرحان، بی تا، الصحبه و الصحابه، بی جا: بی نا.
- مدنی، سید علی خان بن احمد، ۱۳۸۴ ش، الطراز الاول، ج ۲، چاپ اول، مشهد: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- مرتضی، امام احمد، بی تا، شرح الازهار، ج ۱، یمن: مکتبه غمضان.
- مرعشی، شهاب الدین، ۱۴۲۲ ق، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، ج ۲، چاپ اول، قم: مکتبه آیت الله سید مرعشی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ ق، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶-۸، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- موسی، حسین یوسف، ۱۴۱۰ ق، الافصاح، چاپ چهارم، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- میبدی، احمد بن محمد، بی تا، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۹، بی جا: بی نا.
- نحاس، احمد بن محمد، بی تا، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نووی، محمد، بی تا، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نیشابوری، حسن بن محمد (نظام الاعرج)، بی تا، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، محقق: زکریا عمیرات، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- احدی پور، فهیمه، ۱۳۹۶ ش، «مستندات قرآنی اهل سنت در نظریه عدالت صحابه»، پایان نامه کارشناسی، سید ضیاء الدین علیانسنب، سطح دو، حوزه فاطمه الزهرا آذرشهر.
- عبدالغنی، بدری، ۱۳۸۰ ش، «عدالت صحابه»، مجله ندای اسلام، شماره ۸، صفحات ۹ تا ۱۶، بی جا: بی نا.
- نیکزاد، عباس، ۱۳۸۳، «عدالت صحابه در ترازوی تحقیق»، مجله رواق اندیشه، شماره ۲۸، صفحات ۲۳ تا ۴۴، قم: بی نا.



معناشناسیِ اِلا در استثناء متصل و منقطع از منظر نحویین

صفحات ۱۳۷ تا ۱۶۴

محمد علی توتون‌کار

برگزیده سطح یک چهاردهمین جشنواره

چکیده

در این مقاله، به بررسی معناشناسی استثنای متصل و منقطع پرداختیم. این نوشتار، شامل دو فصل می‌باشد که هر کدام از آن‌ها، شامل چند بخش هستند. در فصل اول به ارائه کلیات مورد نیاز پرداخته‌ایم. در بخش اول از این فصل، ماهیت استثناء را از دو حیث لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار داده‌ایم. در بخش دوم و سوم، ارکان و اقسام استثناء را به صورت گذرا مطرح کرده‌ایم تا مخاطب در مباحث پیش‌رو دچار سردرگمی نشود.

در فصل دوم، به بررسی آراء نحویین و اصولیین پیرامون ماهیت استثناء، ماهیت استثنای متصل و ماهیت استثنای منقطع پرداختیم. در بخش اول از این فصل، سه نظر پیرامون ماهیت استثناء، مطرح شد که دو مورد از آن‌ها، به دو اعتبار، به عنوان تعریف مختار انتخاب شد. در بخش دوم از این فصل، سه نظر در رابطه با ماهیت استثنای متصل مطرح شد که یکی از آن‌ها، از حیث اصولی، استثنای متصل را مورد بررسی قرار داده بود. در این بخش نیز یک تعریف، به عنوان تعریف مختار ارائه شد. در بخش سوم از این فصل نیز، همانند بخش دوم، سه نظر در رابطه با استثنای منقطع





مطرح شد که یکی از آن‌ها، از منظر اصولی، این استثناء را مورد بررسی قرار داده بود. در این بخش نیز یک تعریف، به عنوان تعریف مختار انتخاب شد.

از آن‌رو که بنابر مبنای نحویین، ماهیت استثنای منقطع، استدراک می‌باشد، به بررسی ماهیت استدراک پرداختیم و دو وجه افتراق را بین استثنای متصل و استدراک (معنای استثنای منقطع) ارائه دادیم.

با استفاده از دلالت منطوق و مفهوم، به بررسی مجاز در استثناء منقطع پرداختیم.

واژگان کلیدی: استثناء، متصل، منقطع، استدراک

مقدمه

آدمی به عنوان موجودی مختار، نیازمند بازشناسی راه صحیح از ناصحیح است تا با استفاده از آن، سعادت یا شقاوت خود را اختیار کند. به اذعان عقل و در مرحله بعد نقل، تنها مسیر برای شناخت راه سعادت یا شقاوت، تمسک جستن به ثقلین می‌باشد. برای تحصیل این مقصود، نیازمند ابزارهایی هستیم تا به وسیله آن‌ها، ظرائف و معانی مراد را از این دو منبع، شناخته و بدان ملتزم شویم. از جمله این ابزارها، ادبیات عرب می‌باشد که به وسیله آن، ظرائف کلام فهم شده و مراد متکلم در آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از این‌رو، پرداختن هر چه دقیق‌تر و محققانه‌تر به موضوعات مطرح در این علم، فرد را به برداشت‌های دقیق‌تر و محققانه‌تر از آیات و روایات رهنمون می‌سازد.

از میان موضوعاتی که ادبا در این علم، به بحث پیرامون آن پرداخته‌اند. موضوعاتی که نقش اساسی‌تر در فهم منابع دینی دارند، دارای اولویت بیشتری می‌باشند. از سویی، اگر برخی از این موضوعات اساسی، آن‌طور که باید و شاید، مورد بحث و تدقیق قرار نگرفته باشند، تحقیق و تفحص پیرامون آن‌ها، اولویت چندین و چند برابر پیدا خواهد کرد.

از جمله این مباحث، مبحث استثناء می‌باشد. چه این‌که فرد در صورت عدم تسلط





بر این بحث، در فهم و برداشت از آیات و روایات، با مشکل مواجه شده و یا حتی دچار سوء برداشت می‌شود. این مبحث در علوم دیگری، همچون علم اصول، بخشی از مباحث را به خود اختصاص داده است و علمای اصولی هر کدام، با فهمی که از این مبحث داشته‌اند، برداشت‌های متفاوتی از آیات و روایت کرده‌اند.

از این رو، در این نوشتار، به بررسی ماهیت استثناء، ماهیت استثنای متصل و ماهیت استثنای منقطع پرداخته‌ایم. چه این که این مبحث، از سویی، تأثیر به‌سزایی در استنباط گزاره‌های دینی داشته و از سوی دیگر، مانند سایر مباحث مطرح در علوم ادبی، مورد تحقیق و تفحص واقع نشده است.

دو علت موجب شد که در این نوشتار، به بحث پیرامون استثناء مفرغ نپردازیم: ۱. مباحث فراوانی که پیرامون این عنوان از ناحیه نحویین و بلاغیین ارائه شده است، استثناء مفرغ را از محجوریت موجود در استثنای متصل و منقطع، خارج کرده است و ۲. مباحث مطرح شده در ذیل این عنوان، فراوان بوده و از حوصله این نوشتار خارج است. اگر قرار بر پرداختن به استثناء مفرغ، ذیل مباحث مطرح شده در این نوشتار بود، انسجام مباحث از بین رفته و مقاله از تمرکز کافی برخوردار نمی‌بود.

فصل اول: کلیات

در این بخش، به بررسی گذرا از مبادی بحث می‌پردازیم تا خواننده محترم، شناختی اجمالی از مباحث آینده پیدا کرده، دچار سردرگمی نشود.

بخش اول: ماهیت استثناء

تعریف لغوی

چهار معنا برای ماده «ثنی» ذکر شده است:



صرف: طبق این وجه، اطلاق استثناء بر مبحث استثناء، از آن روست که مستثنی از حکم مستثنی منه منصرف می شود.^۱

عطف: طبق این وجه، اطلاق استثناء بر مبحث استثناء، از آن روست که میل و توجه به واسطه اخراج مستثنی از مستثنی منه حاصل می شود.^۲

تکرار: طبق این وجه، اطلاق استثناء بر مبحث استثناء، از آن روست که مستثنی به هنگام ذکر مستثنی منه ذکر شده (چراکه مستثنی ابتدا داخل در مستثنی منه می باشد و پس از آن است که اخراج رخ می دهد) و بار دیگر پس از التکرار می شود.^۳

اخراج: طبق این وجه، اطلاق استثناء بر مبحث استثناء، از آن روست که مستثنی از مستثنی منه خارج می شود.^۴

این معنا، توسط نحویین و اصولیون ارائه شده است و به نظر می رسد با لحاظ معنای اصطلاحی استثناء مطرح گردیده است. از این رو، به عنوان معنای لغوی مورد قبول نمی باشد.^۵

تعریف اصطلاحی

اخراج مابعد الا و اخوات آن از حکم ماقبل: برای مثال در عبارت «شربوا منه الا قليلا منهم»،^۶ «قلیلا» که مابعد «إلا» می باشد در حکم «شرب» از «ضمیر واو در شربوا» که ماقبل «إلا» می باشد، اخراج شده است.

۱. عبدالله بن أحمد الفاکهی، شرح کتاب الحدود فی علم النحو، ص ۴۷۳؛ کتاب شرح المفصل لابن یعیش، ج ۲ ص ۴۶؛ محمد بن علی صبان، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی لفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. همان.

۳. عبدالله بن أحمد الفاکهی، شرح کتاب الحدود فی علم النحو، ص ۴۷۳.

۴. العاصمی الحنبلی النجدی، کتاب حاشیة الاجرومیث، ص ۱۰۸؛ الحازمی، أحمد بن عمر فتح رب البریة فی شرح نظم الأجرومیة ص ۵۵۳.

۵. رک: احمد بن عمر الحازمی، فتح رب البریة فی شرح نظم الاجرومیة، ص ۵۵۳.

۶. بقره، ۲۴۹.



بخش دوم: ارکان استثناء

استثناء دارای چهار رکن می باشد:

حکم که برای ماقبل إلا و اخوات آن ثابت است؛

أدات استثناء که به وسیله آن، مابعد از ماقبل خارج می شود؛

مستثنی که به وسیله إلا و اخوات آن، از حکم ماقبل اخراج می شود؛

مستثنی منه که مستثنی به وسیله إلا و اخواتش، از آن اخراج می شود.

برای نمونه، در مثال «شربوا منه الا قليلا منهم»:

«شرب» حکم می باشد که برای ماقبل إلا ثابت می باشد؛

«إلا» أدات استثناء می باشد که به وسیله آن، مابعد از ماقبل خارج می شود؛

«قلیلا» مستثنی می باشد که به وسیله «إلا»، از حکم ماقبل اخراج می شود؛

«ضمیر واو در شربوا» مستثنی منه می باشد که مستثنی به وسیله «إلا»، از آن اخراج می شود.

بخش سوم: اقسام استثناء

استثناء به اعتبارات مختلف، دارای تقسیمات مختلفی می باشد:

به اعتبار کیفیت جمله استثنائیه، به دو قسم تقسیم می شود:

موجب که جمله استثنائیه در آن مثبت است، مانند: «شربوا منه الا قليلا منهم»؛^۱

غیر موجب که جمله استثنائیه در آن، مثبت نیست و به سه صورت متصور است:

جمله منفی باشد، مانند: «إن هذا إلا أساطير الأولین»؛^۲

۱. همان.

۲. همان.

۳. انعام، ۲۵.



جمله منهی باشد، مانند: «لا تعبدون إلا الله»^۱

جمله استفهام انکاری باشد، مانند: «هل هذا إلا بشر مثلكم»^۲

به اعتبار ذکر، مستثنی منه به دو قسم تقسیم می شود:

تام که مستثنی منه در آن ذکر شده است، مانند: «شربوا منه إلا قليلا منهم»^۳

مفرغ که مستثنی منه در آن ذکر نشده است و در جمله غیرموجب به کار می رود، مانند:

«إن هذا إلا أساطير الأولين»^۴ که مستثنی منه محذوف در عبارت، شیء می باشد.

به اعتبار دخول مستثنی در بعض مستثنی منه، به دو قسم تقسیم می شود:

متصل که مستثنی در آن، بعض از مستثنی منه می باشد، مانند: «شربوا منه إلا قليلا

منهم»^۵

منقطع که مستثنی در آن، بعض از مستثنی منه نمی باشد، مانند: «سجد الملائكة كلهم

أجمعون إلا إبليس»^۶

بعضیت، به دو شکل متصور است:

مستثنی منه متعدد الأفراد باشد و مستثنی یکی از افراد، مانند: «سقيت الاشجار الا

شجرة»؛

مستثنی منه متعدد الأجزاء باشد و مستثنی یکی از اجزاء، مانند: «فحص الطبيب الجسم

الا اليد»^۷

۱. بقره، ۸۳.

۲. انبیاء، ۳.

۳. همان.

۴. انعام، ۲۵.

۵. همان.

۶. حجر، ۳۰ - ۳۱.

۷. محمد بن علی صبان، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی، ج ۲، ص ۲۲۱؛ عباس حسن، النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاه اللغویة المتجددة، ج ۲، ص ۲۹۵.

در این فصل، ذیل هر بخش، آرای نحویین را نقل کرده و به بحث پیرامون آن می پردازیم تا از میان آن‌ها، تعریف یا تعاریف صحیح اختیار شده و به عنوان تعریف مختار ارائه شود.

بخش اول: ماهیت استثناء

در رابطه با ماهیت استثناء سه تعریف وجود دارد:

«هو الاخراج یا لأو إحدى أخواتها لما كان داخلاً أو منزلاً منزلة الداخل»^۱.

«اخراج» در این تعریف، جنس می باشد که شامل معرف، صفت مانند: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ»^۲ بدل بعض از کل مانند: «أَكَلْتُ الرِّغِيفَ ثَلَاثَةً»، شرط مانند: «اقْتُلِ الذِّمِّيَّ إِنْ حَارَبَ» و غایت مانند: «اتَّمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^۳ می شود؛ چراکه در تمامی این عناوین، یک جزء از یک کل اخراج می شود. قید «بالا و إحدى أخواتها» فصل می باشد و این عناوین را خارج می کند. قید «ما كان داخلاً»، به استثناء تام مفرغ و متصل اشاره دارد

۱. رک: فاضل صالح السامرائی، معانی النحو: ج ۲، ص ۲۶۷؛ عبدالله بن یوسف الیعقوب الجدید العنزی، المنهاج المختصر فی علمی النحو و الصرف، ج ۱، ص ۱۰۹؛ عبدالله بن یوسف ابن هشام، اوضح المسالک الی الفیه ابن مالک، ج ۲، ص ۲۲۰؛ ابن أم قاسم المرادی، الجنی الدانی فی حروف المعانی، ص ۵۱۱؛ عبدالله بن أحمد الفاکهی النحوی المکی، کتاب الحدود فی علم النحو، ص ۴۷۴؛ محمد بن حسن الجذامی الصائغ، کتاب اللمحة فی شرح الملحة، ج ۱، ص ۴۵۷؛ مصطفی بن محمد سلیم الغلابینی، جامع الدروس العربیة، ج ۳، ص ۱۲؛ عبدالرحمن بن محمد العاصمی الحنبلی النجدی، حاشیة الاجرومیة، ص ۱۰۸، خالد بن عبدالله الجرجاوی الأزهری، شرح التصریح علی التوضیح و التصریح بمضمون التوضیح فی النحو، ج ۱، ص ۵۳۷؛ شرح الأشمونی لألفیة ابن مالک، ج ۱، ص ۵۰۲؛ ابن مالک، محمد بن عبدالله، تسهیل الفوائد وتکمیل المقاصد، ص ۱۰۱؛ ابراهیم بن محمد برهان الدین، إرشاد السالک الی حل ألفیة ابن مالک، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۹۳۸؛ عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، ج ۲، ص ۱۴۵.

۲. نساء، ۹۲.

۳. بقره، ۱۸۷.





و قید «منزلاً منزلة الداخل» به استثناء منقطع.^۱ این تعریف، به اعتبار معنای استثناء می‌باشد. بدین بیان که استثناء را از حیث معنوی، مورد بررسی قرار داده و تعریف می‌کند.

بر این تعریف، اشکالی وارد است:

مقدمه: إخراج، بدون ادخال معنا نداشته و بین این دو مفهوم، رابطه تلازم بین بالمعنی‌الاعم^۲ وجود دارد؛ کما این‌که ابن‌مالک بیان می‌کند: «و ذکر المخرج و الإخراج فی حد المستثنی و الاستثناء مغن عن ذکر المدخل و الادخال».^۳ بدین معنا که روی دیگر إخراج، ادخال می‌باشد. إخراج شیء از ظرفی، منجر به ادخال شیء در ظرف دیگر می‌شود. کما این‌که ابن‌مالک بیان می‌کند: «فان المستثنی بعد النفی و إن کان مدخلا فیما خرج منه غیره فهو مخرج مما دخل فيه غیره باعتبار آخر»^۴ و در کتاب اللمحة فی شرح الملحة، استثناء را از هر دو جهت تعریف می‌کند: «إخراج شیء مما دخل فيه غیره، او ادخال شیء فیما خرج منه غیره».^۵

اشکال: اگر مستثنی داخل در مستثنی منه نباشد، إخراج آن به «إلا و إخوانش» می‌سور نخواهد بود و اگر مستثنی داخل در مستثنی منه باشد، موجب تناقض می‌شود؛ چراکه در ابتدا، مستثنی داخل در مستثنی‌منه فرض شده و حکم برای آن اثبات می‌شود؛ ولی در انتها، حکم از آن سلب می‌شود. چنین بیانی در مثال «جاء القوم إلا زیدا»، مانند این است که فرد بگوید: گروهی که زید در آن‌ها موجود است، آمد و زید نیامد.

۱. محمد بن علی صبان، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی لفیة ابن‌مالک و معه شرح الشواهد للعینی. ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. لازمی است که تصور آن، همراه با تصور ملزوم و تصور نسبت میان آن دو، جزم به ملازمه را به دنبال می‌آورد. محمود منتظری مقدم، دانش منطق، ص ۱۳۷. تصور إخراج، همراه با تصور ادخال و تصور نسبت میان آن‌ها (سوی دیگر هر ادخال، إخراج و بالعکس می‌باشد)، جزم به ملازمه را دربر دارد.

۳. محمد بن یوسف ناظر الجیش، شرح التسهیل لابن‌مالک، ج ۲، ص ۲۴۶.

۴. همان.

۵. محمد بن حسن الجذامی الصائغ، اللمحة فی شرح الملحة، ج ۱، ص ۴۵۷.



نحوییون به رفع این اشکال پرداخته‌اند:

شاطبی^۱ و گروهی از نحویین، بر این باورند که^۲ مقصود متکلم از «القوم» در مثال مذکور، گروهی است خالی از «زید» و قید «إلا زیدا»، قرینه‌ایست بر مقصود متکلم.

چنین توجیهی، به دو دلیل مردود می‌باشد؛ زیرا:

خلاف فرض موجود در تعریف (دخول مستثنی در مستثنی منه) است؛

غیر قابل انطباق بر مثال «له علی عشرة إلا واحدا» می‌باشد؛ چراکه در صورت قبول فرض مسئله، مقصود متکلم از «عشرة»، تسعه بوده و این خلاف طریق عقلا است.

قاضی عبدالجبار بر این است که^۳ مقصود متکلم از «عشرة إلا واحدا»، تسعة می‌باشد و معنا «له علی تسعة» است. چنین توجیهی، به دو دلیل مردود می‌باشد؛ زیرا:

خلاف فرض موجود (دخول مستثنی در مستثنی منه) در تعریف است؛ چراکه هیچ‌گونه دخولی بر فرض قبول این وجه رخ نداده است؛

تسعة، ماهیت مخصوص به خود را دارد و اجزای تشکیل‌دهنده این ماهیت، «عشرة»، «إلا» و یا «واحد» نمی‌باشد.

رضی و گروهی از نحویین، معتقدند^۴ که مستثنی داخل در مستثنی منه می‌باشد و اسناد نسبت به «قوم» به همراه قید «إلا زیدا» است. در سایر توجیهات، اسناد تنها نسبت به «قوم» بوده و اشکالات گفته شده بر آن‌ها وارد است؛ اما در این توجیه، اسناد نسبت به

«قوم» به همراه «إلا زیدا» می‌باشد و اشکالات از آن دفع می‌شود. وقتی اسناد، منسوب به دو جزء می‌شود، اعراب عامل را جزء اول نمایان کرده و جزء ثانی، به سبب جایگاهش اعراب می‌گیرد؛ چه این‌که در مثال «جاء غلام زید»، اعراب «جاء» را «غلام» آشکار کرده

۱. خالد بن عبدالله الجرجاوی الأزهری، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، ج ۱، ص ۵۳۷.

۲. محمد بن حسن رضی الدین استرآبادی، شرح الرضی علی الکافیة، ج ۲، ص ۷۷.

۳. همان.

۴. همان، ص ۷۸.

و «زید» که جایگاهش مضاف الیه بوده، مجرور شده است. در مثال «جاء القوم إلا زیدا» نیز «القوم» که جزء اول است، اعراب «جاء» را بروز داده و جزء ثانی که «إلا زیدا» است، بنابر جایگاه شبه مفعولیتش، منصوب گشته است.

به بیان دیگر، معنای عبارت «جاء القوم إلا زیدا»، «القوم المخرج منهم زید، جائوا» بوده و معنای عبارت «له علی عشرة إلا واحدا»، «العشرة المخرج منها واحد، له علی» می باشد. با توجیه سوم، اشکال وارده به تعریف اول دفع گردید و تعریف، مورد تأیید واقع شد. هو الذکر بعد إلا و أخواتها مخالفاً لما قبلها نفياً و اثباتاً.^۱

«الذکر» در این تعریف، جنس می باشد که شامل تمامی عناوین است. قید «بعد إلا و أخواتها مخالفاً لما قبلها نفياً و اثباتاً»، فصل بوده و تعریف را متعین در استثناء می کند. این تعبیر، به اعتبار لفظ استثناء می باشد. بدین بیان که استثناء را از حیث لفظی، مورد بررسی قرار داده و تعریف می کند. در این تعریف، متلکم، ساختار جمله استثنائی را مشخص می کند که هرگاه ذکری پس از إلا یا اخوات آن رخ داد، جمله استثنائی می باشد و لازمه این امر، مخالفت با ماقبل در نفی یا اثبات است.

استثناء به اعتبار معنا، تعریف واحد ندارد؛ هر چند به اعتبار لفظ، دارای تعریف است و آن «هو المذكور بعد الا و أخواتها» می باشد^۲

این تعریف، توسط جناب ابن حاجب ارائه شده است. وی بر این باور است که استثنای متصل، مخرج و استثنای منقطع، غیر مخرج است. از همین رو، برای استثناء، به اعتبار معنا، تعریفی واحد ارائه نمی دهد. چه این که تعریف دو امر مختلف الحقیقه، ذیل

۱. رک: همان، ص ۷۶؛ عبدالله بن یوسف ابن هشام، أوضح المسالك الى الفیه ابن مالک، ج ۲، ص ۲۲۰؛ سعید بن محمد الأفغانی، الموجز فی قواعد اللغة العربیة، ص ۳۱۲؛ ضیاء السالك ألی أوضح المسالك، ج ۲، ص ۱۷۶؛ ظاهر شوکت البیاتی، أدوات الإعراب، ص ۲۵.

۲. رک: محمد بن حسن رضی الدین استر آبادی، شرح الرضی علی الکافیة، ج ۲، ص ۷۵. جناب ابن حاجب، توضیحاتی چند خطی پیرامون ماهیت استثناء ارائه داده است که ذکر تمام آن، تشخیص مراد وی از تعریف استثناء را دشوارتر کرده و به انسجام متن آسیب می زد.



تعریفی واحد امکان پذیر نیست؛ هرچند که از حیث لفظ، بتوان آن‌ها را تحت تعریف واحد قرار داد؛ کما این که جناب ابن حاجب، همین کار را کرده است.

با صحت دو تعریف ابتدایی، نظر جناب ابن حاجب مردود می‌گردد؛ چراکه وی معتقد بر عدم وجود تعریفی جامع به اعتبار معنا بود؛ ولی همان طور که در تعریف اول به اثبات رسید، استثناء به اعتبار معنا نیز دارای ماهیت واحد می‌باشد.

تعریف مختار: استثناء به دو اعتبار، دارای دو تعریف می‌شود:

به اعتبار لفظ: هو الذکر بعد الا و أخواتها مخالفا لما قبلها نفيا و اثباتا؛

به اعتبار معنا: هو الاخراج بالآو إحدى أخواتها لما كان داخلاً أو منزلاً منزلة الداخل.

بخش دوم: ماهیت استثنای متصل

در رابطه با ماهیت استثناء متصل، سه تعریف وجود دارد که یکی از آن‌ها، استثنای متصل را با دیدگاه اصولی، مورد بررسی قرار داده است.

تعریف نحوی

هو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه.^۱

استثناء، در صورتی متصل خواهد بود که مستثنی در جنس، با مستثنی منه یکسان

۱. رک: محمد بن عبدالمنعم شمس‌الدین الشافعی، شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب: ج ۲، ص ۲۴۸؛ أحمد بن عمر الحازمی، فتح رب البرية فی شرح نظم الأجرمية: ج ۱، ص ۵۶۱؛ مناهج جامعة المدينة العالمية، اصول النحو ۱- جامعه المدينة: ج ۱، ص ۱۰۱؛ أبوحیان الأندلسی، التذیل و التکمیل فی شرح کتاب التسهیل، ج ۸، ص ۱۶۷؛ بهاء‌الدین ابن عقیل، المساعد علی تسهیل الفوائد، ج ۱، ص ۵۵۰؛ المبارک بن محمد مجدالدین، البديع فی علم العربیة، ج ۱، ص ۲۲۴؛ أحمد بن الحسین ابن الخباز، تویجه اللمع، ج ۱، ص ۲۱۶؛ أبوعلی الفارسی، الايضاح العضدی، ج ۱، ص ۲۱۱؛ المنهاج المختصر فی علمی النحو و الصرف ج ۱، ص ۱۱۰؛ عبده الراجحی، التطبيق النحوی، ص ۲۶۴؛ سعید بن محمد الأفغانی، الموجز فی قواعد اللغة العربیة، ص ۳۱۲؛ محمد عید، النحو المصفی، ص ۴۸۴؛ مصطفى بن محمد سلیم الغلابینی، جامع الدروس العربیة، ج ۳، ص ۱۲۷؛ خالد بن عبدالله الجرجاوی الأزهری، شرح الأزهریة، ص ۴۲؛ حسین دَعکور ندیم، کتاب القواعد التطبيقية فی اللغة العربیة، ص ۳۲۱.

باشد. طبق چنین تعریفی، استثنای متصل بر جملات «جاء القوم إلا زيدا»، «جاء القوم إلا حمارا» و «جاء بنوك إلا ابن زید» صدق می‌کند؛ چراکه حیوان جنسی است که شامل انواع خود، یعنی «زید»، «حمار» و «ابن زید» می‌باشد. این تعریف، در مثال (جاء القوم إلا زيدا) با آرای نحویین همراه است؛ اما از سویی، در مثال‌های «جاء القوم إلا حمارا» و «جاء بنوك إلا ابن زید»، از آرای نحویین جدا می‌شود؛ چراکه «حمار» و «ابن زید» در جنس، با «القوم» و «بنوك» تطابق دارند؛ ولی طبق آرای نحویین، منقطعه می‌باشند^۱ و از سوی دیگر، مثال «فحص الطبيب الجسم إلا الید»، استثنای منقطعه خواهد بود، این در حالی است که استثنای در این مثال، متصله است.^۲

برخی مقصود از جنس را در این تعریف، نوع می‌دانند.^۳ بنابر این تعریف، استثناء در صورتی متصل خواهد بود که مستثنی در نوع با مستثنی منه یکسان باشد. طبق چنین تعریفی، استثنای متصل، بر جملات «جاء القوم إلا زيدا» و «جاء بنوك إلا ابن زید» صدق می‌کند؛ ولی بر جمله «جاء القوم إلا حمارا» غیر قابل صدق است؛ زیرا نوع در این شواهد مثالی، انسان می‌باشد و «حمار» خارج از این نوع است.^۴ چنین فرضی، باطل است. هرچند با در نظر گرفتن این تعریف، مثال «جاء القوم إلا حمارا» منقطعه خواهد بود؛ ولی در مثال‌های «جاء بنوك إلا ابن زید» و «فحص الطبيب الجسم إلا الید»، قابل توجیه نخواهد بود؛ چراکه از سویی، «ابن زید» در نوع با «بنوك» تطابق دارد؛ ولی بنابر آرای نحویین، منقطعه است و از سوی دیگر، «الید» در نوع با «لجسم» تطابق ندارد؛ اما طبق نظر نحویین، متصله است.^۵

۱. رک: محمد بن علی صبان، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی، ج ۲، صص ۲۲۰ - ۲۲۱.

