

# تلاش‌های مجلسی اول در فهم متن

◀ عبدالهادی مسعودی

چکیده: قواعد ناگفته فهم حدیث در شرح‌های محدثان یافت می‌شود. مجلسی پدر (ره) در شرح من لایحضره الفقیه با استفاده از ادبیات عرب و به کارگیری قواعد زبان، در تبیین متن حدیث کوشیده و با گردآوری فرینه‌های لفظی و مقامی و آوردن احادیث مشابه، مراد جذبی و مقصود اصلی حدیث را شناسانده است. مجلسی (ره) همچنین، تأثیر تصحیف و نقل به معنا را در کاوش‌های فقه‌الحدیثی از نظر دور نداشته، به چگونگی تفسیر اصطلاح‌های عام و خاص به کار رفته در حدیث نیز توجه کرده است.

ما این تلاش‌ها را براساس روش پیشنهادی خود دسته‌بندی کرده‌ایم که بخشی از مرحله نخست آن، یعنی فهم متن، در این شماره می‌آید.

**کلیدواژه:** محمدتقی مجلسی، فقه الحدیث، روضة المتقین، شرح حدیث، فهم متن، زبان نمادین.

محمد تقی مجلسی (ره) از زمره محدثان فهیم و فقیه‌ای است که تنها به ذکر اخبار و نقل روایات بسنده نکرده، بلکه به شرح بسیاری از احادیث همت گماشته، نکات نهفته و لطایف ناگفته آن‌ها را بازگو کرده است. او برای رسیدن به این مقصود از همه اندوخته غنی علمی خویش بهره برده، ادب، فقه، اصول و تفسیر را به منظور استخراج این بدیعه‌های نگر یکجا مورد استفاده قرار دارد و از قواعدی بهره گرفت که گرچه ناگفته‌اند، اما ناپیدا نیستند. ما با قالب بندی آن‌ها و دادن سیری منطقی، سعی در گردآوری و دسته‌بندی تلاش‌های فقه‌الحدیثی او در محدوده شرح بزرگش، روضة المتقین داریم.

روضه المتقین، شرح عربی او بر من لایحضره الفقیه، یکی از کتب اربعه حدیث شیعه، است. از ویژگی‌های من لایحضره الفقیه و به دنبال آن، روضة المتقین این است که افزون بر احادیث فقهی، بر



احادیث اخلاقی و موعظه‌ها نیز مشتمل است و توان شارح را در هر دو حوزه وسیع فقه و اخلاق نمود می‌دهد. ما چهار جلد این شرح را به تفصیل دیده‌ایم<sup>۱</sup> و به یکی دو جلد، در مناسبت‌های خاص، مراجعه کرده‌ایم. از این رو، جای تحقیقی جامع‌تر و با ارائه شواهد بیشتر خالی است و کمبود منابع و متون در زمینه فقه الحدیث، ایجاب می‌کند که اندیشمندان جوان، نوشته‌هایی نو تر و عمیق‌تر را ارائه دهند.

ما ابتدا فقه الحدیث را از دیدگاه مقبول معاصر تعریف می‌کنم و جایگاه و اهمیت آن را بازگو کرده، سپس سیر منطقی و متداول فهم حدیث، بویژه احادیث نیازمند به شرح و تفسیر را برشمرده، ضمن توضیح مختصر هر مرحله، مصداق‌ها و نمونه‌هایی از فعالیت‌های انجام پذیرفته را از سوی محمد تقی مجلسی (ره) ارائه می‌دهیم.

فقه الحدیث دانشی است که به بررسی متن حدیث می‌پردازد و ما را، با ارائه مبانی و سیر منطقی فهم آن، به مقصود اصلی گوینده حدیث نزدیک می‌گرداند.

این مبانی و شیوه‌ها - که از قواعد ادبی، اصولی و کلامی و دیگر قوانین عقلی و عقلایی استخراج شده و در قالب سیری منطقی و جریانی پویا تعریف می‌گردد - ما را در یافتن معنای اصلی حدیث و فهم درست و برتر مقصود آن و نیز جای دادنش در یک نظام همگون اعتقادی، یاری می‌رساند؛ به گونه‌ای که به ساختار به هم پیوسته زبانی و عقلانی حاکم بر مجموعه احادیث خللی وارد نیاید.

فقه الحدیث از دانش‌های حدیثی مربوط به متن است که به فهم محتوا و مضمون حدیث یاری می‌رساند، و شرح متن حدیث و حل مشکلات بر سر راه فهم آن را برعهده دارد.<sup>۲</sup>

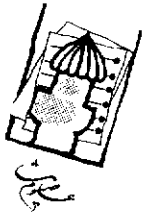
اگرچه همه دانش‌های حدیثی، با تمام شاخه‌های فرعی خود، مهم و حتی ضروری هستند، اما آنچه که به گونه مستقیم‌تری با شرح و فهم مقصود اصلی حدیث و بهره‌گیری از آن در دیگر علوم الهی و انسانی و به صحنه عمل درآوردن و تحقق بخشیدن آن در زندگی در ارتباط است، دانش «فقه الحدیث» است، که اگر درست به کار بسته شود و مسیر منطقی آن، به تمام و کمال، پیموده شود، ما را به مفهوم حقیقی حدیث نزدیک می‌نماید و پس از عبور از بوتۀ نقد، وظیفه علمی و عملی ما را معین می‌سازد و پس از فراغ از حجیت آن، این وظیفه را اعتبار می‌بخشد و عمل ما را به دین مستند می‌کند.

۱. روضة المتقین، ج ۱، ۸، ۲ و ۱۳.

۲. دانش‌های حدیثی، در یک دسته بندی کلی، به دانش‌های مربوط به رجال و سند حدیث و علوم مرتبط با متن و محتوای آن تقسیم می‌شوند. دسته سوم دانش‌های حدیثی نیز به هر دو بخش سر می‌کشد و یا از فرآورده‌های هر دو دسته برای ابداع و حل مسائل خود کمک می‌گیرد.

دسته نخست و مسائل مربوط به احوال راویان و معاصرت و اتصال طبقات آنان با یکدیگر و دیگر مشکلات مربوط به اسناد روایات در علم «رجال» ساماندهی شده، همواره یاریگر حجیت و مقبولیت حدیث بوده است.

دسته دوم علوم حدیث، همان فقه الحدیث است و دسته سوم با شاخه‌هایی همچون مصطلح الحدیث، نقد حدیث و تاریخ و کتابشناخت حدیث، بیشتر ناظر بر مسائل برونی و جانبی حدیث هستند و در کنار دو گونه پیشین، دانش‌های حدیثی را سامان می‌بخشند.



بر این اساس، کامیابی در این شاخه، می‌تواند کوشش‌های ما را در دیگر گونه‌های علوم حدیثی ثمربخش سازد و حدیث پژوه را از زیبایی‌های کلام اهل بیت بهره‌مند و در لذت‌های فهم حدیث غوطه‌ور و ما را با حاکم نیشابوری همراه کند که می‌گوید:

شناخت فقه الحدیث، ثمره علوم حدیث است و شریعت، بدان استوار.<sup>۳</sup>

نکته حائز اهمیت، در این جا، آن است که هر چه در باره حدیث بگویم و هر استفاده‌ای که از حدیث ببریم، به گونه‌ای مستقیم و بدون واسطه، به فهم آن منتقل می‌شود. اگر حدیث فهمیده نشود، مانند آن است که خوانده نشده و مورد استفاده قرار نگرفته است.

در این جا بهتر است، ابتدا، اهمیت فقه الحدیث و فهم روایت را از خود احادیث و امامان معصوم (ع) برگزیریم که نخستین هشدار دهندگان به این مهم و اولین شارحان حدیث و سنت نبوی بوده‌اند و در کشف معانی آن، کوشش‌هایی پیگیر داشته‌اند. سپس اهمیت آن را، به مناسبت نوشتار از زبان مرحوم مجلسی (ره)، بیاوریم که شرح بزرگ او بر من لایحضره الفقیه و رنجی که بر سر فراهم آمدن آن نهاده، خود به تنهایی، شاهد مدعی ماست.

عبیده سلمانی، هشدار امام علی (ع) را در این زمینه چنین نقل می‌کند:

یا ایها الناس! اتقوا الله ولا تفتوا بما لا تعلمون، فإن رسول الله (ص) قد قال قولاً آل منه إلى غيره وقد قال قولاً، من وضعه في غير موضعه، كذب عليه...<sup>۴</sup>

ای مردم، از خدا پروا کنید و به آنچه نمی‌دانید فتوا ندهید؛ چراکه رسول خدا سخنی گفته و مقصودی، غیر از آنچه در آغاز فهمیده می‌شد، اراده کرده است و سخنانی گفته که هر کس آن را در جای خود نهد، بر او دروغ بسته است.

امام صادق (ع) نیز این شیوه را در پیش گرفته، همین احتیاط را در احادیث خود و دیگر امامان، ضروری می‌داند. ایشان می‌فرماید:

حدیث تدریه خیر من الف ترویه. ولایکون الرجل منکم فقیهاً حتّی یعرف معاریض کلامنا، وإنّ الکلمة من کلماتنا لتتصرف علی سبعین وجهاً، لنا من جمیعها المخرج؛<sup>۵</sup> یک حدیث بفهمی، بهتر از آن است که هزار حدیث [نفهمیده] نقل کنی. هیچ یک از شما فقیه و بینای در دین نمی‌شود، مگر آن که تعریض‌های کلام ما را بشناسد. گاهی سخنی از سخنان ما تا هفتاد تفسیر دارد که برای همه آن‌ها پاسخ داریم.

همچنین آن امام همام می‌فرماید که اگر کسی توان فهم معانی احادیث اهل بیت (ع) را یافت

و به ژرفای این دریا رسید، فقیه ترین مردم خواهد بود:

۳. معرفة علوم حدیث، ص ۶۳.

۴. نهذب الاحکام، ج ۶، ص ۲۹۵ (ح ۸۲۳).

۵. معانی الاخبار، ص ۲.



انتم افقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان، لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب؛<sup>۶</sup>

شما بیناترین مردم در دین هستید، هرگاه [عمق] معانی سخنان ما را بفهمید. گاه، یک سخن قابلیت معانی گوناگونی دارد و اگر کسی بخواهد، می تواند سخنش را به دلخواه خود معنا کند، در حالی که دروغ هم نگفته است.

گفتنی است که مؤلف من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، در کتاب اصلی فقه الحدیثی اش، معانی الاخبار - که منبعی کهن، معتبر و کم نظیر در زمینه فقه الحدیث است - با این روایت آغاز کرده و نام کتاب خود را نیز از همین روایت برگرفته است.

