

گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند معتبر با تأکید بر «المیزان»

حمید نادری قهفرخی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهرکرد

hamid.nadery1@chmail.ir

 orcid.org/0000-0003-3132-5388



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷

چکیده

براساس روایات، موافقت با قرآن موجب اعتباربخشی به حدیث فاقد سند معتبر می‌شود. در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چنین حدیثی تا چه میزان معتبر خواهد بود؛ همه محتوا همراه با جزئیات آن، یا فقط مقداری از محتوا و جزئیاتی که موافقت آن با قرآن احراز شود؟ استفاده از تفسیر «المیزان» به خاطر به کارگیری گسترده عرضۀ احادیث به قرآن، می‌تواند نقش مهمی در روشن کردن این مسئله داشته باشد. «روشن شدن اعتبار بسیاری از جزئیات روایات فاقد سند»، «افزایش دقت در به کارگیری این روایات در تفسیر قرآن»، «بدیع بودن نظرات تفسیر المیزان در این زمینه» و نکاتی مانند آن ایجاب می‌کند ابعاد این مسئله با دقت بررسی شود. بررسی «تحلیلی - انتقادی» چند حدیث در «المیزان» نشان می‌دهد: با وجود موافقت محتوای کلی این احادیث با قرآن، همه جزئیات آنها مورد تأیید قرآن نیست و فقط میزانی از محتوا معتبر است که موافقت آن با قرآن ثابت شود. با ضمیمه کردن قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» به این بررسی، می‌توان این نتیجه را به تمام احادیث فاقد سند موافق با قرآن تعمیم داد.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی احادیث، عرضۀ حدیث به قرآن، حدیث در المیزان، روش علامه طباطبائی در برخورد با احادیث، جزئیات احادیث فاقد سند در اعتبارسنجی.

براساس روایات، «موافقت» با قرآن یکی از معیارهای سنجش احادیث است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹). پرسش مهم در این زمینه آن است که حدیث معتبرشده از این طریق تا چه حد اعتبار دارد: همه محتوای آن همراه با جزئیاتش؟ یا فقط محتوای کلی؟ یا فقط مقداری از محتوا و جزئیات که موافقت یا عدم مخالفت آنها با قرآن محرز شود؟ بهره‌گیری از تفسیر *المیزان* می‌تواند نقش مهمی در یافتن پاسخ این سؤال داشته باشد؛ زیرا در این تفسیر از این معیار برای سنجش احادیث به‌طور گسترده استفاده شده است.

علامه طباطبائی در تفسیر، احادیث غیرمتواتر و غیرمحفوظ به قرینه (مثل احادیث ضعیف) را به‌طور کامل کنار نمی‌گذارد، بلکه هم بنا بر تصریح *المیزان* (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۷؛ ج ۱، ص ۲۹۰ و ۲۹۲) و هم بنا بر روش عملی خود، از این احادیث به‌منزله راهنما بهره می‌برد. گویا ایشان در اثر انس با روایات اهل بیت علیهم‌السلام ابتدا به فهمی از آیات قرآن دست پیدا می‌کند، سپس با توجه به این فهم به تفسیر قرآن کریم پرداخته، می‌کوشد تا مضمون این احادیث را از آیه استخراج نماید. مضامین استخراج‌شده براساس این روش به سبب هماهنگی با قرآن، هم بسیاری از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام را احیا می‌کند و هم سایر مسلمانان [غیرشیعیان] می‌توانند از این احادیث بهره ببرند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۸).

«معتبر بودن قرآن کریم به‌عنوان معیار سنجش احادیث»، «تأکید بر به‌کارگیری شیوه عرضه احادیث به قرآن در روایات اسلامی»، «ضعیف و مشتت بودن بسیاری از روایات تفسیری»، «روشن شدن اعتبار بسیاری از جزئیات روایات فاقد سند»، «افزایش دقت در به‌کارگیری این روایات در تفسیر قرآن»، و «بدیع بودن نظرات تفسیر *المیزان* در این زمینه» ایجاب می‌کند گستره معتبر شدن احادیث فاقد سند با عرضه بر قرآن با دقت بررسی گردد. این درحالی است که با وجود تحقیقات زیاد در خصوص عرضه روایات به قرآن (رحمان ستایش و جوکار، ۱۳۹۴؛ احمدی، ۱۳۸۵؛ سلطانی، ۱۳۸۸) و تحلیل روش *المیزان* در تعامل با حدیث (ر.ک: نفیسی، بی تا، ص ۵۸۸-۱؛ مؤدب و دلیر، ۱۳۹۷؛ عاشوری تلوکی، ۱۳۸۴) این مسئله اصلاً بررسی نشده است.

برهمن اساس، در ادامه برای بررسی دقیق‌تر این مسئله ابتدا چند حدیث فاقد سند که موافقت آنها با قرآن در تفسیر *المیزان* ثابت شده، بررسی می‌گردد تا فضای بحث به‌طور کامل روشن شود. در ادامه تلاش می‌شود با استفاده از نتیجه بررسی این موارد جزئی، قاعده‌ای کلی برای مشخص کردن گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند ارائه شود.

مصداق اعتباربخشی موافقت قرآن با احادیث فاقد سند معتبر

برای روشن شدن فضای بحث و فراهم شدن زمینه برای استخراج قاعده‌ای کلی درباره گستره اعتباربخشی موافقت قرآن به احادیث فاقد سند، می‌توان به دو موضع از تفسیر *المیزان* در سوره «هود» (شرح حدیثی ناظر به حضرت ساره) و سوره «کوثر» (بررسی روایات شأن نزول این سوره) اشاره کرد. در این دو موضع به‌طور ضمنی یا صریح،

برخی از جزئیات این احادیث به خاطر هماهنگی مضمون کلی آنها با قرآن پذیرفته می‌شود. بر همین اساس، در ادامه این نکات بررسی می‌گردد تا نقاط قوت و احتمالاً مبهم این روش به خوبی آشکار شود:

۱. بررسی حدیثی درباره شخصیت حضرت ساره در المیزان

علامه طباطبائی در ذیل داستان قوم لوط در سوره «هود» در «بحث روایی» به حدیثی از امام صادق علیه السلام درباره شخصیت حضرت ساره اشاره می‌کند. در این روایت آمده است:

خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام وحی کرد: به زودی فرزندی برایت متولد می‌شود. حضرت ابراهیم علیه السلام موضوع را به ساره گفت. وی اظهار تعجب کرد که آیا من با اینکه پیری سالخورده هستم، فرزند می‌آورم؟ خداوند به ایشان وحی فرستاد: آری، ساره به زودی فرزند خواهد آورد و اولادش (بنی اسرائیل) به علت آنکه کلام مرا رد می‌کند چهارصد سال معدب خواهند شد... چون عذاب بنی اسرائیل طول کشید صدا به ضجه و گریه بلند نموده، چهل صبح گریستند، خداوند به حضرت موسی و هارون علیهم السلام وحی فرستاد که آنان را از شر فرعون نجات دهند. پس صد و هفتاد سال شکنجه را از آنان برداشت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

قبل از مطرح کردن نظر علامه طباطبائی، باید یادآور شد که این حدیث با دو اشکال اساسی مواجه است:

الف. اشکال سندی

تنها مستند این روایت **تفسیر عیاشی** است. مؤلف اصلی این تفسیر، یعنی **محمد بن مسعود عیاشی**، عالمی معتمد و برجسته بوده، اما وضعیت تفسیر موجود از نظر سند نامعلوم و غیرقابل اعتماد است؛ زیرا اولاً، سندهای آن حذف شده و در دسترس نیست. ثانیاً، واسطه بین ما و مؤلف آن نامعلوم است (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۰). علاوه بر آن، ضمن اینکه تنها راوی موجود در سند این حدیث، یعنی «فضل بن ابی قره» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴) ضعیف دانسته شده (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴؛ نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۰۸)، بنابراین تنها راه بررسی صدور و اعتبار این روایت، بررسی آن با توجه به قرآینی از قبیل قوت متن و مطابقت با ظاهر آیات و روایات معتبر است. به همین سبب، زمانی می‌توان به این روایت اعتماد کرد که از لحاظ قوت متن یا با استناد به قرآین دیگر، به صدور یا اعتبار آن اطمینان پیدا شود. در غیر این صورت تنها می‌توان از آن به‌عنوان مؤید بهره برد (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۰).