۲. همان.

۳. رک: همان؛ کتاب القواعد التطبيقية فی اللغة العربية، ص ۳۲۲.

۴. رک: همان؛ معانی النحو، ج ۲، ص ۲۴۷.

۵. رک: همان.

از این رو، تعریف اول، به هر دو تقدیر مردود می‌باشد.

هو ما كان المستثنى فيه بعضا من المستثنى منه.^۱

طبق تعریف ارائه شده، استثنای متصل، در صورتی صدق می‌کند که مستثنی، بعض از مستثنی منه باشد. در نتیجه، «جاء القوم إلا زيدا» در تعریف می‌گنجد و متصله است. با رد تعریف اول به هر دو تقدیر، این تعریف که توسط مشهور نحویین ارائه شده است، به اثبات می‌رسد و به عنوان مبنای صحیح در تعریف ماهیت استثنای متصل اتخاذ می‌شود.

تعریف اصولی

هو ما لو لم يستثن لدخل.^۲

این تعریف اصولی که در کتب ادبی وارد شده است، گزاره‌ای اصولی را در تعریف استثنای متصل وارد می‌کند و آن معنای تخصیص است. از همین رو، به توضیح پیرامون این معنا می‌پردازیم تا تعریف اصولی از استثنای متصل نیز روشن شود: تخصیص، اصطلاحی اصولی بوده و به معنای «اخراج لفظ از حکم می‌باشد؛ لفظی که بدون وجود تخصیص، داخل در حکم است». با توجه به این معنا، می‌توان دریافت که استثنای متصل، بر معنای تخصیص، دلالت می‌کند؛ زیرا در صورت نبود ساختار استثنای متصل، مستثنی داخل در مستثنی منه است. برای مثال: «إلا» در عبارت «کل مکلف يجب عليه الصوم في شهر رمضان إلا المسافر»، مفید تخصیص می‌باشد؛

۱. معانی النحو، ج ۲، ص ۲۴۷؛ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج ۲، ص ۲۲۵؛ كتاب الجنى الدانى فى حروف المعانى، ص ۵۱۱؛ بهاء الدين ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ۲، ص ۲۱۲؛ شرح الأشموني إلى ألفية ابن مالك، ج ۱، ص ۵۰؛ كتاب ضياء السالك إلى أوضح المسالك، ج ۲، ص ۱۷۶؛ كتاب تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد، ص ۱۰۱؛ محمد بن يوسف ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ج ۵، ص ۲۱۰۸.

۲. محمد بن عبد الله ابن مالك، شرح التسهيل لابن مالك، ج ۲، ص ۲۶۴.



چراکه «المسافر»، داخل در حکم «کل مکلف» است. به بیان دیگر، در صورت نبود ساختار استثنائی، «المسافر» در حکم «کل مکلف» قرار می‌گرفت.

بخش سوم: ماهیت استثنای منقطع

از آن‌رو که استثنای متصل و استثنای منقطع، قسیم یکدیگر می‌باشند، تعاریف و اشکالاتی که در ماهیت استثنای متصل بیان شد، به‌صورت سلبی، در این قسم نیز جاری است:

تعریف نحوی

هو ما كان المستثنى فيه ليس من جنس المستثنى منه.^۱
همان‌طور که گذشت، این تعریف در برخی مثال‌ها، با آرای نحویین همراه است؛ ولی در برخی شواهد، از اجماع جدا می‌شود. این امر، موجب رد این تعریف است.

۱. عبدالله بن یوسف الیعقوب الجدیع العنزى، المنهاج المختصر فى علمى النحو و الصرف، ج ۱، ص ۱۱۰؛ عبده الراجحی، التطبيق النحوی، ص ۲۶۴؛ سعید بن محمد الأفغانی، الموجز فى قواعد اللغة العربیة، ص ۳۱۲؛ محمد عبد، النحو المصنفی: الكتاب، ص ۴۸۶؛ مصطفى بن محمد سلیم الغلابینی، جامع الداروس العربیة، ج ۲، ص ۱۲۷؛ أحمد بن عمر الحازمی، فتح رب البریة فى شرح نظم الأجرومیة، ص ۵۶۱؛ مناهج جامع المدينة العالمیة، أصول النحو ۱ - جامعة المدينة، ص ۱۰۱؛ الجرجاوی الأزهری، خالد بن عبدالله، شرح الأزهریة، ص ۴۲؛ حسین دغکور ندیم، القواعد التطبيقیة فى اللغة العربیة، صص ۳۲۱ - ۳۲۳؛ شرح نظم الأجرومیة، ج ۱، ص ۵۶۱؛ مناهج جامعة المدينة العالمیة، اصول النحو ۱ - جامعہ المدینة: ج ۱، ص ۱۰۱؛ أبوحیان الأندلسی، التذیل و التکمیل فى شرح کتاب التسهیل، ج ۸، ص ۱۶۷؛ بهاء الدین ابن عقیل، المساعد على تسهیل الفوائد، ج ۱، ص ۵۵۰؛ المبارک بن محمد مجدالدین، البدیع فى علم العربیة، ج ۱، ص ۲۲۴؛ أحمد بن الحسین ابن الخباز، تویجه اللمع، ج ۱، ص ۲۱۶؛ أبوعلى الفارسی، الايضاح العضدی، ج ۱، ص ۲۱۱؛ المنهاج المختصر فى علمى النحو و الصرف، ج ۱، ص ۱۱۰؛ عبده الراجحی، التطبيق النحوی، ص ۲۶۴؛ سعید بن محمد الأفغانی، الموجز فى قواعد اللغة العربیة، ص ۳۱۲؛ محمد عید، النحو المصنفی، ص ۴۸۴؛ مصطفى بن محمد سلیم الغلابینی، جامع الدروس العربیة، ج ۳، ص ۱۲۷؛ خالد بن عبدالله الجرجاوی الأزهری، شرح الأزهریة، ص ۴۲؛ حسین دغکور ندیم، کتاب القواعد التطبيقیة فى اللغة العربیة، ص ۳۲۱.





در بخش دوم اشاره شد که برخی مقصود از جنس را نوع می‌دانند. این توجیه نیز اشکالات توجیه اول را دفع نمی‌کند و تنها دایره این اشکالات را تقلیل می‌دهد. هو ما كان المستثنى فيه ليس من بعض المستثنى منه^۱. با رد تعریف قبل، این تعریف به اثبات می‌رسد.

تعریف اصولی

وهو ما لو لم يستثن لم يدخل^۲.

این تعریف اصولی که در کتب ادبی وارد شده است، گزاره‌ای اصولی را در تعریف استثنای منقطع وارد می‌کند و آن معنای تخصص است. از همین رو، به توضیح پیرامون این معنا می‌پردازیم تا تعریف اصولی استثنای منقطع نیز روشن شود: تخصص، اصطلاحی اصولی بوده و برخلاف تخصیص، به معنای «اخراج لفظ از حکم می‌باشد؛ لفظی که بدون وجود تخصص، داخل در حکم نیست». با توجه به این معنا، می‌توان فهمید که استثنای منقطع، مفید معنای تخصص است، چه این‌که در صورت نبود ساختار استثناء نیز مستثنی در حکم مستثنی منه نمی‌باشد. برای مثال: در عبارت «کل مکلف يجب عليه الصيام إلا الطفل»، «إلا» مفید تخصص است؛ چراکه «الطفل» داخل در حکم «کل مکلف» نیست. به بیان دیگر، در صورت نبود ساختار استثنائی، «الطفل» در حکم «کل مکلف» نبوده است.

۱. عبدالله بن یوسف ابن هشام، أوضح المسالك الى الفیه ابن مالک، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ابن أم قاسم المرادی، الجنی الدانی فی حروف المعانی، ص ۵۱۱؛ بهاء الدین ابن عقیل، شرح ابن عقیل علی ألفیه ابن مالک، ج ۲، ص ۲۱۲؛ شرح الأشمونی لألفیه ابن مالک، ج ۱، ص ۵۰۲؛ ضیاء السالک إلى أوضح المسالك، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ابن مالک، محمد بن عبدالله، تسهیل الفوائد وتکمیل المقاصد، ص ۱۰۱؛ محمد بن یوسف ناظر الجیش، تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، ج ۵، ص ۲۱۰۸.

۲. محمد بن عبدالله ابن مالک، شرح التسهیل لابن مالک، ج ۲، ص ۲۶۴.



طبق تصریح نحویین، معنای *إلا* در استثنای منقطع، استدراک (معنای لکن) می باشد.^۱ از این رو، به بررسی ماهیت استدراک می پردازیم:

ماهیت استدراک

لغوی

استدراک، مصدر *إستدرک*، به معنای *تدارک* می باشد.^۲ *تدارک* به معنای *لحق* بوده^۳ و وجه تسمیه این باب به استدراک، از آن روست که جمله مابعد، به مضمون جمله ماقبل ملحق می شود. در قالب استدراک، جمله ماقبل ادات استدراک، موجب توهم کردن گزاره ای خلاف مقصود متلکم می شود. از این رو، متکلم با ضمیمه کردن ادات استدراک و جمله مابعد آن، توهم به وجود آمده را از بین می برد.

اصطلاحی

استدراک، در اصطلاح نحویین، دارای دو معنا می باشد:

انتساب خلاف حکم ماقبل به مابعد: بدین معنا که اگر در ماقبل، حکم برای موضوع اثبات می شد، در مابعد، این حکم از موضوع نفی می شود و اگر در ماقبل، حکم از موضوع نفی می شد، در مابعد برای موضوع به اثبات می رسد. از این رو، رابطه ماقبل با مابعد، به سه صورت متصور است: ۱. تناقض، مانند: ما هذا ساکنا لکنه متحرک؛ ۲. تضاد، مانند: ما هذا أبيض لکنه أسود و ۳. تخالف، مانند: ما زید قائما لکنه شارب؛^۴ دفع توهم نشأت گرفته از حکم ماقبل: این معنا عام می باشد و علاوه بر صور مطروحه در



۱. رک: محمد بن حسن رضی الدین استرآبادی، شرح الرضی علی الکافیة، ج ۴، ص ۳۳۲.

۲. عزیزه فوال بابتی، المعجم المفصل فی النحو العربی، ج ۱، ص ۸۴.

۳. احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیز فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۱، ص ۱۹۳.

۴. رک: علیخان بن احمد مدنی، الحقائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة، ص ۲۲۰؛ عبدالله بن یوسف

ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۹۰.



معنای اول، شامل امثلهای همچون «ما قام زید لکنَّ عمرا قام» نیز می‌شود، چه این که رابطه میان این دو جمله، از سه صورت مطرح شده در معنای اول نیست.^۱

اما در رابطه با این که کدام معنا، معنای صحیح می‌باشد، باید گفت که هر دو معنا صحیح است. با دقت در این دو معنا، درمی‌یابیم که رابطه میان این دو تعریف، تساوی می‌باشد. در معنای دوم، امثلهای همچون «ما قام زید لکنَّ عمرا قام» داخل می‌شوند که علی‌الظاهر، قابلیت ورود ذیل معنای اول از استدراک را ندارند؛ ولی این طور نیست؛ چرا که وقتی متکلم بیان می‌کند: ما قام زید، مخاطب به جهت علقه‌ای که بین زید و عمرو وجود دارد. گزاره «ما قام عمرو» را نیز فهم می‌کند، از این رو، متکلم برای دفع توهّم نشأت گرفته از ماقبل، دست به انتساب خلاف حکم ماقبل به مابعد می‌زند و می‌گوید: «لکنَّ عمرا قام».

ماحصل آن که استدراک، به معنای دفع توهّم نشأت گرفته از حکم ماقبل، به وسیله انتساب خلاف حکم ماقبل به مابعد می‌باشد.

در نتیجه، این دوگانگی در کلام نحویین، سبب دوگانگی در تعریف نمی‌شود؛ بلکه هر کدام از منظری، به این بحث پرداخته‌اند.

با دقت در تعریف استدراک و شواهد مثالی، درمی‌یابیم که در استدراک نیز اخراج محقق می‌شود. برای مثال، وقتی فرد می‌گوید: ما قام زید، فرد به جهت علقه‌ای که بین

زید و عمرو وجود دارد، گزاره «ما قام عمرو» را نیز توهّم می‌کند و چنین می‌پندارد که عمرو نیز در حکم عدم قیام با زید اشتراک دارد؛ اما با قید «لکنَّ عمرا قام»، عمرو از حکم ماقبل خارج می‌شود و اخراج تحقق پیدا می‌کند. با این بیان، روشن می‌شود که اخراج در استدراک، در ناحیه حکم است.

۱. همان، عبدالله بن یوسف ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۱، صص ۲۹۰ - ۲۹۱.



با تأمل در تعریف مختار از استثنای منقطع، درمی‌یابیم که اخراج مستثنی از بعضی مستثنی‌منه در استثنای منقطع معنا ندارد؛ چراکه مستثنی، از ابتدا، داخل در اجزاء یا افراد مستثنی‌منه نمی‌باشد و گفته شد که اخراج بدون ادخال تحقق پیدا نمی‌کند. در نتیجه، اخراج در استثنای منقطع، برخلاف استثنای متصل، در ناحیه موضوع نمی‌باشد و اخراج در ناحیه حکم صورت می‌پذیرد. در استثنای منقطع، مخاطب به جهت علقه‌ای که بین مستثنی و مستثنی‌منه وجود دارد، حکم را از مستثنی‌منه به مستثنی سرایت می‌دهد و توهم می‌کند که حکم برای مستثنی نیز ثابت است؛ اما متلکم به وسیلهٔ «إلا، توهم به وجود آمده را دفع می‌کند و مستثنی را از حکم مستثنی‌منه خارج می‌کند»^۱. لذاست که نحوین، معنای «إلا» را در استثنای منقطع، استدراک می‌دانند. مؤید دیگر برای این مدعا، آن است که بصریون نیز معنای «إلا» در استثنای منقطع را مساوی با لکن می‌دانند؛ لکنی که خود حرفی وضع شده برای معنای استدراک است. در بسیاری از کتب نحوی نیز از جمله ادات استدراک را «الا در استثنای منقطع» شمرده‌اند.

افتراقات استثنای متصل و استدراک (معنای استثنای منقطع)

توهم خلاف مقصود، در استثنای متصل نیز وجود دارد. این توهم، از ناحیهٔ علقه‌ای است که از نسبت بعضیت بین مستثنی و مستثنی‌منه، نشأت گرفته است. برخلاف استثنای منقطع و استدراک که علقه‌ای در آن‌ها نشأت گرفته که از نسبتی غیر از بعضیت می‌باشد. مانند: «فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ»^۲ که علقهٔ مستثنی و مستثنی‌منه در آن، نشأت گرفته از نسبت شباهت ابلیس و ملائکه می‌باشد. چه این که مخاطب به سبب عبادات هزاران ساله

۱. لازم به ذکر است که مقصود از اخراج موضوعی و حکمی در این جا، متفاوت با اصطلاح علم اصول است؛ چه این که اخراج موضوعی در علم اصول، به معنای تخصص و اخراج حکمی، به معنای تخصیص است.

۲. بقره، ۳۴.



ابلیس، وی را همچون یکی از ملائکه توهّم می‌کند و متکلم با استفاده از ساختار استثنای منقطع، این توهّم را دفع می‌کند. در مثال «ما زید شجاع لکنّه کریم» نیز علقه، نشأت گرفته از نسبت تلازم میان شجاعت و کرامت است. مخاطب با گزاره «ما زید شجاع» برخورد کرده و به سبب نسبت تلازم بین کرامت و شجاعت، چنین توهّم می‌کند که «ما زید کریم». متکلم نیز با استفاده از ساختار استدراک، این توهّم را دفع می‌کند؛

اخراج در استثنای متصل در ناحیه موضوع است، در حالی که اخراج در استدراک، در ناحیه حکم و محمول است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود: جاء القوم إلا زید، از آن رو که زید از افراد القوم است، در آن داخل است و إلا، زید را از موضوع (القوم) خارج می‌کند. این در حالی است که در مثال «جاء القوم إلا حمارا»، حمار از افراد القوم نیست و بالتبع داخل در آن نمی‌باشد تا اخراجی رخ دهد، إلا در این مثال، حمار را از حکم «مجيء» خارج می‌کند. در مثال «ما زید شجاع لکنّه کریم» نیز لکنّ، زید را از حکم شجاعت خارج می‌کند و این اخراج، در ناحیه موضوع رخ نمی‌دهد. در غیر این صورت، باید قبول کرد که مقصود متکلم در این استعمال، اخراج زید از خودش می‌باشد، در حالی که این فرض باطل است.

مجاز در استثنای منقطع

در این بخش، به بررسی این سؤال می‌پردازیم که «استثنای منقطع حقیقت است یا مجاز؟». حقیقت به معنای استعمال لفظ در «ما وضع له» می‌باشد و مجاز به معنای استعمال لفظ در «غیر ما وضع له»؛ لذا اگر این مطلب به اثبات رسید که در استثنای منقطع، استعمال «غیر ما وضع له» رخ نداده، استثنای منقطع، حقیقت است و اگر به اثبات رسید که در استثناء منقطع، «غیر ما وضع له» رخ داده است، استثنای منقطع، مجاز خواهد بود.



پیش از این مطلب، نیازمند آن هستیم که مبحث «دلالت منطوق و مفهوم» را مطرح کنیم تا با تکیه بر آن، پاسخ سؤال را دریابیم:

دلالت منطوق و مفهوم

بنابر گفته نحویین، در استثنای متصل، مستثنی داخل در حکم منطوق مستثنی‌منه می‌باشد و در استثنای منقطع، مستثنی داخل در حکم مفهوم مستثنی‌منه است.

برای فهم این مطلب، نیازمند توضیح بیشتر، پیرامون دلالت منطوق و مفهوم هستیم. هنگامی که متکلم جمله‌ای را القاء می‌کند، جمله ملقی، دو قسم مدلول خواهد داشت: ۱. مدلول منطوق جمله که همان الفاظ، گفته شده توسط متکلم می‌باشد و ۲. مدلول مفهوم جمله که از کلام فهم می‌شود؛ اما متکلم، آن را تلفظ نکرده است. برای مثال: وقتی گفته می‌شود: «إذا جاءک زید فأکرمه»، این جمله، دو مدلول خواهد داشت: ۱. مدلول منطوق جمله که وجوب اکرام زید در صورت آمدن وی می‌باشد و ۲. مدلول مفهوم جمله که عدم وجوب اکرام زید در صورت نیامدن اوست، این گزاره از کلام فهم می‌شود، در حالی که در جمله، بدان تلفظ نشده است.^۱

در استثنای متصل نیز متکلم، مستثنی را از حکم منطوق مستثنی‌منه خارج می‌کند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «جاء القوم إلا زیدا»، زید از حکم مجبی قوم که در جمله تلفظ شده است، خارج می‌شود؛ اما در مثال «جاء القوم إلا حمارا»، حمار از حکم مفهوم مجبی قوم که در جمله تلفظ نشده است، خارج می‌شود. در این مثال، به جهت علقه‌ای که به هر علت، در ذهن مخاطب بین قوم و حمار به وجود آمده است، مفهومی توسط مخاطب فهم می‌شود که آن «جاء الحمار أيضا» است. متکلم با استفاده از استثنای منقطع، مستثنی را از مفهوم «جاء الحمار أيضا» خارج کرده و توهم مخاطب را دفع



۱. رک: جعفر سبحانی تبریزی، الموجز فی أصول الفقه، ص ۷۸.



می‌کند. این تعبیر، با معنای استدراک نیز همراه است. چه این‌که توهّمات نشأت گرفته در جمل، به سبب دلالت مفهوم جمله بر معنای متوهم است. این توهّمات نیز به سبب علقه‌ای غیر از بعضیت است که بین جمله و مفهوم متوهم وجود دارد. اگر این توهّم نشأت گرفته، به جهت علقه بعضیت بین جمله و مفهوم متوهم باشد، استثنای متصل خواهد بود. در استثنای متصل، مفهوم جمله، مساوی با منطوق آن می‌باشد. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «جاء القوم إلا زيدا»، مخاطب از منطوق جمله چنین برداشت می‌کند که زید از آن‌رو که بعض قوم است، همراه قوم آمد. همان‌طور که مخاطب از مفهوم جمله چنین برداشت می‌کند که زید به جهت علقه بعضیت، همراه قوم آمد.

فرد مدعی مجاز در استثنای منقطع، چنین ادعا می‌کند که وقتی گفته می‌شود: «جاء القوم إلا حمارا»، متکلم، حمار را از «ما وضع له» خود خارج کرده است و آن را در «غیر ما وضع له» استعمال کرده است. چه این‌که معنای حمار، حیوان ناهق است؛ اما معنای انسان که فردی از افراد القوم است، حیوان ناطق است. از این‌رو، وقتی شخص می‌گوید: «جاء القوم إلا حمارا»، چنین اعتبار کرده است که حیوان ناهقی، حیوان ناطق بوده و فردی از افراد القوم است، سپس به وسیله إلا، این فرد را از سایر افراد خود خارج می‌کند. این بدین معناست که متکلم، حمار را از معنای حقیقی (حیوان ناهق)، خارج و از آن، اراده معنای مجازی (حیوان ناطق) کرده است.

در جواب، باید گفت که همان‌طور که گذشت، معنای استثنای منقطع، استدراک می‌باشد و استدراک، به معنای دفع توهّم نشأت گرفته از حکم ماقبل به وسیله انتساب خلاف حکم ماقبل به مابعد است. توهّم نشأت گرفته در استدراک نیز از ناحیه مفهوم آن می‌باشد، برخلاف استثنای متصل که توهّم نشأت گرفته در آن، از ناحیه منطوق جمله است. بدین معنا که وقتی گفته می‌شود: «جاء القوم إلا زيدا»، مخاطب از حکم ملفوظ در جمله (منطوق) که مجیء قوم باشد، چنین توهّم می‌کند که زید نیز از آن



جهت که بعض قوم است، آمد. در مرحله بعد، متکلم، این توهّم پدید آمده در ناحیه منطوق جمله را به وسیله استثنای متصل، دفع می‌کند؛ اما در استثنای منقطع، وقتی گفته می‌شود: «جاء القوم إلا حمار»، مخاطب از حکم ملفوظ در جمله (منطوق)، چنین توهّم نمی‌کند که حمار نیز در حکم مجیء با القوم، مشترک است؛ چراکه حمار، بعض از افراد القوم (انسان) نیست؛ بلکه مخاطب به جهت علقه‌ای که به هر علت، میان قوم و حمار برقرار کرده است، مفهوم جمله را اینچنین فهم می‌کند: «جاء الحمار أيضا». در مرحله بعد، متکلم این توهّم پدید آمده در ناحیه مفهوم را به وسیله استثنای منقطع، دفع می‌کند. در واقع، در استثنای منقطع، مستثنی از ابتدا، داخل در مستثنی منه نیست تا منطوق بر آن دلالت کند و مرتکب مجاز شویم. آن چه در استثنای منقطع، تحقق یافته است، استدراک می‌باشد. استدراکی که به دنبال دفع توهّم پدید آمده در ناحیه مفهوم جمله است، چه این که در ناحیه منطوق، توهّمی رخ نمی‌دهد تا به دنبال دفع آن باشد؛ چراکه مستثنی از ابتدا، داخل در مستثنی منه نشده است تا توهّم معنا یابد.

نتیجه

با بررسی ماهیت استثناء در بخش اول از فصل دوم و آرای مطروحه در رابطه با آن، به دو تعریف رسیدیم که هر کدام، استثناء را به دو اعتبار تعریف می‌کردند: ۱. به اعتبار لفظ: «هو الذكر بعد إلا و أخواتها مخالفا لما قبلها نفيا و اثباتا» و ۲. به اعتبار معنا: «هو الاخراج بإلا أو إحدى أخواتها لما كان داخلا أو منزلا منزلة الداخل».

با بررسی ماهیت استثنای متصل در بخش دوم از فصل دوم و آرای مطروحه در رابطه با آن، «هو ما كان المستثنى فيه بعضا من المستثنى منه»، به عنوان تعریف مختار ارائه شد.

با بررسی ماهیت استثنای منقطع در بخش سوم از فصل دوم و آرای مطروحه در رابطه

با آن، «هو ما كان المستثنى فيه ليس من بعض المستثنى منه»، به عنوان تعریف مختار ارائه شد و با توضیحاتی که پیرامون این تعریف داده شد، همراهی این تعریف، با استدراک که به معنای «دفع توهم نشأت گرفته از حکم ماقبل به وسیله انتساب خلاف حکم ماقبل به مابعد» بود، به اثبات رسید.

همین طور، با تکیه بر مبحث «دلالت منطوق و مفهوم»، به اثبات رسید که استعمال استثنای منقطع، مجاز نبوده و حقیقت است.



۱. ابن الخباز، أحمد بن الحسين، تويجه اللمع، ۱ جلد، چاپ دوم، مصر: دارالسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ۱۴۲۸هـ.ق.
۲. ابن عقيل، بهاء الدين، المساعد على تسهيل الفوائد، ۴ جلد، جامعة أم القرى، چاپ اول، دمشق: دارالفكر و جدة: دارالمدنى، ۱۴۰۰هـ.ق.
۳. ابن عقيل، بهاء الدين، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ۱ جلد، بی جا: مؤسسة بحسون للنشر، بی تا.
۴. ابن مالک محمد بن عبدالله، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، بی جا: دارالكتاب العربی للطباعة والنشر، ۱۳۸۷هـ.ق.
۵. ابن هشام، عبدالله بن يوسف، اوضح المسالك الى الفیه ابن مالک، ۴ جلد، بی جا: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا.
۶. ابن هشام، عبدالله بن يوسف، مغنی اللیب، ۲ جلد، چاپ چهارم، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، بی تا.
۷. أبوالبقاء، محمد بن علی، شرح المفصل لابن يعيش، ۱ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۴۲هـ.ق.
۸. الاشمونی، علی بن محمد، شرح الاشمونی لألفية ابن مالک، ۴ جلد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹هـ.ق.
۹. الأفغانی، سعید بن محمد، الموجز فی قواعد اللغة العربی، ۱ جلد، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴هـ.ق.
۱۰. الأندلسی، أبوحيان، التذیل و التکمیل فی شرح کتاب التسهیل، ۱۳ جلد، چاپ اول، دمشق: دارالقلم (من ۱ إلى ۵) و باقی الأجزاء: دار کنوز اشبیلیا بی تا.
۱۱. بابتی، عزیزه فوال، المعجم المفصل فی النحو العربی، ۲ جلد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.





