
مبانی نظری دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در حجیت روایات تفسیری و تعامل با روایات جنسیتی در المیزان

تاریخ تأیید: ۹۷/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۹

زهره رجبیان

استادیار مرکز تحقیقات زن و خانواده - z.rajabian39@gmail.com

چکیده

درباره حجیت روایات تفسیری اختلاف نظر وجود دارد. برخی قائل به حجیت و بسیاری از اندیشمندان اسلامی، از جمله علامه طباطبایی قائل به عدم حجیت اند. در مقاله حاضر، ادله حجیت خبر واحد از حیث شمول آن بر روایات تفسیری بررسی شده است. نتیجه بررسی، عدم شمول ادله حجیت خبر واحد - اعم از لفظی و غیر لفظی - بر روایات تفسیری و تأیید دیدگاه علامه است. از دیدگاه علامه، روایات تفسیری زمانی حجت‌اند که یا متواتر یا محفوف به قرینه قطعی باشند؛ به طوری که از طریق آنها وثوق تام شخصی حاصل شود. در زمینه روایات جنسیتی به نظر می‌رسد علامه با رویکرد متن‌محوری از ذکر برخی روایات چشم‌پوشی کرده است. دقت در مضامین برخی از این احادیث به خوبی ناسازگاری آنها را با مبانی کلامی و انسان‌شناختی، ظواهر یا روح کلی قرآن، مسلمات روایی و مانند آن نشان می‌دهد؛ چنان که در زمینه علت اعتماد به پاره‌ای دیگر از احادیث تفسیری، به مواردی مانند تواتر یا استفاضه، همسویی و تعاضد مضمونی با روایات دیگر و مانند آن تصریح شده است.

واژگان کلیدی:

حجیت، روایات تفسیری، روایات جنسیتی، علامه طباطبایی، تفسیر المیزان.

۱. بیان مسئله

تفسیر قرآن که به معنای بیان معانی آیات و کشف مقاصد و مدالیل آن است، به روش‌های گوناگونی انجام می‌شود که مهم‌ترین این روش‌ها عبارت‌اند از: روش تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایات، تفسیر قرآن با علوم تجربی، تفسیر قرآن با عقل، تفسیر قرآن با دریافت‌های شهودی یا عرفانی و... علامه طباطبایی در تفسیر *گران‌سنگ‌المیزان* روش تفسیر قرآن به قرآن را برگزیده است.

بر اساس این روش تفسیری، برای فهم آیات قرآن به هیچ چیز دیگری نیاز نیست؛ چراکه چیزی که خود نور و هدایتگر است، نمی‌تواند برای روشن شدن نیازمند نور دیگری باشد؛ بنابراین از دیدگاه علامه، آیات قرآن را به کمک آیات دیگر (آیات «غرر») و کلیدی می‌توان تفسیر کرد؛ به این معنا که فهم ابتدایی آیه و چیزی که قرآن در مقام بیان آن است، بدون نیاز به روایات یا هر چیز دیگری امکان‌پذیر است؛ اما بی‌گمان برای دریافت تأویل و بطون قرآن و فهم معانی عمیق‌تر باید به روایات مراجعه کرد.

صرف نظر از این نکته، علامه طباطبایی مانند بسیاری از اندیشمندان بر این عقیده است که حجیت تعدی اخبار آحاد که ظنی‌اند و مفید اطمینان نیستند، تنها در حیطه فقه و تکالیف عملی است و در حوزه معارف نظری، همچون اعتقادات، تاریخ و تفسیر، تنها اخباری که متواتر یا محفوف به قراین قطعی باشند، حجت‌اند. بنابراین در تفسیر *المیزان* اخبار در بخش جداگانه‌ای تحت عنوان «بحث روایی» ذکر می‌شود و مهم‌ترین معیار در بررسی آنها سازگاری متن و محتوای روایات با قرآن کریم، مسلمات روایی و حکم عقل قطعی و علم تجربی قطعی است؛ از این رو در *المیزان* بررسی سندی روایات چندان مورد اهتمام قرار نمی‌گیرد و صحت سند، گاه به عنوان قرینه‌ای بر صدق، در کنار قراین دیگر مورد توجه است.

پرداختن به این بحث از آن رو اهمیت دارد که حجم انبوهی از منابع روایی به نقل روایات تفسیری اختصاص دارد و بر اساس همین روایات، برخی مفسران - اعم از عامه و خاصه - روش تفسیری خود را بنا نهاده و به تألیف تفاسیر روایی پرداخته‌اند. تفسیر *الدرالمشور* در عامه و تفاسیر *نورالثقلین* و *البرهان* در خاصه، نمونه‌هایی از این دست تفاسیرند. برخی دیگر از تفاسیر را نیز گرچه نمی‌توان تفسیر روایی نامید؛ اما در آنها از روایات به عنوان یکی از منابع تفسیر بهره‌گیری شده است. از آنجا که غالب روایات تفسیری

از قبیل اخبار آحاد است و حجیت اخبار آحاد در غیر فقه و از جمله در تفسیر محل اختلاف واقع شده، بررسی حجیت این دسته از اخبار و نیز ثمره‌ای که بر حجیت یا عدم حجیت مترتب می‌شود، بحث مهم و سودمندی است که انجام تحقیقات و پژوهش‌های مستقلی را توجیه می‌کند.

این مقاله با لحاظ دیدگاه علامه طباطبائی درباره حجیت روایات تفسیری و مخالفان ایشان، ادله طرفین را بررسی می‌کند و با بررسی روایات جنسیتی المیزان می‌کوشد گزارشی از تعامل علامه با روایات در المیزان ارائه نماید.

۲. مبانی بحث

۲-۱. تمایز امور فقهی و غیرفقهی

اموری که با آنها سروکار داریم، دو گونه‌اند: امور شرعی و امور غیرشرعی. امور فقهی یا امور شرعی، اموری هستند که شارع - امضائاً یا تأسیساً - می‌تواند جعل کند (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۶۸) و بیان آنها از شئون شارع است (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۱). امور شرعی را می‌توان به احکام و موضوعات تقسیم کرد. احکام نیز به تکلیفیه و وضعیه تقسیم می‌شوند. امور غیرشرعی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ چراکه برخی از امور، هرچند شرعی نیستند؛ اما موضوع احکام شرعی قرار می‌گیرند؛ برای نمونه بر حیات زید که امری تکوینی و غیرشرعی است، حکم عدم جواز تقسیم مال او بر وارثان که امری شرعی است، مترتب می‌شود.

تمایز امور شرعی و امور دیگر در این است که امور شرعی و نیز امور غیرشرعی که اثر شرعی دارند، قابل تعبدند و امور دیگر قابل تعبد نیستند. برای توضیح بیشتر مناسب است اصطلاحات اثر شرعی و تعبد توضیح داده شود:

۲-۲. اثر شرعی

مراد از اثر شرعی، همه اموری است که وضع و رفع آن به دست شارع است؛ بنابراین دایره شمول آن از احکام تکلیفی و وضعی وسیع‌تر است و اموری مانند مؤاخذه که وضع و رفع آن به اختیار شارع است - هرچند از احکام وضعی و تکلیفی نیست - را نیز در بر می‌گیرد (همدانی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۳۳).

۲-۳. تعبد

تعبد در لغت از ریشه «عبد» و به معنای عبد شدن (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۷۲)، تفرد در

عبادت (همان) و تنسک (عبادت کردن) آمده است (همان) و در اصطلاح اصول به معنای بنای عملی بر اساس چیزی گذاشتن (بروجردی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۱/آملی، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۴۲۲) و التزام به آثار شرعی داشتن (نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۹۹) است. اصطلاح تعبد در اصول، هنگامی به کار می رود که در ظرف تردید، بنا به دلیل شرعی بر یک طرف بنا گذاشته و به لوازم آن التزام پیدا شود. به این نحوه عمل، از آن رو تعبدی می گویند که انسان بنده وار و بدون علم به واقع، به دلیل گردن می نهد و به لوازم آن ملتزم می شود.

تفاوت امور فقهی و غیرفقهی در این است که تنها امور شرعی یا اموری که اثر شرعی دارند، قابل تعبدند؛ به بیان دیگر اموری که یا خود اثر شرعی اند و یا اثر شرعی بر آنها مترتب می شود و امور دیگر، قابل تعبد نیستند.

