



دو فصلنامه علمی-پژوهشی

رهیافت‌هایی در

علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۳ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۰۶
بهار و تابستان ۱۴۰۰





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سید کاظم طباطبایی

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید محمد باقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقی

کارشناس: حبیب اله غفوریان نصرتی

ویراستار: مریم صادقی نیا

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد،

دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

<https://jquran.um.ac.ir/>

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً» به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد به نشانی <https://jquran.um.ac.ir> دریافت می شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های علوم قرآن و حدیث باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه علوم قرآن و حدیث انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج

شود.

- ۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقاله های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹-۱- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛ در صورت لزوم می توان اطلاعات دیگری را مأخذ بدان افزود.
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله ها، کتاب ها و گزارش ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).
- ۱۴- پرانتز ()، و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (:)، و دو نقطه (:). نسبت به ماقبل خود بدون

فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پراتز و گیومه باشد.

۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.

۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ء، ؓ، ؔ) در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةٔ آخری، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علیّ؛ بنا/ بنا؛ عَرَضه/عَرَضه؛ حَرَف/ حِرَف.

۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.

۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.

۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر اسماعیل اثباتی (استادیار دانشگاه علامه طباطبایی)
۲. دکتر عباس اسمعیلی-زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر ملیکا بایگانیان (استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۴. دکتر حسن پویا (محقق و پژوهشگر)
۵. دکتر محمد خانی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان)
۶. دکتر سیدعلی دلبری (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۷. دکتر محمدحسن ربانی بیرجندی (استادیار دفتر تبلیغات اسلامی)
۸. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (دانشیار دانشگاه قم)
۹. دکتر علیه رضاداد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۱۰. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۱. دکتر مرتضی سلیمان نژاد (محقق و پژوهشگر)
۱۲. دکتر سیدحسین سیدموسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر سید حسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر علی شفیعی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۵. رحیمه شمشیری (دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)
۱۹. دکتر وحیده فخار نوغانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)
۲۳. دکتر سعیده سادات موسوی نیا (محقق و پژوهشگر)
۲۴. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)
۲۵. سیدیا سر میردامادی (محقق و پژوهشگر)
۲۶. حجت-الاسلام حسن نقی-زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست

- بازسازی پی‌رنگ روایت‌های قرآنی با بهره‌گیری از بن‌مایه مشترک؛ بررسی موردی روایت اصحاب‌الجنه و حضرت یونس (ع) ۹
دکتر پرویز آزادی
- حدیث اسید بن صفوان؛ نقش جریان‌شناسی راویان و ساختار اسناد در اصالت‌سنجی روایت ۳۱
علی عادل‌زاده، عمیدرضا اکبری
- ارزیابی مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی ۵۵
دکتر محمد اکبری، محمدعلی اسماعیلی
- تحلیل آماری کاربست الفاظ مبهم در تحمل حدیث در الکافی و مقایسه آن با سیره محدثان متقدم فریقین ۷۵
دکتر نوروز امینی
- تحلیل انگاره «طی الارض» در روایات اسلامی ۹۷
حسین براتی، دکتر سهیلا پیروزفر
- اعجاز قرآن در قانونگذاری از جهت انطباق احکام کلی آن بر جزئیات و مسائل نوظهور ۱۱۷
دکتر سیدحسن حسینی
- شکل‌گیری انگاره شهادت در سال‌های نخست هجری ۱۳۷
اشرف منتظری، دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)، دکتر هادی رهنما، دکتر ارسطو میرانی
- تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات ۱۶۱
دکتر سعید شفیعی
- گوساله پرستی بنی اسرائیل و سنت الهی ابتلا: تحلیل گفتمان انتقادی یک داستان قرآنی ۱۸۵
فاطمه السادات مرتضوی، دکتر سیده سعیده غروی
- در آمدی انتقادی بر «نظریه وحی دوگانه» محمد ابن ادریس شافعی ۲۰۷
علی کشاورز، دکتر حسین ناصری مقدم، دکتر سید کاظم طباطبایی
- تأثیر قرینه‌های مقامی در فهم حدیث از دیدگاه شیخ انصاری ۲۲۳
دکتر علی نصرتی، دکتر سید ابوالقاسم حسینی زیدی، دکتر محمد حسن قاسمی
- قواعد تفسیر لغوی ۲۴۱
حیدر پاسنگ، دکترعلی اکبر ربیع نتاج، دکتر محسن نورائی، دکتر حبیب اله حلیمی جلودار



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۹ - ۳۰
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۶
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61931.0	نوع مقاله: پژوهشی
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۷/۰۳	

بازسازی پی‌رنگ روایت‌های قرآنی با بهره‌گیری از بن‌مایه مشترک؛ بررسی موردی

روایت اصحاب‌الجنه و حضرت یونس(ع)

دکتر پرویز آزادی

استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) - قزوین

Email: azadi@isr.ikiu.ac.ir

چکیده

داستان‌های قرآن کریم هر کدام به مثابه یک روایت است و علم روایت‌شناسی می‌تواند در درک بهتر آن مفید باشد. هر روایتی بن‌مایه و پی‌رنگ معینی دارد؛ بن‌مایه همان موضوع یا محتوای اصلی روایت و پی‌رنگ تلاش خالق روایت برای ارائه بن‌مایه در زمان، مکان و شخصیت‌های متفاوت است. گاهی چند روایت بن‌مایه مشترک ولی پی‌رنگ متفاوتی دارند؛ یعنی محتوای چند روایت یکی است ولی با زمان، مکان و شخصیت‌های متفاوتی پردازش می‌شود که در این صورت می‌توان برای درک نقاط مبهم پی‌رنگ‌های متفاوت - با توجه به بن‌مایه مشترک - از یکدیگر بهره برد. در این نوشتار دو روایت قرآنی که بن‌مایه مشترک ولی پی‌رنگ‌های متفاوت دارند مقایسه و به کمک یکدیگر بازسازی می‌شود؛ دو روایت اصحاب‌الجنه و حضرت یونس(ع) بن‌مایه مشترکی به این صورت دارند: «اقدام به عملی ناپسند توسط بنده مومن < مجازات شدن توسط خداوند > توبه و تسبیح خداوند توسط عبد < امید به [جبران آنچه از دست رفته توسط خداوند]>». بر اساس این بن‌مایه که در دو روایت به خوبی قابل مشاهده است، پی‌رنگ دو روایت بازسازی شد و با این تلاش، نقاط ابهام پی‌رنگ‌های هر دو روایت تا حدود قابل توجهی مشخص و روشن شد؛ جنبه‌های مبهمی که در تفاسیر مختلف با استفاده از روایات تفسیری یا نظر شخصی، تبیین شده است، در این نوشتار با استفاده از روش علمی روایت‌شناسی به صورت نظام‌مند و کامل‌تر تبیین می‌شود و سرانجام پی‌رنگ هر دو روایت به صورت کامل - البته به میزانی که مد نظر قرآن کریم است - بازسازی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روایت‌شناسی، قصص القرآن، بن‌مایه، پی‌رنگ، اصحاب‌الجنه، حضرت یونس(ع)



Reconstruction of Fabula of the Quranic Narratives by using a Common Syuzhet; A CASE STUDY OF TWO NARRA- TIVES OF "People of the Garden" & "JONAH"

Dr. Parviz Azadi

Assistant Professor, Imam Khomeini International University

Email: azadi@isr.ikiu.ac.ir

Abstract

Every story of the Quran is like a narrative, and narratology can be useful in their understanding. Also, every narrative has a specific Syuzhet and Fabula; the Syuzhet is the theme or basic content of it and the Fabula is defined as the the narrator's attempt to present the Syuzhet through different times, places, and characters. Sometimes several narratives have a common Syuzhet, but their Fabulas are different; in other words, although their content is the same, they are processed with different times, places, and characters. So, in such cases, by using this common Syuzhet, we can understand the vague points of different Fabulas. In this writing, two Quranic stories with a common Syuzhet and different Fabulas namely "people of the Garden" (Ashab al-Jannah) and "Jonah", are compared and reconstructed by using each other. Their common Syuzhet is as follows: "doing an indecent act by a believing servant> punishment by God> repentance and glorification of God by the servant> [hope] to compensate what was lost by God. Based on this Syuzhet, which can be clearly seen in the two narratives, the Fabulas of these two stories were reconstructed and consequently, their vague points were clarified to a considerable extent; the ambiguous aspects that have been explained in different exegeses by using exegetical narrations or personal opinion, have become clear more systematically and completely in this article through narratology method. Finally, the Fabula of both narrations is completely- of course to the extent that the Quran intends -reconstructed.

KEYWORDS: Narratology, Stories of the Quran, The Syuzhet, The Fabula, Ashab al-Jannah, Jonah

مقدمه

دانش روایت‌شناسی در قرن بیستم شکل گرفت و به یکی از ملموس‌ترین، یکپارچه‌ترین و دقیق‌ترین حوزه‌های تخصصی مطالعات فرهنگی و ادبی تبدیل شد. یکی از مشخصه‌های کلیدی تحولات اخیر روایت‌شناسی، گسترش حوزه کاری آن است؛ یعنی گسترش محدوده موضوعات به تحلیل روایت‌شناختی فیلم، موسیقی، تبلیغات، روزنامه‌نگاری، افسانه، نقاشی، آواز، کمیک استریپ، جوک، جمله قصار، خاطرات تعطیلات و یادداشت‌های روزانه. (کوری، ۱-۲) بنابراین روایت‌شناسی و روش‌های مرتبط با آن به آسانی و گستردگی در قلمروهای مختلفی همچون زیبایی‌شناسی، تاریخ، فلسفه، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، قوم‌شناسی، نظریه ادبی، ادبیات نمایشی و فیلم کاربرد دارد. (توکلی، ۳۸) یکی از زمینه‌های کاربرد روایت‌شناسی بررسی، تحلیل و درک متون دینی است. قرآن کریم به عنوان «یک متن» می‌تواند موضوع مطالعه روایت‌شناسی باشد. در این میان بررسی قصص قرآنی با رویکرد روایت‌شناسی و بهره بردن از روش‌های این دانش می‌تواند از سویی کاربردی بودن علم روایت‌شناسی در متون دینی را به خوبی نشان دهد و از سوی دیگر درک بهتری از داستان‌ها و معارف قرآن کریم به همراه داشته باشد.

بیشتر آثار تولید شده موضوع روایت‌شناسی در ایران، در زمینه ادبیات فارسی، فیلم و نمایشنامه، و ادبیات عرب است. با این حال طی یک دهه گذشته و با توجه به رویکرد بین رشته‌ای دانشگاه‌ها آثار قابل توجهی در زمینه روایت‌شناسی داستان‌های قرآنی تألیف شده است که می‌توان به این آثار اشاره کرد: «همسانی و ناهمسانی عنصر پی‌رنگ در داستان‌های قرآنی» (کامران قدوسی، ۱۳۹۱)، «بررسی و تحلیل طرح داستان یوسف در قرآن با تأکید بر نظریه پی‌رنگ لاری‌وای» (زهراراجبی و سمیه آذر، ۱۳۹۱)، «تحلیل ساختار روایت در قرآن؛ بررسی منطق توالی پی‌رفت‌ها» (علی معموری، ۱۳۹۲)، «تقابل بخردی (خیر) و نابخردی (شر)، بن‌مایه بنیادی قصه‌های پیامبران در قرآن» (غلامعلی فلاح، ۱۳۹۴)، «روایت‌شناسی تطبیقی داستان فریدون و ضحاک، و موسی و فرعون» (علی اصغر حبیبی و همکاران، ۱۳۹۵)، «بررسی نظام طرح داستان حضرت ابراهیم در قرآن کریم تا تکیه بر نظریه پی‌رنگ لاری‌وای» (مالک عبدی و همکاران، ۱۳۹۶)، «بررسی عناصر داستان طالوت در سوره بقره بر اساس عنصر پی‌رنگ» (عاطفه اسمعیلی روزبهبانی و شادی نفیسی، ۱۳۹۷)، «ریخت‌شناسی روایات قرآنی در کشف کارکردهای معنایی و اجتماعی؛ تحلیل موردی روایت موسی و سامری» (ابراهیم فلاح، سجاد شفیع پور، ۱۳۹۷)، «تحلیل روایت‌شناسی ساختاری مکالمات میان مستکبرین و پیروان آنها در قرآن کریم» (مجتبی شکوری، ۱۳۹۷)، «مطالعه تطبیقی پی‌رنگ انشعابی در سینما و قصه‌های قرآن کریم» (احمد علی سجادی صدر و همکاران، ۱۳۹۸)

با توجه به اینکه روایت‌شناسی جدید قدمتی حدود صد ساله دارد و در ایران نیز به آن توجه شده است ولی در زمینه داستان‌های قرآنی هنوز به میزان شایسته تحقیق نشده است و همان‌طور که ملاحظه شد در

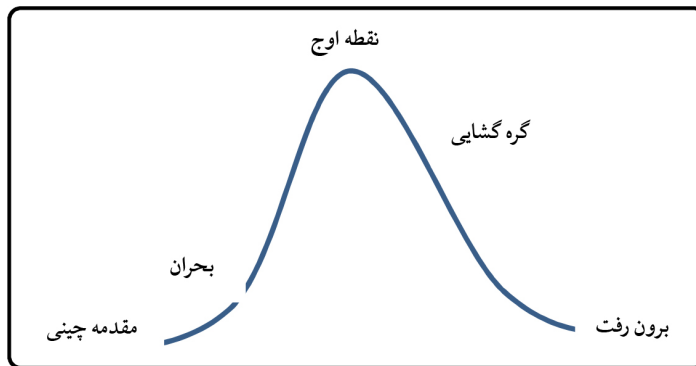
موضوع بازسازی پی‌رنگ داستان‌های قرآنی و به خصوص دو داستان اصحاب‌الجنه و حضرت یونس(ع) تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

با توجه به اینکه هر روایتی یک بن‌مایه و یک پی‌رنگ دارد ابتدا بن‌مایه دو روایت قرآنی مذکور بررسی می‌شود. پس از شناسایی بن‌مایه دو روایت، پی‌رنگ آنها بررسی می‌شود. با توجه به اینکه بن‌مایه دو روایت مشابه و حتی یکسان است در تکمیل پی‌رنگ هر یک، از دیگری کمک گرفته می‌شود تا ابهام‌هایی که در درک پی‌رنگ هر کدام از دو روایت وجود دارد برطرف شود. در این تحقیق به منظور تکمیل یافته‌های روایت‌شناسی، گنجینه ارزشمند تفاسیر قرآن کریم درباره این دو روایت نیز مورد بررسی قرار گرفت تا مشخص شود مفسران مسلمان تا چه میزان در درک و دریافت این دو روایت تلاش کرده‌اند و این نوشتار تا چه حد می‌تواند مکمل تلاش‌های آنان باشد.

روایت‌شناسی

روایت از ریشه لاتینی Gnārus مشتق شده است و به معنای داننده، متخصص و آشنا با [موضوعی خاص] است. (پریس، ۲۰۱) و «روایت‌شناسی» دستور زبان روایت‌شناسی است برای کشف زبان روایت یا کشف نظام پنهان قواعد و امکاناتی که گفتار روایی (متن) را برای مخاطب فهم‌پذیر می‌کند. (لاج، ۸۸) به این نحو که روایت‌شناسی تلاش می‌کند به جای نقد و تحلیل روایت‌های جداگانه، نظام نشانه‌ای مشترک میان همه روایت‌ها کشف و توصیف کند. (هرمن، ۲۴۰) تا با این نظام بتوان با آن همه روایت‌ها را توضیح داده و تحلیل کرد. این روش مطالعه متن، آشکارا به ساختار صوری، کلیت متن و پیوستگی و تناسب اجزای متن با یک‌دیگر توجه دارد (توکلی، ۳۸) به صورت طبیعی هر روایتی در بافت گفتمانی خاصی اتفاق می‌افتد و حاصل تعامل‌های پیچیده میان خالق روایت، گفتمان یا دیگر آثار نشانه‌ای است؛ بنابراین روایت بازنمودی از خالق آن است که در جریان ارتباط و تأثیر محیط اجتماعی و گفتمان موجود پیرامون خود شکل می‌گیرد. (هرمن، ۴۴-۴۵)

روایت‌شناسی که به دنبال ارائه روش بررسی روایت‌هاست صرفاً آنچه روی داده است را بازتاب نمی‌دهد بلکه آنچه می‌تواند اتفاق بیفتد را نیز کشف و ابداع می‌کند. روایت معمولاً تابع روندی است که از وضعیتی متعادل آغاز می‌شود و با گذر از مرحله عدم تعادل، بار دیگر در شرایط جدید به تعادل می‌رسد که برآمده از رویدادهای پیشین است. (همان، ۴۷) بنابراین هر روایتی شامل سه مرحله است و صرف چیده شدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها در کنار یک‌دیگر روایت را شکل نمی‌دهد. هر اثری هنگامی شاکله روایت به خود می‌گیرد که گزاره‌های کنار هم از یک روند مشخصی پیروی کنند. روندی که برای تمامی روایت‌ها تبیین می‌شود چنین فرآیندی دارد که به هرم فریتاگ مشهور است:



نمودار شماره یک: هرم فریتاگ^۱

مقدمه چینی^۲: سخنی است در مایه واگویی، که درباره وقایع و شرایطی که روی هم رفته، بافت یا زمینه لازم را برای درک مهم‌ترین کنش داستانی فراهم می‌کند. (همان، ۲۴۰) مقدمه چینی همان زمینه‌سازی برای بیان شروع روایت است و با بیان ویژگی‌های زمان، مکان و شخصیت‌ها زمینه لازم جهت بیان شروع بحران ایجاد می‌شود.

بحران تا نقطه اوج^۳: بحران نتیجه یک گره‌افکنی حساب شده است. ویژگی بحران این است که در خواننده حالت انتظار^۴ ایجاد می‌کند. (بی‌نیاز، ۳۰) وقتی تنش به اوج می‌رسد بالاترین نقطه بحرانی روایت (نقطه اوج) ایجاد می‌شود که در این حالت قوی‌ترین رابطه حسی میان خواننده و متن پدید می‌آید. در نقطه اوج کشمکش به بالاترین حد خود می‌رسد و مهم‌ترین رویداد درونی یا بیرونی در این نقطه است. چرخش‌های اساسی رخدادها و شخصیت‌ها در همین نقطه نمایان می‌شود. اوج روایت از حیث ایجاد نوع بیان، برجسته‌تر از سایر رویدادها است. اوج روایت برآیند و محصول منطقی رویدادهای قبل از خود است و از فرآیندهای پیشین منتج می‌شود. (همان، ۳۸-۳۹)

گره‌گشایی تا برون رفت^۵: این مرحله همان حل بحران و خارج شدن از آن است. در گره‌گشایی زوایای تاریک روایت روشن می‌شود و مخاطب به جای تعادلی که در روایت از بین رفته بود با تعادل جدیدی روبرو می‌شود که با تعادل قبلی متفاوت است؛ چرا که اگر همان تعادل باشد مخاطب احساس درجا زدن می‌کند. (همان، ۳۹-۴۰)

1. Freytag's Pyramid
2. Exposition (Setup)
3. Crisis - Climax (Conflict)
4. Suspense
5. Resolution (Denouement)

مراحل روایت اصحاب الجنه

دو روایت اصحاب الجنه و حضرت یونس (ع) از این جهت برای مطالعه در این نوشتار انتخاب شده‌اند که هر دو روایت در یک سوره با هم آمده‌اند؛ روایت اصحاب الجنه در آیات ۱۷-۳۲ سوره قلم و روایت حضرت یونس (ع) در آیات ۴۸-۵۰ همان سوره آمده است. البته جزئیات بیشتر روایت حضرت یونس (ع) در سایر سوره‌ها آمده است که برای تکمیل جزئیات از آنها نیز استفاده شد.

اگر بخواهیم این سه مرحله را در روایت اصحاب الجنه نشان دهیم به این نحو می‌شود:

مرحله اول (مقدمه چینی):

أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ۱۴ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ أَهَابَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ ۱۵ سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطومِ ۱۶ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ (قلم)

خداوند درباره انسان‌هایی سخن می‌گوید که داشتن مال و بنین موجب گمراهی آنان شده است و اینکه آنان را همانند اصحاب الجنه با مال و بنین مورد آزمون قرار می‌دهد.

مرحله دوم (شروع بحران تا نقطه اوج):

إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۱۷ وَلَا يَسْتَشْفُونَ ۱۸ فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ۱۹ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ۲۰ فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ ۲۱ أَنْ ائِدُوا عَلَيْنَا حَرَثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۲۲ فَانطَلِقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ ۲۳ أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مُسْكِينٌ ۲۴ وَغَدُوا عَلَيَّ حَرْدٍ قَادِرِينَ ۲۵ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ ۲۶ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ۲۷ (قلم)

بحران از جایی شروع می‌شود که اصحاب الجنه تصمیم می‌گیرند حاصل باغ خودشان را بدون اینکه به مساکین چیزی بدهند بچینند و مخفیانه این کار را بکنند. اوج بحران نیز در جایی است که وارد باغ می‌شوند در حالی که تمام میوه‌های آن از بین رفته است. در این هنگام به نادرست بودن قصد خود پی می‌برند.

مرحله سوم (برون‌رفت):

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تَسْبَحُونَ ۲۸ قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۲۹ فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلَوْمُونَ ۳۰ قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ ۳۱ عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ ۳۲ (قلم)

با پی بردن به خطای خودشان توبه کرده و تسبیح خداوند را به جا آوردند و از خداوند می‌خواهند تا بهتر از آن را نصیبشان کند.

مراحل روایت ذالنون

روایت ذالنون در چهار سوره یونس، انبیاء، صافات و قلم آمده است که در اینجا به دلیل بررسی «یک روایت کامل» مجبور به تلفیق این چهار بخش با حفظ شاکله روایت و سیر داستانی آن شدیم. بر اساس تلفیق صورت گرفته سه مرحله مذکور را به این نحو می‌توان نمودار ساخت:

مرحله اول (مقدمه چینی):

فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (يونس/۹۸)

در سوره یونس به ایمان آوردن قوم یونس (ع) اشاره می‌شود که در ساختار کلی روایت حضرت یونس (ع) نقش مقدمه‌چینی را دارد، اینکه قوم یونس تنها قومی بود که با دیدن نشانه‌های عذاب ایمان آورد؛ بنابراین مقدمه‌چینی این‌گونه می‌شود که پیامبری وجود دارد به نام یونس و قومش به او ایمان نمی‌آورند مگر تا وقتی که نشانه‌های ایمان را می‌بینند و با این اتفاق عذاب از آنها بازمی‌گردد.

مرحله دوم (شروع تا اوج بحران):

وَ ذَا النُّونِ إِذ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ (انبیاء/۸۷) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ
مِنَ الْمُدْحَضِينَ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ (صافات/۱۴۰-۱۴۲)

بحران با فرار یونس از میان قومش آغاز می‌شود. او تصور می‌کند خداوند او را به خاطر این کار مواخذه نخواهد کرد و سوار کشتی پر از مسافر و کالا می‌شود. اوج بحران در اینجاست که دریا طوفانی می‌شود و در کشتی قرعه می‌اندازند و قرعه به نام یونس می‌افتد و او را از کشتی به دریا پرتاب می‌کنند و ماهی او را می‌بلعد.

مرحله سوم (گره‌گشایی تا برون‌رفت):

فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ... (انبیاء/۸۷-۸۸) فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ
مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ ... (صافات/۱۴۳-۱۴۸) لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكُهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ
وَ هُوَ مَذْمُومٌ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (قلم/۴۹-۵۰) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَ كَذَلِكَ نُنَجِّي
الْمُؤْمِنِينَ (انبیاء/۸۷-۸۸) فَتَبَدَّدْنَا بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ وَ أَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَفْطِينٍ وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ
يَزِيدُونَ فَأَمْنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (صافات/۱۴۳-۱۴۸).

یونس با دیدن این گرفتاری توبه و تسبیح می‌کند و خداوند به او لطف کرده و از شکم ماهی او را نجات می‌دهد و دوباره او را به رسالت برای قومی که تعدادشان بیش از صد هزار نفر بود انتخاب می‌کند.

بن‌مایه و پی‌رنگ

ساختار روایت از دو بخش اساسی شکل گرفته است: بن‌مایه (فابولا) و پی‌رنگ (داستان، پرداخت) دو بخش اصلی روایت است. بن‌مایه رویدادهای داستان بنیادین و ترتیب گاه‌شمارانه است. (مکوئیلان، ۵۰۳) بن‌مایه موضوعی است که راوی می‌خواهد درباره آن صحبت کند؛ مثل اموری که به ترتیب زمانی خاصی روی می‌دهند و میان وقایع ترتیب علی وجود دارد. در واقع بن‌مایه مواد خام، و پرداخت ساخت آن است. در

این صورت بن مایه به واقعیت نزدیک است و پرداخت فعالیت راوی است. راوی برای ایجاد پی‌رنگ دست به گزینش می‌زند و آنها را با نظم و هدف خاصی کنار هم می‌چیند. در طول تاریخ پی‌رنگ‌ها (شامل هنجارها، قراردادهای اجتماعی، گفتمان‌ها و فرهنگ) تغییر می‌کنند ولی بن‌مایه‌ها ثابت هستند. از نظر ارسطو میان نحوه روایتگری (پی‌رنگ) و موضوع (بن‌مایه) تفاوت زیادی وجود دارد. تفاوتی ندارد که بن‌مایه به صورت مستقیم به مخاطب ارائه شود یا به واسطه ارجاعات و استنباط‌هایی که خواننده از سایر گزاره‌ها به دست می‌آورد. (چتمن، ۶۰)

پی‌رنگ یا پرداخت یا داستان یا طرح خام به معنای ترکیب و توالی رویدادها است به ترتیبی که متضمن روایت‌مندی داستان باشد نه محصول سرهم‌بندی تصادفی رویدادها (هرمن، ۲۳۶) پی‌رنگ از سه عنصر واقعه، شخصیت و زمینه تشکیل می‌شود. روابط میان این سه عنصر بسیار متغیر است ولی تقریباً همیشه مواردی از آنها در روایت حاضر است. در این میان واقعه مهم‌ترین عنصر روایت است. (تولان، ۳۰) پی‌رنگ رویدادهای اصلی روایت است که به طور مختصر کنار یک‌دیگر قرار داده شده‌اند تا توضیح فشرده‌ای از روایت فراهم آورند. (مکوئیلان، ۵۱۸) در واقع پی‌رنگ شیوه‌ای است که مولف برای گزینش و ترکیب رخداد‌های روایت برمی‌گزیند و رشته‌هایی از کنش‌ها را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد تا سیری منطقی و رضایت‌بخش برای رسیدن به پایان قطعی داستان بیافریند. (معموری، ۲۱۰) پی‌رنگ، کنش (رخداد یا رخدادها) و اشخاص (به معنای وسیعتر، موجودات یا اقلام) دارد و همواره در محور زمان حرکتی رو به جلو دارد. (آبوت، ۶۷)

به عنوان مثال می‌توان به بن‌مایه «تحول در اثر مواجهه با حقیقتی» اشاره کرد که برخی افراد با شنیدن یک سخن (اعم از آیه، حدیث، شعر یا سخن حکمی) به کلی متحول شده و مسیر زندگی‌شان تغییر می‌کند. این بن‌مایه در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی با پی‌رنگ‌های متفاوت بیان می‌شود؛ همانند داستان تحول فضیل بن عیاض (هجوبیری، ۱۲۸) و داود طائی (القشیری، ۵۱) که با شنیدن یک آیه یا روایت متحول شده و از بزرگان صوفیه شدند. در این دو داستان، بن‌مایه همان شنیدن یک محتوا از قبیل آیه، روایت، یا شعر، است که موجب تحول در یک انسان شده می‌شود؛ البته هر کدام در زمان، مکان و درباره شخصیت‌های متفاوتی (پی‌رنگ) بیان شده است.

بن‌مایه روایت اصحاب‌الجنه

برای اینکه بن‌مایه روایت اصحاب‌الجنه به دست بیاید لازم است این داستان با تمام جزئیات پی‌رنگش در منابع تفسیری بررسی شود. روایت اصحاب‌الجنه در قرآن کریم یک بار و آن هم در سوره قلم آمده است. قرآن کریم برای روایت اصحاب‌الجنه مقدمه‌چینی مفصلی ندارد و طوری این داستان را بیان می‌کند که گویی مخاطب با آن آشناست؛ در صورتی که در طول تاریخ همواره سؤالات فراوانی درباره اصحاب‌الجنه وجود داشته است؛ اینکه اصحاب‌الجنه کجا زندگی می‌کردند؟ چه کسانی بودند؟ چه دینی داشتند؟ چه نوع باغی

داشتند؟ آیا با هم نسبت خانوادگی داشتند یا صرفاً اهل یک قریه بودند؟ دقیقاً تصمیم به چه کاری گرفتند؟ چرا خداوند آنان را مبتلا کرد؟ در کنار جزئیات مطرح شده در سوره قلم همگی این سؤالات جزئیات پی‌رنگ داستان اصحاب الجنه است که در تفاسیر و یا روایات پاسخ داده می‌شود و جالب اینکه مفسران تلاش قابل توجهی برای یافتن پاسخ این سؤالات انجام داده‌اند. خداوند به هیچ کدام از این مسائل نمی‌پردازد، شاید به این دلیل که این داستان برای مخاطب کاملاً آشناست و یا به این دلیل که این جزئیات اهمیتی در راستای هدف داستان ندارد. در هر صورت مفسران با این سؤالات مواجه بوده و این‌گونه پاسخ داده‌اند:

این داستان در میان مردم زمان نزول مشهور بود و نسل‌های مختلف برای یک‌دیگر نقل می‌کردند و برایشان امری آشنا بود (آل‌غازی، ۸۲/۱) و اصحاب‌الجنه یا آل‌الجنه دلالت بر عهد دارد؛ (حائری تهرانی، ۲۱۴/۱۱) آنان برادرانی بودند که باغی را از پدرشان به ارث برده بودند و نام باغشان صریم بود. (مقاتل، ۴۰۵/۴) برخی نیز گفته‌اند علاوه بر باغ مزرعه هم داشته‌اند. (بغوی، ۱۳۷/۵) آنان اهل ضیروان (سمرقندی، ۴۸۳/۳) یا صروان (جرجانی، ۶۵۶/۲) یا صوران (ابوحیان، ۱۱۳۸) یا قیروان (طبرانی، ۳۲۶/۶) یا رضوان (سلطان علی‌شاه، ۲۶۲/۱۴) قبیله‌ای در یمن بودند و باغشان پایین‌تر از صنعا به فاصله دو فرسخ (مقاتل، ۴۰۵/۴) و یا دوازده فرسخ بود. (ابن عبدالسلام، ۲۹۶/۲) البته برخی گفته‌اند قبیله‌ای در حبشه (ماوردی، ۶۷/۶) یا قوم مؤمنی از ثقیف بودند. (شوکانی، ۳۲۳/۵) از نظر زمانی نیز بعد از توفی عیسی بن مریم (ع) زندگی می‌کردند و همگی مؤمن بودند. (مقاتل، ۴۰۵/۴) برخی نیز آنان را از بنی اسرائیل دانسته‌اند. (طبرانی، ۳۲۶/۶) البته برخی نیز گفته‌اند که آنان کافر بودند (صدیق حسن‌خان، ۱۶۲/۷) به دلیل اینکه اهل یمن بعد از ملکه بلقیس یهودی شدند و زکات در دین یهود وجود دارد. (ابن‌عاشور، ۲۹/۷۵)

پدرشان انسان صالحی بود که از محصول باغ برای فقرا سهمی قرار داده بود. فقرا می‌توانستند از میوه‌های باغ بچینند یا از میوه‌های باقی مانده بر درخت استفاده کنند یا هر آنچه باد از میوه‌ها می‌ریخت همگی برای فقرا بود (مقاتل، ۴۰۵/۴) باغ نیز در مسیر رهگذران بود (بقاعی، ۱۰۴/۸) پدرشان از محصول باغ چیزی به خانه نمی‌برد مگر اینکه حق فقرا را قبل از آن پرداخت می‌کرد (قمی، ۳۸۱/۲) او به اندازه مصرف یک ساله خود را برمی‌داشت و مابقی را به فقرا می‌داد. (طوسی، ۷/۱۰) برخی نیز گفته‌اند او هنگام چیدن محصول فقرا را با خود به باغ می‌برد و آنان نیز برای خود می‌چیند. (ثعالبی، ۴۶۸/۵) او محصول باغ را به سه قسم تقسیم می‌کرد بخشی برای هزینه خود باغ، بخشی برای هزینه زندگی خودش و بخشی نیز برای فقرا (میبیدی، ۱۹۲/۱۰) با این اتفاق فقرا و یتیمان و بیچارگان زیادی زندگی می‌کردند. (فراء، ۱۷۴/۳) فرزندان، پدرشان را از این کار نهدی می‌کردند (صنعانی، ۲۴۷/۲) این فرزندان سه نفر (فراء، ۱۷۴/۳) یا پنج نفر بودند. پدرشان فوت کرد و در سالی که پدر فوت کرد محصول باغ بسیار زیاد شد. (قمی، ۳۸۱/۲) البته برخی گفته‌اند که در زمان حیات پدر فرزندان با این کار مخالفت کردند (طوسی، ۷/۱۰) ولی پدرشان اعتنایی نمی‌کرد (ماوردی، ۶۷/۶)

به همین دلیل آنان تصمیم گرفتند شبانه محصول باغ را بچینند. (طوسی، ۷/۱۰) وقتی پدر فوت کرد فرزندان گفتند پدرمان یک نفر بود و ما الان دارای زن و فرزندان بسیاری هستیم و دیگر نمی‌توانیم به فقرا سهمی از این باغ بدهیم. (جرجانی، ۶۵۶/۲)

همگی اینها اقوالی است که مفسران بدون ارائه شاهد تاریخی یا روایت موثق ارائه کرده‌اند و به نظر می‌رسد همگی از روی حدس و گمان و بومی‌سازی و ملموس ساختن روایت اصحاب‌الجنه بوده است؛ تلاش‌هایی برای اقتناع مخاطب یا خودشان تا سؤالی بدون پاسخ نماند و در ادامه داستان نیز ملاحظه خواهد شد که این پاسخ‌ها چندان هم در راستای بن‌مایه روایت نیست.

بن‌مایه داستان اصحاب‌الجنه به این نحو است که انسان‌های مؤمنی گناهی مرتکب نمی‌شوند بلکه به انجام کاری اقدام می‌کنند که تصور نمی‌کنند می‌تواند موجب خشم خداوند شود. لازم به ذکر است که این مؤمنان آن فعل را مرتکب نشدند و صرفاً تصمیم به انجام آن گرفتند که با عذابی که خداوند فرستاد مانع از انجام فعل شد. در مرحله دوم به واسطه این اقدام معجزات می‌شوند که این اوج بحران در روایت است و در مرحله سوم این مؤمنان توبه کرده و از خداوند درخواست جبران خسارت وارده را می‌کنند. به صورت خلاصه بن‌مایه این روایت از این قرار است:

«تصمیم به انجام فعل ناپسند < معجزات توسط خداوند > تسبیح و توبه < امید به جبران الهی»

هر کدام از چهار مرحله فوق نیز جزئیاتی دارد که در بررسی‌های آتی مشخص می‌شود. این بن‌مایه می‌تواند در روایت‌های زیادی با پی‌رنگ‌های متفاوت تکرار شود؛ روایت‌هایی که می‌تواند در زمان و مکان‌های متفاوت و توسط شخصیت‌های مختلف روی دهد. یکی از روایت‌هایی که در قرآن کریم از نظر بن‌مایه به این روایت بسیار شبیه است روایت حضرت یونس (ع) است که بخش مهمی از این روایت هم در همان سوره قلم قرار دارد که روایت اصحاب‌الجنه آمده است.

بن‌مایه روایت حضرت یونس (ع)

روایت حضرت یونس (ع) در چهار سوره یونس، انبیاء، صافات و قلم بیان شده است. به دلیل جدا بودن این چهار بخش میان آنها تلفیق صورت گرفت تا یک روایت کامل شکل بگیرد. در ابتدا به تبیین روایت حضرت یونس (ع) از دیدگاه مفسران پرداخته می‌شود تا داده‌های مفسران از این روایت به صورت کامل مشخص شود. از بررسی تفاسیر، جزئیات روایت حضرت یونس (ع) به این شرح حاصل می‌شود:

یونس بن متی اهل نینوا بود (مقاتل، ۶۱۸/۳) وی قوم خود را نُه سال به یگانه‌پرستی دعوت کرد ولی آنان ایمان نیاوردند (قرطبی، ۳۸۴/۸) و او را تکذیب کردند. یونس نیز وعده نزول عذاب در زمان مشخصی را به آنان داد و از نزد آنان رفت. (فخر رازی، ۳۰/۱۷) قوم یونس هنگامی که به آن زمان مشخص نزدیک شدند نشانه‌های عذاب را دیدند و هرچه به دنبال یونس گشتند او را نیافتند و به راستی سخن او پی‌برند (بیضاوی،

۱۲۴/۳) بر قوم یونس نشانه‌های عذاب آشکار شد ولی قبل از اینکه خود عذاب بیاید توبه کردند. (ابن شهر آشوب، ۸۳/۲) از این جهت خداوند از قوم یونس تقدیر کرده است که هیچ قومی ایمان نیاوردند تا عذاب از آنان دفع شود جز قوم یونس. (قرطبی، ۳۸۳/۸) برخی گفته‌اند یونس نسبت به قومش خشمگین شده بود و برخی نیز گفته‌اند نسبت به پروردگار خشمگین شد آن‌گاه که دید خداوند عذاب را از قومش بازگردانده است؛ چرا که یونس برای نزول عذاب قومش را ترک کرده بود ولی عذاب نازل نشد و از اینکه به میان قومش بازگردد خجالت می‌کشید و از این بابت از خداوند عصبانی شده بود و قومش را ترک کرد. (طبری، ۱۷/۶۱-۶۲) شاید هم به این دلیل خشمگین بود که اگر به میان قوم خود بازمی‌گشت، او را به دروغ متهم کرده و سرزنش می‌کردند. (سمرقندی، ۴۳۸/۲)

یونس از میان قوم خود خارج شد قبل از اینکه خداوند به او اجازه خروج داده باشد و خطای یونس همین ترک قوم بدون اجازه خداوند بود. (طبرانی، ۳۰۹/۴) برخی گفته‌اند یونس عبدی صالح ولی قدری تندخو بود. وقتی وظیفه رسالت بر دوش او سنگینی کرد آن را رها کرده و فرار کرد و به همین دلیل خداوند او را از زمره اولوالعزم خارج کرد (ثعلبی، ۳۰۲/۶) برخی نیز گفته‌اند هنگامی که فرار کرد به همراه همسر و دو فرزندش بود که هنگام سوار شدن موج دریا زن و فرزندانش را غرق کرد و فقط خودش غمگین و عصبانی سوار کشتی شد. (بغوی، ۴۷/۴) با این حال برخی خروج یونس از میان قومش را گناه ندانسته‌اند؛ چرا که معتقدند نهی خاصی از طرف خداوند در این موضوع نبود ولی چون این رفتن همانند فرار عبد از مولی بود، خداوند این تعبیر را به کار برد. (طباطبایی، ۱۶۳/۱۷) تصور یونس این بود که خداوند او را تنبیه نمی‌کند. (ثعلبی، ۳۰۲/۶) اصل اباق، فرار کردن از مولی است ولی در اینجا چون از میان قومش بدون اذن رب بوده است این تعبیر به کار رفته است. (شوکانی، ۴۷۱/۴) یونس از میان قومش فرار کرد (دینوری، ۲۲۳/۲) و به سوی کشتی پر از کالا و مسافر رفت (ابن کثیر، ۳۴/۷) دریا دچار توفان شدیدی شد و برای نجات کشتی بارها را به دریا انداختند ولی باز کشتی تلاطم داشت و گفتند فرد گناهکاری در کشتی است و برای یافتن او قرعه انداختند و کسی که در قرعه درآمد یونس بود. (مقاتل، ۶۲۰/۳) یونس را به دریا انداختند و ماهی او را بلعید در حالی که ملیم یعنی گناهکار بود (طبری، ۶۳/۲۳) یا اینکه شایسته سرزنش بود. درباره مدت زمان باقی ماندن یونس در شکم ماهی اختلاف است و از سه، هفت، تا چهل روز گفته شده است. (طبرانی، ۳۱۱/۴)

یونس در تاریکی‌ها خداوند را ندا داد. منظور از ظلمات، تاریکی‌های شکم ماهی، تاریکی دریا و تاریکی شب است. (صنعانی، ۲۵/۲) در شکم ماهی پروردگارش را خواند در حالی که مکظوم بود و کاری نمی‌توانست بکند. (دخیل، ۷۶۵) مکظوم یعنی محبوس در دهان ماهی که نمی‌تواند از آنجا خارج شود و معنای کظم حبس است. (میدانی، ۲۶۹/۱) یا مغموم بود (مدرسی، ۲۵۱/۱۶) برخی هم گفته‌اند مکظوم یعنی نفسش در سینه حبس شده است (خطیب، ۱۱۱۵/۱۵) یا مکظوم بود یعنی پر از غم و خشم بود (صابونی،

۴۰۷/۳) یا اینکه از عصبانیت حالت خفگی به او دست داده بود و نمی‌توانست نفس بکشد. (فضل‌الله، ۹۵/۲۳) کان من المسبحین نشانگر تسبیح مداوم و فراوان یونس است البته برخی نیز گفته‌اند تسبیح قبل از افتادن به دریا منظور است یا تسبیح فراوان در شکم ماهی منظور است و برخی نیز میان تمام اقوال جمع کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۶۳/۱۷)

تسبیح خداوند توسط یونس به این معنی است که خداوند را منزّه دانسته از اینکه به او ظلم کرده باشد بلکه به ظلم خود به نفسش اقرار کرد. (مقاتل، ۹۰/۳) بعد از تسبیح خداوند، یونس از شکم ماهی به بیرون انداخته شد. برخی گفته‌اند منظور این است که اگر لطف خداوند نبود از شکم ماهی به زمینی بدون گیاه پرتاب می‌شد در حالی که به خاطر خطائی که کرد شایسته سرزنش بود ولی از رحمت خداوند به دور بود (زحیلی، ۲۹/۷) واژه لولا بر این دلالت دارد که مذموم واقع نشده است (همان، ۷۴/۲۹) یعنی خداوند به او رحم کرد او را غیر مذموم به بیرون پرتاب کرد. (حوی، ۶۰۶۶/۱۰) در نبد معنای تحقیر و اهانت وجود دارد (میدانی، ۲۷۰/۱) اگر نعمت خداوند به یونس نبود و آن اینکه توبه او را قبول کرد در زمین خالی و به صورت مذموم پرتاب می‌شد. (طباطبایی، ۳۸۸/۱۹)

پس از آن خداوند او را به رسالت برانگیخت. قول راجح این است که یونس قبل از ماجرای کشتی، رسول بوده است و بعد از آن به رسالت دیگری ارسال شده است (شوکانی، ۴۷۲/۴) و قبل از بلعیده شدن توسط ماهی به رسالت برای صد هزار نفر ارسال شده بود. (مقاتل، ۶۲۱/۳) قوم مورد اشاره ایمان آوردند؛ فامنوا یعنی هنگام مشاهده عذاب ایمان آوردند (ثعلبی، ۱۷۱/۸) و خداوند تا «حین» که به معنای زمان مرگ است به آنان نعمت داد. (طبری، ۶۷/۲۳) داستان یونس نشان می‌دهد که انسان بعد از ارتکاب خطا می‌تواند توبه کند و به مقام برگزیدگی خداوند رسیده و در مقام صالحان باشد. (مدرسی، ۲۵۲/۱۶)

بر اساس بن‌مایه‌ای که برای روایت اصحاب‌الجنه بیان شد، بن‌مایه روایت ذوالنون به این نحو می‌شود که بنده مؤمنی انجام کاری را قصد می‌کند که تصور نمی‌کند موجب خشم خداوند باشد و به خاطر آن او را مجازات کند و آن کار رفتن به جای دیگر و دور شدن از قومش است < خداوند به دلیل این قصد و اقدام برای عملی کردن آن، او را مجازات می‌کند > عبد مؤمن به خطای خود پی می‌برد و تسبیح و توبه می‌کند < خداوند به دلیل توبه عبد و رحمت خودش، او را می‌بخشد و آنچه از دست رفته است را جبران می‌کند. به صورت خلاصه بن‌مایه روایت از این قرار است:

«اقدام به فعل ناپسند < مجازات توسط خداوند > توبه و تسبیح بنده < بخشش و جبران الهی»
باید توجه داشت که در متن هر دو روایت امری از سوی مولا صادر نشده است تا ترک آن صورت گیرد، بلکه مؤمنانی در هر دو روایت تصمیم به انجام کاری می‌گیرند که تصور نمی‌کنند مستوجب خشم خداوند باشد. اصحاب‌الجنه همان‌طور که از خاتمه روایتشان مشخص است به خداوند ایمان دارند و یونس نیز خود

از پیامبران الهی است. فعلی که اصحاب‌الجنه تصمیم به انجام آن دارند این است که از ثمره باغشان به فقرا ندهند و فعلی که یونس مرتکب شد و مستوجب ابتلا شد ترک قومش بود؛ ترکی که حتی به گمان خود یونس هم این رفتن، ترک امر خداوند نیست و یا موجب خشم خداوند نمی‌شود. این در حالی است که در سایر موارد سیر روایت به این‌گونه نیست؛ مثلاً در روایت آفرینش آدم، از نزدیکی به شجره نهی می‌شود ولی آدم از آن درخت می‌خورد و تنبیه می‌شود یعنی بن‌مایه روایت به این نحو است:

نهی الهی < ارتکاب امر منهی عنه توسط عبد > مجازات توسط خداوند < طلب عفو از سوی بنده > بخشش خداوند بدون جبران خسارت.

یا در روایت عالم بنی اسرائیل (اعراف/ ۱۷۵-۱۷۶)، آن عالم به موضوع نهی شده نزدیک شده و علم خود را به جهل تبدیل کرد و مستوجب مجازات خداوند شد. در این روایت دیگر توبه و به تبع بخشش خداوند هم دیده نمی‌شود و بن‌مایه روایت به این صورت می‌شود: ارتکاب فعل منهی عنه < مجازات و عذاب با این اوصاف بن‌مایه مشترک دو روایت مورد بحث از این قرار می‌شود:

اقدام به فعلی ناپسند توسط عبد مؤمن < مجازات شدن توسط خداوند > توبه و تسبیح خداوند توسط عبد < [امید] جبران آنچه از دست رفته توسط خداوند.

بازسازی پی‌رنگ دو روایت بر اساس بن‌مایه مشترک

همان‌طور که ملاحظه شد مفسران در جهت تبیین نقاط ابهام دو روایت تلاش‌های درخوری انجام داده‌اند و برخی موارد را نیز تبیین کرده‌اند ولی مسئله‌ای که وجود دارد این است که اولاً تبیین آنها روش‌مند نیست و ثانیاً بینه‌ای برای ادعای خود مطرح نکرده‌اند و غالب روایت‌هایی هم که به کار برده‌اند ضعیف است. این نوشتار ادعا ندارد آنچه را بیان می‌کند عین واقعیت است و در عالم واقع چیزی غیر از آن اتفاق نیفتاده است بلکه به صورت روشمند تلاش می‌کند بیانی بر اساس داده‌های خود متن و بن‌مایه اصلی هر دو روایت که مشترکند، تبیینی از جزئیات هر دو روایت بیان کند که کاملاً مطابق خود متن و نزدیک به واقعیت است. در اینجا چهار مرحله‌ای که در بن‌مایه هر دو روایت وجود دارد با یک‌دیگر تطبیق و بازسازی می‌شود:

مرحله اول: اقدام به انجام فعلی ناپسند

روایت اصحاب‌الجنه	روایت حضرت یونس (ع)
إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرُنَّ مِنْهَا مُصْبِحِينَ ۱۷ وَلَا يَسْتَنْوُونَ ۱۸ (قلم)	وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ (انبیاء ۸۷) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ۱۴۰ (صافات)

روایت اصحاب‌الجنه

اصحاب‌الجنه تصمیم می‌گیرند میوه‌های باغشان را بدون اینکه به فقرا چیزی بدهند بچینند.

خداوند این تصمیم را عامل ابتلای آنان می‌سازد.

روایت حضرت یونس (ع)

ذالنون در حالی که عصبانی است می‌رود؛ با این تصور که خداوند او را در تنگنا قرار نخواهد داد.

(کاویانپور، ۴۵۱)

به یک کشتی پر گریخت.

اگر بخواهیم از محتوای پی‌رفت‌های دو روایت برای تبیین یک‌دیگر استفاده کنیم به این نحو می‌شود.

بازسازی اصحاب الجنه

اصحاب الجنه تصمیم می‌گیرند میوه‌های باغشان را بدون اینکه به فقرا چیزی بدهند بچینند.

خداوند این تصمیم را عامل ابتلای آنان می‌سازد.

[اصحاب الجنه تصور نمی‌کردند با این تصمیم خداوند آنان را مورد تنبیه و مجازات قرار خواهد دهد.]

[آنان می‌خواستند به سوی باغ پر از میوه‌هایشان شتابان بروند؛ باغی که تصور می‌کردند موجب بی‌نیازی

آنان خواهد شد.]

بازسازی روایت حضرت یونس (ع)

ذالنون تصمیم می‌گیرد از میان قوم خود برود. با این تصور که خداوند او را در تنگنا قرار نخواهد داد؛

[در صورتی که این تصمیم عامل ابتلای او بود.]

به یک کشتی پر گریخت. [کشتی‌ای که تصور می‌کرد ابزار رسیدن او به هدفش است ولی ابزار ابتلایش

شد.]

مرحله دوم: تبیین و مجازات توسط خداوند

روایت اصحاب الجنه	روایت حضرت یونس (ع)
<p>فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ۱۹ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ۲۰ فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ ۲۱ أَنْ اغْدُوا عَلَيَّ حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۲۲ فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ ۲۳ أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ ۲۴ وَغَدُوا عَلَيَّ حَرْدٍ قَادِرِينَ ۲۵ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَصَالُونَ ۲۶ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ۲۷ (قلم)</p>	<p>فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ۱۴۱ فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ ... (صافات)</p>

روایت اصحاب الجنه

در حالی که اصحاب الجنه در خواب بودند بادی از سوی پروردگار بر آن باغ وزید و همه میوه‌های باغ

از بین رفت.

صبحگانان بیدار شده و یک‌دیگر را صدا زدند و گفتند اگر می‌خواهید میوه‌هایتان را بچینید به سمت

باغتان بروید.

به راه افتادند در حالی که آهسته به یک‌دیگر می‌گفتند امروز مسکینی بر شما وارد نشود.

صبح‌گاهان با این تصور که می‌توانند مساکین را منع کنند به راه افتادند.

هنگامی که باغ را دیدند گفتند ما راه را گم کرده‌ایم ولی پی بردند که از ثمره باغ محروم شده‌اند.

روایت حضرت یونس(ع)

قرعه انداخت و رانده شد.

ماهی او را بلعید.

در این قسمت هر دو روایت، چون نزول عذاب در دو بافت متفاوت (باغ و کشتی) صورت می‌گیرد به صورت طبیعی توضیح و تفصیل آن دو نیز متفاوت می‌شود. ولی در کلیات این بخش نیز می‌توان از بن‌مایه مشترک دو روایت برای بازسازی پی‌رنگ استفاده کرد.

بازسازی روایت اصحاب الجنه

در حالی که اصحاب‌الجنه در خواب بودند بادی از سوی پروردگار بر آن باغ وزید و همه میوه‌های باغ

از بین رفت.

صبحگانان بیدار شده و [با اطمینان خاطر] یک‌دیگر را صدا کردند و گفتند اگر می‌خواهید میوه‌هایتان را

بچینید به سمت باغتان بروید.

به راه افتادند در حالی که آهسته به یک‌دیگر می‌گفتند امروز مسکینی بر شما وارد نشود.

صبحگاهان با این تصور که می‌توانند مساکین را منع کنند به راه افتادند.

هنگامی که باغ را دیدند گفتند ما راه را گم کرده‌ایم ولی پی بردند که از ثمره باغ محروم شده‌اند [و خداوند

آنان را مجازات کرده است].

بازسازی روایت حضرت یونس(ع)

[یونس با این تصور که قرعه به نام او نخواهد افتاد چون کاری نکرده بود که به واسطه آن مجازات شود با

اطمینان خاطر] قرعه انداخت [ولی قرعه به نام خودش افتاد و از کشتی] رانده شد.

[هنگامی که به دریا انداخته می‌شد می‌گفت اتفاقی نخواهد افتاد ولی] ماهی او را بلعید.

[در درون شکم ماهی یونس فهمید که خداوند او را مجازات کرده است].

مرحله سوم: توبه و تسبیح خداوند

روایت اصحاب الجنه	روایت حضرت یونس (ع)
قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تَسْبُحُونَ ۲۸ قَالُوا سُبْحَانَ رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۲۹ فَأَقْبَل بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلَوْمُونَ ۳۰ قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ ۳۱ (قلم)	وَ هُوَ مُلِيمٌ ۱۴۲ (صافات) فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ... (انبیاء/۸۷-۸۸) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ... (صافات/۱۴۳-۱۴۸) لَوْ لَا أَنْ تَذَارِكُهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ لَتُبْدِيَ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ (قلم/۴۹)

روایت اصحاب الجنه

خردمندترین شان گفت: مگر نگفتم تسبیح خداوند را انجام دهید. (فولادوند، ۵۶۵)

گفتند: پروردگارا ما ظالم بودیم.

به یکدیگر رو کرده و هم‌دیگر را ملامت کردند و گفتند وای بر ما که سرکشی کردیم.

روایت حضرت یونس (ع)

او سزاوار ملامت بود.

در تاریکی‌ها خداوند را ندا داد که الهی جز تو نیست تو منزهی و من ظالم بودم.

اگر تسبیح نمی‌کرد تا روز قیامت در شکم ماهی باقی می‌ماند.

اگر نعمتی از پروردگارش او را در نیافته بود، حتماً به کرانه خشکی افکنده می‌شد در حالی که او نکوهیده

بود. (رضائی، ۵۶۶)

بازسازی روایت اصحاب الجنه

[آنان شایسته ملامت بودند] یکی از خودشان گفت مگر نگفتم تسبیح خداوند را انجام دهید.

گفتند پروردگارا ما ظالم بودیم [معبودی جز تو نیست و تو منزهی].

به یکدیگر رو کرده و هم‌دیگر را ملامت کردند و [در همان تاریکی شب] گفتند وای بر ما که سرکشی

کردیم.

[اگر تسبیح نمی‌کردند دیگر هیچ‌گاه باغی و ثمری روزی‌شان نمی‌شد و در فقر می‌ماندند].

[اگر نعمتی از سوی پروردگارش آنان را در نیافته بود دچار فقر و تنگدستی شدید می‌شدند در حالی که

در خور ملامت بودند].

بازسازی روایت حضرت یونس (ع)

او سزاوار ملامت بود [که سرکشی کرده و تسبیح خداوند را به جا نیاورده است].

در تاریکی‌ها [با خود گفت وای بر من که سرکشی کردم] و خداوند را ندا داد که معبودی جز تو نیست، تو منزهی و من ظالم بودم.

اگر تسبیح نمی‌کرد تا روز قیامت در شکم ماهی باقی می‌ماند.

اگر نعمتی از پروردگارش او را در نیافته بود، حتماً به کرانه خشکی افکنده می‌شد در حالی که او نکوهیده بود (رضائی) [ولی این‌گونه نشد]

مرحله چهارم: [امید به] جبران الهی

روایت اصحاب الجنه	روایت حضرت یونس (ع)
عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ ۝۳۲ (قلم)	فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ (انبیاء/ ۸۷-۸۸) فَتَبَدَّلْنَا بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ (صافات/ ۱۴۳-۱۴۴) فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (قلم/ ۵۰) وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (صافات/ ۱۴۵-۱۴۸)

روایت اصحاب الجنه

باشد که پروردگار ما در عوض، چیزی بهتر از آن ما را ارزانی دارد. ما به پروردگار خود روی آورده‌ایم. (آیتی، ۵۶۵)

روایت حضرت یونس (ع)

ما دعای او را اجابت کردیم و از غم نجاتش دادیم و خداوند مؤمنان را این‌گونه نجات می‌دهد. او را به ساحل افکنیدیم در حالی که مریض بود و بر فراز سرش بوته کدویی رویانیدیم. (همان، ۴۵۱) و خداوند او را برگزید و از صالحان قرار داد. او را پیامبر بیش از صد هزار نفر قرار دادیم و آنها ایمان آوردند و تا زنده بودند، برخورداریشان دادیم. (همان)

بازسازی روایت اصحاب الجنه

[آنان گفتند] باشد که پروردگار ما در عوض، چیزی بهتر از آن ما را ارزانی دارد. ما به پروردگار خود روی آورده‌ایم.

[خداوند دعای آنان را اجابت کرد و آنان را از غم نجات داد و حال‌شان را بهتر کرد؛ چرا که خداوند مؤمنان را این‌گونه نجات می‌دهد.]

[آنان را به آرامش رسانیدیم و باغی بهتر از آن را روزی‌شان کردیم و تا زنده بودند برخوردارشان ساختیم.]

بازسازی روایت حضرت یونس (ع)

ما دعای او را اجابت کردیم و از غم نجاتش دادیم و خداوند مؤمنان را این‌گونه نجات می‌دهد.

او را به ساحل افکنیدم در حالی که مریض بود و بر فراز سرش بوته کدویی رویانیدیم.
[یونس امید داشت که خداوند قومی بهتر از قوم قبلی نصیبش کند و او را به رسالت انتخاب کند. او به سوی پروردگارش مشتاق بود.] خداوند او را برگزید و از صالحان قرار داد.
او را پیامبر بیش از صد هزار نفر قرار دادیم و آنها ایمان آوردند و تا زنده بودند، برخورداریشان دادیم.

حاصل بازسازی پیرنگ روایت اصحاب الجنه

اصحاب الجنه تصمیم می‌گیرند میوه‌های باغشان را بدون اینکه به فقرا چیزی بدهند بچینند. خداوند این تصمیم را عامل ابتلای آنان می‌سازد. [اصحاب الجنه تصور نمی‌کردند با این تصمیم خداوند آنان را مورد تنبیه و مجازات قرار خواهد دهد.] [آنان می‌خواستند به سوی باغ پر از میوه‌هایشان شتابان بروند؛ باغی که تصور می‌کردند موجب بی‌نیازی آنان خواهد شد] در حالی که اصحاب‌الجنه در خواب بودند بادی از سوی پروردگار بر آن باغ وزید و همه میوه‌های باغ از بین رفت. صبحگاهان بیدار شده و [با اطمینان خاطر] یک‌دیگر را صدا کردند و گفتند اگر می‌خواهید میوه‌هایتان را بچینید به سمت باغتان بروید. به راه افتادند در حالی که آهسته به یک‌دیگر می‌گفتند امروز مسکینی بر شما وارد نشود. صبحگاهان با این تصور که می‌توانند مساکین را منع کنند به راه افتادند. هنگامی که باغ را دیدند گفتند ما راه را گم کرده‌ایم ولی پی بردند که از ثمره باغ محروم شده‌اند [و خداوند آنان را مجازات کرده است.] [آنان شایسته ملامت بودند] خردمندترین‌شان گفت مگر نگفتم تسبیح خداوند را انجام دهید. گفتند پروردگارا ما ظالم بودیم [معبودی جز تو نیست و تو منزه‌ای.] به یک‌دیگر رو کرده و هم‌دیگر را ملامت کردند و [در همان تاریکی شب] گفتند وای بر ما که سرکشی کردیم. [اگر تسبیح نمی‌کردند دیگر هیچ‌گاه باغی و ثمری روزی‌شان نمی‌شد و در فقر می‌ماندند.] [اگر نعمتی از سوی پروردگارشان آنان را در نیافته بود دچار فقر و تنگدستی شدید می‌شدند در حالی که درخور ملامت بودند.] [آنان گفتند] امید می‌رود که پروردگار ما در عوض، چیزی بهتر از آن ما را ارزانی دارد. ما به پروردگار خود روی آورده‌ایم. [خداوند دعای آنان را اجابت کرد و آنان را از غم نجات داد و حال‌شان را بهتر کرد؛ چرا که خداوند مؤمنان را این‌گونه نجات می‌دهد.] [آنان را به آرامش رساندیم و باغی بهتر از آن را روزی‌شان کردیم و تا پایان عمرشان برخوردارشان ساختیم.]

حاصل بازسازی پیرنگ روایت ذالنون

ذالنون تصمیم می‌گیرد از میان قوم خود برود. با این تصور که خداوند او را در تنگنا قرار نخواهد داد. [در صورتی که این تصمیم عامل ابتلای او بود] به یک کشتی پر گریخت. [کشتی‌ای که تصور می‌کرد ابزار رسیدن او به هدفش است ولی ابزار ابتلایش شد.] [یونس با این تصور که قرعه به نام او نخواهد افتاد؛ چون کاری نکرده بود که به واسطه آن مجازات شود با اطمینان خاطر] قرعه انداخت [ولی قرعه به نام خودش افتاد و از

کشتی] رانده شد. [هنگامی که به دریا انداخته می‌شد می‌گفت اتفاقی نخواهد افتاد ولی] ماهی او را بلعید. [در درون شکم ماهی یونس فهمید که خداوند او را مجازات کرده است.] او سزاوار ملامت بود [که سرکشی کرده و تسبیح خداوند را به جا نیاورده است.] در تاریکی‌ها [با خود گفت وای بر من که سرکشی کردم] و خداوند را ندا داد که معبودی جز تو نیست، تو منزهی و من ظالم بودم. اگر تسبیح نمی‌کرد تا روز قیامت در شکم ماهی باقی می‌ماند. اگر نعمتی از پروردگارش او را درنیافته بود، حتماً به کرانه خشکی افکنده می‌شد در حالی که او نکوهیده بود [ولی این‌گونه نشد] ما دعای او را اجابت کردیم و از غم نجاتش دادیم و خداوند مؤمنان را این‌گونه نجات می‌دهد. او را به ساحل افکنندیم در حالی که مریض بود و بر فراز سرش بوته کدویی رویانیدیم. [یونس امید داشت که خداوند قومی بهتر از قوم قبلی نصیبش کند و او را به رسالت انتخاب کند. او به سوی پروردگارش مشتاق بود.] خداوند او را برگزید و از صالحان قرار داد. او را پیامبر بیش از صد هزار نفر قرار دادیم و آنها ایمان آوردند و تا زنده بودند، برخورداریشان دادیم.

نتیجه‌گیری

روایت‌شناسی می‌تواند یکی از ابزارهای مؤثر در فهم بهتر متون دینی باشد. در این بررسی با استفاده از دو بخش اصلی روایت یعنی بن‌مایه و پی‌رنگ به بررسی دو روایت قرآنی اصحاب‌الجنه و حضرت یونس (ع) پرداختیم. با توجه به اینکه هر دو روایت بن‌مایه مشترک داشتند، در جهت فهم پی‌رنگ‌های هم‌دیگر استفاده شد. مفسران در طول قرن‌های متمادی این دو روایت را بررسی کرده و به زوایای پنهان آن دو با استفاده از احادیث یا نظرات شخصی پرداخته بودند که تلاش شد اکثر تفاسیر بررسی شود. با تلاشی که برای بازسازی پی‌رنگ دو روایت صورت گرفت زوایای دیگری از آن دو مشخص شد که قدری با یافته‌های مفسران متفاوت بود؛ به عنوان مثال ادامه روایت اصحاب‌الجنه که در قرآن کریم نیامده است با استفاده از بن‌مایه روایت حضرت یونس بازسازی شد و یا تصویری که یونس داشت و در پی‌رنگ روایتش بیان نشده بود با استفاده از روایت اصحاب‌الجنه بازسازی شد که همه این موارد در بخش حاصل بازسازی دو روایت در داخل کروشه آمده است.

ارزش و اهمیت این یافته‌ها در این است که زوایایی از پی‌رنگ دو روایت مشخص شد که در راستای بن‌مایه روایت بود و این به معنای این است که زوایایی که در راستای هدف روایت بود مشخص شد. از نظر قرآن کریم دانستن مکان و زمان برای این دو روایت چندان اهمیتی ندارد ولی مهم است که در این دو روایت مشخص شود مؤمنان مبتلی شده‌اند و ابتلای مؤمنان از این جهت بود که به انجام کاری اقدام کردند که تصور نمی‌کردند موجب خشم خدا شوند. هنگامی که این مؤمنان به خطای خود پی بردند و تسبیح و توبه کردند و از خداوند نیز خواستند آنچه از دستشان رفته است را جبران کنند، خداوند توبه آنان را پذیرفت و بیشتر از آنچه از آنان فوت شده بود را به آنان بازگرداند؛ بنابراین شاخصه اساسی این بررسی و وجه تمایز آن با تلاش‌های

مفسران در این است که در این روش، زوایایی از روایت مشخص می‌شود که برای خالق روایت مهم است ولی به دلایل متعدد در درون یک روایت نیامده و یا پنهان مانده است ولی می‌توان با یافتن بن‌مایه مشترک در روایتی دیگر و تحلیل پی‌رنگ‌ها به بازسازی آن دو پرداخت.

منابع

- ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۳۶۹ق.
- ابن‌عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن‌عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام، تفسیر العز بن عبد السلام، تحقیق احمد فتحی عبدالرحمن، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۹ق.
- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (ابن‌کثیر)، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- ابوزکریا یحیی بن معاذ الرازی، جواهر التصوف، تحقیق سعید هارون عاشور، قاهره، مکتبة الآداب، ۱۴۲۳ق.
- ابوالقاسم عبد الکریم القشیری، الرسالة القشیریة، تحقیق عبد الحلیم محمود و محمود بن شریف، قم، بیدار، ۱۳۷۴ش.
- ابوحنیان، محمد بن یوسف، بیروت، تفسیر النهر الماد من البحر المحيط، دارالجنان، ۱۴۰۷ق.
- آبوت، پورتر، داستان، پی‌رنگ و روایتگری، در مجموعه جستارهایی در باب نظریه روایت و روایت‌شناسی، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ش.
- آل‌غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
- آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن (آیتی)، تهران، صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران انتشارات سروش، ۱۴۳۴ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، تحقیق عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۷ق.
- بی‌نیاز، فتح‌الله، درآمدی بر داستان‌نویسی و روایت‌شناسی با اشاره‌ای موجز به آسیب‌شناسی رمان و داستان کوتاه، تهران، افراز، ۱۳۹۴ش.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پرینس، جرالده، درباره روایت‌شناسی (گذشته، حال و آینده)، در مجموعه گزیده مقالات روایت به کوشش مارتین مکوئیلان، ترجمه فتح‌محمدی، تهران، مینوی خرد، ۱۳۹۵ش.
- توکلی، حمید رضا، از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران، مروارید، ۱۳۸۹ش.
- تولان، مایکل، روایت‌شناسی؛ درآمدی زبان‌شناختی-انتقادی، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران، سمت، ۱۳۹۳ش.

- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، عبد الفتاح ابو سنه، و علی محمد معوض، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق طلعت صلاح فرحات، عمان، دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- چتمن، سیمور، به سوی نظریه روایت، در مجموعه جستارهایی در باب نظریه روایت و روایت شناسی، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ش.
- حائری طهرانی، علی، مقتنیات الدرر، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۳۸ش.
- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهرة، دار السلام، ۱۴۲۴ق.
- خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
- دخیل، علی محمد علی، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز (دخیل)، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
- دینوری، عبدالله بن محمد، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۴ق.
- زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه محمد رضا خانی، و حشمت الله ریاضی، تهران، سرالاسرار، ۱۳۷۲ش.
- سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- شوکانی، محمد، فتح القدر، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- صابونی، محمد علی، صفوة التفاسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۰ق.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۱ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (طبرانی)، ایرد، دار الكتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق احمد یوسف نجاتی، و محمد علی نجار، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.

- فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
- فولادوند، محمدمهدی، ترجمه قرآن (فولادوند)، تحقیق هیأت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، الرسالة القشيرية، تصحیح عبد الحلیم محمود و محمود بن شریف، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴ش.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
- کوری، مارک، نظریه روایت پست مدرن، ترجمه آرش اکبرپور، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۷ش.
- کاوایانپور، احمد، ترجمه قرآن (کاوایانپور)، تهران، اقبال، ۱۳۷۲ش.
- لاج، دیوید، درآمدی بر دستور زبان داستان، در مجموعه جستارهایی در باب نظریه روایت و روایت شناسی، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ش.
- ماوردی، علی بن محمد، النکت و العیون تفسیر الماوردی، تحقیق سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بی تا.
- مدرسی، محمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- معموری، علی، تحلیل ساختار روایت در قرآن؛ بررسی منطق توالی پی‌رفت‌ها، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۲ش.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۳ق.
- مکوئیلان، مارتین، مجموعه گزیده مقالات روایت، ترجمه فتاح محمدی، تهران، مینوی خرد، ۱۳۹۵ش.
- ملکی میانجی، محمدباقر، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۴ق.
- میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه، معارج التفکر و دقائق التدبیر، دمشق، دار القلم، ۱۳۶۱ش.
- هجویری، ابو الحسن علی، کشف المحجوب، تصحیح و- ژوکوفسکی و والتین آلکسی یریچ، تهران، طهوری، ۱۳۷۵ش.
- هرمن دیوید، عناصر بنیادین در نظریه‌های روایت، ترجمه حسین صافی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳ش.
- یان مانفرد، در باب زاویه دید/ کانونی شدگی، در مجموعه جستارهایی در باب نظریه روایت و روایت شناسی، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ش.=



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۳۱ - ۵۴
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۹/۳۰
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61824.0	نوع مقاله: پژوهشی

حدیث اسید بن صفوان؛ نقش جریان‌شناسی راویان و ساختار اسناد در اصالت‌سنجی روایت

علی عادل‌زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران - پردیس فارابی

عمیدرضا اکبری (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری دانشگاه قم

Email: ar.akbari913@gmail.com

چکیده

در چند کتاب حدیثی مهم از امامیه و اهل سنت، حدیثی به اسید بن صفوان منسوب است، اما در چند جهت تفاوت دارند. در میان امامیه - که تنها محمد بن خالد برقی آن را از راویان عامه نقل می‌کند - شخصی ناشناس بعد از شهادت امیرالمؤمنین ع خطاب‌به‌ای مفصل در فضل ایشان گفته، ولی در اسناد عامی، گوینده خود امیرالمؤمنین ع است که عین همان خطابه را در فضل ابوبکر می‌گوید. گرچه تحریر سنی روایت، ساختگی است، اما با عنایت به مباحث مقاله، حتی بدون استفاده از جرح و تعدیل رجالیان به سه طریق می‌توان نشان داد روایت برقی وابسته به تحریر سنی است. هم ساختار و نمودار اسناد، تأخر سند برقی را می‌نمایاند، و هم جریان‌شناسی^۱ مهم‌ترین راویان از بخش مشترک اسناد، حاکی از تناسب فضای ایشان با تحریر عامی است، و هم بررسی تطبیقی متن دو تحریر آشکارا شواهدی از وقوع تحریف در تحریر برقی دارد. و نتیجه هر سه بررسی کاملاً همسو است. بعدها عبارات همین روایت در برخی از زیارات نیز راه یافته است.

کلید واژه‌ها: امیر المؤمنین، اسید بن صفوان، عبد الملک بن عمیر، تطور احادیث، جریان‌شناسی راویان

۱.. مقصود از جریان‌شناسی راویان، تلاش برای تبیین خط فکری، عقیدتی و فرهنگی آن‌ها است که می‌تواند بر نحوه روایت‌گری آنان اثر بگذارد.



The Hadith of Aseyd ibn Safvan; Role of the Studying of Transmitters› Current and Constitution of the Isnad in Authentication of the Narration

Ali Adelzadeh

Masters student, University of Tehran

Amid Reza Akbari (Corresponding Author)

Ph.D. Student, University of Qom

Email: ar.akbari913@gmail.com

Abstract

In several important Hadith collections of Twelver Shi'a and Sunni, there are versions of a narration that is attributed to Aseyd ibn Safvan. Still, they differ in several ways; the version in Twelver Shi'a source has been narrated only by Muhammad ibn Khalid al-Barqi and in it, after the martyrdom of Amir al-Mu'minin (Imam Ali) (a), an unknown person has given a long lecture on his virtue. However, in its Sunni version, the narrator is Imam Ali himself that delivers the same lecture on Abu Bakr's goodness. Although this Sunni version is fabricated, this article suggests that in three ways—even without using criticism and praise of the transmitters (Al-Jarḥ wa l-ta'dīl)—it can be shown that Barqi's narration relates to Sunni's one; Constitution and diagram of the Isnad indicates the posteriority of Barqi. Also, by studying the current of the most important transmitters of the common part of these Isnads, it reveals that their intellectual, ideological, and cultural spaces are in conformity with the Sunni version, and the comparative study of both versions clearly shows some signs of distortion in Barqi's narration. Furthermore, the results of these three investigations are completely consistent. Later, some phrases of this narration penetrated some pilgrimages.

Keywords : Amir al-Mu'minin, Aseyd ibn Safvan, Abd al-Malik ibn Omayr, Transformation of narrations, The study of narrators› current

مقدمه

آثار بسیاری به معرفی روایات معتبر فضایل امیرالمؤمنین(ع) و ارائه شواهد اتقان آنها پرداخته‌اند. (برای نمونه: هندی، سرتاسر اثر) اما برخی از روایات فضایل، هنوز به بررسی‌های دقیق اعتبارسنجی و معناشناسی نیاز دارند. نمونه‌ای از این گزارش‌ها، روایتی است که در کتاب کافی از اسید بن صفوان، به عنوان یکی از صحابه رسول خدا(ص) روایت شده است.

اسید گوید در روز وفات امیرالمؤمنین(ع)، گریه شهر را به لرزه درآورد و مردم مانند روزی که پیغمبر(ص) وفات کرده بود هراسان شدند. در این میان مردی گریان و شتابان آمد و چون بر در خانه امیرالمؤمنین(ع) رسید، گفت: «ای ابوالحسن خدایت رحمت کند، تو در اسلام بر این مردم پیش‌تر و در ایمان از آنها خالص‌تر بودی...»

در ادامه از همین مرد ناشناس، متنی طولانی در مدح و منقبت امیرالمؤمنین(ع) گزارش می‌شود و در نهایت او و اصحاب رسول خدا(ص) به گریه می‌افتند و سپس این مرد ناشناس ناپدید می‌شود. (کلینی، ۴۵۴/۱)

اعتبارسنجی این گزارش از چند جهت اهمیت دارد، نخست آن‌که در متن این روایت فرازهایی آمده که در دیگر اخبار به امیرالمؤمنین(ع) منسوب نیست و حتی در معنای آن ابهام‌هایی مانند کاربرد تعبیر «ضعیفاً فی بدنه» برای امیرالمؤمنین(ع) وجود دارد. اما مهم‌تر این‌که همان‌طور که محدث نوری(د. ۱۳۲۰ق.) تذکر داده است، این روایت در تحریری که در آثار بزرگان اهل سنت مانند دارقطنی، خطیب بغدادی، ابن ماکولا و ابن بطة آمده، از امیر المؤمنین(ع) و خطاب به ابوبکر است. (نوری، ۱۷۰/۷) بنا بر این تحریر، هنگامی که ابوبکر از دنیا رفت و او را کفن کردند، علی(ع) گریان و شتابان آمد و بر در خانه‌ای که جنازه ابوبکر در آن بود، ایستاد و گفت: خدا تو را رحمت کند ای ابوبکر. سپس جملات طولانی همان روایت کافی را عیناً در مدح ابوبکر و خطاب به او بر زبان آورد. مردم تا پایان سخن علی(ع) ساکت بودند؛ سپس با صدای بلند گریه کردند و علی(ع) را تصدیق نمودند.

در اینجا سند و ابتدای دو متن را از کهن‌ترین منابع فریقین، ذکر می‌کنیم:

سند تحریر امامی: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زَيْدِ النَّسَابُورِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْهَاشِمِيُّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمَرَ عَنْ أُسَيْدِ بْنِ صَفْوَانَ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: لَمَّا كَانَ الْيَوْمَ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ - أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع اِزْتَجَّ الْمَوْضِعُ بِالْبُكَاءِ وَ دَهَسَ النَّاسُ كَيَوْمِ قُبُضِ النَّبِيِّ ص وَ جَاءَ رَجُلٌ بَاكِياً وَ هُوَ مُسْرِعٌ مُسْتَرْجِعٌ وَ هُوَ يَقُولُ الْيَوْمَ انْقَطَعَتْ خِلاَفَةُ النَّبُوَّةِ حَتَّى وَقَفَ عَلَيَّ بَابِ الْبَيْتِ الَّذِي فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ كُنْتَ أَوَّلَ الْقَوْمِ إِسْلاماً وَ أَخْلَصَهُمْ إِيمَاناً...» (کلینی، ۴۵۴/۱)

در میان امامیه تنها همین سند برای خبر وجود دارد. ابن بابویه (د. ۳۸۱ق.) نیز به واسطه پدرش از سعد بن عبدالله و حمیری از احمد بن محمد بن عیسی، همین متن را با همین سند گزارش کرده است. (ابن بابویه، الأمالی، ۲۴۱؛ همو، کمال الدین، ۲/۳۸۸)

نمونه سند تحریر عامی: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ الْعَدَوِيِّ، قَالَ: ثنا أَحْمَدُ بْنُ يَزِيدَ، قَالَ: ثنا عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْهَاشِمِيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أُسَيْدِ بْنِ صَفْوَانَ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمَّا تُوْفِّي أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سَجَّوَهُ بِتَوْبٍ، فَازْتَجَّتِ الْمَدِينَةُ بِالْبُكَاءِ، وَدُهَشَ النَّاسُ كَيَوْمِ قَيْصِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ مُسْرِعًا مُسْتَرْجِعًا، وَهُوَ يَقُولُ: الْيَوْمَ انْقَطَعَتْ خِلَافَةُ النَّبُوَّةِ حَتَّى وَقَفَ عَلَيَّ بَابُ النَّبِيِّ الَّذِي فِيهِ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ، كُنْتَ أَوَّلَ الْقَوْمِ إِسْلَامًا، وَأَخْلَصَهُمْ إِيمَانًا...» (بزار، ۳/۱۳۸)

در میان متقدمان اهل سنت، ابوبکر بزار (د. ۲۹۱ق.)، ابوبکر خلال (د. ۳۱۱ق.) و آجری (م ۳۶۰ق) این حدیث را با این سند روایت کرده‌اند. اما شاید تفسیر ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳ق) از کهن‌ترین منابع این روایت نزد اهل تسنن باشد. این اثر فعلاً در دسترس نیست؛ اما مزی (م ۷۴۲ق) پاره‌های سند این روایت را با اشاره به قبل و بعد آن، در چند جا از کتاب تهذیب الکمال آورده است. با عنایت به این‌که تنها حدیث مورد بحث با این سند روایت شده، می‌توان سند نقل ابن ماجه را ناظر به همین حدیث دانسته و آن را چنین بازسازی کرد: ابن ماجه فی التفسیر عن حمدون بن عمارة البغدادي (مزی، ۷/۳۰۰) عن نصر بن سلام (همان، ۲۹/۳۴۶-۳۴۷) عن عُمَرَ بْنِ الْهَيْثَمِ الْهَاشِمِيِّ (همان، ۱۸/۳۷۰ و ۳۷۲؛ ۲۱/۵۷۳) عن عبد الملك بن عمير عن أسيد (همان، ۳/۲۴۱)

محدث نوری همبستگی متن دو تحریر را به درستی تشخیص داده است. متن روایت کافی بیش از ۱۰۰ جمله و ۵۴۰ کلمه دارد، که همه جملات آن در مجموع تحریرهای عامی آمده و گذشته از مواردی چون تغییر نام گوینده و مخاطب، اختلافات جزئی میان چند کلمه، صرفاً به علت آسیب‌های عمومی نقل، مانند تصحیف است. (برای نمونه متن بسیار نزدیک به کافی، نک: ابن عساکر، ۳/۴۳۸) محدث نوری تنها به صورت سر بسته روایت کافی را دلیل بر جلالت اسید بن صفوان دانسته، و بدون ارائه دلایل تفصیلی، به تخطئه راویان تحریر عامی بسنده کرده است. (نوری، الخاتمة، ۷/۱۷۰) در این مقاله، می‌خواهیم بدانیم از نظر تاریخی کدام تحریر اصیل‌تر است، زیرا با توجه به آنچه گذشت، در یکی از دو گزارش، تحریفاتی نسبت به دیگری به وقوع پیوسته و دست کم یکی از دو خبر، جعل رخ داده است.

با وجود پژوهش‌های مفصلی که در نقد مناقب خلفا صورت گرفته (نمونه: میلانی، الرسائل العشر؛ طبسی، مناقب الشیخین) و نیز قراین تاریخی متعددی که بر مخالفت جدی و اصولی امیرالمؤمنین (ع) با خلفای سه‌گانه دلالت دارد (نک: احمدپور، سراسر اثر)، تحریر عامی حدیث اسید بن صفوان با اشکالات اساسی روبرو است؛ بویژه که برخی از کتب مهم رجالی اهل سنت مانند میزان الاعتدال، این گزارش را

جعلی خوانده‌اند. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۳/ ۱۸۰) اگرچه در کتب اهل سنت، سخنان بسیاری در مدح و تأیید خلفای سه‌گانه، به امیرالمؤمنین علی (ع) نسبت داده شده است، اما بر اساس برخی پژوهش‌ها، این روایات با هدف القای دوستی و آشتی میان امیرالمؤمنین (ع) و خلفا جعل یا تحریف شده‌اند، یا دست‌کم به تأویل و توجیه نیاز دارند. (نک: موسوی نسب، سراسر اثر) بنابر این پیش‌فرض‌ها، مطابقت تحریر عامی با واقع تاریخی قابل دفاع نیست.

از سوی دیگر، اصالت تحریر شیعی روایت نیز، با وجود تفرّد و ابهاماتِ سندی و متنی محلّ تأمل است. هر دو تحریر عامی و شیعی این حدیث، از طریق راویان عامی منتقل شده و نحوه رسیدن آن به منابع امامی جای بررسی دارد. از سوی دیگر پاره‌ای از جملات این روایت، در زیارت‌نامه‌های شیعی آمده است^۱ که بررسی نسبت آنها را لازم می‌نماید.

بنابراین در مقاله پیش رو بدین سؤالات می‌پردازیم که در میان انتساب‌های گوناگون خبر، کدام یک اصیل‌تر و متقدّم است و چه شواهدی بر ضعف یا قوت هر یک وجود دارد. هم‌چنین بر این اساس عبارات مبهم روایت چگونه فهمیده می‌شود؟

۱. شناسایی راویان و بررسی ساختار اسناد

چنان‌که از نمودار شماره ۱^۲ به خوبی معلوم است، اسناد دو تحریر روایت، یک بخش مشترک و یک بخش غیر مشترک دارند. هر چند اسناد این داستان در مصادر گوناگون، تفاوت‌هایی دارد، اما تقریباً همگی در بخش متقدّم سند، یکسان‌اند و این قدر مشترک چنین است: احمد بن یزید/ زید - عمر بن ابراهیم - عبدالملک بن عمیر - اسید بن صفوان.