١٢. برهان الدین، ابراهیم بن محمد، إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، ٢ جلد، چاپ اول، ریاض: أضواء السلف، ١٣٧٣هـ.ق.

١٣. البیاتی، ظاهر شوکت، أدوات الإعراب، چاپ اول، بیروت: مجلد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ.ق.

١٤. بی نام، مناهج جامعة المدينة العالمية اصول النحو ١- جامعة المدينة، ١ جلد، بی جا: جامعة المدينة العالمية، بی تا.

١٥. الجذامی الصائغ، محمد بن حسن، الملحة فی شرح الملحة، ٢ جلد، چاپ اول، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٤هـ.ق.

١٦. الجرجاوی الأزهری، خالد بن عبدالله، شرح الأزهري، ١ جلد، القاهرة: المطبعة الكبرى ببولاق، بی تا.

١٧. الجرجاوی الأزهری، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح فی النحو، ٢ جلد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمية، ١٤٢٤هـ.ق.

١٨. الحازمی، أحمد بن عمر، فتح رب البرية فی شرح نظم الآجرومية، ١ جلد، چاپ اول، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٣١هـ.ق.

١٩. حسن، عباس، النحو الوافي مع ربطه بالاساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، ٤ جلد، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٧هـ.ش.

٢٠. دككور نديم، حسين، القواعد التطبيقية فی اللغة العربية، بی جا: بی نا، بی تا.

٢١. الراجحي، عبده، التطبيق النحوی، چاپ اول، بی جا: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ.ق.

٢٢. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح الرضى على الكافية، ٤ جلد، چاپ اول، تهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ٣٨٤هـ.ش.

٢٣. السامرائی، فاضل صالح، معانی النحو، ٤ جلد، اردن: چاپ اول، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ.ق.



٢٤. سبحاني تبريزي، جعفر، الموجز في أصول الفقه، ١ جلد، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ١٣٨٧هـ ش.

٢٥. سيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر، همع الهوامع شرح جمع الجوامع في النحو، ٣ جلد، چاپ اول، بيروت: دار احياء التراث، بی تا.

٢٦. شمس الدين الشافعي، محمد بن عبدالمنعم، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ٢ جلد، چاپ اول، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامية، ١٤٢٣هـ ق.

٢٧. صبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك و معه شرح الشواهد للعيني، ٦ جلد، چاپ اول، بيروت: المكتبة العصرية، بی تا.

٢٨. العاصمي الحنبلي النجدي، عبدالرحمن بن محمد، حاشية الأجرومية، بی جا: بی نا، بی تا.

٢٩. العكبري، عبدالله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، ٢ جلد، چاپ اول، دمشق: دارالفكر، ١٤١٦هـ ق.

٣٠. عيد، محمد، النحو المصنفی: ١ جلد، بی جا: مكتبة الشباب، بی تا.

٣١. الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم، جامع الدروس العربية، چاپ ٢٩، بيروت: الكتبية العصرية، ١٤١٤هـ ق.

٣٢. الفارسي، أبوعلی، الإيضاح العضدي، ١ جلد، چاپ اول، بی جا: بی نا، ١٣٨٩هـ ق.

٣٣. الفاكهي النحوي المكي، عبدالله بن أحمد، شرح كتاب الحدود في علم النحو، ١ جلد، چاپ دوم، القاهرة: مكتبة وهبه، ١٤١٤هـ ق.

٣٤. فيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ٢ جلد، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجرة، ١٤١٤هـ ق.

٣٥. مجد الدين، المبارك بن محمد، البديع في علم العربي، ٢ جلد، چاپ اول، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٢٠هـ ق.



۳۶. مدنی، علیخان بن احمد، الحقائق الندية فی شرح الفوائد الصمدية، ۱ جلد، چاپ

اول، قم: ذوی القربی، بی تا.

۳۷. المرادی، ابن أم قاسم، الجنی الدانی فی حروف المعانی، بی جا: بی نا، بی تا.

۳۸. منتظری مقدم، محمود، دانش منطق، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه های

علمیه، ۱۳۹۸ه ش.

۳۹. ناظر الجیش، محمد بن یوسف، تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، ۱۱ جلد،

چاپ اول، القاهرة: دارالسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ۱۴۲۸ه ق.

۴۰. ناظر الجیش، محمد بن یوسف، شرح التسهیل لابن مالک، ۱۱ جلد، چاپ اول،

قاهره: دارالسلام، بی تا.

۴۱. النجار، محمد، ضیاء السالك إلى أوضح المسالك، ۴ جلد، چاپ اول، بی جا:

مؤسسة الرسالة، ۱۴۴۲ه ق.

۴۲. اليعقوب الجديع العنزی، عبدالله بن یوسف، المنهاج المختصر فی علمی النحو

و الصرف، ۱ جلد، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۸ه ق.





بررسی نوع استثناء در آیه تجارت

صفحات ۱۶۵ تا ۱۸۲

محمد مهدی صفایی

برگزیده سطح دو چهاردهمین جشنواره



مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)
دوره چهارم

چکیده

در مورد استثناء آیه تجارت،^۱ بین فقها اختلاف است. برخی آن را متصل می‌دانند و برخی منقطع. برخی ادعا کرده‌اند که اصلاً استثنای منقطع وجود ندارد و بر فرض وجود آن، در این آیه نمی‌توان آن را منقطع دانست. فرق میان این دو نوع استثناء، آن جایی خودش را نشان می‌دهد که بخواهیم از آیه، برداشت حصر کنیم؛ یعنی تصرف در مال غیرمحصور در تجارت همراه با تراضی شود. در صورت متصل گرفتن استثناء، آیه دال بر حصر است و در صورت منقطع بودن آن، دلالتی بر حصر ندارد.

با مراجعه به آیات قرآن، متوجه شدیم که در موارد زیادی، استثناءها منقطع هستند و در این موارد، متصل گرفتن آنها، خلاف نص قرآن است. مثل آیه: «إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ» (بقره، ۳۴). در مورد آیه تجارت هم منقطع بودن آن اشکالی ندارد؛ زیرا این نوع از استعمال، علاوه بر این که در خود قرآن بسیار استعمال شده است، در بین کلام عرب نیز شیوع داشته است. نکته دیگر این که متصل گرفتن استثناء، موجب کثرت تقدیر گرفتن می‌شود و عدم تقدیر، اولی است از



تقدیر گرفتن؛ اما چون استثناء منقطع، شعبه‌ای از مجاز است، خلاف اصل است. به همین خاطر، وجود استثناء منقطع، دلیل می‌خواهد و باید برای یک غرضی آمده باشد. در آیه تجارت، استثنای منقطع برای دفع توهمی که ممکن است به وجود بیاید، آمده است؛ لذا منقطع آوردن استثناء لازم می‌باشد.

کلید واژه: استثناء، استثناء منقطع، آیه تجارت، حصر، اسباب تجاره، غرض، قید توضیحی

مقدمه

از قدیم، علم فقه و ادبیات، پیوند ناگسستنی با هم داشته‌اند. این پیوند، به‌گونه‌ای است که ادبیات را تبدیل به یک جزء ضروری و جدایی‌ناپذیر برای فقه می‌کند. به‌طوری‌که بسیاری از نظرات فقهی، نیازمند فهم دقیق و عمیق ادبی هستند و گاهی اوقات، یک اختلاف نظر به ظاهر کوچک در فهم ادبی ادله شرعی، اختلاف‌های حتی متضاد فقهی را در پی دارد.

استثناء، یکی از مسائل ادبیات عرب است. فهم نوع استثناء در ادله شرعی، کمک شایانی به رسیدن سریع‌تر به حکم شرعی می‌کند. در آیه تجارت، اگر استثناء را از نوع متصله آن گرفته شود، استثناء آیه، تصرف صحیح در مال غیر را مختص تجارت همراه تراضی می‌کند؛ اما در صورتی که استثناء آن منقطع باشد، چنین حصری به وجود نمی‌آید. برای روشن شدن نوع استثناء در این آیه تجارت، اول باید دید که استثناء در ادبیات عرب، چه تعریفی دارد و دقیقاً به چه چیزی استثناء می‌گویند. بعد از روشن شدن این موضوع، باید به این مسئله پرداخته شود که آیا نحویون، قائل به اصطلاحی با عنوان استثنای منقطع هستند یا خیر؟ اگر قائل به چنین عنوانی هستند، منظورشان دقیقاً از این استثناء چیست؟ تا این که در نهایت، اتخاذ مبنای ادبی در این موضوع صورت بگیرد.





بعد از مشخص شدن مفهوم استثناء، باید احراز کنیم که آیا نظر فقها، با این مبنای ادبی تطابق دارد یا خیر؟ یعنی آیا اساسا، آن‌ها چیزی به نام استثنای منقطع را قبول دارند؟ برای ادعایشان، چه ادله‌ای اقامه می‌کنند؟ از طرف دیگر، این مسئله مطرح است که فقها، استثناء این آیه را از چه نوعی می‌گیرند و هر کدام، برای نظرشان، چه ادله‌ای اقامه می‌کنند و نظر دقیق‌تر کدام است؟ چرا؟

نکته قابل توجه، این است که در این مقاله، مقام، مقام تأیید یا رد حکم فقهی نیست؛ بلکه مقام بررسی ادبی آیه تجارت و نقش آن در حکم فقهی است تا با مشخص‌تر شدن این مسئله ادبی، حکم کردن فقهی آسان‌تر شود.

منطق حاکم بر این مقاله، منطق ادبی با رویکرد بررسی‌های لغوی و نحوی و تفسیری و اتخاذ مبانی نحوی است. انتظار این است تا این مقاله بتواند گره‌های فقهی را خصوصا در بحث بیع مکروه و فضولی، کمی راحت‌تر کند و با نتیجه‌های حاصل شده از این مقاله، ضمن فهم بهتر سایر آیات قرآن، اهمیت دقت در مبانی نحوی هم برای پژوهشگران این عرصه روشن‌تر شود.

۱. تعریف استثناء

صفایی بوشهری، تعریف استثناء را این‌گونه شرح می‌دهد: «استثناء، خارج کردن آن چیزی که بعد از الا یا یکی دیگر از ادات استثناء واقع شده است، از حکم ما قبل الا». (صفایی بوشهری، ۱۳۸۶ ه.ش، ۱۹۹)

اما سیوطی، کمی بیشتر شرح می‌دهد و می‌نویسد: «استثناء، خارج کردن به وسیله الا یا یکی دیگر از ادات استثناء از متعدد است که یا حقیقی است یا حکمی است». (سیوطی، ۹۱۱ ه.ق، ۲۱۵)

ناظر الجیش، در کتابش، از ابن مالک در مورد تعریف استثناء، این‌طور نقل می‌کند



«استثناء آن چیزی است که خارج شده از چیزی که یا ذکر شده یا ذکر نشده است به وسیله الا یا آن چه که هم معنی الا است. این خارج شدن، یا حقیقی است یا تقدیری». (ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۱۰۸)

۲. تعریف‌های استثنای منقطع از نظر نحویون

نظر ابن مالک در مورد استثناء، در کتاب شرح تسهیل، این گونه است: «استثناء منقطع، آن استثنائی است که مستثنی به وسیله الا خارج شده است؛ اما تقدیرا. مثل: «جاء القوم الا حمارا»؛ یعنی این که لفظ اول (قوم)، صادق بر مستثنی (حمار) نیست؛ لکن در تقدیر می گیریم داخل شدن مستثنی منه را در ما بعد از الا». (ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۱۰۸).

عباس حسن این طور وارد می شود و می نویسد: «استثناء منقطع، آن چیزی است که مستثنی، جزئی از مستثنی منه نباشد. مثل قول خداوند تعالی در مورد اهل بهشت: «لا یسمعون فیها لغوا الا سلاما» و مشخص است که سلام، جزئی از لغو نیست. (حسن، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۲۹۵)

نکته ای که ایشان اضافه می کند، این است که: «البته این که گفته می شود منقطع، به این معنا نیست که هیچ علاقه و ارتباطی بین مستثنی و مستثنی منه وجود ندارد؛ بلکه به این معناست که دیگر نمی توان گفت مستثنی بعض مستثنی منه است؛ یعنی دیگر مستثنی، جزء حقیقی یا فردی از افراد مستثنی منه نیست؛ اما در این نوع استثناء، باید یک اتصال معنوی بین این دو وجود داشته باشد. به همین خاطر، در این نوع استثناء، ادات استثناء، افاده معنای حرف لکن را می کنند؛ یعنی ابتدائیت و استدراک. این جزء مسائل حتمی است که به صورت متیقن می توان گفت در استثناء منقطع، ادات استثناء، معنای لکن را می رسانند، حتی اگر بگوئیم افاده ابتدائیت و



استدراک نمی‌کنند. نکته دیگر این‌که در این نوع از استثناء، جائز نیست که اداتش فعل باشد؛ زیرا ادات فعلیه، فقط در استثناء تام متصل به‌کار می‌رود. (حسن، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۲۹۵)

اما اشکالی که به این تعاریف وارد می‌شود، این است که با توجه به این تعاریف‌ها، استثناء در آی «لایذوقون فیها الموت الا الموته الاولى»، منقطع نیست و حال آن‌که با توجه به نظر همه نحویون و معربین، استثناء این آیه منقطع است. پس می‌توان گفت این تعریف‌ها، جامع افراد نیستند؛ زیرا این آیه داخل در این تعریف‌ها نمی‌شود. آیه داخل در تعریف اول نمی‌شود؛ زیرا در تعریف ابن مالک این‌طور گفته شده که مستثنی، صادق بر مستثنی منه نباید باشد؛ ولی در تقدیر گرفته می‌شود که صادق است؛ اما در این آیه، الموت صادق بر الموته الاولى است حقیقتاً، نه تقدیراً و همراه مجاز. پس طبق تعریف ایشان، استثناء آیه منقطع نیست و حال آن‌که اجماع نحویون، روی منقطع بودن استثناء این آیه است.

همچنین استثنای منقطع این آیه، داخل در تعریف عباس حسن هم نمی‌شود؛ زیرا گفته بودند که در استثناء منقطع، مستثنی جزئی از مستثنی منه نیست؛ اما در این آیه، مستثنی جزئی از مستثنی منه است و با این حال، استثنائش منقطع است؛ لذا صبان، در حاشیه‌اش، بر شرح اشمونی می‌گوید: «بهترین تعریف برای استثناء منقطع، این است که گفته شود هر آن‌چه که جزء تعریف استثناء متصل نباشد، منقطع است. ایشان استثناء متصل را این‌گونه تعریف می‌کنند که: «إخراج شيء دخل فيما قبل إلا مثلاً بها» (صبان، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۲۱). داخل بودن در ماقبل الا، یعنی هم لفظ مستثنی، داخل در لفظ ماقبل باشد (صادق باشد) و هم حکم مستثنی، داخل در حکم ماقبل الا بوده باشد؛ اما به واسطه الا خارج شده باشد. اگر هر کدام از این دو نباشند، استثنای منقطع می‌شود. اگر مستثنی داخل در لفظ ماقبل الا نباشد، استثنای منقطع است. مثل: «جاء





القوم الا حمارا». اگر هم حکم مستثنی، داخل در حکم ماقبل الان باشد، باز هم استثنای منقطع است. مثل: «لا یدوقون فیها الموت الا الموته الاولى». ذوق موته اولی، داخل در حکم ذوق موت در سرای آخرت نیست؛ زیرا موته اولی که در آخرت رخ نمی دهد که بخواهیم الان آن را خارج کنیم؛ یعنی این طور نیست که بخواهیم از این حکم لایذوقون فیها الموت، چیزی را استثناء کنیم. خیر. مطلقا موتی در آخرت رخ نمی دهد. این حکم، هیچ استثنائی نمی خورد. پس حکم مستثنی، داخل در حکم ماقبل الان نبوده است که بخواهیم آن را خارج کنیم. در این صورت، ما به این استثناء، منقطع می گوئیم.

ابن سراج در یک جمله، استثنای منقطع را این گونه بیان کرده است: «هو ما كان المستثنى ليس من نوع المستثنى منه إِمَّا لِأَنَّهُ لَيْسَ بَعْضًا نَحْو: جَاءَ بَنُوكَ إِلَّا ابْنَ خَالِدٍ أَوْ لِأَنَّهُ فَقَدَ الْمَخَالَفَةَ فِي الْحُكْمِ لَمَّا قَبْلَهُ». ابن سراج، ۱۴۴۰ق، ج ۱، ص ۲۶۷

برکات در النحو العربیه نیز تقریبا همین طور بیان کرده است که: «هو ما لم یکن فیہ المستثنى بعض المستثنى منه، سواء أكان من غیر جنسه، أم كان غیر داخل تحت أفرادہ، أو ما فقد فیہ المستثنى المخالفة فی الحكم لما قبلہ». (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۶۰)

با توجه به این مسائل، می توان ادعا کرد که استثناء منقطع، یعنی خارج کردن چیزی که داخل در مستثنی نشده است.

۳. آیه شریفه

خداوند متعال در قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا». (نساء، ۲۹)

قبل از ورود کردن به مبحث نوع استثناء در این آیه، لازم است معنای اكل، باطل و تجارت فهمیده شود.



۳-۱: در مورد این که معنای اکل چیست و ارتباطش با تصرف در مال غیر چیست، لازم است اول، معنای اکل فهمیده شود. ابن فارس در کتاب مقایس اللغه، ذیل ماده اکل می نویسد: «معنای اکل، تنقص است». (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲۲) زبیدی نیز در تاج العروس، این گونه معنای تنقص را شرح می دهد: «تَنْقَصُهُ: گرفت از او کم کم»، بنابر استعمال غالبی این ماده. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۷۴) در نتیجه، می توان ادعا کرد معنای اصلی و حقیقی اکل، عبارت از گرفتن از کسی یا چیزی به صورت کم کم است. البته بر اثر کثرت استعمال اکل در معنای خوردن مصطلح، معنای حقیقی اکل، به خوردن صیوروت داده شده است. همان طور که زبیدی در تاج العروس، به این مطلب اشاره می کند: «اکل یعنی رساند آن چه که جویده می شود به معده». (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۲)

علامه در المیزان، در مورد ارتباط اکل با تصرف در مال غیر، این گونه شرح می دهد: «در معنای کلمه اکل، چون معنای تسلط و انفاذ در خوردن به وسیله لقمه گرفتن و جویدن نهفته است؛ لذا به این اعتبار، کلمه (اکل) را در مواردی که تسلط و انفاذ در کار باشد نیز استعمال می شود. مثلاً می گویند: «اکلت النار الحطب؛ آتش هیزم را خورد» که در این تعبیر، اعدام شدن هیزم به وسیله آتش و سوخته شدنش، تشبیه شده به انفاذ و تسلط خورنده، غذا را در جوف خود و نیز می گویند: «اکل فلان المال؛ فلانی مال را خورد» که معنایش این است که در آن تصرف کرد و بر آن مسلط شد و در این تعبیر، عنایت در این است که مهم ترین غرض آدمی در هر تصرفی که می کند، همان خوردن است. او می خواهد به وسیله تصرف در اشیاء در درجه اول قوت خود- و عائله خویش- را تأمین کند، چون شدیدترین حاجت بشر در بقای وجودش، همانا غذا خوردن است و به همین مناسبت است که تصرفات او را خوردن می نامند، البته نه همه تصرفاتش را بلکه آن تصرفی را خوردن می خوانند که توأم با نوعی تسلط باشد و با تسلط خود،



تسلط دیگران را از آن مال قطع سازد، مثلاً آن مال را تملک نماید و یا تصرفی از این قبیل کند، گویا با چنین تصرفی، سلطه خود را بر آن مال انفاذ نموده، در آن تصرف می‌کند، همان‌طور که خورنده غذا در آن تصرف نموده، آن را می‌خورد».

۲-۳: اما معنای کلمه «باطل» (که هم در عقاید استعمال دارد، هم اخلاق و هم اعمال) در اعمال، عبارت است از آن عملی که غرض صحیح و عقلایی در آن نباشد. ۳-۳: کلمه «تجارت» طوری که راغب اصفهانی بیان کرده است، به معنای تصرف در سرمایه، به منظور تحصیل سود است. پس آن‌طور که راغب معنا کرده، تجارت معنایی است که با معامله و خرید و فروش منطبق می‌شود.

معنای آیه شریفه، در صورت منقطع بودن استثناء، این‌گونه می‌شود: «در مال غیر، تصرف باطل نکنید، مگر این‌که داد و ستدی از روی رضایت دوطرفه باشد». در صورت متصل بودن استثناء، معنا این‌گونه می‌شود: «در مال غیر تصرف نکنید، مگر این‌که داد و ستدی از روی رضایت دوطرفه باشد؛ زیرا غیر این نوع داد و ستد، تصرفی باطل است».

۴. نوع استثناء در آیه شریفه

با توجه به تعریف‌های استثناء، آیه مورد نظر باید بررسی شود که استثنای آن، از چه نوعی است؟ نوع استثناء در این آیه، معرکه آراء است. امام خمینی و علامه طباطبائی، استثناء این آیه را منقطع می‌گیرند و آقای خوئی، متصل می‌گیرد.

۴-۱. علامه طباطبائی

علامه در المیزان می‌نویسد: «استثنایی که در جمله «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» وجود دارد، استثنای منقطع است (مثل این می‌ماند که کسی بگوید: هیچ





معامله باطلی نکنید، مگر آن معامله‌ای که صحیح باشد) که این جور استثناء آوردن، جز به خاطر افاده نکته‌ای جایز نیست و نکته آن در آیه مورد بحث، پاسخ به سؤالی است که ممکن است بشود و یا جلوگیری از توهمی است که ممکن است شنونده بکند؛ زیرا بعد از آن که از خوردن مال به باطل نهی کرد و نوع معاملاتی که در جامعه فاسد جریان داشت و اموال از راه معاملات ربوی و غرری و قمار و امثال آن، دست به دست می‌گشت، به نظر شرع باطل بود، جای این توهم بود که به طور کلی، معاملات باعث انهدام ارکان مجتمع می‌شود و اجزای جامعه را متلاشی و مردم را هلاک می‌کند؛ لذا پاسخ داد که نه، همه معاملات این طور نیستند؛ بلکه يك نوع معامله وجود دارد که نه تنها آن مفسد را ندارد، حتی توانایی آن را دارد که پراکندگی‌های جامعه را جمع و جور کند و جامعه را از نظر اقتصاد پابرجا سازد و استقامتش را حفظ نماید و آن تجارتی است که ناشی از رضایت طرفین و هم از نظر شرع مقدس صحیح باشد و این است آن تجارتی که حوائج جامعه را برآورده خواهد کرد.

استثناء در آیه مورد بحث، نظیر استثناء در این آیه است که می‌فرماید: «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء، ۸۸ - ۸۹) که وقتی سودمند بودن در قیامت را به کلی از مال و فرزندان نفی کرد، جای این بود که کسی توهم کند پس در قیامت هیچ کس رستگار نمی‌شود، چون بزرگترین چیزی که انسان در دنیا با آن سروکار دارد و از آن بهره‌مند می‌شود، مال و اولاد است. اگر این دو - آن طور که خدای تعالی فرموده - در قیامت نفعی به ما نرسانند، دیگر جز نومیدی و خسران برای ما چه می‌ماند؛ لذا برای دفع این توهم فرمود: «نه این طور نیست، يك چیزی هست که در آخرت نافع باشد، آن هم نه يك نفع و دو نفع؛ بلکه همه منافع را تأمین کند و آن عبارت است از قلب سلیم که از جنس مال و اولاد نیست».

البته منقطع بودن استثنا در این آیه، نظر ما است و این با سیاق آیه، سازگارتر از



آن است که بگوییم استثنای متصل است و همچنین اصلی و احترازی بودن قید (بالباطل) نیز نظر ما است، همچنان که در آیه: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ» (بقره، ۱۸۸)، این قید اصلی و احترازی است.

بعضی گفته اند استثنای متصل و قید «بالباطل»، توضیحی است، نه اصلی و احترازی و این قید توضیحی را برای آن آورده که حال مستثنی منه را بعد از خارج شدن مستثنی و تعلق نهی بیان کند و تقدیر کلام چنین است: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ فَأَنْ غَيْرِ أَكْلٍ بِالْبَاطِلِ؛ اَمْوَالِ خُودِ رَا دَر بَیْنِ خُودِ، جَزَا رَهِ تِجَارَتِ مَخُورِدِ؛ زَیْرَا خُورْدَنِ مَالِ اَزْ غَیْرِ رَهِ تِجَارَتِ، خُورْدَنِ بَهِ بَاطِلِ اسْت.»

مفسر نامبرده، سپس مثال میآورد و میگوید: «وضع این آیه، مثل این است که بگویی یتیم را به ظلم مزین، مگر آن که در رابطه با تأدیب و تربیت او باشد؛ ولیکن این قسم سخن گفتن، هر چند در بین اهل لسان، جایز و معروف است؛ لیکن خواننده عزیز توجه فرمود که سازگارتر به سیاق و زمینه آیه، این است که استثنای منقطع باشد». (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۵۰۲)

۲-۴. آقای خوئی

آقای خوئی در کتاب المصباح، سه اشکال به منقطع بودن استثناء در این آیه وارد می‌کند:

اشکال اول

استثنای منقطع غلط است، پس عرفاً، مورد قبول واقع نمی‌شود استثنای چیزی که دخول آن در مستثنی منه، فرض نشده است. پس قرآن بر آن چه که اشتباه کنندگان معتبر می‌دانند، حمل نمی‌شود و آن چه که خیال می‌شود که منقطع است، حمل



می‌شود بر فرض گرفتن دخول مستثنی در مستثنی منه، هرچند ادعائاً فرض شده باشد. مثل این که می‌گوید: «ما رایت احدا من العلماء الا ابناهم»، پس در این جا، فرض گرفته شده است که بچه‌های علما، جزء علما هستند، البته ادعائاً، سپس اولاد علما، استثناء می‌شود از حکم؛ اما اگر گفته شود: «ما رایت عالما الا جاهلا»، کلام مستهجن می‌شود.

اشکال دوم

اگر در مورد صحت استثنای منقطع تسلیم شویم، این جا باید استثنای متصل باشد. برای این که چیزی در آیه صلاحیت مستثنی منه واقع شدن ندارد؛ نه کلمه اکل، نه کلمه اموال و نه کلمه الباطل. پس بالاجبار، باید مستثنی منه را در تقدیر گرفت و در این جا، مستثنی منه به قرینه باء سببی، عبارت است از اسباب التجارت. پس گویا این گونه گفته شده است که «لا تاكلوا اموالکم باسباب التجارت الا بالتجارت عن تراض». پس مستثنی منه حذف شده و کلمه باطل، به جایش آمده است.

اشکال سوم

اگر تسلیم شویم و بگوییم استثنای منقطع است، سیاق آیه، سیاق بیان اسباب شرعی برای معامله و مشخص شدن معامله صحیح از فاسد است و این مسئله، قرینه کافی است برای این که ادعا کنیم آیه افاده حصر می‌کند و استثناء متصل است (زیرا در استثناء متصل حصر وجود دارد، نه در استثناء منقطع).

جواب‌ها

پاسخ اشکال اول: اشکال اول آقای خوئی، مشتمل بر دو بخش است: اول این که استثنای منقطع وجود ندارد. دوم این که آن چه که خیال می‌شود از موارد استثنای منقطع است، استثنای منقطع نیست و در آن‌ها، هرچند مستثنی از جنس مستثنی منه نیست؛ ولی چون ادعا می‌شود که مستثنی از جنس مستثنی منه است، پس می‌توان گفت در این موارد، استثناء از نوع متصل است.