اگر بر روایات تفسیری، آثاری همچون وجوب عقدالقلب و جواز اسناد به شارع و مانند آن مترتب باشد، مفاد این دسته از اخبار جزو آن دسته از امور غیرشرعی که اثر شرعی بر آن مترتب است، خواهد بود و به لحاظ این، آثار شرعی قابل تعبد می شوند؛ به این معنا که شارع می تواند اخبار مربوط به آنها را حجت قرار دهد و انسان را به آن متعبد کند. البته باید توجه داشت که نسبت میان روایات فقهی و روایات تفسیری، عموم و خصوص من وجه است؛ بنابراین بخش چشمگیری از روایات تفسیری، جنبه فقهی دارند که طبعاً حجیت آنها محل بحث نیست.

۲-۴. دیدگاه‌ها

در زمینه حجیت روایات غیرفقهی و از جمله روایات تفسیری، دو دیدگاه اصلی عدم حجیت و حجیت وجود دارد.

غیر از این دو دیدگاه اصلی، اقوال میانه‌ای نیز وجود دارد که می توان آنها را قول به تفصیل نامید؛ زیرا برخی فقها بین اخبار معارفی تفکیک قائل شده و بر اساس مبنای اصولی خود، تنها اخبار تفسیری یا اعتقادی را حجت می دانند و به دلیل آنکه ادله و آرای آنان در ضمن مباحث دیدگاه اول و دوم بررسی می شود، عنوان مستقلی به آن اختصاص نخواهد یافت.

بسیاری از صاحب نظران، اعم از فقیهان متقدم و متأخر از جمله شیخ طوسی (بی تا، ج ۱، ص ۳۴۴)، شهید ثانی (۱۴۲۰ق، ص ۴۵)، میرزا حسین نایینی (۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۰۶)، آخوند خراسانی (۱۴۰۹ق، ص ۳۷۷-۳۷۹)، آقا ضیاءالدین عراقی (۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۴) و علامه طباطبایی (۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۲۹۶، ج ۲، ص ۵۷، ج ۶، ص ۶۲، ج ۱۰، ص ۳۵۱) - رضوان الله

تعالی علیهم - از طرفداران قول اول به شمار می‌روند.

در مقابل، گروهی دیگر از اندیشه‌وران این گونه روایات را حجت می‌دانند. هواداری آنان از حجیت، گاه به دلیل اشکالات مبنایی و گاه ناشی از اشکالات بنایی نسبت به مدعای مخالفان حجیت است. آیات عظام، خوبی (۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱ و ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۸)، فاضل لنکرانی (۱۳۹۶ق، ص ۱۷۴-۱۷۵) و معرفت (۱۳۸۰، ص ۱۴۰-۱۴۵) - رحمة الله علیهم - و برخی از پژوهشگران دیگر را می‌توان از زمره قائلان به قول دوم شمرد. دلیل اصلی قائلان به عدم حجیت این دسته از اخبار این است که حجیت امارات و از آن جمله خبر واحد بر اساس همه ادله و مبانی حجیت خبر واحد، حجیتی تبعیدی است؛ از سوی دیگر تعبد به چیزی در جایی امکان‌پذیر است که فایده و اثری بر تعبد مترتب باشد تا تعبد به آن چیز، لغو و بی‌فایده نباشد. تعبد به موضوعات شرعی و احکامی که بر آنها مترتب می‌شود، لغو و بی‌فایده نیست؛ زیرا با اثبات حکم شرعی، ما موظف به عمل و ترتیب اثر بر اساس خبر خواهیم بود و لذا اگر اماره مانند خبر ثقه بر آنها دلالت کند، این امارات حجت خواهند بود؛ اما اماراتی که بر معارف نظری صرف دلالت دارند و ما واقع را از طریق آنها فهم می‌کنیم، حجت نیستند؛ زیرا دلیل تبعیدی بر فهم واقع که امری تکوینی است، مؤثر نیست؛ از این رو این دسته از اخبار آحاد، از این جهت که اثر شرعی قابل تبعیدی در مورد آنها وجود ندارد، حجیت تبعیدی در مورد آنها بی‌معناست.

دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در موارد بسیاری بر عدم حجیت روایات تفسیری تأکید می‌کند و می‌نویسد: حجیت خبر واحد تنها به احکام شرعی فرعی اختصاص دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۶، ص ۱۴۱ و ج ۱۴، صص ۲۵، ۱۳۳ و ۲۰۶-۲۰۷)؛ زیرا حقیقت جعل تبعیدی حجیت برای امارات ظنی، واجب کردن ترتیب اثر واقع بر حجیت ظاهری است و این نیازمند اثر شرعی است؛ در حالی که برای روایاتی که مربوط به اصول دین یا تاریخ یا تفسیر و امثال آن است، هیچ‌گونه اثر شرعی وجود ندارد تا مشمول ادله حجیت شود (همان، ج ۱۰، ص ۳۵۱ و ج ۱۴، ص ۲۰۶)؛ بنابراین این گونه روایات، تنها در صورت تحقق وثوق تام شخصی از طریق تواتر یا قیام قرینه قطعی بر آنها حجت خواهند بود (همان، ج ۸، ص ۱۴۱ و ج ۱۴، ص ۱۳۳). اما در احکام فقهی که وثوق نوعی در حجیت آنها کافی است، این دسته از روایات حجت‌اند (همان، ج ۸، ص ۱۴۱).

قائلان به حجیت در مقام پاسخگویی غالباً با انکار بی‌اثر بودن تعبد به روایات غیرفقهی خاطرنشان می‌کنند که از زاویه ادله حجیت خبر واحد - اعم از سیره عقلا و آیات و روایات - هیچ تفاوتی بین روایات فقهی و غیرفقهی وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۷۴). به باور آنان، مهم‌ترین اثری که برای این روایات وجود دارد، لزوم اعتقاد و عقدالقلب درباره مفاد روایات اعتقادی است؛ حال اگر مبنای کسانی را که همه روایات غیرفقهی را روایات اعتقادی می‌دانند، به این دیدگاه بیفزاییم، نتیجه به دست آمده عبارت از حجیت همه اخبار ثقات غیرفقهی از جمله روایات تفسیری خواهد بود.

به نظر می‌رسد برای بررسی حجیت اخبار تفسیری باید شمول ادله حجیت خبر واحد درباره روایات تفسیری بررسی شود. باید توجه داشت صرف نظر از دیدگاهی که به تفصیل بین اخبار تفسیری و سایر اخبار معارفی قائل است - و در ضمن مباحث به آن نیز خواهیم پرداخت - از منظر فقیهان دیگر، اخبار تفسیری و سایر اخبار معارفی، همچون اخبار اعتقادی، تاریخی، تکوینی و... از حیث شمول ادله حجیت خبر واحد بر آنها تفاوتی ندارند و مبنای واحدی دارند؛ از این رو در ضمن بحث، گاه از عنوان اخبار معارفی و گاه از عنوان اخبار تفسیری استفاده می‌شود.

۳. بررسی شمول ادله حجیت خبر واحد بر روایات تفسیری

۳-۱. ادله نقلی

آیا دلالت آیات شریفه و همچنین روایات بر حجیت خبر واحد اطلاق دارد و شامل اخبار تفسیری نیز می‌شود؟

برخی معتقدند اگر دلالت آیاتی همچون آیه نبأ، نفر، کتمان، سؤال و... که برای حجیت خبر واحد به آنان استدلال شده را بپذیریم، در این صورت وجهی برای اختصاص خبر واحد به باب اعمال و تکالیف مکلفان و موردی که اثر عملی بر آن مترتب باشد، وجود ندارد و این آیات، حجیت مطلق خبر واحد را اثبات می‌کنند؛ زیرا در هیچ‌یک از این ادله، واژه «حجیت» به کار نرفته تا بخواهد به منجزیت و معذرت تفسیر شود و نتیجه گرفته شود منجزیت و معذرت مربوط به باب تکالیف و متعلق به عمل است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۷۵).