فهم نادرست حدیث، در برخی موارد، اثری بدتر از نفهمیدن، ندیدن و نشنیدن روایت دارد. کژراهه های پدید آمده و کیش ها و فرقه های گوناگون منتسب به دین، ریشه در سوء فهم و برداشت های نادرست از متون دینی، بویژه حدیث دارند و سخن دانشمندان و محدث بزرگ شیعی قرن چهارم، نعمانی<sup>۷</sup> در مقدمه کتاب سترگش، الغیبة، مؤید این معناست:

لمعری ما ائی من تاه و تحیر و افتن و انتقل عن الحق و تعلق بمذاهب اهل الزخرف و الباطل إلا من قلّه الروایة و العلم و عدم الدراية و الفهم، فإنهم الاشقیاء لم یهنموا لطلب العلم و لم یعتبروا انفسهم فی إقتنائهم و روایتهم من معادنه الصافیة علی أنهم لو رروا، ثم لم یدروا لكانوا بمنزلة من لم یرو و قد قال جعفر بن محمد الصادق (ع): «إعرفوا منازل شیعتنا عندنا علی قدر روایتهم عنا و فهمهم منا»، فإن الروایة تحتاج إلى الدراية و «خبر تدریه خیر من الف خبر ترویه»<sup>۸</sup>

به جانم سوگند! که هیچ کس سرگردان و متحیر و مفتون نگشت و از حق نبرید و به باطل و پوچی نیوست، جز آن که اندوخته علم و روایتش اندک بود و از دقت و فهم تهی. این شوربختان به جست و جوی دانش همت نگماشتند و رنج به چنگ آوردن و نقلش را از کان های ناب آن به جان نخریدند و اگر هم نقل می کردند، چون به دیده تامل و دقت در آن نمی نگریستند، باز بسان کسی بودند که چیزی نقل نکرده است. امام جعفر صادق (ع) فرموده است: «منزلت شیعیانمان را نزد ما، با مقدار نقل و فهمشان از سخنان ما بسنجید»، زیرا که روایت نیازمند فهم است و «یک حدیث بفهمی، بهتر از آن است که هزار حدیث [نفهمیده] نقل کنی».

مرحوم مجلسی (ره) در همین زمینه چنین می گوید:

لا تکن ممن ینقل الاخبار ولا یفهم معانیها او یفهمها ولا یتفکر فی عواقبها؛<sup>۹</sup>

۶. همان، ص ۱.

۷. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی، مشهور به ابن زینب (م قرن ۴).

۸. الغیبة، ص ۲۲ (مقدمه).

۹. روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۴۹.



از کسانی مباش که تنها به نقل احادیث اکتفا می کنند و از فهم معانی [ذرف] آن غافل اند، یا این که معانی را می فهمند، اما در نتایج و پیامدهای آن اندیشه نمی کنند.

بر اساس همین اهمیت و نیز آنچه که در تعریف فقه الحدیث گذشت، می توانیم علت کوشش دراز دامن علامه مجلسی را بهتر درک کنیم، که، در نوع خود، از زمره اولین کارهای شرح الحدیثی است. بسیاری از نوشته ها، سخنان و کوشش های مجلسی (ره) و پی جویی های وقت گیر و فرصت سوز او در تفسیر لغات متن و فهم بهتر و برتر از حدیث و کاربرد مفاهیم اصول فقه و قواعد فقهی و استشهاد او به آیات و احادیث دیگر و کتب لغت، در همین جایگاه معنا می دهد. او با بهره بردن از علوم قرآنی، حدیثی، ادبی، فلسفی و حتی عرفانی و با تکیه بر اندوخته ای فراوان خود، گام به گام، به مفهوم و مقصود حدیث نزدیک شده، فهم خود را سخاوتمندانه در اختیار نهاده است. ما معتقدیم او این گام ها را به گونه ای منطقی برداشته و مراحل فهم حدیث را به درستی پشت سر نهاده است. اکنون، در ابتدا و به اختصار، مراحل فهم حدیث را بر شمرده، در هر گام، شواهد خود را می آوریم.

### گفتار اول. مراحل فهم حدیث

فهم حدیث یک اتفاق لحظه ای و ساده نیست و حداقل، بسیاری از احادیث نیازمند پشت سر نهادن دو مرحله کلی هستند:

الف. فهم متن،

ب. فهم مقصود.

اما پیش از این دو، احراز صحّت متن و درستی انتساب آن به معصوم (ع) پیش نیاز اصلی برای طی نمودن مسیر فهم حدیث است. از آن رو این پیش نیاز اهمیت دارد که حدیث، در طول مسیر تاریخی خود، دچار عارضه تصحیف و تحریف و نیز جریان نقل به معنا شده است. تغییرات عمدی و سهوی راویان و جواز گزارش معنای حدیث، در قالب واژه هایی دیگر، می طلبد که هر خواننده حدیث، بویژه اگر قصد شرح و عمل به آن دارد، از صحّت متن در دسترس خویش، اطمینان نسبی بیاید و مجلسی پدر به خوبی این نیاز اولیه را تشخیص داده و آن را بر آورده است.

### «احراز صحّت متن» پیش نیاز فهم

#### ۱. مقابله نسخه های متعدد

دستیابی به نسخه های متعدد و دسترسی به گزارش های متفاوت راویان و کتاب های حدیث، از بهترین راه های احراز صحّت متن و یافتن اطمینان نسبی از سخن ابراز شده به وسیله امام



معصوم (ع) است. نسخه های متعدد، به طور معمول، شامل دستنویس های کاتبان مختلف در طول دوره استنساخ و نسخه برداری از کتاب هاست؛ اما، نزد بسیاری از مصححان و محدثان، منحصر در آن ها نیست، بلکه گزارش های دو کتاب حدیثی از یک راوی و با یک سند و طریق نیز می توانند نسخه های هم عرض و متعدد از یک متن محسوب شوند. از این رو، نقل کلینی و صدوق می توانند نسخه های متعدد یک حدیث به شمار آیند و به طریق اولی، نقل صدوق در من لایحضره الفقیه می تواند به تصحیح متن علل الشرائع و یا به عکس، کمک کند.

نمونه هایی از تلاش های مجلسی (ره) در هر دو گونه بر شمرده شده سراغ داریم. او در توضیح حدیث «نعم العون الادب للتحیزة» می گوید:

ای النفس، فإن العبادات الظاهرة لطف فی العبادات الباطنة من الاخلاص والشکر ...  
 و فی بعض النسخ «للخیرة» ای الاخیار؛<sup>۱۰</sup>  
 یعنی نفس (و باطن)، برای این که عبادات های ظاهری، کمک [و زمینه ای] برای عبادات های باطنی از قبیل اخلاص و شکر است ... و در بعضی از نسخه ها «للخیرة»، یعنی نیکان آمده است.

در همین زمینه و در مورد مقدار خون بخشیده در نماز عباراتی چنین می آورد:

وإن كان الدم دون حمصة فلا بأس ... و فی بعض النسخ بالخاء المعجمة والصاد المهملة  
 بمعنی أخصم الراحة وكأته تصحیف؛<sup>۱۱</sup>  
 اگر خون، کمتر از یک دانه عدس باشد، اشکالی ندارد. در بعضی از نسخه ها (خمسه) ذکر شده، به معنای گودی کف دست، که به نظر می آید تصحیف باشد.

و نمونه سوم - که اهمیت توجه به نسخه بدل ها را در فهم و اخذ نتیجه از حدیث به روشنی نشان می دهد - مربوط به غسل مس میت است. او در عبارت «و غسل من مس میتاً واجب» - که عبارت من لایحضره الفقیه است - می گوید:

و فی بعض النسخ و فی نسخ التهذیب، «غسل من غسل» بدله والمراد به المس أيضاً؛<sup>۱۲</sup>  
 در بعضی از نسخه ها [ی من لایحضره الفقیه] و در تمام نسخه های تهذیب الاحکام به جای «غسل بر کسی که مرده ای را لمس کند» عبارت «غسل بر کسی که مرده ای را غسل دهد» آمده، که مراد از آن [غسل مرده]، تماس با اوست.

نمونه اخیر، شاهد تلاش گسترده مجلس در دسترسی به نسخه های متعدد، برای تصحیح

۱۰. همان، ج ۱۳، ص ۴۸.

۱۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۵.

۱۲. یعنی به جای «مس»، «غسل» است و اکنون نیز، در نسخه های چاپ شده، همین گونه است. ر. ک: من لایحضره

الفقیه، ج ۱، ص ۴۵.



یک لغت و یک قطعه کوچک از متن حدیث است. از این رو، از مصادیق زمینه دوم، یعنی تصحیح متن حدیث با استفاده از دیگر احادیث است.

مصدق بزرگ این تلاش، به هنگام شرح خطبه مشهور «وسيله» از امام علی (ع) آشکار می شود. مجلسی (ره) تمام متن این خطبه بزرگ را در من لا یحضره الفقیه با سه کتاب دیگر سنجیده است. نهج البلاغه، الکافی و الامالی صدوق و فرق هارا، یک به یک و با حوصله تمام، گوشزد کرده است. به عنوان نمونه می توان به «مفتضحات النوائب» به جای «مفطعات النوائب»، «لانصب اوضع من الغضب» به جای «لا نسب ...»، «وان أسعد بالرضا» به جای «أو أسعده بالرضا» در نهج البلاغه اشاره کرد<sup>۱۳</sup>.

مجلسی، از رهگذر همین مراجعات فراوان به نسخه ها، به افتادگی ها و نقصان ها و نیز افزوده های ناسخان و راویان - که اسناد یا فهم حدیث را با مشکل جدی روبه رو می کند- پی برده، آن ها را تذکر داده است. او در باب طهارت، به هنگام شرح حدیث «در آمدن مردم به دین اسلام و آمدن فوج قبيلة ازد از یمن» می گوید:

والظاهر أنه سقط من العبارة شيء ويؤيده ما رواه الصدوق في العلل؛<sup>۱۴</sup>

به نظر می رسد چیزی از عبارت افتاده است و آنچه صدوق در علل الشرائع نقل کرده، مؤید این نظر است.

علت این تحقیق و ارجاع به نسخه و کتاب دیگر، نقل مستقیم این قضیه از سوی امام صادق (ع) است که نمی تواند در عصر پیامبر (ص) باشد تا خود شاهد واقعه اسلام آوردن آزدیان گردد؛ اما امام صادق (ع)، در نقل علل الشرائع، این قول را به پیامبر (ص) نسبت می دهد و اسناد و نسبت حدیث درست می شود.

در جای دیگر و به گاه شرح حدیثی که در آن محمد بن اسماعیل از امام رضا (ع) در مورد دختر صغیری سؤال می کند که پدرش او را به عقد کسی در آورده و سپس فوت کرده است و آن دختر پیش از نزدیکی با شوهرش کبیر شده، به نقل عبارت زیاد شده در تهذیب الاحکام اشاره می کند.<sup>۱۵</sup>

مثال بارز زیاده در حدیث، خلط تفسیر راوی با متن است. مجلسی، به خوبی، متوجه این نکته بوده و به مناسبت، بدان تذکر داده است؛ مثلاً در جلد ۸، ص ۳۶۷، در ذیل حدیث «لیس للنساء من سرة الطريق ولكن جنیبه، یعنی وسطه؛ شایسته نیست زنان از وسط راه حرکت کنند، اما می توانند از دو طرف آن عبور کنند»، می گوید:

۱۳. روضة المتقین، ج ۱۳، ص ۱۶۹-۱۷۳ و برای نمونه دیگر، ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۶۱ و ج ۸، ص ۱۰ و ۵۴.

