

ادب نقد سیره تفسیری طبری

مقدمه

نقد و بررسی مطالب هر کتاب ، غیر از تحقیق پیرامون آراء شخصی مؤلف آن است ؛ زیرا برای اظهار نظر درباره مضمون هر نوشته ای صرف ظهور لفظی و رعایت قواعد محاوره و قوانین ادبی آن کافی است.

لیکن داوری در زمینه عقاید قلبی مؤلف آن ، گذشته از توقف بر امور یاد شده ، مبتنی بر شرایط دیگری نیز هست مانند :

استناد اصل نوشته به آن مؤلف یقینی باشد.

تمام آنچه در آن کتاب آمده بدون تحریف و تفسیر ، نوشته همان مؤلف باشد.

مقصود مؤلف ، صرف جمع آوری مطالب و گردآوری اقوال بدون تضمین صدق و کذب یا تعهد حق و باطل آنها نبوده ، بلکه منظور وی بیان واقع و فتوای حق و نقل صدق باشد.

مؤلف در بیان واقع آزاد بوده و از گزند تقیّه و آسیب ترس ، مصون بوده باشد.

آنچه در آن نوشتار آمده ، آخرین اثر و رأی نهایی مؤلف آن بوده و فتوای پایانی او باشد.

برخی از مؤلفان در آغاز تألیف خود به وثاقت و اعتماد خویش بر همه مضامین آن کتاب خبر می دهند ؛ همانند سخنانی که ابن بابویه قمی (قدس سرّه) در آغاز من لا یحضره الفقیه گفته است و بعضی از مؤلفان دیگر ، منظور خود را صرف جمع آوری اخبار و آراء یاد می کنند و خود را از تمیز صواب و ناصواب آن معاف می دارند و آن را به پژوهشگران محقق می سپارند ؛ مانند علامه مجلسی (قدس سرّه) در بحار الأنوار.

دیگر آن که نقاط قوت یک مؤلف و ابتکارهای فکری او هنگام بررسی آثار علمی آن مؤلف ملحوظ شده و خصوصیت عصر وی و قدمت روزگار او مغفول نشود. چه بسا اگر همان مؤلف با حافظه وافر و نبوغ بالغ و ذکاء سرشار خود در عصر ناقدان می زیست ، زمانه خویش را بهتر می شناخت و به معاصران خود خدمت علمی عمیق ارائه می داد و اگر ناقدان تأثیر وی در زمان او به سر می بردند ، چه بسا که از وضع موجود کنونی خود بی خبر و از لغزشهای فکری آن

عصر مصون نمی ماندند؛ زیرا بسیاری از بدیهیات زمان متأخر، جزء مسائل نظری عصر متقدم بوده است و همچنین بسیاری از مبادی روشن عصر لاحق، جزء مسائل دشوار زمان سابق به شمار می آمد.

از این رهگذر، حقِ قدمتِ متقدمان روشن خواهد شد؛ زیرا آنان با پیمودن راه صعب العبور و تحمّل تلخی خطاء، خیلی از نظریها را بدیهی و بسیاری از مسائل را مبادی قرار داده اند تا نه تنها در پیرامون آنها بحث نشود، بلکه از آنها به عنوان مبادی و مقدمات حلّ شده استمداد شود تا در پرتو آنها مسائل نظری دیگر استنباط گردد.

به عنوان نمونه می توان جریان ذیل را یادآور شد: مرحوم کلینی در کتاب توحید کافی، باب « کون و مکان » چنین نقل می کند: زُراره می گوید: به حضرت امام باقر (علیه السلام) عرض کردم: آیا خداوند بود و چیزی نبود؟ فرمود: آری، خداوند بود و چیزی وجود نداشت. من گفتم: پس خداوند در کجا بود؟ زُراره گفت: در این حال، حضرت امام باقر (علیه السلام) به جایی تکیه داده بود، بلافاصله به طور مستقیم نشست و فرمود: ای زُراره! مطلب محالی را در میان آوردی و از مکان پرسیدی در حالی که اصلاً مکان برای خدای سبحان که منزّه از هر نقص و میرای از هر نیازست، مستحیل است.^۱

از این نقل، روشن می شود که جریان بی نیازی خدای سبحان از مکان که در عصر ما جزء اصول حلّ شده و مسلّم است و پایه حلّ بسیاری از مسائل نظری قرار گرفته، در گذشته دور برای فقیه ناموری همانند « زراره »، جزء مسائل حلّ نشده به شمار می آمد و اگر « زراره » در زمان ما به سر می برد، خود از مدرّسان نامدار این گونه معارف می شد؛ بنابراین، با در نظر گرفتن عصر تألیف، تندی و شدت انتقاد کاهش می یابد و گام ناقدان از نقد اصل مطلب به جرح و قدح مؤلف آن تعدی نمی کند.

سوم حرمتِ قدمتِ قدماء، تنها در سبق زمانی آنان نیست، بلکه حق تعلیم و تربیت آنها همچنان محفوظ است، لیکن این گونه از حقوق هرگز مانع نقد دوستانه و جرح عادلانه آثار آنها نخواهد

^۱ - کافی، ج ۱، ص ۹۰.

بود؛ وگرنه آنان به بررسی آراء علمای پیشین مبادرت نمی کردند و با نقد و نقب به تکمیل آنها نمی پرداختند؛ بلکه عدم تعرض نظرات آنان نوعی اعتراضِ اعتراض آمیز خواهد بود؛ بنابراین، تکریم آنها در نقل و نقد افکارشان نهفته است و با پذیرش اصلی که در شرح حکمة الإِشراق سهروردی به آن اشارت رفته است که نیل به معارف الهی وقف هیچ عصر و مصر و نسل نبوده، بلکه همگان را به آن راه است و درب آن به روی عموم نسلها باز است کوشش ناقدان بصیر بیشتر می شود.

با توجه به این پیشگفتار کوتاه پیرامون ادبِ نقد، بحثی درباره^۴ برخی از آراء تفسیری ابوجعفر محمد بن جریر طبری آملی (۳۱۰ - ۲۲۴ق) به عرض محققان شرکت کننده در سمینار بین المللی طبری می رسد.

اهمیت قرآن کریم را گذشته از خود قرآن و امامان معصوم (علیهم السلام) که همتای آنند علماء راسخین نیز که نائبان راستین رهبران معصوم هستند، بیان نموده اند؛ چنان که حضرت امام خمینی قدس الله روحه الشریف در خطبه^۵ وصیت نامه^۶ سیاسی الهی خویش چنین مرقوم فرموده اند: الحمد لله و سبحانک، اللهم صلّ علی محمد و آله مظاهر جمالك و جلالک و خزائن أسرار کتابک الذی تجلّی فیہ الأحدیة بجمیع أسمائک حتی المستأثر منها الذی لا یعلمه غیرک....

وقتی بحث درباره^۷ ذات حق و همچنین اوصاف ذاتی حق که احدی را به آن حرم امن بار نیست، نباشد و سخن در تجلّی و ظهورِ فعلی خدای سبحان باشد، انسان کامل توان نیل به کنه همه^۸ تجلیهای فعلی خدا را دارد و چون به مقام فنای در توحید واصل شد، حجاب غیریت رخت بر می بندد و آنچه را اغیار نمی دانند، او می بیند و حدیث شریف قُربِ نوافل که در تمام جوامع مهمّ روایی علمای گرانسنگ تشیع و تسنن آمده است، پرده^۹ پندار مُنزهان صیرف را می درَد و بهانه^{۱۰} راکدان بی سلوک را از کف ساکنان دلبسته^{۱۱} خاک گرفته و شوق سالکان کوی دلدار را مشتعل نموده تا بجایی برسند که با علم حق، کتاب او را بیابند؛ نه با دانش خلق و با دیده^{۱۲} حق

و سامعه^۴ حق ، جمال او و کلام وی را بنگرند و بشنوند و سرانجام با زبان حق ، اسرار آیات را بازگو کنند.

این کار ، میسور مفسّری با روش روایی همچون طبری نیست ؛ بلکه مقدور مفسّری جامع بینِ ثَقَلین و حکیمی عارف و عارفی حکیم چون علامه طباطبایی و امام خمینی قدس اللّٰه اَسرارهما خواهد بود ؛ چنان که در این نقد گذرا روشن خواهد شد و عصاره^۴ آن در طیّ فصول آینده بیان می شود.

* * *

فصل یکم.

سیره^۴ تفسیر طبری

روش طبری در تفسیر ، عبارت است از : ۱. نقل آراء صاحب نظران. ۲. نقل ادله^۴ هریک از آنها. ۳. انتخاب یکی از آنها یا ارائه^۴ رأی جدید و استدلال بر آن به تقویت یکی از ادله^۴ گذشتگان یا طرح تازه ای در مقام استنباط و چون طبری از حافظه^۴ سرشار و اطلاع گسترده برخوردار بود ، در این امور توفیق خوبی حاصل نمود و در جمع احادیث و جرح و تعدیل آنها و ترجیح سندی یا ادبی بعضی بر بعضی دیگر از سعی بلیغ دریغ نمی کرد.

لیکن محور قابل قبول او ، همانا روایت بوده است ؛ آن هم با استنباط از اهل روایت نه استظهار از اهل درایت^۴ که هرگز مخصّص یا مقيّد لُبّي متصل یا منفصل را از نظر دور نمی دارند و همواره عقل و شرع را دو پیک ارزشمند الهی ، یکی از درون و دیگری از بیرون می دانند.

طبری در ترجیح برخی از آراء یا در ابداع رأی جدید از متن آیات قرآن استفاده نموده و در این باره چنین می گوید : « کتاب اللّٰه یصدّق بعضه^۴ بعضاً » ؛ لیکن در شناخت آیات محکم از متشابه و ارجاع متشابه به محکم و حلّ اعضال و اشکال آن در پرتو محکم ، راه صواب را طی نکرده است ؛ به طوری که گاهی محکم را به متشابه ارجاع داده و در این اصل و فرع شناسی ، زمام کار را به دست حدیث سپرده است ؛ در حالی که اعتبار حدیث ، خواه دارای معارض باشد و خواه نباشد ، بعد از عرضه بر قرآن کریم بوده و حجّیت آن پس از احراز عدم تباین و مخالفت با

قرآن خواهد بود. بنابراین، تفسیر طبری همانا تفسیر به مآثور و اجتهاد در محور نقل و اعتمادِ وافر بر حدیث است؛ گرچه منشأ آن یک صحابی باشد؛ نه معصوم.

خطر عزل عقل و جمود بر نقل، ره آوردی غیر قابل قبول دارد. عقل همان طوری که در فهمیدن معانی الفاظ، خواه منطوق و خواه مفهوم و در درک مفاهیم آنها خواه موافق و خواه مخالف، مستمع خوبی است، در اقامه^۲ دلیل در قلمرو معارف عقلی نیز ناطق خوبی به شمار می رود و هرگز نباید از نطق عقل غفلت کرد و او را فقط در حد استماع نگه داشت؛ و گرنه همان محذوری لازم می آید که طبری به آن مبتلا شده؛ چنان که معلوم می شود، طبری نه تنها بحثهای عرفانی در ذیل آیه ای نظیر **(هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن)**^۲ ندارد، بلکه بحثهای برهانی مُتقن، در ذیل آیه ای مانند **(لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا)**^۳ ارائه نمی دهد.

فصل دوم.

معرفت خدای سبحان در تفسیر طبری

شناخت خدای سبحان و اوصاف آن از قبیل توحید ذاتی و وصفی و فعلی، یا توسط وحی و شهودِ مصون از گزند وهم و محفوظ از آسیبِ وسوسه و تلبیس شیطان است یا به برهان عقلی است که از علوم متعارفه تشکیل شده و از انواع خلط و مغالطه مصون مانده است و به نظر ما جمع هر دو راه، ممکن بلکه کامل خواهد بود.

قرآن کریم هماهنگی وحی و عقل و ضرورت استناد به آنها را چنین بیان می کند: **(قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ اتُّونِي بَكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)**^۴؛ یعنی اگر چیزی معبود شد، باید سِمَتِ ربوبیت را داشته باشد تا در سایه^۵ پرورش تکوینی اش شایسته^۶ پرستش تشریحی باشد و اگر چیزی دارای سِمَتِ ربوبیت بود، حتماً باید دارای صفت خالقیت هم باشد و چیزی را خلق کرده باشد؛ خواه به طور استقلال، خواه به نحو اشتراک؛ هان ای بت پرستان! اعلام دارید که معبودان دروغین شما

۲- سوره حدید، آیه ۳.

۳- سوره انبیاء، آیه ۲۲.

۴- سوره احقاف، آیه ۴.

چه کرده اند؛ آیا چیزی را در زمین آفریده اند یا در آفرینش آسمانها شرکت دارند؟! برای اثبات خالقیت آنها دلیل اقامه کنید یا از وحی سماوی که به صورت کتاب الهی بر پیامبران نازل می شود، سندی ارائه دهید یا از علم ماثور و مقبول عقل شاهدی اقامه نمایید.

محمد بن جریر طبری در تفسیر این کریمه، حجیت عقل را تلویحاً یادآور شده ی، چنین می گوید: «فانّ الدّعوی إذا لم یکن معها حجّة لم تُفَنِّ عن المدعی شیئاً».^۵ اکنون باید دید که حرمت برهان عقلی از دیدگاه طبری چه اندازه است تا روشن گردد که نحوه تصدیق آیات قرآن نسبت به یک دیگر و همچنین کیفیت انسجام و هماهنگی احادیث در مقایسه با هم و کیفیت پیوند قرآن با حدیث از نظر طبری چگونه است.

مفاد آشکار آیه **(لا تُدرکهُ الأبصارُ و هُوَ یُدرکُ الأبصارَ و هُوَ اللطیفُ الخبیر)**^۶ بیان برخی از اوصاف سلبی خدای سبحان است؛ به این معنا که وی منزّه از رؤیت با چشم ظاهری است؛ خواه در دنیا و خواه در آخرت، خواه در بیداری و خواه در خواب و لسان این آیه از هرگونه تخصیص، تقیید و مانند آن ابراء داشته و همچنان به اتقان خود باقی است و جهت این دو قضیه که یکی سالبه و دیگری موجه است، ضرورت ازلی است؛ یعنی «لا تدرکه الأبصار بالضرورة الأزلیة و هو یدرک الأبصار بالضرورة الأزلیة».

طبری در ذیل این کریمه چند قول نقل می کند: ۱. ادراک غیر از رؤیت بصری است؛ چنان که در آیه **(...حتی إذا أدركه الغرقُ قالَ امنتُ...)**^۷ ادراک هست، ولی رؤیت نیست و در آیه **(فلما تراء الجمعان قال أصحابُ موسى إنّنا لمدركون)**^۸ رؤیت بصری هست و ادراک نیست؛ زیرا خداوند وعده داد: **(...لا تخافُ درکاً و لا تخشی)**^۹.

^۵ - تفسیر طبری، ج ۲۶، ص ۴.

^۶ - سوره انعام، آیه ۱۰۳.

^۷ - سوره یونس، آیه ۹۰.

^۸ - سوره شعراء، آیه ۶۱.

^۹ - سوره طه، آیه ۷۷.

چون ادراک ، غیر از دیدن با چشم است و آنچه در این آیه نفی شده ، همانا ادراک است و نه رؤیت. پس ، معنای آیه چنین است : چشمها نمی توانند خدا را ادراک (یعنی احاطه) نمایند و این منافات ندارد که بتوانند او را ببینند ؛ چنان که مؤمنان و نیز بهشتیان در قیامت او را با چشم می بینند و همان طوری که اصل علم به خدا ممکن و احاطه^۴ به آن محال است ، اصل دیدن خدا ممکن و احاطه بصری به وی غیر ممکن است و خداوند در قرآن از رؤیت عدّه ای در قیامت خبر داد : (**وجوه یومئذٍ ناضرة * إلى ربّها ناظرة**)^{۱۰} و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز از آن گزارش داد که مؤمنان خداوند را در قیامت می بینند ؛ همان طور که ماه در شب بدر دیده می شود و همچنان که آفتاب را بدون ابر می بینید.

چون کتاب خدا مصون از تعارض است ، بلکه بعضی آیات او بعضی دیگر را تصدیق می کند و هیچ کدام از این دو قول خداوند و پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) ناسخ یک دیگر نیستند ، پس نتیجه^۵ جمع آیات و اخبار این خواهد بود که گرچه خداوند در دنیا اصلاً دیده نمی شود ، ولی در آخرت بدون احاطه دیده خواهد شد.

۲. ادراک در این آیه به معنای رؤیت بصری است و مفاد آن این است : هرگز خداوند با چشم دیده نمی شود ؛ نه در دنیا و نه در آخرت و هرکس بگوید : پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پروردگار خود را دیده است ، همانا دروغ گفته است و کسی که بگوید احدی خدای خویش را دید ، افترا بی بس بزرگ به خداوند نسبت داده است که نادیدنی را دیدنی معرفی نمود و آنچه از آیه^۶ (**وجوه یومئذٍ ناضرة * إلى ربّها ناظرة**) اراده شده است ، هرگز به معنای نظر بصری نیست ؛ بلکه به معنای انتظار در جهت پروردگار است.

گروهی از قائلان به این قول اخبار رؤیت خدا را مجعول دانسته و دیدن وی را عقلاً محال دانسته اند ؛ زیرا رؤیت بصری ، مستلزم تجسّم مرئی است ؛ چنان که شنیدن با سمع ظاهر و بوییدن با شامّه^۷ بدنی ، مایه^۸ جسمیت مسموع و مشموم خواهد بود.

^{۱۰} - سوره قیامت ، آیات ۲۲ - ۲۳.