ب. اشکال محتوایی

این حدیث در نگاه اول با آیاتی از این قبیل که می‌فرماید: «هیچ گنه کاری گناه دیگری را متحمل نمی‌شود» (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ نجم: ۳۸) و اصولاً با عدالت خداوند ناسازگار است؛ زیرا مطابق این آیات و عدالت خداوند، هر کسی مسئول اعمال خویش است و کسی به خاطر عمل دیگری مجازات نمی‌شود؛ اما بر طبق این حدیث، بنی اسرائیل به خاطر عمل ساره گرفتار عذاب شدند.

به نظر می‌رسد وجود این دو اشکال موجب شده است:

اولاً، برخی منابع و تفاسیر متأخر این روایت را به نقل از همین منبع، بدون ارائه هیچ توضیحی نقل کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۱۸؛ ج ۱۳، ص ۱۴۰؛ ج ۵۲، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۳۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۲۰۰؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۴).

ثانیاً، در برخی دیگر از منابع حدیثی این حدیث نقل نشود. برای مثال در تفسیر *نورالتقلین* با اینکه تفسیر عیاشی یکی از منابع آن است (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷۶) این حدیث ذکر نشده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۹۲).

ثالثاً، هیچ اثری از آن در تفاسیر اجتهادی معاصر شیعی دیده نشود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۷۵؛ صادقی تهرانی ۱۳۶۵، ج ۱۴، ص ۳۴۸-۳۵۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹۷-۹۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۹۸-۹۹).

در این میان علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان* اولین مفسری است که تلاش می‌کند با بیان مقدماتی از قرآن کریم، ضمن بر طرف کردن ابهامات این حدیث، زمینه پذیرش آن را فراهم کند. ایشان در شرح این حدیث به این نکته اشاره می‌کند که بین احوال انسان و ملکات درونی‌اش و بین خصوصیات ترکیب بدنش رابطه غیرقابل انکاری وجود دارد. هریک از دو طرف رابطه، اقتضا و تأثیر خاصی در طرف دیگر دارد.

از سوی دیگر نطفه که از ماده بدن گرفته می‌شود، طبعاً حامل خصوصیتی است که در بدن مادی و روح او هست. بنابراین مانعی ندارد که نسل‌های آینده قسمتی از خصوصیات اخلاقی نسل گذشته را به همراه خصوصیات مادی و روحی‌شان به ارث ببرند. به‌طور کلی بین صفات روحی انسان و اعمال او و بین حوادث خیر و شر خارجی و جهانی رابطه‌ای تام و کامل وجود دارد. آیاتی از قرآن کریم به این نکته اشاره می‌کنند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۵) و «وَ مَا أَصَابَكُم مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۰).

بنابراین مانعی ندارد که فردی یا تعدادی از انسان‌ها عمل صالح یا غیرصالحی انجام دهند و یا صفتی خوب یا ناپسندی در آنان پیدا شود و اثر خوب یا بد آن در نسل آینده ظاهر گردد که در حقیقت ملاک این تأثیر نوعی وراثت است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۳۳۱-۳۳۲).

براساس نظر علامه ذیل آیه نهم سوره «نساء»، تحلیل این وراثت به این شکل است که بنا بر آیات قرآن کریم، بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث خارجی ارتباطی تام وجود دارد و ثمره عمل هر کسی به خود او برمی‌گردد؛ کسی که نیکی کند در زندگی‌اش خیر می‌بیند، و ستمگر و شرور نتیجه عمل خود را می‌چشد. اطلاق آیاتی از قبیل «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصلت: ۴۶) به‌خوبی بر این مطلب دلالت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

در عین حال باید توجه داشت که انعکاس عمل آدمی تنها به خود او بازمی‌گردد؛ زیرا براساس برخی دیگر از آیات قرآن، انعکاس وسیع‌تر از این است و آثار عمل خیر یا شر هر کس به اولاد و نسل او نیز می‌رسد. برای مثال در قرآن آمده است: «و اما آن دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن، گنجی متعلق به آنان وجود داشت و پدرشان مرد صالحی بود، و پروردگار تو می‌خواست آنان به بلوغ برسند و گنج خود را استخراج کنند» (کهف: ۸۲). از ظاهر این آیه برمی‌آید صالح بودن پدر آن دو یتیم موجب شد رحمت الهی شامل آنان شود.

همچنین از آیه «وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ» (نساء: ۹) برداشت می‌شود که هرگاه کسی بر یتیمی ظلم کند و مالش را از او بگیرد به‌زودی همان ظلم به ایتم خودش و یا عاقبش برمی‌گردد و این نشان می‌دهد که اثر عمل زشت انسان به فرزندانش نیز می‌رسد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

علامه بعد از ارائه دیدگاه خود درباره شرح این حدیث، هیچ مطلب دیگری اضافه نمی‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۳۳۱-۳۳۲)، اما بی‌شک این دیدگاه دو اثر مهم در خصوص این حدیث به‌دنبال دارد:

۱. پیش‌تر اشاره شد که این حدیث در نگاه اولیه با اشکال «واگذار شدن گناه یک فرد بر عهده افراد دیگر» و «ناسازگاری با عدالت خداوند» مواجه است و همین دو اشکال تا حد زیادی آن را «خردستیز» می‌کند؛ اما با توضیحات علامه به‌خوبی می‌توان آن را «خردپذیر» محسوب کرد. حتی برای توضیح بیشتر می‌توان این نکته را هم اضافه کرد که اگرچه وراثت نقش مهمی در شکل‌گیری رفتار انسان ایفا می‌کند، اما عوامل دیگری (مثل محیط و اراده انسان) هم می‌توانند بر رفتار انسان تأثیر بگذارند (گنجی، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

از این‌رو براساس این حدیث - بر فرض پذیرفته شدن آن - گرفتار شدن بنی‌اسرائیل در عذابی چهارصد ساله را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که بنی‌اسرائیل ابتدا صفتی را از مادرشان به ارث بردند که زمینه‌پذیرفتن کلام الهی را در وجودشان فراهم می‌کرد. آنان در زندگی خود با سوءاختیار خود، این استعداد را به‌گونه‌ای فعال کردند که مستحق گرفتاری شدند. معنای این سخن آن است که اگر این قوم از اختیار خود به درستی استفاده می‌کردند، می‌توانستند نقش این صفت را کم‌رنگ یا حتی بی‌رنگ کنند. البته آنان در دوره‌ای هم این کار را انجام دادند و با وجود این عامل وراثتی، با صبر و استقامت به درجه‌ای رسیدند که کلمه حسنای الهی بر آنان تمام شد (اعراف: ۱۳۷) و خداوند آنان را بر عالمیان برتری داد (بقره: ۴۰).

