

نظرگاه های ویژه علامه طبرسی

محمد حسن ربانی

علامه طبرسی در تفرش از ولایات قم به دنیا آمد؛ و بنابر تحقیق اهل طبرستان نبوده، زیرا نسبت به طبرستان طبری و یا طبرانی خواهد بود؛ اگر چه پاره ای بر آن اصرار دارند.^۱ در روزگار طبرسی عنایت و توجه عالمان به تفسیر بسیار چشمگیر بود، به گونه ای که در عصر او تفسیرهای مهمی همچون روض الجنان، کشف الأسرار، معالم التنزیل، کشف و... نگاشته شد.^۲ طبرسی با نگارش سه تفسیر کبیر، وسیط و وجیز، خدمت شایانی را به علم تفسیر نمود، این سیره پاره ای از عالمان اسلامی بوده که با نگارش سه کتاب با سه سطح، هر قشری از خوانندگان را بهره مند می ساختند. میرزا محمد علی استرآبادی سه کتاب در رجال، و علامه ملا محسن فیض کاشانی و سید عبدالله شبّر سه تفسیر برجای گذاشتند.^۳

ویژگیهای برجسته مجمع البیان

طبرسی در نگارش مجمع البیان سه جهت را مدّ نظر خود قرار داده است؛ نظم در نگارش آن که نه در تفاسیر سابق بر آن وجود دارد، و نه در تفاسیر پس از آن با این شیوه دیده می شود، احاطه بر بیشتر علموی که در تفسیر و نگارش بدان احساس نیاز می شود، و نثر روان طبرسی که از عهده هر کسی ساخته نیست. چنان که طبرسی در تفسیر خود محورهای زیر را مورد توجه قرار داده است:

۱. آیات و سور مکی و مدنی
۲. شماره آیات
۳. اختلاف در آیات
۴. نامهای سوره ها
۵. فضیلت سوره ها
۴. تفسیر و هدف کلی سوره
۶. لغت
۷. قراءت
۸. وجوه قراءات
۹. اعراب
۱۰. قصّه
۱۱. سبب نزول
۱۲. نظم؛ یعنی چگونگی پیوند میان آیات
۱۳. سبب نزول
۱۴. معنی و شرح آیات.

شیوه قلم طبرسی در کتاب مجمع البیان به گونه ای است که مورد ستایش بسیاری از عالمان، و از سویی مورد نقد پاره دیگر قرار گرفته است.

طبرسی شیوه ادب را در نقل اقوال در پیش گرفته، و سخنان مخالفان را با احترام نقل و نقد می کند، و شاید همین شیوه او در نقد عبارات و اقوال مخالفان باعث شده تا برخی از مخالفان متعصب شیعه مانند ذهبی به او و تفسیرش با احترام بنگرند.^۴

از سوی دیگر میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ هـ ق) و شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ هـ ق) نیز از او انتقاد کرده و مدعی شده اند که تفسیر را بیشتر، از مخالفان گرفته تا از روایات اهل بیت.^۵ باید گفت طبرسی از بزرگان متقدمین امامیه به شمار می آید و در دانشهای تفسیر، حدیث، کلام، فقه، اصول، ادبیات و علوم قرآن از سرآمدان بوده، و بر همین اساس تفسیر خود را به گونه جامع نگاشته است، امروزه تفسیر جامع را تفسیری می دانند که به گرایش خاص اهمیت نداده، بلکه به همه دیدگاه ها در همه مطالب اسلامی پرداخته است. تفسیر طبرسی این چنین است؛ گرایش خاص عقلی، کلامی، فقهی، روایی و... در آن دیده نمی شود، بلکه از هر رشته فراخور ضرورت بهره جسته است و به همین منوال، اقوال مخالفان و صحابه و تابعان را نیز مورد توجه قرار داده، چون عصر آنها به عصر رسول خدا(ص) نزدیک بوده و گفتارهای آنها گاه در تفسیر آیات نقش بسزایی دارد.

همزمان با تألیف مجمع البیان در طوس، ابوالفتوح رازی در ری تفسیر روض الجنان خود را نوشت، این تفسیر دائرة المعارفی است که بسیار مورد توجه دانشمندان است، رشید الدین میبدی (م ۵۲۰ هـ ق) نیز در همین دوره تفسیر کشف الاسرار را در میبید نوشت؛ تفسیرهای برجسته دیگری نیز در همین دوره نوشته شده، مانند معالم التنزیل حافظ بغوی که تفسیر روایی است، راغب اصفهانی (م ۵۰۳ هـ ق) نیز در همین عصر اقدام به نگارش تفسیر کرد. ۶ همانندی های بسیار میان مجمع البیان و روض الجنان باعث شده تا میرزا حسین نوری شبهه ای دیگر را القا کند. او مدعی شده است که تفسیر ابوالفتوح رازی ترجمه تفسیر مجمع البیان است که این نیز اشتباه است، زیرا ابوالفتوح از تفسیر مجمع البیان خبری نداشته و از آن نامی به میان نیاورده، همانندی بسیار میان تفسیر مجمع البیان و روض الجنان به دلیل بهره گیری هر دو از تفسیر تبیان شیخ طوسی است. هم سنجی دقیق این سه تفسیر چنین می نماید که مجمع البیان شرحی بر تبیان، و روض الجنان در مواردی ترجمه تبیان است، و این همانندی میرزا حسین نوری را بر آن داشته که تفسیر ابوالفتوح را ترجمه مجمع البیان بدانند. ۷

متفردات طبرسی

این اصطلاح که در حوزه علوم حدیث و فقه و اصول و دیگر دانشها مطرح است، به معنای آرای خاص یک صاحب نظر می باشد که به تنهایی اختیار کرده و با دیگران در آن زمینه هم نظر نبوده است. متفردات در فقه را آراء شاذّ نیز می نامند که در طول تاریخ فقه، فقیهان بسیاری آراء خاصی داشته اند. در نگاهی گسترده تر می توان نظریات خلاف رأی مشهور را نیز از متفردات به شمار آورد. در باره لزوم پایبندی به آرای مشهور در حوزه فقه و حدیث و چند و چون آن سخن بسیار است. شهرت روایی و شهرت فتوایی و نقش و جایگاه آن عرصه کشاکش آرا و اندیشه های فقیهان بوده است. ۸

برخی برآنند که پس از شیخ طبرسی تا عصر ابن ادریس حلی، هیچ فقیهی به معارضه و مخالفت با فتاوی شیخ برنخاسته است. ۹ حال آن که فتاوی متقدمانی چونان طبرسی ذیل برخی از آیات الاحکام، و کتاب «المؤتلف من المختلف» در این انگاره خدشه وارد می سازد. ۱۰ وجود فتاوا و آراء متفرد طبرسی و دیگر قدما نشان از رونق اجتهاد در دوره پس از شیخ داشته است. طبرسی در تفسیر خود متفردات اصولی و فقهی و کلامی لغوی چندی داشته است که اینک در ضمن چند فصل بدانها می پردازیم.

دیدگاه های ویژه اصولی

آراء متفرد طبرسی در زمینه مسائل اصولی دست کم سه مورد را شامل می شود که از قرار زیر است:

۱. استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی ۲. حجیت نداشتن مفاهیم ۳. حجیت نداشتن خبر واحد.

الف. استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی

استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی را طبرسی به صراحت پذیرفته است. این موضوع از مباحث الفاظ در علم اصول است. در میان اصولیان سه قول در این زمینه وجود دارد و برخی آن را عقلاً و عرفاً روا شمرده اند؛ از جمله مرحوم حائری و بروجردی. و برخی یکسره نادرست شمرده اند، چونان آخوند خراسانی و میرزای نائینی. و گروهی نیز عقلاً روا شمرده اند، ولی عرفاً جایز ندانسته اند؛ مانند محقق رشتی و آیت الله خویی. ۱۱. شیخ طبرسی دیدگاه نخست را باور دارد. پذیرفتن استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی تأثیرات شگرفی در فقه و کلام و تفسیر برجای می نهد و با مسأله چند بطن داشتن قرآن نیز ارتباط می یابد؛ چنان که در ترجمه قرآن نیز نقش خواهد داشت. نمونه هایی را که در آنها طبرسی استعمال لفظ در بیش از یک معنی را پذیرفته می آوریم:

یک. «نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم اَنی شئتم» بقره/۲۲۳

کلمه «اَنی» به دو گونه به کار می رود؛ استفهامی و ظرف مکانی، که در این آیه ظرف مکانی بوده و به معنای هر جا می باشد. در مسأله فقهی وطی در دُبُر، فقیهان ذیل این آیه به بحث پرداخته اند، مشهور میان امامیه جواز، و مشهور میان اهل سنت عدم جواز است. ۱۲. از ابن عباس نیز جواز نقل شده و سبب نزول آیه نیز انجام این کار از سوی عمر بوده است. ۱۳. دلیل قائلان به جواز، آن است که اَنی به معنی این می باشد و بر عمومیت مکانی دلالت دارد. افزون بر اینکه به معنای کیف نیز می آید، که در این صورت اگر قرینه آورده باشد یکی از دو معنی تعیین می یابد و گرنه ضرورتاً به هر دو معنی خواهد بود، و این استعمال لفظ در بیش از یک معنی است. شافعی و سید مرتضی نیز این را گفته اند و طبرسی نیز ذیل آیه می نویسد:

«المعنی: این شئتم و کیف شئتم.»