۱۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۲.

۱۵. همان، ج ۸، ص ۱۳۸.



«یعنی وسطه»، تفسیر راوی از «سراة» است.

مرحوم مجلسی (ره)، بر اساس تسلط کم نظیرش بر اخبار اهل بیت (ع)، از حافظه خود کمک می‌گیرد و نسخه‌های نامانوس را توجیه می‌کند. همه ما حدیث «لا یشکر الله من لا یشکر الناس» را شنیده و در بسیاری از محاورات روز مره خود بدان استناد می‌کنیم و مجلسی (ره) هم در آغاز این معنا را می‌پذیرد، اما با توجه به اخبار دیگر و با یاری گرفتن از یک نسخه، برداشتی متفاوت و شاید مقبول‌تر ارائه می‌دهد و چنین می‌گوید:

قد تقدم الاخبار في ذم ترك شكر المنعمين من الناس، وليس في بعض النسخ لفظه «لا»  
وكأنه من النسخ ويمكن أن المراد به من كان نظره الى الناس فقط؛<sup>۱۶</sup>

احادیثی که نامیاسی در مقابل احسان و نیکی مردم را نکوهش می‌کرد، ذکر شد؛ اما در بعضی از نسخه‌ها لفظ «لا» وجود ندارد و احتمال دارد از [اشتباه] نسخه برداران باشد، ولی ممکن است [عبارت «لا یشکر الله من یشکر الناس» صحیح باشد و] منظور از آن، کسانی باشند که [هنگام سپاسگزاری، با غفلت از نعمت دهنده حقیقی] تنها به مردم توجه دارند.

این توجیه عبارات به ظاهر نامقبول و استخراج احتمالات مقبول از آن، نشان دهنده فهم عمیق مصحح و محدث است و هم ابزار کار او، تا سریع و شتاب‌آلود، نسخه‌ای را کنار نگذارد و خوانندگان را از متنی که متحمل است واقعی باشد و حتی درست‌تر از دیگر متون، محروم نکند. نمونه‌های متعدد تصحیح متن آن چنان فراوان اند که اگر فقط نشانی آن‌ها بیاید، صفحات قابل توجهی را پر می‌کند. از این رو، این بخش را با ارجاع به چند نشان به پایان می‌بریم.<sup>۱۷</sup>

## ۲. بر نمودن تصحیف‌ها

تصحیف و تحریف، به عنوان دو پی‌آمد خواسته و ناخواسته، موجب نرسیدن متن اصلی حدیث به ما شده است. تغییر متن حدیث، به طور غالبی، تغییر مفهوم حدیث را در پی دارد. از این رو، آگاهی از وقوع یا عدم وقوع آن، جزو پیش‌نیازهای فهم حدیث است. کشف تصحیف، افزون بر دسترسی به نسخه‌های دیگر، کاوش‌های عقلی و سنجش متن با موازین مقبول در حوزه مرتبط با محتوای حدیث را می‌طلبد تا در یک تعامل دو سویه میان داده‌های حدیث و داشته‌های ذهنی، به متن اصلی صدور یافته از معصوم (ع) نزدیک شویم. حدیث زیر نمونه خوبی برای این بحث است. مجلسی (ره)، در مسأله ازدواج فرد عقیم شده، حدیثی این گونه را نقل می‌کند:

۱۶. همان، ج ۱۳، ص ۲۱.

۱۷. ر. ک: همان، ج ۱، ص ۸۰ «اکثر» و «اکبر»، ص ۱۰۱: «ان لا أحدث بلسانی شیئا» و «ان لا أحدث حدثا» و ص ۲۹۱:

«انق غلی» و «انق غلی» و ص ۳۴۴ و ...





ستل ابو جعفر (ع) عن خصی تزوج امراة و هي تعلم انه خصی، قال: جائز، قيل له: إنه مكث معها ما شاء الله، ثم طلقها، هل عليها عدة؟ قال: نعم، اليس قد لذت منها ولذت منه؟ از امام باقر (ع) در مورد مرد عقیمی سؤال شد که با زنی ازدواج کرده، در حالی که زن می داند او عقیم است، حضرت فرمود: جایز است. گفته شد: اگر مدتی با آن زن زندگی کند و سپس او را طلاق دهد، آیا عده بر زن واجب است؟ حضرت فرمود: بله، مگر نه این است که از همدیگر لذت برده اند؟

حدیث، با این متن، درست می نماید و مقبول، اما مجلسی می گوید:

وفي بعضها «قد ولد و ولدت منه»، وهو تصحيف من النسخ.<sup>۱۸</sup>

حکم روشن و قاطع مجلسی (ره) به تصحیف ناشی از این فهم عقلانی است که مرد عقیم نمی تواند بچه دار شود و زن را بچه دار کند. این، به راحتی، زمینه حکم شارح را به تصحیف فراهم می آورد. نمونه دیگر، حدیث «تستحب عرامة الغلام فی صغره لیكون حلیماً فی کبره» است. «عرامة غلام»، یعنی بدخویی پسر در کودکی، موجب بردباری و خوی خوش او در بزرگی است. صرف نظر از صحّت و سقم محتوا، نمی توان به جای «العرامة»، «الغرامة» نهاد و از این رو، مجلسی حکم به تصحیف نسخه ای که در آن «الغرامة» آمده، کرده است.<sup>۱۹</sup>

### ۳. تقطیع

آنچه را می توان در مسأله بررسی متن و کوشش برای دستیابی به اصل آن، به عنوان مانعی دیگر دید، تقطیع راویان نسبت به متن حدیث است که یکی از بزرگ ترین موانع فهم حدیث را، یعنی حذف قرینه های سیاقی موجب می شود. هر چند برخی تقطیع ها، آن چنان هنرمندانه و با دقت صورت می پذیرد که جمله، همان معنای پیش از تقطیع خود را حفظ می کند، اما تعداد تقطیع های منجر به ناهمی و یا بدفهمی کم نیستند.

نمونه آشکار تقطیع، متن انتخاب شده سید رضی در نهج البلاغة است. او به دیده ادبی به گزارش های راویان از خطبه ها و نامه های امام علی (ع) نگریسته و از این رو، بسیاری از جملات را نقل نکرده است. مجلسی (ره) به این نتیجه توجه داشته، به هنگام شرح خطبه «وسیله» از امام علی (ع) نه به سراغ نهج البلاغة می رود و نه به متن صدوق در الامالی اعتماد می کند. او این متن ها را با نقل کامل کلینی می سنجد و می گوید:

وفي الكافي زيادات وكان المصنف انتخب هذه الكلمات منها، لانه رواها في الامالي ...<sup>۲۰</sup>

۱۸. همان، ج ۸، ص ۲۸۲.

۱۹. همان، ج ۸، ص ۶۵۳.

۲۰. همان، ج ۱۳، ص ۱۶۸-۱۶۹.



در الکافی اضافاتی است و به نظر می‌رسد، مصنف [صدوق] این کلمات را از آن متن برگزیده؛ چرا که آن را در الامالی [به طور کامل] نقل کرده است.

او سپس، با توجه به همه متن در دسترسش، به شرح خطبه می‌پردازد و نکات دقیق و ژرفی را عرضه می‌دارد که ورود به آن، ما را از تعقیب هدف این دو گفتار دور می‌دارد.

#### ۴. نقل به معنا

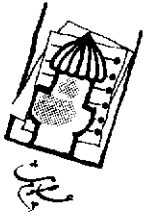
آخرین مسأله مرتبط با نقل متون، نقل معنوی و نه نقل عین الفاظ است و هر محدث، پیش از کار با حدیث، باید موضع خود را در قبال آن مشخص کند و درباره قبول و قوع آن و آثار کلی و جزئی این پذیرش بیندیشد. برخی گفته‌اند که اگر کسی نقل به معنا را پذیرفت و آن را عمومی و متداول دید، دیگر نمی‌تواند به الفاظ ریز و خرد و همه ترکیب‌های نحوی و مجازی، استناد تام و تمام کند، بلکه باید به قدر مشترك نقل‌ها بسنده کند. اما آیا این معنا درست و این استلزام برقرار است؟

ما در درسنامه فقه الحدیث به این نکته پرداخته‌ایم و دلیل‌هایی را بر این ادعا ارائه داده‌ایم که نقل به معنا شایع بوده است، اما تغییرات حاصل از آن، چندان وسیع و متفاوت از نقل اصلی نبوده است که حجیت متون احادیث را متزلزل کند و همان‌جا هم گفته‌ایم که افزون بر اعتبار یافتن قدر مشترك نقل‌ها، بقیه قسمت‌های احادیث هم، به اعتبار حجیت خیر واحد، معتبر می‌شوند و فقط بخش‌های معارض با هم از حجیت ساقط می‌شوند؛ امری که نتیجه منطقی تعارض است و منحصر به نقل معنوی احادیث نیست؛ چه در بسیاری از موارد، یک راوی، بخشی از واقعه را نقل می‌کند و راوی دیگر، بخش دیگری را. از این رو، گاه می‌توان همه نقل‌ها را به هم ضمیمه کرد و همه متن‌ها را حجّت دانست. تنها تکلیف به عهده آمده از پذیرش نقل معنوی، بسنده نکردن به یک متن و گزارش حدیثی و ضروری دیدن کاوش از متن‌های مشابه با مضمون‌های متحد در موضوع امری که آن را خانواده حدیث نامیده‌ایم، است و ضرورت تشکیل آن از ناحیه‌های دیگر هم احساس و اثبات می‌شود.

در این میان، مجلسی (ره) امکان نقل به معنا را پذیرفته، به وقوع تاریخی آن معتقد است<sup>۲۱</sup> و آن را منحصر به شیخ صدوق نمی‌داند و در روایات کتاب متقنی همچون الکافی هم این معنا را پذیرفته است؛<sup>۲۲</sup> اما این پذیرش، مانع از موشکافی‌های او در متن حدیث و استناد به الفاظ و واژه‌های ریز و درشت متون حدیث نشده است، بلکه وی را وادار به جست‌وجو از نسخه‌های متفاوت و نقل‌های دیگر محدثان کرده است که بخشی در صفحات پیشین گذشت و بخشی دیگر

۲۱. ر. ک: همان، ج ۸، ص ۱۳۰ و ص ۱۹۸ و ص ۲۹۸ و ص ۳۷۴.

۲۲. همان، ج ۸، ص ۶.



از یک مراجعه سطحی به روضه المتقین هویدا می شود.