در انتهای این بحث اشاره به این نکته لازم است که اگر کسی این دیدگاه خردپذیر علامه درباره حدیث را به هر دلیلی نپذیرد، باید توجه داشت که تحلیل ایشان با ارائه یک احتمال قابل توجه، این حدیث را به‌خوبی «خردگریز» می‌کند.

۲. براساس توضیحات علامه، پیام کلی این حدیث هماهنگ و موافق با قرآن کریم است؛ زیرا ایشان با استناد به آیات قرآن کریم اصل «توارث» و گستردگی آن را ثابت کرد؛ اصلی که براساس آن مضمون کلی حدیث تفسیر عیاشی، هم قابل تحلیل و هم قابل پذیرش است.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که علاوه بر مضمون کلی حدیث، آیا مطالب جزئی مشارالیه در این حدیث هم قابل پذیرش است؛ مطالبی مثل برخورد انکاری حضرت ساره با کلام خدا، معذب شدن بنی‌اسرائیل به سبب برخورد حضرت ساره، و عذاب چهارصد ساله؟

ظاهر روش علامه نشان می‌دهد: ایشان تمام حدیث را قبول کرده است؛ زیرا ایشان در تفسیر المیزان در قسمت «بحث روایی» بعد از ذکر اصل حدیث، توضیحات خود را با جمله «أقول: وجود الرابطة بين أحوال الإنسان و ملكاته...» شروع می‌نماید و در انتها هم به مطلب خاصی درباره پذیرش کلیت حدیث یا پذیرش کلیات و جزئیات آن اشاره نمی‌کند. این سبک در عرف عقلا و محاوره آنان دال بر پذیرش حدیث با جزئیات آن است؛ زیرا وقتی کسی بعد از نقل مطلبی از دیگری، در دفاع از آن مطالبی ارائه می‌کند، از این شیوه برداشت می‌شود که ایشان هم آن مطلب را قبول دارد، و اگر - درواقع - اصل مطلب را قبول ندارد و فقط با ارائه توضیحاتی به دنبال روشن کردن جوانب آن است، باید در ضمن مباحث خود - دست کم - با اشاره‌ای کوتاه به نظر واقعی خود، مخاطب را در مسیر قضاوت اشتباه قرار ندهد.

از سوی دیگر وقتی کسی با توجه به یک مصداق خاص تلاش می‌کند مفهوم عامی را استخراج کند، قاعداً باید این عام به‌گونه‌ای تعریف شود که این مصداق جزئی را هم دربر بگیرد. در این باره اگر این فرد مفهوم عام را به گونه‌ای استخراج کند که مصداق جزئی اولیه را دربر نگیرد باید علت آن را توضیح دهد، وگرنه به صرف عدم توضیح، عقلا از این روش برداشت می‌کنند که عام استخراج‌شده مصداق جزئی اولیه را هم دربر می‌گیرد. بر این اساس به نظر می‌رسد علامه با توجه به موافقت کلیت حدیث تفسیر عیاشی با قرآن کریم، جزئیات آن را هم به صورت ضمنی و غیرمستقیم پذیرفته است.

ممکن است گفته شود: این برداشت صحیح نیست؛ زیرا علامه در شرح این حدیث اصلاً در مقام بیان این مطالب نیست و فقط در مقام شرح آن است.

جواب: در هر صورت، دو حالت قابل تصور است:

الف. علامه در مقام بیان نبوده است.

ب. در مقام بیان بوده است.

اگر در مقام بیان نبوده، در قسمت بعد روشن می‌شود که این حدیث تنها شاهد برای بررسی روش علامه نیست، بلکه در سوره «کوثر» به صورت صریح و قاطع، جزئیاتی از این احادیث موافق قرآن را حجت می‌داند. اما اگر ایشان در مقام بیان بوده، در این صورت دیدگاه ایشان از چند جهت مبهم است:

جهت اول: اثبات یک عام توانایی اثبات مصداق خارجی خود را ندارد. به عبارت دیگر با اثبات یک مفهوم عام نمی‌توان مصداق آن را هم در خارج ثابت کرد. شواهدی که علامه برای اثبات صحت حدیث ارائه کرده، دلایل عامی هستند که در نهایت، به‌طور کلی نقش وراثت را در شکل‌گیری رفتار و شخصیت نسل آینده تبیین می‌کنند. اما

آیا با توجه به این شواهد و بدون توجه به قرائن دیگر می‌توان گفت: به‌طور خاص، رفتار و شخصیت بنی‌اسرائیل هم تابع این امر کلی بوده است؟ به‌طور قطع، توانایی اثبات این مطلب را ندارد.

جهت دوم: برخی اصولیان و محققان قرائنی مثل موافقت با کتاب خدا، سنت، ادله قطعی و اجماع را شواهدی بر صحت مضمون خبر می‌دانند، نه نفس خبر؛ زیرا ممکن است یک راوی حدیثی را با چنین خصوصیتی ساخته باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۵). در این باره حتی می‌توان گفت: ممکن است یک راوی با توجه به اصل قرآنی «توارث» حدیثی را برای سرزنش قومی به دروغ جعل کرده باشد.

برای نمونه می‌توان به این مثال اشاره کرد: در قرآن کریم قومی به نام سبأ وجود دارد که خداوند نعمت‌های زیادی به آنان عطا کرده بود، اما به سبب سرکشی از دستورات خداوند دچار سیل بزرگی شدند و همه نعمت‌های خود را از دست دادند (سبأ: ۱۵-۱۷). با توجه به این داستان و اصل «توارث» ممکن است کسی حدیثی را به این شکل جعل کند: «جد اعلاى قوم سبأ مرد ثروتمندی بود که به فقرا توجه نمی‌کرد. پیامبر آنان یا مرد شایسته‌ای از این قوم [که به وی الهام می‌شد] او را موعظه کرد، اما وی در جواب گفت: من به قدری ثروت دارم که تا پایان دنیا نسل‌های من می‌توانند از آن بهره ببرند. خداوند به پیامبر یا مرد شایسته، وحی یا الهام فرستاد: این شخص از نعمت‌های من بهره می‌برد، اما نسلش را از این نعمت‌ها محروم خواهیم کرد؛ زیرا کلام پیامبر یا مرد شایسته مرا انکار کرد». بی‌شک این روایت جعلی به‌راحتی با اصل «توارث» قابل تحلیل است، اما در واقعیت چنین چیزی به‌هیچ‌وجه اتفاق نیفتاده است.

جهت سوم: براساس حدیث محل بحث، حضرت ساره هنگام شنیدن بشارت الهی، آن را انکار کرد و فرمود: «أُلدُّ و أنا عجوز؟» این جمله به دقت در قرآن آمده است: «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا» (هود: ۷۲) با توجه به این حدیث، استفهام موجود در این آیه انکاری خواهد بود.