این بیان گرچه به خودی خود صحیح است؛ ولی باید در نظر داشت که حجیت مستفاد از آیات شریفه و همچنین روایات، بر اساس همه مبانی جعل حجیت امارات، در هر

صورت حجیتی تعبدی است و لغو نبودن جعل آن نیازمند اثر شرعی است و قدر مسلم از مواردی که حجیت آنها با این آیات و روایات اثبات می‌شود، روایات فقهی است که اثر شرعی دارد و اما در مورد اخبار غیر فقهی باید دید که آیا آثار شرعی فراگیری مانند وجوب التزام و جواز اسناد و مانند آن وجود دارد که جعل حجیت تعبدی را نسبت به آن توجیه کند یا نه. در مباحث آینده از وجود این آثار بحث خواهد شد.

۳-۲. اجماع

برای اثبات حجیت اخبار تفسیری، به‌طور قطع نمی‌توان به اجماع استناد جست؛ زیرا حتی اگر حجیت خبر واحد در احکام فقهی را مورد توافق همه فقها و اجماعی بدانیم، حجیت خبر واحد در معارف قطعاً مورد اختلاف است و از سوی دیگر، اجماع دلیل لبی است و در مورد آن باید به قدر متیقن اخذ نمود و قدر متیقن آن اعتبار خبر واحد در باب احکام فقهی است.

۳-۳. سیره عقلا

سیره عقلا مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد است. به عقیده برخی فقها، از لحاظ شمول سیره عقلا، فرقی بین اخبار فقهی و غیر فقهی نیست؛ عقلا همان‌گونه که به خبر ثقة در زمینه آنچه به تکالیف و عمل مربوط است، عمل می‌کنند، خبر ثقة در باب معارف و امور نظری را نیز معتبر می‌دانند و شارع هم از این سیره ردع نفرموده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۷۴/ معرفت، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲-۱۴۵).

در برابر این ادعا، قائلان به عدم حجیت بر این عقیده‌اند که دلایل حجیت خبر واحد و از آن جمله سیره عقلا تنها شامل اخبار فقهی است و اخبار غیر فقهی را در بر نمی‌گیرد. برای بررسی ادعای فوق باید حدود شمول سیره عقلا بررسی شود و اینکه آیا عقلا در همه امور و شئون خود به خبر ثقة اعتماد می‌کنند یا خیر.

بررسی سیره عقلا در موارد گوناگون نشان می‌دهد سیره عقلا از نظر اعتماد به خبر ثقة در امور گوناگون، متفاوت است. عقلا در برخی امور نه تنها به خبر ثقة، بلکه گاه به خبری که مخبر آن طفل یا مجهول و یا از نظر صدق یا کذب ناشناخته باشد، اعتماد می‌کنند؛ اما گاه به دلیل اهمیت موضوع برای آنان، نه تنها ثقة بودن مخبر را شرط می‌دانند؛ بلکه به یک‌خبر اعتماد نمی‌کنند و صحت خبر را بررسی می‌نمایند؛ برای نمونه در مواردی که پای سود و زیان هنگفت مادی یا جانی و جسمانی در کار باشد، به ظن حاصل از خبر ثقة بسنده نمی‌کنند و تا زمانی که خود اطمینان نیابند، به عملی اقدام نمی‌کنند.

مرحوم آیت‌الله سیدرضا صدر به درستی به این نکته اشاره می‌کند که عقلا در مواردی که چیزی مورد اهتمام آنان بوده یا متعلق اغراض شخصی آنهاست، به خبر کسی که به کذب شناخته نشده، بسنده نمی‌کنند؛ بلکه سیره آنان بر این است که با بررسی حال خبردهنده، صحت خبر را بررسی می‌کنند. بلکه اگر خبر بیشتر محل اهتمام باشد، تعدد خبر و مخبر را طلب می‌کنند... و دلیل آن، این است که در این گونه موارد، ملاک حجیت نزد آنان حصول وثوق شخصی است و وثوق شخصی در امور مهم یا اموری که مورد حب و بغض است، از نفس خبر به دست نمی‌آید؛ بلکه در این موارد وثاقت مخبر، بلکه تعدد مخبر لازم است که این به حسب اختلاف موارد و احوال و اشخاص متفاوت است. به بیان دیگر این موارد از اموری‌اند که سوءظن انسان را درباره خبر یا مخبر برمی‌انگیزد؛ از این رو عقلا به نفس خبر بسنده نمی‌کنند و فحص از صدق خبر را لازم می‌دانند (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۲-۲۷۴).

از سوی دیگر بسیاری از اصولیان به این نکته اشاره کرده‌اند که عقلا خبر ثقه را در جایی حجت می‌دانند که به مقام عمل و مقام احتجاج و الزام و التزام مربوط باشد؛ برای نمونه به عقیده علامه طباطبایی، علت اینکه عقلا امارات ظنی را در باب عمل حجت می‌دانند و به آن اعتماد می‌کنند، آن است که اساساً بسنده کردن در باب عمل، به علمی که هیچ احتمال خلافی در آن وجود ندارد، موجب اختلال نظام است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۵).

همچنین برخی فقها خاطر نشان کرده‌اند که بنا بر سیره عقلا، خبر واحد در مقام احتجاج بین موالی و عیید حجت است و به عنوان منجز و معذر کفایت می‌کند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۳).

علت اینکه در موارد مخاصمه و محاجه، به خبر واحد عمل می‌شود، این است که برای فصل خصومت راهی غیر از این وجود ندارد؛ اما در موارد مربوط به امور شخصی که انسان نباید به دیگری پاسخگو باشد، الزامی در پذیرش خبر واحد نیست؛ آن‌گاه بسته به اهمیت مطلب و تعلق اغراض شخصی، ممکن است به خبر ثقه اعتماد کند یا آن را نپذیرد.

از سوی دیگر همان‌گونه که اصولیان خاطر نشان کرده‌اند (همان، ج ۴، ص ۸۴/ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۰۵)، سیره عقلائییه دلیل لبی است و دلیل لبی لسان ندارد و باید به قدر متیقن آن که حوزه احکام فقهی است، بسنده کرد.

اما در مواردی که هدف انسان از مراجعه به روایات، دستیابی به حقیقت و واقع است، نه عذرتراشی در برابر خصم و به بیان دیگر انسان می‌خواهد تنها از بعد بینشی روایت بهره‌مند شود، اعتماد بر خبر ثقه از سوی عقلا تابع مقدار وثوقی است که از طریق خبر ثقه به دست می‌آید. خبر ثقه گاه مفید و ثوق شخصی است و گاه مفید ظن شخصی و گاهی نیز نه مفید و ثوق شخصی است و نه ظن شخصی؛ بلکه تنها مفید احتمال شخصی غیر راجح است و عقلا خبر ثقه را در مقام احتجاج حجت می‌دانند؛ هر چند مفید ظن شخصی نباشد، چه برسد به اطمینان و وثوق.

دلیل این مطلب آن است که در دلایلی که با آن احتجاج صورت می‌گیرد، ظن به خلاف ضروری ندارد (ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۲)؛ چرا که انسان‌ها در مقام الزام و التزام، به قواعد و اصول روشنی نیازمندند که مبهم نبوده، تفسیربردار نباشد؛ بنابراین در این گونه موارد معیار ظن نوعی است؛ چرا که اگر معیار ظن شخصی باشد، هیچ راهی برای احتجاج و الزام خصم وجود ندارد؛ زیرا ممکن است فرد، خود را به دلیل آنکه ظن شخصی نیافته، معذور بداند.

اما در مواردی که هدف از مراجعه به روایت، کسب معرفت و آگاهی از واقع است، نه احتجاج به روایت، خبر ثقه حجت نیست؛ زیرا سیره عقلائیة دلیلی تعبدی است و حجیت آن به اثر شرعی منوط است. سیره‌های عقلایی که مورد تأیید شارع قرار گرفته و به عنوان دلیل شناخته می‌شوند، مشتمل بر دو تعبدند: تعبد اول مربوط به خود عقلاست که با قراردادی نانوشته خود را به انجام کار یا امری متعبد می‌کنند و تعبد دوم به شارع مربوط است که با امضای سیره عقلا، مکلفان را به تبعیت از آن ملزم و متعبد می‌کند.

