

آثار فقه الحدیثی و سندی

نقل به معنا

محمد تقی اکبرنژاد*

چکیده: یکی از مسائل بنیادین در حدیث‌شناسی و علوم مرتبط با آن، آثار حدیثی، عملی و استنباطی نقل به معناست. این مقاله به دنبال آن است که به آثار نقل به معنا بپردازد و تأثیر آن را در تقویت نظریه عرف‌گرایی در تفسیر روایت در مقابل تفسیر ادیبانه و عقلانی از آن، تأثیر نقل به معنا در کیفیت جمع روایات، یافتن مقصود اصلی امام از کنار هم قرار دادن چند روایت نقل به معنا شده، به دست آوردن میزان دقت در تفسیر روایت براساس اختلافات موجود در روایات نقل به معنا شده و مسائلی از این قبیل، تبیین نماید.

کلید واژه‌ها: آثار نقل به معنا، دقت عرفی، دقت عقلی، آیت الله بروجردی، جمع روایات.

آثار نقل به معنا

منظور از آثار نقل به معنا، مجموعه تأثیراتی است که نقل به معنا شدن متون روایی در نوع برداشت و تحلیل ما از آنها خواهد داشت. به عبارتی اگر متون

* کارشناس تحریریه مجله فقه.

روایی ما نقل به لفظ بود، با وضع موجود که نقل به معناست، چه تفاوت‌هایی را در تفسیر و برداشت از آنها داشت. مواردی که در این مقاله می‌آید، بدان معنا نیست که نگارنده به آنها ملتزم است. بلکه از این جهت مواردی ذکر می‌شود که می‌تواند به عنوان آثار، مورد توجه قرار گیرد. زیرا از نظر ما اغلب آنچه به عنوان آثار نقل به معنا ذکر خواهد شد، آثار اختصاصی نیست و در نقل لفظ به لفظ نیز وجود دارد. تنها تفاوت اصلی میان آنها کیفیت و میزان اثر است. یعنی این آثار در نقل به معنا بیش از نقل لفظ به لفظ است.

اصل اولیه و تذکرات مهم

برخلاف آنچه برخی گمان کرده‌اند، از نظر ما نقل به معنا شدن یا نشدن روایات، تأثیر چندانی در نوع برداشت، تحلیل و تفسیر آنها ندارد؛ زیرا:

اول: سخن گفتن امری است عقلایی که انسان برای انتقال خواسته‌های خود به دیگران از آن بهره می‌گیرد و در اغلب موارد، لفظ مانند کاغذی که بر آن نوشته باشند، اصالت ندارد و هدف، فقط انتقال مفاهیم است. به همین جهت، در اصل وضع کلام، در بند الفاظ نبودن گنجانده شده است. به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که سخن گفتن عقلایی است، نقل به معنا نیز عقلایی است و در نتیجه عقلاً به گونه‌ای سخن خواهند گفت که قابل نقل به معنا باشد و نقل به معنا در مجموع تهدیدی برای آن محسوب نشود.

دوم: نقل به معنا، آن گونه که برخی گمان کرده‌اند، به هیچ وجه به معنای مسامحه در نقل حدیث نیست. نقل به معنا شرایط خاص خود را دارد و طبق ضابطه صورت می‌گیرد. کسی می‌تواند نقل به معنا کند که مطمئن باشد مقصود گوینده را به خوبی متوجه شده است و بی‌کم و کاست، با الفاظ دیگر و با جمله‌بندی متفاوت همان مطلب را بیان می‌کند.

سوم: با توجه به اینکه امام می‌دانست روایان بر اساس سیره عقلاً نقل به معنا خواهند کرد و خود او نیز با آن موافق بود، ممکن نبود به گونه‌ای سخن

بگویند که در نقل به معنا ریزش پیدا کند یا دست کم ریزش آن محسوس و در مقصود اصلی امام اثرگذار باشد، وگرنه باید از آن جلوگیری می‌کرد.

چهارم: اگرچه اصحاب ائمه نقل به معنا می‌کردند و طبق سیره عقلا آن را روشی متعارف می‌دانستند، با این حال متوجه تفاوت سخن معصوم که معیار و فصل الخطاب است، با سخن دیگران بودند. به همین دلیل، برای شنیدن حدیث از ایشان، ناگواری‌های فراوانی را بر خود هموار می‌ساختند، جلای از وطن می‌کردند و خطرهای راه و خوف دشمنان را به جان می‌خریدند تا به فیض مجلس امام برسند. بنابراین راویان حدیث نهایت دقت ممکن و معقول را به کار می‌بستند تا سخن امام را بی‌کم و کاست بیان کنند و جالب‌تر اینکه نقل به معنا در میان همین افراد با وجود علم به ارزش ممتاز کلام معصوم، روندی شایع بود.

خلاصه سخن اینکه لازمه پذیرش نقل به معنا، گردن نهادن به مسامحه در نقل روایت یا تقدس‌زدایی از آن و یا دست‌شستن از امتیازات خاص کلام معصوم نیست، بلکه به معنای پذیرش «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرًا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»^۱ است. رسالت ایشان سخن گفتن به زبان مردم بود: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ»^۲ تا سخن خدا را در معارف و مصالح و مفاسدشان به وضوح بیان کنند و حجتی برایشان باقی نگذارند. «لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»^۳. با وجود این، برخی از آثار یاد شده، محل بحث هستند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۳، ح ۱۵.

۲. سوره ابراهیم، آیه ۴. «وَقَدْ قَالَ سُبْحَانَهُ: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (الزخرف: ۴) و قال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» الآية ۴ من السورة، فبين أن ما نَعَقَلَهُ مَنْ كَتَبَهُ وَيُضْهِرُ لَنَا مِنْ بَيَانِ رَسُولِهِ حُجَّةً لَا مَنَاصَ عَنْهُ (تفسير الميزان، ج ۱۲، ص ۸).

۳. همان.

کنار گذاشتن دقت های ادبی و عقلی در تفسیر احادیث

اگرچه ما نیز بر این باوریم که یکی از بزرگ ترین آسیب ها و آفت هایی که در سده های اخیر دامنگیر فقه الحدیث شد، به کار بستن دقت های فوق العاده ادبی و فلسفی در برداشت از روایت بود، اما قبول نداریم که چنین دقت هایی تنها در فرض نقل به معنا جایز نباشد، بلکه از نظر ما حتی اگر عین الفاظ امام نیز نوشته شود، باز هم دقت های ادبی و فلسفی جایز نیست و موجب انحراف از گوهر معنای مقصود امام می شود؛ زیرا ایشان طبق شیوه متعارف مردم سخن می گفتند و هیچ گاه مقاصد خود را به لطایفی نمی بستند که عرف مردم و روایان به آن توجه نداشتند.

بنابراین به کار بستن یا بستن دقت های ادبی و فلسفی از جمله آثار نقل به معنا نیست. با این حال، می پذیریم که نقل به معنا برخی از ظرفیت های الفاظ امام را ندارد و در عرفی تر شدن سخن امام نقش دارد.

ناگفته پیداست که اثبات نقل به معنا در روایات، دستاویز محکمی را برای تضعیف دقت های فلسفی و ادبی درست می کند؛ زیرا مهم ترین دلیل کسانی که این دقت های افراطی را مجاز می شمارند، قداست کلام امام و حکیمانه بودن چنین سخنان او حتی در انتخاب الفاظ است.^۴ بنابراین اگر بپذیرند که احادیث موجود، عین کلام ایشان نیست و سخن راوی است، چاره ای جز تن دادن به تحلیل عرفی، به جای تحلیل ادبی و فلسفی نخواهند داشت.