طبرسی در این آیه با دیدگاه شیخ طوسی و دیگران مخالفت کرده است. ۱۴.

دو. ماده رأی، که در لغت عرب سه معنی دارد:

دیدن با چشم، یقین و اطمینان، و خواب دیدن؛ و با هر سه معنی در قرآن به کار رفته است، مصدر این ماده به معنای دیدن با چشم، رؤیت می آید، و به معنای یقین، رأی به کار می رود؛ و به معنای خواب، رؤیا استعمال می شود.

نیز رأی اگر به معنای دیدن با چشم باشد یک مفعولی است، و اگر به معنای یقین باشد دو مفعولی خواهد بود، اما اگر رأی به معنای رؤیا و خواب باشد، دو نظریه وجود دارد؛ ابن مالک و پاره ای از لغویان و نحویان می گویند دو مفعولی است، ولی پاره ای دیگر آن را یک مفعولی می شمارند. نیز رأی اگر به باب افعال برده شود در فرض اول که به معنای دیدن با چشم باشد دو مفعولی می شود، و اگر به معنای یقین باشد سه مفعولی خواهد بود؛ البته در قرآن، هر گاه پس از باب افعال آن، سه اسم منصوب ذکر شده باشد اسم منصوب سوم، حال خواهد بود. ۱۵.

طبرسی نیز رأی را اگر به معنای یقین باشد دو مفعولی می شمارد و گرنه یک مفعولی می داند؛ در موارد بسیاری مثل أفلم یروا، ألم تر و مانند آن می گوید: آیا ندیده ای به چشمت و آن را درک نکرده ای با قلبت، یعنی رأی را به دو معنای دیدن با چشم و قلب معنی می کند ۱۶ و این خود نوعی از استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی است، و به همین دلیل آلوسی بغدادی بارها یادآور شده که طبرسی استعمال لفظ را در بیشتر از یک معنی جایز می شمارد.

ماده رأی در قرآن کاربردهای گوناگونی دارد:

۱. معنای علم و یقین. به عنوان مثال خدای متعال فرموده:

«ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد» (ابراهیم/۱۹) می

نویسد:

«ألم تر، أي ألم تعلم، لأنّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم كما تكون بمعنى الإدراك للبصر، و هاهنا

لايمكن أن يكون بمعنى الرؤية بالبصر، و الخطاب للنبي.» ۱۷

رؤیت در آیه شریفه به معنای علم و یقین است، بلی گاهی به معنای ادراک با چشم نیز می آید،

ولی در آیه امکان ندارد، چون خطاب به رسول خداست و مراد امت هستند.

۲. به هر دو معنی به گونه تردید؛ مانند این آیه

«فلما رأى قميصه قد من دبر قال إنه من كيدك» يوسف/۲۸

طبرسی می گوید رأی در آیه شریفه دو احتمال دارد؛ رؤیت به معنای دیدن با چشم، در این فرض

دیدن پیراهن خواهد بود، نه دیدن پاره شدن آن، و جمله «قد من دبر» در موضع حال خواهد بود، و

نه مفعول دوم؛ و احتمال دوم آن است که رأی به معنای یقین و علم باشد، که در این صورت دیدن پاره

شدن پیراهن مراد است.

۳. رأی به معنای خواب دیدن؛ مانند: «يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً و الشمس و القمر رأيتهم

لی ساجدين» (یوسف/۵)

۴. رأی به معنای دیدن با چشم؛ مانند: «لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره» (بقره/۵۵)

۵. به هر دو معنی، یعنی همان چیزی که ما در پی آن هستیم؛ مانند: «ألم تر إلى الذي حاجّ

إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك» (بقره/۲۵۸)

طبرسی می گوید: «یعنی ألم ینته علمک و رؤیتک» و این استعمال لفظ در دو معنی است. ۱۸.

سه. «نحن جعلناها تذكرة و متاعاً للمقوين» واقعه/۷۳

طبرسی می نویسد گفته اند یعنی آن را منفعتی و بهره ای برای مسافران قرار دادیم، و گفته شده

یعنی برای کسانی که بهره از آن ببرند؛ مسافر یا غیر مسافر... بنابراین مقوین از کلمات مشترک

لفظی و از اضداد است؛ یعنی کسی که صاحب قوت و نعمت است، و نیز یعنی کسی که مال او از

دست او رفته باشد و در سرزمین خالی فرود آمده باشد؛ پس یعنی متاعی برای توانگران و فقیران.

ابوالفتوح و دیگران در این زمینه اقوالی گفته اند. به هر حال طبرسی به صراحت آن را از اضداد می

داند که در دو معنی به کار رفته است. ۱۹.

چهار. تضمین که به معنای اشراب لفظ در معنی دیگری است در عین آن که به معنای اصلی خود

می باشد. ۲۰ طبرسی در جوامع الجامع از تضمین بسیار استفاده کرده که در این جهت از زمخشری

در کشف تأثیر پذیرفته است.

در اینکه تضمین از باب حقیقت و مجاز است یا هر دو معنی حقیقت هستند، سخن بسیار است.

چنان که تضمین - آن گونه که تعریف شد - استعمال لفظ در دو معنی خواهد بود؛ هر چند بسیاری از

مفسران دیدگاه زمخشری را در این باره نپذیرفته اند، اما کسانی چون طبرسی در جوامع الجامع و

آلوسی در روح المعانی و علامه طباطبایی در المیزان از زمخشری در این جهت پیروی کرده اند، و در

تفسیر لغات بسیاری از تضمین بهره جسته اند. طبرسی نیز بدان رو که تضمین جلوه ای از استعمال

لفظ در بیش از یک معنی است، منعی در آن نمی بیند. ۲۱.

پنج. ذیل آیه «وجوه یومئذ ناضرة. إلی ربّها ناظرة» (قیامه/۲۳-۲۲) طبرسی می گوید: درباره نظر به پروردگار سه وجه وجود دارد:

۱. نگاه کردن با چشم که از اشاعره نقل شده و ابوالحسن اشعری بر این باور است که آیه به صراحت دلالت دارد که دیدن خداوند با چشم در قیامت ممکن است، زیرا ناظره هرگاه با إلی به کار رود به معنای دیدن با چشم است؛ و دیگر اینکه اگر بر معنایی جز دیدن حمل شود تقدیر لازم خواهد آمد که اصل عدم تقدیر است.

۲. نگاه با چشم، ولی با تقدیر مضاف، گویا فرموده است: ناظره إلی رحمه ربّها، یا: إلی نعیم ربّها.

۳. به معنای انتظار و توقع که معتزله و شیعه آن را گفته اند؛ زیرا دیدن خدا با چشم محال و ناممکن است. چنان که در قرآن نیز نظر همراه با إلی در این معنی نیز به کارفته است؛ مانند «فَنَظِرَةً إلی میسر» که زمخشری نظر را در آنجا به معنای انتظار می داند. نیز سخن دخترک عرب را شاهد می آورد که گفته است: «عینتی نویظرة إلی الله و إلیکم»؛ یعنی چشم کوچک من نظر به خدا و شما دارد.

در این میان دیدگاه طبرسی چنین است:

«جمهور اهل عدل گفته اند می تواند نظر حمل بر هر دو معنی شود، یعنی نگاه با چشم به نعمتهای فراهم آمده، و انتظار نعمتهای در راه، یا آخرین نعمتهای آماده شده. اگر گفته شود در این سخن استعمالی حقیقی همراه با استعمالی مجازی به گونه همزمان خواهد بود؛ گوییم نزد بیشتر متکلمان اصولی اراده دو معنی از یک لفظ جایز است؛ زیرا تنافی میان آن دو نیست، و سید مرتضی نیز آن را اختیار کرده، گرچه ابوهاشم آن را نادرست می داند.» ۲۲

ب. حجیت نداشتن مفاهیم

مفهوم آن است که از ورای لفظ فهمیده می شود نه ظاهر آن؛ و دارای اقسامی می باشد؛ از جمله مفهوم شرط و مفهوم وصف و مفهوم حصر و مفهوم لقب و ...