تعبد اول متوقف بر وجود اثر عملی است و اگر اثر عملی در کار نباشد، تعبد و بنا گذاشتن معنا ندارد؛ مانند آنکه بنای عقلا بر آن است که با صاحب ید معامله مالک می‌نمایند؛ بدین معنا که او را مالک فرض می‌کنند و به ملکیت او ترتیب اثر می‌دهند.

اما تعبد دوم که به شارع مربوط است، افزون بر آنکه متوقف بر اثر عملی است، مشروط به آن است که آن تعبد در حوزه شرع و آنچه مربوط به اختیارات شارع است، انجام گیرد؛ از این رو بعد معرفتی روایات به دلیل آنکه معرفت و بینش قابل تعبد نیست، مشمول دلیل سیره عقلا نمی‌شود و بسنده کردن به خبر، منوط به حصول ظن شخصی قوی، بلکه وثوق شخصی است؛ درحالی که اخبار و روایات، از این حیث متفاوت‌اند و نمی‌توان

معیار واحدی را برای آنها تعیین کرد؛ چراکه حصول وثوق بسته به شرایط و امور متعددی متغیر و متفاوت است.

نتیجه آنکه برای اثبات حجیت خبر واحد در معارف نمی توان به سیره عقلا تمسک کرد؛ زیرا سیره روشنی از عقلا وجود ندارد که اثبات کند عقلا در همه موارد، خبر ثقه را معتبر می دانند.

۳-۳-۱. وجود آثار شرعی

بیان شد که جعل حجیت تعبدی نسبت به امارات ظنی نیازمند اثر عملی است و در صورتی که روایات مربوط به معارف - اعم از تکوینیات و عقاید و تفسیر - هیچ گونه اثر عملی بی واسطه ای نداشته باشند تا تعبد به مفاد آن صحیح باشد، حجت نیستند. برخی آثار شرعی ای را برای اخبار غیر فقهی بر شمرده و ادعا کرده اند که به دلیل وجود این آثار شرعی، جعل حجیت برای اخبار معارفی لغو نیست. این آثار عبارت اند از: اعتقاد و التزام قلبی و جواز اخبار نسبت به مضمون خبر.

۱-۳-۱. التزام قلبی

به اعتقاد برخی از اندیشه وران، خبر واحد ظنی در اعتقادات حجت است؛ به این معنا که عقد القلب و التزام قلبی به متعلق این اخبار جایز (خوبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۳۸) یا واجب است (سند، ۱۳۸۲، ۳۰-۳۵) و دلیل آن، این است که ایمان - بر خلاف عقیده بسیاری از فیلسوفان و متکلمان که ایمان را همان علم جزمی و یقینی می دانند (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۲۹) - عبارت از تصدیق قلبی و عملی ارادی است و مانند تکالیف عملی دیگر، ظن حاصل از خبر ثقه در آن حجت است؛ زیرا حجیت این ظن با تعبد شرعی اثبات شده است. بر مبنای این دیدگاه، عقد القلب با اعمال جوارحی دیگر از نظر حجیت بودن امارات در آنها هیچ تفاوتی ندارد (خوبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۳۸) و بر اساس برخی از این دیدگاه ها، فروع اعتقادی، همه گزاره های مربوط به جزئیات اصول دین، جهان شناسی، انسان شناسی و روابط اجتماعی انسان را شامل می شود (برنجکار، ۱۳۸۸، ۱۱۴). بنا بر این برداشت، اخبار تفسیری نیز جزو اخبار اعتقادی خواهند بود. نتیجه آنکه اخبار مربوط به همه این موضوعات، دارای اثر شرعی و حجت است. پرسشی که در اینجا وجود دارد، این است که با توجه به اینکه بیشتر اندیشه وران اسلامی - اعم از متکلمان و اصولیان - در باب اعتقادات، معرفت جزمی را لازم دانسته اند، خبر واحد چگونه می تواند جانشین معرفت جزمی شود؟

قائلان به حجیت، گرچه به اتفاق، اعتقاد به فروع اعتقادی بر اساس خبر ثقه را پذیرفته‌اند؛ اما رویکردهای گوناگونی را در پاسخگویی در پیش گرفته‌اند؛ برخی چنین پاسخ داده‌اند که جزم مراتب مختلف دارد و به یقین منحصر نیست. ظن نیز مرتبه‌ای از جزم است. از سوی دیگر ایمان و اذعان، کار قوه عقل عملی و عملی اختیاری و چیزی غیر از ادراک است. آنچه تعبد در آن معنا ندارد، «معرفت» است؛ ولی متعبد کردن به اذعان و تسلیم امکان‌پذیر است (ر.ک: سند، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲).

برخی دیگر در پاسخ خاطر نشان کرده‌اند که در فروع اعتقادی، بر خلاف اصول اعتقادی، یقین در موضوع آنها اخذ نشده است. بنابراین ظن معتبر - از جمله خبر واحد - می‌تواند به عنوان یکی از ابزارهای شناخت در این قسم از اعتقادات دینی دانسته شود (برنجکار، ۱۳۹۱، صص ۷۹ و ۹۲)؛ بنابراین گرچه تحصیل فروع اعتقادی واجب نیست؛ اما در صورت حصول علم به آنها یا اقامه حجت، واجب است آنها را تصدیق و از انکارشان خودداری کنیم (همان، ص ۳۴) و یا گفته‌اند هر چند خبر واحد ظن آور است؛ اما چون دلیل حجیت آن قطعی است، می‌تواند جانشین جزم در اعتقادات شود؛ زیرا در این صورت، عمل به آن بر اساس قطع است، نه ظن (همان، ص ۷) یا چنین پاسخ داده‌اند که ظنی که مذموم و منهی عنه است، هر گونه تبعیت بدون دلیل (تقلید از آبا) است و تبعیت از دلیل معتبر، تبعیت بدون دلیل نیست (ر.ک: سند، ۱۳۸۵ / برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۸۲).

در بررسی این دلیل و پیش‌فرض‌های آن به طور خلاصه می‌توان گفت هر چند مراد از تصدیق در تعریف ایمان، تصدیق منطقی (باور ذهنی) نیست؛^۱ اما ایمان به عنوان عملی ارادی، دارای مبادی و مقدماتی است که از جمله این مقدمات معرفت است. ایمان مبتنی بر علم و جزم است و با تردید سازگار نیست.^۲ می‌توان افراد را به عملی که به درستی آن علم

۱. زیرا تصدیق منطقی که در مقابل تصور است، ارادی و اختیاری نیست؛ هر چند مقدمات آن ارادی است. ایمان تسلیم شدن به چیزی پس از یافتن علم یا باور قلبی آن چیز است و آن عملی ارادی و اختیاری است.
 ۲. ممکن است گفته شود، لازمه این دیدگاه، این است که کفر هم صرفاً به علم تعلق بگیرد و در نتیجه مضمون‌ات قابل انکار و وجود نخواهند بود؛ چرا که ایمان و کفر ضدین هستند. پاسخ آن است که کفر، نه تنها مشروط به علم و معرفت نیست؛ بلکه حتی ممکن است انسان آنچه را که به آن یقین دارد، انکار کند که به آن «کفر حجود» گفته می‌شود و در آیه ۱۴ سوره نمل به آن اشاره شده است. دلیل این تفاوت را باید در معنای ایمان و کفر جست‌وجو کرد. ایمان یعنی پذیرفتن چیزی که درستی آن را باور دارد؛ به بیان دیگر

ندارند، متعبد کرد؛ اما نمی‌توان کسی را به چیزی که به آن علم ندارد، ملزم نمود که آن را باور کند و اعتقاد خود قرار دهد.

معرفت جزمی گرچه شرط و مقتضی ایمان است؛ اما شرط کافی نیست. برای نمونه ممکن است علم به وجود شجره طوبی در بهشت حاصل شود؛ اما مقدمات دیگری که شوق و انگیزه کافی را برای ایمان فراهم می‌آورد، حاصل نباشد؛ لذا التزام قلبی به این امر اعتقادی تحقق نپذیرد. همچنین ادعای کسانی که با وجود تردید، اعتقاد را ممکن می‌دانند (خراسانی، ۱۴۱۰ق، ۳۶۹/ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۹۰) درخور درنگ است؛ زیرا ممکن نیست کسی بنا بر حقیقت چیزی بگذارد که درستی آن را باور ندارد.^۱ اما عدماً التزام قلبی از معرفت جزمی انفکاک پذیر است؛ یعنی ممکن است فرد با وجود یقین به چیزی، قلباً آن را نپذیرد.