در اینجا ما ابتدا به راویان بخش مشترک می‌پردازیم تا ببینیم شرایط ایشان با کدام تحریر همسوتر است و در ادامه با بررسی بخش غیر مشترک سند، می‌خواهیم نشان دهیم مسئول تحریف کیست؟

۱.۱. ابو العوام احمد بن یزید

احمد بن زید نیشابوری در شیعه و اهل سنت شناخته شده نیست. ولی در امالی صدوق در سند همین خبر به صورت احمد بن یزید النیشابوری ضبط شده است. (ابن بابویه، الأمالی، ۲۴۱) بزار نیز حدیث را از احمد بن یزید روایت کرده است. (بزار، ۳/ ۱۳۸) در مسند هشتم شاشی نیز شخصی به نام ابوالعوام، احمد بن ابی‌العوام (واسطی) به عنوان راوی خبر از عمر بن ابراهیم مطرح شده است که فرزندش محمد (لالکائی، ۷/ ۱۳۷۵؛ مقدسی، ۲/ ۱۳-۱۴) و عبدالله بن عمر بن سلیمان (م ۳۱۳ق) ابن عساکر، ۳۰/ ۴۳۶) از او روایت می‌کنند. احمد بن ابی‌العوام، همان احمد بن یزید است. (خطیب، تاریخ بغداد، ۵/ ۴۳۷) احمد بن یزید بن

۱. نک: ادامه مقاله.

۲. این نمودار در صفحات بعدی مقاله آمده است.

دینار، ابوالعوام الریاحی را برخی از تراجم‌نگاران اهل سنت توثیق کرده‌اند. (همان)

در تاریخ دمشق، ابوالعوام أحمد بن یزید الریاحی، همین روایت را نه مستقیماً که با واسطه «یحیی» از عمر بن ابراهیم الهاشمی از موسی بن عبد الملک بن عمیر از پدرش از اسید روایت می‌کند (ابن عساکر، ۳۰/۴۳۶) یعنی دو واسطه اضافی در سند آمده که در دیگر اسناد نیست. مقصود از «یحیی» در سند مشخص نیست. البته احمد بن یزید از یحیی بن میمون الهدادی (خطیب، تاریخ بغداد، ۵/۴۳۷) و یحیی بن سابق (نمونه: همان، ۱۴/۱۱۸) روایت کرده است؛ اما احتمال می‌رود که «نا یحیی» در سند روایت تصحیف و تکرار سهوی «یا حی» در کلمه «الریاحی» باشد. به هر رو، نام یحیی و موسی بن عبد الملک در دیگر اسناد روایت نیامده و نمی‌توان به این سند خاص از ابوالعوام اتکا کرد.

۱. ۲. عمر بن ابراهیم

راوی بعد عمر بن ابراهیم است که نسبت او در منابع مختلف، متفاوت ضبط شده است؛ مانند الهاشمی (بزار، ۱۳۸/۳)، القرشی (خلال، ۱/۲۸۳)، المدنی (مقدسی، ۲/۱۲) گاهی نیز عمر بن ابراهیم، به عمر بن ابی الهیثم و سپس عمر بن الهیثم تصحیف شده است. (آجری، ۵/۲۳۴۱؛ مزی، ۲۱/۵۳۲)

در برخی نقل‌ها، صراحتاً نام ابوحفص عمر بن ابراهیم العبیدی البصری (م. ۱۵۶ ق) آمده است. (آجری، ۵/۲۳۴۱؛ ابونعیم، ۱/۲۵۲) ضیاء الدین مقدسی (م ۶۴۳ ق) با ذکر کامل همین نام، در ذیل حدیث گفته: یحیی بن معین، ابوحفص را توثیق کرده و ابوحاتم رازی گفته: روایت او حجت نیست. (مقدسی، ۲/۱۷) با وجود توثیقات او، جمعی از محدثان نیز او را در نقل برخی روایات تخطئه کرده‌اند. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۳/۱۷۹)

با این حال، راوی دیگری نیز با نام ابوحفص عمر بن ابراهیم الهاشمی الکردی (م. بعد از ۲۲۰ ق) وجود دارد که ذهبی (م ۷۴۸ ق) او را راوی همین حدیث دانسته و کذابش خوانده است. (نک: ذهبی، همان؛ همو، المغنی فی الضعفاء، ۲/۴۶۲) گذشته از تصریح امثال مقدسی، طبقه راویان عمر بن ابراهیم در حدیث اسید، همگی متعلق به اوایل قرن سوم است؛ حتی یکی از آنها یعنی ابراهیم بن ولید بن سلمة طبرانی از دی، مؤدب مأمون (۱۷۰-۲۱۸ ق) بوده یعنی در قرن دوم می‌زیسته است. (ابن ابی حاتم، ۲/۱۴۲) به طور معمول، چنین راویانی همگی از یک راوی قرن سوم روایت نمی‌کنند. یکی از آنها عوام بن حوشب ربعی (م. ۱۴۸ ق) است که نمی‌تواند از ابوحفص عمر بن ابراهیم بن خالد هاشمی کردی (م. بعد از ۲۲۰ ق) روایت کند؛ هر چند ممکن است نام او در سند از خلط و تحریف نام ابوالعوام پدید آمده باشد.

از سوی دیگر طبقه عبد الملک بن عمیر (م ۱۳۳ یا ۱۳۶ ق) هم نیمه اول قرن دوم است. در حالی که ابوحفص هاشمی نهایتاً از راویان سفیان ثوری (م ۱۶۱ ق) و شعبه (م ۱۶۰ ق) است. (خطیب، تاریخ بغداد، ۱۱/۲۰۲؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۳/۱۸۰) با این حال با نسب هاشمی یا مدنی یا کردی او در برخی از اسناد

چه می‌توان کرد؟ احتمال دارد که این موارد ناشی از حدس راویان پسین در شناسایی راوی باشد، یا آن‌که اطلاعات ما در مورد نسبت ابوحفص عبدی ناقص باشد. مهم‌ترین شیخ عبدی نیز قتاده بن دعامه (م ۱۱۷ق) دیگر راوی بصری است که نشان‌دهنده طبقه او است.

۳. ۱. عبدالملک بن عمیر و واسطه‌های روایت از او

گرچه در اسناد مصادر متعدّد این روایت، نام «عبدالملک بن عمیر» همواره بدون هیچ توضیح اضافی درباره نسب و محل سکونتش آمده، اما چنان‌که رجالیان تذکر داده‌اند، برای این عنوان گزینه‌ای جز تابعی مشهور عبدالملک بن عمیر بن سوید بن جاریه (م ۱۳۳ یا ۱۳۶ق) نیست. (مزی، ۱۸ / ۳۷۰) عبدالملک بن عمیر در کوفه منصب قضاوت داشته است (ابن اثیر، ۱۲ / ۶۸۵) گروهی او را ستوده‌اند و برخی نیز او را به اضطراب در حدیث، اشتباه در نقل، سوء حافظه و... متهم کرده‌اند. (مزی، ۱۸ / ۳۷۳-۳۷۶)

پیش‌تر، غرابت سندی را که در آن «موسی بن عبدالملک بن عمیر» واسطه پدرش و عمر بن ابراهیم بود، نشان دادیم. شاید وجه واسطه شدن موسی بن عبدالملک این باشد که عمر بن ابراهیم، همان هاشمی کردی فرض شده و چون در منابع دیگری عمر بن ابراهیم هاشمی از موسی بن عبدالملک روایت کرده است (نمونه: خطیب، تاریخ بغداد، ۱۱ / ۲۰۲)، نام موسی به صورت اجتهادی به سند افزوده شده است. به هر حال گروهی از رجالیان اهل سنت، موسی را تضعیف کرده‌اند. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۴ / ۲۱۳)

طریق دیگر برای این روایت چنین است: حماد بن احمد بن حمّاد - عمر بن ابراهیم بن خالد بن بهرام - اسماعیل بن عیاش - عبدالملک بن عمیر - اسید بن صفوان (ابن عساکر، ۳۰ / ۴۳۸). اسماعیل بن عیاش در هیچ طریق دیگری به عنوان واسطه عمر بن ابراهیم و عبدالملک بن عمیر ذکر نشده است. همچنین نام پدر جدّ عمر بن ابراهیم (بهرام) در جای دیگری یافت نشد و در مصادر دیگر نام او عبدالرحمن آمده است (خطیب، تاریخ بغداد، ۱۱ / ۲۰۲)؛ حمّاد بن أحمد نیز شناخته شده نیست. (نک: مقدسی، ۲ / ۱۹) بر این اساس احتمال افزایش اشتباهی راویان در این سند قابل توجه‌تر از سقط از دیگر اسناد است.

۴. ۱. اسید بن صفوان

با جست‌وجو در نرم‌افزارها، معلوم شد که نام اسید بن صفوان، در سند و متن هیچ روایت دیگری نیامده است. تقریباً هیچ اطلاع دیگری نیز از او در دست نیست. تراجم‌نگاران اهل سنت تنها بر اساس همین داستان، او را در زمره صحابه یاد کرده‌اند. ابونعیم (م ۴۳۰) و ابن منده (م ۴۷۰) او را از اهل حجاز شمرده و عبدالملک بن عمیر را تنها راوی او دانسته‌اند. (ابونعیم، ۱ / ۲۵۰؛ ابن منده، ۲ / ۶۶) ابن قانع نسب او را سلمی دانسته است. (ابن قانع، ۱ / ۴۰) باوردی، در صحابی بودنش تردید داشته و روایتی جز از امیرالمؤمنین برای او نمی‌شناسد. (ابن حجر، ۱ / ۲۳۲) ابن سکن از معروف نبودن او در میان صحابه و معلوم نبودن نسب و قبیله‌اش سخن گفته است. (مغلطای، ۲ / ۲۲۰) ابن جوزی و صغانی نیز صحابی بودن او را مورد اختلاف

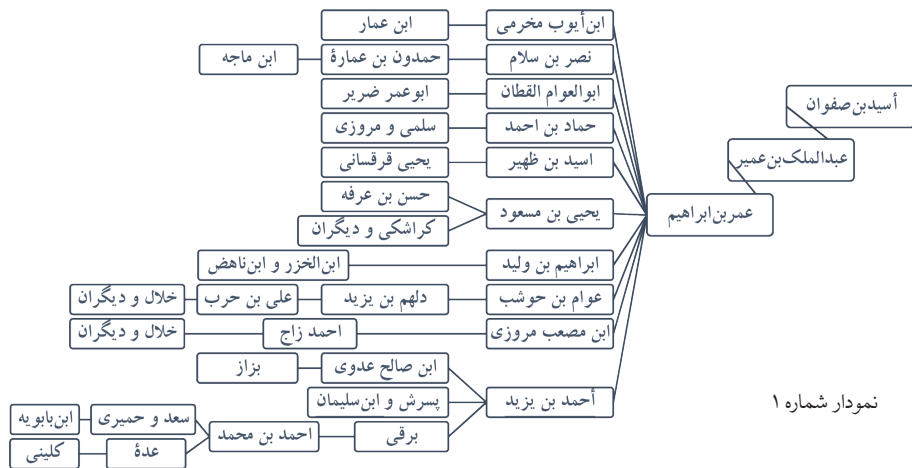
دانسته‌اند. (همان) ذهبی نیز تأکید می‌کند که جز عبدالملک بن عمیر کسی از اسید بن صفوان روایت نکرده است. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱/ ۲۵۷)

ابن حبان (م ۳۵۴ق)، ابن عبدالبر (م ۴۶۳ق)، مزّی (م ۷۴۲ق) و دیگر نویسندگان نیز به جز همین داستان هیچ آگاهی دیگری از او در اختیار ما نهاده‌اند. (ابن حبان، ۴/ ۵۷؛ ابن عبدالبر، ۱/ ۹۷؛ مزّی، ۳/ ۲۴۱) در منابع بسیار زیاد دیگری نیز جست‌وجو صورت گرفت، ولی هیچ آگاهی جدیدی درباره «اسید بن صفوان» یافت نشد. همین‌که در اسناد، همواره با تعابیر «اسید بن صفوان من اصحاب رسول الله» یا «كَانَ قَدْ أُدْرِكُ النَّبِيَّ» یا «كَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ بِرَسُولِ اللَّهِ» در مورد او توضیح داده شده، مؤید آن است که اسید ناشناس بوده و به تعریف نیاز داشته است.

با توجه به آنچه تا کنون گفتیم، می‌توان با اطمینان ادعا کرد که درباره اسید بن صفوان هیچ آگاهی جز قرار گرفتن در سند داستان مورد بحث وجود ندارد. تمام کسانی که او را از صحابه شمرده و اشارات مختصری به او کرده‌اند، تنها به همین روایت اتکا کرده‌اند؛ بنابراین اساساً اثبات وجود خارجی چنین شخصی ممکن نیست؛ بویژه در ادامه ثابت خواهد شد اصل گزارش منسوب به او جعلی است.^۱

۱. ۵. نگاهی به بخش غیر مشترک اسناد

در نمودار شماره ۱، راویان طریق منبع امامی تا صاحب منبع ذکر شده‌اند، ولی راویان اسناد عامی را به خاطر گستردگی فقط تا طبقه برقی نشان داده و تنها طریق چند مورد از منابع متقدم‌تر ایشان را کامل آورده‌ام.



۱. می‌توان احتمال داد که نام اسید بن صفوان، در طبقه عمر بن ابراهیم تصحیف یا تحریف شده است؛ زیرا تحریف پس از عمر به خاطر کثرت راویان و اتفاق در ضبط ممکن نیست. در میان مشایخ عبدالملک بن عمیر، راوی با نام مشابه اسید بن صفوان نمی‌یابیم، جز این‌که او از یک راوی با نام یزید بن صفوان بن أمیه، داستانی از پدرش را روایت کرده است. (طبرانی، ۴۹/۸) دیگران نیز همین داستان را به طرق دیگر از صفوان بن أمیه بن خلف روایت کرده‌اند. (نمونه: عبد الرزاق، ۲۲۹/۱۰، ۲۳۰) البته چند تن از فرزندان صفوان مانند أمیه و عبدالله نیز روایاتی دارند، ولی از او فرزندی به نام اسید شناخته شده نیست. با این همه کتابت أمیه و اسید مانند هم است و تصحیف آن‌ها بعید نیست.

در حدّ فحوص ما، ده راوی، خبر را از عمر بن ابراهیم روایت می‌کنند:

کراشکی (م۲۴۷ق)، حسن بن عرفه (م۲۵۷ق) و دیگران، از یحیی بن مسعود بغدادی (ابونعیم، ۱/۲۵۲؛ ابن حبان، ۹/۲۶۸؛ آجری، ۵/۲۳۴۳)

احمد بن منصور زاج (م۲۵۸ق)، از احمد بن مصعب مروزی (خلال، ۱/۲۸۳)

علی بن حرب (م۲۶۵ق)، از دلهم بن یزید، از عوام بن حوشب (همان)

سلیمان بن احمد طبرانی (م۳۶۰ق) از سلامه بن ناهض (م۲۸۱-۲۹۰ق) و محمد بن الخزر، از ابراهیم

بن ولید طبرانی (ابونعیم، ۱/۲۵۱)

أبو عمر ضریر (م۲۲۰ق)، از عمران قطان ابوالعوام بصری (همان، ۱/۲۵۲)

یحیی بن بشیر قرقسانی از أسید بن ظهیر الهاشمی (خطیب، المتفق والمفترق، ۱/۵۰۴)

دارقطنی (م۳۸۵ق) از ابن الفضل زیات و احمد بن عمار قطان (م۳۲۸ق)، از عبد الله بن ایوب مخرمی

بصری (م۲۶۵) (ابن ابار، ۱۰۲)

به طرق احمد بن یزید، نصر بن سلام و حماد بن احمد نیز در دیگر بخش‌ها اشاره شد.

در همه طرق غیر از طریق عمران قطان، نصر بن سلام و حماد بن احمد، تعبیر تحدیث تا عمر بن ابراهیم به صورت حدیثاً ذکر شده است. چنان‌که گذشت از این میان، طریق حماد بن احمد اختلالی دارد. البته در طریق عوام بن حوشب نیز آمده «حدیثی عمر بن ابراهیم» احتمالاً در این طریق نیز اختلالی وجود دارد، زیرا نام دلهم بن یزید در جای دیگری دیده نشد. (نک: قوتلای، ۱/۴۰۰) با توجه به یکسانی کنیه عمران قطان و احمد بن یزید، احتمال خلط آن دو وجود دارد. ما در قضاوت نهایی خود در مورد اسناد، به پنج طریق حماد بن احمد، عمران قطان، عوام بن حوشب و البته أسید بن ظهیر - که ناشناس است - و نیز مخرمی - با توجه به فاصله طبقه‌اش - استناد نمی‌کنیم. گفتنی است راویان طرق دیگر تا عمر بن ابراهیم توثیقاتی نزد اهل سنت دارند. (نک: نرم‌افزار جوامع الکلم؛ بخش الحکم علی المتن، ذیل حدیث)

جالب است که هیچ یک از راویان مهم ابوحفص عمر بن ابراهیم بصری، مانند خلیل بن عمر بصری (م۲۲۰ق)، ابو عبیده بصری (م۲۲۵ق) و ابوسهل بصری (م۲۰۶ق) حدیث أسید را روایت نکرده‌اند. ظاهراً عمر بن ابراهیم روایت را در شهر خودش ارائه نکرده، یا آن‌که در شهرش، با توجه به شناختی که از او داشته‌اند، از او استقبال نکرده‌اند؛ اما با استقبال راویان دیگر شهرها (حداقل پنج راوی) مواجه می‌شود که به عنوان یک حدیث تقریبی^۱ آن را به شهرهای خود برده و در میان راویان شهرهایی مثل بغداد، واسط، مرو و نیشابور نشر می‌دهند. اختلافات این راویان در ذکر نام و نسب عمر بن ابراهیم مؤید آن است که شناخت زیادی از او نداشتند.

۱. مقصود از حدیث تقریبی، حدیثی است که در راستای نزدیک‌سازی ساختن امیرالمؤمنین و دیگر خلفا و پویشاندن اختلافات آن‌ها روایت شود.

در منابع شیعه از رجالِ سند تا پیش از محمد بن خالدِ برقی، -غیر از عبد الملک بن عمیر- هیچ اثر و ذکری نیست. درباره برقی نیز رجالیان امامیه گفته‌اند در اخذ حدیث سهل‌انگار بوده، از ضعیفان بسیار نقل می‌کرده و بر مراسیل اعتماد می‌نموده (ابن غضناری، ۹۳) و ضعیف الحدیث خوانده شده است. (نجاشی، ۳۳۵)

۱.۶. مقایسه ساختار اسناد دو تحریر و تعیین تقدم یکی از آن دو

بنا بر آنچه گذشت رجالِ بخشِ مشترکِ سند، از روایان سنی هستند و در میان امامیه شناخته شده نبوده‌اند؛ مگر عبد الملک بن عمیر که متکلمان امامیه او را ناصبی و اموی شمرده‌اند. در مقابل، رجالِ بخشِ مشترکِ سند به جز اسید بن صفوان- نزد اهل سنت شناخته شده‌اند. بنابراین بخشِ مشترکِ سند، با تحریر عامی همسوتر است تا تحریر شیعی.

آنچه که تقدم تحریر عامی را محکم می‌سازد، این است که روایان این تحریر فقط در یک طبقه بعد از عمر بن ابراهیم، حدود ۱۰ نفر هستند و از جمله خود احمد بن یزید است که تحریر شیعی هم از او روایت شده است. اما از همان احمد بن یزید، تحریر عامی نیز دست‌کم به سه طریق روایت شده است. حتی اگر اسناد عامی بدون الفاظ بیانگرِ روش تحمل حدیث و یا اسناد محتمل در تحریف سهوی را در نظر نگیریم، باز این‌که گفته شود تحریری که برقی به تنهایی روایت کرده اصیل‌تر بوده، مستلزم این است که حدود شش محدث در طبقه بعد از عمر بن ابراهیم -جز احمد بن یزید- بر تحریف روایت اتفاق کرده باشند و در طبقه بعد از این طبقه نیز روایان از احمد بن یزید دوباره بر تحریف نسخه او مطابق با تحریفات طبقه قبل اتفاق کنند. همگی نیز ضمن تحریف یکسان متن، در سند هیچ تغییری ندهند و کاملاً به سند اصلی که نسخه اصیل را تا زمان خودشان ارائه می‌دهد، پایبند باشند. وقوع چنین تحریف عمدی یکسانی در چند طبقه و در طیف‌های گوناگون عادتاً ممکن نیست. بویژه که تنها راوی تحریر شیعی، یعنی برقی به تساهل و اعتماد به مراسلات متهم است و روش تحمل این حدیث توسط او نیز کاملاً نامعلوم است و دلیلی بر ملاقات او با احمد بن یزید بن دینار وجود ندارد. برقی و دیگر روایان امامیه روایت دیگری از احمد بن یزید ندارند، در حالی که سنیان روایات بسیاری از او دارند که در بخش بعد نشان خواهیم داد، برخی از آنها در راستای مدح خلفا بوده و از نظر جهت‌گیری کلی با تحریر عامی همسو است.^۱

۱. در نگاه اول مسئول تحریف نسخه، خود برقی به نظر می‌رسد، اما برقی روایت را به احمد بن یزید نیشابوری منتسب کرده و خود نیز اهل ارسال در اسناد بوده است. با عنایت به این‌که خودش با میراث نیشابور ارتباطی نداشته، اگر نگوئیم در سند مکتوب او تصحیف «بن دینار» به «النیشابوری» رخ داده، احتمالاً او واسطه مستقیم را نام نبرده و مثلاً ممکن است مسافری از نیشابور این حدیث را به دست برقی رسانده باشد و احتمال قوی‌تر آن است که تحریف نه از جانب برقی، بلکه از جانب منبع واسطه‌ای است که برقی نام او را نبرده است. البته در منابع اهل سنت به ارتباطی میان ابوالعوام احمد بن یزید ریاحی و نیشابور دست نیافتیم، جز آن‌که بعضی پس از او اخبارش را در نیشابور می‌خوانده‌اند. (ابن عساکر، ۱۷۹/۵۵) با این حال نسخه‌های مختلف تحریر عامی در موارد اندکی به خاطر تصحیف و سقط، اختلافاتی دارند، که در این اختلافات، روایت برقی با نسخه‌های خراسانی از روایت اسید مطابق است. (نک: همان، ۴۳۸/۳۰؛ حکیم ترمذی، ۱۴۴/۳؛ آجری، ۲۳۴۳/۵)

۲. جریان‌شناسی مهم‌ترین راویان سند

در این بخش، فارغ از جرح و تعدیل رجالیان، می‌خواهیم بدانیم فضای عقاید و گرایش‌های راویان بخش مشترک اسناد، با کدام تحریر همسوتر است؟ عمده اطلاعات ما در این بخش به عبدالملک بن عمیر مربوط است. هرچند در اندک اخبار احمد بن یزید و عمر بن ابراهیم نیز شواهدی در مورد گرایش آن دو در این زمینه وجود دارد که بررسی خواهد شد.^۱

۲.۱. دفاع عبدالملک بن عمیر از مکتب خلفا

عبدالملک بن عمیر از مهم‌ترین راویان اهل سنت است که روایات زیادی در دفاع از مکتب خلفا و مخالفت با عقاید شیعه روایت می‌کند. او مهم‌ترین راوی خبر «اقتدوا باللذین من بعدی» در شأن شیخین است که با دو یا سه واسطه آن را به رسول خدا منسوب کرده است (نمونه: ابن سعد، طبقات، ۲/۲۵۴) و بعد از او است که طرق این حدیث زیاد شده است. نرم افزار جوامع الکلم، تعداد ۱۶۳ مدرک در روایت این حدیث از او ارائه کرده است، ولی اسنادی که عبدالملک بن عمیر در آن حضور ندارد، اندک و اصالتشان با تردید جدی‌تری مواجه است. عبدالملک به دلیل این روایت مورد انتقاد جدی پژوهشگران شیعه واقع شده است. (میلانی، رساله فی حدیث الإقتداء، ۱۰-۱۳)

عبدالملک، روایاتی در مدح خلفا نقل کرده که گاه مهم‌ترین راوی آنها در طبقه خود به شمار می‌رود. از آن جمله رؤیای عوف بن مالک است که پیش از حکومت عمر، خلافت او را پیشگویی کرده و شهادت را به او بشارت می‌دهد. (همان) یا توصیه به جانشینی عثمان را در دوره عمر از حذیفه نقل می‌کند. (همان، ۲۵۳؛ ابن شیه، ۳/۳۹۲)

عبدالملک از قبیسه روایت کرده است که عمر را خداشناس‌ترین، طلحه را بخشنده‌ترین، علی (ع) را بلاکش‌ترین، معاویه را بردبارترین دانسته و زیاد بن ابیه، عمرو بن عاص و مغیره بن شعبه را نیز با اوصافی ستوده است. (بلاذری، ۵/۱۰۲) همچنین از عایشه روایت کرده که عثمان را در پاکدامنی و صلح رحم از دیگران برتر دانسته است. (ابن ابی شیبیه، ۲/۲۴۰) در مواضع دیگری نیز معاویه را به بردباری توصیف کرده است. (طبری، ۵/۳۳۶)

نقل روایات مربوط به کفر ابوطالب و جایگاه ایشان در قعر جهنم (ابن سعد، طبقات، ۱/۹۹)، امامت ابوبکر در نماز جماعت هنگام بیماری پیامبر (همان، ۲/۱۷۲)، فضایل عجیب عایشه (همان، ۸/۵۱)، کاربرد تعبیر «کان امة قانتا لله» برای معاذ بن جبل (همان، ۲/۲۵۲)، روایت لزوم تکریم صحابه و تابعین با

۱. پیش‌تر این احتمال را مطرح کردیم که اسید بن صفوان، در واقع أمیه بن صفوان باشد. در مورد أمیه اطلاعاتی چندانی نداریم؛ جز آن‌که از پدرش روایاتی دارد (مزی، ۳/۳۳۳)، با ابن حال پدر، برادر و دو برادرزاده امیه، با زبیریان و امویان ارتباطات گسترده‌ای داشته‌اند و حتی از عمال ایشان بودند. (بلاذری، ۱۰/۲۴۷؛ ۵/۱۶۵، ۲۶؛ خلیفه بن خیاط، ۱۶۹؛ ابوالفرج، ۷/۱۰۵) با ابن حال به دلیل معلوم نبودن اتحاد اسید و أمیه، این موارد را در نتیجه‌گیری این بخش دخالت نمی‌دهیم.

چند طریق (معمربن راشد، ۱۱/۳۴۱؛ ابوداود طیالسی، ۱/۳۴؛ ابن ابی شیبیه، ۶/۴۰۴؛ طبرانی، ۱۰۱۲)، سیره حکومتی عمر و عثمان (طبری، ۳/۵۹۳؛ ۴/۳۴۴)، مدح سعد بن ابی وقاص و مستجاب الدعوة بودن او (عبدالرزاق، ۲/۳۶۱؛ بخاری، الصحیح، ۲/۸۹؛ طبری، ۳/۵۸۰)، پیش‌بینی فتوحات زمان خلفا به عنوان فتح الهی از سوی رسول خدا (احمد بن حنبل، مسند، ۳۱/۳۰۹)، از دیگر شواهد گرایش شدید او به مکتب خلفا است.

۲.۲. گرایش اموی عبدالملک بن عمیر

عبدالملک بن عمیر بعد از شعبی (م حدود ۱۰۹ق)، قاضی حکومت بنی امیه در کوفه بوده است. (ابن سعد، طبقات، ۶/۳۱۳) او واسطه رساندن جوایز بشر بن مروان، والی عراق، به قاریان بوده است. (دولابی، ۳/۱۱۱۶) همچنین از معاویه بن ابی سفیان روایت کرده است که وجه طمع معاویه در خلافت این بوده که رسول خدا به او فرموده بودند: «ای معاویه، اگر به حکومت رسیدی، نیکی کن.» (ابن ابی عاصم، ۱/۳۸۱) او همچنین از ملازمان عبدالملک بن مروان هنگام دیدار قبر معاویه بوده و سخنانش را در مدح معاویه، روایت کرده است. (بلادری، ۵/۱۳۱) حکایات دیگری نیز از نزدیکی عبدالملک بن عمیر با عبدالملک بن مروان در دست است. (همان، ۷/۲۲۸) عبدالملک بن عمیر در ستودن هنر سخنرانی معاویه، یزید، مروان و فرزندش، سعید بن العاص و ابن زبیر نیز گزارشی آورده است. (همان، ۵/۲۸۹) همچنین مدعی بود، ابوسفیان حتی پیش از اسلام، رسول الله را تکریم می‌کرد و می‌ستود و رسول خدا به او و زنش هند می‌گفت که در یغم آید که شما دو تن اهل آتش باشید. (همان، ۸)

به نظر می‌آید ارتباط عبدالملک با امویان پیشینه زیادی داشته است. بنا بر گزارش ابومخنف، همو بوده که سر عبدالله بن یقطر، برادر رضاعی و سفیر امام حسین (ع) را بریده و پس از مواجهه با سرزنش مردم، مدعی شده که می‌خواستم او را راحت کنم. (طبری، ۵/۳۹۸) البته ابوبکر بن عیاش که خود از راویان عبدالملک است، مدعی است شخصی -که نامش را نمی‌گوید- سوگند خورده که عامل این جنایت، نه عبدالملک، بلکه شخصی شبیه او بوده است. (همان) گزارش ابوبکر بن عیاش -آن هم با این همه تأکید- از شهرت این اتهام به عبدالملک بن عمیر حکایت دارد. به نظر می‌رسد این گزارش هم مانند کلام مروی از خود عبدالملک برای توجیه جنایت باشد، زیرا خطا در تشخیص بینندگان بعید است. ضمناً همین که چنین اتهامی درباره او مطرح شده، نشان می‌دهد او گرایش آشکاری به بنی امیه و ابن زیاد داشته و در آن وقایع حاضر بوده است؛ وگرنه وجهی برای این اتهام و اشتباه وجود نداشت. شاید حکومت مختار و زبیریان در کوفه، عبدالملک و نزدیکانش را به چنین توجیهاتی ناگزیر ساخته است. عبدالملک به گفته خودش، شاهد حوادث دوره‌های

۱. ظاهراً پدر عبدالملک در نبرد جلولاء و خودش در فتوحات مشرق شرکت داشته و به گفته‌ی خودش اولین کسی است که همراه ابن عثمان از نهر بلخ عبور کرده است. (بخاری، التاريخ الكبير، ۵/۴۲۷)

مختلف کوفه از جمله آوردن سر سیدالشهداء، ابن زیاد، مختار و مصعب بن زبیر به قصر کوفه بوده است.

(بلاذری، ۳/۴۱۵، ۴۲۱)

عبدالملک بن عمیر، همچنین به طور مستقیم از عمرو بن حریث، رئیس شرطه ابن زیاد و از جانیان دشت کربلا، روایاتی در فضل عمر بن خطاب و موضوعات دیگر نقل می‌کرده است. (برای نمونه: ابن عساکر، ۴۰/۸۲)

۲.۳. روایات عبدالملک بن عمیر از امیرالمؤمنین علی(ع)

عبدالملک بن عمیر، بنا بر گرایش اموی خود، طبعاً روایات چندانی در فضایل امیرالمؤمنین(ع) نداشته باشد. جز اندک مواردی مانند خبر طیر مشوی که راویانی ناشناس مانند ابن المختار روایتش را بدو منسوب کرده‌اند. (طبرانی، ۱/۲۵۳) یا کلماتی که صرف توصیف ظاهر و شمایل حضرت است. (احمد بن حنبل، العلل، ۳/۲۰۴؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱/۱۴۷)

روایات او از امیرالمؤمنین(ع) غالباً بر دو نوع است: نخست برخی از احکام اجتماعی که طبعاً دانستش برای یک قاضی مانند عبدالملک در فضای شیعی کوفه لازم بوده است. دوم مدح و تأیید خلفا از زبان علی(ع) است. برای نمونه در یکی از روایات او آمده است که علی(ع) گمان می‌کرده پس از رسول الله به خلافت می‌رسد، ولی وقتی مردم با ابوبکر بیعت کرده‌اند، ایشان نیز اطاعت کرده است. (بخاری، التاریخ الکبیر، ۱/۱۹۵) روایت اسید بن صفوان نیز در همین چارچوب قابل فهم است.

بر اساس مجموعه مستندات که گذشت به نظر می‌آید کلمات متکلمان شیعه نظیر شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی در نقد عبدالملک بن عمیر، صحیح و در خور توجه است. ایشان خبر اقتداء به روایت عبدالملک را مردود دانسته و به شدت بر وی تاخه و او را جرح و قدح نموده‌اند. در جمع‌بندی مباحث این بخش ذکر کلمات شیخ مفید سودمند است:

«فأما خلل إسناده فإنه معزى إلى عبد الملك بن عمير... فأما عبد الملك بن عمير فممن أبناء الشام وأجلاف محاربي أمير المؤمنين(ع) المشتهرين بالنصب والعداوة له ولِعترته ولم يزل يتقرب إلى بني أمية بتوليد الأخبار الكاذبة في أبي بكر وعمر والطعن في أمير المؤمنين حتى قلدوه القضاء وكان يقبل فيه الرشا ويحكم بالجور والعدوان وكان متجاهراً بالفجور والعبث بالنساء.» (مفید، ۲۲۰)

سید مرتضی و شیخ طوسی نیز بر همین اتهامات و نیز قتل عبدالله بن یقطر به دست او

۱. عبدالملک راوی خبر دوازده امام جابر بن سمره نیز است که البته با تعبیر دوازده امیر از قریش آن را آورده است (احمد بن حنبل، مسند، ۳۴/۴۴۵) ولی روشن است که در عصر عبدالملک، صبغه شیعی این معنا روشن نبوده، بلکه چه بسا آن را بر بنی امیه تطبیق می‌داده‌اند.

تأکید کرده‌اند. (شریف مرتضی، ۲/ ۳۰۸؛ طوسی، تلخیص الشافی، ۳/ ۳۲؛ نیز نک: همو، رجال، ۱۰۳)

۲. ۴. اهتمام عبدالملک بن عمیر به نقل داستان درباره مرگ افراد

یکی از مایه‌های اصلی حدیث اسید بن صفوان، توجه اکید به موضوع مرگ خلیفه است. به نظر می‌رسد عبدالملک به نقل روایت در موضوع مرگ خلفا و صحابه علاقه‌مند بوده است. گزارش نوحه‌سرایی جنیان برای عمر بن خطاب، پیش از مرگ او (ابن ابی شیبیه، ۶/ ۳۵۷)، روایاتی دیگر درباره مرگ عمر بن خطاب (نمونه: ابن سعد، طبقات، ۳/ ۲۷۶)، روایات غلوآمیز قتل عثمان (احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، ۱/ ۴۷۶؛ ابن شیه، ۴/ ۱۱۸۲ و ۱۲۲۷)، نقل کلمات معاویه در آستانه مرگ (ابن عساکر، ۵۹/ ۲۲۲)، وصیت سعید بن العاص، والی اموی (بلاذری، ۵۱/ ۶)، گزارش حضور خود در تشییع جنازه مغیره بن شعبه و نوحه‌سرایی یک زن زیبا و خردمند، برای مغیره (همان، ۱۳/ ۳۵۰) نشان‌دهنده علاقه و توجه او به این موضوع است.

ظاهراً عبدالملک بن عمیر به قالب داستانی زنده شدن مردگان، علاقه‌مند بوده است؛ زیرا او عجایی را در مورد زنده شدن ربیع بن خراش بعد از قبض روح گزارش کرده است (ابن سعد، طبقات، ۶/ ۱۹۷) که همان قالب را در گزارشی درباره زید بن خارجه نیز تکرار کرده است. این داستان‌ها همگی در راستای دفاع از مکتب خلفا و با گرایش عثمانی و اموی پرداخته شده‌اند.

او از نعمان بن بشیر - که پیش از عبیدالله بن زیاد، والی امویان بر کوفه بود - روایت کرده است که در آستانه مرگ زید بن خارجه نزد او بوده است. روح از بدن زید، جدا شد و اطرافیان به مرگش یقین کردند، سپس دوباره زنده شد و گفت که در کتاب اول (لوح محفوظ) لزوم تصدیق خلافت سه خلیفه اول ذکر شده است و ابوبکر را «الضعیف فی نفسه، القوی فی امر الله» خوانده و نامی از علی (ع) نمی‌برد. تنها به اختلاف اواخر دوره عثمان و قضیه چاه اریس اشاره می‌کند و می‌گوید به سوی خلیفه مظلومتان باز گردید، که ظاهراً منظور حکومت عثمان است و امویان داعیه‌دارش بودند. (ابن شیه، ۳/ ۱۱۰۶) همین گزارش را عمیر بن هانی نیز از نعمان با قدری تفاوت روایت کرده و در آن تصریح کرده که بعد از اختلاف (زمان عثمان)، مردم بی نظام می‌شوند که اشاره به حکومت علی (ع) است. (ابونعیم، ۲/ ۲۱۰)

می‌دانیم که چاه اریس به عثمان تعلق داشته (سمهودی، ۳/ ۱۲۱) و گویا منظور از خبر بئر اریس - همان‌طور که بیهقی گفته - این باشد که انگشتی حضرت رسول الله (ص) به ترتیب به سه خلیفه رسیده است، ولی در نهایت از دست عثمان به چاهی به نام اریس می‌افتد. (بیهقی، ۶/ ۵۷) در نوع دیگری از گزارش‌ها انگشت در دست رسول الله بوده و ایشان برای وضو به چاه اریس رفته بودند که به ترتیب سه خلیفه اذن دخول می‌خواهند و هر بار رسول خدا به ایشان اجازه داده و این سه را به بهشت بشارت می‌دهد. (بخاری، صحیح، ۶/ ۹۰؛ نیز نک: ۹/ ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴) در هیچ یک از این اخبار نامی از امیرالمؤمنین (ع) نیست و

می‌تواند شاهی باشد که این اخبار را راویانی با گرایش عثمانی جعل کرده باشند.

۲. ۵. گرایش احمد بن یزید و عمر بن ابراهیم به مدح خلفا

در برخی روایات ابوالعوام احمد بن یزید از عمر بن ابراهیم مضامینی از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده که دقیقاً با تحریر عامی روایت اسید بن صفوان همسو است: «... نا ابوالعوام أَحْمَدُ بْنُ يَزِيدَ الرَّيَّاحِيِّ، نا عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيٍِّّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَطِيعُوا بَعْدِي أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ، ثُمَّ عُمَرَ تَرْتُدُّوْا، وَاقْتَدُوا بِهِمَا تَرْتُدُّوْا.» (ابن عساکر، ۳۰/ ۲۲۶)

همچنین از ابوالعوام، احمد بن یزید نقل شده که امیرالمؤمنین (ع) از رسول خدا (ص) روایت کرده است: بهترینِ اتمم ابوبکر و عمر هستند. (همان، ۳۷۶) ابوالعوام داستان نمازخواندن ابوبکر به جای رسول خدا (ص) را نیز نقل کرده است. (ابن عبدالبر، ۳/ ۹۷۱) عمر بن ابراهیم نیز روایتی در راستای توجیه امامت ابوبکر (نک: مدینی، ش ۱۲) و روایاتی در زمینه احکام فقهی اختصاصی اهل سنت نقل کرده است. (مقدسی، ۳۸۴/ ۸)

در خور توجه است که برخی از راویان خبر اسید یعنی زاج از ابن مصعب مروزی از عمر بن ابراهیم بن خالد، خبر نبوی دیگری را نیز درباره خلافت ابوبکر نقل کرده‌اند (خطیب، تاریخ بغداد، ۱۱/ ۲۹۲) که بر اساس آنچه گذشت چه بسا راوی واقعی عمر بن ابراهیم بصری باشد. به هر حال دارقطنی و ذهبی او را در نقل این روایت و روایت دیگری در تقدم ابوبکر در ورود به بهشت متهم کرده‌اند. (ذهبی، تلخیص کتاب الموضوعات، ۹۵ و ۹۹؛ همو، میزان الاعتدال، ۳/ ۱۸۰)

بر اساس آنچه گذشت، گرچه در بدو نظر، نقل فضایل امیرالمؤمنین (ع) از راویان سنی بعید نیست، اما با توجه به گرایش‌های اموی عبدالملک بن عمیر، این امر مشکل می‌نماید. از سوی دیگر از عبدالملک بن عمیر، عمر بن ابراهیم و احمد بن یزید، روایاتی به دست رسیده که در آن مدح خلفا را به امیرالمؤمنین و ائمه (ع) نسبت داده‌اند؛ در حالی که نمونه‌های برعکس آن (مدح اهل بیت از سوی خلفا) در روایات ایشان دیده نمی‌شود. مجموع این قراین، اصالت تحریر عامی نسبت به تحریر برقی را تقویت می‌کند.

۳. بررسی متنی روایت اسید بن صفوان و نسبت آن با روایات دیگر

در این بخش به این می‌پردازیم که شواهد متنی در دو تحریر روایت تا چه حد با یافته‌های پیشین ما همسو است؛ عبارات مبهم روایت چگونه با نتایج پیشین قابل فهم است و مشابهت متن این روایت با روایات دیگر چگونه تحلیل می‌شود.

۳. ۱. تفاوت‌های دو تحریر از روایت اسید بن صفوان

در تحریر شیعی آمده: «لَمَّا كَانَ الْيَوْمَ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ - أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ اِزْتَجَّ الْمُؤْضِعُ بِالْبُكَاءِ وَدَهَسَ النَّاسُ كَيْوَمَ قُبِضَ النَّبِيِّ.» (کلینی، ۱/۴۵۴) تعبیر نامأنوس، نایاب و عجیب «اِزْتَجَّ الْمُؤْضِعُ بِالْبُكَاءِ» یعنی مکان یا جایگاه با گریه به لرزه افتاد. اما در تحریر سنی آمده است: «ارتجت المدينة بالبكاء» یعنی شهر مدینه از گریه به لرزه درآمد که هم فصیح‌تر و هم بسیار رایج است. (نمونه: ابن سعد، متمم الطبقات، ۱/۳۴۲؛ ۳/۳۱، ۱۱۲) این ابهام می‌تواند نتیجه شتاب‌زدگی در حذف نام مدینه برای پوشاندن ارتباط اصل حدیث با ابوبکر و پیوند زدن آن با شهادت امیرالمؤمنین در کوفه باشد.

هر دو تحریر روایت، تنها از گریه اصحاب رسول خدا و نه مردم دیگر - سخن می‌گوید؛ به این معنی که همه یا بیشتر حاضران آنجا، اصحاب رسول خدا بوده‌اند. این توصیف با مرگ ابوبکر در مدینه، دو سال پس از رحلت پیامبر (ص)، بیشتر متناسب است تا با شهادت امیرالمؤمنین در کوفه آن هم چهل سال پس از وفات پیامبر (ص). همچنین عبارت «كُنْتُ خَلِيفَتَهُ حَقًّا لَمْ تُنَازَعْ» با دیدگاه اهل سنت درباره اجماعی بودن خلافت ابوبکر، بیشتر سازگار است، تا با دیدگاه شیعه درباره امیرالمؤمنین که ۲۵ سال از حکومت دور ماند و پس از آن نیز تمام دوران حکومتش به نزاع بر سر خلافت گذشت. شرح این مشکلات با همین تعبیر منازعه (کلینی، ۸/۲۷) و مانند آن (شریف رضی، ۴۸) در برخی از احادیث آمده است.

همچنین در این روایت آمده است: «كنت كما قال (ع) ضعيفاً في بدنه، قوياً في أمر الله.» این در حالی است که چنین روایت نبوی درباره امیرالمؤمنین در منابع شیعه و سنی یافت نمی‌شود، بلکه ضعف بدنی، آشکارا با صفات امیرالمؤمنین که در شجاعت و پهلوانی هم‌تا نداشت، ناسازگار است؛ چنان‌که برخی راویان ایشان را «قَوِيًّا فِي بَدَنِهِ قَوِيًّا فِي أَمْرِ اللَّهِ» خوانده‌اند. (قمی، ۲/۳۱۶) این در حالی است که کاربرد تعبیر «ضَعِيفًا فِي بَدَنِهِ، قَوِيًّا فِي أَمْرِ اللَّهِ» برای ابوبکر، در مقابل تعبیر «قَوِيًّا فِي بَدَنِهِ، قَوِيًّا فِي أَمْرِ اللَّهِ» برای عمر بن خطاب در احادیث منسوب به پیامبر (ص) در منابع اهل سنت، بسیار مشهور است. (نک: بزار، ۷/۲۹۹) اما نکته مهم‌تر آن‌که خود عبدالملک بن عمیر در روایتی از نعمان بن بشیر، وصف «الضعيف في نفسه، القوي في امر الله» را برای ابوبکر آورده است. (ابن شبة، ۳/۱۱۰۶)

دیگر آن‌که جمله «أَمَّنَ النَّاسَ عَلَيْهِ فِيكَ وَذَاتِ يَدِكَ» به فضیلت ادعایی اهل سنت درباره ابوبکر اشاره دارد: «أَمَّنَ النَّاسَ عَلَيَّ فِي صُحْبَتِهِ وَمَالِهِ» (بخاری، صحیح، ۱/۳۱۲؛ ۶/۷۹، ۲۰۵) چنین معنایی در منابع فریقین برای امیرالمؤمنین به کار نرفته است. جالب آن‌که در اینجا هم عبدالملک بن عمیر، خود راوی حدیث «مَا مِنْ أَحَدٍ أَمَّنُ عَلَيْهِ فِي صُحْبَتِهِ وَذَا يَدِهِ مِنْ ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ» نیز است. (احمد بن حنبل، فضائل الصحابة،

۱. بر خلاف گزارش کافی و اسناد عامی خیر اسید، در گزارش ابن بابویه در هر دو کتاب امالی و کمال‌الدین عبارت «وَكُنْتُ كَمَا قَالَ أَمَّنَ النَّاسَ فِي صُحْبَتِكَ وَذَاتِ يَدِكَ» نیامده که احتمالاً حاکی از حذف آن توسط محمد بن بابویه یا پدرش، به علت بدبینی ایشان به این تعبیر است.

۳. ۲. اشتراک روایت اسید با برخی زیارت‌نامه‌ها

در برخی زیارت‌نامه‌های شیعی، فرازهای گزارش منسوب به اسید دیده می‌شود که نسبت‌سنجی آنها با حدیث اسید را لازم می‌نماید. البته این زیارت‌نامه‌ها بر خلاف روایت اسید، سند متصل نداشته و منابع آنها نیز همگی متأخر از منابع روایت اسید هستند. روشن شد که تحریر شیعی روایت اسید برگرفته از تحریر سنی است و تحریر سنی نیز گرچه ممکن است در طبقه عمر بن ابراهیم به این شکل در آمده باشد، اما فرازهایی از آن دست‌کم توسط عبدالملک بن عمیر (م ۱۳۳ یا ۱۳۶ق) روایت می‌شده و می‌توان برایش هسته‌ای کهن‌تر از طبقه عمر بن ابراهیم در نظر گرفت. پس عموم فرازهای این روایت نمی‌تواند عیناً کلام امام صادق (ع) نیز باشد؛ زیرا فارغ از مباحث پیشین، تحریر شیعی خبر اسید، حتی اگر بر فرض نادرست، اصیل و صحیح می‌بود، باز نقل به مضمونی از خطابه شخصی ناشناس است که طبعاً در مقام خطابه، روایت را برای کاتبان املا نمی‌کرده، تا در همان لحظه به صورت مکتوب ضبط شود. بنابراین چگونه می‌توان پذیرفت که امامان معصوم (ع) عین صدها کلمه‌ای را که راویان اهل سنت در نقل به معنا گزیده‌اند، تأیید و به عنوان زیارت‌نامه توصیه کنند؟

یکی از قواعد مهم در مطالعات تطبیقی، اصل همبستگی متن و منبع است. بر اساس این اصل، یکسانی یا شباهت برجسته الفاظ دو متن، نشانه اشتراک در مصدر مکتوب است؛ یعنی یکی از دیگری، یا هر دو از منبع مکتوب سومی اقتباس شده‌اند. در ضبط شفاهی معمولاً متن‌ها از جهت تعابیر و ترتیب جملات تفاوت پیدا می‌کنند و خصوصاً اگر گزارش، خیلی کوتاه و آهنگین نباشد، عادتاً نقل به مضمون می‌شود. نک: پاکتچی، ۳۳-۱۴۶) پس اگر تعابیر دو گزارش بلند، بسیار شبیه هم باشند، جدا و مستقل فرض کردن اسناد آن دو، تکلف‌آمیز است. بنابراین اگر اسناد در ظاهر اشتراکی نداشته باشند، دست‌کم در یکی از آن دو ارسال خفی یا تعویض سند صورت گرفته است. (نک: قندهاری، بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی، بخش ۲-۴-۳) برای تبیین بیشتر، در ادامه این زیارت‌نامه‌ها را موردی بررسی می‌کنیم.

ابن بابویه (م ۳۸۵ق) در من لایحضره الفقیه و ابن مشهدی (م ۶۱۰ق) در المزار زیارت‌نامه‌هایی برای امیرالمؤمنین (ع) آورده‌اند که تقریباً همه فرازهای روایت اسید بن صفوان را در بر دارد. با این حال این زیارات بخش‌های دیگری نیز دارند که آن بخش‌ها غیر از مقدمات زیارت مانند توصیه به غسل، عیناً در زیارت دیگری از ابن الولید در کتاب کامل الزیارات موجود است. در جدول زیر ابتدا و انتهای بخش‌های مشترک

۱. در مورد بسیاری از تعابیر خبر نیز این توضیح لازم است که گرچه شیعه آن را کاملاً مطابق بر امیرالمؤمنین می‌داند؛ اما در نگاه عامی می‌تواند بر ابوبکر منطبق باشد و در واقع از آن‌جا که این‌گونه روایات با هدف مقابله با شیعه جعل شده‌اند، طبیعی است که در ادبیات خود، از ادبیات شیعه متأثر باشند و از روایات فضل امیرالمؤمنین گرفته‌برداری کنند. مثل تعبیر «اول القوم اسلاما» که بسیاری از عامه آن را منطبق بر ابوبکر می‌دانند. (نمونه نک: جاحظ، سراسر اثر) یا تعبیر «اشبههم به هدیا و خلقا و سمتا و فعلا» که در برخی روایات عامی حتی برای عبد الله بن مسعود نیز به کار رفته است. (نک: أحمد بن حنبل، مسند، ۳۶۶/۳، ۳۷)

این روایات ذکر شده و بخش مربوط به روایت اسید با زیر خط نشان داده شده است:

متن ابن الولید (ابن قولویه، ۴۳)	متن من لایحضره الفقیه، ۲/ ۵۹۲	متن مزار ابن مشهدی، ۲۳۱
أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ ... أَفْضَلَ الْجَزَاءِ ---	... أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَ ... أَفْضَلَ الْجَزَاءِ كُنْتُ أَوَّلَ الْقَوْمِ إِسْلَامًا. (فقرات خبر اسید) هَدَّتْ مُصِيبَتُكَ الْأَنَامَ فِيَابًا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ رَضِينَا عَنِ اللَّهِ قَضَاءَهُ وَ سَلَّمْنَا لِلَّهِ أَمْرَهُ فَوَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ خَالَفَكَ ... لَعْنًا كَثِيرًا.	أَشْهَدُ أَنَّكَ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ، وَ... أَفْضَلَ الْجَزَاءِ. وَ كُنْتُ أَوَّلَ الْقَوْمِ إِسْلَامًا. (فقرات خبر اسید) وَ هَدَّتْ مُصِيبَتُكَ الْأَنَامَ، فَإِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ، وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ شَايَعَ عَلَى قَتْلِكَ، وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ خَالَفَكَ وَ... لَعْنًا كَثِيرًا.

جدول شماره ۱

چنان‌که در جدول نمایان است، زیارت‌نامه ابن بابویه و ابن مشهدی، از تلفیق زیارت‌نامه ابن الولید با روایت اسید به دست آمده است؛ به گونه‌ای که اگر فقرات مشترک با روایت اسید را از میان زیارت‌نامه ابن مشهدی برداریم، دقیقاً زیارت‌نامه ابن الولید به صورت متصل به دست می‌آید.

درباره زیارت‌نامه ابن مشهدی باید افزود که گر چه ظاهراً آن را از کتاب الأنوار از یوسف کناسی و اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) روایت کرده، در عین حال گفته است: «گفته شده: خضر، امیر المؤمنین (ع) را چنین زیارت کرده است.» (ابن المشهدی، ۲۲۵) این نشان می‌دهد که ارتباط این زیارت‌نامه با روایت اسید، مورد توجه بوده است. ضمناً در زیارت‌نامه ابن مشهدی، شواهدی بر تسری و خلط کلمات راویان در اسناد وجود دارد، و نشان می‌دهد همه آن نمی‌تواند از امام صادق باشد؛ مثلاً در آن آمده است: «... حَتَّى تَأْتِي بَابَ الْحَرَمِ، فُقِّمَ عَلَى الْبَابِ، ثُمَّ ادْخُلْ وَقُلْ... ثُمَّ تَدْنُو مِنَ الْقَبْرِ وَ تَقُولُ.» ظاهر این عبارات، وجود بنا داشتن در و آشکار بودن قبر است، و با چیزی که درباره تاریخ حرم امیرالمؤمنین مشهور است، نمی‌سازد. (نک: فرطوسی، مرقد و ضريح أمير المؤمنين (ع)، ۱۴۳-۱۴۴)

نمونه مشابه دیگری در مزار شهید اول (م ۷۸۶ق) وجود دارد که در آن نیز فقرات روایت اسید دیده می‌شود. (شهید اول، ۹۹-۱۱۲) این زیارت‌نامه از تلفیق روایت اسید با روایت یونس بن ظبیان (طوسی، تهذیب الاحکام، ۶/ ۲۵) به دست آمده است. چنان‌که در جدول زیر می‌بینیم اگر فقرات روایت اسید را از زیارت‌نامه

۱. شخص ناشناس در تحریر شیعی خبر اسید احتمالاً همان خضر در نظر گرفته شده است، زیرا با اوصافی شناسانده شده که در دیگر اخبار برای خضر به کار رفته است. (نمونه: کلینی، ۱/ ۵۲۵؛ ابن بابویه، ۲۷۴)

شهید اول، حذف کنیم، دقیقاً متن روایت یونس بن ظبیان به دست می‌آید.

متن روایت یونس بن ظبیان	متن مزار شهید اول
<p>... أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ... أَفْضَلَ الْجَزَاءِ</p> <p style="text-align: center;">-</p> <p>وَلَعَنَّ اللَّهَ مَنْ قَتَلَكَ ... وَغَضَبَكَ...</p>	<p>... أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ... أَفْضَلَ الْجَزَاءِ</p> <p>أَشْهَدُ أَنَّكَ كُنْتَ أَوَّلَ الْقَوْمِ إِسْلَامًا وَ أَحْلَصَهُمْ إِيْمَانًا</p> <p>(فقرات روایت اسید) وَ هَدَّتْ مُصِيبَتُكَ الْأَنَامَ فَإِنَّا لِلَّهِ</p> <p>وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ</p> <p>لَعَنَّ اللَّهَ مَنْ قَتَلَكَ وَ... غَضَبَكَ...</p>

جدول شماره ۲

درباره زیاراتی که به معصوم منسوب نشده‌اند، مانند زیارات مورد بحث از من لا یحضره الفقیه و مزار، این نکته در خور توجه است که از گذشته، علما زیاراتی برای معصومین علیهم السلام انشاء می‌نمودند. مثلاً ابن بابویه برای فاطمه زهرا سلام الله علیها نیافته و زیارت‌نامه‌ای بر اساس مضامین روایات، تنظیم کرده است. (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/ ۵۷۲-۵۷۴) نمونه دیگر، زیارت‌نامه امام رضا(ع) در جامع ابن الولید، که در آن هیچ قرینه‌ای بر حکایت از معصوم دیده نمی‌شود. (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا(ع)، ۲/ ۲۶۷؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۶/ ۸۶) ابن قولویه نیز آن را با تعبیر «روی عن بعضهم» روایت کرده (ابن قولویه، ۳۰۹) و به نظر می‌رسد این زیارت‌نامه با اقتباس از زیارت‌نامه امیرالمؤمنین به روایت ابوحمزه ثمالی، انشاء شده است. (نک: همان، ۲۳۱) سید علی بن طاوس (۶۶۴ق) نیز زیاراتی انشاء کرده است. (نمونه: ابن طاوس، ۳۷) بر این اساس جای تعجب ندارد که علما از روایتی در فضل امیرالمؤمنین(ع) به عنوان بخشی از زیارت بهره ببرند.

در پایان باید به اشتراک بخش کوچکی از زیارت جامعه کبیره با روایت اسید بن صفوان اشاره کرد. در روایت اسید آمده است: «شانک الحق والصدق والرفق، وقولک حکم وحتم، وأمرک حلم وحزم ورایک علم وعزم.» همین عبارت، با تغییر ضمائر و اندکی افتادگی، در زیارت جامعه نیز آمده است. (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲/ ۲۷۷) بنابراین به نظر می‌رسد میان بخشی از زیارت جامعه و خبر اسید همبستگی وجود دارد، اما این‌که آیا یکی از این دو متن از دیگری، یا هر دو از روایت کهن‌تری بهره برده‌اند، یا این بخش

کوچک به زیارت جامعه افزوده شده است، موضوعی است که بررسی آن در این مقاله نمی‌گنجد و به پژوهش مستقلی نیاز دارد.

نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه گذشت، تحریر سنی روایتِ اُسَید بن صفوان ساختگی است، اما به سه روش می‌توان نشان داد تحریر شیعی نیز از روی تحریر سنی پرداخته شده است. هم ساختار و نمودار اسناد، تأخر سند شیعی را می‌نمایاند، هم جریان‌شناسی راویان، از تناسب فضای آنها با تحریر عامی حکایت دارد و هم بررسی تطبیقی متن دو تحریر، وقوع تحریف در تحریر شیعی را با شواهد آشکار نشان می‌دهد. نتیجه هر سه بررسی، کاملاً همسو است. به نظر می‌رسد، روند شکل‌گیری و تطوّر روایت اُسَید، این‌گونه قابل تبیین است:

۱- در قرن دوم، عبدالملک بن عمیر یا عمر بن ابراهیم، در راستای تقویت مکتب خلفا، با استفاده از مواد و زمینه‌های حدیثی موجود، روایتی در مدح ابوبکر از زبان امیرالمؤمنین (ع) جعل کرده‌اند.

۲- روایت عمر بن ابراهیم بصری با استقبال راویان شهرهای دیگر -که ظاهراً شناخت زیادی از او نداشتند- به سرزمین‌های گوناگون، نشر یافته است.

۳- نسخه یکی از راویان به نام أحمد بن زید، احتمالاً به نیشابور رسیده و به دست فردی ناشناس، مجدداً تحریف و به تحریری شیعی تبدیل شده است. محمد بن خالد برقی، به شیوه معمول خود، این تحریر جدید را به صورت مرسل ثبت کرده و چون مستقیماً با مشایخ سنی آشنایی نداشته، به متن و سند آن شک نکرده است. بدین گونه جعلی دو لایه وارد کتب شیعه شده است.

۴- برخی از محدثان امامیه که بنابر تساهل در انشای زیارت‌نامه با استفاده از مضامین صحیح، از عباراتِ روایت اُسَید در زیارت‌نامه‌ها بهره برده و زمینه شهرت بیشتر آن را فراهم کردند.

منابع

- آجری بغدادی، ابوبکر محمد بن الحسین بن عبد الله، الشریعة، المحقق: عبد الله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، الرياض: دار الوطن، الثانية، ۱۴۲۰ق.
- ابن ابار، محمد بن عبد الله قضاعي، معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدي، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، الأولى، ۱۴۲۰ق.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، الأولى، ۱۲۷۱ق.
- ابن ابی شیبة، عبد الله بن محمد العسبي، المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الأولى، ۱۴۰۹ق.
- ابن ابی عاصم، ضحاک بن مخلد، الآحاد والمثاني، المحقق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، الرياض: دار الراجية، الأولى،

١٤١١ق.

- ابن أثير جزرى، المبارك بن محمد، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق بشير عيون، دار الفكر، ١٣٩٤ق.
- ابن بابويه، محمد بن على، الأمالي، تهران: كتابچى، ١٣٧٦ش.
- _____، عيون اخبار الرضا، تحقيق مهدى لاجوردى، تهران: نشر جهان، ١٣٨٧ق.
- _____، كمال الدين، تحقيق على اكبر غفارى، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه، ١٣٩٥ق.
- _____، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، انتشارات اسلامى حوزه علميه، دوم، ١٤١٣ق.
- ابن حبان، محمد تميمى بُستى، الثقات، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، الأولى، ١٣٩٣ق.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، الإصابة فى تمييز الصحابة، تحقيق عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، الأولى، ١٤١٥ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد بن صامل سلمى، طائف: مكتبة الصديق، ١٤١٠ق.
- _____، المتتم لطبقات ابن سعد، الطبقة الخامسة، تحقيق: محمد بن صامل السلمى، الطائف: مكتبة الصديق، الأولى، ١٤١٤ق.
- ابن شبة، ابوزيد عمر، تاريخ المدينة، حققه: فهم محمد شلتوت، جدة: حبيب محمود أحمد، ١٣٩٩ق.
- ابن طاوس، على بن موسى، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، قم: دار الرضى، اول، ١٣٣٠ق.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، الإستهيعاب في معرفة الأصحاب، محقق: على محمد بجاوى، بيروت: دار الجليل، اول: ١٤١٢ق.
- ابن عساکر، على بن الحسن، تاريخ مدينه دمشق، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر، ١٤١٥ق.
- ابن غضائرى، حسين بن عبيد الله، رجال، تحقيق محمد رضا حسيني جلالى، قم، دارألحديث، اول، ١٣٦٤ش.
- ابن قانع بغدادى، عبد الباقي، معجم الصحابة، محقق: قوتلاى، خليل ابراهيم، بيروت: دار الفكر، اول: ١٤٢٤ق.
- ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تصحيح عبد الحسين امينى، نجف: دار المرتضوية، اول، ١٣٥٦ش.
- ابن كلبى، هشام بن محمد، جمهرة النسب، محقق: حسن، ناجى، بى جا: عالم الكتب، ١٤٠٧ق.
- ابن مشهدى، محمد بن جعفر المزار الكبير، مصحح: جواد قيومى اصفهانى، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه، ١٤١٩ق.
- ابن مندة عبيدي، عبد الرحمن بن محمد، المستخرج من كُتب الناس للتذكرة والمستطرف من أحوال الرجال للمعرفة، المحقق: عامر حسن صبري التميمي، منامة: وزارة العدل والشئون الإسلامية البحرين، إدارة الشؤون الدينية، بى تا.
- أبوداود طيالسي، سليمان بن داود، مسند، المحقق: محمد بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، الأولى، ١٤١٩ق.
- ابوالفرج اصفهانى، على بن حسين، الأغاني، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤١٥ق.
- ابونعيم، احمد بن عبد الله اصفهانى، معرفة الصحابة، محقق: شافعى، محمدحسن اسماعيل، محقق: سعدنى، مسعد عبدالحميد، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، اول: ١٤٢٢ق.

احمد بن حنبل، فضائل الصحابة، تحقيق وصي الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، اول، ١٤٠٣ق.
_____، مسند، تحقيق شعيب ارنؤوط و جمعی از محققين به اشراف: عبدالله بن عبدالمحسن تركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، اول، ١٤١٦ق.

_____، العلل ومعرفة الرجال، المحقق: وصي الله بن محمد عباس، الرياض: دار الخاني، الثانية، ١٤٢٢ق.
احمدپور، اكبر، امام على و خلفا، نقدها و تمايزها، مشهد، بنياد پژوهش های اسلامي، ١٣٩٤ش.
بخاري، محمد بن اسماعيل، التاريخ الكبير، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، بي تا.

_____، صحيح البخاري، قاهرة: وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. لجنة إحياء كتب السنة، دوم: ١٤١٠ق.

بزار، ابوبكر احمد بن عمرو، البحر الزخار بمسند البزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، الأولى ١٤١٨ق.

بلاذري، أحمد بن يحيى (٢٧٩م)، جمل من انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، ط الأولى، ١٤١٧ق.

پاکتچی، احمد، فقه الحديث: مباحث نقل به معنا، تهران: دانشگاه امام صادق، ١٣٩٤ش.
جاحظ، عمرو بن بحر، العثمانية، شرح: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، الأولى، ١٤١١ق.
حكيم ترمذي، محمد بن علي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول، المحقق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، بي تا.

خطيب بغدادی، احمد بن علی، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، بيروت، دار الكتب العلمية، اول، ١٤١٧ق.
_____، المتفق والمفترق، تحقيق: محمد صادق آيدن الحامدي، دمشق: دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، ١٤١٧ق.

_____، موضح اوهام الجمع و التفريق، تحقيق عبد المعطى امين قلعجي، بيروت، دار المعرفة، اول، ١٤٠٧ق.
خَلَّال بغدادی، ابوبكر أحمد بن محمد بن هارون (٣١١مق)، السنة، المحقق: عطية الزهراني، رياض: دار الراية، الأولى، ١٤١٠ق.

خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق فواز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٥ق.
دولابي، محمد بن أحمد بن حماد، الكنى والأسماء، المحقق: ابوقتيبة نظر محمد الفارابي، بيروت، دار ابن حزم، الأولى، ١٤٢١ق.

ذهبي، شمس الدين ابوعبد الله محمد بن أحمد، تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، الرياض: مكتبة الرشد، الأولى، ١٤١٩ق.

_____، المغني في الضعفاء، المحقق: نور الدين عتر، قطر: إدارة إحياء التراث، بي تا.
_____، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر،

الأولى، ۱۳۸۲ق.

سمهودي، علي بن عبد الله، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ۱۴۱۹ق.
شريف رضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، مصحح: صبحي صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
شريف مرتضى، الشافى في الإمامة، تعليق از سيد عبد الزهراء حسيني، تهران: مؤسسة الصادق ع، دوم: ۱۴۱۰ق.
شهيد اول، محمد بن مكى، المزار، تحقيق: محمد باقر موحد ابطحي اصفهانى، قم: مدرسه امام مهدي ع، اول: ۱۴۱۰ق.

مقدسي، ضياء الدين ابوعبد الله محمد بن عبد الواحد (م ۶۴۳ق)، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، الثالثة، ۱۴۲۰ق.

طبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، موصل: مكتبة العلوم والحكم، دوم: ۱۴۰۴ق.

طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الامم والملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دارالتراث، دوم، ۱۳۸۷ق.
طبسى، نجم الدين، مناقب الشيخين في التفسير والحديث، عرض و نقد نسخه، قم، دليل ما، ۱۳۹۰ش.
طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، تحقيق حسن الموسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، چهارم، ۱۴۰۷ق.

_____، تلخيص الشافى، قم: انتشارات المحبين، اول، ۱۳۸۲ش.

_____، رجال، به كوشش جواد القيومى الإصفهانى، قم، جامعة المدرسين، ۱۴۱۵ق.

_____، فهرست كتب الشيعة وأصولهم، تحقيق عبد العزيز طباطبايى، قم، كتابخانه محقق طباطبايى، اول، ۱۴۲۰ق.

عبدالرزاق بن همام، المصنف، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامى: الثانية، ۱۴۰۳ق.
فرطوسى، صلاح مهدي، مرقد وضريح أميرالمؤمنين، بيروت: دارالمورخ العربى، ۱۴۲۹ق.
قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمي، تصحيح و تعليق و تقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، قم، مؤسسة دار الكتاب، سوم: ۱۴۰۴ق.

قندهارى، محمد، بازشناسى هويت تاريخى سليم بن قيس هلالى، پایان نامه دكترى، دانشگاه تهران، ۱۳۹۸ش.
_____، «فضيلت مشابهت حضرت على با حضرت عيسى؛ سير تطور روايتى از ابوصادق ازدي»، امامت پژوهى، ش ۲۳، ۱۳۹۷ش.

قوتلاى، خليل ابراهيم، تعليقات معجم الصحابة لابن قانع البغدادي، محقق: بيروت: دار الفكر، اول: ۱۴۲۴ق.
كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، على اكبر غفارى، تهران: دار الكتب الاسلاميه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
لالكائى، ابوالقاسم هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، السعودية: دار طيبة، الثامنة، ۱۴۲۳ق.

مدینی، محمد بن ابي بكر، الجزء الرابع من رباعي التابعين، المخطوط: دمشق، الظاهرية، برگفته از نرم افزار جوامع الكلم.

مزی، یوسف بن عبد الرحمن، تهذیب الكمال في أسماء الرجال، محقق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٠٠ق.

معمربن راشد، الجامع، نشر همراه مصنف عبد الرزاق، حبيب الرحمن الأعظمي، پاکستان، المجلس العلمي، الثانية، ١٤٠٣ق.

مغلطاي بن قليج بكجری، إكمال تهذیب الكمال في أسماء الرجال، المحقق: ابوعبد الرحمن عادل بن محمد - ابومحمد أسامة بن إبراهيم، بی جا: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الأولى، ١٤٢٢ق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإفصاح في الإمامة، مصصح: علی أكبر غفاری و محمود محرمی زرندي، قم: كنگره شیخ مفید، اول.

موسوی نسب مبارکه، سید محمد، نقد و تحلیل تاریخی روایات منسوب به امام علی (ع) درباره خلفا(تا پایان قرن پنجم هجری)، پایان نامه دکتری، گروه تاریخ و ایران شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ١٣٩٩ش.

میلانی، سید علی، «رسالة في حديث الإقتداء»، تراثنا، ش ٢٠، چاپ مجدد: قم، یاران، ١٤١٨ق.

_____، الرسائل العشر، قم، یاران، ١٤١٨ق.

نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم، موسسه نشر اسلامی، جامعه مدرسين حوزه علمیه، ششم، ١٣٦٥ش.

نحاس، إبراهيم، الجامع لعلوم الإمام أحمد - علل الحديث، فيوم: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الأولى، ١٤٣٠ق.

نوری طبرسی، میرزا حسین، خاتمة المستدرک، تحقیق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، اول: ١٤١٥ق.

هندي، مير سيد حامد حسين، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: كتابخانه اميرالمؤمنين، دوم، ١٣٦٦ش.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۵۵ - ۷۳	
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸	تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۱
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61637.0	نوع مقاله: پژوهشی	

ارزیابی مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی

دکتر محمد اکبری

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم

محمدعلی اسماعیلی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمیه قم

Email: mali.esm91@yahoo.com

چکیده

نظریه «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات خدا»، بیان‌گر سلبی‌انگاری صفات ثبوتی اوست و برخی محدثان و متکلمان شیعه آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله: ثقة الاسلام کلینی، شیخ صدوق، ملا محمد صالح مازندرانی، علامه مجلسی، قاضی سعید قمی و سید عبدالله شبر. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که در فرهنگ روایی، تنها دو روایت می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی قرار گیرد که به ترتیب از امام رضا (ع) و امام جواد (ع) صادر شده، اما با ملاحظه محتوای آن‌ها، آشکار می‌گردد که روایت نخست، در صدد نفی محدودیت‌های صفات انسانی از صفات الهی است؛ چنان‌که روایت دوم، اثبات بساطت ذات الهی را کانون بررسی قرار داده و هیچ‌کدام در پی موجه‌سازی نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی نیستند؛ علاوه بر این‌که این نظریه، نه تنها با فرهنگ روایی امامیه سازگار نیست؛ بلکه یک سلسله محذورات ثبوتی و اثباتی دارد که مانع پذیرش آن می‌شود. **کلیدواژه‌ها:** زبان دین، الهیات سلبی، معناشناسی صفات الهی، صفات خدا، مستندات روایی.



Evaluation of the narrative evidence of Negative Theology in the Domain of Divine Attributes Semantics

Dr. Mohammad Akbari

Assistant Professor, University of the Holy Quran Sciences and Education

Mohammad Ali Esmaeli (Corresponding Author)

Ph.D. Student of Philosophy, Al-Mustafa International University

Email: mali.esm91@yahoo.com

Abstract

The theory of “negative theology in the domain of Divine Attributes semantics” regards the positive Divine Attributes as negative, and has been admitted by some Shiite traditionists and theologians, including Thaqaṭ al-Islām Kulaynī, Shaykh Ṣadūq, Mullā Muḥammad Ṣāliḥ Māzandarānī, ‘Allāma Majlisī, Qāḍī Sa‘īd Qumī, and Sayyid ‘Abdullāh Shubbar. This article shows that in the narrative culture, only two narrations can be used as evidence for the negative theology in the domain of Divine Attributes semantics; they have been narrated from Imām Riḍā (a) and Imām Jawād (a) respectively. Nonetheless, the examination of their content reveals that the first narration is to reject the attribution of human trait limitations to the Divine Attributes, and the second narration focuses on proving the simplicity of the Divine Essence. In fact, none of these two narrations aim at justifying the view that considers the positive Divine Attributes as negative. This theory is not only incongruent with the Twelver Shī‘a narrative culture but also has some affirmative and confirmative problems that prevent its acceptance.

Keywords: language of the religion, Negative theology, Divine Attributes semantics, Divine Attributes, Narrative evidence.

مقدمه

«الهیات سلبی»، نظریه‌ای مهم و پرتطرف‌دار در حوزه «زبان دین» است و در کنار دیدگاه‌های الهیات ایجابی نظیر «زبان نمادین»، «اشتراک لفظی»، «اشتراک معنوی» و «الهیات تمثیلی»، به بررسی معناشناسی معمولات گزاره‌های دینی به‌ویژه گزاره‌های الهیاتی می‌پردازد. (تیلیش، ۶۲؛ هیک، ۲۰۴-۲۰۵؛ پترسون، ۲۶۲) این نظریه، طرف‌داران زیادی در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان دارد که از جمله پیروان آن می‌توان در حوزه الهیات یهودی، به سعدیا ابن یوسف گائون یهودی (سعدیا، ۸۵)، داودبن مروان راقی یهودی (ولفسن، ۲۴؛ کوهن شرباک، ۶۸)، موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی یهودی (ابن میمون، ۱۱۵)، و در حوزه الهیات مسیحی به افلوپین (افلوپین، ۶۸۱/۲ و ۷۵۲)، بامیلیخوس (کاپلستون، ۵۴۷/۱)، پروکلس لیکایوس (همان، ۵۵۰-۵۵۱)، و در حوزه الهیات اسلامی به شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۸)، قاضی سعید قمی (قاضی سعید قمی، ۴۶۶/۲) و ملارجعلی تبریزی (آشتیانی، ۲۴۸/۱-۲۴۹) اشاره نمود.

الهیات سلبی در سه حوزه وجودی، معرفتی و معنایی صفات خدا مطرح است که مؤلفه‌های هر کدام در ادامه می‌آید. در این میان، الهیات سلبی در حوزه معنایی کانون توجه اندیشه‌وران مسلمان قرار گرفته و محدثان و متکلمان بزرگی آن را پذیرفته‌اند و برای موجه‌سازی آن، به برخی روایات تمسک نموده‌اند. قاضی سعید قمی از شاخص‌ترین پیروان نظریه الهیات سلبی، این نظریه را برگرفته از فرهنگ روایی و قدم‌گذاشتن در قدم‌گاه اهل بیت (ع) می‌داند (قاضی سعید قمی، ۱۰۹/۳). در این میان با جست‌وجو در فرهنگ روایی، تنها به دو روایت برخوردیم که می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی باشد و برخی پیروان این نظریه نیز به آن‌ها تمسک نموده‌اند؛ از این رو، جستار حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی این دو روایت و تقریر و ارزیابی سندی و محتوایی آن‌ها می‌پردازد و می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات خدا چیست و چه تمایزهایی با الهیات سلبی در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صفات الهی دارد؟

۲. تقریر مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی چگونه است؟

۳. ارزیابی سندی و محتوایی این مستندات چگونه است؟

در این باره آثاری نیز تولید شده که شاخص‌ترین آن‌ها از این قرار است:

الف) «بررسی و نقد الهیات سلبی دیونسیوس در پرتورهیافت قرآن و احادیث» (برنجکار، ۱-۱۴)؛

ب) «نقد و بررسی چهار رویکرد در الهیات سلبی» (ملایری، ۳۷-۵۷)؛

ج) «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی» (دولت، ۷۱-۹۴).

در نوشته نخست، با بهره‌گیری از روش تحلیل گزاره‌ای، به بررسی دیدگاه دیونسیوس، برجسته‌ترین نماینده الهیات سلبی در مسیحیت، پرداخته شده و با تکیه بر رهیافت قرآن و حدیث، ارزیابی گردیده

است. در این نوشته، ضمن اسناد الهیات سلبی به فرهنگ روایی، تنها در چند سطر مختصر، به وجود آموزه الهیات سلبی در روایات اشاره شده و تنها از روایت امام جواد(ع) نام می‌برد و ضمن این‌که آن را به اشتباه به امام باقر(ع) نسبت داده، نه تنها محتوای آن را ارزیابی نکرده، بلکه حتی متن آن را نیز توضیح نداده است (برنجکار، ۶). نوشته دوم، مهم‌ترین رویکردها در الهیات سلبی را بررسی می‌کند و از رویکرد چهارم با عنوان رویکرد روایی یاد می‌کند و یادآور می‌شود که تنها دو روایت می‌تواند مستند الهیات سلبی باشد و به طور خیلی مختصر، دلالت آن‌ها بر الهیات سلبی را نمی‌پذیرد (ملایری، ۴۷)، اما نه تنها مفاد آن‌ها را بیان نکرده، بلکه متن روایات را نیز در متن مقاله نیاورده و به ارزیابی سندی و محتوایی آن‌ها نیز نپرداخته است. در نوشته سوم به تفصیل، به بررسی مستندات الهیات سلبی در روایات علوی پرداخته شده، اما از یک سو، علی‌رغم مطلق بودن عنوانش، تنها به بررسی مستندات الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی پرداخته و از سوی دیگر، تنها روایات امام علی(ع) را بررسی کرده که طبیعتاً روایات مورد نظر جستار حاضر خارج از قلمرو آن است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، بررسی مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی که جستار حاضر آن را کانون بررسی قرار داده، پاسخ به نیازهایی است که در آثار یاد شده به آن‌ها پرداخته نشده است.

۱. معناشناسی الهیات سلبی در حوزه معنایی صفات الهی

الهیات سلبی، به مثابه یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مسأله زبان دین، در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است که مؤلفه‌های هر کدام عبارتند از:

۱. «الهیات سلبی در حوزه وجودی صفات»، بیان‌گر اتصاف‌ناپذیری خدا به صفات حقیقی ثبوتی است و از منظر هستی‌شناختی، بر ایده نفی صفات حقیقی ثبوتی از ذات الهی تأکید دارد (سعدیا، ۸۵؛ ابن‌میمون، ۱۱۵؛ ولفسن، ۲۴؛ کوهن شریاک، ۶۸)؛

۲. «الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی»، بر شناخت‌ناپذیری ایجابی صفات الهی استوار است و بهره عقل از شناخت صفات الهی را چیزی جز یک سلسله سلب‌ها نمی‌داند (ابن‌میمون، ۱۳۷)؛

۳. «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی»، بیان‌گر این است که معنای صفات ثبوتی الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها، نفی مقابلشان است و به ترتیب، بیان‌گر نفی جهل، عجز و ممات‌اند و بر چیزی جز همین سلب‌ها دلالت ندارند. (کوهن شریاک، ۶۸)

پیوند نزدیکی میان این سه حوزه برقرار است، زیرا الهیات سلبی در دو حوزه وجودی و معرفتی، پشتوانه الهیات سلبی در حوزه معنایی را تشکیل می‌دهد؛ به این بیان که الهیات سلبی در حوزه معناشناسی یا با انگیزه هستی‌شناختی مطرح می‌گردد که بر پایه آن، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در حوزه معنایی، از نفی

هستی‌شناسی صفات ثبوتی سرچشمه می‌گیرد که معمولاً با انگیزه ترکیب‌ناپذیری ذات مطرح می‌شود. نمونه آشکار این تقریر در حوزه الهیات اسلامی، در اندیشه‌های شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۸) و قاضی سعید (قاضی سعید، ۴۶۶/۲) و در حوزه الهیات یهودی در اندیشه‌های ابن‌میمون (ابن‌میمون، ۱۱۵) مشهود است. گاهی نیز الهیات سلبی در حوزه معنایی با انگیزه معرفت‌شناختی مطرح می‌شود که بر پایه آن، ریشه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در حوزه معنایی، ناتوانی عقل از شناخت ایجابی آن‌هاست که بر این اساس، تنها چیزی که در مقام معرفت به چنگ عقل می‌آید، یک سلسله سلب نقص‌ها نظیر سلب جهل، سلب عجز، سلب ممت و مانند این‌هاست. نمونه این تقریر در اندیشه‌های افلوطین وجود دارد (افلوطین، ۷۰۶/۲). در سایه این مطلب، پیوندی ناگسستنی میان این سه حوزه آشکار می‌شود.

نوشته حاضر از میان این سه حوزه، الهیات سلبی در حوزه معنایی را کانون بحث قرار داده و به تبیین و ارزیابی مستندات روایی آن می‌پردازد.

۲. مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی

برخی محدثان و متکلمان، الهیات سلبی در حوزه معنایی صفات را پذیرفته‌اند؛ از جمله ثقة الاسلام کلینی (کلینی، ۱۱۲/۱)، شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۸)، ملا محمد صالح مازندرانی (مازندرانی، ۲۹۸/۱۰)، علامه مجلسی (مجلسی، مرآة العقول، ۴۵/۲؛ همو، بحار الأنوار، ۱۵۷/۴)، قاضی سعید قمی (قاضی سعید قمی، ۱۷۹/۱) و سید عبدالله شبیر. (شبیر، ۴۱/۱)

شیخ کلینی (د. ۳۲۹ق.) در کتاب کافی، پس از ذکر روایات مربوط به صفات ذاتی و فعلی الهی، به تفکیک صفات ذاتی و فعلی پرداخته، بر این باور است که هر صفتی که خداوند به هر دو طرف آن متصف شود، صفت فعلی است و هر صفتی را که نتوان خداوند را به هر دو طرف آن وصف کرد، صفت ذاتی است؛ بنابراین، قدرت، علم و حیات، از صفات ذاتی الهی‌اند؛ چون خداوند به مقابل و ضد آن‌ها وصف نمی‌شود، چه مقابل آن‌ها نقص وجودی است (کلینی، ۱۱۱/۱). وی در پایان، با توجه به معناشناسی صفات ذاتی الهی، آشکارا اظهار می‌دارد که صفات ذاتی نظیر حیات، علم، قدرت و... بیان‌گر نفی مقابل‌شان است و به ترتیب، بر نفی ممت، جهل، عجز و... دلالت دارد. (همان، ۱۱۲)

شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ق.) نیز در کتاب التوحید، پس از نقل روایات مربوط به صفات ذات و صفات فعل، به بررسی صفات ذاتی و فعلی پرداخته و بر این باور است که معنای اتصاف ذات الهی به صفات ذاتی، نفی ضد آن‌ها از ذات الهی است؛ برای نمونه، معنای حیات الهی، نفی ممت از او؛ معنای علم الهی، نفی جهل از او؛ معنای سمع الهی، نفی گنگی از او؛ معنای بصر الهی، نفی کوری از او و نیز معنای دیگر صفات ذاتی نیز نفی ضد آن‌ها از ذات الهی است (صدوق، ۱۴۸). شیخ صدوق این دیدگاه را این‌گونه موجه می‌سازد که اگر صفات ذاتی الهی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیا در ذات خداست؛

بنابراین برای حفظ بساطت ذات، لازم است صفات ذاتی را به نفی ضد آنها تفسیر کنیم (همان). وی در این استدلال، میان «الهیات ایجابی در معناشناسی صفات الهی» و «لزوم کثرت در ذات خدا»، تلازم برقرار نموده و با توجه به بساطت ذات الهی، الهیات سلبی در حوزه معناشناسی را استنتاج کرده است. به این نحو که لازمه تفسیر ایجابی صفات ثبوتی را کثرت و ترکیب ذات خدا می‌داند و برای دفع این محذور، آنها را سلبی معنا می‌نماید.