گروهی از اصولیان، مفاهیم را یکسره حجت می دانند. طبرسی از دسته نخست است، او ذیل آیه «ان جاءکم فاسق نبأ فتبینوا» که به آیه نبأ معروف شده می گوید برخی به این آیه بر وجوب عمل به مقتضای خبرواحد عادل استدلال کرده اند، زیرا خداوند توقف و تبیین را در خبر فاسق واجب فرموده، و این دلالت بر آن دارد که در خبر عادل توقف واجب نیست. اما این سخن پذیرفته نیست، زیرا دلیل خطاب، نزد ما حجت نیست. شایان ذکر است که دلیل خطاب یا فحوای خطاب در تعبیر متقدمان، همان مفهوم وصف است. ۲۳

طبرسی همراه با مشهور متقدمان، خبر واحد را حجت نمی داند، ۲۴ ابن زهره و سید مرتضی و ابن ادریس از منکران سرشناس حجیت خبرواحدند. ۲۵ و این باور به شیخ مفید و شیخ طوسی نیز نسبت داده شده، چنان که از برخی سخنان آنان نیز کم و بیش به دست می آید، هر چند شیخ طوسی در العدة فی اصول الفقه بر حجیت آن اصرار دارد. چنان که بر او خرده نیز گرفته اند که گاه آن را می پذیرد و گاه مردود می شمارد. ۲۶

سخن در این است که آیا طبرسی خبر واحد را مطلقاً حجت نمی داند؛ در احکام شرعی و در تفسیر قرآن، یا تنها در احکام شرعی باور به حجیت نداشتن آن دارد، اما تفسیر قرآن را با مآثور می پذیرد.

در پنجاه سال اخیر این بحث معرکه آرا بوده است، علامه طباطبایی و استاد معرفت تفسیر قرآن را با خبر به دو دلیل ممکن نمی دانند؛ نخست آن که قرآن دارای معارفی دست یافتنی بوده و از غیر خود در بیان و دلالت بی نیاز است. دیگر اینکه با توجه به اینکه معیار درستی روایات وارده و نقل شده، عرضه آنها بر کتاب خدا قرار داده شده، اگر استفاده معارف و مطالب از قرآن توقف بر روایت داشته باشد دور واضح و باطل خواهد بود. ۲۷ در برابر این دیدگاه، آیت الله خویی و برخی از معاصران، حجیت خبر واحد در روایت تفسیری را باور دارند. ۲۸

ازمراجعه به آثار و نوشته های طبرسی استنباط می شود که ایشان خبر واحد در روایات فروع را حجت نمی دانسته اما در زمینه تفسیر، خبر واحد را حجت می دانند، زیرا در سراسر تفسیر خود از خبر واحد بهره برده است، هر چند تفسیر او تفسیر روایی شمرده نمی شود.

دیدگاه های ویژه فقهی

۱. شرط نبودن اتحاد فهل در رضاع

طبرسی در نشر حرمت و سرایت محرمیت در باب رضاع اتحاد فحل را شرط نمی داند. ۲۹ توضیح آن که اگر زنی به دو کودک در دو زمان شیر دهد که در زمان شیر دادن به کودک اول در ازدواج مردی باشد و در زمان شیردادن به کودک دوم در ازدواج مرد دیگر باشد، آیا آن دو کودک با هم نسبت رضاعی خواهند یافت یا نه. طبرسی می گوید محرمیت میان آنها خواهد بود، ولی مشهور فقیهان شیعه برآنند که شرط محرمیت و رابطه رضاعی آن است که هر دو شیردادن، در حال ازدواج با یک شوهر باشد که این را در اصطلاح اتحاد فحل می نامند؛ یعنی یکی بودن شوهر. از میان شیعه تنها فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ. ق) با طبرسی هم عقیده است و اهل سنت نیز همگی بر این باورند که اتحاد فحل در نشر حرمت میان مرتضعین شرط نیست. ۳۰

دیدگاه یادشده را بیشتر فقیهان به طبرسی نسبت داده اند، هر چند برخی در صحت انتساب آن به ایشان تشکیک کرده اند و عبارت او را در این باب صریح در آنچه گفته شده ندانسته اند. ۳۱ گویا نخستین کسی که این قول را به او نسبت داده شهید اول در لمعه است. ۳۲ نراقی نیز در مستند می گوید بعضی از شارحان مفاتیح الشرایع - که منظور او وحید بهبهانی است - قول مخالف مشهور را به طبرسی نسبت داده اند، اما ثابت نشده است. ۳۳ ولی شهید ثانی و شیخ انصاری عبارت طبرسی را دلالت کننده بر مقصود می دانند. ۳۴ عبارت طبرسی در مجمع البیان چنین است:

«الثانیة: أختک لأمک دون أبیک و هی الّتی أرضعتها أمک بلبان غیر أبیک.» ۳۵

و در جوامع الجامع نیز می نویسد:

«و کلّ ولد لها من غیر هذا الزوج، فهم إخوته و أخواته لأمه.» ۳۶

باید گفت در اینجا دو قول است و دو گروه از ادله وجود دارد. دلیل قول طبرسی ظاهر قرآن است که می فرماید: «و أخواتکم من الرضاعة» و اطلاق دارد. و نیز اطلاق سنت است که فرمود: «لحمه الرضاع کلحمه النسب» و روایاتی خاص مانند صحیح حلبی و دو موثقه دیگر که اشاره خواهد شد.

اما گروه دیگر مانند شهید ثانی و شیخ انصاری و دیگر فقیهان، به چند روایت دیگر استدلال می کنند و بر این باورند که: اولاً؛ آن روایات خاص هستند و بر اطلاق و عموم آیه یادشده و روایت «لحمه الرضاع کلحمه النسب» مقدم هستند، زیرا نسبت میان آنها نسبت خاص و عام است. و ثانیاً؛ مخالف

عامه هستند، حال آن که روایاتی که بر قول طبرسی دلالت دارند موافق عامه هستند. و ثالثاً؛ روایات مورد نظر ایشان موافق با شهرت فتوایی است. ۳۷ روشن است که این سه دلیل بر سه پایه و مبنای زیر استوار است:

۱. امکان تخصیص اطلاق ها و عموم های قرآن با خبر واحد.

۲. ترجیح داشتن روایت مخالف عامه.

۳. حجت بودن شهرت فتوایی.

در این میان طبرسی چنان که پیش از این گذشت، در اصل، خبر واحد را در فقه نمی پذیرد و به همین دلیل آن را شایسته برای تخصیص عموم قرآن نمی داند. ۳۸ شیخ طبرسی بر این باور است که اتحاد فحل شرط نبوده، بلکه فقط لازم است مرضعه یکی باشد، می گوید: دلیل ما بر این گفتار این است که وقتی مرضعه اطفال متحد بود، تمام شیرخواران با هم برادر و خواهر مادری می شوند، اگر چه فحل (شوهر) متعدد باشد، و بدیهی است که اخوت مادری وقتی نسبی باشد موجب حرمت تناکح و ازدواج میان آنان و گسترش محرمیت می باشد؛ اکنون وقتی اخوت امی و مادری نسبی موجب نشر حرمت باشد به مقتضای اینکه «الرضاع یحرم منه ما یحرم بالنسب» باید گفت اخوت رضاعی نیز موجب سرایت محرمیت می شود. پس مجرد اتحاد مرضعه باید کافی باشد، هر چند فحل متعدد باشد. ۳۹

شهید ثانی می گوید: این کلام از مرحوم طبرسی بسیار وجیه و متین است، جز آن که چون روایات و نصوص اهل بیت (ع) بر خلاف آن است، نمی توان این دیدگاه و استدلال را پذیرفت. ۴۰ طبرسی در کتاب مجمع البیان ذیل جمله «وامهاتکم اللاتی أرضعنکم» (نساء/۲۹) می نویسد:

«سمّاهنّ امّهات للحرمة، و کلّ انثی انتسبت إلیها باللبن فهی امّک...» ۴۱

و نیز ذیل جمله: «و أخواتکم من الرضاعة» در همین آیه می نویسد:

«یعنی بنات المرضعة و هنّ ثلاث؛ الصغیره الأجنبية التي أرضعتها امّک بلبان أبیک، سواء أرضعتها معک أو مع ولدها قبلک أو بعدک. و الثانية أختک لأمّک دون أبیک، و هی التي أرضعتها امّک بلبان غیر أبیک. و الثالثة أختک لأبیک دون امّک، و هی التي أرضعتها زوجة أبیک بلبان أبیک، و امّ الرضاعة و أخت الرضاعة لولا الرضاعة لم تحرما، فإنّ الرضاعة سبب تحریمها، و کلّ من تحرّم بالنسب من اللاتی مضی ذکرهنّ تحرّم أمثالهنّ بالرضاع، لقول النبی صلی الله علیه و آله «إنّ الله حرّم من الرضاع ما حرّم من النسب، فثبت بهذا الخبر أنّ السبع من المحرّمات بالنسب علی التفصیل الذی ذکره محرّمات بالرضاع.» ۴۲