۳. ادراک در این آیه به معنای رؤیت بصری است؛ نه به معنای احاطه و چون در آیه^۴ دیگر سخن از نظر به سوی خدا به میان آمده و نظر نیز به مرئی تعلق می‌گیرد و نه نامرئی و از جهت دیگر هیچ‌گونه ناسازگاری و تعارضی بین آیات قرآن وجود ندارد، لذا باید از اطلاق یا عموم آیه^۴ نفی ادراک که شامل دنیا و آخرت می‌شود به توسط آیه^۴ نظر به سوی خدا که مخصوص قیامت است، رفع ید کرد و گفت: خداوند در دنیا دیده نمی‌شود، ولی در آخرت دیده خواهد شد.

۴. ادراک در این آیه به معنای دیدن با چشم است؛ ولی باید از عموم آن صرف نظر کرد و گفت: منظور آن است که فقط ظالمان هرگز خدا را نمی‌بینند؛ چه در دنیا و چه در آخرت؛ اما مؤمنان و اولیاء الهی او را می‌بینند.

۵. ادراک در این آیه به معنای رؤیت بصری است و عموم آن همچنان محفوظ است؛ یعنی هیچ کس، چه کافر چه مؤمن در هیچ نشئه، چه دنیا چه آخرت خداوند را با چشم نمی‌بیند؛ لیکن خدای سبحان برای اولیای خود در قیامت حسّ ششمی خلق می‌کند که غیر از حواس پنج‌گانه^۵ آنهاست و ایشان با آن حسّ ششم خدا را می‌بینند.

قائلان به این قول چنین استدلال کرده‌اند: اگر خداوند در قیامت در اثر قوت باصره قابل دیدن باشد در دنیا هم مرئی خواهد شد، ولو به طور ضعیف؛ زیرا حقیقت نیروی احساس در دنیا و آخرت طبق فرض یکی است و تفاوت این دو عالم در قوت و ضعف آن است. پس، اصل رؤیت باید در دنیا و آخرت حاصل گردد و تفاوت آنها در شدت و ضعف باشد.^{۱۱}

طبری بعد از نقل اقوال یاد شده، چنین می‌گوید: نزد ما صواب همان است که اخبار متظاهره^۶ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر آن دلالت دارد که شما خداوند را در قیامت می‌بینید؛ همان طوری که ماه را در شب بدر و آفتاب بی‌اثر را می‌بینید. مؤمنان خدا را می‌بینند و کافران از آن محجوب‌اند؛ چنان که خداوند فرمود: **(كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)**.^{۱۲}

^{۱۱} - تفسیر طبری، ج ۷، ص ۲۹۹ - ۳۰۲.

^{۱۲} - سوره مطففین، آیه ۱۵.

آنگاه دلیل عقلی قائلان به امتناع رؤیت خدا را چنین نقض می کند : همان طوری که هر فاعل و مُدبّری یا مماسّ فعل و تدبیر خود است یا از آن جداست ، ولی خداوند در حالی که فاعل و مدبّر است ، نه با فعل خود تماس دارد و نه از آن متباین است. (زیرا این امور از خواص اجسام است) پس ، خداوند نمی شود که مرئی باشد و در عین حال در احکام جسمیّت با سایر مرئی ها شریک نباشد. همچنین هر فاعل و مُدبّری دارای رنگ و مانند آن است ؛ در حالی که خداوند با اینکه فاعل و مدبّر است ، هیچ گونه رنگی ندارد. پس ، می توان درباره رؤیت وی نیز چنین گفت که مستلزم هیچ یک از اوصاف مشترک بین مرئی ها نیست که همانند داشته باشد.... سپس می افزاید : منکران رؤیت خدا مسائلی دارند که در آنها تلبیس راه یافته و مقصود ما کشف تمویه های آنان است تا کسی که در کتاب ما می نگرد ، بداند که آنها به چیزی غیر از آنچه شیطان برایشان مشتبه کرده ، رجوع نمی کنند و در آراء خویش به آیه قرآن یا حدیث صحیح یا سقیم اصلاً مراجعه نمی نمایند ؛ « فهم فی الظلمات یخبطون و فی العمیاء یترددون نعوذ باللّٰه من الحیرة و الظلمة ».^{۱۳}

همین معنا را که امکان رؤیت خداوند در قیامت باشد ، در ذیل آیه ۲۳ سوره « القیامه » مجدداً بازگو کرده و چنین می گوید : « أوّلی القولین فی ذلک عندنا بالصواب انّ معنی ذلک ، تنظر الی خالقها و بذلک جاء الأثر عن رسول اللّٰه (صلی الله علیه و آله و سلم) «^{۱۴} چنان که در ذیل آیه ۱۴۳ از سوره « اعراف » : (**ربّ ارنی أنظر إلیک...**) مطالبی دارد که خلاصه آنها این است :

۱. منظور از نظر در این آیه رؤیت بصری است.

۲. رؤیت در دنیا برای کسی حاصل نمی شود ، مگر آنکه با مرگ وی همراه باشد.

۳. رؤیت بصری در آخرت برای مؤمنان حاصل می شود.

۴. توبه حضرت موسی (علیه السلام) در این بود که خداوند در دنیا دیده نمی شود ؛ نه آنکه اصلاً دیده نشود.^{۱۵} اکنون نقدی گذرا بر گوشه ای از آراء طبری را ارائه می دهیم : ۱. عقل که

^{۱۳} - تفسیر طبری ، ج ۷ ، صص ۳۰۳ - ۳۰۴.

^{۱۴} - همان ، ج ۲۹ ، ص ۱۹۳.

^{۱۵} - همان ، ج ۹ ، صص ۴۹ - ۵۶.

هم ناطقی نیرومند است ، در معارف عقلی و هم مستمعی قوی در مفاهیم نقلی است ، در تبیین آراء وی دخالت چندانی ندارد ؛ و گرنه هرگز محکم متشابه نمی شد و متشابه محکم نمی گشت و آیه ^{۱۶} (لا تدركه الأبصار...) محکوم آیات (وجوه يومئذٍ ناضرة * إلى ربها ناظرة) ^{۱۷} نمی شد.

۲. ادراک ، معنای جامعی دارد که در هر چیزی مناسب همان چیز است ؛ ادراک غرق در آیه ^{۱۸} (...أدرکه الغرق) به معنای فرو بردن است و ادراک بصر در آیه ^{۱۹} (لا تدركه الأبصار...) همانا دیدنست که به طور مطلق نفی شد.

۳. گرچه سیاق آیه ^{۲۰} نظر به سوی پروردگار ، راجع به تقسیم چهره ها در قیامت است ، لیکن به استناد همین آیه ، نفی ادراک بصری و شواهد نقلی فراوان دیگر که از اهل بیت عصمت و رسالت (علیهم السلام) رسیده است و به اعتماد برهان متین عقلی ، می توان گفت که منظور همان چهره ^{۲۱} جان است که برابر آیه ^{۲۲} کریمه (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرتَ الله التي فطر الناسَ عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم...) ^{۲۳} خواهد بود و معنای آن لقاء الله با دل است ؛ نه دیدن وی با چشم.

۴. استدلال به احادیث رؤیت بصری اگر اصل آنها مجعول نباشد و اگر مراد از آنها به قول طبری دیدن با چشم باشد و نه شهود قلبی که سخنان معصومین (علیهم السلام) آن را تأیید می کند ، نشانه ^{۲۴} حدیثگرایی در تشخیص اصلی ترین معارف دینی است و علامت حمل قرآن و عرض آن بر حدیث است ؛ در حالی که وظیفه ^{۲۵} ما عکس است ؛ مگر در مورد تقیید و تخصیص و مانند آن بعد از تبیین خطوط اصیل و محوری قرآن و باید قرآن ترازوی سنجش صحت و سقم همه ^{۲۶} احادیث باشد تا چیزی مبائن او جعل نگردد.

^{۱۶} - سوره انعام ، آیات ۱۰۳.

^{۱۷} - سوره قیامت ، آیات ۲۲ - ۲۳.

^{۱۸} - سوره یونس ، آیه ۹۰.

^{۱۹} - سوره روم ، آیه ۳۰.

۵. نقض و معارضه^{۲۰} برهان عقلی قائلان به امتناع رؤیت بصری به دو نمونه^{۲۱} فاعل مدبّر که همواره یا تماس جسمانی با فعل و تدبیر خود دارد یا انفصال مادی از آن و همچنین همواره دارای رنگ و مانند آن است، در حالی که خداوند فاعل و مدبّر است که نه به فصل و وصل جسمانی متصف است و نه به رنگ و بو و... موصوف می گردد، ناشی از جهل به مؤدای برهان عقلی است؛ چنان که هیچ قاعده کلی بر این مطلب اقامه نشده است که هر فاعل و مدبّر باید چنین باشد؛ بلکه فاعل و مدبّر طبیعی، قانون خاص خود را دارد و فاعل و مدبّر ماوراء طبیعی نیز قانون مخصوص خود را داراست؛ چنان که مولی الموحّدین علی بن ابی طالب (علیه السلام) فرمود: «صانع لا بجارحة»^{۲۰}؛ «...فاعل لا باضطراب آله»^{۲۱}.

۶. معرفت موسای کلیم (علیه السلام) را بر معیار فهم خود سنجید و توبه^{۲۲} آن حضرت را نسبت به چیزی قرار داد که به گمان وی همه اشاعره آن را می دانند که خداوند در دنیا دیده نمی شود و حضرت موسی (علیه السلام) بعد از اصابت صاعقه و مدهوشی، وقتی به هوش آمد، فهمید که خداوند را فقط در آخرت می توان دید.

طبری این گونه تفکر جسمی را در ذیل آیه^{۲۰} ۱۰ سوره «فتح» نمایان می کند؛ زیرا درباره^{۲۱} (**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...**)^{۲۲} دو وجه ذکر می کند: یکی آنکه دست خدا بالای دست آنهاست، چون آنان در هنگام بیعت با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با خداوند بیعت می کردند و دیگر آنکه منظور از دست قدرت باشد؛ نه عضوی خاص؛ یعنی قدرت خدا در یاری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فوق یاری آنهاست و هیچ کدام از دو وجه را بر دیگری ترجیح نمی دهد؛ با اینکه شیوه طبری این است که اگر به نظر او برخی آراء بر برخی رجحان داشته باشند، اظهار نظر می کند و وجه رجحان را بیان می دارد؛ گرچه معیار ترجیح در موارد گوناگون مختلف است؛ گاهی ظاهر قرآن، مدلول حدیث و گاهی نکته ادبی، مسبب رجحان قرار می گیرد.

۲۰- نهج البلاغه، خطبه^{۲۰} ۱۷۹.

۲۱- همان، خطبه^{۲۱} ۱۸۶.

۲۲- سوره فتح، آیه^{۲۲} ۱۰.

۷. مهم ترین معیار ارزیابی او در معارف دینی ، صرف حدیث است و حدیث غیر معصوم را همانند خبر معصوم می پندارد و بسیاری از احادیث که مایه ترجیح اجتهادی اوست ، اخباری است که از برخی از صحابه نقل شده است ؛ در حالی که هرگز سخن صحابی میزان سنجش آراء و اقوال موجود در محل بحث نخواهد بود ؛ مخصوصاً در مسائل غیر تعبدی که ظنون را به آنها راه نیست و کاری از مظنه و گمان حاصل نمی شود.

نشانه حدیث مداری طبری آن است که در ذیل آیات المعارف که حدیث کمی وارد شده است ، او بحث بسیار کوتاهی دارد ؛ مانند (**لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا**)^{۲۳} و نظایر آن که اثری در تحقیقات عقلی در ذیل این گونه آیات به جز اشاره گذرا یافت نمی شود.

فصل سوم.

معرفت وحی و رسالت در تفسیر طبری

انسان کامل از آن جهت که به مرحله تجرد تام عقلی نائل آمده و از تقید به مرتبه وهم و خیال رهایی یافت ، هم از گزند توهم و تخیل خام از درون مصون است و هم از آسیب وسوسه ابلیس از بیرون و حقایق غیب و شهود بدون سهو و نسیان و خطا مشهود او قرار می گیرد و نیل به آن مقام والا مقدر همگان نیست و کسی که سابقه وثیبت دارد و یا سائقه ستم و تعدی در او موجود است ، توفیق رهایی به مقام انسان کامل را ندارد و سعادت نیل به درجه رسالت و رهبری دینی جامعه را نخواهد داشت : (**... لا ینال عهدی الظالمین**)^{۲۴} ؛ (**... الله أعلم حیث ینجعل رسالتہ...**)^{۲۵}.

اکنون باید دید طبری وحی و رسالت را چگونه ترسیم می کند و راه نفوذ وهم و خیال و وسوسه را به مقام امن وحی چگونه باز می دارد و صحنه نزول وحی را چطور مورد تهاجم شیطان می داند و خلاصه سابقه برخی از انبیاء را با وثیبت به چه حال تبیین می نماید.

۲۳ - سوره انبیاء ، آیه ۲۲.

۲۴ - سوره بقره ، آیه ۱۲۴.

۲۵ - سوره انعام ، آیه ۱۲۴.

در ذیل آیات : (و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبیِّ إلا إذا تمنى ألقى الشيطانُ فی أمنيته * فینسخ الله ما یلقى الشيطانُ ثم یحکمُ الله آیاته و الله علیمٌ حکیمٌ) .^{۲۶} چنین نقل می کند : پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در یکی از محافل پر جمعیت قریش نشسته بود و آرزو می کرد چیزی از جانب خدا بر او نازل نشود که مایه تنفّر و رنجش آنان گردد ؛ در این حال ، سوره^{۲۷} (و النجم إذا هوی * ما ضلّ صاحبکم و ما غوی)^{۲۷} نازل شد و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را قرائت نمود. وقتی به آیه^{۲۸} (أفرایتم اللات و العزی * و منوة الثالثة الأخری)^{۲۸} رسید ، شیطان دو کلمه^{۲۹} (تلك الغرانة العلی ، و ان شفاعتهن لترجی) را بر او القاء کرد و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آنها را خواند ؛ سپس سوره را به پایان رسانید و در آخر سوره سجده کرد و همه حاضران نیز سجده کردند و ولید بن مغیره که در اثر سالمندی توان سجده را نداشت ، خاک را به پیشانی خود رساند و بر آن سجده نمود و همگان به آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) تکلم کرد خوشحال شدند و گفتند... آلهه ما برای ما نزد خدا شفاعت می نمایند....

به همین مضمون نقلهای فراوانی دارد ؛ سپس می گوید : این سهو پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) سانحه سنگینی برای آن حضرت تلقی شد و خداوند برای تسلیت وی آیه^{۲۹} (و ما أرسلنا من قبلك...)^{۲۹} را نازل فرمود.

خلاصه آنچه از طبری در این زمینه استفاده می شود ، این است :

۱. امکان سهو پیامبر در متن پیامی که از خدا دریافت می نماید ؛ قهراً امکان سهو در مسائل دیگر اعم از عبادت و غیر آن بلا مانع خواهد بود ؛ گرچه نمی توان از سهو در مسائل دیگر ، امکان سهو در اصل پیام الهی را اثبات کرد.

^{۲۶} - سوره حج ، آیه ۵۲ .

^{۲۷} - سوره نجم ، آیات ۱ - ۲ .

^{۲۸} - سوره نجم ، آیات ۱۹ - ۲۰ .

^{۲۹} - سوره حج ، آیه ۵۲ .

۲. سهو در اصل پیام الهی، اختصاص به بعضی از انبیاء ندارد؛ بلکه هیچ پیامبری بدون سهو در متن پیام الهی نخواهد بود؛ زیرا آیه^۴ یاد شده به منظور تسلیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده تا برساند که همه^۵ پیامبران به سانحه^۶ سهو مبتلا بوده اند.

۳. نه تنها سهو در اصل پیام ممکن است، بلکه به فعلیت رسیده و در قصه^۷ غرانیق نیز واقع شده است.

۴. منشأ سهو مزبور القاء شیطان بود و شیطان را در حریم اصل وحی راه نفوذ هست که می تواند در آن تصرف نماید.

۵. گرچه شیطان در حریم وحی نفوذ دارد و چیزی را بر خلاف گفته^۸ خدا القاء می کند، لیکن خداوند آن کلام سهوی و القاء شیطانی را نسخ می نماید و آیات واقعی خود را حاکم و نافذ می سازد.

۶. صیانت قرآن از تحریف گرچه حدوداً با پدیده^۹ سهو و القاء شیطانی منافات ندارد، لیکن به گمان طبری بقاء با آن تنافی دارد؛ زیرا هرگونه القاء شیطانی نسخ می شود و وحی ناب می ماند. پس، نمی توان به استناد حفظ قرآن از تحریف، مانع اصلی سهو یا القاء شیطانی شد.

۷. اشتمال صدر سوره^{۱۰} «و النجم» بر اینکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هرگز بر اساس هوا سخن نمی گوید؛ بلکه غیر از وحی چیزی نخواهد گفت و همچنین اشتمال وسط آن سوره بر اینکه فرشته بدون اذن خدا حق شفاعت ندارد و شفاعت فرشتگان سودی ندارد چه رسد به شفاعت بتهای دروغین. به گمان طبری این نکات منافاتی با قصه غرانیق ندارد، زیرا جریان شفاعت بتها کلام سهوی و القاء شیطانی بود که با نزول آیات منافی آن، نسخ می شود.

۸. قصه^{۱۱} غرانیق که صدر و ذیل آن ناهماهنگ و متهافت است، نزد طبری بدون تنافی و قابل قبول است و سرّتهافت آن این است که سوره^{۱۲} «النجم»، چنان که گفته اند یک جا نازل شده و کلامی که یک جا نازل شده چگونه مشتمل بر تناقض است؛ با اینکه متکلم آن کلام، داعیه^{۱۳} هماهنگی کامل سراسر کتاب خود را داشته و از این رهگذر، تحدی هم نموده است؛ (أفلا

یتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)^{۳۰} ؛ (...لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)^{۳۱} .