مجلسی (ره)، بدون استثنا، در هر جا که متن مشابهی از کلینی و شیخ طوسی و یا دیگر کتب شیخ صدوق و دیگران داشته، آن را در شرح حدیث آورده و از مجموع متون و گزارش های حدیثی سود جسته است.<sup>۲۳</sup> او حتی حروف جرّ را - که انواع متعددی دارند و گاه به جای هم به کار می روند - مورد استناد قرار می دهد و حدیث را، بر اساس معانی آن ها، معنا می کند. او امامان را فصیح ترین اعراب می داند.<sup>۲۴</sup> و بر این اساس، به موشکافی در ادبیات متون حدیثی می پردازد. او در شرح عبارات «و یغسل ما بقی من عضده»، در باب طهارت و وضو می گوید:

یمكن ان تكون «من» بیانیة ویظهر منه وجوب غسل العضد بدل المرفق كما ذهب الیه بعض الاصحاب او استحبابه کالاکثر، ویمكن ان تكون تبعیضیة، بان یکون المراد ما بقی من المرفق من راس العضد؛<sup>۲۵</sup>

امکان دارد «من» بیانیّه باشد. در این صورت، یا ظهور در وجوب شستن بازو، به جای آرنج دارد؛ همچنان که بعضی از فقهای امامیه قایل اند، یا استحباب آن؛ همانند نظر بیشترشان. احتمال دیگر تبعیضیّه بودن آن است؛ به این معنا که منظور، شستن قسمت باقی مانده از آرنج از ابتدای بازوست.

و در شرح حدیث مربوط به صفات مؤمن، ذیل عبارت «ولا یتحامل علی الاصدقاء» می گوید:

ای لا یكلفهم ما لا یطیقون و فی [الوافی] للاصدقاء، ای لا یتحمّل الاثم لاجلهم بان یشهد لهم شهادة الزور او یحکم بخلاف الحق لهم؛<sup>۲۶</sup>  
یعنی به چیزی که توانایی آن را ندارند، و ادارشان نکنند و در کتاب الوافی [به جای علی الاصدقاء] «للاصدقاء» آمده است؛ یعنی، به خاطر دوستانشان بار گناهان را بر دوش نکشد، یا با گواهی دروغین دادن به نفع آن ها داوری ناحق نکند.

نمونه تفصیلی و پر شاهد، شرح مجلسی بر خطبه متقین از امام علی (ع) است که چندین صفحه را به خود اختصاص داده و نسخه بدل های الکافی و نهج البلاغه را در کنار متن صدوق در من لا یحضر الفقیه مطرح می سازد و گاه، احتمالات خود را هم می افزاید و سپس به شرح همین عبارات و متون، با همه ظرافت های زبانی و متنی آن ها می پردازد.<sup>۲۷</sup>

۲۳. تمام شرح، مشحون از این موارد است. ما تنها به یک مورد درباره نامه نگاری و خشک کردن نوشته های خطی - که رسمی در قدیم بوده است - ارجاع می دهیم: همان، ج ۱۲، ص ۱۳۵ و ص ۱۳۶.

۲۴. همان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲۵. همان، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲۶. همان، ج ۱۲، ص ۱۴.

۲۷. همان، ج ۱۲، ص ۱۶ تا ص ۲۹.



### فهم ظاهر متن

بحث اصلی هر حدیث، متن آن است که بدون فهم معنای آن، فهم حدیث میسر نیست. اگر چه فهم متن، همیشه ما را به مراد جدی گوینده نمی‌رساند و لازم است قرینه‌های لفظی و مقامی متعددی را بیابیم تا معنای اصلی به دست آید، اما نخستین گام در فهم حدیث، گذر از مرحله فهم ظاهر متن بوده و مرحله دوم و پسین فهم مقصود است.

برای فهم متن احادیث، به جهت عربی بودن اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها<sup>۲۸</sup>، آشنایی با واژه‌های عربی و طریقه یافتن آن‌ها در فرهنگ‌های عربی و نیز تسلط بر فنون صرف، نحو و معانی و بیان، به منظور تجزیه و ترکیب و یافتن نقش کلمات و ارتباط آن‌ها با یکدیگر، از نیازهای اساسی است. مرحوم مجلسی (ره) با پشت سر نهادن دروس رسمی این علوم و تسلط یافتن در علوم و ادب عربی، مکرر و پیوسته، از این قوت خود بهره برده، افزون بر تلاش‌های شخصی خود، از کتب لغت و غریب، حفظ وافر برده است. او به خوبی می‌داند که علم صرف چه کمک بزرگی به قرائت‌های مختلف متن و ترجمه آن می‌کند. وی «هدی» را در ترکیب «أحسن الهدی» به دو گونه «هدی» و «هدی» تصویر کرده و به درک بهتر متن یاری رسانده است<sup>۲۹</sup> و در حدیث مربوط به خواستگاری و پاسخ خانواده زن به خواستگار، بر همین اساس، دو احتمال را مطرح کرده است و در شرح حدیث «إذا جاءكم من ترضون خلقه؛ هرگاه کسی که اخلاقش را می‌پسندید، به خواستگاری آمد» گفته است:

خلق بالضم ويحتمل الفتح بان لا يكون معيوبا؛<sup>۳۰</sup>

«خلق» یعنی اخلاقش را و احتمال دارد «خلق» باشد؛ یعنی این که سالم باشد.

مجلسی همچنین با ترکیب صرف و لغت به شرح و فهم حدیث یاری می‌رساند و ما را از پیگیری احتمالات دور از ذهن آسوده می‌سازد. او از قول محمد بن الحسن بن شمون می‌نویسد:

كتب ابو الحسن (ع) إلى بعض موالیه، لا تلحوا علی المتعة، إنما علیکم إقامة السنة فلاتشتغلوا بها عن فرشکم وحرائرکم فیکفرون وتبرین ویدعین علی الأمر بذلک ویلعنونا؛

امام علی (ع) به بعضی از دوستان خود نوشت: بر متعه پافشاری و اصرار نکنید، وظیفه شما تنها برپا داشتن سنت است [که آن هم با یک بار محقق می‌شود یا این که وظیفه شما بیان سنت بودن متعه است و انجام آن بر شما واجب نیست]؛ پس با سرگرم

۲۸. امامان (ع) با زبان‌های دیگر هم آشنا بوده و به آنها سخن گفته‌اند، ر. ک: فصلنامه علوم حدیث، شماره ۶، حسن عرفان، زبان آگاهی امامان.

۲۹. روضة المتقین، ج ۱۳، ص ۱۵۲.

۳۰. همان، ج ۸، ص ۱۱۶.



شدن به آن [متعه‌های متعدد و کنیزان] از همسران اصلی و زنان آزادگان باز نمایند که در این صورت، امر کننده به آن (متعه) را انکار می‌کنند و از او بیزاری می‌جویند و بر او لعن و نفرین می‌کنند.

آشنایان با صرف می‌دانند که باید، به جهت نسبت فعل به زنان غایب، «یدعون» به کار رود و «یدعین» صیغه‌درستی در اینجا نیست، اما مجلسی از کتاب لغت القاموس شاهد می‌آورد که «دعیت» لغة فی «دعوت»، یعنی صیغه ششم فعل مضارع از ماده «دعو» به جای وزن اصلی و با عین الفعل مضموم به شکل «یَقْعَلْنَ» و مشابه با ناقص یایی به کار می‌ورد و همچون «یرمین» می‌گردد و همان صیغه ششم، یعنی فعل منتسب به زنان غایب را شکل می‌بخشد و هر سه فعل در حدیث مذکور، یعنی یکفرن، تبرین و یدعین را به زنان آزاد و همسران اصلی چنین مردانی نسبت می‌دهد و ما را از پی جویی احتمال‌های دیگر و کوشش برای یافتن و یا ساختن فاعل دیگر، جدای از دو فاعل فعل اول، آسوده می‌کند.<sup>۳۱</sup>

#### ۱. تفسیر لغات

اگر چه فن صرف، بیشتر، برای یافتن ماده اصلی کلمه در کتب فرهنگ لغت عربی به کار می‌آید و پس از آن نیز به کار ساختن هیات‌های گوناگون و فهم حالت‌های مختلف، اما آنچه مهم‌تر است، همین ماده و معنای اصلی کلمه است. بسیاری با مراجعه به یکی دو کتاب لغت رایج و معاصر، معنای نوشته شده را حجت می‌بینند و به همان بسنده می‌کنند و سپس حدیث و حتی قرآن را بر اساس آن تفسیر می‌کنند، اما این روش نه همیشه کاراست و نه درست. در بسیاری از موارد، معنای ارائه شده از سوی کتاب لغت، تنها یک معنای استعمالی از چندین استعمال متعدد و متفاوت آن است که ممکن است همان معنا در حدیث، منظور شده باشد و امکان هم دارد که معنای دیگر آن واژه، مقصود باشد.

افزون بر این، سیر تطور معنای لغت و تحوّل زبان هشدار می‌دهد که بسا معنای لغت در قرن‌های اولیه ظهور اسلام با معنای آن در قرون دهم و یازدهم و روزگار متأخر و معاصر متفاوت باشد. از این رو، نمی‌توان معنای ارائه شده لغت را از سوی لغوی قرن هشتم و نهم لزوماً با معنای اراده شده از آن در قرن دوم و سوم و کمی پس و پیش، برابر و یکسان دانست و این نکته، نیاز به مراجعه به کتاب‌های لغت کهن و معاصر با عصر صدور روایات را بر می‌نماید.

از سوی دیگر، کتاب‌های لغت، تعهدی درباره تفکیک و بازشناسی معانی حقیقی از مجازی ندارند و بسیاری از آن‌ها استعمالات مجازی یک لغت را در کنار معانی حقیقی و اصلی می‌نشانند و به جز معدود مؤلفانی، مانند زمخشری در اساس البلاغة، این جدایی را یادآور نمی‌شوند.



با همه این‌ها و با فرض کهن بودن کتاب لغت و مؤلف و اقدام او به جداسازی معنای حقیقی از معنای مجازی، باز جای این پرسش باقی است که چگونه می‌توان در مسأله مهمی مانند حدیث - که مبنای اقدام و عمل است - به سخن یک تن گوش سپرد و به یک منبع بسنده کرد. این همان سؤال همه فقها و محدثان ژرف اندیش ماست که پاسخ آن، کار سخت دیگری را بر دوش آنان می‌نهد تا رنج تتبع و کاوش در میان کتاب‌های لغت را بر خود هموار کنند و مجلسی پدر از این زمره است.

او در ترجمه و تفسیر لغات به یک کتاب لغت اکتفا نمی‌کند و با وجود در دست داشتن کتب لغت کهن، خود را از مراجعه به دیگر کتاب‌ها و حتی غریب‌الحدیث‌ها<sup>۳۲</sup> بی‌نیاز نمی‌بیند. او در میان کتب لغت، مانند صحاح اللغة از اسماعیل بن حماد جوهری (م ۳۹۳ق) و القاموس المحیط نوشته محمد بن یعقوب فیروز آبادی (م ۸۱۶ق) و در میان کتب غریب‌الحدیث از النهایة فی غریب‌الحدیث و الاثر نوشته ابن اثیر جرجی (م ۶۰۶ق) فراوان سود می‌جوید.

برای نشان دادن روحیه اجتهاد مجلسی در فهم لغت و استفاده او از چندین کتاب لغت، کافی است که لغت «قرن» را پیگیری کنید. او برای تعیین این معنا که قرن عیبی در زن و از عیوب مجوز فسخ عقد نکاح است، نظر ادیبان را از قاموس اللغة، صحاح اللغة، و جمهرة اللغة ابن درید (م ۳۲۱ق) و نهایة ابن اثیر نقل کرده و سپس به اجتهاد و ارائه نظر پرداخته است.<sup>۳۳</sup> موارد استفاده مجلسی از کتب لغت و غریب‌الحدیث بسی فراوان است<sup>۳۴</sup> و این‌ها به جز تفسیرهای بدون ارائه مصدر لغوی است که در بسیاری از موارد به عنوان شرح‌های کوتاه در یک، دو کلمه و یا یک جمله کوتاه و در میان شرح حدیث می‌آورد<sup>۳۵</sup>.