دیدگاه دیگر پیروان الهیات سلبی در ادامه خواهد آمد؛ آنچه کانون مباحث حاضر را شکل می‌دهد، استناد پیروان این دیدگاه به فرهنگ روایی است که لازم است در ادامه، آن را تقریر و ارزیابی کنیم. قاضی سعید قمی، از شاخص‌ترین پیروان نظریه الهیات سلبی، این نظریه را برگرفته از فرهنگ روایی و قدم گذاشتن در قدم‌گاه اهل بیت (ع) می‌داند (قاضی سعید قمی، ۱۰۹۳). برخی دیگر از پیروان الهیات سلبی، ضمن اسناد آن به فرهنگ دینی، ادعا می‌کنند که این نظریه در موارد متعدد در روایات وارد شده است (برنجکار، ۶)؛ در حالی که با جست‌وجو در فرهنگ روایی، تنها به دو روایت برخوردیم که می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی باشد و برخی پیروان این نظریه نیز به آن‌ها تمسک نموده‌اند. این دو روایت از این قرار است:

۲-۱. روایت امام رضا (ع)

امام رضا (ع) در روایتی طولانی که آن را شیخ کلینی و شیخ صدوق نقل نموده‌اند، در قدم نخست، به اثبات «قدیم بودن» ذات الهی پرداخته، سپس یادآور می‌شوند که خداوند متعال، خودش را به اسمائی نظیر سمیع، بصیر، قادر، ناطق، ظاهر، باطن و مانند این‌ها توصیف نموده است؛ ایشان در ادامه، شبهه منکران صفات الهی را این‌گونه مطرح می‌نمایند که اگر ذات الهی مثل و مانند ندارد، چگونه خدا با انسان در صفات پیشین اشتراک دارد:

«... فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْقَالُونَ الْمُكَذِّبُونَ وَقَدْ سَمِعُونَا نَحْدُثُ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِثْلَهُ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْخَلْقِ فِي حَالِهِ قَالُوا أَخْبِرُونَا إِذَا زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا مِثْلَ لَيْلٍ وَلَا شَيْءَ لَهْ كَيْفَ شَارَكْتُمُوهُ فِي أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى فَتَسَمَيْتُمْ بِجَمِيعِهَا، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالَاتِهِ كُلِّهَا أَوْ فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ إِذْ جَمَعْتُمْ الْأَسْمَاءَ الطَّيِّبَةَ». (کلینی، ۱۲۰/۱؛ صدوق، ۱۸۷)

امام رضا (ع) این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد که الفاظ اسامی و صفات خدا، با الفاظ اسامی و صفات انسان مشترک است، اما معنای آن‌ها تفاوت دارد:

«قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَلَزَمَ الْعِبَادَةَ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي، وَ ذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ الْإِسْمَ الْوَاحِدُ مَعْنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ». (همان)

سپس امام (ع)، این ادعا را این‌گونه تقریر می‌نماید که لفظ «عالم» میان خدا و انسان مشترک است اما

معنای آن مختلف؛ خداوند متعال از این جهت عالم نامیده می‌شود که جاهل نیست؛ چنان‌که از این جهت، سمیع نامیده می‌شود که چیزی از صداها از او پنهان نیست و از این رو «بصیر» نامیده می‌شود که نسبت به هیچ چیز نابینا نیست:

«إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمُ الْعَالِمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ... وَ سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعًا لِأَنَّهُ لَا يَخْرُتُ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتِ... وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ لَيْسَ عَلَى حُدِّ مَا سُمِّيَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمْعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. وَ هَكَذَا الْبَصِيرُ لَا يَخْرُتُ مِنْهُ أَبْصَرَ كَمَا أَنَا بُبْصِرُ يَخْرُتُ مِنَّا لِأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِهِيَ فِي غَيْرِهِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنْظُورًا إِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى». (کلینی، ۱۲۰/۱-۱۲۳؛ صدوق، ۱۸۶-۱۹۰)

آن حضرت در ادامه، به معناشناسی برخی دیگر از صفات الهی نیز می‌پردازد (کلینی، ۱۲۱/۱؛ صدوق، ۱۸۷-۱۸۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود در این روایت، برخی صفات الهی نظیر علم، سمع، بصر و مانند این‌ها، به صورت سلبی تفسیر شده که با ایده الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی موافق است. قاضی سعید قمی (۱۰۴۳-۱۱۰۳ق)، ایده الهیات سلبی را پذیرفته، بر این باور است که تمام صفات ثبوت الهی به سلب‌ها برمی‌گردد و تفاوت صفات ثبوتی و سلبی، تنها در الفاظ آنهاست. (قاضی سعید، ۱۷۹/۱) وی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی، صفات الهی را برگرفته از فرهنگ روایی و قدم‌گذاشتن در قدم‌گاه اهل بیت (ع) می‌داند (همان، ۱۰۹/۳). وی برای موجه‌سازی الهیات سلبی، به روایت پیشین تمسک جسته، براین باور است که امام رضا (ع) در این روایت، نخست به تمایزات علم خدا و علم انسان اشاره نموده، سپس علم الهی را بیان‌گر سلب جهل می‌داند:

«ذکر الإمام (ع) أولاً بیان الافتراق بین علم الخالق و علم المخلوق بنفي خواص علم المخلوق عن علم الخالق، ثم بين علم الخالق بأنه ليس معنى ثبوتيا فيه، بل هو راجع الى سلب الجهل؛ و هكذا الأمر في معاني سائر الأسماء». (همان، ۱۲۸)

قاضی سعید، نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را این‌گونه موجه می‌نماید که اگر آنها را اموری ایجابی و ثبوتی بدانیم و برای ذات خدا اثبات نماییم، لازمه‌اش پذیرش وجودات متعدد در کنار ذات است که بیان‌گر تعدد قدما و اثبات چند موجود قدیم در کنار ذات خداست. به باور وی، محذور تعدد قدما، اختصاصی به دیدگاه زیادت ندارد، بلکه نظریه عینیت صفات با ذات الهی نیز مستلزم آن است. (همان، ۴۶۸/۲) وی در این زمینه، به روایت دیگری از امام رضا (ع) تمسک می‌جوید که ایشان در نقد دیدگاه کسانی که خداوند را «عالم بعلم»، «سمیع بسمع» و مانند این‌ها می‌دانند، آن‌ها را مشرک دانسته، خارج از ولایت اهل بیت (ع) قلمداد می‌نماید. راوی به امام رضا (ع) می‌گوید:

«يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدِيمٍ

و سَمِيعًا سَمِعٌ وَ بَصِيرًا بَصِيرٌ»

امام رضا(ع) می‌فرماید:

«مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْهُ وَ لَا يَتَنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ عَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِهُونَ عَلْوًا كَبِيرًا». (صدوق، ۱۴۰)

به باور قاضی سعید، این روایت نه تنها دیدگاه زیادت بلکه دیدگاه عینیت را نیز ابطال می‌نماید؛ زیرا روایت مطلق است و همان‌طور که قدرت و علم زاید بر ذات الهی را شامل می‌شود، قدرت و علم عین ذات الهی را نیز در بر می‌گیرد؛ علاوه بر این که محذور تعدد خدایان در مورد دیدگاه عینیت نیز جاری است (قاضی سعید قمی، ۴۶۹/۲). دیدگاه برگزیده قاضی سعید در حوزه صفات ثبوتی الهی، نظریه نفی صفات از ذات الهی و نیابت ذات از آن‌هاست. به باور وی، ذات الهی فاقد هرگونه صفتی است و مصداق مفاهیمی چون: علم، قدرت و مانند این‌ها نیست، بلکه ذات الهی نایب صفات اوست. (همان، ۴۶۶)

ملا محمد صالح مازندرانی (درگذشته ۱۰۸۶ق) نیز نظریه الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی را پذیرفته، بر این باور است که صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها دارای بار معنایی سلبی است و به ترتیب، نفی جهل، نفی عجز و نفی ممات را بیان می‌کند:

«... كل ما يتخيل من الصفات فهو راجع الى السلب، فان قولنا هو عالم قادر مثلا راجع الى أنه ليس بجاهل ولا عاجز». (مازندرانی، ۲۹۸/۱۰)

به باور وی، روایت پیشین امام رضا(ع)، بیان‌گر تغایر معنایی صفات خدا و صفات انسان است و بر اشتراک لفظی آن‌ها دلالت دارد. (همان، ۵۶/۴) ملا صالح مازندرانی بر پایه نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، بر این باور است که «عینیت صفات با ذات»، تعبیری حقیقی نیست، بلکه روح آن به «نفی صفات» بازمی‌گردد. (همان، ۳۲۷/۳) وی هم‌چون مشهور معتزلیان، نظریه نیابت ذات از صفات را پذیرفته، ذات فاقد صفات ثبوتی را واجد کارکرد این صفات می‌داند و هستی‌شناسی آنها را انکار نموده است. (همان، ۳۲۶/۳، ۲۹۸/۱۰)

۲-۲. روایت امام جواد(ع)

ابو‌هاشم جعفری روایت می‌کند که شخصی از امام جواد(ع) درباره اسماء و صفات الهی و رابطه آن‌ها با ذات الهی سؤال نمود و ایشان پاسخ مفصلی به او دادند که در بخشی از آن، به معناشناسی صفات الهی پرداخته شده و اسمائی نظیر قدیر، عالم، سمیع و بصیر، به صورت سلبی معنا شده که به ترتیب بیان‌گر نفی عجز، جهل، جهل به مبصرات و مسموعاتند:

«... فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ حَبْرَتٌ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَنْفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعُجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ

قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا تَقَيَّتْ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلُ وَ جَعَلَتْ الْجَهْلَ سِوَاهُ...» (کلینی، ۱۱۶/۱؛ صدوق، ۱۹۳-۱۹۴)

این روایت نیز در ظاهر، بر الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی دلالت دارد. علامه مجلسی با استناد به این روایت و با بهره‌گیری از دو اصل زیر، به موجه‌سازی الهیات سلبی پرداخته است:

یکم، شناخت‌کنه ذات و صفات الهی ناممکن است؛

دوم، صفات آفریدگان همراه با نقص و قصور است.

در سایه این دو اصل، شناخت صفات الهی، تنها در حد مجموعه‌ای از سلب‌ها ممکن است؛ زیرا یا صفات الهی را از راه صفات آفریدگان می‌شناسیم که بر اساس اصل دوم، صفات آفریدگان همراه با نقص و قصور است و خدا از این نقص‌ها و قصورها مبرا است و یا آن‌ها را از طریق خودشان و بدون بهره‌گیری از صفات آفریدگان می‌شناسیم که بر پایه اصل اول، شناخت آن‌ها به نحو ایجابی ممکن نیست. تنها راهی که باقی می‌ماند، این است که مجموعه نقایص را از ذات الهی نفی نماییم و صفات ثبوتی الهی را بیان‌گر نفی اضدادشان قلمداد کنیم. (مجلسی، مرآة العقول، ۴۵/۲؛ همو، بحار الأنوار، ۱۵۷/۴)

ملا محمد صالح مازندرانی نیز این روایت را در جهت تثبیت الهیات سلبی دانسته، بر این باور است که مطابق این روایت، صفات ثبوتی الهی به صفات سلبی بازمی‌گردد، بر خلاف صفات ثبوتی ممکنات که بیان‌گر امور ثبوتی زاید بر ذات الهی است. (مازندرانی، ۲۱/۴) وی این دیدگاه را مورد مقبول فیلسوفان، امامیه و معتزله می‌داند. (همان، ۲۲/۴)

۳. ارزیابی مستندات روایی الهیات سلبی

ارزیابی این مستندات، ضمن مطالب ذیل عرضه می‌شود:

۳-۱. ارزیابی روایت امام رضا(ع)

ارزیابی این روایت در دو محور «ارزیابی سندی» و «ارزیابی محتوایی» بیان می‌شود:

۳-۱-۱. ارزیابی سندی

این روایت را شیخ کلینی از علی بن محمد و او آن را از امام رضا(ع) نقل نموده است. (کلینی، ۱۲۰/۱) «علی بن محمد» نامی پرتکرار در صدر اسانید کافی است. با احتساب ضمیرها، سندهای تعلیقی و تشکیک سندهای تحویلی، در صدر سند ۵۳۵ روایت از روایات کافی، «علی بن محمد» به صورت مطلق وارد شده است؛ در ۱۰۷ سند، به صورت «علی بن محمد بن بندار» آمده است؛ در ۳۸ سند به صورت «علی بن محمد بن عبدالله»، در دو مورد به صورت «علی بن محمد بن عبدالله قمی» و در یک مورد به صورت «علی بن محمد کلینی» ذکر شده است. علی بن محمد بن بندار و علی بن محمد بن عبدالله و علی بن محمد بن عبدالله قمی، هر سه نام نوه دختری «احمد بن محمد بن خالد برقی» است. (خویی، ۱۳۲/۱۲) نجاشی، علی بن محمد بن ابوالقاسم عبدالله بن عمران برقی را توثیق کرده است (نجاشی، ۲۶۱) و همان‌گونه

که بیان شد، با علی بن محمد ابن بندار اتحاد داشته و در نتیجه او نیز توثیق می شود. اما علی بن محمد علان کلینی، دایی مرحوم کلینی است و توثیق شده است. (همان، ۲۶۰) مقصود از علی بن محمد در روایت مزبور، چه علی ابن محمد بن بندار باشد یا علی بن محمد علان کلینی، هر دو توثیق شده اند. اما اشکال این سند، ارسال آن است. شیخ صدوق این روایت را به طور مسند نقل نموده و واسطه میان علی بن محمد و امام رضا (ع) را محمد بن عیسی از حسین بن خالد دانسته است. (صدوق، ۱۸۶) محمد بن عیسی بن عبید توثیق شده؛ چنان که حسین بن خالد بن ابوالعلاء صیرفی نیز توثیق شده است. وی امام کاظم (ع) را نیز درک کرده و روایات زیادی نقل نموده است؛ (برقی، ۴۸؛ خویی، ۱۸۴/۵) بنابراین روایت مذکور از لحاظ سندی پذیرفتنی است.

۳-۱-۲. ارزیابی محتوایی

تأمل در فقرات این روایت، بطلان استنتاج پذیری نظریه الهیات سلبی از آن را آشکار می سازد؛ زیرا این روایت در صدد بیان این حقیقت است که صفات الهی با صفات انسان به لحاظ ویژگی ها متفاوت است و محدودیت های صفات انسان، در صفات الهی وجود ندارد. بر این اساس، امام رضا (ع) محدودیت های صفات کمالی انسان را نام می برند و آن ها را از صفات خدا سلب می نمایند:

علم انسان محدودیت هایی دارد: الف) «حادث» است و پیش از حصولش، انسان جاهل است؛ ب) زاید بر ذات انسان است و اگر آن صفت برای ذات انسان محقق نباشد، انسان جاهل است؛ ج) علم انسان ممکن الزوال است و ممکن است انسان باشد اما علمش از بین برود؛ د) علم انسان محدود است و انسان نسبت به خیلی از حقایق، جاهل است؛ در حالی که هیچ کدام از این محدودیت ها در علم الهی وجود ندارد: «وَ إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عَلِمَ بِهِ الْأَشْيَاءَ (محدودیت الف) اسْتَعَانَ بِهِ (ب) عَلِيٌّ حِفْظٌ مَا يُسْتَقْبَلُ مِنْ أَمْرِهِ... مِمَّا لَوْ لَمْ يَحْضُرْهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَ يَغِيبُهُ كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفًا (ج) كَمَا أَنَا لَوْ رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ إِذْ كَانُوا فِيهِ جَهْلَةً وَ رَبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا (د) فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقُ وَ الْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعَالِمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَيَّ مَا رَأَيْتَ». (کلینی، ۱۲۰/۱؛ صدوق، ۱۸۸)

بر این اساس، عبارت «إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا»، بیان گر نفی محدودیت از علم الهی است و تأکید این عبارت بر واژه «شئیناً» است که نکره در سیاق نفی، بیان گر عمومیت است.

سمیع بودن انسان نیز محدودیت هایی دارد؛ از جمله این که انسان برای شنیدن، نیازمند عضوی جسمانی (گوش) است و با این عضو جسمانی، تنها می تواند بشنود اما نمی تواند ببیند؛ چنان که از سوی دیگر، قلمرو مسموعات انسان محدود است و نمی تواند همه مسموعات را بشنود؛ در حالی که خداوند متعال، نه نیازمند عضو جسمانی است و نه چیزی از مسموعات از او پنهان:

«وَ سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعًا لِأَنَّهُ لَا يَخْرُتُ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتِ وَ لَا يُبْصِرُ بِهِ كَمَا أَنَّ خَرَّتْنَا الَّذِي بِهِ نَسْمَعُ لَا نَقْوَى بِهِ

عَلَى الْبَصْرِ وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ لَيْسَ عَلَى حَدٍّ مَا سَمِينًا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمْعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى». (کلینی، ۱۲۰/۱؛ صدوق، ۱۸۸)

بر این اساس، عبارت «لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ»، تأکید بر گستره سمع الهی است. بصیر بودن الهی نیز همین‌گونه است.

مطابق این توضیحات، آشکار می‌گردد که امام رضا(ع) در این روایت، اساساً در صدد تفسیر واژه‌های صفات الهی نیستند تا بتوان از آن‌ها نظریه الهیات سلبی را استنتاج نمود؛ بلکه در صدد بیان احکام صفات الهی و نفی محدودیت‌های امکانی از صفات الهی‌اند؛ بر این اساس، مجموعه سلب‌ها در این روایت، ناظر به سلب محدودیت‌های امکانی از صفات الهی است، نه این‌که خود صفات الهی را به امور سلبی بازگرداند. علاوه بر تحلیل پیشین که به خوبی مفاد روایت را آشکار می‌نماید، شواهد دیگری نیز در این روایت وجود دارد؛ از جمله این‌که امام(ع) در ادامه روایت، «قائم بودن خدا» را در مقایسه با انسان، این‌گونه تفسیر می‌نماید که قیام در انسان، به معنای انتصاب و ایستادن روی پاست که مستلزم داشتن اعضا و جوارح است، اما قائم بودن خدا این‌گونه نیست بلکه قائم بودن خدا بیان‌گر «حافظ بودن» اوست:

«وَهُوَ قَائِمٌ لَيْسَ عَلَى مَعْنَى انْتِصَابٍ وَ قِيَامٍ عَلَى سَقِّ فِي كَبَدٍ كَمَا قَامَتِ الْأَشْيَاءُ وَ لَكِنْ قَائِمٌ يُخْبِرُ أَنَّهُ حَافِظٌ». (کلینی، ۱۲۱/۱؛ صدوق، ۱۸۸-۱۸۹)

بدیهی است که اگر هدف امام رضا(ع) از این روایت، تفسیر سلبی خود صفات ثبوتی الهی بود، می‌بایست صفت «قیام» نیز به صورت سلبی تفسیر شود؛ در حالی‌که به صورت ثبوتی و ایجابی تفسیر شده است؛ بنابراین هدف اصلی روایت، نفی محدودیت‌های امکانی است نه سلبی‌انگاری خود صفات ثبوتی. از دیگر شواهد، تفسیر «ظاهر بودن خدا» در ادامه روایت است که نه به صورت سلبی، بلکه به صورت ایجابی و به «قهاریت و غلبه وجودی و قدرت بر اشياء» (کلینی، ۱۲۲/۱؛ صدوق، ۱۸۹) تفسیر شده که آشکارا با ادعای پیروان نظریه سلبی ناسازگار است.

بر اساس این تحلیل، آشکار می‌گردد که مقصود از «اختلاف معنا» در این روایت، اختلاف مصادیق است که سلسله مصادیق انسانی همراه با ویژگی‌های امکانی است و چنین محدودیت‌هایی در صفات الهی وجود ندارد.

ممکن است این پرسش مطرح گردد که امام رضا(ع) برای موجه‌سازی «اختلاف معنا»، به اطلاق الفاظی نظیر شیر، گاو و مانند این‌ها بر انسان مثال زدند (کلینی، ۱۲۱/۱؛ صدوق، ۱۸۷) و آشکار است که این موارد از قبیل «حقیقت و مجاز» است و در حقیقت و مجاز، لفظ واحد بر معانی مختلف (حقیقی و مجازی) اطلاق می‌شود؛ بنابراین در سایه این قرینه، مقصود از «اختلاف معنا»، تعدد معانی است که «مشترک لفظی» نامیده می‌شود نه اختلاف مصادیق همراه با وحدت معنا که اصطلاحاً «مشترک معنوی» نامیده می‌شود؟

پاسخ این است که از یک سو، مطابق تحلیل و شواهد پیشین، اختلاف صفات الهی و صفات انسان در سلسله محدودیت‌هاست که ویژگی‌های مصداق قلمداد می‌شوند نه از لوازم معنا؛ از سوی دیگر، «مشترک معنوی تشکیکی»، با «حقیقت و مجاز» در این نقطه اشتراک دارند که لفظ در هر دو، واحد است، اما مصادیق، متعدد و مختلف؛ تمایزشان در این است که در «حقیقت و مجاز»، علاوه بر اختلاف مصداقی، معنا نیز متفاوت است. در این میان، آنچه در موجه‌سازی مدعی امام (ع) راه‌گشاست، همان نقطه مشترک میان آن‌هاست که عبارت از «اختلاف مصداقی» است و به نظر می‌رسد هدف از تشبیه امام (ع) نیز اثبات همین نقطه مشترک باشد؛ این تحلیل از بیانات علامه شعرانی در تعلیقه بر شرح اصول کافی نیز قابل استنباط است. (مازندرانی، ۵۶/۴)

روایت دیگری از امام رضا (ع) نیز می‌تواند گواه بر صدق تحلیلات پیشین باشد که در آن، راوی وحدت خالق و مخلوق را شاهد بر مشابهت آن‌ها می‌داند و امام (ع) این‌گونه پاسخ می‌دهد که لفظ «واحد»، میان آن‌ها مشترک است، اما مصداق آن‌ها متفاوت؛ انسان واحد در عین وحدت ظاهری، ترکیب‌های جسمانی متعددی دارد، اما خداوند متعال واحد محض است. امام (ع) در این روایت از یک سو، میان «لفظ دال»، «مسمی» و «معنا» تفکیک می‌نماید و تمایز خالق و مخلوق را در «معنا» می‌داند که بیان‌گر این نکته است که مقصود از «معنا» در این‌جا مصداق است؛ از سوی دیگر، وحدت خدا را نه سلبی، بلکه ثبوتی تفسیر می‌نماید که بیان‌گر بطلان استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی است؛ از سوی سوم، محدودیت‌های امکانی وحدت مخلوق را از خالق سلبی می‌نماید. (کلینی، ۱۱۸/۱-۱۱۹)

۲-۳. ارزیابی روایت امام جواد (ع)

ارزیابی این روایت نیز در دو محور «ارزیابی سندی» و «ارزیابی محتوایی» عرضه می‌شود:

۱-۲-۳. ارزیابی سندی

این روایت را شیخ کلینی از محمدبن ابوعبدالله از ابوهاشم جعفری نقل نموده (همان، ۱۱۷) که با توجه به وجود واسطه میان این دو نفر، روایت مرفوعه است؛ اما شیخ صدوق سند آن را این‌گونه نقل نموده است: علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق از محمد بن ابوعبدالله از محمد بن بشر از ابوهاشم جعفری (صدوق، ۱۹۳). علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق، از مشایخ شیخ صدوق است که ایشان بر او ترضی نموده است (خویی، ۲۵۴/۱۱). محمد بن ابوعبدالله اسدی کوفی موثق است (همان، ۲۷۲/۱۴) اما به نظر می‌رسد محمد بن بشر در این سند، مجهول است. ابوهاشم جعفری همان داود بن قاسم بن اسحاق است که به ابوهاشم جعفری و داود بن قاسم جعفری مشهور بود و جزء اصحاب چهار تن از امامان (امام رضا (ع)، امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع)) به شمار می‌رفت و از روایان مورد اعتماد و نام‌دار امامیه محسوب می‌شد (همان، ۱۲۲/۸-۱۲۳)؛ بنابراین سند این روایت پذیرفتنی نیست.

۲-۲-۳. ارزیابی محتوایی

تأمل در فقرات این روایت نیز بطلان استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی از آن را آشکار می‌سازد؛ از این رو، لازم است به معناشناسی فقرات آن پردازیم:

از امام جواد(ع) درباره هستی‌شناسی اسماء و صفات الهی سؤال شد. امام(ع) درباره اصل پرسش دو احتمال را مطرح نمودند:

یکم، اگر مقصود این است که ذات الهی اسماء و صفات زاید دارد، پاسخش منفی است؛ زیرا چنین صفاتی مستلزم تعدد و کثرت در ذات الهی است؛ دوم، اگر مقصود این است که ذات الهی اسماء و صفاتی دارد که همیشه همراه خداست، این خودش دو احتمال را بر می‌تابد: الف) اگر مقصود این است که حقیقت این صفات، زاید بر ذات خدا نیست، پاسخش مثبت است؛ ب) اگر مقصود این است که الفاظ این صفات همیشه همراه خداست، پاسخش منفی است؛ زیرا هیچ چیز قدیمی همراه خدا نیست. (محدود تعدد قدما) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، کانون سخن امام جواد(ع) تا این‌جا، اثبات بساطت و ترکیب‌ناپذیری ذات الهی است. ایشان در ادامه، ضمن تأکید بر مخلوق بودن الفاظ اسماء و صفات الهی (احتمال سوم)، خدا را در عین بساطت و ترکیب و تجزیه‌ناپذیری، مصداق صفات کمالی می‌داند:

«الْمَعْنِيُّ بِهَا (صفات) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيْقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَلَا الْإِتِّلَافُ وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُ وَيَأْتِلِفُ الْمُتَجَزِّئُ».

(کلینی، ۱۱۶/۱)

امام جواد(ع) در ادامه، بر پایه اصل «بساطت و ترکیب و تجزیه‌ناپذیری»، به تفسیر برخی صفات کمالی الهی می‌پردازد و اظهار می‌دارد که وقتی خدا را به صفت «قدرت» متصف می‌کنیم، در واقع «ناتوانی» را از او سلب می‌نماییم. از آن‌جا که «ناتوانی»، چیزی غیر از ذات الهی است و ذات الهی بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد، پس باید ناتوانی را از او سلب نماییم:

«فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ، خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَفَنَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ». (همان،

۱۱۶-۱۱۷)

همان‌طور که سیاق روایت نشان می‌دهد، کانون سخن امام(ع) در این‌جا، اثبات بساطت ذات الهی است و تأکید ایشان بر این است که بر پایه بساطت ذات الهی، هیچ چیزی را در کنار ذات الهی نمی‌توان اثبات نمود؛ پس مدعای امام(ع) این نیست که قدرت الهی چیزی جز «سلب عجز» نیست چنان‌که پیروان الهیات سلبی پنداشته‌اند، بلکه کانون سخن ایشان، اثبات بساطت ذات خداست. شایان توجه است که پیروان الهیات سلبی از جمله قاضی سعید نیز بساطت ذات را می‌پذیرند، اما لازمه آن را ارجاع صفات ثبوتی به حقایق سلبی می‌دانند؛ این در حالی است که بر پایه مباحث بعدی، چنین ملازمه‌ای موجه نیست و می‌توان در عین حفظ بساطت ذات، صفات ثبوتی را حقایق ایجابی نفس‌الامری قلمداد کرد.

ایشان در بخش علم الهی نیز بر پایه بساطت ذات الهی، «جهل» را که حقیقتی غیر از ذات الهی است، از خدا سلب می‌نماید تا مبادا به بساطت ذات الهی آسیبی وارد شود:

«وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ». (همان)

امام جواد(ع) در ادامه، ضمن تأکید مجدد بر مغایرت الفاظ صفات با ذات الهی، یادآور می‌شود که خداوند متعال، الفاظ را از بین می‌برد اما با این حال، علم الهی از بین نمی‌رود و ذاتش همیشه عالم است، پس حقیقت علم الهی با لفظ علم متفاوت است. در ادامه روایت، به معاشناسی صفت سمیع و بصیر پرداخته شده و یادآور گردیده که شنوایی و بینایی انسان، با بهره‌گیری از گوش و چشم سامان می‌پذیرد، اما خداوند متعال بدون هیچ‌گونه ابزاری، شنوا و بیناست:

«وَكَذَلِكَ سَمِّيَتْهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرٍ لِحُطَّةِ الْعَيْنِ». (همان)

از این توضیحات، آشکار می‌گردد که این روایت در صدد تأکید بر بساطت ذات الهی است، نه در صدد اثبات مدعای الهیات سلبی. علاوه بر ملاحظه سیاق روایت، آنچه بر این مدعا گواهی می‌دهد، معاشناسی صفت «لطیف» است که امام(ع) آن را به «علم به اشیاء کوچک» تفسیر می‌نماید:

«وَكَذَلِكَ سَمِّيَتْهُ لَطِيفًا لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللّطِيفِ مِثْلِ البُعُوضَةِ وَ أَخْفَى مِنْ ذَلِكَ». (همان)

بدیهی است که ایشان در صدد تفسیر سلبی صفات الهی بودند، لذا صفت لطیف نیز باید سلبی تفسیر شود، در حالی که به صورت ایجابی تفسیر شده است. هم‌چنین امام(ع) در ادامه، ضمن تأکید بر قدرت الهی، دست را از خدا سلب می‌نماید. (همان) بر این اساس، استنتاج نظریه الهیات سلبی معاشناختی از این روایت پذیرفتنی نیست. نکته شایان توجه این‌که صدرالمتألهین، مجموعه سلب‌های موجود در این روایت را این‌گونه موجه نموده است که چون غالب مردم از درک عینیت صفات با ذات الهی عاجزند و اتصاف خدا به صفات کمالی را ملازم با زیادت آن صفات بر ذات الهی قلمداد می‌نمایند، امام جواد(ع) صفات کمالی الهی را به سلب اضداد آن‌ها تفسیر نموده تا شبهه زیادت صفات بر ذات الهی برطرف گردد (صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ۲/۳۷۲). به نظر می‌رسد این سخن، با این‌که فی حد ذاته، مطلب درستی است، پذیرش آن به‌عنوان تفسیر این روایت، جای تأمل دارد؛ زیرا بر پایه مباحث پیشین، آشکار گردید که نقطه محوری این روایت، اثبات بساطت ذات الهی است و امام جواد(ع) در همین جهت، به سلب عجز و جهل و مانند این‌ها از ذات الهی می‌پردازد تا مبادا عجز و جهل و مانند این‌ها، حقایقی در کنار ذات الهی قلمداد شوند و بساطت ذات الهی آسیب پذیرد؛ بنابراین، کانون سخن در نحوه اتصاف ذات الهی به «علم» نیست، بلکه کانون سخن در سلب هر چیزی مغایر با ذات الهی است که از جمله آن‌ها عجز، جهل و مانند این‌هاست. این نکته را باید افزود که علامه مجلسی نیز در شرح این حدیث، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه صدرالمتألهین را مطرح نموده

است که بیان گردید (مجلسی، مرآة العقول، ۴۵/۲؛ همو، بحارالأنوار، ۱۵۷/۴)، اما میان این دو دیدگاه این تفاوت جوهری وجود دارد که علامه مجلسی، الهیات سلبی را می‌پذیرد و آن را نقطه پایانی قلمداد می‌کند؛ بر خلاف صدرالمتألهین که آن را متناسب با سطح شناخت عوام می‌داند و الهیات ایجابی، عینیت صفات با ذات الهی را نقطه پایانی قلمداد می‌کند. (صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ۲۷۲/۳؛ همو، الأسفارالعقلیة الأربعة، ۱۴۵/۶)

۳-۳. لزوم نگرش جامع به فرهنگ روایی

نگرش تجزیه‌ای به فرهنگ روایی، از مهم‌ترین آسیب‌های فهم آموزه‌های دینی است که در مبحث حاضر نیز استنتاج نظریه الهیات سلبی از فرهنگ روایی، معلول همین نگاه تجزیه‌ای است. با نگرش جامع به فرهنگ روایی، آشکار می‌شود که اهل بیت (ع) به الهیات ایجابی در قالب نظریه «عینیت صفات با ذات الهی» تأکید داشته‌اند که در ادامه برای نمونه، به ذکر سه روایت بسنده می‌کنیم:

یکم) امام صادق (ع) می‌فرماید:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مُقْدُورٌ». (کلینی، ۱۰۷/۱)

این روایت، از یک سو بر عینیت صفات با ذات خدا و از دیگر سو، بر نفی الهیات سلبی دلالت می‌کند؛ زیرا «عینیت صفات با ذات»، فرع بر مدلول ایجابی آن‌هاست و اگر این صفات، بیان‌گر سلب مقابل‌شان باشند و به یک سلسله امور سلبی بازگردند، ممکن نیست عین ذات خدا باشند، زیرا عینیت میان ذات با امور سلبی معقول نیست. به عبارت دیگر، عینیت دو چیز تنها زمانی معقول است که هر دو جزء امور وجودی باشند.

دوم) امام صادق (ع) ضمن تصریح به این‌که حقیقت صفات کمالی میان انسان و خدا مشترک است اما مراتب آن‌ها متفاوت، می‌فرماید:

«... فَالْصِّفَاتُ لَهُ وَ أَسْمَاؤُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ مِثْلُ السَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ وَ الرَّءُوفِ وَ الرَّحِيمِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ وَ التُّعُوثُ نُعُوثُ الذَّاتِ لَا تَلِيْقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. وَ اللَّهُ نُورٌ لَا ظِلَامَ فِيهِ وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ. رَبُّنَا نُورِي الذَّاتِ حَيِّ الذَّاتِ عَالِمِ الذَّاتِ صَمَدِي الذَّاتِ». (صدوق، ۱۴۰)

مطابق این روایت، ذات الهی به صفات کمالی متصف می‌شود، اما این صفات عین ذات الهی است. تعبیر «رَبُّنَا نُورِي الذَّاتِ حَيِّ الذَّاتِ عَالِمِ الذَّاتِ»، به همین نکته اشاره دارد که علم، عین ذات الهی است. وقتی ذات الهی، نوری است که هیچ ظلمتی ندارد، لازمه‌اش این است که نورانیت، عین ذات الهی است؛ زیرا اگر زاید بر ذاتش باشد، مرتبه ذات الهی فاقد نور و متصف به ظلمت خواهد بود. از سوی دیگر، بدیهی است که تعبیرواتی نظیر «نُورِي الذَّاتِ حَيِّ الذَّاتِ عَالِمِ الذَّاتِ»، با نظریه الهیات سلبی سازگار نیست؛ زیرا

همان‌طور که گذشت، اگر صفاتی نظیر نور، حیات، علم و مانند این‌ها بیان‌گر سلب مقابلشان باشند و به یک سلسله امور سلبی بازگردند، ممکن نیست این امور سلبی عین ذات الهی باشند؛ زیرا عینیت میان ذات الهی با امور سلبی معقول نیست. این نکته شایان توجه است که تعبیراتی نظیر «عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ»، نباید پندار الهیات سلبی را در پی داشته باشد؛ زیرا میان این دو تعبیر، تفاوت جوهری وجود دارد: الف) «علم الهی چیزی جز سلب جهل نیست»؛ ب) «در علم الهی هیچ جهلی وجود ندارد». تعبیر نخست، ایده الهیات سلبی است، اما تعبیر دوم، بر صرافت علم الهی تأکید دارد.

سوم) امام رضا(ع) پس از اشاره به ابطال نظریه زیادت صفات بر ذات الهی می‌فرماید:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُسْتَبْهُونَ غُلُوًّا كَبِيرًا». (همان)

تعبیر «لذاته» در این روایت نیز بیان‌گر عینیت صفات با ذات الهی است. در این میان، همان‌طور که گذشت، قاضی سعید این روایت را نه تنها مبطل دیدگاه زیادت، بلکه مبطل دیدگاه عینیت می‌داند و به اطلاق این روایت استدلال می‌نماید؛ علاوه بر این که به باور وی، محذور تعدد خدایان در دیدگاه عینیت نیز جاری است (قاضی سعید قمی، ۴۶۹/۲)؛ اما این دیدگاه پذیرفتنی نیست؛ زیرا از یک سو، تعبیر «عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ» که راوی آن را به گروهی از متکلمان نسبت می‌دهد، تعبیری است که در آن زمان نیز شایع بوده و به دیدگاه زیادت صفات بر ذات الهی اشاره دارد، به گونه‌ای که در میان متکلمان و محدثان یک اصطلاح کلامی به‌شمار می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان با چشم‌پوشی از مفاد رایج آن، آن را بر معنای لغوی اش حمل نمود و به اطلاقش تمسک کرد؛ از دیگر سو، امام(ع) در ادامه، آشکارا با بهره‌گیری از واژه «لِذَاتِهِ تَعَالَى»، به تثبیت نظریه عینیت صفات با ذات الهی می‌پردازد؛ علاوه بر این که با فرض اطلاق این روایت، روایات فراوان دیگری بر نظریه عینیت دلالت دارند که به دو مورد اشاره نمودیم. نکته پایانی این که، سرچشمه اصلی دیدگاه قاضی سعید، تصویر نادرست نظریه عینیت است که توضیحش در ادامه می‌آید.

در پایان، توجه به این نکته لازم است که قاضی سعید نیز به استنباط دیدگاه «الهیات ایجابی» از ظاهر فرهنگ دینی اقرار نموده، اما آن را این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذات الهی، فاقد صفات کمالی است (چه عین ذات یا زاید بر ذات)؛ ولی با این حال، مفاهیمی نظیر عالم، قادر و مانند این‌ها، بر ذات الهی اطلاق می‌گردد، اما معنای واژه «عالم»، ذات متصف به علم نیست، بلکه ذاتی است که علم را به دیگران عطا نموده است. (همان، ۲۹۰/۱) پاسخ این توجیه کاملاً آشکار است؛ زیرا در صورتی که خود ذات الهی فاقد این صفات کمالی باشد، چگونه می‌تواند آن‌ها را بیافریند؟

۳-۴. محذورات الهیات سلبی

الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات، نه تنها با فرهنگ روایی سازگار نیست که تقریرش گذشت،

بلکه دارای یک سلسله محذورات ثبوتی و اثباتی نیز است که پذیرش آن را نادرست می‌نماید:

یکم: سلبی‌انگاری صفات ثبوتی و تفسیر صفاتی نظیر «علم الهی» به «نفی جهل» درست نیست، زیرا «نفی جهل» نقیض جهل است و نسبت آن‌ها نه ملکه و عدم‌ملکه بلکه تناقض است؛ از این رو، «نفی جهل» بر اشیایی که شأنیت اتصاف به علم و جهل را ندارند نیز صادق است، در حالی که «علم» بر آن‌ها صادق نیست؛ زیرا نسبت منطقی میان علم و جهل، ملکه و عدم‌ملکه است. به عبارت دیگر، نفی جهل مستلزم اثبات کمال (علم) نیست؛ زیرا بر جمادات نیز صادق است، در حالی که فاقد علمند.

دوم: لازمه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، فقدان کمالات در ذات خداست که با فیاضیت مطلق خدا سازگار نیست، زیرا «علم»، کمالی ثبوتی است و اگر آن‌را درباره خدا صرفاً بیان‌گر نفی جهل بدانیم، ذات خدا فاقد این صفت کمالی ثبوتی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۱۱۹/۴) بر این اساس سلبی‌انگاری معنایی با پشتوانه سلبی‌انگاری در ساحت هستی‌شناختی موجه نیست.

سوم: لازمه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، تعطیلی راه شناخت حصولی خداست. زیرا مفروض این است که ذات الهی، شناخت‌پذیر نیست و تنها راه شناخت خدا، شناخت صفات اوست و بر پایه الهیات سلبی، صفات الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها نیز شناخت‌پذیر نیستند و تنها می‌توان مقابلشان را از آن‌ها سلب نمود.

چهارم: سرچشمه هستی‌شناختی نظریه الهیات سلبی، این پندار است که اگر صفات ذاتی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیایی در ذات الهی و ترکیب ذات خداست؛ بنابراین برای حفظ بساطت ذات، لازم است صفات ذاتی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر کنیم (صدوق، ۱۴۸). این پندار از تصویر نادرست نظریه «عینیت صفات با ذات» ناشی شده؛ به این صورت که پیروان این نظریه، گمان کرده‌اند که اثبات صفات کمالی به مثابه امور ثبوتی برای خدا، مستلزم کثرت در ذات الهی است؛ در حالی که نظریه «عینیت»، بیان‌گر این واقعیت است که صفات حقیقی الهی در کنار تغایر مفهومی، عینیت مصداقی با ذات الهی دارند و وجودی جدا از وجود خدا ندارند، بلکه وجودشان عین وجود خداست، به طوری که ذات الهی، در عین بساطت و نفی هر گونه ترکیب، مصداق همه آن‌هاست و به آن‌ها متصف می‌گردد و صفات حقیقی از حاق وجودش انتزاع می‌شوند؛ بر این اساس، هیچ‌گونه تلازم منطقی میان «کثرت مفهومی» و «کثرت مصداقی» وجود ندارد و ذات الهی در عین بساطت و نیز کثرت مفهومی صفات، مصداق بسیط آن صفات کمالی است. (صدرالمتألهین، الأسفارالعقلیة الأربعة، ۱۴۵/۶)

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، مطالب ذیل استنتاج می‌شود:

میان این سه حوزه الهیات سلبی، پیوند نزدیکی برقرار است؛ زیرا الهیات سلبی، در دو حوزه هستی‌شناسی

و معرفت‌شناسی صفات الهی، پشتوانه الهیات سلبی در حوزه معناشناسی را شکل می‌دهد. با جستجو در فرهنگ روایی، تنها به دو روایت برخوردیم که می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی باشد که به ترتیب از امام رضا(ع) و امام جواد(ع) صادر شده است:

الف) امام رضا(ع) شباهت صفات خدا و انسان را این‌گونه نفی می‌نماید که لفظ «عالم»، میان خدا و انسان مشترک است اما معنای آن مختلف؛ خداوند متعال از این جهت «عالم» نامیده می‌شود که جاهل نیست؛ چنان‌که خداوند متعال از این جهت، «سمیع» نامیده می‌شود که چیزی از صداها از او پنهان نیست و از این رو «بصیر» نامیده می‌شود که نسبت به هیچ چیز نابینا نیست.

ب) شخصی از امام جواد(ع) درباره اسماء و صفات الهی و رابطه آن‌ها با ذات الهی پرسید و امام(ع) پاسخ مفصلی به او فرمود که در بخشی از آن، به معناشناسی صفات الهی پرداخته شده و اسمائی نظیر قدیر، عالم، سمیع و بصیر، به صورت سلبی معنا گردیده‌اند که به ترتیب بیان‌گر نفی عجز، جهل، جهل به مبصرات و مسموعاتند.

۳. تأمل در فقرات این دو روایت، نقد استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی معناشناختی از آن را آشکار می‌سازد. روایت نخست، در صدد بیان این حقیقت است که صفات الهی، با صفات انسان از نگاه ویژگی‌ها متفاوت است و محدودیت‌های صفات انسان در صفات الهی وجود ندارد؛ چنان‌که سیاق روایت دوم، نشان می‌دهد که کانون سخن امام(ع)، اثبات بساطت ذات الهی است و تأکید ایشان بر این است که بر پایه بساطت ذات الهی، هیچ چیزی را در کنار ذات الهی نمی‌توان اثبات نمود؛ پس مدعای امام(ع)، این نیست که قدرت الهی چیزی جز «سلب عجز» نیست، چنان‌که پیروان الهیات سلبی پنداشته‌اند، بلکه کانون سخن ایشان، اثبات بساطت ذات خداست.

۴. استنتاج نظریه الهیات سلبی از فرهنگ روایی، معلول نگاه تجزیه‌ای به روایات است. با ملاحظه مجموع روایات، آشکار می‌شود که اهل بیت(ع) بر الهیات ایجابی در قالب نظریه «عینیت صفات با ذات الهی» تأکید داشته‌اند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.
- ابن میمون، موسی، دلالة الحائرين، تحقیق یوسف اتای، بی‌جا: مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۹۷۲م.
- افلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ش.
- برقی، ابوجعفر، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- برنجکار، رضا و ابوذری، «بررسی و نقد الهیات سلبی دیونیسوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث»، فصلنامه الهیات تطبیقی، ۱۳۹۲ش، سال چهارم، شماره ۱۰، صص ۱-۱۴.

- پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
- تیلش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم: مرکز النشر الثقافه الاسلامیه فی العالم، بی‌تا.
- دولت، محمدعلی و محمد دولتی، «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی»، فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۹۴ ش، شماره ۷۵، صص ۷۱-۹۴.
- سعدیا بن یوسف، کتاب الأمانات و الاعتقادات، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا، بی‌جا: بی‌نا، ۱۸۸۰ م.
- شیر، سید عبدالله، حق الیقین فی معرفة أصول الدین، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۴ ق.
- صدرالمتألهین، محمد، الأسفارالعقلیه الأربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- _____، شرح أصول الكافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۸۳ ش.
- صدوق، محمدبن علی، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵ ش.
- قاضی سعیدقمی، محمدبن محمد، شرح توحید الصدوق، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: سروش، ۱۳۷۵ ش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- کوهن شرباک، دن، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ش.
- مازندرانی، محمدصالح، شرح الکافی (الأصول و الروضة)، تحقیق میرزا ابوالحسن شعرانی، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۹ ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
- _____، مرآة العقول، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
- ملایری، موسی، «نقد و بررسی چهار رویکرد در الهیات سلبی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، (۱۳۸۸ ش)، شماره ۱۷، صص ۳۷-۵۷.
- نجاشی، احمدبن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
- ولفسن، هری اوسترین، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ ش.
- هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱ ش.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۷۵ - ۹۵
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.68669.1049	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۳
	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل آماری کاربرد الفاظ مبهم در تحمل حدیث در الکافی و مقایسه آن با سیره محدثان متقدم فریقین

دکتر نوروز امینی

استادیار دانشگاه گیلان

Email: norouz.amini@guilan.ac.ir

چکیده

یکی از مسائل مهم در ارزیابی اسناد احادیث، طریق تحمل و شیوه انتقال حدیث است و عالمان و محدثان، به ویژه در دوره‌های متأخر، بر این امر تأکید داشته‌اند؛ به گونه‌ای که وضوح شیوه انتقال حدیث را یکی از امارات اصالت و صحت حدیث در شمار آورده‌اند. پژوهش حاضر، اسناد روایات کتاب الکافی را از این منظر مورد بررسی قرار داده و ضمن ارزیابی آماری بسامد کاربرد طرق مختلف تحمل حدیث در الکافی، شبهات وارده پیرامون ابهامات موجود در طرق تحمل حدیث در این کتاب، به ویژه شبهه وجود «عننه» در اسناد الکافی را، به روش تحلیل آماری بررسی می‌کند. یافته‌ها حکایت از آن دارد که مسئله تصریح به کیفیت و طریق تحمل حدیث نزد محدثان نخستین، به ویژه در مکتب امامیه، چندان مورد توجه نبوده و بیشتر بر اتصال سند، روایت از ثقه و سایر قرائن و شواهد سندی و متنی تأکید می‌کردند.

کلید واژه‌ها: طریق تحمل حدیث، کلینی، الکافی، عننه، مصطلح الحدیث.



Statistical Analysis of Using Ambiguous Expressions of the Method of Receiving in al-Kafi and Comparing It with the Earlier Traditionists of Two Great Sects of Islam's Approach

Dr. Norouz Amini

Assistant Professor, University of Guilan

Email: norouz.amini@guilan.ac.ir

Abstract

One of the most important issues in evaluating the Isnads of the narrations is the method of its reception and transmission. Scholars and traditionists, especially in the later periods, have emphasized this matter; So, they've considered the clarity of the method of transmitting the Hadith as one of the signs of its authenticity and accuracy. This study has examined the Isnads of al-Kafi narrations from this perspective. Also, it extracts statistics on the use of different methods of receiving the Hadith in this book and through a statistical-analytical method, investigates the doubts concerning ambiguities in these receiving ways in this book; especially the question about the existence of A>na>nah (literal transmission) in the Isnads of al-Kafi. The findings suggest that the first traditionists, especially those in the Twelver Shi'a school, didn't pay much attention to the quality and the method of receiving and transmitting the narration. In return, they often emphasized the connection of the Isnad, narrating from the trustworthy, and other documentary and textual evidence.

Key words: The method of receiving and transmitting the Hadith, Koleyni, al-Kafi, A>na>nah, Hadith terminology

مقدمه

از دیرباز شیوه‌های فراگیری حدیث از جمله معیارهای ارزش‌گذاری حدیث بوده است. با توجه به اهمیتی که حدیث نزد مسلمانان دارد و نظر به دقتی که محدثان در اثبات اصالت حدیث و صحت انتساب آن به معصوم روا داشته‌اند، از دیرباز عالمان و محدثان، نگاه ویژه‌ای به طرق تحمل حدیث کرده‌اند؛ بدین ترتیب که در تلقی هر حدیث از مشایخ خود، در جزئیات طرق تحمل مشایخ خود دقت کرده و چگونگی انتقال حدیث و وصول آن به مشایخ را از ایشان جویا شده‌اند و به هنگام گزارش حدیث نیز علاوه بر این که طریق تحمل خود را به روشنی بیان کرده‌اند، کوشیده‌اند که طریق انتقال حدیث در طبقات بالاتر را نیز با دقت و ظرافت هر چه تمام گزارش کنند تا سند حدیث از اتقان بیشتری برخوردار شود و بدین ترتیب اعتبار حدیثی که نقل می‌کنند، بیشتر شود. در این میان برخی محدثان و مصنفان احادیث، گاه برای رعایت اختصار یا به دلایلی دیگر، طرق تحمل حدیث را پوشیده داشته و به الفاظ مبهمی چون «قال» یا «عن» بسنده کرده‌اند که این امر باعث شده طریق انتقال حدیث از استاد به شاگرد برای مخاطبان مخفی بماند. از سوی دیگر دورانی که حدیث بیشتر به صورت شفاهی نقل شده، سماع مستقیم حدیث از شیخ به عنوان معتبرترین راه اخذ حدیث به شمار می‌رفت و احادیثی که از طرق دیگر مثل وجاده و وصیت و اعلام و... منتقل می‌شد، دارای اعتبار کمتری بود و باعث می‌شد که محدثان در مواجهه با این‌گونه احادیث، کمتر بدان‌ها اعتماد کنند. این اصرار بر سماع باعث شد که برخی افراد جاعل و دروغگو نیز برای اعتبار بخشیدن به سخنان خود، به جعل اسنادی با طرق تحمل حدیث واضح روی بیاورند و بدین ترتیب تلاش کنند تا زمینه پذیرش مجعولات خود را در میان اصحاب حدیث فراهم آورند. این فعل و انفعالات باعث شد که در برهه‌ای از زمان، سره و ناسره در هم آمیزد و مشکلاتی در گزارش روایات پدید آید که بررسی آن نیازمند مجالی دیگر است.

یکی از مهم‌ترین منابع حدیثی شیعه، الکافی از ثقة الاسلام کلینی است که جایگاهی والا در میان امامیه دارد و تألیف آن به دوران غیبت صغری بازمی‌گردد و به همین دلیل و دلایل بسیار دیگر، اهمیت بسیاری در شکل‌گیری منظومه معرفتی شیعه دارد (جهت اطلاع از دلایل اهمیت الکافی ر.ک: حجت، ۵۷) و به دلیل همین اهمیتش از دیرباز پیوسته زیر ذره‌بین عالمان موافق و مخالف بوده و هر یک به نوبه خود در تقویت یا تضعیف جایگاه آن کوشیده‌اند. با این حال یکی از مهم‌ترین طعن‌های وارد بر این کتاب، ایرادی است که به طریق تحمل احادیث آن وارد ساخته‌اند که چرا بیشتر احادیث الکافی به اصطلاح «معنعن» است و کلینی در گزارش روایات خود، وجه تحمل حدیث را پوشیده داشته و بدین ترتیب اعتبار روایات کتاب خود را زیر سوال برده است. (پهلوان، ۲۲۴) این پژوهش درصدد است تا نخست صحت و سقم این ادعا را از طریق بررسی آماری روایات الکافی بسنجد و سپس با تحلیل روش کار محدثان بزرگ امامی در گزارش اسناد، طی قرن‌های سوم و چهارم هجری (دوران حیات کلینی)، شبهات وارده درباره اسناد روایات الکافی را بررسی و

نقد کند. بنابراین، مهم‌ترین پرسش پژوهش حاضر این است که آیا آن‌گونه که برخی ادعا کرده‌اند، کلینی در گزارش روایات خود، طرق تحمل حدیث را پوشیده داشته و اگر چنین است، دلیل این کار کلینی چیست و آیا این شیوه، یعنی عدم وضوح در بیان طریق تحمل حدیث، در زمان کلینی و در میان محدثان امامی، امری پذیرفته و مرسوم بود یا اینکه کاری غیر متعارف به شمار می‌رفت؟

ضرورت و اهمیت این موضوع از آن روست که الکافی مهم‌ترین منبع روایی شیعه و معتبرترین آنها به شمار می‌رود که هم از نظر محتوا از سایر منابع متقدم امامی حجیم‌تر است و هم از نظر اعتبار، جایگاه ویژه‌ای در شکل‌دهی باورهای شیعی دارد و در میان چهار کتاب اصلی حدیث شیعه، تنها کتابی است که علاوه بر فروع و فقهی، مباحث مربوط به اصول عقاید را نیز ذکر کرده است و از این رهگذر تأثیری شگرف در شکل‌گیری اندیشه‌های شیعی دارد. لذا هر طعنی که بر آن وارد می‌شود، به طور مستقیم عقاید و باورهای شیعی را زیر سؤال می‌برد و بالطبع هر طعنی که از آن دفع می‌شود، در حقیقت، باورهای شیعی را در مقابل طعن‌های مخالفان، تطهیر و اصالت و صحت این باورها را به اثبات می‌رساند.

تا کنون درباره اعتبار کتاب الکافی و دفاع از اصالت روایات آن، پژوهش‌های بسیار سامان داده شده است که از مرتبط‌ترین این پژوهش‌ها با مسئله تحقیق حاضر به کتاب العنونه من صیغ الأداء للحدیث الشریف اثر سیدمحمدرضا حسینی جلالی می‌توان اشاره کرد که روش عنونه را در گزارش اسناد، روشی معتبر و مرسوم نزد محدثان متقدم می‌داند که به تدریج در دوره‌های بعد بنا به ملاحظات جایگاه خود را از دست داده است. (ر.ک: حسینی جلالی) علاوه بر این در کتاب رسایل فی درایه الحدیث اثر آقای ابوالفضل حافظیان نیز به این مقوله پرداخته و ضمن ادعای اجماع محققان بر احتمال نزدیک به یقین در متصل و معتبر بودن احادیث معنعن، بر اعتبار روش عنونه در گزارش اسناد و رواج آن نزد محدثان نخستین تأکید شده است. (ر.ک: حافظیان، ۱/ ۱۷۸) در مقاله «علل گرایش کمیته متقدمان امامیه به طرق تحمل حدیث» اثر آقای مهدی ایزدی نیز ضمن پذیرش تلویحی کثرت عنونه در عموم روایات امامیه، تلاش شده تا عوامل این پدیده و میزان اثر آن بر ارزش روایات امامیه بررسی شود. با این حال در خصوص ارزیابی آماری طرق تحمل حدیث در الکافی پژوهش مستقلی انجام نشده است که این امر، ضرورت و اهمیت کار را بیش از پیش جلوه‌گر می‌سازد. علاوه بر موارد پیشگفته، مقاله مدخل «تحمل حدیث» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نیز به لحاظ موضوعی با مسئله این پژوهش قرابت دارد، با این حال ماهیت دائرة المعارفی بودن آن مقاله باعث شده است که مباحث، به صورت کلی ارائه شود و مطالعه دقیقی روی نحوه کار بست الفاظ تحمل حدیث در الکافی در آن صورت نگیرد.

روش کار در این پژوهش بدین شرح است که نخست سه کتاب از نخستین کتاب‌های بخش اصول الکافی، یعنی کتاب العقل و الجهل، کتاب العلم و کتاب التوحید و دو کتاب از اواسط و اواخر بخش فروع،

یعنی کتابهای الحج و الوصایا و صد روایت انتهایی بخش روضه کافی، به عنوان جامعه آماری انتخاب و کلیه اسناد این بخش‌ها، مورد بررسی قرار گرفته و آمار طریق تحمل همه روایات استخراج و دسته‌بندی شده و میزان بسامد هر یک از طرق تحمل حدیث در این دو کتاب مشخص شده است. آن‌گاه با بررسی و مقایسه آمار به دست آمده از هر یک از طرق تحمل حدیث در این بخش‌ها، شیوه کلینی در گزارش روایات فراهم آمده سپس با تحلیل روش کار سایر محدثان هم‌عصر کلینی در گزارش حدیث، میزان توجه آنها به طرق مختلف تحمل حدیث استخراج شده است تا از این رهگذر بتوان به درستی و با وضوح به این پرسش مهم پاسخ داد که آیا کلینی در انتخاب روش «نعنه» در اسناد روایات کتاب خود، خلاف روش عصر خود عمل کرده یا اینکه از روشی که محدثان عصر او از آن پیروی می‌کرده‌اند، سرمشق گرفته است. بی‌شک نتایج حاصل از این تحقیق می‌تواند در رد یکی از مهم‌ترین شبهات بر کتاب الکافی مؤثر و گامی در راستای ارتقای اعتبار این کتاب شریف برداشته شود.

بحث و بررسی

پیش از ورود به بحث درباره طرق تحمل در الکافی لازم است تا نخست مختصری درباره مفهوم طریق تحمل حدیث و انواع آن بحث شود تا زمینه برای فهم بهتر مطالب آماده گردد.

۱- تحمل حدیث

طریق تحمل حدیث اصطلاحی در علوم حدیث است که ناظر به چگونگی پیوستگی میان هر راوی و شیخ در سلسله سند حدیث است. این واژه از ریشه «حمل» به معنای بردن گرفته شده و به معنای پذیرفتن چیزی برای حمل است. (فراهیدی، ۳/ ۲۴۰؛ ابن فارس، ۲/ ۱۰۶) این عبارت در اصطلاح علم حدیث به معنای اخذ حدیث از استاد است که در مقابل آن، ادای حدیث قرار دارد. (حارثی، ۱۳۱؛ بهائی، ۲۷۳؛ طریحی، ۲۰؛ صدر، ۴۳۹؛ مامقانی، مقباس الهدایه، ۲/ ۵۶) مباحث مربوط به این موضوع در کتاب‌های درایه در دو محور شرایط تحمل و ادای حدیث و طرق تحمل و ادای حدیث بحث می‌شود. (برای آگاهی از شرایط تحمل حدیث و ادای آن نزد شیعه و اهل سنت ر.ک: شهید ثانی، ۲۱۶-۲۳۰؛ ابن صلاح، ۱۳۳؛ ابن دقیق، ۲۷؛ کجوری، ۲۱۱) از طرفی برای تحمل حدیث و ادای آن نیز، الفاظی وضع شده است که از چگونگی دریافت و انتقال حدیث حکایت دارد و از آن به طرق تحمل حدیث یاد می‌شود.

۱-۱- انواع طرق تحمل حدیث

ماهیت انتقال حدیث، که در سده‌های اول هجری، بیشتر صورت شفاهی داشته، باعث شده است که شیوه‌های مختلفی برای دریافت و ادای حدیث به وجود بیاید. این شیوه‌ها رفته‌رفته با شیوع کتابت حدیث، تنوع بیشتری یافت و با گسترش دامنه احادیث، دامنه تنوع طرق انتقال حدیث نیز گسترش یافت. عالمان مسلمان حدود هفت (بهائی، ۱۷؛ شهید ثانی، ۲۳۴؛ کجوری، ۲۱۱) یا هشت شیوه را (ابن صلاح، ۱۳۳)

برای تحمل حدیث بیان داشته‌اند. دلیل این اختلاف یکی شمردن وصیت و اعلام طبق برخی دیدگاه‌ها است. به هر حال راه‌های تحمل حدیث در هشت مورد به شرح زیر قابل دسته‌بندی است: ۱- سماع، ۲- قرائت، ۳- اجازه، ۴- مناووله، ۵- کتابت، ۶- اعلام، ۷- وصیت، ۸- وجاده. (شهید ثانی، ۲۳۴؛ ابن صلاح، ۱۳۳) با توجه به ماهیت شفاهی نقل حدیث، سماع عالی‌ترین شیوه تحمل حدیث است و حدیثی که از این طریق منتقل شده باشد، از اتقان و اعتبار بیشتری برخوردار است. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۶۹/۲؛ شهید ثانی، ۲۳۵) محدثان الفاظی چون «سمعت/سمعنا»، «حدثنی/حدثنا»، «أخبرنی/أخبرنا»، «أنبأنی/أنبأنا» و «تَبَّأنی/تَبَّأنا» را در اسناد روایات، دال بر سماع دانسته‌اند. (شهید ثانی، ۲۳۵)

قرائت که پس از سماع، برترین طریق تحمل قلمداد می‌شود، از آن جهت که بر گفتار و شنیدار متکی است، مانند سماع است. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۸۳/۲) البته چنین شیوه‌ای زمانی قابل اعتماد است که شیخ، پس از شنیدن روایت، صحت آن را - هر چند با سکوت - تأیید کند. (شهید ثانی، ۲۳۸) از میان الفاظ مختلف تحمل حدیث، «قرأت علی فلان فأقر»، «قریء علیه و أنا أسمع فأقر الشیخ به»، «حدثنی/حدثنا قراءة علیه» و «أخبرنی/أخبرنا قراءة علیه» به وضوح ناظر بر همین طریق تحمل است. (شهید ثانی، ۲۴۲)

اجازه بدین معناست که شیخ به راوی اجازه دهد تا شنیده یا کتاب روایی او را نقل کند. (ابن صلاح، ۱۱۱؛ شهید ثانی، ۲۵۹؛ صدر، ۴۵۴) الفاظی چون «حدثنا مشافهة»، «أخبرنا مشافهة»، «أخبرنا فلان کتابة»، «أخبرنی اجازه»، «فیما کتب إلی» و «أجازنی» را دال بر این قسم از طرق تحمل دانسته‌اند. (شهید ثانی، ۲۸۶)

مناووله به دو شکل انجام می‌شود: الف) مناووله مقرون به اجازه، که شیخ هم کتاب را در اختیار راوی قرار می‌دهد و هم به او اجازه نقل آن را می‌دهد. ب) مناووله مطلق که شیخ تنها کتاب را در اختیار راوی قرار می‌دهد و صرفاً می‌گوید: «هذا سماعی» یا «هذا روایتی» (مامقانی، مقباس الهدایه، ۱۳۶/۳؛ همو، تنقیح المقال، ۱، ۲۱۵) الفاظی مثل «حدثنا مناووله»، «ناولنی» و «أخبرنا مناووله» به وضوح دال بر این شیوه تحمل حدیث است. (شهید ثانی، ۲۸۴)

کتابت آن است که شیخ روایات خود را برای مخاطب حاضر یا غایب بنگارد یا به شخصی مورد اعتماد فرمان دهد تا آن روایات را برای آن مخاطب بنگارد و خود در پایان تصریح نماید که این کتابت به فرمان او انجام شده است. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۱۵۲/۳) الفاظی چون «کاتبنی»، «أخبرنی کتابة»، «کتب الی فلان: قال: حدثنا فلان» و «أخبرنی/أخبرنا مکاتبة» بر این شیوه تحمل حدیث دلالت دارد. (شهید ثانی، ۲۹۱) اعلام آن است که شیخ به شخصی با گفتار صریح یا غیر صریح یا کتابت اعلام کند که این کتاب یا حدیث، سماع یا روایت او از فلان استاد است، اما از اجازه روایت آن سخنی به میان نیاورد. (ابن صلاح، ۱۷۵؛ مامقانی، مقباس الهدایه، ۱۵۸/۳) برخی عالمان، اعلام را با وصیت یکی گرفته‌اند. (شهید ثانی،

وصیت آن است که شیخ هنگام مرگ یا مسافرت به شخصی وصیت کند که کتاب روایی او را روایت کند. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۱۶۲/۳؛ سیوطی، ۵۶/۲) الفاظی چون «وصّانی» و «أخبرنی وصیة» به وضوح بر این شیوه دلالت دارد. (شهید ثانی، ۲۹۲؛ پاکتچی، ۶۴۴)

وجاده بدین معناست که راوی، کتاب یا روایاتی را به خط شیخ بیابد و از روی یقین به خط شیخ بودن، آن را روایت کند؛ چه با شیخ صاحب خط معاصر باشد یا نباشد. (شهید ثانی، ۲۹۷) الفاظی مثل «قرأت بخط فلان»، «فی کتاب فلان بخطه: حدثنا فلان»، «وجدت بخط فلان عن فلان»، «بلغنی عن فلان»، «قیل انه بخط فلان» و «فی کتاب ظننت انه بخط فلان» بر حالت‌های مختلف این شیوه تحمل حدیث دلالت دارد. (شهید ثانی، ۲۹۸)

۲-۱- انواع تعبیّرات در طرق تحمل حدیث

آنچه گفته آمد، انواع طرق تحمل حدیث و تعریف هر طریق بود. اما راویان احادیث برای اینکه بتوانند وجه تحمل روایاتی را که نقل می‌کنند، به مخاطبان منتقل کنند، از الفاظ مختلفی استفاده می‌کردند که هر کدام از این الفاظ به یکی از طرق تحمل حدیث ناظر بود که در سطور گذشته برخی از مهم‌ترین این واژگان ذکر شد. اما الفاظ حاکی از طرق تحمل حدیث را از نظر وضوح و ابهام موجود در آنها به دو قسم تعبیّرات واضح و تعبیّرات مبهم می‌توان تقسیم کرد.

۲-۱-۱- تعبیّرات واضح

دسته‌ای از تعبیّرات هستند که به وضوح، کیفیت تحمل حدیث را به مخاطب القا می‌کنند. این تعبیّرات تحت عنوان تعبیّرات واضح قابل جمع است. از میان تعبیّرات دال بر سماع، تنها تعبیر «سمعت» است که هیچ ابهامی در آن وجود ندارد و به وضوح بر سماع دلالت دارد. در حالی که سایر الفاظ از چنین وضوحی برخوردار نیستند؛ مثلاً لفظ «حدثنی» هر چند ظهور در قرانت شیخ و به تبع آن سماع راوی دارد، اما در آن احتمال اجازة هم می‌رود. (شهید ثانی، ۲۳۵) با این حال اغلب محدثان، الفاظ «حدثنی/حدثنا» را جزو الفاظ صریح در سماع دانسته‌اند. (ابن‌صلاح، ۹۸)

الفاظی مثل «قرأت علی فلان فأقر»، «حدثنا/أخبرنا قراءة علی»، «أخبرنی/أخبرنا قراءة علی» و «قریء علیه و أنا أسمع فأقر الشیخ به» نیز به وضوح بر طریق قرانت دلالت دارد و فاقد هرگونه ابهامی در این زمینه است. (ابن‌صلاح، ۱۰۰) در طریق اجازة نیز الفاظ «أخبرنی اجازة»، «أخبرنی إذناً»، «فیما أذن لی فیه»، «أجاز لی فلان» و «فیما كتب إلی» از الفاظ واضح به شمار می‌روند. (ابن‌صلاح، ۱۱۴؛ شهید ثانی، ۲۸۵) همان‌گونه که الفاظ «حدثنا/أخبرنا مناولة» و «ناولنی» به وضوح بر شیوه مناولة دلالت دارد (ابن‌صلاح، ۱۱۴) و نیز الفاظ «کاتبنی»، «أخبرنی کتابة»، «كتب إلی فلان» و «أخبرنی/أخبرنا مکاتبة» (شهید ثانی،

۲۹۱؛ پاکتچی، (۶۴۴) نیز به وضوح بر شیوه کتابت و الفاظ «وصّانی» و «أخبرنی وصیة» (ابن صلاح، ۱۱۴؛ پاکتچی، ۶۴۴) به وضوح بر شیوه وصیت دلالت دارد.

۱-۲-۲- تعبیرات مبهم

در مقابل الفاظ واضح، برخی تعبیرات هستند که در دلالت بر هر یک از طرق تحمل حدیث دارای ابهام هستند. از این الفاظ تحت عنوان تعبیرات مبهم یاد می‌شود؛ مثلاً لفظ «أخبرنا» هر چند ظهور در اخبار از قول دارد و می‌تواند بر سماع دلالت کند، اما در اجازه و مکاتبه نیز به کار می‌رود و لذا اهل درایه آن را از تعبیرات مبهم در سماع به شمار آورده‌اند. (شهید ثانی، ۲۳۴) همچنین است الفاظی مثل «انبأنا» و «نبأنا» که به خاطر دلالت بر قول، می‌تواند جزو الفاظ سماع باشد، اما برای اینکه به روشنی بر مقام تحدیث دلالت نمی‌کند، در ردیف الفاظ مبهم به شمار آمده است. (شهید ثانی، ۲۳۵؛ ابن صلاح، ۹۹) یا الفاظ «قال فلان» که محمول بر سماع عرفی است، اما روشن نیست که راوی، مقول قول را به طور مستقیم از گوینده گرفته یا با واسطه اخذ کرده است. (شهید ثانی، ۲۳۶) لذا در شمار الفاظ مبهم قرار می‌گیرد. الفاظی مثل «أجازنی»، «حدثنا/أخبرنا مشافهة»، «أخبرنا فلان کتابة» و «أنبأنی» نیز هر چند ظهور در اجازه دارند، اما به دلیل کاربردشان در سایر طرق تحمل حدیث، در شمار الفاظ مبهم قرار دارند. (ابن صلاح، ۱۱۴؛ شهید ثانی، ۲۸۶) یکی از مهم‌ترین الفاظ مبهم در اسناد نیز لفظ «عن» است که به طور مطلق از طریق تحمل حدیث ساکت است و بر هیچ‌یک از طرق دلالت روشنی ندارد.

وجود الفاظ مبهم در اسناد روایات، باعث می‌شود که طریق تحمل حدیث بر شنونده مخفی بماند و به همین دلیل از اتقان روایت کاسته و میزان اعتماد به آن در حد قابل توجهی تقلیل یابد. گذشته از این، الفاظ مبهم همواره یکی از ابزارهای راویان دروغگو و مدلس برای دست بردن در روایات و مخفی کردن عیوب روایت به شمار می‌رفته است. (معارف، ۳۶۳) لذا محدثان و عالمان، به ویژه در دوره‌های متأخر، همواره تلاش می‌کردند تا طریق تحمل حدیث را به خوبی شناسایی و با وضوح تمام منتقل کنند تا بعدها حدیث‌شان در مظان اتهام قرار نگیرد.

۲- طرق تحمل حدیث در الکافی

در این بخش از پژوهش، اسناد روایات الکافی مورد بررسی قرار گرفته و صحت و سقم این ادعا سنجیده می‌شود. برای این منظور، اسناد روایات جامعه آماری این پژوهش که در مجموع ۸۰۳ روایت است، بررسی شده و طرق تحمل واضح و مبهم آن از یک‌دیگر جدا شده است.

۱-۲-۱- تعبیرات واضح در اسناد الکافی

بر خلاف برخی تصورات، روایات الکافی چندان هم از نظر طرق تحمل مبهم نیست و بخش قابل توجهی از روایات الکافی، به ویژه در طبقه‌ای که راوی از معصوم نقل می‌کند و مهم‌ترین بخش سند به شمار

می‌رود، دارای طریق تحمل واضحی است. در اسناد الکافی برخی تعبیرات وجود دارد که به وضوح وجه تحمل حدیث را بیان می‌کند که مهم‌ترین و پربسامدترین آن‌ها به شرح زیر است:

الف) سمعت/سمعنا: این اصطلاح به اتفاق محدثان و عالمان درایه، واضح‌ترین عبارت در بیان طریق تحمل حدیث است؛ چرا که این لفظ در شنیدن مستقیم راوی از مروی عنه ظهور دارد و هیچ معنای دیگری را بر نمی‌تابد. (مامقانی، مقیاس الهدایه، ۶۹/۲؛ شهید ثانی، ۲۳۵) از میان ۴۳۳ روایتی که در سه کتاب نخست الکافی بررسی شد، تعداد ۵۷ روایت در طبقه متصل به معصوم با این لفظ گزارش شده است. (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱/۳۰، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰ و...) این رقم حدود سیزده درصد روایات را شامل می‌شود. در بخش‌های میانی کتاب نیز شرایط به همین منوال است. از میان ۱۲۲ روایتی که در بیست باب اول کتاب الحج بررسی شد، حدود ده روایت در طبقه متصل به معصوم با این لفظ گزارش شده که حدود نه درصد روایات را شامل می‌شود. در کتاب الوصایا - که جزو کتاب‌های انتهایی فروع است - از میان ۱۴۸ روایتی که در ۲۳ باب اول این کتاب بررسی شد، میزان کاربرد این لفظ حدود سه درصد است. در بخش روضه نیز آمار میزان کاربرد این الفاظ، به این ارقام نزدیک است و در میان صد روایت پایانی کتاب روضه، ۱۴ بار در طبقه متصل به معصوم از این لفظ استفاده شده است. در مجموع در جامعه آماری این پژوهش، میزان کاربرد الفاظ این گروه، چیزی حدود ده و نیم درصد است. ب) حدثی/حدثنا: به اتفاق عالمان درایه، این تعبیر پس از «سمعنا/سمعنا» بیشترین دلالت را بر سماع دارد و هر چند به طور ضعیف روش‌های دیگر تحمل حدیث را می‌رساند، اما دلالت آن بر سماع، بسیار بیشتر است. (ابن‌صلاح، ۹۸؛ شهید ثانی، ۲۳۴) در اسناد کتاب‌های ابتدایی الکافی حدود ۱۴ مورد از این الفاظ شده است (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱/۱۰، ۴۳، ۷۲۵۷، ۷۸، ۸۱ و...) که سه و نیم درصد روایات را شامل می‌شود. در بخش‌های میانی و پایانی فروع، بسامد کاربرد این واژه به ترتیب حدود ۲/۵ و ۱/۵ درصد است. در بخش روضه نیز آمار کاربرد این واژه‌ها، سه درصد است. در مجموع میانگین کاربرد این الفاظ در جامعه آماری این پژوهش، سه درصد است.

ج) قال لی: ... / قلت له: ... / فقال: ... / سألت: ... / فقال: ... / قال ... یا فلان / ذاکرت أباعبدالله فیما ... / دخلت علی ... / فقال: ... / وصفت لـ ... / فقال: ... / کنت فی مجلس ... / فقال: ... / فأنشأ یقول ابتداء من غیر أن أسأله / قال: أکتب فأملی علی / کنت بین یدی ... / فقال: ... / این الفاظ هر یک به نوعی در ردیف الفاظ واضح تحمل حدیث قرار می‌گیرند؛ چگونگی وضوح دلالت این الفاظ بر طریق تحمل حدیث به شرح زیر است: «قال لی» به وضوح بر این امر دلالت دارد که راوی به طور مستقیم و به احتمال زیاد به تنهایی مخاطب کلام امام بوده و روایت را مستقیماً از ایشان اخذ کرده است. (شهید ثانی، ۲۳۶؛ برای ملاحظه برخی کاربردهای این لفظ در الکافی ر.ک: کلینی، ۱/۱۳، ۳۴، ۳۵، ۴۲ و...) «قلت له: ... / فقال: ...» نیز بر این

امر دلالت دارد که راوی نزد امام بوده و با او گفت‌وگو می‌کرده است؛ خواه کس دیگری هم در این گفت‌وگو حضور داشته یا نداشته باشد. در هر حال راوی، روایت را مستقیماً از امام اخذ کرده است. (شهید ثانی، ۲۳۶؛ برای ملاحظه برخی کاربردهای این لفظ در الکافی ر.ک: کلینی، ۱/ ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۶ و...) «سألت: ... فقال: ...» نیز بر سؤال و جواب دلالت دارد که لازمه آن مشافهت است و در تلقی شفاهی ظهور دارد. (عسکری، ۴۵، ۲۸۶ و ۲۸۷؛ برای ملاحظه برخی کاربردهای این لفظ در الکافی ر.ک: کلینی، ۱/ ۸۶، ۹۱، ۹۴، ۱۰۲ و...) «قال ... علیه السلام: یا فلان...» (کلینی، ۱/ ۱۶۵) نیز بر این نکته دلالت دارد که راوی مخاطب مستقیم امام بوده و امام او را با لفظ ندا خطاب کرده است. (شهید ثانی، ۲۳۶) «ذاکرت ... فیما ...» (کلینی، ۱/ ۹۸) نیز بر مذاکره و گفت‌وگوی حضوری و شفاهی دلالت دارد که به صدور حدیث منجر شده است. «دخلت علی ... فقال: ...» (همان، ۱۰۱) نیز بر این نکته دلالت دارد که راوی به حضور امام رسیده و تلقی روایت به صورت شفاهی انجام شده است. «وصفت ل... فقال: ...» (همان، ۱۰۵ و ۱۰۶) نیز این نکته را می‌رساند که راوی سؤالی را به امام عرضه کرده و امام پس از شنیدن توصیفات راوی که ظاهراً به صورت شفاهی انجام شده است، بیانی ارائه فرموده‌اند که راوی آن را به صورت شفاهی از ایشان اخذ کرده است. «كنت فی مجلس ... فقال» (همان، ۱۱۰) هم به وضوح بر این نکته دلالت دارد که راوی در مجلسی که امام القای سخن می‌کرده است، حضور داشته و سخن را همراه دیگران از امام اخذ کرده است. «فأنشأ یقول ابتداء من غیر أن أسأله» (همان، ۱۴۵) هم طریقی واضح است که حکایت از این دارد که راوی در مجلس امام حاضر بوده و امام بدون اینکه پرسشی از ایشان پرسیده شود، سخنی را آغاز فرموده‌اند که راوی آن را گزارش می‌کند. عبارت «قال: أکتب فأملی علی» (همان، ۱۶۴) نیز نشان می‌دهد که امام راوی را مورد خطاب قرار داده و به او دستور کتابت آنچه را که املا می‌نموده است، داده و راوی مطلب را مستقیم از امام گرفته و در همان مجلس نوشته است. عبارت «كنت بین یدی ... فقال: ...» (همان، ۱۵۳) هم ظهور در این دارد که راوی در برابر امام حاضر بوده و مطلب را مستقیم از ایشان اخذ کرده است.

ملاحظه می‌شود که این تعبیرات یازده‌گانه به وضوح طریق تحمل حدیث را بدون هیچ ابهامی گزارش می‌کند و لذا در شمار طرق واضح تحمل می‌تواند قرار گیرد. کلینی ۸۷ روایت از روایات کتاب‌های سه‌گانه نخست را با این الفاظ گزارش کرده است که حدود ۲۰ درصد روایات را تشکیل می‌دهد. در باب‌های میانی فروع، ۴۵ روایت با این الفاظ گزارش شده و در باب‌های پایانی فروع نیز ۵۷ روایت با استفاده از این الفاظ گزارش شده است که به ترتیب ۳۷ درصد و ۳۸ درصد روایات را جامعه آماری بخش فروع الکافی را شامل می‌شود. در بخش روضه نیز ۱۷ درصد روایات با این الفاظ گزارش شده است. در مجموع، بسامد کاربردهای این الفاظ در کل جامعه آماری این پژوهش حدود ۲۶ درصد است.

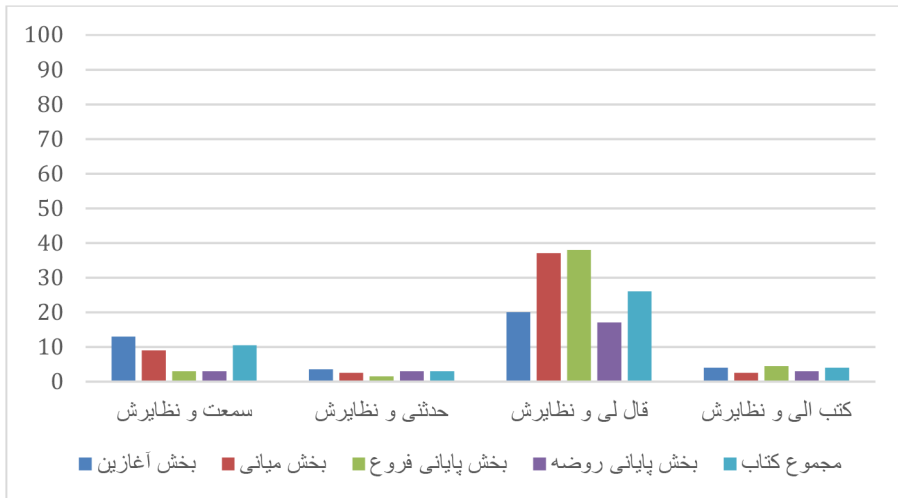
د) کتب الی / کتبت الی ... فکتب / کتبت علی یدی ... الی ... / فکتب الی بخطه: این الفاظ نیز در ردیف

واژگان واضح در طریق تحمل حدیث قرار دارد و به خوبی طریق تحمل را که همان کتابت بوده است، معلوم می‌کند. عبارت «کتب الی» (همان، ۸۶، ۱۰۲ و...) نشان‌دهنده این است که امام نامه‌ای را به راوی نوشته و راوی محتوای آن را گزارش می‌کند. «کتبُ الی... فکتب» (همان، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴ و...) نشان‌دهنده این است که راوی نامه‌ای به امام نوشته و چیزهایی از او پرسیده، آن گاه امام در جواب این نامه، مطالبی را نوشته و به راوی ارسال کرده است که راوی آن‌ها را گزارش می‌کند. «کتبُ علی یدی... الی...» (همان، ۱۰۰) نیز بر این نکته دلالت دارد که راوی مکتوبی را نزد کسی نوشته و به امام ارسال کرده است و امام پاسخ آن را به وی ارسال کرده است. عبارت «فکتب الی بخطه» (همان، ۱۴۰) نیز نشان‌دهنده این است که راوی خط امام را می‌شناخته و امام نوشته‌ای برای راوی ارسال کرده است. کلینی در ۱۸ مورد از روایات کتاب‌های سه‌گانه نخست الکافی به این طریق تحمل اشاره کرده است که در مجموع حدود چهار درصد روایات این باب‌ها را تشکیل می‌دهد. در ابواب میانی و پایانی فروع نیز به ترتیب $\frac{2}{5}$ و $\frac{4}{5}$ درصد روایات با این الفاظ منعکس شده و در بخش روضه نیز در ۳ درصد روایات از این الفاظ استفاده شده است. در مجموع حدود ۴ درصد روایات جامعه آماری این پژوهش با این الفاظ منعکس شده است. با بررسی مجموع الفاظ واضح یادشده مشخص می‌شود که در اسناد حدود ۴۳ درصد از روایات الکافی، دست‌کم در طبقه متصل به معصوم، از الفاظ واضح تحمل حدیث استفاده شده است.