نظیر این عبارت را طبرسی در کتاب جوامع الجامع نیز آورده است:

«و امهاتکم اللاتی أرضعنکم: سمّی المرضعات امّهات إذ نزلّ الرضاعة منزلة السبب، و سمّی المرضعات أخوات بقوله «و أخواتکم من الرضاعة»، فعلى هذا یكون زوج المرضعة أباً للرضیع، و أبواه جدّاه، و اخته عمّته، و کلّ ولد ولد له من غیر المرضعة قبل الرضاع و بعده فهم إخوته و أخواته لأبیه، و امّ المرضعة جدّته، و أختها خالته، و کلّ ولد لها من هذا الزوج فهم إخوته و أخواته لأبیه و امّه، و کلّ ولد لها من غیر هذا الزوج فهم إخوته و أخواته لامّه. و منه قول النبی صلی الله علیه و آله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. و فیہ أنّ المحرّمات السبع بالنسب محرّمات بالرضاع أيضاً.» ۴۳

خدای متعال فرموده: و مادرانی که شما را شیر می دهند بر شما حرام هستند، مرضعات را امهات نامیده است، چون شیردادن به منزله سبب محرمیت است، و مرضعات را خواهران نامیده: «و أخواتکم من الرضاعة». بنابراین شوهر زنی که بچه ای را شیر داده پدر آن کودک، و پدر و مادر او جدّ و جدّه، و خواهرش عمّه او به حساب آمده، و فرزندان آن که از غیر آن زن دارد چه پیش از رضاع به دنیا آمده باشند یا بعد از آن، خواهر و برادر پدری آن طفل می باشند، و مادر زنی که بچه را شیر داده، جدّه، و خواهرش خاله و برادرش دایی و او و فرزندان آن که از این شوهر دارد، برادر و خواهر پدری و مادری او محسوب می شوند، و اگر آن زن، فرزندان آن شوهر داشته باشد برادر و خواهر مادری طفل خواهند بود؛ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: تمام کسانی که از راه نسب بر انسان حرام می شوند از راه شیرخوارگی نیز حرام می شوند. این حدیث دلالت دارد که هفت گروهی که از راه خوبشاوندی حرام گردیده اند از راه شیرخوارگی نیز حرام شمرده شده اند.

چنان که دیده می شود طبرسی از روایات قول طرف مقابل که فقیهان بدانها استدلال کرده و آنها را مخصّص و مقید اطلاق آیه شریفه دانسته اند، سخنی به میان نیاورده؛ زیرا آن اخبار مخالف اطلاق آیه شریفه هستند، و با کنکاش در ذیل آیات الاحکام و سائر موارد از دو تفسیر طبرسی به خوبی روشن می شود که طبرسی به خبر واحد استدلال نمی کند، بلکه او تنها به خبر متواتر و یا خبری که قرینه بر صدورش باشد اخذ می کند؛ چنان که در اینجا به خبر «لحمۃ الرضاع کلحمۃ النسب» استدلال کرده است. این روایت گویی تواتر معنوی در بین علما و محدثان عامّه و دانشمندان خاصّه دارد، ۴۴ بنابراین او به اطلاق این حدیث استدلال کرده، همان طور که به اطلاق آیه شریفه اخذ کرده است، زیرا در آیه فرموده «و أخواتکم من الرضاعة» و هرگز سخن از شرط اتحاد فحل ندارد.

چنان که نکته دوم نیز از عبارت او به خوبی فهمیده می شود و آن اینکه طبرسی خبر واحد موافق قرآن را بر می گزیند، و خبر واحد مخالف قرآن را اعتنا نمی کند. او به ترجیح با ظاهر قرآن اهمیت می دهد، و به همین دلیل در پایان بحث از ابن عباس نقل کرده که خداوند متعال با این آیه شریفه هفت گروه از زنان نسبی و هفت گروه از زنان سببی را تحریم فرموده، و به خبرهای مخصّص و مقید قرآن توجه نکرده، با آن که سه روایت صحیح السند نیز می باشد، حتی به روایت محمد بن عبیده همدانی نیز که بر مقصود او دلالت دارد اشاره ای نکرده است. گویی در اصل آن را شایسته حجیت نشمرده، تا در کنار آیه شریفه قرار دهد، بلکه خبر متواتر معنوی را لایق حجیت دانسته، و به همین دلیل آن را در کنار آیه شریفه به عنوان دلیل آورده است، حال آن که فیض کاشانی در کتاب الوافی روایت همدانی را نقل کرده، و شاید به خاطر موافقت با اطلاق آیه شریفه آن را برگزیده است. ایشان این روایت را از کافی و تهذیب الاحکام چنین نقل می کند:

«علیّ عن أبيه و محمد عن أحمد عن التميمي عن محمد بن عبیده الهمدانی، قال: قال الرضاع: : ما يقول أصحابك في الرضاع؟ قال: قلت: كانوا يقولون: اللبن للفحل، حتى جاءتهم الرواية عنك أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، فرجعوا الي قولك، قال فقال لي: و ذلك لأن أمير المؤمنين سئلني عنها البارحة، فقال لي اشرح لي اللبن للفحل و أنا أكره الكلام، فقال لي كما أنت حتى أسئلك عنها؛ ما قلت في رجل كانت له امهات اولاد شتى فأرضعت واحدة منهنّ بلبنها غلاماً غريباً، أليس كلّ شيء من ولد ذلك الرجل من امهات الأولاد الشتى محرّم على ذلك الغلام، قال قلت: بلى، قال: فقال

أبو الحسن: فمابال الرضاع يحرم من قبل الفحل و لا يحرم من قبل الأمهات، و إنما حرم الله الرضاع من قبل الأمهات، و إن كان لبن الفحل أيضاً يحرم. «۴۵»

محمد بن عبیده همدانی می گوید: حضرت رضا علیه السلام به من فرمود: عقیده یاران تو در باب رضاع چیست؟

گفتم: آنان عقیده دارند که شیر تابع شوهر است؛ تا اینکه روایت شما به آنها رسید که رسول خدا فرموده است: آنچه از خویشاوندی باعث حرمت می شود، شیر نیز همان اثر را دارد؛ از آن پس به سخن شما عمل کردند.

امام علیه السلام فرمود: جهتی که با تو در این خصوص گفت و گو کردم آن بود که شب گذشته مأمون مرا از آن جويا شد، و گفت: برای من توضیح بده که چگونه شیر شوهر باعث حرمت می شود؛ من دوست نداشتم پاسخ دهم، چون مخالفان حاضر بودند، مأمون گفت هر طور دوست دارید، من درباره آن سؤال می کنم، امام علیه السلام خطاب به من (همدانی) گفت: چه می گویی در باب مردی که زنانی دارد و همه زنان از او فرزند دارند، و یکی از آن زنان پسر بیگانه ای را شیر داده؛ آیا همه فرزندان این مرد از این زنان بر این پسر حرام نیستند؟

همدانی گفت: چرا حرامند؛

امام فرمود: چه شده که رضاع از سوی شوهر حرام می کند، ولی از سوی مادران حرام کننده نیست، هر آینه خداوند، رضاع از سوی مادران را حرام کننده قرار داده، چنان که شیر شوهر نیز حرام می کند.

این حدیث دلالت دارد که اتحاد فحل شرط نیست، و شیر مادر مطلقاً موجب حرمت می شود؛ از یک مرد باشد، یا از دو مرد باشد؛ یعنی اگر بچه ای را با شیر حاصل از ازدواج با یک مرد، و بچه دیگری را با شیر دیگری شیر داده باشد آن دو بچه محرم خواهند بود، و ازدواج و نکاح آنها با یکدیگر حرام است.

اما طبرسی به این روایت اعتنایی نکرده، چون خبر واحد است، هر چند سند آن نیز ضعیف است، زیرا محمد بن عبیده همدانی در جوامع رجالی کهن شیعه ذکر نشده است، ولی فیض کاشانی آن را در الوافی آورده و بر طبق آن فتوا داده، او در تأیید دیدگاه خود می نویسد:

«و قد قالوا صلوات الله عليهم: إذا جاء عنّا حدیث فاعرضوه علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه، و ما خالف فردوه. و أنت تعلم أنّ هذا الخبر الموافق للكتاب و السنة المتواترة أولى بالمراعات و الإبقاء علی ظاهره و تأویل ما یخالفه من الذی یخالفهما كما بیناه. «۴۶»

از آنچه تاکنون گذشت روشن شد مجموع سخنان این دو بزرگوار به چهار دلیل نظر دارد:

اطلاق آیه (و أخواتکم من الرضاعة)، روایت متواتر (لحمه الرضاع کلحمه النسب)، روایت همدانی و برداشت ابن عباس از آیه شریفه.