از سوی دیگر براساس نظر علامه طباطبائی و بسیاری دیگر از محققان و مفسران، روش قرآن کریم این است که هر جا کاری یا سخنی را نقل می‌کند که بر آن اشکالی وارد است، بی‌درنگ تذکر می‌دهد. بر همین اساس در قرآن کریم نقل عملکرد یا سخنی از افراد بدون ابراز انتقاد، حاکی از تأیید خداوند است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۶؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۹).

از این رو براساس روش قرآن کریم باید خداوند در آیات بعدی به‌گونه‌ای اعتراض خود را ابراز کند. این در حالی است که در آیات بعد، نه تنها اعتراضی مشاهده نمی‌شود، بلکه بلافاصله ملائکه برای از بین بردن این تعجب و حیرت (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱)، علاوه بر توصیف این واقعه با عنوان «أَمْرُ اللَّهِ»، رحمت‌ها و برکات الهی را بر این خاندان یادآور می‌شوند: «قَالُوا أَعْجِبِينَ مَنْ أَمَرَ اللَّهُ رَحْمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۳). در این آیه فرشتگان ساره را در زمره خاندان نبوت (أَهْلُ الْبَيْتِ) به‌شمار آوردند. اگر به‌واقع تعجب ایشان امر ناپسندی بود،

شایسته بود به شکلی منعکس شود. در تفسیر المیزان نیز هیچ نکته‌ای دال بر مذمت ساره در تفسیر این آیات مشاهده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۳۲۵).

همین برخورد در سوره «ذاریات» نیز نقل شده است: در این سوره ساره بعد از شنیدن بشارت «فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صِرَةٍ فَاَصْبَحَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (ذاریات: ۲۹) فریاد کشید و به صورت زد. در این آیه واژه «صره» از ماده «صر» در لغت به معنای «بستن و به هم بستگی» است. از این رو به فریاد شدید و جمعیت متراکم نیز گفته می‌شود؛ زیرا دارای شدت و به هم پیوستگی است. در این آیه براساس سیاق، به نظر می‌رسد: بهترین معنا همان «فریاد شدید» باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۳۶). همچنین واژه «صکت» از ماده «صک» به معنای زدن شدید یا به صورت زدن است (همان، ص ۲۳۷).

بنابراین به اجمال می‌توان گفت: حضرت ابراهیم علیه السلام در مواجهه با مهمانان خود که - در حقیقت - فرشتگان الهی بودند، ضمن جواب دادن به سلام آنان، به صورت پنهانی گوساله‌ای کباب کرد و جلوی آنان گذاشت؛ اما وقتی به طرف غذا دستی نبردند، در دل احساس ترس کرد. فرشتگان ضمن آرام کردن آن حضرت، به ایشان تولد فرزندی دانا را بشارت دادند (ذاریات: ۲۴-۲۸). همسر او هنگامی که نوید تولد فرزند را شنید، دست‌ها را از شدت تعجب به صورت زد و با فریاد گفت: «عَجُوزٌ عَقِيمٌ» آیا پیرزنی عقیم فرزند بیاورد؟ فرشتگان هم بلافاصله جواب دادند: «قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ».

در این سوره اگرچه مخاطب اصلی بشارت حضرت ابراهیم علیه السلام است: «وَبَشِّرُوهُ بِنِعْمَةٍ عَلِيمٍ»، اما زمانی که همسر ایشان از این امر تعجب می‌کند، نه تنها فرشتگان الهی او را از این کار نهی یا توبیخ نمی‌کنند، بلکه در مقام استدلال هم برمی‌آیند؛ زیرا جمله «إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» از نظر ترکیبی استیناف بیانی و درصدد تعلیل مطالب قبل است. از این رو از این برخورد نمی‌توان نکته‌ای منفی برای شخصیت وی برداشت کرد.

از سوی دیگر خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام، زکریا علیه السلام و مریم علیهما السلام بشارت داد که صاحب فرزند خواهند شد. آنان نیز همانند ساره علیها السلام در هنگام دریافت بشارت، ابراز شگفتی کردند (آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۲۰؛ حجر: ۵۶).

حضرت زکریا فرمود: «پروردگارا، چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، درحالی که پیری به سراغ من آمده و همسرم نازاست؟» (آل عمران: ۴۰) اگر قرار باشد ابراز شگفتی در مقابل کلام الهی همانند عمل ساره، اثر نامطلوبی در نسل و ذریه انسان باقی بگذارد، موارد مذکور هم باید این‌گونه باشد، درحالی که چنین چیزی ثابت نشده است.

بنابراین گویا تعجب کردن در این مقام، حتی برای پیامبر بزرگی مثل حضرت ابراهیم علیه السلام هم امری طبیعی است. از سوی دیگر استفهام و تعجب گاهی برای انکار و بعید شمردن امری، گاهی فقط برای تعجب، گاهی برای پرسیدن حقیقت امری، و گاهی نیز برای توبیخ و مانند آن است. روشن است که تعیین هریک از این موارد نیازمند قرینه است. اگر هم هیچ قرینه‌ای وجود نداشته باشد مطابق «اصالة الحقیقة» استفهام برای پرسیدن حقیقت امر، و تعجب برای نشان دادن عجیب بودن چیزی است.

براین اساس در آیه «قَالُوا أَتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۲)، فقره «أَتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» اولاً، نشان می‌دهد: استفهام ساره در آیه قبل برای تعجب بود، نه انکار؛ زیرا در این صورت شایسته بود از عباراتی مثل «أَتُنْكِرِينَ أَمْرَ اللَّهِ» استفاده می‌شد. ثانیاً، این فقره، هم می‌تواند در مقام توییح باشد و هم در مقام دلداری دادن و رفع تعجب؛ اما لحن و سیاق ادامه آیه نشان می‌دهد: در مقام دلداری حضرت ساره است.

با این وجود، اگر کسی اصرار داشته باشد که این آیه و آیه ۲۸-۲۴ سوره «ذاریات» را در مقام توییح حضرت ساره بداند، با توجه به دو جهت مبهم قبل، باز هم نمی‌توان با استناد به اصل عام قرآنی «توارث» و حدیث محل بحث، معدّب بودن بنی اسرائیل را ناشی از رفتار مادر آنان دانست.

جهت چهارم: با توجه احادیث بیانگر عرضه احادیث به قرآن کریم، به‌مثابه روشی برای شناسایی احادیث صحیح، می‌توان به جزئیات اشاره شده در حدیث، از جمله معدّب بودن بنی اسرائیل به خاطر رفتار مادرشان ملتزم شد؛ زیرا در این فرض به صرف موافقت یا عدم مخالفت با قرآن، باید همه آن حدیث با تمام جزئیاتش پذیرفته شود، هرچند دلیل پذیرش جزئیات روشن نباشد.