عمل به قدر مشترك الفاظ هم خانواده

گاه روایات چندی در یک موضوع، نقل و هر کدام از آنها با واژگان خاصی بازگو شده اند. برخی بر این باورند که اگر احادیث نقل لفظ به لفظ

۴. البته ما نیز حکمت امام را در همه کارهای منسوب به او می پذیریم و به همین جهت، دقت های ادبی و فلسفی را نمی پذیریم؛ زیرا حکیم بودن امام به او حکم می کند که با زبان مردم و مناسب با فهم آنان سخن بگویند.

باشند، باید در معنا کردن واژگان دقت بیشتری به خرج بدهیم و معنای عنصری هر لغت را بیابیم؛ زیرا هیچ لفظی عین لفظ دیگر نیست و در برخی از ویژگی های خود با دیگری تفاوت دارد. به عبارت دیگر، هر لفظی از نظر معنا با سایر الفاظ هم خانواده خود تفاوت هایی دارد. در مثل، الفاظی نظیر «جلس» و «قعد»، اگرچه هم خانواده اند، اما در صورت تحلیل و دقت، روشن خواهد شد که هر کدام امتیازهایی را نسبت به دیگری دارد و چون امام سرچشمه حکمت است، ممکن نیست از این نکته غفلت کند و این الفاظ را بدون توجه به ویژگی خاص و عنصر ممتاز آن لفظ، به جای دیگری استفاده کند. این افراد برپایه این تفاوت ها، نکته های لطیفی را از روایت استفاده می کنند و به امام نسبت می دهند که تنها با به کارگیری چنین دقت هایی قابل استفاده است و نوع مخاطبان چنین برداشت هایی را روا نمی دانند. به همین دلیل، گاه بعد از گذشت صدها سال ادعا می شود که این روایت احتمالات دیگری را نیز می پذیرد و براساس آن احتمالات، معنای ظاهر تحت تأثیر قرار گرفته و از آن اعراض می شود. بنابراین در صورتی که روایت نقل به معنا شده باشد، نمی توان به معنای عنصری لفظ استناد کرد. بلکه باید به قدر مشترک همه الفاظ استناد کرد، معنایی که عرف از همه این الفاظ می تواند بفهمد.

بررسی یک نمونه:

چندی پیش، فاضل محترمی در مقاله ای، تلاش کرده بود تا ثابت کند رجم زانی، حکم اجرایی نیست و فقط برای ایجاد ترس در مردم وضع شده است. مهم ترین دلیل وی، غیر قابل اثبات بودن زناى منجر به رجم بود؛ یعنی شارع راه اثبات آن را به اندازه ای دشوار ساخته، که اثبات آن شدنی نباشد. در نتیجه، وی کوشیده تا اثبات زنا با اقرار و علم قاضی را مخدوش سازد و تنها راه اثبات را به شهادت چهار عادل منحصر کند. نویسنده به همین مقدار بسنده نکرده و مدعی شده بود که کیفیت شهادت در زناى محصنه با زناى غیر محصنه این تفاوت را دارد که در زناى محصنه صرف دیدن جماع زن و مرد کافی

نیست، حتی اگر مانند میل در سرمه دان باشد. به عبارت دیگر، اگر کسی زن و مردی را بعد از دخول و قبل از خروج ببیند، کفایت نمی‌کند، بلکه باید به چشم داخل کردن و خارج کردن را نیز مشاهده کند. معنای این سخن آن است که شاهد، قبل از زنا آنجا باشد و اول و آخر جماع را نیز مشاهده کند.

مقصود ما در اینجا، کیفیت استفاده وی از روایات است. وی مدعی بود که در روایات رجم، تعبیر ادخال و اخراج موضوعیت دارد و این تعبیر فقط در روایات رجم آمده و با جماع یا زنا یا الفاظ دیگری که دلالت بر وقوع زنا کنند، تفاوت دارد. به همین دلیل، امام آن را انتخاب کرده است. این ادعا و روایت مورد بحث را بررسی می‌کنیم.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدُّ الرَّجْمِ أَنْ يَشْهَدَ أَرْبَعَةً أَنَّهُمْ رَأَوْهُ يُدْخِلُ وَيُخْرِجُ؛^۵

امام صادق فرمود: حد رجم این است که چهار نفر شهادت بدهند که او را دیده‌اند که داخل و خارج می‌کند.

در این روایت، پذیرش شهادت مشروط به دیدن ادخال و اخراج شده است.

۲. وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ وَعَنْ عَلِيٍّ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: قَالَ لَا يُرْجَمُ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِ أَرْبَعَةٌ شُهُودٍ عَلَى الْإِيلَاجِ وَالْإِخْرَاجِ؛^۶

حضرت امیر فرمود: هیچ مرد و زنی رجم نمی‌شود، مگر اینکه چهار نفر علیه او شهادت به داخل و خارج کردن بدهند.

اگر ایلاج را به معنای ادخال بگیریم، این روایت نیز با اندک تفاوت در

۵. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۹۴، ح ۴، ۳۴۳.

۶. همان، ح ۳۴۳۰۵.

تعبیر، مطلب روایت قبل را تأکید می کند.

۳. وَعَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: لَا يُرْجَمُ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِمَا أَرْبَعَةٌ شُهَدَاءَ عَلَى الْجَمَاعِ وَالْإِيْلَاجِ وَالْإِدْخَالِ كَالْمِيلِ فِي الْمَكْحَلَةِ؛^۷

امام صادق فرمود: هیچ مرد و زنی رجم نمی شوند تا اینکه چهار نفر علیه آنها شهادت به جماع و آمیختن و داخل کردن بدهند، مانند میل در سرمه دان.

در این روایت از اخراج سخن گفته نشده و تنها ادخال و ایلاج آمده و در عوض تعبیراتی نظیر جماع، یا کالمیل فی المکحله اضافه شده است.

۴. وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِي بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِي بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَا يُجِبُّ الرَّجْمُ حَتَّى يَشْهَدَ الشُّهُودُ الْأَرْبَعُ أَنَّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ يُجَامِعُهَا؛^۸

امام صادق (ع) فرمود: رجم واجب نیست تا چهار نفر شهادت بدهند که او را در حال جماع با زن دیده اند.

در این روایت، شهادت به جماع مطرح است.

با فرض اینکه از هیچ کدام از این روایات نقل به معنا نشده و همگی عین الفاظ امام باشند، آیا می توان چنین نتیجه ای را گرفت؟ اگر ادخال و اخراج موضوعیت داشتند، چرا در برخی از تعبیرها اخراج حذف گردیده و در برخی، فقط به لفظ جماع اکتفا شده است؟ آیا جز این است که فهم عرفی مخاطبان امام، چیزی جز وقوع جماع را نمی فهمد و همه این قیدها را توضیحی و

۷. همان، ح ۷، ۳۴۳.

۸. همان، ح ۳۴۳۰۶.

تأکید می‌داند؟ در واقع، منظور امام وقوع خارجی جماع است، اما برای تأکید و توضیح، این قیدها را می‌افزاید. به همین دلیل، گاه به لفظ ادخال کفایت می‌کند، گاه ادخال و اخراج را با هم می‌آورد و گاه از تشبیه «میل در سرمه‌دان» کمک می‌گیرد تا یک حقیقت خارجی را توضیح دهد. آیا ائمه مانند شاعران متصوفی بودند که بدون توجه به فهم دیگران، مقصود خود را پوشیده و پیچیده و رمزآلود بیان کنند؟ یا اینکه امام نیز باید مانند عالم مسئله‌گو یا معلم دلسوز، مخاطبان خود را در نظر بگیرد و با زبان آنها و مطابق فهمشان سخن بگوید تا کسی به اشتباه نیفتد؟ به همین جهت، در تاریخ فقهی شیعه هیچ عالمی چنین تفصیلی را که نویسنده مقاله مذکور ادعا کرده بود، نداده و این چنین برداشت نکرده که دیدن نفس ادخال و اخراج شرط تحقق رجم باشد. و تنها مشاهده وقوع جماع کالمیل فی المکحله را لازم دانسته‌اند. آنچه گذشت، ربطی به کیفیت نقل ندارد. البته روشن است که اگر نقل به معنا را بپذیریم، دور از واقع بودن این برداشت روشن‌تر خواهد شد.