در برابر این دو فقیه مفسر، مشهور فقیهان از این چهار دلیل پاسخ گفته اند؛ اما اطلاق آیه و روایت متواتر را قابل تخصیص با روایت دانسته اند، خبر همدانی را نیز ضعیف شمرده اند، افزون بر آن که به دلیل موافقت با عامه آن را مرجوح شمرده اند، و سخن ابن عباس را نیز به دلیل تکیه آن بر اطلاق آیه بی اهمیت شمرده اند. روایت همدانی را شیخ طوسی نیز حمل بر گسترش محرمیت و حرمت میان شیرخوار و فرزندان نسبی شیر دهنده کرده است و نه فرزندان رضاعی او. ۴۷ و شیخ حرّ عاملی نیز

طبق معمول آن را حمل بر تقیه کرده است. ۴۸ مشهور پس از ردّ چهار دلیل یادشده خود به استناد سه روایت که پیش از این بدانها اشاره شد اتحاد فحل را شرط دانسته اند. در صحیح حلبی امام صادق (ع) فرموده است:

«... ان كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحلّ، فإن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلین فلا بأس.» ۴۹

در موثقه عمار ساباطی نیز فرموده است:

«... لا بأس بذلك، إن أختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي أرضعت الغلام، فاختلف

الفحلان فلا بأس.» ۵۰

این روایت به دلیل وجود عمار ساباطی در سند آن صحیح نیست، اما آن را موثقه شمرده اند.

در روایت سوم که زیاد بن سوقة از امام باقر (ع) نقل کرده است نیز بر شرط بودن اتحاد فحل

تصریح کرده است. ۵۱

در این میان شهید ثانی به دلیل آن که به موثقه عمل نمی کند تنها مستند قول خود را صحیح حلبی قرار داده و در دو کتاب مسالک الافهام و شرح لمعه به صراحت اعلام داشته که اگر صحیح

حلبی نبود سخن و استدلال طبرسی شیوا و قوی بود. ۵۲

۲. حق اجرای قصاص

طبرسی معتقد است که حق قصاص و تولیت قصاص با امام مسلمین یا حاکم شرع است، و اولیای دم حق قصاص و تولی آن را ندارند، او در ذیل آیه شریفه «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الألباب» (بقره/۷۸) می نویسد:

«و أمّا من يتولّى القصاص فهو إمام المسلمین و من یجرى مجراه، فیجب علیه استیفاء القصاص عند

مطالبه الولی، لآنه حق آدمی.» ۵۳

متولی قصاص امام مسلمین است؛ و کسی که جایگزین او باشد، هرگاه ولی دم مطالبه کند بر او

واجب است استیفای قصاص، زیرا قصاص حق آدمی است.

این مسأله از مباحث مهم قصاص و فقه است که آیا ولی دم بدون واسطه دیگری خود می تواند

قصاص را اجرا کند؛ یا اینکه حتماً باید به امام و حاکم جامعه مراجعه کند، محقق اردبیلی (م

۹۹۳هـ) در زبده البیان فرموده: طبرسی این ادعا را فرموده ولی این قول خلاف قول بیشتر فقها و

علما است و بیشتر علما بر خلاف آن فتوا داده اند. ۵۴ ولی با مراجعه به فتاوی اقوال فقیهان ردّ پای

این قول را در المبسوط شیخ طوسی (م ۴۶۰هـ) می توان دید، ۵۵ و در میان متقدمان کسی را جز

شیخ طوسی نمی توان پیدا کرد، و بلکه شیخ در سایر کتابهای خود نیز این گونه فتوا نداده، و در میان

متأخران، علامه حلی (م ۷۲۶هـ) در یکی از کتابهای خود یعنی قواعد الاحکام این فتوا را ذکر کرده

و در سایر کتابها بر خلاف آن فتوا داده است؛ زیرا اصل براءت، شرط بودن دخالت امام را نفی می کند

و عموم روایت فراوان بلکه آیه «فقد جعلنا لولیه سلطاناً» دلالت بر حق قصاص داشتن ولی دم دارد. ۵۶

دیدگاه های لغوی

یک. ترادف در لغت

طبرسی وقوع مترادف در لغت را باور ندارد، او بخش مفصلی از تفسیر خود را به شرح لغات قرآن اختصاص داده است. نقش لغت در تفسیر، نقش کلیدی است و هیچ مفسری با هر مشرب و فکری که باشد بی نیاز از شرح لغات و فهم لغات نیست، مفسر فقیه یا ادیب یا متکلم نیازمند فهم لغت است.

طبرسی به عنوان مفسری که در تفسیر خود بیشتر جهات تفسیر را لحاظ کرده - و بر همین اساس تفسیر او را در ردیف تفاسیر جامع بر شمرده اند - بخشی از تفسیر خود را به شرح لغات اختصاص داده است. ولی او در بیان لغات، سبکی دارد که باید آن را سبک ویژه خود او نامید؛ او در شرح لغات قرآن به اصولی پایبند است که از آن جمله موارد زیر را می توان برشمرد:

۱. مصادر لغات را ذکر نمی کند، و گاهی به قائلین آن اشاره می کند، مانند مبرد، خلیل، فراء، ازهری، زجاج، ابن جنی، ابوبکر سراج، ابوعلی فارسی، قطرب، ابوعبیده، ثعلب. زیرا طبرسی از کتاب خاص و محدود استفاده نکرده، خود تخصص و تبخّر در لغت داشته، همچون محمود بن عمر زمخشری (م ۵۳۸هـ-ق) که در کشف مصادر لغت را نیاورده، و همچون حسین بن محمد راغب اصفهانی (م ۵۰۳هـ-ق) که در المفردات از مصادر لغات روی تافته است.

۲. طبرسی به ذکر وجوه اهمیت می دهد، مثلاً ذیل آیه ۲۰ بقره «یجعلون أصابعهم فی آذانهم» می گوید جعل در لغت به چهار وجه استعمال می شود:

۱. جعل به معنای شروع که بر سر مبتدا و خبر داخل می شود، و در قرآن استعمال نشده است.

۲. جعل به معنای تصییر که دو مفعولی خواهد بود.

۳. جعل به معنای تسمیه که آن نیز دو مفعولی است.

۴. جعل به معنای خلق که یک مفعولی است. ۵۷

و نیز در شرح کلمه تسبیح فرموده: تسبیح بر چهار قسم است:

۱. تنزیه؛ مثل این آیه: «سبحان الذی أَسْرَى».

۲. به معنای استثنا، مانند: «لولا تسبّحون»؛ یعنی تستثنون.

۳. به معنای صلات، مانند: «فلولا أنّه کان من المسبّحین».

۴. به معنای نور که در حدیث آمده «فلولا سبحات وجهه»؛ یعنی نور صورت او. ۵۸

همچنین می گوید: روح بر چند وجه می آید:

۱. حیات نقوش یا ارشاد و موعظه.

۲. رحمت، همان گونه که در بعضی از قراءات «فروح و ریحان» آمده است.

۳. روح به معنای نبوت، «یلقى الروح عن امره».

۴. روح، یعنی عیسی بن مریم.

۵. روح، یعنی جبرئیل.

۶. روح، یعنی نفخ.

۷. وحی، مثل «و کذلک أوحینا إلیک روحاً من أمرنا».

۸. روح، یعنی انسان.

۹. روح ملکی در آسمان و از بزرگ ترین مخلوقات خداست. ۵۹

طبرسی در بسیاری از موارد همین کار را کرده؛ او با استقصا در معانی لغت، وجوه آن را در قرآن و غیرقرآن بررسی می کند.

۳. طبرسی به فهم ارتباط بین لغات اهمیت می دهد، این همان فقه اللغه حقیقی است، او ذیل آیه شریفه «و قضینا إلى بنی اسرائیل» (اسراء/۵) می نویسد:

«القضاء فصل الأمر على إحكام، و منه سمی القاضی، ثم يستعمل بمعنى الخلق و الإحداث كما قال: فقضاهن سبع سموات و بمعنى الإيجاب كما قال و قضی ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه، و بمعنى الإعلام و الاخبار بما يكون من الأمر، و هو المعنى هاهنا و أصله الإحکام.» ۶۰

در جای دیگری می نویسد:

«التفجير التشقيق عمّا یجرى من ماء او ضیاء و منه تسمى الفجر لانه ینشقّ عن عمود، و منه الفجور لانه خروج الى الفساد؛ یشقّ به عمود الحق.» ۶۱

درباره واژه قرء نیز تحقیقی از این دست ارائه کرده است: ۶۲

۴. طبرسی معنی و مفهوم لغت را با بیان ضد آن به دست می آورد؛ از جمله می نویسد:

«والسکن کلّ ما یسکن إلیه، و السکن أيضاً المسکن... و أصله من السکون الذی هو ضد الحركة.» ۶۳

۵. طبرسی به شاهی از لغت اشاره می کند، بویژه در جایی که لغت اندکی غریب و نامأنوس باشد. او لغات قرآن را بر اساس مصادر خاصّ خود تفسیر می کند، یعنی از قرآن و حدیث و شعر و محاورات عرفی و امثال عرب، و با کمک این منابع در شرح یک واژه، مدّعی خود را با شاهی مبرهن و مستدلّ می سازد.