پاسخ به بخش اول اشکال

استثنای منقطع وجود دارد، به خاطر این که در موارد بسیاری، متصل گرفتن استثناء، برخلاف واقعیت است و در برخی موارد، حتی خلاف نص قرآن نیز است. برای مثال، در آیه شریفه: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ» (کهف، ۵۰)، اگر گفته شود استثناء آن متصل است، طبق تعریف استثنای متصل، باید مستثنی از جنس مستثنی منه باشد؛ یعنی ابلیس از جنس ملائکه باشد؛ اما در ادامه آیه، گفته می شود که کان من الجن؛ یعنی ابلیس از جنس ملائکه نیست و از جنس جن است. پر واضح است که ملائکه و جن یکی نیستند. در نتیجه، متصل گرفتن استثناء در این آیه، خلاف نص قرآن است؛ زیرا مقتضی متصل بودن استثناء، یکی بودن جنس ابلیس و ملائکه است؛ ولی آیه می گوید جنس این دو یکی نیست. در نتیجه، می توان گفت که استثنای منقطع وجود دارد.

پاسخ به بخش دوم اشکال اول

استثنای منقطع، به خاطر اغراض مختلفی ذکر می شود. یکی از این اغراض، ادعای دخول مستثنی در مستثنی منه است؛ مانند «ما رایت احدا من العلماء الا ابنائهم». در این مثال، استثناء به صورت منقطع آمده است. برای غرض ادعای دخول مستثنی در مستثنی منه؛ یعنی ادعای این که فرزندان علما هم جزء علما هستند؛ اما این غرض موجب نمی شود حتی در این مورد، استثناء متصل شود و گفته شود استثناء این مورد متصل است؛ زیرا حتی در این موارد (مواردی که مستثنی از جنس مستثنی منه نیست؛ ولی ادعای دخول مستثنی در مستثنی منه شده است) نیز مستثنی، حقیقتا داخل در مستثنی منه نیست، پس طبق تعریف استثنای متصل، نمی توان گفت استثناء در این موارد، متصل است. بله به صورت ادعایی، متصل است؛ اما حقیقتا منقطع است؛ پس حتی در این موارد گفته می شود که استثناء از نوع منقطع است؛ اما در مواردی که





مستثنی از نوع مستثنی منه نیست و غرض از آوردن استثنا، چیزهای دیگری مثل مبالغه یا تأکید حکم است، حتما و قطعا استثنای منقطع است؛ زیرا در این موارد، دیگر راهی برای شبهه متصل بودن استثناء وجود ندارد. پس می توان ادعا کرد که استثنای منقطع وجود دارد و غرض ادعای دخول مستثنی در مستثنی منه، موجب متصل شدن استثناء نمی شود؛ زیرا تعریف استثنای متصل^۱ بر این موارد صدق نمی کند.

امام خمینی نیز در کتاب البیع، در مورد استفاده از استثنای منقطع در کلمات بلغاء و اغراض آن، این گونه توضیح می دهد که استثنای منقطع، در کلمات بلغاء استفاده می شود و این نوع استثناء، از نکات ادبی خالی نیست. گاهی اوقات، این نکته، ادعای دخول مستثنی در مستثنی منه است، مثل حقائق ادعائی مانند «ما رایت اسدا الا زیدا» یا «ما جائنی حمار الا زید»، همراه با ادعای این که زید داخل در مستثنی منه است و استثناء برای خارج کردن زید از اسد است. پس می توان گفت در این جا، استثناء حقیقتا، منقطع است؛ اما ادعائا، متصل است. (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۶)

ایشان در ادامه، برخی از اغراض که برای استثنای منقطع وجود دارد را ذکر می کند و شواهدی از کلام عرب و قرآن می آورد که در آن ها استثنای منقطع است و غرض از استثناء در آن ها، فرض گرفتن دخول مستثنی در مستثنی منه نیست و اغراض دیگری دارد: «اما گاهی هم منقطع بودن استثناء، برای نهایت مبالغه است و این که ممدوح موجود در کلام مثلا بالای همه ممدوح هاست. مثل «لا عیب فیہ الا انه بشر». گاهی هم وارد کردن استثناء برای مجرد تأکید حکم در مستثنی منه، به گونه ای بلیغ است، نه لزوما به انگیزه استثناء و شاید این قول «جائنی القوم الا الحمار»، از این قبیل باشد. پس متکلم در این جا، اراده تأکید مضمون جمله سابقه را داشته است و عدم خروج

۱. الاستثناء المتصل: و هو ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه، كقوله تعالى: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُعَوِّنَهُمْ أَجْمَعِينَ» إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ (صفای بوشهری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰).



فردی از مستثنی منه. پس استثناء در این جا، صوری است برای تأکید کردن و چه بسا، استثناء کردن خدای تعالی، ابلیس را از ملائکه از این قبیل باشد. پس خداوند، اراده تأکید مضمون جمله سابقه را کرده است. هر چند که بین این مثال «فسجد الملائکه الا ابلیس» و مثال سابق «جاءنی القوم الا الحمار» فرق است؛ زیرا حکم در مستثنی، در قول خدای تعالی، خودش مقصود است. برخلاف مثال سابق که جایز است مستثنی، خودش مقصود و مراد نباشد و چه بسا، برای قوم، حماری نباشد. مثل مبحث کنایات: «زید کثیر الرماد». (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۷)

پاسخ به اشکال دوم

امام خمینی در کتاب البیع، تقدیری که آقای خوئی گرفته است را امری می‌شمارند که از متعارف مردم صادر نمی‌شود. از این رو، استثناء را منقطع برمی‌شمارند: «برگرداندن آیه کریمه به استثنای متصل، یعنی این که گفته شود: «لاتاکلوا الاموال بوجه من الوجوه الا التجارت عن تراض لان غیرها باطل تعبدا و شرعا»، یک ضرورتی است که قائل به این مطلب نشدن، خیلی آسان‌تر از مرتکب شدن این امر رکیک است که از متعارف مردم صادر نمی‌شود. (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۸) ایشان در ادامه، مستثنی را سبب خاص می‌شمارند و استثناء را نیز منقطع می‌خوانند. (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۹)

اما اشکالی که وارد می‌شود، این است که اگر مستثنی را سبب خاص بشماریم، مشکلی که به وجود می‌آید، این است که تقدیر این طور می‌شود: «لاتاکلوا بسبب الباطل الا بسبب کون السبب تجارت عن تراض». در این صورت، دوبار کلمه سبب تکرار می‌شود و معنای آیه از بین می‌رود؛ اما اگر مستثنی را حاله محذوف بگیریم، دیگر چنین مشکلی پیش نمی‌آید. در این صورت، تقدیر این گونه می‌شود: «لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل حاله الا حاله کون السبب تجارت عن تراض». در این صورت نیز استثنای منقطع است؛



زیرا حالتی که سبب اکل، تجارت عن تراض است، جزء افراد حالاتی که سبب اکل اسباب باطل است، نیست. در این تقدیر، چون حاله اول، نکره در سیاق نفی است، افاده عمومیت می‌کند؛ یعنی در هیچ حالتی، اموال همدیگر را به واسطه اسباب باطل تصرف نکنید، مگر در حالتی که سبب تصرف، تجارت همراه با تراضی است.

پاسخ به اشکال سوم

بله! حصر از آیه فهمیده می‌شود؛ اما نه به سبب استثناء؛ بلکه از سیاق آیه فهمیده می‌شود؛ یعنی دلالت لفظی، افاده حصر نمی‌کند؛ بلکه سیاق آیه دال بر حصر است.

اعمال نظر

اما در مقام بررسی، باید بگوییم که از حیث ادبی، استثنای منقطع وجود دارد. استثنای منقطع، طبق نظر جمیع علمای نحو وجود دارد. البته در تعریف‌ها، اختلاف وجود دارد که بیان شد. حال باید ببینیم که قرآن هم این نوع از استثناء را استعمال کرده است یا نه. با مراجعه به آیات، دریافته می‌شود که بسیاری از استثنائات در قرآن وجود دارد که طبق تعریف استثنای منقطع، مستثنی نه جزئی از مستثنی منه است، نه فردی از افراد آن است و نه حکم قبل از ادات استثناء با بعد از آن، در تضاد است. برای مثال، در آیه: «فسجد الملائکه کلهم اجمعون الا ابلیس کان من الجن»، ابلیس، نه فردی از افراد ملک است، نه از جنس ملک است؛ بلکه خود این آیه، تصریح دارد که ابلیس از جنیان است؛ اما با این حال، او را از ملائکه استثناء می‌کند. یا در آیه «ما لهم به من العلم لا اتباع الظن»، معلوم است که ظن نه فردی از افراد علم است و نه از جنس علم است. حکم بعد از استثناء هم هیچ تضادی با قبل استثناء ندارد. این دسته از استثنائات را در ادبیات عرب، استثنای منقطع می‌نامیم و از این قبیل، بسیار استعمال شده است. حال اثبات می‌شود که قرآن هم استثنای منقطع را به کار می‌برد؛ اما سؤال در این جا





به وجود می آید که استثناء در آیه مورد بحث، منقطع است یا خیر؟ در پاسخ می گوئیم که در صورت متصل گرفتن استثناء، آیه را باید این طور معنا کنیم: «لاتاکلوا اموالکم بینکم بسبب من الاسباب الا آن تكون السبب تجارت عن تراض؛ فان غیره الاسباب الباطل». چنین تقدیری، آیه را از ظاهر خودش درمی آورد و نیازمند دلیل است. با توجه به این که استثنای منقطع، بسیار در قرآن استعمال می شود، مثل مواردی که بیان شد، می توان این آیه را هم از قبیل موارد استثنای منقطع دانست، همانند آیه «انهم عدولی الا رب العالمین». در این آیه هم فقط با منقطع بودن استثناء، معنایش صحیح درمی آید؛ زیرا معلوم است که خداوند، نه فردی از افراد قوم حضرت ابراهیم است و نه از جنس آنهاست. حکم «انهم عدولی» هم در تناقض با رب العالمین نیست. پس معلوم می شود در این آیه هم استثناء از نوع منقطع است.

اما در صورت منقطع دانستن استثناء، آیه این طور معنا می شود: «لاتاکلوا اموالکم بینکم بالاسباب الباطل الا آن تكون السبب تجارت عن تراض». درست مثل «مالهم به من العلم الا اتباع الظن». البته نکته ای که امام خمینی هم به آن اشاره کرده اند، این است که این نوع از استثناء، برای یک غرضی می آید. در این جا، غرض از این نوع استثناء، این است که دفع توهّم این را بکنند که نمی شود هیچ تصرفی در مال غیر کرد؛ یعنی بعد از این که خداوند می فرماید تصرفات باطل که شامل معاملات قمار و ... که رواج بسیار داشت را نکنید، جای این توهّم بود که پس دیگر هیچ تصرفی نمی شود انجام داد؛ لذا استثناء می خورد که مگر این که تجارّتی همراه با رضایت طرفین باشد.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد، این است که ظهور قیود در احترازیت آن است، پس در صورت متصل گرفتن استثناء، خلاف ظاهر دیگری رخ می دهد.

تعریف خیلی از نحویون درباره استثنای منقطع کامل نیست و تعریف کامل، این است که استثنای منقطع، استثنائی است که در آن، مستثنی از نوع مستثنی منه نیست. حال این که از نوع آن نیست، یا به خاطر این است که مستثنی، بعضی از آن نیست یا به خاطر این است که مستثنی، با حکم ما قبل خودش، تضاد و مخالفتی ندارد. با توجه به این تعریف، استثناء آیه منقطع است و متصل بودن آن، مشتمل بر ارتکاب دو خلاف ظاهر می شود. خلاف ظاهر در گرفتن استثناء و خلاف ظاهر در توضیحی بودن قید بالباطل که ظهورش در احترازی بودن است؛ اما در صورت منقطع بودن استثنای آیه، هم آیه موافق با ظاهر خودش است و هم قید بالباطل، مطابق با ظهور خودش است و احترازی است.

ثمره اصلی منقطع بودن این استثناء، در عدم دلالت بر حصر است. چون استثنای آیه، از نوع منقطع است و دال بر حصر نیست؛ یعنی استثنای این آیه، دلالتی بر این که تصرفات صحیح در مال غیر، مختص تجارت همراه تراضی شود، ندارد؛ هرچند که ممکن است از سیاق آیه، این حصر فهمیده شود.

با توجه به نوع استثناء، تقدیر آیه این گونه می شود: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ حَالَهُ إِلَّا حَالَهُ كُنْ السَّبَبُ تِجَارَتٍ عَنْ تَرَاضٍ»؛ یعنی در اموال دیگر به واسطه اسباب باطل تصرف نکنید، در هیچ حالتی، مگر در حالتی که سبب اکل، تجارت از روی رضایت دو طرفه است.



منابع و مأخذ

١. ابن فارس، احمد بن فارس (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، چاپ اول، قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
٢. حسن، عباس (١٣٨٦ش)، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة و الحياة اللغوية المتجددة، تهران: ناصر خسرو.
٣. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤٢٤ق)، تفسیر الراغب الاصفهانی، چاپ اول، ریاض: مدار الوطن للنشر.
٤. زبیدی، مرتضی، محمد بن محمد (١٤٠٤ق)، تاج العروس، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
٥. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالک، قم: اسماعیلیان.
٦. صفای، غلامعلی (١٣٨٦ش)، بداءة النحو، قم: مدیریه العامه للحوزه العلمیه.
٧. طباطبائی، محمد حسین (١٣٩٠ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
٨. عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی (١٤٠٥ق)، المصباح، چاپ دوم، قم: دارالرضی (زاهدی).
٩. موسوی خمینی، سید روح الله (١٤٢١ق)، کتاب البیع (للإمام الخميني)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
١٠. ناظر الجیش، محمد بن یوسف (١٤٢٨ق)، شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، قاهره: دارالسلام.





واکاوی قیود منصوبی از منظر نحو مفهومی و میزان تأثیر آن در تسهیل آموزش نحو

صفحات ۱۸۳ تا ۲۰۶

فروغ فرهنگد هارمی، نویسنده مسئول

دکتر حسین مهتدی

دکتر محمد جواد پورعابد

برگزیده سطح چهار چهاردهمین جشنواره

چکیده

زبان عربی، زبان دین و قرآن است و آگاهی به قواعد دستور زبان، نیازی غیرقابل انکار است. بسیاری از فراگیران، در ارتباط میان اجزای جمله و کل آن موفق نیستند، بنابراین، در فضایی بیگانه از ساختمان جمله، سعی در ارتباط از طریق معانی لغات دارند تا با کمک معنای لغوی، نقش کلمه را تشخیص دهند. در این جا، ضرورت یافتن راه حلی برای کاهش خطا در شناخت نقش اصلی یک کلمه در ترکیب، امری اساسی خواهد بود که در این اثر، به آن پرداخته شده است. این پژوهش، فلسفه علم نحو را شناخت ساختار جمله و اجزای آن، به ویژه از نظر معنوی می داند و اعراب را به منزله قرینه فرض می کند. پس در کنار حیثیت اعرابی، محور اساسی را مهندسی جمله می داند. آشنا کردن دانش پژوه با ارکان جمله؛ یعنی همان مسند و مسندالیه و توجه به آن ها به عنوان استوانه های جمله، حتی در تعاریف نیز تغییر ایجاد می کند. البته نمی توان از نقش قواعد نحو، چون «اعراب» و «اصول نحوی» غافل شد و در بسیاری از موارد، دانستن معانی گره گشا نیست و بدون کمک قواعد، نمی توان معانی درست و دقیقی به دست





آورد. در این پژوهش، هدف آن است که با روش توصیفی-تحلیلی، قدرت ترکیب معانی را -که نقش مقدماتی در تحلیل همه جمله‌ها دارند- در نزد فراگیر بالا ببرد، در نتیجه، فراگیر، رکن و فضله (مفعول به، حال ...) را با توجه به دانسته‌های قبلی خود از هم تمییز داده و در تشخیص نوع فضله، به مفهوم کلام رجوع می‌کند و با کمک مفاهیمی چون حدث و ذات و ...، آن قید را معین می‌سازد.

واژگان کلیدی: زبان عربی، نحو مفهومی، منصوب، رکن، قید.

۱. مقدمه

علم نحو، بخش فراوانی از علوم عربی را در زیر سایه خود قرار داده است و از سوی دیگر، از ملزومات فرهنگ اسلامی است. قواعد نحوی در زبان عربی، از ارکان اصلی آموزش به‌شمار می‌آیند؛ اما عواملی همچون تعابیر و قواعد فراوان و خشک و بی‌روح بودن آن، یادگیری را برای دانش‌پژوه دشوار کرده است. نحو مفهومی، در واقع، رویکردی جدید برای تسهیل در امر یادگیری علم نحو است. با به‌کارگیری این روش، جملات در دو دسته کلی ارکان و قیود قرار می‌گیرند و دامنه تعابیر و اصطلاحات نیز تا حد زیادی کاهش می‌یابد. در واقع، با قرار دادن قیود مختلفی در کلام، مثلاً تمییز، حال، انواع مفاعیل و ... تحت سه دسته کلی قیود ذات، حدث و قید رافع ابهام، دیگر از سردرگمی در این حوزه، رهایی خواهیم یافت. به‌عنوان مثال، در جمله «جاء زيد مُسرِعاً»، کلمه «مُسْرِعاً» از آن‌جا که به زید (که یک ذات است) برمی‌گردد، به‌نام قید ذات نامگذاری شده است و قید حدث نیز به دلیل برگشت آن قید به حدثی که در دل یک فعل نهفته است (که به‌شکل مصدر یا خود مصدر نیز می‌تواند باشد)، به‌نام قید حدث و قید رافع ابهام نیز به این دلیل که ابهام موجود در جمله را مرتفع می‌سازد، به این اسم، نامگذاری شده‌اند.

پژوهش حاضر، بر آن است که با توجه به ضرورت آموزش علم نحو برای استفاده





هرچه بهتر در علوم مختلف عربی و ادبی، مشکلات موجود بر سر راه دانش پژوه را به حداقل برساند و باب جدیدی در امر آموزش سهل این دانش بگشاید. گرچه از دیرباز تاکنون، صاحب نظران بسیاری کوشیده اند راهکارهای مختلف و متفاوتی را در این زمینه ارائه دهند؛ اما هنوز به اجماع کلی دست نیافته و همچنان این مشکل، به شکل بارزی در سطح آموزشی علم نحو وجود دارد. تشکیل کنگره های زیادی در این باره و تلاش افرادی همچون ابراهیم مصطفی و شوقی ضیف در مصر نیز کارگشا نبوده است. بحث در این زمینه تا زمانی که با دیدگاهی نو به آن نگریسته نشود، راه به جایی نخواهد برد. نحو مفهومی همچنان که از نامش نیز نمایان است، بر پایه معنا و توجه به مفهوم، ارکان و قیود را در جمله به یادگیرنده آموزش می دهد و قواعدی را که سختی های زیادی در پی دارند، از بین می برد. بایستی با یک دید نقادانه و اصلاح طلب، به واکاوی این دانش پرداخت. در واقع، نحو مفهومی، به بازگشت معنا در موارد التباس می نگرد. در جایی که یک دانش پژوه نمی داند این لفظ مفعول به است یا مفعول فیه یا تمیز، این بازگشت نهفته در معنا است که یاری می کند. البته در نحو سنتی نیز در موارد زیادی، معنایاری گرافراگیر است؛ اما به شکل دسته بندی جدیدی که در این پژوهش ارائه شده، به طور قطع نیست.

۱.۱. پیشینه پژوهش.

در دانش نحو، چه در عصر ما و چه در گذشته، میزان علاقه به یادگیری، به تدریج کاهش یافته است. استثناءها، موجب ایجاد سردرگمی گردیده است، ورود فلسفه و کلام بر پیچیدگی آن افزوده است، کثرت علت ها، همچون علت های دوم و سوم و تقدیرات و حتی بیش از آن چه که ذکر شد، روز به روز عرصه را بر دانش پژوهان تنگ نموده است و همه این موارد، نحویون را بر آن داشت تا در جهت رفع این موانع، گام هایی بردارند. با



جستجو در منابع، مواردی همچون کتاب الرد علی النحاة نوشته ابن مضاء قرطبی (۵۹۲) را می‌توان به عنوان نخستین گام در راه آسان‌سازی نحو دانست. او تلاش‌های زیادی در جهت الغای عمل عوامل به‌کارگرفت و کوشید نقش عوامل مختلفی را که باعث ایجاد حالت‌های مختلف اعرابی می‌گردند، تا حد زیادی کاهش دهد؛ اما نتوانست تأثیر ماندگاری از خود در این راه برجای گذارد و صرفاً، اندیشمندانی چون ابراهیم مصطفی را با کتاب احیاء النحو (۱۹۳۷م) و شوقی ضیف را با کتاب تجدید النحو (۱۹۸۲م)، به تکاپو در این راه برانگیخت. مصطفی ابراهیم در کتاب خود، اعراب را تقسیم‌بندی نمود و رفع را نشانهٔ اسناد و جر را نشانهٔ اضافه به‌شمار آورد؛ اما نصب را در زمرهٔ علامت‌های اعرابی به‌شمار نیاورد و از آن‌جا که کاربرد منصوبات را نزد عوام، بیشتر از مرفوعات می‌دانست، نصب را متداول در اعراب دانسته و سبکی تلفظ آن را موجب کاربرد بیشتر آن برشمرد (مصطفی، ۲۰۱۲م: ۵۵) و اینچنین به مدون نمودن و تسهیل بیشتر و دامنه‌دارتری در دانش نحو کمک کرد. پس تنها به نوعی سعی در کاهش ثقلات نحو و قواعد آن داشت؛ اما راهکاری که بتوان با اطمینان قطعی و یا نزدیک به قطع نقش یک کلمهٔ منصوبی را به عنوان مثال در یک جمله تشخیص داد، ارائه نمود.

این تلاش‌ها تا عصر کنونی نیز ادامه داشته و در آثاری همچون کتاب التحفة المکتبیه لتقریب اللغة العربیة (۱۲۸۶) از رفاعة طهطاوی یا کتاب القواعد اللغة العربیة (۲۰۰۸) از حفنی ناصف و دوستانش و یا کتاب النحو الواضح (۲۰۱۹) از علی الجارم و مصطفی امین، به وضوح مشاهده می‌شود. در این آثار نیز کوشیده شده به شکل بسیار ساده و ابتدایی، نحو را به طالبان این علم آموزش دهند و عبارات و تعاریف، به شکل ساده و به دور از هرگونه پیچیدگی در جملات، روان و موجز بیان گردند. جناب فاضل السامرائی نیز در کتاب‌هایی از جمله: «معانی النحو»، در چهار جلد کوشیده‌اند بیشتر بر معانی تکیه کنند و این امر را در آیات قرآن پیاده نمایند؛ ولی این کتاب‌ها، بیشتر در زمینه



بلاغی کارآمد هستند، در حالی که رویکرد و روش این مقاله، با راهکارهای ایشان متفاوت است. در پژوهش حاضر، کوشیده شده با کمک از نوعی دانش نحو که با مفهوم بیشتر سروکار دارد، تشخیص نقش در ترکیب را تمییز داد. البته غیر از کتاب‌های نامبرده شده، از منظر دیگری نیز کوشیده شده تا مشکلات موجود در زمینه آموزش علم نحو، کاهش یابد. در مقاله‌ای به نام «تسهیل نحو در پرتو آموزش»، نوشته حسینی و دیگران (۱۳۸۹) از دانشگاه فردوسی مشهد، به روش‌های نوین آموزشی که می‌تواند در تسهیل آموزش در هر دانشی، از جمله دانش نحو راهگشا باشد، اشاره شده تا به تثبیت بهتر مفاهیم کمک نماید. مقاله «نگرشی نو به علم نحو و بیان کاستی‌های نحو قدیم» عبدالستار قمری (۱۳۸۰) که در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به چاپ رسیده است و یا مقاله‌ای تحت عنوان «نقد و بررسی نحو سنتی و نحو جدید» مهدی خرمی (۱۳۹۰) از مجله ادب عربی دانشگاه تهران، دو مقاله‌ای هستند که در آن‌ها، تنها یک مقایسه صورت گرفته است و هیچ‌گونه راهکاری ارائه نشده است. مقالات عربی زیادی نیز با کلیدواژه «تیسیر النحو» نوشته شده که تقریباً تمام آن‌ها، مشکلات را تنها بررسی کرده‌اند و فقط به راه‌حلهایی همچون حذف عوامل یا تغییر در زیرشاخه‌های هر مبحث نحو و نوعی دسته‌بندی جدید پرداخته‌اند؛ یعنی تنها دسته‌های جدیدی برای منصوبات و مرفوعات آورده شده است و کوشیده شده است که روال نحو سنتی، تنها با این ترکیبات جدید برطرف گردد، مانند مقاله «تیسیر النحو عند المحدثین» سهاد احمد حمدان (۲۰۱۳) در مجله «سرمن رأی دانشگاه سامراء». گرچه تحقیقات، پیرامون تلاش‌هایی که تاکنون در زمینه ساده‌سازی صورت گرفته، کم نیستند؛ ولی در هیچ‌یک، منظر جدیدی را که این پژوهش می‌کوشد به آن بپردازد، مشاهده نمی‌کنیم. در واقع، در این پژوهش جدید، سعی شده با رعایت قواعد نحو سنتی، نوع نگاه به معنا و مفهوم جمله، عوض شده و در یک تقسیم‌بندی جدید، نحو واکاوی گردد.

۲. چهارچوب نظری

برای بررسی بیشتر نظر نحو سنتی در مورد نحو و مشکلات آن، بایستی در ابتدا با نحو مفهومی و دسته‌بندی‌های آن آشنا شد و سپس بحران‌های نحو سنتی را واکاوی نمود و پاسخ‌ها را دید تا بهتر بتوان در مورد نحو مفهومی سخن گفت.

۱.۲. ساختار نحو مفهومی و دسته‌بندی‌های آن

نحو مفهومی، در واقع، نوعی شیوه آموزش جدید در علم نحو است که پایه و ارکان آن، بر یک سری ارکان جدید قرار داده شده است. این ارکان، همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، توجه به معنا، توجه به مفهوم و مفاهیم معنایی در جمله است؛ اما نه به این شکل که نحو دستوری و سنتی، به‌طور کلی نادیده گرفته شده باشد؛ بلکه کوشیده است تا در کنار نحو سنتی، قواعد را کاهش داده و نظم جدیدی به آن‌ها بدهد تا از سردرگمی و تشتت موجود بکاهد. این نوع جدید از علم نحو، برخلاف نحو دستوری که بر علائم شکلی، لفظی و ظاهری بنا شده است، بر اساس چیستی قید خواهد بود. علم نحو را می‌توان اینچنین تعریف کرد که اصول و قواعدی است که با آن‌ها، حالت و حرکت حرف آخر هر کلمه در جمله و نیز کیفیت ترکیب کلمات با هم در یک جمله، معلوم می‌شود (مدرس افغانی، ۱۳۷۵: ۶۴ و ۹۳ و ۴۳۶)؛ اما قیود که همان فضله‌ها، به تعبیر نحو سنتی هستند، عباراتی هستند که جمله بدون آن‌ها، از جهت ساختاری و نحوی درست است؛ اما با آمدن آن‌ها، بار معنایی بر جمله افزوده می‌گردد (شهبازی و امیدعلی، ۱۳۹۶: ۲). فضله‌ها، جزء ارکان یا همان عمده (مسند و مسندالیه) نیستند (سیوطی، بی‌تا: ۱۹۱). در این نوع از کاربرد علم نحو، علائم شکلی و ظاهری، مطلقاً قابل توجه نیستند و بر اساس عنصر معنا و قصد متکلم بنا شده، گویا قوانین ریاضی بر این نوع از نحو حاکم است. دامنه متعلقات و استثنای‌های گوناگونی که در ابواب مختلف نحو سنتی، کم و بیش وجود



دارد را کاهش می‌دهد و تقریباً به صفر می‌رساند، تا جایی که سخن از به تأویل رفتن که کار را برای دانش‌پژوه سخت می‌کند و در برخی موارد، در نحو سنتی به‌کار می‌رود و تا حد زیادی، دانش‌پژوه را دچار سردرگمی کرده و اصولاً فراگیری آن را برای او امری سخت می‌کند را از بین می‌برد، حال را نکره مشتق می‌گیرد؛ ولی در ادامه تدریس حال، معرفه‌ای را که به تأویل نکره برود، حال در نظر می‌گیرد یا جامدی را که به تأویل مشتق برود، حال می‌نامد. (الشرتونی، ۱۳۸۸: ۲۴۳ و ۲۴۵) مواردی از این قبیل در نحو دستوری، بسیار زیاد هستند، در حالی که در ورود در نحو مفهومی، با این‌گونه مطالب، روبه‌رو نخواهیم شد.