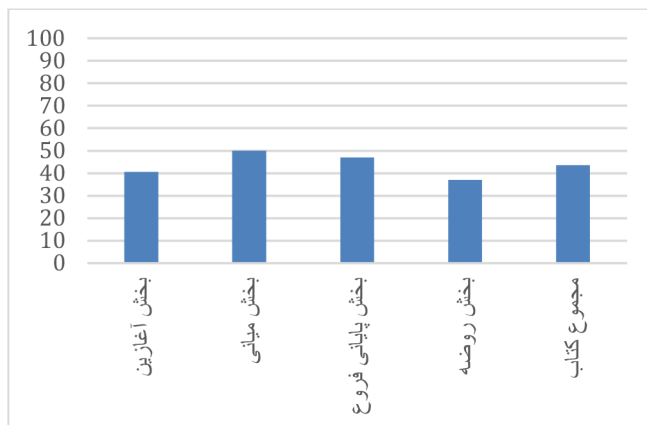
جدول شماره ۱: میزان کاربردست الفاظ تحمل واضح در اسناد الکافی

لفظ	بخش‌های آغازین کتاب (۴۳۳ روایت)	بخش‌های میانی کتاب (۱۲۲ روایت)	بخش‌های پایانی فروع کافی (۱۴۸ روایت)	بخش پایانی روضه کافی (۱۰۰ روایت)	مجموع (۸۰۳ روایت)
سمعت و نظایر آن	۵۷ مورد	۱۰ مورد	۴ مورد	۱۴ مورد	۸۵ مورد
حدثنی و نظایر آن	۱۴ مورد	۳ مورد	۲ مورد	۳ مورد	۲۲ مورد
قال لی و نظایر آن	۸۷ مورد	۴۵ مورد	۵۷ مورد	۱۷ مورد	۲۰۶ مورد
کتب الی و نظایر آن	۱۸ مورد	۳ مورد	۷ مورد	۳ مورد	۳۱ مورد
مجموع	۱۷۶ مورد	۶۱ مورد	۷۰ مورد	۳۷ مورد	۳۴۴ مورد

نمودار شماره ۱: درصد کاربست انواع الفاظ واضح در بخش‌های مختلف الکافی



نمودار شماره ۲: درصد کاربست الفاظ واضح در اسناد الکافی



۲-۲- تعبیّرات مبهم در اسناد الکافی

با وجود الفاظ واضح تحمل حدیث در اسناد الکافی، الفاظ مبهم نیز در آن به وفور یافت می‌شود؛ به ویژه در طبقات بعدی سند که اغلب طرق تحمل مخفی شده و با الفاظ مبهم گزارش شده است. کلینی از میان همه الفاظی که می‌توانست در طریق تحمل حدیث مبهم باشد، تنها از دو لفظ «قال» و «عن» استفاده کرده است.

الف) قال: به باور اغلب عالمان درایه، اگر این لفظ به طور مطلق بیاید، دلالتی دوگانه دارد و در شمار الفاظ مبهم تحمل حدیث قرار می‌گیرد؛ زیرا مشخص نمی‌کند که آیا راوی خودش حدیث را شنیده یا از

شنیده‌های دیگران حکایت می‌کند و نیز آیا امام، روایت را در مقام تحدیث بیان کرده یا در مقام دیگری مثلاً در مقام مناظره بوده است. (شهید ثانی، ۲۳۶؛ خطیب بغدادی، ۲۹۰؛ مامقانی، مقباس الهدایه، ۲، ۱۶۲) کلینی در کتاب‌های سه‌گانه نخست، در اسناد پنجاه روایت از این واژه استفاده کرده است که در مجموع دوازده درصد کل روایات بررسی شده را تشکیل می‌دهد. آمار کاربرد این لفظ در سایر بخش‌ها نیز قریب به همین مقدار است.

ب) عن: این لفظ به اتفاق عالمان درایه از ضعیف‌ترین الفاظ در ذکر طریق تحمل است که در آن شیوه نقل و انتقال روایت به طور کلی مخفی می‌ماند. بر همین اساس است که برخی محدثان، حدیث معنعن را در شمار روایات ضعیف قرار می‌دهند. (صبحی صالح، ۱۶۷) زیرا این لفظ تنها در اتصال سند ظهور دارد و در کیفیت اتصال آن گویا نیست؛ از این رو کتمان عمدی وجه تحمل حدیث نوعی تدلیس به شمار می‌رود. (معارف، ۳۶۳) اما به باور بیشتر محدثان چنانچه سه شرط ملاقات راوی با مروی‌عنه، عدالت راوی و سلامت وی از تدلیس اثبات شود، می‌توان آن را صحیح دانست. (صبحی صالح، ۱۶۶) کلینی در حدود ۲۰۷ مورد از روایات این سه کتاب اول، از این تعبیر استفاده کرده است که به تنهایی حدود ۴۸ درصد روایات بررسی شده را شامل می‌شود. در بخش‌های میانی و پایانی کتاب هم آمار کاربرد این لفظ به بیش از ۵۰ درصد می‌رسد.

ملاحظه می‌شود که در اسناد حدود ۶۰ درصد از روایات الکافی، از الفاظ مبهم تحمل حدیث استفاده شده است که هر چند در طبقه مربوط به خود کلینی این مسئله می‌تواند با استناد به سه شرط یادشده (عدالت راوی، ملاقات راوی با مروی‌عنه و سلامت راوی از تدلیس) حل و روایات حمل بر صحت شود، اما در طبقات بالاتر - دست‌کم در برخی موارد - اثبات هر سه شرط یادشده دشوار است. لذا چپستی و چرایی این امر باید به روشنی تبیین شود و گرنه به اعتبار روایات الکافی آسیب جدی وارد می‌شود. آنچه در پی می‌آید، بررسی اسباب و عوامل این ابهام و رفع اتهام از کلینی و الکافی در پرتو مقایسه الکافی با سایر منابع مهم روایی عصر کلینی است.

۳- عوامل کاربرد الفاظ مبهم در اسناد الکافی

از آنچه گفته آمد روشن شد که بیش از نصف روایات کتاب الکافی، حتی در همان طبقه نخست سند، یعنی طبقه متصل به معصوم، از نظر طریق تحمل حدیث مبهم است. اما باید دید که اسباب و عوامل این ابهام چیست و چرا کلینی، با اینکه از محدثان زبده عصر خود بوده، روایات کتاب خود را این‌گونه با ابهام روبه‌رو ساخته و با دست خود، اعتبار روایات خود را زیر سؤال برده است؟ آیا کلینی با طرق تحمل حدیث آشنا نبوده است یا اینکه او از راویانی بوده که تلاش کرده با مخفی کردن طریق تحمل روایاتش، ضعف سندی روایات خود را پوشیده دارد؟

هر دو فرض یادشده بر اساس قراین و شواهد فراوانی که در دست است، منتفی است؛ زیرا عظمت شخصیتی کلینی و تبحر او در دانش حدیث و رجال بر کسی پوشیده نیست و دوست و دشمن بر عظمت علمی و مقام و جایگاه بلند او در دانش‌های دینی و معارف شیعی اعتراف کرده‌اند؛ چنان‌چه برای نمونه ابن‌اثیر، از دانشمندان اهل سنت، او را احیاکننده مذهب شیعه در پایان قرن سوم هجری معرفی کرده است.^۱ (ابن‌اثیر، ۱۲/ ۲۲۱) یا نجاشی، رجال‌شناس بزرگ شیعه، او را شیخ اصحاب در ری و چهره درخشان شیعه و موثق‌ترین آن‌ها در حدیث و ضبط آن معرفی کرده است. (نجاشی، ۳۷۷) بنابراین، اتهام ناآشنایی کلینی با طرق تحمل حدیث یا مدلس بودن وی، با حقایق تاریخی سازگاری ندارد. از سوی دیگر عالمان مسلمان از دیرباز به روایات او اعتماد کرده و پیوسته آن‌ها را در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند که این هم سندی بر درستی روایات نقل شده توسط او است.

ساده‌ترین دلیلی که برای این اقدام کلینی در برخی منابع متأخر شیعی ارائه شده، این است که کلینی برای اینکه کتاب حجیم خود را خلاصه کند، دست به این کار زده است. (حجت، ۴۸) آن‌گاه برای توجیه این اقدام ادعا شده است که «عنونه» در سند یکی از شیوه‌های رایج اختصار در اسناد است و با توجه به وثاقت و اعتبار مؤلف، طبق نظر محدثان شیعه خللی به اعتبار اسناد وارد نمی‌کند. (همان، ۴۹) با این حال اهمیت تحدیث و کتاب‌های حدیثی بر کسی پوشیده نیست و محدثی مثل کلینی قطعاً آسیب‌های حدیث را می‌شناخت و می‌دانست که هر کاری که در راستای کاستن از اعتبار روایات کتاب خود انجام دهد، ممکن است در آینده راه طعن بر کتاب او را باز کند و باعث شود اتقان و اعتبار روایات کتابش زیر سؤال برود. بنابراین، حقیقت آنچه را که کلینی انجام داده است، باید در جای دیگری جست‌وجو کرد و آن چیزی جز سنت رایج در نقل و گزارش حدیث در دوران کلینی نیست؛ چنان‌که بخاری و به ویژه مسلم نیز در نگارش کتاب‌های حدیثی خود از این سنت پیروی کرده و احادیث کتاب‌های خود را به صورت معنعن گزارش کرده‌اند. (صبحی صالح، ۱۶۶)

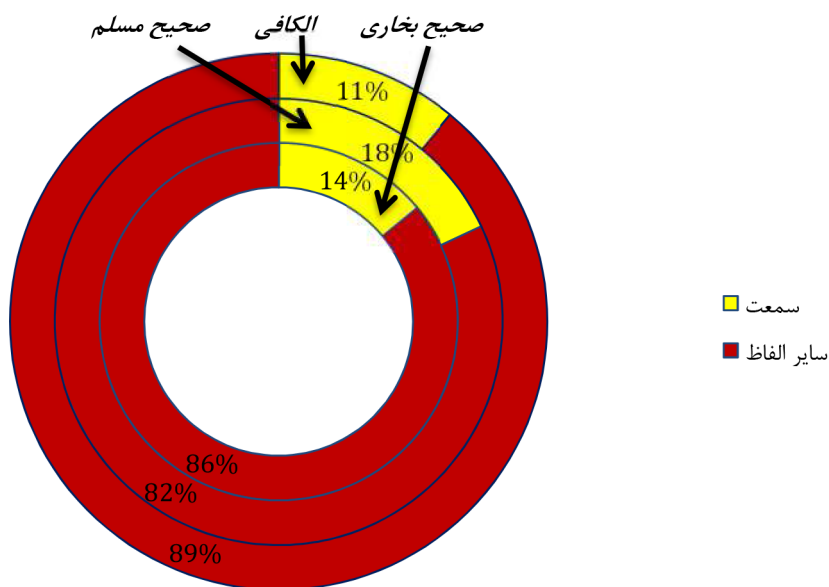
۳-۱- پیروی کلینی از سنت رایج زمان خود در گزارش حدیث

آنچه از بررسی و مقایسه کتاب کلینی با سایر منابع رجالی شیعه و سنی بر می‌آید، این است که کلینی در انتخاب الفاظ طرق تحمل حدیث کتاب خود، از قاعده و سنتی پیروی کرده است که در زمان او معمول و رایج بوده است. تحقیقات نشان می‌دهد که استفاده از الفاظ واضح تحمل حدیث در اسناد روایات، در قرن‌های اول و دوم چندان رواج نداشته است. بلکه از نیمه دوم قرن دوم به بعد بود که اندک‌اندک توجه محدثان به این مسئله معطوف گشت و البته نفوذ این الفاظ در اسناد هم مدت زیادی طول کشید (پاکتچی، ۶۴۱؛ حسینی جلالی، ۶۵)؛ چنان‌که بسیاری از محدثان طراز اول سنی نیز در کتاب‌های خود چندان به

۱. این سخن ناظر به حدیثی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: در رأس هر مانه (صد سال) دانشمندی از این امت برمی‌خیزد که رسوم دین را تجدید می‌نماید. (ابن‌اثیر، ۱۲/ ۲۲۰) لذا در هر قرن یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های اسلامی را مصداق این سخن به شمار آورده‌اند. ابن‌اثیر احیاکننده مذهب شیعه در پایان قرن اول را امام باقر، در پایان قرن دوم امام رضا و در پایان قرن سوم، محمد بن یعقوب کلینی معرفی کرده است. (ابن‌اثیر، ۱۲/ ۲۲۲)

این الفاظ توجهی نشان نداده‌اند؛ مثلاً طبق یک بررسی که روی صحیح بخاری و مسلم انجام شده، تعبیر «سمعت» تنها در چهارده درصد اسناد صحیح بخاری آمده است و این رقم در صحیح مسلم، نزدیک به هجده درصد است. (پاکتچی، ۶۴۱) این امر نشان می‌دهد که کاربرد این لفظ در زمان بخاری و مسلم چندان رایج نبوده و نفوذ این الفاظ در اسناد به کندی انجام می‌شده است. مقایسه این رقم با میزان کاربرد این لفظ در الکافی نتایج جالبی را در پی دارد. همان‌طور که گفته شد، کلینی از این لفظ در حدود ده و نیم درصد از اسناد الکافی استفاده کرده است. این رقم به رقم بخاری بسیار نزدیک است با این تفاوت که بخاری و مسلم کتابشان را در پایان نیمه اول قرن دوم هجری نگاشته‌اند. این بدان معناست که کاربرد این الفاظ در اسناد در اواخر نیمه اول قرن دوم هجری تازه آغاز شده بود و احتمال می‌رود با مقاومت‌هایی نیز روبه‌رو بوده است؛ زیرا معمولاً در هر شیوه نویی که ابداع می‌شود، عده‌ای سر به مخالفت بر می‌دارند؛ چنان‌که گزارش شده است که در ربع دوم قرن دوم هجری مخالفت‌هایی با این امر وجود داشت با این استدلال که عبارات مربوط به تحمل حدیث، ابزاری برای ایجاد شرایط کاذب برای قبول حدیث است. (پاکتچی، ۶۴۲) مجموع این عوامل باعث شده است که روند نفوذ این شیوه (یعنی ذکر صریح طریق تحمل حدیث در اسناد) به کندی صورت پذیرد و تا زمان تألیف الکافی که حدود پنجاه سال پس از تألیف صحیح بخاری است، هنوز به امری کاملاً مرسوم در میان محدثان تبدیل نشود.

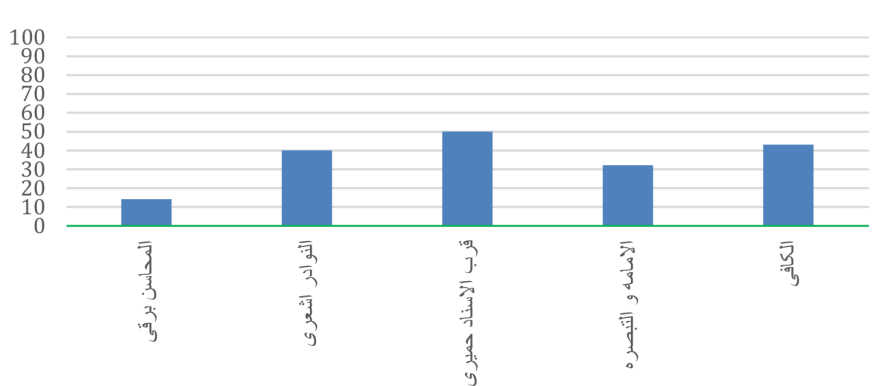
نمودار شماره ۳: بسامد کاربرد لفظ سمعت در مقایسه با سایر الفاظ تحمل در صحیحین و الکافی



نکته دیگری که باید بدان توجه داشت، این است که حوزه مدرسه امامیه از حوزه مدرسه اهل سنت جدا بوده و لزوماً این‌گونه نبوده است که هر چه در مدرسه اهل سنت ظهور یابد، بلافاصله در مدرسه شیعی نیز مورد استقبال قرار گیرد. لذا استفاده از این الفاظ، پس از شکل‌گیری‌شان در مکتب حدیثی اهل سنت، به مدرسه شیعی چندان با شتاب راه نیافت و محدثان به همان شیوه‌های قدیمی گزارش اسناد - یعنی گزارش اسناد با الفاظ تحمل مبهم - وفادار ماندند؛ چنان‌که بررسی‌ها نشان می‌دهد که همزمان با شیوع استفاده از این الفاظ در محافل سنی در سده سوم، این شیوه به محافل شیعی نیز راه یافته، اما هرگز به طریق غالب تبدیل نشده است. (پاکتچی، ۶۴۴؛ ایزدی، ۱۰) بررسی کتاب‌هایی چون محاسن برقی و النوادر احمد بن محمد بن عیسی که از محدثان شیعی قرن سوم (زمان پیش از تألیف الکافی) هستند، نشان می‌دهد که اغلب این متون نیز با طرق تحمل به ظاهر مبهم گزارش شده است و لذا در این قرن که کلینی در آن دانش آموخته و خود را آماده تألیف کتاب الکافی می‌کرده است، هنوز استفاده از الفاظ تحمل واضح در میان محدثان شیعی جایگاه خود را پیدا نکرده بود. بررسی «کتاب الاشکال و القرائن» که نخستین بخش از کتاب محاسن برقی است و حاوی ۵۱ حدیث است، نشان می‌دهد که تنها در هفت حدیث (برقی، ۲۰-۱، احادیث شماره ۷، ۹، ۱۷، ۲۰، ۴۹، ۵۰ و ۵۱) آن هم تنها در طبقه متصل به معصوم، از لفظ «سمعت» استفاده شده و در یک مورد نیز از عبارت «كنت مع ابي جعفر ... فقال» (برقی، ۹) که بر مشافهه دلالت دارد، استفاده شده است. این رقم حدود چهارده درصد اسناد برقی را شامل می‌شود که با رقم بخاری برابر است و آمار مربوط به کلینی هم به آن بسیار نزدیک است.

همچنین بررسی اسناد النوادر احمد بن محمد بن عیسی نشان می‌دهد که در پنجاه حدیث اول این کتاب، تنها در چهار حدیث (اشعری قمی، احادیث شماره ۱، ۳، ۱۲ و ۴۵)، یعنی هشت درصد اسناد، از لفظ «سمعت» و در یک مورد (اشعری قمی، حدیث ۲۷) نیز از لفظ «قال لی» بهره گرفته شده است. در یک مورد نیز از لفظ «قلت لابی الحسن ... قال: ...» استفاده شده است (اشعری قمی، حدیث ۲۱) که بر مشافهه دلالت دارد. در چهارده مورد نیز (اشعری قمی، احادیث شماره ۵، ۱۸، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳ و ۵۰) از لفظ «سألت ... فقال: ...» استفاده شده است که این نیز بر مشافهه دلالت دارد. مجموع این الفاظ - که جملگی از الفاظ واضح در طریق تحمل حدیث هستند - جمعاً حدود چهل درصد اسناد النوادر را تشکیل می‌دهد که با آمار الفاظ واضح کلینی کاملاً مطابقت دارد؛ چه در کتاب کلینی هم در مجموع در بیش از چهل درصد اسناد از طرق تحمل واضح استفاده شده است. در پنجاه روایت نخست قرب الاسناد حمیری هم تنها در پنج روایت (احادیث شماره ۱، ۲۲، ۲۳، ۲۷ و ۵۰) از لفظ «سمعت» استفاده شده است که آن

هم ده درصد اسناد را تشکیل می‌دهد.^۱ همچنین در پنجاه حدیث اول الامامه و التبصره نیز تنها در شانزده مورد از الفاظ تحمل واضح استفاده شده است که این رقم ۳۲ درصد اسناد را تشکیل می‌دهد که از آن میان تنها در شش حدیث از لفظ «سمعت»، در پنج مورد از لفظ «قلت ل... فقال:...»، در چهار مورد از لفظ «سألت... فقال:...» و در یک مورد از لفظ «كنت عند... فقال:...» استفاده شده است. (ابن بابویه، ۲۱-۶۳) نمودار شماره ۴: مقایسه میزان کاربردست الفاظ تحمل حدیث، در الکافی و منابع قبل از آن



حاصل سخن این است که کلینی در زمان تألیف الکافی از سنتی پیروی کرده است که در میان محدثان شیعی رایج بوده است و از این لحاظ خرده‌ای بر او نمی‌توان گرفت.

اما بررسی کتاب‌های پس از الکافی نشان از آن دارد که این الفاظ در دوره‌های بعد در محافل امامیه نیز جای خود را باز کرد و اندک اندک به رسمی معمول مبدل گردید. البته در این میان کتاب «من لا یحضره الفقیه» را باید مستثنا دانست؛ زیرا در این کتاب تنها در موارد انگشت‌شماری از الفاظ واضح استفاده شده است.^۲ (برای نمونه ر.ک: صدوق، من لایحضره الفقیه، ۲/ ۱۸۲ و ۲۳۸) با این حال در سایر آثار صدوق و نیز آثار محدثان دیگر بعد از کلینی، در سطحی گسترده از این تعابیر استفاده شده است. مثلاً بررسی پنجاه حدیث اول تهذیب الاحکام از آن حکایت دارد که در هفت مورد از لفظ «سمعت»، در شش مورد از لفظ «قلت ل... فقال:.../ قال لی» و در بیست مورد هم از لفظ «سألت... فقال:...» استفاده شده است که جملگی از الفاظ واضح در تحمل حدیث است و در مجموع بیش از ۶۶ درصد اسناد تهذیب الاحکام را شامل می‌شود. همچنین بررسی پنجاه حدیث اول خصال صدوق نشان می‌دهد که در همه آن‌ها از لفظ «حدثنا» یا «اخبرنا» استفاده شده است که از الفاظ واضح در تحمل حدیث به شمار می‌رود. (ر.ک: صدوق، خصال، ۴۰-۱)

۱. البته در قرب الاسناد به دلیل ماهیت خاص اسناد آن، که اغلب از یک طریق (حدیثی مسنده بن صدقه قال: حدیثی جعفر بن محمد عن ابیه) روایت شده است، لفظ «حدیثی» در حدود ۲۵ روایت از ۵۰ روایت به کار رفته است.

۲. شاید دلیل این امر ساختار خاص من لایحضر باشد که به مثابه یک دوره فقه استدلالی است و اسناد در آن حذف و در قالب مشیخه در آخر کتاب آمده است. البته صدوق در مشیخه نیز تنها به لفظ «عن» بسنده کرده و از سایر الفاظ تحمل حدیث استفاده نکرده است.

مجموع این بررسی‌ها نشان می‌دهد که کلینی در تألیف کتابش از شیوه معمول زمان خود عدول نکرده و این شیوه یعنی نقل معنعن، مرسوم محدثان آن زمان بوده است. نیز ایشان در بررسی اعتبار روایت صرفاً به کیفیت تحمل حدیث توجه نداشته و از منظر محدثان، عوامل مختلفی در اعتبار یک روایت دخیل بوده که بررسی این عوامل خود نیازمند مقالی دیگر است.^۱

۳-۲. تفاوت کارکرد لفظ «عن» در اسناد شیعه و اهل سنت

نکته قابل توجه دیگر این است که اصولاً کارکرد «عن» در اسناد شیعی و سنی با هم تفاوت دارد؛ زیرا اعتبار لفظ «عن» در اسناد امامی سده‌های سوم و چهارم هجری بسیار بیشتر از اعتبار آن نزد اهل سنت در آن دوران است؛ چه اهل سنت در طی این سده‌ها، احادیث «معنعن» را ضعیف تلقی می‌کردند، در حالی که امامیه چنین تلقی‌ای از آن نداشته و به وضوح آن را در روایات خود به کار می‌گرفته‌اند و از آن چیزی جز مفهوم اتصال سند و اعتبار روایت برداشت نمی‌کرده‌اند. در واقع عنعنه در صورتی رساننده ضعیفی در اسناد است که کاربرد اصطلاحاتی چون «أخبرنا» و «حدثنا» پذیرش عام یافته باشد و استفاده از «عن» نیز به معنای پرهیز از استفاده از تعابیر «اخبرنا» و «حدثنا» باشد و این چیزی است که عمومیت آن نزد عالمان شیعی قرن‌های سوم و چهارم پذیرفته نبوده است. (پاکتچی، ۶۴۵)

علاوه بر این، بررسی منابع مهم اهل سنت نیز نشان از آن دارد که غالب محدثان طراز اول سنی نیز از کاربرد لفظ «عن» در روایات ابایی نداشتند؛ چنان‌که ملاحظه اسناد سه کتاب اول صحیح بخاری (کتاب‌های بدء الوحی، الایمان و العلم) که در مجموع ۱۳۴ روایت دارد، نشان دهنده این است که بخاری در این ۱۳۴ روایت، حدود ۴۰۷ بار از لفظ «عن» در گزارش اسناد استفاده کرده است که آمار قابل توجهی است. این امر به وضوح نشان دهنده این مطلب است که محدثان نخستین از لفظ «عن» چیزی فراتر از اتصال سند، برداشت نمی‌کرده‌اند و ظهور برخی مسایل در سده‌های بعدی باعث شد تا محدثان به طبقه بندی و ارزش‌گذاری الفاظ تحمل حدیث روی بیاورند و لفظ «عن» را در شمار الفاظ مبهم تحمل حدیث قرار دهند و به تبع آن، احادیث معنعن را نیز در ردیف احادیث ضعیف به شمار آورند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد موارد زیر به عنوان خلاصه و نتیجه بحث تقدیم می‌شود:

۱- برخلاف تصور عمومی که اسناد روایات الکافی را اغلب فاقد طریق تحمل واضح قلمداد می‌کند، در حدود نصف روایات این کتاب، دست‌کم در طبقه متصل به معصوم - از طرق تحمل واضح و روشن استفاده شده است.

۱. این موضوع در منابع با عنوان ملاک‌های صحت حدیث نزد قداما بررسی می‌شود. (ر.ک: پهلوان، فصل‌های پنجم و ششم)

۲- اینکه برخی ادعا کرده‌اند کلینی برای خلاصه کردن کتاب خود و کاستن از حجم آن، با توجه به انبوه روایات ذکر شده در الکافی، به تلخیص اسناد و ذکر آن به صورت معنعن مجبور شده است، چندان صحیح نیست؛ زیرا کلینی فردی آشنا به اخبار و شرایط نقل روایت بود و محدثی مثل کلینی که آسیب‌های حدیث را می‌شناخت، می‌دانست که هر کاری در راستای کاستن از اعتبار روایات کتابش، ممکن است در آینده راه طعن بر کتاب او را باز کند و باعث تردید در اتقان و اعتبار روایات کتابش باشد.

۳- در مجموع ۸۰۳ روایت از الکافی که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته، در ۸۵ مورد، مشتقات لفظ سمعت، ۲۲ مورد مشتقات حدیثی، ۲۰۶ مورد قال لی و نظایر آن و ۳۱ مورد لفظ کتب الی و نظایر آن به کار رفته است. این یعنی در حدود ۴۳ درصد روایات الکافی (۳۴۴ مورد) از الفاظ واضح طرق تحمل، دست‌کم در طبقه متصل به معصوم استفاده شده است.

۴- کلینی در انتخاب شیوه گزارش اسناد روایات الکافی، از شیوه رایج در عصور خود استفاده کرده و به همان روشی رفته است که محدثان پیش از او و عالمان هم‌عصر او، آن را انتخاب کرده بوده‌اند. در حقیقت ذکر طریق تحمل حدیث در سند، آن هم به صورت واضح، امری است که در اواسط قرن دوم هجری، آن هم به صورت محدود و در میان اهل سنت پا گرفت و تا زمان تألیف الکافی در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، هنوز به صورت گسترده به مدرسه شیعی راه نیافته بود و عالمان شیعی چندان رغبتی به استفاده از این اصطلاحات از خود نشان نمی‌دادند. آمار مربوط به استفاده از الفاظ واضح تحمل حدیث در الکافی، با آمار موجود از این الفاظ در صحیحین نیز تقریباً برابر است و این نشان می‌دهد که در اواسط قرن سوم هجری، در مدرسه حدیث اهل سنت نیز هنوز استفاده از این الفاظ چندان فراگیر نشده بود.

۵- اعتبار لفظ «عن» در اسناد امامی سده‌های سوم و چهارم هجری بیشتر از اعتبار آن نزد اهل سنت در آن دوران است؛ «عنونه» در صورتی می‌تواند نشانه ضعف سند باشد که کاربرد اصطلاحاتی چون «أخبرنا» و «حدثنا» به صورت عمومی پذیرفته شده باشد و استفاده از «عن» نیز به معنای خودداری از کاربردست تعبیر «أخبرنا» و «حدثنا» باشد؛ اما این چیزی است که عمومیت آن نزد عالمان شیعی قرن‌های سوم و چهارم پذیرفته نبود.

منابع

- ابن اثیر جززی، مبارک بن محمد، جامع الاصول من احادیث الرسول، تصحیح: محمد حامد الفقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۴.
- ابن بابویه، علی، الامامه و التبصره، تحقیق: مدرسه الامام المهدی، قم، مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۴.
- ابن دقیق العید، تقی‌الدین، الاقتراح فی بیان الاصطلاح، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمه ابن صلاح، تصحیح: ابوعبدالرحمن بن عویضه، بیروت، دارالکتب العلمیه،

اول، ۱۴۱۶.

ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی، النوادر، تصحیح: مدرسه الامام المهدی، قم، مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۸. ایزدی، مهدی، «علل گرایش کمیته متقدمان امامیه به طرق تحمل حدیث»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۰، ۱۳۹۶، صص ۷-۲۴.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح: جلال الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۳۰.

بهائی، محمد بن حسین عاملی، مشرق الشمسین، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۸.

پاکتچی، احمد، «تحمل حدیث»، در موسوی بجنوردی، محمدکاظم و دیگران، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، صص ۶۴۶-۶۴۱.

پهلوان، منصور، پژوهشی در زمینه کتاب الکافی و مؤلف آن، تهران، نیا، چاپ اول، ۱۳۸۲.

حارثی، حسن بن عبدالصمد، وصول الاختیار الی اصول الاخبار، تصحیح: عبداللطیف کوهکمری، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱.

حافظیان، ابوالفضل، رسایل فی درایه الحدیث، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۲.

حجت، هادی، جوامع حدیثی شیعه، تهران، سمت، چاپ سوم، ۱۳۹۰.

حسینی جلالی، محمدرضا، العنونه من صیغ الأداء للحدیث الشریف، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۷.

حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، تحقیق: موسسه آل البيت، قم، آل البيت، ۱۴۱۳.

سیوطی، جلال الدین، تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، تصحیح: نظر محمد الفاریابی، بیروت، دارالطیبه، ۱۴۱۵.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایه فی علم الروایه، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرعايه فی علم الدرايه، تصحیح: عبدالحسین محمدعلی البقال، قم، کتابخانه مرعشی، دوم، ۱۴۱۳.

صبحی صالح، علوم حدیث و اصطلاحات آن، ترجمه عادل نادرعلی، تهران، اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۶.

صدر، سید حسن، نهایه الدرايه، تصحیح: ماجد الغرابوی، قم، نشر المشعر، بی تا.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، مقدمه: محمدصادق بحر العلوم، نجف، حیدریه، ۱۳۸۵.

_____، من لایحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، بی تا.


طریحی، فخرالدین، جامع المقال، تصحیح: محمدکاظم طریحی، تهران، المطبعه الحیدریه، بی تا.

طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تصحیح: حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.

عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، تحقیق: موسسه نشر اسلامی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تصحیح: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، بی جا، دارالهیجره، ۱۴۰۹.
- کجوری، شیخ مهدی، الفوائد الرجالیه، تصحیح: محمدکاظم رحمان ستایش، قم، دارالحدیث، اول، ۱۳۸۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.
- مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه، تصحیح: محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، اول، ۱۴۱۱.
- _____، تنقیح المقال، نجف اشرف: المطبعة المرتضویه، چاپ سنگی، بی تا.
- مسلم، مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران، کویر، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تصحیح: سید موسی شبیری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۹۷ - ۱۱۶	
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸		شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61911.0		نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انگاره «طی الارض» در روایات اسلامی

حسین براتی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: h.barati71@gmail.com

دکتر سهیلا پیروزفر

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

امروزه پیمودن مسیر از مکانی به مکانی دیگر به صورت خارق العاده مشهور به طی الارض است. این مسئله به عنوان کرامت و نوعی تصرف در عالم برای افرادی خاص در قرآن کریم و بیانات امامان (ع) مطرح شده است. نوشتار حاضر با روشی تاریخی به بررسی سیر تحول نگرش‌ها درباره ترکیب و اصطلاح طی الارض در منابع روایی می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد این ترکیب تا قبل از زمان صادقین (ع) بیشتر به طی کردن زمین و نوعی برداشت مادی اطلاق می‌شده و سپس از زمان صادقین (ع) برای امری خارق العاده شکل گرفته و در زمان‌های بعد تثبیت شده است. هرچند در این زمان بعضاً به همان معنای مادی نیز به کار می‌رفته است. این اصطلاح به شکل ترکیب اسمی آن که «طی» به «الارض» اضافه شده باشد در کلام امامان (ع) یافت نشد و بیشتر به صورت فعلی یعنی «تطوی - طویت» در کنار «أرض» به کار رفته است. در گفته‌ها و تحلیل‌های محدثان متقدم، استفاده از این اصطلاح چه به صورت اسمی و چه فعلی آن، چندان مشاهده نمی‌شود؛ اما در دوران محدثان متأخر به بعد و سپس در دوران مکتب اخباری‌گری و در تحلیل‌های این عالمان، اصطلاح طی الارض برای معنای حرکت غیرعادی به دو صورت اسمی و فعلی، فراوان قابل مشاهده است.

کلیدواژه‌ها: طی الارض، تاریخ انگاره، احادیث، محدثان متقدم، محدثان متأخر



Analysis of «Tay al-ardh» Expression in Islamic Narrations Hosein Barati (Corresponding Author)

Ph.D. Student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: h.barati71@gmail.com

Dr. Soheila Pirouzfard

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Today, supernaturally traversing from one place to another is called «Tay al-ardh». In the Holy Quran and Imams' narrations, it has been proposed as a charismatic act and a kind of dominion in the world for special persons. By using a historical method, this article examines the evolution of attitudes towards this expression and its composition. The findings suggest that until the time of Imam Baghir(a) and Imam Sadiq (a), this expression was mostly referred to as a material traveling across the earth and then, in that time, it was formed as a supernatural phenomenon and finally has been established in the later times; however, it was sometimes used for the same material meaning at this time too. This term composes of two nouns that are «Tay»(traverse) and «al-ardh»(the earth). Still, this composition wasn't found in narrations of Imams and, instead, the verbs «totva» and «toviyat»(in Arabic: تطوی-طویت) have been used mostly with the noun «al-ardh». Moreover, the use of this term -in both its nominal and verbal forms- isn't common in the sayings and analyses of the earlier traditionists. Still, in the times of later scholars of Hadith and then, in the Akhbariyyah school and their analyses, «Tay al-ardh»- in both its verbal and nominal forms and in the meaning of supernaturally traveling- is abundantly visible.

Keywords: «Tay al-ardh, History of ideas, Narrations, Earlier traditionists, Later traditionists

مقدمه

طی الارض، به معنای پیمودن مسافت با نوعی تصرف در زمان است و به نوعی دورنوردی گفته می‌شود که در آن فرد به اراده خویش، بدون حرکت، از مکانی به مکانی دیگر منتقل می‌شود. از منظر عارفان، شخص می‌تواند با انجام برخی ریاضت‌ها و اعمال خاص با اراده الهی و ملکوتی، در آن واحد، جسم و بدن خود را در مکان مبدأ، اعدام و در مکان مقصد، ایجاد و احضار کند.

طی الارض مفهومی است که در مکاتب عرفانی یهودیان نیز با نام Kefitzat Haderech و معادل عبری آن «קִפְצַת הַדְרָכָה» نیز دیده شده است. در منابع متون مقدس از جمله در فصل سیزدهم کتاب دانیال کالتولیک‌ها حکایت سوسن و دو کاهن آمده و در فصل ۱۴ ماجرای افتادن دانیال به گودال شیران و گرسنگی کشیدنش که خداوند تعالی، حقوق را از اورشلیم به بابل برد تا به دانیال نان و غذا برساند: «فرشته خداوند سر حقوق را گرفت و با موهایش او را تا بابل برد و کنار گودال نهاد، به قدرت نفس خویش».

در میان مسلمانان، معتقدان به «طی الارض» این امر را نوعی کرامت برای اولیاءالله به شمار آورده و به برخی از آیات قرآن در این زمینه استناد شده است. در برخی از منابع روایی شیعه از جمله کتاب بصائر الدرجات محمد بن حسن صفار، الکافی کلینی و پس از آن در سده‌های بعد بحارالانوار مجلسی، روایاتی در باب طی الارض امامان شیعه آمده است و این کرامت یکی از نشانه‌های اقتدار ولایی در انبیا، ائمه و اولیای خدا دانسته شده که در نتیجه رسیدن به مقام ولایت تکوینی و تصرف در طبیعت حاصل می‌شود.

در قرآن کریم، اصطلاح و ترکیب «طی الارض» مشاهده نمی‌شود؛ اگرچه اصل این کرامت خارق‌العاده در قرآن قابل ردیابی بوده و قرآن آن را تأیید می‌کند. مسئله طی الارض در حوزه‌های مختلفی می‌تواند مطرح شود؛ چنان‌که در عرفان اسلامی و نزد عارفان، جایگاهی خاص دارد و آن‌ها برخی انسان‌ها را که به درجه‌ای از معرفت و شناخت، نسبت به خداوند برسند، شایسته برخورداری از این کرامت و تصرف در عالم می‌دانند. همچنین می‌توان آن را در علم کلام و بحث‌های کلامی نیز مطرح کرد. اما هر کدام از این مسائل به بررسی‌های خاص آن علم نیاز دارد و پژوهش حاضر در حوزه مطالعات قرآنی و حدیثی خواهد بود.

مطالعات حدیثی با رویکردی تاریخی-اندیشه‌ای/ انگاره‌ای دیرزمانی نیست که جای خود را در حوزه مطالعات اسلامی باز نموده و با توجه به رویکرد بی‌طرفانه‌ای که نسبت به تحلیل و ارزیابی گفتمان‌های مختلف دارد می‌تواند زوایای پنهانی از مسائل را آشکار سازد. احادیث، همچون هر گفتار دیگری در خلأ تولید نشده است؛ بلکه با مسائل مبتلابه و نیازهای گوناگون، پیوند عمیق و دقیقی دارند. در منابع روایی، روایاتی در بحث حاضر یعنی طی الارض وجود دارد که نگاه کلی‌نگر در روش تاریخ انگاره بررسی‌سندی و متنی تک‌تک این روایات را از دستور کار خارج می‌کند و این امر را که در جای خود ضرورت دارد به مجال دیگری واگذار می‌کند؛ در این نوشتار هرچند در ذیل بحث، به ضعف و یا قوت برخی از احادیث و گزارش‌ها،

اشاره می‌گردد؛ اما این به معنای نتیجه‌گیری کلی و برآیندی خواهد بود که به بحث مربوط می‌شود. اگرچه موضوع «طی الارض» در لسان عموم و اهل علم شهرت بسیاری یافته است، ولی تحقیقی با رویکرد تاریخی و نگریستن به جایگاه این بحث در گفتمان حدیثی شیعه ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین بررسی این مسئله در گفتمان‌های حدیثی شیعه و اینکه اصطلاح طی الارض و این ترکیب در دوره‌های مختلف چه معنایی داشته و آیا دچار تحول شده است یا خیر، می‌تواند موضوع مقاله حاضر باشد. بنابراین نوشتار حاضر سعی می‌کند به نحوه شکل‌گیری اصطلاح و ترکیب طی الارض به معنای حرکتی خارق‌العاده و غیرعادی بپردازد. لذا درباره مسئله طی الارض می‌توان از دو منظر سخن گفت: نخست اصطلاح و ترکیب اسمی (طی الارض) و ساختار فعلی آن (تطوی-طویت+ الارض) و نیز مفهوم طی الارض یعنی حرکت خارق‌العاده فارغ از اینکه با چه عباراتی از آن یاد شده باشد، که تأکید نوشتار حاضر بر روی بحث نخست است و هدف آن است تا در تحقیقی جداگانه به اصل این موضوع و نوع نگرش‌ها به حقیقت این مسئله از منظر مفسران و محدثان پرداخته شود و نفی و اثبات‌ها نیز بررسی گردد.

باید یادآور شد تاکنون مقالاتی مرتبط با این بحث به رشته تحریر در آمده است؛ از جمله: رحیم قربانی در مقاله «مبانی نظری حقیقت طی الارض از منظر امام خمینی (ره)» به بررسی طی الارض از منظر عارفانی چون امام خمینی (ره)، ابن عربی و عبدالرحمن جامی و.. پرداخته و از جنبه عرفانی به آن نگریسته است. مقاله دوم «تجربه‌ای از سازگارکردن علم و دین از رئیس مذهب شیخیه (رساله در معنای طی الارض و کیفیت آن)» که گزارشی است از نامه رئیس مذهب شیخیه و سعی او در سازگار کردن طی الارض با علوم جدید که توسط آقای رسول جعفریان بازنویسی و شرح شده است. چنان‌که جعفریان در آغاز این مقاله بر ضرورت کاوش‌های بیشتر در این زمینه تأکید کرده است.

معناشناسی «طی الارض»

لغویان واژه «طی» را نقیض نشر دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۶/۳) اصل واحد در این ماده جمع در مقابل انتشار و بسط است؛ یعنی جمع کردن و پیچیدن چیزی که باز است و البته هر جمعی را «طی» نمی‌گویند. (مصطفوی، ۱۷۹/۷) طَوَّيْتُ الْفَلَاحَةَ: یعنی بیابان را در نوردیدم. از گذشت و سپری شدن عمر هم به «طی» تعبیر می‌شود: طَوَّيْتُ اللَّهَ عَمْرَةً: یعنی خداوند، عمر و زندگی را درهم پیچید. (راغب اصفهانی، ۵۳۳) و لذا امروزه در اصطلاح، طی الارض پدیده‌ای است که در آن، مسافتی از زمین در کمترین زمان در هم پیچیده و پیموده می‌شود. (حسینی، ۴۷/۱۰)

طی الارض در قرآن

ترکیب طی الارض در آیات قرآن به کار نرفته است؛ اگرچه واژه «طی» به معنای پیچیدن، در آیاتی از قرآن همچون آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِلْكُتُبِ» (الأنبياء/۱۰۴) و در سوره زمر: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ» (الزمر/۶۷) آمده که در هر دو آیه سخن از پیچیده شدن آسمان در روز قیامت است. در آیه نخست، سخنی از زمین نیست و در آیه دوم، «طی» به «سما» نسبت داده شده و برای «أرض» «قبض» به کار رفته است. در آیه دیگری صحبت از «تقطیع ارض» است: «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ وَكُلَّمْ بِهِ أَلْمُوتَى...» (الرعد/۳۱) معنای آیه این است که اگر به فرض، قرآن، هر یک از آثار سه گانه یادشده در آیه را داشت، باز هم این کافران هدایت نمی شدند و مقصود از تقطیع زمین، این است که آن را قطعه قطعه سازند. (طباطبایی، ۱۱/۳۵۹) یا مراد این است که از خشیت خداوند، در هم می شکست. (فیض کاشانی، ۳/۷۱) طبرسی نیز تقطیع را به «شقت» معنا کرده است. (طبرسی، ۶/۴۵۱) در روایات نیز تقطیع ارض به طی الارض معنا نشده است. در این میان نیشابوری که از سران صوفیه در قرن هشتم محسوب می شود و رویکرد صوفیانه، در تألیفات او به ویژه در تفسیرش قابل مشاهده است (خرمشاهی، ۲/۲۲۹۰) از ترکیب طی الارض استفاده کرده و تقطیع ارض را مانند طی الارض دانسته و می گوید: «یعنی سیر و حرکتی در زمین انجام گیرد، شبیه آنچه آن را طی الارض می گویند.» (نیشابوری، ۴/۱۶۱)

اما در آیاتی از قرآن، حرکت غیرعادی انسانی از مکانی به مکان دیگر که امروزه از آن با عنوان طی الارض یاد می شود آمده است. در آیه ۴۰ سوره نمل آمده: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي...» (النمل/۴۰) طبرسی در مجمع البیان، درباره معنای «قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» پنج وجه آورده و می گوید: پنجم اینکه زمین برایش درهم پیچیده شد و این معنا از امام صادق (ع) روایت شده است. (طبرسی، ۷/۳۴۹؛ کاشانی، ۷/۱۵) اصل این روایت در کتاب الاختصاص آمده که از امام صادق (ع) درباره چگونگی انتقال تخت ملکه سبا سؤال می کند و امام (ع) می فرماید: «إِنَّ أَبِي كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْأَرْضَ طُوِيَتْ لَهُ إِذَا أَرَادَ طَوَاهَا...» (مفید، الاختصاص، ۲۷۰) در این آیه برداشتن تخت ملکه سبا توسط کسی که نزد او علمی از کتاب بوده، امری غیرطبیعی تلقی می شود؛ ولی چنان که معلوم است در آیه، تعبیر طی الارض نیامده است.

در آیه نخست سوره اسراء نیز آمده: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الاسراء/۱)

در این آیه که به عقیده بسیاری از مفسران، درباره معراج رفتن پیامبر اکرم (ص) است (طبرسی، ۶/۶۱۱؛ مکارم، ۱۲/۷) از ترکیب طی الارض استفاده نشده است. برخی روایات، طی این سفر توسط پیامبر اکرم (ص) را به وسیله دابة یا براق گزارش کرده اند. (قمی، ۲/۵) حتی برای برخی این که در آیه از طی الارض استفاده نشده و سیر پیامبر (ص) به وسیله مرکب بوده، سؤال ایجاد کرده است؛ مثلاً بدرالدین عینی از عالمان اهل سنت در قرن ۹ از عبارت طی الارض استفاده می کند و می گوید: برای چه برای ایشان طی الارض نشده تا نیازی به دابه (مرکب) نباشد؟ سپس جواب می دهد: به نظر، چون طی الارض برای همه اولیاء است، لکن مرکب تنها

به پیامبران اختصاص دارد. (عینی، ۱۷/ ۲۴)

نتیجه آن که در قرآن کریم، بحث حرکت غیر عادی برای برخی افراد آمده است اما ترکیب طی الارض نه به معنای مادی و نه حرکت غیر عادی آن یعنی معنایی که امروزه معهود ذهنی ماست به کار نرفته است.

تاریخ انگاره طی الارض در احادیث

در ادامه به بررسی انگاره طی الارض و چگونگی ساخت یافتگی آن به عنوان امری خارق العاده و مسائلی که به نوعی با این موضوع در ارتباط بوده در دوره‌های مختلف حدیثی می‌پردازیم. روایات و اقوال در سه دوره زمانی بررسی می‌شوند:

۱. طی الارض در روایات قرن اول

درباره کاربرد ترکیب و اصطلاح طی الارض در زمان پیامبر (ص) روایت صریح و روشنی از جانب ایشان و صحابه که در آن لفظ «طی الارض» برای آنچه امروزه معهود ذهنی ما است به کار رفته باشد، یافت نمی‌شود. گزارشی از ابوهریره در منابع اهل سنت آمده است که: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَسْرَعَ فِي مَشْيِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) كَأَنَّما الْأَرْضُ تُطَوَّى لَهُ، إِنَّا لَنَجْهَدُ أَنْفُسَنَا، وَإِنَّهُ لَغَيْرُ مُكْتَرَبٍ» (ابن حنبل، ۱۴/ ۲۵۸) ابوهریره می‌گوید: کسی را سریع‌تر از پیامبر (ص) در راه رفتن ندیدم، «كَأَنَّما الْأَرْضُ تُطَوَّى لَهُ»: یعنی گویا زمین برای ایشان «طی» می‌شد و ما به زحمت می‌توانستیم به ایشان برسیم و به ما اعتنایی نمی‌کرد. در این جا منظور این نیست که پیامبر (ص) برای راه رفتن، کار خارق العاده‌ای انجام می‌دادند بلکه منظور راه رفتن سریع ایشان است. عبارت «كَأَنَّما الْأَرْضُ تُطَوَّى لَهُ» نشان‌گر فهمی است که مردم در آن دوران از نوعی تغییر در زمین دارند که سبب تسریع در حرکت می‌شود و در این مثال ابوهریره می‌گوید پیامبر (ص) سریع راه می‌رفت گویی برای ایشان زمین طی می‌شد. حال یا بگوئیم گویی زمین زیر پای ایشان جمع می‌شد و ما به زحمت می‌توانستیم به ایشان برسیم (مکارم، ۱۵/ ۱۵۳) یا آن را به نزدیک‌شدن معنا کنیم. (ترمذی، ۱/ ۱۴۱) این حدیث با سند مذکور، غریب و ضعیف شمرده شده اما طریق دیگری دارد که از آن به صحیح تعبیر شده است. (صهیب، ۱/ ۳۹۴) گزارش دیگری از طریق ابوهریره رسیده است: «كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)... فَكُنْتُ إِذَا مَسَيْتُ سَبَقَنِي فَأَهْرُولُ فَإِذَا هَرَوْلْتُ سَبَقْتُهُ فَالْتَقْتُ إِلَى رَجُلٍ إِلَى جَنَبِي فَقُلْتُ تُطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ وَ خَلِيلِ إِبْرَاهِيمَ» ابوهریره می‌گوید: وقتی به صورت هروله راه می‌رفتم از پیامبر (ص) سبقت می‌گرفتم؛ سپس به مردی که کنارم بود توجه کرده گفتم: قسم به خلیل ابراهیم (ع) که زمین برای او پیچیده می‌شود. (ابن حنبل، ۱۳/ ۳۱۲) شعیب ارنؤوط (محقق مسند) در یک جا این حدیث را ضعیف می‌داند (همان) ولی در جاهای دیگر به ضعف تصریح نمی‌کند.

در این جا نیز فحوای کلام نمی‌تواند گویای آن باشد که پیامبر (ص) در آن لحظه طی الارض کردند، بلکه

منظور، سرعت بالای حضرت است که به کنایه از آن یاد شده است، زیرا دلیلی ندارد پیامبر (ص) در مسافتی کوتاه و در راه رفتن با همراهان خود، حرکتی غیرعادی و خارق العاده انجام دهد. منظور ابوهریره این است که پیامبر (ص) طوری سریع راه می‌روند و زمین برای ایشان پیچیده می‌شود. این حدیث معنای حدیث قبلی را هم روشن‌تر می‌کند؛ زیرا این جا طی ارض به خود پیامبر (ص) نسبت داده شده است و کلمه «کأنما» در جمله نیست. بنابراین این دو نقل از ابوهریره نشان می‌دهد که این ترکیب برای نوعی حرکت سریع به کار گرفته می‌شده است.

گزارش‌های دیگری حاکی از آن است که طی الارض، برای فردی که شب سفر می‌کند اتفاق می‌افتد؛ از این رو از پیامبر (ص) نقل شده که ایشان به مسافرت در آخر شب، توصیه کردند: «علیکم بالذلجة (آخر شب)، فإن الأرض تطوی باللیل» (ابوداود سجستانی، ۴/ ۲۱۷)

شبهه به این در روایات شیعه نقل می‌شود: «عنه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع) قال قال رسول الله (ص) عليکم بالسير باللیل فإن الأرض تطوی باللیل» (برقی، ۶/ ۳۴۶)

علامه مجلسی که طی الارض در معنای گونه‌ای از کرامت، معهود ذهن اوست، «تطوی الارض» در این روایات را بر معنایی کنایی حمل می‌کند اما حقیقی بودن آن را نیز بعید نمی‌شمارد. (مجلسی، بحار الانوار، ۲۶/ ۴۱۴) ولی قول به حقیقی بودن آن با سیاق کلام سازگاری ندارد؛ زیرا این روایات، توصیه عمومی به تمام مردم است و نمی‌تواند معنای حقیقی داشته باشد، زیرا همه مردم، توانایی و ظرفیت آن را ندارند. به علاوه سفر در وقت خاصی توصیه شده و در «شب» بودن سفر مورد تأکید است. بنابراین، این روایات، بحثی تجربی و فیزیکی را نسبت به سفر و آخر شب بودن آن به عنوان یک توصیه عمومی مطرح نموده و چه بسا تحقیقی علمی و نگاهی تجربی به این گزارش‌ها و طرح آن‌ها در علم زمین‌شناسی بتواند فهم بهتری به ما ارائه کند. به نظر، مراد از طی شدن زمین در این روایت، طی شدنی است که در فارسی به کار می‌بریم و معنای روایت این است که مسیر راه، به علت آرامش و خلوت شب و نبود تابش مستقیم آفتاب و در نتیجه گرمای شدید، زودتر طی می‌شود. چنان‌که ابن منظور طی در شب را چنین معنا می‌کند: «أَي تَقْطَعُ مَسَافَتَهَا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ فِي اللَّيْلِ أَنْشَطُ مِنْهُ فِي النَّهَارِ وَأَقْدُرُ عَلَى الْمَسْيِ وَالسَّيْرِ لِعَدَمِ الْحَرِّ وَغَيْرِهِ». (ابن منظور، ۱۵/ ۱۸)

البته چنان‌که آمد مصطفوی در التحقیق بعد از آنکه معنای اصلی طی را جمع در قبال نشر و بسط دانسته در ذکر مصادیق آن می‌گوید: «انطواء البطن و انقباضه بخلو المعدة و حصول الجوع» (مصطفوی، ۷/ ۱۸۰) یعنی نوعی خالی بودن؛ لذا بعید نیست در این روایت و روایات دیگری که خواهد آمد منظور خالی بودن زمین از هر چیزی باشد که مانع سفر است و سفر در شب آن موانع را پیش رو ندارد.

شبهه به روایت یادشده، در روایت دیگری از امام صادق (ع) سفر در آخر شب را به عنوان یک توصیه عمومی مطرح می‌کند که اگرچه این روایت، از پیامبر اکرم (ص) منقول نیست، اما چون در کنار روایت یاد

شده و شبیه به آن است در این جا ذکر می‌شود: «عَنْهُ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ الْأَرْضَ تَطْوِي مِنَ آخِرِ اللَّيْلِ وَ عَنْهُ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ مِثْلَهُ». (برقی، ۲/ ۳۴۶) در این گزارش هم بعید است طی الارض در معنای معروفش، مورد نظر باشد؛ چنان‌که در روایات اهل سنت از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که «استعينوا بالنَّسَل؛ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ عَنْكُمْ الْأَرْضَ وَتَحْفُونَ لَهُ». (ابن حبان، ۶/ ۴۲۳) پیامبر (ص) سریع راه رفتن را موجب «قطع ارض» می‌دانند؛ یعنی مسیر زودتر پیموده می‌شود یا طی مسیر راحت‌تر است.

البته در این میان گزارش دیگری است که پیامبر (ص) برای رفتن به تشییع جنازه شخصی به نام معاویه بن معاویه لیشی که ملانکه برای تشییع او روانه شده‌اند به گونه‌ای غیر عادی و با طی الارض با کمک جبرئیل به سوی او می‌روند و بر او نماز نیز می‌خوانند. عبارت نقل شده از جبرئیل این است که «إِنْ شِئْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ تُطْوِيَ الْأَرْضَ حَتَّى تُصَلِّيَ عَلَيْهِ قَالَ نَعَمْ فَذَهَبَ وَ صَلَّى عَلَيْهِ وَ رَجَعَ». (نوری، ۴/ ۲۸۸)

این روایت را محدث نوری از انس بن مالک و بدون اینکه افراد دیگری در سند باشند نقل می‌کند اما با جست‌وجوی صورت گرفته در منابع روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت، این روایت در هیچ مصدری یافت نشد؛ در صورتی که حداقل باید در کتب اهل سنت می‌بود. بنابراین معلوم نیست این روایت را محدث نوری از کجا ذکر می‌کند. برخی منابع حدیثی اهل سنت و همچنین علامه مجلسی همین روایت را بدون سند نقل می‌کنند اما جالب آنکه به جای «طی الارض»، «قبض الارض» آمده است: «فَهَلْ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ أَقْبِضَ لَكَ الْأَرْضَ فَتُصَلِّيَ عَلَيْهِ» (ابن کثیر، ۷۰۱/۴؛ مجلسی، بحار الانوار، ۸۹/ ۳۵۲) هر چند معلوم نیست منظور از فردی به نام معاویه بن معاویه لیشی چه کسی است و فردی کاملاً ناشناخته است؛ چنان‌که برخی رجالیان به این مسئله اشاره کرده‌اند. (نمازی شاهرودی، ۷/ ۴۵۰؛ شوشتری، ۱۰/ ۱۴۳) بنابراین اعتماد به این گزارش پذیرفته نخواهد بود.

روایت دیگری در توصیف روز قیامت از پیامبر (ص) چنین نقل شده است: «يَطْوِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيُمْنَى ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ ثُمَّ يَطْوِي الْأَرْضِينَ بِشِمَالِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ» (مسلم نیشابوری، ۴/ ۲۱۴۸) طی الارض یادشده در این گزارش، دقیقاً وام‌گرفته از آیه‌ای است که از طی «سما» سخن می‌گفت و آن تعبیر را پیامبر (ص) در اینجا به «أرضین» نسبت داده است و بدیهی است که بحث بر سر قدرت خداوند است که سبب دگرگونی زمین و آسمان و در واقع پیچیده شدن آنها می‌شود.

روایت دیگری، از پیامبر (ص) نقل شده که درباره دجال فرمودند: «الدَّجَالُ يَطْوِي الْأَرْضَ كُلَّهَا إِلَّا مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ» (ابن ابی شیبه، ۶/ ۴۰۶) در گزارش دیگری که صدوق نقل می‌کند امام علی (ع) عبارت تطوی الارض را برای مرکب دجال به کار می‌گیرند: «مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ

الْعَزِيزِ بْنِ يَحْيَى الْجَلُودِيِّ بِالْبَصْرَةِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُعَاذٍ قَالَ حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَرْقَمٍ عَنْ أَبِي سَيَّارٍ الشَّيْبَانِيِّ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ مُزَاهِمٍ عَنِ النَّزَّالِ بْنِ سَبْرَةَ «خَطْوَةُ حِمَارِهِ مِثْلُ تَطْوَى لَهُ الْأَرْضُ مِنْهَا مَنْهَلًا» (صدوق، کمال الدین، ۵۲۷/۲) که البته سند این روایت ضعیف است و اکثر روایان آن مجهول اند؛ چنان که در مورد حسین بن معاذ و ابی سیار شیبانی اطلاعی در دسترس نیست. نمازی شاهرودی درباره قیس بن حفص و یونس بن ارقم می گوید رجالیان از آنها یادی نکردند و تعبیر «لم یذکروه» را به کار می برد. (نمازی شاهرودی ۶/ ۲۸۵؛ ۸/ ۲۹۶) درباره ضحاک بن مزاحم، توثیق یا تضعیفی وجود ندارد و تنها شیخ طوسی در رجال می گوید: «أصله الكوفة تابعي» (طوسی، الرجال، ۱۱۶، خویی، ۱۰/ ۱۵۹) نزال بن سبرة نیز صحابی مجهول الحال است. (مامقانی، ۳/ ۲۶۷) همچنین روایتی که ابن ابی شیبیه نقل می کند در نقل آن متفرد است و کسی جز او نقل نکرده است.

در دلالت این دو حدیث نیز باید گفت: اگرچه با توجه به قرائن کلام، عبارت طی شدن ارض نوعی حرکت غیرعادی را نشان می دهد، اما این مطلب با توجه به فضای سخن و کلمات دیگر است و گرنه عبارت تطوی الارض به خودی خود در این گفتار نیز به معنای پیمودن راه است؛ ولی این که این پیمودن راه برای چنین فردی به صورت غیرعادی بوده از «خَطْوَةُ حِمَارِهِ مِثْلُ» و سایر عناصر سخن برداشت می شود. به عبارت دیگر اگر عبارت تطوی الارض را حضرت بدون اینکه بعد از آن «منهلا منهلا» را به کار بندند آورده بودند نشان می داد که خود این عبارت یک برداشت غیرعادی را نشان می دهد، در صورتی که این طور نیست و طی ارض برای این فرد به این صورت است که هر گام مرکب او فلان است و طی زمین برای او از آبخوری تا آبخور دیگر است. پس طی ارض به خودی خود در این گفتار نیز به همان معنای طی شدن زمین و نه به معنای اصطلاحی شکل گرفته به معنای حرکت غیرعادی به کار رفته است. در مورد روایت ابن ابی شیبیه نیز مطلب از این قرار است؛ یعنی می گوید او به همه شهرها جز مکه و مدینه می رود اما این که رفتن او به چه صورتی است یعنی به صورت طبیعی یا غیر طبیعی است از سایر قرائن سخن به دست می آید.

در کلام امام علی (ع) فعل «تطوی» برای دنیا استفاده شده است: «وَالدُّنْيَا تَطْوَى مِنْ خَلْفِكُمْ» (شریف رضی، نامه ۲۷) در روایت دیگری که از نظر سندی مرسل است، شخصی از امام (ع) پرسید: چگونه ذوالقرنین توانست به مشرق و مغرب برسد؟ امام فرمود: «خدا ابر را برای او مسخر کرد و وسائل برای او فراهم شد و روشنی به او بخشید و شب و روز برای او برابر بود.» (صدوق، کمال الدین، ۲/ ۳۹۳؛ بحرانی، ۳/ ۶۶۲) در این جا نیز امام علی (ع) یا سائل، از ترکیب طی الارض استفاده نمی کنند، اگرچه مفهومی که ما امروز از آن در ذهن داریم و دلالت بر امری خارق العاده دارد را برای حرکت ذی القرنین به کار می گیرند.

اما در گزارش دیگری که از امام علی (ع) نقل می شود، طی الارض به معنای غیرمادی آن مشاهده می شود:

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): لَا نَصَبَ عَلَيْكُمْ فِي الْمَسِيرِ إِلَى هُنَاكَ، اخْطُوا خَطْوَةً وَاحِدَةً فَإِنَّ اللَّهَ يَطْوِي الْأَرْضَ

لَكُمْ - وَيُوصِلْكُمْ فِي الْخَطْوَةِ النَّائِيَةِ إِلَى هُنَاكَ. (تفسیر امام عسکری، ۲۹۶) در این گزارش، حضرت عده‌ای را توصیه می‌کنند قدم بردارند تا به طور مجزّه‌آسایی به مکان دیگری برسند.

این گزارش برای اولین بار در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) آمده و بعداً بحرانی در دو کتاب البرهان و حلیه الابرار و همچنین علامه مجلسی در بحارالانوار آنرا ذکر کرده‌اند. در هر صورت بر فرض اعتماد به صدور آن، به زمان امام عسکری (ع) می‌رسد و سند ندارد. همچنین نداشتن سند کامل، مانع از تاریخ‌گذاری آن با توجه به روایان دیگر است. علاوه بر آنکه در منابع حدیثی اهل سنت نیز چنین گفتاری از پیامبر (ص) نقل نشده است.

در گزارش دیگری از امام علی (ع) آمده که: «يَا أَهْلَ الْبُصْرَةَ، يَا أَهْلَ الْمُؤْتَفِكَةِ يَا جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَ أَتْبَاعَ الْبَهِيمَةِ، رَغَا فَأَجْبِئْتُمْ، وَ عَقِرَ فَهَرَبْتُمْ، مَاؤُكُمْ زُعَاقٌ، وَ أَخْلَامُكُمْ [أَخْلَافُكُمْ] رِقَاقٌ وَ فِيكُمْ خَتْمُ النَّفَاقِ، وَ لَعْنَتُمْ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَخْبَرَنِي أَنَّ جَبْرئِيلَ (ع) أَخْبَرَهُ أَنَّهُ طَوَى لَهُ الْأَرْضَ فَرَأَى الْبَصْرَةَ أَقْرَبَ الْأَرْضِينَ مِنَ الْمَاءِ وَ أَبْعَدَهَا مِنَ السَّمَاءِ...» (قمی، ۲ / ۳۳۹) این گزارش با اندک اختلافی در ادامه یکی از خطبه‌های نهج البلاغه آمده است: «كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَ أَتْبَاعَ الْبَهِيمَةِ رَغَا فَأَجْبِئْتُمْ وَ عَقِرَ فَهَرَبْتُمْ أَخْلَافُكُمْ رِقَاقٌ وَ عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ وَ دِينُكُمْ نِفَاقٌ وَ مَاؤُكُمْ زُعَاقٌ» اما در خطبه موجود در نهج البلاغه نقل قول از پیامبر (ص) وجود ندارد. (شریف رضی، خطبه ۱۳) و در کتاب الغارات هم که قبل از نهج البلاغه و تفسیر قمی است، قسمت اضافه موجود نیست؛ (نک: قفقی، ۲ / ۴۱۲) بنابراین اعتماد به قول سید رضی بهتر خواهد بود. همچنین از آنجا که سندی ندارد، مانع از آن می‌شود تا با توجه به روایان آن تاریخ‌گذاری گردد.

در اواخر قرن اول در کلام سعید بن جبیر (د. ۹۵ق.) و مجاهد بن جبر مکی (د. ۱۰۴ق.) به‌عنوان مفسران تابعی نیز طی الارض به معنای مادی و طی کردن مسیر دیده می‌شود؛ چنان‌که در تفسیر «فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوى» گفته‌اند: «طأ الأرض حافياً»؛ یعنی زمین را پیاده بیما و طی کن. (ثعلبی، ۶ / ۲۴۰، سمرقندی، ۲ / ۳۹۱)

بنابراین با توجه به روایاتی که از دوران پیامبر (ص)، امام علی (ع) و دیگر صحابه به جا مانده است، این طور به نظر می‌رسد که طی الارض در این دوران به معنای مادی آن یعنی طی شدن زمین بوده و همچنین این اصطلاح به صورت اسمی آن (طی الارض) یافت نمی‌شود و ساخت‌یافتگی این ترکیب در معنایی که امروزه معهود ذهنی ماست در این دوران صورت نگرفته است.

۲. طی الارض در زمان صادقین (ع)

در ادامه مسئله طی الارض در زمان صادقین (ع) که از نظر حدیثی دوره‌ای ویژه به حساب می‌آید و عموم احادیث شیعه در این بازه زمانی وارد شده‌اند بررسی می‌شود. کلینی در روایتی از امام صادق (ع) آورده که وقتی اراده سفر کردی و از خانه خارج شدی بگو: اللَّهُمَّ هَوِّنْ عَلَيْنَا سَفَرَنَا وَ اطْوِ لَنَا الْأَرْضَ وَ سَيِّرْنَا فِيهَا

بِطَاعَتِكَ» (کلینی، ۴/ ۲۸۴) ابن اثیر می گوید: طی الارض در اینجا یعنی قطع مسافت و «اطولنا الأرض» یعنی زمین را برای ما نزدیک و حرکت را برای ما آسان کن. (ابن اثیر، ۳/ ۱۴۶؛ ابن منظور، ۱۸/ ۱۵) چنان که فحوای کلام گویاست، منظور از این درخواست، طی الارض در معنای معروف نیست؛ چنان که علامه مجلسی نیز آن را کنایه از سهولت در سفر می داند. (مجلسی، ملاذ الاخیار، ۷/ ۲۸۲) مرحوم کلینی نیز به خوبی این دعا را در کتاب الحج، تحت عنوان «بَابُ الْقَوْلِ إِذَا خَرَجَ الرَّجُلُ مِنْ بَيْتِهِ» (کلینی، ۴/ ۲۸۳) آورده است.

در احادیث دیگر نیز آمده: «مَنْ أَرَادَ أَنْ تَطْوِيَ لَهُ الْأَرْضَ فَلْيَتَّخِذِ التُّقَدَّ مِنَ الْعَصَا وَ التُّقَدَّ عَصَا لَوْزٍ مُرًّا.» هر کس می خواهد مسافت راه را کوتاه نماید باید عصایی از چوب بادام تلخ همراه بردارد. (صدوق، ثواب الاعمال، ۱۸۷؛ شعیری، ۱۲۰) این روایت را روایت صحیح دیگری از امام صادق (ع) تأیید می کند که فرمود: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع) إِذَا سَافَرَ إِلَى الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ تَزَوَّدَ مِنْ أَطْيَبِ الزَّادِ مِنَ اللَّوْزِ وَ السُّكَّرِ ...» (برقی، ۲/ ۲۸۲؛ کلینی، ۸/ ۳۰۳) معلوم می شود خوردن بادام (لوز) برای سفرهای آن زمان که به صورت پیاده انجام می شده مفید بوده و احتمالاً به دلیل انرژی زا بودن آن، پیمودن مسیر را آسان تر می کرده است؛ بنابراین طی الارض در این روایات، معنایی جز سریع تر شدن یا آسان طی کردن، ندارد. در روایت دیگری راوی، چگونگی طی الارض در شب را از امام باقر (ع) سؤال می کند: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ النَّاسُ تَطْوِي الْأَرْضَ بِاللَّيْلِ كَيْفَ تَطْوِي قَالَ هَكَذَا ثُمَّ عَطَفَ ثَوْبَهُ» (برقی، ۲/ ۳۴۶) صاحب کتاب المحاسن، این روایت را در کنار دو روایت اول ذیل عنوان «باب الأوقات المحبوب فيها السفر» آورده و از این روایات، برداشتی یکسان داشته است.

بنابراین این که سفر در شب باعث سرعت سیر و سهولت طی کردن زمین می شود و با توجه به استفاده از ماده طوی و مشتقات آن مانند فعل «تطوی» به جای تسرع و قطع طریق و امثال آن، همچنان این باور که راه رفتن در شب باعث می شود زمین در زیر پا حرکت کند و در نتیجه کوتاه شدن مسیر و نه کرامتی خاص را القا می کند.

گزارش هایی از زمان صادقین (ع) وجود دارد که ترکیب طی الارض و ساختارهای متفاوت صرفی آن به معنای نوعی امر خارق العاده مطرح شده است؛ چنان که در روایتی از امام صادق (ع) سفر ابراهیم (ع) برای دیدار فرزندش اسماعیل (ع) در مکه را از طریقی غیرعادی با عبارت «طُوبِيْتُ لَهُ الْأَرْضُ» به کار رفته است: «وَعَنِ ابْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْمُتَوَكِّلِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ص يَقُولُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ (ع) اسْتَأْذَنَ سَارَةَ أَنْ يَرْوِيَ إِسْمَاعِيلَ بِمَكَّةَ فَأَذْنَتْ لَهُ عَلَى أَنْ لَا يَبِيَّتَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِلَ عَنْ حِمَارِهِ قُلْتُ كَيْفَ كَانَ ذَلِكَ قَالَ طُوبِيْتُ لَهُ الْأَرْضُ» (بحرانی، ۱/ ۳۲۹؛ راوندی، ۱۱۲) در گزارش دیگری شیخ مفید از امام صادق (ع)، رسیدن یاران امام مهدی (عج) به آن حضرت را با

طی الارض می‌داند که گزارش آن را شیخ مفید برای اولین بار در کتاب الارشاد آورده و قبل از آن در جایی ذکر نشده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع)... فَتَصِيرُ إِلَيْهِ شَيْعَتُهُ مِنْ أَطْرَافِ الْأَرْضِ تُطَوَّى لَهُمْ طَيًّا حَتَّى يُبَايِعُوهُ فِيمَا لَهُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ عَدْلًا كَمَا مِلْتُمْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (مفید، الارشاد، ۲/ ۳۷۹)

روایت دیگری از طریق محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌شود که: «الْقَائِمُ مِنَّا مَنْصُورٌ بِالرُّعْبِ مُؤَيَّدٌ بِالنَّصْرِ تُطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ وَ تَنْظَهُرُ لَهُ الْكُنُوزُ يَبْلُغُ سُلْطَانَهُ الْمَشْرِقَ وَ الْمَغْرِبَ» (صدوق، کمال‌الدین، ۱/ ۳۳۱)

نتیجه آن‌که ترکیب طی الارض تا قبل از دوران صادقین (ع)، گرچه به همان معنای لغوی و امری مادی اطلاق می‌شده ولی کاربرد طوی و مشتقاتش باور به سرعت گرفتن و صرف زمان کمتری در سیر را نشان می‌دهد و به تدریج با گذر زمان و روی دادن حوادثی و طرح مسائلی، شاهد شکل‌گیری انگاره طی الارض در معنایی خارق‌العاده هستیم. بنابراین روایات قرن دوم سرآغازی برای شکل‌گیری ترکیب «برای کرامتی معنوی و خارق‌عادت» است.

۳. طی الارض بعد از زمان صادقین (ع)

در زمان بعد از صادقین (ع) ترکیب طی الارض برای کرامت یادشده جاافتاده و لذا در عموم گزارش‌هایی که از جانب امامان بعدی می‌بینیم این ترکیب به معنای خارق‌العاده آن به کار می‌رود. نکته دیگر آنکه این کرامت با هر لفظ و ترکیبی آمده باشد با مسائلی گره می‌خورد و از دوران صادقین (ع) به بعد، مسائلی سبب می‌شود که این کرامت، بیشتر وارد گفتمان اعتقادی شیعه شود. در ادامه سه مسئله اساسی که می‌تواند با مفهوم طی الارض ارتباط عمیق‌تری داشته باشد را یادآور می‌شویم. بدیهی است ذکر این سه مورد، حصر عقلی نداشته و چه بسا موضوعات جزئی دیگری نیز با این بحث گره خورده باشند.

۳-۱. قدرت غیرعادی ائمه (ع)

از مسائل مهمی که با بحث طی الارض -فارغ از هر لفظ و عبارتی- پیوند خورده است و زمینه‌ساز ورود احادیثی شده، بحث این بوده که آیا ائمه (ع) قدرت غیرعادی نسبت به سیر در زمین دارند یا خیر؟ محمد بن حسن صفار، اصرار زیادی در نشان دادن این قدرت و کرامت خاص برای ائمه (ع) داشته؛ از جمله در کتاب بصائرالدرجات بابی با عنوان «ما أعطی الأئمة من القدرة أن یسیروا فی الأرض» آورده و ۱۵ روایت را در آن ذکر می‌کند. تمام روایات این باب، مربوط به زمان صادقین (ع) است. در مجموع این چند روایت، یک‌بار ترکیب طی الارض برای اوصیاء به کار رفته است که می‌توان آن را به معنای غیرعادی آن دانست: «... عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ الْأَوْصِيَاءَ لَتُطَوَّى لَهُمُ الْأَرْضُ وَ يَعْلَمُونَ مَا عِنْدَ أَصْحَابِهِمْ.» (صفار، ۱/ ۳۹۸)

صفار در بابی دیگر با عنوان «فی الأئمة أنهم یسیرون فی الأرض من شاءوا من أصحابهم بالقدرة التي أعطاهم الله» ۱۱ روایت آورده که جز یک روایت از امام جواد (ع) و دو روایت که درباره امام هادی (ع) است بقیه از صادقین (ع) است. با عنوان «باب فی قدرة الأئمة (ع) و ما أعطوا من ذلك» ۴ روایت را ذکر می‌کند که دوتای

آن از امام صادق (ع) و یکی از امام رضا (ع) و دیگری از ابوالحسن (ع) که می‌تواند امام رضا (ع) یا موسی بن جعفر (ع) باشد. (همان، ۳۹۷) در همین زمینه گزارش جالبی که از امام صادق (ع) در کتاب مختصر البصائر^۱ آمده، گویای آن است که امام (ع) به صورت طی الارض، معلی بن خنیس را از مدینه به دیدار خانواده اش می‌فرستد و توصیه می‌کند این راز را فاش نکنند: «فَقُلْتُ لَهُ: احْفَظْ مَا رَأَيْتَ وَ لَا تُدْعُهُ، فَقَالَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ: إِنَّ الْأَرْضَ تُطَوَّى لِي، فَأَصَابَهُ مَا قَدْ رَأَيْتَ» اما سرپیچی او و افشای این سر، کشته شدنش را سبب می‌شود.

۳-۲. ظهور قائم (عج)

از مسائل دیگری که سبب ورود برخی احادیث در باب مسئله حرکت خارق العاده یا همان طی الارض گردیده، بحث ظهور قائم (عج) است که به بخشی از روایات آن در بخش صادقین (ع) اشاره شد. چنان‌که از امام رضا (ع) نقل می‌کنند که در مورد قائم (عج) فرمودند: «هُوَ الَّذِي تُطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ» (صدوق، کمال الدین، ۲/ ۳۷۲-۳۷۱) و نیز همین عبارت را در روایت دیگری، عبدالعظیم حسنی از امام جواد (ع) نقل می‌کند. (همان، ۲/ ۳۷۸) از امام باقر (ع) نیز در مورد قائم نقل شده که: «الْقَائِمُ مِنَّا مَنْصُورٌ بِالرُّعْبِ مُؤَيَّدٌ بِالنَّصْرِ تُطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ» (همان، ۱/ ۳۳۱) بحث دیگری که در این باره مطرح است نوع بیعت اصحاب قائم (عج) با ایشان است که از امام صادق (ع) نقل شده که آنها به صورت طی الارض به سمت حضرت خواهند آمد: «فَتَصْبِرُ إِلَيْهِ شَيْعَتُهُ مِنْ أَطْرَافِ الْأَرْضِ تُطَوَّى لَهُمْ طَيًّا حَتَّى يُبَايَعُوهُ» (مفید، الارشاد، ۲/ ۳۷۹، فتال نیشابوری، ۲/ ۲۶۳)

بنابراین گفتمان مهدویت و مسائل پیرامون آن از جمله مواردی است که سبب شده تا بحث طی الارض در روایات صادقین (ع) و سپس در بیان امامان بعدی به معنای خارق العاده آن به کار رود.

۳-۳. مسئله غسل امام متوفی

شدت گرفتن انتشار اندیشه واقفه و در کنار آن باور به لزوم غسل امام متوفی توسط امام بعدی که در همان فضای اندیشه واقفه مطرح شد، سبب ورود احادیثی در باب حرکت غیر عادی امامان شد. مرحوم کلینی در الکافی بابی را به عنوان «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَيْمَةِ (ع)» اختصاص داده و سه روایت با این مضمون که هر امامی را باید امام بعدی غسل دهد از امام رضا (ع) ذکر کرده است. (کلینی، ۱/ ۳۸۵) علامه مجلسی هر سه روایتی که غسل امام متوفی را فقط بر عهده امام بعدی می‌داند ضعیف دانسته است. (مجلسی، مرآة العقول، ۴/ ۲۵۸-۲۵۶) بررسی سندی آن‌ها نیز گفته ایشان را تأیید می‌کند؛ چنان‌که روایت اول مرسل است و در طریق دو روایت اخیر «مُحَمَّدُ بْنُ جُمْهُورٍ» قرار دارد که رجالیان بر ضعف او اتفاق دارند. (نجاشی، ۳۳۷؛ طوسی، ۳۶۴) درباره «معلی بن محمد» که در هر سه سند وجود دارد، اختلاف است؛ شیخ طوسی

۱. «مختصر البصائر» تألیف حسن بن سلیمان حلی، عالم شیعی قرن هشتم، گزیده و مختصری از کتاب «بصائر الدرجات» سعد بن عبدالله اشعری قمی، عالم شیعی قرن سوم هجری است و به کتاب «بصائر الدرجات» صفار ارتباطی ندارد.

هیچ تضعیف و توثیقی برای او ذکر نکرده است. نجاشی در باره او می‌نویسد: «مضطرب الحدیث و المذهب و کتبه قریبه» (نجاشی، ۴۱۸) از نظر دلالتی نیز دو روایت اول، تغسیل و تکفین امام موسی بن جعفر (ع) توسط فرزندان را تأیید می‌کند، اما در متن روایت، از این‌که غسل با سفر امام رضا (ع) از طریق طی الارض بوده چیزی نیامده است. اما در روایت سوم، عبارت «قَدْ حَضَرَهُ خَيْرٌ مِمَّنْ غَابَ عَنْهُ الَّذِينَ حَضَرُوا يُوسُفَ فِي الْجُبِّ حِينَ غَابَ عَنْهُ أَبُوهُ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ» به این معنا که کسانی برای غسل او حاضر شدند که بهتر از کسانی‌اند که غایب بودند همان کسانی که در کنار یوسف (ع) در چاه حاضر شدند، هنگامی که پدر و مادر و خانواده‌اش از او دور بودند. اگرچه به‌صراحت، عدم حضور امام رضا (ع) را نفی نمی‌کند اما تصریحی بر حضور امام (ع) برای غسل دادن پدرشان در بغداد نیز ندارد. ملاصالح مازندرانی خبر سوم را حمل بر تقیه می‌کند؛ چون در سند آن «طلحه» آمده که بتری و عامی است. در صورت تقیه‌ای نبودن خبر، حضور ملائکه را منافی حضور حضرت رضا (ع) نمی‌داند؛ چراکه روایت، حضور ملائکه را و نه غسل دادن توسط ملائکه را تأیید کرده است. (ملاصالح مازندرانی، ۳۵۴/۶)

در بعضی از اخبار آمده است که امام رضا (ع) پدر خود امام کاظم (ع) را غسل دادند. طبق گزارش کشی، علی بن ابی حمزه به امام رضا (ع) می‌گوید: ما از پدران روایت می‌کنیم که غسل و کفن امام را جز امام انجام نمی‌دهد. حضرت فرمودند: از علی بن حسین بگو؛ آیا او امام بود یا نه؟ علی بن ابی حمزه جواب داد: آری. امام (ع) فرمودند: علی بن حسین (ع) در حالی که اسیر بود به کربلا آمد و امر پدرش را عهده‌دار گردید؛ پس برای من نیز ممکن است که به بغداد بیایم؛ حال آنکه من در حبس و اسارت نیستم. (کشی، ۷۶۴) در این گزارش امام رضا (ع) در مواجهه با سران واقفیه همچون علی بن ابی حمزه، که «اصل الوقف» و دشمن امام رضا (ع) بوده (ابن غضایری، ۸۳) به جدل پرداخته‌اند. واقفیه معتقد بودند امام را باید امام بعدی غسل دهند و حضرت هم به‌شکل جدلی امکان این مطلب که امام را باید امام، غسل دهد تأیید می‌کنند و تصریح بر این دارند که علی بن الحسین (ع) به‌صورت غیرعادی به کربلا رفتند و تجهیز پدرشان را بر عهده گرفتند. در مقابل روایاتی که نشان می‌دهند امام را جز امام غسل نمی‌دهد روایت دیگری وجود دارد که هنگام شهادت موسی بن جعفر (ع)، عده‌ای از شیعیان و مشخصاً سلیمان بن ابی جعفر آن حضرت را غسل و کفن کردند. (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۰۶/۱-۱۰۵) این روایت موقوف است بعلاوه در سند آن نیز «مُحَمَّدِ بْنِ صَدَقَةَ الْعَنْبَرِيِّ» آمده که نجاشی برای او توثیق و تضعیفی نقل نمی‌کند ولی شیخ طوسی در رجال و ابن داود او را غالی می‌دانند. (طوسی، ۳۶۶؛ ابن داود، ۵۰۵) در روایتی مرسل نیز آمده است: حضرت رضا (ع) به هرثمه فرمود: مأمون از بالا تو را تماشا می‌کند و خواهد گفت: ای هرثمه! مگر شما معتقد نیستید که امام را جز امامی که مانند اوست غسل نمی‌دهد؟ اکنون چه کسی حضرت رضا را غسل می‌دهد؟ با اینکه پسرش محمد در مدینه از سرزمین حجاز است و ما در طوس هستیم. تو به او بگو: ما می‌گوییم امام را باید حتماً

امام غسل دهد؛ اما اگر کسی از روی ستم جلوی این کار را گرفت، غسل امام موجب باطل بودن امامت او یا امامت فرد پس از او نمی‌شود؛ چون غسل دهنده ستم نموده است. اگر علی بن موسی (ع) را در مدینه می‌گذاشتند پسرش او را آشکار غسل می‌داد. (مجلسی، بحار الانوار، ۲۷/۲۸)

بنابراین بحث لزوم یا عدم لزوم غسل امام متوفی توسط امام بعدی از جمله مسائلی است که ورود این بحث و پیوند آن را با مسئله حرکت غیرعادی امامان در گفتمان اعتقادی شیعه در زمان سه امام مذکور سبب شده است. بدیهی است بررسی دقیق رجالی و دلالی روایات غسل امام متوفی مورد نظر این نوشتار نیست؛ بلکه این روایات از آن جهت ذکر شد تا پیوند کرامت مورد نظر با مسئله غسل امام متوفی نشان داده شود.