۶. به علیت بین لغات اهمیت می دهد؛ مثلاً می گوید:

«الأنعام جمع نَعَم، و هی الإبل و البقر و الغنم، سمّیت بذلك لنعمه مشیها، بخلاف الحافر الذی یصلب مشیها.» ۶۴

انعام جمع نَعَم است، و مراد از نعم، شتر و گاو و گوسفند است، علت اینکه آنها را نعم گفته اند چون راه رفتن آنها بسیار آرام است، و پاهای خود را به آرامی بر می دارند، ولی اسب پاهای خود را محکم بر زمین می گذارد.

۷. در شرح لغات به استعمالات خود قرآن توجه می کند؛ و بر اساس استعمالات قرآنی کلمات قرآن را شرح و بسط می دهد. از جمله می نویسد:

«و من رزقناه منا رزقاً حسناً» رزقاً مفعول ثانٍ لرزقناه، و فی هذا دلیل علی أن رَزَقَ یتعدّی إلی مفعولین، ألا تری أن قوله رزقاً حسناً لوکان مصدرراً لما جاز أن یقول فهو ینفق منه، لانّ الإنفاق أنّما یكون من المال، لا من الحدث الذی هو المصدر.» ۶۵

۸. واژه هایی مانند بَقْر، ثمر و تمر را جمع مکسرّ می داند. در برابر کسانی که این واژه ها را اسم جنس می دانند. او در این دیدگاه با ابوعلی فارسی هم عقیده است. ۶۶

۹. مشترک لفظی را در لغت عرب پذیرفته و استعمال آن را در قرآن باور دارد؛ چنان که استعمال لفظ در بیش از یک معنی را نیز باور داشت. در جایی می نویسد:

«و الورا و الخلف بمعنی واحد و هو نقیض جهة القدام...» ۶۷

طبرسی و انکار ترادف

شواهدی بر اینکه طبرسی ترادف در لغت را باور ندارد در عبارات او دیده می شود؛ از جمله درباره واژه های تجسّس و تحسّس که در سوره های حجرات و یوسف آمده است، که ابو عبیده آنها را به یک معنی می داند، اما ابو هلال عسکری میان آن دو فرق می گذارد، طبرسی در این زمینه می نویسد:

«والتحسّس طلب الشیء بالحاسّة و التجسّس نظیره، و فی الحدیث لاتحسّسوا و لاتجسّسوا. و قیل إنّ معناهما واحد. و نسق أحدهما علی الآخر لاختلاف اللفظین، کقول الشاعر: متى أدنُ منه ینأ عنی و یبعد. و قیل التجسّس بالجیم البحت عن عورات الناس، و بالحاء الاستماع لحدیث قوم. و سئل ابن عباس عن الفرق بینهما، قال: لایبعد أحدهما عن الآخر؛ التحسّس فی الخیر و التجسّس فی الشرّ.» ۶۸

در جوامع الجامع نیز تحسّس و تجسّس و تلمّس را به یک معنی دانسته است، ۶۹ چنان که ابوالفتوح رازی چهار واژه تجسّس، تحسّس، تفحصّ، تبخّث را به یک معنی دانسته است. ۷۰

دیگر اینکه او در بیشتر موارد به نظیر تعبیر می کند و نام ترادف را نمی آورد؛ از جمله می نویسد:

«الآیة و العلامة و العبرة نظائر»؛

«الزعیم و الکفیل و الضمین نظائر»؛

«الإیثار تفضیل احد الشیئین علی الآخر، و نظیره الاختیار و الاجتباء، و نقیضه الإیثار علیه»؛

«والخوف و الخشیة و الفزع نظائر»؛

«والمدة و الزمان و الحین نظائر»؛

«والحصر و الحبس و الأسر نظائر»؛

«و الانتظار و المراقبة و المراعاة و المحافظة نظائر»؛

«والمخالفة و المجانبة و المحاداة نظائر»؛

«العدل و الاقامة و الخلود نظائر»؛

«أعقبه و أورثه و أداه نظائر» ۷۱

اما در مورد لغاتی که یک معنی داشته باشند به گونه دیگری است، مثلاً می گوید:

«الشّقّ و الشیقّ بمعنی»، «والتبیان و البیان واحد»، «الصواع و الصاع و الصّوع و الصّوع واحد»، «یئس

و استیسأس بمعنی»، «العُمَد و العَمَد جمیعاً بمعنی واحد» ۷۲

دیگر اینکه طبرسی اصرار دارد که فرقهها و تفاوتهای لغوی را بیان کند؛ به طور مثال در مقام فرق

بین جعل و فعل و تغییر می نویسد:

«الفرق بین الجعل و الفعل أنّ جعل الشیء یكون بإحداث غیره، کجعل الطین خزفاً، و لایكون فعله

إلّا بإحداثه. و الفرق بین الجعل و التّغییر أنّ تّغییر الشیء لایكون إلّا بتصییره علی خلاف ماکان، و

جعله یكون بتصییره علی مثل ماکان، کجعل الإنسان نفسه ساکناً علی استدامة الحال.» ۷۳

دیدگاه های ویژه کلامی

۱. طبرسی همه معاصی را کبیره می داند و گناه صغیره را نسبی می شمارد؛ در برابر گروهی از عالمان شیعی و سنی که گناهان را دو قسم می دانند و برای هر یک آثاری ذکر می کنند و در تعریف آن معیارهایی می آورند. ۷۴ نتیجه بررسی در این زمینه تأثیراتی در کلام و فقه خواهد داشت که در جای خود تبیین شده است.

نیز درباره شمار گناهان کبیره سخن بسیار رفته و در برخی روایات نیز از این گناهان اسم برده شده است. ۷۵

طبرسی در مجمع البیان ذیل آیه «إِن تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء/۳۱) پس از نقل روایت مفصلی که صدوق و کلینی نیز آن را ذکر کرده اند ۷۶ می نویسد:

«در معنای گناه کبیره اختلاف شده است؛ گفته شده هر آنچه که بر آن خدای متعال وعده عقاب در آخرت را داده، و بر آن در دنیا حدّ واجب نموده کبیره است، از سعید بن جبیر و مجاهد همین قول روایت شده است، ابن عباس گفته هر چه آن را خدای متعال نهی فرموده کبیره است، اصحاب ما این قول را برگزیده اند، آنان گفته اند معصیتها و گناهان همه کبیره هستند چون قبیح هستند؛ ولی بعضی از آنها بزرگ تر از بعضی است، و استحقاق عقاب بر آن بیشتر است.» ۷۷

نکته در این است که چگونه طبرسی این سخن را به اصحاب امامیه نسبت داده است، علامه محمدباقر مجلسی در حقّ الیقین، و علامه سید عبدالله شبّر در حقّ الیقین و محمدباقر خوانساری در روضات الجنات و تبریزی در ریحانة الادب و امین عاملی در اعیان الشیعه این سخن را از متفردات طبرسی دانسته اند، ۷۸ با آن که شیخ طوسی و ابوالفتح رازی همین عقیده را دارند. عبارت رازی و طبرسی ذیل آیه همان عبارت شیخ طوسی است، و این سخن طبرسی همچون سخن او در باب رضاع دو برداشت از آن شده؛ برخی همچون شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴هـ) در خاتمه باب کبائر که ۳۷ روایت را در شمارش کبائر نقل کرده، عبارت طبرسی را آورده و آن را نظر اصحاب دانسته؛ آن گاه در مقام تعارض بین روایات و کلام طبرسی گفته این احادیث منافات با کلام او ندارد، ۷۹ درحالی که مرحوم علامه سید عبدالله شبّر (۱۲۴۲هـ) یادآور کلام طبرسی شده و آن را مردود دانسته، و گفته با ظاهر اخبار ناسازگار است. ۸۰

دراینکه لفظ کبائر در آیات و روایات وارد شده شکی نیست، و نیز مصادیقی را به عنوان گناه کبیره برشمرده اند؛ که روایات در این زمینه بسیار است. و نیز شکی نیست که بسیاری از احکام برگناه کبیره بار شده، مثل عدالت مجتهد و امام جماعت، شاهد و... و یا برای اصحاب کبائر احکام خاصّ وارد شده مانند اینکه: اصحاب الکبائر یقتل فی الرابعة. از سوی دیگر در روایات، لفظ محقرات آمده، مثلاً روایت شده «اتَّقُوا الْمُحَقَّرَاتِ مِنَ الذُّنُوبِ» و در نصوص دیگری فرموده اند: «لَا تَسْتَصْغِرَنَّ مَعْصِيَةً»، یا «لَا تَسْتَقَلُّوا قَلِيلَ الذُّنُوبِ» و در روایت دیگری آمده: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لِالصَّغِيرَةِ مَعَ الإِصْرَارِ وَ لِالكَبِيرَةِ مَعَ الاستِغْفَارِ» ۸۱.