اما نکته مهم آن است که «حدیث» در سیر تاریخی خود از زمان رسول خدا ﷺ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۲) با آسیب وضع و جعل به‌صورتی گسترده روبه‌رو شد و انبوهی از روایات ناصحیح به هدف تخریب مبانی عقیدتی و اخلاقی مسلمانان ساخته و در میان روایات شیعه و [به‌طور بسیار گسترده] در میان روایات اهل سنت راه یافت (ر.ک: امین، ۱۹۷۵، ص ۲۱۱). «تصحیف»، «تقیه» و «نقل به معنا» نیز «حدیث» را دچار آسیب‌های جدی کردند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

با وجود این همه آسیب، بسیار بعید است روش «عرضه احادیث به قرآن» به‌صورت تبعیدی برای مسلمانان ارائه شده باشد؛ زیرا - دست‌کم - با توجه به مطالب جهت اول و دوم، تبعیدی بودن این روش می‌تواند آسیب‌های بسیاری را بر جامعه اسلامی وارد کند، به‌ویژه که جاعلان برای مقبول شدن احادیث خود ناچارند قدری از حقیقت را در بین سخنان خود به مردم ارائه دهند؛ زیرا در غیر این صورت، کسی به سخنان و احادیث جعلی آنان توجهی نمی‌کند. در جهت دوم نیز توضیح داده شد که این افراد به‌راحتی می‌توانند برای بی‌اعتبار کردن قومی به پشتوانه عمومات قرآنی (مثل اصل توارث) احادیثی را جعل کنند.

برهمن اساس، در مجموع به نظر می‌رسد عرضه احادیث به قرآن کریم با توجه به متن محکم و تحریف‌نشده آن، در اصل راهی برای جلوگیری از انحراف از اصول کلی اسلام باشد. البته در کنار آن، ممکن است موارد دیگری هم در اثر تطابق با قرآن کریم تأیید شوند. علاوه بر آن، رسول خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام در کنار عرضه، معیارهای دیگری، از جمله عرضه احادیث به سنت و تاریخ قطعی و مانند آن را برای شناسایی احادیث صحیح ارائه کردند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱-۶۸۸) تا خلل‌های احتمالی و کاستی‌های موجود در عرضه حدیث بر قرآن رفع شود.

بر همین اساس با توجه به این جهت‌های مهم، با وجود هماهنگی مضمون کلی حدیث تفسیر عیاشی با قرآن کریم، نمی‌توان با قاطعیت جزئیات مشارالیه در این حدیث را هم معتبر و مورد تأیید علامه به حساب آورد؛ زیرا موافقت مضمون کلی حدیث نمی‌تواند اعتبار این موارد را ثابت کند. از این رو جزئیات این حدیث را فقط در حد احتمال می‌توان پذیرفت.

۲. بررسی روایات شأن نزول سوره کوتر

علامه طباطبائی در تفسیر سوره «کوتر»، ابتدا تصریح می‌کند که ظاهر واژه «الابترا» فرد بدون نسل را می‌رساند. در ادامه با برقرار کردن ارتباط بین صدر و ذیل سوره به این نتیجه می‌رسد که منظور از «کوتر» همان «کثرت ذریه پیامبر اکرم ﷺ» است و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند مصداق «کوتر» باشد. ایشان بلافاصله می‌نویسد: «و قد استفاضت الروایات أن السورة إنما نزلت فیمن عابه (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بالبترا بعد ما مات ابنه القاسم و عبدالله» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۰). از این عبارت - دست‌کم - دو نکته اساسی می‌توان برداشت کرد:

اول اینکه براساس برخی روایات، این سوره در شأن کسی نازل شده است که بعد از فوت دو پسر پیامبر (قاسم و عبدالله)، آن حضرت را با لقب «بترا» (بی‌نسل) سرزنش کرد.

دوم اینکه این روایات مستفیض است. با مراجعه به منابع روایی و قسمت «بحث روایی» تفسیر المیزان ثابت می‌شود که نکته اول مطابق واقع است؛ زیرا علامه در قسمت «بحث روایی» سه روایت از تفسیر الدر المشهور (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۰۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۲) و یک روایت از کتاب الاحتجاج (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۲-۳۷۳) نقل می‌کند. در یکی از این روایات آمده است:

بزرگ‌ترین فرزند رسول خدا ﷺ قاسم، سپس زینب و بعد عبدالله و آنگاه ام‌کلثوم، و پس از او فاطمه و در انتها رقیه بود. قاسم از دنیا رفت و او اولین فرزند آن حضرت بود که در مکه فوت کرد. سپس عبدالله از دنیا رفت. در این هنگام عاص بن وائل سهمی گفت: نسل او قطع شد. پس او ابتر (بی‌نسل) است. خداوند (در پاسخ او، آیه) «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» را نازل کرد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۰۴).

علاوه بر این چهار روایت - دست‌کم - دو روایت دیگر هم وجود دارد (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۹۴-۴۹۵؛ سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۷۴). براساس یکی از این روایات، عاص بن وائل، از سران مشرکان، هنگام خروج از مسجدالحرام مدتی با پیغمبر اکرم ﷺ گفت‌وگو کرد. گروهی از سران قریش که در مسجد نشسته بودند، این منظره را از دور دیدند. هنگامی که عاص وارد مسجد شد، به او گفتند: با چه کسی صحبت می‌کردی؟ گفت: با این «بترا». این تعبیر به خاطر آن بود که عبدالله پسر پیغمبر از دنیا رفته بود و عرب افراد بدون پسر را «بترا» (یعنی بلاعقب) می‌نامید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۳۶).

بررسی این روایات نشان می‌دهد: قدر مشترک همه آنها این است که شخصی به نام عاص بن وائل بعد از فوت آخرین فرزند پسر ایشان، آن حضرت را با لقب «بترا» سرزنش کرد؛ اما این موضوع را که سرزنش مزبور بعد از دفن یا بعد از خروج از مسجد یا بعد از دفن هنگام خروج از مسجد بوده است، نمی‌توان جزو قدر مشترک آنها دانست.

درباره نکته دوم هم باید به این سؤال جواب داد که آیا این روایات مستفیض هستند؟ از نگاه محدثان، «مستفیض» حدیثی است که راویان آن در هر طبقه بیش از سه تن باشند (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). با این توضیح مختصر، نگاهی به روایات سبب نزول نشان می‌دهد: بیشتر آنها از کتب اهل سنت است و وثاقت همه راویان آنها قابل اثبات نیست. روایت **الاحتجاج** نیز مرسل است.

با این توضیحات این سؤال مطرح می‌شود که علامه با چه دلیلی این روایات را «مستفیض» می‌داند؟ جواب: با توجه به روش علامه در بهره‌گیری از روایات - که در ابتدای مقدمه همین نوشتار به آن اشاره شد - شاید ایشان با استفاده از فهم به‌دست‌آمده از این روایات، به تفسیر سوره «کوثر» پرداخته و به راحتی و بی‌هیچ تکلفی مضمون این روایات را از آیات سوره «کوثر» استخراج کرده است؛ زیرا ایشان در ابتدا بدون هیچ اشاره‌ای به روایات، با استفاده از ظهور واژه «الابترا» در «فرد بی‌نسل» و ایجاد ارتباط بین صدر و ذیل سوره، «کثرت نسل پیامبر اکرم ﷺ» را مصداق «کوثر» معرفی کرده، سپس به روایات شأن نزول پرداخته است.

بنابراین روایات مزبور مطابق و هماهنگ با قرآن کریم و محفوف به قرینه محسوب می‌شود. از این رو اطمینان کردن به آنها هیچ اشکالی ندارد. به نظر می‌رسد منظور علامه از واژه «استفاضه» نه معنای اصطلاحی آن، بلکه معنای «اطمینان‌بخش» باشد. البته در نظر گرفتن معنای اصطلاحی «استفاضه» هم در این بحث خللی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ممکن است اطمینان به حدیث مستفیض مانند حدیث متواتر، به صرف استفاضه امکان داشته باشد و نیازی به اثبات وثاقت همه راویان نباشد.