از سوی دیگر، نکته‌ای که در این مسئله مغفول واقع شده، فرق بین افعال جوانحی و افعال جوارحی است. اعتقاد که از افعال جوانحی است، نیازمند معرفت شخصی در حد وثوق است و خبر واحد ثقه همیشه مفید وثوق یا حتی ظن شخصی نیست. نتیجه آنکه خبر واحد در اعتقادات حجت نیست و نمی‌تواند مبنای اعتقادات واقع شود؛ زیرا آنچه در اعتقادات مبنای اعتقاد قرار می‌گیرد، معرفت وجدانی یقینی یا حداکثر ظنی است و خبر واحد که دارای حجیتی تعبدی است، حجیت آن بر مبنای وثوق نوعی است و وثوق نوعی لزوماً مقتضی معرفت وجدانی - حتی در حد ظن شخصی - نیست.

ایمان همان تسلیم و گردن نهادن است و گردن نهادن در جایی معنا می‌یابد که انسان وجود چیزی را باور دارد و به آن تسلیم می‌شود؛ اما کفر که به معنای پوشاندن است، هم در جایی قابل تصور است که انسان به درستی چیزی جهل دارد و آن را انکار می‌کند و هم در جایی که با وجود آنکه آن را درست می‌پندارد - به دلیل انگیزه‌های نفسانی - آن را انکار می‌کند.

۱. بنابراین کفر فرعون برخاسته از اعتقاد و التزام قلبی به وجود نداشتن خدا نبود. در مورد او التزام قلبی نداشتن به خدای یکتا صادق است، نه التزام قلبی به وجود نداشتن خدا. در واقع او آنچه را که باور داشت، انکار می‌کرد و معنای کفر چیزی جز این نیست. ادعای او به رغم عقیده باطنی او و تنها از سر شوق به آثار عملی شناخته شدن خود به عنوان معبود بود، نه تسلیم و التزام به وجود نداشتن پروردگار عالم و به تعبیر مرحوم امام، این حالت چیزی جز تظاهر و تدین ظاهری نیست، نه اعتقاد قلبی (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۴۷).

مورد دیگری که برخی فقها به عنوان اثر شرعی خبر واحد صحیح مطرح کرده‌اند، آن است که بتوانیم مضمون خبر را به شارح نسبت دهیم. این موضوعی است که فقها در آن اختلاف نظر دارند.

سید محمد کاظم یزدی یکی از مبطلات روزه را اخبار جزمی نسبت به خبری می‌داند که علم به کذب یا ظن به کذب یا حتی احتمال کذب آن وجود دارد؛ بنابراین احوط آن است که در صورت علم نداشتن به صدق خبر، به روایت، به کتاب یا به قول راوی به نحو حکایت اسناد داده شود؛ اما در مقابل، پاره‌ای از محشین عروة الوثقی در حاشیه این مسئله، اخبار جزمی را در صورت قیام حجت شرعی از صور مذکور در متن استثنا کرده و اسناد را در این صورت جایز دانسته‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۵۵۲/همو، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۰). همچنین آیت الله خوئی بر اساس مبنای خود در اصول که جعل طریقت و به عبارت دیگر علم تبعی در امارات است، روایات تفسیری را حجت می‌داند (خوئی، ۱۳۹۴ق، ص ۳۹۷-۳۹۹).

اصولیان در پاسخ به این پرسش که ماهیت عمل شارح در باب امارات چیست، رویکردهای گوناگونی داشته و پاسخ‌های مختلفی ارائه داده‌اند.

مختار مشهور این است که مجعول در باب امارات، حکم مماثل است (مروجی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۱). محقق خراسانی در *کفایة الاصول* مجعول در باب امارات را حجیت به معنای معذرت و منجزیت دانسته (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۹) و دیدگاه ایشان در جای دیگر این است که حکم واقعی به صورت مطلق فعلی نیست؛ بلکه فعلی معلق یا فعلی غیرمنجز است و تنها زمانی فعلی می‌شود که مکلف به آن علم یابد یا اماره بر آن دلالت کند؛ اما حکم ظاهری فعلی منجز است؛ پس تضاد و تنافی بین آنها وجود ندارد (ر.ک: همو، ۱۴۱۰ق). میرزای نائینی و به تبع ایشان جمعی از فقها از جمله آیت الله خوئی معتقدند مجعول در باب امارات، نفس طریقت است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۶).

از میان پاسخ‌های فوق، سه پاسخ اول مربوط به حوزه احکام و تکالیف عملی است؛ اما بر اساس دیدگاه اخیر، جعل، ناظر به طریق است، نه محتوا؛ از این رو هم حوزه احکام عملی را در بر می‌گیرد و هم معارف را. بر اساس این مبنا، تمام آثاری که بر قطع مترتب می‌شود، از جمله جواز اخبار، بر این علم تبعی هم مترتب می‌شود؛ چنان که آیت الله خوئی در

مباحث اصولی خویش خاطر نشان می‌کند بنا بر مسلک علم تبعیدی، اخبار آحاد در زمینه امور تکوینی و تاریخی به لحاظ وجود اثر شرعی که جواز اخبار است، حجت است (خویی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۳۹). با وجود این به نظر می‌رسد با توجه به نکات ذیل، اطلاق حجیت به روایات غیر فقهی به لحاظ جواز اسناد، قابل تأمل است.

- چنان که برخی فقها به درستی اشاره کرده‌اند (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۸۹)، اسناد قطعی به شارع از آثار عقلیه و وصول واقعی و وجدانی حکم است، نه وصول اعتباری و تبعیدی آن و شاهد آن هم این است که عقلاً - در صورتی که تبعیت از اماره از باب تبعید و اعتبار باشد، نه از باب اطمینان و انکشاف از واقع - اسناد قطعی مؤدای اماره را به متکلم صحیح نمی‌دانند و به باور آنان در این صورت، مخاطب حق ندارد از واقع خبر دهد و بگوید مراد متکلم واقعاً چنین است.

- اثر شرعی که وجود آن لازمه ترتب حجیت تبعیدی است و آن را از لغویت خارج می‌کند، اثر شرعی است که بر مؤدای خبر - صرف نظر از نقل و حکایت آن - مترتب شود. - اثر شرعی اسناد و اخبار، اثری است که از ناحیه دلیل حجیت آمده؛ در حالی که اماره باید صرف نظر از دلیل حجیت، خود دارای اثر شرعی باشد تا دلیل حجیت به لحاظ آن اثر به آن تعلق گیرد. این مطلبی است که فقها هنگام بحث در زمینه حجیت اخبار با واسطه به آن اشاره کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲).

نتیجه آنکه بر فرض که اخبار از مؤدای اماره جایز باشد، جواز اخبار به تنهایی نمی‌تواند اثر شرعی که مجوز تعلق حجیت است، قلمداد شود؛ زیرا اسناد، اثر شرعی مستقلی که مجوز حجیت تبعیدی باشد، نیست و تنها از توابع حجیت تبعیدی در باب احکام تکلیفی است؛ بدین معنا که حجیت تبعیدی در احکام تکلیفی مساوق جواز اسناد و استناد است؛ به بیان دیگر حجیت که از لوازم و آثار آن، جواز اسناد و استناد است، به لحاظ اثر شرعی که در مؤدای اماره وجود دارد، به اماره تعلق می‌گیرد. به لحاظ آنکه جواز اسنادی که لازمه حجیت است، اسناد در احکام تکلیفی است؛ آن هم به صورت ظنی، نه قطعی و اسناد ظنی که مبتنی بر خبر ثقه است، در احکام فقهی و اعمال جوارحی کافی است و حجت می‌باشد؛ چرا که اصولاً در حوزه احکام فقهی اگر بر اساس اماره نتوان حکم ظاهری و بنا بر تقریری، مؤدای اماره را به شارع نسبت داد، حجیت اماره امری بی‌معناست؛ اما در حوزه امور نظری و معرفتی که غایت اصلی در آن کسب معرفت است، اسناد ظنی به نظر کارساز نیست و اعتبار ندارد.