با توجه به این نکاتی که گفته شد، چگونه ممکن است که گناهان را دو قسم ندانیم، و همه را کبیره بدانیم، تأویل طبرسی آن است که این اصطلاح در این روایات بدان جهت است که صغیر در مقابل کبیر و محقر در مقابل کبیره می باشد، نه اینکه قسیم آن باشد؛ ولی با مراجعه به تعبیر روایات دانسته می شود که صغیره و محقر قسیم برای کبیره و کبائر است، بنابراین نمی توان با این تعبیر موافق بود. شاید نظر طبرسی بدان جهت بود که این روایات خبر واحد است، و در پاره ای از اسناد آن راویان ضعیف نیز وجود دارند، بر این اساس از آن اعراض کرده و یا اینکه آنها را تأویل می کند، چنان که حرّ عاملی نیز این گونه باور دارد.

۲. عصمت پیامبر

عصمت در اصطلاح به معنای مرتکب نشدن گناه است که درباره پیامبران ثابت شده است. سید مرتضی عقیده به عصمت پیامبران را به شیعه نسبت داده، ۸۲ در برابر این گروه شیخ صدوق و پدر او سهو را درباره انبیا ممکن نمی دانند، اما اسهاء را ممکن می شمارند؛ بدین گونه که خداوند ایشان را به سهو و خطا افکند. ۸۳ طبرسی و ملاحمد نراقی و شیخ محمدتقی تستری آن را پذیرفته اند. ۸۴ گروه نخست به ادله عقلی و نقلی استناد کرده اند، خواجه نصیرالدین طوسی فرموده، اگر پیامبر اشتباه کند اطمینان از سخنان او سلب می شود. ۸۵ گروه دوم به روایاتی استناد جسته اند که در کتابهای شیعه همچون کافی و کتب عامه همچون صحیح بخاری و غیره وارد شده. حدیث ذوالشمالین نیز در این زمینه معروف و مشهور است. ۸۶

متکلمان برجسته شیعه همچون شیخ مفید و علامه حلی و علامه مجلسی و سایر فقها و عالمان شیعه به نقد این روایات پرداخته اند. ۸۷ شهید اول فرموده است:

«و هذا الحدیث لم یثبت عندنا مع أنه مخالفٌ للقواعد العقلیة.» ۸۸

عالمانی که قائل به جواز سهو شده اند دو گونه تعبیر آورده اند:

۱. سهو از ناحیه پیامبر صورت نمی پذیرد، بلکه اسهاء به خاطر مصالحی جایز و رواست.

۲. سهو در مورد امور شرع و دین روا نیست، ولی در امور عادی و عرفی و روزمره اشکالی ندارد.

طبرسی نیز ذیل پاره ای از آیات شریفه قرآن این نکته را یادآور شده است. او ذیل آیه شریفه «وإِذَا یَنسِفُکَ الشَّیْطَانُ» می نویسد:

«از جبائی نقل شده که گفته: آیه شریفه دلالت دارد بر بطلان قول امامیه در اینکه نسیان بر انبیا جایز نیست. آن گاه جواب داده و گفته این قول در نزد من صحیح نیست، زیرا امامیه سهو را بر پیامبران در آنچه که از خداوند متعال ادا می کند روا نمی دارند، اما در دیگر امور امکان سهو برای ایشان وجود دارد؛ تا آن گاه که به اخلال عقل نرسد.» ۸۹

دیدگاه طبرسی درباره نسخ تلاوت

طبرسی نسخ تلاوت را باور دارد، منظور از نسخ تلاوت آن است که حکم بیان شده در آیه در کتابها موجود باشد، ولی خود آیه در قرآن وجود نداشته باشد، نسخ در تلاوت نیز مورد انکار دانشمندان واقع شده، چون این گونه نسخ نیز باعث قول به تحریف می شود. طبرسی ذیل آیه شریفه «مانسخ من آیه أو نسیها نأت بخیر منها أو مثلها ألم تعلم أن الله علی کل شیء قدير» (بقره/۱۰۶) پس از تقسیم نسخ در قرآن به سه قسم نسخ حکم و تلاوت، نسخ حکم و نسخ تلاوت، قسم دوم و سوم را می پذیرد و نمونه هایی را نیز برای آن ذکر می کند، از جمله درباره رجم، و عبارت لایملاً جوف ابن آدم الا التراب، و جریان بئر معونه. ۹۰

۱. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، چاپ رحلی، ۵۵۹؛ کریمان، حسین، طبرسی و مجمع البیان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۶۷/۱؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، ۳۵۷/۵؛ شرح شواهد مجمع البیان، ۱۵/۱ و....

۲. همان منابع.

۳. همان منابع، و عاملی، محسن امین، اعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف، ۴۰۰/۸-۴۰۱.
۴. همان منابع و ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، ۱۴۲/۱.
۵. ر.ک: طبرسی و مجمع البیان.
۶. نوری، میرزا حسین، خاتمه مستدرک الوسائل، آل البيت، قم، ۷۲/۳.
۷. شهید ثانی، روض الجنان؛ طبرسی، جوامع الجامع، مقدمه، ۶۲/۱.
۸. ر.ک: نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ۳۲۶/۴۲؛ اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان، ۷۶/۱۱؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، ۳۰۰/۵؛ نیز ر.ک: مقالات کنگره اردبیلی، جلد اول.
۹. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، ۱۵۸/۷؛ و ۱۷۷/۸؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۱۴۳/۱؛ شهید ثانی، الرعاية، ۹۳؛ عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین، ۱۷۶.
۱۰. ر.ک: مجمع البیان، ۲۹۷/۲؛ المؤلف من المختلف، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. ر.ک: حائری، عبدالکریم، درر الفوائد، جامعه مدرسین قم، ۵۵؛ بروجردی، حسین، نهاییة الأصول، ۶۱؛ خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، ۵۳؛ خویی، ابوالقاسم، اجود التقريرات، ۵۱/۱؛ و محاضرات فی اصول الفقه، ۲۱۰/۱؛ رشتی، حبیب الله، بدائع الافکار، ۱۶۱ و... .
۱۲. سیوری حلی، التنقیح الرائع، ۲۳/۳؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ۵۷/۷؛ شیخ طوسی، التبیان، ۲۲۴/۲؛ همو، الخلاف، ۳۳۶/۴؛ همو، المبسوط، ۲۴۳/۴؛ کرکی، جامع المقاصد، ۴۹۷/۱۲؛ الحاوی الکبیر، ۳۱۷/۹؛ ابن قدامه حنبلی، المغنی، ۱۳۲/۸.
۱۳. بیهقی، السنن، ۱۹۸/۷؛ طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، ۲۳۵/۲؛ ترمذی، الجامع الصحیح، ۲۰۰/۵؛ احمد بن حنبل، مسند، ۲۹۷/۱.
۱۴. اسنوی، التمهید، ۱۷۶؛ سیدمرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، ۷۱/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۰/۱؛ همو، ترجمه جوامع الجامع، ۲۸۵/۱.
۱۵. ابن منظور، لسان العرب، ۲۹۱/۱۴؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱-۲۴۰/۲.
۱۶. همان.
۱۷. طبرسی، مجمع البیان، ۳-۴۷۶/۴ و ۴۸۰.
۱۸. همان، ۵-۳۴۶/۶ و ۳۴۶/۱ (چاپ اسلامیة).
۱۹. همان، ۹-۳۳۸/۱۰؛ شهید ثانی، روض الجنان، ۳۲۳/۱۸.
۲۰. انصاری، ابن هشام، مغنی اللیب، ۶۷۶/۲ و ۶۸۱ و ۸۹۷؛ حاشیه دسوقی، ۱۶۱/۲ و ۱۶۴ و ۳۰۵.
۲۱. زمخشری، الکشاف، ۴۰۶/۱ و ۷۴؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۴۱، ۶۶، ۸، ۳۴ (چاپ رحلی).
۲۲. زمخشری، الکشاف، ۶۶۴/۳ و ۲۹۴؛ طبرسی، مجمع البیان، ۹-۳۹۹/۱۰.
۲۳. طبرسی، مجمع البیان، ۹-۱۳۳/۱۰.
۲۴. همان، شیخ انصاری، فرائد الاصول، ۲۴۰/۱؛ شیخ طوسی، العدة، ۱۲۹/۱؛ الوافیة، ۱۵۸.
۲۵. سیدمرتضی، الذریعة، ۵۲۸/۲؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ۳۰۹/۳؛ حلی، ابن ادريس، السرائر، ۵۱/۱.
۲۶. شیخ طوسی، العدة، ۱۲۹/۱.
۲۷. طباطبایی، محمدحسن، المیزان، ۸۵/۳؛ همو، قرآن در اسلام، ۲۵.