علامه در ادامه با توجه به این روایات، تصریح می‌کند:

اولاً، مصداق خارجی «شانی» در آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» را *عاص بن وائل* معرفی می‌نماید: «قوله تعالی: "إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ" الشانی هو المبغض، و الأبر من لا عقب له و هذا الشانی هو العاص بن وائل» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۱).

ثانیاً، به سایر احتمالات درباره مصداق «شانی» توجهی نمی‌کند؛ زیرا ایشان بعد از نقل چند روایت که *عاص* را شانی و شماتت‌کننده معرفی می‌نماید، این جمله را می‌افزاید: در برخی آثار [ذکر شده که] شماتت‌کننده *ولید بن مغیره*، در برخی دیگر *ابوجهل*، در بعضی *عقبه بن ابی‌معیط* و در تعدادی دیگر *کعب بن اشرف* بوده؛ اما معتبر همان است که گذشت. مؤید این اعتبار روایتی است که در **الاحتجاج** طبرسی از امام حسن علیه السلام آمده است... (همان، ص ۳۷۲).

به نظر می‌رسد علامه با توجه به هماهنگی و مطابقت شأن نزول‌های اشاره شده با قرآن کریم، علاوه بر مضمون کلی، جزئیات آنها را هم معتبر دانسته است، به‌ویژه که در انتها، روایت کتاب **الاحتجاج** را هم مؤید شانی بودن *عاص* می‌داند. در این صورت به نظر می‌رسد انتخاب قاطع و صریح *عاص* به‌عنوان مصداق «شانی» [هذا الشانی] هو العاص بن وائل از چند جهت مبهم باشد:

اول. مدلول سوره «کوثر» براساس تفسیر *المیزان* به اجمال چنین است: «همانا ما به تو کثرت ذریه عطا کردیم. پس نماز بخوان و در هنگام نماز، دست‌ها را تا محاذی گوش بالا بیاور. به‌طور قطع، مبیغض (شانی) تو کسی جز انسان بی نسل نخواهد بود» (همان، ص ۳۷۰-۳۷۱). براساس این تفسیر، «شانی» به صورت «عموم بدلی» (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰)، واژه عامی است که می‌تواند هر فرد موصوف به «مبیغض بودن» را دربر بگیرد. بر همین اساس جمله «و قد استفاضت الروایات أن السورة إنما نزلت فیمن عابه (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بالبتیر...» (همان، ص ۳۷۰) در مقام مقایسه، به‌طور دقیق مضمون کلی روایات را با قرآن می‌سنجد.

در نتیجه بی‌هیچ شبهه‌ای این میزان از مدلول روایات مورد تأیید قرآن کریم خواهد بود، اما آیا از این میزان هماهنگی هم می‌توان نتیجه گرفت که این «شانی» کسی جز *عاص بن وائل* نیست؟ به نظر می‌رسد چنین نتیجه‌ای جز یک حدس و احتمال نباشد؛ زیرا در صورت عرضه سایر مصادیق (مثل *ولید بن مغیره*، *ابوجهل* و مانند آن) هم چنین نتیجه‌ای به‌دست می‌آید.

از سوی دیگر ممکن است همه این روایات و مصادیق صحیح باشند؛ با این توضیح که دشمنان پیامبر ﷺ شماتت آن حضرت را به سبب نداشتن فرزند پسر، به یک جریان فراگیر و عمومی تبدیل کرده بودند و هر کدام از آنان در موقعیتی، آن حضرت را با این عنوان آزار می‌دادند. وقتی این جریان به اوج خود رسید و - مثلاً - در یک روز همه آنان پیامبر ﷺ را با این لقب آزار دادند، خداوند برای تسلاهی پیامبرش این سوره را نازل کرد. البته پذیرش این احتمال نه مانع عقلی دارد و نه مانع قرآنی و روایی. حتی براساس مبنا و روش علامه، موافق و هماهنگ با قرآن کریم هم هست (مقتضی موجود و مانع هم مقفود است).

دوم. در برخی از روایات شیعی *عمرو بن عاص* به‌عنوان «شانی» پیامبر ﷺ معرفی شده است. برای نمونه، براساس یکی از روایات، رسول خدا ﷺ وارد مسجد شدند که در آن *عمرو بن عاص* و *حکم بن ابی‌عاص* بودند. عمرو [به پیامبر ﷺ] گفت: «یا أبا‌الأبتر!» در زمان جاهلیت به مردی که فرزند پسر نداشت «ابتر» می‌گفتند. سپس عمرو گفت: من نسبت به محمد بغض دارم. در این هنگام خداوند بر رسول خودش این آیات را نازل کرد: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ» یعنی بدخواه تو *عمرو بن عاص* «هُوَ الْأَبْتَرُ» یعنی دین و نسبی ندارد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۵).

براساس روایتی دیگر، زمانی که *ابراهیم پسر رسول خدا ﷺ* فوت کرد، *عمرو بن عاص* بلند شد و گفت: محمد ابتر و بی فرزند شد و قطعاً من بدترین شماتت‌کننده او خواهم بود. از این‌رو خداوند درباره او آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» را نازل ساخت (هلالی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷۳۷).

روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۴؛ ج ۲، ص ۴۵۹). حتی در برخی منابع نزول سوره «کوثر» درباره *عمرو بن عاص* امری اجماعی شمرده شده است: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ فَلَا اخْتِلافَ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُمَا نَزَلَتْ فِي عَمْرٍو» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۷) و «فیه [عمرو بن العاص] نزلت یا جماع الأمة الآية إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (ر.ک: موسوی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۹).

اگر براساس روش علامه این روایات بر مضمون سوره «کوثر» عرضه شوند، بی‌شک مطابق و هماهنگ با قرآن خواهند بود و در این صورت، شانی پیامبر ﷺ کسی جز عمرو بن عاص و نزول سوره بعد از وفات ابراهیم نخواهد بود.

حال سؤال این است که چرا روایات دال بر شانی بودن عاص حجت هستند، اما روایات دال بر شانی بودن عمرو بن عاص اعتباری ندارند، درحالی که هر دو هماهنگ و موافق با قرآن کریم هستند؟ حتی می‌توان گفت: مستفیض بودن این دسته روایات به سبب اتکا به منابع کاملاً شیعی قوی‌تر از دسته مقابل است. البته در این صورت نیز این روایات چیزی جز خبرهای واحد نیستند؛ زیرا خبری متواتر است که بنفسه یقین‌آور باشد و هر خبری که در این حد نباشد، خبر واحد محسوب می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸). از این رو خبر «مستفیض» یکی از اقسام خبر واحد است. بر همین اساس این دسته از روایات از جهت یقین‌آوری نه‌تنها در حد روایات دسته اول هستند، بلکه حتی ممکن است قوی‌تر هم باشند.

ممکن است در دفاع از *المیزان* گفته شود: نزول سوره «کوثر» بعد از فوت ابراهیم حاکی از نزول آن در مدینه است، درحالی که این سوره در مکه نازل شده است. از این رو شاید علامه با استناد به همین دلیل، اصلاً این احتمال را مطرح نکرده است.