برای نمونه مفسر که هدف او فهم کلام خداوند است، از هر قرینه‌ای که او را در امر فهم یاری کند، بهره می‌گیرد و حتی در صورت وجود خبر صحیح، از قرینه‌ای که بتواند مؤدای خبر و مراد از متن را تصحیح و تکمیل نماید، صرف نظر نمی‌کند؛ چنان که در فقه نیز فقیه نهایت تلاش خود را به کار می‌گیرد تا با کمک ادله و قراین موجود، حکم فقهی را استخراج کند.

تفاوت فقه و تفسیر در این است که در مقام عمل، در صورت عدم اختیار طریق احتیاط، پس از بررسی و واکاوی ادله در حد معقول، راهی جز اتخاذ نتیجه و انجام تکلیف وجود ندارد؛ چرا که نمی‌توان پرونده تحقیق را باز گذاشت و از اعلام موضعی معین به بهانه وجود احتمال خلاف سر باز زد؛ در حالی که در تفسیر و تاریخ و مانند آن، چنین محدودیتی وجود ندارد. مفسر با وجود دست یافتن به خبری صحیح اعلام می‌دارد که بر اساس خبر صحیح، مراد از آیه چنین است؛ در حالی که احتمالات رقیب را نیز از نظر دور ندارد و می‌کوشد از مجموع ادله و قراین، به فهمی اطمینان‌بخش از متن دست یابد.

می‌توان گفت شیوه تحقیق در علومى مانند تاریخ و تفسیر آن است که تا زمانی که محقق به نتیجه اطمینان‌بخشی نرسیده است، هیچ‌گاه نتیجه قطعی را اعلام نمی‌کند و ممکن است در طول زمان به قراینی دست یابد که او را به نتیجه قطعی نزدیک‌تر نماید و تحقیقات او را کامل کند. لذا ادعای اینکه بنای عقلا در همه موارد این است، به قول ثقه اعتماد می‌کنند و آن را حجت می‌دانند، درخور درنگ به نظر می‌رسد. بر همین اساس اگر در حوزه علومى مانند تاریخ و تفسیر، اگر کسی بر اساس خبر ثقه اخبار قطعی کند، غش و تدلیس قلمداد می‌شود. نتیجه آنکه در اخبار غیر فقهی، اسناد مؤدای اماره و اخبار از آن - بنا بر هیچ‌یک از مبانی حجیت خبر واحد - صحیح نیست و نمی‌تواند در جایگاه اثر شرعی که مصحح حجیت تعبدی است، قرار گیرد.

تفصیل بین روایات تفسیری و روایات معارفی دیگر

برخی میان روایات تفسیری و دیگر روایات غیر فقهی در حجیت، قائل به تفصیل شده و در توجیه این تفصیل به دو گونه استدلال تمسک جسته‌اند:

الف) بر اساس سیره عقلا، هر گوینده‌ای می‌تواند طریق تفسیر و تبیین کلام خود را معین کند و به آن اعتبار ببخشد. بنابراین شارع می‌تواند اعتبار روایات تفسیری را که در واقع به تفسیر کلام خود شارع پرداخته‌اند، امضا کند (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۸۸/۱/۲۹).

نکته‌ای که درباره این ادعا قابل ملاحظه به نظر می‌رسد، این است که تفسیر قرآن امری دینی است، نه شرعی. دینی بودن اعم از شرعی بودن است و بدین معناست که امر تعیین مراد خداوند مربوط به دین است و از متولیان دین انتظار می‌رود کلام خود را توضیح دهند و مراد خویش را روشن کنند؛ اما تفسیر قرآن امری شرعی و مربوط به شارع بماهو شارع نیست تا با حجیت تعبدی انجام شود؛ بنابراین شارع نمی‌تواند روایات تفسیری را نسبت به فهم کلام خود حجت قرار دهد؛ زیرا فهم از امور واقعی است، نه اعتباری و با تعبد و حجیت تعبدی تحقق‌یافتنی نیست. به عبارت دیگر مفسر در پی فهم مراد واقعی خداوند است و روایات تفسیری تنها طریقی برای دریافت مراد خداوند است، نه بیشتر؛ یعنی مراد خداوند از آیه یک چیز بیشتر نیست و روایات تفسیری، یا به واقع اصابت نموده، مراد واقعی خداوند را بیان می‌کنند و یا خطا کرده، مراد واقعی را نشان نمی‌دهند. حال اگر روایت مربوط به عمل و تکالیف باشد یا اثر شرعی بر آن مترتب باشد، از حیث ترتب اثر شرعی حجت است؛ اما از حیث دلالت بر مراد واقعی خداوند که جنبه بینشی دارد و قابل تعبد نیست، حجت نیست.

بنابراین معلوم می‌شود مراد کسانی که اخبار تفسیری را حجت ندانسته‌اند، این نیست که اخبار آحاد در حوزه تفسیر بی‌فایده است و هیچ کاربردی ندارد؛ بلکه مراد آنان این است که تعیین مراد گوینده به صورت قطعی از طریق این اخبار ممکن نبوده و به‌طورجزم نمی‌توان مضمون روایت را به خداوند نسبت داد؛ لذا علامه طباطبایی با وجود اینکه در موارد متعدد در تفسیر المیزان درباره حجیت این اخبار تردید کرده است، از اخبار تفسیری استفاده فراوانی نموده و بخش چشمگیری از کتاب خود را به این اخبار اختصاص داده است.

ب) حجیت در مورد روایات تفسیری به معنای منجزیت و معذرت نیست تا گفته شود منجزیت و معذرت مربوط به دایره فقه است. حجیت روایات تفسیری به معنای مبنیت است؛ یعنی خبر واحد می‌تواند مبنی و مفسر آیه باشد. پس درحقیقت حجیت به معنای اعتبار است که در دایره فقه، با منجزیت و معذرت و در دایره تفسیر، با مبنیت و مفسریت تطبیق می‌کند (همان).

پاسخ آن است که مبنیت روایت تفسیری متوقف بر دو چیز است:

- بیان مراد خداوند از آیه از سوی معصومان؛

- علم به صدور روایت.

در صورتی که علم به صدور روایت - هر چند از طریق قراین - پیدا شود، روایت تفسیری قطعاً حجت است؛ زیرا فهم آیه در بسیاری از اوقات نیازمند بیان از سوی معصومان است و در صورتی که ما روایت را مشافهتاً یا متواتراً دریافت کنیم یا به صدور آن از طریق قراین علم حاصل کنیم، روایت قطعاً مبین آیه خواهد بود؛ اما اگر صدور روایت مظنون باشد، مبینیت روایت نیز ظنی است و چون مبینیت امری تکوینی است و تعبدبردار نیست، پس با حجیت تعبدی خبر واحد نیز مبینیت آن کامل نخواهد شد.

۴. روش تعامل علامه با روایات جنسیتی در میزان

مروری بر مباحث جنسیتی میزان نشانگر آن است که علامه در این بخش از مباحث تفسیری نیز تا حدود زیادی بر اساس مبنای خویش در زمینه حجیت روایات تفسیری مشی نموده و به آن پایبند بوده است؛ ایشان در حوزه مباحث فقهی، روایات فقهی را که علی‌المبنی صحیح هستند، حجت دانسته و غالباً بحث آن را به فقه ماکول می‌کند؛ اما در سایر موضوعات، خبر واحد را - حتی اگر سند آن صحیح باشد - برای تفسیر آیات کافی نمی‌داند به عنوان نمونه، در بحث ذریه شیطان و نحوه تکثیر آن می‌نویسد: «تنها چیزی که مسلم است، آن است که او ذریه زیادی دارد که از خود ابلیس به وجود آمده‌اند؛ اما اینکه توالد و تناسل او به چه کیفیت بوده و آیا به نحو تناسل معهود بوده است یا خیر، برای ما معلوم نیست و راهی برای فهم آن وجود ندارد. البته در برخی روایات در این باره و درباره مذکر بودن فرزندان او و کیفیت توالد آنها مطالبی آمده است که با توجه به اینکه آنها علاوه بر خبر واحد بودن، ضعیف، مرسل، مقطوع و... هستند، اعتمادی بر آنها نیست؛ خصوصاً در امثال این مسائل که در آنها نمی‌توان جز بر آیات محکم یا حدیث متواتر یا خبر محفوف به قرینه قطعی اعتماد نمود» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۶۲). مخالفت با مبانی کلامی یکی از معیارهای مردود بودن روایت نزد علامه است؛ چنان که در تفسیر آیه قوامیت، پس از ذکر روایتی می‌نویسد: «این روایت با عصمت پیامبر ﷺ منافات دارد؛ بنابراین نمی‌تواند قابل قبول باشد» (همان، ج ۴، ص ۳۴۹).