۹. در پایان قصه غرانیق آمده است که صناید شرک و سران الحاد ، به مضمون سوره^۳ « والنجم راضی شدند و همراه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سجده کردند . ممکن است کسی تهافت اثبات شفاعت بتها و سلب آن را چنین توجیه کند ، که اثبات آن با سهو و القاء شیطانی بود و سلب آن با وحی و نسخ الهی و تحکیم آیات خدا انجام شد ؛ لیکن با نفسی صریح شفاعت بتها و با اشتغال سوره بر تجهیل مشرکان و اندک دانستن دانش آنها و جاهل بودن آنان از جهان غیب و آخرت ، چگونه مشرکان راضی به مضمون آن سوره شدند و همگان سجده کردند و پیر سالمندی که توان وضع پیشانی بر خاک را نداشت ، خاک را بر پیشانی نهاد و با این وضع بر آن سجده کرد .

۱۰. نقل چنین داستان موهون و موهومی به استناد سخن غیر معصوم ، نزد طبری موجه است.^{۳۲} البته با این شیوه ، چهره نورانی صاحب لواء عصمت و پرچم صیانت از هرگونه خطاء و سهو و نسیان ، مشوه و مسخ می گردد .

قرآن کریم ، هم وحی را از گزند هرگونه تحریف و دستیابی شیطان مصون می داند و هم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را در همه^۴ مراحل وحی ، مانند تلقی و ضبط و نیز از آسیب سهو و صدمه^۵ نسیان و القاء شیطانی محفوظ می شمارد .

درباره^۶ صیانت وحی از آسیب هرگونه تحریف اجنبی و نفوذ ابلیسی چنین می فرماید : (و ما نتنزل إلا بامر ربك له ما بین آیدینا و ما خلفنا و ما بین ذلك و ما كان ربك نسیاً)^{۳۳} ؛ سخن فرشتگان این است : ما هرگز بدون فرمان پروردگار تو نازل نمی شویم . آنچه قبل از ما بوده و

^{۳۰} - سوره محمد ، آیه ۲۴ .

^{۳۱} - سوره نساء ، آیه ۸۲ .

^{۳۲} - تفسیر طبری ، ج ۱۷ ، صص ۱۸۶ - ۱۹۰ .

^{۳۳} - سوره مریم ، آیه ۶۴ .

به عنوان علل عالیه و مبادی فائقه^۶ ما محسوب می شوند، در اختیار خداست و همچنین آنچه بعد از ما بوده و به عنوان معالیل و لواحق وجودی ما به شمار می آیند نیز در اختیار اوست. همین طور آنچه بین مبادی سابقه و لواحق آینده قرار دارند، یعنی تمام هستی خود ما و قوام وجودی ما نیز در اختیار اوست؛ پس تمام شؤون ما اعم از مبادی متقدم و آثار متأخر و مقومهای درونی با اراده^۷ خداوند اداره می شود و خداوند هم منزّه از نسیان است؛ بنابراین، هیچ گونه راهی برای نفوذ غیر خدا نیست و خدا هم مبرّای از هرگونه سهو خواهد بود؛ و سایر آیاتی که درباره^۸ حفظ قرآن نازل شده است، همین مطلب را تأیید می نماید.

درباره^۹ عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از گزند گزاف گویی یا فزونی و کاستی در تلقی یا حفظ یا املاء وحی، چنین می فرماید: **(إِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ)** ^{۳۴}؛ یعنی در مقام دریافت اصل وحی، تو آن را از نزد خدای حکیم علیم تلقی می نمایی و در نزد خدا جایی برای نفوذ غیر خدا نخواهد بود؛ چنان که کریمه^{۱۰} **(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ)** ^{۳۵}، **(و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ)** ^{۳۶} صیانت مقام دریافت وحی را تأیید می کند.

درباره^{۱۱} عصمت در مقام ضبط و نگهداری وحی فرموده است: **(سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى)** ^{۳۷} و راجع به عصمت در مرتبه انشاء و املاء و ابلاغ می فرماید: **(مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)** ^{۳۸}؛ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) همان طور که در مقام ابلاغ پیام الهی، معصوم از هوا و مصون از هوس است و هرچه می گوید همانا وحی الهی است، در مقام مأموریت هم مبرّای از کتمان و منزّه از ضنّت است؛ **(و مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ)** ^{۳۹}؛ یعنی نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مصون از کتمان پیام است که ضنّت و بخل بورزد و

^{۳۴} - سوره نمل، آیه ۶.

^{۳۵} - سوره شعراء، آیات ۱۹۳ - ۱۹۴.

^{۳۶} - سوره اسراء، آیه ۱۰۵.

^{۳۷} - سوره اعلی، آیه ۶.

^{۳۸} - سوره نجم، آیات ۳ - ۴.

^{۳۹} - سوره تکویر، آیه ۲۴.

برخی از پیامها را به مردم نرساند؛ پس آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) در همه شئون سلب و اثبات که به پیام الهی بر می گردد، معصوم است.

همان طوری که جهات سه گانه فرشتگان یعنی (قبل) و (بعد) و (مع) آنان معصوم است، جهات سه گانه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز مصون خواهد بود؛ اما آنچه به قوام وجودی آن حضرت بر می گردد، اعم از تلقی و ضبط و انشاء، مشروحاً بیان شد و اما آنچه به قبل و بعد راجع به آن حضرت است، چنین می فرماید: **(عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحداً * إلا من ارتضى من رسول فإنه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسداً * لیعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم و أحاط بما لدیهم و أحصى کل شیء عدداً)**^{۴۰}؛ یعنی وحی الهی بدون دخالت هیچ بیگانه ای به سمع جامعه می رسد؛ از آن به بعد هرکس نجات یافت، روی بیننده است و هرکس به هلاکت رسید، منحرف از بیننده خواهد بود؛ **(...لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة...)**^{۴۱}.

بینش خاصی که طبری و همفکرانش درباره نبوت عامه داشته و دارند، نه سابقه و ثنیت را منافی نیل به مقام نبوت می دانند و نه لاحقته سهو و القاء شیطانی را مابین مقام منیع رسالت می یابند؛ لذا، در ذیل آیه **(فلما جنّ علیه الیل رءا کوکبا قال هذا ربی فلما أفل قال لا أحبّ الآفلین)**^{۴۲}، حدیثی از ابن عباس به این مضمون نقل می کند: هنگامی که ابراهیم (علیه السلام) ستاره را دید، گفت: این پروردگار من است و او را پرستش نمود و وقتی غروب کرد، گفت: من آفلها و غروب کننده ها را دوست ندارم و هنگامی که ماه را طالع دید، گفت: این پروردگار من است و او را عبادت کرد و وقتی ماه غروب نمود، گفت: اگر پروردگار من مرا هدایت نکند، هر آینه از گمراهان خواهم بود و آنگاه که آفتاب را طالع یافت، گفت: این پروردگار من است و این بزرگ تر است و او را پرستید و وقتی که غروب کرد، گفت: ای قوم

^{۴۰} - سوره جن، آیات ۲۶ - ۲۸.

^{۴۱} - سوره انفال، آیه ۴۲.

^{۴۲} - سوره انعام، آیه ۷۶.

من ! آنچه شما شرک می ورزید من از آن بیزارم... ؛ آنگاه سخن گروهی را که به زعم او اهل روایت نیستند (و برهان عقلی را ملحوظ می دارند) ، چنین نقل می کند :

۱. روا نیست کسی که به پیامبری مبعوث می شود ، مقداری از دوران بلوغ سنی خود را در کفر گذرانده باشد.

۲. آنچه خداوند درباره حضرت ابراهیم (علیه السلام) حکایت نمود ، نشانه جهل آن پیامبر گرامی به امتناع ربوبیت ستاره و ماه و آفتاب نبود.

۳. آنچه در این زمینه حکایت شد ، یا بر وجه انکار و عیب بر پرستش اصنام است ، زیرا وقتی کواکب سپهری صلاحیت ربوبیت را نداشته اند ، بتهای تراشیده زمینی یقیناً صالح پرورش تکوینی نخواهند بود یا بر وجه معارضه به باطل است ؛ چنان که در مناظره ها رایج است ، یا بر وجه استفهام انکاری و توبیخ ، یا مانند آن است.

سپس اصل برهان عقلی در مسئله را رسا ندانسته است و هیچ کدام از وجوه یاد شده را لازم تلقی نکرده و چنین گفته است : « از گزارش خداوند درباره ابراهیم هنگامی که ماه غروب کرد (اگر پروردگار من هدایتم نکند ، من از گروه گمراهان خواهم بود) ، می توان استدلال کرد که همه این اقوال یاد شده خطأ و باطل است و صواب ، همانا اعتراف به خدا و اعراض از ما سوای آن می باشد » .^{۴۳}

توهم سابقه و ثنیت برای پیامبران ، گرچه یک لحظه باشد ، نه تنها با برهان عقلی درباره نبوت عامه سازگار نیست ، بلکه با ظواهر آیاتی که در این زمینه نازل شده است نیز هماهنگ نمی باشد ؛ زیرا قبل از جریان مشاهده کواکب و فرض ربوبیت آنها و ابطال آن ، دو آیه قرار داد که هر کدام شاهد بینش توحیدی حضرت ابراهیم (علیه السلام) است : ۱. (**وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ** **أزرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا لِلَّهِ إِنِّي أَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**)^{۴۴} ؛ ۲. (**وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ** **مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**)^{۴۵}.

^{۴۳} - تفسیر طبری ، ج ۷ ، صص ۲۴۸ - ۲۵۰.

^{۴۴} - سوره انعام ، آیه ۷۴.

^{۴۵} - سوره انعام ، آیه ۷۵.

زیرا برابر آیه^{۴۵} اول ، حضرت ابراهیم (علیه السلام) آزر را توبیخ و بت پرستی را ضلالت و قوم آزر را مانند خود او در گمراهی واضح می داند ؛ پس چگونه خودش در بطلان بت پرستی شک دارد و لحظه ای را به پرستش اصنام سماوی به سر می برد و برابر آیه^{۴۶} دوم ، خداوند به طور مستمر که از تعبیر مضارع استفاده می شود ، ملکوت آسمانها و زمین را نشان حضرت ابراهیم (علیه السلام) می داد ؛ کسی که باطن عالم مُلک و درون آن را می بیند و این دیدن با ارائه^{۴۷} الهی حاصل می شود ، چگونه در تردید به سر می برد و غیر خدا را می پرستد.

چنان که در پایان قصه^{۴۸} دیدن کواکب و احتجاج با قوم ، شاهد دیگری وجود دارد که گواه صادق توحید ناب حضرت خلیل (علیه السلام) است و آن شاهد عبارت از این است : **(و تلک حجّتنا اتیناها ابراهیم علی قومه نرفعُ درجاتٍ من نشاءِ إنّ ربّک حکیمٌ علیمٌ)**^{۴۹} ؛ زیرا مفاد این آیه آن است که احتجاج یاد شده که افول ستارگان با ربوبیت آنها سازگار نیست و خداوند آن است که محبوب دلها و مجذوب قلبها باشد و هیچ کدام از اجرام سپهری صالح محبویّت نبوده و لایق ربویّت نمی باشند از طرف خداوند به حضرت ابراهیم (علیه السلام) تعلیم و الهام یا وحی شد ؛ از این رهگذر که قصه^{۵۰} مشاهده^{۵۱} کواکب ، محفوف به بیان عنایتهای خاص الهی است ، خواه به صورت ارائه^{۵۲} مستمر ملکوت که قبل از آن یاد شد و خواه به صورت اعطاء حجّت و تعلیم برهان که بعد از آن ذکر شده است ، می توان استنباط کرد که آن قصه^{۵۳} فقط جنبه^{۵۴} فرض و مانند آن را داراست ؛ نه آنکه جنبه^{۵۵} پذیرش و پرستش بتهای آسمانی را داشته باشد.

نظر طبری را پیرامون نبوت عامّه و اینکه آیا انبیاء معصوم هستند یا نه و اینکه صرف تکلیف آنان به احکام و تحذیر آنها از حرام و گناه و ترغیب آنان به حلال و ثواب ، مستلزم ارتکاب آنان نسبت به معاصی نخواهد بود ، می توان از متشابهاتی که با نزاهت انبیاء از ذنوب توافق صریح ندارد ، جست و جو نمود. وی در ذیل آیه^{۵۶} **(و ألقِ عصاکَ فلما راها تهتزّ كأنّها جانٌ و لّی مُدبراً و لم یُعقب یا موسی لا تخفِ إنّی لا یخافُ لدیّ المرسلونَ * إلاّ من ظلمَ ثمّ بدّلَ حُسنأ بعداً سوءٍ فإنی غفورٌ رحیمٌ)**^{۴۷} چنین می گوید : «...نزد من (یعنی خدای سبحان) پیامبرانی که آنها

^{۴۶} - سوره انعام ، آیه ۸۳.

^{۴۷} - سوره نمل ، آیات ۱۰ - ۱۱.

را به نبوت اختصاص دادم ، نمی ترسند مگر کسی از آنها که ستم کرده و کاری را به طوری که مأذون نبود انجام داده باشد... و آنچه دیگران در معنای آیه^{۴۸} یاد شده گفته اند ، ناصواب است و صواب همان است که حسن بصری و ابن جریر گفته اند و آن اینکه کلمه^{۴۸} **(إِلَّا مَنْ ظَلَمَ)** استثناء صحیح از جمله^{۴۸} **(لَا يَخَافُ لَدَى الْمَرْسَلُونَ)** است و حسن بصری معنای این سخن خدا با موسی را چنین بیان کرد که **« من تو را ترساندم ، چون تو آدم کشتی »**.^{۴۸}

زیرا مبنای اعتقاد طبری در نبوت شناسی آن است که رسالت با معصیت جمع می شود و عصمت از عصیان لازم نیست. آیه^{۴۸} دوم سوره^{۴۸} « فتح » را طوری تفسیر می کند که نه با عقل سازگار است و نه با سیاق آیات تناسب دارد و خلاصه نظر ایشان درباره^{۴۸} آیه^{۴۸} **(لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا)**^{۴۹} این است : ما فتح را نصیب تو کردیم تا تو شکر و حمد خدا را به جای آوری و تسبیح و استغفار کنی تا با این کارها خداوند ، گناه قبل از پیروزی و بعد از آن را ببامزد. دستور تسبیح و استغفار که وسیله^{۴۸} آمرزش گناه است ، گرچه در این آیه نیست ، ولی در سوره^{۴۸} **(إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ * وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا)**^{۵۰} آمده است ؛ چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خود فرمود : من هر روز یکصد بار استغفار و توبه می نمایم و اگر مراد آیه همین نباشد که ما گفتیم ، نه برای آیه^{۴۸} قرآن معنای معقولی خواهد بود و نه برای حدیث مزبور ؛ چون استغفار ، عبارت از این است که بنده ای از پروردگارش درخواست کند که گناه او را ببخشد و اگر گناهی در کار نباشد ، طلب آمرزش دیگر معنا ندارد ؛ زیرا محال است گفته شود : خدایا گناهی که نکرده ام ببامزد.^{۵۱}

با این شیوه روشن می شود که طبری چگونه این سنخ آیات را با هم جمع نظر کرده و چگونه آیات سوره^{۴۸} « نصر » را شاهد آیه^{۴۸} سوره^{۴۸} « فتح » قرار داده است و نیز معلوم می شود که

^{۴۸} - تفسیر طبری ، ج ۱۹ ، صص ۱۳۶ - ۱۳۷.

^{۴۹} - سوره فتح ، آیه ۲.

^{۵۰} - سوره نصر ، آیات ۱ - ۳.

^{۵۱} - تفسیر طبری ، ج ۲۶ ، ص ۶۸.

چگونه دستور تسبیح و استغفار را از آن استنباط کرده و گناه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (العیاذ باللّٰه) را تثبیت کرده است و هم استدلال عقلی او در توجیه معنای استغفار روشن می شود که تنها مفاد آن به گمان وی طلب آمرزش از گناه معروف و مصطلح است ؛ به طوری که ذنب عارفان و گناه والیان و خطاء فانیان و سیئه صالحان و اصل را همچون گناه جاهلان و... می پندارد.

با همان مبنای یاد شده که گناه با رسالت سازگار است و عصمت در رسولان ضرورت ندارد و ابلیس در آنها نفوذ دارد و آنان از آسیب و سوسه شیطان در امان نبوده و از خطر سهو و نسیان مصون نیستند ، در کمال سهولت ، آیه ^{۵۲} (**وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِیْ اَیَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰی یَخُوضُوا فِیْ حَدِیثٍ غَیْرِهِ وَ اِمَّا یُنسِیْكَ الشَّیْطَانُ فَلَا تَقَعُدْ بَعْدَ الذِّکْرِیْ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِیْنَ**) را چنین تفسیر می کند : « خداوند به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود : در مجلس مشرکان که آیات الهی را استهزاء می کنند ، حاضر مشو و اگر شیطان این فرمان الهی را از یاد تو برد و سپس تو آن را به یاد آوردی برخیز و با آنها مجالست نکن... » ^{۵۳}.

با اینکه توجه به آیه ی (**وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَیْکُمْ فِی الْکِتَابِ اَنْ اِذَا سَمِعْتُمْ اَیَاتِ اللّٰهِ یُکْفَرُ بِهَا وَ یُسْتَهْزَءُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّٰی یَخُوضُوا فِیْ حَدِیثٍ غَیْرِهِ اِنَّکُمْ اِذَا مَثَلْتُمْ اِنَّ اللّٰهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِیْنَ وَ الْکَافِرِیْنَ فِیْ جَهَنَّمَ جَمِیْعًا**) ^{۵۴} کاملاً روشن می کند که نهی در آیه قبلی ، ناظر به مردم است ؛ نه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ؛ زیرا در این آیه آمده است که قبلاً بر شما نهی از حضور در مجلس استهزاء به آیات الهی نازل شده است ؛ در حالی که در سراسر قرآن کریم ، هیچ آیه ای غیر از آیه قبلی در این زمینه نازل نشده است ؛ لذا معلوم می شود که مراد از آیه قبلی ، همان نهی مردم از شرکت در محفل سخریه قرآن و دین است و این مردم هستند که ممکن است مورد نفوذ ابلیس قرار گرفته و نهی را فراموش کنند ؛ نه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و بدین ترتیب طبری این دو آیه را هماهنگ نکرد تا روشن شود که گرچه ظاهر خطاب

^{۵۲} - سوره انعام ، آیه ۶۸ .

^{۵۳} - تفسیر طبری ، ج ۷ ، ص ۲۲۸ .

^{۵۴} - سوره نساء ، آیه ۱۴۰ .

آیه^{۵۵} اول متوجه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است، ولی حقیقت آن متوجه امت است؛ نه پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم).

اما نکته^۴ قابل تذکر اینکه همان طور که علم حصولی بر دو قسم بدیهی و نظری است و هر نظری به بدیهی مستند است و همه^۴ بدیهی ها به اولی بالذات که همان اصل استحاله تناقض است، منتهی خواهند بود و اولیّت آن ایجاب می کند که استدلال پذیر نباشد و شک در آن یا قطع به بطلان آن، نشانه^۴ صدق و حق بودن وی خواهد بود، زیرا شک با لا شک جمع نمی شود، چنان که قطع با عدم قطع جمع نمی گردد، علم شهودی نیز دو قسم است: بین و مبین و هر کشف مبینی به شهود بین مستند بوده و همه^۴ شهودهای بین به کشف بین بالذات که همان وحی معصوم است، منتهی خواهند بود و در کشف بین بالذات، هیچ گونه احتمال خلاف راه ندارد؛ چنان که در علم حصولی اولی بالذات نیز هیچ احتمال خلاف رخنه ندارد؛ لذا، بسیاری از انبیاء (علیهم السلام) صریحاً گفته اند: **(إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي)**.^{۵۵}

هنگام نزول وحی و نیل مقام منبع نبوت، هیچ تردیدی برای وجود مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) متصور نبود تا برای رفع آن، قصّه را با حضرت خدیجه در میان بگذارد و خدیجه آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) را به نزد ورقة بن نوفل ببرد یا گزارش حال آن وجود نورانی را به سمع ورقه برساند و با رهنمود ورقه، نبی گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) به مقام شامخ نبوت آگاه شده، سپس به آن ایمان بیاورد و به رسالت خویش تصدیق کند تا لازمه^۴ این پندار منسوج و سست باشد و آن اینکه ثبوت اصل دین به ارشاد یک غیر مسلمان حاصل گردیده.

لیکن طبری در ذیل بخش اول سوره **(اقرأ باسم ربك)** داستان رفتن خدیجه و همچنین بردن نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نزد ورقه را نقل می کند و احراز و اثبات اصل نبوت را با راهنمایی ورقه تثبیت می کند. آری، آنچنان نبوتی که با تردید همراه باشد و در تشخیص آن

با خدیجه مشورت شود و با دست ورقه بن نوفل حلّ شود ، هم با انجام گناه می سازد و هم با نفوذ ابلیس جمع می شود و هم با افسانه^۴ غرانیق می سازد و....

فصل چهارم.

معرفت امامت در تفسیر طبری

کامل ترین شناخت هر چیزی ، همانا معرفت همان چیز است به مقومهای وجودی او ؛ اگر چیزی دارای علت وجودی باشد ، شناخت وی از راه علت وجودی اش کامل ترین معرفتهای ممکن درباره^۴ اوست ؛ و اگر دارای علت وجودی نباشد ، مهم ترین راه شناخت وی ، همان معرفت نحوه^۴ هستی خود اوست ؛ بنابراین ، برای شناخت امام باید اصل امامت را شناخت.

چنان که برای معرفت پیامبر باید به اصل رسالت آگاه شد و برای شناخت خداوند ، لازم است معنای الوهیت به مقدار میسور روشن شود ؛ چنان که مرحوم کلینی از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل کرده است : « **اعرفوا اللهَ باللهِ و الرسولَ بالرسالةِ و اولوا الامرِ بالامرِ بالمعروفِ و...** »^{۵۶} .

چون امامت شناسی ، فرع نبوت شناسی است و نبوت شناسی ، فرع خداشناسی است ، مبانی گوناگون در خداشناسی ، مایه^۴ اختلاف مبنا در شناخت پیامبر شده و تعدّد مبانی در پیامبر شناسی ، سبب بروز اختلاف در امام شناسی نیز شده است.

آنچه از طبری در فصل خداشناسی آمده است ، زمینه^۴ تفکر خاصّ وی را درباره^۴ پیامبرشناسی فراهم نموده ؛ چنان که پیامبرشناسی خاصّ وی ، زمینه^۴ شناخت مخصوص او به امام را فراهم کرده است ؛ زیرا کسی که عصمت پیامبر برای او حل نشده ، معصوم بودن جانشین وی را نخواهد پذیرفت ؛ چون نائب از منوب عنه افضل نیست.

امامت ، از آن جهت که شؤون نبوت را داراست (غیر از وحی تشریحی) ، همه^۴ شرایط آن را داراست ؛ یعنی اگر عصمت از عصیان و مصونیت از نسیان و سهو ، شرط رسالت و وصف لازم پیامبر است ، همین شرط ، شرط معتبر در امامت و وصف لازم امام هم خواهد بود و اگر

افضلیت از دیگران نیز صفت رسول خداست ، جانشین وی نیز باید همین صفت را داشته باشد و اگر اعطاء اصل مقام نبوت در اختیار خداست و رسالت ، امری است انتصابی ، نه انتخابی ، بخشودن اصل مقام امامت نیز در قلمرو اختیار خاص الهی است و امامت ، امری است انتصابی ؛ نه انتخابی و اگر تعیین شخص معین به عنوان پیامبر ، یا به اعجاز است و یا به تنصیب معصوم قبلی که هر دو کاشف از اذن خداست ، تعیین شخص معین به عنوان امام نیز با اعجاز اوست و یا به نص معصوم دیگر که هر دو اماره نصب الهی است.

غرض آنکه امامت ، در بسیاری از امور ، همتای نبوت است ؛ لذا ، دارای همان شرایط و اوصاف بوده و همان احکام مقام ثبوت و اثبات نبوت را دارا می باشد. همان طوری که نبوت عامه را می توان با برهان اثبات کرد ، ولی نبوت خاصه را نمی توان با دلیل عقلی ثابت نمود و البته امامت عامه و امامت خاصه نیز چنین اند و همان طوری که با علم شهودی می توان نبوت خاصه پیامبر مخصوص را مشاهده کرد ، با کشف شهودی نیز می توان امامت خاصه امام مخصوص را مشاهده نمود.

برای اثبات امامت عامه ، همان برهان حکمت که درباره نبوت عامه جاری است ، کافی می باشد. گروهی از متکلمان به قاعده لطف درباره نبوت عامه استدلال نموده اند ؛ ولی درباره امامت عامه به آن استدلال نکرده اند ؛ چون امامت را فعل مردم می دانند ؛ نه فعل خدا و قاعده لطف برای اثبات ضرورت فعل خداست ؛ نه وجوب تکلیفی مردم و این گروه ، چون امامت را جزء فروع دین شمرده اند و آن را در ردیف سایر احکام فقهی و فرعی درآورده اند و موضوع مسئله آنان فعل مکلف است ، نه فعل خدا ، لذا از استدلال برای اثبات آن به قاعده لطف معذورند.

لیکن کسانی که امامت را چون نبوت ، فعل خداوند می دانند ، نه فعل مردم ، برای اثبات آن فقط به برهان عقلی استدلال می کنند ؛ گرچه حدّ وسط در برهان عقلی همواره یکسان نیست ؛ زیرا غالب متکلمان امامیه که تفکر فلسفی نیز دارند به برهان حکمت استدلال کرده و حدّ وسط دلیل آنها حکمت خداست و برخی از آنان به دلیل قاعده لطف تمسک می جویند.

به هر حال ، تذکر این نکته لازم است که تناسب بین دلیل و مدّعا ایجاب می نماید که هرگز کسی که امامت را جزء اصول دین به شمار می آورد ، نه جزء فروع ، برای اثبات آن مسئله^۴ کلامی استدلال فقهی نکند ؛ بلکه فقط از راه دلیل کلامی آن را تثبیت نماید ؛ لیکن برخی از متکلمان گرانقدر ما دلیل فقهی را در کنار دلیل کلامی ذکر کرده و آن را همانند دلیل کلامی برای اثبات امامت عامه سودمند دانسته اند.

ابو اسحاق نوبختی در یاقوت ، بعد از اقامه^۴ دلیل عقلی بر ضرورت امامت عامه از راه قاعده^۴ لطف ، چنین می گوید : « اما دلیل سمعی بر وجوب امامت عامه آن است که ما مأمور شدیم به اجراء حدود ، مانند بریدن دست دزد (سوره^۴ مائده ، آیه^۴ ۴۱) و مسئول اجراء و متولّی اقامه^۴ حدّ سرقت ، همه^۴ مردم نیستند ؛ بلکه سرپرست آن فقط زعیم مردم و امام امت است ؛ پس ما مأموریم به چیزی که بدون نصب امام حاصل نخواهد شد و امر به هر چیز ، هر آینه امر به چیزی است که آن مأمور بدون آن چیز حاصل نخواهد شد ؛ بنابراین ، نصب امام واجب است » .^{۵۷}

نتیجه^۴ این استدلال بر فرض تمامیت آن ، همانا ثبوت یک حکم فرعی و فقهی است که وجوب نصب امام بر مردم باشد ؛ نه یک حکم اصلی و کلامی که وجوب نصب امام باشد از خداوند ؛ چنان که امامیه می گویند و وجوب نصب او باشد بر خداوند ؛ چنان که معتزله می پندارند و مرحوم علامه حلّی در شرح یاقوت نیز به این نکته^۴ یاد شده عنایت فرموده و نقدی بر متن ایراد نکرده است.^{۵۸}

قاعده^۴ عقلی ، بیانگر ربط ضروری محمول قضیه با موضوع آن است ؛ زیرا محمول مسئله^۴ عقلی از لوازم ضروری موضوع آن بوده ؛ لذا ، قابل اقامه^۴ برهان عقلی است و هیچ گونه تخصیص یا تقییدی را نمی پذیرد و هرگونه استثنایی نقیض آن محسوب می گردد ؛ بر خلاف قاعده^۴ نقلی که با هرگونه تخصیص یا تقییدی سازگار می باشد و هنگام برخورد با مخصّص یا مقید ، جمع دلالی دارد.

^{۵۷} - شرح یاقوت ، مقصد پانزدهم در امامت ، صص ۲۰۲ - ۲۰۳ .

^{۵۸} - شرح یاقوت ، مقصد پانزدهم در امامت ، صص ۲۰۲ - ۲۰۳ .

قاعده^{۵۹} لطف دلالت دارد بر اینکه هرچه انسان را به کمال نزدیک می کند و او را از هلاک می رهند و مایه^{۶۰} تقرب او به بهشت و تبعُد وی از دوزخ است ، صدور آن از خداوند لازم است و این اصل کلی است و قابل استثناء نمی باشد ؛ لیکن طبری در تفسیرش ذیل آیه^{۶۱} (**...و لو شاء الله لجمعهم علی الهدی فلا تكونن من الجاهلین**)^{۵۹} چنین می گوید : « از این گزارش خداوند معلوم می شود که آنچه اهل تفویض می پندارند ، خطاست ؛ زیرا آنان منکر این موضوع هستند که خداوند دارای لطف خاص است و هر که را بخواهد از آن برخوردار می کند تا او به توفیق الهی هدایت یابد و منقاد حق شود و به سوی او برگردد و اهتداء و ایمان را بر ضلالت و کفر برگزیند و خداوند خبر داد که توان آن را دارد که همگان را هدایت نماید و از اینکه برخی از انسانها توفیق هدایت بهره^{۶۲} آنها نشد ، با اینکه افاضه^{۶۳} این فیض به آنان مقدور خداوند بوده و می باشد ، دلیل روشنی است بر اینکه همه^{۶۴} اسباب هدایت را خداوند قادر بر آن ، در اختیارشان نگذاشت تا آنها به وسیله^{۶۵} این اسباب خاص هدایت شوند ». ^{۶۰} در اینجا تذکر چند نکته سودمند است :

۱. خداوند بر اساس هدایت تشریحی ، خواهان هدایت همگان بوده است ؛ لذا ، عموم مردم را در طی اعصار و قرون تا قیامت راهنمایی نموده است و آیاتی از قبیل (**... هدی للناس**)^{۶۱} ، (**للعالمین نذیراً**)^{۶۲} ، (**...ذکری للبشر...**)^{۶۳} و... ، دلیل واضح هدایت عمومی خداست.
۲. هدایت تشریحی عالم برابر با حکمت و نیز مطابق با قاعده^{۶۴} لطف است و هیچ استثنایی ندارد.
۳. خداوند ، دارای هدایت تکوینی خاص است که آن را پاداش کسانی قرار می دهد که با هدایت تشریحی و حُسن اختیار خویش مقداری از راه را با جهاد و اجتهاد پیموده اند و آیاتی از قبیل (**...یهدی من یشاء...**)^{۶۴} ، (**إن تطيعوه تهتدوا...**)^{۶۵} ، (**و من یؤمن بالله یهد قلبه...**)^{۶۶} ،

^{۵۹} - سوره انعام ، آیه^{۳۵}.

^{۶۰} - تفسیر طبری ، ج ۷ ، ص ۱۸۵.

^{۶۱} - سوره بقره ، آیه^{۱۸۵}.

^{۶۲} - سوره فرقان ، آیه^۱.

^{۶۳} - سوره مدثر ، آیه^{۳۱}.

^{۶۴} - سوره بقره ، آیه^{۱۴۲}.

الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سُبُلنا... (۶۷) ، (... یهدی إلیه من أناب...) ۶۸ سند آشکار این گونه از هدایت‌های خاص است.

۴. اضلال خداوند ، فقط جنبه کیفی دارد و هرگز خدای سبحان کسی را به اضلال ابتدایی گمراه نکرده و نخواهد کرد و آیاتی از قبیل (... و ما یُضِلُّ به إلاّ الفاسقین...) ۶۹ ناظر به آن است.

۵. مضمون آیه یاد شده ، یعنی (... و لو شاء الله لجمعهم علی الهدی...) ۷۰ و همچنین آیه (و لو شاء ربک لامن من فی الأرض کلهم جمیعاً أفأنت تُکره الناس حتی یكونوا مؤمنین) . ۷۱ آن است که اگر خداوند بخواهد بر اساس قدرت مطلقه خویش همگان را به پذیرش حقّ مجبور نماید می تواند و عموم مردم روی زمین در طول تاریخ ، مؤمن خواهند بود و هیچ کس کافر نخواهد شد ؛ لیکن خداوند همه را در پذیرش دین آزاد آفرید تا در پرتو آزادی خویش به کمال مطلوب نائل آیند.

۶. ایمان بر اساس هراس و اجبار ، نشانه کمال نیست و با هدف اصلی بعثت پیامبران که شکوفا نمودن استعدادها در پرتو حُسن انتخاب جوامع بشری است ، سازگار نمی باشد ؛ بنابراین ، اجبار مردم به ایمان آوردن صلاح جامعه نیست و اگر خداوند آن را ترک کرده ، برای این است که کمال نبوده و نسبت به نظام عمومی جهان ، صلاح نمی باشد.

۷. طبری از این گونه آیات یاد شده ، استنباطی دیگر دارد و آن اینکه ایمان آوردن مردم ، متوقف بر اسباب فراوان است و خداوند برخی از آن اسباب را در اختیار گروه خاصی قرار نمی دهد ، که اگر قرار دهد ، کار خیر بوده و برای آنها هم مصلحت می باشد.

۶۵ - سوره نور ، آیه ۵۴ .

۶۶ - سوره تغابن ، آیه ۱۱ .

۶۷ - سوره عنکبوت ، آیه ۶۹ .

۶۸ - سوره رعد ، آیه ۲۷ .

۶۹ - سوره بقره ، آیه ۲۶ .

۷۰ - سوره انعام ، آیه ۳۵ .

۷۱ - سوره یونس ، آیه ۹۹ .

۸. چون استنباط طبری از این گونه آیات ، مطلبی است که در بند ۷ به آن اشاره شده ، گرچه مطلب وی مطابق با سایر آیات نیست ، ولی می توان این معنا را به ایشان اسناد داد که وی قاعده^۴ لطف را قبول ندارد ؛ یعنی هر چیزی که مایه^۴ کمال انسان باشد و او را به سعادت نزدیک کند و از دوزخ دور نماید ، صدورش از خداوند لازم نیست ؛ زیرا ایمان همگان ، به گمان وی خیر است ؛ مع ذلک خداوند سبحان اسباب آن را برای همه فراهم نکرده است و چون قاعده^۴ لطف ، عقلی است ، نه نقلی ، لذا قابل تخصیص یا تقیید نیست و هرگونه استثنایی در آن نشانه^۴ نقض و وهن^۴ و عدم اعتبار آن قاعده است.

۹. بنابراین ، ممکن است امامت که یکی از اسباب هدایت مردم است و در پذیرش جامعه^۴ معاصر با امام سهمی دارد ، از خداوند صادر نشود و کسی را به عنوان امام نصب نفرماید ؛ پس دلیل عقلی بر ضرورت امامت عامه اقامه نخواهد شد ؛ زیرا قاعده^۴ لطف به زعم طبری معتبر نیست ؛ گرچه مبنای این تفویض ، باطل می باشد و خداوند قدرت آن را دارد و کارها را واگذار نکرده است.

۱۰. البته ممکن است طبری در کتابهای کلامی خود به این گونه از تالی فاسدها متنبه شده و عمومیت قاعده^۴ لطف را تحکیم کرده باشد ؛ لیکن بنا بر برداشتهای خاص تفسیری وی ، نمی توان او را قائل به حجیت قاعده^۴ لطف دانست ؛ بنابراین ، مسئله^۴ امامت نزد وی یک قضیه^۴ کلامی نبوده ، بلکه همانند احکام جزئی در مسائل فقهی و فرعی به شمار می رود ؛ زیرا گرچه ممکن است کسی قاعده^۴ لطف را تام^۴ بداند ، مع ذلک امامت را یک مسئله^۴ فرعی و فقهی تلقی کند ؛ چون آن را انتخابی می داند ؛ نه انتصابی و کار مردم می پندارد ؛ نه کار خداوند ؛ لیکن ممکن نیست کسی قاعده^۴ لطف را تمام نداند ، مع ذلک امامت عامه را یک مسئله^۴ کلامی بشمارد.

۱۱. ممکن است کسی قاعده^۴ لطف را تمام نداند و چیزی را نه بر خداوند و نه از خداوند ، ضروری تلقی نکند ؛ مع ذلک نصب راهنمای غیبی یعنی پیامبر را مسئله^۴ اصلی بداند ؛ نه فرعی

و فقهی؛ زیرا تعیین آن به عهده^{۷۲} خداست؛ نه خلق؛ لیکن خداوند مسؤل آن نخواهد بود؛ (لا یُسئلُ عما یفعلُ و هم یُسئلونَ) .^{۷۲}

ولی این برداشت، همان تفکر اشاعره است که اصلاً با استدلال همراه نیست؛ یعنی نمی توان بر ضرورت آن برهان اقامه کرد و از صاحبان این گونه تفکر، چیزی درباره^{۷۳} امامت عامه نقل نشده؛ گذشته از آنکه سیره^{۷۴} عملی آنها درباره^{۷۵} خلفاء بر انتخابی بودن رهبری در اسلام است؛ نه انتصابی بودن آن.

۱۲. تفاوت نبوت عامه و امامت عامه در مکتب اشاعره که قائل به تحسین و تقبیح عقلی نیست، آن است که نبوت را کار خدا می دانند و امامت را کار خلق و در بحث نبوت، برهان بر امکان بعث اقامه می نمایند نه بر ضرورت آن و چهره^{۷۶} مناظره^{۷۷} آنان متوجه براهمه است که منکر امکان بعث اند^{۷۸}؛ نه متوجه معتزله که قائل به ضرورت آن می باشند؛ زیرا محاوره^{۷۹} آنان با اهل اعتزال در اصل مسئله^{۸۰} حسن و قبح و قاعده^{۸۱} لطف است؛ نه خصوص امکان بعث انبیاء گرچه این بحث نیز یکی از مصادیق آن اصل جامع خواهد بود.

طبری گرچه در ذیل آیه^{۸۲} ۱۲ و ۵۴ سوره «انعام» که مضمون آنها تثبیت ضروری رحمت بر خداست و منشأ این حکم ضروری نیز خود خداوند است؛ (... کتب ربکم علی نفسه الرحمة...)، بحث کلامی در خور توجه نکرده است، لیکن در ذیل آیه^{۸۳} (رسلاً مبشّرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل و کان الله عزیزاً حکیماً)^{۸۴} پذیرفته است که اگر بعثت انبیا نمی بود، حجّت ملحدان این بود که چرا راهنما نفرستادی تا ما با پیروی او از خواری و ذلت رهایی یابیم؛ (... لولا أرسلت إلینا رسولاً فنتبع آیاتک من قبل أن نذلّ و نخزی...)؛ پس معلوم می شود، راه احتجاج باز است و مسیر حسن و قبح عقلی مسدود نیست و آیه^{۸۵} (لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون)^{۸۵} برای تعطیل عقل از استدلال نازل نشده؛ چنان که اشاعره می پندارند.

^{۷۲} - سوره انبیاء، آیه^{۷۳} .۲۳.

^{۷۳} - شرح مواقف، قاضی عضد ایجی، مبحث نبوت.

^{۷۴} - سوره نساء، آیه^{۷۵} .۱۶۵.

^{۷۵} - سوره انبیاء، آیه^{۷۶} .۲۳.

از این جهت می توان طبری را حامی تفکر عقلی دانست ؛ لیکن نه حمایتی که همه^{۷۵} حقوق عقل مُبرهن تأمین گردد ، چنان که گذشت ؛ زیرا وی در ذیل آیه^{۷۶} (**لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ**) که مهم ترین محور بحث اشاعره و جبریهاست ، سخنی نگفته است که اساس عقل را منهدم کند و بساط جبر را بگستراند و انسان را از اختیار معزول دارد و مانند آن.

آری ، در بسیاری از موارد مکتب تفویض ، اهل اعتزال را مردود دانسته و قدرت خداوند را در مرحله^{۷۷} بقاء ، همانند مرتبه^{۷۸} حدوث مؤثر می داند و چیزی را خارج از قلمرو قدرت حق نمی داند و کارهای هیچ ممکنی را به خود او واگذار شده تلقی نمی کند و در ذیل آیه^{۷۹} (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**)^{۷۶} و همچنین در ذیل آیه^{۷۸} (**رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...**)^{۷۷} سخن اهل قَدَر و تفویض را در هر جایی به مناسبت همان مورد و در مدار مضمون همان آیه ردّ می کند.

چنان که در ذیل آیه^{۷۸} (**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا**)^{۷۸} که عده ای آن را به جعل و نهادن فجور و تقوا تفسیر کرده اند که مطابق جبر است ، طبری آن را به همان معنای الهام و تعلیم هر دو خصلت در هر انسان تفسیر نموده که با اختیار مناسب می باشد. به هر تقدیر ، مسئله^{۷۹} جبر و تفویض و «^{۷۹} أمر بین الأمرین » فرصت فسیحی را می طلبد و فصل جداگانه ای را طلب می کند که نه آن فرصت در حوصله این رساله است و نه آن فصل در این مقاله می گنجد.

لیکن می توان یافت که اثبات امامت عامّه با روش کلامی در تفسیر طبری آسان نیست ؛ زیرا نه بحث مبسوطی پیرامون امامت عامه در ذیل آیه های مناسب آن مانند (**... وَ لَإِيْنَالِ عَهْدِي**)^{۷۹} (**الظَّالِمِينَ**)^{۷۹} مطرح نموده و نه گفتار مقبولی در ذیل آیه های مناسب با امامت خاصه ارائه داده است.

^{۷۶} - تفسیر طبری ، ج ۱ ، ص ۷۰ ؛ سوره حمد ، آیه^{۷۵} ۵ .

^{۷۷} - همان ، ج ۳ ، ص ۱۸۷ ؛ سوره آل عمران ، آیه^{۷۸} ۸ .

^{۷۸} - سوره شمس ، آیه^{۷۹} ۸ .

^{۷۹} - سوره بقره ، آیه^{۷۹} ۱۲۴ .

چون در ذیل آیه **﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ... ﴾**^{۸۰} چنین گفته است :
...اطاعت از رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) همانا پیروی امر و نهی او در زمان حیات وی
و اطاعت از سنت آن حضرت بعد از ارتحال وی است و مضمون آیه^{۸۰} یاد شده تعمیم پیروی آن
حضرت بوده و اختصاص به زمان حیات و مانند آن ندارد و منظور از اولی الأمر ، فرمانروایان
سیاسی هستند ؛ نه اهل علم و فقه و نه خصوص بعضی از افراد که به خلافت ظاهری در صدر
اسلام رسیده اند ؛ چون احادیث صحیح از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده است
که از ائمه و والیان جامعه در اموری که به صلاح مسلمین است ، اطاعت شود.

آنگاه از ابو هریره نقل می کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود : بعد از من ،
والیانی سرپرستی امور شما را به عهده می گیرند. والی خوب و صالح ، به خوبی و صلاح عمل
می کند و والی بد و طالح ، به فجور رفتار می نماید ؛ شما هرآنچه موافق حق است ، بشنوید و
پیروی کنید و پشت سر آنان نماز بگذارید. اگر به نیکی رفتار کردند ، به سود شما و آنهاست و
اگر به بدی عمل نمودند ، به سود شما و زیان آنان خواهد بود و از پیامبر (صلی الله علیه و آله
و سلم) رسیده است : مسلمان باید از والی خود پیروی کند ؛ چه بخواهد و چه نخواهد ؛ مگر
آنکه به معصیت امر شود که در این حال ، اطاعت او روا نیست.

از این گفتار معلوم می شود که رهبری فاسق صحیح است ؛ گرچه اطاعت وی در خصوص
دستور معصیت لازم نیست ؛ پس عدلِ والی لازم نخواهد بود ؛ چه رسد به عصمت او [در
والیهای بالاصاله] .

در ذیل آیه **﴿ إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ
رَاكِعُونَ ﴾**^{۸۱} ، ولایت را به معنای نصرت تفسیر کرده است ؛ نه زعامت و سرپرستی ؛ در حالی
که ظاهر کریمه حصر است و ولایت به معنای یاری ، مانند ولایت به معنای دوستی ، منحصر در

^{۸۰} - سوره نساء ، آیه ۵۹ .

^{۸۱} - سوره مائده ، آیه ۵۵ .

خدا و پیامبر و... نیست؛ بلکه همه مؤمنان نسبت به یک دیگر این طور هستند؛ (و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض...) ^{۸۲}.

در تفسیر (و الذين امنوا الذين يُقيمون الصلاة...) چنین گفته است: «برخی بر آنند که منظور خصوص علی بن ابی طالب است و بعضی بر آنند که مقصود، همه مؤمنین است؛ لیکن علی بن ابی طالب در حال رکوع نماز به سائل انگشتر خود را صدقه داد و مفاد آیه، اختصاصی به علی بن ابی طالب ندارد؛ بلکه آن حضرت یکی از مصادیق مؤمنان موصوف در آیه است». طبری در این خلال به ذکر آراء گوناگون اکتفاء کرد و هیچ کدام از آنها را ترجیح نداد. ^{۸۳}

در ذیل آیه (یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس) ^{۸۴} چنین می گوید: منظور ابلاغ یهودان و ترسایان است که قصه آنان در این سوره، یعنی «مائده» آمده است؛ پس طرف ابلاغ خصوص اهل کتاب اند و موضوع ابلاغ، افشاگری و سرزنش و پرده برداری از خُبث سریره آنان و مانند آن است و اصلاً درباره اینکه طرف ابلاغ، عموم مردم اند و موضوع ابلاغ ولایت علی بن ابی طالب است، سخنی به میان نیاورد. ^{۸۵}

در ذیل آیه (...الیوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتی و رضیت لكم الإسلام دیناً) ^{۸۶} چنین می گوید: بهترین قول در معنای آیه این است: اکمال دین و اتمام نعمت، همانا پیروزی اسلام در حجاز و بیرون کردن مشرکان از مسجد الحرام و احساس استقلال و امنیت مسلمین در حج بی آنکه با مشرکین اختلاط داشته باشند و از آنها احساس نا امنی نمایند؛ و چون برخی از فرائض و احکام، بعد از نزول این آیه نازل شده، پس منظور کمال احکام نیست؛ بلکه کمال سیاسی اسلام و استقلال مسلمین است و اصلاً درباره ولایت علی بن ابی طالب و اینکه رهبری

^{۸۲} - سوره توبه، آیه ۷۱.

^{۸۳} - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۲۸۸.

^{۸۴} - سوره مائده، آیه ۶۷.

^{۸۵} - تفسیر طبری، ج ۶، صص ۳۰۷ - ۳۰۹.

^{۸۶} - سوره مائده، آیه ۳.

معصوم ، مایه کمال همه جانبه^{۸۷} اسلام و تمامیت نعمت خواهد بود ، سخنی به میان نیاورده است.^{۸۷}

طبری ، نه تنها در آیات مربوط به امامت عامه و امامت خاصه بحثی مقبول ارائه نمی دهد ، بلکه در تفسیر آیه های مربوط به عصمت اهل بیت (علیهم السلام) و فضیلت های خاص آنان سخنی شایسته پذیرش ندارد ؛ مثلاً در ذیل آیه (**...إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**)^{۸۸} چنین می گوید : در اینکه مقصود « اهل بیت » کیست ، اختلاف است ؛ بعضی گفته اند : منظور حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی بن ابی طالب و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) است و به همین منظور شانزده حدیث نقل می کند که بخشی از آنها ناظر به شأن نزول آیه تطهیر است.

بعضی از آنها ناظر به عمل پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از نزول آن است که آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) شش ماه بعد از آمدن ، هر وقت برای اداء نماز از منزل خارج می شد ، به خانه فاطمه می گذشت و می فرمود : « **الصلاة أهل البيت** »^{۸۹} ؛ سپس آیه تطهیر را قرائت می کرد و بعضی از آن احادیث شانزده گانه ناظر به تعمیم آیه تطهیر نسبت به سایر معصومین (علیهم السلام) بوده و اینکه آیه مزبور اختصاصی به آن پنج نور مقدس ندارد و آن حدیث چهاردهمی است که طبری در تفسیر خود آورده است که حضرت سجاد به مرد شامی فرمود : آیا در سوره احزاب آیه (**إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ...**) را قرائت کرده ای ؟ گفت : آری ، مگر شما همان ها هستید ؟ امام سجاد (علیه السلام) فرمود : آری.

خلاصه آنکه جریان حدیث کساء و گفتار أم سلمه و... در تفسیر او آمده است ؛ آنگاه طبری می گوید : دیگران گفته اند : منظور اهل بیت همسران رسول اکرم اند و برای این قول فقط یک حدیث نقل می کند و آن یک حدیث این است که : ... علقمه گفت که روش عکرمه این بود که در بازار ندا می داد که آیه تطهیر درباره زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده

^{۸۷} - تفسیر طبری ، ج ۶ ، ص ۸۰.

^{۸۸} - سوره احزاب ، آیه ۳۳.

^{۸۹} - بحار الأنوار ، ج ۲۵ ، ص ۲۳۷.

است. در اینجا طبری هیچ اظهار نظری نمی کند^{۹۰}؛ هرچند که نشانه های رجحان قول اول مسلم است؛ آیا تفسیر موجود، مدسوس است یا مفسر در حال تقیّه به سر می برد یا تعدی در کار بوده؟!؟

گرچه طبری در ذیل آیه^{۹۱} (**لَا يَمْسَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**)^{۹۱} گفته است که مطهرون، اختصاصی به فرشته ها و انبیاء و رسولان ندارد، بلکه هر مطهر از ذنوب را شامل می شود، لیکن نتوانست با استمداد از آیه^{۹۲} تطهیر و بر اساس اینکه کتاب خدا یک دیگر را تصدیق می کنند، اعلام دارد که حقیقت قرآن نزد اهل بیت طهارت است؛ زیرا در آیه^{۹۳} تطهیر به نتیجه^{۹۳} روشنی نرسیده است؛ گذشته از آنکه انتقال ذهنی از آیه^{۹۴} (**لَا يَمْسَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**) به آیه^{۹۴} تطهیر، کار آسانی نیست. در ذیل آیه^{۹۴} (**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَائِكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**)^{۹۴}، چند روایت در تعیین اعضاء شرکت کننده در مباحله نقل کرد که آنان عبارت اند از: حضرت علی و فاطمه و حسن و حسین که در ضمانت و معیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ابتهال آماده شده اند و ضمناً می گوید: ابن حمید از جریر چنین آورده است که جریر به مغیره گفت: لیکن مردم در حدیث نجران نقل می کنند که علی (علیه السلام) با آنان بود، مغیره گفت: لیکن مشعبی نام علی را در اعضاء مباحله نیاورده است؛ من نمی دانم که این نیاوردن نام علی در میان اعضاء مباحله برای آن بوده که حضرت علی عضویت نداشت یا او حضور داشت، ولی مشعبی اموی در اثر سوء نظر نام او را حذف کرده است.

آنگاه طبری بدون ترجیح قول اول می گذرد^{۹۳}؛ هرچند که بر اساس حدیث شناسی و داوری فن حدیث، ادله قول اول راجح و مقدم است. البته بحث پیرامون (**أَنْفُسَنَا**) و اینکه چطور نفس حضرت علی (علیه السلام) همتای نفس رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده و آن

^{۹۰} - تفسیر طبری، ج ۲۲، صص ۶ - ۸.

^{۹۱} - سوره واقعه، آیه ۷۹.

^{۹۲} - سوره آل عمران، آیه ۶۱.

^{۹۳} - تفسیر طبری، ج ۳، صص ۲۹۹ - ۳۰۱.

حضرت به منزله^{۹۴} جان پیامبر گرامی است ، در تفسیر طبری اصلاً مطرح نیست و اگر وحدت روحی وصی و نبی روشن گردد ، مجالی برای بیگانه نخواهد بود.

خلاصه آنکه از طبری سخنی در تفسیر آیات امامت عامه و خاصه نرسیده است که نشان دهد که در نزد او امامت یک مسئله اصلی و کلامی است ؛ نه فرعی و فقهی و تعیین امام با نصب خداست ؛ نه با انتخاب خلق ؛ هرچند که می توان جریان کلامی بودن مسئله امامت را و اینکه تعیین آن با نصب الهی است ، نه با انتخاب مردم ، از بعض آیات قرآن استنباط نمود.

مانند (...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...)^{۹۴} ؛ زیرا گرچه هر موجود ممکن در حدوث و بقاء نیازمند خداوند است و گرچه ربوبیت مطلقه الهی همه شئون موجودهای امکانی را اداره می کند و در این جهت فرقی بین خیر و شر و ضار و نافع نیست ، مگر در بالذات و بالعرض که خارج از بحث کنونی است ، لیکن خلافت مشروع و رهبری درست فقط با دستور خدا صورت پذیر است و با حبل الهی یافت می شود و بدون قرارداد و یقین خداوند حاصل نخواهد شد ؛ گرچه کسانی که انتظار آن را دارند ، فرشتگان آسمانی باشند و از اسناد جعل خلافت به خدا معلوم می شود که تعیین جانشینان الهی فقط با نصب خداست. (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)^{۹۵}.

همان طوری که از اسناد جعل امامت به خدا نشانه انتصابی بودن مقام امامت استظهار می شود ، از عرض حاجت حضرت خلیل (علیه السلام) نیز معلوم می گردد که تعیین امام و بخشودن منصب امامت ، انتصابی است ؛ نه انتخابی ؛ و گرنه خود حضرت ابراهیم آن را برای همه ذریه خود قرار می داد ؛ چنان که از تعبیر (لَا يَنَالُ) معلوم می شود که مقام امامت ، عهد الهی است ؛ نه عهد مردمی و این عهد خدایی نصیب ظالم نخواهد شد.

مراد از کلمه ظالم ، کسی است که قبل از مقام امامت ستم کرده باشد و فعلاً ظالم نباشد ؛ زیرا همان طوری که سؤال حضرت خلیل (علیه السلام) شامل ظالم بالفعل نمی شود ، جواب خدا نیز کسی را که سابقه ظلم داشته است و اکنون ظالم نیست ، از خلافت محروم می داند : (وَ

^{۹۴} - سوره بقره ، آیه ۳۰ .

^{۹۵} - سوره بقره ، آیه ۱۲۴ .

جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا **عَابِدِينَ** ^{۹۶}؛ یعنی پیامبران ابراهیمی همانند اسحاق و یعقوب را که همگان از صالحین اند، امامان مردم قرار دادیم که به امر ما هدایت می نمایند؛ خواه امر ملکوتی که از آیه ^{۹۵} **(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)** ^{۹۷} و مانند آن استفاده می شود، خواه امر تشریحی و فرمان نشأه^{۹۵} تکلیفی که از سایر آیات رهبری استنباط می گردد.

در این آیه همان طوری که فرستادن وحی فعل و ایحاء کارهای خیر به خداوند نسبت داده شده، جعل امامت و رهبری نیز به آن حضرت منسوب شده است: **(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...)** ^{۹۸} در این آیه نیز خلافت تشریحی حضرت داود به خداوند استناد یافته و معلوم می شود که رهبری آن پیامبر معصوم با نصب الهی بوده است. **(وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا...)** ^{۹۹}؛ یعنی برخی از بنی اسرائیل را که شایسته مقام رهبری بودند به مقام امامت رسانده و آنان را امام مردم قرار دادیم که به فرمان ما مردم را هدایت می کنند و سبب این صلاحیت، صبر و استقامت آنها در مسائل دینی بود.

زیرا صلاحیت درونی را فقط خداوند می داند؛ لذا، نصب پیشوایان اصلی به عهده اوست؛ **(...اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...)** ^{۱۰۰}. چه بسا افرادی که به ظاهر صالح اند و به باطن طالح، **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ)** ^{۱۰۱}، **(وَ اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * أَشَدُّ بِهِ أَزْرِي)** ^{۱۰۲}. اگر تعیین خلیفه و امام مخصوص خداوند نمی بود و دیگران هم می توانستند خلیفه و امام تعیین نمایند، حضرت موسی کلیم (علیه السلام) نصب آن را از خدای سبحان مسئلت نمی کرد و خداوند هم به عنوان اعلام اجابت

^{۹۶} - سوره انبیاء، آیه ۷۳.

^{۹۷} - سوره یس، آیه ۸۲.

^{۹۸} - سوره ص، آیه ۲۶.

^{۹۹} - سوره سجده، آیه ۲۴.

^{۱۰۰} - سوره انعام، آیه ۱۲۴.

^{۱۰۱} - سوره اعراف، آیه ۱۷۵.

^{۱۰۲} - سوره طه، آیات ۲۹ - ۳۱.

خواسته^۴ او نمی فرمود: این خواسته مرا همانند سایر حاجتهای تو انجام دادم و تو آنها را دریافت کردی.

نکته قابل ذکر اینکه در اینجا معلوم می شود تعیین حضرت علی بن ابی طالب برای خلافت و امامت فقط در اختیار خداوند بود و احدی حق نصب او را نداشت و حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) منادی این پیام و پیک این ابلاغ بوده است و تعبیرهایی مانند: «**من كنتُ مولاهُ فهذا علي مولاهُ و...**»^{۱۰۳} جنبه^۴ ابلاغ نصب الهی را دارد؛ نه آنکه خود پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) حضرت علی (علیه السلام) را نصب کرده باشد: **(و قالوا لولا نزلَ هذا القرآنُ علی رجلٍ من القریتینِ عظیمٍ * أهُم یقسمون رحمةَ ربِّکَ نحنُ قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضَهُم فوقَ بعضٍ دَرَجَاتٍ لیتخذَ بعضُهُم بعضاً سُخْریاً و رحمةَ ربِّکَ خیرٌ ممَّا یجمعون)**.^{۱۰۴}

گروهی می پنداشتند که فرستاده^۴ خداوند باید فرشته باشد؛ نه بشر و بر فرض صلاحیت بشر برای سِمَت رسالت خدایی، باید بشری آن را به عهده بگیرد که از لحاظ ثروت و اقتدار قومی برتر از دیگران باشد؛ لذا، گفتند: چرا این قرآن بر یکی از دو مردی که در قریه^۴ مکه یا طائف به سر می برد، نازل نشد.^{۱۰۵}

خداوند در ردّ آنها می فرماید: تقسیم رحمت خداوند به دست آنان نیست تا پیشنهاد دهند که رحمت خاصه^۴ رسالت، نصیب فلان یا بهمان گردد؛ چنان که تقسیم رحمت عامه هم در اختیار آنها نیست. تقسیم رزق مادی و ظاهری با صلاحدید خداست؛ چه رسد به اعطای رزق معنوی و باطنی مانند نبوت.^{۱۰۶}

همان طوری که رزق مادی با تفاوت توزیع می شود تا افراد جامعه یک دیگر را با تسخیر متقابل (نه تسخیر یک جانبه) مُسَخَّر نمایند و نظام زندگی آنها تأمین شود، رزق معنوی نیز با اختلاف

^{۱۰۳} - بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۴۲.

^{۱۰۴} - سوره زخرف، آیات ۳۱ - ۳۲.

^{۱۰۵} - تفسیر طبری، ج ۲۵، ص ۶۵.

^{۱۰۶} - لوامع الحقائق، صص ۸ - ۹، مبحث امامت.

تقسیم می شود تا برخی امام و بعضی مأموم و هر کدام مُعین و معاون نسبی دیگری باشد تا نظام دینی آنان تأمین شود.

غرض آنکه خداوند ، توزیع منصبهای الهی را در اختیار خود قرار داده است ؛ نه در اختیار دیگران. آری ، تمام تفاوت‌های فکری در این است که آیا امامت ، همتای نبوت است تا از شؤون الهی به شمار آمده و در اختیار خداوند باشد یا همسان سایر مناصب بشری است تا مشمول (**...و أمرهم شوری بینهم...**)^{۱۰۷} شود و انتخاب امام در اختیار مردم باشد.

آنان که امامت را چون نبوت ، امر خدا می دانند ، قائل به انتصابی بودن امام هستند و آنها که امامت را امر مردم می دانند ، نه امر خدا ، جریان امامت را یکی از مصادیق (**و أمرهم شوری بینهم...**) می پندارند و آن را انتخابی می دانند. نظر فرقه ناجیه^۱ امامیه بر آن است که امامت امر خداست ؛ نه امر خلق و آن را انتصابی می داند ؛ نه انتخابی.

تذکر مهم آنکه :

۱. گرچه امامت معصومان ، انتصابی و موهبت خاص الهی به شمار می آید و خداوند جَعَلَ آن را به خود نسبت داده است ، لیکن رهبری زمامداران ظلم را خداوند به عنوان کیفر تعذیبی به خود منسوب کرده است و چنین می فرماید : (**و جعلناهم أئمةً يدعونَ إلى النارِ و يومَ القيامةِ لا يُنصرونَ**)^{۱۰۸} ؛ ما فراعنه را امامانی قرار دادیم که مردم را به آتش دعوت می کنند و در قیامت از نصرت برخوردار نخواهند بود ؛ گرچه در دنیا یک دیگر را یاری می دادند.^{۱۰۹} این جَعَلَ امامت ظالمان ، همانند اضلال فاسقان ، فقط جنبه^۲ کیفری دارد.

۲. همان طوری که خلافت هارون با نصب الهی بود ، نه انتخاب موسی کلیم (علیه السلام) ، چه رسد به انتخاب مردم ، زیرا خلافت و امامت امر خداست ، نه امر خلق ، خلافت و امامت حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) چنان که قبلاً گفتیم نیز انتصابی است ؛ نه انتخابی ، خواه انتخاب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و خواه انتخاب مردم و این همتایی و همسانی را می

^{۱۰۷} - سوره شوری ، آیه ۳۸.

^{۱۰۸} - سوره قصص ، آیه ۴۱.

^{۱۰۹} - تفسیر طبری ، ج ۲۰ ، ص ۷۹.

توان از حدیث منزلت که به همین منظور صادر شده است ، استنباط نمود : « یا علی أنت منی بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدی ».^{۱۱۰} ظاهر این حدیث ، معنای شرکت امام معصوم (علیه السلام) در حقیقت وحی و قرآن منهای نبوت و وحی تشریفی را کاملاً توجیه می نماید.

اگر به اهل بیت عصمت (علیهم السلام) گفته می شود که آنان شریک قرآن اند برای این است که حقیقت آنها یک نور است و حضرت علی (علیه السلام) نسبت به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به منزله هارون نسبت به موسی است و هارون شریک وحی موسی کلیم بود ؛ (و **أشركه فی امری**)^{۱۱۱} ؛ پس حضرت علی (علیه السلام) شریک امر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است ؛ چنان که خطبه قاصعه آن را تأیید می کند : « **أرى نور الوحي و الرسالة و أشم ریح النبوة...** ».^{۱۱۲}

البته مقام منبع نبوت و حرم امن رسالت ، خاص نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده و احدی در آن سهیم نبوده و نیست ؛ چنان که نصاب رسالت به پایان رسیده و هیچ کسی بعد از ارتحال نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن نخواهد رسید ؛ ولی مقام ولایت که از کمالات تکوینی روحی انسان کامل است و جزء منصبهای تشریفی به شمار نمی رود ، همچنان به انتظار سالکان صالح بوده و هرگز منقطع نخواهد شد.

آری ، امامت تشریفی همچون نبوت و رسالت ، حدّ خاص داشته و به وجود مبارک حضرت مهدی موجود موعود (علیه السلام) ختم شده است که وی خاتم الأولیاء و خاتم الأوصیاء و خاتم الأئمه است.

همان طوری که حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) در آغاز وحی یابی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نور وحی و رسالت آگاه بود و کلام پیک الهی که بر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل می شد ، برای او معلوم بود ، در پایان عمر مبارک حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرشتگان نازل می شدند تا جریان وصیت را تسلیم

^{۱۱۰} - بحار الانوار ، ج ۳۲ ، ص ۴۸۷.

^{۱۱۱} - سوره طه ، آیه ۳۲.

^{۱۱۲} - نهج البلاغه ، خطبه ۱۹۲.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) کنند ، امیرالمؤمنین آگاه شد ؛ چنان که فرمود : « ... أَسْمَعُ الْحَسَنَ وَ لَا أَرَى شَيْئًا... »^{۱۱۳} ؛ سپس نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آنچه را از پیک وحی دریافت کرد ، به حضرت علی (علیه السلام) اعطاء کرد ، و فرمود : « ... خُذْ مَا آتَاكَ اللَّهُ بِقُوَّةٍ... » ؛ در هنگام ارتحال خود به امام و وصی بعد از خود ، آنچه را که من به تو گفتم ، بگو.^{۱۱۴}

^{۱۱۳} - بحار الأنوار ، ج ۲۲ ، ص ۴۷۸.

^{۱۱۴} - همان ، ص ۴۷۹.

فصل پنجم.

معرفت مسائل فقهی در تفسیر طبری

بررسی دقیق مباحث فقهی را باید از کتابهای فنّ فقه یا آیات الاحکام انتظار داشت و نمی توان دقایق آن را در فنّ تفسیر جست و جو کرد؛ لکن خطوط کلی فقه در نظر یک فقیه را می توان از مطالعه^۴ نوشتار تفسیری وی استنباط نمود. البته نظر نهایی را باید از آخرین نوشته^۵ مؤلف به دست آورد؛ چنان که در پیشگفتار این گفتار گذشت. آنچه در این فصل می آید، نمادی کوتاه از طرز تفکر فقهی طبری در تفسیر اوست.

فرع یکم. صورتی که شستن آن در وضو لازم است، عبارت است از تمام مقداری که از رستنگاه موی سر تا چانه از لحاظ طول و تمام آنچه بین دو گوش قرار دارد (به گمان طبری) از لحاظ عرض و شستن باطن دهن و بینی و چشم و نیز زیر موهای چانه و دو گونه لازم نیست؛ زیرا دو چشم جزء صورت است و شستن آنها به اجماع علماء واجب است؛ ولی شستن زیر پلکها به اجماع آنها واجب نیست و این اتفاق در اثر آگاه نمودن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که امت خود را بر آن واقف کرد.

چون رساندن آب وضوء به داخل دهن و بینی و به زیر موهای چانه و گونه ها و آبخور مانند رساندن آب به زیر پلکها، دشوار است، لذا شستن آنها در وضوء واجب نیست؛ بر اساس قیاس این امور یاد شده بر زیر پلکها و اگر از برخی صحابه نقل شده که باطن دهن و بینی و زیر موهای چانه و صورت را می شستند، برای وجوب شستن آنها نبود؛ بلکه خواستند ایثار کرده و یکی از دو امر دشوار را برگزینند و اگر کسی خیال وجوب کند، از منهاج فقهاء که قیاس است، غفلت نموده است که شیء محل اختلاف به محل اتفاق، قیاس می شود و از هیچ صحابی نقل نشده که بگوید: اگر کسی با وضوء نماز گزارد، ولی در هنگام وضوء زیر موهای چانه و گونه ها را نشست یا مضمضه و استنشاق نکرد، نماز خود را اعاده نماید. معلوم می شود آنان که زیر موهای صورت و باطن دهن و بینی را می شستند، افضل را رعایت می کردند؛ نه آنکه شستن آنها واجب بوده است. از اینجا چند مطلب روشن می شود:

۱. استدلال به اجماع و حجیت آن از نظر طبری.
 ۲. استدلال به قیاس و اینکه استناد به قیاس ، منهاج رسمی آنان بوده است.
 ۳. عدم وجوب غسل زیر پلکها و ریش و باطن دهن و بینی و هرچه مانند آنهاست که رساندن آب به آنجا دشوار است.
 ۴. مضمضه و استنشاق واجب نیست.
 ۵. شستن موارد یاد شده گرچه واجب نیست ، ولی مستحب است.
 ۶. فرقی بین مضمضه و استنشاق نیست و هر دو مستحب اند ؛ زیرا طبری بعد از نقل این گمان که استنشاق واجب است (چون از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده است : هر کدام از شما هنگام وضوء استنشار کنید ؛ که استنشار همان استنشاق است) ، چنین گفته است : قیام اجماعی که حجّت است بر عدم وجوب استنشاق به طوری که اگر کسی قبل از نماز آن را ترک کرده ، باید نماز خود را اعاده نماید ؛ یعنی عدم وجوب آن اتفاقی است ؛ ما را از گفتار زائد بی نیاز می کند.
- فرع دوم. شستن دست تا آرنج در وضوء واجب است ؛ اما آرنج محلّ اختلاف است که واجب است یا نه و منشأ اختلاف آن این است که کلمه **(إِلَى)** در آیه **(...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...)**^{۱۱۵} به معنای حدّ و نهایت است و گاهی حدّ ، داخل در محدود است و حکم آن را دارد و گاهی خارج از محدود است و حکم آن را ندارد ؛ مانند : **(...أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ...)**^{۱۱۶} و نظر طبری بر این است که چون **(إِلَى)** به معنای نهایت و حدّ است و گاهی حدّ ، داخل در محدود است و گاهی خارج از آن ، کسی نمی تواند حکم کند به اینکه در آیه وضوء ، حد داخل در محدود است ، مگر آنکه حقّ تبیین قرآن و حکم را داشته و نتوان از حکم او مخالفت کرد و در اینجا کسی که نتوان با او مخالفت کرد ، نگفت به اینکه آرنج داخل در محدوده ای است که شستن آن واجب باشد.

^{۱۱۵} - سوره مائده ، آیه ۶.

^{۱۱۶} - سوره بقره ، آیه ۱۸۷.

نکته قابل ذکر اینکه : ۱. روایات اهل بیت عصمت (علیهم السلام) که « أدری بما فی البیت » هستند ، به منظور بیان کیفیت وضوء رسیده و آرنج را داخل در محدود دانسته و شستن آن را واجب می داند. ۲. ظاهر استنباط طبری آن است که در اقل و اکثر ارتباطی ، قائل به برائت است ؛ نه احتیاط. ۳. ظاهر آیه وضوء ، تحدید مغسول است ؛ نه غسل ؛ یعنی دست تا آرنج باید شسته شود ، نه تحدید غسل. به عبارتی شستن باید تا آرنج باشد.

بنابراین ، کیفیت شستن در آیه بیان نشده و ظاهر آیه این نیست که دست را از پایین به بالا بشوید ؛ بلکه کیفیت آن به ارتکاز عرف ارجاع شده است که ارتکاز بر شستن از بالا به پایین است و روایتهای بیانیه^{۱۱۷} وضوء همین کیفیت عرفی را تأیید می نماید. ۴. شستن آرنج نزد طبری مستحب است که استحباب آن را از عموم یا اطلاق حدیث « أمتی الغرّ المجلّون من آثار الوضوء... » استفاده کرده است.^{۱۱۷}

فرع سوم. گرچه درباره مسح سر عده ای بر آنند که مسح آن به مقدار کمتر از سه انگشت کافی نیست ، لیکن طبری مُسمّای مسح را مُجزی می داند ؛ زیرا تحدیدی از طرف شارع نشده است ؛ پس صرف صدق آن کافی است و درباره مسح صورت با خاک در تیمم ، هر اندازه که اجماع بر آن است ، مسح آن واجب است ؛ چون حجت قائم است و زائد بر آن لازم نیست ؛ زیرا عام در عموم خود حجت است ، مادامی که مخصص نیامده است.

از اینجا طرز تفکر اصولی طبری روشن می شود ؛ از قبیل : ۱. تمسک به اجماع. ۲. تمسک به عام بعد از فحص از مخصّص. ۳. اجراء اصل برائت در اقل و اکثر ارتباطی و مانند آن.^{۱۱۸}

فرع چهارم. درباره شستن یا مسح پا در وضوء اختلاف است و منشأ آن اختلاف قرائت کلمه (**...و أرجلكم إلى الكعبین...**) است ؛ گروهی از قاریان آن را به نصب خواندند که معطوف بر (**وجوهکم**) باشد و حکم آن مانند صورت و دست ، همانا شستن است ؛ نه مسح کشیدن و تقدیم و تأخیری در آیه راه می یابد ؛ زیرا نتیجه این خواهد شد : (**...فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى**

^{۱۱۷} - تفسیر طبری ، ج ۶ ، ص ۱۲۴.

^{۱۱۸} - همان ، ص ۱۲۵.

المرفقِ و امسحوا برؤسکم و أرجلکم إلى الکعبین...)^{۱۱۹} و احادیث متعددی نیز این قرائت و نیز حکم شستن پاها را تأیید می کند.

گروهی دیگر از قاریان آن را به جر خوانده اند که معطوف بر کلمه «رءوس» باشد و حکم پا مانند حکم سر، فقط مسح کشیدن باشد و احادیث متعددی این قرائت و نیز حکم مسح پاها را تأیید می نماید.

طبری ضمن توجیه هر کدام از این دو قرائت و تحسین آنها در پایان می گوید: قرائت جرّ خوش آیندتر است؛ زیرا: ۱. مسح پا با آب وضو توسط دست چون مرور آن آب را در بردارد؛ پس واجد خصوصیت غسل و شستن است و چون مرور دست بر آن را همراه دارد، دارای خصوصیت مسح خواهد بود؛ ولی شستن پا با گذاشتن آن در آب مثلاً چون مرور دست را به همراه ندارد، فاقد خصوصیت دست کشیدن است.

۲. در صورت جر، فاصله معطوف و معطوف علیه کم است و در صورت نصب، فاصله زیاد خواهد بود و بیگانه بین آنها حاجب می شود.^{۱۲۰}

فرع پنجم. نماز مسافر، شکسته است؛ خواه همراه با خوف از تهاجم دشمن باشد، خواه نباشد و این تعمیم از مجموع کتاب و سنت استفاده می شود؛ ولی طبری ذیل آیه^{۱۲۱} (و إذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن یفتنکم الذین کفروا إن الکافرین کانوا لکم عدواً مبیناً)^{۱۲۱} آراء گوناگونی را نقل می کند که منظور از قصر نماز، کم کردن عدد آن است؛ به طوری که چهار رکعت به دو رکعت کوتاه گردد و به رأی عدّه ای به یک رکعت منتهی شود و به نظر گروهی دیگر، مراد قصر عدد و کوتاه کردن شمار آن نیست؛ بلکه منظور کم نمودن حدود آن است؛ یعنی بجای رکوع و سجود مثلاً اشاره به سر شود.

سپس می گوید: شایسته ترین اقوال سخن کسی است که گفت مقصود از قصر همانا قصر حدود نماز است؛ نه عدد آن؛ نظیر آیه^{۱۲۲} (فإن خفتم فرجالاً أو رکباناً فإذا امنتم فاذکروا الله کما

^{۱۱۹} - سوره مائده، آیه ۶.

^{۱۲۰} - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۳۰.

^{۱۲۱} - سوره نساء، آیه ۱۰۱.

عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ^{۱۲۲} که منظور ترک قیام و رکوع و سجود و مانند آن است در حال ناامنی و هنگام برطرف شدن ترس و ظهور ایمنی، همه^۱ حدود نماز محفوظ خواهد بود و دلیل این اولویت و ترجیح را جمله **(...فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ...)** ^{۱۲۳} می داند که در آیه^۲ بعد قرار داد و چنین استدلال می کند که در حالت آرامش و اطمینان چیزی بر عدد نماز افزوده نمی شود؛ بلکه فقط حدود آن محفوظ می ماند؛ پس آنچه در حال هراس ساقط می شود، عدد نماز نیست؛ بلکه حدود آن است.

فرع ششم. ازدواج از جهت دوام و انقطاع به دو قسم نکاح دائم و نکاح متعه که همان نکاح منقطع است، منقسم می شود که هر دو قسم آن در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) معمول و مشروع بوده است؛ لیکن طبری در ذیل آیه^۳ **(...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...)** ^{۱۲۴} بعد از نقل دو قول: یکی آنکه منظور آیه، نکاح دائم همراه با جماع و دیگر، نکاح متعه و منقطع است و بعد از نقل احادیث متعدد برای هر یک از دو قول مزبور چنین می گوید: شایسته ترین و نزدیک ترین قول به صواب، سخن کسی است که آیه^۴ را به نکاح دائم همراه با مجامعه تفسیر کرده است؛ چون حجت قائم شده است که متعه^۵ زنها حرام است. تنها نکاح دائم یا ملک یمین حلال است... و چون در جای دیگر مدلل ساختیم که متعه و نکاح انقطاعی حرام است، نیازی به تکرار نیست.^{۱۲۵}

در اینجا حکایتی نغز و ظریف را در این باب ذکر می کنیم: یحیی بن اکثم قاضی از شیخی که در بصره نکاح متعه و عقد انقطاعی انجام می داد، پرسید: مشروعیت متعه را از که آموختی و چه شخصی حلال بودن آن را گواهی داد؟ گفت: از عمر بن خطاب آموختم و او گواه مشروعیت متعه است! یحیی گفت: چگونه عمر گواه مشروعیت آن است؛ در حالی که او سختگیرترین افراد نسبت به متعه بود؟ آن پیرمرد بصری گفت: خبر صحیح چنین رسید که عمر بر فراز منبر

^{۱۲۲} - سوره بقره، آیه ۲۳۹.

^{۱۲۳} - سوره نساء، آیه ۱۰۳.

^{۱۲۴} - سوره نساء، آیه ۲۴.

^{۱۲۵} - تفسیر طبری، ج ۵، صص ۸ - ۱۰.

رفت و گفت : خداوند و پیامبر او دو متعه را حلال کرده اند و من آنها را حرام می نمایم و مرتکب آنها را نیز عقاب می کنم. ما شهادت و روایت او را از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) قبول می نمایم و تحریمی که از نزد خود آورده است ، نمی پذیریم.^{۱۲۶} مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول از این قصه چنین یاد می کند : « و ما أحسن ما وجدتهُ فی بعض کُتُب الجُمهور... » .^{۱۲۷}

فرع هفتم. حج از جهت اشمال بر احکام گوناگون به سه قسم منقسم است : حج افراد ، حج قیران و حج تمتع ؛ چنان که عمره نیز به دو قسم منقسم است : عمره مفرده و عمره تمتع ؛ عمره تمتع جزء حج تمتع بوده که باید قبل از آن انجام شود و هر دو یعنی عمره و حج که جمعاً یک عبادت محسوب می شوند ، به نام حج تمتع باید در ماههای حج ، یعنی شوآل و ذی القعدة و ذی الحجه واقع شوند ؛ ولی عمره مفرده را در تمام ایام سال می توان به جا آورد و جزء حج نیست ؛ بلکه عبادتی مستقل به شمار می آید.

مشروعیت حج تمتع را می توان از جمله **(...فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعِمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...)**^{۱۲۸} استنباط کرد ؛ زیرا خصوصیت آن و این که بر چه گروهی واجب است از جمله **(...ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرًا الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...)**^{۱۲۹} استفاده می شود و هدی در حج تمتع جزء مناسک و وظایف اصلی آن است ؛ نه به عنوان جزاء و کفاره و مانند آن که در حال احصار واقع می شود.

طبری گرچه جمله اول را بر حج تمتع تطبیق نداده و آن را دلیل مشروعیت تمتع ندانسته است و بر معنای دیگر حمل کرده و اصل تمتع مصطلح را متعرض نشده است ، لیکن در ذیل جمله دوم ، بعد از نقل چند قول پیرامون تحدید محلّ گروهی که تمتع بر آنها لازم است ، مشروعیت اصل حج تمتع را پذیرفته است و آن را مانند سایر اقسام حج واجب مستقل دانسته است.

^{۱۲۶} - جواهر الکلام ، ج ۳۰ ، ص ۱۴۸؛ الغدير ، ج ۶ ، ص ۲۱۲ نقل از محاضرات راغب ، ج ۲ ، ص ۹۴.

^{۱۲۷} - مرآت العقول ، ج ۲۰ ، ص ۳۲۷.

^{۱۲۸} - سوره بقره ، آیه ۱۹۶.

^{۱۲۹} - سوره بقره ، آیه ۱۹۶.

شرط وجوب آن نیز عبارت از آن است که بین محل اقامت و زندگی شخص تا مسجد الحرام به مقدار مسافت قصر نماز فاصله باشد؛ زیرا کسی که از وطن خود به مقدار مسافت معهود خارج نشده، شاهد و حاضر است؛ نه غائب و کسی که مسافر است، غائب است و حاضر نیست.^{۱۳۰}

نکته^۴ مهم آنکه پذیرش مشروعیت اصل حج تمتع معهود و قبول استمرار و عدم منسوخیت آن، خاص مذهب امامیه^۵ اثنا عشریه نیست؛ زیرا عده ای از فقهای اهل سنت نیز آن را قبول دارند و مشروعیت آن را مستمر می شمارند و آنچه مورد اختلاف است، این است که آیا عدول از حج افراد به حج تمتع مشروع است یا نه؟ مرحوم محقق در معتبر چنین می گوید: علمای ما گفته اند کسی که با حج افراد داخل مکه شود، می تواند حج خود را فسخ کند و به عمره^۶ تمتع تبدیل نماید... اما کسی که با حج قرآن داخل مکه شود، نمی تواند به عمره^۶ تمتع عدول نماید و فقهای اهل سنت پنداشته اند که عدول از حج افراد به تمتع، نسخ شده است. دلیل ما روایتی است که همگان آن را نقل کرده اند که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به اصحاب خود دستور داد کسانی که قربانی همراه نیاورده اند (حج افراد) حج خود را به عمره^۶ تمتع تبدیل نمایند و چون خود آن حضرت قربانی را به همراه حمل کرد و حج او قرآن بود، نه افراد، لذا به عمره^۶ تمتع عدول نکرد...

دلیل فقهای اهل سنت ادعای نسخ است که به عمر منسوب است و نمی توان چیزی که به تواتر از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده است به رأی یک نفر ترک کرد... و ابوبصیر از حضرت امام صادق (علیه السلام) نقل کرد که آن حضرت فرمود: گروهی از اهل بصره حکم حج را از من پرسیدند و من آنچه را خود پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام داد و آنچه را به دیگران دستور داد، برای آنها بازگو کردم. آنها گفتند: عمر حج افراد به جا آورد و عدول نکرد. من گفتم: این چیزی است که رأی عمر به آن تعلق گرفت و رأی عمر همتای کار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نخواهد بود.^{۱۳۱}

^{۱۳۰} - تفسیر طبری، ج ۲، صص ۲۰۷ - ۲۵۶.

^{۱۳۱} - معتبر، ج ۲، صص ۷۹۷ - ۷۹۸.

آنچه از مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه استفاده می شود ، این است : متعه ای که عمر آن را انکار کرد ، همان عدول از حج افراد به عمره^{۱۳۲} تمتع است. شهید اول در متن لمعه می فرماید : « کسی که حج افراد مستحبی را آغاز کرد ، می تواند به عمره^{۱۳۲} تمتع عدول نماید » و شهید ثانی در شرح آن می فرماید : « این همان متعه است که دومی (خلیفه^{۱۳۲} دوم) انکار کرد ».

جمال الدین سیوری در کنز العرفان چنین فرموده است : حج تمتع گاهی ابتدایی است ، مانند آنکه کسی اول به عمره^{۱۳۲} مُحَرَّم شود و بعد از انجام مناسک آن به حج احرام ببندد و در مشروعیت این حج تمتع ، نزاعی نیست و گاهی با عدول از حج افراد به حج تمتع است و این عدول به تمتع را همه^{۱۳۲} فقهای عامه منع کرده اند و گروهی از فقهای ما امامیه آن را تجویز کرده اند ؛ چه در مستحب و چه در واجب معین و گروهی از آنها فقط در حج افراد مندوب و نیز واجب غیر معین اجازه داده و در واجب معین منع نموده اند و روایت مسئله را بر همین وجه حمل نموده اند تا بین دو دلیل (منع از عدول و تجویز آن) جمع شود و این بهتر است.

کلام اوست که فائده^{۱۳۲} : این همان متعه است که عمر منع کرد و گفت : « مُتَّعَاتِنِ كَانَتْ عَلَيَّ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) و أَنَا أُحْرَمُهُمَا و أُعَاقَبُ عَلَيْهِمَا... »^{۱۳۳} ابن رشد نیز همین تمتع را مورد انکار عمر می شمارد.^{۱۳۴}

تذکر^{۱۳۲} : ۱. اگر اصل حج تمتع مشروع نبود ، هرگز آنها در عدول از افراد به آن بحث نمی کردند ؛ زیرا عدول از مشروع به منسوخ ، همانا ابطال اصل عمل است و آنچه به زعم فقهای عامه ، منسوخ است ، عدول از افراد به تمتع است ؛ نه اصل حج تمتع برای نائیان از مکه.

۲. در حُرْمَتِ بَدْعَتِ و شِنَاعَتِ تَشْرِيعِ رَعِيْتٍ در قبال خدای سبحان و رسول معصوم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرقی بین انکار اصل حج تمتع یا منع عدول از افراد به آن در مورد جواز عدول نیست ؛ گرچه انکار اصل حج تمتع قبیح تر از منع عدول از حج افراد به آن در مورد جواز عدول است.

^{۱۳۲} - مسئله^{۱۳۲} یکم بعد از فصل دوم در انواع حج.

^{۱۳۳} - کنز العرفان ، ج ۱ ، صص ۲۹۰ - ۲۹۳.

^{۱۳۴} - بدایة المجتهد ، ج ۱ ، ص ۲۲۲.

مرحوم علامه آمینی (قدس سره) بر آن است که آنچه مورد انکار و بدعت قرار گرفته ، اصل حج تمتع است ؛ نه عدول از افراد به آن ؛ چنان که از تنصیب خود عمر به خوبی بر می آید و از نصوص دیگر نیز استفاده می شود ؛ لیکن گروهی برای توجیه کار عمر ، سخنانی تراشیده اند که نه با صریح گفتار وی هماهنگ است و نه با آراء دیگران که شاهد قصه یا ناقل آن بوده اند ، موافق است ؛ مانند :

۱. متعه ای که عمر نهی کرد ، فسخ حج به عمره تمتع است....

۲. متعه ، مختص به صحابه ای بود که با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) احرام بستند....

۳. مردی از صحابه به پیش عمر آمده و گواهی داد که از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در حال بیماری منتهی به ارتحال آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده است که از عمره قبل از حج نهی فرموده اند ؛ پس مرحوم آمینی همه این وجوه را ردّ نموده است.^{۱۳۵}

توضیح لازم اینکه توجیه های یاد شده یکسان نیست ؛ زیرا برخی از آنها بیانگر کاری است که عمر با رأی خود انجام داده است ؛ مانند توجیه اول و بعضی از آنها برای این است که اصل بدعت را انکار کند و ثابت نماید که عمر با رأی خود کاری انجام نداد ؛ بلکه کاری که از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور آن رسید ، اجرا نمود.

به هر تقدیر ، بدعتی نهاد که با وحی سماوی مخالف بود و شگفت آنکه برخی علمای عامه^{۱۳۶} ، ابداع وی را اجتهادی همتای اجتهاد معصوم (علیه السلام) می دانند ؛ غافل از آنکه معصوم (علیه السلام) با کشف قطعی سخن می گوید ؛ نه با اجتهاد ظنی ؛ مخصوصاً پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن هم با تصریح به اینکه هم اکنون جبرئیل نازل شده و دستور عدول را ابلاغ کرده است.

فرع هشتم. اَنفَال در نظام اقتصاد اسلامی حکمی خاص دارد ؛ زیرا نه مال اشخاص معین است ؛ نظیر اموال خصوصی و نه مال جامعه و امت اسلامی ؛ نظیر آنچه در حال جنگ و پیروزی بر

^{۱۳۵} - الفدیر ، ج ۶ ، صص ۲۱۳ - ۲۲۰.

^{۱۳۶} - شرح قوشچی بر تجرید ، ذیل مباحث مربوط به خلیفه دوم.

کافران به عنوان زمین معمور و آباد در اختیار مردم قرار می گیرد؛ بلکه از آن حکومت اسلام و مقام ولایت امر مسلمین است که باید در راه مصالح اسلام و جامعه^۱ مسلمانان صرف شود و بعد از ارتحال ولی امر مسلمین به ورثه^۲ او منتقل نمی شود؛ بلکه در اختیار مقام ولایت قرار می گیرد که ولی^۳ بعدی متولی آن خواهد شد.

طبری در ذیل آیه^۴ (**يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالِ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ...**)^{۱۳۷} گذشته از مطالب تفسیری، چند مسئله^۵ فقهی را مطرح نموده اند که عصاره^۶ آنها این است:

۱. انفال گرچه به غنائم و به ره آورد سرایا و به آنچه بدون قتال از مشرکین به مسلمین می رسد و نیز به خمس تفسیر شده است، لیکن نظر طبری این است: انفال آن اموال زائدی را گویند که امام مسلمین به بعض لشکر یا همه^۷ آنها می دهد که به حفظ نظام اسلامی راغب تر شوند و این اموال، گاهی با قهر و جنگ به دست می آید و گاهی بدون قهر و نبرد حاصل می شود.

۲. و مهمترین دلیل وی برای پذیرش این رأی، همانا تبیین لغوی کلمه^۸ نفل است که به معنای زائدی است؛ پس مقدار زائد بر سهمیه^۹ سپاهیان را انفال می نامند.

۳. درباره^{۱۰} منسوخ بودن آیه^{۱۱} انفال و عدم منسوخیت آن که بین مفسران اختلاف است، رأی طبری آن است که آیه^{۱۲} انفال با آیه^{۱۳} خمس منسوخ نشده است؛ زیرا دلیلی بر نسخ آن وجود ندارد و موضوع آن از موضوع خمس جداست؛ لذا، حکم آنها هم از یک دیگر متمایز است و هیچ دلیل قرآنی و روایی در بین نیست که نسخ آن را اثبات کند.

۴. همه انفال از آن رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است و اختیار صرف آنها نیز به دست آن حضرت است و ذکر کلمه^{۱۴} مبارکه^{۱۵} «اللَّهُ» برای بیان حکم فقهی نیست، چنان که در ذیل آیه^{۱۶} خمس به آن تصریح شده است؛ بلکه برای تیمن و تبرک است؛ زیرا شکی نیست که دنیا و آخرت مال خداست. در اینجا نظر طبری همانند نظر سایر فقهاء اهل سنت است و آن اینکه ذکر نام خداوند، فقط برای تبرک است؛ نه توزیع سهم.

^{۱۳۷} - سوره انفال، آیه ۱.

۵. گرچه برخی بر آنند که حکم انفال خاص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است و بعد از ارتحال آن حضرت منتفی است و برای احدی نیست، ولی رأی طبری بر آن است که امامان امت اسلامی می توانند به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تأسی نموده و در مورد صلاح مسلمین تنفیل نمایند.^{۱۳۸}

فرع نهم. آنچه از روایات امامیه استفاده می شود، این است که آیه **(و اعلموا انما غنمتم من شئٍ فان لله خمسهُ و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ان کنتم امنتم بالله و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان و الله علی کل شیءٍ قديرٌ)**^{۱۳۹}، شامل هرگونه درآمد حلال نیز خواهد شد و اختصاصی به غنیمتهای جنگی ندارد.

طبری ضمن جدا کردن معنای غنیمت از فیء که گروهی هر دو را به یک معنا تفسیر کرده اند و آیه مزبور را که در سوره «انفال» است، نسخ آیه سوره «حشر» پنداشتند، چنین می گوید:

۱. غنیمت مالی است که با پیروزی و قهر و قتال نصیب مسلمین شود و فیء مالی است که بدون جنگ، بلکه با صلح از مشرکین به مسلمانان برسد. گرچه از لحاظ لغت، مالی که با شمشیر به مسلمین بر می گردد، فیء خوانده می شود، لیکن معنای فقهی آن برابر سوره «حشر» همان است که بدون جنگ حاصل شود.

۲. آیه مزبور در سوره «انفال» نسخ آیه سوره «حشر» نیست؛ چنان که در تفسیر آن سوره خواهد آمد.

۳. و کلمه **(...من شیء...)** که در آیه محل بحث قرار دارد، ناظر به تعمیم خصوص غنیمت جنگی است که شامل نخ و سوزن هم می شود؛ نه تعمیم مثلاً هرگونه درآمد کسبی.

۴. کلمه مبارک الله برای تبرک ذکر شده است؛ نه برای تسدیس سهام؛ زیرا اگر اختلافی در رقم تسهیم آن وجود داشته باشد، فقط در این است که آیا خمس را به پنج سهم تقسیم می کنند

^{۱۳۸} - تفسیر طبری، ج ۹، صص ۱۷۰ - ۱۷۷.

^{۱۳۹} - سوره انفال، آیه ۴۱.

یا چهار سهم و زائد بر آن یعنی شش سهم ، قائل شناخته شده ندارد و آنچه ابوالعانیه گفته است که خمس بر شش سهم قسمت می شود ، بر خلاف اجماع است.

۵. عده ای که گفته اند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سهمی ندارد و خمس به چهار سهم تقسیم می شود که آغاز آن ذی القربی است ؛ نه الله و نه رسول الله ، سخن آنها ناصواب است ؛ زیرا سهم رسول خدا به ذی القربی می رسد. معلوم می شود رسول خدا دارای سهم است که به ذی القربی می رسد.

۶. درباره ذی القربی اختلاف است ، عده ای بر آنند که منظور از ذی القربی فقط بنی هاشم است ، عده دیگر همه قریش را ذی القربی می پندارند و گروهی نیز سهم ذی القربی را مال رسول خدا دانسته و آن را بعد از وی در اختیار ولی امر مسلمین می دانند و شخص یا صنف خاصی را به عنوان ذی القربی نمی شناسد ، و گروه دیگر سهم ذی القربی را نه مختص بنی هاشم می شمردند و نه به همه قریش تعمیم می دهند ؛ بلکه آن را به بنی هاشم و بنی مطلب اختصاص می دهند.

بهترین قول همان است که مراد از ذی القربی ، بنی هاشم و بنی مطلب است ؛ زیرا بنی مطلب حلیف و هم پیمان بنی هاشم بودند و حلیف هر قومی از آن قوم محسوب می شود و خبری هم که دلالت می کند بر اینکه بنی هاشم و بنی مطلب به یک منزله اند ، صحیح است.

نکته قابل ذکر این که طبری ضمن نقل ادله قول اول که اختصاص عنوان ذی القربی به بنی هاشم باشد ، روایت ابن دیلمی از حضرت علی بن الحسین (علیه السلام) چنین بیان می کند : **علی بن الحسین (علیه السلام) به مردی از اهل شام گفت : آیا در سوره انفال آیه (و اعلموا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ...)**^{۱۴۰} را خوانده ای ؟ مرد شامی گفت : آری ، مگر شما همانها هستید ؟ فرمود : آری ، مع ذلک طبری قول شافعی را که چهارمین رأی در مسأله بود ، پذیرفت. البته آن خبر امام سجاد (علیه السلام) مفید حصر نیست و با خبری که به زعم طبری صحیح است ، منافات ندارد ؛ زیرا بنی هاشم یقیناً مشمول آیه هستند.

^{۱۴۰} - سوره انفال ، آیه ۴۱.

۷. درباره سهم رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و سهم ذی القربی بعد از ارتحال رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) اختلاف است؛ عده ای بر آنند که این دو سهم در راه اسلام و مسلمین صرف می شود و گروهی نیز می گویند: سهم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سهم ذی القربی به ولیّ امر مسلمین می رسد و در ضمن استدلال بر این قول، از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: امام، ولایت سهم خدا و سهم رسول را به عهده دارد (سهم ذی القربی در زمان حیات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در اختیار رسول بود و بعد از ارتحال وی به امام مسلمین می رسد) و گروه سوم می پندارند که سهم پیامبر به خمس بر می گردد و خمس به سه سهم تقسیم می شود: یتیم و مسکین و ابن سبیل و گروه چهارم می گویند: تمام خمس مال نزدیکان رسول خداست؛ اما بهترین قول نزد ما این است که سهم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به خمس برمی گردد و خمس به چهار سهم تقسیم می شود: سهم ذی القربی و ایتم و مساکین و ابن سبیل.^{۱۴۱}

نکته قابل ذکر آنکه در بعضی از روایات امامیه آمده است که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) صفوه غنیمت را می گرفت (چون از انفال بود) سپس بقیه را به پنج سهم تقسیم می کرد و یک سهم آن را می گرفت و چهار سهم را بین رزمندگان و مقاتلان توزیع می نمود و آنگاه آن یک سهم را که به عنوان خمس اخذ کرده بود، به پنج سهم تقسیم می نمود و یک سهم از این پنج سهم را که مال خداوند بود، به خود اختصاص می داد و چهار سهم دیگر را به ذی القربی و یتامی و مساکین و ابن سبیل اعطا می نمود؛ لذا، برخی از علماء شیعه (صاحب مدارک) گرایشی به توزیع خمس پنج سهم داشتند؛ نه شش سهم.

لیکن این حدیث بر آن مدّعا دلالت ندارد. زیرا اولاً حکایت فعل رسول خدا دلیل بر اصل جواز تکلیفی است؛ نه وجوب آن؛ چه رسد به وجوب وضعی تا دلالت کند به اینکه اصل تسهیم به پنج سهم است؛ نه بیشتر. ثانیاً آنچه در این حدیث حذف شده است، سهم رسول است؛ نه سهم

خدا در حالی که سهم رسول را همگان می پذیرند و سهم خدا را عده ای نفی کرده و ذکر کلمه^۴ الله را یا به عنوان تبرک می دانند و یا برای تفهیم عبادی بودن خمس می پندارند. ثالثاً ممکن است رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از سهم خود صرف نظر کرده باشد تا سهام دیگران وافر شود و این امتنانی از طرف آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) محسوب خواهد شد و هرگز کاشف از عدم سهم رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی باشد.

رابعاً بر فرض دلالت این حدیث بر تخمیس سهام، نه تسدیس آن، چون مخالف روایت مستفیض و معتبری است که بر تسدیس سهام دلالت دارد و از طرفی مخالف با ظاهر قرآن کریم است که رسول گرامی را صاحب سهم شمرده و مجموع سهام را شش سهم می داند،^{۱۴۲} نه پنج (چنان که مخالف اجماع خواهد بود)؛ بنابراین، حدیث مزبور سند قول به تخمیس نبوده و نمی توان به آن استدلال کرد.

توضیح آنکه ظاهر حدیث یاد شده، دو مطلب را دربردارد که برخی از جوابهای گذشته با آن سازگار نیست؛ گرچه در تمامیت بعضی جواب دیگر سخنی نیست و آن دو مطلب این است: «کان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) إذا أتاه المغنم أخذ صفوه...»؛ ظاهر این تعبیر نشانه استمرار و استقرار سیره آن حضرت است که به نوبه خود کاشف از یک حکم شرعی است و آن تخمیس است؛ نه تسدیس. گرچه محتمل است همواره آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) از سهم خود صرف نظر کرده باشد، لیکن ظهور آن در تخمیس فی الجملة قابل انکار نیست. در ذیل حدیث آمده است: «و كذلك الإمام يأخذ كما أخذ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)»؛ ظاهر این تعبیر که به منظور بیان حکم فقهی است، نه صرف نقل قول معصوم، آن است که امام باید خمس را تخمیس کند؛ نه بیش از آن؛ ولی مهم آن است که این حدیث، مشتمل بر سقوط سهم رسول است؛ نه سهم خدا. گذشته از آنکه مخالف اجماع و نصوص مستفیض نیز هست.

^{۱۴۲} - جواهر الکلام، ج ۱۶، صص ۸۹ - ۹۰.

فرع دهم. نکاح محارم نَسَبی یا رضاعی یا سَبَبی حرام است و گاهی نکاح غیر آنها نیز حرام شمرده می شود؛ ولی جَمْعاً نه عیناً، یکی از زنهایی که نکاح او حرام است، مادر زن است و دیگری دختر زن به نام رِبِیَّه است و آیه ۲۳^۴ سوره «نساء» ضمن بر شمردن محرمهای نَسَبی و رضاعی به محرمهای سَبَبی اشاره می کند و درباره^۵ دو صنف یاد شده، یعنی مادر زن و دختر زن (رِبِیَّه) چنین می فرماید: (... وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ...)^{۱۴۳}.

مسئله اول که حرمت مادر زن باشد، در اطلاق و اشتراط آن اختلاف شده است که آیا حرمت وی مطلق است؛ به شرط دخول مشروط نیست؟ به این معنا که صرف عقد با دختر، موجب حرمت مادر او می گردد، گرچه با معقود علیها دخول حاصل نشود یا حرمت وی مشروط به دخول است؟

منشأ اختلاف دو چیز است: یکی اینکه آیا کلمه (... مِنْ نِّسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ...) قید هر دو است؛ یعنی هم مادر زن و هم دختر زن (رِبِیَّه) یا قید خصوص دختر زن (رِبِیَّه) است؛ بنابر اینکه قید هر دو باشد، حرمت مادر زن همانند حرمت دختر زن، مشروط به دخول است و مطلق نیست و اگر قید خصوص دختر زن (رِبِیَّه) باشد، حرمت مادر زن مطلق است و حرمت دختر زن (رِبِیَّه) مشروط شمرده می شود.

دیگری ورود بعضی روایتهای معتبر است که حکم مادر زن و دختر زن را همسان می داند؛ یعنی اگر با زنی ازدواج شد و دخول حاصل نشد، هم می توان با مادر او بعد از جدایی با وی ازدواج کرد و هم می توان با دختر او بعد از افتراق ازدواج نمود.^{۱۴۴} آنان که حرمت مادر زن را مطلق می دانند، دخول با زن را شرط حرمت نکاح با مادر او نمی دانند.

از آیه چنین استنباط می کنند که قید (... دَخَلْتُمْ بِهِنَّ...) به جمله^۵ اخیر برمی گردد؛ نه به هر دو جمله؛ زیرا تقييد دومی قطعی است و تقييد اولی مشکوک است و با تمسك به اصالت اطلاق در

^{۱۴۳} - سوره نساء، آیه ۲۳.

^{۱۴۴} - وسائل الشیعه، کتاب نکاح، باب ۲۰ از ابواب مصاهره، ج ۲۰، صص ۴۶۲ - ۴۶۵.

جمله^{۱۴۵} اول ، احتمال تقیید او زائل می شود. گذشته از آنکه در خصوص مقام محذوری وجود دارد که مانع انعقاد ظهور تقیید در هر دو جمله است و آن محذور ، عبارت از این است که کلمه^{۱۴۶} (**من نسائکم**) بنا بر اینکه قید جمله^{۱۴۷} اول باشد ، بیانیه خواهد بود و اگر قید جمله^{۱۴۸} دوم باشد ، ابتدائیه به شمار می رود و استعمال کلمه^{۱۴۹} (**مِنْ**) در یک جمله به دو معنا اگر ممکن باشد ، خلاف ظاهر خواهد بود.^{۱۴۵}

اما درباره^{۱۵۰} روایت های معتبر که حرمت مادر زن را همتای حرمت دختر زن (ربیبه) مشروط می داند ، چون حلّ آن برای برخی از فقها در بعضی احوال و نوشتارها دشوار بود ، مردد شدند و برخی نیز به صعوبت آن اعتراف نموده و تفصیل آن را به کتابهای فقهی ارجاع داده اند ؛^{۱۴۶} لیکن حلّ آن با توجه به ضعف دلالت روایتهای یاد شده و تمامیت نصوص دیگر که حرمت مادر زن را مطلق می داند ، آسان است ؛ چنان که محقق نامدار فقه امامیه مرحوم صاحب جواهر فرموده است : « فحیثُ لا ریب فی المسألة » .^{۱۴۷}

طبری ضمن نقل اختلاف پیشینیان و اینکه گروهی از آنان حرمت مادر زن را مطلق ندانسته و آن را مشروط به دخول با زن شمرده اند ، صریحاً قول به اطلاق حرمت را ترجیح داده و از اجماع نیز استمداد جسته اند و ضعف خبری که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره^{۱۵۱} اطلاق حرمت مادر زن رسیده را مضرّ ندانسته ؛ چون اجماع را کافی می دید و به روایتهای دیگر اعتماد و اعتنا نکرد.

مسئله^{۱۵۲} دوم که حرمت دختر زن باشد ، در اشتراط او به دخول زن تردیدی نیست ؛ چون آیه^{۱۵۳} مزبور ، هم با منطوق و هم با مفهوم خود اشتراط آن را بیان نمود و طبری مشروط بودن آن را پذیرفت ؛^{۱۴۸} چون ظاهر آیه و ظاهر حدیث و اجماع علما بر آن است.

^{۱۴۵} - زیدة البیان ، ص ۵۲۶.

^{۱۴۶} - مختلف الشیعه ، ج ۷ ، صص ۴۸ - ۵۳.

^{۱۴۷} - جواهر الکلام ، ج ۲۹ ، ص ۵۴.

^{۱۴۸} - تفسیر طبری ، ج ۴ ، صص ۳۲۰ - ۳۲۳.

تذکر : ۱. ربیبه یعنی مربوبه. چون دختر زن در تحت تربیت شوهر مادرش قرار می گیرد ، آن شوهر را ربیب به معنای فاعل و آن دختر را ربیبه به معنای مفعول می گویند و سرّ تعبیر از دختر زن به ربیبه ، ارشاد شوهر به وظیفه اخلاقی و اجتماعی اوست.

۲. عنوان ربیبه موضوعیت ندارد ؛ بلکه به طور مُشیر به دختر زن است ؛ خواه آن دختر زن در تحت تربیت شوهر مادر باشد یا نه.

۳. عنوان (**فی حجورکم**) همان طوری که در کتابهای فریقین آمده ، به صورت قید غالبی است ؛ نه احترازی.^{۱۴۹}

۴. دختر زن (ربیبه) بر شوهر مادر حرام است ؛ خواه شوهر فعلی ، خواه شوهر قبلی ؛ یعنی اگر زنی دارای دختر بود و از شوهر خود جدا شد و شوهر جدید گرفت ، دختر او بر شوهر دوم او حرام است و اگر از شوهر دوم دختر پیدا کرد ، آن دختر بر شوهر اول نیز حرام خواهد بود ؛ چون اطلاق آیه هر دو صنف را شامل می شود و عنوان ربیبه یا (**فی حجورکم**) موضوعیت ندارد. گرچه انتظار می رفت در فصول دیگر ، مباحث متعددی که در تفسیر طبری آمده مطرح شود ، ولی « ما کلّ ما یتمنّی المرء یدرکه ». در پایان باید توجه نمود که مقام والای علمی جناب طبری با همه نقدها همچنان محفوظ است ؛ چه بسا اگر در عصر ما می زیست طور دیگری فکر می کرد.