۳-۴. دیدگاه محدثان متقدم

موضوع غسل امام متوفی و پیوند آن با بحث طی الارض باعث شد تا بعدها عالمانی همچون شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی در جهت فهم این روایات تلاش کنند. موضع‌گیری این افراد، نشان دهنده رواج گفتمانی است که در حال غلبه شدن به عنوان یک باور در فضای شیعی است و عالمان را بر آن داشته تا در برابر آن موضع‌گیری نمایند. عالمان یادشده مفهوم طی الارض را رد نکردند؛ ولی این دیدگاه که ائمه (ع) مخصوصاً موسی بن جعفر (ع) و امام رضا (ع) توسط امامان بعدشان غسل و کفن شده‌اند را حتمی ندانسته‌اند. یعنی اصل اینکه هر امامی باید توسط امام بعدی غسل داده شود را پذیرفته‌اند؛ ولی تحقق این مطلب در خارج برای همه ائمه (ع) را نپذیرفته و آن را شرط امامت نمی‌دانند.

شیخ صدوق بر این باور است که مسئله «الامام لا یغسله الا الامام» حکمی تکلیفی و نه علامت و شاخصه امام است. یعنی هنگام وفات امام اگر امام بعدی حضور داشته باشد، حتماً او می‌بایست امام قبلی را غسل دهد و نه هیچ‌کس دیگر و منظور، حرام بودن غسل امام بر سایرین در صورت حضور امام بعدی است. (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱/۱۰۶)

شیخ مفید نیز بر عدم وجوب «غسل امام متوفی» توسط امام بعدی معتقد است و می‌نویسد: روایات وارده در این خصوص ناظر به شرایط عادی و طبیعی و نه در حالت ضروری و اضطرار است. (مفید، الفصول المختارة، ۳۰۶)

سید مرتضی نیز قول به وجوب غسل هر امام توسط امام دیگر را نمی‌پذیرد و کرامت مورد نظر و حضور خارق‌العاده برای دفن را رد می‌کند و می‌گوید: بر فرض صحّت روایت، مانعی ندارد که منظور از آن نمونه‌های اکثر و به شرط قدرت امام باشد؛ چراکه خلاف این روایت وجود دارد و آن این که موسی بن جعفر (ع) در بغداد از دنیا می‌رود و حضرت رضا (ع) در مدینه است و همچنین امام رضا (ع) در طوس از دنیا می‌رود و امام جواد (ع) در مدینه ساکن بوده است. سید مرتضی علاوه بر این که تغسیل امام قبل را شرط امامت نمی‌داند درباره مفهوم طی الارض موضع‌گیری کرده و آن را محال می‌داند و می‌گوید: برخی از امامیه گفته‌اند اشکالی

ندارد خداوند امام را در زمان کوتاهی از مکانی به مکان دور انتقال دهد. سپس در پاسخ آنان می‌گوید: معجزه و خرق عادت را برای ائمه (ع) جایز می‌دانیم، ولی تنها در ایجاد مقدر و امور ممکن؛ اما انتقال شخصی از مکانی به مکان دور در زمان اندک محال است. (سید مرتضی، ۳/ ۱۵۶) ایشان سخن کسانی که قائل اند خداوند امام را در مدینه معدوم و در طوس ایجاد می‌کند یا اینکه خداوند امام را با بادهای تند از مدینه به طوس منتقل می‌کند را محال می‌داند. (همان، ص ۱۵۷) زیرا اگر امام، غسل و نماز امام قبلی را انجام می‌داد، مردم ایشان را می‌دیدند؛ چراکه امام مانند همه بشر جسم است و جسم قابل رؤیت است و نکته دیگر اینکه نام افرادی که متولی غسل دو امام بودند در تاریخ مشخص است. (همان، ص ۱۵۷)

چنان‌که به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از عالمان یادشده، در تبیین دیدگاه‌شان در بحث غسل امام متوفی و نیز با جست‌وجویی که صورت گرفت در هیچ تحلیل دیگری ذیل آیه یا روایتی، از اصطلاح طی الارض استفاده نکردند و از عبارات و جملاتی غیر از این ترکیب استفاده شده است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که اصطلاح طی الارض ذیل این دسته از روایات باید در زمانی بعد از دوره عالمان متقدمی که یادشد، به کارگرفته شده باشد؛ چنان‌که این اصطلاح در تحلیل‌ها و گفته‌های شیخ طوسی نیز یافت نشد. البته چه بسا ترکیب اسمی «طی الارض» نزد آنها به همان مفهوم خارق‌العاده آن به کار می‌رفته است؛ چنان‌که آنها روایاتی را خود از جانب ائمه (ع) نقل کردند که کاربرد فعلی «تطوی» در کنار «ارض»^۱ و نه ترکیب اسمی «طی الارض» به همان معنای غیرمادی آن آمده است؛ اما نکته این است که در گفتمان حدیثی آنها سعی بر آن نیست تا در کنار هر روایتی که نشان از حرکت خارق‌العاده دارد از اصطلاح طی الارض استفاده کنند. چنان‌که در مقدمه هم آمد باید یادآور شویم بحث حاضر، حدیثی است و لذا قرار نیست از منظر عارفان و... به این مفهوم نگریسته شود. اما جست‌وجو در کلمات عارفان نشان می‌دهد که این اصطلاح در سده سوم به بعد در کلام افرادی با گرایش صوفیانه و زاهدانه همچون ترمذی^۲ در «ختم الاولیاء» و «کیفیه السلوک» و سپس در سده چهارم در کلام کلاباذی در «التعرف لمذهب التصوف» و ابوطالب مکی در «قوت القلوب فی معامله المحبوب» به کار می‌رفته و چه بسا کاربرد این اصطلاح در گفتار عارفان و صوفیان، اندک اندک به گفتمان‌های حدیثی و عالمان حدیث وارد شده باشد.

۳-۵. دیدگاه محدثان متأخر

از دوران محدثان متقدم هر چه به زمان متأخران نزدیک می‌شویم، این اصطلاح به نوعی بیشتر بر سر زبان‌ها می‌افتد و نشان از آن دارد که مسئله‌ای کاملاً عرفی شده و به راحتی از آن استفاده می‌شود. چنان‌که

۱. از میان عالمان یادشده، تنها شیخ مفید در کتاب الاختصاص، ۳۱۴، عنوان «فی أن الأرض تطوی لهم» را برای دسته‌ای از روایات که دلالت بر امر خارق‌العاده دارند به کار می‌گیرد. البته این مسئله با اختلافی که در مورد صاحب کتاب الاختصاص وجود دارد و برخی این کتاب را از شیخ مفید نمی‌دانند در حال‌های از ابهام باقی می‌ماند.

۲. نام او محمد بن علی ترمذی و از صوفیان و عارفان سده سوم است و با محدث معروف، ابوعیسی ترمذی صاحب یکی از صحاح سه اهل سنت متفاوت است.

تحلیل گفته‌های متأخران نشان می‌دهد آنها به راحتی در کنار هر اتفاقی که نشان از حرکت خارق‌العاده امامان و اولیای الهی دارد از این ترکیب بهره می‌گیرند. در واقع وقتی به جست‌وجوی ترکیب طی الارض در کلام محدثان متقدم و متأخر می‌پردازیم، استفاده از این اصطلاح را برای امری خارق‌العاده، از قرن ۶ به بعد بیشتر مشاهده می‌کنیم:

در قرن ۶، قطب راوندی در کتاب الخرائج والجرائح بسیار از عبارت «طی الارض»، «تطوی له الارض» استفاده می‌کند: مثلاً عبارت «إن الله تعالى طوى الأرض لأئمة الهدى» را آورده است. در ادامه، راه یافتن برخی از حاجیان به محضر حضرت صاحب الأمر (ع) در سفر حج را برای این موضوع مثال می‌زند: «فإن كتبنا مشحونة بأن كثيراً منهم انقطعوا من القافلة أياماً و يسوا من الحياة و إذا بصاحب الأمر (ع) أخذ بأيديهم و أطعمهم و سقاهم و بعث معهم من يطوي لهم الأرض...» و در ادامه می‌گوید: «قد كان لجماعة كثيرة مثل ذلك من طي الأرض لهم مع زين العابدين و الصادق و الكاظم و التقي و آبائهم و أبنائهم» (قطب راوندی، ۹۳۸/۲-۹۳۷) عالم دیگر قرن هشتم از «طی الارض» امام علی (ع) برای دفن سلمان فارسی یاد کرده است. (عاملی بناطی، ۲۰۵/۱) نعمت‌الله جزائری سفری خارق‌العاده از امام عسکری (ع) به جرجان را به خاطر قولی که به یکی از دوستان ایشان داده بودند نقل می‌کند و سپس می‌گوید: «هذا نوع من أنواع التبليغ إلى الأمة يجري من رسول الله (ص) و الأئمة (ع) بأن تطوى لهم الأرض فيحضرون البلد الذي يحتاج أهله إلى تبليغ الأحكام (جزائری، ص ۴۹۷) چنان‌که ایشان در بحث انتقال تخت بلقیس نیز از همین تعبیر استفاده می‌کند. (همان، ۴۴۲/۲-۴۴۱). در روایاتی که در باب غسل امام متوفی نقل شد نیز لفظ طی الارض به کار رفته اما بعدها از آن با عنوان طی الارض یاد کردند. مثلاً مرحوم مجلسی اول، می‌نویسد: «احادیث بسیار وارد شده است که معصوم را غسل نمی‌دهد مگر معصوم و امام کاظم (ع) که در بغداد شهید شدند حضرت رضا (ع) از مدینه برای غسل ایشان به طی الارض آمدند و آن حضرت را غسل دادند. هم‌چنین امام جواد (ع) برای غسل امام رضا (ع) از مدینه با طی الارض به خراسان آمدند. (محمدتقی مجلسی، ۲/۲۲۲) ایشان در جاهای دیگر نیز فراوان از این تعبیر بهره می‌گیرد. (همان، ۳/۲۴۰؛ ۸/۳۳۲؛ نیز: همو، روضة المتقين، ۱۱/۶۷) مشهدی صاحب تفسیر کنزالدقائق نیز در همین دوران از عبارت «لأنّ الأرض تطوى للأولياء» استفاده می‌کند. (مشهدی، ۸/۲۱۳) افراد دیگری همچون علامه مجلسی در برخی کتابهایش، بحرانی در عوالم‌العلوم، محدث نوری در مستدرک الوسائل و... نیز از این تعبیر بهره می‌گیرند.

این گزارش‌ها نشانگر آن است که هر چه از دوران متقدمان دورتر می‌شویم، این ترکیب جای خود را بیشتر تثبیت کرده و بیشتر وارد گفتمان اعتقادی شیعه شده است. نکته دیگر آنکه به نظر می‌رسد از زمان محدثان متأخر بحث طی الارض و امکان وقوع آن برای افرادی غیر از امامان (ع) به صورت گسترده‌تری مطرح می‌شود. (برای نمونه، نک: مجلسی، بحارالانوار، ۵۲/۱۷۵).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی اصطلاح طی الارض و سیر ساخت‌یافتگی آن در معنای امری خارق‌العاده با جست‌وجو در قرآن، حدیث و گفتمان‌های حدیثی زمان معصومان(ع) و بعد از آن در دوران متقدمان و متأخران پرداخته و نتایج نشان می‌دهد ترکیب طی الارض در قرآن کریم و آثار قرن اول به معنای لغوی و برداشت مادی آن و نه معنای خارق‌العاده به کار رفته است. هم‌نشینی طی با الارض، بیشتر به همان معنای طی کردن، گذراندن و حرکت کردن سریع به کار رفته و در گفتمان آن زمان، برداشتی غیرطبیعی و خارق‌العاده نداشته است. از زمان صادقین(ع) به بعد، این ترکیب وارد مرحله جدیدی می‌شود و معنایی غیرمادی و خارق‌العاده پیدا می‌کند؛ هرچند در این زمان هم بعضاً به همان معنای مادی نیز به کار می‌رفته است. در روایات امامان بعد از صادقین(ع) و نیز بعد از دوران ائمه(ع) نیز این ترکیب از آن معنای مادی کاملاً خارج شده و در میان عارفان و عالمان متأخر تا امروز، فقط برای امری خارق‌العاده به کار می‌رود. نکته آن‌که این اصطلاح به شکل ترکیب اسمی که «طی» به «الارض» اضافه شده باشد در کلام هیچ کدام از امامان یافت نشد. در گفته‌ها و تحلیل‌های محدثان متقدمی چون شیخ مفید، شیخ صدوق، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز استفاده از این اصطلاح چه به صورت اسمی و چه فعلی آن، چندان مشاهده نمی‌شود؛ البته در روایاتی که این بزرگان از جانب ائمه(ع) نقل کردند، ترکیب فعلی «تطوی» و «الارض» به همان معنای خارق‌العاده وجود دارد. اما در دوران محدثان متأخر به بعد و سپس در دوران مکتب اخباری‌گری، اصطلاح طی الارض به دو صورت اسمی و فعلی در تحلیل‌های این عالمان فراوان مشاهده می‌شود.

این کرامت -چه با ترکیب طی الارض و یا غیر آن- در زمان‌های مختلف، با موضوعاتی همچون قدرت غیرعادی ائمه(ع) در سیر و حرکت، ظهور قائم(ع) و گفتمان مهدویت و غسل امام متوفی پیوند خورده است و این مسائل سبب ورود روایاتی در این باره شده است.

منابع

- ابن ابی شیبۀ، مصنف، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث والأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- ابن حنبل، احمد، المسند، به کوشش شعیب الارنؤوط و عادل مرشد، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر ابن کثیر، تحقیق محمود حسن، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صدر، ۱۴۱۴ق.
- ابو داود سجستانی، سنن ابی داود، تحقیق شعیب الارنؤوط، دار الرساله العالمیه، ۱۴۳۰ق.
- بحرانی، سید هاشم، تفسیر البرهان، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۷۱ق.
- بستي، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، به كوشش شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
- ترمذی، محمد بن عيسى، الشمانل المحمدية، مصدر: موقع جامع الحديث، بی تا.
- ثعلبی، ابواسحاق، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
- جزایری، سيد نعمت الله، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۷ق.
- حسن بن علی، امام عسکری (ع)، تفسير منسوب به امام عسکری (ع)، قم، مدرسة الإمام المهدي (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسير اثني عشری، تهران، چاپ میقات، ۱۳۶۳ش.
- خرمشاهی، بهاء الدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، انتشارات گلشن، ۱۳۹۳ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، تفسير بحر العلوم، بی جا، بی تا.
- شريف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحيح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- شريف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشريف المرتضی، تصحيح مهدي رجایی، قم، دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.
- شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف، مطبعة حيدرية، بی تا.
- شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، ایران، قم، ۱۴۱۰ق.
- صدوق، محمد بن علی، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشريف الرضي، ۱۴۰۶ق.
- _____، عيون اخبار الرضا، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- _____، كمال الدين و تمام النعمة، تحقيق على اكبر غفاری، تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
- صهيب عبدالجبار، المسند الموضوعی الجامع الكتب العشرة، بی جا، ۲۰۱۳م.
- طباطبای، محمد حسین، الميزان في تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسي، نجف، انتشارات حيدريه، ۱۳۸۱ق.
- عاملی نباطی، علی بن محمد، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۴ق.
- عینی، بدرالدین، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، قم، انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسير الصافي، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
- قطب الدين راوندی، سعيد بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدي (عج)، ۱۴۰۹ق.
- قمی، علی بن ابراهيم، تفسير قمی، تحقيق سيد طيب موسوی جزایری، چ چهارم، قم، دارالکتب، ۱۳۶۷.
- کاشانی، ملا فتح الله، تفسير منهج الصادقين في الزام المخالفين، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶.

- کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، تحقیق مهدی رجالی، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٣٦٣.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٤٠٧ق.
- مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، بی نا، بی جا.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
- _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٤٠٤ق.
- _____، ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الأخبار، تحقیق مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٦ق.
- مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ١٤٠٦ق.
- _____، لواعج صاحبقرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٤ق.
- مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٣٠ق.
- مفید، محمدین محمد، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ١٤١٣ق.
- _____، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
- _____، الفصول المختارة، قم، کنگره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٤ش.
- ملاصالح مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامیه، ١٣٨٢ق.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ١٤٠٧ق.
- نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ایران، تهران، ١٤١٤ق.
- نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤٠٨ق.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٦ق.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۱۷ - ۱۳۶
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۱۸
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61948.0	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲
	نوع مقاله: پژوهشی

اعجاز قرآن در قانونگذاری

از جهت انطباق احکام کلی آن بر جزئیات و مسائل نوظهور

دکتر سیدحسن حسینی

استادیار دانشگاه بیرجند

Email: dr.hasanhoseini@birjand.ac.ir

چکیده

اعجاز قرآن جلوه‌هایی زیبا و ابعادی گسترده دارد. نظر به هریک از ابعاد آن روح و جان را طراوت می‌بخشد و به ساحل نشینان خود یقین و آرامش را هدیه می‌کند. یکی از ابعاد اعجاز قرآن، اعجاز در قانونگذاری و وجود مؤلفه‌های نیرومند در جهت انطباق احکام کلی و راهکارهای اجرایی آن در پاسخگویی به جزئیات و مسائل نوظهور در بستر زمان است، که در باره این بعد از اعجاز قرآن به گستردگی دیگر ابعاد آن بحث نشده است. هدف پژوهش حاضر، اثبات اعجاز قرآن در بعد قانونگذاری و تحلیل مؤلفه‌های قرآنی که قدرت انطباق بر مقتضیات زمان با حفظ اصول و قواعد نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) را دارند می‌باشد. از این رو در این پژوهش، راز انطباق‌پذیری احکام و قوانین کلی قرآن بر جزئیات و مسائل نوظهور در بستر زمان، با چهار اصل و قاعده قرآنی (سنت معصومین (ع)، فقاہت و اجتهاد، عناوین ثانوی و عقل) تبیین شده است که این اصول و قواعد، در بستر زمان، راهکارهایی اجرایی هستند به منظور پاسخگویی به مسائل نوظهور؛ زیرا بشر عادی بدون اتصال به وحی نمی‌تواند در ابعاد مختلف و در گستره‌ای عام تعالیمی فراگیر، قابل انطباق بر مقتضیات همه زمانها را ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: اعجاز قرآن، قانونگذاری، انطباق احکام کلی، جزئیات، مسائل نوظهور.



The Miracle of the Quran in the Legislation from the Aspect of Conforming Its General Laws with the Particulars and Emergent Issues

Dr. Seyyed Hasan Hoseini

Assistant Professor, University of Birjand

Email: dr.hasanhoseini@birjand.ac.ir

Abstract

The miracle of the Quran has beautiful aspects and wide dimensions. Considering each of these aspects refreshes the soul and the spirit and gives certainty and peace to its beach dwellers. One of the miraculous dimensions of the Quran is the miracle in legislation i.e., the existence of powerful components for conformity to the general rules and its executive strategies for responding to the particulars and the issues that emerge during the time. This aspect hasn't been discussed as extensively as other dimensions of the miraculous character of the Quran. The present study aims to prove the miracle of the Quran in the legislative dimension and analyze those Quranic components that with maintaining those principles and rules revealed to the prophet, can be adapted to the exigencies of the time. Therefore, in this investigation, by using four Quranic principles and rules that are the tradition of Imams, Ijtihad, secondary topics, and reason, the secret of applicability of the general rules and regulations of the Quran to the particulars and emergent issues during the time has been explained. These principles and rules are executive strategies during the time to respond to the emergent problems; Because unless connected to the revelation source, an ordinary human can't give comprehensive teachings that are adaptable to the requirements of all times in various dimensions and a general domain.

Keywords: The miracle of the Quran, Legislation, Adaptation of general laws, The particulars, Emergent issues

مقدمه

بحث درباره اعجاز قرآن، و نخستین موضع گیری‌ها در برابر آن به عصر و زمان نزول آن و دوران مکه بازمی‌گردد که در خود قرآن در ضمن آیات تحدّی بدان اشاره شده است. تجلّی اعجاز بیانی و بلاغت و فصاحت آن به گونه‌ای است که سرسخت‌ترین دشمنان همانند ولیدبن مغیره را به خضوع و اعتراف واداشته است. چنان‌که وی پس از آن‌که آیاتی از قرآن را شنید، گفت: «گفتار او شیرینی خاصی دارد، گرمی و طراوت و ویژه‌ای دارد. این قرآن درخت تنومندی را ماند که شاخه‌هایش بسیار بارور است. میوه‌هایی شیرین دارد، ریشه‌هایش در زمین استوار گشته و این کلامی است که بالاتر از آن نمی‌توان آورد.» (قرطبی، ۱۹/۷۴؛ طبری، ۲۹/۹۸؛ طبری، ۱۰/۱۷۸؛ مجلسی، ۹/۱۶۷؛ ۱۷/۲۱۲؛ ۱۸/۱۶۸) این در حالی است که آیاتش در نظامی هماهنگ و موزون به دور از هر گونه اختلاف، تجلّی خاصی یافته است و اعجاز دیگر از جهت اختلاف نداشتن را رقم زده است. بدین ترتیب قرآن معجزه فصاحت و بلاغت است برای بلیغان و اعجاز حکمت است برای حکیمان؛ چنان‌که برای دانشمندان در علم و برای سیاستمداران در سیاست و برای قانونگذاران در قانون و برای حاکمان در حکومت دارای معجزه‌ای است فروزان که صحت و اتمان خویش را ضمانت کرده است. (طباطبایی، ۱/۶۰)

یکی از ابعاد اعجاز قرآن، اعجاز در قانونگذاری است؛ چرا که قرآن در عصری نازل شد که قانون زور، پستی، فرومایگی و هرج و مرج اجتماعی بر ملل جهان خاصه بر عرب حکومت می‌کرد. از این رو قرآن قانونی تشریح کرد که اولاً: سرشت تغییرناپذیر انسان، که قدر مشترک همه انسان‌ها در همه ادوار و در تمام شرایط است را در نظر گرفت و همین مسئله باعث شده است که قوانین آن ابدی و با مقتضیات زمان منطبق باشد. ثانیاً: نه تنها با بعد سازنده مظاهر تمدن انسانی موافق و سازگار است و تضادی میان آن دو وجود ندارد، بلکه مروج آن نیز هست؛ زیرا قرآن برای تأیید و ترویج مظاهر تمدن انسانی، دعوت به علم و دانش، خلاقیت و ابتکار و جدیت کرده و با خرافات، تعصبات، کج فهمی‌ها، جمودها و لهو و لعب‌ها مبارزه کرده است. ثالثاً: با ژرف نگری خاصی وضع شده است؛ چیزی که با سعادت انسان ناسازگار باشد را تحریم کرده و آنچه که به حال او مفید و سودمند است را حلال معرفی کرده است. رابعاً: از نرمی و قابلیت انطباق با اوضاع متغیر زندگی انسان در بستر زمان برخوردار است. لکن دانشمندان و مفسران علوم قرآنی از سده‌های نخستین نزول قرآن و در طول سده‌های اخیر، بخش مهم و اساسی تحقیقات خویش را در زمینه اعجاز قرآن، به اعجاز بیانی قرآن اختصاص داده‌اند و تحقیق و بررسی و اظهارنظر در مورد اعجاز قرآن در قانونگذاری، خصوصاً این قسمت از بحث یعنی انطباق احکام کلی قرآن بر جزئیات و مسائل نوظهور در بستر زمان بسیار اندک بوده است. شاهد این مدعا آمار کتب و مقالاتی است که در این زمینه تألیف شده است. از این رو در این پژوهش به این مسئله مهم و اساسی پرداخته شده است.

پرسش پژوهش حاضر این است که چگونه می‌توان احکام قانونی را که در قرآن به صورت کلی آمده است بر جزئیات و مسائل نو ظهور در بستر زمان منطبق کرد؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم افزاری از طریق گردآوری اطلاعات و داده‌ها در پی پاسخ به این پرسش مهم است.

پیشینه پژوهش

پژوهشگران و اندیشمندان حوزه علوم قرآنی اگر چه در زمینه اعجاز قرآن تحقیقات ارزشمندی را ارائه کرده‌اند که نمونه‌هایی از آنها در آثار فاخر بزرگانی همچون: علامه بلاغی، رشید رضا، زرقانی و علامه طباطبائی آمده‌اند. (بلاغی، ۱/ ۹؛ القلمونی الحسینی، ۱/ ۱۶۳-۱۶۴؛ زرقانی، ۲/ ۳۳۱-۳۳۴؛ طباطبائی، ۱/ ۶۲) آیت الله معرفت نیز در ادامه این حرکت به توضیح و تبیین این ابعاد پرداخته و متناسب با هر یک از آنها محورهای متنوع و گوناگونی را بررسی کرده است؛ برای نمونه وجوه اعجاز بیانی قرآن را با عناوین ذیل بررسی کرده است:

۱. دقت در بیان؛ ۲. سبک نو و شیوه جدید بیانی؛ ۳. دلنشینی کلمات و روانی عبارات؛ ۴. آراستگی نظم و هماهنگی نغمه‌ها ۵. نمایش معنا در آوای حروف؛ ۶. به هم پیوستگی و انسجام در ساختار قرآن؛ ۷. تشبیه‌های نیکو و تصویرهای زیبا؛ ۸. استعاره‌های نیکو و تصویرهای زیبا؛ ۹. کنایه‌ها و تعریض‌ها زیبا؛ ۱۰. نکته‌های تازه و زیبای بدیعی. (معرفت، ۵/ ۱۶؛ گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۳/ ۴۵۹). علاوه بر آثار دانشمندان علوم قرآنی، مقالاتی هم در این زمینه به چاپ رسیده‌اند:

۱. نگاهی به اعجاز تشریحی قرآن؛ نویسنده در این مقاله به قوانین قرآن و ارتباط و انسجام و هماهنگی احکام آن با فطرت بشر و عدم تضاد آن با فطرت پرداخته شده است. (مرادی سرچشمه، ۱۳۹۶)

۲. منابع حقوقی در قرآن؛ در این مقاله به مقایسه میان منابع حقوق اسلامی و حقوق موضوعه و امکان مستند سازی منابع حقوق موضوعه بر آیات قرآن پرداخته شده است. (بهرامی، ۱۳۸۲)

۳. جایگاه قانون و قانون گرایی در قرآن؛ در این مقاله به تبیین جایگاه و ارزش قانون و قانون مداری از دیدگاه قرآن پرداخته شده است. (حق پناه، ۱۳۷۷)

۴. اصول و راهکارهای تفسیر قرآن بر اساس مقتضیات زمان؛ در این مقاله به اصول و راهکارهای تفسیر قرآن براساس نیازهای زمان پرداخته شده است. (جعفری، ۱۳۹۷)

در هیچکدام از این تحقیقات، به این بعد از اعجاز قرآن در قانون گذاری یعنی انطباق احکام کلی قرآن بر جزئیات و مسائل نو ظهور در بستر زمان، به گستردگی ابعاد اعجازی دیگر قرآن پرداخته نشده است. از این رو در پژوهش حاضر به این بعد از اعجاز قرآن در ضمن چهار اصل قرآنی پرداخته‌ایم که نسبت به پژوهش‌های پیش گفته از این جهت تمایز دارد.

۱. سنّت معصومین (ع)

از جمله رسالت‌هایی که پیامبر اکرم (ص) از طرف خدای سبحان بر عهده دارد، تعلیم کتاب و حکمت به مردم است. (جمعه/۲) از این رو آن حضرت بر اساس این وظیفه، جزئیات و فروع مختلفی که مردم نیاز داشتند را در دوران نبوت خویش با گفتار و رفتار، در قالب قضاوت‌ها، روابط بین‌المللی، جهاد و صلح، امضا و تأییدهایی که در پرتو وحی الهی نظارت می‌شد را تحقق بخشید و سرمایه بزرگ پاسخگویی به مقتضیات زمان را اجرایی کرد که در این زمینه نمونه‌هایی را می‌توان برشمرد:

۱-۱. حکم وجوب نمازهای یومیه

خدای سبحان در قرآن به صورت عام و کلی درباره وجوب نمازهای یومیه می‌فرماید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَيَّ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا». (الاسراء/۷۸) نماز را از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب [نیمه شب] برپا دار. جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که درباره کیفیت و کمیت برپایی نماز و جزئیات و شرایط آن در اوقات پنج‌گانه، بیانی از طرف خدای سبحان نه در این آیه و نه در آیات مشابه وارد نشده است؛ زیرا روش آموزشی قرآن بیان کلیات و اصول عمومی است. پرواضح است که چگونگی ایفای نماز، تعداد رکعات و شرایط خاص آن به صورت عملی، جزو وظایف و مأموریت‌های پیامبر اکرم (ص) است. (النحل/۴۴) از این رو پیامبر موظف است نحوه نماز خواندن و تعداد رکعات هر وعده را مشخص کند. آن حضرت نیز بر اساس وظیفه الهی، نماز را با تمام جزئیات و روش انجام دادن آن، به اصحاب آموزش داد و عملاً این عبادت مهم را برای مردم انجام داد. از این رو آن حضرت در ابتدا به مردم می‌گفت نماز بخوانید همان‌گونه که من نماز می‌خوانم. این مطلب در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که در کتاب‌های حدیثی و فقهی شیعه و سنی منعکس گردیده است. مثلاً در کتاب صحیح ابن حبان آمده که پیامبر اکرم فرمود: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي». ابن حبان در ادامه نقل این حدیث می‌گوید این جمله امر است و شامل تمام جزئیات می‌شود که پیامبر اسلام به مردم عملاً نشان داده است. (ابن حبان، ۵۴۱/۴) و همین‌طور شیعیان به این حدیث برای تمام جزئیات و شیوه نماز خواندن پیامبر اسلام احتجاج می‌کنند. محقق داماد در رساله‌اش می‌گوید به دلیل حدیث: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، تأسی به فعل پیامبر اکرم (ص) نسبت به کمیت و کیفیت نماز واجب است. (میر داماد، ۱۹۶/۲) این سیره و روش در متون اهل سنت نیز با بیان تمام جزئیات نقل شده است. (بخاری، ۱۹۱/۱؛ نووی، ۴۰۱/۳)

۲-۱. حکم وجوب حج

درباره وجوب حج، خدای سبحان در قرآن به صورت کلی فرموده است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (آل عمران/۹۷) درباره کیفیت برپایی حج و جزئیات و شرایط آن، بیانی از طرف خدای سبحان در این آیه وارد نشده است. بیان کیفیت حج و جزئیات و شرایط آن جزو وظایف پیامبر اکرم (ص) است که آن حضرت بر

اساس این وظیفه با مردم حج گزارد تا مسلمانان، به صورت عینی و عملی به احکام آن آگاه شوند. مفصل‌ترین گزارشی که از آخرین سفر حج پیامبر اکرم (ص) به ما رسیده، روایت جابر بن عبدالله انصاری صحابی معروف پیامبر است که از امام صادق (ع) نقل شده و در کتب شیعه و سنی، با اندک اختلاف ذکر شده، لکن در منابع حدیثی امامیه بدون ذکر جابر و توسط وی نقل شده است. (کلینی، ۸/ ۱۶۰-۱۶۸)

۱-۳. حکم وجوب زکات

در باره وجوب زکات، خدای سبحان در قرآن فرموده است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (التوبه/۳) از مفاد آیه شریفه بر می‌آید که با توجه به فعل امر «خُذْ» بر وجوب زکات دلالت دارد. از این رو علامه طباطبایی، آیه شریفه را آیه وجوب زکات دانسته و می‌نویسد: «این آیه شریفه متضمن حکم زکات مالی است که خود یکی از ارکان شریعت و دین اسلام است؛ هم ظاهر آیه این امر را می‌رساند و هم اخبار بسیاری که از طریق ائمه اهل بیت (ع) و از غیر ایشان نقل شده است.» (طباطبایی، ۹/ ۳۷۷)

بیان اینکه زکات در چه مواردی واجب می‌شود و شرایط وجوب آن چیست؟ در این آیه بیان نشده است. بیان جزئیات آن به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده و چنان‌که در بسیاری از روایات آمده، آن حضرت زکات را در نه چیز که عبارتند از طلا، نقره، شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما، کشمش قرار داد و سایر موارد را بخشید. (کلینی، ۹/ ۷)

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، این رسالت در مدت ۲۵۰ سال، از زمان امیر مؤمنان علی (ع) تا شهادت امام حسن عسکری (ع) به اهل بیت آن حضرت منتقل شد که به تعبیر مرتضی مطهری استمرار امامت در ادامه نبوت، یکی از نعمت‌ها و امتیازات شیعه است که نقش مؤثری در حل مشکلات و پاسخگویی به مسائل زمان داشته است. از این رو می‌نویسد: «این امر، مشکل اقتضای زمان را برای ما شیعیان حل کرده است.» (مطهری، ۲۱/ ۱۵۰-۱۵۱) و جامعه اسلامی از حضور مستقیم آنان بهره‌مند بود و این بزرگواران اصول و قواعدی را به یادگار گذاشتند که راه انطباق احکام الهی را بر مقتضیات زمان فراهم ساخت؛ چرا که در این مدت حوادث، موضوعات و مسائل گوناگونی در جهان اسلام پیش آمدند که شیعیان و ارادتمندان به اهل بیت (ع) مواضع، گفتار و رفتار آنان را به عنوان ذخایر عظیم بشری و فرهنگی ثبت و ضبط کردند. از این رو در بیش از پنجاه باب از ابواب فقهی از طهارت گرفته تا دیات، سخنان و پاسخ‌های امامان معصوم (ع) با ذکر سند در کتاب‌های حدیثی ذکر شده است که در همه زمان‌ها و برای همه مردم راهگشا بوده و در بستر زمان ساری و جاری است؛ چنان‌که در زمینه اعتقادات صحیح نیز احادیث آنان در دسترس همگان قرار گرفته است که بر اساس حدیث متواتر ثقلین، از آن به سنت اهل بیت تعبیر می‌شود و این سنت، حجت است. (ابن حنبل، ۱۸/ ۱۱۴؛ ترمذی، ۵/ ۶۶۳؛ ابن بابویه، ۱/ ۲۳۸؛ طبرانی، ۵/ ۱۵۳-۱۵۴؛ خلیل، ۵/ ۵۰۵؛ الالبانی، ۳/ ۵۴۲-۵۴۴) این در حالی است که از آیات متعددی همانند آیه تبلیغ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ

رَبِّكَ» (المائده/ ۶۷) و آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائده/ ۵۵) و آیه اطاعت: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء/ ۵۹) حجیت و لزوم پیروی از سنت معصومان (ع) در انطباق احکام الهی بر اساس مقتضیات زمان را نیز می‌توان دریافت.

۲. فقاہت و اجتهاد

وجود اجتهاد روشمند در فقه موجب پاسخگویی به همه نیازهای فقهی همه جوامع در همه زمان‌ها است و معنایش این است که در تشریحات اسلامی بن بست و وجود ندارد و این خود نشانی دیگر از اعجاز قرآن در امر تشریح و قانونگذاری است؛ چرا که یکی از راهکارهای مهم پاسخ‌گویی به مشکلات و پرسش‌های هر عصر اجتهاد پویاست که مجتهد بر اساس منابع معتبر قرآن، سنت، عقل و اجماع به استنباط می‌پردازد و پاسخ لازم را به پرسش‌های زمانه ارائه می‌کند. شهید مطهری به این راهکار توجه ویژه دارد و اجتهاد را بر دلایل قرآنی استوار می‌کند و اجتهاد را قوه محرکه اسلام می‌خواند. (مطهری، ۱۵۹/۲۱) از این رو یکی از مسئولیت‌های فقیهان انطباق صحیح و منطقی اصول اسلامی بر مصادیق و بیان درست فروع مختلف است که نمونه‌ای از آن را شیخ طوسی در زمان خود ارائه کرد. ایشان در پاسخ به اشکال توانمند نبودن فقه شیعه در بیان فروع، کتاب هشت جلدی المبسوط را نگاشت و مسائل بسیاری را بر اساس اصول کلی ذکر کرد. (طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیه، ۱/ ۲) بر این اساس، یکی از راهکارهایی که قدرت انطباق احکام کلی قرآن بر جزئیات؛ فروع در بستر زمان و نیز جامعیت احکام قرآن و اسلام را متجلی ساخته، مسئله فقاہت و اجتهاد است. بر این اساس، قرآن مسلمانان را به این مسئله مهم ترغیب و تشویق کرده و آن را مقدمه‌ای بر انذار و هشدار دادن مردم قرار داده و فرموده است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْكُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (التوبه/ ۱۲۲) شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از هر گروهی از آنان طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند) تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آنها را بیم دهند؟ شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند.

آیت الله خوئی معتقد است آیه بیانگر سه موضوع است: الف) وجوب تقلید در احکام، زیرا آیه بر حذر بودن را پس از انذار فقیه واجب دانسته است و این زمانی محقق می‌شود که به انذار او عمل شود؛ ب) وجوب فتوا دادن به این دلیل که انذار پس از تفقه واجب شده است؛ ج) حجیت انذار و الفتای فقیه، زیرا اگر انذار فقیه حجیت نباشد بر حذر بودن نیز واجب نخواهد بود؛ چون در صورت عدم حجیت انذار از موارد قاعده قبح بالبیان خواهد بود. (خوئی، موسوعه الامام الخوئی، ۱/ ۶۵)

با مطالعه تاریخ نیز به این حقیقت دست می‌یابیم که اهل بیت (ع) در زمان خود به این مسئله مهم و مترقی اسلامی عنایت داشتند و در این راستا شاگردانی تربیت کردند که از قدرت اجتهاد و استنباط برخوردار

بودند و آنان را چراغ راه آینده قرار دادند تا پاسخگوی مسائل نوظهور و موضوعات مختلف باشند و بر اساس اصول و قواعد ترسیم شده احکام شرعی را بیان کنند. چنان‌که امام رضا(ع) در این زمینه فرمود: «عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ» (حرعاملی، ۲۷/۶۲) بر ماست که اصول را برای شما بیان کنیم و بر شماست که فروع را استخراج کنید.

بر اساس همین اصل است که امام صادق(ع) به ابان بن تغلب فرمود: «إِجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ أَفْتِ النَّاسَ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يُرَى فِي شِعْبَتِي مِثْلَكَ» (نجاشی، ۱۰؛ قمی، ۷/۱) در مسجد مدینه بنشین، و برای مردم فتوا بده زیرا من دوست دارم در میان شیعیانم فردی مثل تو دیده شود. حضرت این تکلیف را در زمان امام معصوم فرا راه دینداران و ارادتمندان خود قرار داد تا فقیهان با اجتهاد درست و دور از التقاط بتوانند احکام الهی را بیان کنند و پاسخگوی مسائل نوظهوری که در فرایند زمان به وجود می‌آیند باشند. از این رو شهید مطهری معتقد است: حوایجی که برای زندگی بشر پیش می‌آید، بی نهایت است. اصول اسلام ثابت و لایتغیر است و نه تنها از نظر اسلام تغییرپذیر نیست، بلکه حقایقی است که در همه زمان‌ها باید جزء اصول زندگی بشر قرارگیرد و حکم یک برنامه واقعی را دارد؛ اما فروع الی ما لانهایه است و به همین جهت اجتهاد ضرورت دارد. در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص و کارشناس واقعی باشند که اصول اسلامی را با متغیری که در زمان پیش می‌آید، تطبیق دهند. (مطهری، ۲۱/۱۵۸)

برای تغییر مصادیق احکام کلی بر اثر متغیر زمان مثال‌های فراوانی وجود دارد از جمله:

۱-۲. موضوع و جوب حج عنوان مستطیع است؛ ولی ممکن است کسی در زمان خاص با توانایی مخصوص و محدود، مستطیع به حساب آید و در زمان دیگر که تحقق عنوان استطاعت غنای بیشتری را می‌طلبد مستطیع نباشد.

۲-۲. فقیر یکی از مصارف خمس و زکات است ولی مصداق آن با اختلاف زمان تغییر می‌کند؛ زیرا ممکن است یک فرد در یک زمان با درآمد محدود فقیر به حساب آید، ولی در زمان دیگری کسی که از درآمد بالاتری برخوردار است، زیر خط فقر باشد.

۳-۲. طبق منابع روایی، احتکار منحصر در چند نوع مواد غذایی خاص است؛ ولی برخی از فقها موارد احتکار را به این مواد غذایی محدود نمی‌دانند؛ چون ملاک و معیار تشریح آن نجات مردم از تنگنای اقتصادی به هنگام عسر و حرج است و موضوع واقعی حرمت احتکار کمبود اقتصادی است که سبب عسر و حرج می‌شود. در نتیجه مصادیق جدیدی با گذشت زمان بر آنچه در روایت ذکر شده، اضافه می‌گردد. (خویی، مصباح الفقاهه، ۵/۴۹۷)

۴-۲. زمینی که احیا شود طبق اطلاق روایاتی از قبیل: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۷/۱۵۲) به ملکیت احیاکننده در می‌آید؛ ولی گذشت زمان و پیشرفت وسایل کشاورزی باعث

کشف دقیق موضوع و در نتیجه سبب تضییق و تخصیص موضوع احیا به مواردی می‌شود که موجب سلطه اقتصادی و طبقاتی نشود و به حدودی که حاکم آن را تعیین می‌کند، محدود گردد.

۳. عناوین ثانویه

یکی از ویژگی‌های مهم سیستم قانون‌گذاری اسلام، عناوین ثانویه است و به طور یقین کلید حلّ بخش مهمی از مسائل نوظهور را می‌توان در آنها جویا شد؛ زیرا این اصل تضمین‌کننده انطباق‌پذیری احکام کلی و قانونی قرآن بر شرایط و حالت‌های مختلف است. قرآن به این مسئله توجه کرده است؛ چرا که ممکن است در یک زمان یا شرایطی، یک امر حرام باشد، همان امر در زمان و شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد که از جمله آن قوانین، می‌توان به قوانین ذیل اشاره کرد:

۳-۱. اضطرار

از جمله قواعدی که در استنباط و اجتهاد احکام فقهی از قرآن نقش به‌سزایی دارد، قاعده اضطرار است. این قاعده از قواعد کاربردی و اساسی فقه به‌شمار می‌آید و تأثیر و کارایی آن در فقه بسیار به چشم می‌خورد؛ به ویژه در حل مشکلات و معضلات مباحث و مسائل نوپدید نقش اساسی دارد. این قاعده جزو قواعد عامه به‌شمار می‌آید؛ زیرا در تمامی ابواب فقه، عبادات، معاملات به معنای عام، معاملات به معنای خاص، آداب شخصی، آداب عمومی، سیاسیات و جزئیات کاربرد دارد.

قرآن کریم پس از آنکه حکم تحریم خوردن مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را با نام غیر خدا ذبح شده است را به صورت کلی و عام بیان می‌کند، استثنائی را در این موارد بیان می‌دارد و می‌فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (البقره/۱۷۳) کسی که (برای حفظ جان خود به خوردن آنها) ناچار شود در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست. نیز می‌فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائده/۳) اما آنها که در حال گرسنگی دستشان به غذای دیگری نرسد و به گناه متمایل نباشند (مانعی نیست که از گوشت‌های حرام بخورند) خداوند آمرزنده و مهربان است.

مفسران شیعه استثنای در این آیات را دلیل بر قاعده اضطرار می‌دانند. (طوسی، التبیان فی تفسیرالقرآن،

۳/۴۳۷؛ طبرسی، ۱/۴۷۶؛ طباطبایی، ۱/۴۲۶)

اضطرار بنابر نظریه مشهور فقها عبارت است از بیم عقلایی نه صرف پندار از رسیدن زبانی که معمولاً قابل تحمّل نیست، نسبت به فعل یا ترك کاری؛ خواه نسبت به خود شخص باشد یا فردی که حفظ او بر انسان واجب است. ضرر نیز جانی یا مالی یا حیثیتی و ناموسی باشد؛ ضرر جانی نیز در حدّ کشته شدن باشد یا نقص عضو یا پیدایی بیماری یا شدت پیدا کردن آن یا طولانی شدن دوره درمان یا مشکل شدن مداوا یا پیدایی عارضه‌ای که به یکی از آنها منجر گردد. (ابن براج، ۲/۴۴۲؛ ابن ادریس حلی، ۳/۱۱۳؛ عاملی، ۱۲/۱۱۳؛ نراقی، مستندالشیعه، ۱۵/۲۰-۲۳؛ نجفی، ۳۶/۳۶-۴۲۷)

نکته قابل توجه در این زمینه این است که قاعده اضطرار، به خوردنی‌ها اختصاص ندارد و در هر مسئله‌ای پیش آید، قانون را تخفیف می‌دهد. از این رو وقتی از امام صادق (ع) پرسیدند که پزشک به مریضی دستور استراحت و خوابیدن داده است، نماز را چه کند؟ امام (ع) این آیه را تلاوت نموده و فرمود: نماز را خوابیده بخواند. (عروسی حویزی، ۱/ ۱۵۴)

براین اساس، فقهای شیعه با استفاده از آیه ۱۷۳ سوره بقره و همین‌طور آیه ۳ سوره مائده، اضطرار را از عناوین ثانویه‌ای شمرده‌اند که با پیدایی آن، تکلیف اولی از عهده مکلف برداشته می‌شود؛ بدین معنا که مکلف را از موضوع حکم شرعی اولی خارج می‌کند که نتیجه آن، جواز ارتکاب حرام یا ترک واجب در حال اضطرار است و می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل قرار بگیرد. در این زمینه نیز نمونه‌های فراوانی وجود دارند:

۳-۱-۱. برداشته شدن کیفر ارتکاب حرام

حکم اولی زنا و لواط در شرع مقدس مشخص شده است که در صورت ثبوت آنها باید حد الهی جاری شود. اما فقهاء بر اساس قانون اضطرار معتقدند اگر کسی مرتکب زنا و لواط شود در حالی که ارتکاب وی از روی اضطرار باشد، کیفر ندارد؛ زیرا اضطرار به تبع برداشتن تکلیف، کیفر را نیز برمی‌دارد. (نجفی، ۴۱/ ۲۶۲)

۳-۱-۲. برداشته شدن ضمان مضطر

ضمان اضطرار اگر ناشی از اکراه باشد، ضمان را از مضطر «مُکْرَه» برداشته و متوجه اکراه‌کننده می‌کند، مانند آنکه فردی به اکراه، مال کسی را تلف کند در این صورت نسبت به مال تلف شده ضامن نخواهد بود؛ اما اگر ناشی از اکراه نباشد، مضطر ضامن است؛ مانند فردی که به خوردن غذای دیگری اضطرار پیدا کند که در این صورت ضامن قیمت آن است. (نجفی، ۳۶/ ۴۳۸)

۳-۱-۳. صحت و فساد معامله

معامله مضطر در صورتی که اضطرار او ناشی از اکراه باشد باطل است، مانند آنکه فردی خانه‌اش را به اجبار دیگری بفروشد، در این صورت این معامله باطل است؛ اما اگر اضطرار وی ناشی از اکراه نباشد، معامله درست است؛ مانند آنکه انسان برای درمان بیماری، به فروش خانه خویش مجبور گردد. (حکیم، ۱۲/ ۱۰-۱۱؛ توحیدی، ۱/ ص ۶۳۰)

۳-۱-۴. خوردنی و نوشیدنی حرام

خوردن و نوشیدن چیزهای حرام در حال اضطرار، حلال، که در صورت توقف حیات آدمی بر آن، واجب است؛ لیکن در اندازه خوردن و آشامیدن یعنی به مقدار سد رمق یا تا حد سیری باشد، اختلاف نظر وجود دارد. ولی خوردن و آشامیدن افزون بر سد رمق، نزد بیشتر فقها و افزون بر حد سیری به اجماع آنان جایز نیست. (عاملی، ۱۲/ ۱۱۵-۱۱۶؛ نجفی، ۳۶/ ۴۳۲). این یکی از ویژگی‌های ممتاز قرآن و اسلام است که در

ساختار درونی خود، بی‌آنکه موجب تغییر در قوانین باشد، شرایط و زمان و مکان‌های متفاوت را در نظر گرفته است؛ زیرا عناوین ثانویه خود از قوانین الهی هستند که ناظر بر احکام اولیه‌اند.

۳-۲. عسر و حرج

اگر عنوانی در ذات و طبیعت خود مشقت‌زا نبود، اما شرایط و پدیده‌های خاص طبیعی موجب مشقت و سختی شد، قاعده لاجرح موجب می‌شود حکم به مرحله پایین‌تری تنزل یابد. این قاعده، از قواعد فقهی بوده و به این معنا است که هرگاه تکلیفی مشقت و دشواری شدیدی داشته باشد که تحمل آن عادتاً برای مکلف سخت و دشوار باشد، آن تکلیف ساقط می‌گردد. از این رو مرتضی مطهری معتقد است که در متن قوانین اسلام یک سلسله قوانین وضع شده که کارشان کنترل قوانین دیگر است و اسلام برای این قوانین کنترل‌کننده، حق «وتو» قائل شده است. ایشان قاعده «لاضرر» و «لاحرج» را مثال می‌زند. این قاعده در تمام قواعد و قوانینی که اسلام در عبادات، معاملات و در هر مورد وضع کرده حاکم و ناظر است؛ مانند وجوب وضو برای نماز (مانده ۶) اما «قاعده لاضرر» می‌گوید: اگر وضو برایت ضرر دارد، وضو نگیر، قاعده لاضرر و لاجرح در بسیاری از احکام و مسائل امروزی جاری است و برای پرسش‌ها توان پاسخگویی ایجاد می‌کند. (مطهری، ۲۱/ ۳۳۵)

البته در این‌که عسر و حرج، شخصی است یا نوعی، در بین فقهاء اختلاف نظر است. بیشتر صاحب‌نظران برآنند که ملاک، عسر و حرج شخصی (عسر و حرجی که شخص خاص نتواند آن را تحمل کند) و نه عسر و حرج نوعی (عسر و حرجی که نوع مردم نتواند آن را تحمل کند) است. (نراقی، عوائد الایام، ۵۷؛ مشکینی، ۲۱۲-۲۱۳؛ مکارم، أنوار الأصول، ۱/ ۳۳۵؛ همو، القوائد الفقهیّه، ۱/ ۱۹۶؛ موسوی بجنوردی، مقالات اصولی، ۸۶؛ سجادی، ۱/ ۲۱۸) بنابراین، محتوای قاعده این است که اگر عنوانی در ذات و طبیعت خود مشقت‌زا نبود، اما شرایط و پدیده‌های خاص طبیعی موجب مشقت و سختی شد، قاعده لاجرح موجب می‌شود حکم به مرحله پایین‌تری تنزل یابد. مستند فقهاء برای استفاده این قاعده در احکام و مسائل فقهی آیاتی از قرآن است؛ از جمله:

۳-۲-۱. فلسفه برداشته شدن روزه از مریض و مسافر

خدای سبحان در آیه ۱۸۵ سوره بقره، تکلیف به روزه ماه رمضان را از مریض و مسافر برداشته و به جای آن، به عنوان قضا روزه‌های دیگری تعیین کرده و در حکمت آن فرموده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (البقره/ ۱۸۵) خداوند راحتی شما را می‌خواهد، نه زحمت شما را. این آیه اراده شارع را در تسهیل و گشایش امور مردم بیان می‌کند؛ زیرا وجوب و تعیین روزه را که از احکام مسلم اولیه است در روزهای بیماری و سفر از بیمار و مسافر نفی کرده است و رخصت داده که پس از پایان این دوران، به این تکلیف عمل شود. به علاوه، چون در این آیه، نفی عسر به صورت علت کلی یک حکم جزئی بیان شده، جمله «يُرِيدُ اللَّهُ

بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» عام است و از لحاظ ثبوتی، همه احکام را شامل می‌شود. (محقق داماد، ۸۳)

۳-۲-۲. فلسفه تبدیل حکم وضو به تیمم

خدای سبحان در قرآن درباره فلسفه و علت تبدیل حکم وضو به تیمم در مواردی که احتمال ضرر یا مشقت وجود داشته باشد می‌فرماید: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (المائده/۶) با ملاحظه آیاتی که قبل از آیه مذکور قرار دارند و به پاره‌ای از احکام غیر عبادی مثل حکم نکاح با اهل کتاب مربوط می‌شوند و با عنایت به تأکید ویژه‌ای که در سیاق عبارت آیه و نحوه نفی حرج وجود دارد، برخی از مفسران ورود «من» بر مفعول «مایرید» و همین‌طور تعلیق نفی بر اراده جعل را در آیه مذکور نشانه‌ای بر تأکید دانسته‌اند. (طباطبایی، ۲۳۰/۵)

به نظر می‌رسد که نفی حرج مندرج در آیه، ناظر به احکامی است که در این آیه و آیات مقدم بر آن در ابتدای سوره مانده آمده است و به‌علاوه، به علت عمومیت و اطلاق که دارد همه احکام شرع را در بر می‌گیرد و کلیه مقررات اسلامی را شامل می‌شود.

۳-۲-۳. فلسفه تشریح حج

خدای سبحان در سوره حج درباره وجوب حج می‌فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (الحج/۷۸) کلمه «جعل» به این معنی است که خداوند احکام حرجی را از مؤمنان برداشته است؛ نه آن‌که مرفوع، موضوعات حرجی باشد. بدین ترتیب «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ناظر به کلیه قوانین اسلام است و به برخی احکام ویژه اختصاص ندارد و منظور از آیه این است که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف در عسر و حرج واقع شود، این احکام و الزامات از عهده او برداشته می‌شود. بنابراین، مفاد این آیه و آیات پیش‌گفته این است که خدای سبحان هیچ‌گونه حکم و قراردادی را در راستای حرج برای مکلفین تشریح و جعل نکرده است و مقصود از حرج هم چیزی است که انسان در انجام آن به مشقت و سختی افتاده و مستأصل شود، نه آنکه قدرت بر انجام آن نداشته باشد. (موسوی بجنوردی، جزوه درسی، ۱) زیرا بنای قانونگذار اسلام بر این است که قانون را بر اساس یسر و آسانی و نه در راستای عسر و حرج قرارداد؛ زیرا هر تکلیفی که در شریعت وضع شده ناظر به وسع، توان و طاقت مکلفین بوده است و خدای سبحان هیچ‌گاه در پی سنگین کردن بار بندگانش با کثرت امر و نهی برنیامده است و وجود عسر و حرج بر خلاف فلسفه دین است.

از این رو در روایتی عبدالاعلی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که ناخن پام بر اثر ضربه و برخورد قطع شده است. روی آن دوایی قرار داده‌ام؛ برای وضو چه کاری انجام دهم؟ حضرت فرمود: «يَعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أَمْسَحْ عَلَيْهِ» (کلینی، ۳/۳۳؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/۳۶۳؛ حرعاملی، ۱/۳۹) حکم این مسئله و امثال آن از کتاب خدای بزرگ و بلند مرتبه شناخته و

استفاده می شود که: خداوند کار دشوار و طاقت فرسا در دین بر شما قرار نداده است؛ پس بر آن مرهم مسح کن. از پاسخ امام(ع) نکات ذیل استنتاج می شود:

۳-۲-۳. نفی حرج یک قاعده کلی است و طبق رهنمود امام(ع) می توان از آن برای رفع احکامی که برای مکلفان مضیقه ساز و مشقت آورند، استفاده کرد.

۳-۲-۳. از اینکه امام(ع) به جای نفی حرج ذیل آیه وضو- که تناسب بیشتری با سؤال دارد- به نفی حرج مذکور در آیه ۷۸ سوره حج استناد می کند، چنین بر می آید که لا حرج مذکور در آیه اخیر، علاوه بر آنکه از عمومیت و شمول بیشتری نسبت به آیه وضو برخوردار است، بیشتر به موارد حرج عرفی مربوط است تا حرج ذاتی که در آیه وضو ذکر شده است.

۳-۳. لاضرر

قاعده لاضرر از قواعد مشهور فقهی است که در بیشتر ابواب فقه کاربرد دارد و مضمون آن این است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و هرگونه ضرر و اضرار در اسلام نفی شده است. قاعده لاضرر به معنی نفی مشروعیت هرگونه ضرر و اضرار در اسلام است و اگر حکمی در حقیقت خود موجب ضرر شود، در صورتی که موجب اضرار به دیگران شود، رفع می شود. (نراقی، عوائد الایام، ۵۰-۵۲؛ انصاری، ۲/ ۴۶۰؛ خراسانی، ۳۸۲؛ عراقی، ۲/ ۳۲۳؛ حکیم، ۵/ ۴۰۱-۴۱۲-۴۲۷؛ خمینی، الرسائل، ۱/ ۴۲)

مستند فقها برای استفاده این قاعده در احکام و مسائل فقهی آیاتی از قرآن مانند: «لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» (الطلاق/ ۶)؛ «ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا» (البقره/ ۲۳۱)؛ «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» (البقره/ ۲۳۳)؛ «وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (البقره/ ۲۸۲)؛ «غَيْرِ مُضَارٍّ» (النساء/ ۱۲) است.

برای مثال اگر مبادله ای با عنوان خرید و فروش بین دو فرد صورت گیرد، بر حسب طبع اولی این معامله لازم است؛ بر اساس قانون لاضرر، با شرایط خاص خود می تواند از خیار غبن استفاده کند و معامله را فسخ کند. نمونه روشن آن داستان سمره بن جندب است. وی تصور می کرد چون مالک درخت خرماست، برای سرزدن بدان، حق دارد بی خبر و ناگهانی از حریم خصوصی و خانه دیگران عبور کند. وقتی صاحبخانه در محضر پیامبر اکرم(ص) از وی شکایت کرد، حضرت از سمره خواست به هنگام وارد شدن اجازه بگیرد. او امتناع کرد. حضرت از او خواست درخت را بفروشد و حتی قیمتی بالاتر از قیمت واقعی را به او پیشنهاد کرد. وی با لجاجت امتناع ورزید. سپس حضرت برای بار سوم فرمود: در مقابل آن برای تو درختی از بهشت باشد؛ اما این بار نیز امتناع کرد. در نهایت حضرت به مرد انصاری فرمود: «إِذْهَبْ فَأَقْلَعِهَا وَ اِزِمْ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (حراعلی، ۲۵/ ۴۲۹) برو و درخت را بر کن و آن را نزد او پرتاب کن؛ زیرا ضرر وارد کردن به خود و دیگران در اسلام وجود ندارد.

شیخ الشریعه اصفهانی معتقد است: «لا» در روایت، لای ناهیه بوده و در معنای مجازی استعمال

شده است؛ یعنی نباید کسی به دیگری ضرر بزند. امام خمینی نیز این نهی را نهی حکومتی می‌داند. (اصفهان، ۱۸-۱۹؛ خمینی، الرسائل، ۱/ ۴۰) لکن شیخ انصاری و معظم علماء، منظور از نفی ضرر را نفی احکام ضرری می‌دانند و نظریه شیخ الشریعه را قبول ندارند؛ یعنی معتقدند که «لا» در معنای نفی به کار رفته و کلمه «حکم» را باید در تقدیر گرفت؛ بنابراین، مراد این است که «لا حکم ضرری فی الاسلام» یعنی در اسلام احکامی که موجب ضرر بر بندگان باشد وجود ندارد. (نراقی، عوائد الأیام، ۵۰-۵۲؛ انصاری، ۲/ ۴۶۰؛ خراسانی، ۳۸۲؛ عراقی، ۲/ ۳۲۳؛ مشکینی، ۲۰۳؛ مکارم، القوائد الفقهیه، ۳/ ۲۴۴) بنابراین، حکم اولی یعنی حرمت تصرف در ملک غیر جای خود را به حکم ثانوی (جواز تصرف در ملک غیر) داد. در واقع، در این قضیه خاص، پیامبر اکرم (ص) تعلیلی عام آورده است و اشاره به این دارد که هرگاه حکم اولیه موجب ضرر و ضرار شود، آن حکم مرتفع می‌گردد.

۴. عقل

عقل یکی از منابع انکارناپذیر شناخت و معارف بشری در همه زمینه‌های مادی و معنوی حیات است. از این رو در آموزه‌های مترقی قرآن و اسلام، آن مقدار که از عقل ستایش شده، از کمتر مقوله‌ای تمجید گردیده است و این ستایش به گونه‌ای است که به کاربرد و کارایی عقل و تأثیر آن در شناخت واقعیت‌های عالم هستی و تمیز درستی از نادرستی و نیز استنباط احکام شرعی از آیات قرآن نظر دارد؛ زیرا به مقتضای برخی روایات، آن‌گونه که پیامبران و ائمه، حجت ظاهری خداوند بر بندگان هستند، عقول بشری نیز حجت باطنی پروردگار هستند. (کلینی، ۱/ ۳۵ و ۵۷)

آنچه محل بحث و تأمل است، میزان کارایی و ضوابط و شرایط کیفیت بهره‌وری از عقل در زمینه شناخت دین است؛ به ویژه در استنباط احکام شرعی که در قرآن به شیوه قانون کلی مقرر شده است. همان‌گونه که آیت الله خوئی نیز بیان می‌کند، نباید نقش عقل را در حوزه استنباط احکام، به عقل عملی و حسن و قبح عقلی منحصر نمود، بلکه در باب عقل نظری نیز عقل نقش مهمی ایفا می‌کند. (خوئی، مصباح الأصول، ۲/ ۵۵) شهید صدر نیز در این باره می‌گوید: «عقل نظری از دو طریق در استنباط حکم شرعی، نقش ایفا می‌کند:

۱. شناخت لوازم احکام (استلزام عقلی)؛ ۲. شناخت ملاک تام احکام» (صدر، ۴/ ۱۱۹-۱۲۰) در بسیاری از اوقات افراد به جهت نشناختن درست موضوعات احکام به کج فهمی و سوء برداشت دچار می‌شوند.

از این رو مرتضی مطهری بر این باور است که اسلام بر اساس قانون گذرای، به عقل به عنوان یک اصل تکیه کرده است که فقها این مطلب را به طور قطع پذیرفته‌اند. این مسئله متضمن این مطلب است که اسلام میان عقل و منابع دیگر اگر قطعی باشند، تضادی نمی‌بیند؛ چه احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند؛ یعنی واجب‌ها تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر و حرام‌ها تابع مفسده ملزمه‌اند. مصلحت‌ها و مفسده‌ها به منزله علل احرامند. حال اگر در جایی که در قرآن یا سنت ساکتند، به حکم عقل، مصلحت یا مفسده‌ای

کشف شود، با ملاحظه روح اسلام که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی‌کند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد فوراً به حکم عقل، حکم شرع کشف می‌شود. پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی باشد. (مطهری، ۲۱/ ۲۹۸-۲۹۹) نابراین، از کارکردهای نقش آفرین عقل در فقه و احکام تشریحی، تشخیص احکام مهم‌تر و ترجیح آن در صورت تزاخم بین حکم اهم و مهم است؛ زیرا هرگاه عنوان اهمی بر موضوعی که از عنوان مهم برخوردار است عارض شود، حکم مهم جای خود را به حکم اهم می‌دهد. همان‌گونه که آیت الله خوئی در این زمینه می‌گوید: «در تقدیم اهم بر مهم جای شک و تردید نیست؛ زیرا این مطلب از قضایای بدیهی است که دلیل آن به همراه خودش موجود است؛ به علت این که تقدیم مهم بر اهم باعث می‌شود مقداری از مصلحت و ملاک موجود در واجب اهم از دست برود؛ برخلاف تقدیم واجب اهم بر مهم که در این صورت، هم مصلحت واجب مهم و هم مصلحت واجب اهم به دست می‌آید». (خوئی، مصباح الأصول، ۳/ ۳۶۱)

با توجه به اهمیت قاعده عقلی- شرعی (اهم و مهم) آیات کثیری از قرآن کریم به طور غیر مستقیم به این بحث مربوط است. (البقره/ ۱۷۳؛ آل عمران/ ۱۰۶؛ النحل/ ۱۰۶؛ البقره/ ۱۹۱؛ الکهف/ ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۸۲) از این رو این اصل راهگشای بسیاری از مسائل و انطباق عملی احکام در زمان‌ها و شرایط مختلف است که در این زمینه مثال‌های فراوانی وجود دارد از جمله:

۴-۱. تزاخم میان تصرف در اموال دیگران و امداد رسانی

از جمله مسائلی که امروزه بیشتر مورد ابتلای سازمان‌های مأمور امداد و نجات است، این است که گاه جان یکی از انسان‌ها به جهت حوادثی مانند آتش سوزی و سیل در خطر قرار می‌گیرد و تنها راه نجات او تخریب خانه مجاور یا تصرف و استفاده از وسایلی است که در ملکیت دیگران است. از یک سو نجات انسان‌ها واجب است و از سوی دیگر تصرف در مال دیگران حرام است. بین مصلحت حفظ جان انسان با مفسده تصرف در مال غیر تزاخم است. در اینجا چه باید کرد؟ راه حل این است که چون حفظ جان مهم‌تر است، باید در مراقبت از آن، اگر چه به قیمت تصرف در اموال غیر باشد، به نجات و امداد اقدام کرد. از این رو در این مورد، حرمت غصب ملک از بین رود و اقدام به نجات واجب می‌شود.

۴-۲. تزاخم حرمت تشریح مسلمان و مصلحت تشریح

تشریح یا کالبد شکافی بدن و جسد انسان از مسائل مهمی است که برای دانش پزشکی امری ضروری است. از یک سو از نظر شرعی و حکم اولی تشریح بدن مسلمان جایز نیست. از سوی دیگر بر اثر آشنایی با جراحی و شناخت بیماری‌ها می‌توان از جان تعداد بسیاری از انسان‌ها محافظت کرد. فتوای فقیهان بر این است که اگر حفظ جان مسلمانی یا عده‌ای از مسلمانان بر تشریح توقف داشته باشد و تشریح غیر مسلمان امکان نداشته باشد، تشریح مسلمان جایز است. (خمینی، رساله توضیح المسائل، ۴۱۴؛ بنی هاشمی، ۲/ ۷۲۷)

۳-۴. تراحم تصرف در ملک غیر با مصلحت خیابان کشی

امروزه خیابان کشی درون شهری، اتوبان و جاده های برون شهری ضرورت زندگی اجتماعی انسان هاست و گاه عدم آن موجب کندی امداد رسانی به بیماران و فوت آنان می شود. حال اگر خیابان کشی یا احداث جاده که از موجبات حفظ جان انسان هاست، در تراحم با تخریب خانه یا تصرف در املاک باشد که صاحبان آنها حتی با پرداخت قیمت آنها به تصرف راضی نیستند چه باید کرد؟ اینجاست که فقه بر اساس قانون تراحم می گوید باید به سوی حکم مهم تر رفت و در مورد تصرف در املاک غیر بر اساس رعایت مقدار و مرتبه ضرورت رفتار کرد. از این رو امام خمینی در این زمینه می نویسد: «در مواردی که دولت اسلامی برای حل مشکل تردد و تسهیل رفت و آمد، طرح هایی برای توسعه خیابان ها ارائه می دهد، در مواردی که منازل شخصی، زمین ها و املاک عده ای در مسیر این طرح قرار گیرد، میان حقوق این اشخاص و حکومت تراحم واقع می شود و در این گونه موارد، حق حکومت مقدم است و اشخاص حق جلوگیری و ممانعت ندارند. منتها دولت باید قیمت عادلانه این املاک را به صاحبانش بپردازد.» (خمینی، صحیفه نور، ۲۱/۳۴)

مرتضی مطهری نیز در این زمینه می نویسد: زمانی که می خواستند این خیابانی را که در قم از کنار این بابویه می گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می رود احداث کنند از مرحوم آقای بروجردی سؤال کردند که این کار را بکنیم یا نه؟ ایشان گفتند اگر مسجدی خراب نمی شود، مانعی ندارد؛ این کار را انجام دهید و پول مالک ها را بدهید بدیهی است که این تصرف است وقتی کسی مالک خانه ای است، بدون رضای او نمی شود آن را تصرف کرد؛ ولی وقتی که مصلحت یک شهر ایجاب می کند که خیابانی احداث شود دیگر رضایت او شرط نیست. (مطهری، ۲۱/۳۲۱-۳۲۲)

۴-۴. تراحم معالجه نامحرم با حرمت لمس بدن وی

یکی از محرّمات، لمس و تماس با بدن نامحرم است. حال در مقام معالجه و جراحی ای که متوقف بر لمس و نگاه است و پزشک زن برای معالجه زن و پزشک مرد برای معالجه مرد یافت نمی شود، چه باید کرد؟ فقها بر اساس اصل تراحم فتوا به جواز داده اند: از حرمت نگاه کردن و لمس در مرد و زن نامحرم مقام معالجه استثنای شده است؛ البته زمانی که معالجه با مماثل در جنسیت ممکن نباشد؛ مانند گرفتن نبض در صورت فقدان وسیله تشخیص نبض و مانند رگ زدن و خون گرفتن و حجامت و بستن شکستگی؛ چنان که به هنگام ضرورت در آنجا که نجات دادن از غرق یا سوختن بر نگاه کردن و لمس توقف داشته باشد، اشکال ندارد. (خمینی، تحریر الوسیله، ۲/۲۴۴)

۵-۴. تراحم مصلحت فرد با جامعه

گاهی اوقات اتفاق می افتد که مصلحت فرد در تضاد با مصلحت جامعه است. در این صورت چه باید کرد؟ می توان با کمک حکم عقل، تضاد این دو را برطرف کرد و بر اساس آن مصلحت اجتماع را مقدم داشت.

فقها در باب جهاد عنوانی را به نام «تترس» یا سپر دفاعی ذکر کرده‌اند؛ به این صورت که گاهی دشمن به قصد تخریب و کشتار مسلمین حمله می‌کند و جهت جلوگیری از دفاع یا حمله متقابل آنان کودکان و زنان خود یا تعدادی از اسرای مسلمان را سپر قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که تنها راه رسیدن به متجاوزان کشته شدن زنان، اطفال یا اسیران مسلمان است. از سوی دیگر عدم دفاع موجب می‌شود ضررهای سهمگین و بیشتری به جامعه اسلامی وارد شود. در این صورت جایز است رزمندگان با رعایت تمامی اصول امنیتی حمله کنند و چنانچه بی گناهان کشته شوند، حکم شهید خواهند داشت. (طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۱۲/۲؛ حلی، تحریر الاحکام الشریعه، ۲/۱۴۳؛ همو، تذکره الفقهاء، ۹/۷۴-۷۵؛ نجفی، ۲۱/۶۸-۷۰)

نتیجه‌گیری

برای انطباق پذیری احکام کلی قرآن بر جزئیات و مسائل نوظهور در بستر زمان، قرآن قواعد و اصولی را مطرح کرده است که بر همه زمان‌ها منطبق‌اند. در این پژوهش این قواعد و اصول تحلیل و بررسی گردید و نتایج ذیل به دست آمد:

۱. از جمله منابع اصیل و میراث گرانبهای الهی که بیانگر تطبیق احکام کلی قرآن بر جزئیات و مسائل نوظهور در بستر زمان که خدای سبحان در قرآن به پیروی از آن فرمان داده، سنت معصومین (ع) است. بر این اساس، پیامبر اکرم (ص) در طول ۲۳ سال رسالت خویش، بر اساس وظیفه الهی که داشت، جزئیات و فروع مورد نیاز مسلمانان را تبیین کرد. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) این رسالت به ائمه معصومین (ع) منتقل شد و آن بزرگواران در طول ۲۵۰ سال امامت خویش بر امت اسلامی، بیانگر جزئیات احکام کلی قرآن در بستر زمان و مطابق با مقتضیات زمان بودند. از این رو در بیش از پنجاه باب از ابواب فقهی، از طهارت گرفته تا دیات که سخنان و رهنمودهای آن بزرگواران و پاسخ‌هایی که با ذکر سند ارائه کرده‌اند و در کتاب‌های حدیثی موجود است، تطبیق دهنده احکام کلی قرآن بر جزئیات و مسائل نوظهور در بستر زمان بوده‌اند.

۲. فقهات و اجتهاد یکی از راهکارهایی قرآنی است که قدرت انطباق پذیری احکام کلی قرآن را بر جزئیات؛ فروع در زمان‌های مختلف، و نیز جامعیت احکام قرآن و اسلام را متجلی ساخته است، به دلیل همین اهمیت است که فقیهان در زمان غیبت، ضمن پاسخگویی به مسائل موجود، عهده دار پاسخگویی به مسائل نوظهور و تطبیق کلیات بر فروع در طول تاریخ بوده و هستند.

۳. از جمله ویژگی‌های مهم سیستم قانون گذاری اسلام، عناوین ثانویه است که این عناوین در مواردی بر عناوین اولیه مقدم هستند و به طور یقین کلید حلّ بخش مهمی از مسائل نوظهور را می‌توان در آنها جست؛ زیرا ممکن است در یک زمان یا یک شرایط، یک امر حرام باشد، همان امر در زمان و شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد. از جمله آن عناوین، می‌توان به: اضطرار، عسر و حرج، لاضرر اشاره کرد که در این موارد به حکم قرآن، در عناوین اولی احکام قرآنی تصرف می‌شود و به عناوین ثانوی مراجعه می‌کنیم، بدون آنکه

موجب تغییر در عناوین ولی قرآن باشد و این خود یکی از ویژگی‌های ممتاز قرآن و اسلام است که در ساختار درونی خود، شرایط مختلف، زمان و مکان‌های متفاوت را در نظر گرفته است.

۴. اسلام در قانون گذرای، روی عقل به عنوان یک اصل تکیه کرده است. فقهاء نیز این مطلب را به طور قطع قبول کرده‌اند. از این رو از جمله کارکردهای نقش آفرین عقل در فقه و احکام تشریحی، تشخیص احکام مهم‌تر و ترجیح آن در صورت تزاخم بین حکم اهم و مهم است؛ زیرا هرگاه عنوان اهمی بر موضوعی که از عنوان مهم برخوردار است، عارض شود، حکم مهم جای خود را به حکم اهم می‌دهد. براین اساس، این اصل راهگشای بسیاری از مسائل و انطباق عملی احکام کلی قرآن بر جزئیات؛ فروع مسائل نوظهور در زمان‌ها و شرایط مختلف است.

منابع

ابن ادریس حلی، محمدبن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
ابن بابویه، محمدبن علی، کمال الدین و تمام النعمه، محقق/مصحح، علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۵ق.

ابن بزّاج، عبدالعزیز، المهذّب، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.

ابن حبتان، محمد، صحیح ابن حبتان بترتیب ابن بلبان، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
ابن حنبل، احمدبن محمد، مسند الامام احمدبن حنبل، محقق، شعیب الارنؤوط؛ عادل مرشد، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.

اصفهانى، شیخ الشریعه، قاعده لاضرر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

الالبانی، محمد ناصرالدین، صحیح سنن الترمذی، چاپ اول، ریاض، مکتبه المعارف للنشر والتوضیح، ۱۴۲۰ق.
القلمونی الحسینی، رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتب، ۱۹۹۰م.
انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.

بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.

بنی هاشمی، محمد حسن، توضیح المسائل مراجع، چاپ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱ش.

ترمذی، محمدبن عیسی، سنن الترمذی، محقق، احمد محمد شاکر؛ محمد فؤاد عبدالباقی؛ ابراهیم عطوه عوض، چاپ دوم، قاهره، مکتبه ومطبعه مصطفی البابی، ۱۳۹۵ق.

توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقهاه (تقریر اباحت سماحه آیت الله العظمی السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی)، چاپ اول، قم، داوری، ۱۳۷۷.

حرعاملی، محمد بن الحسن، تفصیل وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.

حکیم، عبدالصاحب، منتقى الاصول (تقریرا لباحث آیت الله السید محمد حسینی روحانی)، چاپ اول، قم، مطبعه

الامیر، ۱۴۱۳ق.

حکیم، محسن، مستمسک العروه الوثقی، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
حلی، حسن بن یوسف، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)،
۱۴۲۰ق.

_____، تذکره الفقهاء، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.

خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.

خلیل، محمود محمد، المسند الجامع، چاپ اول، بیروت، دارالجليل للطباعه والنشر، ۱۴۱۳ق.

خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.

خمینی، روح الله، الرسائل، چاپ اول، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.

_____، تحریر الوسیله، چاپ نهم، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۰ش.

_____، رساله توضیح المسائل، چاپ پنجم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷ش.

_____، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.

خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۰۹ق.

_____، مصباح الفقاهه، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق.

_____، موسوعه الامام الخویی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۱۸ق.

زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، کومش، ۱۳۷۳ش.

صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، محقق، حمدی بن عبدالمجید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
۱۴۲۲ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، محقق، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.

طبری، محمدبن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

طوسی، محمدبن الحسن، اختیار معرفه الرجال (رجال الکشی)، تصحیح/ تعلیق، حسن مصطفوی، مشهد، انتشارات
مرکز تحقیقات و مطالعات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.

_____، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

_____، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۳ تهران، المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.

_____، تهذیب الاحکام، محقق، حسن خراسان؛ علی آخوندی؛ محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران،
دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.

عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.

عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، محقق، محسن عراقی؛ منذر حکیم، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، محقق، رسولی محلاتی، هاشم، بی جا، بی نا، بی تا.
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، محقق، احمد البردونی؛ ابراهیم اطفیش، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴ق.

قمی، عباس، سفینه البحار، چاپ اول، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ اول، تهران، دارالحدیث، ۱۴۳۰ق.
گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، معرفت قرآنی (یادنگار آیت الله محمد هادی معرفت)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه بخش مدنی ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۵ش.

مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، چاپ پنجم، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۱ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۶۸ش.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۸۶ش.

مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، محقق/ مصحح، علی اکبر غفاری؛ محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی الالفیه للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

مکارم، ناصر، انوار الاصول، تهیه و تنظیم احمد قدسی، چاپ دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ق.

_____، القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۰ش.

موسوی بجنوردی، محمد، جزوه درسی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش.

_____، مقالات اصولی، چاپ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

میرداماد، محمد باقر بن محمد، اثنی عشر رساله، بی نا، بی جا، بی تا

نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۵ش.

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، محقق، عباس قوچانی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء

التراث العربی، ۱۳۶۲.

نراقی، احمد، عوائد الایام، چاپ سوم، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ق.

_____، مستند الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.

نووی، یحیی بن شرف، المجموع شرح المهذب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۳۷ - ۱۵۹
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۸	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.68315.1035	نوع مقاله: پژوهشی

شکل گیری انکاره شهادت در سال های نخست هجری

اشرف منتظری

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی گرگان

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش) (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان

Email: Mehrvash@Hotmail.com

دکتر هادی رهنما

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر ارسطو میرانی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان

چکیده

در فرهنگ اسلامی معاصر، فرد اعلاى مصادیق شهید کشته‌ای دانسته می‌شود که جان برای تحقق آرمان‌های دین اسلام داده است. با این حال، بازنمون تعریفی از این مفهوم که مصادیق مختلف آن در طول تاریخ فرهنگ اسلامی را شامل شود مشکل است؛ چه، در ادوار مختلف، کشته‌شدگانِ معرکه جنگ، درگذشتگان به امراض دشوار، درگذشتگان هجوم ناجوانمردانه حتی بیرون از جنگ‌های رویارو، مردگان در زیر آوار یا بر اثر فروکوفتگی، غریب‌مردگان، و هرچه از این دست را شهید خوانده، و اغلب این کاربردها را به روایات نبوی مستند کرده‌اند. از آن سو، چنان‌که مطالعات معاصر نشان می‌دهد، در قرآن کریم چنین مفهومی را نمی‌توان پی جویی کرد. شهید همواره در قرآن به معنای گواه محکمه است و تنها یک مورد عبارت قرآنی می‌توان یافت که در آن برای اشاره به کشتگان راه دین از شهید و هم‌خانواده‌هایش استفاده شده باشد. در روایات نبوی نیز، اولاً، شهید در مفهومی اعم از کشته‌راه دین کار بسته شده است و ثانیاً مفهوم آن با مدلول قرآنی شهید یعنی گواه محکمه تطابق ندارد. معلوم نیست شهید از چه زمان دچار تحول معنایی گردید و در معنای کشته‌راه دین کار بسته شد؛ هم‌چنان که معلوم نیست چرا در حجم قابل توجهی از روایات نبوی، تعبیر شهید معنایی متفاوت با کاربردهای قرآنی آن یافت. برای جستن پاسخ باید نخست شواهد بازمانده از کهن‌ترین دوران کار بست شهید در معنای کشته‌راه دین را بازخوانی کرد؛ بدان امید که بتوان تصویری از کهن‌ترین درک از مفهوم شهید باز نمود. مطالعه کنونی با همین هدف صورت می‌پذیرد.

کلید واژه‌ها: شهید، تاریخ انگاره، قتل فی سبیل الله، آیین باریابی، غرانیق.



The Formation of the Concept of Martyrdom in the First Years of AH

Ashraf Montazeri

Ph.D. Student, Islamic Azad University of Gorgan

Dr. Hamed Khani (Corresponding Author)

Associate Professor, Islamic Azad University of Gorgan

Email: Mehrvash@Hotmail.com

Dr. Hadi Rahnama

Assistant Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies

Dr. Arastoo Mirani

Assistant Professor, Islamic Azad University of Gorgan

Abstract

In the contemporary Islamic culture, the highest example of a Shahid (martyr) is a killed person who has given his life to achieve the ideals of Islam. However, it is difficult to provide a definition that includes its various examples throughout the history of Islamic culture; because during different periods, many instances such as the killed on the battlefield, those who have died due to the refractory diseases, unfair invasions even outside the face-to-face wars and the falling of a building, dead persons who were away from their hometown, and other such cases have been considered as a martyr and most of them have been documented in the narrations of the prophet. On the other hand, according to the current studies, this concept can't be found in the Holy Quran. In this Divine book, Shahid always means a court witness except in one case in which this word and its derivatives have been used to refer to the killed in the way of religion. In the prophetic narrations, not only the word Shahid has been used in a general sense including the killed person in the way of religion, but also its concept isn't in conformity with its Quranic meaning that is a court witness. It's not clear when this word has undergone a semantic change and has been used in the meaning of a killed person in the way of religion. Also, it's not known why in the considerable volume of the prophetic narrations, this word has found a different meaning from its Quranic usages. To reach the answer, first of all, we should reconsider the remaining evidence from the oldest period of this usage i.e., a killed person in the way of religion. In this way, we hope to show a picture of the oldest understanding of the concept of Shahid. With this aim, this article is conducted.

Keywords: Shahid, History of idea, Killing in the way of Allah, Rituals of Bar(Royal court Admission ceremonies), Gharanigh

مقدمه

شهادت و هم‌خانواده‌هایش در قرآن کریم غالباً برای توصیف عمل یا جایگاه فردی با وظایفی تعریف شده در پیشگاه یک حاکم به کار می‌رود. شهادت آن گونه که در قرآن یاد شده، عبارت است از: آگاهی کامل — به رؤیت یا رأی — از امری که بالفعل یا بالقوه موضوع صدور حکم است؛ یا ابراز این آگاهی در قالب هر گونه بیان رسمی اعم از گواهی، اقرار، تعهد یا اظهار نظر کارشناسانه برای صدور حکم در محکمه‌ای به ریاست یک قاضی یا در محضر یک پادشاه؛ به شرط آن که این آگاهی و بیان از نگاه عموم حاضران معتبر باشد و افکار عمومی از قضاوت برپایه‌اش حمایت کنند؛ خواه این اعتبار و حمایت نتیجهٔ آن باشد که خود، مفاد آن را درست یافته‌اند یا نتیجهٔ اعتبار کسانی باشد که عرضه‌اش داشته‌اند. (مهروش، «شهید از گواه محکمه تا کشتهٔ راه دین»، ۱۳۵)

در این تحلیل بر نکته‌ای تأکید شده که در اغلب مطالعات معاصران مغفول است؛ این که جایگاه شهید در محکمهٔ الهی قیامت بسیار شبیه جایگاه دادستانان در محاکم امروزی است. (نک: همان، ۱۴۰-۱۴۵) پذیرش این تحلیل مفهوم شهید را به کارگزاری در آیین‌های باستانی باریابی به محضر شاه نزدیک می‌کند. شاهان بزرگ باستانی برای بازنمودن عدالت خویش و اصراری که به ستاندن حق مظلومان داشتند آیین باریابی اقامه می‌کردند و جمع کثیری از مردمان را در ایامی بخصوص فرامی‌خواندند تا همگان در پابند شاه به سان یک قاضی عادل در حضور صاحب‌منصبان بزرگ، معتمدان، حاجبان، پاسبانان و عموم مردم به شکایات رسیدگی می‌کند. (نک: خالقی مطلق، سراسر مقاله) در این میان، شهید شخصیتی است که در آیین‌های باریابی به شاهنشاه و محاکمی که در ضمن آن برپا می‌شود وظایفی تعریف شده دارد؛ آیین‌هایی که مخاطبان پیامبر اکرم (ص) در عصر نزول نیز با آن آشنا بوده‌اند.