خلاصه سخن اینکه اخذ به قدر مشترک الفاظ، از ویژگی‌های نقل به معنا نیست، بلکه لازمه سیره عقلا در برداشت از سخن است؛ زیرا گذشته از اینکه امام طبق سیره سخن می‌گوید، خود او در بند الفاظ خاصی نیست یا خود را محدود به استفاده از الفاظ آبا و اجدادش نمی‌داند. در مثل، اگر پدرش لفظ «ادخال» و «اخراج» را انتخاب کرده باشد، ضرورت ندارد که او نیز از همان استفاده کند؛ چرا ایشان به حسب شرایط سخن را با الفاظ مختلف بیان می‌کردند و هیچ ضرورت عقلایی وجود ندارد که آنان را ملزم به استفاده از الفاظ یکسان کند.

البته نباید انکار کرد که پذیرش نقل به معنا، توجه به قدر مشترک را ضرورت مضاعف می‌بخشد؛ زیرا در این صورت نشان دهنده آن است که حتی اگر امام نیز از الفاظ مشخص و ثابتی استفاده کرده باشد، مخاطبان او با الفاظ مختلف و اشکال گوناگون بیان کرده‌اند و در نظر گرفتن اختلاف در تعبیرها، می‌تواند ما را در رسیدن به معنای مشترکی که همه آنها به دنبال بیان آن بوده‌اند، یاری دهد.

اجمال و تفصیل‌ها

راوی به حسب نیاز و شرایط یا دور بودن از زمان شنیدن حدیث، در نقل آن به اجمال و تفصیل می‌افتد. اگر نزدیک به زمان فراگیری باشد، ظرافت‌های موجود در سخن امام را نیز نقل خواهد کرد، حتی الفاظ کلیدی و مهم روایتی که در ذهنش نقش بسته، بیان و عام با تمام خاص‌ها و مطلق با تمام مقیدهایش نقل خواهد شد. اما اگر فاصله زمانی بیفتد یا راوی در شرایطی باشد که فقط به دنبال گفتن اصل مطلب باشد، از افزودن لطایف و قید و بندها صرف نظر خواهد کرد؛ در مثل، حکایت موسی بن بکر خواندنی است. او در دو جا حکایت بیمار شدن خود را نقل می‌کند، اما در یکی از آنها، بیماری‌اش را با آب و تاب و چگونگی درمانش توضیح می‌دهد؛ در حالی که در دومی، تنها به نتیجه دیدارش با امام اشاره می‌کند.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ يَعْنِي الْأَوَّلَ: مَا لِي أَرَاكَ مُصْفَرًا. فَقُلْتُ لَهُ: وَعَكَ أَصَابَنِي. فَقَالَ لِي: كُلِّ اللَّحْمِ فَأَكَلْتَهُ ثُمَّ رَأَيْتَنِي بَعْدَ جُمُعَةٍ وَأَنَا عَلَى حَالِي مُصْفَرًا. فَقَالَ لِي: أَلَمْ أَمُرَكَ بِأَكْلِ اللَّحْمِ قُلْتُ: مَا أَكَلْتُ غَيْرَهُ مِنْذُ أَمَرْتَنِي. فَقَالَ: وَكَيْفَ تَأْكُلُهُ. قُلْتُ: طَيِّحًا. فَقَالَ لَا تَكُلُهُ كَيْبَابًا فَأَكَلْتَهُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي إِلَى قَدْعَانِي بَعْدَ جُمُعَةٍ وَإِذَا الدَّمُ قَدْ عَادَ فِي وَجْهِ فَقَالَ لِي الْآنَ نَعَمْ ۱۱؛

موسی بن بکر نقل می‌کند که امام کاظم به من گفت: چه اتفاقی

۹. ممکن است برخی اشکال کنند که صرف نظر از قیده‌ها و شرایط و... باعث برهم خوردن معنای مقصود شده و خلاف شروط پذیرفته شده در جواز نقل به معناست. در پاسخ باید اضافه کنیم که راوی اگر خود را در مقام بیان تمام کلام امام (ع) باشد و قیود را ذکر نکند، در نقل خود مجاز نیست. اما اگر در مقام بیان کلیات باشد، در نقل خود صادق است و خواننده نیز نمی‌تواند اطلاق‌گیری بکند.

۱۰. الکافی، ج ۶، ص ۳۱۹.

افتاده که رنگ رخت زرد شده است؟ گفتم: بیمارم. گفت: گوشت بخور. من هم خوردم. پس از جمعه‌ای مرادید، من در همان حال قبلی‌ام بودم. گفت: مگر از تو نخواستم که گوشت بخوری؟ عرض کردم: از روزی که دستور دادید، غیر از گوشت نخورده‌ام. گفت: چطور خوردی؟ گفتم: پخته شده. فرمود: این طور، نه؛ کباب کن و بخور. سپس مرا فرستاد تا این کار را بکنم. بعد از جمعه‌ای مرا خواند، خون به چهره‌ام برگشته بود. فرمود: الآن درست شد.

۲. عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ: اشْتَكَيْتُ بِالْمَدِينَةِ شَكَاةً ضَعُفَتْ مَعَهَا فَاتَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ فَقَالَ لِي: أَرَأَيْكَ ضَعِيفًا. قُلْتُ: نَعَمْ. فَقَالَ لِي: كُلِ الْكَبَابَ فَكُلْتُهُ فَبَرَأْتُ؛^{۱۱}

موسی بن بکر نقل می‌کند که در مدینه به بیماری‌ای مبتلا شدم که مرا ضعیف کرد. خدمت امام کاظم رسیدم، فرمود: ضعیف شده‌ای. گفتم: بله. فرمود: کباب بخور. من هم خوردم و سلامتی دوباره یافتم.

البته این نوع بیان، طبیعی است و همه عقلا به حسب شرایط و حال و حوصله، گاه به اجمال و گاه به تفصیل سخن می‌گویند.

توجه به این نکته می‌تواند از برخی ابهام‌های موجود در متون روایی پرده بردارد؛ مانند اینکه در موارد زیادی، حس مجمل‌گویی غیر حکیمانه به انسان دست می‌دهد. در مثل، از خود می‌پرسد که اگر این مطلق، نیازمند تقیید بود، چرا امام آن را به دنبال مطلق نیاورد تا ما مجبور نباشیم از به هم بستن چند روایت، مجموع حکم را محاسبه کنیم. به عبارت دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که دلیل برخی از این آشفتگی‌ها و سختی فهم متون دینی، اجمال و تفصیل‌هایی

بوده که راویان حدیث به کار می‌گرفتند. البته آنان کاری برخلاف سیره عقلاً انجام نداده‌اند^{۱۲}، بلکه مقصود این است که توجه به روش آنها، می‌تواند در شیوه جمع میان روایات اثرگذار باشد و حتی گاه برخی از جمع‌هایی را که شاید دور از حقیقت به نظر می‌رسید، قابل قبول سازد و انعطاف‌پذیری ما را در برداشت از روایات و توجه به لطایف و احتمالات ممکن، افزایش دهد.

سنجش میزان دقت اصحاب یا دقت امام در بیان احادیث

گاه اتفاق می‌افتاد که در یک مجلس، چندین راوی حضور می‌یافتند و یک مضمون را چندین نفر نقل می‌کردند. این مطلب گذشته از اینکه نشان دهنده رونق نقل به معنا در میان آنهاست، این ثمره علمی را هم دارد که ما با مقایسه چنین روایاتی می‌توانیم به میزان دقت آنها در برداشت از سخن امام و اختلاف‌ها و اشتباه‌هایشان دست یابیم. اگر دیدیم که در این موارد، روایات از نظر محتوا نزدیک به هم‌اند، می‌فهمیم که ایشان در فهم کلام امام موفق بوده‌اند. نتیجه مهم‌تری که به دست خواهد آمد، میزان انعطاف در برداشت از الفاظ و سنجش دقت در متن حدیث است. به عبارت دیگر، امام به گونه‌ای سخن می‌گفت که اصحاب درست بفهمند. بنابراین میزان دقت امام در ساختار کلمات و جملات، متناسب با فهم ایشان بود. با این حساب، اگر ما بتوانیم میزان دقت اصحاب را به دست آوریم، می‌توانیم به میزان دقت و ظرافت امام (ع) در بیان دین نیز دست یابیم. آن‌گاه می‌توانیم به شاخص معینی از دقت و ظرافت در تفسیر کلام معصوم برسیم و از تحلیل‌های ادبی و فلسفی محض بپرهیزیم.

یکی از نمونه‌های مناسب برای این ارزیابی، حکایت سَمْرَةَ بن جُنْدَب است. روایت مشهور «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» در ماجرای بریده شدن

۱۲. زیرا طبق سیره عقلانی ناقل می‌تواند به حسب نیاز، یکبار تنها کلیات سخن را نقل کند، باری تمام سخن را با تمام ریزه‌کاری‌ها و حتی با در نظر گرفتن قرائن خارجی و... مهم آن است که معلوم کند که در مقام اجمال و تفصیل است.

درخت سمره صادر شد و بعدها به یکی از اصول کلی حاکم بر احکام بدل گردید. در این بخش چهار روایت مربوط به آن را می آوریم. با اینکه یکی از آنها به نقل از اهل سنت است، همه آنها از امام باقر (ع) نقل شده اند. روایت دوم و سوم از زراره نقل شده اند، ولی اختلافاتی با همدیگر و سایر روایات دارند. پرسش این است که با وجود این همه اختلاف در نقل ها، باز هم می توان دم از دقت های کذا و کذا زد یا باید به تعدیل آنها پرداخت و بر اساس دقتی متناسب با دقت اصحاب و امام، به تفسیر متون حدیثی پرداخت.

۱. وَرَوَى الْحَسَنُ الصَّيْقَلُ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَ لِسَمْرَةَ بْنِ جَنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ نَظَرَ إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَشَكَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمْرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي فَلَوْ أُرْسِلْتَ إِلَيْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا مِنْهُ فَأَرْسِلَ إِلَيْهِ رَسُولَ اللَّهِ فِدْعَاهُ فَقَالَ: يَا سَمْرَةَ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَيَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمْرَةَ اسْتَأْذِنَ إِذَا أَنْتِ دَخَلْتِ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَسْرُكُ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَذَقٌ فِي الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِكَ. قَالَ: لَا قَالَ: لَكَ ثَلَاثَةٌ. قَالَ: لَا قَالَ: مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا أَذْهَبَ يَا فُلَانُ فَأَقْطَعُهَا وَأَضْرِبُ بِهَا وَجْهَهُ؛^{۱۳}

ابوعبیده حدانقل می کند که امام باقر تعریف کرد: سمره بن جندب، نخلی در حیاط خانه یکی از انصار داشت. وقتی که به نخلس سر می زد، به چیزهایی از خانواده مرد نگاه می کرد که او بدش می آمد. مرد نزد رسول خدا رفت و از او شکایت کرد و گفت: ای رسول خدا، سمره بدون اجازه من وارد خانه من می شود. اگر او را می خواستی و دستور می دادی تا قبل از آمدن

به خانه من، اجازه بگیر تا همسرم خودش را از نگاه او دور سازد، ممنون می شدم. رسول خدا کسی را به دنبالش فرستاد و فرمود: ای سمره، چرا فلانی از تو شکایت می کند و می گوید که بدون اجازه وارد خانه اش می شوی و زن او را در وضع ناخوشایندی می بینی؟ ای سمره، وقتی داخل می شوی، اجازه بگیر. آیا به اینکه در بهشت درختی در مقابل نخلت داشته باشی، خشنود می شوی؟ گفت: نه. فرمود: در مقابل آن سه نخل به تو می دهم. گفت: نه. فرمود: ای سمره، تو تنها به دنبال آزار و اذیت هستی. فلانی برو و آن را ببر و به صورتش بزن!

باتوجه به اینکه بقیه روایات نیز از نظر معنا و مفهوم نزدیک به روایت اول

هستند، ترجمه آنها را به خواننده محترم می سپاریم.

۲. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بِنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جَنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ وَكَانَ طَرِيقَهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزَلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عَذْقِهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ. فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ: يَا سَمْرَةَ لَا تَزَالُ تَفَاجِئُنَا عَلَى حَالٍ لَا تُحِبُّ أَنْ تَفَاجِئَنَا عَلَيْهَا فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَاذِنِي. فَقَالَ: لَا اسْتَاذِنُ فِي طَرِيقِي وَهُوَ طَرِيقِي إِلَى عَذْقِي قَالَ فَشَكَكَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ فَارْسَلْ إِلَيْهِ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ فُلَانًا قَدْ شَكَكَكَ وَزَعَمَ أَنَّكَ تَمْرُ عَلَيْهِ وَعَلَى أَهْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَاسْتَاذِنْ عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَاذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَذْقِي. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ: خَلْ عَنْهُ وَلَكِ مَكَانَةٌ عَذْقِي فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ: لَا. قَالَ: فَلَكِ اثْنَانِ. قَالَ: لَا أُرِيدُ. فَلَمْ يَزَلْ يَزِيدُهُ حَتَّى بَلَغَ عَشْرَةَ عَذَاقٍ. فَقَالَ: لَا. قَالَ: فَلَكِ عَشْرَةٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا. فَأَبَى. فَقَالَ: خَلْ عَنْهُ وَلَكِ مَكَانَةٌ عَذْقِي فِي

الجنة . قال : لأريد . فقال له رسول الله إنك رجل مضار ولا
 ضرر ولا ضرار على مؤمن . قال ثم أمر بها رسول الله فقلعت ثم
 رمى بها إليه وقال له رسول الله انطلق فاغرسها حيث شئت . ١٤
 ٣ . عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن
 عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر قال : إن سمرة بن جندب
 كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري
 بباب البستان وكان يمر به إلى نخلة ولا يستأذن . فكلمه الأنصاري
 أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة . فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول
 الله فشكا إليه وخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله وخبره بقول
 الأنصاري وما شكاه وقال : إن أردت الدخول فاستأذن . فأبى فلما
 أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع . فقال لك
 بها عذق بمدلك في الجنة . فأبى أن يقبل . فقال رسول الله
 للأنصاري اذهب فاقلعها وأرم بها إليه فإنه لأضرر ولا ضرار . ١٥
 ٤ . حدثنا سليمان بن داود العتكي ، ثنا حماد ، ثنا واصل مولى
 أبي عيينة ، قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي يحدث ، عن
 سمرة بن جندب أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من
 الأنصار . قال : ومع الرجل أهله . قال : فكان سمرة يدخل إلى
 نخله فيتأذى به ويشق عليه ، فطالب إليه أن يبيعه . فأبى ، فطلب
 إليه أن يناقله ، فأبى . فأتى النبي (ص) فذكر ذلك له ، فطلب
 إليه النبي (ص) أن يبيعه ، فأبى ، فطلب إليه أن يناقله ، فأبى .
 قال : فهبه له ولك كذا وكذا . أمرا رغبه فيه فأبى . فقال : أنت
 مضار . فقال رسول الله (ص) للأنصاري : اذهب فاقلع نخله . ١٦

١٤ . الكافي ، ج ٥ ، ص ٢٩٤ ، ح ٨ .