جواب: اولاً، مکی بودن سوره «کوثر» در نظر علامه امر مسلمی نیست؛ زیرا ایشان در *المیزان* تصریح می‌کند: روایات درباره مکی یا مدنی بودن این سوره مختلف است و ظاهر این است که این (سوره) مکی است و بعضی از (مفسران) برای جمع بین دو دسته روایات گفته‌اند: این سوره دو نوبت (در مکه و مدینه) نازل شده است. «و قد اختلفت الروایات فی کون السورة مکیة أو مدنیة و الظاهر أنها مکیة و ذکر بعضهم أنها نزلت مرتین جمعاً بین الروایات» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۷۰). بر این اساس مکی بودن این سوره فقط یک استظهار است: «الظاهر أنها مکیة»، نه براساس دلیل قطعی.

ثانیاً، توجیه همین ظهور هم مشخص نیست و به‌راحتی نمی‌توان حدس زد براساس چه قرائتی این ظهور محقق شده است؟ اگر این ظهور براساس فضای شرک‌آلود مکه باشد، در نقطه مقابل هم فضای منافقانه مدینه و آزار پیامبر ﷺ توسط منافقان مطرح است. برای مثال، قرآن کریم در سوره «احزاب» با بیان‌های گوناگون، هم آزارهای منافقان را ذکر می‌کند (احزاب: ۴۸ و ۵۷) و هم به مسلمانان دستور می‌دهد از آزار دادن پیامبر ﷺ به شدت دوری کنند (احزاب: ۵۳ و ۶۹) بر همین اساس، هر دو دسته شأن نزول می‌توانند با ظاهر سوره هماهنگ باشند.

سوم، یکی از قرائن فهم قرآن کریم توجه به واقعیت خارجی است؛ زیرا خداوند حکیم علیم صادق چیزی جز سخن حق نمی‌گوید. بر همین اساس در روایتی از امام صادق ﷺ برای فهم کلام الهی بر دو نکته «حق بودن سخن خداوند» و «واقعیت خارجی» به صورت ویژه‌ای تأکید شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱). از این رو

هر مصداقی برای «شانی» تعیین شود، باید در عالم خارج واقعاً بدون نسل باشد. این در حالی است که براساس تحقیقات انجام‌شده *عاص بن وائل* بدون نسل نشد، ولی در نهایت، بعد از مدتی خبری از نسل وی در دست نیست. باید توجه داشت که بین «بریده شدن نسل» و «معلوم نبودن سرگذشت نسل» تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا در حالت دوم ممکن است نسل ادامه پیدا کرده باشد، اما به عللی در حال حاضر خبری از آن در دسترس نباشد. به‌ویژه آنکه درباره نسل *عاص بن وائل* با توجه به شخصیت منفی وی در جهان اسلام، انگیزه بسیاری برای مخفی کردن نسب او وجود دارد (نادری قهفرخی، ۱۳۹۹).

همین نکته درباره *عقبه بن ابی معیط*، *ولید بن مغیره*، *کعب بن اشرف* و *قریش* هم وجود دارد (همان، ص ۱۶۲). در این میان تنها *ابوجهل* است که با توجه به شواهد تاریخی می‌توان گفت: نسلی از او باقی نماند (ابن حزم، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۵). بر همین اساس به نظر می‌رسد معرفی *ابوجهل* به‌عنوان «شانی» پیامبر بهتر باشد؛ زیرا هم دارای مقتضی است (موافقت با قرآن کریم) و هم مانعی ندارد (مطابقت با واقعیت خارجی)، برخلاف *عاص بن وائل* که با وجود داشتن مقتضی، مبتلا به مانع است.

قاعده کلی در گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند معتبر

با توجه به مطالب قبل، می‌توان گفت: جهات مبهم در شخصیت‌شناسی حضرت ساره و جهات مبهم در معرفی *عاص* به‌عنوان «شانی پیامبر ﷺ» نشان می‌دهد صرف موافقت یک حدیث با قرآن نمی‌تواند همه جزئیات مشارالیه در حدیث را معتبر کند، بلکه فقط میزانی از حدیث معتبر می‌شود که موافقت آن با قرآن احراز گردد. علت این مطلب آن است که براساس آیات قرآن، پیروی از گمان به خاطر ناتوانایی آن برای اثبات حق، جایز نیست (نجم: ۲۸؛ انعام: ۱۱۶) و سخنان بی‌پایه و اساس را نمی‌توان به خدا نسبت داد (اعراف: ۳۳؛ یونس: ۶۸). بر همین اساس قاعده و اصل کلی^۵ «عدم حجیت گمان در قول و عمل» است (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۲۰۳).

از سوی دیگر، احادیث فاقد سند - در نهایت - گمان‌آور هستند. از این رو نمی‌توان آنها را به خداوند نسبت داد، مگر زمانی که حجتی شرعی در این زمینه وجود داشته باشد. براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، موافقت با قرآن می‌تواند این حجت شرعی را فراهم کند. برای مثال در روایتی آمده است: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹۶۸).

جمع بین این دو مطلب آن است که حدیث فاقد سند، معتبر نیست؛ مگر حدیثی که موافق با قرآن کریم باشد. به‌عبارت دیگر، با وجود جریان اصل «عدم حجیت» احادیث فاقد سند براساس روایات عرضه حدیث موافق با قرآن کریم، از تحت این اصل خارج شدند.

در ادامه این سؤال مطرح می‌شود که همه حدیث از تحت اصل «عدم حجیت» خارج می‌شود یا فقط مقدار موافق با قرآن خارج می‌گردد و بقیه تحت همان اصل باقی خواهد ماند؟ برای اثبات حالت اول

می‌توان به اطلاق روایات عرضه استناد کرد؛ با این توضیح که در این روایات، حدیث موافق با قرآن حجت قلمداد شده است. اگر واقعاً همه روایت حجت نبود، شایسته و بلکه بایسته بود به آن اشاره شود. اما با این وجود، به نظر می‌رسد حالت دوم صحیح باشد؛ زیرا براساس یک اصل مسلم در علم اصول، در موارد مخالفت اصل، باید به قدر متیقن و قطعی اکتفا کرد [وجوب الاقتصار علی موضع الیقین فیما خالف الأصل] (کجوری شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱؛ لاری شیرازی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۹). در این باره بی‌شک قدر متیقن خارج شده از تحت اصل، مقداری از حدیث است که موافق با قرآن باشد. خروج بقیه حدیث از تحت اصل به شدت مشکوک است؛ زیرا اولاً، ملاک خروج از تحت اصل عدم حجیت، موافقت با قرآن است. از این رو تنها مقداری خارج می‌شود که دارای این ملاک باشد. ثانیاً، تمسک به اطلاق روایات عرضه در این زمینه با اشکالات متعدد و قدرتمندی مواجه است که این اطلاق را محو یا متزلزل می‌کند و در هر دو صورت، اصل «عدم حجیت» حاکم خواهد بود.

با افزودن نکته‌ای دیگر به این مطلب، می‌توان قاعده‌ای عام تأسیس کرد که در همه موارد جریان داشته باشد. این نکته قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» است. علامه از این قاعده در موارد زیادی استفاده کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۶؛ ج ۲، ص ۱۵۵؛ ج ۵، ص ۲۴۷؛ ج ۸، ص ۱۶۰؛ ج ۱۲، ص ۳۱؛ ج ۱۶، ص ۲۰۳؛ ج ۱۷، ص ۷۳؛ ج ۱۹، ص ۱۳۴؛ ج ۲۰، ص ۲۶۰). براساس این قاعده حکم چند چیز مثل هم، در موارد ممکن و جایز و موارد غیرممکن و غیرجایز، یکی است. از این رو اگر در دو حدیث با وجود موافقت مضمون کلی آنها با قرآن کریم، جزئیاتی وجود داشت که مورد تأیید قرآن نبود، در سایر احادیث هم ممکن است این اتفاق بیفتد.

