



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۳، شماره ۸، بهار ۱۴۰۳



اولین شماره از نشریه « پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی» در پاییز ۱۴۰۱ با محوریت موضوعات الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) منتشر شد. این نشریه از تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۰۹ به استناد مجوز شماره ۹۱۶۷۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور با نام «پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی» و با درجه «علمی» به فعالیت خود ادامه می‌دهد.

## اهداف پژوهشنامه:

- ا. تبیین و تقریر نظریه از دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی در زمینه فقه و علوم اسلامی
- ب. استنباط منطق پشتیبان دیدگاه‌ها و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- ج. امتداد سیاسی اجتماعی و الزامات دیدگاه‌ها فقهی و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- د. تبیین الگو و مدل‌های شناختی و رفتاری در حوزه فقه و علوم اسلامی با توجه به دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی

## محورهای موضوعی مجله:

۱. فلسفه فقه و علم فقه
۲. مبناشناسی احکام و فتاوی سیاسی - اجتماعی
۳. فقه‌های تخصصی (فقه و حقوق و قضاء اسلامی و فقه هنر و...)
۴. فقه حکومتی و نظام‌ساز
۵. ولایت فقیه و حکومت اسلامی
۶. اصول فقه
۷. علوم حدیث و رجال
۸. آیات الاحکام، علوم قرآن، تفسیر و تدبر قرآنی و معارف قرآن کریم
۹. تاریخ فقه و فقها و مذاهب و جریان‌های فقهی
۱۰. تاریخ اسلام و حیات سیاسی اجتماعی ائمه اطهار علیهم السلام
۱۱. اخلاق و معنویت
۱۲. کلام و دین پژوهی



صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (دفتر حفظ و نشر آثار

حضرت آیت الله العظمی خاмене‌ای (مدظله العالی)

مدیر مسئول: محمد اسحاقی

سر دبیر: حسینعلی سعدی

مدیر اجرایی: محمود قاسمی

گروه دبیران (هیئت تحریریه):

آیت الله سیدعلی حسینی اشکوری

حجت الاسلام و المسلمین سید مسعود حسینی

حجت الاسلام و المسلمین سید میثم حسینی

حجت الاسلام و المسلمین محسن قمی

حجت الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه

حجت الاسلام و المسلمین علی ذوعلم

حجت الاسلام و المسلمین حسینعلی سعدی

چاپخانه:

ویراستار علمی و محتوایی: حسین آجورلو

ویراستار ادبی و صفحه‌آرا: امین مددی

ناشر: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خاмене‌ای (مدظله العالی)، تیراژ: ۳۰۰ نسخه، قیمت: ۸۰۰/۰۰۰ ریال

آدرس پستی: تهران، خیابان فلسطین جنوبی، خیابان صالحی، پلاک ۳۱، معاونت پژوهش و آموزش،

دبیرخانه پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی

کدپستی: ۱۳۱۶۷۸۵۶۱۷ تلفن: ۶۱۰۱۴۳۵۲ (۰۲۱)

پایگاه اینترنتی: [www.pajooohname.ir](http://www.pajooohname.ir) پست الکترونیکی: [pajooohname@chmail.ir](mailto:pajooohname@chmail.ir)

[pajooohname@mpfe.ir](mailto:pajooohname@mpfe.ir)

مسئولیت محتوای بیان شده در مقالات پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی برعهده نویسندگان است.



## راهنمای تدوین مقالات

### الف) کلیات

- پذیرش اولیه مقاله مشروط به انطباق کامل آن با این شیوه‌نامه است.
- سردبیر و هیئت تحریریه نشریه و داوران مقاله‌ها در پذیرش، اصلاح محتوا و رد مقاله‌ها اختیار تام دارند.
- مقاله ارسال شده به هیچ‌وجه نباید در نشریات دیگر داخلی و خارجی منتشر شده باشد. همچنین، پس از پذیرش مقاله، نویسنده مقاله مجاز به انتشار آن در نشریات دیگر نیست.
- سر ویراستار نشریه و ویراستاران مقاله‌ها در ویرایش صوری، فنی و زبانی مقاله‌ها اختیار کامل دارند ولی ویرایش محتوایی مقاله‌ها به هیچ‌وجه برعهده آن‌ها نیست و هیچ مسئولیتی نیز در برابر محتوای مقاله‌ها ندارند.
- مسئولیت کامل صحت و دقت متن نقل‌قول‌های مستقیم و غیرمستقیم، نشانی منابع نقل‌قول‌ها و مشخصات کتاب‌شناختی منابع در بخش کتاب‌نامه فقط با نویسنده مسئول مقاله است.
- نویسنده مسئول مقاله موظف به انجام کامل همه اصلاحاتی است که در مراحل داوری یا ویراستاری مقاله از او خواسته می‌شود. در غیر این صورت، آن مقاله از مرحله داوری یا ویرایش و انتشار حذف خواهد شد.

### ب) مشخصات نویسندگان مقاله:

- نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی یا مقطع تحصیلی، نام محل تحصیل یا وابستگی سازمانی (دانشگاه، پژوهشگاه، دانشکده، مؤسسه، یا رشته آموزشی یا تحصیلی) همه نویسندگان، به فارسی، عربی و انگلیسی، مشخص شود.
- مقالاتی که بیش از یک نویسنده دارد، نویسنده مسئول مشخص شود.
- شماره تماس و نشانی رایانامه همه نویسندگان درج شود.
- نشانی منزل یا محل کار، کد پستی نویسنده مسئول نوشته شود.
- همه مشخصات مذکور، به صورت مستقل از فایل مقاله، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به همراه فایل مقاله در تارنمای نشریه بارگذاری شود. (تاراه‌اندازی سامانه به مسئول مربوطه در حوزه/ دانشگاه / مؤسسه تحویل داده شود).

### ج) مشخصات صوری مقاله

- متن مقاله، بدون مشخصات نویسندگان، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود. متن فارسی مقاله با قلم B Lotus و اندازه ۱۳، متن عربی مقاله با قلم B Badr و اندازه ۱۳ و متن انگلیسی با قلم Times New Roman اندازه ۱۰ حروف‌نگاری شود.
- نگارش مقاله بر اساس «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- تعداد کلمات مقاله بیش از هشت هزار کلمه نباشد.
- ساختار مقاله باید متشکل از عنوان، چکیده (حداکثر دویست واژه)، کلیدواژه‌ها (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (بیان مسئله و ضرورت آن، پیشینه، تحلیل‌ها، تبیین‌ها، نقدها، یافته‌ها و ...) نتیجه و کتاب‌نامه، پی‌نوشت (در صورت وجود) باشد.
- عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها و کتاب‌نامه به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی ارسال شود.

- عنوان‌های اصلی و فرعی مقاله، از عنوان مق دمه تا عنوان نتیجه، با شماره‌گذاری تعیین، مرتب و متمایز شود.
- معادل خارجی اعلام نامشهور و اصطلاحات تخصصی در متن مقاله، داخل پرانتز و در برابر معادل فارسی آن‌ها درج شود.
- در متن مقاله هیچ پانوشتی درج نشود و توضیحات فرعی و تکمیلی در بخش پی‌نوشت‌ها آورده شود.
- ❖ همه پی‌نوشت‌ها به‌صورت خودکار (در نرم‌افزار Word از طریق زبانه Reference، با استفاده از گزینه Endnotes) در انتهای متن مقاله ایجاد شود تا از طریق کلیک کردن بر اعداد تُک پی‌نوشت‌ها در متن مقاله بتوان بلافاصله به متن آن‌ها در انتهای مقاله دسترسی یافت.
- اندازه جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... مطابق با اندازه متن چاپی (حداکثر ۱۸ × ۱۲) باشد.
- اطلاعات جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... با متن مقاله یکسان باشد. (به‌طور مثال در مقالات فارسی اطلاعات نمودارها به فارسی درج شود).
- در صورتی که جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، و ... از منابع دیگر اخذ شده باشد، حتماً نشانی منبع آن‌ها بیان شود.
- نشانه‌های اعداد در مقالات فارسی و عربی فقط به‌صورت خط مورب ترسیم شود.
- همه جدول‌ها فقط در نرم‌افزار Word با استفاده از گزینه Table (جدول) ترسیم و تنظیم شود.
- لازم است تمامی نیم‌فاصله‌های متن با استفاده از دستور استاندارد `ctrl+shift+۲` یا با استفاده از نرم‌افزار ویراستیار ایجاد شوند.
- همه فرمول‌ها داخل فرمول چین نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به‌هیچ‌وجه به‌صورت تصویر ارسال نشود.

#### (د) شیوه استناد

- در نقل قول مستقیم، چنانچه تعداد کلمات نقل قول‌های مستقیم (مطالبی که به‌صورت کلمه به کلمه از منابع دیگر نقل می‌شود) کم‌تر از چهل کلمه باشد، درون گیومه درج شود و چنان چه تعداد کلمات نقل قول‌های مستقیم بیش‌تر از چهل کلمه باشد، ابتدا اندازه قلم متن آن نقل قول‌ها، یک و نیم اندازه از قلم اصلی متن کوچک‌تر شود و سپس بدون گیومه و در بندی جداگانه، با یک و نیم سانتی‌متر فرورفتگی از سر اشپون، درج شود.
- متن نقل قول‌های غیرمستقیم (نقل مضمون سخن) در گیومه درج نشود.
- برای ارجاع درون‌متنی به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم و غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار: شماره جلد/ صفحه منبع موردنظر درون پرانتز آورده شود. مثال: (مرادی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱)؛ برای کتاب تک جلدی نام خانوادگی نویسنده، سال: شماره صفحه داخل پرانتز آورده شود. مثال: (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۵).
- ارجاع به آثار، بیانات و دروس حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای به‌صورت زیر عمل شود:
- ❖ ارجاع به کتاب‌های آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای <sup>(مدظله‌العالی)</sup> به‌صورت: (خامنه‌ای، سال انتشار کتاب: شماره صفحه). مثال: (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱۳).

❖ ارجاع به بیانات رهبر معظم انقلاب<sup>(مدظله‌العالی)</sup>، به صورت (خامنه‌ای، بیانات، تاریخ دقیق) و در ارجاع به مکتوبات (بیانیه، پیام، حکم و ...) رهبر معظم انقلاب به صورت (خامنه‌ای، مکتوبات، تاریخ دقیق) عمل شود. مثال: (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۹/۶). تاریخ دقیق بیانات و مکتوبات در سایت [Khamenei.ir](http://Khamenei.ir) قابل مشاهده است.

❖ ارجاع به درس خارج آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای<sup>(مدظله‌العالی)</sup> به صورت: (خامنه‌ای، درس خارج، تاریخ دقیق). مثال: (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۷/۱۲/۱۲).

▪ ارجاعات درون‌متنی متون غیرفارسی نظیر عربی، انگلیسی و ... به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, ۲۰۰۳: ۱۱۵).

▪ اگر از نویسندگانی در یک سال بیش از یک اثر استفاده شده باشد، با قرار دادن حروف ابجد (الف، ب، ج، د، و...) در منابع فارسی و عربی و با درج حروف الفبای انگلیسی (a, b, c, ...) در دیگر منابع، پس از سال انتشار، آن آثار از هم متمایز شود. مثال (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۵).

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن‌ها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع موردنظر آورده شود. مثال (انواری، ۱۳۷۳: ۶ / ذیل «ابومحمد صالح»).

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ/ دانشنامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل موردنظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (دانشنامه روابط بین‌الملل، ۱۳۸۹: ذیل «تحریم»).

▪ در ارجاعات درون‌متنی، ارجاعات تکرار شود و از تکرار واژه «همان» (در منابع عربی: «المصدر السابق» و در منابع انگلیسی: *ibid*) پرهیز شود.

▪ در منابع پایان مقاله، اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده باشد، نام و نام خانوادگی نویسنده در هر مورد، به‌طور کامل، تکرار گردد و از ترسیم خط به‌جای نام نویسنده خودداری شود.

▪ جهت پیشگیری از انتحال (سرقت علمی) فقط به منابع دیده شده استناد داده شده و به ارجاع دیگران اعتماد نشود.

▪ مشخصات کتاب‌شناختی کامل همه منابع در بخش کتاب‌نامه مطابق با شیوه APA به صورت زیر درج شود:

❖ **کتاب تألیفی:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل چاپ: ناشر.

❖ **کتاب ترجمه:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. محل چاپ: ناشر.

❖ **مقاله:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیک)، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله در جراید:** نام خانوادگی، نام. (روز، ماه و سال انتشار). عنوان مقاله. *عنوان روزنامه یا هفته‌نامه*، شماره جریده: شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله از کتب مجموعه مقالات همایش‌ها:** نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. در نام و نام خانوادگی (گردآورنده یا ویرایشگر). عنوان همایش. عنوان کتاب (شماره صفحه). شهر: ناشر. یا: نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. مجموعه مقالات، عنوان همایش، شهر: ناشر، شماره صفحه.

❖ **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. (سال دفاعیه). عنوان پایان‌نامه. پایان‌نامه در مقطع تحصیلی کارشناسی ارشد/دکتری. نام دانشگاه، شهر.

• **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت موجود بودن). عنوان مقاله یا مطلب. بازیابی شده (در تاریخ استخراج) از: نام پایگاه اینترنتی (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد شماره، سال: صفحه) و آدرس اینترنتی سایت.

- بررسی نظریه ضرورت تأمین هزینه‌های جانبی مضاربه و تعیین محل و مصادیق آن با تأکید بر اندیشه‌های فقهی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۱  
 احمد مرتاضی، رقیه قاسمی
- بررسی تاریخی و تحلیلی ابن شهاب زهری: جایگاه و تأثیرات در تدوین حدیث با تأکید بر رویکرد حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۲۳  
 حمید جلیلیان، حمیده شفیعی
- بررسی حجت خبر واحد در موضوعات با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۴۱  
 حسین آجورلو
- تحلیل کارکرد روایات تفسیری در اندیشه تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) .. ۶۹  
 سمیه صیادی، توران ملایی
- بایسته‌های روش‌شناسانه از رویکرد سیستماتیک به گزاره‌های دینی و شیوه صورت‌بندی آن‌ها در حل مسائل اجتماعی ..... ۸۹  
 محمود قاسمی قلعه‌بهمن، امیرعباس علیزمانی
- واکوی دیدگاه «امکان جمع میان وثاقت و غلو» در آراء رجالی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۱۲۷  
 محمدرضا شاهرودی، رامین طیاری‌نژاد، هادی ابراهیمی



## بررسی نظریه ضرورت تأمین هزینه‌های جانبی مضاربه و تعیین محل و مصادیق آن با تأکید بر اندیشه‌های فقهی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| احمد مرتضی \*<sup>۱</sup> |

| رقیه قاسمی<sup>۲</sup> |

### چکیده

در خصوص مخارج سفر تجاری مضارب، اقوال مختلفی یافت می‌شود؛ از جمله: (۱) لزوم تأمین تمام مخارج (۲) لزوم تأمین مخارج مازاد حضر (۳) عدم لزوم تأمین مخارج. برای ضرورت تأمین تمام نفقه سفر مضارب به اطلاق عقد مضاربه، صحیح‌ه علی بن جعفر و اجیر بودن عامل برای مالک و برای قول دوم به تعلق ربح به مالک و اجماع و برای قول سوم نیز به عدم فرق بین نفقه حضر و سفر و جلوگیری از تصرف در مال غیر، استدلال شده که پس از بیان تفصیلی اقوال و بررسی نقادانه ادله، درستی قول نخست که آیت‌الله خامنه‌ای نیز بر آن رأی هستند، نتیجه گردید. نسبت به محل تأمین مخارج نیز سه دیدگاه دیده می‌شود: (۱) اصل سرمایه حتی با وجود کسب سود؛ (۲) سود حاصله؛ (۳) اصل سرمایه در صورت عدم حصول سود. تحقیقات نشان می‌دهد استدلال نظریه‌هایی که به تأمین نفقه از محل سود یا اصل سرمایه رأی داده‌اند منطقی نیست و حق آن است که با عنایت به ادله‌ای مانند اصل عدم توقف تأمین نفقه به حصول سود، انصراف نقص به سود، ارتکاز عرفی و صحیح‌ه علی بن جعفر؛ در صورت کسب سود، هزینه سفر از محل سود تأمین شود و در صورت عدم حصول سود، تأمین نفقه از اصل سرمایه، صحیح به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی: مضاربه، نفقه مضارب، مخارج مضاربه، نفقه عامل، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. دانشیار رشته فقه و مبانی حقوق دانشگاه تبریز

\*Email: a.mortazi@tabrizu.ac.ir

\* نویسنده مسئول؛

۲. کارشناس ارشد فقه و حقوق خصوصی دانشگاه تبریز

\*Email: roghaieh.ghasemi@yahoo.com

### مقدمه

یکی از راه‌های تجارت قانونی و مشروع، انعقاد قرارداد مضاربه است که جزو عقود بوده و در آن، دو طرف وجود دارد. یک طرف که مالک نامیده می‌شود، سرمایه را تأمین می‌کند و طرف دیگر که با آن سرمایه، تجارت می‌نماید، عامل یا مضارب نامیده می‌شود. بنابراین، مضاربه عقدی است بین دو نفر که یکی صاحب سرمایه و دیگری عامل تجارت برای سرمایه‌گذاری می‌باشد؛ مبنی بر اینکه سود حاصل بین آن‌ها، به نسبت مورد توافق، تقسیم شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۲۵). عقد مضاربه فقط مختص به کارگیری سرمایه در تجارت از طریق خرید و فروش است و استفاده از آن به‌عنوان مضاربه در زمینه‌های تولید و توزیع و خدمات و مانند آن، صحیح نیست (خامنه‌ای، ۱۴۱۴: ۸۱). حال، یکی از مسائل مطرح در مضاربه، هزینه‌های انجام مضاربه توسط عامل است که در ادبیات فقه شیعه، «نفقه‌ی مضارب»، خوانده می‌شود. هدف این تحقیق بررسی لزوم و عدم لزوم تأمین نفقه مضارب از سوی مالک در زمان‌ها و حالت‌های مختلف از جمله در شهر خودش، مسافرت، هنگام بیماری، فوت و فسخ مضاربه در مسافرت تجاری و مواردی از این قبیل و همچنین مصادیق و محل تأمین این مخارج از دیدگاه فقه امامیه می‌باشد.

شایان ذکر است که در خصوص عدم تأمین هزینه‌های حضر عامل در عقد مضاربه در فقه امامیه اتفاق نظر وجود دارد، مگر اینکه در قرارداد شرط شده باشد که این مخارج نیز برعهده‌ی مالک می‌باشد. ولی در مورد نفقه سفر مضارب دیدگاه‌های متفاوتی به چشم می‌خورد که در ادامه با اتکاء به اسناد کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، به طرح و بررسی استدلالی هر یک از آن‌ها و گزینش نظریه و استدلال صحیح، پرداخته می‌شود. به‌لحاظ پیشینه نیز تذکر این نکته لازم و ضروری است که در خصوص مسأله چگونگی تأمین هزینه‌های مضارب و حدود هزینه‌کدهای او مقاله و تحقیق مستقل دیگری نگاشته نشده و این خلأ، حتی در قوانین موضوعه ایران نیز مشهود می‌باشد و مسأله یادشده، از جمله موارد مسکوت در قانون مدنی ایران است که این امر، ضرورت پژوهش در مورد آن را دوچندان می‌کند.

### ۱. دیدگاه‌های مختلف در خصوص لزوم تأمین نفقه مضارب در سفر و ادله آن

دیدگاه‌های مختلفی در خصوص هزینه‌های مضارب در زمان انجام معامله در سفر تجاری و در جهت مصالح مضاربه وجود دارد که آیا تأمین این مخارج توسط صاحب مال، لزومی دارد یا خود عامل باید از عهده این هزینه‌ها برآید؟ درباره این موضوع که چه میزان از هزینه‌هایی که مضارب در سفر تجاری متحمل شده و با عنوان «نفقه مضارب» از آن یاد می‌شود، قابل دریافت است، دو نظریه عمده و کلی وجود دارد: برخی فقها قائل به وجوب پرداخت نفقه سفر مضارب توسط صاحب مال هستند،

ولی بعضی دیگر ضمن قیاس مضاربه در سفر با حضر، معتقدند که این هزینه‌ها توسط عامل پرداخت می‌گردد. البته در میان گروه نخست، یعنی فقهای که پرداخت هزینه سفر مضارب را واجب می‌دانند، عده‌ی اندکی از ایشان فقط تأمین مخارج مازاد بر حضر را لازم می‌دانند که در ادامه بحث، همه این دیدگاه‌ها و ادله طرفداران آن مورد بررسی قرار می‌گیرد تا از میان آن‌ها نظریه درست، معین شود.

#### ۱-۱. نظریه لزوم تأمین تمام نفقه مضارب در سفر

مشهور فقهای امامیه بر این باورند که کل نفقه عامل برای تجارت در سفر از مال مضاربه برداشته می‌شود، اما اگر اسراف و ولخرجی کرده و بیش از شأن، وضعیت و مزاج خرج کند، در این صورت، ضامن است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۰). بنابراین اگر مضارب، هدایا و جوایزی بدهد یا مهمانی بگیرد، برعهده خودش می‌باشد، مگر اینکه به مصلحت تجارت باشد که در این صورت می‌تواند هزینه آن را از مال مضاربه بردارد (خمینی، بی تا: ۶۱۳/۱). ناگفته نماند که مطابق این نظریه، چنانچه در عقد مضاربه شرط شود که هزینه‌های عامل برعهده خودش خواهد بود، این شرط، صحیح و لازم‌الاتباع بوده و به آن عمل می‌گردد، همچنان‌که تسویه برخی هزینه‌های دیگر نیز که جزو مخارج متعارف نیست به واسطه شرط، بر مالک واجب می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۲۱۵/۴). آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با مشروعیت و واجد اثر بودن چنین شرطی می‌نویسند: «عامل هزینه‌های خود را، چه در سفر تجاری و چه در شهر خود، نمی‌تواند از سرمایه مالک بردارد. اما اگر به اذن مالک سفر رفته، در صورتی که از سرمایه صرف نفقه کند، ضامن نیست؛ مگر اینکه مالک شرط کرده باشد، نفقه برعهده عامل باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۳۴).

#### ۲-۱. ادله وجوب تأمین تمام مخارج مضارب در سفر

مشهور فقها بر وجوب تأمین تمام هزینه‌های سفر تجاری مضارب توسط مالک به ادله زیر استناد جسته‌اند:

##### ۱-۲-۱. مقتضای اطلاق عقد مضاربه

اگر در عقد مضاربه عدم تأمین نفقه توسط مالک شرط نشده باشد، اطلاق خود عقد اقتضا می‌نماید که مخارج سفر از مال مضاربه برداشته شود و عامل از مال خود هزینه نکند، مگر اینکه خلاف آن شرط شود که در این صورت عمل به این شرط خلاف مقتضای اطلاق عقد، واجب است (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۲۱۵/۴؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۰).

##### ۲-۲-۱. روایات

از دیگر دلایلی که در باب وجوب تأمین مخارج مضارب از مال مضاربه بیان شده، روایاتی است که در خصوص نفقه مضارب وارد شده و از جمله بارزترین این روایات، صحیح‌ه علی بن جعفر از

برادرش امام موسی کاظم علیه السلام که می‌فرماید: «فِي الْمُضَارِبِ مَا أَنْفَقَ فِي سَفَرِهِ فَهُوَ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ وَإِذَا قَدِمَ بَلَدَهُ فَمَا أَنْفَقَ فَهُوَ مِنْ نَصِيْبِهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۴/۱۹). در این روایت امام (ع) میان نفقه سفر و حضر تفاوت قائل شده‌اند و در سفر تأمین آن را از مال مضاربه فرض کرده‌اند، ولی وقتی عامل به شهر خویش رجوع نمود، بعد از آن دیگر مخارج بر مالک واجب نیست. فقیهان، این روایت را صحیح دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۱۰/۲۱؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۵/۲۶). پیداست کلمه «ما» در عبارت «ما انفق» روایت علی بن جعفر، بر عموم دلالت داشته و تمام هزینه‌های سفر را شامل شده و به کل آنچه در سفر نیاز دارد تعمیم می‌یابد و همه آن از سرمایه و مال مضاربه تأمین می‌شود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۱۰؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۳۱۹/۲).

### ۳-۲-۱. اجیر بودن عامل برای مالک در سفر

در سفری که برای تجارت موردنظر مالک انجام می‌گیرد، عامل مانند اجیر صاحب مال است، به همین جهت هزینه‌های سفر را نیز مالک باید پرداخت کند و لازم نیست عامل از جیب خودش هزینه نماید (حکیم، ۱۴۱۶: ۲۹۹/۱۲). به‌دیگر سخن، سفر برای تجارت، عمل صاحب مال می‌باشد و عامل در این سفر عمل او را برعهده گرفته است و بنابراین اجیر مالک می‌باشد و همین امر سبب می‌شود که تأمین نفقه سفر عامل را نیز مالک برعهده بگیرد (عاملی، ۱۴۱۹: ۵۹۱/۲۰؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۱۰).

### ۴-۲-۱. سیره قطعی

در برخی متون فقهی نیز وجود سیره قطعی را به‌عنوان دلیل لزوم پرداخت تمام نفقه عامل در سفر توسط مالک برشمرده‌اند (خویی، ۱۴۱۸: ۵۱/۳۱).

### ۵-۲-۱. اجماع

از دیگر دلایلی که برای وجوب نفقه مضارب در سفر ذکر شده، اجماع می‌باشد که شیخ طوسی آنرا ادعا کرده است، ایشان پس از بیان اینکه عامل در سفر غیر مأذون، حق مطالبه هزینه‌های خویش را ندارد و تنها در سفری که توسط صاحب مال، اذن داده شده می‌تواند مخارجش را از مال مضاربه تأمین کند بعد از ذکر وجوه سه‌گانه‌ای که شافعی بیان کرده و گفته در این خصوص سه وجه وجود دارد: نخست عدم پرداخت نفقه‌ی سفر، دوم پرداخت تمام هزینه سفر تجاری و سوم نیز تأمین مخارج مازاد بر هزینه‌های حضر؛ درنهایت دیدگاه دوم را انتخاب کرده و فرموده دلیل ما بر این دیدگاه اجماع فرقه و اخبار آن‌هاست (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۶۲/۳).

### ۳-۱. نظریه وجوب تأمین مخارج مازاد بر نفقه حضر

تعداد اندکی از فقها با اینکه به وجوب تأمین مخارج مضارب در سفر مأذون توسط صاحب مال رأی داده‌اند، اما تأمین تمام هزینه‌های انجام‌یافته را لازم ندانسته و فقط پرداخت مخارج مازاد بر هزینه‌های متعارفی که عامل در شهر خویش آن‌ها را متحمل می‌شود؛ ضروری فرض کرده‌اند و بقیه مخارج روزمره که در صورت حضور در محل سکونت خود نیز پیش می‌آید را برعهده خود مضارب گذاشته‌اند (فاضل‌آبی، ۱۴۱۷: ۱۴/۲).

### ۴-۱. ادله وجوب تأمین مخارج مازاد بر نفقه حضر

دلایلی که در خصوص این دیدگاه مطرح شده، از قرار زیر است:

#### ۱-۴-۱. اجماع

عده‌ی اندکی از فقها معتقدند تنها، مخارجی از مالک قابل مطالبه است که مازاد بر نفقه حضر باشد و دلیل آن را اتفاق نظر فقیهان مبنی بر عهده‌داری هزینه‌های حضر توسط خود عامل، دانسته‌اند. بدین ترتیب، فقط هزینه‌هایی مانند مخارج سواری و جای خواب که در صورت عدم سفر، پیش نمی‌آید از مال مضاربه تأمین می‌شود، چون به اجماع فقیهان، هزینه‌های حضر، توسط مضارب پرداخته می‌شود و در نتیجه، هزینه‌های همسان آن در مضاربه نیارمند سفر نیز برعهده خود عامل و مضارب خواهد بود (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۳۴۸/۴).

#### ۲-۴-۱. وجود رابطه علیت بین سفر تجاری و پیدایش مخارج

طرفداران نظریه دوم، بر این باورند که هزینه‌هایی همچون تهیه وسیله نقلیه و محل خواب، معلول سفر تجاری است و سفر، علت پیدایش این نوع هزینه کرده است و بدین دلیل می‌بایست مالک مال مضاربه که سبب به وجود آمدن این سفر و پیرو آن، مخارج نامبرده است؛ تأمین آن‌ها را برعهده داشته باشد (فاضل‌آبی، ۱۴۱۷: ۱۴/۲؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۳۴۸/۴).

#### ۳-۴-۱. تعلق ربح به مالک

طبق این دلیل، سود به دست آمده از تجارت مأذون، مال مالک می‌باشد و اصل بر این است که عامل فقط در آن مقدار از سرمایه که اذن دارد می‌تواند تصرف کند و در غیر آن حقی ندارد (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۳۴۸/۴) و بنابراین، برداشت همه هزینه‌های سفر تجاری از محل سود، مجوز شرعی و قانونی ندارد، بلکه تنها آن اندازه که برای انجام مضاربه و سفر منجر به کسب سود صرف کرده، یعنی سهم خود از ربح و نیز مخارج اختصاصی سفر تجاری را می‌تواند مطالبه نماید.

#### ۱-۴-۴. اصل بقاء مال بر ملکیت مالک

برخی نیز در خصوص علت پرداخت هزینه‌های مزاد چنین گفته‌اند که اصل بر بقاء مال مضاربه و سرمایه اولیه در ملکیت صاحبش است و از آن مال، تنها به اندازه سهمی که برای عامل، شرط شده، خارج می‌شود. در نتیجه، بقیه مال مضاربه بر همان اصل یادشده، یعنی بقاء در ملکیت مالک، پابرجا می‌ماند و نمی‌توان چیزی را از آن خارج کرد و از محل آن پرداخت نمود. بنابراین برداشت همه هزینه‌های سفر تجاری از محل مال مضاربه، مجوز شرعی و قانونی ندارد (ن.ک: سیوری، ۱۴۰۴: ۲/۲۱۸). آری پرداخت صرف هزینه‌های اختصاصی سفر از محل آن، جایز است، چون این نوع هزینه‌ها به منزله اجرت ملحق به مضاربه می‌باشد که بعداً به سبب حمل و نقل و مانند آن، پیشامد کرده است.

#### ۱-۵. نظریه عدم وجوب نفقه مضارب در سفر

دیدگاه دیگری نیز به چشم می‌خورد که نتایج متفاوتی را در مورد نفقه سفر مضارب به دست آورده است، بنابر این دیدگاه هر آنچه مضارب در سفر بابت انجام تجارت مدنظر مالک هزینه کند، خودش باید متحمل آن گردد و چیزی برعهده صاحب مال نیست، حتی اگر سفرش نیز با اذن مالک باشد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳/۱۷۲). در کتب برخی دیگر از فقها نیز با عنوان "قیل" به این دیدگاه اشاره شده است که بدون ذکر نام و منبع هستند.

#### ۱-۶. ادله عدم وجوب نفقه مضارب در سفر

در خصوص این نظریه استدلال‌هایی وارد شده که در این بخش به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

##### ۱-۶-۱. عدم فرق بین نفقه سفر با حضر

از جمله دلایلی که برای اثبات این نظریه آورده شده و به آن استناد گردیده این است که در هزینه‌های مضارب برای به دست آوردن سود معامله، بین حضر و سفر فرقی نیست (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳/۱۷۲)، یعنی همان‌گونه که در حضر هزینه خوراک، پوشاک، مسکن، رفت و آمد و هزینه‌های دیگر از این قبیل برعهده خود عامل است و نمی‌تواند آن‌ها را از صاحب مال مطالبه کند، در سفر نیز همین‌گونه می‌باشد و با اینکه شاید هزینه‌ای بیش از حضر نیز بر او تحمیل شود، با این حال هیچ تفاوتی میان آن‌ها نیست و تأمین هر دو برعهده خود عامل است.

##### ۱-۶-۲. بنای مضاربه بر مالکیت صرف سهام از سود

از دیگر دلایل انتخاب این نظریه آن است که مضارب با این مبنا و پیش شرط وارد مضاربه شده می‌باشد که سهم معینی از سود را ببرد و به همین خاطر، بیش تر از آن چیزی به او نمی‌رسد و ای بسا مضاربه انجام یافته، بیش از همان میزان سود مورد انتظار، بهره‌دهی نداشته باشد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳/۱۷۲).

### ۱-۶-۳. جلوگیری از تصرف در مال غیر

برخی فقها نیز در مقام استدلال، چنین اظهار داشته‌اند که سود، مال مالک است و تصرف عامل در سود برای برداشتن هزینه‌های خودش، نوعی تصرف در مال غیر محسوب می‌گردد و اصل بر این است که تصرف فقط با اذن صاحب مال باشد و مضارب فقط از عین مال سهم می‌برد، نه از سود آن، زیرا مضارب نیز فقط با همین هدف و قصد، قبول کرده و وارد عمل شده است، به همین خاطر، مستحق چیزی بیش‌تر از سهم خود از سود، نیست (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۱/۲۱۰).

برآورد نهایی دیدگاه‌های مذکور و استدلال‌های پشتوانه آن حاکی از این است که با وجود روایت‌های صحیح بر وجوب تأمین تمام مخارج عامل در سفر مأذون و همچنین عموم مستفاد از واژه "ما" در صحیح‌ه علی بن جعفر، این نتیجه تقویت می‌شود که نفقه مضارب، به تمام هزینه‌های پیش‌آمده در سفر تجاری او برای مضاربه، گسترش یافته و تنها شامل مخارج مازاد بر حضر نمی‌شود. حتی اگر قبول کنیم که سود، متعلق به مالک است یا اگر گفته شود تنها به اندازه قدر متیقن از مال خارج می‌گردد، باز می‌توان پاسخ داد که در این صورت نیز به دلیل اینکه مضارب با اذن صاحب مال به مسافرت تجاری رفته است، پس تأمین تمام هزینه‌هایش بر او واجب می‌باشد و حتی می‌توان هم‌رأی با بیش‌تر فقها او را به عنوان اجیر برای مالک در نظر گرفت که در این صورت نیز تأمین تمام مخارج و نفقه سفر برعهده مالک و از مال مضاربه خواهد بود. در نتیجه می‌توان دیدگاه و ادله نظریه وجوب پرداخت تمام هزینه‌های مضارب که رأی بیش‌تر فقهای شیعه نیز می‌باشد را نظر برگزیده این تحقیق دانست و گفت که دیدگاه رقیب، دلیلی که بتواند در برابر ادله مشهور مقاومت کند؛ ندارد.

### ۲. مصادیق نفقه مضارب بر مبنای نظریه وجوب

در این بخش از پژوهش و پیرو نظریه مختار، مبنی بر ضرورت تأمین هزینه‌های سفر تجاری مضارب توسط مالک، به مصادیقی از هزینه‌هایی که عامل می‌تواند در سفر دریافت کند؛ اشاره می‌شود:

#### ۱-۲. هزینه‌های متعارف و روزانه عامل

خوردن و آشامیدن جزو نخستین و ضروری‌ترین نیازهای انسان است و تمام کسانی که به وجوب پرداخت همه هزینه‌های مضارب در سفر تجاری معتقد هستند، در کلام خویش واژه «اکل و شرب» یا «طعام» را ذکر کرده و گفته‌اند که این هزینه‌ها را عامل می‌تواند در حد کفایت از مال مضاربه بردارد (شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۴/۲۱۵؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۱). برخی فقها علاوه بر «اکل و شرب» یعنی خوردن و آشامیدن متعارف، حتی تأمین هزینه نوشیدن قهوه و حتی در صورت نیاز، کشیدن توتون را نیز از مال مضاربه جایز می‌دانند (کاشف‌الغطاء، پیشین). از موارد دیگر مخارج قابل مطالبه، پوشاکی است که مضارب به منظور استفاده در سفر مأذون می‌تواند مطابق شأن خود بردارد (حائری، بی‌تا:

۳۴۰/۹). همچنین اگر سفر به مکانی باشد که احتیاج به جای خواب و استراحت باشد، عامل می‌تواند جایی را اجاره کند و تمام هزینه تهیه آن مسکن را از مال مضاربه تأمین نماید (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۸). همچنین کرایه ماشین یا هر وسیله سواری دیگر برای انجام تجارت نیز جزو نفقه مضارب محسوب می‌شود که ممکن است نسبت به شأن و نیاز هر فرد متفاوت باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۶/۲۶). در خصوص هزینه خدمه برای عامل در سفر نیز اگر داشتن خدمه در شأن مضارب باشد، می‌تواند مخارج به‌کارگیری خادم و حتی هزینه‌های خوراک و پوشاک و دیگر مخارج معمول خدمتکار را نیز همچون هزینه‌های خود عامل از مال مضاربه بردارد و در حد کفایت و مطابق مزاج و شأن او تأمین کند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۳۹۳/۲۲). همچنین عامل در سفر ممکن است به بیماری دچار شود و یا عمرش به سر آید، در این صورت در خصوص تقبل هزینه‌های درمان بیماری و یا مخارج کفن و دفن او توسط مالک و از سرمایه، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد و به عقیده برخی هزینه‌های دارو و معالجه برعهده خودش می‌باشد، زیرا نفقه مضارب مختص به تجارت است و همچنین اگر در اثنای سفر عامل فوت کند، از مال قراض برای تکفین او برداشته نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۵/۱۷). عده‌ای نیز در خصوص علت عدم تعلق نفقه فوت چنین استدلال کرده‌اند: «نفقه مختص حال حیات است، نه مطلق، یعنی در هر صورت نفقه شامل نمی‌شود، بلکه فقط در حال حیات نفقه به عامل تعلق می‌گیرد و نفقه بیماری نیز مانند فوت تعلق نمی‌گیرد» (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۸). به عقیده بعضی دیگر هزینه درمان بیماری و مخارج دارو و معالجه، برعهده‌ی مضارب است و مالک مسئولیتی در قبال او ندارد، زیرا بیماری یا فوت متعلق به تجارت نیستند و جزئی از تجارت به حساب نمی‌آیند. ضمن اینکه، چنانچه بیماری او سبب شود که از تجارت دور بماند، در این صورت، دیگر هزینه‌های سفر تجاری نیز برعهده‌ی خود مضارب خواهد بود (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۴۹/۴). برخی نیز ضمن اشکال بر استدلال مذکور، گفته‌اند که عدم تقبل هزینه‌های موت از سوی صاحب مال، به جهت انفساخ عقد مضاربه با فوت عامل است، نه به‌خاطر اینکه فوت جزو تجارت نیست (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۰۱/۱۲ و ۳۰۲). زیرا طبق منابع فقهی با فوت یکی از طرفین مضاربه، عقد منفسخ می‌شود به این جهت که مضاربه جزو عقود جایز است و هر کدام از طرفین قرارداد می‌توانند هر زمان که خواستند آن را به‌هم بزنند و حتی شرط مدت معین هم عقد مضاربه را در زمره عقود لازم قرار نمی‌دهد و فقط تعیین زمان برای این است که بعد از گذشتن آن عامل نمی‌تواند در سرمایه دخل و تصرف کند و تصرف او منوط به اذن مالک می‌باشد (بحرانی، ۱۴۰۵: ۳۹۳/۲۲). آیت‌الله خامنه‌ای ضمن اذعان به اینکه: «در مضاربه، تعیین مدت، شرط نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۲۸) در رابطه با این ویژگی عقد مضاربه نیز تأکید دارند که: «عقد

مضاربه از عقود جایز است؛ یعنی هریک از طرفین، حق برهم زدن آن را دارند؛ حتی اگر مدت مشخصی را برای آن قرار داده باشند. البته اگر شرط کرده باشند که کسی از حق فسخ خود استفاده نکند، نباید از حق فسخ استفاده نمایند. اما اگر استفاده کرد، مضاربه فسخ می‌شود. ولی شخص فسخ‌کننده معصیت کرده و اگر ضمن عقد لازم دیگری شرط کند که تا مدت معینی فسخ نگردد، در این صورت حق فسخ ندارند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۲۹). در مورد بیماری هم باید گفت گرچه مرض و بیماری، متعلق به تجارت نیست، ولی در واقع مضارب در این سفر که برای تجارت رفته بیمار شده و این بیماری هم از سفر محسوب می‌شود و نفقه آن بر مالک واجب است (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۰۱/۱۲ و ۳۰۲) و این دیدگاه، منطقی‌تر می‌باشد.

## ۲-۲. هزینه‌های بازگشت عامل از سفر در فرض انحلال مضاربه

در خصوص مخارج و هزینه‌های بازگشت مضارب از مسافرت تجاری در صورتی که عقد مضاربه میان طرفین از بین رفته و منفسخ گردیده یا از طرف یکی از آن‌ها فسخ شده باشد، اختلافاتی بین فقها دیده می‌شود. بعضی چنین اظهار داشته‌اند که چه فسخ از جانب عامل باشد یا مالک، فرقی نمی‌کند و نفقه برگشت برعهده خود عامل است، زیرا نفقه به‌عنوان حقوقی «مضارب»، تعلق می‌گیرد و حال اینکه در صورت انحلال، عقدی وجود ندارد تا مضارب نیز بر عامل صدق کند، در نتیجه به او چیزی نمی‌رسد (علامه‌حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۵/۱۷). از دیدگاه برخی نیز نفقه به «عقد مضاربه» تعلق می‌گیرد ولی پیرو فسخ، دیگر عقدی وجود ندارد و نباید مالک متضرر شود و این درحالی است که هرکس وارد عقد مضاربه می‌گردد، می‌داند که هر دو طرف هر زمان بخواهند می‌توانند عقد را فسخ کنند (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۳۵۰/۴؛ محقق‌کرکی، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۸ و عاملی، ۱۴۱۹: ۵۹۴/۲۰). ولی برخی قائل به لزوم پرداخت نفقه عامل در صورت فسخ و انفساخ در سفر هستند، زیرا مضارب را به واسطه صرف سفر برای تجارت، مستحق این نفقه دانسته‌اند (ن.ک: حکیم، ۱۴۱۶: ۳۰۵/۱۲). از جمله ایشان، آیت‌الله خامنه‌ای است که بدون تفکیک بین اسباب انحلال مضاربه، می‌نویسند: «در صورتی که مضاربه از ابتدا صحیح بوده و شرایط لازم (شرایط طرفین، ربح و سرمایه) رعایت شده باشد، اما به هر دلیل فسخ یا باطل شده باشد، اگر در اثنای کار و پیش از حصول سود باشد؛ چیزی برای عامل نیست؛ یعنی سود یا اجرتی به او تعلق نمی‌گیرد و اگر مقداری از سرمایه را هم صرف نفقه‌اش نموده است (مانند اینکه برای تجارت، به اذن صاحب مال، به سفر رفته و هزینه‌ای را صرف کرده است) ضامن نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۳۰). عده‌ای از فقها همچنین میان فسخ و انفساخ تفاوت قائل شده‌اند که اگر عقد مضاربه با موت یا چیزی شبیه آن منفسخ شود یا اینکه توسط خود مضارب معامله فسخ گردد، هزینه‌های بعد از آن در سفر و مسیر برگشت برعهده‌ی عامل خواهد بود

و مالک در این زمینه وظیفه‌ای ندارد، اما اگر به وسیله مالک فسخ شده باشد، مشکل است که گفته شود مخارج برگشت از سفر را باید عامل متحمل گردد. از طرف دیگر بیان امام (ع) در صحیح‌ه علی بن جعفر که فرموده‌اند: «فی المضارب ما انفق فی سفره» نیز شامل او نمی‌شود؛ چراکه موضوع این صحیح‌ه همان عاملی است که مضارب بوده، ولی اکنون موضوع، تغییر یافته و عقد مضاربه‌ای وجود ندارد تا مضاربی هم در کار باشد و به او عامل مضاربه صدق کند، زیرا عقد فسخ شده است، ولی این امر موجب نمی‌گردد که این هزینه‌ها را خود عامل برعهده بگیرد، بلکه در این مورد، ملاک، ارتکاز عرف می‌باشد و آن هم بر الزام مالک به پرداخت نفقه عامل در سفر برگشت، مبتنی است (خویی، ۱۴۱۸: ۵۶/۳۱) و همین حکم در صورت انفساخ قهری و بدون دخالت اراده عامل مانند حدوث جنون بر او نیز جاری است و وجدان عرف قبول نمی‌کند که هزینه‌های عامل برعهده خودش باشد، زیرا عامل با اذن مالک سفر کرده است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳۹).

تعدادی از فقها نیز این موضوع را به این شکل بیان کرده‌اند که سه حالت در این مسأله می‌باشد: اگر مالک سبب فسخ یا انفساخ قرارداد شده است باید نفقه برگشت عامل را تقبل کند، ولی اگر سببی غیر از مالک در فسخ یا انفساخ معامله دخیل بوده، دلیلی بر وجوب نفقه برگشت مضارب توسط مالک نیست و اگر معلوم نیست کدام یک از طرفین در این امر دخیل بوده و شک در آن وجود دارد اصل، عدم وجوب نفقه بر مالک است و چون در موضوع شک داریم، تمسک به دلیل مضاربه برای وجوب پرداخت نفقه عامل از مال مضاربه وجهی ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۷۴/۱۹).

برآمد منطقی حاصل از دقت در دیدگاه‌های مطرح شده و استدلال‌های ایشان آن است که در صورت فسخ معامله از ناحیه عامل در سفر و پیش از برگشت به شهر خویش، بقیه مخارج و نفقه برگشت برعهده خود عامل باشد، زیرا با اختیار و آگاهی عقد را فسخ کرده و دلیلی ندارد که مالک، بقیه مخارج او را متحمل شود، ولی چنانچه فسخ از طرف مالک باشد، او باید هزینه‌های برگشت عامل به شهر خویش را بدهد تا عامل بیش از این متضرر نگردد؛ چراکه وقت وی در راستای انجام این سفر تجاری، تلف شده و منطقی نیست. علاوه بر زمان، هزینه مالی را نیز برعهده بگیرد. در ضمن گرچه برخی بر عدم پرداخت نفقه استدلال کرده‌اند و گفته‌اند که عقدی نیست تا مالک و مضاربی هم باشد و نفقه هم به عامل داده شود، اما باید به این موضوع توجه داشت که عامل با اذن مالک و در جهت مصالح مضاربه سفر کرده است، پس باید میان فسخ از طرف عامل و مالک تفاوت قائل شد و تفصیل داد. همچنین در صورت انفساخ نیز در صورتی که سبب انفساخ از جانب مالک باشد باید هزینه‌های عود عامل را برعهده بگیرد و در این زمینه صحیح‌ه علی بن جعفر به دلیل در مقام بیان نبودن، اطلاق ندارد تا بتوان بدان تمسک جست و باید ملاک را عرف و سیره عقلا در نظر گرفت.

### ۲-۳. هزینه‌های عامل در صورت وجود دواعی مختلف سفر

گاهی عامل، سفر شخصی می‌نماید و در آن‌جا معامله‌ای جهت مضاربه می‌کند یا برای معامله‌ای سفر می‌نماید و در کنار آن برای خود مضاربه‌ای می‌کند یا صورت‌های دیگری که از جهت تعلق نفقه به او متفاوت هستند:

#### ۲-۳-۱. تبعی بودن انگیزه معامله

صورت نخست این است که عامل برای یک غرض غیرتجاری مسافرت کرده و در ابتدای سفر به هیچ عنوان قصدی تجاری نداشته است، ولی بعد از سفر تصمیم می‌گیرد در همان سفر معامله‌ای نیز برای مضاربه انجام دهد و اگر قصد شخصی نبود، به جهت مضاربه به سفر نمی‌رفت. در این حالت که سفر او هیچ ارتباطی به معامله ندارد، به نظر برخی فقها مقتضای جمود بر عبارت روایت این است که بگوئیم عامل می‌تواند نفقه خود را از سرمایه تأمین کند، زیرا روایت می‌گوید اگر مضارب سفر نماید، نفقه او از مال مضاربه تأمین می‌شود و اکنون نیز عامل در سفر است و می‌خواهد جهت مصالح مضاربه، معامله‌ای را انجام دهد، هر چند انگیزه دیگری غیر از مضاربه داشته است، اما عرف متعارف این را نمی‌پذیرد و روایت نیز از این صورت انصراف دارد، زیرا در فرض مذکور، سفر به قصد معامله نه جزء العله است و نه صلاحیت بر علیت و استقلال دارد و در نتیجه امکان مطالبه نفقه‌ای برای سفر خود ندارد (زنجان، ۱۳۹۸: ۵۸).

#### ۲-۳-۲. اصلی بودن انگیزه معامله

گاهی نیز ممکن است عامل به قصد و انگیزه معامله مسافرت کرده باشد و مالک نیز در جریان سفر او قرار دارد، ولی عامل بعد از پایان مضاربه به شهر خودش برنگردد و قصد تبعی دیگری را نیز دنبال کند، به طور فرض به تفریح یا معامله برای خودش یا هر کار دیگری بپردازد. به اعتقاد عده‌ای، اگر امر عارضی بعد از اتمام مضاربه پیش آید و از ابتدا کاری غیر از مضاربه نداشته است، ولی در ادامه سفر یک کار دیگری به غیر از مضاربه برای عامل پیش بیاید، در این صورت به فتوای برخی فقها نفقه از مال مضاربه تأمین خواهد شد، زیرا قصد او از سفر برای مصالح مضاربه بوده است (یزدی، ۱۴۲۸: ۵۶۵/۲). برخی نیز بدین گونه استدلال کرده‌اند که اطلاق دلیل مضاربه شامل این مورد نیز خواهد شد، زیرا بر عامل صدق می‌کند که در مقام تجارت است» (خویی، ۱۴۱۸: ۵۳/۳۱)، اما تحقیق مطلب آن است که در این گونه موارد، تکلیف او از جهت نفقه چنین است که تا زمانی که در راستای تأمین مصالح مضاربه کار می‌کند، می‌تواند از سرمایه هزینه نماید، اما بعد از اتمام مضاربه دیگر حق استفاده از آن را ندارد و نفقه در این مدت برعهده خودش است، چون سفرش

در آن مدت به مصلحت مال نیست و ادله از پرداخت نفقه در آن زمان انصراف دارد (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۶/۲۶؛ خمینی، بی تا: ۶۱۴/۱؛ حکیم، ۱۴۱۶: ۲۹۹/۱۲).

### ۳-۳-۲. داشتن انگیزه‌های متعدد مستقل و در عرض هم

این صورت عبارت از قصدهای مستقل متعدد می‌باشد، یعنی عامل به قصد یا دواعی مختلف مسافرت کرده است، ولی هریک از قصدها مستقل از هم بوده و به صورت عام مجموعی نیست و هر کدام صلاحیت برای علیت دارند. به طوری که اگر یکی نباشد، باز هم سفر توسط عامل انجام خواهد شد و هیچ کدام قصد تبعی محسوب نمی‌شود و نبود هیچ کدام مانع از سفر عامل برای داعی دیگر نمی‌گردد، در این خصوص سه نظریه به چشم می‌خورد:

۱- کسر تمام مخارج سفر از سرمایه

۲- تأمین همه هزینه‌ها توسط خود عامل

۳- توزیع هزینه‌ها بین مالک و عامل

برخی فتوا به نظریه نخست و تقبل تمام نفقه عامل از مال مضاربه داده‌اند با این استدلال که: «در روایت، قید نشده که تنها علت سفر عامل، معامله و تجارت باشد، در خارج هم خیلی نادر است که فرد تنها به غرض مضاربه سفر کند و معمولاً افراد اغراض دیگری نیز دارند، بنابراین به نظر ما روایت اطلاق دارد و شامل این صورت نیز می‌شود و انصرافی در کار نیست» (زنجان، ۱۳۹۸: ۵۸). عده‌ای از فقها نیز معتقد به نظریه دوم و عدم کسر هزینه‌ها از مال مضاربه هستند و چنین استدلال کرده‌اند که: «اگر همه سفر به اذن مالک باشد، پس نفقه نیز بر گردن مالک خواهد بود، ولی چنانچه تمام سفر به اذن مالک نباشد، دلیلی بر توزیع هزینه‌ها میان عامل و مالک نیست» (سبحانی، ۱۴۱۴: ۳۲). برخی فقها هیچ‌یک از دو قول را اختیار نکرده و احتیاط را در نظریه سوم دانسته‌اند و با اینکه توزیع نفقه، سفر عامل را میان مضارب و مالک احوط محسوب داشته‌اند، اما مقتضای احتیاط کامل را در این پنداشته‌اند که عامل هیچ مقدار از سرمایه بر ندارد و تمام مخارج سفر را خودش برعهده بگیرد (یزدی، ۱۴۲۸: ۵۶۵/۲) و بعضی نیز توزیع را بهتر فرض کرده‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۲: ۸۶۲). عده‌ای از پیروان قول سوم، در مقام استدلال چنین اظهار داشته‌اند که ارتکاز عرفی، اقتضای توزیع نفقه میان مالک و عامل را دارد و به حسب این ارتکاز می‌توان حکم را از صحیح‌ه علی بن جعفر پیشین استفاده نمود، به این صورت که عامل بین دو صفت جمع کرده است، او هم عامل مضاربه می‌باشد و هم عامل برای کار دیگر، در نتیجه مالک باید نفقه مضارب را آن مقدار که او عامل مضاربه محسوب می‌شود پردازد و نسبت به کار دیگر عامل، مسئولیتی ندارد (خویی، ۱۴۱۸: ۵۳/۳۱).

### ۲-۳-۴. عدم استقلال هیچ کدام از انگیزه‌ها

در فرضی که تمام انگیزه‌ها در سفر دخالت دارد و هیچ کدام به تنهایی صلاحیت علیت برای سفر ندارد و درعین حال، هیچ کدام تبعی هم نیستند، بلکه همه انگیزه‌های مسافرت عامل، در مجموع موجب سفر او شده‌اند و در کنار هم صلاحیت علیت می‌یابند و بالفعل تأثیر می‌گذارند؛ برخی قائل به توزیع هزینه‌های عامل بین مالک و عامل هستند، یعنی هزینه‌های مرتبط با آن قسمت از وقت عامل که صرف در مصالح مضاربه می‌شود، می‌تواند از محل سرمایه، تأمین گردد، ولی آن زمان که صرف کارهایی غیر از مضاربه می‌کند، خودش باید مخارجش را بپردازد (یزدی، ۱۴۲۸: ۵۶۵/۲)، بعضی از فقها نیز دلیل توزیع در این مورد را ارتکاز عرفی دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۸: ۵۳/۳۱). در مقابل، تعدادی از فقها چنین فتوا داده‌اند که عامل می‌تواند تمام مخارج سفر را از رأس المال بردارد و هیچ خرجی برعهده خود او نیست (زنجان، ۱۳۹۸: ۵۸) و دلیل این فتوا را هم چنین مطرح کرده‌اند: «زیرا سفر جایز می‌باشد و عامل، ملزم به سفر نبوده است، از این رو به موجب روایت اگر عامل برای معاملات در جهت مضاربه سفر کند و در مسافرت، خرجی نماید، می‌تواند آن مخارج را از سرمایه کسر کند و روایت اطلاق دارد و از این موارد انصراف ندارد» (پیشین).

از میان تمام دیدگاه‌های مطرح شده می‌توان گفت در صورتی که عامل برای مصلحت شخصی مسافرت نموده، هرچند در آن سفر تجارت نیز کرده است، تمام نفقه برعهده خودش می‌باشد، زیرا در صورت نبود معامله و مضاربه نیز همین مخارج را متحمل می‌شد و در صورت‌های مطرح شده دیگر که یا معامله و قصد دیگر در عرض هم و مستقل هستند یا به هم وابسته بوده و در صورت نبود یکی، مسافرتی انجام نمی‌شد و همچنین در صورتی که معامله قصد اصلی است، توزیع هزینه‌ها بهترین راه به نظر می‌رسد و در زمانی که عامل در جهت مصالح مضاربه فعالیت می‌کند، مخارج را از مال مضاربه تأمین نماید، ولی زمانی که انگیزه‌های دیگر را دنبال می‌کند، مخارجش نیز برعهده خودش باشد، زیرا ادله پرداخت نفقه سفر از سرمایه که مهم‌ترین و صریح‌ترین آن‌ها صحیحیه علی بن جعفر می‌باشد، از آن زمان انصراف دارد و ارتکاز عرفی، اقتضای توزیع نفقه بین مالک و عامل را دارد و زمانی که عامل، عامل مضاربه است، نفقه شامل او می‌شود، ولی زمانی که عامل برای عمل دیگری می‌باشد، مالک مسئولیتی نسبت به هزینه‌های او ندارد.

### ۲-۴. هزینه‌های عامل در صورت تعدد مالک

از نظر فقهای امامیه، از جمله آیت الله خامنه‌ای، عامل نمی‌تواند خودش با دیگری مضاربه کند یا با دیگری در مضاربه مشارکت نماید؛ مگر اینکه مالک اذن دهد و در صورت اذن مالک، مضاربه نخست باطل است و در مضاربه دوم نیز بسته به نوع اذن مالک: الف) یا عامل با فرد دوم به صورت

مشترک عامل خواهند بود؛ ب) یا عامل دوم فقط عامل است. البته، اگر مقصود از مضاربه دوم، مضاربه بین عامل و غیرش باشد، به این معنا که عامل دوم، عامل اول باشد، این مضاربه باطل می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۳۰).

ولی این فرض، ممکن است که عامل برای چند مالک، مضاربه انجام دهد یا اینکه در کنار مضاربه برای مالک‌های دیگر، برای خودش نیز معاملاتی انجام دهد، در این صورت طبق دیدگاه برخی اگر عامل، برای خود و دیگران، مضاربه کرده باشد؛ دو حالت وجود دارد: ۱) مضاربه، علت مستقل در سفر مضارب نباشد که نفقه باید بین همه توزیع شود. ۲) اگر مضاربه برای دیگران علت مستقل سفر عامل محسوب گردد، جایز است که تمام نفقه خودش را از سرمایه‌ای که دیگران در اختیار او قرار داده‌اند بردارد. اما چنانچه برای خود، مضاربه انجام نداده بلکه برای دو نفر یا بیش‌تر، عامل بوده است، نفقه باید بین همه آن‌ها توزیع شود (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲). ولی به باور بیش‌تر فقها، نفقه در هر حال از مال همه صاحبان مال برداشته شده و میان همه از جمله خود عامل، توزیع می‌گردد (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۳۴۹/۴؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۸؛ یزدی، ۱۴۲۸: ۵۶۵/۲).

پرسشی که پیرو نظریه توزیع مطرح می‌شود، اینکه اگر قرار بر توزیع مخارج عامل باشد، در این صورت هر مالک نسبت به مقدار مالش باید نفقه مضارب را بدهد یا مخارج مضارب نسبت به عملی که برای هر مالک انجام می‌دهد محاسبه می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش دو قول مطرح شده است:

#### ۲-۴-۱. تقسیم نفقه براساس مال

برخی فقها معتقدند که تقسیم نفقه عامل در سفری که برای چند مالک مضاربه می‌کند یا علاوه بر مضاربه چند مالک، مال دیگری نیز دارد که برای خودش مضاربه انجام می‌دهد به نسبت سهم هر مالک است و هر مالک به اندازه‌ای که مال مضاربه دست عامل دارد و مضارب در سفر برای او معامله انجام می‌دهد، ملزم به تقبل هزینه‌های سفر اوست (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۱۲/۲۱؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲).

#### ۲-۴-۲. تقسیم نفقه براساس عمل

دیدگاه دیگر این است عامل برای هر مال چه اندازه وقت اختصاص می‌دهد و به قدر زمانی که صرف معامله آن سرمایه می‌کند، صاحب آن مال نسبت به پرداخت نفقه سفر تجاری او ملزم می‌باشد. یعنی به نسبت وقتی که برای هر مال می‌گذارد، از سرمایه هریک از مالک‌ها کسر می‌شود (ن.ک: خوبی، ۱۴۱۸: ۵۴/۳۱).

## ۲-۴-۳. تقسیم نفقه به صورت مساوی

احتمال سوم این است که توزیع نفقه عامل بین مالک‌ها به نحو مساوی باشد، چون سفر چه برای مال زیاد باشد یا مال کم، نفقه‌اش یکی است و همین‌طور در نفقه سفر، تفاوتی میان عمل بیش‌تر برای مضاربه و عمل کم نیست و در هر دو صورت عامل همان مخارج را خواهد داشت. برای مثال زمانی که انسان به جهت مصالح مضاربه به شهری سفر کند، در مخارج سفر او مانند کرایه هتل، سواری و خورد و خوراک فرقی نمی‌کند که عامل معامله کلانی انجام دهد یا نه مضاربه‌ای ناچیز بکند و همین‌طور فرقی ندارد که در طول یک ساعت این کار را انجام دهد یا عملش ده ساعت طول بکشد (ن.ک: یزدی، ۱۴۲۸: ۵۶۶/۲).

به نظر می‌رسد قول صحیح در این مسأله توزیع نفقه عامل براساس عمل او برای هر مالک است و عرف نیز همین را می‌فهمد و مقتضای بناء عقلا هم برحسب عمل می‌باشد، در این مورد نظر برخی فقها تأیید همین استدلال است (یزدی، ۱۴۲۸: ۵۶۶/۲؛ خویی، ۱۴۱۸: ۵۴/۳۱)، به این معنا که در نفقه سفر قلت و کثرت مال مضاربه دخالتی ندارد و ممکن است در یک معامله با زمان معین سرمایه متفاوتی مورد معامله قرار گیرد.

## ۳. محل تأمین مخارج مضارب در سفر

پس از بررسی وجوب و عدم وجوب پرداخت مخارج مضارب توسط مالک و بیان مصادیق نفقه، مطلبی که باید به آن توجه شود، محل تأمین این نفقه است که از کجا این هزینه‌ها باید پرداخت گردد؟ آیا محل تأمین نفقه‌ای که در سفر تجاری به مضارب داده می‌شود از اصل سرمایه است یا از آنچه که به عنوان سود و ربح است و یا حصول و عدم حصول سود در تعیین محل تأمین نفقه تأثیر خواهد داشت؟ در ادامه، دیدگاه‌های مطرح در این خصوص و ادله آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۳-۱. لزوم پرداخت نفقه از محل اصل سرمایه

براساس دیدگاه صاحبان این نظریه، محل تأمین هزینه‌های مضارب و نفقه‌ای که در سفر تجاری به او پرداخت می‌شود، از اصل سرمایه است. در حقیقت صاحب مال است که متحمل هزینه‌ها و مخارج سفر تجاری مضارب می‌شود و عامل می‌تواند در طی سفر تجاری، نفقه متعارف خود را از محل سرمایه اولیه بردارد، هر چند سود هم در این میان به دست آمده باشد (حائری، بی تا: ۳۴۱/۹؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۵۸۹/۲۰). آیت‌الله خامنه‌ای در این باره چنین می‌نویسد: «عامل هزینه‌های خود را چه در سفر تجاری و چه در شهر خود، نمی‌تواند از سرمایه مالک بردارد. اما اگر به اذن مالک سفر رفته، در صورتی که از سرمایه صرف نفقه کند، ضامن نیست؛ مگر اینکه مالک شرط کرده باشد نفقه برعهده عامل باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۳۴).

### ۲-۳. ادله لزوم پرداخت نفقه از محل اصل سرمایه

فقهای که اصل سرمایه و مال مضاربه را منبع پرداخت این هزینه‌ها فرض کرده‌اند، دلیل آن را اطلاق فتوا و نص انگاشته‌اند و بر این باورند که اقتضای اطلاق فتوا و نص این است که از اصل مال مضاربه هزینه‌های سفر مضارب تأمین شود، حتی اگر سود هم به دست بیاید (حائری، بی تا: ۳۴۱/۹؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۵۸۹/۲۰)، یعنی "جميع المال" که در روایت: «فِي الْمُضَارِبِ مَا أَنْفَقَ فِي سَفَرِهِ فَهُوَ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ وَ إِذَا قَدِمَ بَلَدَهُ فَمَا أَنْفَقَ فَهُوَ مِنْ نَصِيْبِهِ» وجود دارد را مطلق در نظر گرفته و معتقدند که به معنی مطلق اموال می‌باشد و هیچ قیدی مبنی بر پرداخت از سود سرمایه وجود ندارد و به معنی اصل سرمایه است.

این دیدگاه یک نوع افراط است و با وجود حصول سود باز هم پرداخت نفقه را از اصل سرمایه لازم می‌داند و این در واقع طرفداری افراطی از عامل می‌باشد و به نظر منطقی نمی‌رسد و در بین فقها هم طرفدار زیادی ندارد.

### ۳-۳. نظریه لزوم پرداخت نفقه از محل سود

مطابق این دیدگاه محل پرداخت نفقه عامل، سود به دست آمده از تجارت است و اگر از تجارت سودی حاصل نشود، نفقه‌ای هم به مضارب تعلق نمی‌گیرد و عامل باید مخارجش را خودش تأمین کند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۷/۲۶).

### ۴-۳. ادله لزوم پرداخت نفقه از محل سود

استدلالی که در این خصوص وارد شده، همان قیاس با هزینه‌های حضر است، یعنی همان‌طور که مضارب در حضر تمام مخارجش برعهده خودش می‌باشد و نمی‌تواند در قبال این مخارج چیزی از صاحب مال مطالبه کند، در سفر نیز اگر از تجارت سودی به دست نیاید، چنین است و عامل باید خودش متحمل هزینه‌های خود گردد (نجفی، پیشین).

این دیدگاه به نظر صحیح نمی‌رسد، زیرا هزینه‌های حضر با سفر یکی نیست و انسان وقتی در شهر و دیار خود می‌باشد، بالتبع مخارج کمتری دارد و نیاز به هتل و سواری و هزینه‌های دیگر کمتر از سفر است و اگر قرار باشد در صورت عدم حصول سود، هزینه‌ها را از جیب خود بپردازد ضرر او مضاعف خواهد بود، زیرا هم وقت خویش را صرف نموده و هم از جیب خود هزینه‌ای نیز کرده است، درحالی‌که مالک در این صورت هزینه‌ای را متحمل نمی‌شود و عادلانه و منصفانه این است که اگر خسارتی باشد، هر دو در آن سهیم باشند.

### ۳-۵. نظریه لزوم پرداخت نفقه از محل سرمایه با عدم حصول سود

عده‌ای از فقها قائل به پرداخت مخارج سفر مضارب از سود حاصل از تجارت هستند و در واقع تفاوت این نظر با دیدگاه‌های پیشین در نتیجه و ثمره آن است که اگر این نفقه از اصل سرمایه پرداخت شود، هزینه آن به وسیله مالک تأمین خواهد شد و از سهم مضارب چیزی کسر نمی‌گردد و هزینه نفقه بین مضارب و مالک توزیع نمی‌شود، هر چند می‌توان گفت با برداشت از اصل سرمایه، مقدار آن کم شده و سود هم به تبع آن کم خواهد شد، ولی اگر از سود برداشته شود، از سهم هر دو طرف کسر خواهد شد و هریک به نسبت قراردادی که برای برداشت سود دارند، از سهم‌شان کم می‌گردد و هزینه‌ها میان مالک و عامل توزیع می‌شود و فقط در صورت عدم حصول سود، پرداخت نفقه از محل اصل سرمایه جایز است (شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۲۱۵/۴؛ حکیم، ۱۴۱۶: ۳۰۱/۱۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۱۰/۲۱). زیرا هنگامی در عقد مضاربه با تجارت عامل، حصول ربح صدق می‌کند که مالک علاوه بر دریافت تمام سرمایه‌اش، مقداری نیز اضافه به دست آورد و این در صورتی محقق می‌شود که ابتدا تمام مخارج و هزینه‌ها که یکی از موارد آن هزینه‌های سفر است، حساب و استثناء شود و سپس باقی مانده بالنسبه تقسیم گردد (زنجانی، ۱۳۹۸: ۵۹).

### ۳-۶. ادله‌ی لزوم پرداخت نفقه از محل سرمایه با عدم حصول سود

در این بخش نیز فقها برای دیدگاه خویش دلایلی ذکر کرده‌اند که مورد بررسی قرار گرفته و به آن‌ها پرداخته می‌شود:

#### ۳-۶-۱. نفقه، مقدمه کسب سود

پرداخت نفقه، مقدمه‌ای است جهت انجام معامله و به دست آوردن سود؛ چراکه بدون انجام سفر و مصرف نفقه در راه سفر، مضاربه‌ای صورت نمی‌گیرد و به تبع آن سودی هم حاصل نمی‌شود. پس چگونه می‌توان گفت پرداخت نفقه به مضارب متوقف بر حصول سود است و در صورت عدم سود نفقه‌ای به او داده نخواهد شد، در حالی که مضارب باید هزینه کند تا به سفر تجاری برود و بتواند معامله انجام داده و سودی هم به دست آورد و تنها بعد از کسب سود است که کمبود سرمایه از سود حاصل شده جبران می‌گردد و سود، حافظ نقص سرمایه است، زیرا بناء مضاربه نیز بر حفظ رأس‌المال می‌باشد و هنگام کسب سود با آن جبران می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۷۳/۱۹؛ فیض‌کاشانی، بی تا: ۹۲/۳).

#### ۳-۶-۲. اطلاق نصوص و فتاوی

برخی نیز بر این باورند که مقتضای اطلاق نص و فتاوی بر این است که برای پرداخت نفقه، حصول سود شرط نیست و اگر سودی حاصل نشود، نفقه از اصل مال پرداخت می‌گردد، ولی

در صورت به دست آمدن ربح، هزینه‌های سفر عمل تجاری از آن تأمین می‌گردد (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۳/۳۱۸).

### ۳-۶-۳. اصل اولیه

در ابتدای امر تجارت، اصل بر عدم توقف استحقاق نفقه بر ظهور ربح است و براساس آن از زمانی که سفر تجاری عامل آغاز می‌شود، می‌تواند هزینه‌های سفر را از سرمایه‌ای که در اختیار دارد تأمین کند، ولی در صورت حصول سود، هزینه سفر مضارب از آن جبران می‌گردد و بعد از برداشت هزینه سفر اگر سودی باقی بماند، هریک از مالک و مضارب به نسبت حصه و سهم خود از آن بهره‌مند می‌شوند و اگر سودی نماند که چیزی تقسیم نمی‌گردد و چنانچه ضرر و زیانی رخ دهد، از سرمایه مالک برداشته می‌شود و چیزی از عامل گرفته نمی‌گردد، زیرا عامل نیز وقتش در این سفر صرف شده است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۹/۲۷۳).

### ۳-۶-۴. ارتکاز عرفی

به اذعان برخی، هر چند پرداخت نفقه مشروط به ظهور سود نیست و سیره قطعیه عقلاً عالم بر این است که مضارب نیازهای متعارف خویش را حتی در صورت عدم حصول سود از رأس‌المال بردارد، ولی همین سیره قطعیه و ارتکاز عرفی، عقلاً اقتضای آن را دارد که در صورت حصول سود از معامله تجاری، آنچه از سرمایه بابت نفقه سفر مضارب هزینه شده از محل سود، جبران شود (خویی، ۱۴۱۸: ۳۱/۵۵).

### ۳-۶-۵. انصراف نقص به سود

نفقه سفر، جزء از بین رفته و هلاک شده از سرمایه است و در واقع آنچه برای مخارج فرد مضارب هزینه می‌شود، از دست می‌رود و بابت آن چیزی به دست نمی‌آید، به همین جهت اصل بر این است که هر نقصی در مال به وجود آید، به وسیله‌ی سود جبران گردد و سود به عنوان منبعی برای جبران کمبود و کسری سرمایه به حساب می‌آید (اردبیلی، ۱۴۲۱: ۱۳۴).

### ۳-۶-۶. روایت

دلیل دیگری که برای این دیدگاه مطرح کرده‌اند؛ استناد به روایت امام موسی کاظم (ع) و کلمه «جمیع‌المال» در آن است که به معنی اصل سرمایه در نظر گرفته و پرداخت نفقه از اصل سرمایه را صحیح پنداشته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۰/۱۷؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۱۰/۲۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱۱۱/۸) و معتقدند که نفقه مضارب از اصل سرمایه پرداخت می‌شود و چنانچه سودی به دست آید، از سود جبران خواهد شد و اگر سودی حاصل نشود، پرداخت نفقه از اصل سرمایه را صحیح و مشهور پنداشته‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰/۲۴۶-۲۴۷). بنابراین تمام هزینه‌ها از اصل سرمایه

برداشت می‌شود و اختصاص نفقه به عامل مشروط به حصول و عدم حصول سود نیست، ولی در صورت کسب سود، از آن جبران می‌گردد.

### ۳-۶-۷. اجماع

در برخی موارد هم دلیل پرداخت نفقه از اصل سرمایه از دیدگاه فقها، اجماع فرقه و اخبار آنها ذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۶۲/۳). اما تحقق چنین اجماعی با وجود این اختلاف آراء مشهود، قابل پذیرش نیست.

تحقیق مطلب، با توجه به ادله و استدلال‌های هر دو دیدگاه پیشین، تأیید قولی است که معتقد به پرداخت نفقه مضارب از محل سود تجارت می‌باشد، ولی تا زمانی که سودی حاصل نشده، اجازه استفاده از اصل سرمایه را به مضارب می‌دهد و در صورت حصول سود، جبران آن از سود را جایز می‌داند. این قول، منطقی‌تر است، زیرا در صورت سود نکردن، هر دو طرف ضرر می‌کنند و خسارت می‌بینند و تنها به یکی از طرفین ضرر وارد نمی‌شود؛ مالک مالش کسر می‌گردد و عامل وقتش تلف می‌شود و بدین ترتیب، به هر دو ضرر وارد می‌گردد. افزون بر این، انصاف و عدالت معاوضی نیز در همین قول رعایت می‌شود که اگر سودی به دست نیاید، مالک، رأس المالش کم می‌گردد و عامل هم فقط پول هتل، رفت‌وآمد و خورد و خوراکش را دریافت کرده و درآمدی در این راه نصیبش نشده و در عین حال وقتش نیز تلف گردیده است.

### نتیجه‌گیری

در خصوص لزوم و عدم لزوم تأمین هزینه‌های سفر تجاری مضارب، دیدگاه‌های مختلفی از جانب فقیهان امامیه ارائه شده است که بنابر نظر غالب فقها از جمله آیت‌الله خامنه‌ای و به‌عنوان دیدگاه برگزیده تحقیق حاضر، مقتضای اطلاق عقد مضاربه آن است که اگر در آن شرطی دال بر عدم تعهد صاحب مال نسبت به هزینه‌های صرف شده در راستای تجارت مأذون مضارب، نیامده باشد؛ دلالت بر رضایت مالک به وجوب تأمین هزینه‌های سفر دارد و عمومیتی که در کلمه «ما» در «ما انفق» در روایت علی بن جعفر از امام موسی کاظم (ع) وجود دارد و دلالت بر شمول تمام مخارج می‌کند و همچنین در حکم اجیر بودن عامل برای مالک؛ ایجاب می‌کند که کلیه هزینه‌های عامل در سفر مأذون در حد متعارف برعهده صاحب مال باشد. اگر چنانچه سودی از معامله کسب شود، هر چه از سرمایه برداشت شده و موجب نقص در اصل مال شده، از سود حاصل گردیده جبران و جایگزین خواهد شد، اما اگر ربحی به دست نیاید از سرمایه تأمین خواهد شد. دلیل برگزیدن این نظریه نیز اطلاق نصوص، ارتکاز عرفی، مقدمه بودن نفقه جهت کسب سود و وجود صحیحه در این خصوص است و انصاف نیز در رعایت این دیدگاه می‌باشد که هر دو طرف در صورت عدم سود،

زیان برابری می‌کنند، طوری که عامل وقتش به هدر رفته و مالک مالش از بین رفته است. هنگام سود نیز نفقه از سهم هر دو کسر می‌گردد تا سهم سود طرفین به نسبت قراردادی که نسبت به تقسیم سود به دست آمده، گذاشته‌اند به صورت مساوی کم شود.

## منابع

۱. اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۱). فقه المضاربه. قم: دانشگاه مفید.
۲. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵). الحدائق الناضرة. قم: انتشارات اسلامی.
۳. حائری، سیدعلی (بی تا). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۴. حرّعاملی، محمد (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۵. حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۶). مستمسک العروة الوثقی. قم: دارالتفسیر.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۵). رساله‌ی آموزشی (۲): احکام معاملات (مطابق با فتاوی‌ای مرجع عالی قدر حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)). تهران: فقه روز وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۱۴). درر الفوائد فی أجوبه القائل. تهران: ستاره.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰). ره‌توشه قضائی: استفتائات قضایی از محضر مرجع عالیقدر عالم تشیع حضرت آیه‌الله العظمی خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب. قم: مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضائیه. نشر قضا.
۹. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸). موسوعة الامام الخوئی. قم: إحياء آثار الخوئی.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴). نظام المضاربه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۱. سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳). مهذب الاحکام. قم: مؤسسه المنار.
۱۲. سیوری، مقداد (۱۴۰۴). التنقیح الرائع. قم: کتابخانه مرعشی.
۱۳. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۳۹۸). درس خارج فقه (کتاب مضاربه). جلسات ۵۸ و ۵۹. مورخه ۹۸/۱۲/۲۰.
۱۴. شیخ طوسی، محمد (۱۴۰۷). الخلاف. قم: انتشارات اسلامی.
۱۵. شیخ طوسی، محمد (۱۳۸۷). المبسوط فی الفقه الامامیه. تهران: المكتبة المرتضوية.
۱۶. شهیدثانی، زین‌الدین (۱۴۱۰). الروضة البهية. قم: داوری.
۱۷. شهیدثانی، زین‌الدین (۱۴۱۳). مسالك الأفهام. قم: المعارف الإسلامية.
۱۸. عاملی، سیدجواد (۱۴۱۹). مفتاح الكرامة. قم: انتشارات اسلامی.
۱۹. علامه حلی، حسن (۱۴۱۴). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۲۰. فاضل‌آبی، حسن (۱۴۱۷). كشف الرموز. قم: انتشارات اسلامی.
۲۱. فخرالمحققین، محمد (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد. قم: اسماعیلیان.
۲۲. فیض کاشانی، محمدحسین (بی تا). مفاتیح الشرایع. قم: کتابخانه مرعشی.
۲۳. کاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲). انوارالفقاهة-کتاب المضاربه. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۲۴. محقق کرکی، علی (۱۴۱۴). جامع المقاصد. قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۲۵. مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۰۳). مجمع الفائدة و البرهان. قم: انتشارات اسلامی.
۲۶. موسوی خمینی (امام)، سیدروح‌الله (۱۴۲۲). العروة الوثقی مع تعالیق الامام الخمینی. تهران: تنظیم و نشر آثار امام (ره).
۲۷. موسوی خمینی (امام)، سیدروح‌الله (بی تا). تحریرالوسیلة. قم: دارالعلم.
۲۸. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا (۱۴۱۳). هداية العباد. قم: دارالقرآن‌الکریم.

٢٩. میرزای قمی، ابوالقاسم (١٤١٣). جامع الشتات. تهران: کیهان.
٣٠. نجفی، محمدحسن (١٤٠٤). جواهر الکلام، بیروت: إحياء التراث العربی.
٣١. یزدی طباطبائی، سید محمدکاظم (١٤٢٨). العروة الوثقی مع التعليقات. قم: مدرسه امام علی (ع).

## بررسی تاریخی و تحلیلی ابن شهاب زهری: جایگاه و تأثیرات در تدوین حدیث با رویکرد حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی)

| حمید جلیلیان \*<sup>۱</sup>

| حمیده شفیعی<sup>۲</sup>

### چکیده

محمد بن مسلم بن شهاب زهری از جمله راویان به نام تاریخ حدیث شمرده می‌شود. آگاهی زهری به اخبار و روایات موجب شده تا بر طبقات بعد از خود تأثیرگذاری حداکثری داشته باشد. بررسی شرح و احوال زندگانی ابن شهاب زهری، گویای دورویکرد متفاوت ایشان در نقل و انتقال احادیث و روایات است. زمانی که مصلحت بر آن می‌باشد که خود را منتسب به منبع و مرجع اصلی حدیث بدانند، چهره‌ای ولایی و تابع از خود به نمایش می‌گذارند که به اکراه و از روی ناخرسندی به سمت مروانیان کشیده شده است. این تاکتیک زهری توانسته ستایش و تحسین برخی دوست‌داران اهل بیت (ع) را برانگیزد. با این وجود قرابت و مؤانست زهری که حاصل دنیاطلبی او از یک طرف و نیاز دستگاه حاکمان جور اموی به علمش از سوی دیگر را می‌توان به عنوان یکی از نقاط عطف زندگی زهری نام برد. پیامد چنین رویکردی، جعل احادیث در جهت تقویت حاکمیت ستم‌پیشه و تضعیف مخالفان به ویژه خاندان عصمت و طهارت بوده است. زهری در این کار تا آنجا موفق است که مفتخر به عنوان نخستین تدوین‌گر حدیث می‌شود. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته، شخصیت و شیوه علمی ابن شهاب با توجه به دیدگاه آیت الله خامنه‌ای به چالش کشیده شده است. مطابق با مستندات موجود، عدم اتقان فقاها و وثاقت ابن شهاب زهری و همچنین عدم پیشگامی‌اش در نقل و تدوین حدیث مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

**واژگان کلیدی:** محمد بن مسلم زهری، نگارش حدیث، تدوین حدیث، آیت الله خامنه‌ای.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران

Email: Hj1401358@bonabiau.ac.ir

\*

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی

\*Email: shafiei88shiraz@gmail.com

## ۱. مقدمه

دانش و معارف اسلامی بر محور «قرآن کریم و حدیث» شکل گرفته است. به همین خاطر روایت‌گران احادیث به مانند قاریان و حافظان قرآن کریم در میان مردم از وجاهت و مقبولیت خاصی برخوردار بوده‌اند. در نتیجه اهمیت نقش روایت و محدثان در انعکاس واقعیت‌ها و روشنگری اذهان عمومی، در سده‌های نخستین حاکمان غاصب و ستم‌پیشه برای استوار کردن ارکان دولت خود از ظرفیت راویان به نفع خود بهره می‌بردند.

راویان منسوب و وابسته به دستگاه دولتی با تبلیغات و جعل حدیث در فضایل حاکمان و به نفع خلفا، سرکوبی و نابودی مخالفان حاکمیت- بنی امیه و غیر آن- و مخفی نگهداشتن و از بین بردن فضایل بنی هاشم به ویژه علی بن ابی طالب (ع) و تبدیل فضایل ایشان به بدی‌ها و یا تبلیغات دو پهلو علیه خلفای اموی و معارضان عباسیان از یک طرف و جعل فضایل برای بنی عباس از سوی دیگر به حیات خود ادامه می‌دادند (مدیر شانه‌چی: ۱۳۹۰: ۱۲-۱۶). از امام صادق (ع) نقل شده است: «إِنَّ لِكُلِّ رَجُلٍ مَنَا رَجُلًا يَكْذِبُ عَلَيْهِ»؛ (میرداماد: ۱۳۱۱ ق: ۱۹۳)، برای هر یک از ما (اهل بیت (ع)) مردی که به دروغ سخنی به ما نسبت می‌دهد، وجود دارد.

ضرورت و اهمیت پرداختن به شخصیت، سیره و منش روایت حدیث به عنوان ناقلان دانش و معارف اسلامی و سیره پیشوایان دینی کاری شایان توجه است. درباره راویان حدیث به خصوص تابعان و از جمله آن‌ها محمد بن شهاب زهری پژوهش‌هایی صورت گرفته است. مقالاتی چون «ابن شهاب زهری و عداوت اهل بیت (ع)»، نوشته علیرضا حیدری نسب؛ «نقش زهری در روایات اصلی جمع قرآن»، نوشته محمد ناصحی و در بخش‌هایی از کتاب «طبقات الکبری»، نوشته محمد بن عمر کاتب واقدی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی و... مطالبی آمده است.

آیت‌الله خامنه‌ای در بحث از ضرورت شناخت مشی پیشوایان معصوم (ع) و مواجهه ایشان با علمای وابسته درباری، مخاطبان را به واکاوی درباره این موضوع سوق می‌دهد. ایشان در کتاب‌های «هم‌زمان حسین (ع)» و «انسان ۲۵۰ ساله» اطلاعات ذی‌قیمتی به مخاطبان می‌دهد. به بیان دقیق‌تر ایشان با تبیین چهره واقعی ناقلان حدیث به ویژه ابن شهاب زهری به نقش آفرینی راویان در حوادث و شرایط، شکل‌گیری اندیشه‌های فکری و... در سطح جامعه اسلامی و افق گسترده در منظر سایر ملت‌ها از اسلام پرداخته‌اند (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۱: فصل زندگانی علی بن الحسین (ع)).

بنابراین سؤالاتی ذهن مخاطب جست‌وجوگر را به تفکر برمی‌انگیزد که چرا شخصیت زهری مورد توجه قرار گرفته است؟ باز خورد کارکرد زهری در عرصه نقل روایات از سوی معصوم (ع) چگونه بوده است؟ واکنش ابن شهاب در مواجهه با کنش‌گری پیشوای معصوم (ع) به چه شکل بوده است؟

ابن شهاب زهری از آن جهت که نخستین مدوّن حدیث پس از منع حدیث به‌شمار می‌آید، مورد توجه بوده است. ادعایی که با مستندات پیش‌رو نمی‌توان در بست آن را پذیرفت. چه آنکه به‌واسطه تأمین خواسته‌های حاکمان غاصب و ستم‌پیشه مورد سرزنش و عتاب مستقیم امام سجاد (ع) قرار گرفته است. این عتاب خیرخواهانه و مدبرانه که فرخ‌نای آن به وسعت تاریخ حدیث می‌باشد، با بی‌توجهی زهری همراه بوده است.

فایده بحث بدان جهت است که آشنایی عمیق‌تر با شخصیت راویان حدیث و مشی امامان (ع) در مواجهه با آنان و آگاهی از وثاقت و عدالت روایت‌گران حدیث و دقت و تأمل در به‌کارگیری از احادیث منقول از آنان حاصل می‌شود. در پژوهش حاضر زندگانی ابن شهاب زهری از دو منظر پیش‌تازی وی در تدوین حدیث و ارزش و اعتبار روایات منقول از وی با رویکردی نوین و با تکیه بر آرای فکری آیت‌الله خامنه‌ای مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

## ۲. شرح حال

محمد بن مسلم بن عبیدالله بن عبدالله بن الحارث بن شهاب بن زُهره بن کلاب، به‌سبب انتساب به طایفه «بنی زُهره» قریش به «زُهری» شهرت دارد (ابن خلکان، بی‌تا: ۴ / ۱۷۷-۱۷۹) و از آنجاکه جدّ پدری‌اش «شهاب» نام داشته، به «ابن شهاب» معروف است. وی مکتبی به ابوبکر و از بزرگ‌ترین فقیهان و شخصیت‌های مطرح مدینه و از تابعان مشهور - طبقه چهارم از تابعان - به‌شمار می‌آید. زهری در سال پنجاه و هشت هجری متولد شده است (کاتب‌واقدی، ۱۳۷۴: ۶ / ۱۳۷ و ۱۴۹).

زهری در سن ۲۳ یا ۲۴ سالگی به شام سفر کرد (ناصری، ۱۳۹۵: ۶). وی در این باره می‌گوید: «به‌واسطه آگاهییم بر احکام شرعی مورد توجه قبیصه بن ذُویب (از علمای درباری) آن دیار شده و بدین سبب مورد توجه عبدالملک بن مروان قرار گرفتم. در این حال بزرگ‌ترین دغدغه‌ام که همان دریافت مقرری بود را در فرصت مناسبی با خلیفه مطرح کردم و به عبدالملک گفتم: اگر امیرالمؤمنین مصلحت بدانند پیوند خویشاوندی مرا رعایت و مقرری اهل بیت مرا در باره‌ام برقرار فرماید که من مردی بریده از دیوانم» (کاتب‌واقدی، ۱۳۷۴: ۶ / ۱۴۰). بدین ترتیب علم و دانش زهری و اظهار نیاز مالی به حاکم اموی سبب شد تا به دربار راه یابد. محمد بن شهاب سال ۸۲ هجری وارد دستگاه عبدالملک بن مروان (خلافت ۶۵-۸۶ ق) شد و در بازه زمانی خلافت ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶)، سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹)، عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱)، یزید بن عبدالملک (۱۰۱-۱۰۵) و هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵) در مناصب ریاست بر نیروهای امنیتی، قضاوت، افتاء حدیث و تعلیم فرزندان خلیفه (هشام بن عبدالملک) به‌مدت ۴۵ سال در دربار شش خلیفه مروانی

به تثبیت حاکمیت آنان پرداخت (حیدری‌نسب، ۱۳۹۰: ۸۲) زهری در سال ۱۲۳ یا ۱۲۴ یا ۱۲۵ هجری از دنیا رخت بر بسته است (ابن خلکان، بی تا: ۱۷۸/۴).

### ۳. تألیف حدیث

#### ۱-۳. جعل و تحریف پیامد ممانعت از نگارش و گردآوری احادیث

ممانعت از گسترش حدیث در دو شکل نگارش و تدوین سبب شد تا جعل و تحریف در حدیث به وجود آید. پیامد و دامنه این ممنوعیت به سایر حوزه‌های علم نیز کشیده شد، زیرا در ابتدا دانش‌های اسلامی مانند: تفسیر، لغت، سیره، مغازی و... شعبه‌ای از حدیث بودند و نابسامانی‌هایی را در آن‌ها ایجاد کرد.

عده‌ای از محققان نوشته‌اند: پس از پیامبر اکرم (ص)، اختلافات و حوادث در میان مسلمانان پدیده آمد که موجب شد در زمینه‌ی آن، احادیثی جعل و بدین‌وسیله موضوع، تثبیت شود (مدیر شانه‌چی، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۳۰). به عبارت دیگر اختلاف‌ها و حوادث پیش‌آمده در بین مسلمانان، زمینه‌ساز جعل احادیث بوده است، نه منع تدوین و نگارش.

برخی دیگر از محققان می‌گویند: به نظر می‌رسد جعل حدیث از دوران اولیه اسلام، زمان حیات پیامبر (ص) شروع شد و پس از رحلت وی، شیوع بیش‌تری پیدا کرد و در زمان حکومت معاویه به اوج خود رسید. ابوریه معتقد است که «جعل حدیث» همچنانکه در دوره پس از رحلت پیامبر (ص) رونق داشته، در زمان حیات وی نیز وجود داشته است (ابوریه، بی تا: ۳۹). وی از جمله آثار زیان‌بار تأخیر در نگارش و تدوین حدیث تا قرن دوم هجری را، رواج و گسترش بی‌ضابطه جعل حدیث دانسته است (ابوریه، بی تا: ۹۱).

مطهری با جمع دو نظریه می‌گوید: «در زمان پیغمبر اگر کسی دروغی به پیغمبر می‌بست، برای يك امر كوچك و يك غرض شخصی بود، می‌خواست حرف خودش را به کُرسی بنشانند می‌گفت: من از پیغمبر این‌طور شنیده‌ام، اما در زمان بعد، دروغ بستن به پیغمبر جنبه اجتماعی پیدا کرد، یعنی تبدیل به ابزاری در دست سیاسیون شد. خلفای وقت از این موضوع به نفع سیاست‌های خودشان استفاده می‌کردند و پول‌های زیادی خرج می‌نمودند. محدثانی که ایمانشان سست بود و بنده دینار و درهم بودند را پیدا می‌کردند و پول‌ها می‌دادند که برای مثال در فلان موضوع یک حدیث نقل کن» (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۱/۱). وی جعل حدیث را ابتکار یهودی‌ها ذکر می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۲/۱).

بنابراین منع کتابت حدیث، به سبب اغراض سیاسی، سهل‌انگاری برخی دانشمندان در نشر، تألیف آثار و... ضربه‌های جبران‌ناپذیری را بر پیکر اسلام و جامعه اسلامی وارد آورده است (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۹).

### ۲-۳. جمع‌آوری حدیث

ممنوعیت جمع رسمی حدیث در اوایل قرن دوم هجری برچیده شد. عمده‌ترین دلایل چنین رویکردی از جانب دستگاه حاکمیت را می‌توان فروکش کردن تنش‌های سیاسی پس از حادثه کربلا و شکست خوردن و از میان رفتن ابن‌زبیر و یکپارچه شدن حاکمیت مروانیان دانست. این وقایع به‌ناچار بسیاری از علما را از صحنه سیاست دور کرد و به حوزه درس و حدیث سوق داد و آن‌ها را واداشت تا به‌شکلی، اختلاف روایات را حل کنند و فتوای فقهی برای مردم ارائه دهند. به‌همین خاطر نخستین بار در سال ۹۹ هجری، عمر بن عبد‌العزیز فرمان تدوین احادیث را خطاب به ابوبکر بن حزم صادر نمود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۲۹۳).

در صحیح بخاری «باب کیف یقبض العلم» آمده است: «عمر بن عبد‌العزیز به ابوبکر بن حزم نامه نوشت که حدیث را جمع‌آوری کن؛ زیرا می‌ترسم علم علما نابود شود» (بلاذری، بی‌تا: ۲۰۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱/۲۱۸).

خلافت عمر بن عبد‌العزیز در سال‌های ۹۹ تا ۱۰۱ هجری بوده است. بنابراین ضبط احادیث در آغاز قرن دوم هجری خواهد بود. از ابن‌عبدالبر نقل شده: هنگامی که عمر بن عبد‌العزیز درگذشت، ابوبکر بن حزم کتاب‌هایی درباره حدیث نوشته بود. از این مجموعه حدیثی، اثری نیست. این امکان وجود دارد که به‌واسطه کوتاهی دوران خلافت عمر بن عبد‌العزیز، این کار به پایان نرسیده باشد (مدیر شانه‌چی، ۱۳۹۰: ۴۵).

برخی نیز محمد بن مسلم بن شهاب زهری را نخستین فردی می‌دانند که به امر عمر بن عبد‌العزیز در سال یکصد هجری احادیث را جمع‌آوری کرد. به گزارش بخاری، خلیفه به نماینده خویش در مدینه، ابوبکر بن حزم نوشت تا احادیث پیامبر (ص) را بازجوید و گرد آورد و بنویسد، مبادا با مرگ حافظان حدیث، دست ما از سخنان پیامبر کوتاه شود. اما مرگ خلیفه و برکناری ابوبکر بن حزم از امارت مدینه، در روزگار یزید بن عبد‌الملک، انجام دادن این کار را تا روزگار هشام بن عبد‌الملک (۱۰۵-۱۲۵) به تأخیر انداخت، در این روزگار بود که ابن‌شهاب زهری (م ۱۲۴ ق) برای انجام این کار کوشید. اگرچه بنا به گزارش‌هایی، در آغاز از این کار ناخرسند بود، ولی دیری نکشید که با خرسندی کار را دنبال کرد. پس از آن کار تدوین و تصنیف فزونی گرفت (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ ق: ۱/۲۱۸؛ بیومی مهران، و همکاران، ۱۳۸۳: ۱/۷۹).

### ۳-۳. نظریه مختار

وجود احادیث منقول از زهری در زمان عبد‌الملک بن مروان و سپس ولید بن عبد‌الملک و سایر خلفای اموی، گواهی است بر اینکه او از مدت‌ها پیش در دستگاه خلافت مشغول نگارش، گردآوری

و جعل حدیث برای آنان بوده است. احادیثی که می‌نوشت، طبعاً مخاطبانی داشته است. در غیر این صورت حاکمان اموی چه نیازی به وی داشته‌اند؟ چرا ابتدا زهری از این کار کراهت داشته است؟ پس پیش از زمان یادشده، وی به این کار اشتها داشته است. انتشار رسالات و کتب خطی اخیر، اسناد محکم دیگری در این باره ارائه می‌کنند (بلاشر، ۱۳۷۴: ۱۲)، زیرا با وجود تفاوت میان کتابت و جمع حدیث، جمع و تدوین حدیث به سال‌های نخستین صدر اسلام باز می‌گردد. برای نمونه سعد بن عبادہ انصاری (م حدود ۱۵ ق) در نجران صحیفه‌ای داشت که احادیث و سنن رسول خدا (ص) را در آن گرد آورده بود. عبدالله بن ابی اوفی، سمرة بن جندب و جابر بن عبدالله انصاری نیز هر یک برای خود مجموعه‌ای گرد آورده بودند. مشهورترین آن‌ها «صحیفه صادق» عبدالله بن عمرو بن عاص (م ۶۵ ق) بود که برای نوشتن آن فتوای صریحی از پیامبر گرامی (ص) گرفته بود (بلاشر، ۱۳۷۴: ۱۷-۱۴).

عبدالله بن عباس نیز در مجالس علمی (حدیث) الواحی داشت که احادیث را بر آن نوشته بود. گذشته از آن، به‌هنگام هجرت به‌دستور رسول خدا (ص) حقوق مهاجر، انصار، یهود و عرب در منشوری تدوین گردید و این صحیفه در آغاز «کتاب» خوانده می‌شد (صالح، ۱۴۱۷ ق: ۲۹). رسول‌الله (ص) همچنین به علی (ع) امر فرمودند که درباره حدیث با یکدیگر مذاکره کنند تا از یادها نرود (بلاشر، ۱۳۷۴: ۹۷). بدین منوال مکتب اهل بیت (ع) با جدیت به این امر می‌پرداختند. به‌گونه‌ای که به دستور امام باقر (ع) در میان شاگردان امام نوشتن احادیث امری متداول بود و با بخشنامه خلیفه‌تعمیم یافت و در حوزه‌های درس حدیث به تدریج نوشتن و کتابت، مرسوم شد (مدیر شانه‌چی، ۱۳۹۰: ۴۵).

بنابراین جمع و تدوین حدیث امری رایج بوده و اگر ذهبی در حوادث سال ۱۴۳ ق نوشته که در آن سال علمای مکه و مدینه شروع به تدوین حدیث کرده‌اند، حکایتی است که از علمای آن زمان بازگفته و به هیچ وجه نفی کار زمان صحابه را نمی‌رساند و اگر پس از آن‌ها عمر بن عبدالعزیز دستور جمع احادیث را نمود، کاری رسمی کرد، نه ابتکاری. زیرا این کار پیش از آن‌ها و در زمان رسول خدا (ص) نیز سابقه داشته است (بلاشر، ۱۳۷۴: ۹۷).

#### ۴. جرح و تعدیل

در علم رجال یعنی دانش آگاهی بر احوال راویان حدیث، ملاک‌هایی جهت پی بردن به عدالت یا وثاقت، استحکام و استواری حال آنان در نظر گرفته شده است. یکی از این موارد، به‌کار گرفتن واژگانی می‌باشد که مخاطب از طریق آن نسبت به نقل راویان حدیث اطلاع می‌یابد.

#### ۴-۱. الفاظ و جملات دال بر توثیق ابن شهاب زهری

محمد بن شهاب در میان اکثریت عالمان اهل سنت، با صفات و عناوین نیکویی یاد شده است؛ «فقیه و حافظ حدیث»، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۹/ ۴۴۵) «أحد الفقهاء و المحدثین»، (ابن خلکان، بی تا: ۴/ ۱۷۷-۱۷۹). «أحد الاعلام» و «من ائمه الاسلام»، (ابن عساکر، بی تا: ۵۵/ ۲۹۴) و «امام الحدیث» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۹/ ۷۷) که بیان‌کننده پشتنازی و کثرت دانش او می‌باشد. کاتب واقدی می‌نویسد: زهری محدثی پُرحدیث، مورد اعتماد و دانشمند و فقیهی جامع بوده است. او از قول عبدالعزیز بن عبدالله اویسی از ابراهیم بن سعد، از پدرش نقل کرده است. پس از رحلت حضرت ختمی مرتبت (ص) هیچ‌کس را ندیده‌ام که به اندازه ابن شهاب زهری حدیث جمع نموده باشد (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۶/ ۱۴۹). زهری از پشتوانه علمی متقنی برخوردار بوده و گفته شده است که وی دانش فقهای سبعه را حفظ کرده و با ده تن از صحابه ملاقات داشته است (قمی، ۱۴۱۴ق: ۳/ ۵۵۰). ابن خلکان می‌نویسد: «ابن شهاب زهری بسیاری از تابعان و از جمله فقهای سبعه مدینه را درک نموده و از آن‌ها روایت نقل کرده است» (ابن خلکان، بی تا: ۲/ ۲۳۳ و ۳۷۵). ابن عساکر مشایخ زهری را حدود ۵۰ نفر ذکر نموده است (ابن عساکر، بی تا: ۵۵/ ۲۹۵-۲۹۶).

محمد بن شهاب زهری در راه اشاعه دین و دانش، آن‌قدر کوشا بود که به تمام معنا دست از دنیا می‌شست. تا جایی که حتی مورد اعتراض همسر خود قرار می‌گرفت. در این مورد نقل شده است: زهری با مشغول شدن در کتاب‌ها و نوشته‌هایش از امور دنیوی غافل می‌گردید، تا جایی که همسرش به وی گفت: «به خدا قسم این کتاب‌ها از هوو هم برای من بدترند» (قمی، ۱۴۱۴ق: ۳/ ۵۵۰). برخی می‌گویند: زهری در ابتدا از مخالفان امام زین العابدین (ع) بود. تا جایی که جذب امویان شد، اما پس از دریافت حقیقت در اواخر عمرش، به محضر علی بن الحسین (ع) شتافت و از وجود شریف آن حضرت بهره‌مند گردید (پیشین). نتیجه این تشریف برقراری رابطه‌ای تنگاتنگ و صمیمانه‌ای زهری با امام سجاد (ع) بود، تا جایی که وی می‌گوید: «در مراسم حج امام (ع) باطن حجاج را از بین دو انگشت خود به من نشان داد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۶/ ۲۵۸). لیث بن سعد معتقد است شخصیت بی‌نظیر زهری تنها در دانشش محصور نمی‌شود. او در مدیریت امور نیز فردی توانا بود، تا جایی که امیر و دارای دربان بود، به طوری که ارتباط و دیدار مستقیم با او از این طریق امکان داشته است (ذهبی، ۱۴۰۶ق: ۵/ ۳۴۱). وی مبتکر ثبت اسناد حدیث می‌باشد «اول من اسند ابن شهاب» (رازی، بی تا: ۸/ ۷۴). نخستین کسی که برای حدیث خود سند آورد، ابن شهاب زهری است، چون رسم اسناد تا پیش از وی رواج نداشته و از اوایل قرن دوم

شایع شده است (نکونام، ۱۳۸۲: ۱۴۲). بخاری می‌گوید: «زهري حدود ۹۰ حدیث را با سند نیکو و بدون مشارکت دیگران از پیامبر نقل کرده است» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۱۱/۷۷). ابن شهاب همچنین بنیان‌گذار مکتب تاریخ‌نگاری مدینه نیز محسوب می‌شود. حاکم نیشابوری به نقل از گروهی از ائمه اهل سنت صحیح‌ترین مغازی را کتاب موسی بن عتبّه از زهري ذکر کرده است (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۲۳۹). طبری در این مورد نوشته است: «كان مقدّمًا في العلم بمغازی رسول الله (ص)» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۱/۶۴۵).

#### ۲-۴. الفاظ و جملات دال بر تفسیق و مذمت ابن شهاب زهري

طیف زیادی از بزرگان شیعی مانند شیخ طوسی، علامه حلی با وصف ناصبی (طوسی، ۱۳۴۸ق: ۱۱۹؛ حلی، ۱۴۱۹ق: ۲۵۰) و عسکری با مجهول‌الحال نامیدن ابن شهاب، بر عدم عدالت وی صحه گذاشته‌اند (عسکری، ۱۴۱۶ق: ۳/۴۹).

ابن معین می‌گوید: «زهري همواره در خدمت بنی امیه بود» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۴). ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه آورده است: «زهري از امیرالمؤمنین علی (ع) رویگردان بود و روایات مجعول در نکوهش آن حضرت ساخته و پرداخته است» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۰۲/۴؛ قمی، ۱۴۱۱ق: ۳/۵۵۰).

خارجه بن مصعب می‌گوید: «در زمان ریاست زهري بر نیروهای انتظامی امویان بر او وارد شدم، وی را درحالی درک کردم که بر مرکب سوار و در دستش تازیانه بود. گروهی از مردم در برابرش در دستان خود چماق داشتند، دیدم و گفتم: چه عالمی؟ - خداوند رویت را زشت کند - و دیگر از او حدیث نشنیدم (ذهبی، بی‌تا: ۱/۶۲۵).

أبو حازم مدنی گوید: «ما رأيتُ هاشمياً أفقه من علي بن الحسين (ع)». (ابن عساکر، بی‌تا: ۳۸۸/۴۱)، پس اگر زهري از مقام والای امام زین‌العابدین (ع) با تعبیر و جملاتی چون باتقواتر از علی بن الحسین (ع) ندیده‌ام، یاد می‌کند. نه از سر ارادت، بلکه برای جلب نظر شیعیان حضرت می‌باشد. کُنّه این رویکرد زمانی است که وی تلاش می‌کند که تصویری سازگار با حکومت اموی از امام سجاد (ع) ارائه دهد. زهري شهادت داده که محبوب‌ترین اهل بیت (ع) در نزد مروان بن حکم، علی بن الحسین (ع) بوده است و مروان چون از کمی نسل امام بیم داشت، به او هزار درهم قرض داد تا او کنیز بگیرد و عبدالملک امر نمود که این کنیزها را از امام پس نگیرد. بنابراین کل سادات حسینی از اموال مروان هستند. «حَدَّثني الحَكَمُ بنُ نافع قال: أَخبرنا شَعيبُ بنُ أَبِي حَمْرَةَ عن الزُّهريِّ قال: كان عليُّ بن الحسين من أفضل أهل بيته، وأفقههم، وأحسنهم طاعاً، وأحبهم إلى مروان بن الحَكَم، وابنه عبدالمَلِك بن مروان...» (ابوزرع، ۱۹۹۶م: ص ۴۱۳). ادعایی که

عاملی آن را رد کرده است (عاملی، ۱۳۵۵ق: ۷۰-۱۸۱). زهری حتی تحریف و تغییر احکام را تا آنجا که می‌توانست انجام می‌داد. در باب حکم قصاص می‌گوید: «زمانی که مرتکب قتل عمدی شده بودم و از این مسأله عذاب وجدان داشتم، علی بن الحسین (ع) به من گفت که دیه مقتول را پرداخت کنم، قصاص لازم نیست» (تستری، ۱۴۰۶ق: ۱۱/۳۰۲). او با این احکام راه را برای جنایت‌های مروانیان (و خلفای جور پیشین) و کم‌اهمیت جلوه دادن خون‌های به ناحق ریخته شده در منظر عام، باز می‌کرد (حسینی، ۱۳۹۸: ۱۴۷-۱۵۱).

یکی دیگر از دلایل توثیق محمد بن مسلم زهری، کثرت روایت‌های منقول از وی ذکر شده است. چنانکه در نقل بسیاری از سنن و یا روایت، از افراد زیادی که دیگران از آنان روایت نقل نکرده‌اند، منفرد و منحصر می‌باشد. درحالی‌که یکی از مهم‌ترین اشکالات روایات وی، همین مسأله مدارالاسناد است، به این معنا که سند روایت برخلاف سیر طبیعی که باید طبقه به طبقه انتشار یابد، در طبقه وی منفرد می‌شود و سبب تقویت دیدگاه جعل احادیث توسط وی می‌گردد (حسینی، ۱۳۹۸: ۱۵۰؛ موتسکی، ۱۳۸۹: ۱۱؛ شاخت، ۱۹۸۱م: ۱۸).

عبیدالله بن عمر درباره عدم دقت زهری در نقل مطالب گفته است: می‌دیدم کتابی از کتاب‌های ابن شهاب زهری را پیش او می‌آوردند و می‌گفتند: ای زهری! این کتاب و حدیث توست، می‌توانیم آن را از قول تو نقل کنیم؟ بدون آنکه خود آن را بخواند یا بر او خوانده شود، می‌گفت: آری (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۶/۱۴۴).

#### ۳-۴. ادله منتقدان عدم وثاقت ابن شهاب زهری

منتقدان سیره و حدیث‌نگاری زهری برای ادعای خود مصادیقی را ذکر کرده‌اند. این نقدها گاهی برگرفته از فحوی کلام و خط و مشی زهری و در پاره‌ای از موارد مطابق با مشاهدات و نقل‌های دیگران است.

آیت‌الله خامنه‌ای می‌گوید: «محمد بن شهاب زهری فقیه، دانشمند، سرآمد روزگار خویش، دوست‌دار اهل بیت (ع)، راوی روایاتی از خاندان پیامبر (ص)، بازیگر نقش روحانی در زمان حاکمان امام چهارم و پنجم است. محبّ امام چهارم می‌باشد؛ اما در نقطه‌ی مقابل امام قرار می‌گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۶۸).

#### ۳-۴-۱. انگیزه نگارش حدیث؛ اعتراف ضمنی زهری به سرسپردگی

محمد بن شهاب زهری در باب دلیلش از نوشتن حدیث می‌گوید: «کنا نکره کتاب العلم حتی أکرهنا علیه هؤلاء الأمراء فرأینا أن لا یمنعه أحد من المسلمین»؛ (کاتب واقدی: بی تا، ۲/۲۹۶). در آغاز، ما از نگارش دانش‌خشنود نبودیم تا اینکه حکمرانان ما را وادار به نوشتن آنچه از

حدیث می‌دانستیم کردند تا به صورت کتاب درآید. سپس ما چنین اندیشیدیم که هیچ مسلمانی را از این کار منع نکنند و همواره علم و دانش نوشته شود. از این سخن مطالب زیر برداشت می‌شود:

الف- برخی این سخن را دال بر پیشگامی وی بر کتابت حدیث پس از دوران منع حدیث توسط خلفای وقت می‌دانند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۱/۶۲۵). با این وصف این جملات تأییدی است بر ارجحیت ابن شهاب بر سایر راویان و کاتبان حدیث؛ چراکه وی دست به عملی زده که پیش از وی سابقه نداشته، یا اگر هم داشته در حیطه مسائل شخصی و فردی بوده است، نه عمومی و اجتماعی.

ب- دأب محدثان تا زمان نگارش رسمی حدیث چنین بوده که از نوشتن احادیث دوری می‌کردند.

ج- ابن شهاب با این دستور به منظور خیر رساندن به مؤمنان به دستگاه ستم پیشه نزدیک می‌شود. در واقع وی تاکتیک تقیّه را در پیش می‌گیرد؛ زیرا او از یاران نزدیک امام زین‌العابدین (ع) بوده است. صالح بن کیسان گفته است: «من و زهری با یک دیگر در طلب علم بودیم. گفتیم باید سنن را بنویسیم. آنچه از پیامبر (ص) رسیده بود، نوشتیم. زهری گفت: اینک آنچه از اصحاب هم رسیده است بنویسیم که در زمره سنن می‌باشد. من گفتم: چنین نیست و ننویسیم و سنت هم نمی‌باشد. گوید: زهری نوشت و من ننوشتم او پیروز شد و من تباہ گردیدم» (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۶/۱۴۳).

این سخن روشن‌ترین گواه بر وابستگی ابن شهاب به دستگاه ستم پیشه است؛ چراکه وی آنقدر در خدمت امیران بوده که آنان وی را وادار به نگارش احادیث به میل خودشان می‌کنند. انبوه نوشته‌های ابن شهاب پس از درگذشت وی گواه بر این مطلب است (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۲۵).

معمّر می‌گوید: «ما گمان می‌کردیم که از زهری حدیث بسیاری نقل کرده بودیم، تا اینکه ولید بن عبدالملک بن مروان کشته شد. پس از کشته شدن ولید، دفترهای زیادی از دانش زهری را دیدیم که بر چهارپایان حمل و از خزائن ولید خارج می‌گردید» (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۵/۳۵۳). یعنی آنقدر کتاب و دفتر - برای ولید و به خواسته او - از حدیث پُر کرده بود که وقتی می‌خواستند آن‌ها را از خزائن ولید خارج کنند، ناچار بر چهارپایان حمل می‌شد. این دفاتر و کتاب‌هایی که به امر ولید پُر از حدیث شده و متعلق به اوست، چگونه احادیثی خواهد بود؟ بدون شک یک حدیث هم در محکومیت ولید ندارد، بلکه آن‌ها عبارت از احادیثی است که بر اعمال ولید و امثال او مهر تأییدی می‌گذارد (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۲۴-۲۲۳).

درباره وی همچنین آمده؛ محمد ابن شهاب صاحب نظر در امر عزل و نصب امرای اموی بود. برای نمونه پیش هشام بن عبدالملک درباره خلع ولید بن یزید از ولیعهدی سخن می‌گفت و ولید را نکوهش می‌کرد و کارهای زشتی را که بسیار بد بود، بازگو می‌نمود. ولید گفت: با خدا عهده کرده

بودم که چون به قدرت امروز برسم، زهری را بکشم، ولی این فرصت از دست رفت (یعنی او از دنیا رفته بود) (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۱۴۸-۱۴۹).

#### ۲-۳-۴. تخریب و پوشیده نگه داشتن سیره و منش پیشوایان معصوم (ع) و منسوبان رسول الله (ص)

ابن شهاب زهری در ابتدا در سلک همراهان علی بن الحسین (ع) بود. اما دیری نپائید که وابسته دستگاه خلافت شد. در این هنگام بود که هیچ مانعی برای آنکه علیه امام سجاد (ع) و تشکیلات خاندان علوی به جعل احادیث بپردازد، ندید. در روایتی ادعا می‌کند علی (ع) فردی جبرگرا بوده است و یا به رسول الله (ص) نسبت می‌دهد که منظور از واژه «انسان» در آیه (... وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا) (کهف: ۵۴) «و انسان بیش از هر چیز، به مجادله می‌پردازد»، علی (ع) می‌باشد. زهری همچنین در نقلی گفته است که حمزه سیدالشهداء شراب خورده بود. جعل این روایت‌ها، موجب تقویت جبهه قدرتمندان سیاسی - عبدالملک و خاندان بنی امیه - در مقابل خاندان پیامبر و سلسله اولاد آن بزرگوار که در صف نخست مبارزه با امویان قرار داشتند، می‌گردید. همچنین منسوبان پاک‌سرشت پیامبر را از صورت مسلمانان طراز اول خارج می‌کرد و آنان را این چنین معرفی می‌نمود که از جهت دلبستگی و عمل به احکام دین، در حد متوسطند و یا قاصر و یا در سطح معمولی و یا پائین تر از آنانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۲۴-۲۲۵).

معمر گوید: «زهری برایم حدیث می‌گفت، اما در آن بیماری که امید بهبودی نداشت، روایتی از عکرمه برایم نقل نمود که نه قبل و نه بعد از آن، حدیثی (در فضیلت و ولایت علی (ع)) از عکرمه برایم نقل نکرده بود! و چون دوران بیماریش که فکر می‌کرد از آن نجات نخواهد یافت، به پایان رسید، از گفته‌اش پشیمان شد و به من گفت: ای یمانی، این روایت را از زبان من بازگو مکن، بلکه نوشته‌ات را به هم پیچیده و در گوشه‌ای بینداز! گفتم چرا: گفت: این گروه یعنی بنی‌امیه از گوینده فضائل علی و ستایشگر او عذری نمی‌پذیرند! گفتم: ای ابابکر [کنیه زهری] چگونه با شنیدن این حدیث از عکرمه که حاوی فضیلتی از فضائل علی است و برای من نقل نمودی، با این قوم همکاری می‌کنی و آن را در دل نگهداشتی؟ گفت: همین سؤال برای فهمیدن مطلب از آغاز تا انجام کافی است، زیرا بنی‌امیه، ما را در مال و ثروت‌شان سهیم کرده و در مقابل این بذل و بخشش، ما هم از عقیده و آرمانمان تنزل نموده و به میل و هوای نفسانی آن‌ها حرکت می‌کنیم!» (حلی، ۱۳۷۴: ۳۹۹).

مدائنی نیز آورده است که ابن شهاب به من گفت: «زمانی خالد بن عبدالله قُسرَی (م ۱۲۶) حاکم اموی عراق، از من خواست تا کتابی در انساب برای وی بنویسم. من از نسب مُضَر آغاز کردم. چندی بعد گفت: آن را رها کن و برای من سیره بنویس. به او گفتم: درباره اخبار علی بن ابی طالب

(ع) چه کنم، آیا آن‌ها را بنویسم؟ گفت: نه، مگر آنچه که وی را در قعر جهنم نشان دهد! کنایه از آنچه که در مذمت وی باشد» (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۰).

بخاری در صحیح خود آورده، آنچه به‌عنوان روایت صحیح پذیرفته شده، روایاتی است که با نگرش‌های تند و متعصبانه مذهبی تصفیه شده است. راوی این اخبار افرادی شناخته شده و از صحابه و تابعان هستند، کسانی که به هیچ روی در مخالفت با امویان اقدامی نکردند و نه تنها سوابق عدالت خواهانه ندارند، بلکه همچون ابن شهاب زهری سال‌ها در خدمت آنان بوده‌اند. زمانی که همه چند هزار نفر صحابه عادل باشند، روشن است که نباید هیچ روایتی که عدالت آنان را خدشه‌دار کند، نقل شود و یا اگر دیگران نقل کرده‌اند لاجرم باید کنار گذاشته شود (جعفریان، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۲).

### ۳-۳-۴. معاونت در تضعیف و تحریف شعائر دینی

هنگامی که عبدالله بن زبیر بر شهر مکه و حجاز مسلط شد، برای تقویت و تثبیت موقعیت خویش تصمیم گرفت تا از حجاج بیت‌الله الحرام بیعت بگیرد. عبدالملک بن مروان (والی وقت شام) نیز متقابلاً برای سیطره خود بر این منطقه، هنگامی که این ترفند را مشاهده کرد، مانع خروج زوار خانه کعبه از شام شد. زائران در اعتراض به این اقدام گفتند: زیارت بیت‌الله الحرام را خداوند بر ما واجب نموده است. عبدالملک برای جلب اعتماد آنان گفت: این ابن شهاب زهری است، فقیه و محدث شما. او می‌گوید: رسول‌الله (ص) فرموده: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، و مسجدی، و مسجد بیت‌المقدس؛ توشه سفر را تنها برای عزیمت به سه مسجد ببندید: مسجد الحرام، مسجد من (مسجد النبی) و مسجد بیت‌المقدس». این حدیث جعلی کافی بود تا عبدالملک در ادامه ترفندهای خود برای اغنای ذهن و خاموش کردن اعتراض مردم، دست به تمثیل بزند. در نتیجه گفت: این صخره‌ای که می‌بینید، پیامبر اکرم (ص) قدوم مبارک خویش را بر آن نهاده و به آسمان عروج کرده است. مقام آن مانند مقام کعبه برای شماست. بر روی آن صخره قبه‌ای نهاد و بر روی قبه نیز پارچه‌ای رنگین ابریشمی انداخت و برای آن پرده‌ای قرار داد و از مردم خواست تا پیرامون آن طواف کنند، همان‌طور که بر گرداگرد خانه کعبه طواف می‌نمایند. این وضع در زمان بنی‌امیه پابرجا بود (ابن کثیر دمشقی، بی تا: ۸/۲۸۰؛ یوسفی الغروی، ۱۴۱۷ ق: ۱/۵۳-۵۲).

محمد بن شهاب زهری با جعل این حدیث از یک‌سو زمام‌داری حاکم ستمگری را تأیید و از سوی دیگر شرافت و ارزش خانه کعبه را زیر سؤال می‌برد. این درحالی است که در عرف و فرهنگ اسلامی هیچ نقطه‌ای از دنیا به اندازه مکه و مدینه شرافت ندارد و هیچ سنگی در دنیا جایگزین سنگ خانه کعبه و حجرالاسود نمی‌شود. بنابراین انگیزه جعل این حدیث، دور کردن مردم از حرکت به سوی

خانه خدا و مدینه به عنوان مراکز تبلیغات علیه دستگاه عبدالملک و رهسپار کردن آنان به سوی فلسطین که جزئی از شام و منطقه تحت نفوذ عبدالملک بود؛ است (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۲۳-۲۲۴).

#### ۴-۳-۴. نامه اعتراض امام سجاد (ع)

علی بن الحسین (ع) در یک نامه عتاب‌آمیز و سرشار از هشدار خطاب به محمد بن شهاب زهری و عالمان همه دوران‌ها به روشنگری اذهان عمومی پرداختند (نک: ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۲۸۰-۲۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳۲/۷۵). بخش‌هایی از این نامه را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. ابتدای نامه چنین آمده؛ «**كفانا الله و اياك من الفتن و رحمك من النار**» خدا ما و تو را از فتنه‌ها نگاه دارد و تو را از آتش مصون بدارد. در این جملات امام در آغاز رهایی از فتنه را به خود و محمد بن شهاب نسبت می‌دهد، زیرا هر دو ممکن است به نوعی از فتنه دچار شوند، اما امام در فتنه غرق نمی‌شود و به آتش جهنم نزدیک نمی‌گردد. اما این ابن شهاب است که با غرق شدن در فتنه مستوجب عذاب جهنم می‌شود. بنابراین امام این نسبت را به محمد بن شهاب می‌دهد. شروع نامه با چنین لحنی، دلیل نوع برخورد امام با او می‌باشد که هم تحقیرآمیز و هم خصمانه است. سپس می‌فرماید: «**فقد أصبحت بحال ينبغي لمن عرفك بها أن يرحمك**»، تو در حالی قرار گرفته‌ای که هرکس این حالت تو را بشناسد، شایسته است، به حال تو رحم کند.

در بخش‌هایی دیگر از نامه برای اتمام حجت خویش با وی با استناد به آیاتی از قرآن کریم می‌فرماید: «خدا هرگز از تو راضی به دنیاطلبی و سستی کردن نخواهد شد، زیرا از علما خواسته که حقایق را برای مردم بیان کنند: (... **لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُونَهُ ...**) (آل عمران، آیه ۱۸۷) «**حتماً آن را برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید.**»

پس از این مقدمه، امام به ادعای نامه بسیار سخت و گزنده‌ای نسبت به محمد بن شهاب می‌پردازد: «**و اعلم أن أدنى ما كتبت و أخف ما احتملت أن أنست و حشة الظالم و سهلت له طريق الغي بدنوك منه حين دنوت و إجابتك له حين دعيت**»؛ بدان، کم‌ترین چیزی که کتمان کردی و سبک‌ترین چیزی که تحمل نمودی، این است که وحشت ستمگران را تبدیل به راحتی و انس کردی و راه گمراهی را برای آن‌ها هموار ساختی و این را بدین‌گونه انجام دادی که به او نزدیک شدی و هر بار تو را دعوت نمود، او را اجابت کردی. در این قسمت از نامه نزدیکی او به دستگاه سلطنت و خلافت را این‌طور به رخ او می‌کشد و همچون تازیانه‌ای بر سر او فرود می‌آورد، زیرا «**إنك أخذت ما ليس لك ممن أعطاك و دنوت ممن لم يرد علي أحد حقا و لم ترد باطلا حين أدناك**». چیزهایی را که به تو دادند و متعلق به تو نبود، از آن‌ها گرفتی و نزدیک شدی به کسی که هیچ حقی را به کسی بازنگردانده - یعنی خلیفه ستمگر - و هنگامی که تو را به خودش نزدیک نمود، هیچ باطلی

را برطرف نکردی. یعنی این بهانه را نمی‌توانی بیاوری که من به او نزدیک شدم برای اینکه احقاق حق و ابطال باطل کنم. تو در مدتی که با او بودی، هیچ باطلی را از بین نبردی، درحالی که دستگاه پُر از باطل بود. «أحییبت من حاد الله»؛ کسی را که دشمن خداست، تو او را به دوستی خود برگزیدی. جمله بسیار تکان‌دهنده حضرت، در این ادعای نامه این است که می‌فرماید: «و لیس بدعائه إیاک حین دعاک جعلوک قطبا أداروا بک رحی مظالمهم و جسرا یعبرون علیک إلی بلایاهم و سلما إلی ضلالتهم داعیا إلی غیهم سالکا سبیلهم یدخلون بک الشک علی العلماء و یقتادون بک قلوب الجهال إلیهم». آیا چنین نبود و تو نمی‌دانستی که وقتی آن‌ها تو را به خودشان نزدیک کردند، از تو محوری و قطبی به وجود می‌آورند که آسیای ستم آنان بر دیگران بر آن قطب می‌شود؛ و پلی را ایجاد کردند که از روی آن به سوی کارهای خلاف‌شان عبور می‌کنند و نردبانی ساختند که به سوی ضلالت خودشان از آن بالا می‌روند. تو دعوت‌کننده‌ای بودی به سوی گمراهی آنان و رونده‌ای بودی در راه آنان. آن‌ها به وسیله تو در علما ایجاد شک کردند و به وسیله تو دل‌های جاهلان را به سوی خودشان جذب نمودند. یعنی تو موجب شدی که هم علما دچار تردید گردیدند، که آیا اشکالی ندارد ما به دستگاه دولت نزدیک شویم؟ و احیائاً برخی در این دام افتادند و تو نیز موجب شدی که جاهلان خیلی راحت به سوی خلفا میل کرده و مجذوب آن‌ها شدند.

امام (ع) در ادامه فرمودند: «فلم یبلغ أخص وزرائهم و لا أقوى أعوانهم إلا دون ما بلغت من إصلاح فسادهم» نزدیک‌ترین وزرای آن‌ها و نیرومندترین یاران‌شان به قدری که تو فساد آن‌ها را در چشم مردم نیک جلوه دادی، نتوانستند به آن‌ها کمک کنند (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۲۵-۲۲۷). آیت‌الله خامنه‌ای با استناد به نامه امام سجاد (ع) به زهری می‌فرماید: «ابن شهاب جاسوس مسلکی نکرده است؛ یعنی گزارشی از امام سجاد (ع) به دستگاه خلافت نبرده است. اما به دستگاه خلافت خیلی بیش‌تر از جاسوسی نکردن خدمت می‌کند». ایشان با طرح این پرسش که محمد بن شهاب در جبهه عبدالملک بود یا امام سجاد (ع) می‌فرماید: «نامه امام، گویای این است که او در جبهه عبدالملک بود، وگرنه امام این نامه را برای وی نمی‌نوشت. لحن امام هم این فکر را تقویت می‌کند. او از اعماق دل امام را دوست می‌داشت، ولی دوستی‌های خشک و خالی. دوستی‌های بی‌اثر ثمربخش نیست. دوستی یعنی هم‌جبهه‌گی». امام (ع) می‌فرماید: «حاکمان غاصب به واسطه تو در دل دانایان شک ایجاد کردند. این تردید را در دل هر عالمی به وجود آوردند که اگر خطاست، چرا محمد بن شهاب رفت و من نروم. الگویی برای جهالت عالمان شدی. چه مسئولیت خطیری است. تو را وسیله‌ای قرار دادند که حتی دانایان و آگاهان را به سوی خود بکشانند. تو سرشبهه جذب نیرو برای حاکمان وقت شدی» (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۶۹).

این نامه پرمضمون و پرمحتوا، ضمن رسوا ساختن سازش‌گران جریان اقتدار فکری و زمام‌داری علمی‌ای که به کمک اقتدار سیاسی و زمام‌داری اجتماعی رفته بود (نک: خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۲۸)؛ سندی تاریخی و روشنگر برای عالمان دین در هر برهه‌ای است که دانش را وسیله امیال دنیوی خود نکنند. چنانکه امام (ع) در پایان نامه فرموده است: «چقدر می‌ترسم که تو از زمره چنان کسانی باشی که خداوند تعالی در کتابش فرموده: (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا) (مریم: ۵۹) «نماز را تباه کردند، و از شهوات پیروی نمودند و به زودی (مجازات) گمراهی خود را خواهند دید!» (خداوند) تو را حامل کتابش ساخته و دینش را به امانت به تو سپرده و تو آن را تباه کردی، پس خدایی را می‌ستائیم که ما را از آنچه تو را بدان گرفتار نمود، عافیت بخشید».

### نتیجه‌گیری

محمد بن شهاب زهری به‌عنوان شخصیتی مورد اعتماد و قابل‌اطمینان توسط برخی حدیث‌شناسان و علما نامیده شده است. اقوالی نیز وی را به‌عنوان پیشگام در تدوین حدیث پس از دوران منع رسمی حدیث ذکر کرده‌اند. مطابق با پژوهش صورت‌گرفته و با نظر به اندیشه و دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای این دو دیدگاه مورد چالش قرار گرفت و نتایجی مغایر با آن به‌دست آمد. با مصادیقی مانند: اعتراف ضمنی زهری به سرسپردگی‌اش به زمام‌داران جور و ستم، تخریب و پوشیده نگه داشتن سیره و منش پیشوایان معصوم (ع) و منسوبان رسول‌الله (ص)، معاونت در تضعیف و تحریف شعائر دینی و نامه اعتراض علی بن الحسین (ع) به ایشان عدم توثیق و عدالت وی و با دلایلی چند، مانند کتابت و تدوین حدیث در زمان حیات نبوی و پس از رحلت رسول‌الله (ص) توسط معصومان (ع) و تعارض موجود در اسناد، دال بر مقدم بودن نخستین مدون حدیث، سبب شد تا پیشتازی زهری در تدوین حدیث به چالش کشیده شود.

## منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی)
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید. محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۷۹ق). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. محقق: محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار المعرفه.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). تهذیب التهذیب. محقق: صدقی جمیل العطار. بیروت: دار الفکر.
۵. ابن خلکان، احمد بن علی. (بی تا). وفيات الأعیان و ابناء الزمان. محقق: احسان عباس. بیروت: دار صادر.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۷۶). رهاورد خرد / ترجمه تحف العقول. مترجم: پرویز اتابکی. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز. اول.
۷. ابوری، محمود. (بی تا). اضواء علی السنه المحمديه أو دفاع عن الحدیث. دار المعارف. الطبعة السادسة.
۸. ابوزرع، عبیدالله بن عبدالکریم. (۱۹۹۶م). تاریخ ابوزرع دمشق. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابن عساکر، محمد بن حسن. (بی تا). تاریخ مدینه دمشق. محقق: علی شیری. مؤسسه دار الفکر.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء. (بی تا). البدایه و النهایه. بیروت: دارالفکر.
۱۱. احمدی میانجی، علی. (۱۴۱۹ق). مکاتیب الرسول (ص). ایران؛ قم: دارالحدیث. اول.
۱۲. بلاذری، احمد بن عیسی. (بی تا). انساب الاشراف. محقق: محمد باقر محمودی.
۱۳. بلاشر، رژی. (۱۳۷۴). در آستانه قرآن. ترجمه محمود رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. چهارم.
۱۴. تستری، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). النجعه فی شرح اللمعه. تهران: نشر صدوق.
۱۵. جعفریان، رسول. (۱۳۸۳). سیره رسول خدا (ص). قم: دلیل ما. سوم.
۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۳۹۷ق). معرفه علوم الحدیث. بیروت: دارالبیت العلمیه.
۱۷. حسینی، بی بی زینب. (۱۳۹۸). «نقش امام سجاد در شکل گیری قیام های توأیین با تأکید بر ادعیه صحیفه سجاده». دو فصلنامه علمی مطالعات فهم حدیث. سال پنجم. شماره دوم.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۴). آینه یقین (ترجمه کشف الیقین). قم: هجرت. اول.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). قواعد الاحکام. قم: مؤسسه اسلامی.
۲۰. حیدری نسب، علیرضا. (۱۳۹۰). «ابن شهاب زهری و عداوت اهل بیت (ع)». مجله پژوهش های قرآن و حدیث. سال چهل و چهارم. شماره دوم.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱). انسان ۲۵۰ ساله؛ بیانات مقام معظم رهبری درباره‌ی زندگی سیاسی - مبارزاتی ائمه معصومین (ع). گردآوری و تنظیم: مرکز صهبا. تهران: مؤسسه ایمان جهادی. دوازدهم.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). هم‌زمان حسین (ع)؛ تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. دوم.
۲۳. دیاری بیدگلی، محمد تقی. (۱۳۸۳). پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر. تهران: سهروردی. دوم.
۲۴. ذهبی، محمد بن احمد. (بی تا). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. محقق: علی محمد بیجاوی. بی جا.
۲۵. رازی، عبد الرحمن بن ابی حاتم. (بی تا). الجرح و التعذیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. ساخت، یوزف. (۱۹۸۱م). اصول الفقه الاسلامی. بیروت: دار الکتب اللبنانی.

۲۷. صالح، صبحی. (۱۴۱۷ق). علوم الحدیث و مصطلحه عرض و درسه. بی‌جا: مکتبه الحیدریه.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم و الملوک. بیروت: دارالتراث. دوم.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۴۸ق). اختیار معرفه الرجال. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۰. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۵۵ق). «الامام علی بن الحسین و اموال مروان الحکم». قم: الهادی. شماره ۱.
۳۱. عسکری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). القرآن الکریم و روایات المدرستین. تهران: مجمع علمی الاسلامی.
۳۲. قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار و مدینه الآثار. قم: اسوه. اول.
۳۳. کاتب‌واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۷۴). الطبقات الکبری. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: فرهنگ و اندیشه.
۳۴. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه أخبار الائمه الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. دوم.
۳۵. مدیر شانه‌چی، کاظم. (۱۳۹۰). علم الحدیث. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. بیست و سوم.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا. سی و یکم.
۳۷. موتسکی، هارالد. (۱۳۹۰). حدیث اسلامی خاستگاه‌ها و سیر تطور. ویرایش: مرتضی کریمی نیا. قم: موسسه دارالحدیث.
۳۸. میرداماد، محمد باقر. (۱۳۱۱ق). الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة. قم: دار الخلافه. اول.
۳۹. ناصحی، محمد. (۱۳۹۵). «نقش زهری در روایات اصلی جمع قرآن». دوفصلنامه علمی- پژوهشی حدیث پژوهی. سال هشتم. شماره شانزدهم.
۴۰. نکونام، جعفر. (۱۳۸۲). پژوهشی در مصحف امام علی. رشت: کتاب مبین. اول.
۴۱. یوسفی‌غروی، محمد هادی. (۱۴۱۷ق). موسوعة التاريخ الإسلامی. قم: مجمع اندیشه اسلامی. اول.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. جلد شصت و چهارم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۳. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. جلد بیست و چهارم. چاپ دهم. تهران: دارالکتب الاسلامیة.



فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی  
مقاله پژوهشی، دوره ۳، شماره ۸، بهار ۱۴۰۳، صفحات ۴۱ تا ۶۸  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

## بررسی حجیت خبر واحد در موضوعات با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| حسین آجورلو\* |

### چکیده

حجیت خبر واحد در موضوعات به‌عنوان یکی از مباحث پُرثمر و چالش‌برانگیز در دانش فقه محسوب شده که ثمرات فقهی متعددی بر آن مترتب است. در این زمینه در بین دانشیان فقه و اصول دو دیدگاه کلی وجود دارد که هر کدام وجوه گوناگونی برای اثبات مدعای خود مطرح می‌کنند؛ لکن آیت‌الله خامنه‌ای و بسیاری دیگر از فقها، کلیه دلایل مطرح‌شده برای استناد به حجیت خبر واحد در موضوعات اعم از آیات، روایات و بناء عقلا را قاصر از اثبات مدعا دانسته‌اند و حجیت آن را منکر می‌شوند.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، حجیت، خبر واحد، خبر ثقه، موضوع، بناء عقلا.

---

طلبه سطح ۴ حوزه علمیه و کارشناسی ارشد فقه سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

\*Email: h.ajorloo@alumni.sbu.ac.ir

\*

### مقدمه

یکی از قواعد فقهی پُرکاربرد در مباحث فقهی، بحث از حجّیت خبر واحد در موضوعات است. از این مبحث هرچند مانند حجّیت خبر واحد در احکام به‌طور مفصل در اصول سخن به‌میان نیامده است، لکن این مسأله ذیل گزاره‌های متعددی از دانش فقه مطرح شده است. مسائلی همچون کیفیت شناخت مجتهد، طرق اثبات نجاست، نحوه احراز کَریت آب، طرق شناخت مسافت شرعی، چگونگی ثبوت هلال ماه قمری، کیفیت ثبوت نسب، احراز اوقات نماز و بسیاری دیگر از مسائل فقه، از جمله مواردی می‌باشد که این مبحث در آن‌ها به‌طور ویژه به بحث و بررسی گذاشته شده است. در این مسأله دو رویکرد کلی نفی و اثبات از طرف فقها و اصولیون قابل مشاهده می‌باشد. اصلی‌ترین دلایل مطرح‌شده توسط موافقان و مخالفان در این زمینه، همان دلایل مورد اشاره در حجّیت خبر واحد در احکام است که طبعاً استظهارات گوناگون از ادله سبب تفاوت دیدگاه‌ها نیز شده است.

در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا از ذکر برخی دلایل ضعیف، کم‌اهمیت و غیرقابل توجّه پرهیز کرده و با بیان مهم‌ترین دلایل موجود در این زمینه، به چگونگی این استظهارات مختلف اشاره کوتاهی داشته باشیم. این نوشتار در ضمن چهار بخش تنظیم شده است: در بخش اول و دوم به معرفی برخی از مهم‌ترین قائلان به حجّیت و عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات پرداخته‌ایم. در بخش سوم به‌طور مبسوط سه دلیل اساسی در اثبات حجّیت خبر واحد در موضوعات را مطرح کرده و با تأکید بر اضواء و آرای آیت‌الله خامنه‌ای به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته‌ایم. این سه دلیل عبارتند از: آیه نبأ، بناء عقلا و تعدادی از روایات موجود در این زمینه. در پایان نیز در قالب بخش چهارم به تطبیق مبنای معظّم‌له در برخی آرای فقهی ایشان پرداخته‌ایم.

### بخش اول: اشاره به برخی قائلین به عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات ۱. مرحوم میرزای قمی<sup>(ه)</sup>:

ایشان در ضمن بحث از طرق اثبات نجاست با بررسی اقوال و نظرات گوناگون در خصوص اثبات نجاست به‌وسیله خبر واحد عادل، به این نکته تصریح می‌کنند که دلیلی برای پذیرش این مطلب وجود ندارد.

و أمّا قبول قول العدل الواحد، فلا حجّة علیه إلا القیاس بالروایة، و هو كما تری (قمی، غنم‌الایام فی المسائل الحلال و الحرام: ۴۸۰/۱).

(برای قبول خبر واحد عادل دلیل وجود ندارد، مگر تمسک به روایت که اشکال آن نیز واضح است).

## ۲. مرحوم ملا احمد نراقی (ره):

ایشان نیز در عائده هشتادوششم از کتاب *عوائد الایام* در ذیل بحث پیرامون شهادت، این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند و در پایان تصریح می‌کنند که امکان دست‌یابی به دلیلی موجه برای قول به حجیت وجود ندارد.

و بالجملة: لم أعر علی دلیل تام علی حجّية إخبار العادل الواحد علی سبیل الإطلاق لیكون أصلاً مرجعاً فی الموارد الجزئية (نراقی، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام: ۸۲۳).  
(در کل، به دلیلی تام برای اثبات حجیت خبر واحد عادل به صورت مطلق دست نیافتیم تا اینکه مرجعی باشد برای امور جزئی).

همچنین اخذ این مبنا توسط ایشان، در بحث ثبوت نجاست به واسطه خبر واحد نیز به طور کامل مشهود است؛ به گونه‌ای که خبر واحد عادل را طریقی برای احراز نجاست تلقی نمی‌کنند (مولی احمد، مستند الشیعة فی احکام الشریعة: ۱/۲۵۵).

## ۳. مرحوم محقق اردبیلی (ره):

مرحوم محقق اردبیلی در کتاب *مجمع الفوائد* طرق مختلفی را در مورد احراز وقت نماز بیان می‌دارد که از این میان، اتکاء به خبر واحد عادل را نپذیرفته و آن را فاقد هرگونه حجیت توصیف کرده است.  
فلا یعتد حينئذ علی تقلید العدل الواحد و ان أخبر عن العلم ... (اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۲/۵۲).

(پس در این هنگام اعتماد نمی‌شود بر تقلید از خبر واحد عادل، هرچند که از روی علم و یقین خبر دهد).

## ۴. مرحوم شیخ انصاری (ره):

شیخ انصاری نیز در مواضع گوناگونی از کتاب *مکاسب و فرائد الاصول* اعتبار چنین مطلبی را مورد خدشه قرار داده و به گونه‌ای از پذیرفتن آن اجتناب کرده است. برای نمونه ایشان در مقام پاسخ به اشکالی پیرامون عدم امکان التزام به مفهوم آیه نبأ - به دلیل عدم عمل فقها به این مفهوم در موضوعات خارجی - قائل به تقييد مفهوم نسبت به موضوعات خارجی می‌شوند.

أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم - بالنسبة إلى الموضوعات - بما إذا تعدد المخبر العادل ... (انصاری، فرائد الاصول: ۱/۲۷۱).

(در نهایت نسبت به موضوعات خارجی لازم می‌آید که مفهوم را مقید کنیم به تعدد خبردهنده

(عادل ...)

##### ۵. مرحوم میرزای نائینی (ره):

میرزای نائینی نیز در مسأله چگونگی احراز اوقات نماز، خبر واحد را فاقد شرایط لازم برای حجیت برشمرده است و در تمامی ادله مربوط به آن خدشه می‌کند.

وَأَمَّا الْعَدْلُ الْوَاحِدُ فَالْأَقْوَى عَدَمُ حَجِّيَّتِهِ فِي الْمَوْضُوعَاتِ مُطْلَقًا، إِلَّا أَنْ يَقُومَ دَلِيلٌ خَاصٌّ فِي مَوْرَدٍ بِالْخُصُوصِ عَلَى اعْتِبَارِهِ، فَإِنَّ مَا دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِ خَبَرِ الْعَدْلِ مَخْصُوصًا بِالْأَحْكَامِ وَلَا يَشْمَلُ الْمَوْضُوعَاتِ، سِوَى مَفْهُومِ آيَةِ النَّبَأِ؛ وَ فِي دِلَالَةِ آيَةِ النَّبَأِ عَلَى اعْتِبَارِ خَبَرِ الْعَدْلِ مَحَلٌّ تَأَمَّلْ كَمَا ذَكَرَ فِي مَحَلِّهِ؛ وَ عَلَى فَرَضِ دِلَالَتِهَا وَ عُمُومِهَا لِلْمَوْضُوعَاتِ تَكُونُ مَخْصُوصَةً - كَغَيْرِهَا مِنَ الْأَدَلَّةِ عَلَى تَقْدِيرِ عُمُومِهَا أَيْضًا - بِمَا دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِ التَّعَدُّدِ فِي الْمَوْضُوعَاتِ ... (نائینی، کتاب الصلاة: ۱/۱۳۳).

(و اما در مورد خبر عدل واحد، اقوی این است که در موضوعات مطلقاً حجت نیست، مگر اینکه در یک موضوع خاصی دلیل خاصی برای حجیت در همان موضوع وجود داشته باشد؛ چراکه تمامی دلایلی که دلالت بر اعتبار خبر عدل واحد می‌کنند، اختصاص به احکام دارد و شامل موضوعات نمی‌شود؛ جز آیه نبأ که همان طوری که ذکر شد در دلالت این آیه هم بر اعتبار خبر واحد عادل اشکال وجود دارد. لکن بر فرض عمومیت این آیه و دلالت آن بر مطلوب همانند سایر ادله نسبت به موضوعات تخصیص خورده است.)

##### ۶. مرحوم آیت‌الله حکیم (ره):

ایشان نیز در موارد متعددی در کتاب مستمسک متعرض این مطلب شده‌اند و با بررسی احتمالات گوناگون مطرح شده در این زمینه در نهایت قائل به عدم حجیت خبر واحد در موضوعات خارجیه می‌شوند و تمامی ادله موجود در این زمینه را ناکافی و غیرقابل قبول می‌پندارند (حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۱/۲۰۶).

##### ۷- آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی):

ایشان نیز همچون مشهور فقهای شیعه حجیت خبر واحد در موضوعات را به طور کلی پذیرفته‌اند و تمامی دلایل موجود در رابطه با این موضوع را قابل خدشه و اشکال توصیف می‌کنند. (ناگفته نماند که ما هیچ‌کدام از این استدلال‌ها را قبول نداریم و معتقدیم که خبر واحد در موضوعات حجت نیست؛ و در تمامی این استدلال‌ها خدشه خواهیم کرد) (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۰۴).

برخی دیگر از فقهای معاصر و غیر معاصر - همچون صاحب‌جواهر، صاحب‌عروه و حضرت امام خمینی (ره) - نیز با بررسی دلایل گوناگون موجود در این زمینه و نقض و ابرام آن‌ها، در این مسأله

بررسی حجیت خبر واحد در موضوعات با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ... (آجورلو) ۴۵

ابراز تردید نموده‌اند و به‌طور قاطع اظهارنظری در این زمینه بیان نکرده‌اند. برای نمونه حضرت امام خمینی (ره) در کتاب *الطهارة* بعد از بیان ادله موجود و بیان وجوه ضعف آن‌ها، رو به احتیاط می‌آورند و عدم حجیت خبر واحد در موضوعات را احوط می‌دانند.

فالمسألة محلّ إشكال... فالأحوط عدم الثبوت بخبر الثقة لو لم يكن الأقوى (خمینی، کتاب الطهارة: ۴/۲۷۳).

(این مسأله محل اشکال می‌باشد... از این رو عدم ثبوت موضوعات به واسطه خبر ثقه، اگر اقوی نباشد، احوط است.)

### بخش دوم: اشاره به برخی قائلان به حجیت خبر واحد در موضوعات

#### ۱. مرحوم کاشف‌الغطاء (ره):

مرحوم کاشف‌الغطاء در بحث از طرق احراز حکم شرعی بدین مطلب تصریح می‌کند که خبر واحد عادل در اثبات موضوعات و احکام شرعی کفایت می‌کند.

و دَلّ الدلیل علی الاکتفاء بخبر العدل الواحد فضلاً عن العدلين و العدول فی ثبوت الموضوعات و الأحكام الشرعية، حیث یكون مخبراً عن علم و یقین (نجفی، کشف‌الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء: ۱/۲۲۶).

(ادله دلالت می‌کند که در اثبات موضوعات و احکام شرعی می‌شود بر خبر واحد عادل اکتفا کرد، چه برسد به اخبار دو یا چند عادل؛ چراکه از روی علم یقین خبر می‌دهد.)

#### ۲. مرحوم حاج آقا رضا همدانی (ره):

ایشان نیز در مواضع مختلفی از کتاب *مصباح‌الفقیه* بر حجیت خبر واحد در موضوعات خارجیه صحّه می‌گذارند و در جریان استدلال‌های فقهی بر این مبنا پافشاری می‌کنند.

أنّ الأقوی کفایة عدل واحد بل مطلق الثقة فی غیر مورد الخصومات و ما یتعلّق بالدعاوی، كما فیما نحن فیہ و نظائره؛ لاستقرار سیرة العقلاء علی التعویل علی إخبار الثقات فی الأمور الحسیة ممّا یتعلّق بمعاشهم و معادهم، و إمضاء الشارع لذلك كما یشهد بذلك التدبّر فی الأخبار الدالّة علی حجّیة خبر الواحد و غیرها ممّا تقدّمت الإشارة إليها (همدانی، مصباح‌الفقیه: ۹/۳۶۹).

(اقوی این است که به‌غیر از موارد خصومات و آنچه به دعاوی تعلق می‌گیرد، خبر واحد عادل بلکه مطلق ثقه حجت می‌باشد؛ همچنانکه در بحث ما نیز چنین است. دلیل این مطلب استقرار سیره عقلا بر اعتماد به اخبار ثقات در امور حسّی مربوط به معاش و معاد آن‌ها می‌باشد؛ که شارع نیز این

سیره را امضا کرده است؛ همچنانکه تدبیر در اخبار دال بر حجیت خبر واحد و غیر آن گواه بر این مدعا می‌باشد.

### ۳. مرحوم آیت‌الله خویی<sup>(ره)</sup>:

آیت‌الله خویی نیز مکرراً از حجیت خبر واحد در موضوعات دفاع می‌کند؛ و قائل است همان‌گونه که خبر واحد در احکام حجت هستند، در موضوعات نیز می‌توان این حجیت را پذیرفت. التحقیق أن خبر العدل الواحد كالبيئة يعتبر في الموضوعات الخارجية كما يعتبر في الأحكام، و الوجه فيه أن عمدة الدليل على حجية خبر العدل في الأحكام إنما هي السيرة العقلائية القائمة على الأخذ بأقوال الموثقين فيما يرجع إلى معاشهم و معادهم، و قد أمضاها الشارع بعدم الردع عنها، و من الظاهر عدم اختصاص سيرتهم هذه بباب دون باب، لأنّ حال الموضوعات الخارجية و الأحكام عندهم على حد سواء، و قد جرت سيرتهم على الركون و الاعتماد على أخبار الثقات في جميع ما يرجع إلى معاشهم و معادهم، و بها يثبت اعتبار خبره في الموضوعات التي منها بولية مائع أو تنجسه و نحوهما (خویی، موسوعة الإمام الخوئی: ۱۵۶/۳).

(تحقیق آن است که خبر واحد عادل مانند بینه همچنانکه در احکام معتبر است در موضوعات نیز معتبر می‌باشد. عمده دلیل در حجیت خبر واحد عادل در احکام استقرار سیره عقلا بر اخذ به اقوال ثقات است، در امور مربوط به معاد و معاش آن‌ها؛ شارع نیز این سیره را به وسیله عدم ردع، امضا کرده است. ظاهر این است که این سیره اختصاصی به احکام ندارد؛ چراکه از نظر عقلا وضعیت موضوعات و احکام یکسان می‌باشد؛ و سیره عقلا بر این جریان پیدا نموده که در تمام آنچه مربوط به معاش و معاد آن‌ها می‌شود، بر اخبار ثقات اعتماد کنند. از این رو اعتبار خبر واحد عادل در موضوعات ثابت می‌شود؛ که مواردی همچون اخبار از نجاست مایع از این قبیل است.)

### ۴. شهید صدر<sup>(ره)</sup>:

مرحوم شهید صدر نیز در حواشی خود به کتاب *عروة الوثقی* ذیل مباحث مربوط به طرق اثبات نجاست به صورت مفصل این مطلب را از زوایای گوناگون مورد تحلیل و بررسی قرار داده است؛ و در نهایت حجیت خبر واحد در موضوعات را از باب بناء عقلا می‌پذیرند.

و قد تلخص من مجموع ما ذكرناه: أنّ خير الثقة حجة في الشبهات الموضوعية إلا في مورد دل الدليل فيه على عدم الحجية (صدر، بحوث في شرح العروة الوثقی: ۱۰۲/۲).

(از مجموع آنچه بیان کردیم می‌توان این‌چنین نتیجه گرفت که خبر ثقه در موضوعات حجیت است، مگر در یک مورد خاص که دلیلی بر عدم حجیت وجود داشته باشد.)

### بخش سوم: بررسی دلایل حجیت خبر واحد در موضوعات

در این بخش ادعا می‌شود که دلایل حجیت خبر واحد در احکام دارای شمول و اطلاقاتی هستند که موضوعات را نیز تحت پوشش قرار می‌دهند؛ به گونه‌ای که هر کدام از آن دلایل به صورت جداگانه دلیلی بر حجیت خبر واحد در موضوعات نیز می‌شود. حال در این قسمت با ذکر دو مورد از اصلی‌ترین ادله حجیت خبر واحد در احکام - آیه نبأ و بناء عقلا - بررسی خواهیم کرد که آیا واقعاً می‌توان اطلاقاتی برای آن‌ها در نظر گرفت تا بدین سبب حجیت خبر واحد در موضوعات هم ثابت شود؟ همچنین در پایان این بخش به عنوان دلیل سوم، به برخی روایت‌های استدلال‌شده در خصوص این بحث نیز اشاره خواهیم کرد.

#### دلیل اول: استدلال به کتاب کریم

##### بررسی آیه نبأ

در کتب اصولی برای استدلال به خبر واحد، به آیات متعددی همچون آیه نبأ، آیه کتمان<sup>۹</sup>، آیه نفر و<sup>۱۰</sup> آیه ذکر<sup>۱۱</sup> اشاره شده است. لکن به نظر می‌رسد عدم امکان استفاده از آیات کتمان، نفر و ذکر برای استدلال به حجیت خبر واحد در موضوعات، در زمره مسائل واضح و مشخص شمرده شود، هر چند که این آیات در کتب اصولی در خصوص «احکام» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ به همین دلیل در این نوشتار از بررسی آن‌ها در مسأله مورد بحث صرف نظر کرده و عمده کلام را به تنقیح آیه نبأ و کیفیت دلالت آن بر «موضوعات» اختصاص می‌دهیم.

دانشیان اصول برای استدلال به این آیه شریفه دو طریق را پی گرفته‌اند:

#### الف) استدلال بر اساس تمسک به مفهوم شرط

در مقام توضیح و تبیین این آیه و تطبیق آن بر محل نزاع می‌توان این گونه ابراز داشت که در منطوق آیه شریفه وجوب تبیین و تثبت خبر متوقف بر فاسق بودن شخص مخبر شده است؛ از این رو حسب تمسک به مفهوم این جمله شرطی باید گفت: در صورتی که غیر فاسق خبری را برای ما نقل کرد، تبیین و تثبت پیرامون صحت و سقم این خبر لازم نیست؛ که لازمه چنین مطلبی در واقع همان حجیت خبر واحد می‌باشد. حال اگر از اشکالات وارد بر این آیه صرف نظر کرده و بگوئیم مفهوم استظهار شده مطلق است و شامل احکام و موضوعات می‌شود، می‌توان مفاد این آیه را استدلالی برای حجیت خبر واحد در موضوعات نیز به حساب آورد. لکن برخی اشکالات وارد بر استدلال به این آیه سبب شده است تا تعداد زیادی از فقها از پذیرش این استدلال امتناع کنند. آیت الله خامنه‌ای نیز خدشه‌های مطرح شده بر این استدلال را می‌پذیرند و از تطبیق آن بر محل نزاع خودداری می‌نمایند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۴).

اهم اشکالات وارد بر استدلال نسبت به این آیه به‌قرار ذیل است:

۱- شرط مطرح‌شده در آیه شریفه محقق موضوع بوده و از باب «إن رزقت ولدًا فاختنه» است؛ از این رو با انتفاء شرط - که همان مجیء خبر فاسق باشد - دیگر موضوعی باقی نمی‌ماند تا دلالت بر انتفاء محمول از موضوع کند.

و أمّا فی الأول فلاّ الجزء لیس إلاّ التبین فی خبر الفاسق و لا یمکن تحقیقه الاّ بعد مجیء الفاسق بالنبیا فالشرط مسوق لبیان تحقیق الموضوع کما فی قولک إذا ركب الأمير فخذ ركابه و إذا رزقت ولدًا فاختنه و الحاصل ان القضايا الشرطية التي تدل على المفهوم يشترط فيها ان تكون مشتملة على موضوع و شرط خارج عنه لتدل أداة الشرط على كون الحكم المستفاد من تلك القضية دائراً مدار ذلك الشرط ... (حائری یزدی، درر الفوائد: ۲/ ۴۸).

(جزا در آیه چیزی جز تبیین در خبر فاسق نیست؛ که خبر فاسق محقق نمی‌شود، مگر آنکه فاسق آن خبر را بیاورد؛ بنابراین شرط مسوق بیان موضوع است. مانند آنچه که می‌گویی: اگر امیر سوار مرکب شد، برای او رکاب بگیر؛ یا اگر فرزندی به تو روزی شد، او را ختنه کن. حاصل آنکه در قضایای شرطیه‌ای که دلالت بر مفهوم می‌کنند، شرط است که شامل موضوع و یک شرطی خارج از آن موضوع بوده باشند که ادات شرط دلالت کند بر اینکه حکم مستفاد از آن قضیه دایره مدار آن شرط می‌باشد.)

۲- تعلیل مطرح‌شده در ذیل آیه «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» حکایت‌گر آن است که علت تبیین، احتمال اصابت قوم به جهالت می‌باشد؛ و این تعلیل بر خبر عادل هم قابلیت صدق دارد. چه بسا عمل به خبر عادل هم موجب اصابت یک قوم به جهالت بشود؛ چون جهالت عبارت است از عدم‌العلم.

إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل (انصاری، فرائد الاصول: ۱/ ۲۵۹).

(مقتضای عموم تعلیل در آیه، وجوب تبیین در هر خبری است که از عمل به آن خبر ایمن از ندامت نباشیم؛ هرچند که مخبر عادل باشد. از این رو منطوق آیه با مفهوم تعارض کرده و ترجیح با ظهور تعلیل است.)

اما می‌توان از این اشکال با دو بیان رهایی یافت: نخست آنکه معنای کلمه «جهالت» را عدم‌العلم در نظر بگیریم، بلکه معنای سفاقت و نادانی را برای آن لحاظ کنیم. در این صورت اشکال مزبور قابل رفع خواهد بود. مرحوم آخوند خراسانی در *کفایة الاصول* با اشاره به این مطلب می‌فرماید:

و لا یخفی: أنّ الإشکال إنّما یتبني علی کون الجهالة بمعنی عدم العلم، مع أنّ دعوی أنّها بمعنی السفاقة و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیده.

(مخفی نماند که آن اشکال مبتنی بر این است که جهالت به معنای عدم العلم باشد؛ لکن این ادعا بعید نیست که جهالت به معنای سفاهت و انجام اموری باشد که از شخص عاقل شایسته نیست).  
دوم آنکه قائل شویم مفهوم آیه شریفه بر عموم تعلیل حکومت دارد؛ چراکه خبر عادل تعبداً علم محسوب شده و به صورت موضوعی از ذیل عموم تعلیل مستفاد از آیه خارج می‌شود. آیت‌الله خوئی<sup>(۵)</sup> با اشاره به همین مطلب چنین بیان می‌دارد:

أنه على تقدير تسليم أنّ المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة، لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعبدياً، على ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد دليل حجّية الطرق و الأمارات هو تتميم الكشف، و جعل غير العلم علماً بالاعتبار، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، نظير حكومة الأمارات على الاصول العملية (خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول: ۱/ ۱۹۱).

(بنا بر اینکه بپذیریم مراد از جهالت عدم العلم است و نه سفاهت، باز هم تعلیل نمی‌تواند مانع از ایجاد مفهوم شود؛ چراکه مفهوم حاکم بر عموم تعلیل می‌باشد؛ چون بنا بر آنچه ما پیش‌تر و مکرراً بیان داشتیم که مفاد دلیل حجیت امارات تتمیم کشف است، خبر عادل در این هنگام تعبداً علم محسوب می‌گردد و موضوعاً از عموم تعلیل خارج است و همچنانکه امارات بر اصول عملیه حکومت دارند، مفهوم نیز حاکم بر عموم تعلیل است.)

### ب) استدلال بر اساس تمسک به مفهوم وصف

در آیه شریفه حکم و جوب تبیین معلق شده است بر عنوان فسق مخیر؛ یعنی فسق خبردهنده موجب و جوب تبیین و تثبت می‌باشد. بنا بر دیدگاه رایج در این صورت می‌توان با انتفاء قید - که همان صفت موجود در آیه است - انتفاء و جوب را نیز نتیجه گرفت. آنچه تطبیق این استدلال را بر مسأله مورد نزاع ما تسهیل می‌کند، شأن نزول این آیه است که در خصوص اخبار ولید به ارتداد قبیلہ بنی مصطلق می‌باشد (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن: ۱۹۸/۹)؛ یعنی در واقع منظور از نبأ در این آیه شریفه اخبار از موضوع ارتداد است.

آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به این تقریر رایج، به بیان وجوه ضعف این استدلال می‌پردازند.

«این استدلال به نظر ما کافی نیست؛ زیرا آنچه در این آیه وجود دارد، این است که فسق در این حکم دخالت دارد؛ اما اینکه آیا فسق، علت منحصره است، برای وجوب تبیین؟ این از آیه فهمیده نمی‌شود. درحالی‌که ما وقتی می‌توانیم به مفهوم وصف استناد کنیم که از آن دلیل یا خارج از آن دلیل، علت منحصره بودن وصف را بفهمیم، به طوری که اگر این وصف نبود، این حکم نیست؛ چه عامل دیگری

وجود داشته باشد، چه وجود نداشته باشد. یعنی عدل این وصف، هیچ چیز دیگری وجود ندارد که موجب تبیین باشد. معنای مفهوم وصف این است. آیه شریفه صرفاً می‌گوید: وصف فسق مؤثر است در وجوب تبیین. اما آیا آنچه موجب می‌شود تبیین واجب باشد، فقط همین وصف فسق می‌باشد؟ یا خیر، ممکن است علت دیگری هم وجود داشته باشد که موجب تبیین باشد، مانند وحدت مخبر. پس لقائل آن یقول که: بله، فسق مخبر مانع است از قبول خبر او، اما این معنایش این نیست که اگر فسق برداشته شد، مطلقاً خبر او مقبول باشد. لذا است که عرف منافاتی نمی‌بیند بین اینکه کسی بگوید: **إن جائکم فاسق بنیا فتبینوا**، و نیز بگوید: **إن جائکم واحد عادل بنیا فتبینوا**. این دو حرف بلاشک با هم منافات ندارد. یکی از اموری که موجب شد انسان تبیین نماید و قول آورنده‌ی خبر را قبول نکند، فسق بود. یکی دیگر از اموری که موجب می‌شود انسان قبول نکند، این است که این شخص مخبر یک نفر می‌باشد، این هم ممکن است مانع باشد. وقتی شارع مقدس فرمود: اگر فاسق خبر آورد، خبر او را قبول نکن! ما از این دستور می‌فهمیم که فسق، موجب عدم قبول خبر اوست. اما آیا فقط فسق است که موجب عدم قبول خبر می‌باشد؟ این دیگر فهمیده نمی‌شود» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۴).

ایشان با اشاره به یک نکته اصولی مهم در خصوص ضابطه اخذ مفهوم، بیان می‌دارند که در صورتی می‌توان از جمله وصفیه برداشت مفهوم کرد که احراز کنیم با انتفاء قید، سنخ حکم منتفی شده است، نه شخص حکم. توضیح بیش‌تر در خصوص این مطلب را به کلمات ایشان در همین زمینه واگذار می‌کنیم:

«در باب مفهوم وصف آنچه محل اختلاف است، انتفاء سنخ حکم می‌باشد، نه انتفاء شخص حکم. شخص حکم یعنی آن حکمی که از ناحیه فسق می‌آید. یعنی در مسأله مورد بحث در آیه شریفه، وقتی فاسق خبر آورد، فسق او موجب می‌گردد که خبر او را قبول نکنیم. اگر فسق نبود، آن عدم قبولی که از فسق ناشی می‌شد، برداشته می‌شود، در این تردیدی نیست. اما آیا با انتفاء وصف، سنخ حکم هم برداشته می‌شود؟ سنخ حکم یعنی: وجوب تبیین و عدم قبول خبر مطلقاً چه ناشی از فسق مخبر باشد و چه از غیر فسق برداشته می‌شود؛ چون ممکن است غیر فسق یک عامل دیگری برای وجوب تبیین وجود داشته باشد. قائلان به حجیت خبر واحد عادل می‌خواهند از این آیه استفاده کنند که اگر فسق نبود، لازم نیست انسان تبیین نماید. یعنی آیه دلالت می‌کند بر اینکه وقتی وصف برداشته شد، حکمی که معلق بر آن وصف است، به طور مطلق برداشته شد. ما عرض می‌کنیم آن حکم ممکن است بر قول غیر فاسق واحد هم مترتب بشود. آیه شریفه تنها چیزی را که اثبات می‌نماید این است که فسق مخبر موجب عدم قبول خبر او می‌باشد، اما اینکه امر دیگری غیر از فسق، موجب

عدم قبول خبر است، از آیه استفاده نمی‌شود. پس آیه شریفه دلالت می‌کند بر انتفاء شخص حکم عند انتفاء این وصف» (خامنه‌ای، درس خارج فقه ۴/۱۲/۱۳۹۳).

این اشکال در خصوص مفهوم وصف مورد پذیرش قاطبه فقها و اصولیون قرار گرفته است. از این رو با توجه به آنچه بیان شد، واضح می‌شود که از نظر آیت‌الله خامنه‌ای و بسیاری دیگر از فقها، استدلال به آیات قرآن برای اثبات حجیت خبر واحد در موضوعات ناکافی می‌باشد.

### دلیل دوم: استدلال به بناء عقلا

در نزد فقها و دانشیان اصول، بناء و سیره عقلا مهم‌ترین دلیل برای اثبات حجیت خبر واحد در موضوعات به‌شمار می‌رود، همچنانکه در اثبات حجیت خبر واحد در احکام نیز چنین است. با دقت در ممشاء و حیات عقلای عالم متوجه می‌شویم که سیره عملی آن‌ها در امور مربوط به زندگی و معاش‌شان این گونه است که نسبت به خبر فردی که مورد وثوق آن‌ها می‌باشد، اعتماد می‌کنند و نسبت به آن ترتیب‌اثر می‌دهند؛ هرچند که این خبر در نزد آن‌ها صددرصد موجب وثوق و اطمینان نشده باشد. در صورتی که این هنجار و رفتار عمومی در مرآی و منظر شارع مقدس وجود داشته و او از این عمل ردع و منعی نکرده باشد، لاجرم می‌توان عنوان حجیت را برای این سیره موجه و بدون اشکال دانست. اگرچه بتوان برای «موضوعات» عدم ردع شارع را احراز کرد، لکن در ناحیه «احکام» علاوه بر عدم ردع شارع، امضای او نیز وجود دارد؛ و در روایات متعددی بدین مطلب اشاره شده است؛ مانند روایاتی در خصوص وثاقت برخی روات همچون زکریا بن آدم (ابن بابویه، صدوق)، من لا یحضره الفقیه: ۴/۴۷۱) و یونس بن عبدالرحمن (حر عاملی، وسایل الشیعة: ۲۷/۱۴۷).

توضیح بیش‌تر آنکه استدلال بر حجیت خبر واحد در موضوعات بنا بر بناء عقلا در دو ناحیه صغری و کبری تحقق می‌یابد. در این استدلال صغری، همان اصل وجود و احراز این سیره است و کبری نیز عدم ردع و حجیت این سیره می‌باشد. آیت‌الله خامنه‌ای طی بحث مبسوطی در این زمینه و با ارائه رویکردی جدید، هر دو ناحیه صغری و کبری را با چالش و نقد جدی روبه‌رو می‌کنند. در ناحیه صغری ایشان با ارائه تحلیل دقیقی از رفتار و سلوک عملی عقلا در مجالات مختلف حیات آن‌ها، معتقد است آنچه به‌عنوان بناء عقلا شهرت یافته، تهی از واقعیت می‌باشد؛ چراکه اعتماد عقلاً بر خبر واحد صرفاً در صورتی است که از اخبار مخبر، وثوق شخصی برای آن‌ها حاصل شود؛ چه اینکه فرد مخبر ثقه باشد، چه نباشد؛ و اصلاً این گونه نیست که در صورت عدم ایجاد وثوق شخصی، به آن خبر ترتیب‌اثر بدهند.

وثوق یعنی آن اعتماد و قبول در نفس انسان، که حدّ آن متناسب با آن مخبرّ به است. بنابراین، حد وثوق و درجه وثوق، با اختلاف درجات مخبرّ به تغییر پیدا می‌کند. گاهی مخبرّ به امر کم‌اهمیتی

می‌باشد، [بنابراین] وثوق مختصر و اعتماد مختصری به آن لازم است. برای مثال شما در اتاق نشسته‌اید، کودک خردسال شما می‌گوید: پدر! فلان کس با شما کار دارد. شما به حرف این بچه ترتیب‌اثر می‌دهید؛ برای خاطر اینکه آن مقدار وثوق و اعتمادی که برای یک چنین قضیه‌ای لازم است، از حرف این بچه در شما به وجود می‌آید؛ بنابراین بر طبق وثوق‌تان عمل می‌کنید. گاهی مطلب مهم و خطیر است، برای شما آن مخبر به اهمیت دارد. برای مثال کسی به شما می‌گوید رئیس‌جمهور شما را به دفتر خود احضار کرده است. شما به حرف او اعتماد نمی‌کنید، تثبیت می‌کنید، تحقیق می‌کنید. از چه کسی تحقیق می‌کنید؟ از آدم ثقه تحقیق می‌کنید؟ خیر، مثلاً به دفتر رئیس‌جمهور تلفن می‌زنید یا از آن کسی که با رئیس‌جمهور مرتبط است می‌پرسید و آن آدم ممکن است اصلاً آدم ثقه‌ای نباشد، اصلاً عادل نباشد، اما رئیس دفتر رئیس‌جمهور می‌باشد. اگر او تأیید کرد، آن وثوق لازم در شما به وجود می‌آید. در امور مهمه، وثوق در درجه بالاتری لازم است، در امور کم‌اهمیت وثوق از نظر عقلا در درجه پائین‌تری لازم است. در هر کدام از این‌ها آن مقدار اعتمادی که برای شما لازم است تا به آن خبر ترتیب‌اثر دهید، آن مقدار اعتماد اگر با اخبار آن مخبر به وجود آمد، بر طبقش عمل می‌نمایید. اگر آن مقدار اعتماد به وجود نیامد، عمل نمی‌کنید. نگاه هم نمی‌کنید آن مخبر ثقه است یا خیر. بله، این هست که عادتاً انسان از قول ثقه، اعتماد شخصی بیش‌تری پیدا می‌کند. این ربطی ندارد به حجیت قول ثقه، چه اعتماد به وجود بیاید، چه اعتماد به وجود نیاید. پس حاصل مطلب این می‌شود که بنای عقلا بر این است که اعتماد کنند به آن وثوقی که شخصاً در آن‌ها به وجود می‌آید؛ مناط از نظر عقلا عبارت است از وثوق شخصی، نه وثوق نوعی؛ که در باب خبر واحد می‌گویند وثوق نوعی لازم است، وثوق شخصی لازم نیست. آنچه در بین فقها رایج و متداول می‌باشد، خبر واحد ثقه‌ای است که وثوق نوعی ایجاد می‌نماید، ولو وثوق شخصی ایجاد نکند. شما به خودتان نگاه کنید اگر یک خبری به شما بدهند، نگاه نمی‌کنید ببینید آیا مخبرش ثقه است یا خیر؟ اگر از آن خبر، وثوق شخصی پیدا کردید، بر طبق آن عمل می‌نمائید. قرائنی، شواهد و مشخصاتی وجود دارد که در شما وثوق شخصی ایجاد می‌کند، بر طبق آن عمل می‌کنید. اگر وثوق شخصی ایجاد نکرد، هر قدر هم مخبر ثقه باشد، عادل باشد، شما به قول او عمل نمی‌کنید. این در رفتار متعارف مردم خیلی روشن است (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۲).

ایشان با اشاره به این مطلب که این اشکال در «احکام» نیز جریان دارد و عیناً همین مطالب در آنجا نیز تکرار می‌شود، چنین اظهار می‌دارند که در نزد ایشان یکی از مناطات حجیت خبر واحد در احکام، سیره اصحاب ائمه (ع) و امضای واضح حضرات معصومین (ع) بر این مقوله است.

«علت اینکه ما در احکام، خبر واحد ثقة را حجت می‌دانیم، این است که بالعلم و البقین می‌دانیم که اخبار ثقة واحد در احکام از نظر ائمه (ع) و اصحاب ائمه (ع) بلاشک حجت بوده است. اینکه افرادی پیش یک جمعی می‌نشستند، از قول امام معصوم (ع) خبری را نقل می‌کردند و آن‌ها هم آن روایات را یادداشت می‌نمودند، چون این شخص را موثق به می‌دانستند، یا در کتاب‌شان می‌نوشتند، آن کتاب را به دیگری می‌دادند، آن حدیث را برای دیگری روایت می‌کردند، بر طبق آن حدیث عمل می‌نمودند، این را ما در رفتار اصحاب ائمه (ع) می‌بینیم. این عمل اصحاب، در مرآی و منظر ائمه (ع) بود، هیچ ردعی هم نکردند. علاوه بر اینکه ردع نکردند، به صراحت امضاء نمودند. طرف از امام (ع) می‌پرسد: أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی؟ معالم دین، احکام است. حضرت می‌فرماید: بله، ثقة می‌باشد. معلوم می‌شود که رجوع به ثقة در معالم دین بین این شخص و بین امام، امر مشترک و مسلمی بوده است. می‌گوید: آیا این ثقة است تا من معالم دین را از او بگیرم؟ حضرت می‌فرماید: بله، اشکال ندارد. یا حضرت می‌فرماید: العَمْرُوی و ابْنُه ثقتان. ثقتان یعنی چه؟ یعنی بروید احکام دین را از این‌ها یاد بگیرید. یا درباره کتب بنی فضال می‌فرماید: خذوا ما رَووا و ذروا ما رَأوا. آنچه روایت کردند، از این‌ها بگیرید! نمی‌گوید که اگر وثوق پیدا کردید، بگیرید. می‌گوید: چون خود اینها موثق به هستند، آدم‌های ثقة‌ای می‌باشند، چه وثوق پیدا کردید، چه وثوق پیدا نکردید، بگیرید! بنابراین در باب احکام، استدلال ما به بنای عقلا نیست، به سیره اصحاب ائمه است، به سیره فقها می‌باشد، به سیره خود ائمه (ع) است، به عمل ائمه (ع) و به فرمایشات آن‌ها می‌باشد. در احکام که ما به خبر واحد ثقة عمل می‌کنیم، به خاطر این‌هاست. این هیچ جای کم‌ترین ریبی نیست» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۲).

اگر در این مطلب تنزل کنیم و نظر رایج را بپذیریم، باز هم به دلیل وجود احتمال مزبور مبنی بر عمل عقلا به خبر واحد براساس وثوق شخصی، استقرار این سیره و حجیت آن محل خدشه خواهد بود؛ چراکه در دانش اصول مقرر شده است که شک در حجیت مساوق با عدم حجیت می‌باشد. همچنین از آنجاکه سیره به‌عنوان یک دلیل لَبّی مطرح می‌شود؛ بنابراین ضروری است تا به قدر متیقن از آن عمل شود. بدون شک در محل نزاع، قدر متیقن وثوق شخصی است.

«به مجرّد اینکه این احتمال آمد، بنای عقلا از حجیت می‌افتد؛ چون شک در حجیت، مساوق با عدم حجیت می‌باشد. علاوه بر اینکه بنای عقلاء یک دلیل لَبّی است، در دلیل لَبّی به قدر متیقن باید اخذ کرد، قدر متیقن آنجایی است که انسان وثوق شخصی پیدا کند. پس در ما عداً آن نمی‌تواند بر طبق آن عمل نماید» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۲).

آنچه بیان شد مربوط بود به اشکالات صغروی معظّم له در بحث بناء عقلا. لکن از نظر ایشان و بسیاری دیگر از فقها دو اشکال کبروی مهم نیز مطرح است که در اینجا بدان خواهیم پرداخت. در واقع این اشکالات کبروی به عنوان رادع و مانع از این سیره محسوب می‌شوند.

۱- فقها و اصولیون در طول تاریخ فقهات شیعه، به چنین سیره‌ای اعتناء و عمل نکرده‌اند و خبر واحد را در موضوعات حجت ندانسته‌اند؛ این مطلب حاکی از ارتکاز ذهنی آن‌ها در طول این مدت بوده است؛ طوری که این عدم حجیت را جزو مسلمات تلقی می‌کردند.

«فقهای ما از ابتدا تا به حال، خبر واحد را در موضوعات حجت ندانستند. نه اینکه بخواهیم به اجماع این‌ها تمسک کنیم. لکن معلوم می‌شود که در ذهن این‌ها جزو مسلمات بوده است، جزو مرتکراتِ ذهن این‌ها بوده است که خبر واحد در موضوعات حجت نیست. وقتی چیزی در طول زمان جزو مرتکراتِ ذهن فقها می‌باشد، نشان می‌دهد که این از ائمه رسیده. انسان اطمینان پیدا می‌کند که این جزو مسلمات دستگاه فکری ائمه (ع) بوده است. این، خودش ردع است. پس اینکه فقهای ما به این بنای عقلا اعتماد نکردند، اعتنا نکردند و خبر واحد را در موضوعات حجت ندانستند، خود این یکسقف از ردع شارع» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۲).

۲- روایت مسعدة بن صدقه به وضوح دلالت بر ردع میکند. به جهت اهمیت این روایت و مباحثی که پیرامون آن مطرح می‌شود، متن کامل روایت را در اینجا ذکر می‌کنیم:

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدْعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ الثُّوبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ حُدْرٍ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أُحْتَكُ أَوْ رَضِيعَتِكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ» (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۱۷/۸۹).

در این روایت، امام صادق (ع) تصریح می‌فرماید که در همه امور مشتبه لازم است بر طبق قاعده اصالة‌الحل عمل شود، مگر در دو حالت: نخست آنکه بر خصوص مورد حرام، علم حاصل شود؛ و دوم آنکه بر آن مورد حرام بیینه‌ای قائم گردد؛ که مراد از بیینه در اینجا حسب بررسی لغت و استعمالات گوناگون، شهادت دو شاهد عادل است. برای مثال حضرت می‌فرماید لباسی که بر تن تو می‌باشد، ممکن است احتمال دزدی بودن آن را بدهی، لکن وظیفه آن است تا زمانی که علم قطعی حاصل نشده یا بیینه‌ای قائم نگردیده، نسبت به این احتمال، التفاتی صورت نگیرد.

آنچه به وضوح از این فرمایش می‌توان استظهار کرد، آن است که امام (ع) راه اثبات موضوع حرمت را صرفاً یکی از این دو حالت می‌داند: «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ» یا «أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»؛

بنابراین اطلاق غایت در ذیل روایت اقتضا می‌کند غیر از این دو حالت هیچ طریق دیگری برای اثبات موضوع وجود نداشته باشد؛ چه خبر واحد ثقه و چه غیر از آن.

«این روایت، ردع از اعتماد به خبر واحد است؛ یعنی اگر بی‌ینه [قائم] نشد و علم حاصل نشد، اگر خبر واحدی گفت این عبد عبد تو نیست، یا این زن، خواهر رضاعی تو است، به آن اعتنا نکن! پس با این ردع شارع مقدس خبر واحد در اثبات موضوعات حجت نیست؛ بلکه می‌شود گفت به حسب این روایت نفی حجیت خبر واحد از نفی بقیه طرق اقوا است؛ یعنی این ردع شامل همه طرق، غیر بی‌ینه و غیر علم می‌شود» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۸).

اما نکته‌ای در این روایت وجود دارد که توجه به آن، امکان استظهار ردع از خصوص اخذ به خبر واحد ثقه در موضوعات را تسهیل می‌کند؛ و آن نکته این است که جواز تمسک به خبر ثقه در موضوعات مستلزم در نظر گرفتن وجود تنافی در جعل احکام شرعی خواهد بود. توضیح بیش‌تر آنکه اگر امام (ع) در یک فقره از روایت خبر دو شاهد عادل را تمام‌الموضوع برای حجیت جعل کند و از طرف دیگر خبر واحد نیز تمام‌الموضوع برای حجیت باشد، این مطلب تنافی در جعل حکم شرعی است که نمی‌توان آن را به شارع حکیم نسبت داد.

«وقتی ما می‌گوئیم بی‌ینه حجت است - بی‌ینه یعنی دو شاهد عادل - بنابراین هر کدام از این دو شاهد برای حجیت جزء‌الموضوع‌اند. وقتی می‌گوئیم خبر واحد عادل یا ثقه حجت می‌باشد، معنایش این است که خبر واحد تمام‌الموضوع برای حجیت است، پس تنافی حاصل شد. اینکه شارع مقدس یک‌بار خبر واحد را به‌عنوان جزء موضوع جعل کند، یک‌بار به‌عنوان تمام‌الموضوع جعل نماید، این تنافی در جعل است، تنافی در عالم ثبوت می‌باشد، امکان ندارد که شارع مقدس یک چنین مطلبی را بیان کرده باشد. پس نفی هر چیزی غیر از بی‌ینه و علم، از این روایت فهمیده می‌شود، [اما] نفی خصوص خبر واحد به طریق اولی فهمیده می‌شود. پس از این روایت، ردع به‌دست آمد» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۸).

### اشکالات نسبت به روایت مسعده بن صدقه

برخی فقیهان معاصر با در نظر گرفتن برخی اشکالات سندی و دلالتی برای این روایت در تلاش برآمده‌اند تا وجه رادعیت این روایت را نسبت به موضوع مورد بحث مورد خدشه و نقد قرار دهند. از جمله اشکالاتی که در این خصوص وارد شده است، به‌قرار ذیل است:

۱- سند این روایت به جهت وجود خود مسعده بن صدقه ضعیف تلقی می‌شود. مرحوم شهید صدر (ره) از جمله فقیهانی است که بر این مطلب پافشاری می‌کند و حتی قائل است که اگر احتمال

وثاقت مسعدة بن صدقة و بالتبع احتمال تصحيح سند وجود داشته باشد، باز هم این احتمال سبب سقوط سیره از مقام حجیت نمی‌شود؛ چراکه امکان تمسک به استصحاب امضاء شارع وجود دارد: «انّ الرواية ضعيفة السند، فهي لا توجب ثبوت الردع. فان قيل: انّ احتمال صدقها يوجب على الأقل احتمال الردع، و هو كاف لإسقاط السيرة عن الحجية، لتوقف حجيتها على الجزم بالإمضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع. قلنا: ان عدم الردع قبل الامام الصادق (ع) في صدر الإسلام محرز، لعدم نقل ما يدل على الردع، و يكشف ذلك عن الإمضاء حدوداً، فإذا أوجب خبر مسعدة عن الصادق الشك في نسخ ذلك الإمضاء الثابت في أول الشريعة، جرى استصحابه» (صدر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ۸۶/۲).

(روایت ضعیف‌السند است، از این رو موجب ثبوت ردع نیست. اگر اشکال شود که احتمال صدق این روایت موجب احتمال ردع می‌گردد و همین احتمال برای سقوط سیره از حجیت کافی است - چراکه حجیت سیره متوقف بر جزم به امضا می‌باشد؛ و این جزم هم موقوف است به عدم ردع - پاسخ می‌دهیم که عدم ردع پیش از امام صادق (ع) محرز است؛ چراکه نقلی مبنی بر ردع صادر نشده و این کاشف از امضای شارع است؛ حال اگر خبر مسعدة بن صدقة موجب شک در نسخ این امضا بشود، استصحاب این امضا جریان می‌یابد).

از نظر آیت‌الله خامنه‌ای و بسیاری دیگر از فقها مسعدة بن صدقة ثقة محسوب می‌شود و امکان تمسک به این روایت بدون هیچ اشکالی وجود دارد.

«ما پیش‌تر عرض کردیم که سند روایت مسعدة بن صدقة را قبول داریم، این سند سند معتبری است به دلایلی که در گذشته ذکر کردیم. بنابراین این اشکال بر ردع به نظر ما وارد نیست» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۸).

۲- میزان رادعیت این روایت تناسبی با گستردگی و شیوع این سیره ندارد. توضیح بیش‌تر آنکه لازم است ردع شارع نسبت به برخی بنیادها و سیره‌های عقلایی با میزان رسوخ و نفوذ آن سیره تناسب داشته باشد. و هرچه آن سیره رایج‌تر و مستحکم‌تر باشد، طبعاً تعداد بیانات و روایات ناهی از آن سیره نیز باید بیش‌تر باشد؛ این مطلب در برخی سیره‌ها همچون ربا و قیاس کاملاً مشهود است. در غیر این صورت نمی‌توان به مجرد وجود یک روایت ردع یک سیره بسیار نافذ و گسترده‌ای همچون اخذ به خبر ثقة در موضوعات را کشف کرد. این اشکال به‌خوبی در بیانات شهید صدر (ره) تنقیح شده است.

«أن الرواية حتى لو صح سندها لا تكفي لإثبات الردع، لان مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة و ترسخها، و مثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصدا ردعها و مقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك، كما صدر بالنسبة إلى القياس، لشدة

ترسخ السيرة العقلانية على العمل بخبر الثقة و تركها، و لما اكتفى بإطلاق خبر من هذا القبيل» (صدر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ۸۷/۲).

(اگر سند این روایت نیز صحیح باشد، باز هم برای اثبات ردع کفایت نمی‌کند؛ چراکه لازم است میزان ردع با میزان قوت و رسوخ سیره تناسب داشته باشد. اگر شارع قصد ردع سیره مربوط به عمل به خبر واحد را داشت، به دلیل رسوخ زیاد این سیره عقلایی باید روایت‌های متعددی از وی صادر می‌شد و صرفاً به اطلاق این روایت اکتفا نمی‌کرد؛ همچنان‌که نسبت به مقوله قیاس، تعداد زیادی روایت صادر شده است.)

۳- مراد از بینه در اینجا معنای اصطلاحی آن نیست؛ بلکه مراد همان معنای لغوی آن است که به معنای مطلق کاشف در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی هر چیزی که ذاتاً یا تبعثاً واقع را منکشف کند؛ بنابراین اختصاصی به دو شاهد عادل ندارد. این اشکالی است که آیت الله خویی (ره) نسبت به این مطلب مطرح کرده‌اند و بر آن پافشاری دارند.

«البينة في الرواية كما تقدم بمعنى الحجة و ما به البيان، و هو الذي دلت الرواية على اعتباره في قبال العلم الوجداني، و اما ان الحجة أي شيء فلا دلالة للرواية عليه، و لا بد من إحراز مصاديقها من الخارج، و قد استكشفنا حجية اخبار العدلین من اعتمادهم (ع) عليه في المخاصمات، فإذا أقمنا الدليل من السيرة أو غيرها على اعتبار خبر العدل أيضا فلا محالة يدخل تحت كبرى الحجة و ما به البيان، و يكون معتبرا في جميع الموارد على نحو الإطلاق بلا فرق في ذلك بين الموضوعات و الاحكام» (خویی، التتقيح في شرح العروة الوثقى: ۱/۳۲۰).

(همان‌طور که گذشت، بینه به معنای حجت می‌باشد و آن چیزی است که روایت دلالت می‌کند بر اعتبار آن در مقابل علم وجدانی؛ اما اینکه حجت چه چیزی است، روایت دلالتی بر این ندارد و ناچاریم که مصادیق آن را از خارج احراز نماییم. ما پیش‌تر حجیت خبر دو شاهد عادل را در مخاصمات در اثر اعتماد معصومین (ع) کشف کرده‌ایم؛ حال اگر از جهت سیره و غیر سیره دلیلی بر حجیت خبر عدل واحد اقامه شود، لاجرم این خبر عدل واحد تحت کبرای حجیت داخل خواهد شد و در تمام موارد مطلقاً معتبر خواهد بود؛ و در آن فرقی هم بین موضوعات و احکام نیست.)

از این اشکال پاسخ‌های متعددی داده شده است که به ترتیب بیان می‌کنیم:

الف) این فرمایش دارای لوازمی است که قطعاً هیچ فقیهی ملتزم به آن نخواهد بود.

«لازمة این فرمایش این است که همان مواردی هم که در روایت مسعدة بن صدقه ذکر شده است، با خبر واحد قابل اثبات باشد؛ در حالی که ملتزم به این معنی نیستید. آن موارد چیست؟ این لباسی که تن شما است، احتمال می‌دهید سرقتی باشد؛ در یک چنین مواردی لازمه فرمایش ایشان

که می‌فرمایند: بیّنه اعمّ از عدلین است و خبر واحد ثقه را شامل می‌شود، این است که اگر یک فرد مورد وثوقی به شما گفت این عبا روی دوش شما دزدی است، باید ترتیب‌آثر دهید، این عبا را از ملک خودتان خارج بدانید و تصرف شما در این عبا حرام باشد. آیا مرحوم آقای خوئی (ره) ملتزم به این معنا هستند؟ خیلی بعید است که ایشان ملتزم به یک چنین چیزی باشند. اگر می‌گوئید بیّنه اعمّ از خبر واحد است، لازمه‌اش این است که در چنین مواردی به خبر واحد عمل کنید، درحالی‌که علی‌الظاهر عمل نمی‌کنید» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۲/۱۹).

ب) قرینه‌ای بر اینکه بیّنه در این روایت به معنای لغوی آن باشد، وجود ندارد؛ بلکه قرینه برخلاف آن در استعمالات روایی به وفور یافت می‌شود؛ تا حدی که برخی فقها در رابطه با استعمال این واژه در معنای اصطلاحی ادعای اطراد کرده‌اند (قمی، المرئقی إلى الفقه الأرقی (کتاب‌الخيارات): ۲/۱۹۸). از این رو بعید نیست که بتوان براساس شواهد و قرائن موجود درخصوص کلمه بیّنه ادعای حقیقت شرعیه نمود. آیت‌الله خامنه‌ای نیز با اشاره به همین قرائن در روایات گوناگون، استعمال این کلمه را در معنای اصطلاحی خودش صحیح می‌دانند.

«اینکه ایشان می‌فرمایند: بیّنه در این روایت به معنای لغوی است و اعمّ از دو شاهد عادل می‌باشد، این حرف، حرف بی‌دلیلی است، قرینه‌ای بر این معنا وجود ندارد. ما در روایات زیادی که از زمان ائمه (ع) و حتی پیش از آن‌ها از لسان پیامبر اکرم (ص) صادر شده است، می‌بینیم که کلمه بیّنه و عنوان بیّنه به‌همین معنای رائج دو شاهد عادل استعمال شده است. در کتاب القضاء، ابواب کیفیت الحکم روایت‌های فراوانی وجود دارد که در این روایات، در کلمات امام صادق و امام باقر (ع) بلکه در کلام امیرالمؤمنین (ع) یعنی از آن زمان بیّنه به معنای دو شاهد عادل استعمال شده است. وقتی بیّنه به این معنا استعمال شده، با چه قرینه‌ای و دلیلی می‌گوئید اینجا بیّنه به معنای لغوی آن می‌باشد؟ بیّنه در اینجا هم به‌همان معنایی است که در سایر روایات استعمال گردیده و آن رجلین عدلین است» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۹).

۴- با توجه به این مطلب که نسبت بین عادل و ثقه عموم و خصوص من وجه است، می‌توان گفت که بین جعل حجیت برای خبر واحد و جعل حجیت برای بیّنه هیچ منافاتی وجود ندارد، چون مؤدای ادله حجیت خبر واحد، وثاقت شخص مخبر می‌باشد؛ حال چه عادل باشد، چه نباشد. اما آنچه در ادله حجیت بیّنه ثابت می‌شود، خبر دو شاهد عادل است، نه دو شاهد ثقه؛ و ممکن است که مراد از دو شاهد عادل در روایات صرفاً حیثیت عدالت آن‌ها باشد؛ یعنی دو شاعد عادل غیرثقه. از این رو ممکن است بگوئیم این‌ها با هم منافاتی ندارند. آنچه منافات داشت این بود که یک شاهد ثقه، در ردیف دو شاهد ثقه قرار بگیرد؛ یا یک شاهد عادل، در ردیف دو شاهد عادل قرار بگیرد. در نتیجه این روایت

نمی‌تواند رادع سیره عقلاً محسوب شود. آیت‌الله خامنه‌ای با تبیین و تقریر این اشکال مهم دو پاسخ برای آن ارائه می‌دهند.

پاسخ نخست آن است که در اینجا مراد از دو شاهد عادل اعم از عدلِ ثقة یا غیر ثقة است؛ بنابراین در فرضی که هر دو عدل ثقة باشند، مجدداً اشکال منافات بازگشت خواهد کرد.

«می‌گویید دو شاهد عادل اعم است از عدلی که ثقة باشد یا نباشد. بنابراین، مقصود شما این است که اگر دو شاهد عادل ثقة یا غیرثقة بودند، به هر حال معتبرند و ملاک در آن‌ها عدالت می‌باشد. پس این عادلین شامل می‌شود آنجایی که ثقتین هم باشند. پس معنایش این خواهد بود که عادلینی که هر دو ثقة هم هستند، یک‌جا یکی از این دو ثقة جزءالموضوع می‌باشد، آن در بیّنه است. یک‌جا یکی از این دو ثقة تمام‌الموضوع می‌باشد، آن در خبر واحد است. باز همان اشکال برگشت. نمی‌توانید بگویند مراد از بیّنه، عدلینی است که حتماً غیرثقة باشند. این را نمی‌شود بگویند، مسلماً عدلینی که تشکیل دهنده بیّنه هستند، اعم است از عدلینی که ثقة یا غیرثقة باشند. پس شارع مقدس برای عدلین ثقتین اعتبار قائل شد، یعنی اگر عدل ثقة به‌تنهایی آمد، قبول نکن! دو نفر اگر آمدند، قبول کن! حجیت بیّنه این را می‌گوید. از آن طرف هم می‌گوید چنانچه این عدل ثقة به‌تنهایی آمد، قبول کن! آیا این‌ها با هم منافات ندارد؟ پس اشکال منافات برگشت» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۸).

پاسخ دوم آن است که در نظر نگرفتن وثاقت در بیّنه قطعاً خلاف ظاهر است؛ و نمی‌توان در حجیت بیّنه به دو شاهد عادل غیرثقة ملتزم شد.

«اینکه می‌گوئید در حجیت بیّنه، وثاقت شرط نیست، عدالت شرط است. در ادله حجیت خبر واحد موضوع وثاقت می‌باشد، در بیّنه موضوع عدالت است، نه وثاقت؛ بنابراین، در بیّنه، وثاقت لازم نیست. این حرف، اصلاً مورد قبول نیست. در بیّنه هم قطعاً وثاقت لازم است، لکن یا وثاقت وجدانی که انسان می‌داند این شخص، آدم مورد وثوقی می‌باشد یا وثاقت تعبّدی که اصول عقلائیّه جاری شود، اصالة عدم الخطاء، اصالة عدم الغفلة، درباره‌اش جاری گردد. این، قطعاً در بیّنه لازم است. و الا اگر دو شاهد عدلی را فرض کنید که علم به وثاقت‌شان ندارید و وضع‌شان طوری است که این اصول هم درباره‌آن‌ها جاری نمی‌شود، به خاطر کثرت اشتباه و کثرت غفلت در این دو شاهد عادل که اصالة عدم الغفله و عدم الخطاء درباره‌شان اصلاً جاری نیست. مسلماً ادله حجیت بیّنه شامل این‌ها نمی‌شود، منصرف از این‌هاست. بنابراین، اینکه گفته شد در بیّنه وثاقت لازم نیست، عدالت کافی می‌باشد، ما این را قبول نداریم» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۸).

۵- استبانه در این روایت اعم از استبانه وجدانی و استبانه تعبّدی است. به این معنا که هر چیزی که بتواند کاشف از موضوع باشد، در حیطة مدلول استبانه قرار می‌گیرد. به تعبیر فقی‌تر می‌توان

این چنین بیان داشت که دلیل حجیت خبر واحد حاکم است بر روایت مسعدة بن صدقة؛ و موضوع روایت مسعدة را توسعه می‌دهد، بنابراین خبر واحد هم تعبداً در حیظه مدلول استبانه قرار می‌گیرد. شهید صدر (ره) در ذیل بحث از روایت مسعدة بن صدقة به این مطلب اشاره می‌کند:

«أن الغاية في خبر مسعدة مشتملة على عنواني (الاستبانه) المساوقة للعلم، (و البينة)، و دليل حجية الخبر- و هو السيرة- يجعل خبر الواحد علماً بالتعبد، فيكون مصداقاً للغاية، و معه لا يعقل الردع عنه بإطلاق المغيب» (صدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ۸۸/۲).

غایت در روایت مسعدة مشتمل بر دو عنوان استبانه - که مساوق با علم می‌باشد- و بینه است و دلیل حجیت خبر واحد که همان سیره باشد، خبر واحد را تعبداً علم محسوب کرده و در واقع مصداقی برای آن غایت می‌باشد؛ بنابراین با وجود این، ردع از اطلاق مغیا معقول نیست.

این مطلب در صورتی متین و استوار است که فقره «تَقُومُ بِهِ الْبَيِّنَةُ» در روایت موجود نباشد؛ چراکه این فقره قرینه است بر اینکه مراد از استبانه صرفاً کشف وجدانی است، نه تعبدی. به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که استبانه یا کشف وجدانی در مقابل علم تعبدی لحاظ شده است و خود همین تقابل قرینه‌ای می‌باشد بر اینکه در اینجا حکومتی تحقق نیافته است. این پاسخ در بیانات شهید صدر (ره) بدین صورت بیان شده است:

«أن الحكومة إنما تتم عرفاً لو لم تقم قرينة في دليل المحكوم على أن العلم لوحظ بما هو علم وجداني خاصة، كما في المقام فان العلم جعل في مقابل البينة التي هي علم تعبدی، و هذه المقابلة بنفسها قرينة عرفاً على أن المولى لاحظ في العلم خصوص الفرد الوجداني بنحو يأبى عن التوسعة بالحكومة» (پیشین).

(حکومت عرفاً زمانی تام است که قرینه‌ای در دلیل محکوم قائم نشود مبنی بر اینکه مراد از علم، فقط علم وجدانی می‌باشد؛ همان‌طور که در بحث ما همین‌گونه است. علم در مقابل بینه که علم تعبدی باشد، جعل شده است؛ و خود این تقابل عرفاً قرینه‌ای می‌باشد بر اینکه مولى فقط علم وجدانی را لحظ کرده است؛ طوری که از توسعه دادن آن علم به تعبدی ابا دارد.)

آیت‌الله خامنه‌ای نیز با اشاره به همین اشکال، قرار دادن خبر واحد ذیل مفهوم استبانه را دارای یک تالی فاسد می‌داند؛ و آن در نظر گرفتن تنافی جعل توسط شارع است؛ که پذیرش آن غیر ممکن می‌باشد. «در صورتی ممکن بود این حرف را بزنی که جمله «أَوْ تَقُومُ بِهِ الْبَيِّنَةُ» در روایت نبود. اگر نبود می‌گفتیم ادله حجیت خبر واحد حاکم است بر ذیل روایت مسعدة، و استبانه را توسعه می‌دهد. اما اینجا بعد از استبانه دارد: أَوْ تَقُومُ بِهِ الْبَيِّنَةُ. بینه هم به معنای دو شاهد عادل می‌باشد. پس اگر ما استبانه را شامل خبر واحد دانستیم، معنایش این خواهد بود که یک‌جا خبر واحد شد جزء الموضوع،

یک‌جا شد تمام‌الموضوع. این، تنافی در جعل است و امکان ندارد، یعنی قابل تعقل نیست که شارع مقدس در مقام جعل، دو امر منافی را جعل نماید» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۸).  
با توجه به آنچه گفته آمد، واضح می‌شود که آیت‌الله خامنه‌ای همچون مشهور فقها اشکالات وارد بر روایت مسعدة بن صدقة را نمی‌پذیرند و آن را رادع سیره عقلا در اخذ به خبر واحد در موضوعات تلقی می‌کنند.

**دلیل سوم: استدلال به برخی روایات خاص برای اثبات حجیت خبر واحد در موضوعات**  
در مجامع روایی شیعه به روایاتی برمی‌خوریم که فقها از آن‌ها برای استدلال به خصوص حجیت خبر واحد در موضوعات استفاده می‌کنند؛ و اغلب برای اثبات حجیت خبر واحد در احکام مورد اشاره قرار نمی‌گیرند. در این نوشتار تلاش می‌کنیم تا با ذکر برخی از این روایات، حیطه دلالت آن‌ها را مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهیم.

۱- «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً أَوْ تَمَتَّعَ بِهَا فَحَدَّثَهُ رَجُلٌ ثِقَةً أَوْ غَيْرِ ثِقَةٍ فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ امْرَأَتِي وَ لَيْسَتْ لِي بَيِّنَةٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ ثِقَةً فَلَا يُقْرَبُهَا وَإِنْ كَانَ غَيْرِ ثِقَةٍ فَلَا يَقْبَلُ مِنْهُ» (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۳۰۰/۲۰).

از این روایت می‌توان چنین استفاده کرد که قول مخبر ثقه در خصوص اثبات موضوع زوجیت، قابلیت اعتماد و استناد دارد. لکن اشکالاتی بر این روایت وارد شده است که به‌قرار ذیل می‌باشد:

الف) این روایت با دو روایت دیگر در همین باب متعارض است؛ چراکه مضمون آن دو روایت دیگر، صرفاً حجت بودن «اقرار» و «بیینه» برای اثبات خلیه بودن زن می‌باشد.

ب) مضمون این روایت به هیچ وجه قابلیت عمل و تحقق نداشته؛ چراکه این موضوع مورد بحث از مسائل مطرح شده در مباحث رفع تنازعات بوده و قواعد آن متبع است. یکی از فقهای معاصر با اشاره به این مطلب چنین اظهار می‌دارد:

«بنابراین نمی‌توان قواعد باب رفع تنازعات و اثبات موضوعات توسط عدلین را به روایت سماعه، آن‌طور که صاحب حدائق فرموده، تخصیص زد، زیرا تخصیص قواعد با روایت معتبر در جایی صحیح است که آن روایت معارضی نداشته باشد و مکاتبه حسین ابن سعید با موثقه سماعه تعارض دارد. از این رو اگر این دو روایت جمع عرفی نداشته باشد، باید بر قواعد عامه تحفظ کرد» (شیرازی‌زنجانی، دروس خارج نکاح: ۹۴۸/۴).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز دلالت این روایت بر حجیت خبر واحد در موضوعات نمی‌پذیرند و این چنین بیان می‌دارند:

«روایت سماعه قابل قبول نیست؛ به خاطر اینکه اگر ما بخواهیم به روایت سماعه عمل کنیم، معنایش این است که به دعوی به غیر بی‌توجهی اعتماد نمائیم که احدی از فقها بر طبق این فتوا نداده است. یک نفر یک ادعایی می‌کند، بی‌توجهی هم ندارد، برای مثال بگوید: این خانه در ید تو مال من است، آدم ثقه‌ای هم می‌باشد. ما بگوئیم که این مدعی چون فرد ثقه‌ای است، حرف او را قبول کنیم؛ نه، باید بی‌توجهی بی‌آورد. نگوئید که بی‌توجهی در آنجایی است که دعوا اتفاق بیفتد و به دادگاه بروند، آنجاست که بی‌توجهی لازم است؛ نه، اگر فرض کنیم که اصلاً مرافعه و مراجعه به محکمه هم در میان نباشد، این شخصی که این زن را در قبالة نکاح گرفته، یا این خانه در ید او می‌باشد، یک تکلیف شرعی دارد، می‌خواهد بداند که آیا این خانه واقعاً ملک اوست؟ آیا این زن، زن او شد یا خیر؟ در همه این‌ها، اینکه بدون بی‌توجهی حرف او را قبول کنیم، احدی به این فتوا نداده است. بنابراین، این روایت هم قابل قبول نیست» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰).

۲- «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَسْتَأْذِنُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْأُمَّةَ مِنْ رَجُلٍ فَيَقُولُ إِنِّي لَمْ أَطَّأَهَا فَقَالَ إِنَّ وَثْقَ بِهِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَأْتِيَهَا» (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۸۹ / ۲۱).

حسب دلالت این روایت استبراء آیه بنا بر اخبار فروشنده ثقه مبنی بر عدم وطی، قابل اثبات خواهد بود؛ لکن می‌توان دستور امام (ع) مبنی بر پذیرش قول بایع را از باب اعتماد بر اخبار ذی الید دانست. هرچند اگر در این مطلب هم می‌توان این چنین خدشه وارد کرد که در اخبار ذی الید قید وثاقت شرط نیست، درحالی‌که این روایت قید وثاقت را در بایع اعتبار می‌کند. از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای بیش‌ترین حرفی که می‌توان در مورد این روایت بیان کرد، این است که این حجیت صرفاً برای این موضوع خاص قابل‌پذیرش است و دلیلی بر تعدی به موضوعات دیگر در دست نیست.

«اعتبار خبر واحد ثقه در خصوص مورد این روایت یعنی مسأله استبراء است، و این دلیل نمی‌شود بر اینکه از آن به جاهای دیگر تعدی کنیم. چنانچه بسیاری از بزرگانی که خبر واحد در موضوعات را حجّت نمی‌دانند، این پنج، شش روایتی را که خواندیم، با این بیان رد کردند. گفتند هر یک از این‌ها درباره موضوع خاصی است؛ در خصوص این موضوعات که روایت داریم، ما قبول می‌کنیم، به حجیت خبر واحد متعبد می‌شویم. اما این روایات، دلیل بر تعدی به سایر موضوعات نمی‌شود که در همه موضوعات خبر واحد حجّت باشد. بنابراین، در مورد این روایت باب آیه یا باید ملتزم شد به اینکه در اعتبار قول ذوالید، وثاقت لازم است، یا اگر آن را کسی قبول نکرد، باید بگوئیم این حکمی است مخصوص مسأله استبراء؛ و دلیلی بر تعدی از این مورد به بقیه موارد نداریم» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰).

۳- «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتَانِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَالَالَ فَأَفْطِرُوا أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ عَدْلٌ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ» (حر عاملی، وسایل الشیعة: ۲۷۸/۱۰).

در این روایت ملاک حکم به ثبوت ماه شوال، رویت هلال یا شهادت یک شخص عادل دانسته شده است. برخی فقها از این مطلب چنین استفاده کرده‌اند که اگر خبر واحد در احراز موضوع حجّت نبود، امام (ع) شهادت عدل واحد را معتبر نمی‌دانستند. اما از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و بسیاری دیگر از فقها این روایت در خصوص حجیت خبر واحد در موضوعات قابل استناد نیست؛ چراکه از مسلمات و واضحات قواعد مربوط به باب هلال، صرفاً معتبر بودن رویت و بینه می‌باشد؛ و قطعاً طریق دیگری همچون خبر عدل واحد حجّت نیست.

«این روایت قابل استناد نیست؛ به‌خاطر اینکه ما به‌طور مسلم می‌دانیم که در باب هلال، آنچه جانشین رویت و علم می‌شود، عبارت است از بینه. روایت‌های فراوانی هم در این باب داریم که در بعضی از این روایات دارد: یا رویت یا بینة عدول؛ تعبیر بینة عدول دارد. در بعضی دارد رویت او شاهدی عدل. در بعضی از روایات دیگر دارد: رویت او شاهدی مرضیین. در بعضی از روایات دیگر دارد: بشاهدین، و در بعضی از روایات عدول، یا بقوم عدول دارد؛ همه این‌ها به‌جای رویت است. یعنی این روایات جای تردید باقی نمی‌گذارد که آنچه می‌تواند جانشین رویت در باب هلال بشود، عبارت است از بینه که حداقل آن، دو شاهد عادل است. بنابراین، روایت محمد بن قیس نمی‌تواند در مقابل این روایات مقاومت کند. هذا اولاً. ثانیاً، در بعضی از این روایات این‌ها دارد که مفید حصر است؛ یعنی یا رویت و اگر رویت نبود، به دو شاهد عدل یا دو شاهد امین یا به بینة عدول باید مراجعه نمود. با تعبیر حصر آمده است، علاوه بر اینکه: اگر شاهد واحد کفایت می‌کرد، این همه روایات لازم نبود که بگوید دو شاهد. وقتی یک شاهد کفایت می‌کند، او که شهادت داد، شهادت شاهد دوم امر لغوی خواهد بود. تکرار بینه در این روایات، نشان‌دهنده این است که آنچه معتبر می‌باشد، دو شاهد است، نه یک شاهد» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰).

۴- «وَ يَأْتَانِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْمُؤَدَّنُ مُؤْتَمَنٌ وَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ» (حر عاملی، وسایل الشیعة: ۳۷۸/۵).

در این روایت امام (ع) اذان شخص عارف به وقت را در احراز موضوع دخول وقت نماز، معتبر دانسته است؛ بنابراین از این حجیت در اثبات وقت می‌توانیم حجیت خبر واحد را استظهار کنیم. لکن می‌توان چنین اشکال کرد که در این روایت، موضوع حجیت، وثاقت مؤدّن نیست و احتمال

می‌رود مراد روایت آن جایی باشد که انسان از اذان، یقین به دخول وقت می‌کند. در غیر این صورت اگر دلالت روایت را هم تام در نظر بگیریم، باز هم دلیلی بر تعدی به موارد دیگر نداریم. «اگر فرض کردیم که این روایات معتبر باشد، چون بعضی به این روایات عمل نکردند. بر فرض عمل، مراد، آن جایی است که انسان از اذان به دخول وقت یقین پیدا می‌کند، اگر این را هم نگوئیم، می‌پذیریم که اذان مؤذن در باب خصوص اذان معتبر می‌باشد. دلیلی بر تعدی از اذان به همه موارد و موضوعات نداریم» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱).

۵- «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عِنْدِي دَنَائِيرٌ وَكَانَ مَرِيضًا فَقَالَ لِي إِنْ حَدَّثَ بِي حَدَّثْتُ بِهَا فَاَعْطِ فُلَانًا عَشْرِينَ دِينَارًا وَأَعْطِ أَخِي بِقِيَةِ الدَّنَائِيرِ فَمَاتَ وَ لَمْ أَشْهَدْ مَوْتَهُ فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِي إِنَّهُ أَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ لَكَ انظُرِ الدَّنَائِيرَ الَّتِي أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَيَّ أَخِي فَتَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشْرَةِ دَنَائِيرٍ أَفْسِمَهَا فِي الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَخُوهُ أَنَّ عِنْدِي شَيْئًا. فَقَالَ أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشْرَةِ دَنَائِيرٍ» (حر عاملي، وسائل الشيعية: ۴۳۳/۱۹).

در این روایت امام (ع) اخبار شخص ثقه و صادق مبنی بر تغییر وصیت را معتبر دانسته است. بنابراین مستفاد از این روایت می‌تواند حجیت خبر ثقه در موضوعات - لااقل در باب وصیت- باشد. لکن از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و برخی دیگر از فقها، این روایت خلاف ظاهر آیات قرآن تشخیص داده شده است؛ از این‌رو از حجیت و اعتبار ساقط می‌شود.

«پاسخ از استدلال به این روایت این است که این روایت مخالف ظاهر آیه قرآن می‌باشد، این آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدلٍ منكم أو آخران من غيركم» (مانده: ۱۰۶)؛ طبق صریح این آیه در باب وصیت آنچه معتبر است، شهادت اثنان ذوا عدل می‌باشد، دو نفر عادل منکم، از مسلمانان و اگر نتوانستند دو نفر عادل مسلم پیدا کنند، أو آخران من غيركم، دو نفر غیرمسلمان شهادت بدهند. بنابراین، در اثبات وصیت شهادت، دو نفر شرط است. اینکه ما بگوئیم در اثبات قسمتی از وصیت، شهادت یک نفر کافی می‌باشد، این خلاف آیه قرآن است و خلاف روایت‌های متعددی که در ذیل همین آیه شریفه وارد شده است. اینکه فرض کنیم شهادت بر اصل وصیت، یک طور است، شهادت بر جزئی از وصیت طور دیگر؛ که کسی بگوید آیه شریفه درباره شهادت بر اصل وصیت می‌باشد، بر تمام وصیت است، این روایت درباره بخشی از وصیت می‌باشد، این حرف، گفتنی نیست. بنابراین آیه شریفه مضمون این روایت را نفی می‌کند، علاوه بر اینکه هیچ‌کس هم بر طبق این روایت عمل نکرده است؛ یعنی

فقهها بر طبق این روایت فتوا ندادند. بنابراین این روایت هم از حجیت می‌افتد» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱).

۶- «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ وَكَلَّ آخَرَ عَلَى وَكَالَةٍ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ وَأَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ فَقَالَ أَشْهَدُ وَأَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فَلَانًا عَنِ الْوَكَالَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرِ الَّذِي وَكَلَّ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ ماضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ كَرِهَ الْمُوَكَّلُ أَمْ رَضِيَ قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرِ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلُ أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عَزَلَ عَنِ الْوَكَالَةِ فَالْأَمْرُ عَلَى مَا أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ الْأَمْرَ ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ قَالَ نَعَمْ إِنَّ الْوَكِيلَ إِذَا وَكَّلَ ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ ماضٍ أَبَدًا وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ بِثِقَةٍ يَبْلُغُهُ أَوْ يَشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ.»

با دقت در مفاد این روایت متوجه می‌شویم که امام (ع) اخبار شخص ثقة مبنی بر عزل وکیل از وکالت را معتبر دانسته‌اند؛ و این مطلب به خوبی حکایت از حجیت خبر ثقة در موضوعات دارد. اما از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای این روایت معرض عنها بوده و عمل فقها بر آن استقرار نیافته است. همچنین وجود روایات معارض در همین موضوع، امکان پذیرش این مطلب را سخت‌تر می‌کند. ایشان با تأکید بر این مطلب می‌فرمایند:

«این روایت را در همین مورد خودش، علما به آن عمل نکرده‌اند. از قول بزرگانی مانند علامه و صاحب جامع المقاصد و دیگران نقل شده است، اجماع بر اینکه اخبار ثقة به عزل وکیل، مورد قبول نیست. ما این اجماع را از حیث اجماع قبول نداریم؛ چون نمی‌دانیم واقعاً اجماع است یا نیست؛ صغریاً تردید داریم. و اگر اجماع هم باشد، معلوم نیست که اجماع حجت باشد، شاید اجماع مدرکی باشد، بنابراین از اعتبار می‌افتد. لکن این نقل اجماع حاکی از این است که احدی به این روایت عمل نکرده است. اعراض اصحاب از یک روایت آن را از اعتبار می‌اندازد. ثانیاً: در همین باب در وسائل روایت دوم که سند آن هم معتبر می‌باشد، خبر علاء بن سیابه است؛ در این روایت حضرت برای عزل وکیل علم را معتبر می‌دانند، لاغیر. در این روایت روشن است که اگر وکیل علم به عزل پیدا کرد، آن وقت عملی که بعد از عزل انجام داده است، نافذ نیست. اما اگر علم پیدا نکرد، اخبار واحد به عزل کافی نیست. بنابراین، این روایت هم مورد قبول نیست که ما بگوئیم اگر کسی اخبار به عزل کرد، این اخبار حجت است» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰).

### بخش چهارم: تطبیقات

در این قسمت در نظر داریم تا مبنای آیت‌الله خامنه‌ای در بحث حجیت خبر واحد در موضوعات را در دو مورد از مباحث فقهی مطرح شده توسط ایشان بررسی و تطبیق کنیم.

۱- ایشان در بحث صلاة مسافر در ذیل مسأله مربوط به طرق احراز مسافت شرعی با ذکر برخی طرق معتبر همچون شیاع مفید علم و بیته، خبر واحد عدل را برای اثبات موضوع مسافت غیر معتبر تلقی می‌کنند.

«حاصل قضیه این شد این سید (ره) می‌فرماید تشخیص مسافت با خبر واحد عدل محل اشکال است؛ انصافاً محل اشکال می‌باشد. یعنی ما قبول نداریم؛ البته ایشان احتیاط می‌کنند و می‌گویند لایترک الاحتیاط. به نظر ما این احتیاط وجهی ندارد. احتیاطی که ایشان می‌کنند، قاعداً معنایش این است که مسافر جمع بخواند. لکن به نظر ما این احتیاط موردی ندارد و خبر واحد در موضوعات حجت نیست.»

۲- ایشان در کتاب *ثلاث رسائل فی الجهاد*، در بحث «امان» این موضوع را بررسی می‌کنند که اگر یکی از مؤمنان ادعای امان دادن به یکی از کفار را مطرح کند، آیا قول او مورد پذیرش قرار می‌گیرد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت است، مبنای پذیرش این ادعا چیست؟ ایشان دو احتمال برای وجه قبول قول مدعی امان بیان می‌کنند:

الف) حجیت خبر واحد عادل

ب) اقرار

ایشان بحث از احتمال دوم را زمانی وجهی می‌دانند که طریقی برای تصدیق مخبر - همچون تمسک به خبر واحد عادل - موجود نباشد؛ در غیر آن صورت تمسک به همان حجیت خبر واحد برای پذیرش قول مدعی امان کفایت می‌کند. لکن از آنجاکه معظّم‌له این مبنا را ناصحیح دانسته‌اند، لاجرم برای پذیرش قول مدعی امان جانب اقرار را تقویت کرده‌اند (خامنه‌ای، *ثلاث رسائل فی الجهاد*: ۱۱۱).

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای هیچ‌کدام از دلایل مطرح شده برای اثبات حجیت خبر واحد در موضوعات - همچون آیه نبأ، بناء عقلا، اخبار و روایت گوناگون - ظرفیت اثبات این مدعا را نداشته و امکان قول به حجیت آن وجود ندارد.

## منابع

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. جلد ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم.
۲. اردبیلی. احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. جلد ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول.
۳. انصاری. مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. جلد ۱. قم: مجمع الفکر الاسلامی. چاپ نهم.
۴. حائری یزدی. عبدالکریم (بی تا). درر الفوائد. جلد ۲. چاپخانه مهر. چاپ اول. قم
۵. حکیم. سید محسن طباطبایی (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. جلد ۱. قم: مؤسسة دار التفسیر. چاپ اول.
۶. خامنه‌ای. سید علی حسینی (۱۴۳۹ق). ثلاث رسائل فی الجهاد. تهران: فقه روز.
۷. خامنه‌ای. سید علی حسینی. مجموعه‌ی دروس خارج فقه
۸. خمینی. سید روح الله موسوی (۱۴۲۱ق). کتاب الطهارة. جلد ۴. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره. چاپ اول.
۹. خویی. سید ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی (۱۴۱۸ق). جلد ۳. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی. چاپ اول.
۱۰. خویی. سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول. جلد ۱. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی. چاپ اول.
۱۱. خویی. سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). التتبیح فی شرح العروة الوثقی. جلد ۱. مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی. چاپ اول.
۱۲. شبیری زنجانی. موسی (بی تا). دروس خارج نکاح. جلد ۴. مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی. قم
۱۳. شیخ حر عاملی. محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. جلد ۵. ۱۰. ۱۷. ۱۹. ۲۰. ۲۱. ۲۷. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام. چاپ: اول.
۱۴. صدر. سید محمد باقر (۱۴۰۸ق). بحوث فی شرح العروة الوثقی. جلد ۲. قم: مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی. چاپ: دوم.
۱۵. طبرسی. فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. جلد ۹. تهران: ناصر خسرو.
۱۶. قمی. سید محمد حسینی روحانی (۱۴۲۰ق). المرتقی إلى الفقه الأرقی - کتاب الخیارات. جلد ۲. تهران: مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافیة (دارالجلی). چاپ اول.
۱۷. گیلانی. میرزای قمی. ابو القاسم بن محمد حسن (۱۴۱۷ق). غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام. جلد ۱. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول.
۱۸. نائینی. میرزا محمد حسین غروی (۱۴۱۱ق). کتاب الصلاة. ج ۱. دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول.
۱۹. نجفی. کاشف الغطاء. جعفر بن خضر مالکی (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. جلد ۱. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ: اول.
۲۰. نراقی. مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول.
۲۱. نراقی. مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. جلد ۱. مؤسسه آل البيت علیهم السلام. چاپ اول.
۲۲. همدانی. آقا رضا بن محمد هادی (۱۴۱۶ق). مصباح الفقیه. جلد ۹. مؤسسة النشر الإسلامی.



## تحلیل کارکرد روایات تفسیری در اندیشه تفسیری حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی)

| سمیه صیادی\* |

| توران ملایی<sup>۲</sup> |

### چکیده

آیت الله خامنه‌ای از مفسران قرن معاصر بوده که در تفاسیر خود از روایات تفسیری نیز بهره جسته است. ایشان از مفسران قرن معاصر بوده که در تفاسیر خود از روایات تفسیری نیز بهره جسته است. از آنجاکه روایات و آثار منقول معاصران نزول، بخشی از واقعیت تفسیر قرآن را به خود اختصاص داده و قرآن پژوهان همواره توجه خاصی به روایات مبذول داشته‌اند، پژوهش حاضر درصدد تحلیل کارکرد روایات تفسیری در اندیشه تفسیری معظم له می‌باشد. ایشان در کتب تفسیری خود علاوه بر استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، از روش عقلی و علمی نیز بهره گرفته و در بسیاری از موارد برای رسیدن به معنای آیات از احادیث و روایات تفسیری نیز استفاده کرده و ضمن استفاده از روایات نگاهی جامع نیز به همه منابع تفسیری داشته‌اند. نگارنده درصدد است با روش تحلیل محتوای روایات تفسیری، کارکردهای متنوع آن‌ها را با تمرکز بر نمونه‌های موردی در فهم و تفسیر آیات قرآنی با تأکید بر دیدگاه، مبانی و روش تفسیری آیت الله خامنه‌ای در کتب تفسیری مکتوب ایشان که شامل تفسیر سوره‌های حمد، بقره، براءت، ممتحنه، حشر، تغابن و جمعه است، با استفاده از منابع کتابخانه ای تبیین و بررسی کند. کارکردهای روایات تفسیری در اندیشه تفسیری رهبری عبارتند از: فضایل قرآن، تشریح اسباب و فضای نزول، تبیین واژگان و لایه‌های معنایی، توضیح واژگان کلیدی، روایات تبیین و تصحیح اصول

۱. طلبه سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، مدرس حوزه و دانشگاه، مجتمع آموزش علوم اسلامی کوثر (س)

\*Email: sayadi.kosar@gmail.com

\*

۲. طلبه سطح سه، مجتمع آموزش عالی حوزوی

\*Email: tooranmollaie@gmail.com

اعتقادی، بهره‌گیری از تمثیل، روایات ناظر به جری و تطبیق، تبیین احکام شرعی و اختلاف قرائات و تبیین حکمت. هرچند این موارد حصر عقلی نداشته و با تحقیقات بیش‌تر می‌توان به موارد دیگری دست یافت.

**واژگان کلیدی:** روایت تفسیری، کارکرد روایات تفسیری، مبانی، روش و قواعد تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای.

### ۱. مقدمه

از مهم‌ترین فعالیت‌های علمی آیت‌الله خامنه‌ای، برگزاری درس و جلسات تفسیر قرآن از سال ۱۳۵۰ بوده و طی سالیان متمادی قبل و بعد از انقلاب و در دوران رهبری به تفسیر سوره‌های متعدد از قرآن پرداخته‌اند. جلسات درس تفسیر ایشان توسط شاگردان ایشان پیاده‌سازی و در قالب کتاب‌های تفسیری به چاپ رسیده است. واکاوی و مطالعه در کتب تفسیری ایشان، بیانگر مبانی و روش معظم‌له در تفسیر می‌باشد. یکی از مبانی این مفسر بزرگ در تفسیر آیات؛ روایات تفسیری است.

روایات تفسیری، روایات ناظر به تبیین قرآنند و به فهم ما از مدلول آیات و درک مراد خداوند کمک می‌کند. این روایات دارای گونه‌های متعدد هستند و کارکردهای متفاوتی دارند. این دسته از روایات با بهره‌گیری از روایات معصومین (ع) به‌عنوان مهم‌ترین منبع به فرایند فهم قرآن کمک می‌کنند. ممکن است این بهره‌گیری ایجابی یا سلبی، روشن و آشکار و یا تلمیح و اشاره‌گونه در فهم معنای قرآن باشد.

با توجه به گستردگی روایات، شناسایی و پالایش آن‌ها امری ضروری است؛ چرا که بخشی از این روایات از حیث سند دچار آسیب‌هایی شده که مفسران را با مشکلات و موانعی مواجه کرده و عدم تفکیک میان روایات، این آسیب را دوچندان می‌کند و موجب سردرگمی اهل تفسیر گشته و مخالفان می‌توانند با استناد به روایات ناصحیح، به شیعیان بتازند. از آنجا که روایات تفسیری، کارکردهای متفاوتی دارند، نگارنده قصد دارد با روش تحلیل متن و شیوه کتابخانه‌ای، مهم‌ترین آن‌ها را با تأکید بر مبانی و روش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای شناسایی کرده و دیدگاه ایشان را براساس نقش روایات تفسیری در فهم و تفسیر آیات تبیین نماید. به‌طورکلی میزان بهره‌گیری ایشان از روایات در تفاسیر متفاوت است؛ بدین‌معنا که در برخی تفاسیر از درصد بالایی از روایات تفسیری بهره‌جسته و در برخی تفاسیر به‌صورت موردی و محدود از روایات استفاده کرده‌اند. این مسأله در پژوهش حاضر به‌صورت موردی و با دقت مورد تحلیل قرار گرفته است. مقاله حاضر در مقام پاسخ به این پرسش می‌باشد که روایات تفسیری در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چه جایگاهی دارند؟

## ۲. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث لازم است مفاهیم کلیدی که عبارتند از "تفسیر روایی"، "کارکرد روایات تفسیری" و "مبنای رهبری در تعریف تفسیر و روایات" تبیین شود.

### ۱-۲. تفسیر روایی

تفسیر از ریشه "فسر" به معنای ایضاح و تبیین آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۷/۲۴۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۷/۳۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۴۳۷). معنای اصطلاحی نیز همسو با معنای لغوی آن است؛ چراکه مفسر در پی تبیین آیات قرآن و پرده‌برداری از کلام خدا می‌باشد (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۸: ۵/۱۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۴-۷؛ خوئی، ۱۴۰۸ق: ۳۹۷). مفسر می‌کوشد مبتنی بر پایه قواعد زبانی و منطقی و اصول عقلایی و با کمک قرائن، مراد الهی را کشف و استنباط کند. مراد از تفسیر روایی نیز همان تفسیر قرآن با سنت می‌باشد. مفسر در این نوع تفسیر، از روایاتی استفاده می‌کند که خود آن‌ها را پذیرفته است. پرداختن به این‌گونه تفسیری، مبتنی بر این پیش‌فرض می‌باشد که احادیث ناظر به مفاهیم قرآنی، مهم‌ترین منبع تفسیر قرآن و نزد برخی تنها منبع است (بابائی، ۱۳۹۱: ۱/۹۹). در این روش احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) همانند قرائن عقلی به تفسیر آیات کمک می‌کنند و نقش ابزاری برای روشن شدن معانی و مقاصد آیات دارند. این روایات کاربردهای گوناگونی در تفسیر قرآن دارند. گاهی شأن نزول آیه را بیان کرده، گاهی مصداق و مفهوم را تبیین و یا تأویل و باطن آیه را بیان کرده و یا جزئیات آیات الاحکام را شرح می‌دهند. از این رو تفسیر قرآن بدون مراجعه به قرائن نقلی که در احادیث موجود است صحیح نیست؛ چراکه از باب مراجعه به عام و مطلق پیش از فحص مخصّص و مقید است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۲۶). هدف نهایی تفسیر روایی، رسیدن به معنا و مراد آیات در پرتو دانش قرآنی معصومان می‌باشد؛ اما این به معنای کنار نهادن دانش‌های ادبی و عقلی و بی‌توجهی به دیگر دانش‌ها نیست و در این مسیر از فرآورده‌های علمی و دستاوردهای مفسران و عالمان نیز یاری می‌گیرد تا به غنای خود بیفزاید (مسعودی، پیشین: ۱۸). تفسیر قرآن به‌وسیله روایات را «تفسیر با اخبار» و یا «تفسیر مأثور» (آثار رسیده از معصوم) می‌نامند که برخی تعبیر «تفسیر روایی» از آن می‌کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

### ۲-۲. کارکرد روایات تفسیری

در پاسخ به این پرسش که اساساً روایات چه کارکرد و جایگاهی در ارتباط با آیات دارند؟ می‌توان چنین گفت که نقش روایات در ارتباط با آیات از دو لحاظ محتوایی و صنفی - نوعی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد (عیسی‌زاده، ۱۳۹۷: ۲۴).

«روایت» به معنای «حمل و نقل» و روایت حدیث به معنای نقل و حمل حدیث است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴/ ۸). مراد از روایت «قول و فعل و تقریر» معصوم است، چنانچه گاهی معصوم سخنی در تفسیر آیه‌ای بیان کرده و گاهی عملی (مانند نماز) انجام می‌دهد که تفسیر آیات (صلوه) می‌باشد و گاهی با سکوت خود نسبت به تفسیر آیه‌ای آن را تأیید و تقریر می‌کند (رضایی اصفهانی، پیشین: ۱۱۲). «روایات تفسیری» از مصادر فهم قرآن بوده و نقش تبیینی در تفسیر آیات قرآن دارند که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) نقل شده‌اند. طبق آیات قرآن، پیامبر (ص) مبین آیات مجمل بوده و مشکلات صحابه را در فهم آیات مشکل‌یاری می‌دادند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که مسلمانان صدر اسلام و دانشمندان اسلامی آن دوران در درک و فهم قرآن، به احادیث پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و اصحاب‌شان درباره تفسیر قرآن اعتماد داشته و آن را بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند. تفسیر قرآن در عصر صحابه نیز جنبه روایی و اثری داشته و متکی بر روایات، احادیث و تقریر نبی اکرم (ص) بوده است. علمای اهل سنت در تفسیر، اقوال صحابه و بعضاً تابعین را معتبر دانسته و معتقدند بعید است که صحابه از خودشان چیزی گفته باشند و علم قرآن را از پیامبر (ص) آموخته‌اند (ذهبی، ۱۹۷۶: ۱/ ۳۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/ ۳۱۷). صالح بن عبدالعزیز در دفاع از نظر ابن تیمیه می‌گوید: هرچه از صحابه و تابعین نقل شود، در حکم تفسیر روایی است (ابن عبدالعزیز، بی‌تا: ۱۹/ ۱۲)، اما علمای شیعه فقط اقوال پیامبر (ص) و ائمه (ع) را حجت می‌دانند و اقوال صحابه و تابعین را در صورت تواتر یا همراه بودن با قرآن قطعی و مانند آن حجت می‌پندارند، اما اگر متواتر نبودند یا در کنار آن‌ها قرینه‌ای وجود نداشت، حجت ندانسته و در زمره احادیث تفسیری نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۷۳).

### ۳. پیشینه تحقیق

در زمینه کارکردهای روایات تفسیری، تحقیقات مختلفی انجام شده است و سرفصل برخی کتب به این مهم پرداخته‌اند؛ از جمله کتاب علوم قرآنی به نگارش جمعی از نویسندگان، کتاب روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نوشته محمدعلی رضایی اصفهانی، آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان، نوشته علی‌اکبر رستمی، فصلی را به عنوان روش تفسیر روایی اختصاص داده‌اند. همچنین کتاب تفسیر روایی جامع، نوشته عبدالهادی مسعودی در دو جلد به‌طور مبسوط و مفصل به تفسیر روایی پرداخته است. به‌طور کلی در بسیاری از کتب علوم قرآنی، بخشی با عنوان روش تفسیر روایی وجود داشته و به روایت‌های تفسیری نیز اشاراتی دارند. مقالات مختلفی نیز در این زمینه نگارش شده است، از جمله؛ اعتبارسنجی روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله معرفت، نوشته محمدعلی رضایی اصفهانی، اعتبار و کاربرد روایات تفسیری نوشته علی‌احمد ناصح، تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین (ع) نوشته سیده زینب وحدتی، جایگاه و کاربرد روایات تفسیری براساس

دیدگاه علامه طباطبایی، نوشته مجتبی خطاط و مقالات دیگر که در این مقالات، کارکرد روایات تفسیری مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در سوره برائت استخراج نشر نسیم انقلاب به‌طور خاص به دیدگاه معظم‌له پرداخته است. اما این کتاب علاوه بر اینکه فقط به سوره برائت پرداخته، همچنین کارکرد روایات تفسیری را به‌صورت منسجم گردآوری نکرده است. ضمن آنکه احصاء انجام‌شده در کتاب کامل نیست، اما می‌توان از این کتاب، کارکرد روایات تفسیری را استخراج کرد. همچنین مقالات بسیاری از زوایای مختلف به دیدگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته‌اند که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: "مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر سوره کوثر" نوشته سیدمحمدرضا علاءالدین و محمدجواد صفا (۱۳۹۷)، پایان‌نامه‌ای با عنوان "بررسی روش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای" از زهرا خواجه (۱۳۹۴) و مقاله "نظام‌سازی در نگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای" از محمد عینی‌زاده (موحد) و سیدرضا مؤدب (۱۳۹۶). در این مقالات، کتب تفسیری معظم‌له با رویکردهای مختلف مورد واکاوی قرار گرفته است. با توجه به پیشینه مذکور، مقاله‌ای که به‌طور خاص به کارکرد روایات تفسیری در اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته باشد، به رشته تحریر درنیامده است.

#### ۴. مبنای آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر و استفاده از روایات

مهم‌ترین مبانی تفسیری ایشان در تفسیر، عبارتند از: ۱- امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن ۲- حجیت ظواهر قرآن و توجه به آن در تفسیر ۳- توقیفی و حکیمانانه بودن چینش آیات ۴- توجه به غرض کلی سوره و دسته‌بندی موضوعات آن ۵- کشف غرض آیه از کلمات کلیدی ۶- استعمال لفظ در اکثر از معنا ۷- مسأله وجوه و نظائر ۸- مکی و مدنی بودن آیات ۹- توجه به فضای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نزول سوره ۱۰- توجه به شأن نزول و نقش آن در فهم صحیح آیه ۱۱- مسأله نسخ و تحلیل صحیح آن ۱۲- توجه به مبانی ادبی و لغوی ۱۳- توجه به لوازم سخن در برداشت از آیه ۱۴- تعلیل مستفاد از ذیل آیات ۱۵- کارکرد روایات در تفسیر ۱۶- عدم حجیت اقوال صحابه و تابعان در تفسیر ۱۷- نقش شناخت راویان و جاعلان حدیث ۱۸- حجیت قرائات و نقش آن در تفسیر ۱۹- کاربرد تاریخ و سیره در تفسیر ۲۰- تعمیم بخشی به مفاهیم قرآنی ۲۱- تفاوت سطح معرفتی آیه به تناسب مخاطبان ۲۲- امکان رشد معارف دینی ۲۳- پرهیز از برداشت‌های ذوقی به‌عنوان تفسیر ۲۴- نفی جزم‌اندیشی در تفسیر متشابهات ۲۵- تعامل با دیدگاه‌ها و احتمالات مختلف ۲۶- محدود نکردن آیه به مصداقی خاص (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۶۷-۲۸).

روش ایشان در تفسیر، اجتهادی است که در کنار آن از روش قرآن به قرآن و روایات نیز بهره گرفته‌اند. البته این بهره‌گیری ذیل آیات فقهی، نمود بیشتری دارد (پیشین: ۱۲).

### ۵. کارکرد های روایات تفسیری در تفاسیر آیت الله خامنه‌ای

پس از روشن شدن مفاهیم بحث، نمونه‌های موردی از کارکردهای روایات تفسیری در تفاسیر ایشان تبیین و مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

#### ۱-۵. روایات فضائل قرآن

روایات تفسیری بسیاری درباره فضیلت تلاوت آیات و سور قرآن کریم در منابع روایی شیعه و اهل تسنن وجود دارد. رهبری در تفسیر سوره براءت روایت‌هایی از پیامبر اکرم (ص) و امام صادق (ع) در فضیلت قرائت آن سوره آورده‌اند. برای نمونه روایتی از ابی ابن کعب از نبی مکرم اسلام در فضیلت تلاوت سوره براءت آمده است که می‌فرماید: "هرکس سوره انفال و براءت را بخواند، من شفیع اویم و شفاعت می‌دهم که او از نفاق مبرا است و به او به عدد هر مرد و زن منافقی در دنیا ده حسنه داده می‌شود و ده گناه از او محو می‌گردد و ده درجه بالا برده می‌شود و عرش و حاملان آن مادامی که او در دنیا زندگی می‌کند، برایش درود می‌فرستند." در روایتی دیگر در مورد فضیلت تلاوت سوره براءت از امام صادق (ع) می‌فرمایند: "هرکس هر ماه سوره انفال و براءت را بخواند، به نفاق مبتلا نمی‌شود و به راستی از شیعیان امیرالمومنین (ع) خواهد بود و روز قیامت از نعمت‌های بهشتی خواهد خورد تا مردم از حساب فارغ شوند." (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۳۲).

با توجه به بررسی تفاسیر مکتوب ایشان می‌توان گفت که رهبری در عین توجه به روایات فضل قرآن تنها این روایات را در ابتدای سوره براءت ذکر نموده‌اند و از فضائل دیگر سور در تفسیر خود روایاتی ذکر نکرده‌اند.

#### ۲-۵. روایات اسباب نزول

بخش زیادی از روایات تفسیری، روایات اسباب نزول است. آشنایی با فضای نزول آیات، سهم فراوانی در فهم مراد الهی دارد (مسعودی، پیشین: ۳۳)، آیت‌الله خامنه‌ای در نقل اسباب نزول به صور مختلف عمل کرده است:

#### ۱-۲-۵. نقل گزارشی روایات تشریح فضای نزول و شأن نزول سوره

آیت‌الله خامنه‌ای در ترسیم فضای نزول سوره براءت، ابتدا بدون نقل روایت، داستان صلح حدیبیه و وقایع پس از آن را بازگو کرده و در پایان می‌نویسد: ابوبکر به یکی از منازل رسیده و امیرالمومنین (ع) از راه می‌رسند و می‌فرمایند: پیامبر (ص) فرموده آیات براءت را به من بده تا من ببرم و بخوانم. ایشان می‌فرمایند: تا اینجا داستان را همه متفقند و بعد از این مطلب چند روایت از شیعه و سنی بدون تحلیل بیان می‌کنند. مضمون روایات چنین است که: "امیرالمومنین (ع) آیات

را گرفتند، اما ابوبکر به‌عنوان امیرالحاج باقی ماند. "ولی در روایتی دیگر از تفسیر قمی می‌فرمایند: ابوبکر از همان جا به مدینه برگشت و عرض کرد: یا رسول‌الله! مگر آیه‌ای در مذمت من نازل شد که این اعلامیه را از من گرفتید؟ پیامبر (ص) فرمود: نه، بلکه خدا به من امر کرد که یا من باید این آیات را بخوانم یا کسی که مثل من و از خاندان من است و نقل دیگری را نیز از مجمع‌البیان ذکر می‌کنند (پیشین: ۳۷).

آیت‌الله خامنه‌ای همچنین در بیان شأن نزول آیه ۹ سوره جمعه "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" به‌صورت گزارشی سبب نزول را از کتاب مجمع‌البیان شیخ طبرسی نقل می‌کنند. ایشان این روایت را آموزنده دانسته و بیان می‌دارد که طبق روایت، مردم برای خرید ضروریات لازم خوراکی به سمت دحیه تاجر رفتند و خطبه پیامبر را رها کردند و هرچند برای یک معامله لازم رفته بودند، اما پیامبر (ص) فرمودند: چنانچه همه می‌رفتند؛ بیابان، سیل آتش برای شما می‌آورد و عذاب نازل می‌شد (خامنه‌ای، تفسیر سوره جمعه، ۱۴۰۱: ۱۴۱).

#### ۲-۲-۵. گزارشی سبب نزول بدون ذکر ناقل

واکاوی در تفسیر ایشان نشان می‌دهد که در برخی موارد اسباب نزول را به‌صورت غیر مستند آورده‌اند. بدین‌صورت که ناقلان اسباب نزول را معرفی نکرده و تنها به ذکر سبب نزول اکتفا می‌کند. برای مثال در تفسیر آیه "وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ" (توبه: ۶۱) می‌فرمایند طبق گزارش‌های بیان‌شده و روایت‌های مختلفی که از طرق خاصه و عامه رسیده، آمده است که از جانب پروردگار عالم درباره سخنان و خبرچینی یکی از منافقان که در مجلس پیامبر (ص) حاضر بود، خبری رسیده بود، ولی او برای پیامبر سوگند یاد کرد که چنین سخنانی نگفته است و پیامبر حرف او را قبول نمود. وقتی آن منافق پیش رفقای خود رفت، به آنان گفت: "این مرد گوش است"، یعنی هرچه گفته‌ایم و می‌گوئیم و می‌گویند باور می‌کند: خدا به او خبر داد که پشت سر او بدگویی کرده‌ام، قبول کرد و من رفتم قسم خوردم که نگفته‌ام، حرف مرا هم قبول نمود! (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۳۳۰).

همچنین در بیان شأن نزول آیه ۶۶ سوره توبه بدون ذکر ناقل، سبب نزول آن را به ماجرای عقبه که بعد از جنگ تبوک است نسبت می‌دهند و از قول تفسیر نورالثقلین می‌فرمایند: دوازده نفر از منافقان نقشه کشیدند که در گردنه‌ای کمین کنند و پیامبر (ص) را به قتل برسانند. از این عده، به‌جز چهار نفر بقیه از بنی‌امیه بودند. از عامه هم نقل شده که پیامبر (ص) در میان لشکر شنید که فردی می‌گوید: "من از این‌ها دروغ‌گوتر و ترسو تر ندیدم، لشکریان اسلام ترسو هستند؛" اما بعد از آنکه حضرت، عمار را فرستادند، منافقان در مقام عذرخواهی گفتند: "انا كنا نخوض ونلعب" (پیشین: ۳۶۸).

این شیوه در بیان شأن نزول بخشی از آیه ۱ سوره ممتحنه نیز قابل بررسی است. ایشان در این قسمت به اسباب نزول بدون ذکر ناقل آن اشاره کرده‌اند (خامنه‌ای، تفسیر سوره ممتحنه، ۱۴۰۱: ۲۶).

### ۵-۲-۳. اسباب نزول، موید تفسیر آیه

ایشان در برخی موارد از سبب نزول به‌عنوان شاهد بر مدعای خود استفاده می‌کنند. برای مثال در بیان شأن نزول آیه ۱۹ سوره براءت "أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" در روایات شیعه و سنی با کمی اختلاف نقل شده است؛ برخی روایات این آیه را در شأن عباس عموی پیامبر می‌دانند، درحالی‌که نزد خداوند، ایمان به خدا با سقایت حاجیان و عمارت مسجد برابر نیست. در روایتی دیگر می‌گویند: آیه در شأن امام علی (ع) است که با عباس و شیبیه صحبت می‌فرمود و درحالی‌که عباس به سقایت حاجیان و شیبیه به عمارت مسجد افتخار می‌کرد، امام علی (ع) به ایمان خود افتخار نمودند که آیه نازل شد، آیا سقایت و عمارت با ایمان به خدا برابری دارند؟ و در روایتی دیگر است که حضرت امیر بعد از مرگ عمر به مردم می‌فرمود: شما را به خدا سوگویم، آیا غیر از من کسی هست که این آیه در شأن او باشد؟ پس آیه به‌طورکلی ناظر به این است که پیش خدا و در منطق اسلام هیچ ارزشی قابل‌سنجش با ایمان به خدا نیست. طبق آیه، ایمان به خدا، ملاک تقدم و شرافت و فضیلت یک انسان است (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۰: ۹۵ و ۹۶). پس آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر این آیه با آوردن شأن نزول‌ها و روایت‌های مختلف به‌نوعی تفسیر آیه را تأیید کرد.

همچنین ایشان در شأن نزول آیه ۷۹ سوره براءت "الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" آورده‌اند که مفسران، احادیث متعددی را نقل کرده‌اند، ولی ایشان به آنچه روایات نقل نموده‌اند، اطمینان نمی‌یابند، زیرا معتقدند نقل‌ها ضعف دارند و در آن‌ها از افرادی نام برده می‌شود که ایشان به آن‌ها اعتقادی ندارند. اما از مجموع آن روایات استفاده می‌کنند که چنین جریانی در جنگ تبوک بوده و این آیات در آن وقت نازل شده‌اند، یعنی عده‌ای بودند که ثروت خود را کم یا زیاد با میل و رغبت خدمت پیامبر (ص) می‌آوردند و منافقان آن‌ها را مسخره می‌کردند. پس آیت‌الله خامنه‌ای با روایات، تفسیر آیه را تأیید نموده‌اند (پیشین: ۴۷۸).

### ۵-۲-۴. معیار نقد و تحلیل روایات اسباب نزول

از میان مجموع روایت‌هایی که آیت‌الله خامنه‌ای در اسباب نزول نقل کرده‌اند، فقط در دو مورد به نقد و تحلیل آن پرداخته‌اند. آنچه ملاک ایشان در تحلیل این روایات است، معنای ظاهر آیات و روایات شأن نزولی می‌باشد که به‌لحاظ تاریخی اهمیت بیش‌تری داشته است. در آیه ۶۲ سوره براءت

"يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُمْ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ" در شأن نزول این آیه آمده که بین دو فرد که یکی مسلمان بود و دیگری از منافقان، مشاجره در گرفت و مسلمان می‌گفت که فرد منافق در غیاب پیامبر علیه ایشان سخنی گفته، ولی فرد مذکور معتقد بود مسلمان دروغ می‌گوید که آیه بالا نازل شد و وضع آن‌ها را مشخص ساخت. اما رهبری معتقدند که معنای آیه که در مقام توییح منافقان است، با چنین شأن نزولی تطبیق نمی‌کند؛ چراکه طبق آیه، سوگند منافقان برای راضی کردن مسلمانان می‌باشد، نه رضایت پیامبر (ص)؛ درحالی‌که طبق این شأن نزول، سوگند آن منافق برای اثبات سخنش نزد پیامبر (ص) بوده است. ایشان می‌فرمایند: "اگر ما هیچ نقل و حدیثی هم برای شأن نزول این آیه نداشتیم، از خود آیه شأن نزول در می‌آید. همچنین در بعضی تفاسیر قدیم، شأن نزولی برای آیه نقل شده که مرحوم طبرسی نیز آن را نقل کرده و این شأن نزول با نظر رهبری مطابقت دارد و آن از این قرار است که آیه درباره جنگ تبوک می‌باشد که منافقان به خاطر مصائب مختلفی که پیش روی مسلمانان قرار داشت، امیدوار بودند پیامبر شکست بخورد، اما ایشان برخلاف پندار آن‌ها، پیروزمندانه بازگشت و این موجب افزایش قدرت و شوکت اسلام شد و موجب ایجاد احساس ندامت در منافقان گردید و زندگی در بین مسلمانان را برای آنان مشکل ساخت. بنابراین برای اینکه مردم را راضی نگه دارند، شروع نمودند به سوگند یاد کردن در مقابل مسلمانان که ما با شما هستیم و در این سفر و جنگ دعاگویتان بودیم. آیه نازل شد و فرمود: آنان که برای شما به خدا قسم می‌خورند و منظورشان رضایت شماست، تا این غبار کدورت را از صورت شما پاک کنند و شما را نسبت به خود خوش‌بین سازند (خامنه‌ای، تفسیر سوره برائت، ۱۴۰۱: ۳۴۴).

آیت‌الله خامنه‌ای در این آیه به نقد و تحلیل روایات اسباب نزول پرداخته و یکی را با ذکر دلیل رد و دیگری را تأیید کردند و معیار ایشان برای این تحلیل، معنای ظاهر آیه بود.

همچنین در شأن نزول آیه ۷۴ سوره برائت "يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ" می‌فرمایند: روایتی از خاصه و عامه رسیده است با این مضمون که منافقی در زمانی که مردم به جنگ تبوک می‌رفتند، با دوستان خود حرفی زد که حاکی از تکذیب پیامبر (ص) بود، ولی وقتی پیامبر او را احضار کردند، او سوگند خورد و انکار نمود. آنگاه این آیه نازل شد. رهبری می‌فرمایند: ما داعی بر رد یا قبول آن نداریم، زیرا واقعه آن قدر مهم نبوده است که به خاطر آن آیه نازل شود. واقعه‌ای که موجب نزول آیه می‌شود و جبرئیل برای آن فرود می‌آید، باید مهم باشد. شأن نزول دیگری که آمده با این مضمون است، هنگامی که پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را به زمام‌داری و خلافت نصب کردند، عده‌ای حرف‌هایی زدند و پیامبر آن حرف‌ها را به رخ آن‌ها کشیدند و آشکار نمودند و آیه نازل شد. اما این شأن نزول هم زیاد قابل قبول نیست و آنچه از همه معروف‌تر است و

هر دو گروه با پاره‌ای اختلافات نقل کرده‌اند، این است که این آیه شریفه به جریان عقبه که در صدر اسلام معروف بود، مربوط می‌شود و این قابل قبول می‌باشد و بعید هم نیست؛ زیرا آن داستان مهم است. (پیشین: ۴۶۸)

ایشان با تحلیل این روایات، دو روایت را با دلیل رد و دیگری را پذیرفتند و مبنای ایشان در این مسأله، اسباب نزولی است که به لحاظ تاریخی اهمیت دارد و این مهم، موجب سبب نزول آیه شده است.

### ۳-۵. توضیح مفاهیم کلیدی

برخی روایت‌های تفسیری به روشن شدن عناصر کلیدی و مفاهیم کانونی آیه می‌پردازند. آیت‌الله خامنه‌ای در توضیح برخی معانی به روایات تفسیری اشاره می‌کنند. برای نمونه در تفسیر آیه ۷۱ سوره براءت، چند روایت به مناسبت عبارت "یطیعون الله" برای فهمیدن ارزش اطاعت خدا آورده‌اند:

۱. در روایتی از امام باقر (ع) آمده که منظور از "اطیعوا الله"، اطاعت محض خدا است و پیوند با اهل بیت (ع) را در سایه اطاعت خدا دانسته و می‌فرمایند: اگر کسی خدا را اطاعت نکند، ولی اهل بیت (ع) نخواهد بود. ممکن نیست کسی شیعه امام باقر (ع) باشد و اطاعت خدا نکند و عاصی باشد. دوستی با ما امکان ندارد، مگر با عمل و ورع.

۲. در روایتی از پیامبر (ص) آمده است که تنها عاملی که رحمت خدا را جلب و بدی را دور می‌کند، طلب رضایت خداست.

۳. امام هشتم (ع) در روایتی می‌فرمایند: پیوند فکری در درجه نخست است و پیوند نسبی در درجه دوم، پس هرکس از خاندان ما باشد و خدا را اطاعت نکند، از ما نیست و تو حُسن و شَاء، اگر خدا را اطاعت کنی، از ما اهل بیت هستی (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۴۳۶).

ایشان برای فهم معنای اطاعت به روایت‌های تفسیری استناد کرده و اطاعت را مرادف با عمل، ورع و دوری از گناه معنا کرده‌اند.

### ۴-۵. تبیین مفردات و لایه‌های معنایی

برخی روایت‌های تفسیری ناظر به تبیین واژگان قرآنی و کشف وجوه معنایی آیات است؛ چراکه فهم مفردات، به خصوص واژگان غریب، نقش زیادی در تفسیر صحیح آیات قرآن دارد. این‌گونه روایات تفسیری را می‌توان تفسیر لفظی نامید.

### ۱-۴-۵. معنای جهاد

ایشان ذیل تفسیر آیه ۷۳ سوره براءت برای تبیین واژه "جهاد" چهار روایت می‌آورند:

۱. طبق مضمون روایتی از پیامبر (ص) منظور از جهاد در اینجا "مطلق جهاد" است، نه با سلاح،

بلکه با استقامت و مبارزه عقلی به جنگ هوای نفس برود.

۲. در نقل دیگری از پیامبر (ص) جهاد بر "مبارزه با زبان" هم گفته می‌شود.  
 ۳. در روایتی از امام علی (ع)، جهاد مرد، بذل جان و مال و جهاد زن صبر بر اذیت شوهر و فامیلش می‌باشد.

۴. در روایتی از پیامبر (ص)، منظور از جهاد، جهان‌گردی امت رسول‌الله است. رهبان شدن، کاری لغو است؛ برو به جنگ (پیشین: ۴۵۷). ایشان پس از تمسک به روایت‌های تفسیری، به این نتیجه می‌رسند که "جهاد" غیر از غزو است و هر نوع مبارزه فی سبیل الله را، جهاد می‌نامند (پیشین).

#### ۲-۴-۲. بیان معنای تفقه

همچنین در جایی دیگر در تبیین واژه "تفقه" در آیه ۱۲۲ سوره براءت با تمسک به ۶ روایت تفسیری به این نتیجه می‌رسند که فقیه کسی است که دین را شناخته باشد. مضمون روایات به شرح زیر است:

۱. از امام باقر (ع) روایتی آمده که در معنا، تفقه را شناخت و به دست آوردن معرفت معرفی می‌کند.
  ۲. در روایتی از امام صادق (ع)، تفقه در دین، به معنای فهمیدن احکام اصولی اسلام است و فقه در دین، به معنای شناخت در دین می‌باشد، نه به معنای آگاهی از مقررات.
  ۳. در روایتی از امام صادق (ع) به اهمیت تفقه در دین و شناخت آن پرداخته است.
  ۴. در روایتی از امام صادق (ع)، به بیان مطلوبیت تفقه در دین پرداخته است.
  ۵. در روایت دیگری امام رضا (ع)، حلم و سکوت از نشانه‌های تفقه معرفی شده، زیرا فقیه متخلق به اخلاق دین است.
  ۶. در روایتی، امام صادق (ع)، دو صفت را در فقیه معتبر می‌داند: ۱- برای پوشاکش اهمیت قائل نباشد. ۲- به شکم خود اهتمام نرزد (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۶۶۱).
- بررسی‌ها نشان می‌دهد رهبری برای تبیین و شناخت لایه‌های معنایی واژه "تفقه" با تمسک به روایات تفسیری، بهترین معنا را در تفسیر برمی‌گزیند.

#### ۳-۴-۵. معنای واژه شک

همچنین ایشان ذیل تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ" در تبیین و توضیح کلمه "ریب" به روایتی از اصول کافی استناد کرده و می‌فرمایند: شخصی خدمت پیامبر (ص) رسید و عرض کرد من گاهی در خدا و این چیزها شک می‌کنم و ناراحت بودم که از این فکر هلاک و نابود شدم. حضرت فرمودند: نه، این چیزی نیست؛ این برای همه پیش می‌آید؛ وسوسه است، وسوسه غیر از تردید و شک واقعی می‌باشد. و در توضیح می‌فرمایند: وسوسه

و شک، غیر از لجاجت است، از این رو در پایان آیه می‌فرماید: "ان کتتم صادقین" (خامنه‌ای، تفسیر سوره بقره، ۱۴۰۱: ۳۴۸).

### ۵-۵. روایات مصحح و مبین اصول اعتقادی

یکی از آسیب‌های موجود در روایات تفسیری، ورود روایات اسرائیلیات می‌باشد. بنابراین یکی از وظایف پیشوایان دین، آگاه ساختن افراد جامعه بشری از این اکاذیب و تصحیح انحراف‌های اعتقادی است. آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تفسیر خود از روایت‌های تفسیری در جهت تبیین مبانی و مفاهیم اعتقادی استفاده کرده است. برای نمونه در آیه ۳۱ سوره مبارکه توبه درباره اطلاق ربوبیت بر اطاعت، چند روایت نقل می‌فرماید:

۱. در دو روایت پیامبر (ص) اطاعت از بت‌ها و قبول کورکورانه آن‌ها را همان تقدیس و پرستش آن‌ها می‌داند و به نوعی آن‌ها رب شما تلقی می‌شوند. همچنین اطاعت از دیگری در معصیت، همان عبادت اوست.

۲. در روایتی از امام صادق (ع) خطاب به بنی اسرائیل آمده که چون آن‌ها از احبار و رهبان‌های خود بی‌چون و چرا اطاعت می‌کنند، پس آن‌ها "رب" ایشان هستند (خامنه‌ای، تفسیر سوره برائت، ۱۴۰۱: ۱۴۰). بنابراین طبق بررسی چنین به دست می‌آید که رهبری برای بیان اصول اعتقادی، گاهی به روایت‌های تفسیری نیز تمسک می‌جویند.

### ۵-۶. روایات تمثیلی در فهم معارف قرآن

سیره پیشوایان دین مانند قرآن چنین بوده است که در برخی موارد برای تقریب ذهن مخاطبان قرآن و قابل فهم کردن برخی مفاهیم قرآنی را از راه تمثیل و تشبیه بیان می‌کنند. آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تفسیر خود از این روایت‌ها بهره گرفته است. برای مثال در تفسیر آیه ۷۱ سوره برائت «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يَطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» ذیل بحث امر به معروف و نهی از منکر و نتایج ترک آن، ضمن تمسک به روایات مبین موضوع، از روایت‌هایی کمک می‌گیرند که با روش تمثیل به فهم بهتر مطلب یاری می‌رسانند؛ برای مثال در روایتی از امام صادق (ع)، آمده که مؤمن باید در بحث امر به معروف و نهی از منکر چون تیغ دو دمی باشد که از دو طرف می‌برد یا در تعبیر تمثیلی دیگری که از روایت‌ها برمی‌آید، آمده که امر به معروف و نهی از منکر دو آفریده خدایند که هرکس آن دو را عزیز بدارد، عزیز خواهد شد. یعنی انجام این دو واجب، به عزت ملت منتهی می‌شود. همچنین در روایتی دیگر برای بالا بردن ارزش فریضتین در مقایسه با جهاد و

کارهای نیک دیگر، آن‌ها را مانند انداختن آب دهان در دریای پهناور دانسته است (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۴۱۶).

پس استفاده از روایت‌های تمثیلی برای فهم بهتر و بیش‌تر از آیات، از روش‌هایی است که بیش‌تر مفسران، به‌ویژه آیت‌الله خامنه‌ای از آن غافل نمانده‌اند.

#### ۵-۷. روایات جری و تطبیق

روایات جری و تطبیق به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱- روایات بیان مصداق ۲- روایات جری و تطبیق به‌وسیله توسعه مفهوم (رضایی اصفهانی، پیشین: ۱۱۰).

#### ۵-۷-۱. روایات بیان مصداق

روایات تفسیری فراوانی وجود دارند که به ذکر مصادیق آیاتی از قرآن که دارای مفاهیم عام و کلی هستند، می‌پردازند. برخی روایات بیان مصداق، با نام بردن از افراد خاصی، مصادیق عینی آیه را مشخص می‌کنند و برخی دیگر هم به بیان اوصاف و ویژگی‌های این مصادیق می‌پردازند. آیت‌الله خامنه‌ای نیز از این روایت‌ها بهره‌جسته است.

#### ۵-۷-۱-۱. تطبیق مصداق آیه به حضرت علی (ع)

برای نمونه آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیه «قَاتِلُوهُمْ بِعَدَابِ اللَّهِ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَحْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ» (براءت: ۱۴). روایتی می‌آورند که کاملاً تطبیق آیه با مصداقی می‌باشد که در زمان نزول آیه نبوده است؛ ایشان از ابوالاغر تمیمی می‌گویند: من روز صغیر ایستاده بودم که عباس بن ربیع از کنارم رد شد، درحالی‌که سرا پا مسلح بود و بر سرش زره مخصوص سر و در دستش شمشیر پهن یمنی بود که آن را واژگون گرفته بود و بر اسبی سیاه سوار شده بود. ناگهان "عرار بن ادهم" که از شامیان بود، فریاد زد: "ای عباس! بشتاب به مبارزه"، سپس با شمشیرهایشان مدتی از رجز را با هم مبارزه کردند و به‌خاطر سپر خوب، هیچ‌کدام نتوانست بر دیگری دست یابد تا آنکه عباس، منفذی در زره شامی دید و با شمشیرش به آن قسمت زد و سینه او را شکافت و شامی با صورت به زمین افتاد و عباس در نظر مردم بالا رفت و سپاهیان تکبیری گفتند که زمین لرزید در آن هنگام امام علی (ع) از پشت سر این آیه را خواندند (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۷۴).

#### ۵-۷-۲. تعیین مصداق خمس و انفال در آیه

همچنین ایشان ذیل آیه فی‌ء در توضیح انفال و خمس بیان می‌دارند: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» طبق روایات می‌فرماید: ما کان لله للرسول. از این رو طبق روایات مراد از لله، یعنی آن مقدار سهمی که برای خدا معین شده که باید در راه خدا مصرف شود، در اختیار پیامبر است و باز در روایت داریم مراد از "ما

كان للرسول فلذی القربی" می‌باشد. یعنی آن سهم پیامبر هم در اختیار ذی‌القربی قرار می‌گیرد. همچنین روایات مراد از یتامی و مساکین و ابن سبیل را یتامای از آل پیغمبر (ص) می‌داند (خامنه‌ای، سوره حشر، ۱۴۰۱: ۱۱۶).

#### ۵-۷-۲. روایات جری و تطبیق به‌وسیله توسعه مفهوم

این روایات مفاهیم کلی آیه را بر مصادیق گوناگونی تطبیق می‌دهند. روایات جری و تطبیق به‌وسیله توسعه مفهوم، مفاهیم ظاهری آیه را توسعه داده و بر مفاهیمی که خارج از فضای نزول و ظاهر آیه است، تطبیق می‌دهند.

#### ۵-۷-۲-۱. تشابه و هم‌سانی تاریخ

ایشان در آیه ۶۹ سوره برائت ضمن استناد به آیه ۱۹ سوره مبارکه انشقاق، روایتی از امام علی (ع) نقل می‌کنند. امام در حدیثی با تعبیر کنایی، تشابه رفتارهای حاضران را با گذشتگان ترسیم می‌کند و می‌فرماید: شما داخل حالاتی خواهید شد، مانند حالات پیشینیان و شما سنت‌های گذشتگان را خواهید دید، دقیقاً مانند آن‌ها؛ مشابه يك نعل اسب به نعل دیگرش و بدون کم و کاست؛ مثل پرهای آخر تیر از سنت‌های گذشتگان تخلف ندارید و راه آن‌ها را اشتباه نخواهید کرد و عیناً از همان راه، رفته و خواهید رفت؛ اسلام را ریسمان خواهید گذاشت و ریسمان‌های دین خدا را باز خواهید نمود، رشته امامت، مسأله رهبری است و حکومت واقعی اسلامی را مراعات نخواهید کرد که بعد از پیامبر هم همین‌طور شد و آخرین آن، نماز می‌باشد؛ یعنی حالا نماز را نگه می‌دارید، ولی بعداً آن را رها خواهید کرد و نگه داشتن نماز هم دلیل دین‌داری نیست؛ چراکه درنهایت نوبت به نماز می‌رسد، چون نماز از همه آسان‌تر است و امام باقر (ع) فرمودند: اگر نماز ضرر دنیایی داشته باشد، آن را هم ترک خواهند کرد (خامنه‌ای، تفسیر سوره برائت، ۱۴۰۱: ۳۹۰).

#### ۵-۷-۲-۲. توسعه مفهوم سابقون اولون و عمومیت آیه برای همه زمان‌ها

ایشان در تفسیر آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ...» (توبه: ۱۰۰) به روایتی از تفسیر عیاشی تمسک فرموده که بیش‌تر مفسران از آن روایت در تفسیر آیه غفلت کرده‌اند. به گفته ایشان چنانچه آیه به مقتضای روایت؛ که در آن آمده است که خداوند بین مسلمانان مانند اسب‌ها مسابقه انداخته است، ترجمه شود، خیلی عام‌تر، کلی‌تر و بهتر خواهد بود و لازمه‌اش این می‌شود که "سابقون اولون" درباره عده‌ای خاص نباشد، بلکه معنایی کلی، مداوم و مستمر باشد که شامل همه دوران‌ها و زمان‌ها بشود تا در همه ادوار يك عده از مؤمنان به طرف ایمان سبقت گیرند و به‌سوی عمل صالح از دیگران پیشی بگیرند (پیشین: ۵۶۴). بنابراین رهبری با استعانت از این روایات، به جری و تطبیق آیات به‌وسیله توسعه مفهومی آن‌ها پرداخته است.

### ۵-۸. روایات بیانگر احکام شرعی

آنچه مسلم این است که در قرآن کریم کلیات احکام شرعی اغلب بیان شده و شرح و تفصیل و جزئیات آن‌ها از وظایف پیامبر و اهل بیت معرفی شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱/ ۸۴). قرآن کریم در آیه ۴۴ سوره نحل به‌صراحت به دلایل حجیت قول ایشان اشاره کرده است. مطابق مفاد این آیه، پیامبر موظف است آیات قرآن را بر مردم تبیین کند و حجیت قول اهل بیت نیز به‌دلیل آیات دیگر و احادیث متواتر به بیان پیامبر (ص) ملحق می‌شود (طباطبایی، پیشین: ۱۲/ ۲۶۱).

### ۵-۸-۱. ممنوعیت انباشت ثروت در اسلام

در آیه ۳۴ سوره براءت «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ» با كمك روایاتی که برای احتجاج به این آیه قضایای بین ابوذر و عثمان و کعب‌الاحبار را نقل کرده‌اند، چنین به‌دست می‌آورد که اگر انسانی مالی را به‌دست آورد، ولو از راه حلال و زکات آن را ادا کند و بعد مابقی را یا نگه دارد یا در راه غیرخدا خرج نماید یا در راه فکر اسلامی و جامعه مسلمانان مصرف نکند، او مستول است (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۱۶۵).

پس رهبری از این روایت برای تبیین آیه مذکور به يك حکم شرعی دست می‌یابد که همان ممنوعیت انباشتن ثروت در اسلام است.

### ۵-۸-۲. ادای قرض مسلمان فوت‌شده توسط حاکم اسلامی

در جایی دیگر رهبری در تفسیر آیه ۶۰ سوره براءت با تمسک به روایتی از تفسیر نورالثقلین با این مضمون که اگر مسلمان مقروضی فوت شود که قرض او از روی فساد و اسراف نبوده باشد، بر امام و حاکم جامعه اسلامی واجب است آن را ادا کنند، چون آدم مدیون از غارمین می‌باشد که سهمی نزد امام و حاکم اسلامی دارد که اگر امام آن را نپردازد، گناه آن بر گردن اوست، به بیان یکی از احکام شرعی پرداخته‌اند (پیشین: ۳۲۵).

### ۵-۸-۳. قاعده لا حرج

همچنین در تفسیر آیه ۹۱ سوره براءت هم، آیت‌الله خامنه‌ای با استعانت از روایتی از صاحب نورالثقلین که از کافی نقل کرده است، به این حکم شرعی اشاره می‌کند که خداوند جز بر کاری که انسان قدرت و وسع آن را دارد، تکلیفی نکرده است. پس طبق این حدیث، تکلیف جهاد با این همه مشقت و رنج، از نیروی تحمل انسان و وسع او کمتر می‌باشد. بنابر این خداوند جز بر کاری که انسان قدرت و وسع آن را ندارد، تکلیفی ننموده است؛ برای مثال نخواست که انسان‌ها یک‌سال اصلاً چیزی نخورند یا شش ماه روزه بگیرند، بلکه فقط یک‌ماه روزه را واجب کرده است (پیشین: ۵۳۳).

### ۵-۹. روایات اختلاف قرائات

مسأله اختلاف قرائت، از جمله مباحثی است که برخی روایت‌های تفسیری را به خود اختصاص داده است. در این میان روایاتی وجود دارد که معتبر نبوده و به صحابه یا تابعان مستند شده و به اهل بیت بر نمی‌گردد. مفسری که با این دسته از روایت‌های آشنا نباشد، در تفسیر قرآن با مشکل مواجه خواهد شد؛ چراکه یکی از آفت‌های مهم در تفسیر قرآن عدم آشنایی با مسأله اختلاف قرائات است و مفسران در مواردی که این روایات در معنای آیات اثرگذار باشد، به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و ضمن بیان معنای آیات طبق آن روایات، قرائت صحیح را نیز بیان می‌کنند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۴۷).

#### ۵-۹-۱. دو تفسیر متفاوت از یک آیه براساس اختلاف قرائات

ایشان ذیل تفسیر آیه ۱۵ سوره توبه «وَيَذْهَبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ» می‌فرمایند: این جمله در روایات دو گونه خوانده شده است. به ضم باء و فتح آن. اگر يتوب الله به فتح باء خوانده شود، جواب شرط می‌باشد و ممکن است عطف به جمله‌های گذشته باشد؛ یعنی در سایه قتال شما، خداوند توبه بسیاری از کفار را خواهد پذیرفت. در احتمال دیگر که يتوب الله به ضم باء خوانده شود، واو عاطفه نیست؛ بلکه استینافیه است؛ یعنی توبه کفار و پذیرفته شدنش تابع قتال شما نیست؛ یعنی بجنگید تا دل شما خنک گردد و خدا هم توبه این‌ها را خواهد پذیرفت؛ گرچه برخی از آنان در جنگ با شما کشته هم شوند، اما ممکن است بعضی زنده بمانند و توبه کنند و خدا توبه ایشان را بپذیرد (خامنه‌ای، سوره برائت، ۱۴۰۱: ۷۹).

ایشان پس از ذکر دو مدل روایت از اختلاف قرائات بدون رد و تأیید، دو نوع تفسیر از آیه را ارائه می‌دهند.

#### ۵-۹-۲. رد قرائت غیر مشهور

آیت‌الله خامنه‌ای ذیل آیه ۷۳ سوره توبه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» قرائتی غیر مشهور را از مجمع‌البیان ذکر کرده و نقش قرائت غیر مشهور را در فهم و تفسیر آیه چنین بیان می‌کنند: در روایتی از اهل بیت (ع) این آیه چنین خوانده شده است: «جَاهِدِ الْكُفَّارَ بِالْمُنَافِقِينَ»؛ طبق این روایت معنای آیه چنین می‌شود: «ای پیامبر! به وسیله منافقان با کفار بجنگ». اولاً: این قرائت غیر مشهور است و متواتر نیست و شاهدی جز روایت ضعیف مرسل ندارد و چنانچه کسی بخواهد این سوره را در نماز بخواند، حق ندارد «بِالْمُنَافِقِينَ» بخواند، بلکه وظیفه همان قرائت مشهور و معمول است.

ثانیاً: اگر برای ابطال قرائت مشهور از تاریخ زندگی پیامبر (ص) استفاده کنند و بگویند چون پیامبر با منافقان جنگ نکرده است، پس قرائت مشهور صحیح نیست؛ ما نیز برای ابطال غیر مشهور

از تاریخ سیره پیامبر (ص) استفاده می‌کنیم. شما کجا دیده‌اید پیامبر در تاریخ منافقان را به جنگ کفار برده باشد؟ همچنین سیاق آیات همین سوره، این مطلب را اثبات می‌کند. ثالثاً: روایت قطعی و صحیح‌السند تفسیر نورالثقلین، همان قرائت مشهور را به نقل از چهار نفر از ثقات نقل کرده است (علی بن ابراهیم و پدرش و ابن عمیر و ابوبصیر) که این قرائت، متواتر است، پس قرائت غیر مشهور از اهل بیت (ع) صادر نشده و مردود می‌باشد (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت، ۱۴۰۱: ۴۵۵).

ایشان با بیان یک قرائت غیر مشهور حکم فقهی، مبنای تاریخی خود در تفسیر، استناد به سیاق و راویان موثق و مورد اعتماد را معرفی کرده و معنای صحیحی را از آیه بیان می‌دارند.

#### ۵-۱۰. روایات تبیین حکمت آیه

ایشان ذیل تفسیر آیه ۱۷ سوره تغابن «إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ» ضمن بیان بحث قرض الحسنه به توضیح و تبیین حکمت کلمه "يضاعفه" پرداخته و روایتی را بیان می‌دارند: که پیامبر بزغاله‌ای را ذبح کردند و به همه دادند و فقط کتف آن بزغاله باقی ماند و یکی از همسران پیامبر اعتراض نمود. پیامبر (ص) فرمودند: نه همه آن برای ما ماند و کتف آن هم خواهیم رفت. در تفسیر می‌فرمایند: حقیقت همین است که این کتفی که ما می‌خوریم نابود می‌شود، اما آنچه در راه خدا دادیم همه آن ماند و برمی‌گردد، آن هم به‌طور مضاعف برمی‌گردد (خامنه‌ای، تفسیر سوره تغابن، ۱۴۰۱: ۱۹۷). ایشان در واقع با بیان روایت، حکمت این عبارت را در آیه قرآن بیان می‌کنند.

همچنین ذیل تفسیر آیه ۶ سوره حمد می‌فرمایند: علت و تکرار این آیه در طول شبانه‌روز این است که در روایت آمده: انسان‌های مخلص و با اخلاص هم در خطر بزرگ هستند. کسانی مثل بلعم باعورا؛ حتی انسان‌های مخلص به‌طور دائم بر سر دو راهی قرار دارند. تصمیم‌گیری صحیح برای شناخت راه صحیح، احتیاج به شناخت خدا دارد و استعانت از او در همه لحظات لازم است (خامنه‌ای، تفسیر سوره حمد، ۱۴۰۱: ۱۰۲).

#### نتیجه‌گیری

از مجموع بررسی روایت‌های تفسیری ذیل آیات در کتب تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای چنین به‌دست می‌آید که ایشان در برخی سوره‌ها مانند سوره براءت به‌طور گسترده و در دیگر سوره‌ها به‌طور محدود برای فهم آیات از روایات بهره‌گرفته است. ایشان از اسرائیلیات و روایات مجعول پرهیز کرده و به نقد آن‌ها پرداخته‌اند و با بیان شیوا و رسا تلاش کرده‌اند که تفسیرشان برای عموم مردم قابل استفاده باشد. در برخی کتب برای بیان شأن نزول آیات، مفهوم‌شناسی اصطلاحات قرآنی و توضیح معارف قرآنی که بیش‌تر جنبه هدایتی، تربیتی و ارشادی دارند، از روایت‌های تفسیری بهره‌جسته و در برخی موارد فقط به ذکر روایت پرداخته و بدون تحلیل و بررسی از کنار آن می‌گذرند و در پاره‌ای از موارد

نیز آن‌ها را مورد تحلیل و نقد قرار می‌دهند. آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به ظرافت‌های موجود در تفسیر آیات قرآن و با در نظر گرفتن پنج اصل؛ تشخیص صحت و اعتبار، کاربرد شأن نزول در فهم آیات، محدود نکردن آیه به سبب شأن نزول و رد شأن نزول به سبب عدم مطابقت با آیه، به بررسی بحث شأن نزول آیات و روایات مرتبط با آن پرداخته‌اند. همچنین قائل به قرائت مشهور و متواتر و قرائت قراء سبعه بوده و قرائت ضعیف، مرسل و شاذ را رد می‌کنند. همچنین در بحث اختلاف قرائت، روایات را مطرح کرده و بدون رد یا تأیید، تفسیر مختلف را بر این اساس ارائه می‌دهند. ایشان اقوال صحابه و تابعان را به صراحت نفی نموده و حجت نمی‌دانند و فقط روایات معصومین (ع) را حجت دانسته‌اند. تردیدی نیست که حجت نبودن گفتار صحابه، عدم حجیت اقوال تابعان را نیز دربر دارد.

### پیشنهاد

با توجه به اینکه آیت‌الله خامنه‌ای تنها راه حل جوامع اسلامی را رجوع به قرآن می‌دانند، بنابراین اهتمام خاصی برای تبیین و تفسیر آیات دارند تا همگان بتوانند به سهولت از این منبع وحی برای پاسخ‌گویی به تمام نیازهای خویش بهره‌جویند. ایشان به مسأله تناسب بین آیات توجه دارند تا براساس آن تناسب، محورهای آیات و در مرحله بعد مفهوم آیات مشخص شود. همچنین در مواردی هم به نقل روایت‌های تفسیری پرداخته‌اند که البته دغدغه ایشان فقط نقل روایت نیست، بلکه ایشان نکات برداشتی خویش را هم ذیل روایت تبیین می‌فرمایند که بسیار راهگشا است.

در واقع ایشان با نگرش تحلیلی به متون روایی مرتبط با مضامین و مفاهیم قرآنی و با استفاده از قول و عمل تفسیری پیشوایان دینی توانسته به نقش تعلیمی روایت‌های تفسیری پی‌ببرد؛ به عبارت بهتر، باید گفت روایات تفسیری در نظر معظم‌له، این قابلیت را دارند که با کمک آن‌ها، مفاهیمی که برای مخاطب قابل‌درک و قابل‌استناد به ظاهر قرآن نیستند، آموزش داده شود تا مخاطب به فهم عمیق‌تری از قرآن کریم دست یابد.

پس پیشنهاد می‌شود از همین روش و اسلوب آیت‌الله خامنه‌ای برای فهماندن اصول و عقاید دینی در مدارس و دانشگاه‌ها مدد گرفته شود. به این صورت که هرگاه مربیان و اساتید در تبیین اصول اعتقادی و تفسیر قرآن در تنگنا قرار گرفتند، از روایات کمک گرفته و با استعانت از سخنان پیشوایان دینی و نگرش تحلیلی به محتوای آن‌ها، به حل مسأله و رهایی از تنگنا بپردازند.

## منابع

## کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. بابائی، علی اکبر. (۱۳۹۱). بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۲). آشنایی با قرآن. تهران: امیر کبیر. چاپ چهارم.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره براءت. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ هشتم.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره ممتحنه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ چهارم.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره جمعه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ چهارم.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره بقره. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ دوم.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره حشر. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ دوم.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره حمد. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ سوم.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره تغابن. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ سوم.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در سوره توبه. تهران: انقلاب اسلامی.
۱۲. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۰۸ق). البیان. بیروت: دارالزهراء.
۱۳. ذهبی، محمدحسین. (۱۹۷۶م). التفسیر و المفسرون. بی جا: دار الکتب الحدیث.
۱۴. رضایی اصفهانی. (۱۳۸۲) محمد علی. درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۵. رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان. رشت: کتاب مبین.
۱۶. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین. (بی تا). الاتقان فی علوم القرآن؛ قم: منشورات الشریف رضی.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر الماثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۹. صالح بن عبد‌العزیز، آل‌شیخ (بی تا). شرح مقدمه التفسیر. نرم افزار مکتبه الشامله.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ دوم.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. چاپ سوم.
۲۴. عیسی زاده، نیکزاد. (۱۳۹۷). تفسیر تطبیقی روایی. جزوه درسی مقطع دکترا. تهران: مدرسه علمیه تخصصی کوثر.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجر. چاپ دوم.
۲۶. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۸). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مسعودی، عبد‌الهادی. (۱۳۹۶). مبانی، منابع و روش تفسیر روایی جامع. تهران: دارالحدیث.
۲۸. مصطفوی حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۹. معرفت. محمدهادی. (۱۴۱۹ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبۃ القشیب؛ مشهد: دانشگاه علوم رضوی. الطبعة الاولى.

#### مقالات

۳۰. دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۹۰). "نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان (ع) با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی". دو فصلنامه حدیث پژوهی. سال سوم. شماره ۵.

## بایسته‌های روش‌شناسانه از رویکرد سیستماتیک به گزاره‌های دینی و شیوه صورت‌بندی آن‌ها در حل مسائل اجتماعی

| محمود قاسمی قلعه‌بهمن<sup>۱</sup> |

| امیرعباس علیزamani<sup>۲\*</sup> |

### چکیده

با صنعتی و سکولارشدن فرهنگ، فعالیت‌های اجتماعی، نهاد دین محدود و به تدریج به حاشیه رانده شد. تفسیر ساختاری از گزاره‌های دینی، در اثبات معقولیت و حکمت بنیان بودن نظام اعتقادی و رفتاری، شکل‌گیری فهم عمیق از دین و ساخت نظامات اجتماعی و جامعه‌پذیری آن‌ها موثر است. بر این اساس متألّهان دینی کوشیده‌اند زندگی اجتماعی مبتنی بر ایمان را صورت‌بندی و گسترش صنعت و فناوری را با هویت دینی خود نه تنها هماهنگ کنند، بلکه ساخت آن را مبتنی بر هویت دینی نمایند. این تلاش مستلزم طرح دین به‌عنوان یک کلّ منسجم و جهان‌شمول بوده تا ذیل آن، الهی‌دانان بتوانند پاسخ‌های الهیاتی مناسب به نیازهای انسان معاصر را مطرح کنند. باین حال میزان اعتبار سیستماتیک بودن دین، وابسته به نوع مواجهه الهی‌دانان با گزاره‌های دینی و روش صورت‌بندی گزاره‌ها در حل مسائل اجتماعی است. از سوی دیگر دین فراتر از تعیین‌کننده برنامه شخصی و وظایف و مناسک شرعی یک فرد بوده و مبدل به منتقد و مؤسس ساختارهای اجتماعی و سیاسی می‌شود، بر این اساس نظامات اجتماعی برآمده از متن دین در جامعه پایه‌ریزی می‌گردد. این مقاله درصدد با مقایسه تطبیقی در الهیات مسیحی و اسلامی، به بایسته‌های روش‌شناسانه و چگونگی مواجهه با گزاره‌های دینی و شیوه صورت‌بندی آن‌ها در حل مسائل اجتماعی، با تمرکز بر آراء و

۱. دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

\*Email: bahman.mgb@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

\*Email: amir\_alizamani@ut.ac.ir

\*

اندیشه‌های پل تیلیش و آیت‌الله خامنه‌ای، بپردازد؛ تا نمایانگر آن باشد که معقولیت گزاره‌های دینی، از هویت جمعی و منظومه‌ای در پاسخ به مسائل اجتماعی برخوردار هستند.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، تیلیش، الهیات سیستماتیک، الهیات نظامند، دین و فرهنگ، اجتهاد.

## ۱. بیان مسأله

### ۱-۱. مقدمه

یکی از پیامدهای مهم شکست حاکمیت کلیسا و آغاز عصر رنسانس در جهان غرب، حاکم شدن سکولاریسم بر فرهنگ غرب بود که موجب می‌شد دین در بسیاری از عرصه‌های اجتماعی به انزوا کشانده شود. منازعه دین کلیسا با علم و دستاوردهای بشری و در نتیجه گسترش سکولاریسم در جهان فکری و فرهنگی اجتماعی غرب، به تدریج دیگر کشورها را نیز تحت تأثیر قرار داد و سایه‌ای از انزوا و بدبینی نسبت به کارکردهای اجتماعی دین را به‌خصوص در میان روشن‌فکران و عرصه سیاست‌ورزی گسترانید. ایران به‌واسطه ارتباطات تاریخی با جهان غرب، یکی از کشورهایی بود که در برهه‌هایی با چالش سکولاریزاسیون مواجه شد. از این‌رو طرح مباحثی همچون «اسلام ناب»، واکنشی طبیعی در برابر فرایند و چالش سکولاریزاسیون بوده تا گشایش راهی برای ناکارآمدی فکری و عملی و پاسخ‌گویی به متن نیازهای مردم از سوی متألّهان پیدا شود. وضعیت بحرانی و چالش‌های بشریت در شرایط مدرن، الهی‌دانان مسیحی در جهان غرب و اسلامی را بر آن داشت که علاوه بر آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، راه‌های عینی و عملیاتی مواجهه با معضلات جامعه معاصر را پیش‌پای مؤمنان قرار دهند. بر این اساس دین به‌منزله یک کل منسجم و درآمیخته با زندگی امروزی و معضلات بشری مدنظر قرار گرفت تا با دامنه‌ای فراگیر و نامحدود، هر موضوعی که دغدغه یا مسأله انسان معاصر است را دربرگیرد. در این اندیشه، با توسعه دامنه دین، دین در تدبیر و مدیریت زندگی این‌جهانی انسان معاصر وارد می‌شود و دین به‌عنوان پاسخ‌گوی سیاسی اجتماعی مطرح می‌گردد. از سوی دیگر دین فراتر از تعیین‌کننده برنامه شخصی و وظایف و مناسک شرعی یک فرد بوده و در نقش منتقد و مؤسس ساختارهای اجتماعی و سیاسی قرار می‌گیرد که مبتنی بر آن، نظامات اجتماعی در جامعه پایه‌ریزی می‌شود. با این حال آنچه می‌تواند در اعتبارسنجی دین به‌مثابه یک کل منسجم و سیستماتیک بودن آن ایفای نقش کند، تبیین نوع مواجهه الهی‌دانان با گزاره‌های دینی و روش صورت‌بندی آن‌ها ناظر به نیازهای انسان معاصر است. بنابراین مقاله حاضر بر پرسش اصلی زیر متمرکز خواهد بود که: الف) امکان سنجش اعتبار سیستماتیک بودن دین با چه شاخصی و چگونه اعتبارسنجی می‌گردد؟ ذیل پاسخ به این پرسش مهم، ابعاد دیگری پوشش داده می‌شود که در قالب پرسش‌های فرعی زیر قابل طرح هستند: ب) تفاوت‌ها و مشابهت‌های اندیشه‌ها پل تیلیش و آیت‌الله

خامنه‌ای در الهیات سیستماتیک چیست؟ ج) آیا کوشش الهی‌دانان در سیستماتیک نشان دادن دین لزوماً تابع ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی بوده است؟ بر این اساس در این پژوهش با روش تحلیل تطبیقی و با تکیه بر آراء الهی‌دان مسیحی پل تیلیش که ادبیات الهیات سیستماتیک را نخستین بار با نگارش سه جلد کتاب با همین عنوان مطرح کرد و نیز آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از مؤثرترین متفکران و رهبران دینی مسلمان در ایران که با تأکید بر لزوم انسجام‌بودگی طرح کلی دین در تثبیت کارکردهای اجتماعی آن به مقابله با نگرش‌های فردگرایانه و سکولارانه از دین پرداخته، تلاش می‌شود ضمن مقایسه‌ای علمی میان اندیشه‌های دو متفکر، تحلیلی یکپارچه از بایسته‌های روش‌شناسانه و چگونگی مواجهه با گزاره‌های دینی و روش صورت‌بندی آن‌ها در الهیات سیستماتیک ارائه گردد.

### ۲-۱. پل تیلیش

تیلیش در سال ۱۸۸۶ میلادی به دنیا آمد. وی در سال ۱۹۵۱م نخستین جلد از الهیات سیستماتیک خود را انتشار داد. از کانون الهیات در سال ۱۹۵۵ بازنشسته شد و سپس در دانشگاه هاروارد کرسی استادی را تقبل کرد. دومین جلد الهیات سیستماتیک را در هاروارد به سال ۱۹۵۷ منتشر نمود. دومین پست بعد از بازنشستگی را در سال ۱۹۶۲ در دانشگاه شیکاگو پذیرفت و به سال ۱۹۶۳ سومین جلد از الهیات سیستماتیک از سوی همین دانشگاه انتشار یافت. از دیگر آثار مهم او می‌توان به کتاب‌های «عصر پروتستان و تزلزل مبانی» (۱۹۴۸)، «شجاعت بودن» (۱۹۵۲)، «عشق، قدرت و عدالت» (۱۹۵۴)، «دین کتاب مقدس و جست‌وجو برای واقعیت واپسین» (۱۹۵۵)، «پویایی ایمان» (۱۹۷۵)، «الهیات فرهنگ» (۱۹۵۹) نام برد. تیلیش یکی از مشهورترین متکلمان دانشگاهی آمریکا به‌شمار آید که به صورت‌بندی و نظام‌مندی مسیحیت توجه داشته است. وی در سال ۱۹۶۵م (معادل ۱۳۴۳ ش و ۱۳۸۴ ق) فوت کرد.

### ۳-۱. آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای در سال ۱۳۱۸ ش در مشهد متولد شده است. از او کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن که معرفی‌کننده سخنرانی‌های او در ماه رمضان سال ۱۳۵۳ است و یک دوره ده جلدی از تفاسیر منتشر شده که با دغدغه نگاه سیستمی به دین و آشنایی‌زدایی از مفاهیم دینی، با هدف حل مسائل زندگی بشری و خروج از نگاه انتزاعی نگارش یافته است. در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به سیر تکاملی ادیان، در مسیحیت، کمال دین وجود ندارد (خامنه‌ای، پیام‌ها، ۱۳۷۲/۰۵/۳۱). از سویی تحریف و نابودی معارف یهود و مسیحیت رخ داده و از سوی دیگر با تلاش صورت‌گرفته، معارف اسلامی در ذهن تاریخ بشری نهادینه شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۵/۳۰). بر این اساس تحریف، قابلیت مسیحیت برای تمدن‌سازی و حکومت را از آن گرفته

است. در میان ادیان عالم، دینی که ادعا می‌کند می‌تواند جامعه را به صورت همه‌جانبه بسازد و ارکان بنای یک نظام اجتماعی را در اختیار دارد، اسلام است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۱۰/۲۶). بنابراین اینکه «تمدن و تدین باهم تطبیق نمی‌کنند» برای دین مسیحیت تحریف شده کلیسای قرون وسطی است که با نشانه‌های تمدن مواجه شدند؛ بدیهی است که آن تدین، اصلاً با آن تمدن تطبیق نمی‌کرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴).

## ۲. رویکرد ساختارمند به دین در سنت مسیحی

### ۲-۱. کلیات روش شناختی دیدگاه تبلیث

#### (۱) هدف اصلی:

هدف اصلی در دیدگاه تبلیث آن بوده است که مسیحیت را برای مردمی که نسبت به دین نگرش شکاکانه داشتند و از فرهنگ جدید و احساسات دنیوی برخوردارند، قابل فهم و متقاعدکننده سازد (اچ کلسی، مقدمه الهیات سیستماتیک، بی تا: ۱۱/۱). از این رو اهتمام وی به تفسیر نمادهای ایمان از طریق جلوه‌های فرهنگ عصر حاضر است (تبلیث، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۵/۳). انسان معاصر با فرهنگ صنعتی بین میراث انباشته شده با معانی قدسی و رهیافت دنیوی عصر جدید در موقعیت مرزی واقع شده است. دین پاسخ‌گوی مسائل وجودی همچون: (۱) شکاکیت، (۲) تناهی، (۳) بیگانگی، (۴) ابهام و (۵) معنای زندگی است. این مسائل زائیده فرهنگ معاصر می‌باشد که در دین برای هر یک پاسخ مناسب با یک نماد مسیحی را دریافت می‌کنند. مفاهیم سنتی مسیحیت کفایت لازم برای پاسخ به آن مسائل وجودی را ندارند. بنابراین در قرن بیستم، تفسیر مجدد مفاهیم بنیادین لازم است.

همچنین از دیدگاه وی الهیات به مثابه عملکرد کلیسای مسیحی باید نیازهای کلیسا را برآورده سازد. تبلیث با بیان دوگانه قطبی «پیام» و «موقعیت»، مطرح می‌کند که سیستم کلامی - الهیاتی دو نیاز بنیادین را برآورده می‌کند:

الف) بیان حقیقت پیام مسیحی (حقیقت جاودانه مبانی الهیاتی). ب) تفسیر این حقیقت برای هر نسلی است (موقعیت زمانی و عصری که حقیقت جاودانه باید در آن پذیرفته شود) (تبلیث، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۳/۱).

راست‌دینی<sup>۱</sup> اروپایی و بنیادگرایی آمریکایی از حقیقت کلامی دیروز به مثابه پیام تغییرناپذیر در برابر حقیقت کلامی امروز و فردا دفاع می‌کنند. از دیدگاه تبلیث، آن‌ها تماسی با موقعیت کنونی نداشته‌اند و از موقعیت گذشته سخن گفته و به امر فانی و متناهی، اعتباری جاودانه بخشیده‌اند. درحالی‌که موقعیت به‌عنوان قطب دیگر، تفسیر موقعیت عصری و خلاق خویش را از وجود، در هر

دوره تاریخی بیان می‌کند. الهیات انجیلی نیز تا زمانی که بر حقایق تغییرناپذیر پیام (انجیل) در برابر اقتضانات متغیر تأکید ورزد، با بنیادگرایی و راست‌دینی پیوند می‌خورد. اما باید دانست که این پیام در کتاب مقدس مندرج است، اما با آن یکسان نیست. لوتر و بارت هر دو تلاش کردند تا پیام جاودانه نهفته در کتاب مقدس و سنت را مجدداً کشف نمایند. تنها مشارکت شجاعت‌آمیز در «موقعیت» یعنی در تمام صور فرهنگی که تفسیر انسان جدید را از وجود خویشتن بیان می‌کنند، می‌تواند بر نوسان فعلی الهیات انجیلی بین آزادی نهفته در انجیل اصلی و علاقه افراطی راست‌دینانه غلبه نماید. به عبارت دیگر الهیات انجیلی برای تکامل خویش نیازمند «الهیات مدافعه‌گرانه»<sup>۲</sup> است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۴/۱-۵).

الهیات تدافعی سرشت مسیحی خاص خود را بخواهد حفظ کند، باید مبتنی بر بشارت به‌عنوان جوهر و معیار هریک از بیاناتش باشد. هدف تیلیش در الهیاتش تلفیق این دو عنصر است. به طوری که گرچه الهیاتش تدافعی است، اما خود وی آن‌قدر تحت تأثیر سرشت بشارت‌آمیز الهیات است که اصرار می‌ورزد که ضرورت دارد عالم الهیات در درون حلقه الهیاتی کار کند، یعنی از طریق «تجربه» و «مشارکت» در واقعیت‌های روحانی، آن‌ها را به‌دست آورد.

تیلیش با رد دیدگاه راست‌دینی جدید که کتاب مقدس را تنها خاستگاه الهیات نظامند می‌داند، بیان می‌دارد که اگر پیام کتاب مقدس آمادگی ای برای آن در تاریخ بشری وجود نداشت، نمی‌توانست دریافت شود. از آنجایی که پیام کتاب مقدس بیش از کتاب‌های موجود در کتاب مقدس حاوی مطلب است. الهیات نظامند غیر از کتاب مقدس نیز خاستگاهی دارد. با اینکه خاستگاه اصلی الهیات نظامند کتاب مقدس می‌باشد، زیرا مدرک اصلی درباره وقایعی است که کلیسای مسیحی مبتنی بر آن‌هاست. مطالب کتاب مقدس، به‌عنوان خاستگاهی برای الهیات نظامند، توسط عالم الهیات که فقط دل‌بسته واقعیت تاریخی صرف نیست، بلکه دل‌بسته واقعیاتی می‌باشد که از لحاظ الهیاتی تفسیر شده‌اند، در دسترس قرار می‌گیرد. بنابراین عالم الهیات نظامند هنگامی که از کتاب مقدس استفاده می‌کند، به‌طور تلویحی از تاریخ کلیسا استفاده می‌نماید. همراه با تاریخ کلیسا، تاریخ اصلاح و فرهنگ خاستگاه دیگری برای الهیات نظامند است (جان‌هی وود توماس، پل تیلیش: ۱۶-۱۷).

## ۲) الهیات مدافعه‌گری و بشارت‌آمیز:

الهیات هم تدافعی است و هم بشارت‌آمیز می‌باشد. از این‌رو روش همبستگی را باید به‌کار گرفت. دفاع از مسیحیت یک بُعد از هر بخش فرعی الهیات است. الهیات مدافعه‌گرانه الهیات پاسخ‌گو می‌باشد. این الهیات با قدرت پیام جاودانه و با ابزارهایی که موقعیت فراهم می‌آورد، به مسائل موجود در موقعیت پاسخ می‌دهد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶/۱). انسان

به منظور پاسخ‌گویی به سؤال باید زمینه مشترکی را با شخص سائل داشته باشد. مدافعه‌گری مستلزم زمینه مشترک است، هرچند این زمینه مبهم باشد. لکن متکلمان انجیلی هراس دارند که این زمینه مشترک، بی‌همتایی پیام را از میان ببرد. بنابراین در نظر متکلمان انجیلی نمی‌توان به حیثه «موقعیت» وارد شد و هیچ پاسخی را نمی‌توان به مسائل نهفته در موقعیت ارائه کرد. از دیدگاه تبلیغ الهیات انجیلی باید ابزارهای مفهومی عصر خویش را به کار گیرد و نمی‌توان صرفاً پیام‌های کتاب مقدس را تکرار کند. حتی اگر این کار را هم بکند، نمی‌تواند از موقعیت مفهومی نویسندگان کتاب مقدس بگریزد. بنابراین الهیات نمی‌تواند از مسأله «موقعیت» رهایی یابد. از سوی دیگر اگر الهیات مدافعه‌گرانه بر انجیل به‌عنوان جوهر و ملاک هریک از گزاره‌های خویش مبتنی نباشد، هویت خود را از دست می‌دهد.

الهیات مسیحی بین قطب‌های کلی و عینی حرکت می‌کند، نه بین قطب‌های انتزاعی و جزئی. الهیات مسیحی چیزی را پذیرفته است که مطلقاً عینی و درعین‌حال مطلقاً کلی است. آن نقطه اتحاد تنش عینی و کلی در آموزه «لوگوس در عیسی مسیح به جسم بدل گشته است.» توصیف می‌شود. بنابراین این تعارض به‌مثابه تعارض انتزاعی و جزئی نباید فهمیده شود، زیرا «کلیت» هر جزئی را دربر می‌گیرد، زیرا عینیت را دربر دارد و «عینیت» هر امر عینی دیگر را باز می‌نماید، زیرا کلیت را دربر می‌گیرد. عیسی مسیح تا آنجا که «مطلقاً عینی» است، رابطه با او می‌تواند رابطه کاملاً وجودی باشد و تا آنجا که «مطلقاً کلی» می‌باشد، رابطه با او به‌طور بالقوه تمام روابط ممکن دیگر را دربر می‌گیرد و از این رو می‌تواند بی‌قید و شرط و نامتناهی باشد (تبلیغ، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۷-۱۸). بنابراین لوگوس در هر کجا فعال باشد با پیام مسیحی وفاق دارد و تعارضی میان لوگوس کلی (فلسفه) و لوگوس عینی (یعنی لوگوسی که جسم گردیده است) در مسیح نیست. بنابراین بین الهیات و فلسفه هیچ تعارضی وجود ندارد (تبلیغ، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۲۸/۱). هرچند هریک مسأله هستی را از منظرهای متفاوتی مطرح می‌سازند. فلسفه به ساختار هستی از حیث هستی می‌پردازد و الهیات به معنای هستی برای «ما» می‌پردازد (تبلیغ، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱، بی‌تا: ۲۲/۱).

### ۳) روش همبستگی:

اصل عقلانیت روش‌شناختی حاکی از آن است که الهیات سیستماتیک مانند تمام رویکردهای علمی به واقعیت، از «روش» پیروی می‌کند. روش همبستگی<sup>۳</sup> مضامین ایمان مسیحی را از طریق سؤالات وجودی و پاسخ‌های کلامی که پیوند متقابل دارند، توضیح می‌دهد (تبلیغ، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۵۹/۱). این روش، روش اتحاد و پیوند بخشیدن میان «پیام» و «موقعیت» در پاسخ به مسأله دیرین سازگاری پیام مسیحی با اندیشه جدید است. سیستمی که مسائل موجود در

موقعیت را به پاسخ‌های مندرج در پیام مسیحی مرتبط می‌سازد. این سیستم کلامی، پاسخ‌ها را از مسائل استنتاج نمی‌کند، آن‌گونه که در الهیات مدافعه‌گرانه عمل می‌کند و پاسخ‌ها را بدون پیوند آن‌ها با مسائل توضیح نمی‌دهد، آن‌گونه که در الهیات انجیلی عمل می‌نماید. بلکه این سیستم، پیونددهنده میان «پیام و موقعیت» و «مسائل و پاسخ‌ها» و «وجود بشری و تجلی الهی» است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷-۸).

در روش هم‌بستگی، بین مسائل وجودی و پاسخ‌های کلامی، وابستگی متقابل میان دو عامل مستقل وجود دارد. در این روش استقلال و وابستگی متقابل مسائل وجودی و پاسخ‌های کلامی مطرح است. پاسخ را از مسأله و مسأله را از پاسخ نمی‌توان اتخاذ کرد، زیرا تجلی الهی (پاسخ) را از تحلیل موقعیت بشری (مسأله) نمی‌توان اخذ نمود و همچنین مسأله وجودی (انسان در تعارضات موقعیت وجودی) نمی‌تواند منبع پاسخ و حیانی به‌شمار آید (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۷: ۲/۱۳).

الهیات از طریق مسائل وجودی، تحلیل موقعیت بشری می‌کند و نشان می‌دهد که معناداری پاسخ‌های مبتنی بر وحی و پیام مسیحی در صورت هم‌بستگی با مسائل وجودی بشر است. از این رو نمادهای پیام مسیحی، پاسخ به مسائل وجودی می‌باشد که امروزه «وجودی» نامیده می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶۱/۱). پیام مسیحی، پاسخ‌هایی را برای مسائل مندرج در وجود بشری مهیا می‌کند. این پاسخ‌ها در آن رویداد و حیانی مندرج هستند. الهیات از طریق منابع، واسطه و معیار پاسخ‌های مربوطه را استخراج می‌نماید. محتوای پاسخ را نمی‌توان از مسائل و تحلیل وجود بشری اتخاذ کرد، پاسخ از مافوق به وجود بشر گفته می‌شود، و الا پاسخ محسوب نمی‌گردد، زیرا خود وجود بشری مسأله است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶۲/۱). رابطه مسائل و پاسخ‌ها، رابطه هم‌بستگی به‌طور متقابل می‌باشد. روش هم‌بستگی جایگزین سه روش نامناسب در پیوند محتوای ایمان مسیحی به وجود معنوی انسان می‌شود، که عبارتند از (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶/۱): الف) فراطبیعت‌گرایانه ب) طبیعت‌گرایانه یا انسان‌گرایانه ج) ساختار فراطبیعی را بر شالوده طبیعی نهادن (دوگانه‌نگاری از طریق قالب بیان متناقض). روش هم‌بستگی از تحریف نیز در امان نیست، زیرا پاسخ می‌تواند اهمیت وضعیت وجودی و مسأله را از بین ببرد یا مسأله می‌تواند خصیصه و حیانی پاسخ را از بین ببرد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۷: ۱۶/۲). تیلیش معتقد است که روش جدیدی را ابداع نکرده و تنها تلاش کرده است که استلزام‌های روش‌های سنتی یعنی روش الهیات مدافعه‌گرانه را روشن کند (پیشین).

#### ۴) الهیات سیستماتیک:

الهیات، تبیین روشمند محتواهای ایمان مسیحی است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۲۸). تنش بین قطب‌های «کلی» و «عینی» در ایمان مسیحی، به تقسیم کار کلامی به گروه‌های تاریخی و ساختاری منظم می‌انجامد. بنابراین تقسیم الهیات به شاخه‌های تاریخی و ساختاری اجتناب‌ناپذیر است. الهیات تاریخی، پژوهش‌های تاریخی را دربر می‌گیرد و الهیات سیستماتیک شامل مباحث فلسفی می‌باشد (پیشین). الهیات سیستماتیک که عناصر مدافعه‌گری (الهیات پاسخ‌دهنده با روش همبستگی)، جزم‌اندیشی (تأکید بر اهمیت عقائد تنسیق‌یافته و به‌صورت رسمی تصدیق شده) و اخلاق را دربر می‌گیرد، متناسب‌ترین اصطلاح به‌نظر می‌رسد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۳۲-۳۳). منابع الهیات سیستماتیک کتاب مقدس، تاریخ کلیسا و تاریخ دین و فرهنگ است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۳۵-۳۶). منابع الهیات سیستماتیک تنها برای کسی می‌تواند منبع باشد که از طریق تجربه در آن‌ها مشارکت کند که مبتنی بر مشارکت فاعل شناسا در واقعیت‌های روحانی است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۴۰). این همان جایگزینی تحلیل فارغ‌دلانه و با فاصله به‌جای بی‌واسطگی عرفانی و تجربه وجودی است.<sup>۴</sup> موضوع الهیات تنها از طریق مشارکت تحقیق‌پذیر می‌باشد و متکلم آزمون‌گر در آن مشارکت، خودش را در معنای نهایی «بودن یا نبودن» به‌خطر می‌اندازد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۴۴-۴۵). منبع الهیات سیستماتیک «تجربه باز» است، جذب تجربه‌های جدیدی که حتی از محدوده تجربه مسیحی فراتر می‌رود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۴۶). با تأمل در وضعیت بشری الهیات تجربه دینی را نه به‌عنوان منبع مستقل، بلکه به‌عنوان وسیله وابسته به الهیات سیستماتیک معرفی می‌شود و بنابراین تجربه دینی طریقت دارد و نه موضوعیت (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۴۷).

سیستم کلامی به‌شکل قیاسی یعنی مانند سیستم ریاضیات نیست که در آن یک قضیه با ضرورت عقلانی از قضیه دیگری استنتاج شود، به‌طوری‌که تغییر در برداشت فکری می‌تواند به کل سیستم آسیب برساند. لکن الهیات پاسخ‌های جدید را به مسائل جدید و قدیم، به‌گونه‌ای صورت‌بندی می‌کند که وحدت بین بخش‌های متقدم و متأخر را نمی‌گسلد و از وحدت پویایی برخوردار است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۷: ۳/ ۲).

الهیات سیستماتیک همواره بین دو معنا موجه و غیرموجه خلط می‌شود که این دو معنا عبارتند از: (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/ ۳). نخست) سازگاری گزاره‌ها که به‌معنای انسجام فکری، کشف روابط بین نمادها و مفاهیم و اتحاد اجزاء و عناصر از طریق اصول تعیین‌کننده و روابط

متقابل پویا است (موجه). دوم) استنتاج گزاره‌های کلامی از منابع بیگانه با تجربه و حیانی که به معنای عقلانی‌سازی تجربه و حیانی است (غیرموجه).

تیلش الهیات سیستماتیک را در پنج بخش (۵ زوج مسأله و پاسخ هم‌پسته) و با زبان نمادین دین تدوین کرده است: نخست) پاسخ نماد لوگوس به مسأله شکاکانه فرهنگ جدید (چگونه با قطعیت می‌توانیم بشناسیم؟) دوم) پاسخ نماد خدا به‌عنوان خالق به مسأله تناهی فرهنگ جدید (چگونگی ایستادگی در برابر نیروهای مخرب و تهدیدکننده حیات ما). سوم) پاسخ نماد عیسی به‌عنوان مسیح به مسأله بیگانگی فرهنگ جدید (درمان تجربه بیگانگی در خود و دیگری). چهارم) پاسخ نماد روح الهی به مسأله ابهام فرهنگ جدید (چگونه زندگی ما اصیل است، درحالی‌که اخلاق، اعمال و مظاهر فرهنگی ما کاملاً مبهم هستند). پنجم) پاسخ نماد ملکوت خدا به مسأله معناداری تاریخ. همچنین آن‌ها به سه تقسیم فرعی نیز تجزیه می‌شوند که به‌صورت انتزاعی با عنوان «ماهیت ذاتی»، «گسستگی وجودی» و «فعلیت» زندگی ما است.

#### ۵) مشارکت در حلقه کلامی الهیاتی:

به‌شرطی می‌توان متکلم بود که محتوای حلقه کلامی را به‌مثابه دل‌مشغولی غایی خود تصدیق کرد. این امر به تعلق خاطر نهایی نسبت به پیام مسیحی بستگی دارد. ملاک درون حلقه کلامی بودن، پذیرش پیام مسیحی به‌عنوان دل‌مشغولی غایی خود بستگی دارد (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱-۸). متکلم علاوه بر اینکه در هستی جدید مشارکت می‌ورزد، حقیقت آن را به‌گونه‌ای روش‌مندانه بیان می‌کند. ابزار پذیرش محتوای ایمان، عقل وجدی و عقل خودفرارونده است، یعنی عقلی که دل‌بستگی واپسین آن را فرا گرفته است. و همچنین ابزار پژوهش کلامی، عقل ابزاری یا صوری می‌باشد. بنابراین عقل منبع الهیات سیستمی نیست، یعنی محتوای آن را به‌وجود نمی‌آورد، بلکه محتوای ایمان، عقل را فرا می‌گیرد. در عمل پذیرش صوری، پذیرنده در محتوای پذیرفته شده اثر ندارد. ملاک کلامی توسط عقل وجدی پذیرش و توسط عقل ابزاری درک می‌شود.

دو ملاک صوری هر الهیاتی عبارتند از: الف) الهیات باید کلی باشد. ب) موضوع آن، بودن و نبودن ما را معین سازد. بنابراین به هیچ محتوا، نماد یا آموزه خاصی اشاره نمی‌کند. تنها استقبال از محتوایی می‌نماید که می‌تواند هستی و عدم ما را تعیین کند. موضوع الهیات، «دل‌بستگی واپسین و نهایی به امر واپسین و نهایی» است. تنها آن گزاره‌هایی کلامی می‌باشد که موضوع آن‌ها می‌تواند به موضوع دل‌بستگی واپسین ما بدل شود. بنابراین نباید الهیات در عرصه دل‌بستگی‌های ابتدایی نقش ایفا کند (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱-۱۲). از این‌رو نخستین اصل صوری الهیات، «مرزبندی میان دل‌بستگی واپسین و دل‌بستگی ابتدایی» است.

### ۶) همبستگی بین دین و فرهنگ معاصر

الهیات سیستماتیک واسطه بین فرهنگ جدید معاصر و مسیحیت تاریخی می‌باشد. بنابراین ایمان به پذیرش از جانب فرهنگ معاصر نیازمند است و فرهنگ معاصر به پذیرش از جانب ایمان نیاز دارد. شرایط و موقعیت بشری مسائل بنیادین را مطرح می‌کند که در سمبل‌های برجسته هنری ظهور آن‌ها را می‌توان یافت. سنن دینی به آن مسائل بشری پاسخ می‌دهند که پاسخ‌ها در نمادهای دینی متجلی است. همبستگی بین دین و فرهنگ (رابطه دین و فرهنگ) به گونه‌ای است که همواره در واقعیت عینی کل واحدی است که در قالب سؤال کردن و پاسخ دادن در یک گفت‌وگو و یا همانند همبستگی بین صورت و محتوا (جوهر) در یک اثر هنری می‌باشد که صورت دین، فرهنگ و جوهر فرهنگ دین است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۵-۲۴۶).

اصول مربوط به رابطه دین و فرهنگ عبارتند از: نخست) اصل تقدیس امر دنیوی (رهاش امر دنیوی): نخستین اصل در آزادی روح الهی یافت می‌شود و در آن بدون وساطت و میانجی‌گری کلیسا، امر دنیوی در معرض تأثیر حضور روحانی است. روح الهی برای تأثیرگذاری خود بر فرهنگ به مقوله دین منحصر نیست (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۶). دوم) اصل همگرایی و تقارب امر قدسی و دنیوی: امر دنیوی به سوی امر قدسی معطوف است و قادر نیست در برابر کارکرد خودفراروی مقاومت کند، زیرا منجر به بی‌محتوایی و بی‌معنایی می‌باشد. از این رو امر دنیوی به سوی اتحاد با امر قدسی سوق می‌یابد. امر قدسی نیز نمی‌تواند بدون امر دنیوی وجود داشته باشد. انزوای امر قدسی به نام دل‌بستگی واپسین، دچار تناقض و بی‌محتوایی می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۷). سوم) اصل پیوستگی ذاتی دین و فرهنگ: دین (به معنای مفهوم وجودی دین یعنی دل‌بستگی غایی) جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین است (تیلیش، الهیات فرهنگ، ۱۹۵۹: ۴۲). دین حتی در سکوت معنا دارش نمی‌تواند خود را بدون فرهنگ بیان کند، زیرا دین تمام صور بیان خود را از آن فرهنگ می‌گیرد و فرهنگ بدون بُعد نهایی، امر نهایی، ژرفا و استیفاناپذیر خود را از دست می‌دهد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۸). نمادهای دینی پاسخ‌هایی هستند که به پرسش‌های وجودی بشر داده شده است. پیام مسیحی، پیام درمان و رستگاری متناسب با وضعیت وجودی ما می‌باشد. بنابراین فرهنگ پرسشگر و دین پاسخ‌گو است. نمادهای مسیحی پوچ و مهممل نیستند، بلکه اشاره به دل‌بستگی غایی، شالوده و معنای وجود ما و کلیت هستی می‌باشد. بنابراین دین و فرهنگ در درون یکدیگر هستند و نه در جوار هم باشند (تیلیش، الهیات فرهنگ، ۱۹۵۹: ۴۹-۵۰).

## ۲-۲. کلیات معرفت‌شناختی دیدگاه تیلیش

### (۱) ویژگی عقلانی در الهیات سیستماتیک

تیلیش با حصر شناخت عقلی در نسبت با مبدأ معنا و قدرت مخالفت می‌کند. از دیدگاه وی عقل محدود و برخوردار از تناهی است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۸۱/۱). عقل از مبدأ معنا انفصال یافته و از تناهی برخوردار می‌باشد. اما عقل از گُنه نامتناهی خویش‌شن آگاهی دارد. از دیدگاه وی فرایند شناخت به شناخت نظری انحصار نداشته و نیازمندی به تحول وجودی است. عقل خودفرارونده و عقل وجدی ابزار پذیرش محتوای ایمان می‌باشد. تحت افاضه الهی و معارف وهبی، عقل نجات‌یافته و عقل الهی مطرح است. عقل در موقعیت و شرایط وجودی، قطب‌بندی و تعارض وجودی دارد.

خصیصه عقلانی در الهیات سیستماتیک از ویژگی‌هایی برخوردار است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۵۵-۵۷). الف) **عقلانیت معناشناختی**: متکلم در صورتی که اصطلاحات علمی و فلسفی را برای تبیین مضامین ایمان مسیحی مؤثر و مفید دانست، باید آن‌ها را به‌کار بگیرد. در این کار وضوح معناشناختی مورد توجه است. عالم الهیاتی باید مرادش را ایضاً کند. عالم الهیات آگاهانه همه معانی یک کلمه را به هم مربوط و آن‌ها را حول یک معنای مهارکننده متمرکز می‌سازد. ب) **عقلانیت منطقی**: این عقلانیت، ساختار گفتمان معنادار را تعیین می‌کند. الهیات وابسته به منطق صوری است و این بدان معنا نیست که تنها استدلال عالم الهیات باید بر طبق قواعد منطق معتبر باشد، بلکه تناقضاتی که عالم الهیات ضرورتاً باید مرتکب شود، بی‌استثنا وجودی‌اند و نه منطقی، یعنی آن‌ها از لحاظ منطقی تناقض نیستند. ج) **عقلانیت روش‌شناختی**: شیوه استنتاج و بیان گزاره‌ها را تعیین می‌کند. الهیات عقلانی است از آن حیث که روشمند و نظاممند است. تأمل الهیاتی باید به شیوه‌ای سازگار و عقلانی انجام گیرد و یک نظام می‌سازد.

بنابراین پیام مسیحی با جملات متناقض قصد ندارد گفتار غیرمنطقی را بیان نماید، بلکه می‌خواهد بیان مناسب و فهم‌پذیر داشته باشد و بنابراین منطقی از تنش‌های نامحدود وجود مسیحی را به دست دهد. بیان این عقیده راسخ است که عمل خدا از تمام انتظارات و احتمالات بشری فراتر می‌رود. لکن عقل متناهی و محدود را فرو نمی‌پاشد. صورت سیستماتیک، سازگاری گزاره‌های شناختاری را در تمام حیطه‌های معرفت روش‌مندانه تضمین می‌کند. سیستم به مجموعه‌ای از مسائل واقعی که خواستار راه‌حل در موقعیت خاصی هستند، اهتمام می‌ورزد. صورت سیستماتیک از ناحیه سه دیدگاه مورد انتقاد قرار گرفته است: الف) خلط با سیستم قیاسی (سیستم کلیتی است متشکل از عبارت‌های سازگار و نه استنتاج شده) ب) انسداد راه پژوهش بیش‌تر و امتناع از آن. ج) محبوس شدن خلاقیت حیات معنوی (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۵۸/۱).

## ۲) معنائشناسی عقل

از دیدگاه تیلیش «عقل»<sup>۵</sup> دارای دو مفهوم است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۰/۱):  
**الف) عقل هستی‌شناختی**<sup>۶</sup>: آن ساختار ذهن که ما را قادر می‌سازد تا واقعیت را درک کرده و آن را تغییر دهیم. این عقل در کارکردهای شناختاری، زیباشناختی، عملی و ابزاری ذهن بشری مؤثر و نافذ است. بنابراین ماهیت شناختاری عنصری در کنار سایر عناصر می‌باشد. عقل کلاسیک «لوگوس» است که تعیین‌کننده غایات می‌باشد و در وهله دوم وسائط را تعیین می‌کند. ب) **عقل ابزاری**<sup>۷</sup>: عقل به قوه استدلال تنزل‌یافته و تنها جنبه شناختاری مفهوم کلاسیک عقل باقی می‌ماند که به اعمال شناختاری و اکتشاف وسائط برای غایات می‌پردازد. اغلب عقل ابزاری ملازم عقل هستی‌شناختی است و استدلال خواسته‌های عقل را برآورده می‌سازد. انفصال عقل ابزاری از عقل هستی‌شناختی، انسانیت را از انسان سلب می‌کند و همچنین براساس آن عقل ابزاری تحلیل رفته و انحطاط یابد. عقل ابزاری به‌عنوان جلوه‌ای از عقل هستی‌شناختی معنادار می‌باشد. اگر موضوعات دینی مولود عقل ابزاری باشند، به موضوعات خرافی بدل شوند و عقل ابزاری استیلا یابد، دین به خرافه‌پرستی می‌گراید. بنابراین الهیات خلط عقل ابزاری با عقل هستی‌شناختی را رد می‌کند. استفاده از عقل ابزاری، متضمن هیچ مسأله وجودی نیست. این وضعیت در رابطه با عقل هستی‌شناختی کاملاً فرق دارد، عقل هستی‌شناختی در معرض تناهی و انفصال قرار دارد و می‌تواند در هستی جدید مشارکت کند. در حوزه الهیات انسان باید نه تنها عقل هستی‌شناختی را از عقل ابزاری متمایز سازد، بلکه باید کمال ذاتی عقل هستی‌شناختی (در اتحاد با صرف‌الوجود) را از وضعیت آن در مراحل مختلف فعلیتش در عرصه وجود، حیات و تاریخ تمایز نهد.

### ۳) ساختار عقل

عقل هستی‌شناختی (لوگوس) ساختار ذهنی است که ذهن را قادر می‌سازد تا واقعیت را درک کرده و آن را قالب‌بندی کند. عقل واقعیت را براساس ساختار متناظر با واقعیت درک و قالب‌بندی نماید. در ارتباط میان ساختار لوگوسی و عقلانی نفس مدرک و قالب‌بندی‌کننده و ساختار لوگوسی و عقلانی جهان مدرک تبیین‌های متفاوتی وجود دارد. چهار نوع توصیف اصلی در مورد ارتباط عقل سوژکتیو و عقل ابژکتیو یعنی ساختار عقلانی ذهن و ساختار عقلانی واقعیت عینی، رخ می‌نماید (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۵-۷۶):

۱) مولود بودن عقل ذهنی از واقعیت عینی (رنالیسم)

۲) عقل عینی آفریده عقل ذهنی و فعلیت آن (ایده‌آلیسم)

۳) استقلال هستی‌شناختی و بهم پیوستگی کارکردی آن دو (دوگانه‌انگاری و کثرت‌گرایی)

۴) وحدت‌بنیادی (یگانه‌انگاری)

ساختار عقل سوژکتیو (ذهنی) دارای دو کارکرد است: الف) درک واقعیت: پذیرش عقلانی و نفوذ به عمق و ماهیت ذهنی هر چیزی می‌باشد. در این جنبه قطب‌بندی عناصر شناختاری و زیباشناختی را درمی‌یابیم. از این‌رو می‌توان گفت که در هر عمل عقلانی عنصر عاطفی حضور دارد. ب) قالب‌بندی آن: واکنش عقلانی به محیط و جهان که در آن ماده معین به کلّ درهم تنیده تبدیل می‌شود. در این جنبه قطب‌بندی بین عناصر اندامی و سازمانی را ملاحظه می‌کنیم. عقل ذهنی در فرایند دوگانه پذیرش و واکنش واقعیت را بیان می‌کند، بنابراین ساختار عقلانی واقعیت و ساختار عقلانی ذهن، ثبات در تغییر و تغییر در ثبات را واجد هستند و حالت ایستا ندارند (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۷ / ۱). حیات و واقعیت عینی به‌همان میزان ذهن خلّاق است. طبیعت و تاریخ چیزی متعارض با عقل را نمی‌توانند پدید آورند. تازه و کهنه در عرصه تاریخ و طبیعت در امر واحد عقلانی به هم می‌پیوندند که هم‌زمان هم ایستا و هم پویا می‌باشد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۹ / ۱).

عقل با اینکه تحت سیطره قیود وجودی است، اما ساختار بنیادی عقل در حیات واقعی آن از میان نمی‌رود. عناصر ساختاری عقل تحت شرایط و قیود وجودی علیه یکدیگر حرکت می‌کنند؛ از این‌رو عقل در تحت شرایط و قیود وجودی دارای قطب‌بندی‌های متعارض زیر است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۸۳-۹۴): الف) قطب‌بندی ساختار و کُنه عقل؛ ب) قطب‌بندی عناصر پویا و ایستای عقل (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۵۰ / ۱)؛ ج) قطب‌بندی عناصر صوری و عاطفی عقل (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۵۳ / ۱). عقل

در ضمن تصدیق وضعیت وجودی خویش، ملزم به جست‌وجوی «وحی» است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۸۲-۸۳). در تحت شرایط و قیود وجودی عقل در جست‌وجوی وحدت مجدد میان قطب‌بندی‌های معارض با یکدیگر بوده که این وحدت مجدد به معنای در جست‌وجوی «وحی» بودن می‌باشد. فائق آمدن بر گسستگی بین کارکردهای عقل و قالب‌بندی آن، با جست‌وجوی وحی است. عقل وجودی که بر تعارضاتش غلبه شده است، «عقل نجات یافته» نام نهاده می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۵۵).

شناخت گونه‌ای از وحدت است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۹۴). در هر عمل شناخت، فاعل شناسا و متعلق شناخت اتحاد می‌یابند و بر شکاف عالم<sup>۸</sup> و معلوم<sup>۹</sup> غلبه می‌شود. وحدت شناخت، وحدت از طریق انفصال است. یعنی برکناری شرط وحدت شناختاری می‌باشد. از این‌رو «وحدت» و «فاصله» عناصر قطبی روند شناخت هستند و هیچ شناختی بدون حضور این دو عنصر وجود ندارد. عنصر «وحدت»، شناخت پذیرنده<sup>۱۰</sup> نام نهاده می‌شود، زیرا معلوم را به درون خویش یعنی اتحاد با عالم فرو می‌برد. عنصر «برکناری» و همچنین شناختی که از جانب عنصر فاصله و برکناری تعیین می‌یابد، می‌توان شناخت کنترل‌کننده<sup>۱۱</sup> نامید (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۹۷-۹۸). فهمیدن ترکیبی از اتحاد شناختاری و برکناری است و یا تلفیق شناخت کنترل‌کننده و شناخت پذیرنده می‌باشد و یا به عبارت دیگر تلفیق مشارکت وجودی و تحلیل است. تقابل نهفته در عقل شناختاری (تعارض شناخت کنترل‌کننده و شناخت پذیرنده) تعارض اصلی در شرایط و قیود وجودی محسوب می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۹۶). عقل شناختاری در جست‌وجوی شناختی است که بر تعارض وحدت و فاصله (برکناری) فائق آید. آن اتحاد در جست‌وجوی وحی بودن معنا می‌یابد. وحی مدعی است که اتحاد کامل شناختاری را پدید آورده و اقتضای هر دو شناخت کنترل‌کننده و پذیرنده را دارد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۰۰).

شناخت کنترل‌کننده، شناختی فارغ‌دلانه، برکنار و فاصله‌دار می‌باشد. معلوم را مبدل به شیء کرده و مدعی آن است که همه سطوح واقعیت را تحت کنترل و نظارت خود درآورده و در قالب برکناری به تحلیل و محاسبه‌گری و استفاده ابزاری از آن پرداخته است. چنین شناختی به شیء‌وارگی انسان (محروم کردن انسان از ویژگی ذهنی و آن را چیزی در زمره سایر اشیاء دیدن) و بیگانگی از ماهیت انسان منجر شده و در نتیجه ما را به انسانیت‌زدایی شناختاری می‌رساند. اما تیلیش معتقد است که هیچ چیز مطلقاً بیگانه نیست، زیرا انسان در اشیاء نگاه می‌کند و آن‌ها را تحت کنترل و نظارت در می‌آورد و از سوی دیگر با مشارکت وجودی اشیاء نیز انتظار پذیرفته شدن از سوی انسان را دارند.

بنابراین هیچ چیز صرفاً شیء نیست و در ساختار ذهن و جهان سهیم است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۹۹/۱).

#### ۴) وحی

وحی از دیدگاه تیلیش، نفی ساختار ثنوی شناخت متعارف و فراروی از شناخت متعارف است. استقلال وجودی از واسطه وحی نفی می‌شود، اما وحی ساختار ذهنی و عینی را نقض نمی‌کند. وحی استمرار دارد و عقل در جست‌وجوی وحی می‌باشد. مسیح به‌عنوان کلمه الهی وحی مجسم است. به معنای دیگر وی معتقد به وحی غیرگزاره‌ای می‌باشد. وحی رافع تعارضات و ابهام‌های عقلی است. خاتمیت و وحی نهایی در مسیح می‌باشد. از دیدگاه او وحی به انبیاء اختصاص ندارد و وحی به غیر از معطی به پذیرنده نیز نیازمند است. از دیدگاه او میان وحی تشریحی و انبائی تفکیک نمی‌شود و علم وحیانی تنها در نسبت با مبدأ معنا و دل‌بستگی واپسین می‌باشد (مباینیت با سایر علوم).

وحی پاسخ نهفته در تعارضات وجودی عقل است. وحی شامل دو عنصر می‌باشد: ۱) تجلی کامل مبدأ هستی در کسی که حامل وحی نهایی است. ۲) قربانی کامل حامل و وسیله وحی برای محتوای وحی می‌باشد. چنانکه عیسی بیان می‌کند که «کسی که به من اعتقاد دارد، به من اعتقاد ندارد» (انجیل یوحنا، ۴۴: ۱۲). هنگامی که عقل در حیطه وحی نهایی قرار گیرد. وحی نهایی با برقراری اتحاد ذاتی میان آن‌ها، بر تعارضات آن غلبه کند که این تعارضات عبارتند از: الف) تعارض خودمحوری و دیگرمحوری ب) تعارض مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی ج) تعارض صورت‌گرایی و عاطفه‌گرایی.

«عقل خدامحور» و رای این تعارضات سه گانه است. در موقعیت وحیانی نه تعارضات عقل تأیید می‌شود و نه ساختارزدایی عقل انجام می‌شود، بلکه ساختار ذاتی عقل تحت شرایط وجودی به‌طور بسته و گریخته (ناقص)، اما واقعی مجدداً تثبیت می‌گردد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۵۵/۱).

واژه «وحی»<sup>۱۲</sup> به‌طور سنتی به معنای تجلی امر نهان به‌کار رفته است که با شیوه‌های متعارف علم حصولی قابل‌دسترس نیست. وحی تجلی خارق‌العاده و خاصی می‌باشد که پرده را از روی امر نهان و سرّی کنار می‌زند. این امر نهان اغلب «سرّ» نامیده می‌شود. سرّ در رهیافتی تجربه‌می‌شود که با رهیافت شناخت متعارف در تعارض است و فراتر از عالم و معلوم می‌باشد. وحی همواره بر انسان در موقعیت انضمامی وحی محسوب می‌گردد و وحی به‌صورت کلی وجود ندارد و از طریق فرد، گروهی را فرا می‌گیرد. وحی یک پذیرش ذهنی (جنبه پذیرنده وحی) و رویداد عینی (جنبه معطی وحی) به‌هم پیوسته است. سرّ به‌لحاظ ذهنی در قالب «وجد»<sup>۱۳</sup> و به‌لحاظ عینی در قالب «معجزه»<sup>۱۴</sup> رخ می‌نماید. وحی بدون یکی از این دو واقعی نیست (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۱۱). «وجد» به معنای بیرون از خود واقع شدن است که به حالت خارق‌العاده ذهن اشاره می‌کند.

به این معنا که ذهن از وضعیت متعارف خویش فراتر می‌رود. وجد نفی عقل نیست، بلکه حالتی از ذهن است که در آن عقل فراسوی خود می‌باشد، یعنی از ساختار عالم و معلوم فراتر است. وجد تجربه‌کننده عقل را با مبدأ هستی متحد می‌سازد. حالت وجدی، ساختار عقلانی ذهن و تزلزل وجودی آن را فرو نمی‌پاشد و تنها ساختار متعارف عالم و معلوم برکنار می‌شود (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱۴-۱۱۵). بنابراین وحی یکپارچگی مجدد عقل است (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۹۴). عقل در برابر وحی مطرح نیست، بلکه عقل، وحی را طلب می‌نماید. وحی مدعی آن است که حقیقتی را ارائه می‌کند که اولاً قطعی و یقینی است و ثانیاً متعلق دل‌بستگی واپسین می‌باشد (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۰۵).

از دیدگاه تیلش واقعیتی وجود ندارد که نتواند حامل سرّ هستی و وارد «همبستگی و حیانی»<sup>۱۵</sup> شود. هیچ چیز فی‌نفسه شایسته بازنمونی از دل‌بستگی واپسین را ندارد. هر چیزی در صرف‌الوجود یعنی مبدأ هستی و معنا سهیم است، و الا واجد قدرت هستی نبود. بنابراین طبیعت و هر چیزی امکان وسیله قرار گرفتن برای وحی را دارا می‌باشد. بین وسائل از حیث اهمیت و حقیقت آن‌ها در اشاره کردن به دل‌بستگی واپسین و سرّ هستی تفاوت دارد. برخی تنها صفات محدودی از آن را می‌توانند بازنمایند. انسان صفات محوری و به‌صورت تلویحی تمام صفات را نمایان می‌سازد که می‌تواند به سرّ هستی و معنا اشاره کند. هیچ چیزی بالذات واجد خصیصه و حیانی نیست، بلکه از آن حیث که به‌وسیله و حامل وحی بدل می‌شوند و سرّ هستی را آشکار می‌سازند، ویژگی و حیانی پیدا می‌کنند. رویدادهای تاریخی، گروه‌ها و افراد فی‌نفسه وسیله‌های وحی نیستند، تحت شرایط خاص به مجموعه‌های و حیانی وارد می‌گردند. اگر به وجد و پدیده نشان‌مند اشاره کنند، وحی روی داده است (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱۸). وحی می‌تواند از طریق هر شخصی روی دهد که برای مبدأ هستی حالت شفافیت و فرانمایی دارد (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۲۱).

از دیدگاه تیلش وحی دارای پویایی است (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۲۶)، زیرا یک «وحی نخستین» وجود دارد که در آن برای نخستین بار معجزه و وجد به هم می‌پیوندند. همچنین یک «وحی وابسته» وجود دارد که معجزه و پذیرش نخستین آن با همدیگر جنبه معطی را شکل می‌دهند. اما افراد و گروه‌های جدید که به همان همبستگی وحی وارد می‌شوند، جنبه پذیرنده وحی وابسته را شکل می‌دهند؛ این جنبه در هر عصر و دوره‌ای تغییر می‌یابد. عیسی هم از آن جهت که توانسته مسیح باشد، مسیح است و هم از آن جهت که به‌عنوان مسیح پذیرفته شده، مسیح می‌باشد. از این رو نسل‌های بعدی نیز باید با مسیح وارد «همبستگی و حیانی»<sup>۱۶</sup> شود. عیسی ناصری از آن جهت که عیسی ناصری را به عیسی مسیح قربانی می‌کند، وسیله وحی نهایی است. «وحی نهایی»

یعنی وحی در عیسی به‌عنوان مسیح، بنابراین ملاک و غایت هر وحی دیگری است. هر چیز و حیانی در «وحی نهایی» حضور دارد، زیرا وحی نهایی نمی‌تواند پایان یابد، زیرا حامل وحی یعنی عیسی چیزی برای خود ادعا نمی‌کند. اگر شخصیتی تحت شرایط وجود ادعای قدرت و حیانی بالذات کنند، به بت و اهریمن مبدل می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱/۱۲۸). وحی نهایی عقل را فرو نمی‌پاشد، بلکه آن را تکامل می‌بخشد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۵۰). وحی نهایی منطقاً نامعقول نیست، بلکه رویدادی انضمامی است که در سطح عقلانیت باید به اصطلاحات متناقض بیان شود. عیسی به‌عنوان مسیح واجد دو ویژگی برجسته می‌باشد: ۱) تأکید بر حفظ وحدت ناگسستگی با مبدأ هستی خود از جانب عیسی به‌عنوان مسیح ۲) قربانی کردن مستمر هر چیزی که می‌توانست از این وحدت برای خود حاصل کند. حضور خدا در عیسی، او را به مسیح مبدل کرده است (هستی جدید).

### ۳) کلیات روش‌شناختی دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای الف) رویکرد ساختارمند به دین در سنت اسلامی

گزاره‌های دینی در سه دسته کلی تقسیم‌بندی می‌شوند: الف) گزاره‌های توصیفی ناظر به عناصر شناختی، ب) گزاره‌های دستوری و حکمی ناظر به عناصر رفتاری، ج) گزاره‌های ترغیبی و اقتناعی ناظر به عناصر احساسی. شناخت رویکرد سیستمی به دین در سنت اسلامی، متأثر از حجیت و دلالت عقل و نقل به‌صورت توأمان است و برای این رویکرد می‌توان مختصات و ویژگی‌هایی را مطرح کرد که عبارتند از: الف) معنا تکون تألیفی و ترکیبی از مؤلفات گوناگون می‌باشد. ب) سازوکاری و تناسق میان مؤلفه‌های گوناگون آن برقرار است. ج) دارای چارچوب و اصول فکری و عملی ناظر به امور توصیفی و توصیه‌ای و ارزشی ثابت و متغیر می‌باشد. د) میان مؤلفات گوناگون برهم‌کنش و تعاطی وجود دارد. ه) این منظومه دارای غایت‌مندی نسبت به امور و روابط بندگان خدا است. و) طرحی جامع برای ساخت شئون حیات انسانی و جهت‌بخش به مقام‌کنش‌گری انسان است. ز) با زندگی عملی و بایدها و نبایدهای آن نسبت برقرار کرده است. ح) دارای مرزبندی با سایر نظام‌ها و گفتمان‌ها می‌باشد.

در مواجهه نظام‌مند به زبان دین، رابطه‌ای اندام‌وار و شبکه‌ای میان مؤلفه‌ها و گزاره‌ها برقرار می‌شود. به‌گونه‌ای رفت‌وبرگشت تعالی‌بخش، میان «نظام‌بخشی» و «کشف دلالت» مطرح می‌شود، یعنی گاهی کشف دلالت مقدم و مؤثر در نظام‌دهی و گاهی نظام‌دهی مقدم و مؤثر در کشف دلالت زبان دین است. هدف صرفاً دست‌یابی به «حجیت» شرعی نیست، بلکه انتظار یافت «واقع» نیز در آن وجود دارد. بنابراین با تفکیک دو مقام «دلیل» و «علت» به مطالعه عینیت و ذهنیت

نفس الامر و دلالت‌های متنی آن می‌پردازد. بر این اساس در مقام «استنباط» و برداشت از منابع شناختی، کشف قواعد کلی از متون و منابع می‌شود؛ گاهی به‌واسطه استخراج پرسش‌های نو (با ظهور مکاتب و پدیده‌های نو) از متن دین، استنتاج شده و گاهی به‌واسطه استخراج پرسش‌هایی از مکتب اسلام از پدیده‌ها استنتاج می‌کند. در مقام «تدبیر امور» (حسب مصلحت و مقتضیات زمانی و مکانی) به انطباق بر مصادیق و یا ساخت رویه‌ها و ساختارها و... دست می‌یابد. همچنین در مقام «انتقال به دیگری و مواجهه تعلیمی و جامعه‌پذیری آن»، به مسأله ارتباط‌پذیری توجه کرده و به نوآوری‌های گفتمانی، حلّ تعارض‌های گفتمانی، طرد گفتمان‌های مغایر و... توجه می‌شود.

### ب) جریان نظام‌گرا در سنت اسلامی

در بستر تاریخ علوم اسلامی سه رویکرد در میان علمای جهان اسلام وجود داشته است: الف) جریان بی‌نظام‌آغازین. ب) جریان نظام‌گریز و نظام‌ستیز. ج) جریان نظام‌گرا (اجتهاد در معنای اعم). رویکرد نظام‌مند بر نفی روش‌های ارتكازی و انفرادی و تکیه بر روش‌های تعلیمی و جمعی تأکید دارد. همچنین نفی مواجهه منفرد با مسائل و تکیه بر مرتبط دیدن آن‌ها و نظام شبکه‌ای آن در یافتن پاسخ مسائل مؤثر است. در روش‌های ارتكازی و انفرادی، فرد نه به‌صورت تفصیلی به پاسخ رسیده، بلکه براساس ارتكازات ذهنی خود به آن رسیده است که روش‌های غیرقابل تکرار و تعلیم هستند و مورد مخالفت قرار گرفته است. به‌کارگیری رویکرد نظام‌مند و کنترل‌کننده اجتهادی در خوانش بهتر متن به جهت گریز برخی نظام‌ندی می‌باشد تا با رویکرد نظام‌مند به خوانش متن دین، از برداشت‌های ناصحیح و التقاطی دوری جسته شود و فهم و معرفت ناب از آن استخراج گردد. روش و ابزارهای کنترل نظام‌مند در استنباط تفکر اسلامی تاکنون پیرامون موارد زیر بوده است:

الف) خوانش متون با استفاده از روابط لفظی، ملازمات عقلیه و تراجیح ادله در هم‌افزایی متون. ب) رویکرد نظام‌مند به یک حیطه موضوعی نیز با استفاده از مواردی همچون: استفاده از برداشت‌های عرفی، استفاده از سیره عقلا، استفاده از قیاس، تنقیح مناظ و الغاء خصوصیت. ج) رویکرد نظام‌مند به حوزه تکلیف که مواردی را شامل است: رابطه میان دلیل، اماره و اصل، رابطه میان علم و ظن و شک، دستگاه اصول عملیه (د) نظام‌سازی برای فعالیت‌های همسان و آموزش نظام‌پذیری حتی در عمل نه علم، همانند موارد زیر که در میراث مکتوب می‌توان از آن‌ها مواردی را نام برد: ادب‌القضاء یا ادب‌القاضی، آداب‌السلوک یا آداب‌المیردین، ادب‌الاملاء و الاستملاء، ادب‌الدنیا و الدین، آداب‌المتعلمین و... ه) در رویکرد اجتهادی ابزارها و تدابیر کنترلی وجود دارد که عبارتند از: کنترل با آزمون (اسناد در حدیث و قرائت)، کنترل با معیار (معیار قرائت مقبول، حدیث صحیح)، کنترل با تحدید (مذاهب اربعه)، کنترل با انتساب (طریقه محدثین متقدم امامی؛ تقلید غیرمقید به مذهب)

و) تدابیر کنترلی درخصوص خوانش قرآن کریم: ساماندهی به حوزه قرائت و رسم مصحف، ساماندهی به حوزه فهم و تفسیر قرآن. ز) نظام‌سازی برای کنترل: ایجاد علوم نحو و معانی و بیان برای فهم قرآن، ایجاد دانش اصول فقه. ح) تدابیر کنترلی درخصوص اجتهاد: حجیت اجماع، مقابله با خرق اجماع، شهرت به مثابه اجماع، احداث قول جدید و اجماع مرکب، اجماع محصل و منقول، اجتهاد در مذهب، شرایط مجتهد، شهرت فتوایی، احتیاط در فتواط) تدابیر کنترلی درخصوص ضبط حدیث: شکل‌گیری پدیده اسناد، شکل‌گیری علوم درایه و رجال، اعتبارهای خاص مانند کتب سته اهل سنت و کتب اربعه امامیه، شکل‌گیری الگوهای بازیابی حدیث ی) تدابیر کنترلی درخصوص کاربرد عقل: ارزیابی‌های درباره دامنه کاربرد عقل و تنظیم روابط آن با نقل، ارزیابی‌های درباره رابطه عقل و رأی مذموم. ک) عقل به مثابه ابزار یاری‌رسان شامل عملکردهای زیر است: کاربرد عقل برای درک متون و تطبیق زبان در متن، کاربرد عقل برای پیوند متون با یکدیگر؛ کاربرد عقل برای پیوند متن با امر واقع.

### ج) جنبش‌های اصلاح‌طلب در جهان اسلام

شکل‌گیری دوگانه سنت و تجدد، همواره تحلیل‌گران را دچار لغزش کرده است. بنابراین گاهی تلاش‌های انجام‌یافته برای بازگشت به سنت‌های حاکم گذشته و ایستایی بر ثوابت تاریخی با حرکت‌های قهقرانی و بی‌توجهی به مقتضیات زمانی و مکانی همراه بوده و گاهی با نوگرایی و تجددگرایی افراطی روبه‌رو شده است (غلامحسین خسروپناه، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر: ۱۹-۲۸). برخی نیز به‌طور کلی سه جریان سنت‌گرایی، محافظه‌کاری و نوگرایی را در فکر اسلامی مطرح کرده‌اند (موسی نجفی، در مجموعه تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی: ۳/۹۹-۱۰۰) یا به‌گونه‌ای دیگر، از آن‌ها با عنوان جریان متجمد (سلفی‌گری وهابیت و اخباری‌گری)، متجدد (التقاطی‌ها، عرف‌گرایان و ملی‌گرایان) و مجدد (سنت‌گرایان و نوگرایان فلسفی - عقلانی، نقلی - اسنادی، اجتماعی - سیاسی، معنوی - عرفانی و علمی) نام برده‌اند (علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر: ۵۵ - ۵۶). جریان مجدد تلاشی فکری به‌منظور بازسازی مفاهیم و آموزه‌های مکنون در متون دینی و سنت فکری اسلامی است. اینان درصدد گشودن راه سومی میان تصلب و تجدد بودند. ضمن ضرورت بازگشت به اصول اولیه، تحول در فهم معرفت دینی انطباق با مقتضیات زمان را نیز می‌پذیرند. استفاده از میراث علمی، احترام به میراث علمی و نقادی آن با وفاداری مجتهدانه، نقادانه و مواجهه فعال با تفکر معاصر جهانی و ایجاد نوآوری و ابداع و کوشش برای سهم‌گذاری در خزانه حکمت و معرفت بشری به‌خصوص در قلمرو معرفت دینی است (علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر: ۹۶-۹۷) بنابراین در مقابل این جریان دوگونه معرفت دینی شکل گرفته است که عبارتند از:

**الف) اسلام جمود و تحجرگرایی**، جریان سنتی متحجری که التزام به دین را با جمود پیوند زده و در عمل در قبال هرگونه ابداع و نوآوری از خود مقاومت نشان می‌دهد و از هر نوع نقد و ارزیابی پرهیز دارد. «فانّ نظرها الى الماضی خلا من النقد و التمحيص خلواً تاماً» (محمد اقبال لاهوری، تجدید التفکیر الدینی: ۱۷۶). **ب) اسلام تجددگرا**، جریانی که به نوگرایی و به‌طورکلی تمدن غرب نگاهی مقلدانه دارد و ضمن مردود دانستن وضع موجود، اصول اساسی تفکر خود را از آن کسب کرده است (علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر: ۹۹-۱۰۰). گرده برداری از پروتستان لیبرالیسم فرنگی و مسیحیت مدرن شده پس از رنسانس مهم‌ترین ویژگی این جریان است، اما در برابر این دو جریان، جریان سومی نیز ظهور کرده که با خوانش نوینی از دین همراه بوده است. **ج) اسلام امام خمینی (ره)**، اسلام امام خمینی (ره) همان اسلامی است که در زمانه کنونی ظهور و بروز آن با دین‌شناسی اصیل و حرکت تأسیسی برای ایجاد شرایط تشکیل حکومت اسلامی توسط ایشان همراه بوده است. با پایبندی به اصول در عین نوآوری و پویایی فکری به اجتهاد علمی (در عرصه پژوهشی و علمی و نظرورزی) و اجتهاد عملی (در عرصه برنامه‌ریزی و اجرا) پرداخته است و به پیشرفت‌گرا بودن اسلام و عدم توقف آن در مرحله‌ای خاص (با توجه به زمان و مکان و مصالح و مفاسد واقعی) توجه داشته است. ذات اسلام را امری تحول‌خواه و تعالی‌بخش دانسته‌اند، با جمود و قشری‌گری از سویی و با بدعت‌گذاری و التقاط از سویی دیگر در تقابل می‌باشد.

به‌عبارت دیگر در جهان اسلام، جنبش‌های اصلاح‌طلب سه طایفه کلی هستند: نخست) تجددطلبان که همان اسلام‌گرایان متجدد و غرب‌گرا هستند که در عین طرح مبانی اسلامی با مدرنیته هم ارتباط برقرار می‌کنند. بنابراین به شکل‌گیری تفسیرهایی از قرآن انجامیده است که رویکرد اصلاح طلبانه مدرنیسمی داشته‌اند. دوم) اصلاح‌طلبان سیاسی که با نقد تفکر مدرن، استبدادستیزی و نفی وابستگی به بیگانگان متوجه آن شدند که با نصوص دینی می‌توان استبداد را ریشه‌کن کرد؛ بنابراین تفسیر از متون دین در خدمت اصلاحات سیاسی اجتماعی قرار گرفته است. اینان مشکل را نقد فهم سنتی از دین نمی‌دانند، بلکه عمل به فهم را مهم برمی‌شمرند (مرتضی مطهری، مجموعه آثار: ۲۴/ ۳۰ و ۴۴) (حمید عنایت، سیری در تفکر سیاسی عرب: ۹۷-۹۸). سوم) اصلاح‌طلبان دینی که معتقدند فهم از دین درست نیست، بلکه فهم ناب و پیراسته از دین لازم است (مرتضی مطهری، مجموعه آثار: ۲۴/ ۳۵-۳۶). امام خمینی (ره) با تأکید بر اصلاح معرفت دینی، در چگونگی بازگشت به اسلام و روش فهم ناب از اسلام با سایر جریانات موجود در جهان اسلام تفاوت بنیادین داشتند. ابتلای حقیقی جهان اسلام را ناشی از دین‌شناسی ناصحیح و حصرگرایانه دانسته است که هر مکتبی از دانش‌های اسلامی، اسلام را با فهم دانشی خود تبیین کرده و ابعاد واقعی و جامعیت

اسلام را منحصر در بُعد و سطحی خاص کرده و سایر ابعاد آن پوشید و مغفول مانده است (خمینی، صحیفه امام: ۶/۴-۹).

در این دیدگاه دو دغدغه اصلی وجود دارد: الف) کنترل و خوانش نظامند متون دین. ب) ارتباط‌پذیری و فهم منابع دینی برای عموم و در دسترس قرار گرفتن آن‌ها. بر این اساس ساده‌سازی و برخورداری از حداقل مفروضات در تبیین مفردات و ترکیب‌های گزاره‌های دینی و همچنین سازوکاری و ارتباط نظام‌مند مبتنی بر رابطه استلزامی میان گزاره‌های دینی مورد توجه بوده است. به‌نحوی که توانایی دین در پاسخ‌گویی به نیازها و کارآمدی آن، به‌گونه‌ای است که گستره‌ای از مسائل و موقعیت‌های زندگی را شامل شود. بازگشت به منابع اولیه دینی، با رویکرد تدبیری نسبت به منابع دینی در عین توجه به زنجیره معنایی، از تفاسیر گذشته ضروری است که به‌نحو گزینش‌گرایانه و با پالایش سنت‌های تفسیری حاصل می‌شود. کشف ساختار حاکم بر منابع دینی و روابط استلزامی بین گزاره‌ها ضروری می‌باشد. بنابراین در ضمن پیوست‌گرایی با تفاسیر و زنجیره معنایی حاکم بر سنت‌های تفسیری گذشته، تأملات نوینی در امتداد آن تأملات تفسیری داشته و با ساده‌سازی سنت تفسیری، آن را در دسترس عامه مردم قرار می‌دهند. همچنین ضمن به‌کارگیری ابزار کنترلی در فهم، نباید ابزار ارتباطی نیز از دست برود. تا متن دین، بدون مبنا و به‌نحو سلیقه‌ای و شخصی معنا نشود. تفسیری اجتماعی مطرح‌شده در این گرایش، تفسیر در خدمت اصلاحات سیاسی اجتماعی نیست؛ هرچند ارتباط تنگاتنگی میان تفسیر اجتماعی با اصلاحات اجتماعی است؛ اما از ذات این تفاسیر از متن دینی، اصلاحات و تحولات اجتماعی برمی‌خیزد. بنابراین مشکل تنها عمل به فهم نمی‌باشد، بلکه فهم سنتی از دین باید نقد شود و فهم صحیح و پیراسته شده از دین جایگزین آن گردد. بنابراین ضمن نقد روش‌شناسانه از تفاسیر گذشته، به بازآفرینی فهم از دین دست یازند.

#### د) اصول رویکرد ساختارمند به زبان دین

آیت‌الله خامنه‌ای، کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» را شامل «پایه‌های فکری برای ایجاد یک نظام اسلامی» می‌داند. ایشان با آسیب‌شناسی فکر و عمل جامعه مسلمانان روزگار خود، «طرح اسلام به‌صورت مسلکی اجتماعی و دارای اصولی منسجم و یک‌آهنگ و ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها» را «یکی از فوری‌ترین ضرورت‌های تفکر مذهبی» تشخیص داده و با تأکید بر سه مؤلفه، به گزارشی فشرده از «طرح فکری اسلام» مبتنی بر قرآن پرداخته‌اند. الف) طرح دستگاه فکر اسلامی ناظر به تکالیف عملی و به‌ویژه زندگی اجتماعی؛ ب) نشان دادن پیوستگی و هماهنگی عناصر فکری اسلام به‌عنوان اجزای یک واحد؛ ج) استنباط اجتهادی از منابع اصلی دین به‌خصوص قرآن به‌عنوان موثّق‌ترین و کامل‌ترین سند (غفاری، از نیمه خرداد، ۱۳۹۸: ۷۸).

اما این رویکرد ساختارمند به زبان دین دارای اصولی است: نخست) عملیات تفهیم و تفهم به‌نحو تدریجی در بستر اجتماع رخ می‌دهد. بر این اساس، عملیات معناداری کلام مبتنی بر وضع تعینی بوده و نه صرف وضع تعینی باشد. دوم) عملیات وضع مبتنی بر تبادل دو پایه لفظ و معنا در تعاطی کلام و معنا، میان متکلم و مخاطب می‌باشد، زیرا ارتکاز عقلا این است که کلام، ساختار و بافتار شبکی (انتظار انسجام لفظی و انسجام معنایی) دارد. از این‌رو اگر هدف فهم و کشف قصد و مراد جدی متکلم باشد، باید به ساختار و بافتار شبکی لفظ و معنا توجه داشت. اما انعقاد ظهور و دلالت و حجیت آن ظهور چگونه است؟ عملیات فهم از ترکیب میان دو تبادل میان متکلم و مخاطب می‌باشد. در نزد متکلم، تبادل در استخدام لفظ است که شبکه‌ای از الفاظ در آن سامان می‌یابد و در نزد مخاطب، تبادل در استخدام معنا می‌باشد که شبکه‌ای از معانی در آن وجود دارد. در بافتار معنایی، اصل انسجام معنوی، اتجاه و سمت‌گیری محتوایی، گرانیگاه کلام است و در ساختار لفظی، اصل انسجام لفظی می‌باشد. در رویکرد ساختاری به زبان دین، صرف رعایت هر نوع هم‌نشینی و جانشینی در الفاظ یا رعایت هر نوع اسلوب تقدم و تأخری در کلام موردنظر نیست، بلکه این تناسب باید متناسب با گرانیگاه کلام باشد.

سوم) معمولاً انواع دلالت را می‌توان در دو بخش تقسیم‌بندی کرد: الف) دلالت «انفسی» و ب) دلالت «آفاقی». دلالت انفسی، دلالتی درون‌متنی و متن‌پایه است که شامل اسالیب و رموز کلام و سیاق و... می‌باشد. و دلالت آفاقی که وراء متنی و بینامتنی است، شامل حال متکلم و قرائن مقامیه، ظرف صدور کلام، اقتضانات زمانی و مکانی و ظروف و ملاسبات محیط بر کلام و حال مخاطب و حال متلقى و... می‌باشد. چهارم) هر کلامی دارای سطوحی است که عبارتند از: الف) مبدأ (متکلم) ب) نفس محتوای بیان و حکم ج) وسائط و ابزار انتقال پیام د) ظروف صدور و ظروف القول و محیط به کلام هـ) شرائط و اقتضانات تطبیق و... پنجم) برای فهم زبان دین، مستوای آن کلام تنها مفردات یعنی کلمه نیست، بلکه شامل تراکیب کلامی همچون گزاره، فقره و کل نص آن نیز می‌شود. به‌کارگیری سیاق در فهم زبان دین، در مستوای کل نص نیز مطرح می‌شود.

ششم) آیت‌الله خامنه‌ای معتقد به امکان استخراج نظام فکری از قرآن، معرفت دینی منظومه‌وار و متحدالاجزاء است (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۸). قرآن به‌عنوان دستورالعمل و نظام‌نامه‌ی زندگی اجتماعی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۱/۰۹) و برخوردار از منظومه کامل برای زندگی انسان (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۳/۰۶)، می‌تواند مبنای «برنامه‌ی زندگی» محسوب شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۰۳/۱۴). ظهور صراط مستقیم که پیامبر اسلام بر آن قرار داشته‌اند

و تعلیم گام به گام بنای جامعه‌ی اسلامی، به شکل یک مجموعه‌ی کامل در قرآن وجود دارد که نیازمند مراجعه به قرآن است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۹/۲۷).

هفتم) قرآن دارای یک «هویت جمعی» است که برخی آیات مبین برخی دیگر از آیات هستند و از این رو عمیق‌ترین سطح فهم قرآنی از ارتباط و انس با مجموعه آیات قرآن حاصل می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۴/۲۴ و ۱۳۷۰/۱۲/۲۷). دریافت‌ها و «تأملات قرآنی» که از تدبیر و انس مستمر با مجموعه آیات قرآن حاصل می‌گردد، لزوماً کاشف از معنا و مراد آیات نیستند، بلکه باید با معیارهای ترکیب زبانی قرآن سازگار باشند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۰۲/۲۳). از نظر ایشان قرآن یک کتاب خودتیین و با استقلال در دلالت است. قرآن به هیچ‌وجه در دلالت خود مبهم و ساکت نیست؛ روایات در مرتبه بعد از رجوع به قرآن قرار دارند و تنها در صورتی که با ظاهر کتاب مخالفت نداشته باشند، می‌توان از آن‌ها در فهم پیش‌تر قرآن، مصادیق آیات، مؤید آیات و مخصّص و مقید آیات کمک گرفت (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت: ۳۸۱، ۳۸۲ و ۴۸۶). استفاده از روایات صحیح «در کنار قرآن» و به‌عنوان «مفسر قرآن» لازم است (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۱۶۳؛ تفسیر سوره براءت: ۳۸۱-۳۸۲ و بیانات، ۱۳۷۲/۰۶/۲۱). از نظر آیت‌الله خامنه‌ای، مجموعه معارف اسلامی در قرآن جمع شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۰۷/۱۶). این مجموعه معارف ضمن آنکه به هم مرتبط و منسجم هستند، به‌طور غیرمتمرکزی در سراسر قرآن توزیع شده‌اند. آشنایی با این هویت جمعی و روح کلی حاکم بر قرآن، پیش‌نیاز اصلی برای پژوهش‌های الاهیاتی است که از طریق انس و ارتباط مستمر با مجموع آیات قرآن حاصل می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۴/۲۴). در تدبیر قرآنی، قرآن به مثابه «یک مجموعه منسجم و به هم مرتبط» نگریسته می‌شود که تراکمی از معارف در سراسر قرآن گسترانیده شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۱۵). از نظر ایشان قرآن برخوردار از روح و کلیاتی می‌باشد که نه از آیه‌ای خاص، بلکه از مجموع آیات قرآن (خامنه‌ای، تفسیر سوره مجادله: ۲۵) و بعد از جمع‌بندی کردن مطالب سراسر قرآن حاصل می‌گردد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۱۵). از دیدگاه ایشان باید به تناسب آیات در یک سوره توجه کرد؛ بلکه آن را باید با تمام‌النص سنجید. هرچند تناسب آیات حاکی از بیان غرض کلی سوره از طریق پیوستگی معنایی میان تمامی آیات سوره است. این موضوع ضمن آنکه یکی از وجوه اعجاز قرآن در نظم و یکپارچگی به‌شمار می‌آید، رافع شبهه انقطاع و بی‌نظمی در قرآن می‌باشد. از نظر آیت‌الله خامنه‌ای، هر سوره دارای یک «موضوع محوری» است که همه آیات سوره حول آن می‌چرخند. (خامنه‌ای، تفسیر سوره تغابن: ۴ و بیانات: ۱۳۶۲/۰۸/۰۵) بر این اساس سوره دارای هدفی است که هر آیه در واقع به‌منزله بیان مرحله‌ای برای رسیدن به آن می‌باشد (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت:

در این رویکرد، هر سوره معمولاً از چند دسته آیات تشکیل می‌شود که هر دسته از سیاق خاص خود برخوردارند. متدبّر با دسته‌بندی موضوعی آیات مبتنی بر سیاق‌یابی هر دسته و ملاحظه «تناسب آیات» میان دسته‌های مختلف، تلاش می‌کند سیر پیوسته سوره را آشکار نماید (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت: ۳۰۹). سیره تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای در سوره براءت، به روشنی حاکی از چنین روشی است. ایشان گاهی با تعبیر «ترتیب آیات به حسب رشته بحث»، پیوستگی میان آیات را تبیین کرده‌اند (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت: ۲۸۱). همچنین اهتمام ایشان به تفسیر سوره‌های اُنفال، مجادله، تغابن، منافقون، کوثر و... حاکی از چنین نگاهی می‌باشد.

هشتم) آیت‌الله خامنه‌ای با فرق‌گذاری میان تفسیر و تدبّر، تدبّر را مرحله‌ای پس از تفسیر می‌داند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۹/۲۵). به این معنا «تفسیر» نیز جنبه مقدمه برای ورود به تدبّر پیدا می‌کند که می‌تواند موجب غنای تدبّر شود (پیشین). از مبانی روش تدبّری در این دیدگاه، توفیقی بودن چپش آیات سوره است (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت: ۳۸۰-۳۸۱).

نهم) یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها برای فهم تدبّری از متون دینی، «اُنس» است. دقت و ژرف‌نگری در کلام عمیق صادرشده از ناحیه حکیم، تنها با «اُنس» امکان‌پذیر می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۱۱/۲۰). «اُنس با قرآن» امری فراتر و عمیق‌تر از آشنایی با قرآن و یک «فرایند» رفت‌وبرگشتی و تعاملی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۱/۱۰). اُنس با قرآن، مستلزم رابطه‌ای مبتنی بر «پیوستگی»، «دوام» و «تکرار» می‌باشد. فهم قرآن «تدریجی» و گستره آن تا «بی‌نهایت» است و همین خصوصیات، «ارتباط دائم» با قرآن را ایجاب می‌کند و ارتباط دائم فقط در صورتی ممکن است که «اُنس با قرآن» محقق شده باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۵/۳۱). مؤلفه دیگر در فهم قرآن که اُنس با قرآن را ایجاب می‌کند، ذومراتب بودن معرفت قرآنی می‌باشد. معرفت قرآن به حسب ظرفیت مخاطب برای او حاصل می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۲/۱۷). طبعاً هرچه این ظرفیت در طول زمان توسعه پیدا کند، فهم دقیق‌تر و بیش‌تری از قرآن نیز حاصل خواهد شد. سؤمین مؤلفه که فهم قرآن را وابسته به اُنس عمومی با قرآن می‌کند، حیثیت مجموعه‌ای قرآن یا همان «هویت جمعی قرآن» است و شرط ارتباط با مجموعه قرآن، اُنس می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۷/۲۸).

### ه) هویت دین

در اندیشه اسلامی بین سه مفهوم دین، معرفت دینی و تدین تمایز برقرار است (جوادی‌آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی: ۱۹-۲۴). اگر دین یک واقعیت مقدس، ثابت و فطری می‌باشد؛ ولی معرفت دینی این‌گونه نیست، زیرا متعلق به فاعل شناسای دین است. سنخ دین، سنخ

هستی‌شناختی است و سنخ معرفت دینی، سنخ معرفت‌شناختی می‌باشد. بنابراین این دو با یکدیگر متفاوت هستند.

دین به معنای آئین اداره زندگی، شکل زندگی را تغییر داده و آن را قالب‌بندی و قواره بخشی می‌کند. هنگامی به جامعه‌ای دین‌دار گفته می‌شود که آن جامعه نظامات اجتماعی خود را مبتنی بر دین شکل داده و برنامه زندگی افراد آحاد جامعه براساس آن سامان می‌یابد (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی: ۳۰۹ و تفسیر سوره برات: ۲۱۷).

دین مجموعه و پیکره‌ای است که پیامبر از طرف خدا برای مردم می‌آورد و دارای اجزا و پیکره منسجم بینشی، گرایشی و منشی در نسبت با خدا، انسان و جهان است. متشکل از چند بخش می‌باشد؛ برخی اجزاء دین از سنخ مسائل فکری بوده و اصول و بنیان دین را مطرح می‌سازد. بخش دیگر دین، فلسفه عملی دین و مقررات کلی برای اداره زندگی مردم و ترسیم‌کننده نظام و شاکله اجتماع می‌باشد؛ بخش دیگر آن، مقررات فرعی و جزئی دین است که بر مبنای مقررات کلی آن وضع شده است (خامنه‌ای، تفسیر سوره برات: ۷۳۷). گاهی دین به معنای تدین، یعنی پایبندی به احکام اسلامی، قبول، اذعان و تسلیم می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۵/۲۳). از سوی دیگر دین به مثابه یک صف‌بندی و جبهه‌بندی در برابر جامعه جاهلی و طاغوتی مبتنی بر ایمان و کفر بوده که عامل آن حُبّ و بغض است (خامنه‌ای، تفسیر سوره ممتحنه: ۵۶). آیت‌الله خامنه‌ای گاهی دین دارای با بیان خصوصیاتش تعریف کرده است. از جمله آنکه دین و دنیا از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و دارای همبستگی هستند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۰۳/۱۴). دین نمی‌تواند غیر از دنیا عرصه دیگری برای اداء رسالت خود پیدا کند. دنیا هم بدون مهندسی دین و بدون دست خلاق و سازنده دین، دنیایی خواهد بود، تهی از روح معنویت و حقیقت است (پیشین). در تعریفی دیگر ایشان، دین را به معنای راه و صراط می‌داند. «این راه عبارت است از مسیر خودپرستی تا خداپرستی» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۲/۲۵). همچنین از دیدگاه ایشان گستره دین از نیت قلبی فرد به عنوان فردی‌ترین گُنش تا اجتماعی‌ترین گُنش‌ها در سطح کلان جهانی را شامل می‌شود و هیچ فعالیت انسانی را نمی‌توان یافت که خارج از دین باشد و دین نسبت به آن خنثی باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۵/۳۱). اسلامی که قرآن معرفی می‌کند، در تمام شئون زندگی دخالت کرده و تصرف می‌نماید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۵/۳۱). دین خدا، پیام رستگاری و سعادت را برای مردم منطقه خاص و زمان خاص نمی‌خواهد یا مختص به بخشی از عرصه‌های زندگی آنان نمی‌داند، بلکه همه مردم در هر مکانی و زمانی و نسبت به زندگی فردی و اجتماعی خود، مخاطب پیامبران خداوند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۶/۰۹). انسانی که مخاطب به خطاب فردی است، خلیفه خدا در زمین نیز معرفی شده و

وظیفه مدیریت و آبادانی دنیا را دارد «وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱). از لوازم خلیفه بودن انسان، مسئولیت استخراج استعدادهای طبیعی و انسانی است. در این نگاه کلان، تمام آحاد و افراد جامعه بشری مخاطب بوده و وظیفه و مسئولیت دارند. ایجاد عدالت و حکومت حق، ایجاد روابط انسانی و دنیای آباد و آزاد، برعهده افراد انسانی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵). بنابراین در نگاه دوم، جامعه انسانی مخاطب خداوند قرار گرفته و هدف از این خطاب نه رستگاری فرد، بلکه استخراج استعدادهای نهفته در درون طبیعت و در درون انسان‌ها در راستای فراهم کردن بستر رهروی و حرکت از خود به سوی خدا یا به عبارت دیگر بسترسازی برای دین‌داری افراد جامعه بشری و رستگاری آن‌هاست.

### (و) ماهیت و کارکرد عقل

عقل مصدر صدور هیچ قانون و حکم کلی نیست؛ از این رو سهم در دین نیست، یعنی حکمی از سوی خود به دین نمی‌افزاید، بلکه تنها کاشف حکم است. بنابراین عقل دین‌ساز نیست. عقل نسبت به جهان، جامعه و دیگر انسان‌ها شأن ادراکی دارد و نه حکومت و ولایت. عقل نسبت به تکوین و تشریح دارای مقام فهم و ادراک و درایت می‌باشد و نه سیطره و سلطنت. بنابراین جاعل نبوده و تنها کاشف و گزارشگر است. جعل و انشای حکم تشریحی تنها اراده و علم ازلی الهی می‌باشد. در حوزه احکام، نسبت به مستقلات عقلیه، عقل کاشف و مدرک ملازمه است و شأن مولویت و حکم ندارد. همچنین در غیر مستقلات عقلیه، عقل مدرک و کاشف مناط حکم می‌باشد و شأن مولویت و حکم ندارد. در حکمت نظری، حکم عقل غیرقابل تخصیص است، زیرا محمول از عوارض ذاتی موضوع می‌باشد، اما در حکمت عملی، تخصیص فی‌الجمله حکم عقل معنادار است، زیرا موضوع مقتضی محمول می‌باشد. در مقام تعارض عقل و نقل، تعارض بدوی است و نیازمند جمع عقلانی می‌باشد. «در امور اجتماعی، سیاسی، مدنی و امور عامه زندگی ملاکات احکام از این قبیل نیست. ملاکات احکام همین ملاکات عقلایی است. دلیلش هم این است که اگر ملاحظه کنید می‌بینید در باب مسائل اجتماعی، شرع مقدس جل احکام موردنظر عقلا را امضا کرده و یک جاهایی آن‌ها را تصحیح نموده و امضا کرده است.» مقام تشریح الهی با مقام تکوین الهی تطابق دارد. از این رو انسان می‌تواند از این انطباق، حکم شرعی استنباط کند.

یکی از مباحث آیت‌الله خامنه‌ای، «تعذیه عقل از وحی و آموزش معصوم» در مراحل مختلف عقل‌ورزی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۱/۲۲ و طرح کلی اندیشه اسلامی: ۳۲۱) و نیز «تعقل در پرتو وحی» می‌باشد. برای هر یک از مراتب خردورزی اعتبار و حجیت سهم‌یافته‌ای قائل شده است. مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین

نظری خود را نشان می‌دهد، نیست. بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، عقل نیمه تجربیدی را که عهده‌دار ریاضیات است و عقل ناب را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز دربر می‌گیرد.

### ز) روش اجتهادی

روش اجتهادی در این دیدگاه اعم از روش‌شناسی اجتهادی متعارف به معنای استخراج فروع از اصول است؛ روش‌شناسی اجتهادی موردنظر در این بحث، علاوه بر این تعریف متعارف درصدد کشف شایسته‌ها و بایسته‌های انسانی و تبیین و توصیف پدیده‌های رفتاری و اجتماعی انسان با کمک پیش‌فرض‌های موجه می‌باشد. روش‌شناسی اجتهادی به نوعی استنباط از نصوص دینی و تفسیر پدیده‌های رفتاری و اجتماعی انسان است (خسروپناه، روش‌شناسی حکمی - اجتهادی: ۲۸۹-۲۹۰). استنباط فقاهتی از دین یک روش علمی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۴/۰۸/۱۰). فقه جواهری به معنای دقت و اتقان کامل در قواعد فقهی و استنتاج منظم فروع از همان قواعدی است که در فقه و اصول مشخص شده است. در این دیدگاه فقه جواهری از دو رکن مهم برخوردار می‌باشد: ۱. اصول استنباط ۲. تطور فقه و بازیابی استفهام‌ها و سؤال‌های زمان (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۰۳/۲۲) «ما دو فقه، یکی سنتی و دیگری پویا نداریم. فقه پویا، همان فقه سنتی ماست. پویاست، یعنی علاج‌کننده مشکلات انسان و پاسخ‌گوی حوادث واقعه می‌باشد؛ و سنتی است، یعنی دارای شیوه و متدی می‌باشد که بر طبق آن «اجتهاد» انجام می‌گیرد، و این شیوه قرن‌ها معمول بوده و کارایی خود را نشان داده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۰۴/۲۰). فقه با برخورداری از روش اجتهادی، علاج‌کننده مشکلات انسان و پاسخ‌گوی حوادث واقعه است (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۶۹/۰۳/۱۰). بنابراین اصول و مبانی فقاهت با نیازهای امروز جهان تطبیق داده و نوآوری در آن عرصه را شکل می‌دهند.

اجتهاد یک روش و طریق برای فهمیدن و مشی به سوی حقیقت است و با آگاهی از آن می‌توان در صحنه‌های زندگی شرکت کرد و در صحنه تبلیغ و آگاهی‌بخشی به مردم وارد شد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۱/۰۴). اجتهاد دائمی برای تکمیل مبانی فکری و نظری و تصحیح اشتباهات به‌گونه اندیشمندانه و منصفانه ضروری است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۸/۱۲). اجتهاد به معنای به‌کارگیری فکر و اندیشه در چهارچوب اصول، برای انعطاف در شرایط گوناگون می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۶/۰۷). حرکت نوبه‌نوی اجتهادی، اساس تحول است. معنای اساسی تحول همین حرکت نوبه‌نوی محتوایی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). تحول به معنای رها کردن شیوه‌های

سنتی بسیار کارآمد حوزه در تعلیم و تعلم و تبدیل این شیوه‌ها به شیوه‌های رایج دانشگاهی امروز نیست؛ این چنین تحول و تغییر و دگرگونی‌ای غلط و عقب‌گرد است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹).

فقاہت اجتهادی دو مزیت و ویژگی اساسی دارد، یکی تکیه بر روش‌های معتبر نزد امامیه و استفاده از اجتهاد مصطلح و دیگری دخالت دادن عنصر استدلال و استنباط نظری در فقه می‌باشد. دو جریان فقاہت دیگر نیز مطرح است که هریک از جهتی ناقص می‌باشد. جریان نخست (فتوا همان متن روایت است، بدون تفریع و رد فرع بر اصل، بحث، مناقشه، نقد و استنتاج. اجتهاد به معنای مصطلح آن، در فقاہت دخالت و تأثیری ندارد. جریان دوم) در این جریان، اگرچه استدلال و نظر در آن وجود دارد، لیکن با قیاس همراه بوده و یا به نحوی به آراء شاذه، منتهی می‌شود (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۷۲/۰۱/۲۸). اجتهاد متکی به یقین و علم و با اتکای به وحی است؛ یعنی از ظن به دور و استنباط علمی و یقینی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). اجتهاد در شیعه به معنای تکیه به ظنون غیر معتبر نیست؛ اجتهاد به رأی، اجتهاد متکی به ظنون غیر معتبر مانند قیاس و استحسان و یا استنباط احکام شرعی بر اساس عرف دنیای متمدن مادی یا در راستای به دست آوردن دل قدرت‌های مادی و استکباری از جمله اجتهادهای مردود است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹).

جوامع با ترکیبات و موضوعات پیچیده، در مواجهه با مسائل از بینش و کُنش متفاوتی در نسبت با مدل بسیط و ساده آن در گذشته برخوردار هستند. معارف دینی دخیل در اداره امور چنین جوامعی نیز از دو بخش اساسی تشکیل می‌شود: (۱) بخش فهم ثوابت اندیشه دینی. (۲) بخش فهم فرآورده‌های متغیر و نو به نو آن. بنابراین اساس فکر اسلامی بر اصول، چارچوب و احکام ثابت و متغیر استوار است. یک سلسله احکام و اصول آن، تغییرناپذیر می‌باشد و یک سلسله احکام و اصول آن در شرایط گوناگون تغییر پیدا می‌کند. اجتهاد، خصوصیتی است این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان به اقتضای شرایط، روش‌ها، راه‌ها و تاکتیک‌های درست را انتخاب کرد. به بهانه تمسک به اصول، تحجّر، ایستایی، جزم‌اندیشی و شناختن شرایط مختلف را نباید تحمیل نمود، یا به بهانه اجتهاد و تحوّل، به بدعت‌گذاری و تجدیدنظرطلبان اجازه فعالیت و تحرک مضر و مخرب داد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۰۳/۱۴).

زمان و مکان در استنباط احکام اسلامی نقش و تأثیرگذارند (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۷۴/۱۲/۲۴).

ایشان ضمن بیان مراد صحیح از «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و دفع توهم ناسازگاری این اصل با اصل «پایداری و ابدیت شریعت»، معتقدند زمان، مکان و اوضاع و احوال گوناگون زندگی بشر و تازه‌های جهان، به فقیه دین‌شناس و زمان‌شناس کمک می‌کند که خود و اهل زمان خود را از سرچشمه لایزال و فزاینده، سیراب سازد. در دیدگاه ایشان ضمن تأکید بر انضباط فکری و نظام‌گرایی و دوری از بی‌بندوباری علمی، بر دفع آسیب جمود فکری و کوتاه‌بینی نیز تأکید شده است؛ شناختن نقش هر زمان

و هر مکان، همواره باید با پابندی به اصول فقاقت که روشی علمی و تخصصی است، همراه باشد. و این است که فقه پوینده و منطبق بر نیازهای همیشه و همه‌جا را همان فقه سنتی دانسته‌اند. اجتهاد اسلامی، می‌تواند به تمام نیازها پاسخ‌گو باشد و پشتوانه علمی فقیهان، متکلمان و فیلسوفان اسلامی و دانشمندان علوم اسلامی بوده و راه‌ها را باز کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۰۳/۱۴). «اجتهاد مخصوص فقه نیست؛ بلکه در علوم عقلی، در فلسفه، در کلام، اجتهاد کسانی‌که فنان این فنون هستند، امر لازمی است. اگر این اجتهاد نباشد، خواهیم شد آب راکد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). «نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی، و از اقتصاد و بانک‌داری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما، و تا روابط بین‌الملل و غیره و غیره، همه از لوازم این تمدن‌سازی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۹/۰۲).

#### ۴) مختصات و ویژگی‌های الهیات در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای در ماه مبارک رمضان سال ۱۳۵۳ مباحث ارزشمندی درباره پایه‌های اصلی تفکر اسلامی و مبانی اندیشه توحیدی طی سلسله سخنرانی‌هایی ایراد فرمودند. شاخص‌ترین عنصر ذاتی، در تفصیل مباحث آن است که آن‌ها از تدبیر در آیات قرآن استخراج شده است. برخی باورهای غلط به قرآن کریم مانند کهنه و منحصر بودن آموزه‌های قرآنی به عصر نزول، فهم‌ناپذیری قرآن، عدم بهره‌مندی عموم مردم از این کتاب الهی و اختصاص فهم و استفاده از آن به برخی دانشمندان دینی، توسط ایشان زدوده می‌شود. روش ایشان در مواجهه با الهیات، دارای ویژگی‌های برجسته‌ای است.

#### نخست: توجه به غایت و نتایج عملی و سازنده معارف اسلامی؛

در دل هر بحث، روحی را حاکم بر هر بخش می‌سازند تا اجازه طرح مباحث کم‌اهمیت و کم‌فایده از گوینده ستانده شود و به اصول کلی و مهم‌ترین مباحث اعتقادی معطوف شود (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۵). در نتیجه نتایج عملی و سازنده این معارف در دل هر بحث از جمله پیوست‌های ضروری هر فصل تلقی می‌شود و اگر موضوعی خالی از این آثار پویا باشد از دیدگاه ایشان، کم‌اهمیت بوده و صلاحیت طرح آن در این تألیف را نداشته است. مباحث باید ناظر به تکالیف عملی و به‌ویژه زندگی اجتماعی باشد و فقط یک بحث ذهنی که هیچ ثمره عملی‌ای ندارد، معطوف نباشد. همچنین گاهی بر این اساس، به گفتمان «علم نافع» اشاره می‌کنند (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۴۴۶). مباحث باید متناسب با نیاز زمان و با اولویت بحث‌های فوری‌تر و ضروری‌تر باشد (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۱۰). آنچه این شیوه‌گزینش را به یک متفکر و اندیشمند الهی می‌بخشد، آن است که از نگاه وی دین اسلام و معارف آن

به‌عنوان یک نسخه اجرایی و شفابخش تلقی می‌شود و قادر است مهم‌ترین و عمیق‌ترین چالش‌های زندگی امروز بشر را پاسخ دهد. از این‌رو توجه به غایت هر بحث و نتایج سودبخش عملی آن در هر فصلی از جمله محکومات و اصول ایشان محسوب می‌شود تا مباحث انتزاعی که صرفاً به تجهیز اندیشه کمک کرده و در بُعد عمل و حرکت سلوکی انسان به سمت ملکوت، سودی نمی‌بخشد، از اولویت طرح خارج گردد.

### دوم: بهره‌مندی از روش عقلانی؛

از دیدگاه ایشان معارف اعتقادی جنبه تعبدی و غیرتحقیقی ندارد و در صورت لزوم باید به دلایل عقلی هریک از اصول عقاید اشاره شود و امتدادها و تحلیل‌های اجتماعی و عملی هریک از مباحث با کوشش عقلانی به نگارش درآید و تعمیق گردند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۵/۲۷). از دیدگاه ایشان نقطه ضعف مباحث عقیدتی که قرن‌ها به‌همان منوال مطرح شده‌اند، این است که این مباحث به‌صورت استدلال‌های فلسفی خشک، بی‌اثر و بدون استلزام مسئولیت اجتماعی و فارغ از واقعیات خارجی مطرح شده است و به بیان دیگر، به‌گونه‌ای مطرح شده است که بازخورد آن ایجاد مسئولیت و به‌خصوص تعهد اجتماعی نبوده است (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۲۲۸). نقیصه‌ای که از نظر ایشان با مراجعه به قرآن و با طرح مباحث به سبک قرآنی، هرگز با آن مواجه نخواهیم بود (پیشین). بنابراین در دیدگاه ایشان از براهین متداول کتب اعتقادی بحث چندانی نشده است، اما نتایج هریک از آن‌ها با ادبیاتی متفاوت و رسا با پیگیری شده است. دستور به تعبد بدون تفکر، ایمان متعصبانه و باور بدون اقتناع عقلانی، در بحث‌های مرتبط به عقلانیت و کارکرد آن مذمت شده است و نقش عقلانیت در فهم معارف اعتقادی، معارف فقهی و تکلیفی و ارتباط دین و عقلانیت در مکتب تشیع تبیین گشته و ارشادات قرآن کریم به بهره‌مندی از عقلانیت، تفسیر شده است.

### سوم: ارائه مصادیق و تطبیقات تاریخی؛

فراگیری تاریخ، شناخت صحیحی از موقعیت عصری به ما می‌دهد و مانعی در برابر اغواگری و فریب محسوب می‌شود. تاریخ بر روی تحلیل گزاره‌های دینی تأثیرگذار است (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۷۰/۰۶/۳۱) و از تاریخ در تفسیر گزاره‌های دینی می‌توان بهره جست. رابطه متقابل میان فهم صحیح از تاریخ و تفسیر قرآن و حدیث وجود دارد. برداشت ناصحیح از قرآن منجر به تفسیر نادرست از تاریخ و همچنین نگاه انحرافی در تاریخ سبب تفسیر اشتباه از آیات می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۸/۲۲). بنابراین تاریخ و آیات قرآن در فهم و تفسیر یکدیگر نقش دارند. بستر و مقتضیات زمانی هر کلامی مؤثر در فهم آن کلام است، بنابراین تفسیر دقیق از آیات متأثر از شأن نزول آیات می‌باشد. همچنین با شناخت چارچوب‌ها و رویکردهای قرآنی، تبیین دقیقی از حوادث

و جریان‌های تاریخی می‌توان ارائه داد. همچون تحلیل قرآنی از مسأله نفاق که ما را در شناخت حوادث تاریخی صدر اسلام و پس از آن یاری می‌دهد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۰۷/۲۶). بسیاری از آیات قرآن در مقام تحقق و عینیت، دارای مصداق بوده و در دوران‌هایی، نمونه‌ای از آن‌ها محقق شده است. همچنین قضایای تاریخی مختص به بُرهه‌ای خاص نیستند، جریان‌های سه‌گانه همچون جریان ایمان، کفر و نفاق اختصاص به صدر اسلام ندارند، بلکه در تمام ادوار و از منته زندگی بشری وجود داشته و البته در زمان کنونی ما نیز معنادار هستند. بنابراین باید در این موارد تحلیل قرآن را شناخت و از آن در تبیین و تحلیل تاریخی استفاده کرد (پیشین). برای تحلیل حوادث سیاسی اجتماعی جامعه می‌توان با استشهاد از آیات قرآن، به الگویی شناختی و معرفتی برای تحلیل و تفسیر حوادث عصری و متناسب با زمان و مکان خود یافت، زیرا در بسیاری از آیات قواعد ساخت سیاسی اجتماعی، تصویر دقیق از انسان و جامعه و تمدن بشری، آغاز و انجام آن و... مطرح شده است که بهره‌مندی از آنان تحلیل دقیق‌تری از جریان‌های بشری می‌تواند به ما ارائه کند. برخی حوادث تاریخی مطرح‌شده در آیات قرآن خطاب به همه انسانیت در طول تاریخ بوده است و مخصوص یک نسل، یک قوم و مردم خاص نیست. بنابراین خطاب الهی امروز نیز مخاطب دارد و مخاطب آن همه بشریت می‌باشد. تجربیات تاریخی حضرت موسی و یا ماجرای داستان جالوت که به نقش مقاومت و استقامت در میدان‌های سخت اشاره می‌کند و سایر نقاط تاریخی مطرح‌شده در قرآن، می‌تواند برای انسان دغدغه‌مند راهگشا باشد و او را قادر سازد که در حوادث امروز نیز از نکات ارزنده آن آیات بهره‌گیرد. براساس معارف قرآنی و سنن الهی مطرح‌شده در آن، فرجام بسیاری از حوادث و جریان‌های پیش‌بینی‌پذیر شده است. زیرا بر طبق سنن الهی اجتماعی قرآن، در مبارزه جبهه حق و باطل، تفوق و پیروزی نهایی از آن جبهه حق خواهد بود و یا حیات و مرگ تمدن‌ها وابسته به انطباق آنان با سنن قطعی الهی دارد که بر متن این عالم حاکم کرده است.

حوادث و پدیده‌های تاریخی باید به‌مثابه یک کل در بستر زمان یا یک واحد سیال دیده شوند و پژوهشگر در تحلیل خود از دو نگاه موازی و هم‌زمان بهره‌برد. نگاه به پدیده‌ها در موقعیت زمان و مکان خاص آنان و نگاه دوم نگاهی کلی به پدیده‌ها و حوادث جزئی که در بستر جریان‌های رخ داده‌اند. فهم موضوعات جزئی تاریخی نیز بدون در نظر گرفتن آن بستر کلی تفسیری غلط است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۳/۱۷).

#### چهارم: توجه به نقش اجتماعی و امتداد تمدنی؛

از آن جهت که غایت نهایی اجرای احکام اسلامی و بسط اندیشه دینی باید در میان جامعه محقق شود و همه انبیا برای تحقق جامعه توحیدی کوشیده‌اند، معرفی دین بدون الزامات اجتماعی یک

معرفی ناقص و معیوب است. فهم نقش هریک از گزاره‌های کلان اعتقادی در سامان یافتن جامعه و روابط مردم و استنباط احکام اجتماعی از معارف قرآنی از جمله ویژگی‌های بارز دیدگاه ایشان است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۹/۰۶).

### پنجم: ارائه شبکه سازوار، سازگار و نظام‌مند از آموزه‌ها و باورهای اسلامی؛

در ذات الهیات اسلامی، سازگاری مبتنی بر رابطه استلزام میان گزاره‌ها و آموزه‌های دین نهفته است، زیرا صادر از مقام حکمت و عدل می‌باشد و این مقوله به‌نحو عارضی و ضمیمه‌ای نیست و مفسر تنها کاشف این سازگاری و نظام‌مندی می‌باشد. براساس این مدعا، قرآن دارای هویتی جمعی است. همان‌طور که در قرآن هریک از آیات نقش تبیینی برای آیات دیگر دارد و هیچ‌یک همدیگر را دفع و نقض نمی‌کنند، هر سوره غرض هدایتی خود را دنبال می‌کند و مجموع سوره‌ها نیز تأمین‌کننده هدف هدایت‌محور تمام قرآن هستند، در رویکرد ایشان هریک از مباحث الهیاتی، کامل‌کننده و مبین فصلی دیگر است و درنهایت یک هدف کلی را مستقر می‌سازد. در این دیدگاه مجموعه گزاره‌های دینی در یک پیوند متوازن و البته با عناوین مختلف درصدد بیان یک حقیقت و تکمیل یک بنیان هستند و به تفسیری هماهنگ از اندیشه اسلام که مبتنی بر قرآن می‌باشد می‌پردازد و در دل هریک از فصول زنجیره‌هایی برای اتصال واقعی به بخش‌های دیگر دیده می‌شوند تا ضرورت توجه به ارتباط مباحث اسلامی با یکدیگر القا شود.

### ششم: آشنایی زدایی از مفاهیم دینی؛

ایشان با نواندیشی و آشنایی زدایی از مفاهیم دینی به آسیب‌شناسی رفتار متألهان و بازآفرینی مفاهیم دینی اقدام کرده است. استفاده از ترکیب‌های مفهومی نو، تعیین مصداق، جای‌شناسی، نظام ارزش‌گذاری و اولویت‌ها، تکرار و تأکید، تعیین وظیفه و کارکردها، نظام طبقه‌بندی موضوعات، کاربردهای ادبی و سبک‌شناختی، زبان بدن، واژه‌سازی، کنش‌های کلامی و... به پی‌ریزی معارف اصیل اسلامی اقدام کرده است. برای نمونه در رابطه با مفاهیم اسلامی همچون توحید (خامنه‌ای)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۱۸۵-۱۸۶) و یا مفهوم ولایت (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۵۶۱-۵۶۲ و ۶۱۷) و یا مفهوم انفاق (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۷۷) و یا مفهوم توکل (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۷۲) و یا مفهوم تقیه (خامنه‌ای، هم‌زمان حسین: ۳۳۳) و... به باز آفرینی معنای آن‌ها پرداخته و آن‌ها را حقیقتی می‌دانند که فهم و آگاهی نسبت به آن‌ها یک نوع تکلیف و مسئولیت را متوجه انسان می‌کند و علاوه بر اینکه جزء جهان‌بینی اسلامی است، جزء ایدئولوژی سازنده و زندگی‌ساز اسلام می‌باشد و خود را در مقررات فرعی اسلام نشان می‌دهد.

### هفتم: تدبیر در منابع اولیه دینی و تفسیر اجتماعی از آن‌ها؛

یک آسیب جدی در تفاسیر، رکود و تقلید در آن‌ها است، به گونه‌ای که تفاسیر اختصار و اقتباس از تفاسیر گذشتگان بوده و از هرگونه نوآوری قابل‌ذکری عاری است (محمد هادی معرفت، تفسیر و مفسران: ۲/ ۴۴۶). آیت‌الله خامنه‌ای در مقدمه کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» تأکید دارند که مراجعه ما به قرآن، صرفاً برای ثواب اندوختن نیست؛ بلکه می‌خواهیم مسیرمان را براساس قرآن پیدا کنیم. اما چگونه باید به این فهم و درک برسیم؟ تشخیص محکمات از متشابهات، تنها در پرتوی روش نظام‌مند اجتهادی و تدبیر میسر است. فهم محکمات کمک می‌کند تا بتوان اصول و نکات تمرکز را از قرآن استخراج کرد و آن را به کار بست. فهم از منابع دینی، نه سنت‌پذیر بوده و نه سنت‌ستیز، بلکه بر محور حق و حقیقت، فهم و معرفت دینی با روش اجتهادی صورت می‌پذیرد. شکل‌دهی به روابط زنجیره‌ای میان مجموعه‌ای از تفاسیر و تبیین‌ها از منابع دینی و ارجاع مفسران به سایر تفاسیر گذشته (بنابر فهم گذشتگان نهادن) نیازمند پالایش سنت‌های حاکم است تا روابط بینامتنی خود را بر متن دینی تحمیل نکنند. از سویی دیگر فهم بدون مبنا و شخصی از منابع دینی منجر به شکل‌گیری دین شخصی و فردی است. دین ابزار ارتباطی و جمعی و کارکرد کنترلی خود را در جامعه از دست می‌دهد و معنای فردی آن جایگزین آن می‌شود.

### هشتم: توجه به مقام مخاطب و مؤلفه عاطفه و دل؛

یکی از خصوصیات مهم در الهیات اندیشی آیت‌الله خامنه‌ای، طرح مباحث الهیاتی به گونه‌ای است که مابه‌ازای عملی داشته باشند و بهره مخاطب از الهیات، محدود به ذهن نماند و بتواند عمل او را سامان ببخشد. بر این اساس، توجه به مقام مخاطب و سنت شفاهی وحی در میان مؤمنان می‌باشد. بر این اساس مؤلفه عاطفه و مخاطب با دل در مباحث ایشان برجسته است. نقد آیت‌الله خامنه‌ای به طرح عقاید دینی به صورت فلسفی خشک و به دور از قرآن، از همین جا ناشی می‌شود (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۲۲۸). بسامد بالای واژگان «تلاوت» و «استماع» در مباحث تفسیری ایشان و دخالت دادن آن‌ها در فرایند فهم قرآن نیز با هدف برانگیزاندگی عاطفی مخاطب نسبت به عمل و حرکت اجتماعی صورت می‌گیرد.

### نهم: الهیات متعهدانه و مسئولانه؛

در دوران گذار از سنت به تجدد، در جهان اسلام برخی جریان‌ات فکری تجدد زده و سنت‌ستیز بوده و برخی با سنت‌زدگی به تحجر و جمود و واپس‌گرایی کشیده شدند؛ در این میان برخی با دیدگاه انتقادی نسبت به سنت و تجدد مواجهه کردند. بر این اساس در دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، رویکردهای گوناگونی اتخاذ شد، برخی دچار وادادگی و خودباختگی شده و برخی با توسل به تفسیق

و تکفیر به آن پرداختند و برخی متفکران با کلام سنتی در مقابل ماتریالیسم و سکولاریزم مواجهه کردند و برخی با توسل به علم مدرن و گاهی با کاربست فلسفه‌های جدید و گاهی با مطالعات تطبیقی و انتقادی بواسطه فلسفه اسلامی، در مقابل مکاتب فلسفی و اجتماعی رقیب از دین دفاع کردند. اما آیت‌الله خامنه‌ای با تمرکز بر مباحث اعتقادی و بعد اجتماعی دین و نقد دین‌شناسی صرفاً فلسفی و کلامی، با تأکید بر بازگشت به منابع اولیه دین به‌ویژه قرآن کریم و با دغدغه انجام حرکت تأسیسی و ایجاد بی‌طرفی و نقشه جامع اسلام به‌صورت مکتب پرداختند (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۳). بنابراین ایشان در طرح مباحث الاهیاتی، به‌دنبال پابندی به لوازم ایمان و امتداد عملی آن هستند، زیرا روشن نبودن این طرح برای جوامع انسانی دارای ضایعاتی است. درحالی‌که عمده احکام اسلام ناظر به اجتماعیات و تدبیر مدنی می‌باشد. آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به نقش اصلاحی و احیاء تفکر دینی، با دغدغه رفع خلأهای فکری در برابر مکاتب بشری معاصر و با تعهدآفرینی و برانگیختگی توأمان علم و عمل و با توجه به تهی‌سازی مفاهیم دینی از معنای حقیقی آن‌ها (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۱۵) به‌جای طرح مفاهیم دینی به‌گونه مفاهیم خشک و انتزاعی و بیان اثباتی و استدلالی آن‌ها، درصدد بازآفرینی معنایی آن بودند تا نقش تحرک‌بخشی، تعهدآفرینی و ایجاد مسئولیت را ایفا کنند؛ تا از سویی در برابر بدفهمی دینی در جامعه و از سوی دیگر در مواجهه با سایر مکاتب فلسفی اجتماعی رقیب قرار گیرد، زیرا تحول ذهنیت الاهیاتی، در تحولات سیاسی اجتماعی نقش‌آفرینی می‌نماید. با شکل‌گیری آسیب‌های شناختی در حوزه الاهیاتی و شکل‌گیری صورت‌نویسی از سیطره بر جوامع اسلامی، نخستین تحول، تحول کلامی و الاهیاتی، تا با بهره‌گیری از ظرفیت انگیزه الاهیاتی مؤمنان، تهییج اجتماعی برای حل مسائل محقق شود. اما این فعال‌سازی ظرفیت‌های الاهیاتی صرفاً برای جبران نقایص عقل مدرن و ارائه راه‌حل برای مسائل دنیای پسا‌مدرن نبوده، بلکه از ذات معرفت‌شناسی دین اسلام جوشیده است. زیرا نطق و گستره دین را در آبادانی دنیا و آخرت تعریف می‌سازد. بر این اساس اولاً با ایجاد تصحیح نقطه عزیمت الاهیاتی به بازتوصیف مسائل اجتماعی می‌پردازد و ثانیاً برای این مسائل اجتماعی تدبیرهای الاهیاتی ارائه می‌دهد. ضمن وضعیت‌شناسی و توصیف، با هدف تحقق و اقامه ارزش‌های دینی و با بازبینی از منابع اصیل الاهیاتی، با افزونه‌های ادبیات الاهیاتی به توصیه و تدبیر الاهیاتی می‌پردازد. به‌عبارتی دیگر، الاهیاتی مسئولانه و متعهدانه است که در مقام عبودیت تعهداتی در عرصه‌های زندگی برای انسان ایجاد می‌کند.

### نتیجه‌گیری

از دیدگاه تیلیش، زبان دین نمادین است. دین پاسخ‌گوی مسائل وجودی می‌باشد که زائیده فرهنگ معاصر است. دین جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین می‌باشد. فرهنگ معاصر پرسشگر و دین پاسخ‌گو است. از دیدگاه وی مفاهیم سنتی دین، کفایت دغدغه‌ها و مسائل انسان معاصر را ندارد. از این رو تفسیر مجدد مفاهیم بنیادین دین لازم است. وی با طرح دوگانه پیام و موقعیت، بیان حقیقی از پیام مسیحی و تفسیر آن را برای هر موقعیت بیان می‌کند. پیام با موقعیت عصری تغییرپذیر می‌باشد. از دیدگاه وی، پیام امری مستمر و کشف مجدد آن با مشارکت شجاعت‌آمیز در موقعیت ممکن است. از طریق تجربه دینی و مشارکت در واقعیت روحانی می‌توان جوهر بشارت‌آمیز الهیات را کشف کرد. از دیدگاه وی کتاب مقدس تنها منبع الهیات نیست، غیر از آن خاستگاه دیگری نیز وجود دارد. تاریخ کلیسا و تاریخ دین و فرهنگ نیز از جمله این منابع می‌باشد. اما منبع بودن آن‌ها به شرط مشارکت در واقعیت روحانی است و نه براساس تحلیلی فارغ‌دلانه باشد. بلکه منبع الهیات تجربه دینی باز می‌باشد. با این مشارکت، موضوع الهیات تحقیق‌پذیر می‌شود. بنابراین نگرش بی‌همتایی کتاب مقدس، مانع ورود در حیطه موقعیت است و صرف تکرار پیام نیز مؤثر نیست. از دیدگاه وی با یک عقلانیت روش‌شناختی به نام «روش همبستگی» باید میان سؤالات وجودی و پاسخ‌هایی از مضامین ایمان مسیحی پیوند برقرار شود. از دیدگاه وی الهیات سیستماتیک در مقابل الهیات انجیل‌محور و الهیات مدافعه‌گرانه و الهیات تاریخی و روایی قرار می‌گیرد. از نگاه وی تبیین روشمند از محتوای ایمان مسیحی ضروری است. از نگاه وی رویکرد سیستماتیک و ساختاری به دین، روش جدیدی نیست؛ زیرا روش سنتی دارای استلزاماتی می‌باشد که در این دیدگاه این لوازم تبیین شده است. این سیستم کلامی، برای حفظ پویایی آن، دارای صورت قیاسی و استنتاج ریاضی و با ضرورت عقلانی نمی‌باشد. تا آسیب در یک مؤلفه از این مجموعه به کل آن سیستم کلامی سرایت نکند. هرچند سازگاری گزاره‌های الهیاتی برای او مورد اهمیت است. از دیدگاه وی زبان دینی بنابر ساختار متعارف شناخت، غیرشناختاری محسوب می‌شوند. بنابراین نه صادق و نه کاذب هستند. هرچند در میان گزاره‌های دینی تنها گزاره غیرنمادین یعنی خدا نفس وجود است، گزاره‌ای شناختاری می‌باشد. در خوانش متن زبان دینی، رویکرد فهم شبکه‌ای نظامند و کنترل‌کننده لازم است. نمادها و رموز زبان دینی از اصل فزونی معنا و پویایی برخوردار هستند. برای فهم معنای زبان دین، مشارکت وجودی و سنخیت وجودی لازم است. فهم رموز و نمادهای دینی با مشارکت در روند حیات و حضور در حلقه‌های الهیاتی (همدلی و هم‌زبانی با متن) می‌باشد.

اما در سنت اسلامی با تمرکز بر دیدگاه آیت الله خامنه‌ای وحی علاوه بر کشف تام نبوی، دارای تخاطب زبانی است و بر وحی گزاره‌ای تأکید شده است. عقل دارای معرفت سلبی و شناخت تنزیهی و در جست‌وجوی تکامل با شناخت ایجابی و حیانی می‌باشد. رسول خدا (ص) حامل وحی نهایی است. علم اسرار مذکور طور عقل بوده و اختصاص به انبیاء دارد. علم و حیانی اصل همه علوم می‌باشد. وحی گزاره‌ای بوده و تنزل‌یافته از آسمان ربوبی و مرتبط با ساحت‌های وجودی انسان و جهان است. زبان دین زبان حکایت و تناظر با واقع می‌باشد. گزاره‌هایی واقع‌نما و معرفت‌زا و ترجمان تکوین و منطبق بر آن هستند. اما در این دیدگاه معرفت سنتی از دین نیازمند به بازتعریف و آشنایی‌زدایی از مفاهیم آن را دارد تا خاصیت حل مسأله اجتماعی و سازندگی برای زندگی را داشته باشند و با هویت اصیل دین معارض نباشد. از این‌رو نیازمند به فرهنگ نواندیشی و اجتهاد نظری و عملی است. اصل و جوهر دین ثابت، اما در مقام تطبیق با موضوعات و اتخاذ روش حسب اقتضائات عصری عمل می‌شود. کتاب و سنت نبوی تنها خاستگاه و منبع معتبر الهیات نظام‌مند می‌باشد. دین پاسخ‌گو به نیازها و برآورنده انتظارات بشری در عرصه زندگی است. از این‌رو آیت‌الله خامنه‌ای دارای دغدغه و انتظار حل مسائل انضمامی زندگی از دین را داشته و نه اینکه صرفاً اندیشه انتزاعی از دین ارائه دهد. همچنین گزاره‌های دینی، صرفاً مقوله‌ای تاریخی و روایی نبوده، بلکه دارای معقولیت، سازگاری و استنتاج‌پذیر از یکدیگر به‌نحو بنیادگرایانه هستند. رویکرد ساختارمند به دین میان گزاره‌های توصیفی، دستوری و ترغیبی، کاشف سازگاری و تناسق مبتنی بر رابطه استلزام است که این گزاره‌ها دارای برهم کنشی و استنتاج‌پذیری از یکدیگر می‌باشند. هویت دین، دارای اصول و چارچوب‌های ثابت و روش‌ها و راهکارهای متغیر عصری است. ایشان با ارائه رویکردی معتدل، ضمن تأکید بر بازگشت به منابع اولیه دین، هم بر خوانش تدبری و مستقیم آن‌ها و هم بر رعایت زنجیره معنایی پالایش شده از تفاسیر و اسلوب‌ها و روش‌های فهم تفسیری تأکید می‌کنند. بنابراین تفسیر سمت مقدمی و تمهیدی برای غنای تدبری دارد. بر این اساس به بازآفرینی مفهومی و آشنایی‌زدایی از مؤلفه‌های دینی می‌پردازند. به باور ایشان امکان استخراج نظام فکری متحدالاجزاء از منابع دینی که ناظر به زندگی عملی باشد، وجود دارد، زیرا هویت دین، قالب‌دهی و قواره بخشی به زندگی است و از فلسفه عملی و مقررات کلی و جزئی برای زندگی برخوردار است. در این دیدگاه منابع دینی دارای هویت جمعی بوده که مجموعه‌ای منسجم و مرتبط با یکدیگر را تشکیل می‌دهند. همچنین برای فهم تدبری و عمیق از دین، مقوله اُنس با منابع دینی موردنیاز عالم الهیاتی است، تا بتواند از ساختار متعارف تفسیری فراتر رود. بر این اساس روش اصیل اجتهادی، هم کارکرد کشف حجیت شرعی دارد و هم کارکرد توصیف و گزارشگری از شایستگی‌ها و بایستگی‌های واقع دارد. این

تفسیر اجتهادی از پدیده‌ها، با فرهنگ نواندیشی ملازم است که اتکاء آن بر قواعد ظنی نیست. در نگاه ایشان به الهیات، توجه به غایت و نتایج عملی و سازنده اندیشه اسلامی، بهره‌مندی از روش و ساختارهای عقلی، بهره‌گیری متقابل منابع تاریخی و تفسیر منابع دینی، توجه به نقش اجتماعی و امتداد تمدنی، آشنایی‌زدایی از مفاهیم دینی و تدبر در منابع اولیه و تفسیر اجتماعی از آن‌ها و... موردنظر بوده است.

### پی‌نوشت‌ها:

1. orthodoxy
2. Apologetic theology
3. Correlation
۴. اصطلاح تجربه سه معنا دارد: (۱) معنای هستی‌شناختی که پیامد پوزیتیویسم منطقی است که در آن امر محقق و محصل تنها واقعیت معنادار می‌باشد و در آن واقعیت با تجربه‌پذیری یکسان انگاشته شده است. (۲) معنای تجربه علمی که دلالت بر امر محقق در ساختار شناخت پذیرش می‌کند. (۳) تجربه عرفانی که به مشارکت بی‌واسطه در واقعیت دلالت دارد. تجربه واسطه‌ای است که از طریق آن ما به الهیات دست می‌یابیم، اما خود آن خاستگاه الهیات نیست.
5. Reason
۶. عقل هستی‌شناختی در سنت کلاسیک از پارمنیدس تا هگل حاکم بوده است.
۷. عقل ابزاری با اصالت تجربه انگلیسی ظهور یافته است.
8. subject
9. object
10. Receiving knowledge
11. Controlling knowledge
12. Revelation
13. ecstasy
14. miracle
15. Correlation of revelation
16. Correlation of revelation

### منابع

#### منابع فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. انجیل یوحنا
۳. اقبال لاهوری. محمد (بی‌تا). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی. رسالت قلم. بی‌تا.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵). گفتارهایی در فرهنگ و ارتباطات اسلامی (جلد دوم). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). نرم افزار حدیث ولایت. بیانات و مکتوبات. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران.
۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸). تفسیر سوره براءت. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران.

۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۶). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. ویرایش دوم. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه ایمان جهادی (صهبا).
۸. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). تفسیر سوره مجادله. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران.
۹. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹). تفسیر سوره تغابن انتشارات انقلاب اسلامی. تهران - ایران.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹). تفسیر سوره ممتحنه. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران - ایران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. انتشارات اسراء. قم.
۱۲. غفاری، مصطفی (۱۳۹۸). از نیمه خرداد. انتشارات نهضت نرم افزاری. تهران.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. اسراء.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر. چاپ اول. قم: مؤسسه حکمت نوین اسلامی. حنا.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). روش‌شناسی علوم اجتماعی. مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. خمینی (ره)، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. جلد‌های ۴ و ۱۸. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عروج).
۱۷. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۲). دین‌پژوهی معاصر. درنگ و درایتی در گفتمان‌های دینی سنتی. متعدد و مجدد. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. عنایت، حمید (۱۳۸۵). سیری در اندیشه سیاسی عرب. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
۱۹. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵). تفسیر و مفسران. جلد ۲. چاپ سوم. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۲۰. نجفی، موسی (۱۳۷۴). در مجموعه تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی. جلد ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

#### منابع انگلیسی

1. Pual Tilich, The Courage to be, copyright 1952 by Yale University press, New haven & London, printed in the United States Of America by Vail-Ballou Press, Inc. Binghamton, New York.
2. Pual Tilich, Dynamics of Faith, copyright 1957, printed in the United States Of America, first harper torchbook edition published 1958.
3. Pual Tilich, Systematic Theology, Three volumes in one, published 1967, printed in the United States Of America.
4. Pual Tilich, Systematic Theology, volume I 1951 by The University of Chicago.
5. Pual Tilich, Systematic Theology, volume II 1957 by The University of Chicago.
6. Pual Tilich, Systematic Theology, volume III 1963 by The University of Chicago.
7. Pual Tilich, Theology of culture, copyright 1959 by Oxford University Press, Edited by Robert C. Kimball, Oxford University press London Oxford New York, 1964 printing. Printed in the United States of America.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی  
مقاله پژوهشی، دوره ۳، شماره ۸، بهار ۱۴۰۳، صفحات ۱۲۷ تا ۱۴۲  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

## واکاوی دیدگاه «امکان جمع میان وثاقت و غلو» در آراء رجالی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| محمدرضا شاهرودی<sup>۱</sup> |

| رامین طیار نژاد<sup>۲\*</sup> |

| هادی ابراهیمی<sup>۳</sup> |

### چکیده

در مراتب جرح و تعدیل روایت، شدیدترین برخوردها از سوی رجالیان متقدم با غالیان صورت گرفته و در مواجهه با این دیدگاه، دو اقدام صورت پذیرفته است: در عصر حاضر عده‌ای از رجال‌شناسان تلاش کرده‌اند با رفع اتهام غلو از برخی راویان، راهی برای پذیرش روایات آنها بیابند و از دیرباز عده انگشت‌شماری حتی با فرض احراز غلو، آن را مانع‌الجمع با وثاقت راوی ندانسته‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای از جمله قائلان به امکان جمع میان وثاقت و غلو است و با ادله قابل ملاحظه‌ای، راهی برای اعتماد به برخی متهمان به غلو گشوده‌اند. چستی منطق این دیدگاه، پرسشی است که پاسخ به آن، نقش بسیار مؤثری در بازسازی و جریان‌شناسی غالیان خواهد داشت. بر این اساس پژوهش حاضر درصدد است با شیوه اسنادی در گردآوری داده‌ها و روش تحلیلی - توصیفی به مثابه ابزار ارزیابی داده‌ها، به نقد این دیدگاه بپردازد. بخشی از یافته‌های تحقیق این چنین قابل گزارش می‌باشد: طرد کلی روایات هر یک از جریان‌های مورد تردید از سوی تمام رجالیان متقدم، ملازم با عدم وثاقت آنها است و چون طرد کلی روایات غلات از سوی تمام

۱. عضو هیئت علمی علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

\*Email: Mhshahroodi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

\*Email: Muhammad.tayyari@ut.ac.ir

\*

۳. دانش‌آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی

\*Email: h.cb@chmail.ir

رجالیان متقدم ثابت نشده است، اثبات عدم وثاقت غلات با استفاده از رویکرد رجالیان متقدم، ممکن نیست. به‌دیگر سخن، از آنجاکه دلیل دیگری جز رویکرد رجالیان متقدم برای عدم توثیق غلات وجود ندارد، نمی‌توان حکم کلی به عدم وثاقت غالیان داد. از سوی دیگر منطقاً غلو مادام‌که در سطح یک نگرش اعتقادی مطرح باشد، زیانی به وثاقت راوی وارد نمی‌سازد و از این حیث تفاوتی با دیگر نگرش‌های اعتقادی مانند واقفیه، فطحیه و... نمی‌کند. با این وجود نمی‌توان از شناخت ماهیت غلو به‌مثابه معیار مهمی در تحلیل نوع مواجهه با غالیان چشم پوشید.

**واژگان کلیدی:** رجال، آیت‌الله خامنه‌ای، وثاقت، غالیان، غلو.

### بیان مسأله

پدیده غلو به عنوان یک چالش درون‌دینی همواره ادیان الهی را با خطر انحراف و تحریف مواجه نموده است. کم‌اینکه سابقه غلو در عقاید دینی، به پیش از اسلام می‌رسد. خدای متعال در قرآن کریم، دین‌داران اهل کتاب را از غلو در دین نهی کرده است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ...» (نساء: ۱۷۱). غالی اسم فاعل از مصدر غلیان، به معنای متجاوز از حدّ با صورت افراط و در تقابل با «قالی» می‌باشد که در طرف تفریط قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۶/۶). گرچه استعمال کلمه «قالی» در معنای دشمن نیز قابل‌ذکر است. غلو هرچند گونه‌های مختلف افراط در دین و تجاوز از حق را دربرمی‌گیرد، اما به‌طور خاص در این مقاله مراد از غلو یا غالی‌گری در حقیقت اندیشه منسوب به جریانی است که نسبت به حضرت رسول (ص) و امامان معصوم (ع) ادعای الوهیت کرده‌اند و در شأن آن‌ها افراط ورزیده‌اند؛ آن‌سان که همین ادعا در آیه ۱۷۱ سوره نساء از سوی مسیحیان درباره حضرت عیسی (ع) رخ داده است. البته غلو مقوله‌ای مشکک و ذومراتب می‌باشد و درباره متعلق آن اختلاف نظر وجود دارد، با این حال یکی از برجسته‌ترین شاخص‌های غالی‌گیری که اغلب هم با واکنش سخت مواجه شده و تقریباً مورد اتفاق بوده است، کناره‌گیری از تکالیف شرعی و بسندگی به حبّ اهل بیت (ع) می‌باشد (سیستانی، ۱۳۹۸: ۳۵/۱). حساسیت دین درباره پدیده غلو که اغلب در فروکاهش منزلت خداوند و بالا بردن شأن پیشوایان دینی جلوه می‌کند، به این خاطر بوده که غلو در واقع کانونی‌ترین باور دینی - یعنی توحید - را به چالش می‌کشانده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲۱/۴). یکی دیگر از علل این حساسیت را می‌توان رویکرد متساهلانه افراد در مواجهه با اعمال دینی دانست؛ زیرا که عمل دینی نقش اساسی و هویت‌بخش در دین‌داری ایفا می‌کرد و ترک آن در واقع شالوده مقاصد دین را برهم می‌زد. بر این اساس، شاهد مواجهه جدی و سخت‌گیرانه امامان معصوم (ع) با جریان غلات هستیم. در امتداد این برخورد سخت‌گیرانه، نوع مواجهه رجالیان متقدم با روات غالی یا متهم به غلو نیز نسبت به سایر روات تفاوت محسوسی داشته

است. بررسی کتب رجالی و آراء برخی رجالیان متقدم نشان می‌دهد که در صورت احراز غالی بودن یک راوی، همه روایات او کنار گذاشته می‌شد و این درحالی بوده که چنین برخوردی با روایات راویان ضعیف و روات فرق انحرافی صورت نمی‌گرفت و مواجهه حذفی تنها به متفردات آن‌ها اختصاص پیدا می‌کرد. عقیده مشهور این است که این تفکیک، یکی از اصول مشترک در بررسی‌های رجالی متقدمان بوده است. این روال رجالی در اعصار بعد با چالش‌هایی مواجه شد و عده‌ای از رجالیان به نقد آن پرداختند. آیت‌الله خامنه‌ای از جمله شخصیت‌هایی می‌باشد که در بررسی‌های رجالی خود، شیوه دیگری را در پیش گرفته و بر این مبنا تأکید کرده که غلو راوی، مستلزم نفی وثاقت او نیست. بررسی اعتبار و ادله این مبنا و نقش آن در توثیق روات و روایات مربوط به آن‌ها به‌خصوص با تأکید بر بررسی‌های رجالی آیت‌الله خامنه‌ای، مسأله‌ای است که این پژوهش درصدد تحلیل آن برآمده است. حول این مسأله اصلی، سؤالات فرعی ذیل نیز مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

• نوع رویکرد و مواجهه رجالیان متقدم با غلات چگونه بوده و چه تفاوت‌هایی با دیگر روات داشته است؟

• آیا طبق عقیده مشهور، رجالیان متقدم بر تلازم غلو با عدم وثاقت اتفاق نظر داشته‌اند؟

#### ۱. پیشینه‌شناسی

آثار متعددی راجع به غلات و موضوعات فرع بر آن در قالب رسائل، پایان‌نامه‌ها و مقالات نگاشته شده است. برای نمونه می‌توان به مقاله «بررسی چگونگی تقابل ائمه (ع) با جریان‌های غالیانه از آغاز تا دوره امام صادق (ع)» اشاره کرد (احمدی کچایی، ۱۳۹۲). این مقاله ضمن پرداختن به علل شکل‌گیری جریان‌های غالی، راهبردهای ائمه معصومین (ع) در مواجهه با آن‌ها را مطلقاً از نوع تقابل بدون هیچ تعاملی دانسته است. این تقابل بسته به شدت و قوت جریان غلات، شامل تبیین و هشدار و درنهایت برخورد سخت بوده است. مقاله دیگر، «رفتارشناسی امام رضا (ع) در جریان غلو» می‌باشد (صفری فروشانی و بختیاری، ۱۳۹۲). این مقاله نیز بر شدت رفتار و گفتار امام رضا (ع) نسبت به غالیان و طرد و لعن آن‌ها تأکید کرده است. مقاله «جریان‌شناسی غلو و غالیان در رجال نجاشی» (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۴). با بررسی رجال یا فهرست نجاشی، به مجموعه‌ای از اطلاعات تاریخی درباره غالیان و معیارهای رجالی در تضعیف یا توثیق روات متهم به غلو و نوع موضع‌گیری نجاشی در این رابطه دست یافته است. بخشی از پژوهش‌ها با رویکرد مطالعه موردی، به ارزیابی آراء رجالی درباره روات متهم به غلو پرداخته‌اند. مقاله «تحلیل دیدگاه‌های رجالیان درباره زمینه‌های تضعیف احمد بن محمد سیاری» (شم‌آبادی و حسینی و رضاداد، ۱۳۹۹). از این نوع است که تلاش کرده با بررسی داده‌های تاریخی و رجالی و نیز اسامی مشترک، به شخصیت‌شناسی این راوی بپردازد.

با این حال هیچ پژوهشی تاکنون بحث غلو و روات غالی را از منظری که پژوهش حاضر به آن می‌پردازد، مورد بررسی قرار نداده است. علاوه بر اینکه امکان جمع میان وثاقت و غلو، با تأکید بر آراء و اندیشه‌های رجالی آیت‌الله خامنه‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲. روش و فرایند پژوهش

در این پژوهش، تلاش بر این است که در گام نخست تقریری از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای ناظر به امکان جمع میان وثاقت و غلو ارائه شود، در گام دوم گزارش مختصری از آراء رجالی برخی متأخران و معاصران بیان شود، در گام سوم صورت روشنی از نوع مواجهه و موضع‌گیری رجالیان متقدم با راویان غالی به دست آید تا براساس این شاخص، گزاره مشهور تفکیک متقدمان میان وثاقت و غلو راوی مورد ارزیابی قرار بگیرد که آیا این تفکیک یکی از اصول متفق علیه و مشترک رجالیان متقدم در برخورد با روات غالی بوده یا همه رجالیان متقدم بر آن متفق نبودند؟ اهمیت این ارزیابی اولیه و تاریخی در این است که اساساً عدم جمع میان وثاقت و غلو، پشتوانه استدلالی روشنی ندارد و پذیرش و چالش مربوط به آن اغلب به شیوه رجالی متقدمان ارجاع می‌شود و این اتفاق و هماهنگی رجالیان متقدم، پیش فرض مسلم کسانی است که راویانی با اندیشه غالبانه را به طور کلی از دایره وثاقت خارج می‌دانند. این مراحل، بستر را برای ارائه تحلیلی روشن نسبت به ارزیابی اصالت این قاعده و در نتیجه تبیین منطق عقیده آیت‌الله خامنه‌ای مبنی بر امکان جمع میان وثاقت و غلو فراهم می‌سازد.

## ۳. دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در جمع بین غلو و وثاقت

آیت‌الله خامنه‌ای در دروس خارج فقه خود، مباحث عمده و متنوعی در حوزه رجال مطرح کرده‌اند. یکی از آراء ایشان در بررسی‌ها و ارزیابی‌های رجالی، عقیده به عدم تنافی میان رمی به غلو و وثاقت راوی در مقام نقل حدیث است. ایشان تصریح دارند که: «غالی بودن با وثاقت در حدیث منافات ندارد. ممکن است کسی مذهب فاسدی داشته باشد - غلو یا غیر غلو از مذاهب گوناگون - اما ثقه باشد، ما حدیث او را قبول کنیم» (خامنه‌ای، کتاب صلاة المسافر، جلسه ۲۷). بررسی مباحث رجالی آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد که این رویکرد رجالی، مبتنی بر یک ملاحظه عقلانی می‌باشد و به ماهیت غالی‌گری و نسبت آن با نقل روایت برمی‌گردد. سخن ایشان این‌گونه است: «غلو مربوط است به مسائل معرفتی و اعتقادی. گیرم غالی در باب ائمه یک نگاه غلو آمیزی مثلاً دارد، این منافات با وثاقت ندارد، می‌تواند مورد وثوق باشد، اما غالی هم باشد. بنابراین، رمی به غلو نفی وثاقت از راوی را نمی‌کند» (خامنه‌ای، کتاب صلاة المسافر، جلسه ۲۵) و بر همین اساس آیت‌الله خامنه‌ای بر ناموجه بودن تفکیک میان غالی‌گری با سایر انحرافات عقیدتی تأکید دارند. ایشان غلو را مشابه سایر مذاهب انحرافی مانند عامی، واقفی یا فطحی بودن می‌شمارند: «در بین روات کسانی هستند که یا عامی‌اند، یا واقفی، یا فطحی، یا سایر مذاهب

گونگون دیگر، ما روایات این‌ها را قبول می‌کنیم؛ به‌خاطر اینکه این افراد توثیق شده‌اند. بنابراین، غالی بودن موجب نمی‌شود که به روایت این شخص عمل نکنیم» (خامنه‌ای، کتاب صلاة المسافر، جلسه ۲۷). بنابراین معلوم می‌شود برخورد دوگانه در بررسی‌های رجالی با روات این مذاهب، مورد انتقاد آیت‌الله خامنه‌ای است و از نظر ایشان وجه معتبری در تفکیک میان مذاهب گوناگون با غالی‌گری و برخورد متفاوت رجالی با روایان منتسب به هر کدام از این مذاهب وجود ندارد یا دست‌کم وجه تمایز غالی‌گری در بررسی‌های رجالی از سایر فرق انحرافی، روشن نیست. نکته دیگر در آراء رجالی آیت‌الله خامنه‌ای، لزوم بازنگری در اتهام به غلو می‌باشد. در نگاه ایشان به‌لحاظ تاریخی متهم ساختن روات به غالی‌گری اغلب از سوی قمیون مطرح شده است. قمیون معمولاً روایانی که مقاماتی درباره ائمه (ع) ذکر می‌کردند را رمی به غلو می‌نمودند و از این‌رو درباره آن دسته روایانی که از سوی قمیون به غالی‌گری متهم شده‌اند، باید احتیاط کرد و نمی‌توان به صرف این اتهامات، هر راوی را غالی دانست و از او سلب اعتماد نمود. بعضی از اصحاب ائمه (ع) از جمله معلی بن خنیس و مفضل بن عمر و... اسراری را از خود ائمه (ع) می‌شنیدند و گاهی آن‌ها را نقل می‌کردند و چون افراد زیادی این اسرار را نمی‌دانستند، در نظر آن‌ها غلوآمیز می‌آمد (خامنه‌ای، کتاب صلات مسافر: ۳۴۶-۹۷۱۰۱۱).

#### ۴. گزارشی از پیشینه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در آراء رجالیان متأخر و معاصر

دیدگاه امکان جمع بین وثاقت و غلو، منحصر به آیت‌الله خامنه‌ای نیست و در میان رجالیان متأخر و معاصر نیز کسانی بر همین دیدگاه اصرار داشته‌اند. از جمله این افراد، شیخ حرّ عاملی است؛ ایشان در تفصیل وسائل الشیعه در نقد دیدگاه نجاشی نسبت به عبدالله بن خدّاش که به تضعیف وی منجر شده، این‌طور می‌نویسد: «أنّ تضعیف النجاشی له باعتبار فساد مذهبه، فلا ینافی التوثیق، لأنّه قال: ضعيف جدا، في مذهبه ارتفاع» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۴۰۹). معلوم می‌شود شیخ حرّ عاملی قائل به امکان جمع بین وثاقت و غلو راوی می‌باشد. در میان رجالیان معاصر نیز مامقانی بر این عقیده است که اولاً غلو از مصادیق فساد مذهب می‌باشد و ثانیاً فساد مذهب منافاتی با وثاقت راوی در نقل روایت ندارد و در نتیجه غلو راوی با وثاقت قابل جمع است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۹/۷). ادعای مامقانی بر این پایه استوار می‌باشد که مدار در قبول روایت، وثاقت در نقل است و نه صحّت مذهب و چنانچه وثاقت احراز شود، فساد مذهب مدخلیتی در ردّ حدیث ندارد (پیشین). آیت‌الله سبحانی ضمن بیانی درباره عبدالله بن قاسم حصرمی این‌طور می‌نویسد: «و قد عرف أنّ التضعیف بین القدماء لأجل العقيدة لا یوجب سلب الوثوق عن الراوی، لأنّ أكثر ما رأه القدماء غلوّاً أصبح في زماننا من الصّوریات في دین الامامیة» (سبحانی، ۱۴۱۰: ۲۵۰). این بیان مشابه بیان مامقانی است و دو شقّ دارد: یکی اینکه ضعف راوی توسط رجالیان متقدم به‌سبب

فساد عقیده، لزوماً سلب وثاقت از راوی نمی‌کند و دوم اینکه آنچه را متقدمان غلو می‌دانستند، امروزه از ضروریات مذهب امامیه می‌باشد. داوری در کتاب «أصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق» بحث مفصلی در ایضاح وضعیت مفضّل بن عمر دارد. مفضل بن عمر از جمله روایتی است که اختلاف نظرهای جدی درباره وثاقت او وجود دارد. مفضل توسط بزرگانی چون شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، ابن طاووس و نقل روایاتی در مدح او توسط کشی توثیق شده است. همچنین رجالیان متأخر و معاصری چون محدث نوری، شوشتری، مامقانی و خویی نیز به وثاقت او رأی داده‌اند. آیت‌الله خویی در معجم رجال‌الحديث خود دیدگاه شیخ مفید را بر رأی نجاشی مبنی بر فسادالمذهب بودن مفضل و در نتیجه بی‌اعتنایی به او ترجیح داده است (خویی، ۱۴۱۳: ۳۲۹/۱۹) و این در حالی است که ایشان در اثر فقهی خود وقتی با روایتی مواجه می‌شود که مفضل بن عمر در سند آن قرار دارد، تصریح می‌کند که در مقام تعارض تضعیف و توثیق، ما ابدأ نمی‌توانیم به مفضل بن عمر اعتماد کنیم؛ زیرا نجاشی اصبط از شیخ مفید می‌باشد و در آراء شیخ مفید بعضاً متناقضاتی دیده می‌شود که در آراء نجاشی دیده نمی‌شود (خویی، ۱۴۱۸: ۴۲۰/۱). نجاشی، ابن غضائری، روایاتی از کشی، علامه حلی و ابن داود حلی به شدت مفضل را تضعیف و فسادالمذهب، غالی و خطابی توصیف کرده‌اند. داوری از شاگردان آیت‌الله خویی در کتاب خود به نقد همه آراء تضعیف پرداخته و از جمله در نقد و توجیه دیدگاه نجاشی چنین می‌نویسد: «و اما تضعیف النجاشی، فهو راجع إلى مذهب المفضل و عقیدته، و لعل نسبة فساد المذهب إليه لا تهاجمه بالغلو... ان تضعیف النجاشی إما ان یكون مرجوحاً أو یحمل علی انه من جهة الغلو لا مطلقاً، و حیثئذ تكون الوجوه المادحة سلمیة عن المعارضة فیحکم بوثاقفة المفضل بن عمر» (داوری، ۱۴۱۶: ۵۸۸). این بیان مبتنی بر تفکیک میان غلو راوی و وثاقت او در نقل حدیث است؛ به این معنی که راوی می‌تواند اندیشه‌های غالیانه داشته باشد و در عین حال وجوه و اماره‌هایی دلالت بر وثاقت او کند. آقای داوری در نهایت این‌طور بین روایات تضعیف و توثیق جمع می‌نماید: «و الذي نذهب إليه أن الأصح في الجمع بين الطائفتين من الروایات هو أن التضعیف إنما كان من جهة نسبه إلى الغلو و هو لا یوجب تضعیفه من جهة الحديث و الروایة، فما ورد من التضعیفات و الروایات الذامة یرجع إلى مذهبه و ما ورد من التوثیقات و الروایات المادحة یرجع إلى وثاقته و صحّة حدیثه... و الحاصل أن المفضل بن عمر ثقة في حدیثه و لا إشكال فيه» (پیشین). آقای داوری تصریح می‌کند که تضعیف مفضل بن عمر به سبب غلو اوست و این تضعیف، ضعیفی به شأن روایی مفضل و وثاقت او در نقل روایت وارد نمی‌سازد. با این حال در میان متأخران و معاصران، کسانی نیز بر عدم جمع بین وثاقت و غلو رأی داده‌اند؛ علامه حلی در موارد

زیادی وقتی با روایت غالی یا متهم به غلو مواجه می‌شود، به ردّ روایات آن‌ها یا دست‌کم توقف در قبول روایات نظر داده است. برای نمونه در ترجمه احمد بن علی بن کلثوم پس از آنکه نظر شیخ طوسی مبنی بر متهم بودن وی به غلو را ذکر می‌کند و سپس به عبارت کشی که می‌گوید: «کان من القوم و کان مأمونا علی الحدیث» استناد می‌جوید و در نهایت رأی خود را این‌گونه مطرح می‌نماید: «و الوجه عندی ردّ روایت» (حلی، ۱۴۰۲: ۲۰۵). همچنین درباره محمد بن بحر با اینکه شیخ طوسی عبارتی مبنی بر غلو او ندارد و نجاشی هم اتهام غلو درباره او را رد کرده و صرفاً ابن غضائری به اندیشه غالبانه او رأی داده است، نسبت به قبول روایات او توقف می‌کند (حلی: ۱۳۸۱: ۳۶۷). آقای حسینی شیرازی در کتاب خود با عنوان «اعتبارسنجی احادیث شیعه» در بیان گونه‌های تعارض توثیق و تضعیف، یکی از موارد تعارض قطعی را «تعارض توثیق مطلق با رمی به غلو» بیان کرده و تصریح می‌کند که هرگز یک رجالی شیعه را نمی‌توان یافت که میان وثاقت راوی با رمی راوی به غلو جمع کرده باشد (حسینی شیرازی: ۱۳۹۷: ۶۴۵). روشن است که دیدگاه ایشان بر پایه بررسی‌های رجالی در آثار رجالیان متقدم شیعه استوار می‌باشد.

#### ۵. مواجهه رجالیان متقدم با غالبان

بررسی دیدگاه‌های رجالیان متأخر و معاصر روشن می‌سازد که انگاره عدم جمع میان وثاقت و غلو، بیش از هر چیزی به ارزیابی‌های رجالی متقدمان مستند است. بر این اساس لازم است تا براساس برخی مطالعات موردی در آثار رجالی متقدمان، اعتبار این عقیده مورد ارزیابی قرار گیرد تا روشن شود که آیا در سیره رجالیان متقدم، با طرد کلی روایات غالبان مواجه هستیم یا خیر؟ چنانچه روایات غالبان به‌طور کلی طرد شده باشد، این سیره ملازم با عدم وثاقت جریان غلات خواهد بود و چنانچه طرد کلی احراز و اثبات نگردد، نمی‌توان حکم کلی به عدم وثاقت غالبان داد.

#### ۵-۱. شیخ طوسی و راویان غالی

شیخ طوسی در العده فی الاصول الفقه ذیل فصل قرائن صحّت یا بطلان اخبار آحاد، روایت را به چهار دسته: (۱) اهل سنّت، (۲) فرق انحرافی شیعه (واقفیه، فطحیه، ناووسیه و...)، (۳) غالبان و (۴) متهمان و تضعیف‌شدگان تقسیم می‌کند و نوع برخورد با هر کدام را بیان کرده است. در نگاه نخست کاملاً معلوم است که شیخ میان فرق انحرافی شیعه با غالبان تفکیک نموده تا در نوع برخورد با آن‌ها نیز تفاوت قائل شود. شیخ طوسی از عمل به روایات غالبان در حال استقامت آن‌ها سخن گفته و در عین حال درباره روایات غلات در حال انحراف، چنین می‌گوید: «فأما ما یرویه فی حال تخلیطهم فلا یجوز العمل به علی کل حال» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱). یعنی روایات غالبان مطلقاً قابل قبول نیست و باید کنار گذاشته شود. این در حالی است که شیخ طوسی درباره احادیث نقل شده از روایت ضعیف، موضع

منعطف‌تری اتخاذ کرده و معتقد است در صورتی که این روایات با قرائن صحت همراه نبودند، نسبت به آن‌ها باید «توقف» نمود. درباره روایات فرق انحرافی شیعه نیز اگر قرائنی در تقویت و صحت آن‌ها وجود داشته باشد یا مؤیدی از ثقات امامیه برای آن‌ها یافت شود، عمل به آن‌ها واجب است و چنانچه روایات آن‌ها معارضی نداشته باشد و طایفه امامیه هم برخلاف آن عمل نکرده باشند و نیز در امانت‌داری مورد اعتماد باشد، باز هم عمل به روایات آن‌ها لازم است، ولو در اصل عقیده، خطا کرده باشد. برای نمونه شیخ در فهرست خود، عبدالله بن بکیر بن عیین را با این عبارت توثیق نموده است: «عبد الله بن بکیر، فطحی المذهب، إلا أنه ثقة» (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۰۴). همچنین در برخورد با روایات عامه در صورت عدم روایت موافق و مخالف و نیز اگر عالمان امامیه نسبت به آن روایات نقدی نداشته باشند، وجوب عمل به روایات اهل سنت را مطرح می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹ و ۱۵۰). بر این اساس مشاهده می‌شود که شیخ طوسی قائل به پذیرش روایات راویان عامه، ضعیف و فرق انحرافی است، با دو شرط: (۱) روایت معارض نداشته باشند. (۲) براساس آن‌ها فتوا صادر نشده باشد. باین حال بدون هیچ قید و شرطی، از ترک عمل به روایات غالیان سخن گفته است.

## ۲-۵. نجاشی و راویان غالی

شیوه برخورد نجاشی با روات غالی، تا حدودی پیچیده، ناهمسان و حاکی از رویکردی متعادل‌تر نسبت به شیخ است. بررسی مواردی که نجاشی در کتاب خود آن‌ها را غالی یا متهم به غلو دانسته، گویای این مطلب می‌باشد که او نیز در موارد بسیاری میان غلو با سایر انحرافات فکری و عقیدتی قائل به تفکیک بوده است. نجاشی در رجال خود، ۱۴۱ راوی را تضعیف کرده است. از این میان رواتی را با وجود ضعف، ثقة دانسته است. نجاشی در مواردی نیز ضمن تصریح به انحراف عقیده و مذهب برخی از روات، به وثاقت آن‌ها تصریح نموده است. برای نمونه درباره احمد بن الحسن المیثمی می‌گوید: «قال أبو عمرو الكشي: كان واقفا و ذكر هذا عن حمدويه عن الحسن بن موسى الخشاب قال: أحمد بن الحسن واقف. و قد روی عن الرضا عليه السلام. و هو علی كل حال ثقة صحيح الحديث معتمد علیه» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۴). یعنی انحراف راوی در عقیده، تلازمی با نقل روایت توسط او ندارد و شخصیت راوی در نقل روایت می‌تواند فارغ از انحراف فکری و مذهبی او بررسی شود. بر این اساس، به نظر می‌رسد نجاشی روایت از ضعفاء و مراسیل و انحراف عقیده را مانع وثاقت راوی در نقل روایت نمی‌داند. باین حال موضع نجاشی در برابر غلات یکسان نیست. گاهی غلو راوی را سبب تضعیف او قرار داده است؛ برای مثال در شرح وضعیت ابراهیم بن یزید المكفوف می‌گوید: «ضعیف یقال إن فی مذهبه ارتفاعا» (پیشین: ۲۴) و نیز درباره عبدالله بن عبدالرحمن الاصم المسمعی این‌طور می‌نویسد: «ضعیف غال لیس بشيء» (پیشین: ۲۱۷).

در مواردی هم ضمن اذعان به غالی بودن راوی، گاهی به بخشی از روایات و سخنان او اعتماد کرده است. موضع نجاشی درباره نصر بن صباح از این جهت قابل تأمل است. نجاشی در ترجمه نصر بن صباح به اندیشه غالیانه او تصریح می‌کند: «غال المذهب» (پیشین: ۴۲۸). باین حال در مواردی به روایات و سخنان او در ارزیابی راویان استناد جسته است (پیشین: ۸۲ و ۳۰۰ و ۳۳۱ و ۳۳۳). این استناد طبعاً به معنای اعتماد نجاشی به برخی روایات نصر بن صباح می‌باشد. نجاشی در ترجمه احمد بن محمد بن سیار معروف به سیاری که غالی بودن او نزد عالمان رجال محرز و قطعی است، این طور می‌گوید: «أخبرنا الحسين بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى وأخبرنا أبو عبد الله القزويني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه قال: حدثنا السيار، إلا ما كان من غلو و تخليط» (پیشین: ۸۰). طبق این بیان، محمد بن يحيى العطار که استاد کلینی و صدوق بوده و همه رجالیان از او به عظمت یاد کرده و او را در وثاقت و علم ستایش نموده‌اند، روایاتی را از سیاری اخذ کرده است؛ به این صورت که روایات سالم و عاری از غلو سیاری را با روایات غلوآمیز او تفکیک نموده است. این مطلب می‌رساند که در میان برخی عالمان متقدم، بودند کسانی که با راویان غالی نیز مانند راویان ضعیف برخورد کرده و در مواجهه با روایات آن‌ها، دست به پالایش می‌زدند و این گونه نبوده که مطلقاً روایات آن‌ها را ترک کنند. نجاشی مواردی که صرفاً در حدّ اتهام به غلو است را نیز با احتیاط و پس از ارزیابی نظر می‌دهد. وی در مواردی راویان متهم به غلو را توثیق نموده است و در واقع اتهام غلو درباره آن‌ها را نپذیرفته است. ملاک نجاشی در این باره، توجه به مضمون احادیث راوی و متن‌شناسی است. برای نمونه درباره محمد بن بحر شیبانی می‌گوید: «قال بعض أصحابنا: إنه كان في مذهبه ارتفاع. و حديثه قريب من السلامة، و لا أدري من أين قيل ذلك: بعضی از اصحاب ما درباره او گفتند: او در اعتقاداتش غالی است، در حالی که حدیث او سالم و بدون عیب می‌باشد و من نمی‌دانم از کجا چنین چیزی درباره او گفته‌اند» (پیشین: ۳۸۴). منظور از اصحاب در سخن نجاشی، استاد خود یعنی ابن غضائری می‌باشد که درباره محمد بن بحر این طور گفته است: «ضعيف، في مذهبه ارتفاع» (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۹۸). کشی نیز در اختیار معرفه الرجال او را از غلات دانسته است (کشی، ۱۴۰۴: ۳۶۲/۱). همچنین نجاشی در تشریح وضعیت حسین بن یزید نوفلی، همین شیوه را به کار بسته و می‌گوید: «و قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره و الله أعلم، و ما رأينا له رواية تدل على هذا» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸). درباره حسین بن عبیدالله سعدی این طور می‌گوید: «أبو عبد الله بن عبید الله بن سهل ممن طعن عليه و رمي بالغلو. له كتب صحيحة الحديث» (پیشین: ۴۲). این بیان نجاشی در آثار مختلف رجالی مورد تحلیل قرار گرفته است. نجاشی در بیان خود درباره حسین بن

عبداللہ سعدی ضمن اشاره به رمی او به غلو، بلافاصله او را صاحب کتاب‌هایی با احادیث صحیح معرفی می‌کند. یک تحلیل این است که نجاشی ضمن غالی دانستن این شخص ولو در برهه‌ای از حیات او، بسیاری از روایات و کتب او را صحیح دانسته و رویکرد دیگر این می‌باشد که غالی بودن راوی نزد نجاشی محرز نبوده و عبارت «له کتب صحیحۃ الحدیث» در واقع مدح راوی و در تعریض به کسانی است که حسین بن عبداللہ را متهم به غلو کرده‌اند. رویکرد دوم توسط رجالیان ترجیح داده شده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۷۹/۳ و مامقانی، ۱۴۳۱: ۲۲۸/۲۲). در هر صورت معلوم می‌شود نجاشی مجموعه‌ای از مؤلفه‌های فکری و عقیدتی در ذهن داشته که آن‌ها را شاخص غالی‌گری می‌دانسته و معیار یا ابزار اصلی نزد نجاشی برای شناسایی شاخص‌های غالی‌گری، متن‌شناسی بوده است. نکته مهم دیگر این است که نجاشی با رویکرد متعادل‌تری نسبت به شیخ طوسی با راویان غالی برخورد نموده و در مواردی به روایات و سخنان آن‌ها اعتماد کرده است.

### ۵-۳. ابن غضائری و راویان غالی

مواجهه ابن غضائری با روات متهم به غلو، مشابه برخوردی است که شیخ طوسی دارد. ابن غضائری در صورت احراز غلو راوی، مطلقاً او را از دایره التفات خارج می‌کند. برای نمونه در وصف عبدالرحمن بن ابی حماد چنین می‌گوید: «ضعیف جدّاً، لا یلتفت إلیه، فی مذهبہ غلو». بخشی از عبارت‌های مشابه وی درباره سایر روات به این ترتیب است: «ضعیف جدّاً، غالی المذهب»، «ضعیف، فی مذهبہ غلو»، «مرتفع فی مذهبہ، لا یلتفت إلیه» (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۸۱ و ۸۹ و ۹۰). ابن غضائری در وصف محمد بن اورمه که از جانب اهل قم به غلو متهم شده بود، احادیث او را عاری از فساد معرفی می‌نماید و بدین ترتیب اتهام به غلو را درباره او ردّ می‌کند: «اتّهمہ القمّیون بالغلو، و حدیثہ نقیّ لا فساد فیہ» (پیشین: ۹۳). با این حال رویکرد ابن غضائری درباره سایر رواتی که انحراف در عقیده و مذهب داشته‌اند، کاملاً متفاوت و به گونه دیگری بوده است. وی درباره لیث بن بختری (ابوبصیر مرادی) تصریح می‌کند: «کان أبو عبد اللّٰه علیہ السّلام یتضجّر به و یتبرّم، و أصحابہ مختلفون فی شأنہ. و عندي أنّ الطعن إنّما وقع علی دینہ، لا علی حدیثہ، و هو عندي ثقة» (پیشین: ۱۱۱). این عبارت ابن غضائری به روشنی رویکرد او راجع به انحراف در عقیده و نسبت آن با نقل روایت را بیان می‌کند. در توصیف راوی دیگری می‌گوید: «مضطرب المذهب. ثقة فی روایتہ» (پیشین: ۱۱۷). این گزارش‌ها حاکی از این است که در رویکرد ابن غضائری، صرف فساد و انحراف در مذهب، دلیلی برای ترک روایات راوی نیست و در نتیجه می‌توان بین فساد مذهب و وثاقت راوی جمع کرد.

#### ۴-۵. کَشی و راویان غالی

ابو عمرو و محمد بن عمر بن عبدالعزیز کَشی از عالمان و رجالیان شهیر شیعه در سده‌های سوم و چهارم هجری است. یکی از انتقاداتی که نسبت به شیوه رجالی کَشی شده است، نقل فراوان او از روایت ضعیف می‌باشد. همین مطلب حاکی از نوعی ساده‌گیری کَشی نسبت به دیگر رجالیان است. نقل فراوان کَشی از نصر بن صباح که نجاشی او را به «غال‌المذهب» توصیف کرده، یک نمونه از همین موارد است. شیخ طوسی در رجال خود نیز از اقوالی خبر داده که نصر بن صباح را غالی دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۴۹). خود کَشی در مواردی به غالی‌گری نصر بن صباح اذعان نموده است. ذیل شرح وضعیت مفضل بن عمر در صدر یک روایت این‌طور می‌گوید: «حدثني أبو القاسم نصر بن الصباح - و كان غاليا -» (کَشی، ۱۴۳۰: ۲۲۹). در این روایت کَشی با ذکر غالی‌گری نصر بن صباح تلاش دارد روایت منقول از وی در مدح مفضل بن عمر را تضعیف نماید؛ چراکه کَشی مفضل بن عمر را غالی و از پیروان ابوالخطاب می‌داند. با این حال در مواضع بسیاری از رجال خود، سخنان و روایات نصر بن صباح را گزارش کرده است و آن‌ها را معیار سنجش روایت قرار داده است. این شیوه نشان از تفاوت رویکرد کَشی با دیگر رجالیان شیعه همچون شیخ و ابن غضائری در مواجهه با غالیان دارد. از اینجا معلوم می‌شود در نگرش کَشی، عقیده غالیانه راوی مانع از پذیرش روایات او نیست و نمی‌توان به صرف غالی بودن راوی، از او در مقام نقل روایت سلب اعتماد کرد (رحمان‌ستایش، ۱۳۸۴: ۴۸۳). کَشی همین‌گونه با محمد بن عبدالله بن مهران برخورد نموده است. جبرئیل بن احمد یکی از اساتید کَشی است که کَشی در ۴۰ مورد دیدگاه‌های وی را در مدح یا ذم راویان ذکر کرده است. این فرد در موارد زیادی از ابن مهران نقل نموده و کَشی نیز به این روایات اعتماد کرده است و این در حالی است که کَشی به عقیده غالیانه ابن مهران تصریح می‌کند (پیشین: ۳۱۶). درباره این نوع مواجهه کَشی با برخی روایت غالی، شاید این پندار به وجود آید که کَشی بر روال مرسوم خود در نقل از ضعفاء این‌گونه اقدام کرده است. این پندار با این چالش مواجه است که کَشی در موارد زیادی که از این نوع راویان - از جمله نصر بن صباح که مورد آن بیان شد - نقل می‌نماید، خرده می‌گیرد و به تضعیف آن‌ها می‌پردازد و از این رو این‌گونه نبوده که وی نسبت به تمامی روایات آن‌ها، یکسان برخورد کرده باشد (پوری، ۱۳۹۴: ۱۳۴). شیخ کَشی در عبارت مهمی که به توثیق احمد بن علی بن کلثوم پرداخته، این‌طور می‌گوید: «و كان من القوم، و كان مأمونا علی الحدیث» (کَشی، ۱۴۰۴: ۸۱۳/۲). درباره کیستی مراد از «القوم» در این عبارت، میان رجالیان اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای همچون محقق شوشتری، استرآبادی و رحمان‌ستایش بر این عقیده‌اند که منظور جریان غالیان هستند. محقق شوشتری با استناد به عبارت کَشی در ترجمه علی

بن عبدالله بن مروان، معتقد است خود کَشی این کلمه را به «الغلاة» تعریف کرده است: «مَمَّا يوضح إرادة الغلاة به ما رواه الكَشِّي عن العِيَّاشي «قال: و أمَّا عليّ بن عبد الله بن مروان، فإنّ القوم - يعني الغلاة - يمتحنون في أوقات الصلاة» (شوشتری، ۱۴۱۰: ۵۳۵/۱). رحمان ستایش نیز دقیقاً با استناد به همین قرینه در کلام کَشی، القوم را بر غلات اطلاق می‌کند (رحمان ستایش، ۱۳۸۴: ۳۸۶). استرآبادی نیز این احتمال را تقویت کرده است: «لا یبعد أن يكون إشارة إلى الغلاة» (استرآبادی، ۱۴۲۲: ۱۱۵/۲). از طرفی عده‌ای همچون صاحب مستدرک، فقها را مصداق القوم گرفته‌اند (نوری، ۱۴۲۹: ۲۶/۲۲). مامقانی نیز همین نظر را تأیید کرده و برای آن این‌طور استشهاد آورده است: «و یشهد به أنّه لم یأت بالشهادة بالمأمونية بكلمة (لكن) حتّى تشهد بمقتضى عدم المأمونية فيه، و هو الغلوّ أو ... نحوه، بل أتى بها بحرف العطف، فقال: و كان مأمونا»؛ یعنی اگر منظور کَشی از «القوم» در این عبارت غلات بود، لازم می‌آمد به مقتضای حال غلات که مشمول ذم هستند، کلمه «لكن» را صدر عبارت مدح‌آمیز «كان مأمونا على الحديث» ذکر می‌کرد و نه اینکه دو عبارت ذم و مدح را با حرف عطف «و» به هم متصل نماید (مامقانی، ۱۴۳۱: ۸/۷). آیت‌الله خویی نیز بدون ذکر هیچ قرینه و دلیلی، قوم را بر فقها حمل نموده است (خویی، ۱۴۱۳: ۱۸۱/۲). در ارزیابی آراء مطرح شده باید گفت احتمال اینکه مراد از القوم در این عبارت فقها باشند، ضعیف است؛ به این خاطر که در میان روایات برجای مانده از احمد بن علی بن کثوم، هیچ روایت فقهی وجود ندارد (نفیسی و رضایی، ۱۴۰۰: ۵۱۶). از طرفی قرینه موجود در کلام شیخ کَشی که تنها به فاصله شش سطر با عبارت مورد بحث فاصله دارد و در شرح حال علی بن عبدالله بن مروان تصریح کرده که: «فان القوم يعني الغلاة يمتحن في أوقات الصلوات» (کَشی، ۱۴۰۴: ۸۱۲/۲)، اطلاق القوم بر غالیان را موجه می‌سازد. بر این اساس معلوم می‌شود کَشی بین غالی‌گری و وثاقت و اعتماد به راوی جمع نموده است.

#### ۵-۵. جمع‌بندی رویکرد متقدمان به راویان غالی

مواضع رجالیان متقدم روشن می‌سازد که هرچند شیخ طوسی روایات غالیان را به‌طور مطلق کنار می‌گذارد و کاملاً نسبت به آن‌ها سلب اعتماد کرده و در مواردی نجاشی نیز میان غالیان با دیگر ضعفاء تفکیک قائل شده است، این رویکرد در میان متقدمان عمومیت نداشته است. نجاشی در مواردی ضمن اذعان به غلوّ راوی، به روایات او در ارزیابی‌های رجالی خود اعتماد کرده است. همچنین مواجهه نجاشی با محمد بن بحر، هرچند احتیاط و سخت‌گیری نجاشی درباره اتهام به غلوّ را نشان می‌دهد و حاکی از ملاک‌گذاری احادیث راوی در شناخت اندیشه و عقیده اوست، امکان تفکیک میان اندیشه غالی‌گری با نقل روایت توسط او را پدید می‌آورد. البته نسبت دادن این تفکیک

به نجاشی قطعی نیست و نیازمند استقراء تام در کتاب فهرست اوست، اما نوع مواجهه نجاشی با محمد بن بحر که از سوی برخی از رجالیان شیعه متهم به غلو می‌باشد، در مقام نظر این فرض و امکان را پیش می‌آورد که ممکن است یک راوی اندیشه غالی‌گیری هم داشته باشد، اما این اندیشه و عقیده را در نقل روایت دخالت نداده باشد؛ کما اینکه این فرض درباره سایر عقاید انحرافی مثل واقفیه و فطحیه وارد و پذیرفته شده می‌باشد. به تعبیر روشن‌تر می‌توان فرض کرد عقیده کسانی چون ابن غضائری و کسّی درباره محمد بن بحر و اندیشه غالیانه او درست باشد، اما در عین حال روایات او پیراسته از غلو بوده باشد؛ در این صورت، نتیجه بسیار مهمی حاصل می‌شود و آن اینکه عقیده غالیانه راوی مانع پذیرش روایات او نخواهد بود. برخورد نجاشی با نصر بن صبح و نیز گزینش روایات سیّاری توسط محمد بن یحیی العطار که نجاشی گزارش نموده، مؤید همین مطلب است. آنچه در شیوه رجالی نجاشی در مواجهه با غالیان برجسته‌تر می‌باشد، معیارگذاری متن‌شناسی روایات آن‌ها است. این رویکرد نسبت به شیوه رجالی کسّی نیز با غلظت بیش‌تری وجود دارد. اعتماد کسّی به برخی روایات غالیانی مانند نصر بن صبح و ابن مهران و مهم‌تر از همه، عبارت کسّی در توثیق احمد بن علی بن کلثوم حاکی از رویکرد متفاوت برخی رجالیان متقدم با رویکردی می‌باشد که قائل به ترک مطلق روایات غلات بوده است. از سوی دیگر شواهد کافی هم بر اثبات تعارض میان وثاقت با رمی به غلو نزد متقدمان رجالی شیعه - چنانچه آقای حسینی شیرازی قائل است - وجود ندارد.

## ۶. تحلیل و نقد آراء

بررسی‌های رجالی متقدمان هرچند حاکی از مواجهه متفاوت آن‌ها با غالیان و رویکرد غالب در ترک روایات غلات است، قرآنی وجود دارد که نظر مشهور مبنی بر عمومیت سلب اعتماد کامل از راویان غالی توسط رجالیان متقدم را مخدوش می‌سازد. در ارزیابی‌های رجالی نجاشی و کسّی مواردی از روایت غالی بیان شد که ضمن اذعان به غلو آن‌ها، اما نجاشی و کسّی در مواردی به نقل روایات آن‌ها و استفاده در داوری‌های رجالی خود پرداخته‌اند. توثیق احمد بن علی بن کلثوم توسط کسّی به‌عنوان یکی از شخصیت‌هایی که خود کسّی هم به غالی بودن او تصریح دارد، از موارد نقض عمومیت عدم جمع میان وثاقت و غلو در میان رجالیان متقدم است. بررسی آراء متأخران و معاصران نیز اغلب بر پایه تفکیک فساد و ضعف در مذهب از ضعف در حدیث استوار می‌باشد؛ به این معنا که غلو از جنس ضعف در مذهب است و ضعف در مذهب مستلزم ضعف در مقام نقل روایت نیست. این تفکیک یکی از مهم‌ترین دستاویزها در توجیه دیدگاه نجاشی راجع به مفضل بن عمر قرار گرفته است. به نظر می‌رسد منشأ این اختلاف آراء بیش از هر عامل دیگری، برخاسته از ماهیت غلو نزد متقدمان باشد. چنانچه غلو صرفاً به‌عنوان یک مسأله معرفتی و عقیدتی مطرح باشد، تفکیک نوع

مواجهه رجالی با آن از نوع مواجهه با سایر عقاید انحرافی مانند واقفیه، فطحیه و... نیازمند دلیل محکمی است و الا چنین تفکیکی وجهی ندارد. همه رجالیانی که قائل به امکان جمع بین وثاقت و غلو راوی هستند، غلو را با همین سنجه تعریف کرده‌اند. این در صورتی است که ملاک دیگری در تعریف غلو مطرح می‌باشد که عبارت از اباحه‌گری و عدم التزام به تکالیف شرعی است. روایتی از کشی دلالت بر این دارد که غالیان توسط امام معصوم فاسق خوانده شده‌اند: «قال أبو عبد الله عليه السلام للغالية: توبوا الى الله فانكم فساق كفار مشركون» (کشی، ۱۴۰۴: ۵۸۷/۲). همچنین حدیثی از امام صادق (ع) ذیل مجلس ۳۳ از امالی شیخ طوسی روایت شده است که ضمن توصیفات سنگین نسبت به غلات، شیعیان را از آن‌ها بر حذر می‌دارد و تأکید می‌فرماید که مراقب جوانان باشند تا غالیان آن‌ها را به فساد نکشانند: «أخذروا على سبابكم الغلاة لا يفسدوهم، فإن الغلاة شر خلق الله، يصغرون عظمة الله، ويدعون الربوبية لعباد الله، والله إن الغلاة شر من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا. ثم قال (عليه السلام): إلتينا يرجع الغالي فلا نقبله، و بنا يلحق المقصر فنقبله». در ادامه همین روایت، راوی درباره این نوع مواجهه ردی امام صادق (ع) نسبت به غلات سؤال می‌کند: «كيف ذلك يا ابن رسول الله؟» و حضرت علت آن را اینطور بیان می‌فرماید: «لأن الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحج، فلا يقدر على ترك عاداته، وعلى الرجوع إلى طاعة الله (عز وجل) أبداً، وإن المقصر إذا عرف عمل وأطاع» (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰). در تحلیل این روایت به نظر می‌رسد آنچه مناط شدت برخورد امام (ع) با غلات قرار گرفته، دقیقاً همین خصوصیت ترک تکالیف و تعطیلی دین است که برای آن‌ها به صورت یک جزم درآمده و به هیچ روی از آن بر نمی‌گردند. سید بن طاووس در گزارشی درباره محمد بن سنان چنین نقل می‌کند: «الحسين بن أحمد المالكي قال: قلت لأحمد بن هليل الكرخي أخبرني عما يقال في محمد بن سنان من أمر الغلو فقال معاذ الله هو والله علمني الطهور وجس العيال وكان متقشفاً متعبداً» (ابن طاووس، بی تا: ۱۳). از این گزارش نیز به روشنی برمی‌آید که غلو در نگاه عده‌ای ملازم ترک احکام دین بوده و بنابراین به محض احراز تعبّد و تقیّد محمد بن سنان به احکام، سریعاً او از دایره غلو خارج شده است. این خصوصیت البته اختصاص به غالیان ندارد و اباحه‌گری نسبت به فرائض و تکالیف دین در هر راوی می‌تواند موجب سلب وثاقت از وی می‌باشد؛ این بی‌مبالاتی و لاابالی‌گری در التزام به احکام، این احتمال را در آن‌ها به شدت تقویت می‌کند که همین بی‌مبالاتی را در نقل روایات به خصوص روایات مربوط به احکام و تکالیف سرایت بدهند.

## منابع

۱. ابن طاووس، علی بن موسی. (بی تا). فلاح السائل. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال. چاپ اول. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳. استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲). منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال. چاپ اول. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۴. پوری، امیرحسین. (۱۳۹۴). حدیث ضعیف (نگاهی به رویکرد قدمای شیعه). چاپ دوم. قم: دارالحدیث.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. چاپ سوم. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۶. حسینی شیرازی، علیرضا. (۱۳۹۷). اعتبارسنجی احادیث شیعه؛ زیرساخت‌ها. فرایندها. پیامدها. چاپ دوم. تهران: سمت.
۷. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلّی. چاپ دوم. قم: الشریف الرضی.
۸. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال. چاپ اول. مشهد: آستان قدس رضوی.
۹. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. چاپ پنجم. بی جا: بی نا.
۱۰. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸). التتبیح فی شرح العروه الوثقی. چاپ اول. قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی.
۱۱. داوری، مسلم. (۱۴۱۶ق). أصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق. چاپ اول. بی جا: بی نا.
۱۲. رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۳۸۴). بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه. چاپ اول. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۱۳. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۰ق). کلیات في علم الرجال. چاپ دوم. قم: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت.
۱۴. سیستانی، محمدرضا. (۱۳۹۸). قبسات من علم الرجال. چاپ دوم. قم: دارالفقه.
۱۵. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). العدة في أصول الفقه. چاپ اول. قم: ستاره.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. چاپ اول. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی. چاپ سوم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴). الامالی. چاپ اول. قم: دار الثقافة.
۲۰. کَشّی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. چاپ اول. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۲۱. کَشّی، محمد بن عمر. (۱۴۳۰). رجال الكَشّی. محقق: احمد حسینی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال في علم الرجال. چاپ اول. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چاپ دهم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۵. نفیسی، شادی و رضایی. حسین. (۱۴۰۰). بررسی آراء رجالیان درباره احمد بن علی بن کثوم. پژوهش‌های قرآن و حدیث. دوره ۵۴. شماره ۲.
۲۶. نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۲۹ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بیروت: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث

## Examining Possibility of Bringing Reliability and Exaggeration Together with Respect to Ayatollah Khamenei's Rijali Opinion

**Mohammad Reza Shahroudi \***

*Member of the Faculty of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran*

**Ramtin Tayyari Nejad**

*PhD student of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran*

**Hadi Ebrahimi**

*Graduate student of Islamic philosophy and theology*

### Abstract

In the levels of jarh (criticizing) and ta'deel (praising) narrators, the most severe confrontations by early rijali scholars were with the ghalis (exaggerators). In response to this viewpoint, two approaches have been taken: In the present era, some rijali scholars have tried to remove the accusation of exaggeration from some narrators to find a way to accept their narrations. From ancient times, a few have even assumed, even if exaggeration is proven, that it does not prevent a narrator from being reliable. Ayatollah Khamenei is one of those who believe in the possibility of bringing reliability and exaggeration together, and with considerable evidence, he has opened a way to trust some of those accused of exaggeration. The nature of this viewpoint is a question whose answer will play a very important role in reconstructing and understanding the ghali. Therefore, this research aims to evaluate this viewpoint using a documentary method for collecting data and an analytical-descriptive method as a tool for evaluating data. Part of the research findings can be reported as follows: The complete rejection of the narrations of each of the questionable groups by all early rijali scholars is accompanied by their unreliability, and since the complete rejection of the narrations of the ghali by all early rijali scholars has not been proven, proving the unreliability of the ghali using the approach of early rijali scholars is not possible. In other words, since there is no reason other than the approach of early rijali scholars for not considering the ghali reliable, a general judgment cannot be made about the unreliability of the ghali. On the other hand, logically, as long as exaggeration is at the level of a belief, it does not harm the reliability of the narrator and, in this regard, is no different from other beliefs such as Waqifiyya, Fathites, and so on. However, one cannot ignore the understanding of the nature of exaggeration as an important criterion in analyzing how to deal with the ghali.

**Keywords:** Rijal, Ayatollah Khamenei, Reliability, Ghali, Exaggeration, Jarh, Ta'deel.

---

\* Email: Muhammad.tayyari@ut.ac.ir (Corresponding Author)

## A Methodological Analysis of Systematic Approach to Religious Narratives and Their Formulation in Addressing Social Issues

**Mahmoud Ghasemi Qal'eh Bahman \***

*PhD in Comparative Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University*

**Amir Abbas Ali-Zamani**

*Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tebran*

### Abstract

With the industrialization and secularization of culture, the social activities of the institution of religion have been limited and gradually marginalized. Based on this, religious theologians have sought to formulate and expand a faith-based social life and not only harmonize industrial and technological development with their religious identity but also base its construction on religious identity. This effort requires presenting religion as a coherent and universal whole so that theologians can present appropriate theological answers to the needs of contemporary humans. However, the degree to which religion can be systematic depends on how theologians deal with religious propositions and how these propositions are formulated to solve social problems. On the other hand, religion goes beyond determining an individual's personal program, duties, and religious rituals and becomes a critic and founder of social and political structures. Based on this, social systems are founded on the text of religion in society. This article, through a comparative study in Christian and Islamic theology, seeks to address the methodological requirements and how to deal with religious propositions and how to formulate them in solving social problems, focusing on the views and thoughts of Paul Tillich and Ayatollah Khamenei.

**Keywords:** Ayatollah Khamenei, Systematic Theology, Systematic Theology, Religion and Culture, Ijtihad, Tillich.

---

\* Email: amir\_alizamani@ut.ac.ir (Corresponding Author)

## Analysis of Interpretive Narratives Functions in Ayatollah Khamenei's Interpretive Thought

Somayyeh Sayyadi \*

*Tafsir Group, Kosar Islamic Sciences Educational Complex, Tebran, Iran*

Turan Molaei

*Kosar Islamic Sciences Educational Complex*

### Abstract

Ayatollah Khamenei, a contemporary interpreter of the Holy Quran, has utilized interpretive narratives in his commentaries. Given that narratives and the transmitted works of contemporaries of the Quran's revelation constitute a significant part of the reality of Quranic interpretation, and that Quranic researchers have always paid special attention to these narratives, the present study seeks to analyze the function of interpretive narratives in the interpretive thought of Ayatollah Khamenei. In his interpretive works, in addition to employing the Quranic method of interpreting the Quran with the Quran, he has also used rational and scientific methods. In many cases, he has resorted to hadiths and interpretive narratives to arrive at the meanings of verses. While using these narratives, he has also taken a comprehensive look at all interpretive sources. The author aims to explain and examine, using the content analysis method of interpretive narratives, their various functions with a focus on case studies in understanding and interpreting Quranic verses, emphasizing Ayatollah Khamenei's viewpoint, foundations, and interpretive method in his written interpretive books, which include commentaries on the Surahs of Al-Fatiha, Al-Baqara, Al-Bara'a, Al-Mumtahanah, Al-Hashr, At-Taghabun, and Al-Jumu'a, using library resources. The functions of interpretive narratives in the interpretive thought of Ayatollah Khamenei include: the virtues of the Quran, explaining the causes and context of revelation, clarifying words and semantic layers, explaining key terms, narratives explaining and correcting beliefs, using similes, narratives related to events and applications, explaining legal rulings, differences in readings, and explaining wisdom. Although these are not exhaustive and with further research, other cases can be found.

**Keywords:** Interpretive Narrative, Function of Interpretive Narratives, Foundations, Methods and Rules of Interpretation, Interpretive Statements of Ayatollah Khamenei.

---

\* Email: sayadi.kosar@gmail.com

## A Review of Hujjiyat of Khabar al-Wahid in Subjects with Focus on Ayatollah Khamenei's Viewpoint

Hossein Ajourloo \*

*4th level student of seminary and master of political jurisprudence of Shahid Beheshti University*

### Abstract

The Hujjiyat (proof of validity) of Khabar al-Wahid (the Hadith which fails to fulfil the requirement of Mutawatir) in subjects is a prolific and challenging topic in Islamic Fiqh with numerous jurisprudential implications. There are two main viewpoints among scholars of Fiqh and Usul regarding this matter, each presenting various arguments to support their claim. However, Ayatollah Khamenei and many other jurists have rejected all the arguments presented in favor of the Hujjiyat of Khabar al-Wahid in subjects, including Quranic verses, hadiths, and rational consensus, describing them as insufficient to substantiate the claim.

**Keywords:** Ayatollah Khamenei, Hujjiyat, Khabar Al-Wahid in Subjects, Reliable Narrator, Fiqh, Jurisprudence, Rational Consensus.

---

\* Email: [h.ajorloo@alumni.sbu.ac.ir](mailto:h.ajorloo@alumni.sbu.ac.ir)

**A Historical-Analytical Study of Ibn Shihab az-Zuhri's Status and  
Influence in Hadith Compilation, with Emphasis on Ayatollah  
Khamenei's Perspective**

**Hamid Jalilian\***

*Assistant professor of the Department of Islamic Education, Bonab Branch, Islamic Azad University,  
Bonab, Iran*

**Hamideh Shafiei**

*Master of Science in Quranic Sciences*

**Abstract**

Muhammad ibn Muslim ibn Ubaydullah ibn Abdullah ibn Shihab az-Zuhri is considered one of the prominent narrators in the history of hadith. Zuhri's mastery over news and narrations has enabled him to have a maximum impact on subsequent generations. A study of Zuhri's life and circumstances reveals two different approaches in his transmission of hadiths and narrations. When it is in his interest to attribute himself to the original source and reference of the hadith, he presents himself as a loyalist and follower, despite being reluctantly drawn towards the Umayyads. This tactic has earned him the praise and admiration of some lovers of the Ahl al-Bayt. However, Zuhri's proximity and familiarity, resulting from his worldly ambitions on the one hand and the need of the tyrannical Umayyad rulers for his knowledge on the other, can be considered one of the turning points of his life. The consequence of such an approach has been the fabrication of hadiths to strengthen the tyrannical regime and weaken its opponents, especially the Infallible Household. Zuhri was so successful in this endeavor that he is credited with being the first compiler of hadith. In this research, which has been conducted using a descriptive-analytical method, the personality and scientific approach of Ibn Shihab have been challenged based on the viewpoint of Ayatollah Khamenei. According to available documents, the lack of soundness in Zuhri's Fiqahat (inference from jurisprudential sources), his unreliability as a narrator, and his lack of pioneering role in the transmission and compilation of hadith have been criticized and analyzed.

**Keywords:** Muhammad ibn Muslim az-Zuhri, Hadith, Hadith Compilation, Ayatollah Khamenei, Fiqahat.

---

\* Email: Hj1401358@bonabiau.ac.ir@chmail.ir

## **A Study of the Necessity of Covering Incidental Expenses of Mudarabah and Determining Its Source with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Fiqhi Thoughts**

**Ahmad Mortazi\***

*Associate Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Law at Tabriz University*

**Roqayeh Ghasemi**

*Senior expert in jurisprudence and private law of Tabriz University*

### **Abstract**

The interpretation of the Holy Quran is one of the most important scholarly activities of. With respect to the expenses of mudarab's business trip, there are various opinions: 1) The necessity of covering all expenses; 2) The necessity of covering expenses in excess of those incurred at domicile; and 3) The lack of necessity to cover any expenses. The first opinion is supported by the generality of the mudarabah contract, the sahih hadith of Ali ibn Ja'far, and the agent's status as an employee for the owner. The second opinion is supported by the owner's entitlement to the profit, consensus, and the third opinion is supported by the lack of difference between expenses incurred at home and on a trip, and to prevent encroachment on the property of others. After a detailed explanation of the opinions and a critical examination of the arguments, the correctness of the first opinion, which Ayatollah Khamenei also endorses, is concluded. Regarding the source of funding for the expenses, three viewpoints are observed: 1) The principal capital, even if a profit is made; 2) The profit generated; and 3) The principal capital if no profit is made. Research shows that the arguments for funding expenses from the profit or the principal capital are not logical. It is more reasonable, given evidence such as the principle of not making the provision of expenses contingent on profit, the restriction of deficiency to profit, customary understanding, and the sahih hadith of Ali ibn Ja'far, that if a profit is made, the travel expenses should be covered from the profit. If no profit is made, it seems correct to cover the expenses from the principal capital.

**Keywords:** ۲۲

---

\* Email: [a.mortazi@tabrizu.ac.ir](mailto:a.mortazi@tabrizu.ac.ir) (Corresponding Author)

## Contents

- A Study of the Necessity of Covering Incidental Expenses of Mudarabah and Determining Its Source with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Fiqhi Thoughts** A  
Ahmad Mortazi, Roqayeh Ghasemi
- A Historical-Analytical Study of Ibn Shihab az-Zuhri's Status and Influence in Hadith Compilation, with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Perspective** B  
Hamid Jalilian, Hamideh Shafiei
- A Review of Hujjiyat of Khabar al-Wahid in Subjects with Focus on Ayatollah Khamenei's Viewpoint** C  
Hossein Ajorloo
- Analysis of Interpretive Narratives Functions in Ayatollah Khamenei's Interpretive Thought** D  
Somayyeh Sayyadi, Turan Molaie
- A Methodological Analysis of Systematic Approach to Religious Narratives and Their Formulation in Addressing Social Issues** E  
Mahmoud Ghasemi Qal'eh Bahman, Amir Abbas Ali-Zamani
- Examining Possibility of Bringing Reliability and Exaggeration Together with Respect to Ayatollah Khamenei's Rijali Opinion** F  
Mohammad Reza Shahroudi, Ramtin Tayyari Nejad, Hadi Ebrahimi

# Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 3 / Issue 8 / 2024 Spring  
(Scientific Quarterly)

**Concessionary:** Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Office  
of Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Grand Ayatollah  
Khamenei

**Director-in-charge:** Mohammad Eshaghi

**Editor-in-Chief:** Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

**Executive Director:** Mahmood Ghasemi

## Editorial Board:

Ayatollah Seyed Ali Hosseini Ashkuri

Hojjat al-Islam and Muslims Seyyed Masoud Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Seyyed Maitham Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Mohsen Qomi

Hujjat al-Islam and Muslims, Abd al-Hossein Khosrupanah

Hujjat al-Islam and Muslim Ali Dhu'lam

Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

**Content and Literary Editor:** Hossien Ajorloo

**Senior Editor:** Amin Madadi

**Web Site:** [www.pajoohtname.ir](http://www.pajoohtname.ir)

**E-mail:** [pajoohtname@mpfe.ir](mailto:pajoohtname@mpfe.ir)