١٥ . الكافي ، ج ٥ ، ص ٢٩٢ ، ح ٢ ؛ تهذيب الاحكام ، ج ٧ ، ص ١٤٦ ، ح ٣٦ .

١٦ . سنن أبي داود ، ابن اشعث سجستاني ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، ح ٣٦٣٦ .

در چهار روایت یاد شده، این حقیقت مشترک با اجمال و تفصیل آمده است که عبارت است از:

سمره بن جندب در حیاط خانه یکی از انصار نخلی داشت که برای رسیدگی به آن، گاه و بی‌گاه سر زده وارد خانه او می‌شد. صاحب خانه از این امر در اذیت بود. به همین جهت، از او خواست تا قبل از آمدن، اطلاع بدهد، اما او نپذیرفت. مرد انصاری خدمت رسول خدا شکایت کرد و او را در جریان رفتار زشت سمره بن جندب قرار داد. رسول خدا او را احضار کرد و از او خواست تا سر زده وارد خانه نشود. او نپذیرفت. از او خواست تا آن را در برابر نخل‌های دیگری بفروشد، اما قبول نکرد. پیامبر تعداد نخل‌ها را بیشتر کرد، ولی او باز هم نپذیرفت. از او خواست تا در مقابل درختی در بهشت از نخل خود بگذرد، باز هم نپذیرفت. رسول خدا دستور داد تا نخل را از ریشه بکنند و به سویس پرت کنند، خواه راضی باشد یا راضی نباشد و فرمود: در اسلام ضرر زدن به خود و دیگران وجود ندارد.

با معیار قرار دادن چنین روایاتی می‌توان به ضابطه و تراز مناسبی در نوع برداشت‌ها رسید. در مثل، می‌توان فهمید که راویان حدیث، به جزئیات شنیده‌های خود که دخالتی در منظور اصلی نداشت، توجه چندانی نمی‌کردند و به خود اجازه می‌دادند که بخش‌های غیر ضروری را حذف و فقط بخش کلیدی روایت را نقل کنند. یا می‌توان فهمید که در بسیاری از موارد نمی‌توان به تفاوت جوهری الفاظی نظیر «ضرب» و «رمی» استناد کرد؛ زیرا در این روایات، گاه از تعبیر به ضرب استفاده شده و گاه از تعبیر به رمی. این بدین معناست که از نظر راوی، اینها تأثیری در برداشت منظور اصلی امام ندارند یا می‌توان فهمید که در هر روایت باید به دنبال پیام‌های برجسته بود و چندان نمی‌توان از گوشه و کنار روایت، استفاده‌های عالمانه کرد که به کار فقاقت آید.

البته ناگفته پیداست که می‌توان الفاظ را به عنوان قرینه و یا نزدیک کننده به معنای خاص در نظر گرفت. در مثل، از این روایت نمی‌توان استفاده کرد که در چنین مواردی، باید تا چند برابر به صاحب مال پرداخت شود؛ زیرا روایت در

اصل به دنبال بیان حقوق اجتماعی و حریم خصوصی افراد است و همه این روایات، به خوبی از عهده این مطلب برآمده‌اند. اما در اینکه تا چند برابر باید به او پیشنهاد کرد، اختلاف است و همین اختلاف نشان دهنده آن است که مورد اهتمام راوی نبوده و راوی آن را به عنوان غرض اصلی حدیث ندانسته است. همچنین نمی‌توان استفاده کرد که آیا قبل از شکایت باید به خود شخص متجاوز تذکر داده شود یا نه؟ و امثال این برداشت‌ها.

مقصود ما این نیست که چنین برداشت‌هایی را به مواردی که تعدد نقل درباره گفته امام محدود کنیم، بلکه به منظور به دست آوردن قاعده‌ای است که حتی در نقل واحد نیز به کار ما آید. از آنچه گذشت، می‌توان به عمق بدفهمی و برداشت‌های ناروا در روایاتی نظیر روایت زیر پی برد:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ
ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِذَا بَلَغَتْ
الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرَحْمَةً إِلَّا تَكُونُ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ؛^{۱۷}
امام صادق (ع) فرمود: زمانی که زن به پنجاه سالگی برسد،
حیض نمی‌بیند، مگر اینکه زنی از قریش باشد.

ظاهر عرفی روایت این است که فقط زنان قریشی بیش از پنجاه سال حیض می‌بینند و سایر زنان چنین نیستند. البته ما در مقام فتوا نیستیم و این نظر را محل تأمل و درنگ می‌دانیم، بلکه فقط در مقام تفسیر و برداشت از این روایت سخن می‌گوییم. یکی از فضلا برخلاف نظر مشهور، معتقد است که زنان قریشی و غیر قریشی تفاوتی ندارند و همه زنان اغلب در پنجاه سالگی یائسه می‌شوند و اگر زنی از هر ایل و تبار، بیش از آن هم خون ببیند، حیض است و یائسه نمی‌شود. اما از آنجا که روایت بالا، به ظاهر خود مخالف با این نظر است، وی برای توجیه و موافق ساختن آن با نظر خود چنین استدلال می‌کند که اگر مقصود امام استثنا کردن زنان قریشی بود، چرا بعد از استثنا به جای گفتن جمله

«الا ان تكون امرأة من قریش» نگفت: «الا القریشیة»؟ آیا این رساتر نبود؟ چرا امام از کلمات زاید استفاده کرد؟ آیا این استفاده بدون دلیل است؟ بنابراین این دو باید با هم فرق داشته باشند و منظور امام از جمله دوم، استثنا کردن زنان قریشی نیست بلکه ایشان می خواهد به سؤالی که در ذهن راوی است، جواب بدهد؛ زیرا وقتی که امام می فرماید: زنان در پنجاه سالگی یائسه می شوند و پس از آن حامله نمی شوند، این سؤال در ذهن او جوانه می زند که پس چرا حضرت خدیجه در شصت سالگی حضرت زهرا را به دنیا آورد؟! امام در مقام پاسخ به ذهنیت او می گوید: مگر اینکه زنی از قریش باشد.

آیا جز این است که اگر ما چنین برداشتی را با روایات جایز بدانیم، هیچ ظاهری برای آنها باقی نخواهد ماند و هیچ روایتی قابل استناد نخواهد بود و هرکسی هرچه بخواهد از دل روایات بیرون خواهد کشید؟ آیا جز این است که امام با زبان قوم خود سخن می گفت و قصد انزال قرآن دیگری نداشت؟ آیا نوع مردم خود را مجاز نمی دانند که با هر دو تعبیر مختصر و مفصل مقصود خود را بیان کنند؟ آیا این احتمال معقول نیست که امام برای تأکید، به جای لفظ مفرد از جمله استفاده کرده باشد؟ آیا ما شاهدی بر سؤال مقدر راوی داریم تا با استناد به آن از ظهور روایت دست برداریم؟ آیا روا داشتن چنین برداشت هایی اجتهاد را به ناکجا آباد نخواهد کشاند؟

در گفتگویی که با یکی از فضلا، درباره ضرورت شناخت و عرفان زمان داشتیم و روایات مربوط به آن را بررسی می کردیم، ایشان اصرار داشت که جوهر معنایی «عرف» با «علم» فرق دارد و اینکه امام این تعبیر را انتخاب کرده، نشان می دهد که پیام خاصی مورد نظرش بوده که اگر لفظ علم را به جای آن به کار می برد، منظورش ادا نمی شد. به او گفتم که اگر جوهر معنای «عرف» و «علم» تفاوت دارد و امام به خاطر این تفاوت، عرف را انتخاب کرده است، پس چرا در روایات دیگر، کلماتی نظیر «بصیر» و «علم» به کار رفته است؟! این فاضل محترم در پاسخ به لکت افتاد و شروع به فلسفه بافی های کرد که نه خود فهمید چه می گوید و نه من فهمیدم چه می خواهد. برخی از این روایات از این قرار است:

۱. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: فِي حِكْمَةِ آلِ دَاوُدَ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ «عَارِفًا بِزَمَانِهِ مَقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ حَافِظًا لِلْسَانَةِ»؛^{۱۸}

امام صادق (ع) فرمود: در حکمت آل داود آمده است؛ بر عاقل وظیفه است که آشنای به زمان باشد و به کار خود پردازد و از زبان خود مراقبت کند.

۲. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: فِي حِكْمَةِ آلِ دَاوُدَ يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَكُونَ مَالِكًا لِنَفْسِهِ عَلَى شَأْنِهِ «عَارِفًا» بِأَهْلِ زَمَانِهِ؛^{۱۹}

امام باقر فرمود: در حکمت آل داود آمده است: بر مسلمان سزاوار است که مالک نفسش باشد، به کار خود پردازد و آشنای با اهل زمانش باشد.

۳. عَنْ أَبِي ذَرٍّ (رِه) قَالَ...: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ...: وَعَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ «بَصِيرًا» بِزَمَانِهِ مَقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ حَافِظًا لِلْسَانَةِ؛^{۲۰}

عاقل وظیفه دارد که آگاه به زمانش باشد، به کار خود پردازد و مراقب زبانش باشد.

۴. الْعَالِمُ «بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ»؛^{۲۱}

کسی که به زمانش آگاه باشد، فتنه‌ها بر او هجوم نمی‌آورند.

آیا رواست که با وجود این همه اختلاف که در تعبیر روایات وجود دارد، کسی مدعی شود که عرف و علم و بصیر هر کدام جوهری مجزا دارند و بعد در جمع آنها دچار تناقض‌گویی شود و به فلسفه‌بافی روی آورد؟ آیا راویان حدیث در چینش

۱۸. الکافی، ج ۲، ص ۱۱۶.

۱۹. همان، ج ۲۰.

۲۰. الخصال، ج ۲، ص ۵۲۳.

۲۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۶.

الفاظ به این دقت‌ها ارزش می‌دادند تا امام نیز به عنوان معلمی دلسوز، براساس دقت آنها سخن بگوید؟ آیا امروزه مردم میان واژه‌های آشنا، آگاه و دانا تفاوت جوهری قائل‌اند؟ مشکل از آنجا شروع شد که غیر عرب‌ها به تفسیر و برداشت از روایات روی آوردند؛ زیرا اهل هر زبان در گزینش الفاظ در بند لطایفی که اهل ادب و هنر بدان توجه دارند، نیستند. اما کسی که آن زبان را نمی‌داند، مجبور است برای دانستن معنای لغات مدام به لغت‌نامه مراجعه کند و به همین جهت، به الفاظ حساسیت بیشتری نشان می‌دهد. در مثل، از خود می‌پرسد که ریشه این لفظ چیست، چطور در این معنا به کار رفته، وزن فعلی آن کدام است و آن وزن در چه معنایی به کار می‌رود و ده‌ها سؤال دیگر از همین قبیل، تا اینکه به مرور زمان، ذهنش در مورد الفاظ و وجه تمایز آنها فعال می‌شود و الفاظ در نظر او معنایی بسیار دقیق‌تر و لطیف‌تر از آنچه اهل آن زبان به کار می‌برند، پیدا می‌کند، به ویژه اگر گوینده، معصوم باشد. آن‌گاه با دخالت دادن حکمت معصوم و آنچه از بلاغت ایشان شنیده، باور او را به برداشت‌های مغایر با فهم عرفی محکم‌تر می‌شود. غافل از اینکه حکمت امام و شأن امامتش اقتضا می‌کند که مانند خود مردم سخن بگوید تا مردم منظور او را بهتر بفهمند، نه اینکه شاعرانه بگوید و غرض خود را در لابه‌لای هنر خویش پنهان کند تا تنها اهل ذوق و هنر و ادب، به درک درستی از سخنان او برسند؛ همان‌طور که گفتار اغلب اهل هنر و شعر چنین است.

در رد این تلقی غلط، روایت زیر کافی است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَعَلَانَ عَنْ
خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ ابْنِ الْمُخْتَارِ أَوْ غَيْرِهِ رَفَعَهُ قَالَ قُلْتُ
لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَلَعَلِّي لَا أُرْوِيهِ كَمَا
سَمِعْتَهُ. فَقَالَ: إِذَا أَصَبْتَ الصُّلْبَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ
تَعَالٍ وَهَلْمٍ وَأَقْعُدُ وَأَجْلِسُ؛ ۲۲

به امام صادق گفتم: از شما سخنی را می‌شنوم، چه بسا آن را

به همان صورتی که شنیده‌ام، روایت نمی‌کنم. فرمود: زمانی که به اصل معنا رسیدی، اشکالی ندارد؛ مثل اینکه به جای «تعال»، «هلم» و به جای «اقعد»، «اجلس» به کار ببری.

امام طبق عادت مردم، هلم و تعال را به یک معنا و اقعد و اجلس را نیز به یک معنا گرفته است؛ در حالی که ذهن فعال و ادیبانه برخی، این قضاوت را نمی‌پذیرد و میان این واژه‌ها تفاوت بسیار می‌بیند؛ زیرا از نظر او «تعال» از «علو» گرفته شده است و در اصل به معنای «بالا بیا» است، نه مطلق «بیا»؛ اگرچه به معنای «بیا» نیز استفاده می‌شود. «وقالوا فی النداء: تَعَالَ أی اعل»^{۲۳}؛ در حالی که هلم چنین نیست. در ترکیب هلم دو قول ذکر شده است: یا از «ها لم» گرفته شده است که از لم به معنای اصلاح است و بعد از حذف الف به هم چسبیده‌اند. گویا با نزدیک شدن شخص به دیگری، فاصله‌ها از بین می‌رود و میانشان اصلاح می‌شود، و یا از ماده «هل ام» است؛ مانند اینکه گفته شود: هل لك فی كذا أمه؛ یعنی آیا قصد فلان چیز در تو هست؟ بنابراین معنای امری آن چنین است:

قصد کن مرا و پیش من بیا؛ همچنان که در این آیه نیز همین معنا قصد شده است: «وَالْقَاتِلِينَ إِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا».^{۲۴} بنابراین جوهر معنایی هلم غیر از تعال است. در معنای هلم، قصد و در معنای تعال، علو نهفته است.

حکایت کلمات «جلس» و «قعد» نیز از همین قرار است. جلوس در اصل برخاستن و نشستن است؛ مانند به کسی که خوابیده، گفته می‌شود که بلند شو، بنشین! «هی الانتقال من سفلى إلى علو... یقال لمن هو نائم اجلس».^{۲۵} اما قعود، منتقل شدن از حالت ایستاده به نشسته است: «هو الانتقال من علو إلى سفلى... لمن هو قائم اقعد».^{۲۶} اما اغلب به معنای همدیگر استفاده

۲۳. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۹۰.

۲۴. سوره احزاب، آیه ۱۸.

۲۵. مجمع البحرين، ج ۴، ص ۵۸.

۲۶. همان.

می شوند؛ در حالی که طبق نظر برخی از لغوی ها تنها گاه به جای هم به کار می روند: «وقد يستعمل بمعنى قعد»^{۲۷}.

بنابراین بر اساس دقت های ادبی و لغوی، امام نباید اجازه استفاده الفاظ هم خانواده و مترادف را بدهد؛ زیرا هر لفظ مترادفی، تفاوت های ولو مختصری با الفاظ هم خانواده خود دارد.

البته روایات مشابه دیگری نیز در این زمینه وارد شده که قابل تأمل هستند؛ از آن جمله روایت ابوبصیر از امام صادق است که در بحث از دلیل روایی نقل به معنا گذشت. در بحث های آینده، احادیث دیگری را به مناسب یادآور خواهیم شد.