در موارد بسیاری روایات به عنوان قراین مهم در فهم آیه به کار گرفته شده یا به عنوان مؤید و پشتیبان لحاظ می‌شوند و در گزینش و ارزیابی روایات، مهم‌ترین معیار علامه متن روایت و سازگاری آن با ظاهر قرآن و اصول و قواعد کلی مستخرج از آن است. به عنوان نمونه، در روایات بسیاری از آفرینش حوا از جزئی از بدن آدم سخن به میان آمده است

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۹۹-۱۲۰). علی بن ابراهیم قمی با سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود خداوند آدم را از آب گوارا خلق کرد و همسر او را نیز از سنخ او و از پایین ترین دنده های او خلق کرد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۱۴). علامه مجلسی خاطر نشان می کند بیشتر مفسران بر اساس همین روایات قائل شده اند که حوا از دنده ای از دنده های آدم آفریده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۹۹). در مقابل، روایاتی وجود دارد که آفرینش حوا از دنده آدم را نفی می کند (همان، ص ۱۱۶)؛ به رغم وجود این روایات و تلاش هایی که مفسران در جمع و رفع تعارض بین آنها داشته اند، علامه به دلیل آن که دلیلی از آیه بر محتوای این روایات وجود ندارد خاطر نشان می سازد که مراد از "وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا" این است که خلقت همه انسان ها به دو فرد همسان و همگون بر می گردد و همسر آدم از نوع وی و همسان با او خلق شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۱۳۶).

علامه از بررسی سند نیز غافل نیست؛ اما نه به عنوان مهم ترین معیارها، بلکه تنها به عنوان یکی از قراین اعتبار خبر؛ بنابراین بررسی سندی در *المیزان* چندان مورد اهتمام نیست. در نتیجه چه بسا روایاتی که با وجود ضعف سند - به دلیل قوت متن - مورد توجه قرار می گیرند و یا روایاتی که به دلیل مخدوش بودن متن کنار گذاشته می شوند.^۱

در مجموع می توان گفت در غیر حوزه احکام فرعی، روایتی از دیدگاه علامه معتبر است که از طریق مجموع قراین سندی و متنی اعم از قوت سند و اتقان متن، سازگاری با قرآن و مبانی کلامی، تعدد و کثرت روایت،^۲ تعاضد مضمونی با روایات دیگر، همسویی با مسلمات تاریخی^۳ و علمی و... علم یا اطمینان به صدور آن حاصل شود. بر این اساس مؤلف المیزان در بخش روایی از تفسیر خویش گاهی علاوه بر ذکر روایت، به استفاده و استنتاج نکات اخلاقی و کلامی از آن می پردازد که نشانگر اعتبار کافی روایت از دیدگاه

۱. علامه در موارد بسیاری، روایاتی را از منابع اهل سنت نقل کرده و در موارد فراوانی بدون داوری در مورد قوت یا ضعف آن، از بحث می گذرد.

۲. در آیه ای که مربوط به افشای سر پیامبر صلی الله علیه و آله توسط یکی از همسران آن حضرت است، به «اتفاق روایات» در جهت تعیین نام آن دو زن استناد می شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۳۳۱).

۳. روایتی که ذیل آیه ازدواج موقت نقل شده، به دلیل ناسازگاری با تاریخ نزول آیات، بی اعتبار شمرده می شود (همان، ج ۴، ص ۲۹۱).

ایشان است.

به طور مثال، ذیل آیه ۳۵ سورة نساء پس از نقل روایتی از الدرالمشور در مورد ورود اسماء بنت یزید الانصاریه بر پیامبر ﷺ و سؤال از ایشان می‌نویسد: دقت در این حدیث و مانند آن نشان می‌دهد زنان در عصر رسول خدا ﷺ با وجود داشتن حجاب و پرداختن به امور منزل، منعی از مراوده با ولی امر در جهت حل مشکلاتشان نداشته‌اند و این چیزی جز آزادی عقیده نیست. وی پس از ذکر مجموعه‌ای از احادیث نتیجه می‌گیرد که از مجموع این احادیث و مانند آنها می‌توان نکاتی را برداشت کرد؛ از جمله این که، روش پسندیده زندگی برای زنان پرداختن به تدبیر امور داخلی منزل و تربیت فرزندان است. این امر علاوه بر احیای عواطف پاکی که خداوند در وجود آنها به ودیعت نهاده، آنان را از ورود به مجامع مردانه و اختلاط با آنان باز می‌دارد و نکته دیگر اینکه سنت مفروض در اسلام، منع زنان از پرداختن به امر جهاد، قضاوت و ولایت است و خداوند این محرومیت‌ها را مهمل نگذاشته و آنها را با اموری که از نظر فضیلت و ثواب معادل آنهاست، جبران کرده است (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۳).

در مواردی به نظر می‌رسد علامه عدم اتقان متن را مورد لحاظ قرار داده و بر اساس آن از ذکر روایاتی چشم پوشی کرده است. و در مواردی روایت، به عنوان خبری که نه می‌توان درباره صدور آن اظهار نظر قطعی کرد و نه در خصوص عدم صدور آن، به صورت احتمال که گاهی نیز بر محتملات دیگر ترجیح داده می‌شود، در المیزان ذکر می‌شود. بنابراین علامه روایات بسیاری را - بدون آنکه درباره آن اظهار نظری کند - در المیزان می‌آورد؛ همچنان که از ذکر بسیاری از روایات صرف نظر می‌کند.

به عنوان نمونه علامه از تفسیر قمی روایتی نقل می‌کند که در آن فریب خوردن از شیطان را به آدم نسبت داده است. در روایت آمده است: «پس از مکالمه شیطان با آدم، آدم توصیه شیطان را پذیرفت و به دنبال آن آدم و حوا از آن درخت خوردند...» (همان، ج ۱، ص ۱۳۹). علامه پس از نقل این روایت بدون اظهار نظر در مورد آن، از این بحث عبور می‌کند. اما در بحث قوامیت به کلی از ذکر پاره‌ای از روایات - علی رغم آن که بسیاری از مفسرین آنها را در تفاسیر خود آورده‌اند - صرف نظر نموده است به طور مثال تفسیر الدرالمشور ذیل آیه قوامیت، از روایاتی یاد می‌کند که در آن آمده است: «اگر زن نسبت به حق همسرش بر او آگاهی داشت، صبح و شام [برای خدمت به او] به پا می‌ایستاد»

(سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۳) یا روایتی که در جهت ادای حقوق زوج، امور غریبی را ذکر می‌کند (ر.ک: همان). و یا در تفسیر نورالثقلین ذیل این آیه شریفه، روایتی ذکر می‌کند که در آن مضامینی همچون تشبیه برتری مردان بر زنان به برتری آسمان و آب بر زمین و توقف حیات و وجود زنان بر مردان و مانند آن آمده است. همچنین در این روایت، زن عامل فریب آدم و نزول وی از بهشت معرفی شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۷). در تفسیر برهان (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۴) و تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴۹) نیز روایتی با همین مضمون نقل شده است. احتمال می‌رود چشم‌پوشی علامه از ذکر این احادیث، آگاهانه و با توجه به ملاحظات باشد که در خصوص این روایات وجود دارد. دقت در مضامین برخی از این احادیث، به‌خوبی ناسازگاری آنها را با مبانی کلامی و انسان‌شناختی، ظواهر قرآن، مسلمات روایی و مانند آن نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در زمینه حجیت روایات تفسیری، برخی از اندیشمندان اسلامی قائل به حجیت‌اند و بسیاری از جمله علامه طباطبایی قائل به عدم حجیت این روایات هستند. از دیدگاه علامه، روایات تفسیری در صورتی حجیت‌اند که یا متواتر و یا محفوف به قرینه قطعی باشند؛ به‌طوری که از طریق آنها وثوق تام شخصی حاصل شود. بررسی ادله حجیت خبر واحد اعم از ادله عقلی و نقلی دیدگاه علامه را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد ادله حجیت خبر واحد، شامل روایات تفسیری و در دایره‌ای وسیع‌تر شامل روایات غیرفقهی نمی‌شود؛ زیرا حجیت مستفاد از آیات شریفه و همچنین روایات، در هر صورت حجیتی تعبدی است و لغو نبودن جعل آن نیازمند اثر شرعی است و این دسته از روایات، اثر شرعی ندارند.