در این نحو جدید، برخلاف نحو دستوری که از کلمه شروع شده و به سراغ تقسیم‌بندی کلمه می‌رود، از جمله شروع می‌کند و نوعی حرکت از کل به سوی جزء است. جمله همان‌طور که می‌دانیم به دو دسته کلی جملات اسمیه و فعلیه تقسیم می‌شود. (همان، ۴۰۶) هر یک از این جملات، خود به دو دسته جمله ساده و غیرساده (جمله اسمیه و فعلیه‌ای که همراه با نواسخ باشد)، دسته‌بندی شده‌اند. در مجموع جملات در هر یک از انواع خود، دو بخش رکن و قید را دارا هستند. (عصاری، ۱۳۸۸: ۴۰)

ارکان در جمله، شامل مسند و مسندالیه است (جامع الدروس، ۱۹۱۲، ج ۳: ۲۸۶) که فعل، فاعل، نائب‌فاعل در جملات فعلیه و مبتدا و خبر را در جملات اسمیه دربر می‌گیرد و از این موارد، خارج نخواهد بود. قوام جمله، بر ارکان آن است. برخی بر این باورند که بار اصلی معنایی جمله را ارکان آن جمله برعهده دارند؛ اما دائماً اینچنین نیست. در اغلب موارد، مقصود اصلی متکلم در قیود نمود می‌یابد. در جمله «زید فی الدار»، هدف اصلی بیان ظرفیت است یا در جمله «زید علی السطح»، هدف اصلی بر استعلا است و یا در آیه «لَا تَقْرُبُ الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» (نساء، ۴۳)، هدف اصلی در جمله، قید «وَأَنْتُمْ سُكَارَى» است، پس همان‌گونه که در این مثال‌ها دیدیم، هدف اصلی معنا، در قید می‌چرخد.





از نظر ساختاری، در یک جمله، به عنوان نمونه یک جمله اسمیه، دو رکن مسند و مسندالیه داریم که هدف انتقال معنا در آن، انتقال مسند مجهول (خبر) به مسندالیه معلوم (مبتدا) است و از بین بردن جهل مخاطب است. به عنوان مثال، در جمله «زید أخوک»، اگر أخوک نزد مخاطب مجهول باشد، او خبر خواهد بود و اگر زید مجهول باشد، مسلماً مسند است. در کتاب سیوطی، این مطلب را در دو موضع، یکی در ابتدای کتاب و دیگری در مبحث تعریف خبر، بیان کرده است و خبر را مفید معنا معرفی می‌کند، پس جمله «الحارث ناز» را خبر نمی‌داند؛ چون مفید معنا نیست. (سیوطی، بی تا: ۶۲ و ۴) همان طور که مشاهده نمودیم، حتی در خود ارکان اصلی جمله؛ یعنی مسند و مسندالیه نیز با توجه به بار معنایی، نقش‌ها عوض خواهند شد.

در نحو مفهومی، قیود، به دو دسته اصلی و تبعی (توابع) تقسیم شده و قیود اصلی نیز یا منصوبی هستند و یا مجروری. قیود منصوبی یا قید حدث هستند یا قید ذات و یا قید رافع ابهام و از این سه بیرون نخواهند بود. قیود مجروری نیز شامل اضافه و حروف جر می‌شوند. در این جستار، تنها به بخش قیود منصوبی و آن هم در قیود خاصی که دامنه شک و تردید مخاطب در آن‌ها به مراتب نسبت به باقی قیود بیشتر است و در نتیجه، احتمال خطا نیز بالاتر است، پرداخته شده و قیود مجروری و تبعی، در پژوهش‌های آتی واکاوی خواهند شد.

۲.۲. بحران‌های موجود در نحو سنتی

عوامل متعددی، زمینه‌ساز ایجاد مشکل در دانش نحو و یادگیری آن شده است. این عوامل، از دیرباز تاکنون، افکار صاحب‌نظران این فن را به خود معطوف نموده است و تلاش‌های زیادی در این زمینه صورت گرفته است. برشمردن این عوامل و آشنایی مختصری با آن‌ها، می‌تواند به ارزش رویکرد «نحو مفهومی» و درک جایگاه آن کمک کند. الف: اضطراب کنونی حاکم بر این علم را می‌توان تا اندازه‌ای ناشی از درهم آمیختگی

این علم با علومی همچون فلسفه، منطق و حتی اصول فقه دانست. پیاده‌سازی قواعد این علوم مختلف بر نحو، کار را برای نحوین سخت کرده است. به عنوان نمونه، می‌توان به قاعده قیاس منطقی در علم نحو اشاره کرد که گرچه قیاس امری مقبول و قابل استناد در بسیاری از علوم است؛ اما بایستی میان مقیس و مقیس علیه، نوعی توافق و تماثل برقرار باشد. نحوین در تطبیق، مبالغه کرده و در جایز دانستن برخی احکام شاذ، از قیاس بهره‌مند شده‌اند. مثلاً حکم «لم» را به «لن» از باب قیاس سرایت داده‌اند و حکم نصب دادن «لن» را بر «لم» نیز جاری ساخته‌اند.

ب: بحث علت‌ها و توالی آن‌ها، از دیگر مواردی است که موجبات سردرگمی را ایجاد کرده است. ابن مضاء قرطبی، در کتاب خود، انگیزه و سبب ایجاد علل مختلف را در سه چیز خلاصه کرده است؛

۱- وجود فلسفه و حکمت یونان و مذاهب کلامی در بصره که خاستگاه علم نحو بود و تأثیرپذیری نحویان از این فلسفه در متون عربی خود؛

۲- طبیعت لغت نحو که این لغت و دانش مراحل زیادی را پیموده و عقول انسانی را پشت سر گذارده و گویی خانه‌ای است که ساختمانی محکم دارد با نظم عجیب و زمانی که از اسرار درون آن جستجو می‌کنی، گویا از رموز و حکمت ساختن این خانه و نظم آن را جستجو می‌کنی و به همین دلیل بوده است که زبان‌شناسان بسیاری در طول تاریخ، آن را تحلیل کرده‌اند تا بلکه اسرار آن را کشف کنند؛

۳- این زبان، زبان قرآن است و نظم در آن، جستجوهای بسیار می‌طلبد تا اسرار آن را دریافت کند و برای هر ظاهری از آن، اسرار و رموز و وجوهی را درک کند، (قرطبی، ۱۹۷۹: ۳۷-۳۸) به عنوان مثال، در جمله «قام زیّد»، اعراب «زیّد» فاعل و مرفوع است و اگر پرسیده شود چرا مرفوع شده است؟ در جواب می‌گویند: «چون کُل فاعل مرفوع». باز اگر پرسیده شود چرا فاعل مرفوع و مفعول منصوب است؟ جواب داده می‌شود: «چون





مرفوعات ثقیل‌تر هستند و تعدادشان کمتر و منصوبات سبک‌تر هستند و تعدادشان بیشتر» و به همین منوال بحث ادامه می‌یابد. این هم یکی از معضلات اساسی در دانش نحو است. (التمیمی، ۲۰۱۳: ۲۰)

ج: مبالغه در عامل‌های لفظی و معنوی: تنازع بر سر عامل در رفع مبتدا یا مرفوع بودن فعل مضارع یا دو عامل بر معمول واحد، از موارد دشوار در علم نحو محسوب می‌گردد که مناقشات زیادی را ایجاد کرده است. تداخل اصطلاحات و تعدد آن‌ها برای مفهوم واحد که منجر به اشتباه و التباس می‌گردد، از یک سو و اختلاف اقوال در مسئله واحد از سوی دیگر، اختلاف آرای بصریون و کوفیون و مشاجرات گوناگون مثلاً بین بدل یا عطف بیان، همگی نشان‌دهنده دامنۀ زیاد مشکلات دانش نحو می‌باشد. (همان، ۲۳-۲۷)

۲.۳. راه‌حل‌های ارائه شده در جهت حل این بحران‌ها

برای حل این مشکلات، تلاش‌های زیادی در بین نحویون متأخر تا معاصر صورت پذیرفته که در برخی موارد، راهگشا نیز بوده است. اولین فردی که بتوان از او به عنوان پایه‌گذار حل صعوبات نحوی نام برد، ابن مضاء قرطبی است. او در کتاب خود با عنوان «الرد علی النحاة»، جسارت به خرج داد و اصول و قواعد دست‌وپاگیر نحوی را تا حد زیادی نادیده گرفت. پس از او، ابراهیم مصطفی، شوقی ضیف و مهدی مخزومی، از دیگر افرادی بودند که دنباله‌رو او شده و تلاش‌هایی در این زمینه انجام دادند که مختصری از این تلاش‌ها را بررسی می‌کنیم: مثلاً ابراهیم مصطفی در کتاب «احیاء النحو»، محور اساسی در علامات اعرابی، یک کلمه را معانی حاکم در روابط بین کلمات می‌داند و نه عوامل لفظی؛ یعنی این خود متکلم است که عامل اصلی اعراب کلمه است. (مصطفی، ۱۴۲۳: ۲۹-۳۰)

از دیگر سو، اعراب تقدیری را نیز حذف کرد. در کتاب او، ضمه، علامت مرفوع بودن و



کسره، علامت مجرور بودن است؛ اما فتحه به عنوان علامت اعرابی لحاظ نشده و صرفاً، عرب زبان‌ها به منظور علاقه به آن و تخفیفی که در کلام به واسطه آن ایجاد می‌شود، فتحه را به کار می‌برند، مانند علاقه‌ای که عوام در استفاده از سکون در کلام خود دارند. (مصطفی، ۲۰۱۲: ۵۵)

اما شوقی ضیف در کتاب «تجدید النحو» (۱۹۸۲) که در واقع، تحقیقی بر کتاب ابن مضاء قرطبی است، با پرداختن به یک سری موضوعات از جمله:

- بازگرداندن نظم و ترتیب به مباحث نحو؛
- کنار گذاشتن اعراب‌های تقدیری و محلی؛
- نشانه‌گذاری و ترکیب برای تصحیح گفتار؛
- وضع ضوابط و تعاریفات دقیق؛
- حذف زوائد بسیار؛
- افزوده‌های گوناگون،

کوشیده است تا آن‌جا که می‌تواند مشکلات را از سر راه پژوهشگران نحوی بردارد و یادگیری این دانش را برای آن‌ها آسان نماید.

مهدی مخزومی، از دیگر منتقدان به دانش نحو سنتی، در کتاب خود «فی النحو العربی نقد و توجیه»، معتقد است که وظیفه نحوی، وضع قاعده برای متکلم نیست.

او مخالف مختصر کردن نحو با تکیه بر حذف شروحات و تعلیقات نیست؛ بلکه خواستار ارائه نحو به شکل تازه‌ای است، به گونه‌ای که آن را با حذف مواردی همچون نظریه عاملیت آسان نمود و اصلاح کرد و یا مواردی که از علوم دیگر همچون فلسفه به آن ورود کرده را حذف نمود. او در نظرات خود، بیشتر تابع ابراهیم مصطفی است و معالجه اساسی در علم نحو را ۱- از جهت نظام و تألیف جمله و ۲- عوامل عارضی بر جمله، مثلاً تأکید و أدات آن می‌داند. (مخزومی، ۱۹۶۴: ۱۵)





علاوه بر این کتاب‌ها، کتاب‌های بسیار دیگری همچون «نحو التیسیر» از احمد عبدالستار الجواری یا «النحو العربی و الدرس الحدیث» از عبده الراجحی و ... نگاشته شده که همگی در جهت دعوت به سوی جدیدسازی علم نحو، ساده‌سازی و یا نقد آن بوده‌اند. بسیاری از لغویین و پژوهشگران، بر این مسئله تأکید دارند که بایستی به کتاب‌های نحو عربی، با دیده اهمیت نگریسته شوند و مشکلات آن‌ها، بررسی و حل گردند.

۳. چهارچوب تحلیلی

حال که با بخش نظری و نظرات نحویون و بحران‌ها تا اندازه‌ای آشنا شدیم و تعریفی از نحو مفهومی نیز ارائه گردید و دسته‌بندی‌های آن از نظر گذشت، به سراغ قیود رفته و یکی یکی آنان را تحلیل کرده و چگونگی تشخیص آن‌ها را در جمله بررسی می‌کنیم:

۳.۱. قیود منصوبی

این نوع تقسیم‌بندی که بر اساس حرکت اعرابی نصب در انتهای این قیده‌ها می‌باشد، در واقع، به دلیل بازگشت معنای این قیود به یک حدث یا ذات و یا آمدن این قیود در جهت رفع‌کننده ابهام می‌باشد. همان‌طور که گفته شد با توجه به نوع بازگشت این قیده‌ها در سه دسته قیود حدث، قیود ذات و قیود رافع ابهام جمع می‌شوند (عصاری، ۱۳۸۸: ۸۸) که هریک، به‌طور جداگانه، با شاهد مثال‌های خود بیان می‌گردند.

۳.۱.۱. قید حدث.

حدث، معنای وابسته به غیر را در خود دارد و مسامحتاً، همان مصدر است، مثلاً مصدرهای ضرب و علم را از آن‌جا که ضارب و عالم می‌خواهد، به‌عنوان حدث در نظر می‌گیریم. (عصاری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۹۰) قید حدث در واقع، حالت‌های بازگشت یک قید





به حدث را شامل می‌شود که از چهار حالت خارج نخواهد بود:

۱- حدث بر روی آن قید واقع می‌شود که در این صورت، قید ما مفعول به است، مثلاً «ضَرَبَ زَيْدٌ بَكْرًا» که بکر در این جمل، عمل زدن که همان حدث است بر روی آن واقع شده، پس مفعول به است. در حقیقت، مصدر موجود در فعل که بنمایه فعل از اوست، همان حدث ما را می‌سازد؛

۲- قید، ظرفی برای آن حدث است که در این جا، قید در نقش مفعول فیه است. در جمله «ضَرَبَ زَيْدٌ الْيَوْمَ»، کلمه الیوم، زمان زدن را می‌گوید و در پاره‌ای موارد، مکان زدن را می‌گوید و مفعول فیه است؛

۳- قید، علت آن حدث را بیان می‌کند و مفعول له است. مثلاً «ضَرَبَ وَلَدُهُ تَأْدِيبًا» که تأدیب، علت زدن را بیان می‌دارد؛

۴- قید، در واقع، خود حدث است؛ یعنی گزارش دوباره خود حدث است و نقش آن، مفعول مطلق است و بسته به این که نوع زدن یا تعداد زدن یا تأکید در زدن را بیان کند، به سه دسته نوعی، عددی و تأکیدی تقسیم بندی می‌شود. مثلاً در جمله «ضَرَبَ ضَرْبًا»، در این جا، ضَرْبًا، خود زدن است و تأکید در زدن را می‌رساند یا در جمله «جَلَسْتُ جَلْسَةً الْأَمِيرِ»، کلمه جَلْسَةً، خود جلوس است.

پس قیود حدث، فقط در این چهار قید خلاصه می‌شوند و خارج از این موارد نخواهند بود. اگر هر شکلی از کلمه، از لحاظ شکل ظاهری وجود داشته باشد، تفاوتی نمی‌کند و کافی است یا زمان وقوع حدث یا مکان آن یا علت حدث یا خود حدث باشد. نکره یا معرفه بودن، جامد یا مشتق بودن، از جنس فعل بودن یا نه، هیچ یک تأثیری نخواهد داشت و ما را دچار سردرگمی نخواهد کرد. در جمله «قَعَدْتُ جُلُوسًا»، اگر به ارتباط میان جلوس و قعود که همان حدث است دقت کنیم، متوجه می‌شویم که جلوس همان قعود است. پس قید منصوب ما، از نوع قیود حدثی و مفعول مطلق است، با وجود این که



از جنس فعل نیست و آن دلائلی که در نحو دستوری آورده می‌شد و توجیهاتی را که برای مفعول مطلق بودن بیان می‌شد، دیگر نیاز نخواهد بود. در مثال «وَاتَّقِ اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ»، در عبارت «حَقَّ تُقَاتِهِ»، باید دید که ارتباط با «شما» یا «تقوا» یا «الله» دارد؟ با کمی دقت، متوجه می‌شویم که قید حدث است و حدث ما در این جا، تقوی است و این قید نوع تقوا را بیان می‌کند، تقوایی که اینچنین باشد، همان تقواست، پس مفعول مطلق است. یک سؤال، ممکن است در ذهن خواننده ایجاد شود و آن این که اگر نحو سنتی و نحو مفهومی، هر دو بیان می‌دارند که عبارت «حَقَّ تُقَاتِهِ» مفعول مطلق است، پس در این جا، وجود نحو مفهومی چه گره‌ای از مشکلات را خواهد گشود؟ آیا این نوع نحو، صرفاً بازی با الفاظ است؟ در جواب باید گفت: دو راه متفاوت اگرچه ممکن است به یک نتیجه واحد برسند؛ ولی یکی آسان است و دیگری دشوار. یکی پشتوانه آن، تحلیلی - عقلی است و دیگری خیر. احتمال خطا نیز کاهش می‌یابد؛ اما همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، نحو مفهومی بنا نیست تاروپود نحو سنتی را بشکند. در واقع، در این نوع نحو، نگاه به نحو سنتی تکامل می‌یابد و توانایی استفاده از متون، ارتقاء می‌یابد. در آیه «مَنْ يَشْرِ نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ» (بقره، ۲۷)، بحث بر سر کلمه «ابتغاء» است. یک قید منصوبی که از چهار حالت بالا خارج نخواهد بود: یا خود حدث است و در نتیجه، مفعول مطلق است؛ یا علت حدث است که مفعول‌له خواهد بود؛ یا زمان یا مکان حدث است و قید مفعول‌فیه در جمله نامیده می‌شود و یا حدث بر آن واقع شده و مفعول‌به است. حدث ما در این مثال قرآنی، «شراء نفس» است که در واقع، علت حدث را بیان می‌کند و از آن جا که ابتدا، «شراء نفس» می‌کند؛ یعنی جان خود را در معرض خطر قرار می‌دهد و برای حصول به مرضاة الهی، علت حدث را بیان می‌کند، پس مفعول‌له است. در مثال «جاء زيدٌ سريعاً»، قید منصوبی «سريعاً»، در واقع، قید برای آمدن است؛ یعنی قید برای حدث مجيء (آمدن) آورده شده است و مفعول مطلق نامیده می‌شود. چون

قید، همان آمدن است. البته مواردی وجود دارد که حال و مفعول مطلق در آن، بسیار نزدیک به هم هستند. در مثال «جاء زیدٌ مُسرِعاً»، قید ما، کلمه «مُسْرِعاً» است که قید برای زید است؛ یعنی این زید بود که شتابان آمد و آمدن زید مراد نیست، پس قید ما، دیگر قید حدث نخواهد بود و قید ذات است. پس با اندکی دقت، می‌توان دریافت که آیا قید موجود، به حدث که مسامحتاً مصدر موجود در فعل است، برمی‌گردد یا به ذات؟ و با این دقت، به راحتی می‌توان قیود موجود در جمله را تشخیص داد.

۲.۱.۳. قید ذات

دسته دوم از قیود منصوبی، قیود ذات هستند. در این نوع، قید برگشتی به ذات خواهد داشت. ذاتی که در خارج موجود باشد، ذاتی که قائم بنفسه است. (شیخ بهائی، ۱۳۸۷: ۱۱) از این رو، این نام برای آن انتخاب شده است. قیود ذات، از دو حالت خارج نخواهند بود: یک مورد مفعول معه که در ارتباط با مفعول معه، ذکر یک نکته در تشخیص آن کمک بزرگی خواهد کرد. در بررسی عبارت «سِرْتُ و الجبل»، اگر به حرف واو توجه کنیم، برای احتمال مفعول معه بودن، به این شکل، در ابتدا بنا را بر این می‌گذاریم که این حرف، عطف است؛ یعنی حالت اصلی و پایه را عطف لحاظ می‌کنیم. حال به معنای جمله برمی‌گردیم و از آن جا که معطوف و معطوف‌الیه باید در حکم، یکی باشند و حکم شامل هر دو شود، در نتیجه، ضمیر «تُ» و «الجبل»، باید در حکم «سیر کردن» مشترک باشند. به عبارت دیگر، کوه نیز حرکت کند که این یک حکم اشتباه می‌باشد. پس احتمال دوم مفعول معه بودن و معنای معیت و همراهی داشتن واو، احتمال صحیحی خواهد بود (عصاری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۹۹)؛ اما در ارتباط با حال، همان گونه که در نحو سنتی می‌خوانیم، حال می‌تواند بیانگر حالت فاعل یا نائب فاعل یا مفعول یا حتی مجرور باشد. سیبویه در کتاب، حال از مبتدا را نیز جزء انواع حال می‌داند. (سیبویه، بی تا: ۱۹۵)





در عبارت «جاء زيدٌ راکباً»، قید منصوبی «راکباً»، بیانگر قیدی است که با ذات ارتباط دارد؛ یعنی زید، این زید است که سواره است و «راکباً»، قید حدث (آمدن) نیست و از آن جا که قیود منصوبی ذات، نقش حال را دارند، پس راکباً حال می باشد و یا در مثال (أذكروا قیاماً و قُعوداً) (آل عمران، ۱۹۱)، در این آیه شریفه، «قیام» دو احتمال دارد؛ ۱- مصدر باشد و ۲- جمع مکسر قائم. در این جا، برای تشخیص این که کدام یک از دو احتمال درست است، می توان از قرینه قعود که به آن عطف شده، استفاده کرد. از آن جا که قعود، مصدر است، پس قیام هم مصدر می باشد و اسم فاعل نخواهد بود. از سوی دیگر، قیام، قید ذات است؛ یعنی حالت واو در فعل «أذكروا» را بیان می کند، پس قیاماً، حال می باشد. شاهد مثال دیگر «یومٌ یقومُ الرُّوحُ و الملائکَةُ صَفًّا» (نبأ، ۳۸) است که در این آیه، کلمه «صفاً»، قید منصوبی است. برای تشخیص این که این کلمه قیدی برای ذات (الروح و الملائکَةُ) و یا قیدی برای حدث (يقوم) یا به عبارت دیگر، «آیا ایستادن صف کشیدن است؟» یا «ایستاده ها صف کشیده اند؟»، با کمی دقت متوجه می شویم که «ایستاده ها صف کشیده اند» و «صفاً»، قید برای ذات است. اکنون که قید ذات شد، پس قطعاً «حال» می باشد، حتی با وجود جامد بودن آن و تنها با توجه به برگشتن قید به ذات، «حال» مشخص می شود و دیگر نیاز به تأویل بردن، وجود نخواهد داشت.

۳.۱.۳. قید رافع ابهام

قید رافع ابهام، به دو دسته تقسیم می شود: ۱- تمییز ذات و ۲- تمییز نسبت. در جمله «عندی رطلٌ زیتاً»، از آن جا که «زیتاً» جنس «رطل» را روشن می کند و جنس های دیگر را نفی می کند، تمییز ذات است؛ زیرا ابهام را از اسم مفرد مذکور رفع می کند و در جمله «إشتهر التاجرُ أمانةً»، کلمه «أمانةً»، نوع و سبب «إشتهار» را روشن می کند و ابهام حاصل بین نسبت «إشتهار» به «تاجر» را به گونه ای زیبا روشن می کند و تمییز نسبت است.



(الشرتونی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۲۵۹) ب رطبق نحو دستوری، آن جا که رفع ابهام از یک ذات باشد، تمییز ذات و آن جا که رفع ابهام از یک جمله باشد، تمییز نسبت خواهد بود. به عنوان مثال، در جمله «طاب زیدٌ خُلُقاً»، دو کلمه «طاب» و «زید»، هر یک به تنهایی ابهامی ندارند؛ اما این نسبت طاب و زید است که ابهام ساز شده است. در نتیجه، ه خُلُقاً که یک قید منصوبی است، قید رافع ابهام از نسبت بوده و تمییز نسبت محسوب می شود. یا آیه «رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوكَبًا» (یوسف، ۴)، کلمه «کوکباً»، از عدد احد عشر رفع ابهام می کند که یک ذات است، پس تمییز ذات است. (عصاری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۸) نکته ای که باید در این جا، مورد دقت و توجه قرار داد، این است که تمییز نسبت، دائماً منقول است، به این معنا که از نقشی که این کلمه در جمله داشته، به حالت کنونی منتقل شده است. زمانی که در جمله ای داریم «إشتهر زیدٌ صدقاً» قید منصوبی؛ یعنی «صدقاً» در اصل، فاعل بوده است و در دوباره نویسی، جمله در اصل «إشتهر صدقٌ زیدٌ» بوده است که برای بیان اهمیت و تأکید بیشتر کلام، «صدقاً» به شکل تمییز آورده شده است. البته ما دو نوع تمییز منقول داریم: یکی، منقول معنایی و دیگری، منقول عینی. در مثال فوق، چون کلمه «صدق»، بعینه در برگرداندن وجود دارد، پس تمییز منقول عینی است؛ اما جمله «کفی بالله شهیداً» (رعد، ۴۳)، عبارت «شهیداً» به عنوان قید رافع ابهام، در واقع، به شکل منقول می باشد: «کفی شهادة الله» و به این علت که عین کلمه تمییز در عبارت منتقل نشده است و تنها معنای آن وارد شده است، در دسته تمییز منقول معنایی وارد می گردد. باید به یک نکته در این جمله دقت کرد و آن این که «شهیداً» را می توان به عنوان حال نیز در نظر گرفت و آن را به عنوان قید ذاتی که حالت الله را بیان می کند، پذیرفت، گرچه هر دو حالت؛ یعنی تمییز و حال بودن در این مورد، ایرادی نداشته و صحیح می باشد؛ اما تمییز بودن افضل است. علت آن را باید در علم بلاغت جستجو کرد که آیا در «الله» ویژگی شهادت وجود دارد؟ جواب این سؤال،



منفی است؛ چون هیچ دلالتی بر آن وجود ندارد، پس نمی‌توان هر رافع ابهامی را تمیز دانست؛ بلکه آن قید رافع ابهامی تمیز است که بتوان به حالت مفعولی یا مبتدایی و یا فاعلی برگردانده شود. در جمله «فاض الإناء ماء»، به این دلیل که می‌توان جمله را به شکل «فاض ماء الإناء» برگرداند، پس کلمه «ماء»، تمیز نسبت خواهد بود. در غیر این صورت، این نتیجه‌گیری را نمی‌توان نمود. (عصاری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۰)

در «قلیلاً ما تؤمنون» (حاقة، ۴۱)، از آن جا که «ما» بعد از قلیل و کثیر «مای» زائد است، در مورد قید منصوبی قلیل، احتمالات مختلف را بررسی می‌کنیم:

اولین احتمالی که وجود دارد، این است که قلیل را قید حدث؛ یعنی همان مصدر «ایمان» در نظر بگیریم و از آن جا که قلیل و ایمان یکی هستند، پس قلیل را مفعول مطلق بنامیم. احتمال دوم، این است که قلیل را قید ذات؛ یعنی «واو» در «یؤمنون» بدانیم و آن را حال در نظر بگیریم و با این احتمال، معنای جمله چنین خواهد بود: «ایمان می‌آوردید شما، در حالی که شما کم هستید». احتمال آخر این که ایمان در زمان قلیل مدنظر باشد که با این تفسیر، «قلیل» مفعول فیه خواهد بود. پس ما در این آیه شریفه، سه احتمال مختلف را با توجه به معانی مختلفی که از آیه بیان نمودیم، بررسی کردیم؛ اما به راستی کدام یک از این احتمالات، صحیح می‌باشد؟ زمخشری در تفسیر خود، «قلیلاً» را به عنوان مفعول مطلق در نظر گرفته است. (زمخشری، ۵۳۸، ج ۴: ۶۰۶) این جاست که وظیفه مفسران آشکار می‌شود که از نظر تفسیر و سیاق کلام متوجه شوند که کدام یک از این احتمالات، صحیح‌تر هستند. از آن جا که هدف نحو مفهومی، بهتر و سریع‌تر فهمیدن نقش کلمات از میان نقش‌های شبیه به هم، همچون حال و تمیز و ماندگاری بیشتر همین مفاهیم در ذهن، بعد از سال‌ها، با کمک دستورالعمل‌هایی ساده است، اشکالی در این جا وارد نمی‌شود؛ چرا که هدف، صرفاً بسیط‌سازی نیست. در این گونه موارد، از قرائن داخلی و خارجی می‌توان کمک گرفت و احتمال مرجح را تشخیص داد.