از این رو به صرف مطابقت مضمون کلی یک حدیث با قرآن کریم، نمی‌توان تمام جزئیات مزبور در آن را نیز حجت دانست، مگر زمانی که سایر قراین بررسی شوند. این مطلب حتی در صورت تمسک به اطلاق روایات عرضه و تبدیلی بودن نتیجه روش «عرضه احادیث به قرآن» جاری است؛ زیرا این تعبد مطلق و بدون قید و شرط نیست و در نهایت مدلول آن، این است که «اصل^۱ حجت بودن جزئیات حدیث موافق با قرآن است، مگر خلاف آن ثابت نشود». در این صورت لازم است براساس قاعده «لاصل دلیل حیث لا دلیل» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲) سایر قرائن بررسی شوند و در صورت نبود قرینه‌ای مخالف، جزئیات حجت شمرده شوند.

نتیجه‌گیری

۱. موافقت با قرآن کریم به‌عنوان راهی برای اعتباربخشی به احادیث فاقد سند معتبر می‌تواند میزانی از محتوای این احادیث را معتبر کند که موافق با قرآن باشد و در همه موارد نمی‌تواند همه محتوا همراه با جزئیات حدیث را از تحت اصل «عدم حجیت گمان» خارج کند. برای اثبات این مطلب، می‌توان به دو موضع از تفسیر *المیزان* اشاره کرد:

الف. علامه در ذیل تفسیر سوره «هود»، در شرح حدیثی درباره شخصیت حضرت ساره به صورت ضمنی جزئیات مورد اشاره در حدیث را به خاطر هماهنگی آن با اصل عام و گسترده «توارث» می‌پذیرد. این درحالی است که پذیرش این جزئیات - دست کم - از چهار جهت مبهم است: «عدم امکان اثبات مصداق خارجی از طریق اثبات مفهوم عام»، «امکان جعل حدیث دارای جزئیاتی مطابق با قواعد عام قرآنی»، «مخالف بودن برخی از جزئیات مشارالیه در حدیث با آیات قرآن» و «تعبدی نبودن روش عرضه احادیث به قرآن».

ب. علامه در ذیل تفسیر سوره «کوثر» از طریق عرضه روایات شأن نزول سوره به قرآن، عاص‌بن وائل را به صراحت به منزله مصداق «شانی» در این سوره معرفی می‌کنند. این در حالی است که پذیرش این مصداق جزئی از چند جهت دارای ابهام است: «موافق قرآن بودن سایر احتمالات مطرح درباره مصداق "شانی"»، «موافق قرآن بودن دسته دیگری از روایات که عمروبن عاص را به عنوان شانی پیامبر معرفی می‌کند» و «مخالفت بدون نسل شدن عاص‌بن وائل با واقعیت خارجی».

۲. با افزودن قاعده «حُکَمُ الْأَمْثَالِ فِيمَا يَجُوزُ وَ فِيمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ» به نتیجه قبل، می‌توان گفت: اگر در دو جا جزئیاتی از احادیث موافق قرآن کریم مورد تأیید قرآن کریم نباشد، امکان دارد در موارد دیگر هم این اتفاق بیفتد. بر همین اساس، لازم است حتی در صورت «تعبدی بودن نتیجه روش عرضه احادیث به قرآن» در صورت موافقت مضمون کلی حدیثی با قرآن کریم، باید تمام قرائن و شواهد درباره جزئیات آن بررسی گردد.

منابع

- ابن حزم، علی بن احمد، ۱۴۰۳ق، *مهرة أنساب العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل أبی طالب*، قم، علامه.
- ابن طائوس، احمد بن موسی، بی تا، *عین العبرة فی غین العترة*، قم، دار الشهاب.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، ۱۴۲۲ق، *الرجال*، قم، دارالحديث.
- احمدی، مهدی، ۱۳۸۵، «مدلول و گستره قرآن در روایات عرض بر قرآن»، *علوم حدیث*، سال یازدهم، ش ۳۹، ص ۴۷-۶۵.
- امین، احمد، ۱۹۷۵م، *فجر الاسلام*، بیروت، دار الکتب العربی.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۵، *مکاتب تفسیری*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- بجنوردی، حسن، ۱۴۱۹ق، *القواعد الفقهیه*، قم، الهادی.
- رحمان ستایش، کاظم و حامد جوکار، ۱۳۹۴، «ضوابط عرضه حدیث به قرآن»، *کتاب قیم*، سال پنجم، ش ۱۳، ص ۱۶۳-۱۸۰.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، قم، مؤسسه امام صادق.
- ، ۱۴۲۸ق، *اصول الحدیث و احکامه*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سلطانی، اسماعیل، ۱۳۸۸، «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، *معرفت*، ش ۱۳۶، ص ۷۱-۸۳.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر القرآن*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شیر، عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، *عدة الاصول*، قم، بی تا.
- عاشوری تلوکی، نادعلی، ۱۳۸۴، «نقد محتوایی حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی»، *پژوهش دینی*، ش ۱۱، ص ۱۸۷-۲۱۲.
- عروسی حویزی، عبدالعلی، ۱۴۱۵ق، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.
- فتاحی زاده، فتحیه، ۱۳۸۷، *زن در تاریخ و اندیشه اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- فضل الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب.
- قمی مشهدی، محمد، ۱۳۶۸، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کجوری شیرازی، محمد مهدی، ۱۳۸۰، *الاجتهاد و التقليد*، قم، نهانوندی.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- گنجی، حمزه، ۱۳۸۳، *مبانی روان شناسی عمومی*، تهران، روان.
- لاری شیرازی، عبدالحسین، ۱۴۱۸ق، *التعلیقه علی فرائد الاصول*، قم، اللجنة العلمیه للمؤتمر.
- مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱ق، *مقیاس الهدایه*، بیروت، مؤسسه آل البيت.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، من هدی القرآن، تهران، دار محبی‌الحسین.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، اصول الفقه، قم، اسماعلیان.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مودب، رضا و محسن دلیر، ۱۳۹۷، «عرضه احادیث بر قرآن در تفاسیر البیان و المیزان با تأکید بر تفسیر ۱۲ جزء نخست»، علوم و

تحقیقات دانشگاه الزهراء، ش ۳۹، ۱۹۱-۲۱۴.

موسوی، فخارین معد، ۱۴۱۰ق، ایمان اَبی طالب علیه السلام، قم، سیدالشهداء.

نادری قهفرخی، حمید، ۱۳۹۹، «تحلیلی بر مفهوم و مصداق کوثر و ابتر در تفسیر المیزان»، مطالعات تفسیری، سال یازدهم، ش ۴۴،

ص ۱۴۷-۱۶۸.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۲۴ق، الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نصیری، علی، ۱۳۸۲، آشنایی با علوم حدیث، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

نقیسی، شادی، بی تا، علامه طباطبائی و حدیث؛ روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان، تهران،

علمی و فرهنگی.

واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۱ق، اسباب نزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

هلالی، سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم، الهادی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی