
نقد روایات فقهی منقول از ابی طالب علیه السلام در تفسیر الدر المنثور

نهله غروی نائینی*
نرگس نطقی**

◀ چکیده:

تفسیر الدر المنثور سیوطی از تفاسیر روایی اهل تسنن و از جمله تفاسیر ترتیبی است که در آن، روایات بدون هیچ اظهار نظری ذیل آیات، نقل شده است. سیوطی، روایات فراوانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، صحابه، تابعان و تابعان تابعان نقل کرده است. همچنین روایاتی از حضرت علی علیه السلام و دیگر ائمه معصومین علیهم السلام ذکر کرده است. وجود اسرائیلیات و روایات جعلی در این تفسیر و نسبت دادن آن به برخی از ائمه معصومین علیهم السلام، عاملی شد تا در این جستار، به بررسی و نقد روایات فقهی منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته و در این میان، روایات صحیح از سقیم باز شناخته شود؛ بنابراین مواردی از قبیل گفتن آمین در نماز بعد از سوره حمد، معنای واژه «قرء» در آیه 228 سوره بقره، نحوه وقوع طلاق سوم، نهی از متعه، حکم ازدواج با مادر همسر و ربیبه، حرمت ازدواج با دو خواهر برده، شستن پا در وضو از جمله روایات معارض است که در بوتۀ نقد قرار گرفته است.

◀ کلیدواژه‌ها: تفسیر الدر المنثور، روایات فقهی، علی بن ابی طالب علیه السلام، سیوطی.

* استاد دانشگاه تربیت مدرس / Naeeni-h@modares.ac.ir

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس / nnotghi@yahoo.com

مقدمه

جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابوبکر سیوطی، از علمای مشهور اهل تسنن در قرن دهم هجری، دارای تألیفات بسیاری در زمینه علوم قرآنی است، و در میدان قرآن پژوهی بیشتر با تفسیرش، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور* که از جامع‌ترین منابع اثری اهل سنت است و کتاب علوم قرآنی *الاتقان فی علوم القرآن* مشهور است. وی در حوزه تفسیر، ابتدا کتابی با عنوان *ترجمان القرآن* نوشت و سپس با حذف اسانید و تهذیب آن، تفسیر خود، *الدر المنثور* را عرضه کرد.

از آنجا که جعل روایات از زمان پیامبر ﷺ شایع بوده و متأسفانه روایات جعلی به عرصه تفسیر نیز راه پیدا کرده است، تفسیر سیوطی نیز از این آفت مصون نمانده و مملو از اسرائیلیات و روایات جعلی بوده و این‌گونه روایات، به برخی از ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز نسبت داده شده است. در این پژوهش، روایات مربوط به آیات الاحکام که از امام علی علیه‌السلام نقل شده، مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. این مقاله حاصل تلاش یک‌ساله در پایان‌نامه «گونه‌شناسی و بررسی و نقد روایات منقول از ائمه معصومین علیهم‌السلام در تفسیر سیوطی با توجه به تفاسیر اثری شیعه» است و قبل از آن در این زمینه، تحقیقی صورت نگرفته است.

روایات فقهی منقول از حضرت علی علیه‌السلام

دسته‌ای از روایات تفسیری *الدر المنثور* به نقل از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در بیان برخی از احکام فقهی است که با آنچه از سایر اهل بیت معصومین علیهم‌السلام رسیده، سازگار نیست. در این بخش، به نقد این موارد پرداخته شده است.

1. گفتن آمین بعد از سوره حمد در نماز

سیوطی در تفسیر سوره حمد چنین روایتی را آورده است: «... عن علی سمعت رسول الله ﷺ إذا قال و لا الضالین قال: آمین.» (سیوطی، 1425ق، ج 1، ص 16) اما روایات منقول از ائمه علیهم‌السلام در منابع شیعی از این قبیل است:

«... عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إذا فرغ الإمام من قراءة فاتحة فليقل الذي خلفه الحمد لله رب العالمين و لا يجوز أن يقال بعد قراءة فاتحة الكتاب آمين لأن ذلك كانت تقوله النصارى.» (صدوق، 1413ق، ج 1، ص 391)

«... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا كُنْتَ خَلْفَ إِمَامٍ فَقَرَأَ الْحَمْدَ وَفَرَعَ مِنْ قِرَاءَتِهَا فَقُلْ
أَنْتَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَا تَقُلْ: آمِينَ.» (کلینی، 1365، ج 3، ص 314/ حر عاملی،
1409ق، ج 6، ص 67)

با توجه به روایات منقول از اهل بیت (علیهم السلام) گفتن «آمین» پس از سوره حمد صحیح
نیست. (ز.ک: طوسی، 1390ق، ج 1، ص 318، «باب النهی عن قول آمین بعد الحمد»)
شیخ طوسی در این باره می گوید: «ولا يجوز عندنا ان يقول القاری عند خاتمة
الحمد آمین، فان قال ذلك فی الصلاة متعمدا بطلت صلاته.» (همانجا)
او در کتاب الخلاف نیز چنین می گوید: «قول آمین یقطع الصلاة، سواء كان ذلك
سرا او جهرا فی آخر الحمد او قبلها للامام و المأموم علی کل حال.» (طوسی، 1407ق،
ج 1، ص 332)

بنابراین از نظر شیعه، گفتن آمین بعد از حمد جایز نیست و روایت امیرالمؤمنین (علیه السلام)
یا از روی تقیه گفته شده یا به آن حضرت نسبت داده شده است. (ز.ک: غروی نائینی،
1379، ص 262)

در اینجا به بررسی سندی و دلالتی حدیث مورد بحث از دیدگاه اهل سنت
می پردازیم:

سند روایت:

در سنن ابن ماجه آمده: «حدثنا حميد بن عبدالرحمن حدثنا ابن ابي ليلى عن سلمة
بن كهيل عن حجية بن عدي عن علي قال سمعت...» (بی تا، ج 3، ص 90، ح 844، باب
الجهر بالآمین، نرم افزار الشامله)

در جای دیگر (همان، ج 1، ص 378) ابن ماجه به جای ابوبکر بن ابی شیبیه، عثمان
بن ابی شیبیه را آورده و در بقیه سند تفاوتی وجود ندارد. ابن ماجه در کتاب دیگری
می گوید: سند صحیح است. (صحیح ابن ماجه، ج 1، ص 142، ح 695، نرم افزار الشامله)
البانی می گوید: سند صحیح است. (صحیح و ضعیف سنن ابن ماجه، ج 2، ص 426،
ح 854، نرم افزار الشامله) اما مغلطای چنین می نویسد: «گاهی گفته می شود که این
حدیث (اذا قال ولا الضالین قال آمین و یمد بها صوته) علیل و ناتوان است چون عدی
بن ثابت جزء افرادی است که باید در مورد اقوالش درنگ و تأمل کرد.» سپس در ادامه

می‌نویسد: «ابن ابی لیلی: این فرد نیز نزد علما کلامش قابل استناد نیست.» (شرح سنن ابن ماجه لمغلطای، ج 1، ص 1446، باب الجهر بآمین، نرم‌افزار الشامله) قاری چنین آورده است: «این حدیث به دلیل وجود ابن ابی لیلی ضعیف است. وی جزء کسانی است که نمی‌شود به کلامش استناد کرد.» (عمدة القاری شرح صحیح بخاری، ج 6، ص 153، نرم‌افزار الشامله) و بزار در مورد این حدیث می‌گوید: «حدیث ابن ماجه از جهت نقل ثابت نشده است.» (همان‌جا)

بنابراین می‌توان گفت سند حدیث به سبب ابن ابی لیلی ضعیف است.

اما دلالت حدیث:

'الف) روایات آمین دو دسته‌اند مانند روایت مذکور که گفتن آمین مأموم را پس از قول امام «ولا الضالین» لازم می‌دانند و دسته‌ای مفادشان «آمین» یا «تأمین الامام» است. به سبب همین اختلاف، بعضی در صدد رفع تنافی برآمده‌اند و وجوهی برای جمع میان این دو دسته اظهار داشته‌اند از قبیل اینکه: کسی که نزدیک امام است پس از آمین امام، آمین بگوید و آن‌که دور است پس از «ولا الضالین» آمین بگوید چون جهر امام به تأمین، آهسته‌تر از جهر به قرائت است.

همچنین گفته‌اند: منظور از «ولا الضالین» در جایی است که امام آمین نگوید [وگرنه باید پس از آمین بگوید]. (نیل الاوطار، محمد بن علی بن محمد شوکانی، ج 2، ص 244، نرم‌افزار الشامله)

'ب) آنچه از عمل علی رضی الله عنه معروف است، بر خلاف این روایت است. اگر این روایت حقیقت داشت، با انجام غیر آن مخالفت نمی‌کرد. (شرح سنن ابن ماجه، مغلطای، ج 1، ص 1446، باب الجهر بآمین)

'ج) ابوالعباس و المؤید بالله از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که روایت «ذ قال الامام ولا الضالین فانصتوا: وقتی امام جماعت ولا الضالین می‌گوید شما سکوت کنید»، معارض با حدیث مزبور است. گرچه برخی گفته‌اند حدیث انصت منسوخ است. (النور الاسنی الجامع لاحادیث الشفاء، ج 1، ص 123، نرم‌افزار الشامله) البته دلیلی بر این ادعا مطرح نشده است.

2. معنای «قرء» در آیه 228 سوره بقره

«وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...»: زنان مطلقه باید به مدت سه بار پاک شدن انتظار بکشند (از شوهر کردن خودداری کنند).

واژه «قرء» از الفاظ اضداد است که هم در معنای حیض و هم در معنای طهر و پاکی کاربرد دارد، لذا بر هر دو اطلاق می‌شود، هم طهر یعنی پاکی از حیض را قرء می‌گویند، و هم خود حیض را، چون این قاعده کلی است که وقتی کلمه‌ای نام برای دو چیز شد، بر تک‌تک آن‌ها اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، 1412ق، ج 1، ص 668) در بین عامه مشهور است که «قرء» در این آیه به معنای حیض است. آنان و از جمله سیوطی در این باره از امیرالمؤمنین (ع) چنین نقل می‌کنند: «أخرج الشافعي و عبدالرزاق و عبد بن حميد و البيهقي عن علي بن ابي طالب قال: تحل لزوجها الرجعة عليها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة - و تحل للأزواج» (سیوطی، 1425ق، ج 1، ص 275) در این حدیث آمده علی (ع) فرمود: شوهر زن مطلقه می‌تواند به همسرش رجوع کند مادام که او از حیض سوم غسل نکرده و پس از آن برای همه مردها حلال است که با آن زن ازدواج کنند.

این مطلب با آنچه از اهل بیت (ع) در این باره نقل شده، سازگار نیست. روایت فوق، زمان عدّه را پایان سه حیض می‌داند که با آغاز طهارت، پی به اتمام حیض سوم می‌بریم. در حالی که امامیه، عدّه را سه طهر می‌داند که با آغاز حیض سوم - نه اتمام آن - ازدواج با این زن برای همه مردها حلال می‌شود. در واقع مدت عدّه زن مطلقه نزد امامیه کمتر از عامه است.

علامه طباطبایی می‌گوید: هر چند واژه «قرء» از الفاظ اضداد است، معنای اصلی آن «جمع» است اما نه هر جمعی، بلکه جمعی که دگرگونی و تفرقه به دنبال داشته باشد، بنابراین بهتر است بگوییم معنایش در اصل پاکی بوده است. چون حیض حالت بیرون ریختن خون بعد از جمع شدن آن است و به همین عنایت، جمع کردن حروف و سپس بیرون ریختن آن برای خواندن را هم قرائت نامیده‌اند. (طباطبایی، 1417ق، ج 2، ص 230)

ایشان در بحث روایتی ذیل آیه از تفسیر عیاشی، روایتی معارض خبر فوق نقل می‌کند: «عن زرارة، قال: سمعت ربيعة الرأي و هو يقول: إن من رأبی أن الأقرء التي

سمى الله في القرآن إنما هي الطهر فيما بين الحيضتين، قال: فدخلت علي أبي جعفر عليه السلام فحدثته بما قال ربيعة، فقال: و لم يقل برأيه إنما بلغه عن علي عليه السلام فقلت: أصلحك الله أكان علي عليه السلام يقول ذلك؟ قال: نعم، كان يقول: إنما القرء الطهر، يقرى فيه الدم فيجمعه فإذا جاء المحيض دفعته. قلت: أصلحك الله - رجل طلق امرأته طاهرا من غير جماع بشهادة عدلين؟ قال: إذا دخلت في الحيضة الثالثة - فقد انقضت عدتها و حلت للأزواج.»

مضمون روایت چنین است: زواره گفت: من 'ز ربيعة' رأی شنیدم که می‌گفت: یکی 'ز نظریات من' این 'است که منظور 'ز قرءهایی که خدای تعالی در قرآن نام برده، همان طهر و پاکی بین دو حیض است نه خود حیض. من وقتی 'این را' ز ربيعة شنیدم، به خدمت 'امام ابی جعفر عليه السلام' شرفیاب شده جریان را به عرض آن حضرت رساندم. فرمود: ربيعة 'این حرف را به رأی خود نزده بلکه 'ز علی عليه السلام' به 'او رسیده. عرضه داشتم: خدا شایسته 'ت بدارد مگر رأی علی عليه السلام' این بوده؟ فرمود: بله آن جناب قرء را طهر و پاکی 'ز حیض می‌دانسته که در آن حال، خون در رحم جمع می‌شود چون «قرء» به معنای جمع شدن است، و 'این جمع شدن خون، هم چنان 'ادامه دارد تا ناگهان سرازیر می‌شود و حالت حیض پدید می‌آورد.

عرضه داشتم خدا شایسته 'ت بدارد، 'گر مردی همسر خود را قبل 'ز آنکه با 'و جماع کرده باشد، در حالت طهارت زن و در حضور دو شاهد عادل طلاق دهد، آیا 'و نیز باید عده نگه دارد؟ یا 'اینکه شوهر به 'و نزدیکی نکرده؟ فرمود بله، وقتی داخل حیض سوم شد، عده 'ش تمام شده و می‌تواند شوهر کند.

علامه می‌گوید: «این معنا [عده سه طهر است نه سه حیض] به چند طریق از آن جناب (امام باقر عليه السلام) نقل شده، و اینکه زواره بعد از کلام 'امام که فرمود: ربيعة این حرف را به رأی خود نزده بلکه 'ز علی عليه السلام' به 'او رسیده، پرسیده بود خدا شایسته 'ت بدارد مگر رأی علی عليه السلام' این بوده، از این جهت بوده که در بین اهل سنت معروف شده بود که رأی علی عليه السلام' این 'است که منظور 'ز «قرء» حیض هاست، نه طهرها و پاکی‌ها، به شهادت روایتی که در تفسیر الدر المنثور آمده است. (همان، ص 251)

در حقیقت، روایت الدر المنثور در جهت خلاف دیدگاه امامیه است و علامه طباطبایی در بیانات فوق، از معنی لغوی و روایات جهت مدعای شیعه استفاده می‌کند. شیخ طوسی می‌گوید: «القرء الطهر عندنا»: نزد امامیه قرء به معنای طهر است. و سپس در ادامه می‌گوید: «زید بن ثابت، عبدالله بن عمر، عایشه، سالم و اهل حجاز به

همین مطلب معتقدند و از ابن عباس و حسن همین نکته روایت شده است و اهل عراق بر همین باورند. «طوسی، بی تا، ج 2، ص 337»
 امام خمینی علیه السلام می گوید: «منظور از قروء، همان پاکی ها هستند.» (1403ق، ج 2، ص 301، مسئله 12)

بنابراین مراد از «قرء» در آیه فوق و طبق فقه شیعه، طهارت است و زن مطلقه باید تا سه طهر از شوهر کردن، خودداری کند (علاوه بر مواردی که در تأیید این معنا ذکر شد ر.ک: طوسی، 1407ق، ج 5، ص 56)

3. نحوه وقوع طلاق سوم

سیوطی در تفسیر آیات 229 و 230 سوره بقره: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ... * فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...» چنین داستانی را نقل می کند: «و أخرج ابن عدی و البیهقی عن الأعمش قال: بان بالكوفة شيخ يقول: سمعت علی بن أبي طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فانه يرد إلى واحدة، و الناس عتقا واحدا إذ ذاك يأتونه و يسمعون منه قال: فأثبته ففرعت عليه الباب، فخرج إلى شيخ، فقلت له: كيف سمعت علی بن أبي طالب يقول فيمن طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد؟ قال: سمعت علی بن أبي طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فانه يرد إلى واحدة. قال: فقلت له: أنى سمعت هذا من علی؟ قال: أخرج إليك كتاباً فاخرج فإذا فيه "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" قال: سمعت علی بن أبي طالب يقول: "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ". قلت: ويحك! هذا غير الذى تقول. قال: الصحيح هو هذا و لكن هؤلاء أرادوني علی ذلك.» (سیوطی، 1425ق، ج 1، ص 280)

'بن عدی و بیهقی از اعمش روایت کرده اند که: در کوفه شیخی بود که می گفت: اگر مردی زن خود را سه بار در یک مجلس، طلاق دهد در واقع یک طلاق محسوب می شود. مردم همه تعجب کرده می آمدند تا از او بشنوند. اعمش می گوید: به نزد شیخ آمده، در را کوبیدم. او به سوی من آمد. پرسیدم: از علی علیه السلام در مورد کسی که همسرش را سه بار در یک مجلس طلاق دهد چه شنیدی؟ گفت: شنیدم که اگر مردی زن خود را سه بار در یک مجلس طلاق دهد، به منزله یک طلاق است. به او گفتم: کجا این را از علی علیه السلام شنیدی؟ گفت: کتابی (نوشته ای) برای می آورم، آن را آورد در آن نوشته شده بود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» شنیدم از علی علیه السلام که می گفت: اگر مردی

زن خود را سه بار در یک مجلس طلاق دهد، بر او حرام می‌شود تا اینکه با کس دیگری ازدواج کند. گفتیم: وای بر تو! این مطلب با آنچه تو می‌گویی متفاوت است. گفت: صحیح همین است (که مکتوب است) ولی اینها مرا مجبور کردند که آن‌طور بگویم.

از قطعیات فقه امامیه این است که: سه طلاق در مجلس واحد، یک طلاق محسوب می‌شود و چنین روایتی با توجه به ناسازگاری با روایات متعددی که از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است، نمی‌تواند مورد قبول باشد. (ر.ک: کلینی، 1365، ج 6، ص 170 صدوق، 1413ق، ج 3، ص 406 طوسی، 1365ق، ج 7، ص 470 و ج 8، ص 47، 55 و 56/ همو، 1390ق، ج 3، ص 288-289) ضمن اینکه در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام خلفا قدرت مطلق بودند.

4. متعه (نساء: 24)

یکی از مباحث مهم میان عالمان شیعه و اهل تسنن، بحث متعه است. سیوطی، روایاتی از علی علیه‌السلام در تأیید حرمت متعه نقل می‌کند: «و أخرج البيهقي عن علي قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن المتعة و إنما كانت لمن لم يجد فلما نزل النكاح و الطلاق و العدة و الميراث بين الزوج و المرأة نسخت.» (سیوطی، 1425ق، ج 2، ص 140)

بیهقی از علی علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از متعه نهی کرد، آن روزی هم که جایز بود تنها برای کسانی جایز بود که دسترسی به ازدواج نداشتند، ولی همین که آیات نکاح و طلاق و عده و میراث بین زن و شوهر نازل شد، حکم متعه نسخ گردید.

«و أخرج النحاس عن علي بن أبي طالب انه قال: لأبى عباس انك رجل تائه ان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نهى عن المتعة.» (همان، ص 141)

در این روایت آمده: «میرالمؤمنین علیه‌السلام به 'بن عباس فرمود: تو مرد گیجی هستی زیرا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از متعه نهی کرد (و تو آن را جایز می‌دانی).

جالب است که سیوطی با وجود نقل این روایات، این روایت مشهور را نیز از آن حضرت نقل می‌کند: «لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنا الا شقى.» (همان، ص 140)

علامه طباطبایی در بحث روایی، ذیل این آیه می‌گوید: «روایات متعه با هم معارض‌اند و در حقیقت، خود آنها خود را باطل می‌سازند و اهل بحث در مضامین

آن‌ها به هیچ حاصلی دست نمی‌یابند. تنها چیزی که همه در آن اتفاق دارند، این است که عمر بن خطاب در ایام خلافتش، متعه زنان را حرام کرد و اختلاف فاحشی که در بین روایات هست، باعث شده که علمای اسلام، علاوه بر اختلافی که در اصل جواز و یا حرمت متعه کرده‌اند، اختلافی هم در نحوه حرمت و کیفیت منع از آن به راه بیندازند و اقوال عجیب و غریبی - که شاید به پانزده قول برسد - داشته باشند. «طباطبایی، 1417ق، ج 4، ص 299»

در هر صورت از آنجا که بر اساس حدیث ثقلین و دلایل دیگر، شیعه سخن اهل بیت علیهم السلام را حجت می‌شمارد، روایات حرمت متعه با توجه به ناسازگاری اش با آنچه از آن بزرگواران رسیده، قابل پذیرش نیست.

همچنین در الدر المنثور آمده است: «و أخرج مالك و عبدالرزاق و ابن أبي شيبة و البخاری و مسلم و الترمذی و النسائی و ابن ماجه عن علی بن أبي طالب ان رسول الله صلی الله علیه و آله نهی عن متعة النساء يوم خيبر و عن أكل لحوم الحمر الانسية.» (سیوطی، 1425ق، ج 2، ص 141)

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله در جنگ خیبر از متعه زنان و خوردن گوشت الاغ اهلی نهی کرد.

آیت الله خویی، روایاتی را که موافقان حرمت متعه بدان استناد کرده‌اند، جمع‌آوری و آن‌ها را نقد کرده است. او درباره روایت فوق می‌گوید: «این روایت نیز نمی‌تواند آیه متعه را نسخ کند، زیرا اولاً نسخ قرآن با خبر واحد ثابت نمی‌شود؛ در ثانی، این روایت معارض است با روایات متواتری که از اهل بیت علیهم السلام درباره حلال بودن متعه و عدم نهی رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن، وارد شده است؛ سوم اینکه، ثبوت حرمت تنها در یک زمان از دوران زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله در نسخ آیه کافی نیست، زیرا شاید آن وقت اصلاً آیه متعه نازل شده بود و ازدواج موقت در اسلام وجود داشته است، زیرا روایات زیادی به طریق اهل سنت وارد شده است که حکم متعه در دوران آخر زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده و تا مدتی از خلافت عمر نیز در میان مسلمین معمول و جایز بوده، سپس به وسیله عمر تحریم شده است، بنابراین اگر روایتی بر خلاف این روایت‌ها وارد شود، مردود و مطرود بوده و چنین روایاتی مورد عمل و اعتبار نیست.» (1408ق، ص 321-322)

«آیه متعه نسخ نگردیده و حکم آن هنوز هم ثابت و پابرجاست و تحریم عمر و پیروانش، اجتهاد در مقابل نص و مخالفت صریح با کتاب خداست، چنان‌که گروهی از آنان بر این حقیقت اعتراف دارند.» (همان، ص 330)

5. حکم ازدواج با مادر همسر و ربیبه (نساء: 23)

در فقه شیعه، ازدواج با ربیبه (دختر همسر) مطلقاً در صورت دخول به مادرش، و ازدواج با مادر همسر مطلقاً حرام است، ولی سیوطی از امیرالمؤمنین علیه السلام دو روایت بر خلاف آن نقل می‌کند: «و أخرج ابن أبي شيبة و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن علي بن أبي طالب في الرجل يتزوج المرأة ثم يطلقها أو ماتت قبل ان يدخل بها هل تحل له أمها؟ قال: هي بمنزلة الربيبة.» (سیوطی، 1425ق، ج 2، ص 136)

طبق این روایت از علی علیه السلام سؤال شد: مردی که ازدواج کرده اما قبل از دخول، همسرش را طلاق داده یا همسرش می‌میرد، آیا مادر همسرش بر او حلال است؟ فرمود او حکم ربیبه را دارد. در روایت دیگری آمده است: «و أخرج عبد الرزاق و ابن أبي حاتم بسند صحيح عن مالك ابن أوس بن الحدثان قال: كانت عندي امرأة فتوفيت و قد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني علي بن أبي طالب فقال: مالك؟ قلت: توفيت المرأة. فقال علي: لها ابنة؟ قلت: نعم و هي بالطائف قال: كانت في حجرک؟ قلت: لا. قال: فانكحها. قلت: فاین قول الله "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ" قال: إنها لم تسكن في حجرک انما ذلك إذا كانت في حجرک.» (همان‌جا)

طبق این روایت، مالک بن اوس بعد از وفات همسرش، از حلیت ازدواج با دختر همسرش که در طائف بود، سؤال کرد و حضرت آن را بلا اشکال خواند. مالک پرسید: پس مقصود خداوند از آیه "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ" چیست؟ حضرت فرمود: این در صورتی است که دختر همسرت در خانه تو باشد.

علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «اشترط حجور (بودن نزد ناپدری) در حرمت ربیبه و اینکه نکاح با مادرزن، پیش از دخول به دخترش جایز باشد، با آنچه از ائمه علیهم السلام نقل شده، سازگار نیست.» (1417ق، ج 4، ص 283-284)

آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: «نکاح با مادرزن حرام است» «و امهات نسائکم» اگر کسی با زنی ازدواج کرد، چه به عقد دائم یا منقطع و چه ملک یمین باشد یا تحلیل، مادرش به سبب مصاهره محرم اوست و نکاحش حرام ابدی است. جمع آوردن «امهات» در این بخش هم به اعتبار مادرزن‌هایی است که در طول یکدیگرند؛ یعنی مادر زن و مادرش و...» (1378، ج 18، ص 254)

وی درباره حرمت نکاح با ربیبه هم می‌نویسد: «اگر کسی با زنی ازدواج کند که از شوهر قبلی‌اش دختری دارد، به آن دختر ربیبه گفته می‌شود، زیرا این دخترها غالباً تحت کفالت و تدبیر شوهر جدید تربیت می‌شوند. نکاح با دختران زن‌های مقابت شده، بر شوهر این زنان حرام است. «و ربائکم اللاتی فی حُجُورِکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن» (نساء: 23) این حکم (حرمت ازدواج با ربائب) همه دختران زن از شوهر قبلی‌اش را شامل می‌شود؛ چه دخترانی که در دامن شوهر جدید تربیت شده و دخترانی که از پیش، بزرگ بوده‌اند و زندگی جدایی دارند، به گونه‌ای که، اطلاق ربیبه به معنای یاد شده درباره آنها صدق نمی‌کند، زیرا تحت تربیت و تدبیر همسر جدید نبوده‌اند؛ لیکن حکم حرمت مطلق است. (همان، ص 255)

جصاص درباره حکم ازدواج با مادرزن می‌گوید: «گذشتگان در حکم راجع به مادرزن اختلاف نظر داشتند و روایت از علی علیه السلام و مانند آن از جابر بن عبدالله را نقل می‌کند که اگر مردی با زنی ازدواج کند و دخول نباشد، می‌تواند با طلاق دادن او با مادرش ازدواج نماید مانند ربائب (دختران زوجه) در حالی که روایت دیگری را از عمر و عبدالله بن مسعود و عمران بن حصین و... ارائه می‌کند که چه دخول باشد چه نباشد، ازدواج با مادرزن حرام است» (1405ق، ج 3، ص 70) در ادامه، نظریات موافق و مخالف را ارائه می‌کند. سپس می‌گوید: عبارت «امهات نسائکم» به خودی خود کامل است و اقتضاء عموم تحریم مادران زوجه را دارد چه دخول باشد، چه نباشد. اما درباره ربائب خود آیه مشخص کرده است و این نشانه این است که دو حکم مثل هم نیست که یکی را بر دیگری حمل کنیم که درباره ربائب شرط استثنا دارد یعنی شرط دخول درباره ربائب تخصیص عموم لفظ است و به کار بردن آن برای امهات نساء مشکوک است و تخصیص عموم با شک جایز نیست و واجب است که عموم تحریم درباره مادران زنان است.

دیگر اینکه ضمیر شرط دخول دربارهٔ مادران زوجه صحیح نیست، زیرا ظاهراً درست نیست که گفته شود: «امهات نسائکم من نسائکم» است، زیرا امهات نساائنا از نساائنا نیستند، اما ربائب نساائنا از نساائنا هستند، زیرا بنت از ام است و ام از بنت نیست؛ پس ضمیر به آن بر نمی‌گردد (ضمیر دادن به آن صحیح نیست).

جصاص سپس حدیثی از رسول الله ﷺ با لفظ «حدثنا» از عبدالباقی بن قانع نقل می‌کند که هر فردی که با زنی ازدواج کند و نزدیکی کند یا نکند، ازدواج با مادرزن بر او حلال نیست (همان، ص 71-72) و مجدداً می‌گوید که قتاده از خلاص از علی رضی الله عنه نقل می‌کند که حکم ربیبه و ام مانند هم است و این خلاف این گفته است.

شیخ طوسی هم این روایت را از علی رضی الله عنه آورده و نوشته است: «خبر شاذ است و مخالف ظاهر قرآن، و دربارهٔ ازدواج با مادر، شرط دخول در آیه نیست و معصومان فرموده‌اند: هر چه از ما عرضه می‌شود بر کتاب خدا عرضه کنید، آنچه موافق کتاب خدا بود، بگیرید و آن را که مخالف آن بود، رها کنید. ممکن است این خبر بر حالت تقیه گفته شده باشد، زیرا برخی از عامه چنین حکم دارند که ازدواج با مادرزن در صورت عدم دخول اشکال ندارد.» (طوسی، 1390ق، ج 3، 158)

بنابراین شیخ طوسی این روایت از امیرالمؤمنین رضی الله عنه را رد می‌کند. در بیان جصاص هم دیدیم که روایت مخالف آن از عمر و دیگران نقل می‌کند که موافق نقل از پیامبر بود. لکن سیوطی روایت از علی رضی الله عنه را که مطابق مذاهبی از عامه است، آورده بود.

6. حرمت ازدواج با دو خواهر برده

سیوطی ذیل آیه 23 سورهٔ نساء روایت می‌کند: «وأخرج ابن أبي شيبة و البيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب قال: في الأختين المملوكتين أحلتها آية و حرمتها آية و لا أمر و لا نهی و لا أحل و لا أحرم و لا أفعله أنا و لا أهل بيتي.» (سیوطی، 1425ق، ج 2، ص 137)

در این روایت از قول امیرالمؤمنین رضی الله عنه آمده است: ازدواج با دو خواهر برده در آیه‌ی از قرآن، حلال شمرده شده و در آیه‌ای دیگر حرام، نه بدان امر می‌کنم نه نهی، نه حلال می‌دانم و نه حرام، اما نه من آن را انجام می‌دهم و نه اهل بیتم.

نصوص کتاب خدا و سنت، پشتوانه محکمی بر اجماع مسلمانان در حرمت ازدواج با دو خواهر است، خواه آزاد باشند، خواه برده، زیرا قرآن به هنگام شمردن زنانی که ازدواج با آنان حرام است، آشکارا می‌گوید: اینک دو خواهر را با هم داشته باشید (نیز حرام است) و این حکم اطلاق دارد، شامل آزاد و برده می‌شود. (امینی نجفی، 1397ق، ج 8، ص 217)

از یاس بن عامر روایت شده است: «به علی علیه السلام گفتم: شنیده‌ام شما در مورد ازدواج با دو خواهر برده گفته‌اید این کار را یک آیه حرام کرده است و یک آیه حلال. فرمود: دروغ می‌گویند.» (جصاص، 1405ق، ج 3، ص 76)

جالب اینکه سیوطی روایات دیگری منافی روایت فوق، ذیل همین آیه آورده است که چنین است: «از قیصه بن ذؤیب روایت کرده که گفت مردی از امیر المؤمنین علیه السلام از این مسئله پرسش کرد، حضرت فرمود: اگر زمام امور به دست من بود و اختیاری می‌داشتم و آنگاه باخبر می‌شدم که کسی دو خواهر برده را زن خود کرده، او را مورد عذاب قرار می‌دادم.» (سیوطی، 1425ق، ج 2، ص 136)