طرح مسئله

با پذیرش این تحلیل، می‌توان توضیح داد چرا در فرهنگ متقدم اسلامی، از میان ده‌ها عنوان انگاشتنی، استعارهٔ «شهید» برای اشاره به کشتهٔ راه دین کار بسته شده است: شهید کسی است که در میان قوم خود زندگی می‌کند و به حال ایشان آگاه است، به خدای حکم‌ران جهان هستی نیز مقرب است و بناست هنگام باریابی به محکمهٔ حکم‌ران قیامت، به نفع پیامبران (ص) شهادت بدهد. (مهروش، «شهید از گواه محکمه...»، ۱۵۰؛ برای تحلیل‌های سنتی عالمان مسلمان از وجه تسمیهٔ شهید، نک: عترت دوست، ۸۸-۹۰) با این حال، درک این‌که دقیقاً از چه زمان تعبیر شهید و هم‌خانواده‌های آن برای اشاره به کشتهٔ راه دین کار بسته شدند مشکل است. هرگز در قرآن تعبیر شهید پیوندی آشکار با کشتگان راه خدا ندارد و برای اشاره به ایشان اغلب از تعبیر «الذین قُتِلُوا فی سَبیلِ الله» و امثال آن استفاده می‌شود.

پذیرش این که هیچ یک از کاربردهای قرآنی فراوان شهید به کشتهٔ راه دین اشاره نداشته باشد برای عالمان

مسلمان غریب و دشوار بوده است. شماری از مفسران مسلمان کوشیده‌اند برخی کاربردهای قرآنی مشتقات شهید را به مرگ سرخ مرتبط کنند. آیاتی در قرآن البته از جایگاه والای شهیدان می‌گویند (نک: نساء: ۶۹؛ حدید: ۱۹)؛ اما هیچ کدام تصریح ندارند که مراد از شهید، کشته‌ی معركة جنگ یا هر جور مجاهدت مشابه باشد. یگانه‌آیه‌ای از این میان که در بافت آیات جنگ واقع شده، آیه ۱۴۰ سوره آل عمران است:

«إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»

مفسرانی در دوره تابعین تعبیر «يَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ» را چنین تفسیر کرده‌اند که خدا می‌خواهد برخی را با مرگ نزد خود ببرد و با قرار دادن‌شان در جایگاه شهیدان گرامی دارد. (نک: طبری، ۶/ ۸۷) از برخی صحابه هم چون ابن عباس نیز نقل شده است که مؤمنانی در صدر اسلام دعا می‌کردند به مقام «شهادت» برسند و خدا هم با مرگ ایشان را نزد خود ببرد. (همان) به قرینه سیاق می‌توان دریافت آیه ۱۴۰ سوره آل عمران به جنگ اُحُد و سال‌های نخست هجرت نبوی مربوط است. اگر تعبیر شهید برای اشاره به مرگ سرخ در اوائل دوره جنگ‌های پیامبر (ص) به قرآن راه یافته باشد، باید انتظار داشته باشیم در سال‌های بعدی حیات پیامبر اکرم (ص) کاربرد آن در قرآن توسعه یابد. این انتظار هرگز تحقق نیافته است.

از آن سو، تعبیر شهید کاربردی گسترده در روایات نبوی دارد. یک پرسش مهم در این جا این است که چه‌طور می‌شود این تعبیر در صدر اسلام برای اشاره به کشتگان راه دین، رواج و در روایات نبوی هم به‌گسترده‌گی راه یابد، اما در قرآن از آن ذکری نشود. گلدسیهر در توضیح این دوگانگی می‌گوید احتمالاً اصطلاح شهید در عصری پس از پیامبر اکرم (ص) از مسیحیان سُرِیانی زبان وام گرفته شده است؛ مسیحیانی که واژه «ساهداء» را برای ترجمه «مارتیس» یونانی در عهد جدید به کار می‌بردند و کسانی را که برای ایمان‌شان شکنجه و کشته شده بودند با توصیف به «گواه» می‌ستودند (ff ۳۸۷ / Goldziher, II) از آن رو که اینان را در جایگاه شاهدان به محکمه می‌بردند و چون شهادت به باورهای مطلوب حاکم نمی‌دادند، کیفر می‌دیدند. (نک: Lassner, ۲۷)

هرگاه چنین تحلیلی صحیح انگاشته شود بدان معناست که پیامبر اکرم (ص) و قرآن هیچ کدام درباره شهید سخنی نگفته‌اند، روایات نبوی درباره شهید یک‌سر مجعول اند و انگاره شهید در دوره پساقرآنی شکل گرفته است. پذیرش این فرضیه با این واقعیت سازگار می‌نماید که کاربردهای قرآنی شهید و شهادت هرگز تداعی‌گر مرگ دشوار نیستند (مهروش، «شهید از گواه محکمه...»، ۱۴۸) و از این حیث، با کاربردهای ساهدا و مارتیس در فرهنگ مسیحی (نک: Raven, ۲۸۲) و با کاربردهای شهید در روایات نبوی (نک: Lewinstein, ۷۸-۷۹) متفاوت اند.

با این حال، مسئله آن است که حتی اگر این فرض را بپذیریم که کاربرد اصطلاح شهید در معنای کشته

راه دین حاصل وام‌ستانی از دیگر فرهنگ‌هاست، باز هم لزومی ندارد که بپذیریم این اشاعهٔ فرهنگی^۱ پس از عصر پیامبر اکرم (ص) روی داده است؛ بلکه به نظر می‌رسد بسترهای لازم برای برقراری پیوند میان معنای «مقرَّب بارگاه الهی» با «کشتهٔ راه دین» در صدر اسلام نیز به این دلایل وجود داشته است: اولاً، پیوندهای تجاری و فرهنگی میان عرب‌ها و شامیان از دورهٔ پیش از اسلام برقرار بود و در خود عربستان نیز، مسیحیانی در نجران می‌زیستند. افزون بر این، سراسر دوران حیات پیامبر اکرم (ص) در مدینه به جنگ سپری شد. ثانیاً، اصطلاح قرآنی شهید نیز هم‌چون ساهدا و مارتیس به فردی مقرب خدا اشاره داشت. به بیان بهتر، در همان صدر اسلام زمینه برای سَرایانِ دیگر مؤلفه‌های معنای مارتیس به شهید می‌توانست برقرار باشد.

فرض دیگر آن است که به جای مجعول دانستن عمدهٔ روایات نبوی، محتمل بدانیم فرهنگ‌سازی برای برقراری این پیوند در عصر پیامبر (ص) اتفاق افتاده و کار بسته نشدن تعبیر شهادت برای این معنا در قرآن دلیل دیگر داشته است. باری، قبول این که پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ شهید سخنانی بگویند و فرهنگ‌سازی ایشان با حمایت قرآن روبه‌رو نشود و هیچ آیهٔ آشکاری از قرآن به شهید اشاره نکند محتاج دلیل قانع‌کننده است. به‌عکس، انتظار می‌رود همراه با توسعهٔ استعمال این تعبیر در بیانات نبوی، کاربرد تعبیر در آیات بسیاری نیز مشاهده شود.

در کوشش برای رفع این ابهام، لازم است با مرور گزارش‌های تاریخی کهن، مراحل مختلفی را مرور کنیم که با گذر از آن‌ها تعبیر شهید در معنای کشتهٔ راه دین تثبیت شد. مطالعهٔ پیش‌رو کوششی برای همین منظور است. می‌خواهیم با مرور روایت‌های منتسب به بزرگان صدر اسلام بدانیم: اولاً، با چینش روایات اسلامی بر حسب ترتیب تاریخی رویدادهایی که در آن روایت‌ها یاد شده‌اند چه تصویری از تحول انگارهٔ شهید حاصل می‌شود؛ ثانیاً، آیا همهٔ روایات با این تصویر کلی سازگاری دارند یا مواردی از ابهام، تعارض و ناسازگاری قطعی می‌توان یافت؛ ثالثاً، برپایهٔ مجموع این شواهد آیا می‌توان توجیهی برای تفاوت کاربردهای شهید در قرآن و روایات نبوی باز نمود یا نه.

۱. تصویر کلی شهید در روایات اسلامی

برای شناخت تاریخ انگارهٔ شهید شاید یک راه شایستهٔ آزمودن این باشد که نخست اصالت روایات اسلامی را مفروض بگیریم و با مرور آن‌ها ببینیم چه تصویری از شهید بازمی‌نمایانند. آن‌گاه، بکوشیم با مرور شواهد ناسازگار با این تصویر کلی، درک حاصل‌شده در مرحلهٔ نخست را تصحیح کنیم.

الف) شهادت به مثابهٔ کارگزاری خدا

در شماری از گفته‌های بزرگان دین تعبیر شهید به معنای کشتهٔ راه دین است. با این حال، یکی از مفاهیمی که با آن تداعی می‌شود مفهومی است که از شهید قرآن نیز می‌توان دریافت. شهید در برخی از این روایات بر

فردی مقرب خدا و حاضر نزد وی دلالت می‌کند که اجازه یافته است به بارگاه خدا راه یابد، به حریم خاص خدا پا نهد و بدون هیچ حجابی با خدا ملاقات کند. از جمله، روایتی به نقل از جابر بن عبدالله انصاری آورده‌اند حاکی از این که وقتی پدرش در اثر جراحات جنگ اُحُد به شهادت رسید، پیامبر (ص) به او بشارت داد خدا با همه از پشت حجاب سخن می‌گوید؛ اما پدرت را دوباره زنده کرد و با او رویاروی و بی حجاب سخن گفت (ترمذی، ۴/ ۲۹۸؛ حکیم ترمذی، ۱/ ۳۶۲)؛ یعنی فرصت یافت به بارگاه خدا راه یابد و حتی فراتر از بار عام، در بار خاص، و محفل نزدیکانی حاضر شود که از درون سرپرده این بارگاه با خدا سخن می‌گویند.

گویا شهادت از نگاه مردم صدر اسلام این‌گونه تداعی می‌شده است که باب آسمان را می‌گشایند، فردی از آن بالا می‌رود (تا به پیشگاه خدا شرف حضور یابد)، و دوباره باب آسمان بسته می‌شود. همین معنا را می‌توان عیناً در رؤیای همسر حنظله غسبل الملائکه - تازه‌داماد شهید جنگ اُحُد - بازجست؛ رؤیایی که در شب جنگ اُحُد بعد آیین زفاف و قبل عزیمت همسرش به معرکه دید. او از این رؤیا چنین فهمید که شوهرش قرار است به شهادت برسد. (قمی، ۱/ ۱۱۸)

در بیش‌تر روایات این که شهیدان بعد از کشته شدن چه‌گونه در پیشگاه خدا شرف‌یاب می‌شوند آشکارا توضیح داده نشده است. با این حال، این را که شهیدان قرار است روز قیامت نقشی خاص در محکمه الهی ایفاء کنند و با تشریفاتی خاص به عرصه دادگاه بیایند، می‌توان با نظر به برخی روایات دیگر دریافت. از این جمله، گفتاری از امام باقر (ع) در توضیح نحوه حضور قرآن در محشر و قرار گرفتن در جایگاه شهیدان است.

بر پایه این روایت، روز قیامت مردم در برابر خدا در ۱۲۰ هزار ستون صف کشیده‌اند. صف‌ها بر اساس جایگاه افراد سامان‌دهی شده است، هر گروه خاص از خلائق در یک صف جای دارند و هر چه صف کسی به عرش خدا نزدیک‌تر باشد مقرب‌تر است. قرآن از میان صفوف مختلف رد می‌شود. اهل هر گروه چون قرآن را می‌بینند نمی‌شناسند و گمان می‌برند فردی متعلق به یک رده بالاتر از خودشان است. آن‌ها (دقیقاً مطابق با رسم آیین‌های باریابی)، سخن خود را با ستایش یگانگی و بی‌ظنری حکم‌ران روز جزا آغاز می‌کنند و بعد هم شگفتی خود را از شمایل بی‌ظنری قرآن در محضر خدا ابراز می‌دارند. در نهایت قرآن از برابر همه صفوف رد می‌شود و مقابل عرش خدا سجده می‌کند. خدا از قرآن شهادت می‌طلبد و قرآن شهادت می‌دهد با او چه رفتاری داشته‌اند. (کلینی، ۲/ ۵۹۶-۵۹۸)

برخی دیگر از مفسران عصر تابعین از جمله مجاهد بن جبر (د. ۱۰۴ق.) به مناصبی برای شهیدان اشاره دارند. وی در تفسیر «مُقیمت» (نساء/ ۸۵) آن را شهید معنا کرده (مجاهد، ۱/ ۱۶۷)، یا وکیل را در عبارت «وَاللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ» (یوسف/ ۶۶) به معنای شهید گرفته است (همو، ۱/ ۳۱۷). در طبقه بعد از وی

مقاتل بن سلیمان هم حسیب را در «كُفَى بِاللَّهِ حَسِيْبًا» (نساء/ ۶) بر شهید منطبق می‌کند (مقاتل، ۱/ ۳۵۸). گرچه معنای این سه تعبیر محتاج مطالعه‌ای مستقل است، اجمالاً از عبارت مجاهد می‌توان دریافت به سه منصب خاص اشاره دارند.

در روایاتی سخن از آن می‌رود که مؤمن شهید خدا روی زمین، و ملائک شهید خدا در آسمان‌اند و از همین رو، هرگاه مؤمنان فردی تازه‌گذشته را بستایند یا مَدَمَّت کنند، خدا بر آن مرده طبق رأی ایشان حکم خواهد کرد: «مؤمنان می‌گویند فلان مرده چنین و چنان بود؛ خدا نیز می‌گوید همین مقرر شود؛ زیرا مؤمنان شهادت روی زمین‌اند». (بخاری، ۲/ ۹۷، ۳/ ۱۶۹؛ مسلم، ۲/ ۶۵۵؛ نسائی، ۲/ ۴۲۵؛ برای استحباب شهادت ۴۰ مؤمن بر حال نیکوی میت نزد شیعیان، نک: کلینی، ۳/ ۲۵۴) هم چنین، روایت شده است پیامبر اکرم (ص) چون کشتگان اُحُد را داخل قبر نهاد فرمود: «أَنَا شَهِيدٌ عَلَيَّ هُوَ لَاءِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (بخاری، ۲/ ۹۳) چنان‌که گویی پیامبر اکرم (ص) در جایگاه کارشناسی قرار دارد که قرار است خدا روز قیامت بر اساس نظر وی افرادی را به بهشت یا جهنم ببرد. (برای کاربست تعبیری مشابه در روایتی از امام باقر (ع) برای اشاره به امامان شیعه (ع) هم چون شهید دوران‌های مختلف، نک: فرات، التفسیر، ۶۲)

ب) شهادت به مثابه راستی آزمایی

روایاتی نیز می‌توان یافت که در آن‌ها شهید اوصافی متفاوت با توصیفات قرآنی‌اش دارد. از جمله در برخی روایت‌ها شهادت امری «اصابت‌کردنی» و شهید نیز فردی شناسانده می‌شود که خود را تسلیم بالای نامعمول و ناشناخته الهی می‌کند؛ چنان‌که نقل شده است پیامبر (ص) فرمودند: «مَنْ طَلَبَ الشَّهَادَةَ صَادِقًا أُعْطِيَهَا وَكَوَلَمْ تُصِبْ» (مسلم، ۳/ ۱۵۱۷) یعنی اگر کسی صادقانه شهادت بجوید، حتی اگر شهادت به وی اصابت نکند و به مرگ دیگری بمیرد به او داده خواهد شد. گرچه در قرآن می‌توان هم‌نشینی شهادت به معنای حضور در جنگ با مصیبتی بزرگ هم چون مرگ را مشاهده کرد. (نک: نساء/ ۷۲؛ نیز نک: مقاتل، ۱/ ۳۸۸)، هرگز اشاره قرآن به این‌که شهادت امری اصابت‌کردنی باشد، شکل صریح به خود نگرفته است.

نکتهٔ شایان تأمل دیگر در همین روایت باور به «اعطاء» شهادت از جانب خداست. شهادت مقامی دانسته می‌شده که خداوند به هر کسی که خود صلاح می‌دیده عطا می‌کرده است. گاه در برخی روایت‌ها سخن از اهداء شهادت نیز فراتر رفته و تعبیر «طلب شهادت خدا از فردی» آمده است. برای نمونه، آورده‌اند وقتی جعفر بن ابی‌طالب در جنگ موته (سال ۸ ق.) کشته شد، پیامبر (ص) فرمود جبرئیل خبر داد خدا از جعفر طلب شهادت کرد؛ او اکنون دو بال دارد که با آن‌ها در بهشت همراه ملائک هر جا خواست پرواز کند. (ابونعیم، ۱/ ۱۷۳)

از برخی روایت‌های دیگر می‌توان چنین دریافت که بارزترین وصف شهید از نگاه مردم صدر اسلام، همین کشتگی به تیغ بوده است. برای نمونه، نقل است که یکی از اعراب نزد پیامبر (ص) آمد و بیعت نمود

که با پیامبر (ص) هجرت کند. چون در جنگ خیبر یا حُتَین (حدود ۷-۸ق.) سهمی از غنائم برایش بردند به اعتراض آمد که برای سهم خواهی اسلام نیاورده و بدان امید بیعت کرده است که تیری به گلویش اصابت کند و راه بهشت گیرد. اندکی بعد همین گونه کشته شد و پیامبر (ص) در نماز بر جنازه اش گفتند: «اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ خَرَجَ مُهَاجِرًا فِي سَبِيلِكَ فَقُتِلَ شَهِيدًا وَأَنَا عَلَيْهِ شَهِيدٌ.» (صنعانی، ۲۷۶/۵) همین پیوند میان شهادت با کُشتگی در معرکه را در شمار دیگری از روایات نیز می توان دید. برای نمونه، آورده اند که از پیامبر (ص) سؤال شد چرا شهیدان از حساب و کتاب قبر معاف اند. پیامبر (ص) پاسخ گفت برق شمشیر بر سر ایشان بزرگترین امتحان است. (ابن ابی عاصم، ۲/۵۷۱؛ کلینی، ۵/۵۴)

شاید بتوان برخی روایات را چنین تفسیر کرد که پیش از رفتن شهید نزد خدا باید با شهادت مؤمنان بر شهید بودنش احراز هویت و راستی آزمایی نیز بشود. افزون بر عبارت «وَأَنَا عَلَيْهِ شَهِيدٌ» در دعای پیامبر (ص) بر جنازه اعرابی که ذکرش رفت، نقل شده است که پیامبر (ص) درباره کشتگان جنگ اُحُد گفتند که «من بر ایشان شهید ام.» (ابن هشام، ۲/۹۸) این را که باید مؤمنان بر شهید بودن افرادی شهادت بدهند می توان در گزارش رفتار دو تن از صحابه یعنی خالد بن عُرْفُطَه (د. ۶۱ق.) و سلیمان بن صُرْدُ خُزَاعِي (مق: ۶۵ق.) هم بازیافت. این دو که شنیدند فردی با دل درد شدید از دنیا رفته است، خواستند که از «شهداء بر جنازه او» باشند. وقتی بر جنازه حاضر شدند، یکی به دیگری گفت «مگر پیامبر (ص) نفرمود که بمطون شهید است؟» و دیگری هم تأیید نمود. (نسائی، ۲/۴۷۳؛ برای تحریری دیگر از روایت، نک: ترمذی، ۲/۳۶۸) این را هم که نقل شده است پیامبر اکرم (ص) عبدالله بن ثابت صحابی — پدر جابر بن عبدالله انصاری که با تحمل جراحات جنگ درگذشت — را شهید خواندند و در لباس خودش کفن کردند (صنعانی، ۳/۵۶۲) شاید بتوان چنین تحلیل کرد که پیامبر (ص) خواسته اند سند نمادینی حاکی از شهادت وی باز نمایند.

بر پایه مجموع روایاتی که مرور شد، شهید کارگزاری است که خداوند برای خود برمی گزیند، وی را به بلائی دشوار می آزماید و بعد، نزد خود می خواند. این اوصاف را می توان در همان عبارتی خلاصه دید که از امام رضا (ع) نقل شده و در آن شهید هم ردیف با بنده ای جای گرفته که ولی نعمت خود را به بهترین وجه خدمت گزارده است: «أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ شَهِيدٌ وَعَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَحْسَنَ عِبَادَةَ رَبِّهِ»؛ یعنی اول کسی که راه بهشت می گیرد شهیدان و بردگانی هستند که ولی نعمت خود را نیکو خدمت گزارده اند. (ابن بابویه، ۲/۲۸)

پ) شهادت به مثابه راه رهایی از مرگ

با مرور برخی دیگر از روایات کهن اسلامی نیز می توان دریافت شهادت شیوه ای برای رهایی از مرگ بوده است؛ چنانکه از قول امام باقر (ع) در دفاع از باور شیعی رجعت نقل می شود: همه انسان ها بالاخره می میرند؛ آن هایی که به تیغ از دنیا رفته اند هنوز نمرده اند؛ باز خواهند گشت، باز خواهند زیست و سپس خواهند مُرد. (عیاشی، ۱/۲۰۲) در روایت پیش گفته از خالد بن عُرْفُطَه و سلیمان بن صُرْدُ نیز بر این تأکید می شود که

درگذشته به دل‌درد (مبطون) چون شهید محسوب می‌شود از عذاب قبر ایمن است. گویی در سده‌های نخست مردمان معتقد بوده‌اند یگانه راه برای خلاصی از مرگ و دشواری‌های بعد از آن و دستیابی به زندگانی ابدی تا پیش از قیامت همین است که با زخم تیغ از دنیا بروند و روح‌شان وارد قبر و زندگی برزخی نشود. ظاهراً شهید کسی دانسته می‌شده که قرار است مستقیم از این دنیا به پیش‌گاه خدا برده شود و احتمالاً از همین روست که معتقد بوده‌اند شهیدان باید با لباس خودشان دفن شوند؛ باشد که چون پیش خدا رفتند شواهد رفتار مجرمانهٔ قوم با پیامبرشان محفوظ باشد. (نک: بخاری، ۲/ ۹۱، ۹۲، ۹۳؛ ابن ماجه، ۱/ ۴۸۵) احتمالاً بر همین پایه است که لغوی مشهور نصر بن شَمیل (د. ۲۰۳ق.) می‌گوید شهداء را به خاطر این شهید خوانده‌اند که شاهد و حاضر در دارالسلام اند؛ برخلاف دیگران که وقتی می‌میرند به دارالسلام راه نمی‌یابند. (نظام‌الدین نیشابوری، ۲/ ۳۵۲)

عبارتی ظاهراً متعارض با قول پیش‌گفته از ابن‌فارس (د. ۳۹۵ق.) نقل شده است. وی می‌گوید شهید را از آن رو شهید نامیده‌اند که ملائکهٔ رحمت بر بالین او حاضر می‌شوند. (ابن‌فارس، ۳/ ۲۲۱) شاید بتوان پذیرفت که این گفته نیز تعارضی با سخن نصر بن شَمیل ندارد؛ بلکه بازتابانندهٔ باوری کهن دربارهٔ نحوهٔ از دنیا رفتن شهیدان است؛ چه، از ابن مسعود و ابن عباس نقل کرده‌اند پیامبر اکرم (ص) بعد از جنگ اُحد فرمود روح هر یک از برادران شما که در جنگ اُحد کشته شد در شکم کرکسانی کبود جا گرفت؛ این ارواح به رودهای بهشت راه می‌گیرند و از میوه‌هایش می‌خورند، لانه در چراغ‌دان‌های قنبدلی زَرینی آویزان از عرش می‌کنند و در هر باغ که بخواهند آزادانه می‌چرند: «جُعِلَتْ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرٍ خَضِرٍ، تَرِدُ أَنهَارَ الْجَنَّةِ فَتَأْكُلُ مِنْ ثِمَارِهَا، وَتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلٍ مِنْ ذَهَبٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ... فَتَسْرَحُ فِي أَى الْجَنَّةِ شَاءَتْ..» (واقعی، المغازی، ۱/ ۳۲۵-۳۲۶؛ مسلم، ۳/ ۱۵۰۲؛ دارمی، ۳/ ۱۵۶۱؛ برای تفسیر «طیر» در قرآن به کرکس، نک: مقاتل، ۳/ ۱۲۶)

از قول قتاده بن دعامه تابعی مفسر (د. ۱۱۸ق.) همین مضمون با قید «كُنَّا نُحَدِّثُ...» نقل شده است که نشان می‌دهد احتمالاً او هم این سخن را در حلقهٔ استادش ابن‌عباس شنیده است؛ با این فرق که در تحریر وی از کرکسانی سفید سخن می‌رود: «كُنَّا نُحَدِّثُ أَنَّ أَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ تُعَارَفُ فِي طَيْرٍ بَيْضٍ يَأْكُلْنَ مِنْ ثِمَارِ الْجَنَّةِ، وَأَنَّ مَسَاكِنَهُمْ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى.» (طبری، ۲/ ۶۹۹) مسئله وقتی شایان تأمل بیش‌تر می‌شود که بدانیم در فرهنگ پیش از اسلام چنین کرکسان سفیدی همان غرائق یا شفیعان مقرب درگاه خدا شناخته می‌شده‌اند. (نک: خلیل بن احمد، ۴/ ۴۵۸؛ قس: محققیان، ۱۲۵)

روایات با مضمونی مشابه بسیار اند. مثلاً از برخی صحابه رؤیای پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که وارد بهشت شدند و خانه‌های شهیدان را برجسته‌تر از خانه‌های مؤمنان و با امکانات رفاهی برتر دیدند. (بخاری، ۲/ ۱۰۰) در اقوال امامان شیعه (ع) نیز بارزترین معنایی که با شهادت تداعی می‌شود همین زنده

ماندن، حضور در پیشگاه خدا، و هم‌چنان روزی دریافت کردن است. از امام صادق (ع) نقل می‌شود که فرمودند «شیعیان اگر در بستر خود نیز بمیرند، نزد خدا روزی می‌گیرند»؛ بدان معنا که شهیدانند. (برقی، ۱/ ۱۶۴، ۱۷۲). در آن‌جا نیز که سخن از نظاره شهید به «وجه الله» می‌رود (برای نمونه، نک: ابوداود سجستانی، ۲۴۲؛ ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱/ ۲۶۵) لاجرم همین باریابی به پیشگاه خدا و لقاء خدا و رؤیت وجه‌الله بدون حجاب منظور است.

برخی روایات از رواج این باور در صدر اسلام حکایت دارد که نه فقط شهید خروجی متفاوت از دنیا را تجربه می‌کند که هر کشته‌تیغی چنین است و مستقیم راه جهنم یا بهشت می‌گیرد. برای نمونه روایت شده است پیامبر اکرم (ص) درباره دلآوری که به نیت حمایت از نام و ننگ به جنگ اُحد آمد و چون جراحت بسیار دید خودکشی کرد، فرمود او را می‌بینم که در مخملی پیچانده در آتش جای داده‌اند. (برای تحریرهای مختلف رویداد، نک: ابن هشام، ۱/ ۵۲۵؛ واقدی، المغازی، ۱/ ۲۲۴، ۲۶۳-۲۶۴؛ سعید بن منصور، ۲/ ۳۱۲).

۲. کاربرد تدریجی شهید برای کشته راه دین

تا کنون دانستیم که مؤلفه‌های معنایی شهید در روایات، بسیار به مؤلفه‌های آن در قرآن کریم نزدیک است. بر این اساس، جا دارد بپرسیم از دو معنای شهید - گواه محکمه و کشته تیغ خدا - کدام یکی کهن‌تر بوده، و گذار از آن معنای کهن‌تر به معنای جدید چه زمانی روی داده است.

الف) کاربرد اصطلاح شهید پیش از هجرت

در مُعَلَّقَةُ حَارِثِ بْنِ جَلِيزَةَ يَشْكُرِي (درگذشته حدود ۵۰ قبل از هجرت) می‌توان کاربرد شهید را هم‌چون فردی حاضر در یک معرکه دشوار و آگاه از احوال آن بازدید: «وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمٍ مِنَ الْحَيَارِينَ وَالْبَلَاءِ بَلَاءٌ»؛ یعنی: او ولی نعمت ماست، از روز جنگ حیارین آگاه است و گرفتاری کنونی هم با بلاء روز حیارین فرقی نمی‌کند. (حارث، ۱۰۰) شهید در این بیت هم بر معنای آگاهی دلالت دارد، هم دلالت بر معنای حضور در یک دشواری مثل معرکه جنگ و هم دلالت بر صحنه‌ای متشکل از افراد مختلف در حضور یک ولی نعمت یا رب. (برای پیوند شهادت با معرکه جنگ در شعر پیش از اسلام، نک: عمرو بن قمینه، ۷۰ «شَهِدَتْ فَأَطْفَأَتْ نِيرَانَهُ...»؛ امرؤ القیس، ۸۱ «قَدْ أَشْهَدُ الْغَازَةَ الشَّعْوَاءَ...»؛ طرفه بن عبد، ۱۵ «وَلَمْ أَشْهَدِ الْوَعْيَى»؛ سلامة بن جندل، ۶۱ «مَشْهَدٌ مِثْلًا وَمَشْهَدُهُمْ...»)

باین حال، سندی در دست نیست که نشان دهد در دوره‌ای نزدیک به صدر اسلام کشتگان چنین معرکه‌ای را شهید خوانده باشند. (نیز نک: Lassner, ۲۵) از میان لغویان مسلمان ابن فارس (د. ۳۹۵ق.) در توضیح معنای شهید به پیوندی میان شهادت با معرکه جنگ اشاره می‌کند. بر پایه توضیحات وی، به زمینی که در آن معرکه‌ای بزرگ روی دهد «شاهده» و به فردی که در این معرکه روی زمین افتد «شهید» (مشهود) می‌گفته‌اند: «سُمِّيَ بِذَلِكَ لِسُقُوطِهِ بِالْأَرْضِ، وَالْأَرْضُ تُسَمَّى الشَّاهِدَةَ.» (ابن فارس، ۳/ ۲۲۱) باین حال، این گفته وی به

هیچ شهادی مستند نیست که نشان دهد چنین درکی در آستانهٔ ظهور اسلام هم رواج داشته است. در کتیبه‌های سُرّیانی مسیحیان منطقهٔ نجران در خود عربستان هم حکایت شهداء مسیحی حِمیری که در دوره‌ای نزدیک به صدر اسلام در نجران کشته شدند شناخته بود. (نک: حاج‌منوچهری، ۱۰۷-۱۰۹) در نوشتارهای سُرّیانی بازمانده از ایشان ساهدا کسی بود که در محکمه‌ای به شهادت امری مخالف اعتقادش فراخواند، مؤمنانه مرگ حاصل از شکنجه را بپذیرد، با تحمل چنین رنجی به خدا مقرب گردد، پاداش گیرد و حتی تحمل چنین مرگی را هدیه‌ای الهی بینگارد. (برای نمونه، نک: شهادی حِمیری^۱، ۱۶-۱۷، ۱۹، ۲۱، جاهای مختلف) سورة بروج که در آن حکایت این شهیدان آمده (نک: بروج/ ۴-۱۰)، و در آخرین سال‌های دوران مکی و اوج فشارهای مشرکان نازل شده (حاج‌منوچهری، ۱۰۵-۱۰۶)، گویاترین شاهد است بر این‌که مسلمانان صدر اسلام با این درک از مفهوم شهید آشنا بوده‌اند.

با این حال، در گزارش‌ها دربارهٔ اولین کشتگان راه دین اسلام در دورهٔ مکی — که خارج از معرکهٔ جنگ و زیر شکنجهٔ مشرکان جان سپردند — هرگز شهادی بر آن یافت نمی‌شود که کشتهٔ مسلمانی در عصر مکی به وصف شهید ستوده شده باشد. برای نمونه، سمیه مادر عمار یاسر که اغلب قدیم‌ترین کشتهٔ راه اسلام شناسانده می‌شود (برای نمونه، نک: ابن اسحاق، ۱۹۲) هرگز در اقوال پیامبر (ص) یا صحابه با تعبیر شهید یاد نشده و نخستین بار، مجاهد بن جبر (د. ۱۰۴ق.) گفته که او اولین «شهید» اسلام بوده است. (ابن سعد، ۳/ ۲۳۳) در روایات دیگری نیز که اولین کشتهٔ راه اسلام حارث بن ابی‌هاله شناسانده می‌شود (ابوهلال عسکری، ۲۱۴) باز وصف شهید، غائب است. کاربرد تعبیر شهید را در میان مشرکان هم برای اشاره به کشتگان‌شان در جنگ با مسلمان‌ها نمی‌توان یافت.

تعبیر شهادت نیز برای اشاره به به معنای کشته شدن در راه خدا دست‌کم در آیات مکی قرآن بُروزی ندارد. یادکرد مرگ سرخ به مثابه «إِحْدَى الْحُسَيْنِ» (توبه/ ۵۲) هم با توجه به بافت آیات به نزاع‌های مؤمنان با منافقان در خود مدینه راجع است؛ نه به نزاع‌های مؤمنان با مشرکان مکی. (نیز نک: طبری، ۱۱/ ۴۹۶) پس احتمالاً انگارهٔ «کُشتگیِ راه خدا» با هیچ لفظی تا اواخر دوران مکی رواج نداشته و لابد در دوران مدنی رواج یافته است.

ب) کاربرد اصطلاح شهید پس از هجرت و قبل از جنگ بدر

نخستین کاربردهای دوران مدنی هم حکایت از آن دارد که تعبیر شهید پیش از آن‌که در میان انصار شناخته باشد، نزد مهاجران رواج داشته است. از کهن‌ترین جنگ‌ها در صدر اسلام، سَرِیه‌ای است که در نخستین روز ماه رجب سال ۲ق. به فرماندهی عبدالله بن جَحْش صورت گرفت. پیامبر اکرم (ص) وی را مأمور کرده بودند یارانی برگزید و با رفتن به منطقهٔ نخله حرکت کاروان قریش را رصد کنند. وقتی عبدالله بن جحش خواست

فرمان پیامبر اکرم(ص) را به یارانش ابلاغ و داوطلبانی برای همراهی در جنگ برگزید گفت: «هر کس به شهادت راغب است راه بیفتد...» (ابن هشام، ۱/ ۶۰۲؛ طبری، ۳/ ۶۵۰)

تعبیر شهادت را در گفتار عبدالله بن جحش می‌توان حمل بر دو معنا کرد؛ یکی حضور در معرکه جنگ و دیگری، مرگ به تیغ در راه خدا. خاصه با توجه به آن که نقل شده است پیامبر اکرم(ص) از عبدالله خواسته بودند افراد دسته خود را برای حضور در جنگ آزاد گذارد و کسی را وادار به حضور نکند، می‌توان تعبیر شهادت را به معنای حضور در معرکه دانست: «وَقَدْ نَهَانِي أَنْ أُسْتَكْرَهَ أَحَدًا مِنْكُمْ؛ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُرِيدُ الشَّهَادَةَ وَيُرْعَبُ فِيهَا فَلْيَتَلَطَّقْ وَمَنْ كَرِهَ ذَلِكَ فَلْيَرْجِعْ» (همان‌ها)؛ یعنی همان معنای حضور در یک معرکه عظیم که گاه در قرآن هم یاد شده است (مریم/ ۳۷). محتمل است با رواج تعبیری که نخستین بار عبدالله بن جحش به کار بست، وصف شهید برای حاضران در یک جنگ رواج گسترده‌تری در صدر اسلام پیدا کرده باشد. پیش از این هم حضور در جنگ‌ها و معرکه‌های بزرگ از معانی شهید بود، اما اکنون در فضای بعد از هجرت نبوی و توسعه تدریجی جنگ‌ها می‌توان توقع داشت که معنای حضور در معرکه برای شهادت از تعین بیش‌تری برخوردار شود.

برپایه منابع اسلامی، کهن‌ترین نمونه کاربرد تعبیر شهادت در دوران مدنی همین گفتار عبدالله بن جحش است. این احتمال که عبدالله تعبیر شهادت را برای اشاره به مرگ در راه خدا به کار بسته باشد وجهی ندارد؛ چه، در زمانی پیش از جنگ بدر که عبدالله بن جحش «راغبان به شهادت» را فرامی‌خواند، شهادت هرگز بر معنای کشته جنگ دلالت نمی‌کرد. در آیه ۱۵۴ سوره بقره از این سخن می‌رود که مسلمانان در گذشته دور صدر اسلام کشتگان جنگ را مرده می‌انگاشتند و البته از آن نهی شدند: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»

خواه نظر مقاتل بن سلیمان(د. ۱۵۰ق.) را بپذیریم که از نزول این آیه در جنگ بدر می‌گوید(مقاتل، ۱/ ۱۵۰)، خواه گزارش متأخرتری را مبنا قرار دهیم که نزول این آیات را به جنگ‌های بعد مرتبط می‌کند(سمرقندی، ۱/ ۱۰۵) نتیجه یکی است: در زمان صدور تعبیر یادشده از عبدالله بن جحش پیش از جنگ بدر، هنوز شهادت معنای مرگ در راه خدا نداشت و عبدالله نیز افراد را نه به کشته شدن در جنگ، بلکه به حضور در معرکه فراخوانده بود. به هر حال، تعبیر دوپهلوی عبدالله بن جحش می‌تواند زمینه‌ساز یک دوره گذار در معنای واژه باشد؛ دوره‌ای که با پایان یافتن آن قرار است میان دو معنای پیشین واژه — حضور در یک معرکه دشوار و مرگ بار و حضور در بارگاه خدا — پیوندی جدید برقرار شود؛ چنان که یکی را مقدمه دیگری بدانند.

پ) کاربرد اصطلاح شهید در جنگ بدر

گزارش‌هایی حاکی از آن است که برخی صحابه در آستانه جنگ بدر(حدود ۱۷ رمضان ۲ق.) تمنای شهادت نموده‌اند. چنین تمنای شهادتی به عمیر بن ابی وقاص منتسب است؛ شهید ۱۶ساله‌ای که پیامبر اکرم(ص)

او را از شرکت در جنگ بدر بازداشت، اما او به اصرار اجازه خواست. برادرش سعد بن ابی‌وقاص پافشاری او را چنین توصیف می‌کند که می‌گفته است می‌خواهم به جنگ بیایم؛ شاید خداوند شهادت را روزی ام کند: «أَحِبُّ الْحُرُوجَ لَعَلَّ اللَّهَ يَرْزُقُنِي الشَّهَادَةَ.» (واقدی، المغازی، ۱/ ۲۱) گزارش مشابهی نیز دربارهٔ زنی از مهاجرین به نام ام‌ورقه دختر عبدالله بن حارث رسیده است. (نک: ابن سعد، ۸/ ۴۵۷)

این بدان معناست که با فاصله‌ای حدود دو ماه از سریهٔ نخله و گفتار پیشین عبدالله بن جحش، در میان مسلمانان شهادت هدیه‌ای الهی تلقی شده و شوری برای دست‌یابی به آن پدید آمده است. نمی‌دانیم این شور چه خاستگاهی دارد، اما خاستگاهش هر کجا باشد نه مکه و نه مدینه است. خاستگاهش مکه نیست؛ چون در مکه معنای شهادت متفاوت بود. مدینه هم احتمالاً نیست؛ چون به‌کاربرندگان نخستین این تعبیر در محیط مدینه — عبدالله بن جحش، عمیر بن ابی‌وقاص و ام‌ورقه — از مهاجران اند.

نکتهٔ دیگر این‌که بر پایهٔ شواهد فوق، پیامبر اکرم (ص) آغازگر بشارت‌ها دربارهٔ شهادت نبود؛ بلکه موجی از شهادت‌طلبی در آستانهٔ جنگ بدر در میان مسلمانان پدید آمد و بعد، واکنش موافق پیامبر اکرم (ص) را نیز برانگیخت. نخستین گفتاری که دربارهٔ شهادت از قول پیامبر (ص) نقل شده، همان است که حکایت می‌کند ایشان پس از جنگ بدر مِهْجَع بن صالح مولای عُمَر بن خطاب را سیدالشهداء خواند (مقاتل، ۳/ ۳۷۲)؛ شاید به این اعتبار که نخستین کشتهٔ این جنگ است. پذیرش اصالت این گزارش مستلزم قبول آن است که مسلمانان در زمان جنگ بدر نه تنها با شهادت یک فرد که با شهادت یک دسته به همراه سید و سالارشان هم آشنا بوده‌اند؛ امری که یادآور حماسهٔ شهداء حمیری و دسته‌دسته به آتش سوختن‌شان است. (نیز نک: Lassner, ۲۸)

از آن سو، شواهدی نیز حاکی است که در فاصلهٔ میان جنگ بدر و اُحُد — یعنی از حدود ۱۷ رمضان ۲ق. تا ۷ شوال ۳ق. — مسلمانان برای کشتگی در راه خدا ارزش فراوان قائل بودند؛ اما هنوز تعبیر شهادت برای اشاره به چنین مرگی رواج تام نداشت. مثلاً در قرآن کریم فراریان از جنگ اُحُد سرزنش می‌شوند مگر خود پیش از این طالب «موت» نبودند: «وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (آل عمران/ ۱۴۳)؛ برای تصریح به نزول آیه در جنگ احد، نک: واقدی، المغازی، ۱/ ۳۲۵؛ ابن سعد، ۳/ ۱۷) به همین ترتیب در روایتی منسوب به ابن عباس صحابی (د. ۶۸ق.) نقل می‌شود مؤمنان آرزو می‌کردند کاش ما نیز همچون اصحاب بدر کشته می‌شدیم و از ما طلب شهادت می‌شد؛ و این‌گونه بود که خدا بلائی معركة اُحُد را به ایشان نمایاند:

أَنْ رَجَالاً مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا يَقُولُونَ: لَيْتَنَا نَقْتَلُ كَمَا قُتِلَ أَصْحَابُ بَدْرِ وَ نُسْتَشْهَدُ؛ أَوْ لَيْتَ لَنَا يَوْمًا كَيَوْمِ بَدْرِ نُقَاتِلُ فِيهِ الْمَشْرِكِينَ، وَ نُبَلَى فِيهِ خَيْرًا، وَ نَلْتَمَسُ الشَّهَادَةَ وَالْجَنَّةَ وَالْحَيَاةَ وَالرِّزْقَ؛ فَأَشْهَدُهُمُ اللَّهُ أَحْدًا. (ابن ابی‌حاتم، ۳/ ۷۷۶)

در شماری از تفاسیر این عبارت را به نقل از ابن ابی حاتم بدون اضافه «ونستشهد» آورده‌اند (نک: سیوطی، ۴۷؛ پانی‌پتی، ۱/ ۱۴۶)؛ امری که درج این عبارت را در دوره‌های بعد محتمل می‌کند. اگر این عبارت عین گفتار ابن عباس باشد، قرابتی که در آن می‌شود میان شهادت اسلامی با شهادت مسیحی دید شایان تأمل است؛ این که طلب شهادت از فردی مترادف باشد با این‌که از او بخواهند به این منظور در معرکه‌ای مرگ‌بار حاضر شود.

نکته دیگر آن‌که حتی اگر عبارت «ونستشهد» را مُدْرَج بین‌گاریم و عطف شهادت بر کُشتگی در فقره آغازین را وقعی ننهیم، باز معطوف شدن جنت و حیات و رزق در فقره پایانی بر شهادت از دورانی حکایت می‌کند که هنوز انگاره شهادت شکلی تثبیت‌شده نداشته، کاربرنده تعبیر استشهاد خود را ملزم به ارائه توضیحات بیش‌تری برای درک منظور می‌دیده و در نتیجه هنوز تعابیر قتل و مرگ برای اشاره به چنین مرگی رایج‌ترین بوده است.

یک نکته مهم دیگر باید به مجموع این شواهد اضافه شود و آن، نزول آیه ۱۵۴ سوره بقره پس از جنگ بدر است؛ یکی از دو آیه‌ای که در آن گفته می‌شود نباید کشتگان راه خدا را مرده انگاشت: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ». اگر فرضیه نزول این آیه پس از جنگ بدر را پذیرا شویم، می‌تواند ما را متقاعد کند که تا پایان جنگ بدر هنوز به کشته راه خدا «مرده» می‌گفتند. پیش از این یاد کردیم که مقاتل بن سلیمان از نزول آیه در جنگ بدر می‌گوید. شاید بتوان با استناد به جای داشتن این آیه پس از آیات مرتبط با تغییر قبله این قول را پذیرفتنی‌تر دانست؛ زیرا بر اساس شواهد تاریخی می‌دانیم تغییر قبله در ماه رجب یا شعبان ۲ق.، و تنها اندکی پیش از جنگ بدر بود. (مقاتل، ۱/ ۱۴۴؛ ابن هشام، ۱/ ۶۰۶)

ت) جمع‌بندی شواهد

شواهد را باید چنین جمع‌بندی کرد که در فاصله میان سریه نخله تا جنگ بدر یعنی از ۱ رجب تا ۱۷ رمضان ۲ق، متأثر از عواملی که هنوز شناخته نیست، این باور در میان شماری از مسلمانان رواج یافت که با کشتگی به تیغ می‌توان از دشواری‌های بعد مرگ رهید و یکباره راه سوی بهشت گرفت و طلب باریابی به درگاه خدا (استشهاد) کرد؛ یعنی از جانب خدا یا دشمنان به حضور در یک محکمه برای ادای شهادت فراخوانده شد. پیامبر اکرم (ص) نیز کمابیش با این باور عمومی همراهی کردند. بعد از جنگ بدر هم آیه نازل شد که به کشتگان چنین جنگی مرده نگوید. نتیجه آن شد که اغلب مسلمانان در جست‌وجوی نام برای چنین کشتگانی، آن‌ها را شهید یعنی باریافته به درگاه الهی خواندند.

پاره مبهم در شکل‌گیری انگاره شهادت همین است که چه‌طور در فاصله هجرت به مدینه تا جنگ بدر این انگاره در فرهنگ اسلامی رواج یافت. یک احتمال آن است که این تلقی که برای شهید بارگاه خدا بودن باید شهید معرکه جنگ بود و شهید معرکه جنگ نیز کسی است که کشته تیغ باشد، باوری است که مهاجران

حبشه از جمله عبدالله بن جحش از آن محیط با خود آوردند. (برای هجرت وی به حبشه، نک: ابن اسحاق،

(۱۷۶)

با مرور آن چه مهاجران حبشه دربارهٔ شهادت گفته‌اند نمی‌توان شاهدی برای این فرضیه جست. احتمال دیگر آن است که این باور با ترکیب چند پیش‌انگاره از مفهوم شهادت پدید آمد؛ بدین معنا که در فضای فکری مسلمانان در سال‌های آخر دوران مکی و اوائل عصر هجرت چند ذهنیت مختلف دربارهٔ شهادت به هم پیوند خوردند و انگارهٔ شهادت اسلامی شکل گرفت. برای صورت‌بندی واضح‌تر این فرضیه مرور آن چه از آغاز دریافتیم ضروری است:

یکم - مردم عربستان خواه مشرک خواه مسیحی یا پیرو هر دین دیگر با شهادت در دادگاه و جایگاه شاهدان مقرب نزد حاکمان آشنا بودند. در ذهن همهٔ ایشان شهادت با حضور در پیش‌گاه یک حاکم، تقرب و نزدیکی و حتی محرمیت به وی پیوند خورده بود. چنین درکی از مفهوم شهادت در مناطق مختلف جهان باستان از جمله مناطق تحت نفوذ امپراطوری‌های ایران و روم و حبشه رواج داشت.

دوم - در فرهنگ مسیحیان جنوب عربستان، مثل بسیاری دیگر از مسیحیان آن دوره، شهادت معنایی ثانوی نیز پیدا کرده بود. شهادت برای ایشان که زندگی اقلیتی داشتند بدان معنا بود که مقاماتی از یک نفر بخواهند برای اقرار علنی به پذیرش باور رسمی ایشان در محکمه حاضر شود و به جایگاه شاهدان بیاید؛ آمدنی که البته برای مخالفان آن باور معنایی جز پذیرش مرگ نداشت. این‌گونه، احتمالاً در ادبیات دینی این مسیحیان به تدریج فراخوانده شدن به شهادت (استشهاد) معنای امتحانی دشوار به خود گرفت که خدا پیش پای کسی می‌نهد و او را با این مرگ نزد خود می‌برد و پاداش می‌دهد.

سوم - تحت تأثیر این فرهنگ مسیحی، شهادت یا همان حضور در محکمه که اغلب تداعی‌گر دشواری بود، در فرهنگ عموم مردم عربستان با حضور در هر معرکهٔ دشواری تداعی شد؛ معرکه‌ای که بارزترین مصداق آن صحنهٔ جنگ‌های رایج میان قبائل بود.

چهارم - با آغاز تبلیغ دین اسلام پیامبر اکرم (ص) هم از استعارهٔ رایج شهادت برای تبیین مفهوم حساب‌رسی اعمال در قیامت، احاطهٔ خدا بر جهان هستی، نزدیکی پیامبر اکرم (ص) به خدا و مردم، و مفاهیم دیگری از این دست بهره جستند. بر این معنا نیز تأکید شد که خداوند خود حاکم روز جزاست، در پیشگاه وی با حضور شهیدانی همهٔ مردم دادرسی می‌شوند و پیامبر اکرم (ص) هم از جمله شهیدان پیشگاه خداست.

پنجم - از همان دوران مکی در قرآن کریم برای اشاره به نوع شرف‌یابی مؤمنان به بارگاه الهی در قیامت مفهوم «لقاء رب» (کهف/ ۱۱۰؛ روم/ ۸؛ سجده/ ۱۰)، «ابتغاء وجه رب» (رعد/ ۲۲؛ لیل/ ۲۰) و مفاهیمی از این قبیل ترویج شد. البته، راه رسیدن به لقاء ولی نعمت نیز ایمان و عمل صالح شناسانده شد و راه میان‌بری

از قبیل کشتگی با تیغ نیز برای رسیدن به لقاء خدا پیش از روز قیامت معرفی نشد.

ششم - این باور در میان مشرکان رواج داشت که با سر بریدن یک انسان یا حیوان در پیشگاه بت‌ها، آن ذبیحه «قربان» می‌شد (نک: ابن درید، ۱/ ۳۲۵ «وَالْقُرْبَانُ الْأَضَاحِي»); یعنی چیزی که لابد قرار است از مقربان خدایی دانسته شود که آن بت نماد اوست. (برای تفسیر «قربان» به مُقَرَّب پادشاه، نک: ابن سیده، ۶/ ۳۸۹؛ نیز نک: احقاف/ ۲۸ «اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً») آن‌ها معتقد بودند این قربانی «حرام» شده است؛ لابد بدین معنا که قداست یافته، متعلق به خدا شده (نک: Rippin، ۵۳-۵۴) و در حرم آن خدا راه بسته است. به قربانی‌ای نیز که در عمره ماه رجب ذبحش کنند و خونش را طبق آیینی خاص بر سر یک بت بمالند «عَْتِيْرَه» می‌گفتند؛ از ریشه عترت و لابد به معنای فرد مقرب به آن خدا؛ هم‌چنان که «عترت» به معنای نزدیکان یک ولی نعمت بزرگ خانواده است. (نک: خلیل بن احمد، ۲/ ۶۵-۶۶؛ نیز، برای نام‌گذاری افرادی به عترت، لابد با این تَفَاوُل که قرار است روزی قربانی یا مقرب یک خدا شوند، نک: ابن حبیب، ۵۶؛ نیز، برای آیین قربانی انسان در فرهنگ عرب پیش از اسلام، نک: مهروش، تاریخ فقه اسلامی، ۱۱۹) بعدها حتی در دوره اسلامی نیز گاه برای کشتن افراد با قصد تقرب جویی به خدا «تقدیس» گفته شد؛ چنان که مقاتل بن سلیمان از تعبیر «وَتُقَدِّسُ لَكَ» (بقره/ ۳۰) چنین دریافت که قرار است فرشتگان در زمین کشتار کنند (مقاتل، ۴/ ۵۲۱-۵۲۲)؛ ادراکی نزدیک به درک رایج در فرهنگ‌های اروپایی که قداست را از ریشه قربانی^۱ مشتق کرده‌اند. (نک: Heninger، ۷۹۹۷)

هفتم - در آخرین سال‌های حضور پیامبر اکرم (ص) در مکه و هم‌زمان با اوج‌گیری آزار مشرکان آیاتی نازل شد که نسبت به شهیدان مسیحی واقعه اصحاب اخدود لحنی ستایشگرانه داشت؛ امری که شاید زمینه را برای پذیرش توصیفات مسیحیان از چنین مرگی مهیا می‌کرد. از دیگر سو، شماری از مؤمنان در اثر فشارهای مشرکان به ترک دیار و اموال خود مجبور شدند و راه حبشه یا مدینه گرفتند؛ امری که برای‌شان فاصله چندانی با مرگ دشوار نداشت.

هشتم - هم‌زمان در آخرین سوره‌های دوران مکی هم انگاره «سبیل‌الله» شکل گرفت (ص/ ۲۶؛ لقمان/ ۶) و بر ارزش کشته شدن در این سبیل تأکید رفت. به تدریج مؤمنانی به حبشه و بعد مدینه مهاجرت کردند؛ هجرتی که آشکارا نوعی بیرون رانده شدن از خانه و شهر و از نگاه مخاطبان قرآن هم‌ردیف با کشتن فرد بود. (تنها برای یک نمونه از اشارات قرآنی، نک: نساء/ ۶۶ «اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ») در روایات پیامبر اکرم (ص) نیز گاه مهاجرت فرد با کشته شدنش در راه خدا هم‌ردیف و هم‌نشین شد: «خرج مهاجرا فی سبیلک فُقُتِلَ شَهِيداً.» (صنعانی، ۵/ ۲۷۶)

نهم - در ذهنیت مسلمانانی که وارد مدینه شده بودند همه این معانی با هم ترکیب شدند: شهادت

هم‌زمان معنای حضور در یک معرکهٔ دشوار، آزمون عقیدتی، لقاء خدا و باریابی به پیشگاه او با بریده شدن سر و امری شناخته شد که غایت هجرت در راه خداست و خدا خود زمینه‌اش را برای هر کس که بخواهد فراهم می‌کند. اشخاصی در آستانهٔ جنگ بدر طالب یک چنین شهادتی شدند و بعد از جنگ نیز همگان به حکم وحی فراگرفتند کشتگان معرکه را «مرده» نخوانند. حال که قرار شد مؤمنان کشتهٔ معرکه، مرده خوانده نشوند، یگانه تعبیر فاخری که می‌شد برای‌شان به کار گرفت همین «شهید» بود.

۳. تأثیر جنگ احد بر گسترش کاربرد شهید در معنای جدید

با جنگ احد که یکی از خون‌بارترین جنگ‌های صدر اسلام بود، فضای فرهنگی مناسبی برای توسعهٔ بینش مسلمانان دربارهٔ شهادت پدید آمد. به نظر می‌رسد که با پایان یافتن این جنگ و بحران‌های حاصل از آن، تعبیر شهید برای اشاره به مؤمن کشته در معرکه از رواج کامل برخوردار شد.

الف) شهادت‌طلبی‌ها در جنگ احد

در آستانهٔ جنگ اُحد کاربرد تعبیر شهادت برای اشاره به مرگ در راه خدا رواج کامل داشت. افزون بر خاطره‌ای که پیش از این از قول سعد بن ابی‌وقاص دربارهٔ شهادت‌طلبی برادرش عُمیر در جنگ بدر نقل شد، گزارش دیگری دربارهٔ جنگ اُحد نیز به واسطهٔ او رسیده است. بر پایهٔ این روایت، سعد می‌گوید روز قبل از جنگ، من و عبدالله بن جَحْش با هم به گوشه‌ای خلوت رفتیم تا دعا کنیم. من از خدا پیروزی بر دشمن و دست‌یابی به غنائم را طلب کردم. عبدالله دعا کرد کشته شود و گوش و بینی‌اش بریده شود؛ باشد که چون به ملاقات خدا رَوَد، بازگوید که در راه خدا و رسول چنین بلا دیده است. (حاکم نیشابوری، ۲/ ۸۶)

سعد بن ابی‌وقاص در این خاطره هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که عبدالله بن جحش برای اشاره به نحوهٔ حضورش در بارگاه خدا از تعبیر استشهد یا هرچه شبیه آن بهره جسته باشد. با این حال در گزارش دیگری سخن از آن می‌رود که برخی صحابه پیش از جنگ اُحد عبدالله را دیدند که می‌خواست لب‌تشنه بماند و تشنه از دنیا برود. او به دعا از خدا خواست که «از وی شهادت خواسته شود»؛ بعد هم دعاهایی مشابه همان به زبان آورد که بر پایهٔ گزارش سعد یک روز پیش از جنگ اُحد کرده بود؛ البته این بار با کاربرد تعبیر استشهد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ أَنْ أُسْتَشْهَدَ...» (ابن سعد، ۳/ ۹؛ برای انتساب همین گفتار به حمزه در منبعی متأخرتر، نک: ثعلبی، ۳/ ۱۴۶) ساده‌ترین درکی که از عبارت عبدالله می‌توان داشت همین است که وی از خدا خواست با مقدر شدن قتلش در معرکه به وی جواز باریابی به پیشگاه خدا عطا شود.

در توضیح نبردهای آغازین جنگ اُحد نیز گفته می‌شود وقتی عتبه بن حارث، حمزه و علی (ع) در برابر مشرکان قرار گرفتند، حمزه و علی (ع) هر یک توانستند رقیب خود را از پای درآورند؛ اما عتبه بن حارث مجروح شد. چون او را پیش از مرگ نزد پیامبر اکرم (ص) بردند پرسید: آیا من شهید نیستم؟ پیامبر (ص) پاسخ دادند چرا. (واقفی، المغازی، ۱/ ۶۹؛ قمی، ۱/ ۲۶۵؛ حاکم نیشابوری، ۳/ ۸۸) این هم باز نشان می‌دهد که

تعبیر شهادت در آستانه جنگ اُحد رواج گسترده داشت. بر پایه برخی گزارش‌های دیگر، شهادت‌طلبی حتی موجب می‌شد برخی پیران که مقرر شده بود هنگام جنگ اُحد در مدینه بمانند، سلاح بگیرند و خود را به جنگ برسانند و البته ناشناس و در اثر اشتباه به دست خود مسلمان‌ها کشته شوند. (ابونعیم، ۱/ ۴۶۶) در پایان جنگ اُحد آن‌قدر برای مسلمانان ارزش مندی شهادت آشکار شده بود که درباره برخی کشتگان تازه‌مسلمان سؤال می‌کردند آیا او نیز شهید محسوب می‌شود یا نه. (قمی، ۱/ ۱۱۷-۱۱۸)

گزارش‌های دیگر حاکی است عمده بیانات نبوی درباره جایگاه شهیدان پس از این جنگ صورت گرفته است. پیش از این سخنی از پیامبر اکرم (ص) درباره خودکشی جنگجویی به‌ظاهر مسلمان در پایان جنگ اُحد را یاد کردیم؛ حاکی از آن‌که کشتگان تیغ، مؤمن یا کافر، بعد از مرگشان مسیری متفاوت را تجربه می‌کنند و مستقیم راه جهنم یا بهشت می‌گیرند. شبیه همین مضمون از ایشان بعد از جنگ اُحد درباره حمزه نیز نقل شده است: پیامبر (ص) جنازه حمزه را خطاب کرده، فرمودند اگر حزن بازماندگان نبود، می‌پسندیدم پیکرت را رها کنم تا از همین قطعات بریده‌بریده در پیشگاه خدا محشور شوی. (ابن منذر، ۲/ ۴۴۷)

ب) توصیف پیامبر (ص) از باریابی شهیدان

پیش از این یاد کردیم که پیامبر اکرم (ص) به جابر انصاری بشارت دادند چون پدرش در اثر جراحات جنگ احد از دنیا رفته، خداوند با او رویاروی و بی‌حجاب سخن گفته است. این پیوند میان شهادت با باریابی به درگاه خدا را در دیگر حکایات مرتبط با جنگ اُحد نیز می‌توان دید. از جمله شهیدان جنگ اُحد مُصعب بن عُمیر است که عمری در راه اسلام کوشیده بود. چون به شهادت رسید، پیامبر (ص) او را از کسانی شناساندند که به وعده خود با خدا وفا کرد. سپس رو به نعش مصعب و دیگر شهیدان کرد و افزود: رسول خدا گواه است شما روز قیامت از شهیدان پیشگاه خدایید. (ابن مبارک، ۸۱؛ قس: ابن هشام، ۲/ ۹۸) آن‌گاه از مردم خواست بیایند و جنازه‌های ایشان را ببینند و بر ایشان سلام دهند. بعد قسم خورد که تا روز قیامت اینان سلام همگان را می‌شنوند و پاسخ می‌گویند. (ابن مبارک، همان‌جا)

پیامبر اکرم (ص) برای شهیدان اُحد غسل و کفن طلب نکرد. حتی بر پایه برخی گزارش‌ها بر مجروحان‌شان هم که دیرتر از دنیا رفتند، نماز نگذارد (برای نمونه، نک: ابن سعد، ۳/ ۲۴۶)؛ شاید بدان معنا که قرار بود ایشان هم به جماعت شهیدان اُحد ملحق باشند و همان دعا و نماز پیشین پیامبر اکرم (ص) در حق‌شان روا دانسته شود. پیامبر اکرم (ص) درباره حمزه نیز فرمودند که سید شهیدان روز قیامت است. (ابن حبان، ۱/ ۱۵۷)؛ طبرانی، ۳/ ۱۵۱؛ نیز نک: نهج البلاغه، نامه ۲۸ «حتی اذا استشهد شهیدنا قبل سید الشهداء») شهدای اُحد چنان حرمت ویژه‌ای نزد پیامبر اکرم (ص) داشتند که حتی در پایان عمر خویش چون مریض حال بر منبر نشستند و نزدیکی رحلت خود باز نمودند، از ایشان یاد کردند و برای‌شان آمرزش طلبیدند. (دارمی، ۱/ ۲۱۹) این توصیفات از جایگاه شهیدان اُحد موجب شد برخی صحابه بر حیات خویش اندوه بزنند و بعد،

بشارتی از پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ شهادت خویش دریافت کنند. از جملهٔ مفتخران به چنین بشارتی علی (ع) (کتاب سلیم بن قیس، ۴۳۹؛ طبرانی، ۱۱/ ۲۹۵؛ قس: شیخ طوسی، ۱۹۳)، طلحه بن عبیدالله (کتاب سلیم، ۲/ ۷۹۹) و با کمی تأخیر از واقعهٔ اُحد عمّار بن یاسر (طیالسی، ۱/ ۵۱۷) شناسانده شده‌اند.

پ) بحران‌های پس از جنگ

تغییر جبههٔ جنگ به نفع مشرکان موجب شد برخی مسلمانان دچار بهت شوند و حتی نسبت به حقانیت پیامبر (ص) نیز تردید ورزند. (نک: آل عمران/ ۱۵۴-۱۵۶) وارد شدن خسارت‌های سنگین به مسلمانان، بعد از جنگ هم فرصت تبلیغاتی مهمی در اختیار مشرکان مکه و مخالفان پیامبر (ص) در مدینه نهاد. ابوسفیان متفخرانه گفت امروز شکست بدر جبران شد و کشتگان مسلمان در جنگ اُحد با تلفات مشرکان در بدر برابری می‌کنند. مسلمانان که از دوران جنگ بدر آموخته بودند کشتگان راه دین زنده‌اند و نزد خدا روزی می‌گیرند، همین را در پاسخ بیان داشتند: «إِنَّ الْقَتْلَى مُخْتَلَفَةٌ: أَمَا قَتَلْنَا فَأَحْيَاءُ يَرْزُقُونَ؛ وَأَمَا قَتَلْنَاكُمْ فَفِي النَّارِ يُعَذَّبُونَ» (طبری، ۲۱/ ۱۹۰)؛ یعنی کشتگان مساوی نیستند؛ کشتگان ما زنده‌اند و روزی می‌خورند، اما کشتگان شما در آتش معذب‌اند.

آیات ۱۶۵-۱۸۹ سورهٔ آل عمران مربوط به جنگ اُحد و مشکلاتی است که بعد از آن برای پیامبر اکرم (ص) در جایگاه مدیریت جامعهٔ اسلامی روی داد. (نک: واقدی، المغازی، ۱/ ۳۲۵ به بعد) با مرور این آیات می‌توان دریافت که احتمالاً از یک سو یهودیان شکست جنگ اُحد را نشانهٔ بطلان دعاوی پیامبر (ص) می‌شناساندند و از دیگر سو، افرادی از تازه‌مسلمانان در مدینه هم از نتایج این جنگ ابراز ناراضی می‌کردند. برخی سرخوردگی‌ها نیز نتیجهٔ آن بود که افرادی به امید شهادت یا پیروزی به جنگ آمده، اما اکنون فقط جراحت برده بودند.

در چنین فضایی است که قرآن کریم جنگ اُحد را نه یک شکست، که هم‌چون فرصتی برای مسلمانان می‌شناساند؛ فرصتی که در آن از یک سو بدانند با منازعه و سرپیچی از فرمان پیامبر (ص) شکست می‌خورند (آل عمران/ ۱۵۲-۱۵۳)؛ و از دیگر سو، خدا نیز مؤمنان راستین را بشناسد و از میان‌شان شهیدانی برگیرد (آل عمران/ ۱۴۰)؛ مؤمنانی که پیش از جنگ تمنای مرگ داشتند (آل عمران/ ۱۴۳) و به دعا طلب شهادت می‌کردند. (طبری، ۶/ ۸۸) بار دیگر نیز این معنا که کشتگان راه خدا مرده نیستند یادآوری و البته این بار با تأکید بسیار همراه می‌شود: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (آل عمران/ ۱۶۹-۱۷۰؛ قس: مقاتل، ۱/ ۳۱۴؛ نیز نک: ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ۲۲۷ که بر خلاف سیاق آیات و نظر اغلب مفسران، از نزول آیه در جنگ بدر گفته‌اند).

افزون بر این، چنان‌که صحابهٔ مختلف از قول پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، پیامبر اکرم (ص) بعد از جنگ اُحد بشارت می‌دهند هر کس جراحی در جنگ بردارد، روز قیامت با همان جراحت به حضور خدا بار

می‌یابد؛ درحالی‌که جراحتش خون می‌چکاند و به جای عفونت بوی نیکو می‌پراکند. (صنعانی، ۲۵۳/۵؛ ابن حنبل، ۴۳۱/۵؛ واقدی، فتوح الشام، ۲۴۴/۱، ۲۴۶/۲) شماری از جنگجویان هم بودند که در معرکه زخم برداشته، اما بی‌درنگ شهید نشدند. وقتی پس از مدتی در مدینه از دنیا رفتند، پیامبر اکرم (ص) فرمود جنازه ایشان برای دفن به جوار شهداء اُحد منتقل شود و آیین غسل و کفن هم بر ایشان اجراء نگردد. (برای نمونه، نک: ابن سعد، ۲۴۶/۳)

نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان از مجموع آنچه گفته شد به درکی واضح‌تر از دورانی رسید که انگاره شهادت شکل گرفت؛ انگاره‌ای که نتیجه هم‌افزایی چند بینش رایج در منطقه عربستان و برخی از تعالیم اسلامی بود. چنان‌که دیدیم، در اواخر دوران مکی و ماه‌های نخست هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه، پیش‌انگاره‌های مختلفی در ذهن مسلمانان تلفیق شدند؛ پیش‌انگاره‌هایی مثل این که شهید باریاب مقرب خداوند است، شهید حاضر در یک معرکه است، شهید پذیرای محنتی بزرگ برای آرمانی دینی است، شهید بودن افراد نتیجه خواست خدا برای در بلا افکندن ایشان است و شهادت راه‌هایی از مرگ و زندگی ابدی است. این بینش‌ها با آرمان اسلامی لقاء خداوند کنار هم قرارگرفتند و این‌گونه، شهادت به مثابه راهی برای رسیدن به لقاء خدا شناخته شد. اظهارنظرهای پیامبر اکرم (ص) در این باره نیز، تداعی‌گر نوعی رویارویی مؤیدانه با بینشی است که گویا نخستین بار نه خود ایشان که جماعتی از مسلمانان مطرح کرده‌اند.

برپایه دستاوردهای این مطالعه، گرچه البته مسیحیان نجران در نوع نگرش عامه مردمان جزیره‌العرب به شهادت نقش داشته‌اند، این احتمال که کاربست تعبیر شهید برای کشته‌راه دین بعد از عصر نزول قرآن و در نتیجه اثرپذیری مسلمانان از ایشان روی داده باشد منتفی است. به همین ترتیب، شاهدی بر این معنا نمی‌توان یافت که تعبیر شهادت را برای کشته‌راه دین اول‌بار مهاجران حبشه از مسیحیان آن دیار فراگرفته و با خود آورده باشند. نکته آخر این که در این مطالعه تنها شواهدی مطالعه شد که ربطی آشکار با سال‌های آغازین هجرت نبوی، دوران شکل‌گیری انگاره شهید داشت. مرور شواهد مربوط به سال‌های بعدی عمر پیامبر اکرم (ص) و تحولات بعدی انگاره را باید موضوع مطالعه‌ای تکمیلی انگاشت.

منابع

- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ابن ابی‌عاصم، احمد بن عمرو، الجهاد، به کوشش مساعد بن سلیمان راشد، مدینه، مکتبه العلوم والحکم، ۱۴۰۹ق.
- ابن اسحاق، محمد، السیره، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق.

- ابن حبان، محمد، المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، دار الوعی، ۱۳۹۶ق.
- ابن حبیب، محمد، مختلف القبائل ومؤتلفها، قاهره، دارالکتب المصری.
- ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دار صادر.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ابن سعد، محمد، الطبقات، بیروت، دار صادر.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الاعظم، به کوشش عبدالحمید هنداوی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- ابن فارس، احمد، مقایس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- _____، عیون الاخبار، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن مبارک، عبدالله، الجهاد، به کوشش نزیه حماد، تونس، الدار التونسیة، ۱۹۷۲م.
- ابن منذر، محمد بن ابراهیم، التفسیر، به کوشش سعد بن محمد، مدینه، دار المآثر، ۱۴۲۳ق.
- ابن هشام، عبدالملک، السیرة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۷۵ق.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، المراسیل، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ق.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، معرفة الصحابة، به کوشش عادل بن یوسف عزازی، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۹ق.
- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، الاوائل، طنطا، دار البشیر، ۱۴۰۸ق.
- امرؤالقیس، الادیوان، به کوشش عبدالرحمان مصطاوی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۲۵ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، به کوشش محمد زهیر بن ناصر، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، اسلامیه، ۱۳۳۰.
- پانی‌پتی، محمد ثناءالله، تفسیر المظهری، به کوشش غلام‌نبی تونسلی، پاکستان، مکتبة الرشدية، ۱۴۱۲ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، به کوشش عبدالوهاب عبد اللطیف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف والبيان، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- حاج منوچهری، فرامرزی، «اصحاب اخدود»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد نهم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹.
- حارث بن حلّیة یشکری، الادیوان، بازسازی مروان عطیه، دمشق، دار النووی، ۱۴۱۵ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
- خالقی مطلق، جلال، «بار و آیین آن در ایران»، بخش اول، ایران‌نامه، شماره ۱۹، بهار ۱۳۶۶.
- خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار ومکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.

- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان، السنن، به کوشش حسین سلیم اسد، ریاض، دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
- سعید بن منصور، السنن، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بمبئی، الدار السلفیه، ۱۴۰۳ق.
- سلامه بن جندل، الدیوان، بازسازی محمد حسن احول، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۴ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، لباب النقول، به کوشش احمد عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- شریف رضی، نهج البلاغه، به کوشش محمد عبده، باز نشر قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ق.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۰۴ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، جیزه، دار هجر، ۱۴۲۲ق.
- طرفه بن عبد، الدیوان، به کوشش محمد مهدی ناصرالدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، الغیبه، به کوشش عبداللّه طهرانی و احمدعلی ناصح، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- طیالسی، سلیمان بن داود، المسند، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، جیزه، دار هجر، ۱۴۱۹ق.
- عترت‌دوست، محمد، «بررسی مفهومی و مصداقی مقتول فی سبیل‌الله از دیدگاه قرآن و روایات»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، شماره ۱۰، بهار ۱۳۹۰.
- عمرو بن قمیته، الدیوان، به کوشش خلیل ابراهیم عطیه، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۴م.
- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۶ق.
- کتاب سلیم بن قیس، به کوشش محمد باقر انصاری، قم، الهادی، ۱۴۱۵ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳.
- مجاهد بن جبر، التفسیر، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت، المنشورات العلمیه.
- محققیان، زهرا، «آیا منات، لات و عزى بنات‌الله هستند؟»، پژوهش‌های علوم تاریخی، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۹۹.
- مسلم بن حجاج، الصحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مقاتل بن سلیمان، التفسیر، به کوشش عبدالله شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- مهروش، فرهنگ، تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵.
- _____، «شهید از گواه محکمه تا کشته راه دین: زمینه‌های قرآنی شکل‌گیری یک انگاره»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۶، ۱۳۹۸.
- نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، به کوشش حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- نظام‌الدین نیشابوری، حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- واقدی، محمد بن عمر، فتوح الشام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۶م.

Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, Halle, Max Niemeyer; also English translation by C. R. Barber & S. M. Stern (1971), *Muslim Studies*, Chicago, George Allen & Unwin Ltd, 1890.

Heninger, Joseph, "Sacrifice," tr. Matthew J. O'Connell, *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., ed. Lindsay Jones, vol. XII, 2005.

Lassner, Jacob, "Martyrdom, Self Sacrifice and Early Islamic Politics: Some Preliminary Observations," *Martyrdom and Sacrifice in Islam*, ed. Meir Hatina and Meir Litvak, London, I.B. Tauris, 2017.

Lewinstein, Keith, "The Reevaluation of Martyrdom in Early Islam," *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Raven. Wim, "Martyrs," *Encyclopedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Brill, 2006.

Rippin, Andrew, "Qur'an 21:95 A ban is upon any town," *Journal of Semitic Studies*, Vol. XXIV, no. 1, 1979.

The Book of the Himyarites, ed. Axel Moberg, Lound, C. W. K. Gleerup, 1924.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۶۱ - ۱۸۴	
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸	
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۹/۰۹	تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61371.0	نوع مقاله: پژوهشی	

تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات

دکتر سعید شفیعی

استادیار دانشگاه تهران

Email: s.shafei@ut.ac.ir

چکیده

مسأله مطالعه حاضر این است که چه فرد یا گروهی نظریه رجعت را در منابع حدیثی امامیه شکل داده یا تکامل بخشیده‌اند. این کار نیازمند تاریخ‌گذاری روایات است. روش تاریخ‌گذاری روایات در این مقاله، تحلیل اسناد-متن است؛ یعنی تغییرات متنی و سندی روایات از راوی نخست تا منبع مکتوب کنونی بررسی می‌شود و براساس حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی، زمان تقریبی شکل‌گیری روایت تعیین می‌گردد. در این مقاله، در کنار تحلیل اسانید و متون روایات، اقوال رجالیان همچون ابزاری برای تحلیل متن به‌کار رفته است.

براساس نتیجه مطالعه، به لحاظ اطلاعات رجالی، تعدادی از معتقدان به رجعت همچون ابوالطفیل عامر بن وائله، رشید هجرى، کثیر عزه، سید حمیری و حیان سراج، در نیمه دوم قرن اول فعالیت داشته و اعتقاد به رجعت را شکل داده‌اند. اما بنا بر اسانید روایات، عمده آنچه درباره رجعت در این زمان مطرح بوده، از بین رفته و روایات با شرایط قرن دوم سازگار است. نیمه اول قرن دوم را می‌توان زمانی دانست که نظریه رجعت در میان گروهی از شیعیان رواج پیدا کرد و گسترش یافت. جابر بن یزید جعفی و راویان او از مهم‌ترین کسانی هستند که تأثیر مهمی بر بسط نظریه رجعت در منابع حدیثی امامیه داشته‌اند. پس از آن، مفضل بن عمر و شاگرد او، نام محمد بن سنان، بیشترین تأثیر را در تکامل این عقیده برعهده دارند. به نظر می‌رسد که نامهایی همچون اصبح بن نباته و تعدادی از راویان شیعه قرن دوم از جمله ابوبصیر، زراره و دیگران، نتیجه «تکثیر اسانید» باشد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌گذاری، روایات رجعت، تحلیل اسناد-متن، اقوال رجالیان، اسانید روایات.



Dating the Narrations of Rajaʿt; a Comparative Study between Rijal's Statements and Isnads of the Narrations

Dr. Saeed Shafiei

Assistant professor, University of Tehran

Email: s.shafiei@ut.ac.ir

Abstract

The question of the present study is what individual or group has formed or developed the theory of Rajaʿt (the Return) in the Hadith sources of Twelver Shia. In order to reach the answer, it is necessary to date the narrations. In this article, the dating of the narrations is done by an Isnad-text analysis method; it means that the textual and Isnad changes of the narrations, from the first narrator to the current written source are examined and then, according to the common primary and secondary elements, the approximate time of the formation of the traditions is determined. Also, in this writing, in addition to analyzing the Isnads and texts of the narrations, the statements of the Rijals have been used as a tool for analyzing the text.

The findings suggest that in the second half of the first century, some believers of the Return such as Abu al-Tufayl Amir ibn Wathila, Rashid Hijri, Kathir Ezze, Seyed Hemyari, Hayyan Sarraj have been active and formed the belief in Rajaʿt. According to the Isnads of traditions, most of the beliefs about Rajaʿt that were common at this time have been lost and the traditions are consistent with the second century. The first half of this century can be considered as the time when the theory of Rajaʿt became popular among a group of Shiites and developed. Jabir ibn Yazid al-Juʿfi and his narrators are the most important characters that have had a considerable impact on the expansion of this theory in the Twelver Shi'a hadith sources. After that, Mofazzal ibn Omar and his disciple, Muhammad ibn Sanan, have the greatest influence on the development of this belief. It seems that the names such as Asbaq ibn Nabate, and some Shiite narrators of the second century such as Abu Basir, Zorarah and, others, are the result of «the reproduction of the Isnads».

Keywords: Dating, Rajaʿt narrations, Isnad-text analysis, Rijal's statements, Isnads of the narrations

مقدمه

در دین اسلام، رجعت از نظریات مختص به شیعیان است و علمای شیعه در مورد چگونگی آن آرای مختلفی دارند. متکلمان متقدم شیعه مستند پذیرش رجعت را اجماع شیعیان امامیه بر آن دانسته‌اند. (مفید، اوائل المقالات، ۹؛ سید مرتضی، ۱/۱۲۶) محدثان متأخر، علاوه بر این اجماع، به تواتر اخبار در این زمینه نیز استناد کرده‌اند. (حرّ عاملی، ۵۶، ۶۲-۶۴؛ مجلسی، ۵۳/۱۲۲) برخی معتقدند که این روایات باید به رجوع دولت تأویل شوند، نه رجوع اشخاص و زنده کردن مردگان. (رک: سید مرتضی، ۱/۱۲۶؛ طبرسی، ۷/۴۰۶) از نظر اغلب علمای شیعه، اعتقاد به رجعت واجب نیست و انکار آن با ایمان منافاتی ندارد. در واقع، رجعت همچون برخی از اخبار غیبی و حوادث آینده مانند هبوط عیسی از آسمان، ظهور دجال، خروج سفیانی و دیگر وقایع مشهور میان مسلمانان در هنگام وقوع قیامت است که در شمار اصول اسلام نیست؛ نه انکار آن خروج از اسلام و نه اذعان به آن، شرط مسلمانی است. (رک: کاشف الغطاء، ۱۶۷؛ مظفر، ۸۴)

محمد جواد مغنیه در این باره نوشته است: گروهی از علمای امامیه معتقدند که خدای متعال قومی از مردگان را به این زندگی باز می‌گرداند و این بازگشت آنها به همان صورتی است که در آغاز بر آن بودند. خداوند به وسیله آنها اهل حق را در برابر اهل باطل یاری می‌کند و این معنی رجعت است. اما گروهی دیگر این دیدگاه را انکار کردند و به کلی مردود دانستند. عالم بزرگ امامی، ابوعلی طبرسی در مجمع البیان هنگام تفسیر آیه ۸۳ سوره نمل، این اختلاف را بیان کرده است. آیه این است: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ»، طبرسی گفته است: گروهی از امامیه که به رجعت معتقدند به این آیه استدلال کرده‌اند، به این نحو روزی که خداوند فوجی از میان همه مردم را محشور می‌کند، نمی‌تواند روز آخرت باشد، زیرا در آخرت همه مردم به پا می‌خیزند. قرآن کریم در آیه ۴۸ سوره کهف می‌فرماید: «وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا»، پس روشن است که این حشر در همین دنیاست نه در آخرت. اما آن دسته از علمای امامیه که رجعت را انکار کردند، معتقدند که مراد از محشور شدن در آیه همان حشر در آخرت است و منظور از "فوج"، رؤسای کفار و معاندان است که محشور می‌شوند تا حجت بر آنان اقامه گردد. (مغنیه، ۵۴)

مغنیه می‌افزاید: به هر حال، غرض ما از نقل کلام طبرسی که خود دانشمندی امامی است، آن بود که بیان کنیم علمای امامیه در اعتقاد به رجعت هم‌داستان نیستند. ابوزهره نیز در کتاب الإمام الصادق گفته است: «آشکار است که همه برادران شیعه اثنی عشری بر نظریه رجعت اتفاق ندارند، بلکه گروهی از آنها به آن معتقد نیستند.» سید محسن امین نیز در کتاب نقض الوشیعة می‌نویسد: «رجعت امری نقلی است،

۱. این جملات در چاپ‌های موجود از مجمع البیان چنین است: «ومن قال إن قوله (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا) المراد به يوم القيامة، قال: المراد بالفوج الجماعة من الرؤساء والمتبعين في الكفر، حشروا وجمعوا لإقامة الحجة عليهم.» (مجمع البیان، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۵/۱۹۹۵، ج. ۷، ص. ۴۰۶؛ چاپ دارالتقريب، القاهرة، ۱۹۷۴/۱۳۹۴، ج. ۷، ص. ۴۳۱؛ چاپ بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹/۱۳۳۹، ج. ۷-۸، ص. ۲۳۵؛ چاپ بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ج. ۷، ص. ۳۶۷)

اگر نقل صحیح باشد، اعتقاد به آن لازم است، در غیر این صورت، لازم نیست. «(مغنیه، ۵۵) مغنیه درباره روایات رجعت معتقد است که این احادیث مانند روایات مربوط به دجال است که مسلم در صحیح خود و ابوداود در سنن نقل کرده‌اند یا همچون احادیث مروی از پیامبر با این مضمون که «أعمال الأحياء تعرض علی أقاربهم الأموات.» این قبیل احادیث همگی مانند اخباری است که شیعه در رجعت نقل کرده است؛ هر کس می‌خواهد به آن ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد آنها را انکار کند، در هیچ‌یک از دو فرض اشکالی بر او نیست و چه اندازه این احادیث در کتب فریقین فراوان است. (همان)

پیشینه

مسئله این مطالعه این است که چه فرد یا گروهی بیشترین نقش را در شکل‌گیری یا تکامل نظریه رجعت در منابع حدیثی امامیه برعهده دارند. مقصود از نظریه رجعت، عقیده به بازگشت گروهی از شیعیان یا دشمنان آنهاست که با موضوع مهدویت ارتباط دارد. ظاهراً در میان آثار مرتبط با رجعت، تنها برخی از خاورشناسان و مهم‌تر از همه، اتان کلبرگ رویکردی علمی و تاریخی به این بحث دارد. کلبرگ آغاز شکل‌گیری عقیده رجعت یکی از ائمه^۱ را در دوره امویان و اوایل دوره عباسیان می‌داند. از نظر وی، گروهی از سبأیه، پیروان عبدالله بن سبأ، نخستین کسانی بودند که معتقد شدند علی (ع) وفات نکرده و باز خواهد گشت تا حکومتی عادلانه تأسیس کند. به همین ترتیب، ابوکریب، بنیان‌گذار شاخه‌ای از کیسانیه، مرگ محمد بن حنفیه را انکار کرد و ادعا کرد که او باز می‌گردد تا از امویان انتقام بگیرد (Kohlberg, ۳۷۱). کلبرگ معتقد است که در آغاز دوره عباسیان، نظریه رجعت به یکی از عناصر اساسی عقاید امامیه بدل شد؛ برخلاف زیدیه که پیروان چندانی نیافت و از سوی جریان اصلی آنها انکار شد. (Ibid, ۳۷۲)

تاریخ‌گذاری پیدایش نظریه رجعت در دوره امویان و اوایل دوره عباسیان، با روایات موجود - که در ادامه از آن بحث خواهد شد - مطابقت می‌کند. البته انتساب رجعت به عبدالله بن سبأ که در برخی از منابع تاریخی و فرقه‌شناسی آمده است (رک: طبری، تاریخ، ۳/۳۷۸؛ اشعری، ۱۱)، با توجه به ابهام در وجود چنین شخصیتی^۲ نادرست به نظر می‌رسد. برطبق اسانید روایات موجود نیز اولین زمان برای شکل‌گیری نظریه رجعت، پس از سال ۴۰ هجری است، حال آن‌که عبدالله بن سبأ در زمان علی بن ابی‌طالب (ع) کشته (حلی، ۳۷۲) یا به مدائن تبعید شد. (ابن عساکر، ۲۹/۹-۱۰)

۱. کلبرگ معتقد است که رجعت در نظریات مختلف شیعی، به چهار معنا به‌کار رفته است: ۱- عبور روح از بدن انسان یا حیوانی به دیگری (یعنی حلول)، ۲- حلول روح مقدس از یک امام به دیگری. این هر دو به تناسخ اشاره دارند و عمدتاً گروه‌های غلات به آن اعتقاد دارند، ۳- بازگشت قدرت به شیعه، و ۴- بازگشت از خفاء (ظهور)، یعنی امامی که در پایان دوره غیبت باز می‌گردد. (Kohlberg, ۳۷۱)

۲. سیدمرتضی عسکری معتقد است که عبدالله بن سبأ افسانه‌ای است که آن را سیف بن عمر نخعی ساخته و پرداخته است. (رک: خوبی، معجم رجال الحدیث، ۲۰۷/۱۱) ظاهراً تردید در روایات سیف نخستین بار از سوی یولیوس ولهاوزن در ۱۹۸۹م آغاز شد و پس از آن علمای مسلمانی از جمله شیخ محمدحسن آل یاسین و مرحوم عسکری به این مسئله پی بردند. (see: Ella Landau-Tasseran, ۱-۲)

با این حال، دیدگاه کلب‌برگ ناظر به روایات رجعت نیست. او تنها به پذیرش این نظریه توسط امامیه اشاره کرده است، اما از اینکه چه فرد یا گروهی در میان شیعیان این نظر را بسط و تکامل داد سخنی نگفته است. ما در این مقاله به این مسئله خواهیم پرداخت.

روش تحقیق

روش تاریخ‌گذاری روایات در این مقاله، تحلیل اسناد-متن است. این نوع تحلیل بر این پیش‌فرض مبتنی است که هسته روایت یا مفاد مشترک در روایات گوناگون از یک واقعه، ریشه تاریخی دارد و میان اختلافات متنی و سندی یک روایت اصیل همبستگی وجود دارد. در این روش، تغییرات متنی و سندی روایات از راوی نخست تا منبع مکتوبی که اکنون در اختیار ماست، بررسی و بر این اساس، زمان تقریبی پیدایش روایت تعیین می‌گردد. روایتی که برای روش تاریخ‌گذاری بر اساس سند با استفاده از حلقه مشترک انتخاب می‌شود باید ویژگی‌هایی مانند فراوانی نقل در منابع گوناگون داشته باشد تا بتوان آن را براساس اسانید آن تاریخ‌گذاری کرد و حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی آن را تعیین نمود. چنین روایتی همچنین باید شرایط تاریخ‌گذاری بر مبنای متن را نیز داشته باشد. روایات رجعت برای این کار مناسب به نظر می‌رسد، زیرا این روایات به تعداد فراوان و در منابع مختلفی نقل شده و قابلیت ارزیابی آنها از طریق اسانید و مقایسه با اقوال رجالیان وجود دارد. (Motzki, ۱۴۷; Idem, ۲۵۰; Gü rke, ۱۸۶)

در مقاله حاضر، اقوال رجالیان همچون ابزاری برای تحلیل متن، در کنار تحلیل اسناد به کار رفته است. فرض ما بر این است که هر جا اقوال رجالیان و اسانید روایات همبستگی داشتند، راویان در شکل‌گیری یا رواج نظریه رجعت نقش داشته‌اند. نقطه عزیمت در این مطالعه آن است که اقوال رجالیان درباره راویان، با اسانید روایات مطابقت دارد. در غیر این صورت، یا رجالی اشتباه کرده و یا اسانید ساختگی^۱ است. در ترجیح یکی از این دو بر دیگری، قدمت منبع حائز اهمیت است، یعنی اگر مثلاً گفته عقیلی (د. ۳۲۳) یا نجاشی (د. ۴۵۰) درباره یک راوی، با اطلاعاتی که از بررسی سندی در کتاب مختصر بصائر الدرجات حسن بن سلیمان حلّی (قرن ۹) به دست می‌آید تعارض داشت، گفته رجالی مقدم خواهد بود. برعکس، اگر مثلاً اطلاعات حاصل از سندی درباره یک راوی در کتاب الکافی کلینی (د. ۳۲۹) با رأی ذهبی (د. ۷۴۸) در میزان الاعتدال همسو نبود، اطلاعات سندی ترجیح داده می‌شود، مگر اینکه گفته ذهبی به منبعی پیش از کلینی مستند باشد.

أ) روایات رجعت و منابع

همان‌طور که مجلسی (۱۲۲/۵۳) گفته، تعداد روایات رجعت نزدیک به ۲۰۰ روایت است که آنها را حدود

۱. به عبارت دقیق‌تر، حلقه مشترک با فرض سوم مطابقت دارد. در این باره در ادامه بحث خواهد شد.

۴۰ منبع نقل کرده‌اند. این روایات را مجلسی در بحار الانوار (همان، ۳۹-۱۲۱) گردآوری کرده و منبع بسیار مناسبی در اختیار ما قرار داده که مطالعه حاضر نیز براساس این منبع مهم روایی خواهد بود. باید افزود که در کتاب الايضاح منتسب به فضل بن شاذان (۳۸۱-۴۲۷) نیز روایاتی در اثبات رجعت نقل شده است. این روایات از طرق اهل سنت و در جهت استدلال به این نکته است که گروهی پس از مرگ به دنیا بازگشته‌اند، پس عقیده امامیه به این موضوع نادرست نیست. در این زمینه می‌توان به روایاتی از طرق اهل سنت که ذیل برخی آیات قرآن برای اثبات رجعت نقل می‌شود نیز اشاره کرد. (رک: طبسی، ۵-۱۹) این روایات با آنچه از طرق شیعه نقل شده - و ما در این مقاله درصدد بررسی آنها هستیم - از آن جهت متفاوت است که روایات رجعت در منابع شیعه از بازگشت گروهی از شیعیان یا دشمنان آنها سخن می‌گویند و با مهدویت ارتباط دارند و رجعت در آنها پیش از ظهور قائم رخ می‌دهد. (رک: سید مرتضی، ۱۲۵/۱-۱۲۶ و ۳۰۲-۳۰۳) شاید از همین روست که مجلسی روایات الايضاح را نقل نکرده است. منبع دیگر در زمینه روایات رجعت کتاب الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة تألیف شیخ حرّ عاملی است که استدلالات گوناگون و روایات مختلفی از طرق شیعه و اهل سنت در آن نقل شده است. با این حال، این کتاب به روایات شیعه اختصاص ندارد و در بخش روایات شیعه نیز به گفته مؤلف، تعدادی از روایات و نه همه آنها نقل شده است. (حرّ عاملی، ۱۲۵)

بر اساس آنچه مجلسی در باب رجعت بحارالأنوار آورده، منبعی که بیشترین روایات رجعت را نقل کرده، کتاب مختصر بصائر الدرجات حسن بن سلیمان حلّی است که بیش از ۷۰ روایت یعنی حدود ۳۵ درصد روایات در آن نقل شده است. منبع دوم، تفسیر علی بن ابراهیم قمی است که بیش از ۳۰ روایت یا حدود ۱۸ درصد در این کتاب آمده است. منبع بعدی، تفسیر عیاشی است که در حدود ۷ درصد روایات یعنی ۱۲ روایت در آن آمده و دیگر منابع که کمتر از ۱۰ روایت را نقل کرده‌اند، به ترتیب تعداد عبارتند از: کنز جامع الفوائد و تأویل الآيات الظاهرة از شرف الدین علی حسینی استرآبادی (۹ روایت)، الکافی کلینی (۸ روایت)، کامل الزیارات ابن قولویه و مصباح الزائر سید بن طاووس (هرکدام ۶ روایت)، بصائر الدرجات صفار، رجال کشی و مصباحین (هرکدام ۴ روایت)، معانی الاخبار ابن بابویه، الغیبة طوسی و المناقب ابن شهر آشوب (هرکدام ۳ روایت)، تفسیر فرات ابن ابراهیم، صفات الشیعة ابن بابویه، کتاب المحتضر حسن بن سلیمان و اقبال الاعمال سید بن طاووس (هرکدام ۲ روایت) و یک روایت در هرکدام از الغیبة نعمانی، عیون اخبار الرضا (ع)، الأمالی و علل الشرائع ابن بابویه، مجالس مفید، الاختصاص منسوب به مفید، احتجاج طبرسی و الخرائج و الجرائح قطب الدین راوندی.

در مجموع حدوداً ۱۷۵ روایت در این موضوع نقل شده که با احتساب موارد تکراری - که از بررسی

اسانید روشن می‌شود - در حدود ۱۴۰ روایت خواهد بود. البته این تعداد بدون احتساب مضامین مشترک و فقط با توجه به اسانید است. هرچند مجلسی گاه با تعبیر «مثله»، مواردی از روایات با مضمون مشترک را مشخص می‌کند، اما باز هم موارد تکراری فراوان است.

ب) مفاد روایات

در یک تقسیم‌بندی کلی، روایات مذکور را با توجه به مفاد آنها می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- روایات مؤید رجعت: رجعت در این روایات برای پیامبر(ص)، امام علی(ع)، امام حسین(ع) و برخی از اصحاب ائمه مانند عبدالله بن شریک عامری مطرح شده است. گفته شده که علی(ع) بارها رجعت می‌کند (انها لکرات: مجلسی، ۴۲/۵۳) و همه انبیای پیشین رجعت می‌کنند تا علی(ع) را یاری کنند. (همان، ۴۱) اما اولین کسی که رجعت می‌کند، امام حسین(ع) است. (همان، ۴۳-۴۴، ۴۶) در پاره‌ای از روایات، رجعت مختص کسانی است که کاملاً مؤمن یا کاملاً کافرند (همان، ۳۹، ۵۳، ۶۱) اما در برخی دیگر گفته شده که هر کشته‌ای باید به دنیا بازگردد تا طعم مرگ را بچشد. (انّ من قُتِلَ لا بُدَّ أن یرجعَ الی الدنیا حتّی یدُوقَ الموت: همان، ۶۶، ۷۱) بخش عمده‌ای از روایات به استدلال‌ات کلامی بر اساس آیات قرآن در اثبات رجعت، یا رجعت در امت‌های پیشین اختصاص دارد. (برای نمونه، رک: همان، ۴۲-۴۳، ۴۴-۴۵، ۷۲-۷۴) در چند روایت نیز از خروج منصور، سفاح و منتصر سخن رفته و این الفاظ بر امامان شیعه تطبیق شده است. (همان، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۵، ۱۴۶-۱۴۷)

۲- روایاتی که در آنها رجعت نفی شده یا گفته شده که هنوز زمان آن فرا نرسیده است. (لم یجئ أوائه: همان، ۴۰) در دو روایت که ابن بابویه در معانی الاخبار (۴۰۶-۴۰۷) از علی(ع) نقل کرده، رجعت نفی شده است. ابن بابویه این روایات را این‌گونه تحلیل کرده که ابن کوّا و عبایة الاسدی نمی‌توانستند اسرار آل محمد(ص) را تحمل کنند و علی(ع) از آنها تقیه کرده است.

۳- روایات مبهم یا بی‌ارتباط با این مسئله، مانند دو روایت زیر:

روایت ۴۲- تفسیر علی بن ابراهیم: ... لو قد بعث القائم علیه السلام فینتقم لی من الجبارین والطواغیت من قریش وبنی أمیة وسائر الناس. (همان، ۵۸)

روایت ۵۹- منتخب البصائر: ... من مات من المؤمنین قتل ومن قتل منهم مات. (همان، ۶۶)

۴- روایات مربوط به دابة الارض: اعتقاد به دابة الارض بخشی از عقیده به رجعت است، از این‌رو مجلسی این روایات را در باب رجعت ذکر کرده است. در این دسته از روایات، علی(ع) همان دابة الارض قرآن دانسته شده است. حتی در تعدادی از روایات، تصور شده که علی(ع) دابة الارضی است که در عهد جدید آمده است؛ مثلاً در روایت زیر:

... عن الأصبغ بن نباتة قال: قال لی معاویة: یا معشر الشیعة تزعمون أن علیا علیه السلام دابة الأرض؟

فقلت: نحن نقول واليهود تقول، فأرسل إلى رأس الجالوت فقال: ويحك تجدون دابة الأرض عندكم [مكتوبة]؟ فقال: نعم، فقال: ما هي؟ فقال: رجل، فقال: أتدري ما اسمه؟ قال: نعم، اسمه أليا قال: فالتفت إلى فقال: ويحك يا أصبغ! ما أقرب أليا من "عليا". (همان، ۱۱۲)

این روایت ممکن است به دابة الارض در عهد جدید (مکاشفه یوحنا: ۱۱/۱۳-۱۸) اشاره داشته باشد، چنان‌که برخی خاورشناسان چنین ارتباطی را در این مورد میان روایات اهل سنت و عهد جدید برقرار کرده‌اند. اما باید توجه داشت که دابة الارض در عهد جدید حیوانی وحشی است که سبب گمراهی مردم می‌شود، در حالی‌که موجود قرآنی از سوی خدا رسالت دارد و گمراه کننده نیست. (رک: کریمی نیا و شفیعی، «دابة الارض»)

ج) راویان و شخصیت‌های کلیدی

در بررسی نشأت و سیر تکامل یک نظریه، تعداد راویانی که نام آنها در اسانید آمده مهم نیست، بلکه باید دید چه کسانی آن نظریه را شکل داده یا ترویج کرده‌اند. راه شناسایی شخصیت‌های کلیدی، بررسی اقوال رجالیان و مورخانی که درباره راویان سخن گفته‌اند و نیز بررسی اسانید روایات است. در واقع، اسانید روایات نیز می‌تواند ابزار مناسبی جهت شناسایی راویان مهم و نشردهنده نظریات و عقاید باشد. اما اطمینان بیشتر به نتایج وقتی حاصل می‌شود که اقوال رجالیان با نتیجه حاصل از اسانید درباره راویان، مطابقت کند.

۱- اقوال رجالیان

در منابع رجالی، عقیده رجعت به راویان زیادی منتسب شده است، اما نام همه این افراد در اسانید روایات باقی مانده درباره رجعت ذکر نشده است. بنابراین، این راویان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول فقط در منابع رجالی به رجعت منتسب شده‌اند و دسته دوم علاوه بر منابع رجالی، در اسانید این روایات نیز واقع شده‌اند.

۱-۱- کسانی که عقیده به رجعت فقط در منابع رجالی به آنها منتسب شده است

۱- ابوالطفیل عامر بن وائله: وی آخرین صحابی زنده تا حدود سال ۱۱۰ هجری بوده است. (رک: ابن حبان، الثقات، ۳/ ۲۹۱؛ ابن حجر، ۷/ ۱۹۳) به گفته خودش، هشت سال از عمر پیامبر اکرم را درک کرده است و ابوالطفیل در شهر کوفه سکونت داشته و از اصحاب امام علی (ع) بوده است. (خطیب بغدادی، ۱/ ۲۱۱-۲۱۲) وی در اغلب حوادث در کنار امام علی (ع) بوده و در سپاه مختار مقام فرماندهی داشته و به رجعت اعتقاد داشته است. (ابن قتیبه، ۳۴۱)

۲- رُشید هجری، از اصحاب امام علی (ع) که به خاطر علاقه و حب آن حضرت به دست ابن زیاد کشته شد. از این نظر، وی در میان شیعیان جایگاه والایی دارد. اما درباره وثاقت او در نقل حدیث، اتفاق نظر وجود ندارد. (رک: خویی، ۸/ ۱۹۷-۱۹۹) رجالیان اهل سنت او را در حدیث، ضعیف و حتی برخی کذاب

دانسته‌اند. وی از نخستین کسانی است که عقیده رجعت به آنها نسبت داده شده است. (رک: ابن حبان، المجروحین، ۲۹۸/۱) حبيب بن صهبان نقل می‌کند که رشید هجری به علی (ع) گفت: شهادت می‌دهم که تو دابة الارض هستی و علی علیه السلام او را به سختی نکوهش کرد. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۱/۲-۵۲) ۳- حارث بن حصیرة کوفی: از وی در منابع شیعه روایت شده و نام او در اصحاب امام علی (ع) آمده است. (طوسی، رجال، ۶۲؛ خویی، ۱۶۸/۵) سفیان ثوری از او روایت کرده و گفته شده که از شیعیان معتقد به رجعت بوده است. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۴۳۲/۱-۴۳۳)

۴- کثیر عزه (د. ۱۰۵ یا ۱۰۷): از شاعران دوره امویان، گفته شده که وی با عکرمة در یک روز از دنیا رفتند؛ عکرمة بر عقیده خوارج و کثیر شیعه‌ای معتقد به رجعت بود. (ابن سعد، ۲۹۲-۲۹۳؛ طبری، المنتخب، ۱۲۲-۱۲۳؛ ابن عساکر، ۱۲۳/۴۱) همچنین گفته شده است که او از خشبیه یا کیسانیه بود که به رجعت محمد بن حنفیه باور داشت و اشعار منتسب به او نیز بر همین نظر دلالت دارد. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۵۲/۵؛ همان، پانویس ۱)

۵- اسماعیل بن محمد حمیری: گفته شده که وی در آغاز خمر می‌نوشید، ابوبکر و عمر را سب می‌گفت و به رجعت ایمان داشت اما توبه کرد و امام صادق (ع) پس از مرگ او برایش طلب رحمت و دعا کرد. (رک: مرزبانی خراسانی، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن شهر آشوب، ۳/۳۷۰) سید حمیری همچون کیسانیه به رجعت محمد بن حنفیه اعتقاد داشت و گمان می‌کرد که او در کوه رضوی پنهان شده و غایب است. (رک: ابن بابویه، کمال الدین، ۳۲-۳۶)

۶- حیّان سراج: وی نیز به رجعت محمد بن حنفیه اعتقاد داشته که امام صادق (ع) با این استدلال که «آیا می‌توان گفت هر کس از دنیا رفت و اموالش میان مردم تقسیم می‌شود، هنوز زنده است؟»، عقیده او را نادرست خواند. (رک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۶۰۱/۲-۶۰۴)

۷- مغیره بن سعید کوفی: از غلات شیعه که بر امام باقر (ع) دروغ می‌بست و مورد لعن ائمه (ع) قرار گرفت. (رک: خویی، ۲۹۹/۱۹-۳۰۳) گفته شده که مغیره در آغاز مردم را به محمد بن عبدالله بن حسن فرا می‌خواند (ابن غضائری، ۱۲۰) و به رجعت نیز معتقد بود. (عقیلی، ۱۷۷/۴-۱۷۸)

۸- ابوالیقظان عثمان بن عمیر ثقفی کوفی: او را غالی در تشیع و معتقد به رجعت دانسته‌اند، در عین حال ثقات از او روایت کرده‌اند و حدیثش نوشته می‌شود. (ابن عدی، ۱۶۸/۵) گفته شده که وی در قیام ابراهیم بن عبدالله بن حسن با او همراهی کرد. (رک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۰/۳-۵۱)

۹- محمد بن سائب کلبی (د. ۱۴۰): کلبی از راویان کوفی است که او را به پیروی از عبدالله بن سبأ و اعتقاد به رجعت علی (ع) متهم کرده‌اند. (ابن حبان، ۲/۲۵۳؛ سمعانی، ۸۶/۵؛ ابن خلکان، ۴/۳۱۰)

۱۰- داود بن یزید اودی زعفری (د. ۱۵۱): از اهل کوفه که به رجعت اعتقاد داشت. (ابن حبان،

۱۱- محمد بن قاسم بن زکریا محاربی کوفی (د. ۳۲۶): وی از آخرین روایانی است که به رجعت متهم شده است. با این حال، وی هم در منابع شیعه و هم منابع اهل سنت یک راوی شناخته شده و مورد اعتماد است. (رک: نجاشی، ۳۷۸؛ طوسی، رجال، ص ۴۴۲؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۴/۴)

۲-۱- روایانی که علاوه بر منابع رجالی، در اسانید روایات رجعت نیز واقع شده اند

۱- اصیغ بن نباته تمیمی کوفی، وی مردی شاعر و صحابی نزدیک و عضو سربازان مهم امام علی (ع) در کوفه بود. رجالیان اهل سنت اصیغ بن نباته را توثیق کرده اند، اما روایات وی را ضعیف می دانند. ابن حبان (المجروحین، ۱/ ۱۷۴) علت تضعیف وی را شدت علاقه وی به علی (ع) ذکر کرده است. عقیلی (۱/ ۱۲۹) اصیغ را به عقیده رجعت متهم کرده است. اما ابن عدی، بی اعتمادی به روایات وی را به دلیل ضعف کسانی که از وی نقل می کرده اند می داند و می گوید: اگر کسی که از وی روایت کرده، مورد اعتماد باشد، اشکالی در روایت اصیغ نیست. (بن عدی، ۱/ ۴۰۸) در اسانید روایات رجعت، نام اصیغ در چهار مورد آمده است.

۲- جابر بن یزید بن حارث جعفی کوفی (د. ۱۲۸ ق.). جابر از طایفه ریشه دار عربی و قدیم جعفی (شاخه ای از قبیله بزرگ مذحج) و از دانشمندان بزرگ شیعه و محدثان سرشناس کوفه در اواخر دوره اموی است. وی یک مرجع مهم دینی در زمان خودش به شمار می رفت و بسیاری از دانشمندان معروف اوایل دوره عباسی، همچون سفیان ثوری و شعبه نزد وی شاگردی کرده و از او به عنوان راوی قابل اعتماد و دانشمند حدیث روایت می کردند، حتی اگر با عقاید شیعی او موافق نبودند. (رک: ابن ابی حاتم رازی، ۲/ ۴۹۷؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲/ ۴۴۶)

در منابع رجالی اهل سنت، دو دیدگاه متفاوت درباره جابر نقل شده است: برخی مانند شعبه بن حجاج، سفیان ثوری و وکیع بن جراح او را در نقل حدیث، صدوق و پرهیزکار خوانده اند، اما برخی دیگر همچون عبدالرحمن بن مهدی و یحیی بن معین او را ضعیف دانسته اند. (رک: ابن ابی حاتم رازی، ۲/ ۴۹۷-۴۹۸) وی از جمله کسانی است که به عقیده رجعت متهم شده؛ سفیان بن عیینة گفته است جابر علی (ع) را دابة الارض می دانست و به رجعت اعتقاد داشت. (عقیلی، ۱/ ۱۹۴؛ ابن عدی، ۲/ ۱۱۶) مسلم بن حجاج از جریر نقل می کند که جابر را ملاقات کردم اما از او حدیثی ننوشتم، زیرا او به رجعت ایمان داشت. سفیان گفته بود که از جابر حدیث نقل می شد تا وقتی که اعتقاد او به رجعت آشکار شد، از این هنگام برخی حدیث از او را ترک کردند. (مسلم بن حجاج، ۱/ ۱۵) منابع رجالی اهل سنت، علت ضعف حدیث جابر را صرفاً همین عقیده به رجعت دانسته اند. (دوری، ۱/ ۲۰۷؛ عقیلی، ۱/ ۱۹۲-۱۹۴)

در روایتی برخلاف دیگر مطالب منسوب به جابر، از او نقل شده است که به محمد بن علی (ع) گفتم:

آیا از شما اهل بیت کسی اعتقاد دارد که گناهی شرک به‌شمار رود؟ فرمود نه. گفتیم: آیا از شما اهل بیت کسی به رجعت اذعان دارد؟ فرمود نه. گفتیم: آیا از شما اهل بیت کسی ابوبکر و عمر را سب می‌کند؟ فرمود نه، تو هم آنها را دوست بدار و برایشان استغفار کن. (ابن سعد، ۳۲۱/۵؛ ابن عساکر، ۲۸۴/۵۴) به نظر می‌رسد که جابر جعفی نقش مهمی در بسط نظریه رجعت در منابع شیعه داشته است.

۳- ابوحمزه ثمالی: ثابت بن اُبی صفیة ابوحمزه ثمالی، از موالی کوفی و از راویان معتمد و ثقات شیعه در حدیث است؛ اهل سنت نیز از او روایت کرده‌اند. گفته شده که ابوحمزه با امام سجاد، امام باقر، امام صادق و امام کاظم (ع) ملاقات کرده و از آنها روایت کرده است. به نقلی، ابوحمزه در سال ۱۵۰ از دنیا رفت. عیاشی از علی بن حسن بن فضال نقل کرده که ابوحمزه و زراره و محمد بن مسلم یکی دو سال بعد از امام صادق (ع) از دنیا رفتند. (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲/ ۴۵۵-۴۵۸؛ نجاشی، ۱۱۵) از یزید بن هارون نقل شده که ابوحمزه ثمالی به رجعت ایمان داشت. (عقیلی، ۱/ ۱۷۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷) نام ابوحمزه در چند روایت از روایات رجعت آمده است.

۴- حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی کوفی، از سران واقفه و فرزند علی بن ابی حمزه و مؤسس این فرقه است و کتابی در رجعت داشته است. (نجاشی، ۳۶ - ۳۷) علی بن حسن بن فضال، او را دروغگو خوانده و نقل حدیث از او را جایز ندانسته است. (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲/ ۸۲۷؛ ابن غضائری، ۵۱) خوبی (۱۷/ ۶ - ۲۲) نیز براساس سخنان صریح رجالیان متقدم درباره بطائنی، او را ضعیف دانسته است. در اسانید روایات رجعت، نام حسن و پدرش علی بن ابی حمزه، در چند روایت ذکر شده است.

۳-۱- تحلیل رجالی

در تحلیلی از رجال مذکور در بالا، توجه به دو نکته لازم به نظر می‌رسد: نکته اول در ارتباط با تاریخ‌گذاری احادیث رجعت، با توجه به راویان است که در تحلیل سندی به آن اشاره خواهد شد.

نکته دوم این است که با یک حساب سرانگشتی از تعداد راویانی که اخبار رجعت را نقل کرده‌اند، می‌توان دریافت که محدثان شیعه تا حدّ زیادی روایات را از اخبار غالبانه و کیسانیه زدوده‌اند. از میان ۱۵ راوی که به عقیده رجعت متهم شده‌اند، تنها نام ۴ راوی در اسانید روایات فعلی وجود دارد و نام ۱۱ راوی در روایات نیامده است؛ شاید اگر روایات این راویان هم ذکر می‌شد، تعداد روایات رجعت سه برابر مقدار فعلی بود. با این حال، خواه ناخواه تعداد زیادی از روایات همچنان در منابع باقی مانده است.

۲- تحلیل سندی

همان‌طور که گفته شد، اسانید روایات ابزار مناسبی برای شناسایی راویان مهم و نشردهنده نظریات و عقاید به‌دست می‌دهد. برای پی بردن به خاستگاه عقیده و تکامل آن، باید روایات را از نظر تاریخی طبقه‌بندی کنیم.

اگر اسانید و نام راویانی را که در آنها ذکر شده معتبر بدانیم، و روایات رجعت را با توجه به نام مرجع اصلی دسته‌بندی کنیم، به آماری نزدیک به زیر دست می‌یابیم:

روایات منسوب به پیامبر اکرم (ص): ۴ روایت؛ امام علی (ع): ۱۲ روایت؛ امام سجاده (ع): ۱ روایت؛ امام باقر (ع): در حدود ۴۰ روایت؛ امام صادق (ع): در حدود ۶۰ روایت؛ امام رضا (ع): ۴ روایت؛ امام هادی (ع): ۱ روایت؛ ابن عباس: ۳ روایت؛ اصحاب ائمه: ۵ روایت؛ روایات و زیارات بدون سند: ۱۷ روایت.

۱-۲- شکل‌گیری نظریه رجعت

با توجه به اسانید روایات، دو فرضیه می‌توان برای زمان شکل‌گیری این نظریه مطرح کرد:

۱-۱-۲- عصر نبوی تا سال ۴۰ هجری

بنا بر اسانید روایات که در ادامه می‌آید، نخستین زمان ادّعایی برای عقیده رجعت، عصر نبوی و دوران حیات علی بن ابی‌طالب (ع) تا سال ۴۰ هجری است. چنین فرضی صحیح نیست، زیرا به لحاظ تاریخی، اولین دوره‌ای که می‌توان این روایات را در آن تاریخ‌گذاری کرد، پس از شهادت امام علی (ع) در سال ۴۰ یا حتی پس از شهادت امام حسین (ع) در سال ۶۱ هجری است. اطلاعات رجالی نیز مخالف این فرض نیست: هیچ‌یک از کسانی که عقیده رجعت به آنها نسبت داده شده، در دوره حیات امام علی (ع) از دنیا نرفته‌اند. حتی این را می‌دانیم که سید حمیری و حیّان سراج پس از وفات محمد بن حنفیه وفات کرده‌اند و به رجعت او معتقد شده‌اند. نکته دیگر آنکه از میان اصحاب امام علی (ع) که عقیده رجعت به آنها منتسب شده، تنها نام اصبع بن نبّاته در اسانید روایات فعلی رجعت موجود است. با این توجه، به تحلیل سندی این روایات خواهیم پرداخت.

از چهار روایت منسوب به پیامبر (ص)، دو روایت از بریده اسلمی و مبهم است (مجلسی، ۵۳/۵۹، ۶۵)؛ روایت دوم از ابوهریره است که به رجعت تصریح ندارد (همان، ۱۱۱) و سومی از ابن عباس و درباره رجعت علی (ع) است. (همان، ۱۱۴)

از ۱۲ روایت منسوب به علی (ع)، یکی منقول از شعبی و در نفی رجعت است. (همان، ۵۹) دو روایت از عبایه اسدی است که یکی در نفی رجعت (همان، ۵۹-۶۰) و دیگری چنین است: «أَنَا سَيِّدُ الشَّيْبِ وَفِيَّ سُنَّةٌ مِنْ أَيُّوبَ، وَاللَّهِ لَيَجْمَعَنَّ اللَّهُ لِي أَهْلِي كَمَا جُمِعُوا لِأَيُّوبَ». (همان، ۷۶) این روایت را یا باید بی‌ارتباط با رجعت یا متناقض با روایت نفی رجعت بدانیم که در فرض اخیر یکی از دو روایت دستکاری شده است. نام عبایه بن ربیع اسدی، در اصحاب امام علی (ع) و در شمار مضریان آمده است. (خویی، ۱۰/۲۷۴-۲۷۵) چهار روایت از اصبع بن نبّاته است: مضمون یکی، همین روایتی است که از عبایه نقل شده (مجلسی، ۵۳/۷۷)، روایت دیگر درباره استدلال امام علی (ع) به داستان قرآنی عزیر در اثبات رجعت (همان، ۷۲) و دو روایت درباره دابة الارض بودن امام علی است. (همان، ۱۱۲) هشتمین روایت از علی (ع) را ابوالجارود

از فردی ناشناس (عَمَّن سَمِعَ) نقل کرده و در ارتباط با استدلال بر رجعت است. (همان، ۶۰) سرانجام، چهار روایت از ابوعبدالله الجدلی از علی (ع) نقل شده که ظاهراً روایات یک مضمون دارد و در ارتباط با آخرالزمان و نقش دابة الارض در آن است. (همان، ۱۰۰، ۱۱۰) ابوعبدالله جدلی، عبید بن عبد را از اصحاب امام علی (ع) دانسته‌اند که در قیام مختار نیز با او همراهی کرد. (طوسی، رجال، ۷۱؛ اردبیلی، ۳۹۸/۲) در جمع‌بندی این روایات می‌توان گفت که مضامین آنها چنان مبهم و گاهی در تناقض با یک‌دیگر است، که نمی‌توان بر اساس آنها، نظریه رجعت را به عصر نبوی و دوران امام علی (ع) پیوند داد. این سخن با تحلیل رجالی نیز موافق است.

تعیین حلقه‌های مشترک

چنان‌که گفته شد، روش تاریخ‌گذاری روایات رجعت در این مقاله، تحلیل اسناد-متن است که در آن به حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی و نقش آنها توجه می‌شود. درباره اینکه حلقه مشترک چه نقشی در روایت دارد، سه برداشت متفاوت وجود دارد. یکی آنکه او نخستین جامعی است که حدیث را به صورت سازمان‌یافته منتشر کرده است. در این مورد، حدیث مورد بحث کهن‌تر از حلقه مشترک خواهد بود. در برداشت دوم، حلقه مشترک جاعل حدیث است که برای آن سندی جعل کرده و آن را به گذشته‌های دورتر رسانده است. فرض آخر آن است که حلقه مشترک مرجعی است که راوی متأخری حدیث را به او منتسب کرده و اعتبار او به قدری بوده که راویان بعدی را نیز واداشته تا حدیث را به او نسبت دهند. در این مورد، حلقه مشترک بر روایت تأثیری نداشته است. به هر حال پذیرفتن هرکدام از این برداشتها نسبت به حلقه مشترک، راه را برای تفسیر شواهدی که یک محقق در پی آن است، روشن خواهد کرد. بر این اساس، روایت ممکن است کهن‌تر از حلقه مشترک (جامع حدیث) یا معاصر با حلقه مشترک (جاعل) یا متأخر از آن باشد (حلقه مشترک = مرجع). (Gürke, ۱۸۸)

اگر بنا بر یافتن حلقه‌های مشترک حدیث در این روایات باشد، چنان‌که گفته شد، اصبع بن نباته و ابوعبدالله جدلی هرکدام چهار مرتبه در اسانید روایات منتسب به امام علی (ع) قرار گرفته‌اند. سه روایت از چهار روایت ابوعبدالله جدلی از طریق جابر بن یزید جعفی نقل شده است که در ادامه به نقش او خواهیم پرداخت. راویانی که از اصبع روایت می‌کنند (محمد بن داود عبیدی، محمد بن فرات، سعد بن طریف و فضل بن زبیر) حلقه مشترکی تشکیل نمی‌دهند. همان‌طور که گفته شد، اصبع توسط رجالیان نیز به عقیده رجعت منتسب شده است. بنابراین، شاید تصور شود که درباره او اسانید روایات با اقوال رجالیان همبستگی دارد و بنابراین اصبع از بنیان این عقیده است. اما این نتیجه‌گیری درست به نظر نمی‌رسد، زیرا بعید است روایت راویان متأخری از جمله محمد بن فرات از او چیزی شنیده باشند. حتی برخی از رجالیان انتساب حدیثی مفصل با عنوان «مقتل الحسین» را که شیخ طوسی (فهرست، ۸۶) به اصبع منتسب کرده است، نپذیرفته‌اند

و گفته‌اند اصیغ پیش از شهادت امام حسین (ع) از دنیا رفته است. (مامقانی، ۱۳۰ / ۱۱، حاشیه) این احتمال وجود دارد که عمده روایات اصیغ را مؤلفان متأخر به او نسبت داده باشند، با این باور که در دوره‌های متقدم یادداشتی از اصیغ درباره امام علی وجود داشته است. (Modarressi، ۶۱-۶۲) اتهام اصیغ به رجعت نیز از سوی معاصران وی مطرح نشده است، بلکه این دیدگاه را عقیلی (د. ۳۲۲) و احتمالاً براساس اقوال منتسب به وی در قرون دوم و سوم پیش کشیده است. بر این اساس، می‌توان گفت نقش اصیغ بن نباته در شکل‌گیری یا رواج عقیده رجعت با فرض سوم حلقه مشترک یکی است. به عبارت دیگر، به طرق نقل از اصیغ چندان نمی‌توان اطمینان کرد و حلقه مشترک در اینجا نتیجه «تکثیر اسانید»^۱ است.

۲-۱-۲. نیمه دوم قرن اول

به لحاظ اطلاعات رجالی، تعدادی از معتقدان به رجعت همچون ابوالطفیل عامر بن واثله، رشید هجری، اصیغ بن نباته، کثیر عزه، سید حمیری و حیان سراج، در این زمان فعالیت داشته و می‌توانستند اعتقاد به رجعت امام علی (ع)، امام حسین (ع) و محمد بن حنفیه را شکل دهند.

اما از میان روایات فعلی رجعت، یکی در کتاب سلیم بن قیس هلالی (۱۳۰) نقل شده که درباره دابة الارض بودن علی (ع) است. با توجه به قدمت کتاب سلیم (د. حدود ۷۶)، این روایت را می‌توان در این زمان تاریخ‌گذاری کرد. روایت دیگری نیز در تفسیر قمی از علی بن الحسین (ع) نقل شده که در ارتباط با رجعت پیامبر اکرم است. با این حال تعداد اندک روایات و نیز دستکاری‌های بعدی در کتاب سلیم، باعث می‌شود که این دو روایت را مرجع تاریخی برای چنین عقیده‌ای قرار ندهیم. در واقع باید گفت: بجز چند روایت محدود، عمده آنچه درباره رجعت در این زمان مطرح بوده، از بین رفته و روایات با شرایط قرن دوم سازگار است.^۲ این تاریخ‌گذاری با دیدگاه اتان کلبگ درباره شکل‌گیری نظریه رجعت موافقت دارد.

۲-۲. تکامل نظریه رجعت

آنچه در شناسایی شخصیت‌های کلیدی بر اساس اسانید اهمیت دارد، بررسی روایاتی است که از طرق مختلف در منابع گوناگون نقل شده باشد. برای نمونه نام زراره بن اعین در چند روایت از روایات رجعت تکرار شده، اما روایات منقول از او صرفاً در سه منبع نقل شده و مجموعاً دو طریق بیشتر ندارد. با این تعداد اندک، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی انتساب روایات به او، نمی‌توان زراره را در بسط نظریه مؤثر دانست. در ادامه، با توجه به این نکته، بسط تاریخی نظریه رجعت با توجه به اسانید، در دو دوره‌ای که مهم‌تر به نظر

1. spreading of asanid

۲. بنابراین، سخنان اشعری در این زمینه درست به نظر نمی‌رسد. اشعری درباره عبدالله بن سبأ نوشته است: او گفت که علی (ع) کشته نشده و همچنان زنده است و در ابرها ساکن شده، رعد صدای اوست و برق تازیانه‌اش. در او جزئی الهی حلول کرده و ناچار به دنیا باز می‌گردد تا آن را پس از رواج ظلم و ستم، از عدل پر کند. اغلب این سخنان از یهودیت گرفته شده و برای قوم او در آن زمان آشنا بوده، حتی او برای اثبات این مسائل به گوشه‌ای تحریف‌شده از احوال موسی استناد می‌کرد.

(مقالات الاسلامیین، ۱۱) شهرستانی نیز شبیه همین سخنان را بیان کرده است. (الملل والنحل، ۱/ ۱۷۴)

می‌رسد، بررسی خواهد شد.

۲-۱- نیمه اول قرن دوم

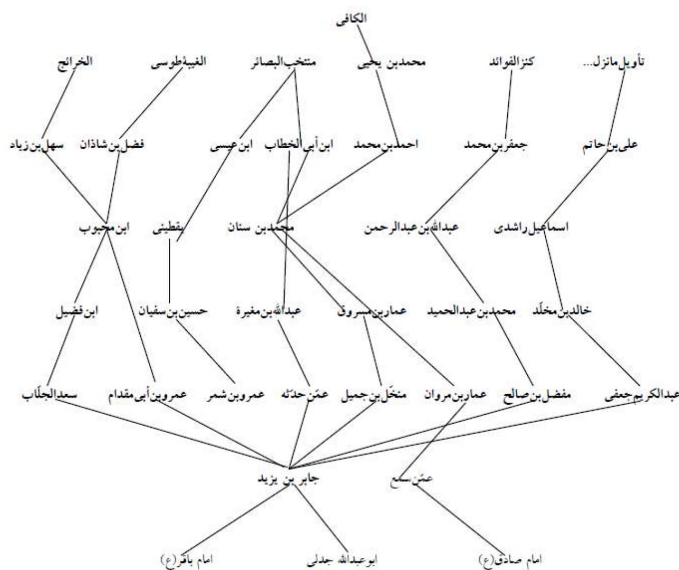
نیمه اول قرن دوم را می‌توان زمانی دانست که نظریه رجعت در میان گروهی از شیعیان رواج پیدا کرد و گسترش یافت. این زمان در آغاز معاصر با فعالیت‌های جابر بن یزید جُعی است که هم از سوی معاصران وی به عقیده رجعت متهم شده و هم در اسانید روایات - چنان‌که خواهیم دید - از مهم‌ترین راویان این نظریه است. به جز این راوی مهم، از بررسی اسانید روایات رجعت می‌توان دریافت که در این دوره، نام دو راوی مشهور دیگر یعنی ابوبصیر و ابوحمزه ثمالی بیش از دیگر راویان تکرار شده است. بر این اساس، لازم است اسانیدی که این سه راوی در آنها قرار دارند، بررسی شود.

جابر بن یزید جُعی (د. ۱۲۸)

ابوعبدالله یا ابو محمد جابر بن یزید جُعی: جابر در میان شیعیان جایگاهی والا دارد. شیخ طوسی وی را در اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آورده و شیخ مفید او را در شمار فقها و بزرگان فتوا و اصول و صاحب تألیفاتی می‌داند که حلال و حرام از آنها نقل می‌شد و جرحی بر آنان وارد نیست. (مفید، جوابات، ۳۵/۲۵) اما روایانی که از او روایت می‌کردند و منقولاتی که از جابر روایت می‌شد، برخی رجالیان شیعه دوره‌های بعدی را واداشت تا نه تنها در روایات وی، بلکه در عقیده شخصی او هم تردید کنند. (رک: نجاشی، ۱۲۸؛ حلی، ۹۵) ابن غضائری جابر را ثقة دانسته (ابن غضائری، ۱۱۰) و نجاشی نوشته است کتب و روایاتی به جابر منسوب است که بر وی بسته‌اند. (نجاشی، ۱۲۹)

روایاتی از رجعت که جابر در اسانید آنها واقع شده، در نمودار ۱ ترسیم شده است. اندک آشنایی با رجال شیعه، نام چهار راوی مهم را در نمودار برجسته می‌کند که اشاره به آنها لازم است. نخستین راوی و از همه مهم‌تر محمد بن سنان است که دو طریق روایت از او می‌گذرد و درباره او در ادامه مطالب بیشتری خواهد آمد. اما ذکر این نکته بجاست که کلینی نام راوی آخر را ذکر نکرده و با تعبیر «عَمَن سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ»، ظاهراً روایت را به امام صادق (ع) رسانده است. (مجلسی، ۹۷/۵۳) با توجه به اینکه طریق روایت در کافی نیز از محمد بن سنان می‌گذرد، این احتمال زیاد است که راوی محذوف، منخَل بن جمیل باشد و «ابو عبدالله» نیز همان جابر جُعی و نه امام صادق (ع) است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که «مسروق» در یکی از اسانید منتخب البصائر (همان، ۴۲) تصحیف «مروان» است، زیرا راوی‌ای با نام «عمار بن مسروق» در هیچ کتاب رجالی و حدیثی شیعه شناخته شده نیست و نام او تنها در همین یک روایت آمده است. اما «عمار بن مروان» یک راوی شناخته شده است که اتفاقاً محمد بن سنان برخی از کتاب‌های جابر را از طریق او از منخَل بن جمیل نقل می‌کند. (رک: نجاشی، ۱۲۹) و در همین کتاب نیز روایتی از این طریق نقل شده است. (مجلسی،

نتیجه این است که اولاً دو طریق سعد بن عبدالله اشعری (منتخب البصائر) یکی بیشتر نیست و ثانیاً طریق کلینی نیز همین است؛ یعنی هر سه روایت از این طریق نقل شده‌اند: محمد بن سنان از عمار بن مروان از منخل بن جمیل از جابر جعفی؛ به عبارت دیگر، سه طریق روایت به یکی کاهش می‌یابد و احتمالاً روایت کافی از امام صادق (ع) یک سند ساختگی است. این خطایی است احتمالاً بدون قصد تدلیس که شاید بتوان نمونه‌های زیادی از آن را در اسانید روایات نشان داد،^۱ اما همین خطا تا آنجا پیش می‌رود که نوعی "تواتر ساختگی" پدید می‌آورد.



نمودار ۱

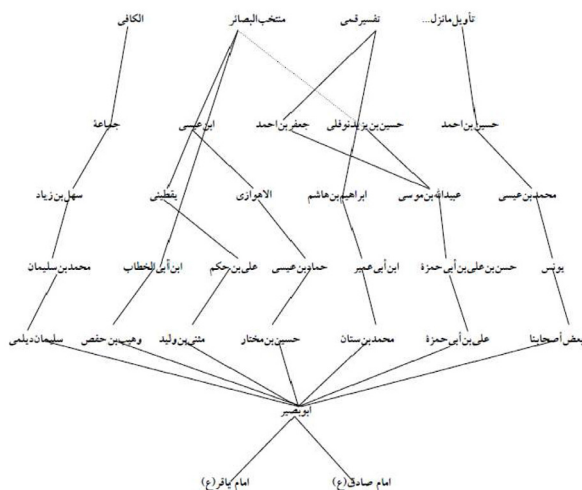
سه راوی دیگر، یعنی مفضل بن صالح، منخل بن جمیل و عمرو بن شمر از راویان مشهور جابرنند؛ همان سه راوی غالی که به حدیث بستن بر جابر مهم‌اند. (رک: نجاشی، ۱۲۸؛ ابن غضائری، ۱۱۰) مفضل بن صالح ابو جمیلة اسدی کوفی، یک راوی ضعیف، کذاب و جاعل حدیث خوانده شده (حلی، ۴۰۷) و بجز دو روایتی که از جابر نقل کرده (مجلسی، ۱۰۰/۵۳ و ۱۱۰) در سند دو روایت دیگر در همین روایات رجعت قرار دارد. (همان، ۱۱۴) راوی دیگر، منخل بن جمیل است که در یکی از اسناد واقع شده (همان، ۶۴) و یک راوی کوفی ضعیف و متهم به غلو است. (حلی، ص ۴۱۱-۴۱۲) عمرو بن شمر نیز، از عرب‌های جعفی کوفه و راوی عمده کتاب‌های جابر و ضعیف دانسته شده است. (نجاشی، ۱۲۹، ۲۸۷؛ طوسی، رجال، ۲۵۰) نجاشی معتقد است که عمرو بن شمر موادی به کتب جابر افزوده و برخی کتب جابر به عمرو منسوب شده

۱. این بدون در نظر گرفتن تشابهات متنی است و در این صورت، می‌توان به نتایج بسیار بهتری دست یافت. البته هدف ما در این مقاله بررسی چنین مواردی نیست.

است. (نجاشی، ۲۸۷) وی بجز این روایت (مجلسی، ۵۳ / ۷۴)، روایت دیگری در رجعت و در مدح جابر بن یزید نقل کرده است. (همان، ۶۱) حال باید گفت که جابر بن یزید از روایانی است که تأثیر مهمی بر بسط نظریه رجعت در منابع حدیثی داشته است. این نکته نیز با لحاظ نظرات رجالیان شیعه حائز اهمیت است که نظریه رجعت را کسانی چون مفضل بن صالح، منحل بن جمیل و عمرو بن شمر بسیار گسترش دادند. اما خاستگاه مکانی رجعت، هم در شکل‌گیری و هم در تکامل، کوفه است. بر اساس اطلاعات رجالی، اغلب کسانی که به رجعت معتقد بوده یا در اسانید این روایات واقع شده‌اند، راویان کوفی‌اند. از لحاظ تاریخی نیز می‌توان نشان داد که کوفه در دو سه قرن اول هجری، مهم‌ترین مرکز غالبان شیعی بوده و راویان غالبی از فرق مختلف شیعه در آن فعالیت می‌کرده‌اند. (رک: شفیعی، مکتب حدیثی شیعه در کوفه، ۱۹۱-۱۹۶)

ابوبصیر (د. حدود ۱۵۰)

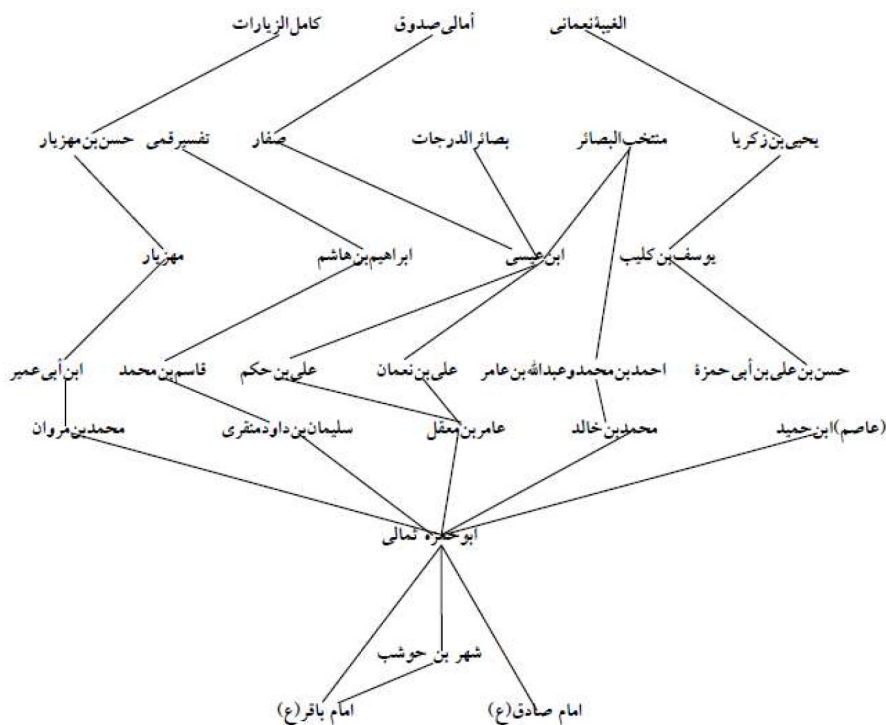
ابوبصیر کنیه مشترک بین چهار راوی است (کجوری، ۱۴۹)، از این رو روایات بسیاری با این عنوان در سلسله اسناد روایات شیعه نقل شده که به گفته خویی (۲۱ / ۴۴) بیش از ۲۲۷۵ مورد است. این اشتراک در کنیه، می‌توانست ماحمل خوبی برای راویان باشد تا احادیث مورد نظر خود را به راحتی به او منتسب کنند. تفاوت راویان در این نمودار نسبت به نمودار ۱، یکدست نبودن آنها در مذهب است که تأثیر آن بر محتوای روایات پژوهش مستقلی می‌طلبد. از راویان واقفه: علی بن ابی حمزه بطنانی (طوسی، رجال، ۳۳۹) و پسرش، حسن بن علی بن ابی حمزه بطنانی (نجاشی، ۳۶-۳۷) و حسین بن مختار قلانسی (حلی، ۳۳۷)؛ از غلات: سلیمان بن عبدالله دیلمی (نجاشی، ۱۸۲) و پسرش، محمد بن سلیمان (نجاشی، ۳۶۵) و قاسم بن محمد یقطینی (طوسی، رجال، ۳۹۰؛ خویی، ۱۷/۱۹-۱۹)



نمودار ۲

ابوحمره شمالی (د. ۱۵۰)

نمودار ۳ ظاهراً تفاوت چندانی با نمودار ۲ ندارد؛ گویا ابوحمره شمالی مرجع موثقی بوده تا روایاتی به او منسوب شود. هرچند گفته شد که یزید بن هارون او را از معتقدان به رجعت می‌دانست و امکان انتساب روایات به او منتفی نیست، اما ابوحمره به این نظر شهرت ندارد. در تمامی طرق دست‌کم یک راوی ضعیف یا ناشناخته وجود دارد: عامر بن معقل، یک راوی مجهول است که تعدادی روایت از او در کتبی چون کامل الزیارات، أمالی صدوق و... نقل شده است. (خویی، ۲۱۹/۱۰؛ نمازی شاهرودی، ۳۲۳/۴) همچنین، عنوان محمد بن مروان بین چند راوی مشترک است و اغلب آنها مجهول‌اند. (خویی، ۲۲۹/۱۸-۲۳۰) حسن بن علی بن مهزیار نیز شناخته شده نیست. (رک: همان، ۶۰-۶۱) گفته شد که حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی از واقفه و قاسم بن محمد یقطینی از غلات کوفه بوده‌اند. سلیمان بن داود منقری را ابن غضائری تضعیف کرده اما خویی به دلیل معتبر ندانستن انتساب کتاب رجال ابن غضائری به او، این دیدگاه و نیز تضعیف مجلسی را اجتهاد وی دانسته و نپذیرفته است. با این حال، طریق قاسم بن محمد را - که در اینجا با آن سر و کار داریم - ضعیف دانسته است. (خویی، ۲۶۸/۹-۲۷۰)



بجز ابوبصیر و ابوحمزه، راویان مشهور دیگری همچون ابان بن تغلب، زرارۀ بن أعین، محمد بن مسلم و برید بن معاویة عجلی نیز در اسانید دیده می‌شوند. (رک: مجلسی، ۵۳/ ۶۵-۶۷، ۷۱، ۷۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۲۱) وجود چنین نام‌هایی، که در جریان مخالف با جریان غالیان کوفه قرار داشتند^۱ و مورد علاقه امام باقر(ع) و امام صادق(ع) بودند (رک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱/ ۳۴۷، ۳۹۸، ۴۲۳/ ۲، ۵۰۹)، شاید به این معناست که غالیان نام آنها را در اسانید افزوده‌اند. روش آنها برای این کار، دست بردن در کتاب‌ها و اصول حدیثی بوده است. کشی اخباری در این زمینه نقل کرده است. (برای یک نمونه، رک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲/ ۴۸۹-۴۹۰) بر این اساس، در اینجا نیز با پدیده "تکثیر اسانید" روبرویم.

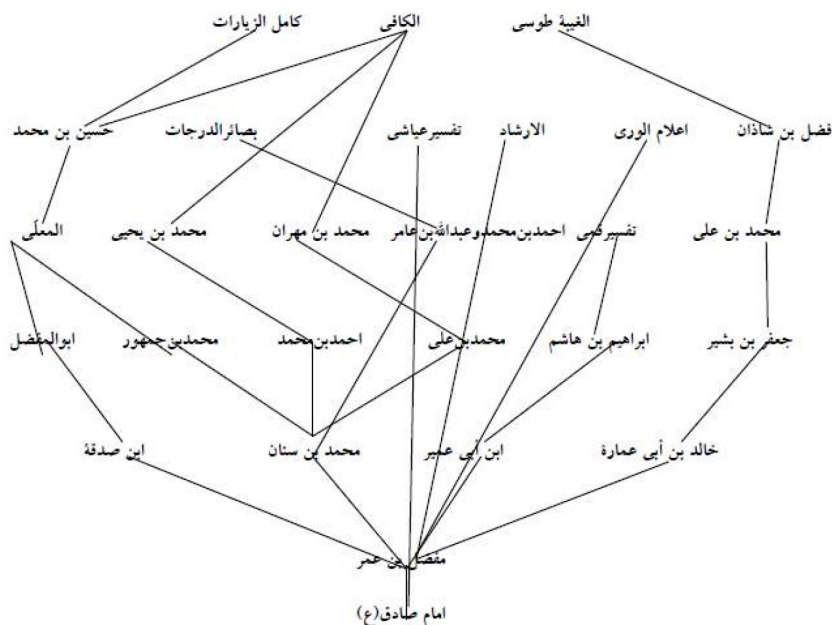
۲-۲- نیمه دوم قرن دوم تا قرن سوم

بر اساس اسانید روایات، پس از وفات جابر، مفضل بن عمر، بیشترین تأثیر را در تکامل این عقیده داشته است. پس از مفضل، شاگرد او محمد بن سنان، بیش از هر راوی دیگری در اسانید نمایان است.

مفضل بن عمر جعفی (زنده پیش از ۱۸۳)

مفضل رهبر مکتب مفوضه و از اصحاب دوران اخیر حیات امام صادق(ع) در کوفه به‌شمار می‌رفت و زندگی و عقاید وی در میان شیعیان بسیار مورد اختلاف و بحث‌برانگیز است. از رجالیان متقدم شیعه، نجاشی و ابن غضائری او را فردی ضعیف و غیر قابل اعتماد دانسته‌اند. نجاشی او را «فاسد المذهب و مضطرب الروایة» خوانده است و می‌نویسد: گفته‌اند که از خطابییه بود. (نجاشی، ۴۱۶) ابن غضائری معتقد است که مفضل بن عمر «مرتفع القول و خطابی» است و غالیان در احادیث وی دست برده‌اند و جایز نیست که حدیث او نوشته شود. (ابن غضائری، ۸۷) کشی روایاتی در ذم و روایاتی نیز در مدح وی نقل کرده و معتقد است که مفضل ابتدا مستقیم‌الامر بود و سپس خطابی شد. (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲/ ۶۱۴) در مقابل، رجالیان معاصر از مفضل حمایت کرده و روایات وی را تلقی به قبول کرده‌اند. خوبی با استناد به اخباری مانند ابن سخن شیخ طوسی ذیل روایتی در تهذیب الأحکام که «این خبر را تنها محمد بن سنان از مفضل بن عمر نقل کرده و محمد بن سنان مورد طعن اصحاب و جداً ضعیف است»، نتیجه گرفته است که سخن شیخ در اعتمادش بر مفضل بن عمر صراحت دارد و طعنی بر او وارد نیست. (خویی، ۱۹/ ۳۱۹) تستری (۱۰/ ۲۱۴) نیز از این جمله چنین بهره‌ای گرفته است. روشن است که این نظرات، اجتهاد رجالیان معاصر است و گفته‌های رجالیان متقدم را بی‌اعتبار نمی‌سازد.

۱. رک: رجال کشی، ۱/ ۳۴۹؛ جمیل می‌گوید: ما اصحاب ابوالخطاب را از بغض آنها نسبت به کسانی همچون برید عجلی، زرارۀ، محمد بن مسلم و ابوبصیر می‌شناختیم.



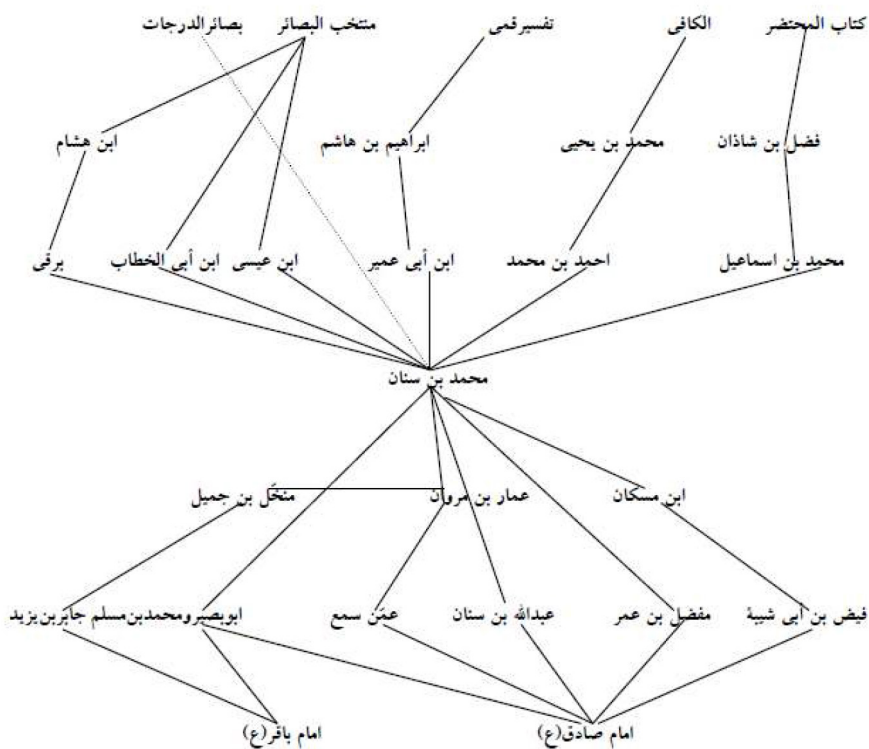
نمودار ۴

از اسانید نمودار ۴ نیز بر می آید که محمد بن سنان در بسط روایات رجعت از مفصل بن عمر، بیشترین نقش را داشته است. در ادامه به نقش محمد بن سنان که بجز روایات مفصل در دیگر طرق روایات نیز نقش برجسته‌ای در تکامل نظریه داشته است، اشاره خواهد شد.

محمد بن سنان زاهری (د. ۲۲۰)

محمد بن سنان زاهری، شاگرد و راوی معروف مفصل بن عمر است که از سوی متکلمان و رجالیان قدیم شیعه، همچون فضل بن شاذان، ابن عقده، شیخ مفید، نجاشی، ابن غضائری و شیخ طوسی تضعیف شده و او را به دروغ‌گویی، غلو و تخلیط متهم کرده و اعتماد بر روایات او را جایز ندانسته‌اند. (رک: نجاشی، ۳۲۸؛ طوسی، فهرست، ۲۱۹؛ ابن غضائری، ۹۲) خویی و تستری تلاش کرده‌اند با بررسی همه اخبار و روایات، راهی برای توثیق او بیابند و دست‌کم وی را ممدوح بدانند (رک: خویی، ۱۶۸/۱۷-۱۷۰؛ تستری، ۳۱۴/۹-۳۱۷)، اما به هر حال، چنان‌که خویی (۱۶۹/۱۷) نتیجه گرفته، با توجه به گفته‌های علمای قدیم، اعتماد بر او و روایاتش جایز نیست. (برای توضیح بیشتر درباره نقش جابر جعفی، مفصل بن عمر و شاگردان آنها در جریان غلو و ارتباط آنها با عقیده به رجعت، رک: شفیع، «دسته‌بندی‌های شیعیان در عصر صادقین (علیهم‌السلام)»، ۲۰۰-۲۰۳ و ۲۱۱-۲۱۸)

نموداره ۵ نقش محمد بن سنان را در تکامل نظریه بیشتر نشان می‌دهد.



نموداره ۵

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، می‌توان گفت:

باور به رجعت در آغاز با کیسانیه، گروهی از شیعیان در اواخر قرن اول هجری که آرزوی بازگشت یا ظهور محمد بن حنفیه را در سر می‌پروراندند شروع شد. از این عده می‌توان ابوالطفیل عامر بن وائله، کثیر عزه و اسماعیل بن محمد حمیری را نام برد. سپس گروهی از غالیان کوفه از جمله مغیره بن سعید و عثمان بن عمیر ثقفی به این باور متمایل شدند.

محدثان شیعه روایات را از اخبار کیسانیه و غالیان مشهور زدودند، اما اعتقاد به رجعت، عمدتاً از دو طریق به منابع حدیثی امامیه راه یافت. نخست، از طرق حدیثی جابر بن یزید جعفی به او، یعنی مفضل بن صالح، منخل بن جمیل و عمرو بن شمر؛ دوم، از طریق مفضل بن عمر و شاگرد او، محمد بن سنان. با توجه به اطلاعات رجالی، هر دو طریق روایات جابر و مفضل می‌تواند واقعی و درست باشد.

با این حال، نام‌های دیگری مانند اصبع بن نباته، ابوبصیر، ابان بن تغلب، زرارة بن أعین، محمد بن مسلم و برید بن معاویه عجلی در اسانید روایات رجعت دیده می‌شود که این نام‌ها می‌تواند نتیجه دست بردن در منابع باشد و با پدیده «تکثیر اسانید» هم‌خوانی دارد. دست بردن در روایات، باعث شده است تا نوعی «تواتر ساختگی» در اسانید پدید آید.

منابع

- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن، کتاب الجرح والتعديل، حیدرآباد هند، بیروت، ۱۳۷۱ق. / ۱۹۵۲م.
- ابن حبان بُستی، کتاب الثقات، حیدرآباد هند، ۱۳۹۳.
- _____، کتاب المجروحین، چاپ محمود ابراهیم زاید، دار الباز، مكة المكرمة، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه قمی، کمال الدین و تمام النعمة، چاپ علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۳/۱۴۰۵م.
- _____، معانی الأخبار، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۳۸ش.
- ابن حجر عسقلانی، الإصابة فی تمييز الصحابة، چاپ عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۵.
- ابن خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، چاپ احسان عباس، دار الثقافة، بیروت، ۱۹۶۸-۱۹۷۷.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، چاپ احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۹۵۶/۱۳۷۵.
- ابن عدی، عبدالله، الكامل فی ضعفاء الرجال، چاپ سهیل زکّار، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵/۱۹۹۵.
- ابن غضائری، احمد بن حسین بن عبدالله، الرجال، چاپ محمدرضا جلالی حسینی، قم ۱۴۲۲/۱۳۸۰ش.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، المعارف، چاپ ثروت عکاشة، دار المعارف، قاهره.
- اردبیلی، محمد بن علی غروی، جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، القاهرة، ۱۹۵۰/۱۳۶۹.
- تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحديث، چاپ سید معظم حسین، بیروت، ۱۴۰۰/۱۹۸۰.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، به کوشش مشتاق المظفر، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۴۲۲/۱۳۸۰ش.
- حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال، چاپ جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷.
- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمية، بیروت، ۱۹۹۷/۱۴۱۷.
- خویی، ابوالقاسم الموسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقة الرواة، ۱۴۱۳ق.
- دوری، تاریخ یحیی بن معین، چاپ عبدالله احمد حسن، دار القلم، بیروت.

- ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، چاپ شعيب الأرنؤوط/حسين الأسد، بیروت، ۱۹۹۳/۱۴۱۳.
- _____، میزان الاعتدال، چاپ علی محمد البجاوی، بیروت، ۱۳۸۲/۱۹۶۳.
- سليم بن قيس هلالی، كتاب سليم بن قيس، تحقیق محمد باقر انصاری زنجانی.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الأنساب، چاپ عبدالله عمر البارودی، بیروت، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- سید مرتضی، علی بن حسین، رسائل المرتضی، به کوشش سید مهدی رجائی، دار القرآن الکریم، قم.
- شفيعی، سعيد، «دسته‌بندی‌های شیعیان در عصر صادقین (علیهما السلام)»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۵، صص ۱۹۹-۲۳۳.
- _____، مکتب حدیثی شیعه در کوفه، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۸.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل والنحل، چاپ محمد سید گیلانی، دار المعرفة، بیروت.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۹۹۵/۱۴۱۵.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم والملوک، چاپ نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- _____، المنتخب من ذیل المذیل، بیروت، ۱۹۳۹/۱۳۵۸.
- طوسی، نجم‌الدین، الرجعة فی احادیث الفريقین، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق میرداماد استرآبادی، چاپ سیدمهدی رجائی، قم، ۱۴۰۴.
- _____، الرجال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۵.
- _____، الفهرست، چاپ جواد قیومی، نشر الفقاهة، چاپخانه مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷.
- عقیلی، محمد بن عمرو، ضعفاء العقیلی، چاپ عبدالمعطی امین قلعبی، بیروت، ۱۴۱۸.
- فضل بن شاذان آزدی، الإيضاح، تحقیق سید جلال‌الدین حسینی أرموی، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
- کاشف الغطاء، محمدحسین، أصل الشيعة وأصولها، چاپ علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علی(ع)، ۱۴۱۵.
- کجوری شیرازی، مهدی، الفوائد الرجالية، تحقیق محمدکاظم رحمان ستایش، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۲/۱۴۲۴.
- کریمی‌نیا، مرتضی و سعید شفيعی، «دابة الارض»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۶، تهران، ۱۳۹۰.
- مامقانی، عبدالله، تنقيح المقال فی علم الرجال، تحقیق و استدرک محیی‌الدین مامقانی، مؤسسة آل البيت، قم، ۱۳۸۱/۱۴۲۳ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- مرزبانی خراسانی، أخبار السيد الحميري، چاپ محمد هادی امینی، شركة الکتبی، بیروت، ۱۹۹۳/۱۴۱۳.
- مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح، دار الفکر، بیروت، بی‌تا.
- مظفر، محمدرضا، عقائد الإمامية، تقدیم حامد حفنی داود، انتشارات انصاریان، قم.
- مغنیة، محمدجواد، الشيعة فی المیزان، دار التعارف، بیروت، ۱۳۹۹ - ۱۹۷۹.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، أوائل المقالات، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴.

_____، جوابات أهل الموصل، تحقیق الشیخ مهدی نجف، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.

نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، الفهرست، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۱۶.

نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، ۱۴۱۲.

Ella Landau-Tasserou, "Sayf Ibn TTmar in Medieval and Modern Scholarship", *Der Islam*, Volume 67, Issue 1, Pages 1–26, ISSN (Online) 1613-0928, ISSN (Print) 0021-1818, DOI: <https://doi.org/10.1515/islam.1990.67.1.1>.

Gürke, andreas, "Eschatology, History and the Common Link: A study in methodology", in: Herbert Berg, *Method and Theory in the study of Islamic Origins*, Brill, 2003, p. 179-208.

Kohlberg, E., "RADJA", *The Encyclolaedia of Islam, New Edition*, v. VIII, Leiden, EJ. Brill, 1995.

Modarressi, Hossein, *Tradition and Survial: A Bibliographical Survey of Early Shiī'ite Literature*, Volume One, England, Oxford 2003.

Motzki, Harald, with Nicolet Boekhoff-van der Voort and Sean W. Anthony, *Analysing Muslim traditions: studies in legal, exegetical and Maghazi hadith*, Leiden; Boston: Brill, 2010.

Idem, "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica* 52:2 (2005) Leiden: Brill, 204-253.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۸۵ - ۲۰۶	
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۷/۱۳	تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۰
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61640.0	نوع مقاله: پژوهشی	

گوساله پرستی بنی اسرائیل و سنت الهی ابتلا: تحلیل گفتمان انتقادی یک داستان قرآنی

فاطمه السادات مرتضوی

دانش آموخته دکتری دانشگاه قم

دکتر سیده سعیده غروی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه قم

Email: saeedehgharavi@yahoo.com

چکیده

سنت الهی ابتلا یکی از گسترده‌ترین سنت‌های الهی است که در موقعیتهای مختلفی بستری را برای محک افراد فراهم می‌آورد. غیبت حضرت موسی و گوساله پرستی بنی اسرائیل یکی از داستانهای مشترک بین قرآن و تورات است که ابتلا بنی اسرائیل را به تصویر میکشد. تحلیل این سنت با روش تحلیل گفتمان انتقادی نشان میدهد که چگونه یک عنصر از گفتمان یهودی، به عنوان دال کانونی در گفتمان اسلامی بهکارگرفته شده و در شکلدهی هویت دینی-اسلامی نقش ایفا میکند. بازخوانی سنت الهی ابتلا با تکیه بر آیات سوره طه از طریق تحلیل متن، کردار گفتمانی و کردار اجتماعی نشان میدهد که چگونه یک متن مقدس میتواند در بازتعریف مفاهیم دینی، ساماندهی هویت دینی مسلمانان، غیریت سازی و تثبیت نقاط کانونی گفتمان دینی نقش ایفا کند.

کلیدواژه‌ها: گوساله پرستی بنی اسرائیل، تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل متن، تحلیل کردار گفتمانی، تحلیل

کردار اجتماعی



Calf Worship of the Children of Israel and the Divine law of the Test; Critical Discourse Analysis of a Quranic Story

Fatemeh Sadat Mortazavi

Graduated Ph.D. University of Qom

Dr. Seyyede Saeedeh Gharavi (Corresponding Author)

Assistant Professor, University of Qom

Email: saeedehgharavi@yahoo.com

Abstract

One of the broadest Allah's laws (Sunnat) is the Divine test (Ebtela). It provides a situation for trying people in different circumstances. One of the common stories shared by the Quran and the Torah is the disappearance of Moses and the calf worship of the children of Israel. This story depicts the Divine test of the children of Israel. By using a critical discourse analysis method, analyzing this Divine law shows how an element from the Jewish discourse has been used in the Islamic discourse as a focal point and is effective in the formation of the religious-Islamic identity. Also, by emphasizing Taha Surah and analyzing the text, discourse practice, and social practice, the Divine law of the test has been reconsidered. The findings show how a sacred text can play a role in redefining religious concepts, organizing the religious identity of Muslims, otherness, and establishing the focal points of the religious discourse.

Keywords: The Divine law of the test, The calf worship of the children of Israel, Critical analysis, Text analysis, Analysis of discourse practice, Analysis of social practice

مقدمه

سنت‌های الهی یکی از مسائل کلان در حوزه ادیان الهی است. سنت‌های الهی یا روش‌های خداوند در اداره جهان از موضوعات اساسی است که در تمام ادیان توحیدی تبلور تام دارد. در جای جای متون مقدس، داستان‌هایی از چگونگی تعامل خداوند با مخلوقات، آمده است. گزاره‌هایی که با تکرار پذیری و قطعیت ادای آن، ما را به شیوه‌های مستمر و ثابتی در اداره جهان، توسط خداوند می‌رساند. این سنت‌ها همان‌گونه که یک خرده گفتمان در ذیل گفتمان کلان دین محسوب می‌شوند، ساختار پیچیده‌ای دارند. با این حال باید توجه داشت که سنت‌های الهی هر چند یک خرده گفتمان محسوب می‌شود، اما اهمیت و گستره آن به اندازه‌ای است که می‌توان از آن تئوری‌های کلان استنباط نمود.

یکی از گسترده‌ترین سنت‌های الهی سنت ابتلا است که به معنای فراهم کردن بستری از سوی خدا برای محک زدن افراد است. اهمیت این سنت الهی در گفتمان دینی اسلام آنجا مشخص می‌شود که خداوند آزمایش را از اهداف خلقت بیان می‌کند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (بقره/۱۵۵)

سنت امتحان یک سنت عمومی و فراگیر است و همه انسان‌ها را شامل مؤمنان، کفار، منافقان، انبیاء... در بر می‌گیرد؛ چنان‌که خداوند درباره ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/۱۲۴).

آزمایش الهی از نظر زمان و مکان نیز یک امر مقطعی و منطقه‌ای نیست که مخصوص دوره و زمان خاصی باشد و یا مخصوص ساکنان یکی از نقاط جهان باشد؛ بلکه نسبت آزمایش و امتحان از این نظر نیز دائمی و جهان شمول است. خداوند از آزمون‌های بنی اسرائیل در قرآن بارها سخن به میان آورده است. یکی از بسترهای جاری شدن سنت الهی ابتلا، ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل است که در قرآن و تورات بدان اشاره شده است. این داستان مشترک زمینه مناسبی را برای فهم چگونگی کارکرد متون دینی در شکل‌دهی هویت دینی افراد فراهم می‌آورد.

پرسش‌های پژوهشی تحقیق

تأثیرات باورمندی به سنت‌های الهی در حوزه فردی و اجتماعی انکارناپذیر است. افراد دین‌باور، هویتی دینی دارند که بر مبنای آن رفتارهای اجتماعی و فردی خاصی از آنان صادر می‌شود. آیا می‌توان نقش دین - بویژه سنت‌های الهی - را در بروز این رفتارهای دینی سنجدید؟ فرایند دینی برای ایجاد هویت دینی در افراد و قرار گرفتن آنان به عنوان یک فرد دیندار چگونه عمل می‌کند؟ آیا می‌توان این فرایندها را تبیین و ترسیم کرد و آنها را برای تقویت و بازسازی دین احیا نمود؟

باید توجه داشت که برای رسیدن به پاسخ این سؤال‌ها باید روش تحلیل معتبری اتخاذ شود؛ اما چه

روشی برای مطالعه دین و موضوعات کلان آن_ همچون سنتهای الهی_ صلاحیت دارد؟ آیا می توان راهی یافت که با استفاده از روش های نوین تحلیل، فهمی معتبر از دین نیز به دست آید؟ آیا می توان مکانیزم دین در شکل دهی یک گفتمان را درک و تحلیل نمود؟

مبانی نظری پژوهش

در فضای دانشگاهی دین پژوهی معاصر، رویکردها و روش های مختلفی در مطالعه جنبه های مختلف دین وجود دارد مطالعات موردی و معدودی نیز در زمینه کاربرست روش های نوین در موضوعات دینی انجام شده است (Rizwan Bahauddin; power) اما باید توجه داشت تأثیرپذیری روش های نوین تحلیلی از تفکرات مارکسیستی (Hjelm, Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion)، نو مارکسیستی (siebert) یا فوکویی (stuckrad) باعث شده زبان مشترکی در حوزه مطالعات نوینی دینی و عالمان دین شکل نگیرد. مهم ترین دلیل آن را نیز می توان بی توجهی به پیش فرض های مسلم هر دین دانست. پیش فرض هایی که بدون آنها از نگاه عالمان دینی فهم معتبری شکل نمی گیرد. فهمی که به دلیل شکل گیری در بافت خاص خود، تمامی مؤلفه های آشکار و پنهان دین را لحاظ می کند و درکی تخصصی و عمیق نسبت به دینی خاص ارائه می کند لذا به «واقعیت اجتماعی» دین نزدیک تر است. به نظر می رسد روش تحلیل انتقادی گفتمان، قابلیت لحاظ پیش فرض های دینی در چهارچوب خود را داشته باشد. برای رسیدن به این هدف، از روش تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف استفاده شده که البته به صورت توسعه یافته تری در موضوعات دینی در آثار Hjelm نیز بیان شده است. (Hjelm, discourse)

(analysis, In the routledge handbook of research method in the study of religion

تحلیل انتقادی گفتمان^۱ یا CDA روشی است که چگونگی تبلور و شکل گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درونی زبان (زمینه متن) و عوامل برون زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی، موقعیتی) بررسی می کند. (fairclough, Discourse And Social Change, ۳) فرکلاف روش خود را این گونه توصیف می کند: «من گفتمان را مجموعه به هم تافته ای از سه عنصر عمل [کردار]^۲ اجتماعی، کردار گفتمانی (تولید، توزیع، و مصرف متن) و [خود] متن می دانم و تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از این سه بعد و روابط میان آنها را طلب می کند. فرضیه ما این است که پیوندی معنا دار میان ویژگی های خاص متون، شیوه هایی که متون با یکدیگر پیوند می یابند و تعبیر می شوند و ماهیت عمل اجتماعی وجود دارد.» (فرکلاف، ۹۷-۹۸)

بنابراین، تحلیل گفتمان انتقادی از نظر فرکلاف تلفیقی است از تحلیل متن، تحلیل فرآیندهای تولید

1. critical discourse analysis.

2. practice.

و توزیع و مصرف متن (کردار گفتمانی) و تحلیل اجتماعی-فرهنگی رخداد گفتمانی (کردار اجتماعی). در سطح متن به ساختار زبانی توجه می‌شود، در سطح کردار گفتمانی، فاعلان و کنش گفتارهایی که در تولید و مصرف متن مفصل بندی گشته‌اند لحاظ می‌شود و در سطح کردار اجتماعی نیز به کنش گفتارهای موجود در متن از این لحاظ توجه می‌شود که در بازتولید یا زوال نظم گفتمانی چه نقشی را ایفا می‌کنند.

برای فهم کامل روش تحلیل انتقادی گفتمان لازم است برخی مفاهیم کلیدی آن تبیین شود.

ا- گفتمان: شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن است. (پورگنسن و فیلیپس، ۱۸) گفتمان را می‌توان ساختاری کلی از نشانه‌ها دانست که نه تنها گفتار و نوشتار بلکه سایر نشانه‌ها را نیز در بر می‌گیرد. در گفتمان معنای هر نشانه به واسطه رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها تثبیت می‌شود. (همان، ۵۷)

ب- نقطه کانونی: یک گفتمان، با تثبیت نسبی معنا حول نقاط کانونی شکل می‌گیرد. یک نشانه ممتاز که نشانه‌های دیگر اطراف آن مرتب شده‌اند، نشانه‌های دیگر معنایشان را از ارتباط با نقطه کانونی می‌گیرند. ج- مفصل بندی: هر عملی که بین عناصر رابطه برقرار می‌کند، به عبارت دیگر نحوه ارتباط نشانه‌ها با یک‌دیگر برای معنی‌دار شدن.

د- موقعیت سوژه‌ای: گفتمان‌ها، موقعیت‌هایی را برای مردم طراحی می‌کنند که مردم آنها را به عنوان سوژه اشغال کنند همراه با این موقعیت، انتظارات خاصی شکل می‌گیرد.

ه- دال برتر: نقاط کانونی هویت که گفتمان‌های مختلف، محتواهای متعددی برای پرکردن آن ارائه می‌دهند. این کار به واسطه پیوند دادن دال‌ها در زنجیره هم‌ارزی اتفاق می‌افتد.

و- غیریت سازی: ستیز و درگیری بر سر هویت بخشی و تخصیص معنا به دال‌ها و طرد معناهای تخصیص داده شده توسط سایر گفتمان‌ها و ایجاد ترسیم بین جبهه خودی و غیر خودی. (Laclau and Mouffe, ۱۰۹-۱۱۴)

پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر تلاش‌های علمی به منظور کاربرست روش تحلیل انتقادی گفتمان در موضوعات دینی رونق گرفته است. مقالات «بررسی قصه یوسف (ع) بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف» (حاجی‌زاده، فرهادی، ۲۵-۴۲) و «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف» (فلاح، شفیعی‌پور، ۲۹-۴۲) و همچنین پایان‌نامه‌هایی با عناوین «تحلیل گفتمان آیات، روشی برای ارزیابی متن روایات سبب نزول (مطالعه موردی سوره انسان)» (خوش‌خاضع) و تحلیل گفتمان انتقادی سوره آل عمران بر طبق نظریه نورمن فرکلاف (مزید) تلاش‌های علمی در این زمینه است اما تاکنون سنت الهی کیفر و حتی به صورت کلی‌تر سنت‌های الهی با کاربرست تحلیل انتقادی گفتمان مورد پژوهش قرار نگرفته است.

روش تحقیق

در تحلیل انتقادی گفتمان، برای تحلیل سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین در نظر گرفته شده است که در ادامه به توضیح این سه سطح پرداخته خواهد شد. آنچه لازم به ذکر است آن است که در اجرای این سه سطح، از شیوه‌های تفسیر متن همچون نقد ادبی، تاریخی و الهیاتی نیز بهره گرفته شده است. در واقع این شیوه‌های تفسیری در ضمن پاسخ به سؤالات هر مرحله در هم تنیده شده است.

ا- توصیف: این مرحله، همان فرایند تحلیل متن است که با تمرکز بر واژه‌ها و وجوه دستوری و تحلیل زبان‌شناختی متن به جست‌وجوی «ارزش‌های تجربی»، «ارزش‌های رابطه‌ای» و «ارزش‌های بیانی» موجود در متن که فرکلاف آنان را «ارزش‌های صوری» متن می‌نامد می‌پردازد.