از نکات جالب توجه در شرح لغات مجلسی (ره) استفاده او از زبان فارسی است. او به درستی می‌داند که گاه همه توضیح‌های لغوی نمی‌تواند مخاطب و خواننده فارسی زبان را به جان معنای لغت برساند و از این رو، در ترجمه «ثنی» - که بر حسب اتفاق لغت پیچیده و پرکار بردی هم هست - چنین می‌گوید:

و ثنی علیها قطیفة ؛ و قطیفة ای (رو اندازی پشمن یا محملی) دو لایه بر او افکند. و فی

الفارسیة: دوته کرد.<sup>۳۶</sup>

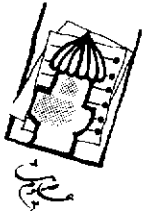
۳۲. غریب‌الحدیث‌ها، کتاب‌هایی هستند که به شرح لغات نا آشنا در دامنه حدیث می‌پردازند و بیشتر هم به معنای اراده شده در همان حوزه می‌پردازند. غریب‌الحدیث‌های متعدد نگاشته شده همواره یاریگر محدثان در ترجمه لغات بوده‌اند. ر. ک: فصلنامه علوم حدیث، ش ۱۳، عبدالهادی مسعودی، سیر تدوین غریب‌الحدیث.

۳۳. روضة المتقین، ج ۸، ص ۳۲۸.

۳۴. ر. ک: همان، ج ۸، ص ۱۹۰، واژه «الحسین» ای ثمر غلط بسمن و ص ۳۸۲، واژه «قمندر» کسمندر کره المنظر، از قاموس اللغة و ج ۸، ص ۳۸۳ و عارضة الباب «ای الخشبة التي تسک عفادته من فوق محاذبة الاسکنة» از صحاح جوهری و ج ۸، ص ۳۵۸ «انلج» و ص ۳۶۱ «القتب» و ص ۳۶۴ از «الغراب الاعصم» از نهایة ابن اثیر و نیز ر. ک: ج ۸، ص ۳۲۳ و ص ۱۳۲ و ص ۱۱۱ و ج ۱۲، ص ۲۲۴ و ...

۳۵. برای نمونه، ر. ک: روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۵۹ و ص ۳۸۰ و ج ۱۲، ص ۸۹، ۹۰، ۱۲۱، ۱۴۶، ۱۵۳ و ... که به شرح لغات «ضفلة القبر» و «تنوقوا» «فواقی ناقه»، «الباهون»، «ملاحاة الرجال» «مشارة الناس». «الملح الجریش» و ... می‌پردازد.

۳۶. همان، ج ۸، ص ۱۸۷.



نکته پایانی آن که علامه مجلسی، در ترجمه واژه های دیر یاب و دشوار برخی متون حدیثی، از دیگر اطلاعات خود نیز سود می جود و در دایره ادب و لغت عربی محدود نمی داند. او برای تفسیر واژه «الشمخیة» از اطلاعات رجالی و تاریخی خود نیز بهره برده، بر همین اساس، این کلمه را کم کاربرد و غریب خوانده و کمی استعمال آن را زمینه تصحیفش به «السجیة» دانسته است. او چنین می گوید:

المسئلة الشمخیة إما بمعنی المسئلة التي ارفع القول فيها او بمعنی أنها مسئلة عبد الله بن مسعود، فإنه ابن غافل بن جبيب بن شمع،<sup>۳۷</sup>  
 «المسئلة المشخیة» یا به معنای مساله ای است که بحث و گفت و گو در مورد آن بالا گرفته، یا این که به معنای مساله «عبدالله بن مسعود» است برگرفته از نام جد او، شمع.

## ۲. معانی اصطلاحی

دیگر مشکل فراروی فهم متن، اصطلاح ها و ترکیب های اصطلاحی هستند. این ترکیب ها در همه زبان ها مشکل آفرین می گردند، بویژه برای کسانی که از فرهنگ و پیشینه تاریخی زبان اطلاع ندارند، مشکل هایی بزرگ می نمایند. راز این دیر یاب بودن و دشواری فهم در دو ناحیه است: نخست آن که این اصطلاح ها معمولاً یکباره وضع نمی شوند و به اصطلاح علم اصول فقه، وضع تعینی دارند و نه تعینی؛ یعنی ممکن است آگاهی یک نسل از معنای آن چندین سال به طول انجامد و از این رو، در کتاب لغت منعکس نشود و اطلاع از آن فقط از طریق شفاهی و نقل سینه به سینه صورت پذیرد و دوم آن که ارتباط معنای ترکیب اصطلاحی با الفاظ آن، یک ارتباط شفاف و واضح نیست.

برای توضیح این مشکل به چند مثال توجه می کنیم. به ترکیب واژه «دست»، در فارسی، با واژه های «فروش» و «خشک» بیندیشید. در هیچ یک از این ترکیب ها، دست به معنای یک عضو بدن نیست و هیچ کس دست خود را نمی فروشد، بلکه منظور فرشته ای است که اموالی مختصر دارد که نیازی به دکان و گاری ندارد و حمل و نقل آن با دست صورت می گیرد و «خشک دست» نیز به معنای بخیل و خسیس به کار می رود. در عربی نیز واژه «ید» همین گونه می تواند باشد و ترکیب «مبسوط الید» و «طویل الید» نه به معنای دست گسترده و یا دست دراز، که به معنای قدرتمند و سخاوتمند به کار می رود. ما در این مواقع نمی توانیم با یافتن معنای یک به یک واژه ها و سپس در کنار هم نشانند آن ها به معنای مجموع برسیم و تساوی زیر برقرار نیست.

(معنای مجموع واژه ها  $\neq$  مجموع معنای یک یک واژه ها) یعنی

معنای(دست + فروش)  $\neq$  معنای دست + معنای فروش



به چند مثال مورد اشاره مجلسی (ره) اشاره می شود. برخی از این اصطلاح ها ساخته عرف و عموم مردم هستند و برخی هم، هر چند شخص خاص و گروه خاصی آن ها را ساخته اند، اما کاربرد عام یافته اند. برخی دیگر نیز فقط در زبان معصومان (ع) به کار رفته و برای معنای خاصی مصطلح شده اند. مجلسی (ره)، در مواقع لزوم، به خاص بودن اصطلاح و اختصاص آن به معصومان (ع) اشاره می کند. از موارد قابل اشاره گونه نخست، اصطلاح «مات حتف انفه» است که معنای آن با مجموع معنای «مات»، «حتف» و «انف» معادل نیست، بلکه همان گونه که مجلسی (ره) و به تبعیت از کتاب های لغت و غریب الحدیث می گوید، به مفهوم مرگ طبیعی است که در برابر کشته شدن و شهادت و مسموم گردیدن، به کار می رود.<sup>۳۸</sup> مثال دیگر از این نوع اصطلاح «تربت یداک» است که نه به معنای «خاکی بودن دست ها» که به مفهوم فقیر بودن و بی چیز بودن به کار می رود.<sup>۳۹</sup>

مجلسی در این حوزه هم از کتاب لغت خاص، مانند اساس البلاغة نوشته زمخشری استفاده می کند و هم از کتب غریب الحدیث، که گل سرسبد آن ها النهایة ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ ق) است. همچنین به تحقیقات و تبعات فراوان شخصی خود نیز اتکا می کند و این نقطه قوت اخیر است که او را در شرح اصطلاح های گونه دوم، یعنی اصطلاحات مختص به امامان (ع)، یاری می رساند. او در شرح واژه «حکمت»، چون طرفداران افراطی فلسفه، آن را به علوم فلسفی تفسیر نمی کند، بلکه می گوید:

وإطلاق الحكمة على العلوم الإلهامية شایع في الاختبار كما رواه الكليني في القوی عن أبي جعفر (ع): ما اخلص عبد الايمان بالله اربعين يوماً (او قال ما أجمل عبد ذكر الله - عز وجل - اربعين يوماً) الأ زهده الله - عز وجل - في الدنيا و بصره داءها ودواءها واثبت الحكمة في قلبه و أنطق بها لسانه ...<sup>۴۰</sup>

به کار بردن حکمت در مورد علوم الهامی در احادیث، رایج است، مانند حدیثی که کلینی از امام باقر (ع) نقل کرده: هیچ بنده ای چهل روز ایمانش را به خداوند خالص نگرداند (با این که فرمود: هیچ بنده ای چهل روز نیکو به یاد خدا نباشد)، مگر این که خداوند - عز وجل - او را به دنیا بی رغبت و به درد و داری آن بینا کند و حکمت را در قلبش پابرجا و زبانش را به آن گویا سازد.

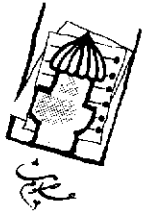
مثال دیگر - که ترکیب اصطلاحی و ساخته شده و یا به کار رفته از سوی معصومان (ع) است - اصطلاح «المرأة التي قد ملكت نفسها» است که برخی فقیهان از آن معنای بلوغ و رشد زن را فهمیده اند؛ یعنی دختری که به بلوغ و رشد رسید، صاحب اختیار خویش است و برای ازدواج به

۳۸. همان، ج ۱۳، ص ۱۷.

۳۹. همان، ج ۸، ص ۱۱۴.

۴۰. همان، ج ۱۳، ص ۱۸.





اذن پدر و یا دیگر نزدیکان خود ندارد، اما مجلسی از آن، به استناد برخی روایات، معنای «ثبیه» فهمیده است که مراد، زن بیوه‌ای است که پیش‌تر ازدواج کرده است و پس از طلاق و جدایی، درصدد ازدواج دیگری است که چنین زنی، به اذن پدر و اولیای خود، برای ازدواج نیاز ندارد. این راه مجلسی، یعنی پیگیری موارد استعمال یک اصطلاح در همان حوزه کاربرد خود و تتبع موارد استعمال واژه روایی در میان روایات و احادیث، راهی اساسی و کارا و نتیجه‌بخش در فهم حدیث و اصطلاح‌های به کار رفته در آن است و زبان‌شناسان کنونی نیز برای درک معانی اصطلاحی از این شیوه سود می‌جویند.

آنچه در اینجا باید افزود، آن است که تفسیر به معنای لغوی و عرفی بر تفسیر به معنای اصطلاحی تقدم رتبی دارد؛ یعنی آنچه که از لغت و در نخستین نظر به ذهن می‌آید، اعتبار دارد و تنها هنگامی کنار گذاشته می‌شود که جمله معنای روشنی نیابد و یا با مجموع روایت‌های ناظر به آن مسأله هماهنگ و سازگار نگردد، اما با جانشین کردن معنای اصطلاحی به جای معنای لغوی و عرفی، بتوان به معنایی صحیح و مقبول از متن حدیث دست یافت و آن را با احادیث مشابه و به تعبیر خود ساخته‌ما «خانواده حدیث» سازگار دید. این مبنا و شیوه، مورد پذیرش مجلسی (ره) نیز هست و وی آن را به کار برده است. او در تفسیر عبارت «اکثر الخیر فی النساء» از امام صادق (ع) چنین می‌گوید:

وکنی بذلك حفظ النوع بالولادة وضبط أمور الدار بهنّ وكذا أمور المعاش وغير ذلك ممّا هو مشاهد فضلاً ممّا لا نعلم مفصّلاً، فإنّ العبد ينبغي أن يعلم مجملًا أنّ الحكيم لا يبالغ هذه المبالغات عبثاً، ويمكن أن يكون المراد بالخير المال، كما تقدم الاختيار في أنّ النكاح سبب للتوسعة؛<sup>۴۱</sup>

در وجود بیشترین خیر در زنان، همین بس که تداوم نسل بشر به زاییدن آن‌هاست و اداره امور منزل و زندگی وابسته به آن‌ها و چیزهای دیگر که همیشه شاهد آن هستیم، صرف نظر از اموری که به جزئیات آن آگاهی نداریم. پس شایسته است بنده خدا بدانند که حکیم، در این گونه موارد [مثل نسبت دادن بیشترین خیر به زنان] بیهوده مبالغه نمی‌کند و ممکن است منظور از خیر، دارایی باشد؛ چنان‌که احادیثی که ازدواج را باعث فزونی (دارایی) می‌دانست، ذکر شد.

مجلسی (ره) حدیث را، به درستی و در آغاز شرح، طبق معنای شایع و عرفی «خیر» شرح نموده است و سپس احتمال معنای اصطلاحی و به کار رفته در احادیث و متون دینی را نیز طرح می‌کند. گفتنی است که واژه خیر، در لغت قدیم عرب، گاه به معنای مال به کار رفته است و



می توان آیه «وإنه لحب الخیر لشدید»<sup>۴۲</sup> را دلیل بر دو معنایی بودن واژه «خیر» بدانیم و در این صورت، آن را از دایره مثال های این بخش خارج کنیم.

این تردید میان معنای لغوی و اصطلاحی از همان آغاز شرح او موجود است و مجلسی (ره) این تردید را در تفسیر حدیث مکاتبه ای امام رضا (ع) با محمد بن سنان نشان می دهد. این حدیث در پاسخ پرسش ابن سنان نوشته شده است. امام، حکمت شستن دست ها را در وضو، تمیزی آن ها به گاه چرخاندن آن ها در دعا و قنوت نماز دانسته تا با رغبت و رهبت و بتل روی آورند. مجلسی (ره) مراد از «رغبت»، «رهبة» و «بتل» را تعیین قطعی نمی کند و می گوید:

والمراد بالرغبة والرهبة والتبتل، إمّا المعانی اللغویة الّتی تحصل للیدین فی احوال الصلاة برفعهما فی التکبیرات وبوضعهما علی الرکتین فی الركوع، وکیفیات وضعهما فی السجود، ورفعهما فی القنوت وفی بعض کیفیات تحصل الرغبة والرجاء كرفع الید للدعاء فی القنوت، وفی بعضها يحصل الخوف والرهبة والخضوع كما فی الركوع والسجود، وفی بعضها يحصل التبتل والاتقطاع الی الله تعالی کالسجود والقنوت والوضع فی التشهد كما سیدکر ان شاء الله تعالی.

و اما المعانی المصطلحة فی عرف الاخبار فانه ورد فی الصحیح عن محمد بن مسلم، قال سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: مر بی رجل وانا ادعو فی صلوتی بیساری، فقال: یا ابا عبد الله! یمینک، فقلت: یا عبد الله! ان لله تبارک و تعالی حقاً علی هذه کحقه علی هذه، و قال: الرغبة تبسط یدیک و تظهر باطنهما والرهبة تبسط یدیک و تظهر ظهرهما، والتضرع تحرك السبابة الیمینی یمیناً و شمالاً، والتبتل تحرك السبابة الیسری ترفعها فی السماء رسلاً ای متانیا وتضعها والابتهال تبسط یدیک وذراعیک الی السماء، والابتهال حین ترى اسباب البكاء<sup>۴۳</sup> و فی معناه اخبار کثرة؛

و المراد بهذه کیفیات والله اعلم: أنه [إذا] كان الحال حال الرجاء او الطلب مطلقاً فانّ المطلوب هنا حسن الرجاء فیبسط بطن کفیه الی السماء کانه یطلب شیئاً یدیه حتی یوضع مطلوبه فی یدیه کالساثل الخسیس حال الجدیة؟ او [إذا] كانت الحال حال الخوف والرهبة من الله تعالی بذکر ذنوبه، فالمناسب رعاية الذنوب بان یخطر بباله انی مع هذه الخطایا کیف ارفع یدی الی السماء بالطلب، فیظهر ظهرهما الی السماء [اما] بخلاف الرغبة كما هو الظاهر و [اما] بوضع یدیه علی وجهه حتی یكون ظهرهما الی السماء ویجمع بین الاخبار بمحاذاة الیدین للوجه فی القنوت او یكون فی غیر الصلوة بان یكون

۴۲. سورة عادیات، آیه ۸، و. ر. ک: ترجمه های قرآن، مانند ترجمه آیتی.

۴۳. اصول الکافی، باب الرغبة والرهبة ... از کتاب الدعاء، ح ۴. بیشتر احادیث این باب به همین مضمون است.



قبلها او بعدها فی التعقیب، و یؤیده قوله (ع): فقلت [یا عبداللہ] لانه لو كان (ع) فی الصلوة لما تكلم و يمكن ان يكون التكلم بعد الفراغ من الصلوة و فيه بعد [وإذا] كان الحال حال التضرع و الاستکانة فی القنوت و التشهد فيحرك السبابة الیمنی یمنیاً و شمالاً كانه يقول لا ادري من اصحاب الیمنی، انا ام اصحاب الشمال، و عدم العلم و الاشارة الیه یصیر سبباً لزيادة التضرع و الاستکانة، و (إذا) كانت الحال حال الانقطاع الی اللہ تعالی بالكلية فيحرك السبابة اليسرى الی جانب السماء بالتانی و يضعها و یشير الی ان الروح و القلب و العقل یجرنی الیک تعالی لكن التعلقات الجسمانية و الجذبات الهیولانية یجرنی الی السفلیات و انا معلق بین سماء الروح و ارض البدن، و لا یمكنی الانقطاع الیک الا بجذبک فان جذبة من جذباتک توازی عمل الثقلمین، و الابتهاال حین ترى اسباب البكاء فلیرفع یدیه الی السماء حتی تتجاوز عن راسه، لان البكاء علامة اجابة الدعاء فكأنه وصل الی المطلوب و اعطاه اللہ تعالی فیمد یدیه حتی یأخذه؛

منظور از «رغبة» و «رهبة» و «تبئل» یا معانی لغوی آن هاست که در حالات نماز برای دست ها، با بالا بردن آن دو در تکبیرها و گذاشتن بر دو زانو در رکوع و چگونگی قرار دادنشان در سجده و بلند کردن آن دو در قنوت حاصل می شود، که در بعضی از این حالت ها شوق و امید [به انسان] دست می دهد؛ مانند بالا بردن دست برای قنوت و در بعضی فروتنی و تذلل، [یا نحوه قرار گرفتن دست ها] در رکوع و سجده، و در بعضی از حالت ها بریدن و انقطاع به سوی خدا، مانند [حالت دست ها در] سجده و قنوت و قرار گرفتن [آن ها] در تشهد که [به تفصیل] ذکر خواهد شد.

و یا معانی اصطلاحی آن ها در احادیث مراد است که در حدیث صحیح به نقل از محمد بن مسلم آمده است: از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: مردی بر من گذر کرد و من با دست چپ در نماز [یا در تعقیب نماز] دعا می کردم. گفت: ای ابا عبداللہ، با دست راست [دعا کن]، گفتم: بنده خدا، خداوند متعال بر این هم حقی دارد؛ همانند حقی که به آن دارد. و حضرت فرمود: رغبت [و شوق] به این است که دو دست را بگشایی و درون آن ها را آشکار کنی و رهبت [و خوف]، این است که دستانت را باز کنی و پشت آن دو را نمایان سازی و تضرع آن است که انگشت سبابه دست راست را به راست و چپ حرکت دهی و تبئل [و انقطاع]، جنباندن انگشت سبابه چپ است به گونه ای که آن را به آرامی به سوی آسمان بالا ببری و پایین آوری، و ابتهاال، آن است که دو دست و بازویت را به سوی آسمان دراز کنی و آن، زمانی است که بینی مقدمات گریه فراهم است و در این معنا احادیث بسیاری است.



منظور از این حالت ها - که خدا بهتر می داند - این است که وقتی حال انسان ، حال امید و خواستن باشد ، [جلوه] نیکو و زیبایی [این] امید شایسته است ، پس کف دست ها را به سوی آسمان دراز می کند ، مثل این که چیزی درخواست می کند تا در دستانش نهاده شود ؛ همانند گدایی حقیر در حال گدایی و هر گاه حال [انسان] به خاطر یادآوری گناهایش ، حال بیم و ترس از خداوند متعال باشد ، سزاوار است توجه به گناهان ؛ یعنی به خاطر آورد که من با این همه اشتباهات چگونه می توانم دستم را برای درخواست به سوی آسمان دراز کنم ، پس پشت دستانش را به طرف آسمان نشان دهد [با دراز کردن پشت دست ها به سوی آسمان] بر خلاف [حال] رغبت و شوق ، یا با قرار دادن دستانش بر صورت تا پشت آن ها به طرف آسمان باشد و می شود بین روایت های [متفاوت] جمع کرد با گرفتن دست ها در مقابل صورت در قنوت های [نماز] ، یا این که [بگوییم این حالت ها] در نماز نیست ، بلکه قبل از نماز یا بعد از آن در تعقیب [نماز] است . مؤید این مطلب ، جمله امام صادق (ع) است که فرمود : گفتم ای بنده خدا ... [یعنی امام بلافاصله بعد از سخن آن مرد ، حرف زده است] ؛ زیرا اگر امام (ع) در نماز بود ، هرگز سخنی نمی گفت . البته امکان دارد سخن امام بعد از پایان نماز باشد که این بعید است .