بازگرداندن چند روایت به یک روایت

از ویژگی های روش اجتهادی آیت الله بروجردی، توجه به یگانگی برخی از روایات به ظاهر متعدد است. ایشان معتقد بود اگر از یک امام یا یک راوی، چند روایت مشابه و نزدیک به هم صادر شده است، این نشانه یکی بودن آنهاست؛ یعنی امام چندبار آن را نگفته و یا راوی چند روایت مختلف نقل نکرده است، بلکه او یک روایت را برای چند نفر نقل کرده و به دلیل شیوع نقل به معنا در میان ایشان، هر کدام به یک صورت آن را نقل کرده اند. نمونه آن، روایت سَمْرَةَ بِن جندب است. همه روایات از امام باقر (ع) نقل شده اند و محتوای بسیار نزدیکی دارند و بعید است که امام باقر آن را جدا جدا برای سه نفر یعنی ابوعبیده حذا، زراره و ابوعیننه، نقل کرده باشد. گذشته از اینکه دو روایت به نقل از زراره است و هر دو بسیار نزدیک به هم و مشتمل بر قاعده لاضرر هستند. بسیار بعید است که زراره دوبار از امام این حکایت را شنیده باشد، بلکه ظاهر این است که زراره یک بار شنیده و آن را در یک مجلس برای دو نفر یا برای هر کدام از آنها جدا جدا نقل کرده است. بنابراین هر چهار روایت را می توان به یک روایت برگرداند.

از نظر سندی فایده بازگرداندن همه به یک روایت، آن است که تعدد سندها باعث تقویت روایت می شود و حتی ضعف برخی از سندهای آن را جبران می کند؛

به طوری که حتی اگر همه سندها ضعیف باشند، می توان به آن عمل کرد.

از نظر فقه الحدیث نیز این مطلب ما را در فهم غرض اصلی روایت کمک می کند؛ زیرا با مشاهده مضمون مشترک و واحد روایت می فهمیم که همه راویان به دنبال اثبات یک نکته مهم و کلیدی بوده اند. همچنین می توانیم برای پر کردن جاهای خالی روایات، از آن روایات کمک بگیریم و از مجموع آنها به تصور کاملی از اصل روایت برسیم؛ زیرا همه آنها مانند قرینه لفظی برای تفسیر یکدیگر هستند. گذشته از این، در مقام جمع اخبار، از آشفتگی آنها جلوگیری می کنیم و به دسته بندی های مناسب تری می رسیم. به عنوان مثال، آیت الله بروجردی در کتاب «البدر الزاهر فی صلاه الجمعه والمسافر»، در بحث از اینکه آیا در نماز مسافری که در فاصله چهار فرسخ رفت و آمد می کند، بازگشت در همان روز شرط است، یا نه، در آغاز نه روایت را به شرح ذیل می آورد:

۱. «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْبَرَقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ الْجَلْبَلِيِّ عَنْ صَبَّاحِ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع)... فَأَقَامُوا عَلَيَّ ذَلِكَ أَيَّاماً لَا يَدْرُونَ هَلْ يَمْضُونَ فِي سَفَرِهِمْ أَوْ يَنْصَرِفُونَ هَلْ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُتِمُّوا الصَّلَاةَ يُقِيمُوا عَلَيَّ تَقْصِيرِهِمْ قَالَ: إِنْ كَانُوا بَلَّغُوا مَسِيرَةَ أَرْبَعَةِ فَرَاسِخٍ فَلْيُقِيمُوا عَلَيَّ تَقْصِيرِهِمْ أَقَامُوا أَمْ انصَرَفُوا وَإِنْ كَانُوا سَارُوا أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةِ فَرَاسِخٍ فَلْيُتِمُّوا الصَّلَاةَ أَقَامُوا أَوْ انصَرَفُوا فَإِذَا مَضُوا فَلْيَقْصِرُوا. ۲۸
۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنْ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا خَرَجُوا حُجَّاجاً قَصَرُوا وَإِذَا زَارُوا وَرَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ أَتَمُّوا. ۲۹
۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنْ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا زَارُوا الْبَيْتَ وَدَخَلُوا

۲۸. الكافي، ج ۳، ص ۴۳۳، ح ۵.

۲۹. همان، ج ۴، ص ۵۱۸، ح ۲.

- مَنَازِلَهُمْ أَتَمُّوا وَإِذَا لَمْ يَدْخُلُوا مَنَازِلَهُمْ قَصَرُوا. ٣٠
٤. يَعْقُوبُ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَهْلُ مَكَّةَ إِذَا زَارُوا الْبَيْتَ وَدَخَلُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى مَنِيٍّ أَتَمُّوا الصَّلَاةَ وَإِنْ لَمْ يَدْخُلُوا مَنَازِلَهُمْ قَصَرُوا. ٣١
٥. وَقَالَ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ يَتَمُّونَ الصَّلَاةَ بِعَرَفَاتٍ قَالَ: وَيَلَهُمْ أَوْ وَيَحْتُمُّمْ وَأَيُّ سَفَرٍ أَشَدُّ مِنْهُ لَا لِأَيْتَمٍ. ٣٢
٦. وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي كَيْفِ أَقْصَرَ الصَّلَاةَ فَقَالَ: فِي بَرِيدِ الْأَثَرِيِّ أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا خَرَجُوا إِلَى عَرَفَةَ كَانَ عَلَيْهِمُ التَّقْصِيرُ. ٣٣
٧. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُخْتَلَمِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: فِي كَيْفِ التَّقْصِيرِ. فَقَالَ: فِي بَرِيدِ وَيَحْتُمُّمْ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَخْرُجُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَصَرُوا. ٣٤
٨. الْمَفِيدُ: وَقَالَ (ع): وَيَلِ لِهَؤُلاءِ الْقَوْمِ الَّذِينَ يَتَمُّونَ الصَّلَاةَ بِعَرَفَاتٍ أَمَا يَخَافُونَ اللَّهَ. فَتَقِيلُ لَهُ: فَهُوَ سَفَرٌ. قَالَ: وَأَيُّ سَفَرٍ أَشَدُّ مِنْهُ. ٣٥
٩. «حَمَّادٌ عَنْ حَرِيرِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَنْ قَدَّمَ بَعْدَ التَّرْوِيَةِ بِعَشْرَةِ أَيَّامٍ وَجَبَ عَلَيْهِ إِتِمَامُ الصَّلَاةِ وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ أَهْلِ مَكَّةَ فَإِذَا خَرَجَ إِلَى مَنِيٍّ وَجَبَ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ أَتَمَّ الصَّلَاةَ وَعَلَيْهِ إِتِمَامُ الصَّلَاةِ إِذَا رَجَعَ إِلَى مَنِيٍّ حَتَّى يَنْفِرَ. ٣٦

٣٠. همان، ص ٥١٨، ح ١.

٣١. تهذيب الاحكام، ج ٥، ص ٤٨٨، ح ٣٨٩.

٣٢. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٤٧، ح ١٣٠١.

٣٣. تهذيب الاحكام، ج ٣، ص ٢٠٨، ح ٨.

٣٤. همان، ص ٢٠٩، ح ١١.

٣٥. المقنعة، ص ٤٤٨.

٣٦. تهذيب الاحكام، ج ٥، ص ٤٨٨، ح ٣٨٨.

آیت‌الله بروجردی بعد از کنار گذاشتن روایت اول، برای جمع هشت روایت دیگر، روایات سوم تا ششم را یک روایت می‌داند؛ زیرا همه آنها از معاویه بن عمار و امام صادق (ع) نقل شده‌اند. آن‌گاه بر اساس این احتمال که شاید روایت اسحاق بن عمار یعنی روایت شماره هفت نیز از روایت معاویه بن عمار باشد، آن را به چهار روایت قبلی ملحق می‌سازد. دلیل ایشان در تقویت این احتمال، مشابهت محتوا و یکی بودن نام پدران اسحاق و معاویه است که می‌تواند موجب اشتباه شود. آن‌گاه ادعا می‌کند که روایت مفید در مقنعه یعنی روایت شماره هشت نیز به پنج روایت قبلی ملحق می‌شود؛ زیرا به احتمال زیاد روایت مستقلی نیست و از روایت معاویه بن عمار گرفته شده است. ایشان بعد از اینکه شش روایت از هشت روایت را به یک روایت برمی‌گرداند، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

فیرجع الروایات الثمانية إلى ثلاث روايات: رواية للحلبی، ورواية لمعاوية بن عمار، ورواية لزراره؛ پس همه روایات هشت‌گانه به سه روایت: حلبی، معاویه بن عمار و زراره برمی‌گردند.

وی در ادامه این سؤال را مطرح می‌کند که آیا صرف احتمال می‌تواند باعث دست شستن از روایت و برگرداندن آن به روایت دیگری شود؟ آن‌گاه خود در پاسخ می‌افزاید:

عمدة الدلیل لحجیة الخبر والاعتماد علیہ هو بناء العقلاء، وإذا تمشی احتمال عقلائی معتنی به عندهم صار مانعاً عن الاعتماد والعمل. وكيف كان فالمتیقن فی المقام ثلاث روايات؛^{۳۷} دلیل اصلی حجیت خبر واحد و اعتماد به آن، بنای عقلاست. بنابراین اگر احتمال عقلائی قابل قبولی در آن رخنه کند، در نزد ایشان مانع از اعتماد و عمل خواهد شد. در هر حال، تنها سه روایت متیقن است.

در تحلیل جمع عبارت «البدر الزاهره» باید گفت: اگرچه اصل کار، مثبت و لازم است، اما زیاده روی شده است؛ زیرا ما در جایی می توانیم چنین ادعایی کنیم که شاهدی پیدا کنیم که احتمال وحدت آنها را تقویت کند و صرف یک سان بودن حکم و راوی یا امام نمی تواند دلیل کافی برای وحدت روایات باشد. در مثل، دو روایت دوم و سوم، تعبیرها و محتوا بسیار به هم نزدیک هستند؛ به گونه ای که یکی نبودن آنها بسیار دور از ذهن است. در عبارت دو روایت دقت کنید:

إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا زَارُوا الْبَيْتَ وَدَخَلُوا مَنَازِلَهُمْ أَتَمُّوا وَإِذَا لَمْ يَدْخُلُوا مَنَازِلَهُمْ قَصَرُوا.

أَهْلُ مَكَّةَ إِذَا زَارُوا الْبَيْتَ وَدَخَلُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى مَنَى أَتَمُّوا الصَّلَاةَ وَإِنْ لَمْ يَدْخُلُوا مَنَازِلَهُمْ قَصَرُوا.

این در حالی است که این نوع اشتراک در ادبیات را در چهار روایت دیگر نمی بینیم. به عنوان مثال، در سه مورد از چهار روایت دیگر، سخن از سفر به عرفات است، اما در این روایت، نام منا به چشم می خورد. چگونه می توان همه اینها را به حساب نقل به معنا گذاشت؟ آیا راوی حق دارد از منا سوال کند و آن گاه نام عرفات را بیاورد و خودش حکم مسافرت به آن را به دومی نسبت دهد و آن را از زبان امام نقل کند؟ گذشته از این، در روایات پسین، پرسش ها و تعبیرهایی به کار رفته است که ارجاع آنها را به روایات دوم و سوم دشوار می کند؛ مانند:

فِي كَمِ الْقَصْرِ الصَّلَاةَ فَقَالَ فِي بَرِيدٍ.
وَبِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَحْجُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ.
وای سفر اشد منه.

با این مقدمه روشن می شود که ادعای وحدت میان چهار روایت پسین با دو روایت پیشین، ادعایی نیست که عقلا آن را بپذیرند یا حتی احتمال آن را قابل قبول بدانند و به خاطر آن از روایت دست بردارند.

انتقال ارتکازها و برداشت‌ها

پرسش و پاسخ بر فضای روایات شیعه سایه افکنده است. آموزش دین بر اساس رویش پرسش‌ها، ریشه در قرآن دارد. خدای متعال نیز با اینکه می‌توانست قرآن را در یک شب نازل کند، آن را در طول ۲۳ سال و ناظر و حاکم بر اتفاق‌ها و بن‌بست‌های زندگی عصر پیامبر نازل کرد. یکی از ویژگی‌های این روش، پیوند فهم آنها با وقایع، نشانه‌ها و قرائن غیرمکتوب است. به همین خاطر، تفسیر قرآن بدون توجه به فضای نزول و شأن آن، در برخی موارد ناممکن و در برخی بس دشوار است.

دشواری فهم حدیث در اغلب موارد از فوت قرینه‌ها و شرایط صدور آن سرچشمه می‌گیرد، به ویژه اگر فضای پرسش و پاسخ بر آن سایه افکنده باشد. یکی از برکات نقل به معنا، انتقال قرائن است؛ زیرا راوی فهم عرفی خود را از واقعه روایت می‌کند، نه عین الفاظ امام را، اما اگر او عین الفاظ امام را می‌گفت و می‌نوشت، قرائن تأثیرگذار بر حدیث و نوع جواب امام نوشته نمی‌شد؛ در حالی که امام سخن خود را با ناظر بر آن قرائن نانوشته، گفته است. اما زمانی که نقل به معنا می‌شود، راوی فهم خود را با توجه به همه قرائن نقل می‌کند و نقل به معنا از این جهت، یک قدم جلوتر از نقل الفاظ حدیث است.

ثمره جواز نقل به معنا در دعا

گاه در ادعیه یا در زیارت‌ها یا نمازها، دعاهایی وارد شده که شخص باید آن را در حال سجده یا قنوت بخواند. بسیار اتفاق می‌افتد که حفظ کردن عین عبارت‌های عربی، کاری بس دشوار می‌نماید. به همین جهت، شخص یا از انجام عبادت صرف نظر می‌کند یا از کسی می‌خواهد که آن دعا را برایش بخواند تا او در حال سجده، تکرار کند. بنابر جواز نقل به معنا، این دشواری



برداشته می‌شود و شخص در چنین مواردی، می‌تواند ترجمه دعا را مطالعه کند و مضمون آن را در حال قنوت یا سجده یا هر وضعیت دیگری بگوید.

نتیجه گیری

نتایجی که از این نوشته حاصل می‌شود، از این قرارند:

۱. جواز نقل به معنا، به معنای سهل‌انگاری در نقل حدیث نیست و دنباله‌روی از سیره عقلا در نقل گفتار همدیگر است. به همین جهت، راوی باید آگاه به زبان باشد، منظور گوینده را درست بفهمد و توانایی انتقال صحیح را نیز داشته باشد.
۲. یکی از آثار نقل به معنا، عرفی‌تر شدن فضای روایت و نفی دیدگاه کسانی است که دقت‌های فلسفی و ادبی را در برداشت از متون روایی مجاز می‌دانند.
۳. یکی دیگر از آثار آن، کمک گرفتن از اختلاف تعبیر راویان یک حدیث، برای پی بردن به مقصود اصلی امام و به دست آوردن میزان دقت ایشان در نقل احادیث است.
۴. فایده دیگر آن، ارجاع چند روایت به یک روایت و تنظیم بهتر احادیث در تعارض اخبار است.
۵. مزیت دیگر نقل به معنا نسبت به نقل به لفظ، انتقال ناگفته‌ها و قرینه‌ها و نکات دیگری است که در متن گفتار امام نیامده است، اما در فهم کلام امام دخالت دارند. راوی در هنگام نقل به معنا، فهم خود را که متکی به همه آن قرائن بوده، منتقل کرده است.