در آیه «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصِيْنَاهُ كِتَابًا» (نبأ، ۲۹)، با توجه به احتمالات مختلف برای قید منصوبی «كتاباً»، می‌توان ۱- «كتاباً» را قیدی برای «أحصى» و حدث گرفت و جمله را این‌گونه معنا کرد: «هرچیزی را شمردیم، هرچیزی که در قالب شمردن است» و کتاب نوعی إحصی (شمارش) است، پس مفعول مطلق می‌باشد و ۲- احتمال دیگر این‌که کتاب، قیدی برای إحصی و ظرفی برای إحصی باشد و مفعول فیه خواهد بود.

جا دارد دربارهٔ منصوب به نزع خافض نیز در این‌جا، توضیحاتی داده شود. اگر به جمله «سَكَنْتُ الدَّارَ» دقت کنیم، در کلمه «الدار»، چند احتمال نهفته است. از آن‌جا که فعل «سَكَنَ»، فعلی لازم است، دیگر نمی‌توان «الدار» را مفعول به در نظر گرفت. البته در این‌که یک فعل لازم نیز در برخی موارد، در معنای متعدی به‌کار می‌رود، سخن فراوان است. به‌عنوان نمونه، برخی فعل‌ها لازم‌اند؛ اما در ترجمه به زبان دیگر، همراه با «را» (نشانهٔ مفعولی) می‌آیند و یا برعکس افعالی که متعدی هستند؛ ولی بدون مفعول به آورده می‌شوند، مانند دو فعل «كُلُوا وِ الشَّرْبُوا» در عبارت «كُلُوا وِ اشْرَبُوا وِ لَا تُسْرِفُوا» و یا فعل‌های لازمی که با بردن به باب‌های مختلفی همچون باب «إفعال» متعدی می‌شوند یا با حرف جر و یا طرق دیگر که در آخر باب چهارم از کتاب مغنی (ابن هشام، ۱۳۷۴: ۲۴۵-۲۴۷)، به‌طور کامل شرح داده شده‌اند. آن‌چه بیان شد، اشکالی است که از نظر نحو سنتی وارد است؛ اما از منظر نحو مفهومی نیز «سکونت» بر «دار» واقع نمی‌شود.

برای نمونه، در جمله «بَعْتُ الدَّارَ» در این‌جا، متعلق بیع «الدار» است و بی‌تردید با توجه به نحو مفهومی، «الدار» مفعول به است؛ ولی چنان‌که گفته شد، در جمله «سَكَنْتُ الدَّارَ» چنین نیست. پس دو احتمال دیگر، در مورد نقش کلمه «الدار»، در این جمله وجود دارد؛ ۱- مفعول فیه و ۲- منصوب به نزع خافض. از آن‌جا که الدار، اسم مکان محدود است و تنها با وجود «فی» در کلام، «الدار» ظرف (مفعول فیه) محسوب می‌شود، پس احتمال مفعول فیه بودن آن، مشکوک و مبهم است. در نتیجه، به سراغ احتمال دوم،



یعنی منصوب به نزع خافض می‌رویم. اکنون بررسی کنیم که «منصوب به نزع خافض» در نحو مفهومی، چه جایگاهی است. ما گاه یک «منصوب بماهو منصوب» داریم، مثل «زیداً» در جمله «رأيتُ زیداً». در این‌جا، زید بدون هیچ تأویلی، قید رؤیت است و در نتیجه، مفعول به. اما گاهی منصوب ما «بدلی یا جعلی و غیرواقعی» است، یعنی «منصوب بماهو منصوب» نیست، جعل اصطلاح است. «الدار»، قید حدث نیست؛ زیرا نه علت و نه ظرف و نه خود حدث و نه متعلق حدث است، پس طبق استدلال نحو مفهومی، باید قید ذات باشد؛ ولی با دقت متوجه می‌شویم که «الدار» به ذاتی بر نمی‌گردد و در نتیجه، خارج از چهارچوب منطقی است، به نوعی سماعی می‌باشد. در این‌جا، کلمه ما منصوب به نزع خافض است که احکام مجرور را دارد و در خانواده مجرورات قرار می‌گیرد. این در واقع، به دقت در ادبیات برمی‌گردد و نه نقض نحو سنتی و یا نحو مفهومی. در جمله «ذهبْتُ الشامَ»، کلمه «الشام»، ارتباطی با ذات ندارد و با عبارت «ذهب» بیشتر مرتبط است؛ ولی در درون چهار مورد معروف ما (علت، ظرف، خود حدث، متعلق به حدث) قرار نمی‌گیرد، پس نصب در این‌جا، قراردادی است و حقیقی نیست و در خانواده مجرورات قرار می‌گیرد.

پیشنهاد می‌شود در پژوهشی دیگر، قیود مجروری و توابع در چهارچوب نحو مفهومی، مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد.

نتیجه

با توجه به بررسی‌های انجام شده در حوزه نحو مفهومی و در دایره قیود منصوبی به تنهایی و صرفه نظر از سایر موارد موجود در ساختار جمله، می‌توان نتایج حاصله را در چند مورد بیان نمود:

۱- نحو مفهومی، دانشی است که در کنار نحو سنتی، با به‌کارگیری معنا و مفهوم در یک

کل پیوسته، یعنی جمله می‌کوشد تنها با کمک ارتباط معنایی، نقش‌ها را تعیین کند و تکلفاتی که نحو دستوری با رویکرد جزء محوری به وجود می‌آورد را به صفر برساند. در نتیجه، با کمک این ارتباط معنایی بتواند ارکان و قیود را به راحتی تشخیص داده و زمینه هرگونه اشتباه را از بین ببرد؛

۲- در این راستا، جمله از لحاظ کلی، به دو دسته ارکان و قیود تقسیم‌بندی شده و این قیود، شامل قیود منصوبی، مجروری و توابع می‌گردند؛

۳- قیود منصوبی، به قیودی اطلاق می‌گردد که اعراب نصبی داشته و در سه حوزه قیود حدثی و ذاتی و رافع ابهام دسته‌بندی می‌شوند. در نگاه نحو مفهومی، به جای توجه از جزء به کل که پایه حرکت نحو سنتی بر آن یا به عبارت واضح‌تر بر اعراب است، در نحو مفهومی، به کل جمله و ارتباط معنایی اجزاء جمله توجه می‌شود و با این نگاه، قیود منصوبی اگر بر یک حدث برگردند، در یک دسته و اگر بر یک ذات برگردند، در دسته دوم و در نهایت، اگر رافع ابهام در جمله باشند، در دسته سوم قرار می‌گیرند؛

۴- قیود حدث، مفعول به، مفعول له، مفعول مطلق و مفعول فیه را دربر می‌گیرند. قیود ذات، تنها شامل حال و مفعول معه و قیود رافع ابهام دو تمیز ذات و نسبت را به تنهایی شامل می‌شوند.



* قرآن کریم

۱. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۳۷۴)، مغنی الأديب، قم: لجنة إدارة العلمية بقم.
۲. احمد، سهاد حمدان (۲۰۱۳)، «تيسير النحو عند المحدثين»، مجله سر من رأى، سال ۹، شماره ۳۴، صص ۲۷۷-۲۹۸.
۳. اميدعلى، احمد و محمود و شهبازی (۱۳۹۶)، «تقديم وتأخير و بازتاب آن در ترجمه قرآن»، مجله پژوهش های ادبی - قرآنی، سال ۵، شماره ۳، صص ۱-۱۸.
۴. التميمي، جنان (۲۰۱۳)، النحو العربي في ضوء اللسانيات الحديثه، ج ۱، بيروت: دارالفارابي.
۵. جزايري، حميد (۱۳۹۷)، سلسله جلسات سخنرانی، مشهد: بی نا.
۶. الجواری، احمد عبدالستار (۱۹۸۴)، نحو التيسير دراسته و نقد منهجي، بغداد: المجمع العلمی العراقی.
۷. حسینی، محمدباقر و راضیه خسروی (۱۳۸۹)، «تسهيل نحو در پرتو آموزش»، مجله زبان و ادبیات عربی، سال ۲، شماره ۳، صص ۲-۲۲.
۸. خرمی، مهدی (۱۳۹۳)، «نقد و بررسی نحو سنتی و جدید»، مجله ادب عربی، سال ۶، شماره ۲، صص ۸۹-۱۰۸.
۹. الراجحي، عبده (۱۹۹۷)، النحو العربي و الدرس الحديث، بيروت: دارالنهضة العربية.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر (۵۳۸)، الکشاف في حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، بی جا: دارالکتاب العربی.
۱۱. سیبویه، ابی بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (۱۹۸۸)، الکتاب، قاهرة: مكتبة الخانجي.
۱۲. سیوطی، جلال الدین بن ابوبکر، بی تا، البهجة المرضیة فی شرح الألفية فی أسلوبها الجديدة، قم: دفتر تدوین متون درسی.





۱۳. الشرتونی، رشید (۱۳۸۸)، مبادئ العربية، ج ۴، قم: هاجر.
۱۴. شیخ بهایی (۱۳۸۷)، الفوائد الصمدية، قم: نهاوندی.
۱۵. ضیف، شوقی (۱۳۹۶)، نحو جدید، ترجمه مصطفی موسوی، ج ۴، تهران: سمت.
۱۶. عصارى، محمودرضا (۱۳۸۸)، مفهوم علم نحو، ج ۲، قم: انتشارات بین المللی المصطفی صلی الله علیه وآله.
۱۷. قرطبی، ابن مضاء (۱۹۸۲)، الرد على النحاة، تحقیق شوقی ضیف، القاهرة: دارالمعارف.
۱۸. مخزومی، مهدی (۱۹۸۶)، فی النحو العربی نقد و توجیه، ج ۲، بیروت: دارالرائد.
۱۹. مدرس افغانی (۱۳۷۵)، جامع المقدمات، تصحیح و تعلیق، ج ۲، قم: هجرت.
۲۰. مصطفی، ابراهیم (۱۹۲۲)، احیاء النحو، ج ۲، القاهرة: مطبعة اللجنة التألیف و الترجمة و النشر.



نقش مؤلف و مفسر در تأویل قرآن از منظر ابن عربی

صفحات ۲۰۷ تا ۲۳۸

ژیلااسدی

برگزیده سطح چهار چهاردهمین جشنواره

چکیده

در این مقاله، مقوله نقش مؤلف و مفسر در تأویل قرآن از دیدگاه ابن عربی، با تلفیقی از روش توصیفی و تحلیلی با رویکرد رفع شبهات، بررسی شده است. ثابت شد در رویکرد تفسیری ابن عربی، مبناگرایی عمیقی وجود دارد. او با توجه به نگاه هستی‌شناسانه خود به علم و معرفت، وحدت شخصیه وجود، وحدت ادیان و اختلاف شرایع و حقیقت محمدیه، وحی را تجلی حق و ترقی روح پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) می‌داند، جایگاه حقیقی قرآن در ام الكتاب است و رابطه تکوینی میان قرآن و انسان برقرار است. از نظر او، قرآن، کلام وجود مطلق مقسمی حق تعالی و دارای ظاهر واقعی مانا می‌باشد که معبر به بی‌نهایت، باطن است. ابن عربی با همان نگاه هستی‌شناسانه، تأویل قرآن را شهود مترتب بر مراتب وجودی انسان می‌داند که هر اندازه، وجود عارف کامل‌تر باشد، شهودش کامل‌تر است؛ زیرا متن از نیروی الهام‌بخش در فهم بطن بهره دارد و قرآن جایگاه شهود است، نه جایگاه عرضه عقل و این به معنای همان مستقل بودن معنای اثر و فرآیند قرائت آن است؛ یعنی عینی‌گرایی محض. ابن عربی، معرفت و طهارت وجودی عارف را از جمله مقولاتی می‌داند که در فهم و کشف مراتب وجودی و تأویل





تمام سطوح و لایه‌های قرآن مؤثر است. او معیار سنجش فهم عارف را تأویل انسان کامل که منبعث از موهبت الهی و علم لدنی است می‌داند و به جرأت می‌توان گفت رویکرد ابن عربی در مورد تأویل قرآن، ژرفترین رویکرد هرمنوتیکی است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، ابن عربی، مؤلف و مفسر

مقدمه

با توجه به جایگاه مهم مبانی نظری ابن عربی در تفسیر و تأویل قرآن، به عنوان چهره شاخص و برجسته عرفان اسلامی که دارای دیدگاه‌های ویژه‌ای در زمینه‌های مبانی و اصول تفسیری است، می‌توان از آن به عنوان مکتب تفسیری ابن عربی یاد نمود.

در ضرورت استخراج و بیان مبانی اندیشه عارفی چون «ابن عربی»، همین بس که اهل تحقیق می‌دانند با وجودی که عارفان واقعی، همیشه در فهم و تأویل متون دینی و به ویژه قرآن، دقیق بوده‌اند؛ لکن شباهتی نیز در مورد رویکرد عرفا در تأویل قرآن مطرح است که هدف از بررسی این مسئله، علاوه بر شناخت رویکرد ابن عربی و روشن شدن دیدگاه ایشان، در دو محور نقش مؤلف و مفسر، پاسخگویی به برخی از اشکالات عمده وارد بر تأویل عرفانی است.

آن چه در مطالعه پیشینه تحقیقاتی مسئله مورد نظر به دست آمد، این بود که در مورد مبانی نظری ابن عربی به صورت تنهایی یا تطبیقی با دیگر مفسران چون علامه طباطبائی، آقای جوادی آملی و دیگران، تک‌نگاره‌هایی نوشته شده است و بزرگان زیادی چون شیخ بهایی، ملاصدرا، امام خمینی، حسن زاده آملی، جوادی آملی و... که خود از بنیان‌گذاران عرفان و حکمت متعالی هستند، از او به عظمت یاد کرده‌اند و ما را به فراگیری و تحصیل، دو کتاب فصوص الحکم و فتوحات مکیه توصیه نموده‌اند. (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۱۶۵) در زمینه دیدگاه علما، در مورد شخصیت «ابن عربی»، مقالات خوبی وجود دارد





که با اندک تفحصی در اینترنت و کتابخانه‌های دیجیتالی، می‌توان به آن‌ها دست یافت که از جمله آنان، می‌توان به دو مقاله آقای محمد بدیعی، در مورد شخصیت ابن عربی از دیدگاه امام خمینی (ره) و دیدگاه سایر علما و دانشمندان در مورد ایشان و شرح‌هایی که بر کتاب‌های او نوشته شده را نام برد؛ اما خلاً پژوهشی ما، بررسی تخصصی و فنی دیدگاه ابن عربی، در دو محور نقش مؤلف و مفسر در تأویل متون دینی است که با روش توصیفی - تحلیلی، می‌تواند یکی از مبانی اساسی تفسیر و تأویل را به عنوان زیرساخت نظری و بنیادی روش عرفانی در مباحث هرمنوتیکی را پوشش دهد.

در این نوشتار، ابتدا به مفاهیم محوری پژوهش، سپس برخی از مبانی هستی‌شناسانه ابن عربی در مورد وحدت وجود و سطوح معنایی قرآن، وجود عینی و ثابت قرآن در «ام الكتاب»، رابطه تکوینی قرآن و انسان کامل که زمینه‌ساز دیدگاه خاص او در زمینه نقش مؤلف و مفسر است، اختصاص یافته است. شایان ذکر است در تجزیه و تحلیل مطالب، سعی شده مطالب به گونه‌ای تبیین شود که به چالش‌ها و رویکردهای معارض این دیدگاه نیز پاسخ داده شود. امید است با عنایت حضرت حق، در کنار سایر تحقیقات ارزشمند، این اثر ناچیز نیز برای پژوهشگران عرصه علوم انسانی و علوم دینی، مفید واقع شود.

مفهوم شناسی

در نخستین قسمت از تحقیق، به شناخت مفاهیم کلیدی مقاله پرداخته می‌شود:

ابن عربی

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طایی، معروف به محی‌الدین، ملقب به شیخ اکبر است و در سال «۵۶۰هـ ق» در هفتم ماه رمضان، در

مرسیه اندلس، در خانواده‌ای توانگر متولد شد و در هشتم ربیع الآخر سال «۶۳۸هـ.ق»، در دمشق، دارفانی را وداع گفت. (یثربی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹)

ابن عربی در شمال این شهر، در قریه صالحیه و در دامنه کوه قاسیون، مدفون است. (در بین دانشمندان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، به طور کلی، دو دیدگاه در مورد شخصیت و تفکرات ابن عربی وجود دارد که در کتاب آشنایی با علوم اسلامی، به همین نکته اشاره شده است که درباره هیچ کس به اندازه محی الدین، اظهار نظر متناقض نشده است. بعضی او را از اولیاء الله، انسان کامل و قطب اکبر می دانند، بعضی او را یک کافر مرتد و گاهی ممیت الدین و ماحی الدین می خوانند. (مطهری، بی تا، ج ۱۴، ص ۵۷۳) فصوص الحکم، دقیق ترین و عمیق ترین متن عرفانی است، شروح زیادی بر آن نوشته شده است. در هر عصری، شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشند که قادر به فهم این متن عمیق باشند. (همان) در این قسمت، برای آن که خواننده، خود منصفانه به قضاوت بنشیند، نظرات هر دو گروه، مورد دقت واقع می شود.

برخی او را منحرف از مسیر حق دانسته و نسبت های تندی به ایشان داده اند، از جمله مخالفان ابن عربی، می توان از ابن تیمیه، برهان الدین بقاعی، مقدس اردبیلی، شیخ حر عاملی، شیخ احمد احسائی، علامه مجلسی و ملا محسن فیض کاشانی (طیب نیا، صص ۴۶-۵۲) را نام برد.

با بررسی شرح حال آن ها، می توان دریافت که عمدتاً، مخالفان او کسانی هستند که با فلسفه و عرفان و نظریه وحدت وجود به مخالفت پرداخته اند، مانند نظریه پردازان مکتب تفکیک و اهل حدیث از اهل سنت. مخالفت با آرای ابن عربی تا جایی است که کسانی مانند مقدس اردبیلی (ج ۲، ص ۷۵۲) و قمی (ص ۱۰۱)، وی را در حکم خارج از دین و کافر دانسته اند، چه این که هم اکنون نیز این نوع نگاه، کم و بیش در میان برخی به چشم می خورد. (صافی گلپایگانی، ص ۳۷)



در کتاب «ابن عربی از نگاهی دیگر» از شهاب‌الدین سهروردی، شیخ سعیدالدین حموی، شعرانی، شیخ صدرالدین قونوی، شیخ فخرالدین عراقی، شاه نعمت‌الله ولی، عبدالرزاق کاشانی، سید حیدر آملی، شیخ بهائی، قاضی نورالله شوشتری، به عنوان موافقان با ابن عربی یاد شده است. (طیب‌نیا، صص ۳۹-۴۶) با بررسی مقالات و نوشته‌های دیگر، به افراد و بزرگان مشهور و مطرح دیگری نیز می‌توان دست یافت که در این جا، به برخی از نظرات آنان پرداخته می‌شود.

در کتاب عرفان نظری، ابن عربی به عنوان خالق آثار ارزشمند، بنیانگذار یک نظام فکری کامل و شامل بر اساس تجارب عرفانی که محور بینش‌های عرفانی در جهان اسلام است، یاد شده است (یثربی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۶) که آثار محیی‌الدین راعلت نظم و کمال نهایی عرفان نظری می‌داند. (همان، ص ۱۸۲) مطهری نیز از تأثیر عجیب محیی‌الدین روی عرفای بعد از او یاد می‌کند که دیگران نیز به این مطلب اعتراف کرده‌اند (مطهری، همان) که نه پیش از او و نه پس از او، کسی به پایه او نرسیده است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ذیل عنوان ابن عربی، صص ۲۸۴ - ۲۱۸) امام خمینی درباره ابن عربی، عناوینی مانند شیخ کبیر، شیخ عارف، شیخ محقق و بزرگمرد را به کار می‌برد. (آشتیانی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳) کتاب‌هایی چون زندگی و اندیشه ابن عربی، توسی هیکو ایزوتسو، ترجمه دکتر همایون همتی؛ مهر تابان، یادنامه علامه طباطبائی، ص ۲۶۳؛ آوای توحید، آیت‌الله جوادی آملی، ص ۸۲ (بدیعی، ۱۳۸۷) که البته این بزرگان، در مورد دیدگاه او، نقدهایی نیز دارند. شخصیت ابن عربی، حتی بزرگانی چون صدرالمتألهین را در دانش عرفان نظری، به شرح کتاب فصوص الحکم وی واداشته است. جوادی آملی در این باره می‌گوید: «بسیاری از مبانی «حکمت متعالیه»، وامدار عرفانی است که ابن عربی پایه‌گذار نامدار آن می‌باشد. البته سهم صدرالمتألهین از جهت برهانی کردن عرفان، همچنان محفوظ است» (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۷۸) که این مسئله،



با جستجوی نام ابن عربی در آثار ملاصدرا، به سادگی به اثبات می‌رسد. آیت‌الله جوادی آملی، در جایی دیگر، از ابن عربی به عنوان شیخ اکبر و از بزرگ‌ترین بنیانگذاران اصول و مبانی عرفانی یاد می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۰۸)

در کتاب دائرةالمعارف تشیع آمده که از نویسندگان جهان اسلام، در کثرت تألیف و تصنیف، کمتر کسی با ابن عربی برابری می‌کند و تصنیفات وی، در تمامی علوم دینی اعم از حدیث، تفسیر، سیره، فقه و نیز علوم از قبیل کیمیا، جفر، نجوم، حساب جمل و همچنین شعر را دربر میگیرد و جالب این‌که موضوع اصلی رساله‌های او، عرفان و حالات و واردات و تجارب قلبی اوست. (حداد عادل، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۸) وی از پرکارترین مؤلفان سراسر تاریخ جهان اسلام به‌شمار می‌رود. درباره شمار نوشته‌های او، هنوز پس از تحقیقات فراوان، جای سخن است. خود او، طی اجازه روایت کتبش به الملك المظفر ایوبی در سال ۶۳۲ هـ.ق، از ۲۹۰ نوشته خود نام برده است؛ اما «عثمان یحیی»، نویسنده تاریخ، در طبقه‌بندی آثار ابن عربی، نام بیش از ۸۰۰ عنوان اثر را آورده است. (همان، ص ۳۴۷، ج ۱، ۱۳۶۶)

فصوص، جمع فص است و به معنای نگین انگشتی، زبده و خلاصه شیء می‌باشد؛ یعنی کتاب فصوص الحکم، خلاصه حکمت‌ها و اسرار است و این کتاب بیست و هفت فص دارد که به منزله بیست و هفت فصل است. آیت‌الله حسن‌زاده آملی مینویسد: «اگر گویی ابواب معارف انسانی، به‌طور کلی، در این بیست و هفت حکمت و فص آمده است، صواب است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴، ص ۳۴، نکته ۱۳) ایشان در جای دیگر آورده است: «فصوص الحکم شیخ اکبر ابن عربی، تفسیر انفسی و بیان مقامات عروجی می‌باشد». (همان، نکته ۶۲۶، با تلخیص)

یکی از مواردی که امام خمینی از کتاب فصوص الحکم محیی‌الدین یاد نموده، در نامه‌ای است که خطاب به خانم طباطبائی مرقوم شده و در ابتدای آن آمده است: «یاد



روزی که در ایام جوانی، کتاب فصوص الحکم و دیگر کتب عرفانی را که بزرگان مشایخ ارباب عرفان به یادگار گذاشته‌اند، در خدمت بعضی از مشایخ اهل عرفان (رضوان الله) استفاده نمودم ... باید بگویم که کتب مذکور، با همه قدر و منزلتی که دارند و کمک‌های بسیار ارزنده‌ای به معرفت قرآن - سرچشمه فیاض معرفه الله و کتب ادعیه ائمه معصومین (صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین) که آن‌ها را حقا قرآن صاعد باید خواند و احادیث آن بزرگواران - می‌کنند، حلاوت و لطافت و جامعیت اسرار کتاب الهی را ندارند. فی‌المثل سوره مبارکه حمد، مشتمل بر جمیع اسرار معارف الهیه است که تحمل آن، از عهده این نویسنده دست و پا بسته خارج است. همین قدر بدان ای دختر عزیزم که در بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین، معارف و اسرار غیر قابل تحمل برای ماست و اگر عارف صاحب سری، در الحمد لله، با قدم صاحب ولایت غور کند، می‌یابد که در عالم هستی، غیر از الله، چیزی و کسی نیست که اگر بود، حمد مختص به ذات الوهی نبود (تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل). پس باید قلم‌ها بشکنند، اگر گمان شود ورای او هستند. تو نیز ای عزیز کتب عرفا و اولیا را بخوان به قصد فهمیدن یا ذوق کردن همین کلمه شریفه جامعه». (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸ تاریخ نامه ۲۵ دی ۱۳۶۷) و جالب این‌که موضوع اصلی رساله‌های او، عرفان و حالات و واردات و تجارب قلبی اوست. (حداد عادل، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۸)

برخی گفته‌اند ابن عربی از برجسته‌ترین شخصیت‌های عرفان اسلامی و حنفی مذهب است. پیرامون شخصیت او، تعداد زیادی از مخالفان و موافقان نظر داده‌اند. در کتاب فتوحات مکیه، در مورد حضرت علی (علیه السلام) بیان کرده و می‌گوید: «و أقرب الناس إلیه (ای الی خاتم الانبیا) علی بن ابی طالب و هو سر الأنبیاء أجمعین» (ابن عربی، ج ۱، ص ۱۲۰) و در مورد امام زمان (عج) نیز عقیده‌ای را بیان می‌کند و او را خلیفه خدا در زمین و از نسل فاطمه زهرا (سلام الله علیها) معرفی می‌کند و می‌گوید

هم اسم رسول خدا می باشد. (همان، باب ۳۶۶) به همین دلیل، بزرگانی از شیعه شیخ بهایی، ابن فهد حلی، محدث سید جزایری، قاضی نورالله تستری و حسن زاده آملی، این را شاهی بر شیعه بودن ابن عربی گرفته اند. (خرازی، سال ۵، ش، ۱۴، ص ۶۴) شعرانی می گوید: «هنگامی که درصدد تلخیص کتاب فتوحات برآمدم، با عباراتی مواجه شدم که به گمانم، با عقاید مسلم کافه مسلمین تعارض داشت. بنابراین، پس از اندکی شک و تردید، آن ها را حذف کردم و روزی این مطالب را با شیخ شمس الدین (متوفای سال ۹۵۵ ه.ق) که نسخه ای از فتوحات را به خط خود نوشته و با نسخه مؤلف در قونیه مقابله کرده بود، در میان گذاشتم و پس از خواندن آن دریافتم که هیچ یک از عباراتی که حذف کرده بودم، در آن نسخه موجود نیست». (م م شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۶۴ به نقل از شعرانی عبدالوهاب، ۱۳۷۸، صص ۱۳۰۲)

در دائرةالمعارف تشیع بیان شده: «اگر قائل به شیعه بودن او شد، یا باید تقیه کردن او را احتمال داد. چنان که امثال شیخ بهایی قائل شده و می گویند چون وی در محیطی سکونت داشته که سال ها تحت حکومت بنی امیه بوده، مجبور به تقیه بوده است». (ص ۳۴۷، ج ۱، بهمن ۱۳۶۶ ذیل واژه ابن عربی) یا مانند شعرانی، احتمال تحریف کتابهای او را داد.