٢٨. لنكرانى، محمدفاضل، المدخل فى التفسير، ١٧٣.
٢٩. طبرسى، مجمع البيان، ٢٧/٣-٢٨.
٣٠. فاضل هندی، كشف اللثام، ١٥٩/٧؛ نراقى، احمد، مستند الشيعة، ٢٦١/١٦؛ انصارى، مرتضى، النكاح، ٣٢٢؛ طباطبايى، سيد على، رياض المسائل، ٨٨/٢؛ علامه حلى، تذكرة الفقهاء، ٦٢٠/٢؛ فيض كاشانى، الوافى، ٤٢/١٢؛ طبرسى، جوامع الجامع، ٦/١؛ كريمان، حسين، طبرسى و مجمع البيان، ٢٤٤/١؛ ابن قدامه حنبلى، المغنى، ٢٠٨-٢٠٠/٩.
٣١. گرجى، ابوالقاسم، مقدمه جوامع الجامع، ٦/١.
٣٢. شهيد ثانى، الروضة البهية، ١٦٥/٥.
٣٣. نراقى، احمد، مستند الشيعة، ٢٦١/١٦.
٣٤. شهيد ثانى، الروضة البهية، ١٦٥/٥؛ همو، مسالك الأفهام، ٢٤٠/٧ و ٣٤٠؛ شيخ انصارى، النكاح، ٣٢٢.
٣٥. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، ٢٧/٣.
٣٦. گرجى، ابوالقاسم، مقدمه جوامع الجامع، ٦/١. نيز ر.ك: مقاله آقاى رضا مختارى در مجله آينه پژوهش شماره اول، صفحه ٢٥.
٣٧. شهيد ثانى، مسالك الأفهام، ٢٤٠/٧؛ همو، الرعاية، ٩١؛ انصارى، شيخ مرتضى، النكاح، ٣٢٢-٣٢١.
٣٨. طبرسى، مجمع البيان، ٩-١٠/١٣٣.
٣٩. همان، ٢٧/٢-٢٨.
٤٠. شهيد ثانى، مسالك الأفهام، ٣٤٠/٧؛ همو، الروضة البهية، ١٦٥/٥.
٤١. طبرسى، مجمع البيان، ٢٧/٢-٢٨.
٤٢. همان.
٤٣. همو، جوامع الجامع، ٢٤٦/١.
٤٤. حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ٢٨٠/١٤ (اسلامية) و ٢٧١/٢٠ (آل البيت)؛ شيخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ١٥٥/٢؛ كلينى، الكافى، ٤٣٩-٤٤٦؛ شيخ طوسى، تهذيب الاحكام، ٣١٣/٧؛ فيض كاشانى، الصافى، ٤٠٣/١.
٤٥. حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ٢٩٦/١٤ (اسلاميه).
٤٦. طبرسى، مجمع البيان، ٢٨/٢؛ حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ٧٥/١٨ (اسلاميه).
٤٧. شيخ طوسى، تهذيب الاحكام، ٣٠١/٦.
٤٨. حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ٢٩٤/١٤ (اسلاميه).
٤٩. شيخ طوسى، الاستبصار، ١٩٩/٣.
٥٠. حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ٢٩٤/١٤ (اسلاميه).
٥١. همان؛ شيخ طوسى، تهذيب الاحكام، ٣١٥/٧؛ همو، الاستبصار، ١٩٢/٣.
٥٢. شهيد ثانى، مسالك الأفهام، ٣٤٠/٧؛ همو، الروضة البهية، ١٦٥/٥.
٥٣. طبرسى، مجمع البيان، ٢٦٥/١.
٥٤. اردبيلى، احمد، زبدة البيان، ٦٦٧ (چاپ مرتضى).
٥٥. غايه المرام، ٤٠٢/٤.

٥٦. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام، ٢٨٨/٤٢؛ خوئى، ابوالقاسم، مبانى تكملة المنهاج، ١٢٨/٢.
٥٧. طبرسى، مجمع البيان، ذيل آيه ٢٠ بقره.
٥٨. طبرسى، مجمع البيان، ٧-٨/٥٣٦.
٥٩. همان.
٦٠. همان، ٣-٤/٦١٣.
٦١. همان، ٣-٤/٦٧٨.
٦٢. همان، ١-٢/٥٧٢.
٦٣. همان، ٧-٨/٥٨٠.
٦٤. همان، ٩-١٠/٥٣٨.
٦٥. همان، ٧-٨/٥٧٨.
٦٦. همان، ٣-٤/٧٢١.
٦٧. همان، ٣-٤/٧٥٠.
٦٨. همان، ٣/٣٩٢.
٦٩. همو، جوامع الجامع، ٥٨٧/٢.
٧٠. شهيد ثانى، روض الجنان، ١١/١٤١.
٧١. طبرسى، مجمع البيان، ٥-٦/٣٢٢، ٣٨٢، ٣٩٧، ٤٤٣، ٤٧٥، ٥٣٢، ٥٤٢ و ٥-٦/٨، ١٠، ١٤، ١٧، ٢٥.
- ٥٣، ٦٧، ٧٦، ٨١، ١٣٩، ١٦٦.
٧٢. همان، ٥-٦/٣٨٢، ٣٨٨، ٣٢٠، ٧-٨/٥٣٨، ٥٨٥.
٧٣. همان، ٥-٦/١٨٣.
٧٤. همان، ١/٨٥؛ ٣/٣٨ (اسلامية)؛ همو، جوامع الجامع ١/٢٥٢؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهية، ٤٤٣؛ كلينى، اصول الكافى، ٢/٢٧٦؛ شيخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ٢/١٧٥ و... .
٧٥. يزدى، محمد كاظم، العروة الوثقى، ١/٦٣٠؛ حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ١٥/٣١٥ و ٢٢٩ (آل البيت)؛ صدوق، علل الشرائع، ٥٣٢؛ همو، معانى الأخبار، ٤١٢؛ شيخ كلينى، اصول الكافى، ٢/٢١٣ و ٢١١.
٧٦. همان منابع.
٧٧. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، ٣-٤/٦١.
٧٨. شبر، عبدالله، حق اليقين، ٢٠١؛ خوانسارى، محمدباقر، روضات الجنات، ٥/٣٦٢؛ تبريزى، محمدعلى، ريحانة الأدب، ٤/٣٦؛ عاملى، محسن امين، اعيان الشيعة، ٨/٤٠٠.
٧٩. حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ١١/٢٤٧، ٢٤٥، ٢٦٨، ٢٦٣.
٨٠. شبر، عبدالله، حق اليقين، ٢٠١.
٨١. حرّ عاملى، وسائل الشيعة، ١١/٢٤٥ تا ٢٦٨.
٨٢. سيد مرتضى، تنزيه الانبياء، ٢.
٨٣. سبحانى، جعفر، الإلهيات، ٣/١٥٦ و ١٩٢.
٨٤. نراقى، احمد، مستند الشيعة، ٧/٩٧؛ تسترى، محمد تقى، قاموس الرجال، جلد ١٣، خاتمه؛ طبرسى، مجمع البيان، ٢/٣١٧ و ٧/٣١٧.
٨٥. طوسى، نصيرالدين، كشف المراد، ٢١٧.

٨٦. صحيح بخارى، ٨٦/٢؛ صحيح مسلم، ٤٤/١، ٥٧٣ و... .
٨٧. شيخ مفيد، الرسالة السعدية، ٧٦؛ علامه حلى، تذكرة الفقهاء، ٣٠٩/٣؛ همو، منتهى المطلب، ٢٨١/٥؛ همو، ٢٧٤؛ همو، نهج المسترشدين، ٥٩؛ مجلسى، بحار الانوار، ٩٧/١٧-١٢٩؛ تسترى، نورالله، احقاق الحق، ١٩٩/٢؛ سبحانى، جعفر، الالهيات، ١٨٩/٣ و... .
٨٨. شيهد اول، ذكرى الشيعة، ١٣٤.
٨٩. طبرسى، مجمع البيان، ٣١٧/٢، ٣١٧/٧.
٩٠. همان، ١٨٠/١؛ ٣٤٥/٢-١ (ناصر خسرو)؛ نيز ر.ك: طباطبايى، الميزان، ١٠٨/١٢؛ معرفت، محمدهادى، التمهيد، ٢٧٠/٢؛ خويى، ابو القاسم، البيان، ٢٨٦.