و اگر حال [انسان] در قنوت یا تشهد ، حال خواری و التماس باشد ، باید انگشت سبابه دست راست را به چپ و راست حرکت دهد [و با این کار] مثل این است که می گوید : نمی دانم آیا از اصحاب یمن هستم یا از اصحاب شمال ؟ و همین ندانستن و اشاره کردن به آن [با حرکت دادن انگشت] باعث فزونی التماس و ذلت [در برابر خداوند] می شود . و اگر حال [انسان] ، حال انقطاع و بریدن کامل [از همه چیز] به سوی خداوند متعال باشد ، باید انگشت سبابه دست راست را به آرامی به طرف آسمان بالا و پایین برد و اشاره کند به این که : [خدایا] روح و قلب و عقل مرا به سوی تو می راند ؛ اما وابستگی های جسمانی و کشش های مادی به پستی ها می کشانندم و من ، بین آسمان روح و زمین بدن آویزان هستم و توانایی انقطاع [کامل] به سوی تو را ندارم ، مگر با کششی از تو ، که یک کشش از جانب تو با [تمام] کوشش انس و جن برابری می کند . و ابتهال ، زمانی است که بینی آمادگی گریه داری ، پس باید [انسان] دست ها را به سوی آسمان دراز کند تا این که از سرش نیز فراتر رود ؛ زیرا گریه نشانه قبولی دعاست و مثل این است که [بنده] به مظلومش رسیده و خداوند متعال خواسته اش را داده است ، پس دستانش را دراز می کند تا آن را بگیرد .



مجلسی در شرح عبارت «یا محمد! لای علة توضیء هذه الجوارح الاربع وهي انظف المواضع؛ ای محمد، به چه دلیل این اعضای چهارگانه شسته و تمیز می شوند در حالی که پاک ترین جاها(ی بدن) هستند» - که سؤالی از سوی یهود است - به درستی، معنای لغوی را پیش می کشد؛ زیرا نمی توان در عصر پیامبر(ص) - که آغاز تشریح است - انصراف معنای وضو از تنظیف به همین نوع شستن و مسح شرعی را، به طور قطع، ادعا کرد. افزون بر آن که قومی غیر مسلمان و آن هم در مقام سؤال، از عملی می پرسند که در ظاهر، تنها گونه ای غسل است. ۴۴

مجلسی(ره)، به مدد همین تردید میان معنای لغوی و اصطلاحی، می تواند از عهده شرح احادیثی بر آید که به جهت اشتغال بر واژه اصطلاحی، در جنبه نافی و یا عدم مقبولیت گرفتار آمده اند. مجلسی(ره) به خوبی می داند که معنای اصطلاحی، هر چند هم پر کاربرد باشد، نمی تواند معنای لغوی و اولیه را برای همیشه و در هر جا براند و آن را کاملاً متروک کند. از این رو، به هنگام شرح حدیث ذیل، «طلاق» را به معنای رهایی و نه جدایی حقوقی و قانونی میان زن و شوهر تفسیر می کند.

علی(ع) في رجل تزوج امرأة فوجدها برصاء أو جذماء، قال: إن كان لم يدخل بها ولم يبين له، فإن شاء طلق وإن شاء أمسك...؛

امام علی(ع)، در مورد مردی که با زنی ازدواج کرده و سپس او را مبتلا به پستی یا جذام یافته است، فرمود: اگر با او نزدیکی نکرده و [این عیب ها] برایش معلوم نبوده است، هم می تواند او را رها کند و هم نگه دارد.

مجلسی با بهره گیری از علم فقه - که عیب برص و جذام را موجب فسخ عقد می داند و نه جواز طلاق - می گوید:

فيحمل الطلاق على المعنى اللغوي؛ ۴۵

یعنی مرد او را می تواند رها کند و نه طلاق دهد.

### ۳. مجاز

مشکلی که در معنای اصطلاحی مشاهده شد، به گونه ای پیچیده تر در استعمالات مجازی و کنایی هم وجود دارد. در استعمالات مجازی، افزون بر معنای ابراز شده، تصویری ذهنی در پس پرده سخن هم موجود است که آن را رشته هایی طویل، اما محکم و وثیق، با ذهن

۴۴. روضة المتقین، ج ۱، ص ۱۷۹.

۴۵. همان، ج ۸، ص ۳۳۶.



مخاطب ارتباط می دهد و واژه های بر زبان آورده شده، تنها یک معبر برای ورود به آن دنیای مجازی و مقصوده های نهفته هستند. به عبارت دیگر، لایه های معنایی نهان و درونی جملات و ترکیبات کاملاً نمود داده نمی شوند و تنها به لوازم و یا ملزومات آن ها اشاره می شود. این پیچیدگی زبان، نیاز به شناخت فرهنگ هر زبان را بر می نماید و مجلسی (ره) به خوبی مراقب این نکته است. او در شرح این ترکیبات از ظاهر متن فراتر می رود و به شرح ظاهری لفظ و تفسیر لغوی اکتفا نمی کند.

مجلسی، مانند محدثان و متکلمان معتدل و پیشین شیعه همچون شیخ مفید (ره)، مجاز و کاربرد آن را در متون دینی پذیرفته است<sup>۴۶</sup> و باز به مانند آن ها، آن را اصل اولیه نمی داند و به وادی سمبلیک دیدن زبان دین در نمی افتد. او اصل در استعمال را حقیقت می داند و در اولین مرحله، لغت و ترکیب و کلام را بر معنای حقیقی خود حمل می کند و چون به بن بست رسید و یا قرینه ای قوی یافت، از معنای حقیقی دست می کشد و احتمال معنای مجازی را پیش می کشد. او در اطلاق دو واژه «غلام» و «جاریه» چنین می گوید:

فإنهما يطلقان غالباً على غير الرضيع والرضیعة، وإن جاز على سبيل التغليب، لکنه مجاز و الاصل في الاطلاق الحقیقة؛<sup>۴۷</sup>

این دو [واژه] غالباً به پسر بچه و دختر بچه غیر شیرخوار اطلاق می شود؛ اگر چه استعمال آن در [شیرخوار] از باب تغلب جایز است، اما این نوع استعمال، مجاز است و اصل در استعمال، حقیقت است.

مجلسی (ره)، به همین دلیل، از حکم به وجوب رو به قبله کردن محتضر، به دلیل روایت وارده در من لا یحضره الفقیه، خودداری می کند. روایت چنین است:

وسئل الصادق (ع) عن توجیه المیت، فقال: استقبل بباطن قدمیه القبلة؛<sup>۴۸</sup>

از امام صادق (ع) در مورد گرداندن روی میت [به جهتی] سؤال شد؟ حضرت فرمود: کف پاهای او را به جانب قبله بگردان.

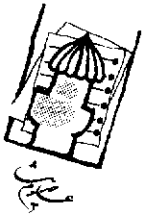
بسیاری از فقیهان مصداق این حدیث را نه میت که شخص مشرف به موت گرفته اند و به علاقه مشارف، استعمال میت را برای بیمار محتضر و مشرف به موت، جایز و گونه ای مجاز دانسته اند، اما مجلسی قرینه ای ندیده و یا در اینجا نپذیرفته و چنین گفته است:

ولیس هنا قرينة التجوز، بل الظاهر أنه الاستقبال المستحب بعد الموت وبمکن ان یکون

۴۶. تصحیح الاعتقاد، ص ۶۷ و ۷۸ و ۱۱۴.

۴۷. روضة المتقین، ج ۱، ص ۲۰۵.

۴۸. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۲، ح ۳۴۸.



لهم قرينة فهموها، كما فهمه ثقة الاسلام [الكليني] والصدوق وتبعهما الاصحاب - رضی  
الله عنهم اجمعين؛<sup>۴۹</sup>

در اینجا قرینه ای برای استعمال مجازی وجود ندارد [و «المیت» در معنای حقیقی  
استعمال شده] و مراد از آن، رو به قبله کردنی است که بعد از فوت مستحب است؛  
البته ممکن است نزد محدثان یا فقیهان پیشین قرینه ای بوده که متوجه آن شده اند؛  
همچنان که کلینی و صدوق و به دنبال آن ها، فقیهان دیگر آن را دریافته اند.

باید گفت که اگر چه کلام مجلسی (ره) در استحباب و یا وجوب، حداقل با این حدیث،  
قابل رد نیست، اما روایت منقول از امیر المؤمنین (ع) که شرح ماجرای حضور پیامبر بر بالین  
محتضری را می آورد و شیخ صدوق بلافاصله بعد از همین حدیث آورده است، قرینه خوبی برای  
فهم این معناست. متن حدیث را می آوریم:

دخل رسول الله (ص) على رجل من ولد عبد المطلب، وهو في السوق وقد وجه لغير  
القبلة، فقال: وجّهوه إلى القبلة فإنكم إذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله  
- عز وجل - عليه بوجهه، فلم يزل كذلك حتى يقبض؛<sup>۵۰</sup>

رسول خدا بر مردی از فرزندان عبدالمطلب وارد شد و او در حال جان کندن بود و  
رویش به جانبی غیر از قبله. حضرت فرمود: او را رو به قبله کنید که اگر چنین کنید،  
فرشتگان او را در بر گرفته و خداوند - عزوجل - با نظر رحمت به او روی می کند و در  
همان حال می ماند تا جانش ستانده شود.

آنچه گفته آمد، نشان دهنده نگرش اصلی مجلسی (ره) به مجاز و کاربرد آن در حدیث است.  
اینک مواردی را بر می شمیریم که احتمال مجاز بودن آن ها را طرح کرده و به رد آن ها نپرداخته و یا  
پذیرفته است. مثال نخست درباره آب های گرم معدنی است که استحمام در آن از قدیم الایام  
تاکنون، به عنوان یک کار متداول و رایج، فراگیر بوده و برخی آن را برای معالجه بیماری های  
خاصی مفید می دانند. در قبال این اقبال، ما برخی احادیث در نهی از آن داریم که در برخی  
جوامع کهن حدیثی ما به چشم می آید و کلینی آن ها را در کتاب «الاشربة» الکافی، باب «المیاه  
المنهیه عنها» گرد آورده است.<sup>۵۱</sup> شیخ صدوق نیز با نظر به همین روایات چنین می گوید:

واما ماء الحمات (الحمات او الحمیات فإن النبي (ص) إنما نهى أن يستشفى بها ولم ينه  
عنه التوضی به و هي المیة الحارة التي تكون فی الجبال یشم منها رائحة الکبریت؛<sup>۵۲</sup>

۴۹. روضة المتقين، ج ۱، ص ۳۴۱.

۵۰. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۳، ح ۳۲۹.

۵۱. الکافی، ج ۶، ص ۳۸۹.

۵۲. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۹، ح ۲۴.



اما آب های گرم [معدنی]، رسول خدا تنها از معالجه [و شفا جستن] به وسیله آن ها نهی فرموده، ولی از وضو گرفتن با آن ها منع نکرده است و آن ها آب های گرمی هستند که در کوه ها وجود دارند و از آن ها بوی گوگرد به مشام می رسد.

و سپس در حدیث بعدی نقل می کند:

وقال (ص): إِنْهَا مِنْ فِیْحِ جَهَنَّمَ؛

و رسول خدا فرموده: به راستی که آن [آب های گرم معدنی] از فوران و جوشش جهنم است.

این حدیث در نقل کلینی به صورت «قیل» و در تتمه حدیث مطرح شده است و شاهد ما همین جزء است. سؤال این است که آیا این آب های معدنی - که از دل زمین می جوشد - نتیجه فوران جهنم است و حاصل غلیان آب های داغ و سوزان آن، و یا این جا به صورت مجازی آورده شده و اگر چنین است، علاقه این مجاز چیست؟  
مجلسی (ره) نظر دوم را بر میگزیند و می گوید:

والظاهر، كما قال بعض، أنه خرج مخرج التشبيه في الحرارة او الحرارة الكبرى؛<sup>۵۳</sup>

به نظر می رسد - همچنان که بعضی گفته اند - کلام رسول خدا در تشبیه حرارت [آب های معدنی] یا حرارت گوگردی [آن ها به جهنم] ایراد شده است.

مثال دوم درباره کعبه و شکایت آن است. شیخ صدوق روایتی دال بر این مطلب، بدین

متن، آورده است:

روی أن الكعبة شكت إلى الله - عز وجل - في الفترة بين عيسى و محمد - صلوات الله عليهما - فقالت: يا رب! مالي قل زواری، مالي قل عوادی؟ فأوحى الله - جل جلاله - إليها: أتى منزل نوراً جديداً على قوم يحتون إليك كما تحن الأنعام إلى أولادها و يزفون إليك كما تزف النسوان إلى أزواجهن... يعني أمة محمد (ص)؛<sup>۵۴</sup>

نقل شده که کعبه در دوران فاصله بین حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) به خدا شکوه کرد و گفت: پروردگارا، چه شده که زائرانم کم شده اند و از دیدار کنندگان کاسته شده است؟ پس خدای - عز وجل - به او وحی کرد: من نازل کننده نوری جدید بر قومی هستم که مشتاق تو می شوند؛ همانند اشتیاق چهارپایان به فرزندان خود و در نهایت شور و شوق به سوی تو می آیند، آن گونه که زنان [در شب عروسی] با شور و هیجان به سوی شوهرانشان برده می شوند... یعنی امت محمد (ص).

۵۳. روضة المتقين، ج ۱، ص ۹۱.

۵۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۴۴، ح ۲۳۱۰.





این حدیث مشکل تفسیری ندارد و به راحتی آن را می‌پذیریم، اما شیخ صدوق، در همین معنا، حدیثی دیگر را نقل می‌کند که گویی کعبه جان دارد و مانند ما انسان‌ها از بوی بدن ناراحت می‌شود. ما متن حدیث را می‌آوریم و سپس نظر مجلسی (ره) را بیان می‌کنیم.

وروی انّ الکعبة شکت إلى الله - عزوجل - ما تلقى من أنفاس المشركين . فأوحى الله - تعالى - إليه : قرئى يا كعبة ! فإنى مبدلك بهم قوماً ينتظفون بقضبان الشجر ، فلماً بعث الله - عزوجل - نبيه محمداً (ص) نزل عليه روح الامين جبرئيل (ع) بالسواك؛<sup>۵۵</sup>

نقل شده که کعبه از نفس‌های [نامطبوع] مشرکان به خداوند شکایت کرد. پس خداوند متعال به او وحی کرد: ای کعبه، آرام باش که من برای تو گروهی را جایگزین آن‌ها می‌کنم که [دهان خود را] با شاخه‌های درختان پاکیزه می‌کنند. پس هنگامی که خدای - عزوجل - حضرت محمد (ص) را برانگیخت، جبرئیل روح الامین با مسواک بر آن حضرت نازل شد.

مجلسی (ره)، به درستی، این حدیث را نیازمند توجیه و شرح می‌بیند و می‌گوید:

وحملت على التجوز بأنه لما كان تعظيم الكعبة بأى وجه كان من الواجبات والطواف مع الرائحة الكريهة عنده مخالف لتعظيم، فكأنه اشتكى؛<sup>۵۶</sup>

[این حدیث] حمل بر مجاز می‌شود؛ برای این که وقتی بزرگداشت کعبه به هر طریق ممکن واجب، و طواف با بوی نامطبوع مخالف بزرگداشت و تعظیم کعبه باشد، [در صورت طواف با بوی نامطبوع] گویی کعبه شکایت کرده است.

گفتنی است که مجلسی احتمال واقعی بودن چنین شکایتی را از نظر دور ندارد و بنا بر آیه لا تسبح له السماوات السبع والارض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، إنه كان حليماً غفوراً، شعور را برای کعبه اثبات و به تبع آن، شکایت به خداوند را امری حقیقی و نه مجازی فرض می‌کند.

همین کاربرد مجازی شکایت، برای قرآن نیز به کار رفته است. مجلسی از امام صادق (ع) حدیثی می‌آورد که می‌گوید:

ثلاثة يشكون الله - عزوجل - مسجد خراب لا يصلى فيه اهله وعالم بين جهال ومصحف معلق قد وقع عليه الغبار لا يقرأ فيه؛<sup>۵۷</sup>

سه چیز به خدای - عزوجل - شکوه کنند: مسجدی خراب که اهلس در آن نماز نخوانند

۵۵. همان، ج ۱، ص ۵۵، ح ۱۲۵.

۵۶. روضة المتقين، ج ۱، ص ۱۷۸.

۵۷. الكافي، ج ۲، ص ۶۱۳، ح ۴؛ روضة المتقين، ج ۱۳، ص ۱۳۱.



و دانشمندی [گرفتار] در میان عده ای نادان و قرآنی که کنار گذاشته شده و غبار رویش را گرفته باشد و کسی آن را نخواند.

مجلسی (ره) در اینجا نیز، در آغاز، معنای ظاهری این حدیث را مقبول و حقیقی می شمرد و سپس به عنوان یک احتمال، از معنای مجازی سخن می گوید. متن سخن مجلسی چنین است:

الظاهر أنّ الشکایة علی الحقیقة ویمکن ان تکون مجازاً؛<sup>۵۸</sup>

ظاهر این شکایت ها حقیقی است؛ البته امکان دارد مجازی باشند.

مثال جالب توجه دیگر، عکس این حالت است و آن تشبیه جاندار به بی جان است. حدیث، آن گونه که شیخ صدوق روایت می کند، چنین است:

الناس معادن کمعادن الذهب والفضة؛<sup>۵۹</sup>

مردم معدن هایی [متفاوت] چون معدن طلا و نقره هستند.

و مجلسی (ره) تشبیه ظریف آن را می گشاید و می گوید:

والتعبیر بالمعدن لما فیهم من القابلیات والحکمة اقتضت ان لا یکونوا سواء؛<sup>۶۰</sup>

تعبیر [آوردن از مردم] به معدن به خاطر آن است که انسان ها استعدادهایی [متفاوت] دارند و حکمت اقتضا می کند که مانند هم نباشند؛ همانند معدن طلا، نقره، آهن، نمک و ... که متفاوت اند].

مثال پایانی مربوط به عقبه ها و ایستگاه های برزخ و قیامت است. مجلسی در ذیل بخشی از حدیث وصیت امام علی (ع) به فرزندش محمد حنفیه می گوید:

واعلم أنّ امامک مهالک و مهاری و جوراً و عقبه کزوداً لا محالة أنت هابطها؛

بدان که پیش رویت مهالک و پرتگاه ها و پل ها و گردنه های صعب العبوری است که ناگزیر باید از آن ها فرود آیی.

آن را ابتدا واژه به واژه و به ترتیب، به معنای «عذاب قبر و سؤال منکر و نکیر»، «هراس های روز قیامت»، «گذرگاهی که بر روی جهنم کشیده شده» و «گردنه ای دشوارگذر که در صراط است از صعود تا فرود» تفسیر می کند و سپس می گوید:

ویمکن ان یکون الجمیع استعارة عن احوال ما بعد الموت؛<sup>۶۱</sup>

و ممکن است همه این واژه ها استعاره از وحشت ها و دشواری های بعد از مرگ باشد.

مطالعه گسترده تر روضة المتقین، می تواند موارد متعدد دیگری را برای ما به ارمغان بیاورد.

۵۸. روضة المتقین، ج ۱۳، ص ۱۳۲.

۵۹. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰، ح ۵۸۲۱.

۶۰. روضة المتقین: ج ۱۳، ص ۲۴.

۶۱. همان، ج ۱۳، ص ۵۵.



نیکوست که پژوهشگری توانا به طور مستقل و به صورت گسترده این مساله را پیگیری کند<sup>۶۲</sup>.

#### ۴. تفسیر کنایه ها

اگر چه کنایه نیز گونه ای از صفت های ادبی است و می توان آن را در همان بحث مجاز طرح کرد، اما به جهت تفاوت در امکان اراده حقیقت در کنایه، آن را به طور مستقل مطرح می کنیم و معتقدیم که فهم این کنایه ها و یا سهل نمودن مسیر فهم آن ها، از کارهای مهم فقه الحدیثی محسوب می شود؛ کاری که بسیاری از مفسران قرآن و حدیث آن را تحت عنوان بحث ادبی و بلاغی سامان می دهند.

ویژگی مهم کنایه - که آن را کاملاً از استعاره و دیگر مجازها جدا می سازد - آن است که معنای حقیقی الفاظ در کنایه از دست نمی رود و حتی می تواند همزمان با معنای اصلی و مقصود جدی گوینده وجود داشته و مراد باشد؛ در حالی که در استعاره، به جهت استعمال جمله و یا ترکیب بر معنایی غیر حقیقی و غیر قابل قبول، ناگزیر هستیم معنای ظاهری را به کنار بنهیم و به علاقه تشبیه و یا جزء و کل و اشتغال و دیگر علاقه های بیان شده، به سراغ مفهومی در پس پرده لفظ برویم و مراد جدی متکلم را از آن بیابیم.

به عبارت دیگر، در کنایه، مانعی از قبول معنای حقیقی و مفهوم اولیه متن نیست، اما به جهت کثرت استعمال می توان معنای دیگری را از آن الفاظ مراد دانست که غالباً لازم حقیقی و خارجی و یا لازم معنایی همان مفهوم اولیه است؛ به عنوان مثال، حدیث امام علی (ع) - که کلینی آن را چنین نقل کرده است - در نظر می گیریم:

قال امیر المؤمنین (ع): لا تبدين عن واضحة وقد عملت الأعمال الفاضحة ولا تامن  
البيات وقد عملت السيئات؛<sup>۶۳</sup>

امیر مؤمنان فرمود: تو که کارهای زشت و رسواکننده کرده ای، نیشت را به خنده باز مکن، و اگر در بدکرداری و گناه به سر می بری، از بلای ناگهانی و غافلگیر کننده ایمن مباش.

در اینجا «واضحة» همان دندانی است که به هنگام خنده، دیده می شود و منظور حضرت، آن است که اگر اعمال رسوایی انجام داده ای، نباید چنان شاد و مسرور باشی که بتوانی چنان بخندی که دندان نیش تو معلوم گردد. اینجا معنای حقیقی، یعنی نشان ندادن دندان نیش و معنای کنایی می توانند در کنار هم وجود داشته و اراده شوند؛ اگر چه مقصود اصلی، همان معنای کنایی، یعنی شادمان نبودن از پس این همه گناه و اعمال فاضحه است. مجلسی (ره) نیز چنین احادیثی را شرح می کند و کشف معنای حقیقی و اصلی آن ها را برعهده می گیرد.<sup>۶۴</sup>

۶۲. همان، ج ۱۳، ص ۵۵.

۶۳. کافی، ج ۲، ص ۲۷۳، ح ۲۱.

۶۴. ر. ک: روضة المتقين، ج ۱۳، ص ۱۶۱ و ص ۱۶.