بنابراین، آن چه از سخنان عرفای بزرگ، اعم از مخالفان و موافقان ابن عربی به دست آمد، این است که سخنان آنان، به این معنا که تمام افکار ابن عربی صحیح و یا نادرست باشد، نیست؛ زیرا روشن است که هر دانشمندی، هرچند مهم باشد، چون معصوم نیست، برخی افکار و عقائد او، قابل قبول نیست و باید اهل فن او را نقد کنند؛ لذا باید قضاوت منصفانه را به اهلش سپرد؛ چون احتمال این که بسیاری از مطالبی که به ابن عربی نسبت داده اند، توسط مخالفان فلسفه و عرفان، مطرح شده باشد یا از افرادی است که مطالب وی را با دقت مطالعه نکرده اند، باشد، زیاد است، پس نباید خود را از

مطالعه منابع ارزشمندی که بزرگان بر آموزش و یادگیری آن تأکید نموده‌اند، محروم کرد؛ زیرا که مسلمانان، دین را نه از شخصیت‌ها؛ بلکه از علما و بزرگان می‌گیرند.

۲-۲- تأویل، تفسیر و هرمنوتیک

مسئله تأویل آیات الهی، از جمله مباحث مهم در تفسیر قرآن کریم است که به معانی متفاوت بیان شده است. خداوند متعال در «آیه ۷ آل عمران»^۱ نیز به آن اشاره کرده است؛ اما در تفسیرهای عرفانی و به‌طور خاص اندیشه ابن عربی، یکی از ارکان اساسی و بحث برانگیز است.

تأویل در لغت، از مادهٔ أول، به معنی رجوع و بازگشت به اصل و موئل، موضعی که شیء به سوی آن برمی‌گردد و آن بازگشت، از نظر علمی یا فعلی، ب سمت غایت مراد از آن است. (راغب اصفهانی ۳۱۲ و واقع و: ۱۴۱۲، ۹) ارجاع کلام، به معنای پنهان و صرف از معنای ظاهری. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ۱۴۱) تأویل واقع و خارج یک عمل و یک خبر است که گاهی، به صورت علت غائی و نتیجه و گاهی، به صورت وقوع خارجی متجلی شده و به عمل و خبر برمی‌گردد. مثلاً حضرت یوسف در خواب دید که یازده ستاره و خورشید و ماه بر او سجده می‌کنند، بعد از سال‌ها رنج و زحمت که در مصر به مقام بزرگ رسید، چون خانواده‌اش به مصر منتقل شدند، یازده برادر و پدر و مادرش بر او خضوع کردند، گفت: «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ؛ پدرم! این تأویل خواب گذشته من است». (یوسف، ۱۰۰) در این جا می‌بینیم خواب دیدن به صورت یک خبر و تأویل وقوع خارجی آن است. در داستان موسی و آن عالم که کشتی را سوراخ کرد، طفلی را



۱. «أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ».



کشت و دیواری را مرمت نمود، موسی به سه عمل اعتراض کرد. عالم بعد از توضیح علل آن سه عمل، گفت: «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَشْطَعْ عَلَيْهِ صَبْرًا؛ این است تأویل آن چه نتوانستی تحمل کنی!». (کشف، ۸۲) (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۱) مصطفوی، تأویل را مرجع لفظ و مراد و مقصود آن می‌داند که آن مراد بر مردم پنهان است. (مصطفوی، ص ۱۳۶) ابن عربی صاحب قانون تأویل (عبدالفتاح، بی‌تا، ص ۱۵)، معتقد است که هر واقعیتهایی عینی ملفوظ مکتوب، باید تأویل شود و به اصل خود بازگردد و بنابراین، تأویل نوعی روش برای شناخت حقیقت است. این موضوع در نگاه او، به هستی ریشه دارد. نزد او، حضرت حق، از ازل تا ابد، در حال تجلی است و همه موجودات تجلیات و محورهای آن وجود حقیقی هستند. این کثرات، نتیجه تخیلی ازلی حضرت حق هستند و به تأویل و تعبیر نیاز دارد. (ابن عربی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۱) تأویل در باور ابن عربی، به پیروی از قرآن، کاربردهایی چون رؤیا، بازگشت به حقیقت و اول هر چیز، باطن قرآن، باطن و آیات متشابه دارد.

۲- مؤلف و مفسر

یکی دیگر از مبانی صدور قرآن از دیدگاه ابن عربی را باید در وحیانی بودن الفاظ قرآن جستجو نمود. ابن عربی در مقام تعریف وحی می‌گوید: «وحي، انزال معانی مجرد عقلی - در خواب یا در بیداری-، در قالب‌های حسی است که مقید در مرتبه خیال است: «الوحي انزال المعانی المجرد العقلیه فی القوالب الحسیه المقیده فی حضره الخیال فی نوم کان او یقظه» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، صص ۵۸ و ۷۸) و در جایی دیگر بیان می‌دارد: «وحي، همراه با سرعت است و این معنا در اشاره مأخوذ وحی، دال بر نوعی سلطنت و حکومت در نفس است». (همان، ص ۱۸۸)

ابن عربی، وحی را حقیقتی می‌داند که از سوی خدای متعال نازل شده و تنزیل آن، فقط

به اراده او انجام می‌گیرد و فرشتگان وحی، فقط با امر الهی فرود می‌آیند و نقش پیامبران و قوای وجودی آن‌ها در طی نزول وحی، فقط اظهار و نشان دادن آن است و هیچ‌گونه فاعلیتی در ایجاد آن ندارند و حتی الفاظ وحی قرآنی نیز از جانب خداوند القا شده است. بنابراین، نه تصورات پیامبر و نه فرهنگ زمان ایشان، در حقیقت وحی، تأثیری نداشته است. (ابن عربی، ج ۱، صص ۱۵۰-۱۶۶؛ زمانی قشلاقی، ۱۳۹۱، ص ۱)

۳- مبانی هرمنوتیک ابن عربی

مبانی هرمنوتیک ابن عربی، عبارت‌اند از: معرفت موهبتی، وحدت شخصیه وجود، وحدت ادیان و اختلاف شرایع و حقیقت محمدیه.

۳-۱- معرفت موهبتی

از دیدگاه ابن عربی، عقل و قوای ادراکی انسان، توانایی حصول معرفت به ذات و صفات حق را ندارد؛ بلکه معرفت از طریق کشف، الهام و موهبت الهی، به قلب و عقل انسان اعطا می‌شود و به دست می‌آید.

انسان در راه کسب معرفت، به ذات و صفات حق می‌کوشد، به طوری که از عالم ماده و حس می‌گذرد و در مقام وصل معشوق قرار می‌گیرد و از این‌که عوالم مادی و حسی، او را از مشاهده جمال معشوق بازدارد، می‌ترسد. (نیکلسون، ص ۱۲)

ابن عربی در بیت ۱۱ قصیده ۲۲ ترجمان الاشواق، به این معنی اشاره می‌کند. وی از آن‌که نتواند درباره معشوق خود بیاندیشد، می‌ترسد و در تردید است که آیا می‌خواهد دارای قوا و صفات ملکوتی شود تا او را قادر سازد با تجلی حق مواجه گردد. (همان)





۲-۳- وحدت شخصی وجود

معنای وحدت شخصی وجود ابن عربی، این است که وجود، دارای واقعیت عینی و خارجی است و مصداق عینی آن، فقط خداست که دارای همه کمالات است و همه موجودات دیگر، در واقع، تجلیات و مظاهر او هستند. رابطه او با جهان، رابطه ظاهر و مظهر است و بر این اساس، همه آن چه که در عالم است و از آن ها به موجودات مختلف یاد می شود، در واقع، چیزی جز تجلیات و ظهور آن نیست. عرفا، تمام هستی را جلوه حق می دانند که انفکاک میان حق و ظهوراتش نیست. به همین جهت، آن ها علت را نفی می کنند و تجلی و ظهور را جایگزین آن می کنند. پس علت، همان ذی شأن و ظاهر است و معلول شأن و مظهر است. (طاهریان، ۱۳۸۹)

ابن عربی مانند سایر عرفا، جهان و مافیها را مظاهر حق تعالی می داند. وی برای تبیین رابطه حق و خلق، از تجلی و ظهور سخن می گوید، نه از علیت. ذات حق تعالی، با اسماء ظهور می کند؛ یعنی اسماء، اسباب ظهور حق در مظاهر هستند. پس مخلوقات موجود در نظام هستی، مظاهر اسماء و اسمای حق تعالی، سبب ظهور و پیدایش آن ها هستند. هر پدیده ای در عالم، اسمی از اسماء و صفتی از اوصاف خدا را در خود متجلی می کند و آن اسم رب و مربی آن مظهر خواهد بود و به همین جهت، سببیت است که خدا می فرماید: «لله الاسماء الحسنى فادعوه بها».

ابن عربی در فتوحات نیز اشاره می کند که عارف، آن گاه که به اسباب و علل در عالم محسوس نگاه کند، در ورای آن، اسمای الهی را به عنوان اسباب حقیقی می بیند. بر این اساس، مخلوقات، هر يك به فیض اقدس و مقدس حق تعالی، به ترتیب، در علم حق تعالی و عین خارج، ظهور پیدا می کنند و احکام اسمای الهی را ظهور می دهند. به عنوان مثال، اسم «الشافی» حق، در دوا ظهور می کند و دوا شفا بخش می شود و یا اسم «الساقی»، در آب ظهور می کند و آب تشنگان را سیر می کند، پس آب تحت سیطره اسم





«الساقی» است و دارو تحت سیطره اسم «الشافی» است و احکام این دو اسم، در آن‌ها ظاهر می‌شود، پس حق تعالی مسبب الاسباب است و اسماء الله، اسباب حق تعالی در ایجاد مخلوقات هستند. عرفا، از نظام تجلی حق تعالی، به نظام «اسماء الله» تعبیر می‌کنند که برگرفته از آیات قرآن است. (کاکایی و ایزدپناه، ۱۳۹۴)

عقیده عرفا در مورد رابطه خدا با جهان، رابطه ظاهر و مظهر است. به موجب آن، همه آن‌چه غیر از خدا وجود دارد، در واقع، تجلیات ذات حق به‌طور مستقیم هستند و در این تجلیات، واسطه‌ای وجود ندارد. مثلاً در مورد ظهور عدد واحد به‌صورت اعداد مختلف که در حقیقت همه اعداد عبارت از همان تکرار عدد ۱ یا واحد است. قیصری می‌گوید: «ظهور واحد، در مراتب اعداد مثالی است، کامل برای ظهور حق در مظاهر خویش». (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۰، ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۹۲)

از نظر ابن عربی، هر آن‌چه در این عالم وجود دارد، یکی از مظاهر اسمای الهی است. ابن عربی در فصوص الحکم، نسبت خدا با عالم را همانند نسبت سایه با صاحب سایه می‌داند و اولین مظهر ذات الهی وجود منبسط است که از آن، به‌نام نفس الرحمان یاد می‌شود و همه عالم، مظاهر اسماء و صفات دیگر هستند که در حکم اعراضی برای این وجود عامل منبسط یا جوهر واحد به‌شمار می‌آید.

عرفا، تجلی و ظهور را جایگزین علیت می‌کنند. آنان، علت و معلول را غلط می‌دانند و معتقدند علت و معلول، در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد، این‌جا باید گفت تجلی و متجلی، ظهور و مظهر... (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۱)

بنابراین، عرفا رابطه خدا با جهان را رابطه ظاهر و مظهر می‌دانند. برخلاف فلاسفه که رابطه خدا با جهان را رابطه علت و معلول می‌دانند و برخلاف دیدگاه متکلمان که رابطه خدا و جهان را رابطه خالق و مخلوق به‌شمار می‌آورند.



۲-۳- وحدت ادیان و اختلاف شرایع

محسن جهانگیری، در مقاله وحدت دین و اختلاف شرایع، اشاره می‌کند که ابن عربی، ادیان را یکی می‌داند و استدلالش این است که همه انبیاء، از سوی حق تعالی برای اظهار حقایق و هدایت انسان‌ها آمده‌اند و چون که حق تعالی یکی است، حقیقت هم یکی است و اختلاف و تضاد حقیقت‌ها با هم غیرممکن است. بنابراین، همه انبیاء، به وجود خدا و وحدانیت او گواهی داده‌اند و خداوند را با همه صفات کمال، به مردم شناسانده‌اند. پیامبران، از پاداش و مجازات اخروی خبر داده‌اند و انسان‌ها را به صلح، آرامش، محبت، دلسوزی، برادری و برابری دعوت نموده‌اند: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره، ۲۸۵)؛ لذا همه انبیاء و پیروان حقیقی آن‌ها، در دین، اتفاق کلمه و در ارائه راه و روش، اتحاد دارند. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۳) خداوند متعال در قرآن کریم، خطاب به پیامبر فرمود: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ». (آل عمران، ۶۴)

ابن عربی در این مقام گفته است: «و من ذالک دین الانبیاء واحد ماثم امر زاید و ان اختلافت الشرایع فثم امر جامع». (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص ۴۴۴) قیصری در شرح عبارت «و ان اختلافت الملل و التحل»، نوشته است: «ای اصل طرق الانبیاء واحد و ان اختلافت ادیانهم و شرایعهم». (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۵۱)

ابن عربی که از قائلان به وحدت ادیان است، دین راستین را حب و دوستی - ظاهراً اعم از حب خدا و خلق - می‌داند که صورت کامل آن، در دین اسلام ظهور یافته است. (جهانگیری، همان)

به این ابیات توجه فرمایید: «قلب من پذیرای هر صورتی است، پس چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتان، کعبه طایفان، الواح تورات و کتاب قرآن است. من به دین عشق می‌گروم و به دنبال روندگان راه آن هستم. هر جا که بروند، پس عشق دین من و ایمان





من است». مقصود از آهوان، محبوبان است. محبوب را در زیبایی چشم، به آهو تشبیه کرده است. راهبان هم همان آهوان و محبوبانند که قلبش را چراگاه و آسایشگاه و جای اقامت آن‌ها شناسانده است. بت‌ها، حقایق مطلوب انسان‌هاست که خدای تعالی، به واسطه آن‌ها پرستیده می‌شود. طایفان، ارواح علوی هستند که به دور قلبش طواف می‌کنند.^۱ (نیکلسون، صص ۴۳-۴۴) منظور از تورات، علوم است که در قلبش نقش بسته و منظور او از قرآن، معارف محمدیه کمالیه است که قلب وی را همچون مصحف آن‌ها معرفی می‌کند. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۴)

ابن عربی، دینی را برتر از دین محبت نمی‌داند و این دین، مخصوص پیروان محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) و به اصطلاح محمدیین است که مقام او در میان سایر انبیاء، مقام کمال محبت است و او با این‌که از مقامات و عناوین انبیای دیگر، همچون صفی، نجی و خلیل بهره‌مند بود، خداوند مقام محبت را بر آن‌ها افزود و او را حبیب، یعنی محب محبوب اتخاذ فرمود و وارثان او هم بر طریق وی هستند. حاصل این‌که دین حب، دین اسلام است و دین اسلام، دین حب است. ابن عربی همواره تأکید می‌کند که پیامبر بزرگوار اسلام، به راستی رحمت عالمیان است، به همه انسان‌ها محبت می‌کرد و برای نفس ناطقه انسان - هر انسانی که باشد -، سعادت و شرافت قائل بود. او در این خصوص، سخن بسیار می‌گوید و به شواهد کثیری اشتهاد می‌کند که به یک مورد بسنده می‌شود و آن، موردی است که آن بزرگوار، به احترام و اجلال و تعظیم جنازه یک مرد یهودی قیام فرمود و چون از وی سؤال شد، علت آن را شرافت ذاتی نفس انسان ذکر کرد. در فتوحات آمده است: «ابن عربی قائل به اختلاف شرایع بوده، از جمله در فتوحات مکیه آورده است: اختلاف شرایع، معلول اختلاف نسب الهی است؛ زیرا

۱ «لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَاتِلًا كُلِّ صُورَةٍ *** فَمَرَعَتِي لِيْغْزَلَانِ وَ دِيْرٌ لِرَهْبَانٍ وَ بَيْتٌ لِّاَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٌ طَائِفٍ *** وَ اَلَوَاحُ تَوْرَاوُ مُصْحَفُ قُرْآنٍ اَدِيْنِ بَدِيْنِ الْحُبِّ اَتَى تَوَجَّهْتُ *** رَكَائِبِهِ فَالْحُبُّ دِيْنِي وَ اِيْمَانِي».



اگر نسبت الهی برای تحلیل امری همانند نسبت او برای تحریم آن امر می‌بود، تغییر حکم جایز نمی‌شد، در حالی که جایز شده است».^۱ (همان، ص ۵)

همچنین فرموده خداوند: «لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً مِنْهَا جَاءَ» (مائده، ۴۸)، شرعه و شریعه، به معنای واحد است و منهاج، یعنی راه روشن و طریق مستمر (طبرسی، ج ۳، ص ۳۱۴) درست نمی‌آمد، در صورتی که درست آمده و هر امتی را شریعتی و منهاجی معین شده که نبی و رسول آن امت آورده و بعد منسوخ گشته است. ما به قطع و یقین می‌دانیم که نسبت خدای متعال به شریعت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم)، خلاف نسبت او به شریعت نبی دیگر است و اگر نسبت او از جمیع وجوه واحد می‌بود، شریعت خاصی را ایجاب می‌کرد و در نتیجه، شریعت هم از هر وجهی واحد می‌بود. (همان)

ابن عربی، با اعتقاد به اختلاف شرایع، حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) را اعلم و افضل انبیاء و شریعت او را اکمل و اتم و متضمن جمیع شرایع متقدم و ناسخ آن‌ها می‌داند و همواره تأکید می‌کند که برای شرایع گذشته، دیگر حکمی نمی‌باشد، مگر آن چه شریعت محمدی تقریر کرده است و تعبد ما به آن شرایع، از این حیث است که محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) بیان فرموده است، نه از این حیث که نبی مخصوص به آن شریعت، در زمان خود آورده است. (جهانگیری، همان)

در واقع، هرچه به انبیای پیشین داده شده، به حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) اعطا شده است: «أوتی رسول الله صلی الله علیه وسلم جوامع الکلم». (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱) بنابراین، اکنون هیچ شرع الهی، جز شرع محمدی نیست: «اذ لا نبوة تشریع بعد محمد صلی الله علیه وسلم». (ابن عربی، ۱۴۰۵، صص ۲۲۲-۲۲۴).

۱ «الانتری الی التبی صلی الله علیه وسلم قد قام لجناره یهودی فقیل له: انھا جنازه یهودی! فقال صلی الله علیه وسلم: ألیست نفساً فما علل بر ذاتها فقام اجلالاً لها و تعظیماً لشرفها و مکانتها» (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۲۶۳).

۳-۴- حقیقت محمدیه

«حقیقت محمدیه»، در اصطلاح این طایفه، همان عین ثابت احمدی است که به تجلی ارفع اعلیٰ تحقق خارجی یافته است. بر «عقل اول» و «قلم اعلیٰ» که واسطه ظهور حقایق جبروتی است نیز حقیقت محمدیه اطلاق کرده‌اند. عقل اول به اصطلاح ارباب تحقیق، اولین جلوه احمدی است که از لحاظ وساطت در ظهور وجود و انباء از ذات و صفات و افعال حق به «نبوت تعریفی» متصف است. لذا فرمود: «کُنْتُ نَبِیًّا وَ آدَمَ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ» (شرح فصوص الحکم (القیصری)، ص ۲۴)؛ لذا وارد شده است: «اول ما خلق الله نوری»، «اول ما خلق الله روحی» یا «اول ما خلق الله العقل». در قوس صعود، حقیقت محمدیه، همان تعین اول و مقام احدیت است. در مقام خلق و قوس نزول، همان عقل اول است که در روایات ذکر شده است. جمیع انبیاء و رسل، از مظاهر وجود انسان کامل ختمی محمدی می‌باشند. (آشتیانی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۳)

پس با شرع محمد، جمیع شرایع به پایان رسید و دیگر شریعتی از سوی خداوند نخواهد آمد: «و ختم بمحمد صلی الله علیه و سلم جمیع الرسل علیهم السلام و ختم بشرعه جمیع الشرایع فلا رسول بعده یشرع ولا شریعه بعد شریعه تنزل من عند الله». (همان، ص ۷۵)

۴- وحی تجلی حق (مؤلف) و ترقی روح پیامبر (صلی الله علیه و اله و سلم) (مفسر)

تعریف ابن عربی از وحی چنین است: «وحی»، «اشاره‌ای» است که جایگزین عبارت می‌شود که مخاطب از عبارت گذر می‌کند تا به معنای مقصود برسد. به همین خاطر، به آن عبارت می‌گویند؛ ولی در وحی، عبور از چیزی به چیز دیگر نیست؛ بلکه اشاره عین مشارالیه است و چون به سرعت روی می‌دهد و وحی در واقع، همان مفهوم اول و





افهام اول است؛ لذا فهم و افهام و مفهوم از آن، یک حقیقت است». (زمانی قشلاقی، ۳۹۱، ص ۱۹۱)

آن‌گونه که از عبارات ذکر شده از ابن عربی به دست می‌آید که به موجب اشاره و انزال وحی، معارفی برای شخص حاصل می‌شود، بنابراین، یک راه شناخت در کنار راه‌های دیگر معرفتی همچون راه عقلی، حسی و تجربی به شمار می‌آید. در این جا، مراد از واژه «وحی»، به معنای ابزار معرفتی است که انبیاء از طریق آن، به معارفی دست می‌یابند. ابن عربی، وحی را اشاره‌ای می‌داند که معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر می‌شود. بنابراین، وحی از دیدگاه ابن عربی، برخوردار از عصمت و خطاناپذیر است؛ زیرا وحی‌ای که بر پیامبران نازل می‌شود، انزال معانی مجرد، در قالب‌های حسی است.

حقیقت انزال از دیدگاه ابن عربی، از دو ناحیه قابل بررسی است: یکی، از ناحیه وحی‌کننده و دیگری، از ناحیه وحی‌شونده. از جهت وحی‌کننده، معتقد است که وحی در واقع، تجلی ذاتی پروردگار است. به همین دلیل، در هنگام وحی، ملائکه، مدهوش: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْوَحْيِ، كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ صَبَعَتْ الْمَلَائِكَةُ»؛ کوه، متلاشی: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» (اعراف، ۱۴۳) و حضرت موسی (علیه السلام) نز مدهوش: «وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» می‌شود (محمدی، ۱۳۹۶)؛ لذا حقیقت انزال از جهت وحی‌کننده، تجلی است؛ اما از جهت وحی‌شونده، ترقی روحی و تلقی وحی از طریق قوای ادراکی اوست. (قشلاقی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱، به نقل از حسن‌زاده آملی)

بنابراین، به دست آمد که معانی مجرد عقلی که در مرتبه عقل، فارغ از هرگونه صورت ذهنی، لفظ و صوت هستند، با عبور از مرتبه خیال، به صورت مفهوم و صورت ذهنی ظهور می‌کنند و سرانجام، با وصول به عالم ماده، به صورت صوت، لفظ، حروف و کلمات ظاهر می‌شوند.



ابن عربی، قوای پیامبر را سازنده الفاظ وحی نمی‌داند؛ بلکه ویژگی وحی، این است که در هر مرتبه‌ای از وجود، متناسب با آن مرتبه، بروز و ظهور می‌یابد؛ لذا در مرتبه مادی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، در قالب صوت و لفظ تجلی پیدا می‌کند؛ وحی و انزال معانی مجرد، هم در خواب و هم در بیداری امکان‌پذیر است و به اعتقاد ابن عربی، سزاوار است که شروع وحی با رؤیا باشد؛ زیرا وحی در آغاز، باید به گونه‌ای باشد که با حس متناسب‌تر است و سپس به امور مجرد و خارج از حس ارتقا یابد. البته مراد از وحی در این جا، وحی تشریعی است. (قشلاقی، ۱۳۹۱، به نقل از ابن عربی، ۱۴۰۵، ص ۱۴) وحی، رسالتی است ویژه انبیاء، لذا برای کسانی که به آن مقام نرسیده‌اند، قابل درک نیست و از راه تلاش و عمل و مکاشفه نیز کسب نمی‌شود؛ بلکه فضلی الهی است که خداوند متعال به برخی از بندگان خاص خود عطا کرده است. ابن عربی، نبوت را به معنای وحی و کلام الله به کار می‌برد. (همان) ابن عربی می‌گوید کسی که در نبوت تشریع و در رسالت، وی را ذوقی نیست، سخن گفتن از آن بروی حرام است. بنابراین، چگونه من و امثال من و کسانی که به مقام شریعت و رسالت بار نیافته‌اند، از مقامی که به آن نرسیده‌ایم و حالی که نچشیده‌ایم، سخن گوئیم؟ (همان)

وی در جای دیگر، با توجه به آیات قرآن «تنزیل من حکیم حمید» (فصلت، ۴۲) و «لا یتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه» (فصلت، ۴۲) می‌گوید: «وحی از جانب خداوند است، نه از جانب نفس انبیاء و یا از افکارشان و از ساختار ایشان، چنان که خداوند می‌فرماید: و این به خاطر آن است که قرآن که بر پیامبر وحی شده، از جانب خداوند است، نه از جانب خود پیامبر و اندیشه‌اش». (همان، ج ۴، ص ۲۶۹ به نقل از قشلاقی) بنابراین، فاعل و قابل وحی، دو طرف هستند؛ از یک سو، تجلی انزال است و از سوی دیگر، ترقی، قابلیت و محل تجلی شدن است. البته باید توجه داشت این تجلی و انزال، در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی، متناسب با همان مرتبه ظهور و بروز می‌یابد و



ظهور آن در عالم ماده، در قالب اصوات و الفاظ است. بنابراین، کلمات وحی نیز از سوی خداوند است.

آیت الله جوادی آملی بیان می‌دارد که بزرگان اهل معرفت مانند ابن عربی، می‌توانند اسرار عالم را از راه کشف و شهود دریابند؛ اما کشف و شهود آنان نمی‌تواند برای دیگران حجت باشد؛ زیرا که برای اثبات آن راهی نیست و از آن جایی که انسان‌ها، ابنای دلیل هستند، اگر شهود عرفا، معقول و برهانی شود که مبتنی بر علوم متعارف یا اصول منتهی به آن باشد، آن‌گاه پذیرفته خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۴)

فرشتگان جز به امر خدای سبحان، نازل نمی‌شوند. البته نه به این معنا که خداوند آنان را از مرتبه خطاب، به انزال و فرود آمدن امر فرماید؛ بلکه هنگامی که خدای سبحان می‌خواهد وحی را برای انسان فرو فرستد، آن را در نفس فرشتگان القا می‌کند. آن‌گاه آنان خود را شایسته وحی‌ای که به نفسشان القا شده است، نمی‌یابند و پی می‌برند که باید نازل شوند و آن حقیقت را به بشر القا کنند. آن‌گاه صورت کسی را که قرار است بر او نازل شوند، در قالب صورت‌هایی می‌بینند و از آن صور، صاحب صورت را در زمین می‌شناسند و بر او فرود می‌آیند و آن چه را به آن‌ها القا شده است، به او القا می‌کنند که از این القا، به شرع و وحی تعبیر می‌شود. این نوع از وحی، مختص بشر است، پس اگر به خداوند، به حکم صفت نسبت داده شود، قرآن، فرقان، تورات، زبور، انجیل و صحف نامیده می‌شود و اگر به خداوند، به حکم فعل نسبت داده شود، حدیث، خبر، رأی و سنت نام می‌گیرد. البته فرشتگان، گاه نیز از مرتبه خطاب به امر خداوند نازل می‌شوند. سخن جبرئیل به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)، از قول خدای سبحان که فرمود: «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم، ۶۳)، متضمن هر دو وجه تنزل فرشتگان است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۳۸)

البته نزول فرشته وحی بر انبیاء، به دو صورت انجام می‌شود: یا فرشته وحی، وحی را بر



قلب انبیاء نازل می‌کند و یا به صورت جسدی از خارج فرود می‌آید و آن چه را آورده، به گوش او القا می‌کند و پیامبر آن را می‌شنود و یا بر چشمش (به صورت الواح) القا می‌کند و پیامبر آن‌ها می‌بیند و محصول این دیدن، همانند محصول شنیدن است و همین طور ممکن است که بر دیگر قوای حساس نبی وحی را القا کند. البته این روندی است که خداوند با رسول مکرم اسلام آن‌ها ختم کرد و لذا هیچ شریعتی پس از شریعت اسلام نازل نمی‌شود و حضرت عیسی (علیه السلام) نیز که در آخر الزمان می‌آید، به شریعت اسلام حکم می‌کند. (زمانی قشلاقی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱ به نفل از ابن عربی) به اعتقاد ابن عربی، انبیاء، نخستین ظهور مبادی وحی را در حضرت خیال (خیال واسطه بین عالم حس و مثال مطلق است) و پس از آن در عالم بالاتر درک می‌کنند، از این رو، نزول وحی (مراد از وحی در این جا، همان تشریع شرایع است) بر نبی مکرم اسلام نیز با رؤیا آغاز می‌شود؛ زیرا وحی در آغاز، باید چنان باشد که با حس متناسب است و سپس به امور مجرد و خارج از حس ارتقا یابد (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۲، صص ۱۸۷-۱۸۸)؛ لذا آن بزرگواران، باید دارای خیال منور باشند تا بتوانند فرشته وحی را در خیال و سپس در مثال مطلق مشاهده کنند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، صص ۲۳۰-۲۳۳).

۳-۴- مراتب نزول وحی از منظر ابن عربی

از نظر ابن عربی، وحی مراتب بسیاری را طی می‌کند تا به عالم مادی نازل می‌شود. امر الهی در هر یک از این مراتب که قرار می‌گیرد، ویژگی و رنگ آن مرتبه را به خود می‌گیرد. بنابراین، آن صورتی که در مرتبه عقل ظاهر می‌شود، غیر از صورتی است که در مرتبه نفس یا عرش یا کرسی و مراتب دیگر تجلی می‌یابد و آن گونه که در این مراتب به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود، غیر از صورتی است که در عالم مادی ظهور می‌کند. ترتیب مراتب نزول وحی، بدین قرار است:



۱- مرتبه عقل (قلم): در این مرحله، امر الهی که در صورت اسمای الهی است و در یک تجلی ارادی، بر عقل نازل می‌شود. به عبارت دیگر، خدای سبحان با یک تجلی ارادی، علوم را به صورت تفصیلی، به عقل افافه می‌کند که در آن جا به صورت عقلی ظهور می‌کند (زمانی قشلاقی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱)؛

۲- مرتبه نفس (لوح): آن‌گاه در رقایق نفسی، به صورت نفسی نازل می‌شود؛

۳- مرتبه عرش (طبیعت کلی): عرش از نظر ابن عربی، اولین مرتبه عالم خلق است: «فلما انصبغ بأول عالم الخلق و هو العرش». سپس رقایق شوقی عرشی آن را می‌گیرد و در عرش، به صورت عرشی ظاهر می‌شود؛

۴- مرتبه کرسی (ماد کلی): سپس به کرسی فرود می‌آید و در آن جا، به صورتی غیر از صورتی که بر آن بود، ظاهر می‌شود. کرسی، نزدیک‌ترین فرشته به مقام تنفیذ و اوامر الهی است. در مقام کرسی، کلمه، به حکم (اوامر و نواهی) و خبر تقسیم می‌شود. مقام رسالت و نبوت تشریع در این مرتبه قرار دارد و به عبارت دیگر، از این مرتبه است که خدای سبحان رسولان را مبعوث می‌کند (همان)؛

۵- مرتبه سدره المنتهی (جسم کلی): مقصد نهایی امر الهی اگر عالم بهشت باشد، از منزل کرسی دیگر نازل نمی‌شود و در آن جا به صورت نعمت‌های بهشتی ظاهر می‌شود؛ ولی اگر مقصد نهایی‌اش، آسمان‌ها باشد، همراه با فرشتگان مرتبه کرسی به سدره المنتهی (آسمان اول) فرود می‌آید. آن‌گاه فرشتگان سدره المنتهی، آن امر الهی را از فرشتگان کرسی می‌گیرند و به آسمان دوم تنزل می‌دهند و همین‌طور ادامه می‌یابد تا به آسمان هفتم (آسمان دنیا) می‌رسد. بنابراین، امر الهی که نازل می‌شود، اسم الهی عقلی نفسی عرشی کرسی است؛ یعنی مجموع صور، هر آن چه در مسیرش از آن گذشته است. البته در هر مرتبه، به صورت همان مرتبه ظاهر می‌شود تا آن‌که در قلوب خلائق تجلی کند. مراتب یادشده درباره وحی، به معنای عام (به معنای کلمه و فعل الهی است

که همان تجلی ذاتی حق تعالی هست) است و شامل وحی تشریعی نیز می‌شود، با این تفاوت که وحی تشریعی، از مقام کرسی، توسط فرشته روح (همان) نازل می‌شود؛

۶- مرتبه بشری: واپسین حلقه و مرتبه نزول وحی، انسان عادی است. توضیح مطلب این‌که در فرآیند نزول وحی، چنان‌که روح‌الامین واسطه رساندن وحی به پیامبر است، پیامبر نیز واسطه رساندن کلام خداوند به بشر عادی است. بنابراین، واژه «رسول» در آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا»، اعم از فرشته و پیامبر است. چنان‌که در آیه «فَأَجِزْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»، به پیامبر خطاب می‌کند که به آن اعرابی پناه بده تا کلام خداوند را بشنود که در این صورت، نسبت پیامبر به آن اعرابی، همانند نسبت جبرئیل به پیامبر است؛ یعنی همان‌گونه که جبرئیل واسطه رساندن کلام‌الله به پیامبر است، پیامبر نیز واسطه رساندن آن به انسان‌های عادی است. بنابراین، ابن عربی، وجود را به پنج مرتبه تقسیم می‌کند که یکی از مراتب آن، مرتبه خیال یا مرتبه مثال است. از نظر او، عالم مثال، عالمی حقیقی است که صور اشیاء در آن، به‌گونه حد وسط میان روحانیت محض و مادیت صرف وجود دارد. این عالم، همان عالم مثال مطلق یا مثال منفصل است. البته عالم مثال، قسم دیگری هم دارد که از آن، به مثال مقید یا مثال متصل یاد می‌کند که همان عالم خیال انسانی است. ابن عربی، منشأ اموری را که به خیال انسان می‌آیند، به دو دسته تقسیم می‌کند: گاه، آن‌چه به خیال انسان می‌آید، از خیال خود شخص سرچشمه می‌گیرد و ساخته و پرداخته خیال شخص است و گاهی نیز از امری خارجی نشأت گرفته که در قالب یک تمثیل روحانی یا تجلی (آن‌چه نزد عرفا معروف است)، بر خیال شخص وارد می‌شود. بنابراین، به اعتقاد او، وحی و فرشته‌ای که بر انبیاء نازل می‌شود، حقیقتی خارج از خیال نبی است. از این‌رو، هنگامی‌که فرشته وحی بر پیامبر نازل می‌شد تا حکم یا خبری را به او برساند، بر اثر برخورد روح انسانی و صورت ملکی. که هر دو از نورند و یکی شنونده و دیگری





الفاکننده است. حتی بدن آن حضرت نیز تأثیر می‌پذیرفت و حرارت بدنش بالا می‌رفت و اثرش در چهره آن حضرت نمایان می‌شد. از این وضع، به «حال» تعبیر می‌شود که شدید و دشوار است. به همین خاطر، پیامبر عرق می‌ریخت تا آن‌که وحی از او منقطع شود و فرشته بازگردد. البته این حالت، در صورتی است که تنزیل بر قلب و به صورت روحانی باشد. (زمانی قشلاقی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱)

البته در مقام دریافت وحی، همان‌گونه که باید وحی نازل شود، نفس نبی نیز باید عروج و ترقی کند تا بتواند وحی را در خیال و سپس در مثال مطلق دریافت کند. بنابراین، هم فرشته وحی که نازل می‌شود و هم نفس نبوی که برای دریافت وحی ترقی می‌کند، هر دو باید از خیال بگذرند؛ زیرا خیال، واسطه بین عالم حس و مثال مطلق است. از این رو، پیامبر هنگام نزول وحی، از محسوسات روزمره فاصله می‌گرفت و با پوشش لباس مثالی، از حاضران، غایب و هنگامی که وحی منقطع می‌شد، به عالم حس بازمی‌گشت. بنابراین، پیامبر وحی را در حضرت خیال مطلق و مقید ادراک می‌کرد. همچنین وقتی فرشته وحی بر او به صورت مردی متمثل می‌شد، این تمثل در حضرت خیال واقع می‌شد؛ زیرا فرشته همانند انسان نیست که در عالم حس موجود باشد؛ بلکه ملکی است که به صورت انسانی درمی‌آمد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸) بنابراین، نقش خیال در فرآیند وحی، نقشی بنیادین است. البته در همه انواع وحی، خیال نقش واسطه‌گری ندارد؛ بلکه وحی از این جهت، دارای اقسامی است. در برخی از اقسام وحی، خیال واسطه دریافت وحی است و در برخی اقسام نیز نقشی ندارد. (زمانی قشلاقی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱)

حقیقت وحی، امری مجرد است که از عالم خزائن الهی نازل می‌شود و در دستگاه ادراکی پیامبر، تجلی و ظهور می‌یابد. به عبارت دیگر، حقیقت وحی، تجلی ذاتی خداوند است و پیامبر، صرفاً محل تجلی آن است.



از آن جاکه حقیقت وحی بدون واسطه الفاظ و مفاهیم بر انبیاء نازل می‌شود، از سنخ علوم حضوری است و لذا هیچ‌گونه خطایی در آن راه ندارد. در وحی تشریعی که با واسطه فرشته وحی بر انبیاء نازل می‌شود، فاعل و ایجادکننده وحی، خداوند است و انبیاء هیچ‌گونه فاعلیتی ندارند. در مرتبه ماده، در قالب صوت و لفظ ظاهر می‌شود. بنابراین، اگرچه وحی در مراتب بالای وجود به صورت صوت و لفظ نیست، حقیقت آن به گونه‌ای است که اگر بخواهد در قالب پیام الهی در مرتبه ماده ظاهر شود، در قالب صوت و لفظ ظاهر می‌شود. بنابراین، هم حقیقت وحی و هم الفاظ آن از سوی خداست و پیامبران تنها ظاهرکننده و اعلام‌کننده آن هستند. (زمانی قشلاقی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱)

معارفی که بر انبیاء نازل می‌شوند، مراتب وجودی پرشماری را می‌پیمایند تا به پایین‌ترین مرتبه وجود یعنی به مرتبه گوش مردم برسند و از آن جاکه وحی در واقع، تجلی پروردگار است، در هر مرتبه‌ای، متناسب با همان مرتبه ظهور می‌یابد». (محمدی، ۱۳۹۶)

۳-۵- رابطه تکوینی قرآن و انسان

ابن عربی در فتوحات مکیه، به مراتب بهشت و مراتب قرآن کریم اشاره می‌کند و درباره مضمون حدیث درجات قرآن و درجات بهشت از امیر المومنین (علیه السلام) می‌گوید: «در بهشت، منبری به تعداد سور قرآن، منبری به تعداد آیات قرآن، منبری به تعداد کلمات قرآن و منبری به تعداد حروف قرآن وجود دارد که قاری قرآن، به هر اندازه که به قرآن علم داشته باشد و آن را عمل کند و به بیان کامل‌تر آن را حل کند، در آن بالاتر است و هر اندازه که کمتر آن را حفظ کند، دارای مرتبه پایین‌تری است و اگر کاملاً آن را ترک کند، قرآن نیز او را ترک می‌کند. وی در جایی دیگر می‌گوید قرآن در برابر کتب آسمانی دیگر، همچون انسان است در برابر تمام عالم؛ زیرا قرآن، مجموعه همه کتب را



دربر دارد و انسان، مجموعه عالم و این دو، مانند دو برادرند و منظور از انسان، انسان کاملی است که قرآن از جمیع جهات و نسبت هایش، بر او ناز شده باشد». او معتقد است تالی حقیقی قرآنی که در کتاب ممکن است تلاوت شود و کتاب مکنون، قلب انسانی است که به تلاوت اشتغال دارد. وی در فص اسحاقی نیز عبارتی دارد که حاکی از متحد دانستن حقیقت قرآن و انسان کامل است. این نظریه، در سنت شارحان آثار و مکتب فکری ابن عربی، در قالب جریان تاریخی ممتدی شکل گرفته که از قیصری تا صاحب نظران معاصر، از جمله آیت الله حسن زاده آملی، تسری یافته است. (محمدعلی دولت و علی محمدی آشنایی، ۱۳۹۵، ش ۲)

۴- معیار سنجش تأویل عارف

برخی از عرفا، رابطه شریعت، طریقت و حقیقت را به بادام تشبیه کرده اند. به این معنی که هدف، رسیدن به مغز بادام است؛ اما راه رسیدن، عبور از پوست بادام است. شیخ محمود شبستری، در بخش ۲۱ گلشن راز میگوید: «شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت»

برای رفع این شبهه که پس از شکستن پوست بادام، یعنی شریعت و رسیدن به مغز بادام، دیگر نیازی به انجام شریعت نیست، پاسخ داده شده که اولاً، رسول خدا و امامان (علیه السلام) که برترین عرفا بوده اند، پس از رسیدن به حقیقت، ذره ای در انجام احکام شریعت کوتاهی نکرده اند. ثانیاً، شریعت مانند نردبانی است که برای عروج به سمت خداوند، مورد استفاده قرار می گیرد و عارف در سیر به سوی حق تعالی، همواره بر روی نردبان است و هرگاه خود را بی نیاز از نردبان تصور کند، قطعاً سقوط و حشتناکی خواهد داشت. (لاهیجی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷) اکثر عارفان مسلمان، طبق قرائت آنان از آموزه «شریعت، طریقت و حقیقت»، بر این عقیده اند که راه رسیدن به حقیقت (کشف



و شهود و رسیدن به مقام فنا، گذر از شریعت است؛ یعنی بدون نصب العین قرار دادن احکام دینی، نمی‌توان به حقیقت بار یافت.

به علاوه، عارفان مسلمان، یکی از معیارهای صحت و سقم مشاهدات را کشف محمدی (که در شریعت و احادیث وی متجلی گشته) می‌دانند. بدین معنا، هرگاه عارفی به مشاهداتی نائل شد، اگرچه در این علم حضوری، هیچ خطایی رخ نمی‌دهد؛ اما در مقام تفسیر، ممکن است عارف دچار لغزش گردد و به‌گونه خطا، آن را تفسیر کند. از این رو، شریعت که نتیجه کشف حضرت خاتم (صلی الله علیه و آله وسلم) است را به مثابه سنگ محک و معیار برای مشاهدات خود به کار می‌برند. در این خصوص، ابن عربی می‌گوید: «إذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء كان الرجوع إلى كشف الأنبياء و علمنا أن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره، فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا. فإن كشفه صحيح و أخبر عما رأى و يقع الخطأ في التعبير، لا في نفس ما رأى. فالكشف لا يخطئ أبداً و المتكلم في مدلوله يخطئ و يصيب، إلا أن يخبر عن الله في ذلك» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۷).

بنابراین، سخنان ابن عربی، نشان‌دهنده این حقیقت است که ابن عربی و امثال ایشان، به شریعت و سخنان پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله وسلم)، به عنوان فصل الخطاب و معیاری عام باور دارند. نتیجه، این تفکر و باور ابن عربی، قاعده و قانونی کلی در میان عرفا و به خصوص ابن عربی است که خودشان بدان تصریح کرده‌اند؛ اما اگر کسی بگوید عارفان یا حتی خود ابن عربی در فلان مورد یا موارد از حلال و حرام خدا تخطی کرده‌اند، باید گفت که با وجود این باور کلی، یک یا چند مورد تخطی (برفرض وجود)، هیچ‌گونه ضرری به تدین و ایمان شخص نخواهد داشت؛ زیرا چنین مسئله‌ای برای همه متخصصان، در همه علوم و فنون در رشته‌های مختلف، ممکن است پیش بیاید. مثلاً کسی که استاد علم منطق است، آیا می‌توان ادعا کرد به هیچ روی، برخلاف





قواعد منطقی، رفتار نکرده است! یا کسی که در علم فقه متخصص است، آیا غیرممکن است در موردی، برخلاف احکام دین عمل کرده باشد یا حتی آیا محال است احاطه علمی اش به احکام حلال و حرام، ناقص باشد؟!

نتایج

با بررسی مسئله نقش مؤلف و مفسر در فهم متون دینی از دیدگاه ابن عربی و بیان موافقت ها و اشتراک های کلام سایر علما، در شرح کلام او، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. از نظر ابن عربی، مقوله «تأویل»، عنصر مؤثری در فهم متون دینی است؛
 ۲. معانی باطنی، بدون حفظ ظواهر، حجیت ندارند؛ زیرا این ظواهر، حقیقتی دائمی و پایدار در فهم تأویل هستند. بنابراین، برای مشخص نمودن نقش مؤلف و مفسر در تأویل، به شناخت مبانی تفکر ابن عربی؛ یعنی علم و معرفت، وحدت وجود و ادیان و حقیقت محمدیه پرداخته شد؛

۳. ابن عربی در تأویل و تفسیر، به جایگاه قرآن، انسان و هستی اشاراتی می نماید و به دلیل تفاوت کلام الهی با سایر کلام های بشری، اصل تمام متون دینی را ام الكتاب می داند؛
 ۴. وحی از دیدگاه ابن عربی، برخوردار از عصمت و خطاناپذیر است. وحی ای که بر انبیاء نازل می شود، در برهه ای، انزال معانی مجرد در قالب های حسی است. از منظر ابن عربی، حقیقت این انزال، از دو ناحیه قابل بررسی می باشد:

الف- از ناحیه وحی کننده که ابن عربی معتقد است وحی و انزال قرآن از این ناحیه، در حقیقت همان تجلی ذاتی پروردگار است. به همین علت، در زمان وحی، فرشتگان و حضرت موسی (علیه السلام)، مدهوش و کوه، متلاشی می شود؛
 ب- از ناحیه وحی شونده که به اعتقاد ابن عربی، ترقی روحی و تلقی وحی از طریق قوای ادراکی قابل اوست که لیاقت یافته تا محرم اسرار الهی باشد.



بنابراین، فاعل وحی، خود خداوند متعال است و وجود پیامبر محلی قابل ولایت، جهت تجلی و بازتاب دهنده وحی منزل در عالم ماده است و هیچ گونه فاعلیتی از خود ندارد. ابن عربی، قرآن را دارای مراتب وجودی بی نهایت، دارای ظاهر و باطن و مطابق با واقعیت عینی می داند و برای تبیین مدعای خود، وجود مطلق مقسمی حق تعالی را مبنا قرار می دهد و این مبنا را در قلمروی تأویل قرآن می پذیرد و ابن عربی، با توجه به همین مبنا، انبیاء را مصداق اکمل برای تأویل و تفسیر تمام سطوح و لایه ها می داند و جایگاه سایر عرفا و انسان ها در تأویل را مترتب بر مراتب وجودی آن ها می داند که معرفت و طهارت وجودی انسان، از جمله چیزهایی است که در فهم مراتب وجودی متون دینی، مؤثر است.



• قرآن

• نهج البلاغه

۱. ابن عربی، محمد بن علی، ترجمان الأشواق، بیروت: بی نا، ۱۳۸۱.
۲. ابن عربی، محیی الدین، ترجمان الاشواق، محقق/مصحح: رینولد آلین نیکلسون، چاپ دوم، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.
۳. —، فتوحات مکیه، بیروت: دارصادر و مصر: چاپ دارالعربیة الکبری، ۱۴۰۵.
۴. —، فصوص الحکم، بیروت: بی نا، ۱۳۶۵.
۵. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح فصوص الحکم مؤید الدین جندی، مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
۶. —، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مقدمه هانری کربن، ترجمه سیدحسین نصر تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۷. بدیعی، محمد مهدی، مفسران و شارحان مکتب عرفانی ابن عربی، معرفت ۱۳۸۷، شماره ۱۲۸، دریافت فایل ارجاع <http://ensani.ir/fa/article/70065/>.
۸. جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
۹. —، محیی الدین ابن عربی، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، آوای توحید، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۱. —، بنیان مرصوص امام خمینی، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۲. —، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: اسراء، ۱۳۷۶.
۱۳. حداد عادل، غلامعلی، دائره المعارف تشیع، تهران، مؤسسه دائره المعارف تشیع، ۱۳۷۱.





۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن، در آسمان معرفت، به اهتمام محمد بدیعی، قم: تشیع، ۱۳۷۵.

۱۵. —، دروس معرفت نفس، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

۱۶. —، عرفان و حکمت متعالیه، قم: الف. لام. میم، ۱۳۸۰.

۱۷. —، هزار و یک نکته، تهران: رجا، ۱۳۶۴.

۱۸. خرازی، سید محمدباقر، فصل‌نامه فلسفی کلامی حزب‌الله مقاله شیعه بودن ابن عربی، سال پنجم، شماره ۱۴ به نقل از کتاب مجالس شرح حال ابن عربی.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲.

۲۰. زمانی قشلاقی، علی، چیستی و چگونگی وحی بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی و ابن عربی، مطالعات متفرقه (خارج از سیر مطالعاتی)، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.

۲۱. —، دیدگاه ابن عربی در باب وحی، نشریه معارف عقلی، دوره هفتم، شماره ۳، سال ۱۳۹۱.

۲۲. شریف، م. م، جمعی از نویسندگان، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۲۳. شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الأكابر، مصر: مطبعة المیمنیة، ۱۳۷۸.

۲۴. شیخ مکی، الجانِب الغربی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی، ۱۳۶۴.

۲۵. صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتہ الأرب، تهران: کتابخانه سنایی، بی‌تا.

۲۶. طاهریان، وحدت شخصی وجود از دیدگاه ابن عربی و لوازم آن، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۸۹.



۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالحیاء التراث العربی، ۱۳۳۹.

۲۸. عبداللهی، عماد، زندگی نامه محیی الدین ابن عربی و بررسی شخصیت عرفانی او، چهارمین کنگره بین المللی پژوهش های کاربردی علوم انسانی اسلامی، گرگان، مؤسسه فرهنگی نسیم موعود، ۱۳۹۶، ۴-NCIHAS-Paper-<https://www.civilica.com> -NCIHAS۰۴_۰۰۶.html

۲۹. علی دولت، محمد و علی محمدی آشنانی، رابطه تکوینی انسان و قرآن، علوم قرآن و تفسیر معارج، سال اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۲.

۳۰. فروزانفر، بدیع الزمان، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، تهران: زوار، ۱۳۶۱.

۳۱. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ناشر دارالکتب اسلامی، چاپ ششم، تهران: بی نا، ۱۳۷۱.

۳۲. قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.

۳۳. کاکایی، قاسم و آمنه یزدان پناه، تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش علیت از دیدگاه محمد غزالی و ابن عربی، اندیشه دیندوره پانزدهم، بهار ۹۴، شماره ۵۴.

۳۴. محمدی، زهرا، تحلیل و ارزیابی کیفیت مواجهه پیامبر اکرم (ص) با خداوند از دیدگاه مفسران فریقین، تهران: کتابخانه مرکزی تالار اطلاع رسانی، دانشگاه پردیس تهران، ۱۳۹۶.

۳۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ چهارم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

۳۶. مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.

۳۷. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (خدمات متقابل اسلام و ایران)، ج ۱۴، بی جا: بی نا، بی تا.

۳۸. یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.





یکی از مأموریت‌های حوزه‌های علمیه، پژوهش و استنباط آموزه‌های دینی و پاسخ به مسائل جامعه و نظام اسلامی و جهان اسلام است. برای انجام این مهم از ظرفیت‌های مختلفی می‌توان بهره گرفت. ایجاد حس رقابت سالم و برگزاری مسابقات و فراخوان‌های پژوهشی از جمله‌ی این ظرفیت‌ها، است. جشنواره علامه حلی (ره) که در سال ۱۳۸۶ راه‌اندازی، و اولین آیین پایانی آن در سال ۱۳۸۷ با تعداد ۲۲۴۹ اثر برگزار شد، فرصتی ایجاد کرد تا از طریق رقابت آثار علمی و تشویق و حمایت از صاحبان آثار برگزیده از ظرفیت علمی طلاب حوزه‌های علمیه در این راستا بهره جوید.



جشنواره علامه حلی (ره)

پاییز ۱۴۰۴