روایت دیگری از ابن عبدالبر در کتاب استذکار از یاس بن عامر روایت کرده که گفت: «از علی بن ابیطالب علیه السلام سؤال کردم و گفتم: من در بردگانم دو خواهر دارم، یکی از آن دو را برای فرزند آوردن انتخاب کردم، و او برایم فرزندان آورد، سپس به آن دیگری رغبت کردم چه کنم؟ فرمود: آن را که برایت فرزندان آورده آزاد کن، سپس دیگری را به همسری اختیار کن. آنگاه فرمود: هر حکمی درباره حرام شدن زنان آزاد در کتاب خدا بر تو رسیده، در مورد حرام شدن زنان برده نیز باید رعایت گردد، به جز عدد (و یا فرمود به جز چهار) یعنی در احرار بیش از چهار همسر نمی‌توان گرفت، ولی از بردگان بیش از چهار کنیز می‌توان گرفت، و نیز آنچه در کتاب خدا از نسب، بر تو حرام شده از رضاع (از راه شیر خوردن) نیز حرام است.» (همانجا/ ابن کثیر، 1426ق، ج 2، ص 223/ جصاص، 1405ق، ج 3، ص 76/ امینی، 1397ق، ج 8، ص 218)

علامه امینی می‌گوید: «گر در ردّ روایتی که به علی علیه السلام نسبت داده‌اند، هیچ دلیل دیگری جز روایت فوق نبود، همین برای پشتوانه فتوا کفایت می‌کرد، زیرا آن

حضرت آگاه‌ترین مردم به مفاهیم کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ است. (امینی، 1397ق، ج 8، ص 218)

در واقع، عثمان خلیفه سوم بود که مخالف قرآن و سنت پیامبر ﷺ فتوا داد که ازدواج با دو خواهر برده را یک آیه قرآن حرام کرده و آیه‌ای دیگر حلال (زمخشری، 1407ق، ج 1، ص 496/ جصاص، 1405ق، ج 3، ص 74)، اما آیه‌ای را که این کار را حلال شمرده، بیان نکرده است. آنگاه نسنجیده‌گویی برای اینکه کار عثمان را در نظر مردم کوچک کنند، چنین دروغی را به علی رضی الله عنه بسته و نسبت ناروایی به ایشان داده‌اند. (امینی، 1397ق، ج 8، ص 218)

جصاص در احکام القرآن می‌گوید: «مقصودشان از آیه‌ای که آن را حلال کرده این است: «و زنان شوهردار، مگر آنچه مملوک شماسست» (و.ک: نساء: 23) آنگاه خود این‌گونه تحلیل می‌کند:

این دو آیه (23 و 24 نساء) در بیان حلال و حرام بودن با یکدیگر برابر نیستند و روا نیست یکی را معارض با دیگری تلقی کنیم، زیرا این آیه «اینکه دو خواهر را با هم ننگه دارید» درباره حکم تحریم رسیده همچون دیگر کسانی که حکم حرام بودن ازدواج با ایشان، در آیه رسیده در حالی که این آیه «و زنان شوهر دار مگر آنان که مملوک شمایند» می‌رساند زنانی که شوهرانشان در میدان جنگ بوده و خود اسیر شده‌اند، حلال‌اند و می‌فهماند که میان این زنان و شوهرانشان جدایی افتاده و مانع آمیزش با آنان برطرف شده است. (قشیری نیشابوری، بی‌تا، ج 1، ص 416/ ترمذی، 1407ق، ج 1، ص 135/ نسایی، 1348ق، ج 6، ص 110/ ابن کثیر، 1426ق، ج 1، ص 372/ شوکانی، 1414ق، ج 1، ص 418) پس باید هر کدام از این آیات را برای موردی که برای آن نازل شده‌اند، به کار برد. (جصاص، 1405ق، ج 3، ص 76)

به فرض چشم‌پوشی از همه علت‌ها و سبب نزول آیات، گیریم که میان دو آیه تعارضی باشد، در صورت تعارض و وحدت سبب هر دو دلیل، باز هم دلیل حرمت مقدم است بر دلیل اباحه، که این قاعده را علمای علم اصول روشن کرده‌اند و جصاص در احکام القرآن، و رازی در تفسیر خود صریحاً این مسئله را توضیح داده‌اند. (امینی، 1397ق، ج 8، ص 222)

7. شستن پا در وضو (مأئده: 6)

سیوطی در تفسیر آیه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» (مأئده: 6) این روایت را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند: «أخرج سعيد بن منصور و ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن علي انه قرأ "و أرجلكم" قال: عاد الى الغسل.» (سیوطی، 1425ق، ج 2، ص 262)

مراد از عبارت «عاد الى الغسل» این است که «و أرجلكم» در این آیه به فعل «اغسلوا» برمی‌گردد، نه «امسحوا» و لذا عطف بر «وجوهکم» است، نه بر «رئوسکم» تا پا هم مشمول وجوب شستن شود.