لزوم عقدالقلب و اعتقاد، به دلیل نیاز به معرفت شخصی وجدانی نمی‌تواند اثر شرعی اخبار تفسیری و معارفی باشد. از سوی دیگر جواز اسناد، اثر شرعی مستقلی نیست تا به لحاظ آن، حجیت تعبدی بر اخبار غیرفقهی مترتب شود. جواز اسناد، چیزی جز همان حجیت تعبدی نیست که به دلیل اثر شرعی که در مؤدا وجود دارد، به روایت تعلق می‌گیرد؛ اما اگر هیچ اثر شرعی در مؤدا نباشد، تعلق حجیت تعبدی و به بیان دیگر جواز اسناد - که چیزی جز اسناد ظنی نیست - به مؤدای روایت، لغو و ناممکن است. پذیرش حجیت خبر واحد غیرفقهی، حتی بر مبنای علم تعبدی ممکن نیست؛ زیرا علم تعبدی نیز مشتمل بر تعبد و جعل آن نیازمند اثر شرعی است.

سیره عقلا نیز که مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد به شمار می‌رود، مشتمل بر دو تعبد است و شمول آن بر روایات تفسیری، نیازمند اثر شرعی است. افزون بر آنکه سیره عقلا از نظر اعتماد به خبر ثقه در امور گوناگون، متفاوت است. عقلا خبر ثقه را در جایی که به مقام عمل و الزام و التزام مربوط باشد، حجت می‌دانند و به عنوان منجز و معذر به آن بسنده می‌کنند و در مواردی که می‌خواهند از طریق خبر به واقع دست یابند - بسته به اهمیت موضوع و تعلق اغراض شخصی - درجات متفاوتی از اعتبار را برای آن قائل‌اند.

نتیجه آنکه تفسیر که در واقع روشن شدن معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن است، ملاک حجیت روایات در آن، حصول علم یا وثوق شخصی است که از طریق مجموع قراین سندی و متنی به دست می‌آید. بر همین اساس بررسی متن روایت از دیدگاه علامه، مهم‌ترین روش نقد روایات تفسیری است؛ لذا چه‌بسا در *تفسیر المیزان* روایاتی با وجود ضعف سند - به دلیل قوت متن و سازگاری با قرآن و مسلمات تاریخی و روایی - مورد توجه و لحاظ قرار می‌گیرد و به عکس، روایاتی به‌رغم صحت سند - به دلیل مخدوش بودن متن - کنار گذاشته می‌شود. پس از بررسی بخش‌های زیادی از ابواب مربوط به روایات جنسیتی به نظر می‌رسد مبنای مذکور در گزینش روایات به طور چشمگیری مؤثر بوده است.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

الف) کتابها

۱. آشتیانی، محمدحسن؛ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)؛ ط ۱، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۹ق.
۲. آملی، میرزا هاشم؛ مجمع الافکار ومطرح الانظار؛ تقریرات محمدعلی اسماعیلی؛ ج ۱، قم: المطبعة العلمیه ۱۳۹۵ق.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی؛ ۱۴۰۸ق.
۴. انصاری مرتضی؛ فرائد الاصول؛ ج ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین؛ ۱۴۱۶ق.
۵. ایروانی، علی؛ نهاییه النهایه فی شرح الکفایه؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
۶. برنجکار، رضا؛ روش شناسی علم کلام، اصول استنباط و دفاع در عقاید؛ قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر: انجمن کلام اسلامی حوزه، ۱۳۹۱.
۷. بروجردی، حسین؛ لمحات الاصول؛ تقریرات امام خمینی؛ ج ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۵ق.
۹. حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۰. خراسانی، محمد کاظم؛ کفایه الاصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۱. —؛ درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد؛ ج ۱، تهران: مؤسسه الطبع والنشر التابعه لوزارة الثقافه والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الاصول؛ تقریر سید محمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی؛ ج ۱، قم: مکتبه الداوری؛ ۱۴۰۹ق.
۱۳. —؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ط ۳، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
۱۴. روحانی، محمد؛ منتقى الاصول؛ تقریرات عبدالصاحب حکیم؛ ج ۱، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر؛ ارشاد العقول الی مباحث الاصول؛ تقریرات محمد حسین حاج

- عاملی؛ چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۱۶. سبحانی، جعفر؛ *تهذیب الاصول* (تقریرات بحث آیت الله سیدروح الله موسوی خمینی)؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ *الدرالمشور فی التفسیر بالمأثور*؛ چ ۱، قم: کتابخانه آیت الله العظمی نجفی مرعشی؛ ۱۴۰۴ق.
۱۸. صادقی، هادی؛ *درآمدی بر کلام جدید*؛ قم: کتاب طه و نشر معارف ۱۳۸۲.
۱۹. صدر، سیدرضا؛ *الاجتهاد والتقلید*؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.
۲۰. صدر، سیدمحمدباقر؛ *بحوث فی علم الاصول*؛ تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی؛ چ ۳، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طباطبائی یزدی، سیدمحمد کاظم؛ *العروة الوثقی المحشی*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۲۲. _____؛ *العروة الوثقی مع التعليقات*؛ قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت؛ مؤسسه الاعلمی للمطبوعات؛ ۱۳۹۳ق.
۲۴. _____؛ *حاشیه الکفایه*؛ چ ۱، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، [بی تا].
۲۵. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۶. عاملی، محمد بن الحسن؛ *وسائل الشیعه*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۳۹۱ق.
۲۷. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)؛ *المقاصد العلیه فی شرح الرساله الألفیه*؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.
۲۸. عراقی، ضیاء الدین؛ *نهایه الافکار*؛ چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۹. فاضل لنکرانی، محمد؛ *مدخل التفسیر*؛ چ ۵، تهران: چاپخانه حیدری؛ ۱۳۹۶ق.
۳۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ *تفسیر الصافی*؛ چ ۲، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی؛ *بحار الانوار*؛ ط ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۳۳. مروجی، علی؛ تمهیدالوسائل فی شرح الرسائل؛ ج ۱، قم: مکتب النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ انوارالاصول؛ ج ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

۳۵. نایینی، محمدحسین؛ اجودالتقریرات؛ تقریرات سیدابوالقاسم موسوی خویی؛ قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.

۳۶. _____؛ فوائدالاصول؛ تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

۳۷. همدانی، رضا بن محمد هادی؛ الفوائد الرضویة علی الفرائد المرصویه؛ ج ۱، تهران: کتاب فروشی جعفری تبریزی، ۱۳۷۷ق.

ب) مقالات

۳۸. برنجکار، رضا؛ «روش شناسی علم کلام، روش استنباط از متون دینی»؛ نقد و نظر، ش ۹، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴-۱۲۵.

۳۹. سند، محمد؛ «نقش روایات در امور اعتقادی»؛ ترجمه مصطفی اسکندری؛ پژوهش های اصولی، ش ۴ و ۵ و ۶، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲.

۴۰. معرفت، محمد هادی؛ «کاربرد حدیث در تفسیر»، پژوهش های حدیثی (مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱-۱۴۶.

ج) پایگاه های اینترنتی

۴۱. سند، محمد؛ «نشست علمی بر گزار شده در دانشکده علوم حدیث»؛ www.hadith.net تاریخ برگزاری: ۱۶ آذر ۱۳۸۵.

۴۲. فاضل لنکرانی، محمدجواد؛ «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن»؛ پایگاه اطلاع رسانی، www.fazellankarani.com ۱/۲۹/۱۳۸۸.