اما در فقه امامیه، تردیدی نیست که در وضو باید پا را مسح کرد؛ بنابراین، منصوب بودن «ارجلکم» به دلیل مفعول بودن برای «امسحوا» است، نه «اغسلوا».²

امام باقر علیه السلام در روایتی وضوی پیامبر صلی الله علیه و آله را تبیین کرد و فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله در وضو مسح پا می‌کرد. اما ائمه علیهم السلام در این امر، منفرد نیستند بلکه گروهی از صحابه و تابعین مانند ابن عباس، عثمان بن عفان، انس بن مالک، عکرمه، قتاده و... موافق با رأی مسح پا در وضو هستند. طبری (1412ق، ج 6، ص 82) در تفسیرش از ابن عباس نقل می‌کند: «الوضوء غسلتان و مسحتان.» (سبحانی، 1419ق، ص 333-335)

بزرگان اهل تسنن در مصنفات خود از رفاعه بن رافع نقل کرده‌اند که وی نزد رسول خدا نشسته بود و ایشان فرمود: «به راستی که نماز هیچ کس درست نیست مگر آنکه وضو را تمام و کمال همان‌طور که خدای متعال فرموده به انجام رساند، یعنی صورت و دست‌هایش را تا مرفق بشوید و سر و پاهای او را تا کعبین مسح کند.» (ابن ماجه، بی‌تا، ج 1، باب 57، رقم 453/ ابوداود سجستانی، بی‌تا، رقم 720/ نسایی، 1348ق، رقم 1124/ دارمی، 1349ق، رقم 1295) این حدیث با کمال وضوح، دلالت دارد بر اینکه سر و پاها باید مسح شود.

نتیجه‌گیری

از نظر شیعه، بهترین و کامل‌ترین مفسر قرآن، ائمه معصومین علیهم السلام می‌باشند، بنابراین دسترسی به روایات صحیح این بزرگواران، اهمیت به‌سزایی دارد. بسیاری از آیات الاحکام نیز که فقه شیعه بر آن استوار است، با روایات ائمه علیهم السلام تفسیر و تبیین می‌شود.

گرچه فقه شیعه در بسیاری از موارد با فقه اهل تسنن متفاوت است، اما نسبت دادن روایات فقهی دروغین به امام علی علیه السلام کاری غیر منصفانه است و هرچند این امر بدون غرض‌ورزی صورت گرفته باشد، اما به هر حال وجود روایات جعلی در این تفسیر از صحت و اعتبار آن می‌کاهد. بنابراین، قرآن‌پژوهان باید در مراجعه به این تفسیر نهایت دقت را مبذول داشته و بدون بررسی، روایات منقول از ائمه معصومین علیهم السلام را استفاده نکنند.



پی‌نوشت‌ها:

1. قید اطلاق به این معناست که حرمت ربیبه مشروط به «حجور» یعنی بودن نزد ناپدری نیست و ربیبه چه در خانه ناپدری باشد و چه نزد او نباشد، بر او حرام است. (زنی که ازدواج مجدد می‌کند و از همسر سابق خود دختری دارد، به این دختر، ربیبه می‌گویند).
2. مگر اینکه این احتمال ضعیف را وارد بدانیم که امام علیه السلام «ارجل» را به دلیل عطف بر محل «رئوسکم» منصوب خوانده‌اند، بنابراین عبارت ذیل این خبر، یعنی «عاد الی الغسل» سخن راوی و برداشت او از قرائت آن حضرت است، نه سخن علی علیه السلام. برای منصوب بودن ارجلکم به واسطه عطف به امسحوا و توضیحات نحوی در این آیه ز.ک: صدوق، 1413ق، ج 1، ص 103/میلانی، 1413ق، ص 7/مدرسی، 1423ق، ص 17.

منابع

1. قرآن کریم.
2. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ *البدایة والنهایة*؛ بیروت: المكتبة العصرية، 1426ق.
3. ابن ماجه، محمد بن یزید؛ *سنن ابن ماجه*؛ تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
4. ابو داود سجستانی، سلیمان بن اشعث؛ *سنن ابی داود*؛ بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
5. فہینی نجفی، علامه عبدالحسین احمد؛ *الغدیر فی الکتاب والسنة*؛ الطبعة الرابعة، بیروت: دارالکتاب العربی، 1397.
6. ترمذی، محمد بن عیسی؛ *سنن الترمذی*؛ بیروت: دارالکتب العلمیہ، 1407ق.
7. جصاص، احمد بن علی؛ *احکام القرآن (جصاص)*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1405ق.

8. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم تفسیر قرآن کریم؛ ویرایش علی اسلامی، قم: اسراء، 1378 ش.
9. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، 1409 ق.
10. خمینی، روح الله؛ تحریر الوسیله؛ تهران: منشورات مکتبه الاعتماد، 1403 ق.
11. خویی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار الزهراء، 1408 ق.
12. دارمی، ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن؛ سنن؛ دمشق: مطبعة الحديثه، 1349 ق.
13. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق- بیروت، دار العلم الدار الشامیه، 1412 ق.
14. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دارالکتاب، 1407 ق.
15. سبجانی، جعفر؛ العقیاده الاسلامیه علی ضوء مدرسه اهل البيت (ع)، تحقیق جعفر هادی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، 1419 ق.
16. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ بیروت: دارالکتب العربی، 1425 ق.
17. شوکانی، محمد بن علی؛ فتح القادیر؛ دمشق- بیروت: دار ابن کثیر، دارالکلم الطیب، 1414 ق.
18. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ من لا یحضره الفقیه؛ قم: جامعه مدرسین، 1413 ق.
19. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1417 ق.
20. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، 1412 ق.
21. طوسی، محمد بن حسن؛ الخلاف؛ قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1407 ق.
22. _____؛ الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1390 ق.
23. _____؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
24. _____؛ تهذیب الاحکام؛ تهران: دارالکتب العلمیه، 1365.
25. غروی نائینی، نهله؛ فقه الحدیث و روش های نقد متن؛ تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دفتر نشر آثار علمی، 1379.
26. قشیری نیشابوری، مسلم بن الحجاج بن مسلم؛ الجامع الصحیح مسمی صحیح مسلم؛ بیروت: دارالجلیل، بی تا.