ارزش تجربی: با تمرکز بر واژه‌ها و نوع کاربرد آن در متن و وجوه دستوری جملات، خواستار آنیم تا دریابیم که مولد متن، جهان اجتماعی و یا طبیعی را چگونه ترسیم می‌کند و مختصات جهان او چگونه است؟ ارزش‌های رابطه‌ای: با رابطه‌ها و روابط اجتماعی سر و کار دارد و با بررسی واژگان و وجوه دستوری نشان داده خواهد شد که متن چه نوع از روابطی را ترسیم می‌کند.

ارزش بیانی: با فاعل‌ها و هویت‌های اجتماعی سر و کار دارد و روشن می‌کند که متن چگونه برخی از ویژگی‌های خاص هویت‌های اجتماعی را برجسته می‌سازد و برخی از ویژگی‌ها را طرد می‌کند.

ب- تفسیر: این مرحله را می‌توان تحلیل کردار گفتمانی نامید و در دو قلمروی اصلی که خود به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند، متن را تفسیر نمود:

۱- بافت موقعیتی (تفسیر زمینه بافت متن) و بافت بینامتنی (چشم انداز تاریخی و پیوست و گسست‌ها با سایر گفتمان‌ها و در یک شکل گفتمانی): با چند پرسش می‌توان به تفسیر بافت موقعیتی و بافت بینامتنی پرداخت.

ماجرا چیست؟ (چیستی ماجرا)، چه کسانی درگیر ماجرا هستند؟ (فاعلان اجتماعی درگیر ماجرا) گفتمان‌های درگیر از چه دانش و گفتمان‌های تاریخی شکل پذیرفته‌اند: تفسیر بافت بینامتنی به این موضوع بستگی دارد که متن را متعلق به کدام مجموعه بدانیم و در نتیجه چه چیز را میان مشارکین، زمینه مشترک و مفروض بخوانیم، زیرا گفتمان‌ها و متون آنها خود دارای تاریخند و به مجموعه‌های تاریخی متعلق هستند. روابط میان آنها چیست؟ (تعامل، تقابل، فرادستی یا فرو دستی)

۲- پیش‌فرض‌ها و کنش گفتارهای متن که با دو پرسش می‌توان بدان پرداخت.

پیش‌فرض‌های موجود در متن چه نوع بازنمایی از جهان طبیعی، جهان اجتماعی و مفاهیم و اشیاء وجود دارد؟ آبشخور کنش گفتارهای مندرج در متن از چه متون و ساختارهایی است و در پی ایجاد و یا بازتولید چه ساختار و روابطی با سایر بازیگران است؟

ج- تبیین: این مرحله از تحلیل گفتمان، تحلیل کردار اجتماعی است به همین دلیل، هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است و نشان می‌دهد چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشند.

در این مرحله نیز سه سؤال اساسی مطرح می‌شود: ساختار و عوامل اجتماعی مؤثر بر گفتمان و متن (مورد بررسی) چیست؟ کدام عناصر و ایدئولوژی‌ها از دانش زمینه‌ای گفتمان (مورد بررسی) بر ماهیت و نحوه مفصل بندی گفتمان و متون گفتمانی آن تأثیر گذارده بوده است؟ گفتمان و متون گفتمانی (گفتمان مورد بررسی) چه تأثیراتی بر ساختارها و شکل گفتمانی عصر خود داشته است؟ (Fairclough, Critical Discourse Analysis The Critical Study of Language, ۹۴-۹۵).

در این مقاله تلاش شده است با کاربری این روش در مطالعه موردی سنت ابتلا در ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل در قرآن، سازوکار دین در هویت بخشی به افراد و قرار دادن فرد مؤمن به عنوان یک کنشگر، روشن شود.

بحث و بررسی

بازخوانی سنت الهی ابتلا در مورد قوم یهود با استفاده از روش تحلیل انتقادی گفتمان را در سه گام تحلیل متن، تحلیل کردار گفتمانی و تحلیل کردار اجتماعی پی می‌گیریم.

تحلیل متن

در این مرحله، میکروآنالیز متن به صورت تحلیل ساخت گزاره‌ها (بررسی کلمات، قید و شرط‌ها و...) و ماکروآنالیز متن به صورت تحلیل ترکیب گزاره‌ها (بررسی معانی بیان، فصاحت و بلاغت، روایت داستان) مورد نظر است که به دلیل در هم تنیدگی و نزدیکی این دو سطح تحلیل، هر فقره از آیات، به صورت هم‌زمان، مورد تحلیل خرد و کلان قرار می‌گیرد.

آیات متعددی در قرآن کریم به ابتلائات بنی اسرائیل پرداخته‌اند.^۱ یک مورد از این آیات، آیات ۸۳-۹۸ سوره طه است که به بیان یکی از آزمون‌های بنی اسرائیل می‌پردازد. در این آیات خداوند خود، به آزمودن قوم تصریح می‌کند.

۱) توصیف جهان اجتماعی

این فقره از آیات، نقل مختصر و جامعی از یکی از آزمون‌های بنی اسرائیل پس از خروج از مصر است. در این داستان شخصیت‌های مختلفی نقش می‌آفرینند: خداوند، موسی (ع)، بنی اسرائیل، هارون و سامری و البته گوساله‌ای که به عنوان بت ساخته شده بود.

۲) خداوند

در این آیات اولین تصویری که ارائه شده، خداوندی است که موسی (ع) را برای هدایت قوم ارسال کرده است؛ قوم را می‌آزماید، دارای علم و از غیب است، از اتفاقی خبر می‌دهد که موسی (ع) از آن آگاه نیست، وعده نیکو می‌دهد، خشم و غضب دارد و در عین حال رحمن است، معبودی که با قوم سخن می‌گوید و پاسخ می‌دهد و مالک ضرر و منفعت است.

۳) موسی (ع)

در این داستان موسی (ع) مستقیماً مخاطب خداوند قرار می‌گیرد، وعده او در راستای وعده الهی و همتراز با آن توصیف می‌شود که بر اهمیت تبعیت قوم نسبت به اوامر و نواهی نبی دلالت دارد. موسی (ع) مقابل عمل خلاف قوم عصبانی می‌شود، در حالی که در تمام سختی‌های رسالت که پیش از این بیان شده، گزارش عصبانیت او نیامده است. او در مقام قاضی، متهمان این رخداد را مؤاخذه و حکم را بر آنان جاری می‌کند که نشانگر جایگاه قضاوت و مجری احکام الهی بودن است که به موسی (ع) اعطا شده است.

۴) هارون

هارون برادر و جانشین موسی (ع) در میان قوم است، هرچند در این واقعه مورد خشم او قرار می‌گیرد اما خداوند از او رفع اتهام می‌کند. او عنوان وصایت موسی (ع) را دارد و مردم را از آزمون الهی آگاه می‌کند با این حال قوم به او اعتنا نمی‌کند. در این آیات برای بار دوم، دفاعیه هارون از خودش، پس از مؤاخذه موسی (ع) نقل می‌شود تا رفع اتهام از او تقویت شود. هارون، عدم اعتنای قوم و ترس از تفرقه را دلیل عدم برخورد قاطع خود بیان می‌کند. هرچند عکس العمل موسی (ع) در برابر دفاعیه هارون نقل نشده اما عدم گزارش مجازات برای هارون، شاهدهی بر تبرئه او از اتهامات است.

۵) بنی اسرائیل

در تمام آیات ضمائر قوم، به موسی (ع) ارجاع داده می‌شود و همه جا صحبت از "قوم تو" است این انتساب، دال بر انکار هرگونه نسبت ویژه بین بنی اسرائیل و خداوند است. بنی اسرائیل هرچند با عمل خود از عهد بین خود با خدا و موسی (ع) سرباز زده‌اند، اما خود را بی تقصیر جلوه می‌دهند ولی در آیات متصدیان ساخت گوساله به صیغه جمع بیان می‌شوند و این نشان می‌دهد کارهای ساخت و اعلام پرستش گوساله بر عهده یک نفر نبوده و جمعی در آن دخیل بوده‌اند. خداوند گزارش سرکشی آنان در مقابل فرمان هارون و حتی پاسخ آنان به هارون را نیز نقل می‌کند.

۶) سامری

سامری در مقابل مؤاخذه موسی (ع) خطای خود را می‌پذیرد و عقاب می‌شود. او از خواص بوده زیرا چیزی را دیده که دیگران ندیده‌اند و چیزی را برداشته که می‌توانسته با آن امر خارق العاده‌ای ایجاد کند. سامری در بیان

علت اشتباه خود هوای نفس را ذکر می‌کند که نشان دهنده آگاهی و شناخت بالای اوست با این همه عذر او پذیرفته نشده و به عنوان مقصر اصلی مجازات می‌شود.

تحلیل کردار گفتمانی

در این مرحله ارتباط سرنخ‌های به دست آمده در مرحله توصیف با بازتاب‌های کلامی حدیثی و تفسیری و... در منابع دنبال خواهد شد. برای دستیابی به تمامی اهداف موردنظر، مراحل اجرایی گام دوم تحلیل را در دو حوزه پی می‌گیریم:

- ا- بافت موقعیتی (تفسیر زمینه بافت متن) و بافت بینامتنی (چشم انداز تاریخی و پیوست و گسست‌ها با سایر گفتمان‌ها و در یک تشکل گفتمانی)
- ب- جان مایه، پیش فرض‌ها و کنش گفتارهای متن

بررسی بافت موقعیتی داستان

بافت موقعیتی داستان سرپیچی بنی اسرائیل و عقوبت آنان به عنوان جزئی از سوره مائده بررسی می‌شود؛ اولین گام روشن نمودن ماجرای است که در این آیات است.

چیستی ماجرا

نقل ماجرا با خطاب مستقیم خداوند به موسی (ع) آغاز می‌شود، گویا واقعه از زبان حاضرین در آن ماجرا و بدون واسطه نقل می‌شود. موسی (ع) برای دریافت وحی الهی به کوه طور رفته و بعد از ۴۰ روز با شتاب آماده رفتن نزد قوم می‌شود که خداوند از او می‌پرسد: «مَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى» (عجل از ریشه (ع ج ل) بوده و برخی آن را صرفاً به معنای اسرع دانسته‌اند) (مطرزی، ۴۴؛ ابن فارس، ۴/۲۳۷) اما عده‌ای آن را دال بر طلب شی قبل از رسیدن زمان آن، دانسته که بر حالتی مذموم دلالت دارد؛ هرچند می‌تواند انگیزه آن، کار مطلوبی مانند به دست آوردن رضایت خداوند باشد (ابن منظور، ۱۱/۴۲۵) ولی عده‌ای آن را واداشتن بر عجله کردن دانسته‌اند. (فراهیدی، ۱/۲۲۷؛ فیومی، ۲/۳۹۴) آیا این استفهام انکاری از سوی خداوند، بر مذمت موسی (ع) در عجله کردن دلالت داشته است؟ شاید به دلیل همین بار منفی معنایی بوده که برخی از لغویون صرفاً در این آیه عجل را به معنای اسرع گرفته‌اند (عسگری، ۱/۱۹۸) اما با توجه به پاسخی که موسی (ع) در توجیه کار خود می‌دهد و خبری که خداوند از قوم به موسی می‌دهد این استفهام انکاری را می‌توان نوعی مقدمه چینی برای «فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» دانست. شدت عصبانیت موسی (ع)، از شنیدن این خبر نیز قرینه‌ای بر این مسئله است.

چه اتفاقی افتاده بود؟ نقطه عطف واقعه در «فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» بیان می‌شود. فَتَنَّا از ریشه (فتن) به معنای ابتلا و امتحان آمده است (فراهیدی، ۸/۱۲۷) برخی مصادیق متعددی

را برای واژه قتن معرفی کرده‌اند (ابن سیده، ۵۰۲/۹) و عده‌ای دیگر با توجه به استعمال اولیه ریشه در معنای تمحیص طلا، غرض و هدف ابتلا را در معنای فتنه لحاظ کرده‌اند. (شیبانی، ۲۴/۳؛ زمخشری، ۵/۳) اما آنچه از کاربرد این واژه در قرآن به دست می‌آید، مترادف بودن فتنه و بلاء است که هر دو هم در آسایش و هم در شدت و سختی کاربرد دارند، اما بیشتر استعمال آنان در سختی و گرفتاری است. (راغب اصفهانی، ۶۲۴) خداوند با نسبت دادن فتنه به خود بیان می‌کند که خود، بستر ابتلا و آزمون بنی اسرائیل را فراهم آورده است و گویا این بستر با غیبت موسی (ع) از میان بنی اسرائیل و اضافه شدن ده روز به مدت مقرر (اعراف/۱۴۲) فراهم شده بود. گرچه خداوند فتنه را به خود نسبت می‌دهد اما اضلال را به سامری نسبت می‌دهد. در داستان تورات از گوساله پرستی بنی اسرائیل، شخصیتی به نام سامری وجود ندارد.^۱ در قرآن نیز گرچه این داستان با ادبیات متفاوت در سوره‌های دیگر نقل شده است اما در هیچ یک از آنها صحبتی از سامری نیست. شخصیتی که از این آیات برای سامری ترسیم می‌شود یک شخصیت عادی در میان بنی اسرائیل نیست. عملی که سامری انجام داده و به سبب آن مستوجب عذاب الهی شده بود، ساختن بت و معرفی آن به عنوان خدای بنی اسرائیل و موسی (ع) است. آنچه سامری ساخته "عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا" بود که اعجاب قوم را برانگیخته و زمینه آزمونی سخت را برایشان فراهم کرده بود.

عجل به اتفاق نظر لغویون دال بر گوساله است (ازهری، ۲۳۹/۱؛ ابن فارس، ۲۳۹/۴) جسد نیز به معنای جثه (ازهری، ۲۹۹/۱۰) جسم دارای رنگ (راغب اصفهانی، ۱۹۶) یا خلقی که نه می‌خورد و نه می‌آشامد (فراهیدی، ۴۷/۶) آمده، خوار نیز بدون اختلافی بر صدای گاو اطلاق شده است. (فراهیدی، ۳۰۲؛ ابن درید، ۵۹۳/۱؛ ابن عباد، ۴۰۷/۴؛ جوهری، ۶۵۱/۲) در نتیجه ویژگی‌های بتی که ساخته شده بود به دست می‌آید گوساله‌ای که نه می‌خورد و نه می‌آشامد اما صیحه می‌کشد. موسی (ع) با عصبانیت به سوی قوم باز می‌گردد و آنان را مؤاخذه می‌کند آنان خود را تبرئه کرده و سامری را مقصر اصلی جلوه می‌دهند. در همین حین خداوند با سرزنش مستقیم قوم، پرده‌ای از وقایع گذشته را نقل می‌کند و راه را بر روی هر احتمالی که میرا کننده قوم باشد می‌بندد. موسی (ع) پس از آن هارون را عتاب می‌کند، اما هارون به استناد توصیه موسی (ع) و دلایلی که می‌آورد از تقصیر مبرا می‌شود سپس موسی (ع) سامری را خطاب کرده و از او در مورد این گناه می‌پرسد، سامری بر خلاف قوم تقصیر و گناه خود را پذیرفته و به آن اقرار و اظهار ندامت می‌کند با این حال گناه او_ با وجود جایگاهی که دارد_ مستوجب عقابی می‌شود که موسی (ع) بر او

۱. در سنت یهودی، هارون هر چند مسئولیت ساخت گوساله را قبول می‌کند و حتی زیورها را خود جمع می‌کند اما در ساخت گوساله مستقیماً دخالتی ندارد. برخی از نقل‌ها بیان کرده‌اند که کسانی که گوساله را ساختند، ساحرانی بودند که از مصر همراه بنی اسرائیل خارج شده بودند. (Rashi's Commentary On Exodus ۳۲:۴) اما برخی اشاره می‌کنند که ساخت گوساله را کسی انجام داد که موسی (ع) در طفولیت او را نجات داده و بزرگ کرده بود و هنگام برداشتن استخوان‌های یوسف، همراه او بوده است و او چیزی را در اختیار داشته که بر آن "اسمی خارق العاده" نوشته شده و هنگام ساخت گوساله از آن استفاده کرده بود.

می‌خواند. در پایان گوساله سوزانده شده و به دریا ریخته می‌شود.

کنشگران موجود در ماجرا

آیات انتخاب شده بخشی از سوره طه است که مکی بوده و بر اساس ترتیب نزول، چهل و پنجمین سوره و پیش از سوره مریم نازل شده است. (عزت دروزه، ۳/ ۱۸۶) بازسازی قراین حالیه که از بین رفته و جایی ثبت نشده کار بسیار دشواری است اما تا آنجا که قراین لفظی یاری می‌کند، عناصری همچون افراد درگیر در ماجرا را بازسازی خواهیم کرد.

داستان گوساله پرستی بنی اسرائیل داستانی فرعی در ضمن داستان طولانی زندگی موسی (ع) است که خود این داستان در تخاطب خداوند با نبی اکرم (ص) حکایت می‌شود. این داستان، با دیالوگ بین خداوند و موسی (ع) آغاز می‌شود. خداوند، راوی اول شخص در این ماجرا است که گاه نقل دیالوگ بین خود و موسی (ع) را بیان می‌کند و گاه با تغییر صحنه ماجرا داستان را از زاویه دانای کل و از میان قوم روایت می‌کند. بنا بر چنین نگاهی افراد درگیر در این ماجرا خداوند، موسی (ع) و هارون، سامری و بنی اسرائیل زمان موسی (ع) هستند. خداوند در این داستان بستری را فراهم می‌کند تا تمامی افراد درگیر در این ماجرا آزموده شوند. از موسی (ع) عکس‌العملی احساسی و شدید گزارش می‌شود که این نیز نشأت گرفته از شدت حساسیت و تشویش او برای ایمان و هدایت قوم است.

از سوی دیگر هارون به عنوان وصی و جانشین موسی (ع) که منتصب الهی است، مورد ظلم واقع شده و به حرف او اعتنا نمی‌شود. او را متهم می‌کنند و خداوند خود از او رفع اتهام می‌کند. سامری که نماد نخبه‌ای گمراه و گمراه کننده است بر پیروی از هوای نفس خودش اعتراف می‌کند و به عنوان متهم درجه اول مجازات می‌شود.

اما قوم بنی اسرائیل به عنوان مردمی که نشانه‌ها و آیات خارق العاده خداوند را در واقعه خروج از مصر مشاهده کرده‌اند و در ظاهر به خداوند و فرستاده او ایمان آورده‌اند، گمراه می‌شوند و بت را می‌پرسند و در مقابل مواخذه موسی (ع) بهانه آورده و خود را از تقصیر مبرا می‌دانند. در عین حال خداوند نه در دفاع از آنان، از آنها رفع اتهام می‌کند و نه همچون سامری به عقاب آنان اشاره می‌کند. فقط آنچه در آیات بعد بدان اشاره می‌شود حسابرسی خداوند در روز قیامت است. چنین پایان بازی برای آزمون گوساله پرستی بنی اسرائیل، گویا بدین اشاره دارد که آزمودن بنی اسرائیل به عنوان قومی که آیات الهی را از قبل دریافت کرده‌اند همچنان ادامه دارد و تا فرا رسیدن روز قیامت نیز ادامه خواهد داشت.

اگر کمی وسیع تر نگاه کنیم و کل داستان موسی (ع) را بنگریم، به اعتبار نقل حدیث موسی (ع) که تنها منبع موجود برای آن کتاب مقدس بوده است، مخاطبین غیرمستقیم این نقل، اهل کتاب بویژه یهودیانی هستند که در عصر نزول می‌زیستند. وقایع نقل شده در قرآن کریم با وقایع نقل شده در عهد عتیق، هر چند در

اصول و کلیات مشترکند اما تفاوت‌هایی نیز در جزئیات داستان‌ها وجود دارد که از دیدگاه یهودیان اشتباهی تاریخی در قرآن و از دیدگاه مسلمانان، تحریف کتاب مقدس از نقل مطابق با واقع است، اما در لابلای نقل وقایع مربوط به موسی (ع)، به اصلی اشاره می‌شود که در تمام روایت تورات، وجود ندارد و آن اشارات مکرر نسبت به قیامت، معاد و روز واپسین است. مفهوم معاد و روز قیامت هرچند در ادبیات شفاهی یهود وجود دارد اما در متن تورات تبیین صریحی از آن نیست. این اشارات به قیامت، آن هم از زبان موسی (ع) و در قالب استدلالی که اصول اعتقادی را با نظم به هم پیوسته در کنار هم می‌چیند موجب تردید در مجموعه گفتمان اعتقادی هر یهودی می‌شود، تردیدی که می‌تواند با توجه به ادبیات شفاهی خودشان او را به پذیرش برساند و یا راه انکار در پیش بگیرد.

اگر این سوره را از اول لحاظ کنیم به اعتبار تخاطب خداوند و حضرت محمد(ص)، مشارکین فقط خداوند و پیامبر(ص) هستند و به اعتبار رسالت پیامبری و مشقت تحمیلی بر او، مردم عصر نزول نیز مخاطب می‌شوند در مورد تسلی خاطری که خداوند به پیامبر خود می‌دهد شکی نیست. ترسیم موقعیت اجتماعی مشابه در انبیاء گذشته، از جمله موسی (ع) باعث برداشته شدن فشار روانی می‌شود. در عین حال این تسلی خاطر نبی، عتابی غیرمستقیم بر قومی است که موجب رنجش او شده‌اند؛ قومی که با تناظر ایجاد شده بین حضرت موسی و پیامبر خاتم علیهما السلام، آنان نیز همدریف بنی اسرائیل قرار می‌گیرند و همچون آنان آزمایش شده و مواخذه خواهند شد و این بر عهده خودشان است که کدام یک از جایگاه‌های هویتی ترسیم شده در داستان را اشغال کنند.

بررسی بافت بینامتنی

سوره طه اولین سوره است که به طور مفصل از موسی (ع) از ولادت تا ماجرای گوساله پرستی قوم را بیان می‌کند. طبیعی است که به دلیل موضوع خاص این سوره، بسیاری از مطالب با آنچه در تورات درباره موسی (ع) آمده مشترک باشد، اما تفاوت‌های جدی نیز دارد. در تورات ساخت گوساله به دست هارون است ولی در قرآن، سامری است. البته در قرآن نیز فقط در همین یک مورد است که صریحاً از سامری نام برده شده، با این حال در تمامی آیات مرتبط با این داستان هارون تبرئه شده است.

البته هدف یافتن چرایی تفاوت‌های این دو نقل نیست بلکه پاسخ پرسش‌هایی از این قبیل است که چرا این داستان مشترک نقل شده است، هدف نقل آن چه بوده، تأثیرات نقل این داستان در چه حد بوده است و... برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها دو پیش‌فرض ساده کافی است: ۱. داستان مشابهی در کتاب مقدس وجود دارد؛ ۲. یهودیان و یا به‌طور کلی اهل کتابی در میان مخاطبین و معاصرین عصر نزول وجود داشته‌اند. اشتراک در شخصیت‌ها، اصل ماجرا، روند حوادث و وقایع رخ داده شده، سبب شده است که از گنجینه تفسیری یهودیان و دانش زمینه‌ای آنان برای تفصیلات بیشتر داستان استفاده شود. این اشتراک به صورت

نامحسوس، دانش زمینه‌ای مشترکی را حول این داستان به وجود آورده است.

اگر خارج از چهارچوب باور به دینی خاص، به داستان واحدی که با تفاوت‌هایی در دو کتاب مقدس نقل می‌شود بنگریم، احتمال خلاف واقع بودن جزئیات متفاوت در منبع اول و همین احتمال در منبع دوم مساوی است و یا احتمال کذب هر دو یا صدق هر دو نیز می‌رود. اما وقتی این ماجرا به عنوان مجموعه از آیات وحی الهی در قرآن کریم در اختیار یک مسلمان قرار می‌گیرد تمامی داستان مطابق با واقع شمرده شده و هر منبع مشابه دیگری، حتی متقدم بر قرآن کریم، درجه دوم اعتبار تلقی می‌شود با این فرض حتی با وجود مشابهت مطالب، هیچ‌گونه اقتباسی رخ نداده است و هرگونه اختلاف ناشی از انحرافی است که در طول تاریخ بر عهد عتیق وارد آمده است. زیرا خرده‌گفتمان باور به مصونیت قرآن کریم در باور مسلمانان، جای هیچ‌گونه تردیدی را در صدق آیات قرآنی باقی نمی‌گذارد.

با فرض پذیرش تمامی این موارد، این سؤال وجود دارد که تبرئه هارون از چنین اتهامی چه ثمره‌ای داشته است و اولین پاسخی که به ذهن می‌رسد، اثبات عصمت انبیاء است. مسلماً یک نبی که در باورهای کلامی باید عاری از خطا باشد در حین رسالت خود نمی‌تواند مرتکب چنین گناه بزرگی بـت پرستی و از آن بدتر بت‌سازی شود لذا تغییر جایگاه شخصیت‌ها در داستان، این نقیصه وارد شده به انبیاء را اصلاح می‌کند.

تحلیل کنش گفتارها

در بررسی کنش گفتارهای موجود در این دسته از آیات، برخی از کنش گفتارها نقش پررنگ‌تری یافته‌اند که در ذیل آنها را بررسی خواهیم کرد.

توجیه گناه

بنی اسرائیل در مقابل گناه خود در ساخت و پرستش گوساله، چنین عبارتی را اظهار می‌کنند: «قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا» مفسران در مورد این عبارت مصادیق متعددی برای ملکن، با قرائت‌های مختلف آورده‌اند: ما توان مقابله با سفیهان قوم را نداشتیم (نحاس، ۳/ ۳۸)؛ ما طاقت تحمل چنین آزمون دشواری را نداشتیم (ابن قتیبه، ۲۳۸)؛ ما قدرت و اختیاری نداشتیم (ابن کثیر، ۵/ ۲۳۷)؛ ملاحظویش آل غازی، ۲/ ۲۱۴) یا آن‌که ما اختیار داشتیم اما اراده‌مان مغلوب تزویر سامری شد. (واحدی نیشابوری، ۲/ ۷۰۲) متعلق ملک را چه به معنای انجام فعلی با اختیار و یا بدون اختیار در نظر بگیریم، این کنش گفتار شکل گرفته است که بنی اسرائیل همگی به خطا بودن فعلشان و ارتکاب این فعل اذعان داشتند و برای توجیه خطای انجام شده، دلیل ذکر کرده‌اند و این نوعی اقرار به گناهکار بودن خودشان است.

نسیان و خطا

یکی از کنش گفتارهایی که در این داستان به کار رفته و کمی اجمال دارد، این عبارت است: «فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُم وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ» در این آیه گوساله به عنوان «إله» قوم و موسی (ع) معرفی شده و بعد از آن عبارت

«و فراموش کرد» آمده است. چه چیزی فراموش شد؟ چه کسی فراموش کرد؟ مفسران در این باره نظرات مختلفی بیان کرده‌اند برخی این فعل را ادامه قول عده‌ای از بنی اسرائیل می‌دانند که نسیان را به موسی (ع) نسبت داده‌اند و معنای عبارت این‌گونه می‌شود که «این إله موسی است که موسی آن را فراموش کرده بود.» (سیوطی، ۳۲۱؛ طبرسی، ۷، ۴۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۳/۳۸) نسبت دادن چنین تهمتی به موسی (ع) برای اقناع قوم و پذیرش گوساله به عنوان إله بوده است. اگر چنین فرضی را برای عبارت در نظر بگیریم، این کنش گفتار بر آن دلالت دارد که عده‌ای از بنی اسرائیل در مقابل پرستش گوساله موضع‌گیری منفی داشته و آن را رد کرده بودند و همچنین بر این معنا دلالت دارد که عده‌ای از بنی اسرائیل، معتقد بودند موسی (ع) می‌تواند در امر رسالت به نسیان و خطا دچار شود (ثعلبی، ۶/۲۵۷) و این بی‌اعتمادی کامل به نبی را می‌رساند.

عده‌ای دیگر از مفسران «فنسی» را عبارتی مستقل از جمله قبل دانسته و فاعل آن را سامری معرفی می‌کنند؛ «و سامری فراموش کرد» و معنای عبارت این‌گونه می‌شود که سامری، ایمان و عهد خود را فراموش کرد. (نسفی، ۳/۹۸؛ نیشابوری، ۲/۵۵۳) کنش گفتاری که بنا بر این تعبیر شکل می‌گیرد صحه گذاشتن بر ایمان سابق سامری و عارض شدن غفلت بر اوست و همچنین جایگاه سامری را تثبیت می‌کند.

اثبات صفات الهی

یکی از واضح‌ترین کنش گفتارهای به کارگرفته شده در این آیات عبارت «أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» است. بیانی که دو ویژگی از صفات الهی را تبیین کرده و در خرده‌گفتمان اعتقادی اسلام، جای‌گذاری می‌کند. خداوند در مذمت بت پرستی عبارتی را در قالب استفهام انکاری مطرح می‌کند: آیا نمی‌بینند که (این گوساله) هیچ پاسخی به آنان نمی‌دهد و مالک هیچ‌گونه سود و زبانی برای آنها نیست؟ مفهوم این عبارت این استدلال را شکل می‌دهد که خداوند حتماً این دو ویژگی را دارد. (فخررازی، ۲۲/۹۰) یکی دیگر از کنش گفتارهای مربوط به اثبات صفات الهی، تعبیری است که خداوند به نقل از هارون بیان می‌کند: «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ» از بین تمام اسامی خداوند، رحمان انتخاب شده است. رحمان، به عطف و مهربانی خداوند در اعطای نعمت‌ها (طوسی، ۷/۱۹۹) و حمایت‌ها اشاره دارد. این کنش گفتار علاوه بر آن‌که یکی از صفات خداوند را در گفتمان اعتقادی مسلمانان وارد می‌کند، به اعتبار کنشگران مستقیم ماجرا، بیانگر تحریک عواطف بنی اسرائیل توسط هارون، برای تحت تأثیر قرار نگرفتن آنان است.

تحلیل کردار اجتماعی

مهم‌ترین مرحله در تحلیل گفتمان را می‌توان در گام سوم یافت؛ مرحله‌ای که اهداف اساسی این روش را تأمین می‌کند. این مرحله از تحلیل گفتمان، تحلیل کنش اجتماعی است و هدف از آن، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است. اگر همچنان هدف اولیه این مقاله که دستیابی به سازوکار دین

در شکل دهی هویت دینی فرد مؤمن به عنوان یک کنشگر فردی و اجتماعی در بازتولید گفتمان دینی را لحاظ کنیم، لازم می‌آید این مرحله از تحلیل را در دو سطح تحلیل بافتمند آیات سوره طه و تحلیل ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل در تمامی آیات قرآن مطرح کنیم.

بررسی سیاق آیات سوره طه

هرچند شأن نزول خاصی برای سوره طه ذکر نشده است اما بازسازی بافت موقعیتی این سوره، با توجه به محتوای سوره، تا حدودی امکان‌پذیر است.

محتوای سوره طه، همچون سایر سوره‌های مکی، بیان اصول و بنیان‌های اعتقادی است. این سوره با تسلی پیامبر خاتم(ص) نسبت به سختی‌های رسالت آغاز می‌شود. تسلی‌هایی که با بیان مرارت‌های موسی(ع) در طول رسالت خود بیان می‌شود. این آیات گرچه به ظاهر تسلی پیامبر(ص) است، اما در پس این تسلی با همتراز قرار دادن حضرت موسی و حضرت محمد علیهما السلام، بر مبنای الهی بودن رسالت حضرت محمد(ص) صحنه‌گذارده و او را همچون موسی(ع) معرفی کرده است که وظیفه تبعیت از او بر همه از جمله یهودیان را ثابت می‌کند. در نتیجه این تناظر بین این دو پیامبر بزرگ الهی، نقش مهمی در مفصل بندی نقطه کانونی نبوت پیامبر خاتم(ص) بوسیله اعتمادسازی، باورپذیری و بیان عقبه تاریخی نبوت ایفا می‌کند.

استفاده از شخصیت موسی(ع) در این آیات هنگامی مؤثر و مفید خواهد بود که شناختی نسبت به او وجود داشته باشد. این شناخت یا به واسطه آشنایی با داستان‌های عهد عتیق برای مخاطبان، از جمله یهودیان^۱ است، یا به واسطه ارجاعات قبلی است که در آیات نازل پیشین آمده، یا این آشنایی با اطلاعاتی است که در ادامه از سوی خداوند به پیامبر و مخاطبین داده می‌شود؛ اطلاعاتی که با استفهام انکاری آغاز می‌شود: «وَأَلَّا تَأْتِيَنَّكَ حَدِيثُ مُوسَى» گویا آنچه از موسی(ع) قبل از این، نقل و ارائه شده چیزی غیر از «حدیث موسی» است و این غیریت می‌تواند در کمیت و یا کیفیت نقل باشد و آنچه در ادامه، روایت می‌شود نقل صحیح و کامل است و این دقیقاً تبیین و توجیه برای همان تفاوت‌هایی است که نقل قرآن را از نقل تورات در ماجرای موسی(ع) متمایز می‌کند. با چنین تعبیری، قرآن در ضمن انعکاس مضامین مشابه تورات، هر گونه اقتباس را رد و برتری و چیرگی خود نسبت به تورات را ثابت می‌کند.

در سوره طه، در ضمن بیان داستان‌های موسی(ع) به صورت ضمنی الگویی برای تبلیغ دین و نحوه مواجهه و محاجه با کافران و اهل کتاب بیان می‌شود. ذکر تفصیلی ملاقات‌ها و گفت‌وگوهای فرعون و موسی(ع)، شاهدی بر این مدعاست. در این آیات علاوه بر آن که مفاهیم بنیادین دین مثل توحید شرح داده می‌شود، چگونگی رفتار(طه/۴۴) و محتوای گفتار و نحوه استدلال(طه/۴۹-۵۳) نیز شرح داده می‌شود.

۱. با توجه به آیات پایانی سوره طه «وَقَالُوا لَوْلَا نُؤَاتِنَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ نَأْتِهِمْ بَيِّنَاتٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى» (طه/۱۳۳) که منظور از صحف اولی، کتاب‌های مقدس پیشین است، می‌توان برخی از مخاطبین آیات را اهل کتاب و یهودیان در نظر گرفت.

ماجراهای متعددی در طول زندگی موسی(ع) رخ داده، اما نحوه گزینش وقایع در این سوره کاملاً هدفمند است. برای مثال تنها سوره‌ای که ماجرای اتهام موسی(ع) به ساحر بودن و مقابله ساحران فرعون با او به تفصیل بیان شده، این سوره است و این گزینش، با اتهاماتی از جمله «ساحر» و «مجنون» که به پیامبر خاتم(ص) نسبت داده می‌شد، ارتباطی مستقیم دارد.

حتی در نقل آخرین واقعه نیز کاملاً ارتباط با صدر سوره حفظ شده است. در آیه دوم این سوره، پیامبر(ص) به دلیل به زحمت انداختن خود در راه تبلیغ دین و سخت گرفتن بر خود برای هدایت و ارشاد مردم، عتاب می‌شود: «مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ / إِلَّا تَذَكَّرَةً لِمَنْ يَخْشَىٰ» (طه/۳-۴) مردمی که خصوصاً در سال‌های اولیه بعثت، در مقابل پذیرش اسلام مقاومت می‌کردند. نقل آخرین واقعه از زندگی موسی(ع) نیز با بیان عتابی از سوی خداوند آغاز می‌شود: «وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَىٰ» (طه/۸۳) در گام اول گذشت که معنای مناسب‌تر برای این آیه آن است که چه باعث شده برای رفتن نزد قوم عجله کنی. این عبارت خود بیانگر دل‌نگرانی و تشویش موسی(ع) برای قوم خود است؛ وضعیتی که دقیقاً برای پیامبر خاتم(ص) نیز در ابتدای سوره توصیف شده است. این توصیف یکسان از شرایط دو پیامبر علیهما السلام، وضعیت مشابه مخاطبین‌شان را نیز شامل می‌شود. هر دو با مردمی مواجهند که در مقابل آیات الهی ایمان نمی‌آورند یا حتی ایمان ظاهری آنان نیز در آزمایش الهی ناکارآمد می‌شود.

یکی از موارد مهم و قابل توجه در این سوره، بحث ابتلای بنی اسرائیل است. رویه‌ای که خداوند با بیان سه شاهد مثال آن را به عنوان یک سنت و روش قطعی در هر امتی ذکر می‌کند.

خداوند در خطاب به موسی(ع)، بیان می‌کند که ما آنها را آزمودیم، همان‌طور که در گام اول گذشت، فتنه به معنای فراهم نمودن بستری برای ابتلا است و در اینجا نیز خداوند بستر را برای ابتلای بنی اسرائیل فراهم آورده است.

این بستر از دو جهت تأمین شده است: اول آن‌که خداوند بنی اسرائیل را با ارائه آیات و معجزات و با دست پر زینتها و امکانات فراوان از مصر خارج کرد که بستر آزمایش الهی فراهم شود و دوم غیبت حضرت موسی(ع) بود؛ این هر دو در کنار هم بستر ابتلای بنی اسرائیل را فراهم آورد. پس از آن ماجرای ابتلای حضرت آدم و حوا به درخت ممنوعه مطرح می‌شود که آنان نیز با نعمت‌ها و امکانات اعطائی خداوند آزموده شدند و در نهایت خطاب به پیامبر خاتم(ص) در درجه اول و سپس به همه مؤمنان می‌فرماید: «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَىٰ» (طه/۱۳۱). و این‌گونه خداوند بستر ابتلای مؤمنان صدر اسلام را که در قالب کمبود امکانات و فشارهای اجتماعی بوده است برایشان توضیح می‌دهد.

بررسی ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل در کل آیات قرآن

ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل، در پنج مورد از آیات قرآن ذکر شده است. اگر ترتیب نزول سوره را لحاظ کنیم، ابتدا در سوره اعراف، سپس طه که هر دو مکی هستند، بعد سوره بقره و در نهایت سوره نساء این داستان آمده است. یکی از این موارد، آیات مبارکه سوره طه بود که به تفصیل بررسی شده است. اما سوره اعراف از این رو که اولین سوره‌ای است که ذکر این واقعه در آن آمده است اهمیتی دوچندان می‌یابد.

سوره اعراف بنا بر ترتیب نزول، اولین سوره‌ای است که در آن ذکر داستان‌های انبیاء به تفصیل آمده است و جالب آن که فقط داستان‌هایی آمده که در عهد عتیق به آنها اشاره شده و یهودیان کاملاً با آنها آشنا بوده‌اند. سوره طه نیز دقیقاً ساختاری مشابه سوره اعراف دارد. این تشابه ساختاری از مطلع هر دو سوره نیز پیدا است. سوره اعراف پس از حروف مقطعه با این آیه خطاب به پیامبر (ص) آغاز می‌شود: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف/۲) سوره طه نیز دقیقاً با مضمونی مشابه آغاز می‌شود: «مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكْرَةً لِّمَن يَخْشَى» (طه/۲-۳) این تشابه ساختاری در سوره طه در مدل کوچکی که فقط در سیر زندگی موسی (ع) است تبلور پیدا می‌کند و سه سنت اصلی هدایت، ابتلا و کیفر نیز در مضامین آیات به چشم می‌خورد.

اما در نقل ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل، تفاوت‌هایی در نحوه روایت داستان و افراد درگیر در این ماجرا وجود دارد. روایت سوره اعراف از این واقعه به نقل این ماجرا در تورات بسیار نزدیک است. از این رو که سخنی از سامری نیست، در عین حال که ساخت گوساله به قوم نسبت داده می‌شود، موسی شدیداً هارون را عتاب کرده و در پایان برای خود و هارون از خداوند آمرزش می‌طلبد. (اعراف/۱۴۷-۱۵۱). با این نحوه از روایت، آنچه به ذهن خطور می‌کند مقصر بودن هارون در این ماجراست. همان‌طور که در داستان تورات، هارون مقصر اصلی این واقعه معرفی می‌شود.

اما در نقل سوره طه، شخصیتی به نام سامری وجود دارد و از هارون کاملاً رفع اتهام می‌شود. آیا این دو نحوه بیان از یک واقعه، با هم اختلاف دارند؟ یا تناقضی بین آنها وجود دارد؟ از همه مهم‌تر دلیل این دو نقل متفاوت از یک داستان چیست؟

اگر تحلیل زبانی بر این دو روایت انجام دهیم متوجه می‌شویم که تضادی بین این دو نقل وجود ندارد: در سوره اعراف قوم موسی از زیورهایشان گوساله‌ای ساختند و در سوره طه، سامری که او هم عضوی از بنی اسرائیل است، این عمل را انجام داده است. در سوره طه، مؤاخذه موسی (ع) از هارون و سامری و بعد از پاسخ‌ها و دفاعیه‌های آنان نقل شده است اما در آیات سوره اعراف، فقط مذمت و برخورد موسی (ع) با هارون نقل شده و در نهایت طلب بخششی ذکر شده که در هر دو مورد یکسان آمده است. روشن است که نقل سوره اعراف فقط در ارائه گزینشی وقایع و ذکر نکردن برخی از دیالوگ‌ها با نقل سوره طه متفاوت است؛ گویا سوره طه با تفصیل بیشتری به ذکر این واقعه پرداخته است و هیچ‌گونه تعارضی بین این دو نقل وجود ندارد.

اما چرا این واقعه در سوره اعراف با نزدیک‌ترین وجه ممکن به بیان داستان، مشابه آنچه در سفر خروج عهد عتیق آمده، پرداخته است؟ با توجه به قراین تاریخی، می‌توان این سوره را اولین انذار و ابلاغ رسمی اسلام به یهودیان به حساب آورد از این رو، راهبردهای بیانی در انتقال مفاهیم جدید اقتضا می‌کند که کمترین اصطکاک و تنش شناختی در مخاطب ایجاد کند تا هدف اصلی که پذیرش دین جدید است تحت الشعاع قرار نگیرد. به همین دلیل در سوره اعراف که اولین سوره‌ای است که به تفصیل به داستان‌های انبیاء از جمله موسی (ع) اشاره می‌کند، نحوه روایت داستان با سوره طه متفاوت است تا مخاطبین از جمله یهودیان و اهل کتاب بتوانند بدون درگیری و تنش در نفی و اثبات جزئیات، مفاهیم جدیدی که به آنان ارائه شده در گفتمان دینی خود بپذیرند. در سوره اعراف داستان گوساله پرستی بنی اسرائیل و سایر داستان‌های ذکر شده، در مفصل بندی نبوت پیامبر خاتم (ص) به کار گرفته می‌شود همان‌طور که در ادامه خداوند بدان اشاره می‌کند. (اعراف/۱۵۷) از این رو حتی به مفهوم معاد که در سوره طه بعد از نقل داستان آمده است، اشاره نمی‌شود و همچون تورات فقط به مجازات دنیوی آنان اشاره می‌شود. (اعراف/۱۵۲)

سه مورد از ارجاعات به واقعه گوساله پرستی بنی اسرائیل، در سوره‌های مدنی واقع شده است؛ دو مورد از آنها در سوره بقره و یک مورد در سوره نساء است. فضای سوره‌های مدنی کاملاً با سوره‌های مکی متفاوت است و این تفاوت در خطابات قرآنی خصوصاً آیاتی که به اهل کتاب و یهودیان مربوط است به چشم می‌خورد. این مسئله طبیعی است که سرآغاز یک دعوت عظیم با دوران پس از آن، که تمامی معارف برای افراد ارائه شده، متفاوت است. در این عصر اکثر سرکشی‌ها و نپذیرفتن دین جدید، نه به دلیل ضعف شناخت، بلکه به دلیل عناد و مفصل بندی دوباره نقاط کانونی دین کهن، در برابر ادعاهای دین جدید است. از این رو در سوره بقره، مکرراً به چشم می‌خورد که سؤال‌ها و درخواست‌ها و حتی انتقادات و طعنه‌هایی از سوی یهودیان نسبت به اسلام مطرح می‌شود. با این وجود در این مرحله نیز همانند دوران مکی خداوند به تمامی سؤالات و درخواست‌ها پاسخ داده و دوباره مفصل بندی عناصر، حول نقاط کانونی جدید در اسلام را بیان می‌کند. فقط آنچه متفاوت است لحن سرزنشگری است که با وجود تمام داده‌های درست، اصرار بر هویت یهودی را امری منفی تلقی می‌کند.

این بارگذاری منفی روی مؤلفه‌های شخصیتی یهودی، با نقل متعدد عکس‌العمل‌های بنی اسرائیل در مقابل خداوند و انبیاء از زمان موسی (ع) تا پیامبر خاتم (ص) و حتی تا ماجرای تغییر قبله ظهور می‌کند. تقریباً نیمی از سوره بقره به گزارش وضعیت یهود می‌گذرد. (بقره/۴۷-۱۵۴) در این بین دوبار به واقعه گوساله پرستی بنی اسرائیل یک‌بار در آیات ۵۱-۵۴ و بار دیگر در آیات ۹۲-۹۳ اشاره می‌شود. در هر دو دسته این آیات، وصفی که برای بنی اسرائیل به کار می‌رود ظالم است. در حالی که در سوره‌های طه و اعراف چنین وصفی به کار نرفته بود. صراحت در تقبیح عمل انجام شده و کاربرد جمله حالیه برای بیان

ظلم و تعدی بنی اسرائیل از حق، این گونه القا می‌کند که یهودیان معاصر نزول نیز همچون حاضران در واقعه گوساله پرستی، آیات الهی را انکار کرده و ظالمند.

در اولین ارجاع در سوره بقره بعد از اشاره به گوساله پرستی، به عفو خداوند و امید به شاکر بودن اشاره رفته است. در واقع ترتیب جملات انتهائی آیات این گونه است: أَنْتُمْ ظَالِمُونَ... لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ... لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ... إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. این توالی هر کدام کنش گفتار مستقلی هستند که در مجموع دال کانونی توبه و اصلاح را در حتی بدترین شرایط یادآوری می‌کند. اما وقتی ماجرا پیش می‌رود و امید بازگشت و اصلاح آنان کمتر می‌شود ادبیات متفاوتی بروز می‌کند.

کاربرد ضمایر مخاطب در نقل یک واقعه تاریخی، مخاطبین را همچون حاضران در آن عصر توصیف می‌کند. در ارجاع دوم، به کار بردن وصف عصیان، کفر، و طعنه در ایمان، همگی برجسب‌های هویتی است که باعث می‌شود هویت دینی یک یهودی با توجه به عکس العمل منفی آنان نسبت به اسلام، یک موقعیت هویتی منفی تلقی شود.

این ترسیم شخصیت منفی، باعث می‌شود هویت دینی یک مسلمان، مؤلفه‌های اعتقادی و رفتاری یک یهودی را منفی قلمداد کرده و غیریت سازی رخ دهد.

در آخرین موردی که به واقعه گوساله پرستی بنی اسرائیل، اشاره شده است سوره نساء آیات ۱۵۳-۱۵۵ است. این آیات آخرین آیاتی است که در سیر نزول قرآن به گوساله پرستی بنی اسرائیل استناد شده است. سیاق آیات با نقل درخواست یهودیان بر انزال کتاب از آسمان شروع می‌شود. این درخواست آنان در قیاس با آنچه قبلاً از موسی (ع) درخواست کرده بودند که خدا را ببینند، ناچیز شمرده می‌شود. شاید محتوای موازنه برقرار شده به هم نزدیک نباشد، اما آنچه مهم است معرفی شیوه رفتاری و حتی ترسیم هویت دینی همسان بین یهودیان معاصر حضرت محمد(ص) و بنی اسرائیل زمان موسی (ع) است. همان کسانی که پس از آمدن بینات مختلف، گوساله‌ای را برای پرستش انتخاب کردند با این حال خدا از آنان گذشت؛ سپس میثاق‌های مختلفی که خداوند از آنان گرفته است یادآوری می‌شود و در نهایت خداوند بیان می‌دارد که به سبب نقض عهد و میثاقشان، کفر ورزیدن به آیات الهی، کشتن انبیاء و گفته خودشان که قلب‌های ما پوشیده شده است، خداوند بر قلب‌های آنان مهر می‌زند و جز عده کمی ایمان نمی‌آورند. عبارت پایانی آیه، تصریح به همسانی بنی اسرائیل در گذشته و یهودیان معاصر نزول است.

ذکر گوساله پرستی در این فقرات در مجموعه باورهای یک مسلمان، می‌تواند نقش‌های مختلفی ایفا کند؛ از جمله: خداوند شرک به خودش، گوساله پرستی را عفو می‌کند اما تمسخر و انکار و عدم ایمان به پیامبر خاتم با وجود نشانه‌های معرفت بخش را نه.

اراده انسان در طول اراده خداوند است و محرومیت عده‌ای از موهبت ایمان، نتیجه گناهانی است که

فرد مختارانه مرتکب می‌شود.

یهودیان قومی عهدشکن و غیر قابل اعتمادند که به ناحق مرتکب جنایت قتل هم می‌شوند. ایمان یهودیان معاصر زمان نزول که به پیامبر (ص) ایمان نیاوردند، با کفر یکسان است. مشاهده می‌شود که در آخرین مفصل بندی از گوساله پرستی بنی اسرائیل، کاملاً هویت دینی یک یهودی از هویت دینی یک مسلمان تفکیک شده و غیریت سازی کاملی رخ می‌دهد. اوصافی که بر آنان اطلاق می‌شود، هویت دینی فردی و اجتماعی منفوری را برای آنان ترسیم می‌کند و همین باعث طرد آنان از جامعه مسلمانان است.

نتیجه‌گیری

کاربست روش تحلیل انتقادی گفتمان در موضوعات دینی خصوصاً با انگیزه تبیین هویت دینی و نحوه شکل‌گیری آن، سازوکارهای دقیق و پنهانی را آشکار می‌کند که از طریق آن در طی قرن‌ها، گفتمان دینی بازتولید شده است. بررسی نحوه نقل روایت، بررسی واژگان و قواعد نحوی به کارگرفته شده در متن، توصیف دقیقی از جهان اجتماعی زمان حضرت موسی ارائه می‌دهد. بررسی قواعد رتوریک متن، چگونگی گسترش کمی و کیفی ایمان در مخاطبان، نحوه تعامل متن قرآنی و عهد عتیق را روشن کرده و بررسی کنش گفتارها، موقعیت‌های هویتی ترسیم شده به عنوان هویت فردی و اجتماعی فرد دیندار را وضوح بخشیده و چگونگی جاگیری افراد در این موقعیت‌ها را از طریق همسان‌سازی شناختی، همذات‌پنداری و... تبیین می‌کند. تحلیل کنش‌های مختلف اجتماعی با محوریت سنت ابتلای بنی اسرائیل آشکار می‌کند که در تثبیت معتقدات کلان دینی، همچون توحید، نبوت، معاد و همچنین بازتولید آن از طریق توصیف جایگاه‌های هویتی فردی و جمعی چگونه نقش ایفا می‌کند. در واقع کاربست تحلیل انتقادی گفتمان در موضوعات قرآنی_مانند ماجرای بت پرستی بنی اسرائیل_ سازوکار دین در چگونگی به کارگیری مفاهیم و باورهای خرد، در تثبیت یک باور کلان را روشن کرده و راهکارهای مقابله با باورهای غلط در مجموعه دین یا بازتولید قدرتمندتر گفتمان دینی را ارائه می‌کند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: امیر المؤمنین (ع)، ۱۳۷۸.
- عهد عتیق کتاب‌های شریعت یا تورات بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه: پیروز سیار، تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، بی‌تا.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، تحقیق: هنداوی، عبدالحمید، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
- ابن عباد، الصاحب، المحيط فی اللغة، محقق: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، بی‌تا.

- ابن فارس، احمد، معجم مقانیس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن، بیروت: دارو مکتبه الهلال، بی تا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر، بیروت، بی تا.
- ازهری، محمد بن أحمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملانی، بی تا.
- حاجی زاده، مهین، رعنا فرهادی، «بررسی قصه یوسف (ع) بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف»، پژوهشهای ادبی-قرآنی، ۲۴، زمستان ۱۳۹۷.
- خوش خاضع، محمد جمال الدین، تحلیل گفتمان آیات، روشی برای ارزیابی متن روایات سبب نزول (مطالعه موردی سوره انسان)، پایان نامه دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، بی تا.
- زمخشری، محمود بن عمر، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین، جلال الدین محلی، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
- شیبانی، اسحاق بن مرار، کتاب الجیم، محقق: ابراهیم ابیاری، قاهره: هیئة العامة لشئون المطابع الامیریة، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی التفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عزت دروزه، محمد. التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ق.
- عسگری، حسن بن عبدالله. الفروق اللغویة، بیروت: دارالآفاق الجدیة، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، بی تا.
- فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها، ۱۳۷۹.
- فلاح، ابراهیم، سجاد شفیعپور، «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۳، زمستان ۱۳۹۷.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: مؤسسه الهجرة، بی تا.
- مزید، عارفه، تحلیل گفتمان انتقادی سوره آل عمران بر طبق نظریه نورمن فرکلاف، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم، تهران، ۱۳۹۳.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.

مطرزی، ناصر بن عبد السید، المغرب فی ترتیب المعرب، تحقیق: محمود فاخوری، عبدالحمید مختار، حلب: مکتبه اسامه بن زید، حلب، بی تا.

ملاحویش آل غازی، سید عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.

نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱.

نسفی، عبدالله بن احمد، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، بیروت: دارالفنانش، ۱۴۱۶.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۵.

الواحدی، أبوالحسن علی بن أحمد، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵.

یورگسن، ماریان، لوئیز فیلیپس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۵.

Buber, Salomon, Midrash Tanhuma , Translated :John T. Townsend.< Www.Sefaria.Org>.

Fairclough ,Norman.(2010),” Critical Discourse Analysis The Critical Study of Language”, Second edition. london:routledge.

Fairclough, Norman. Discourse And Social Change, (Combridge: Polity Press,1992).

Hjelm, Titus.(2013), “Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion”, critical soichology: Volume: 40 issue: 6, page(s): 855-872.

Hjelm,Titus(2014),”discourse analysis, In the routledge handbook of research method in the study of religion”. Michel statusberg, steven engley .london:routledge.

Laclau, Ernesto. Mouffe ,Chantal. Hegemony And Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics,(London: Verso,2001).

Power,kate.(2014)”investigating religious identity:the promise and problem of discourse analytic methods for religious studies inquiries,”field work in religion .

Rashi’s Commentary On Exodus,< W W W. Sefaria.Org>.

Rizwan, Snobra.(2011) “Religion, Ideology and Discourse: A Critical Discourse Analysis of Majlis-e-Hussain,”Mathal: Vol. 1: Iss. 1.

Siebert, Rudolf J. (2010) Manifesto of the critical theory of society and Religion : the wholly other, liberation,happiness, and the rescue of the hopeless, Copyright by Koninklijke .Leiden: Brill NV.

Stuckrad,kocku von.(2003), “discursive study of religion: from states of the mind to communication and action”,in method and theory in the study of religion.vol15.pp255-271.

Leiden:Brill NV.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۰۷ - ۲۲۲
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۲	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61605.0	نوع مقاله: پژوهشی

در آمدی انتقادی بر «نظریه وحی دوگانه» محمد ابن ادریس شافعی

علی کشاورز

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین ناصری مقدم (نویسنده مسئول)

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naseri1962@gmail.com

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یک تلقی رایج وجود دارد که پیامبر اسلام، علاوه بر قرآن، مأمور ابلاغ مجموعه وحیانی دومی به نام «سنت/ حدیث» نیز بوده است یا به عبارت دیگر، وحی دو قسم داشته: یکی «وحی متلو» که «قرآن» است و دیگری، «وحی لامتلو» که «سنت/ حدیث» است. بررسی دقیق نظریه، در سیر تحول تاریخی دین اسلام، ما را به محمد ابن ادریس شافعی می‌رساند و وی را می‌توان مبدع نظریه وحی دوگانه در اسلام دانست؛ نظریه‌ای که در حمایت از فرقه اصحاب حدیث، ارائه شد ولی کم‌کم با مرور زمان، همراه با سلطه روزافزون اصحاب حدیث، به جایگاه یک حقیقت غیرقابل انکار دست یافت. در این مقاله بعد از تحلیل تاریخی شکل‌گیری این نظریه، نشان داده‌ایم که این نظریه صرفاً یک بازتفسیر است که در پی بازسازی گذشته، در بستری از رقابت‌های فرقه‌ای برای کسب مرجعیت، ارائه شده است. کلیدواژه‌ها: سنت، حدیث، وحی لامتلو، نظریه وحی دوگانه، شافعی.



A Critical Study of the Dual Revelation Theory of Muhammad ibn Idris al-Shafi'i

Ali Keshavarz

Graduated ph.D. Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hosein Naseri Moghaddam (Corresponding Author)

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: naseri1962@gmail.com

Dr. Seyed Kazem Tabatabaei

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

There is a common belief that besides the Quran, the prophet of Islam had the mission of delivering a second revelation collection i.e., tradition/Hadith. In other words, there are two types of revelation; one is the recited (al-Matlow) revelation that is the Quran, and the other is the non-recited (Ghayr al-Matlow) revelation which is «the tradition/Hadith.» The exact study of this theory in the course of the Islamic evolution shows that its basis goes back to Muhammad ibn Idris al-Shafi'i and he can be considered the creator of the theory of «Dual Revelation» in Islam. This theory was initially put forward in support of the sect of the traditionists, but gradually with their increasing dominance, it became an undeniable fact. In this article, the formation of this theory has historically been analyzed. The findings show that this theory is only a reinterpretation and has been proposed following the reconstruction of the past and in a context of the sectarian competition, to gain authority.

Keywords: Tradition, Hadith, Non-recited revelation, The theory of Dual Revelation, Shafi'i

مقدمه

این ادعا که به پیامبر اسلام (ص) دو مجموعه وحیانی مستقل داده شده را به شکل برجسته‌ای در ادبیات اصحاب حدیث و به طور ویژه در آثار محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴ ق.) می‌توان یافت. وی در جایی تصریح می‌کند که «فَأَمْرُ اللَّهِ إِيَّاهُ وَجَهَانِ أَحَدُهُمَا وَحْيٌ يُنَزَّلُهُ فَيُتْلَى عَلَى النَّاسِ وَالثَّانِي رِسَالَةٌ تَأْتِيهِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنْ أَفْعَلَ كَذَا فَيَفْعَلُهُ» (شافعی، الام، ۱۳۶/۵) و در جایی دیگر می‌گوید: «وَمَا فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - شَيْئًا قَطُّ إِلَّا بِوَحْيٍ فَمِنْ الْوَحْيِ مَا يُتْلَى وَمِنْهُ مَا يَكُونُ وَحْيًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَيَسْتَنْبِهُ.» (همان، ۳۱۴/۷)

اما برای این که اساساً فهمیم ماجرا از چه قرار است، باید شافعی و ادعایش را در چشم انداز مناسبی قرار دهیم و چند پله به عقب برگردیم. بنابراین بدون معطلی و مقدمه چینی‌های مرسوم، بحث را پی می‌گیریم.

۱. ظهور فرقه اصحاب حدیث

قرن دوم از طرفی با سقوط امویان و روی کار آمدن عباسیان که روی اعتبار پیامبر به دلیل خویشاوندی، حساب می‌کردند، برجسته است و هم از طرفی با بالارفتن عمومی مرجعیت پیامبر. قبل از نیمه دوم قرن دوم، اولین جلوه‌های جنبشی نوظهور قابل رؤیت است که کمی بعد به نام «اصحاب حدیث» بسیار تأثیرگذار عمل می‌کنند. آنها از جنبه بروز تاریخی، نسل بعد از تابعین (وفات صغار تابعین حدود ۱۱۵ق.) محسوب می‌شوند (ابن حزم، الفصل فی الملل، ۹۰/۲) و به عنوان فرقه‌ای نوظهور بر این باور بودند که شرع باید به طور مستقیم و کامل روی پدیده «حدیث نبوی» بنا شود؛ لذا نمی‌توان آنها را با مدارس قدیمی فقهی حجاز و عراق یکی پنداشت یا به غلط، مدرسه تابعین مدینه در قرن اول را مدرسه حدیث و مدرسه تابعین عراق را مدرسه رأی خواند. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالمجید، الاتجاهات الفقهية عند اصحاب الحديث، ۶۰-۲۸) از حوالی سده ۱۲۰ هجری قمری گرچه اعتبار پیامبر رو به افزایش است ولی هنوز «احادیث نبوی» آن قدر نیست که برای تأسیس مذاهب در فروع فقهی کافی باشد و علی‌رغم اینکه جایگاه پیامبر بالاتر و بالاتر می‌رفت اما در حقیقت سنت پیامبر با سایر سنن، تداخل وسیعی داشت. هرچند قصه‌ای در باب جمع‌آوری سنن پیامبر و اختلاف صالح بن کیسان و ابن شهاب زهری در مورد جمع کردن یا نکردن سنن صحابه نقل شده اما اغلب ارجاعاتی که در مهم‌ترین مدونات منسوب به زهری می‌یابیم به صحابه و نه پیامبر بر می‌گردد. این قلت نشان می‌دهد که به اصطلاح سنت نبوی در معنای جدید، تا اواخر قرن اول و به تعبیری تا نیمه اول قرن دوم، مصدر ممتازی برای شریعت محسوب نمی‌شد و احادیث نوظهور به اصطلاح نبوی، با معرفت رایج از سنن که بیشتر با ممارست فقهی پدید آمده بود در تعارض قرار داشت. (Hallaq, ۶۹-۷۰)

تا قبل از ظهور اصحاب حدیث، حدیث صرفاً گزارشی کوتاه از آنچه یک شخصیت معتبر (نه لزوماً پیامبر) در حال یا گذشته در مورد مسئله‌ای خاص، گفته یا انجام داده بود، در نظر گرفته می‌شد و مدارس

قدیمی فقهی، به طور معمول نظریات و آرائشان را روی احادیثی بنا می‌کردند که دیدگاه‌های فقهای بومی را گزارش می‌داد و به عبارتی برای فقهای مدارس قدیمی، حدیث از اشخاص محلی و بومی‌ای سرچشمه می‌گرفت که داخل آن مدرسه معتبر شناخته می‌شدند. خلاصه این‌که حدیث، بیان اندیشه‌های اعتقادی و آراء فقهی بود. این به آن معناست که «رأی» نیز قبل از ظهور حدیث، معنایی ایجابی و نه سلبی داشت. معنای ایجابی یعنی رأی استنباطی و اجتهادی مبتنی بر فهم عقلانی و بر این معنا، رأی فقهی همچنان تا نیمه دوم قرن دوم قبل از حمله گسترده اصحاب حدیث، ادامه داشت. اما این معنای ایجابی کم‌کم تغییر کرد و با مواجهه اصحاب حدیث، به رأی بشری غیر معصوم، از روی هوای نفس و مذموم، تغییر معنا داد؛ رأیی که با پدیده «حدیث» مخالفت می‌کرد و آن را نادیده می‌گرفت. هرچه حدیث منتشر می‌شد، سلطه اصحاب حدیث و دلالت رأی سلبی هم به ضرورت، بیشتر می‌شد و هرچه اصحاب حدیث قوی‌تر می‌شدند، حدیث هم بیشتر منتشر می‌شد. تولید حدیث از یک طرف و شکوفایی جنبش اصحاب حدیث از طرف دیگر از ارتباطی جدلی حکایت دارد؛ به این معنا که هر طرف از دیگری تغذیه می‌کرد. هم‌زمانی ظهور حدیث با رشد جدل‌های کلامی نیز به غبار آلوده شدن معنای رأی ایجابی، کمک کرد. (۷۶-ibid، ۷)

هم‌زمان با تغییر مفهوم «علم» از اواخر قرن اول تا اواسط قرن دوم به بعد شرایط به گونه‌ای در حال تغییر است که کم‌کم این فرضیه مطرح می‌شود که پیامبر علاوه بر قرآن، چیز دیگری نیز آورده و آن را به ارث گذاشته ولی این میراث، «درهم و دینار» نیست، بلکه «علم» (ابن ابی شیبه، ۵۵/۱؛ ابن حنبل، ۴۵/۳۶؛ ابن حبان، ۲۸۹/۱) است و فرقه اصحاب حدیث، مسئول پرسش از آن، یادگیری (تعلم) و فهم (تفقه) آن هستند (معمربن راشد، ۲۵۲/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱/۱۶۴) و در نهایت، اصحاب حدیث، «فرقه ناجیه» نیز معرفی می‌شود. (ابن خلد، ۱/۱۷۷؛ بخاری، ۱۰۱/۹؛ ترمذی، ۷۴/۴؛ ابن حبان، كِتَابُ الْعِلْمِ: ذِكْرُ اثْبَاتِ النَّصْرَةِ لِأَصْحَابِ الْحَدِيثِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، ۲۶۱/۱؛ نیز ر.ک: بغدادی، ۳۰۴/۱؛ اسفرائینی، ۱۸۵/۱؛ نیز در شاخه شیعی اصحاب حدیث: صفار، ۵۴۴؛ ابن حیون، ۸۰/۱)

۲. شکل‌گیری اسناد

اما ظهور و تکثیر حدیث با فرآیند «اسناد» یا «رفع الحدیثِ إِلَى قَائِلِهِ» (ابن جماعه، ۳۰/۱؛ ابن الملقن، ۱۱۰/۱؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۲۷/۱) همراه است، فرآیندی که به منزله «شهادت» («الْإِسْنَادُ فِي الْحَدِيثِ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ»، خطیب بغدادی، الجامع لآخلاق الراوی، ۲۰۰/۲) در نظر گرفته می‌شد و به حدیث اصحاب حدیث، قدرت و جذابیت خاصی می‌داد و برخلاف مفهوم سنت عملی که هیچ‌گونه شجره‌نامه تعریف شده‌ای نداشت؛ تلاش می‌کرد تا حدیث را به عنوان یک واقعه تاریخی مستند سازد، واقعه‌ای که ادعا می‌شد توسط شاهدانی که خود درگیر انتقال آن بوده‌اند، توثیق شده است.

اما این ظاهر قضیه بود چرا که از نگاه اصحاب حدیث، این اندیشه که حدیث صادق و عقیده حق،

می‌تواند به پیامبر نسبت داده شود چه پیامبر به آن تکلم کرده باشد چه نکرده باشد، در سده‌های نخست وجود داشت^۱ و مفاد حدیث «من کذب علی...» و نسخه‌های دیگر آن، که در نیمه دوم قرن دوم وارد چرخه نقل شده بود (برای مطالعه بیشتر در باره این حدیث ر.ک: Juynboll, ۹۸-۱۳۲)؛ نهی از دروغ بستن به پیامبر به معنای «انتساب کذب حدیث» نبود بلکه به معنای «انتساب حدیث کذب» بود. به عبارتی اگر کسی سخن کاذب و رای باطلی را به پیامبر نسبت دهد، به پیامبر دروغ بسته ولی اگر سخن صادق و رای حقی را به پیامبر نسبت دهد نه تنها به پیامبر دروغ نبسته؛ بلکه او را باید تصدیق هم کرد چون پیامبر جز به صدق و حق، قائل نیست حتی اگر به زبان نیاورده باشد.^۲

تنها مسئله باقی مانده، این بود که حدیث صادق و عقیده حق چیست تا رفعش به پیامبر بلامانع و حتی مطلوب باشد؟ یا به عبارت دقیق‌تر و همسو با نظریه اسناد، حدیث صادق و عقیده حق از آن چه کسانی است تا به عنوان سنت پیامبر، تثبیت شود و ساختار دین را شکل دهد؟ پاسخ این سوال بر می‌گردد به آنچه شافعی در حمایت از اصحاب حدیث به عنوان معرفی کننده حدیث صادق و عقیده حق، مطرح می‌کند.^۳

۳. ظهور شافعی و ارائه نظریه وحی دوگانه

شافعی (۲۰۴ق) در اواخر سده دوم با حمایت همه‌جانبه از اصحاب حدیث، بسیار تأثیرگذار عمل می‌کند. در واقع شافعی با تأکید بر آنچه اصحاب حدیث، حق و صدق بدانند و به پیامبر رفع دهند شایسته پذیرش است، ادعا می‌کند که واقعا پیامبر دو مجموعه وحیانی مستقل داشته و به ابلاغ هر دو مجموعه مأمور بوده است. مجموعه اول، قرآن مکتوب که تلاوت می‌شود و در دسترس عموم مسلمانان است و مجموعه دوم، «سنت»، «حدیث»، «قرآن لامتلو» یا به تعبیری رساتر، قرآن دومی است که شفاهاً نقل شده و تنها یک گروه یعنی اصحاب حدیث، از آن آگاه هستند.

وی در کتاب «الرساله»^۴ ابتدا با استدلال به اینکه قرآن به زبان عرب نازل شده و عرب قرآن را می‌فهمد،

۱. برای نمونه نک: «... مَا جَاءَكُمْ عَنِّي مِنْ خَيْرٍ فَلْتُمْ، أَوْ لَمْ أَقُلْ، فَإِنَّا أَقُولُهُ، وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي مِنْ شَرٍّ، فَإِنَّا لَا أَقُولُ الشَّرَّ»، مسند احمد (۲۴۱)، ۴۰۰/۱۴؛ «إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تَعْرِفُونَهُ، وَلَا تُنْكِرُونَهُ، فَصَدَّقُوا بِهِ فَلْتُمْ، أَوْ لَمْ أَقُلْ، فَإِنِّي أَقُولُ مَا يُعْرَفُ، وَلَا يُنْكَرُ، وَإِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تُنْكِرُونَهُ وَلَا تَعْرِفُونَهُ، فَكَذَّبْتُمْ، فَإِنِّي لَا أَقُولُ مَا يُنْكَرُ»، طحاوی (۳۲۱ق) در شرح این حدیث می‌آورد: «... أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ الْحَسَنَةَ الْمَلَانِيَةَ لِأَخْلَافِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَسَمِعْتَهُ بِدُخُلِ فِيهَا مَا حَدَّثُوا بِهِ مِنْ ذَلِكَ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكِ، وَجِبَ عَلَيْهِمْ قَوْلُهُ، وَالصُّبْحِيُّ بِهِ عَهْدُهُ، وَإِنْ لَمْ يَقُلْهُ لَهُمْ بِلِسَانِهِ...»، شرح مشکل الآثار، ۳۴۷/۱۵؛ حکیم ترمذی (۳۲۰ق) نیز در نوادر الاصول الی احادیث الرسول ذیل این حدیث تصریح می‌کند که: «من تکلم بعد الرسول بشيء من الحق وعلى سبيل الهدى فالرسول سابق إلى ذلك القول وإن لم يكن تكلم بذلك... فإذا كان الكلام معروفا عند المحققين غير منكر فهو قول الرسول قاله أو لم يقله يجب علينا تصديقه»، ۲۲۳/۱.

۲. در واقع، انتساب آنچه پیامبر «تکفته و به آن قائل نبوده»، معنای مشخصی داشت یعنی انتساب آنچه «باطل و کذب» بود. برای نمونه نک: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا كُنْمُ وَكَثْرَةُ الْحَدِيثِ عَنِّي، مَنْ قَالَ عَلَيَّ فَلَا يَقُولُنَّ إِلَّا حَقًّا، أَوْ صِدْقًا، فَمَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَبْتَرُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»، مسند احمد، ۲۲۵/۳۷.

۳. اجمالاً می‌توان به دو نقل منسوب به شافعی اشاره کرد که برای نشان دادن جایگاه فرقه اصحاب حدیث نزد وی بسیار گویاست: «... سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: كَلَّمَا رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ فَكَلَّمْتَا رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ»، بیهقی، المدخل، ۳۹۱/۱؛ بلکه از این هم بالاتر: «... سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: إِذَا رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، فَكَلَّمْتَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيًّا»، بغدادی، شرف اصحاب الحدیث، ۴۶/۱.

۴. شافعی این کتاب را به درخواست «عبدالرحمن بن مهدی» (۱۹۸ق) از بزرگان اصحاب حدیث می‌نگارد. در خصوص وی ر.ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۰۹-۱۹۲/۹.

می‌گوید: «أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي» و به صراحت اعلام می‌کند که جایز نیست اهل لسان نبی، تابع اهل لسان غیر او باشند. (۳۴/۱)^۱

دومین مسئله‌ای که شافعی بر آن تاکید دارد شناخت جایگاه پیامبر است. (الرساله، ۷۳/۱) وی اصرار دارد ثابت کند پیامبر از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار است و از آنجا که «اطاعت مطلق» از شخص پیامبر در قرآن فرض و واجب شده، «سنت پیامبر» مفروض و واجب الاطاعه است، لکن مشکل اینجاست که در قرآن نامی از «سنت» یا «حدیث» در معنای منظور شافعی به میان نیامده بنابراین وی با ذکر آیاتی که در آن به انزال و تعلیم «کتاب و حکمت» اشاره شده، حکمت را معادل «سنت» در معنای جدید (یعنی «حدیث») معرفی و تفسیر می‌کند تا ادعای وجود «بسته و حیانی دوم» را در عرض قرآن، توجیه و اطاعت از اصحاب حدیث را به عنوان کسانی که از این بسته دوم، آگاهی دارند، موجه کند. (همان)

البته این ایده که پیامبر در عرض قرآن و به طور مستقل به چیزی به نام «حدیث» هم تکلم کرده باشد از ابتدای ظهور و گسترش سلطه اصحاب حدیث با مخالفت‌های جدی مواجه بود. عموم مخالفان، «حدیث» را پدیده‌ای عینی و تاریخی در زمان پیامبر و در عرض قرآن نمی‌دانستند و از این رو روایت راویان حدیث را صرف ادعاها و انتساب‌ها یا تهمت‌ها و افتراهایی به شخص پیامبر تلقی می‌کردند (شافعی، جماع العلم، ۳/۱ و ۴-۸) که با قرآن هم در بسیاری موارد تعارض داشت. می‌توان در این خصوص به دیدگاه اصحاب رأی (ابوحنیفه، ۲۵-۲۴) و اصحاب کلام به ویژه معتزله (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۶۹/۱۲) اشاره کرد.

این مخالفت‌ها در اواسط سده دوم هجری، به شکل حدیثی از پیامبر نمود یافت که بعدها به «حدیث عرضه» مشهور شد. حدیثی که پیامبر در آن تصریح می‌کند اگر حدیثی از من برای شما نقل کردند آن را به قرآن عرضه کنید، اگر موافق با قرآن بود، من آن را گفته‌ام و اگر مخالف قرآن بود من آن را نگفته‌ام (شافعی، الرساله، ۲۲۲/۱). واضح بود که حدیث عرضه، استقلال چیزی به نام «حدیث» را به عنوان بسته‌ای در عرض قرآن، انکار؛ و اطاعت از شخص پیامبر را به موافقت با قرآن، مقید می‌کرد.

اما واکنش اصحاب حدیث، قابل پیش‌بینی بود. عبدالرحمن بن مهدی (۱۹۸ق)، این حدیث را موضوع دانسته و جعل آن را به «زنادقه» و «خوارج» نسبت می‌دهد. (ابن عبدالبر، ۱۱۸۹/۲)

در مورد زنادقه باید گفت که در ادبیات سنتی نقد حدیث، مسئولیت جعل، غالباً به زنادقه (مانویان) مثل ابن ابی العوجاء (۱۵۵ق) واگذار شده است و به طور کلی ادعا می‌شود که زنادقه با هدف استخفاف دین و ضربه به اصحاب حدیث، چندین هزار حدیث، جعل و به پیامبر نسبت داده‌اند. (خطیب بغدادی، الکفایه، ۱/ ۴۳۱؛ ابن الجوزی، الموضوعات، ۳۸/۱؛ ابن حجر، النکت، ۸۵۱/۲؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۳/ ۳۳۵)

۱. این تأکید بر زبان عرب، نوعی تعریض به مخالفان اصحاب حدیث یعنی معتزله و اصحاب رای نیز بوده است چراکه واصل بن عطاء (۱۳۱ق) و عمرو بن عبید (۱۴۴ق) از جانب اهل کلام و حماد بن ابی سلیمان (۱۲۰ق) و ابوحنیفه (۱۵۰ق) در طیف اصحاب رای، همه از موالی بودند. ر.ک: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۴۶۰/۳؛ ۷/۶؛ ۴۰۵/۵؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۳۱/۵.

اما در نگاهی استعاری، لقب زندیق به هرکس که مخالف اصحاب حدیث بود اطلاق می شد (خطیب بغدادی، شرف اصحاب الحدیث، ۷/۴؛ هروی، ۷/۵؛ نیز «وَإِذَا سَمِعْتَ الرَّجُلَ تَأْتِيَهُ بِالْأَثَرِ فَلَا يَرِيدُهُ الْقُرْآنُ فَلَا تَشْكُ أَنْهَ رَجُلٌ قَدْ اِحْتَوَى عَلَى الزُّنْدَقَةِ»، ابن ابی یعلی، ۳۷/۲) که به نظر می رسد منظور ابن مهدی از زنداقه، بیشتر احتمالاً اهل کلام به ویژه معتزله باشد و به همین ترتیب، یحیی العمرانی (۵۵۸ق) نیز در کتاب الانتصار فی الرد علی المعتزلة القدرية الأشرار با نقل دیگری از حدیث عرضه، بر این مطلب تصریح می کند که «أَنَّ الْقَدْرِيَةَ إِذَا رَوَى لَهَا خَيْرٌ عَنِ النَّبِيِّ عَارِضُوهُ بَخِرَ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: مَا جَاءَكُمْ عَنِي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَعَلَى عَقُولِكُمْ فَإِنْ وَاقَفْتُمْ ذَلِكَ وَإِلَّا فَاَرْمُوا بِهِ» (۱۱۲/۱)

در مورد خوارج نیز می توان گفت که آنها نیز مانند معتزله از مخالفان اصحاب حدیث محسوب می شدند و طبعاً به زعم ایشان، در رتبه های بعدی جعل حدیث قرار داشتند (برای نمونه ر. ک: خطیب بغدادی، الکفایه، ۱/۲۳؛ همو، الجامع لأخلاق الراوي، باب «فِي تَرْكِ السَّمَاعِ مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ»، ۱۳۷/۱؛ ابن حجر، النکت، ۲/۵۵۱). در منابع مربوط به فرق خوارج، در مسند ربیع بن حبیب اباضی (۱۸۰ق) نسخه ای نیز از حدیث عرضه دیده می شود.^۱

همسو با ابن مهدی، شافعی نیز از نظریه وحی دوگانه، «نظریه بیان^۲» را به طور منطقی نتیجه می گیرد و این گونه توجیه می کند که طبعاً میان دو بسته و حیاتی کتاب (قرآن، قرآن اول، قرآن متلو) و سنت (حدیث، قرآن دوم، قرآن لامتلو) اختلاف و تعارضی نیست؛ بلکه دومی، در عین استقلال، شرح و بیان اولی محسوب می شود، وی در ادامه حدیث عرضه را مردود اعلام و در مقابل، حدیثی را وارد چرخه نقل می کند که بعدها به «حدیث اریکه» مشهور می شود.^۳

۱. «ابوعبیده عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبي قال: «انكم ستختلفون من بعدى، فمأجاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فعنى وماخالفه فليس عنى»، متن الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب بن عمرو الازدي البصري، ترتيب ابي يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني، بيروت: محمد علي بيضون: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵، حدیث شماره ۴۰.

۲. شافعی به غیر از کتاب الرساله، در چند موضع دیگر نیز به نظریه بیان در خصوص بحث حاضر، اشاره کرده است. قاضی ابویوسف (۱۸۲ق) در الرد علی سیر الازماعی با اشاره تلویحی به حدیث عرضه می نویسد: «فَمَا خَالَفَ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ الرَّوَاةُ» (۳۷/۱) و شافعی در کتاب الام در نقد سخن وی این گونه می آورد: «فَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ إِبْطَالِ الْحَدِيثِ وَعَرْضِهِ عَلَى الْقُرْآنِ ... وَلَيْسَ يُخَالِفُ الْقُرْآنَ الْحَدِيثَ وَلَكِنْ حَدِيثٌ رَسُولِ اللَّهِ مُبَيَّنٌّ مَعْنَى مَا أَرَادَ اللَّهُ خَاصًّا وَعَامًّا ...»، (الام، ۳۶۰/۷). شافعی در اختلاف الحدیث نیز به این نظریه اشاره می کند: «...فَوَجَبَ عَلَى كُلِّ عَالِمٍ أَنْ لَا يَشْكُ أَنْ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ إِذَا قَامَتْ هَذَا الْمَقَامَ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ فِي أَنْ اللَّهُ أَحْكَمُ فَرَضَهُ بِكِتَابِهِ، وَبَيَّنَّ كَيْفَ مَا قَرَضَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ، وَأَبَانَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا أَرَادَ بِهِ الْعَامَّ وَالْخَاصَّ، كَانَتْ كَذَلِكَ سُنَّةً فِي كُلِّ مَوْضِعٍ لَا تَخْتَلِفُ، وَأَرَادَ قَوْلُ مَنْ قَالَ: تُعْرَضُ السُّنَّةُ عَلَى الْقُرْآنِ فَإِنْ وَاقَفَتْ ظَاهِرُهُ وَإِلَّا اسْتَمْتَلْنَا ظَاهِرَ الْقُرْآنِ وَتَرَكْنَا الْحَدِيثَ جَهْلًا لِمَا وَصَفَتْ...» (شافعی، اختلاف الحدیث، ۵۹۶/۸) این نظریه بعدها به طور گسترده مورد قبول قرار می گیرد. (ر. ک: مباحث آتی)

۳. شافعی ابتدا در باب «ما أبان الله لخلق من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه...» این حدیث را می آورد (الرساله، ۸۸/۱) سپس در باب «العلل فی الحدیث» در مورد اختلاف حدیث با قرآن، با تکرار مدعی خود در خصوص نظریه بیان، در پاسخ به این سوال که: «اَفْتَجِدُ حُجَّةً عَلَى مَنْ رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: مَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَاقَفَهُ فَأَنَا قَلْبُهُ، وَمَا خَالَفَهُ فَلَمْ أَقُلْهُ»، پاسخ می دهد: «ما رَوَى هَذَا أَحَدٌ يُبْثِّحُ حَبِيئَهُ فِي شَيْءٍ صَغُرَ وَلَا كَبُرَ...وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء». در ادامه مستشکل از او می پرسد: «فَهَلْ عَنِ النَّبِيِّ رَوَاةٌ بِمَا قُلْتُمْ؟» و شافعی پاسخ می دهد: «نعم... أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: لَا أَلْفَيْتُ أَحَدَكُمْ مُكَيِّبًا عَلَى أَرْبَعِيهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَذْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ابْتِغَاءً» (الرساله، ۲۲۲-۲۲۵). وی در باب الحججه فی تثبیت خیر الواحد بار دیگر با ذکر این حدیث می گوید: «وفي هذا تثبیت الخبر عن رسول الله وإعلامهم أنه لازم لهم، وإن لم يجدوا له نص حكيم في كتاب الله» (همان، ۴۰۱/۱).

در مسند احمد بن حنبل (۲۴۱ق) نسخه‌های دیگری از این حدیث ارائه می‌شود که هم به حدیث عرضه و هم به نظریه شافعی در باب «کتاب و حکمت» یعنی «قرآن و سنت/حدیث» ارجاع می‌دهد.^۲ ابن ماجه (۲۷۳ق)^۳، ابو داود (۲۷۵ق)^۴ و ابن حبان (۳۵۴ق)^۵ نیز به نقل نسخه‌های دیگری از آن می‌پردازند.

جدا از مجموعه‌های حدیثی که به نقل حدیث اریکه و نسخه‌های دیگر آن «اوتیت الکتاب و مثله معه، اوتیت القرآن و مثله معه» پرداختند، سایر افراد در حوزه‌های تفسیر یا فقه و اصول نیز به نظریه وحی دوگانه (متلو و لامتلو، قرآنی و غیر قرآنی) تصریح کرده‌اند که در مجموع روایت رسمی و به اصطلاح نظر اکثریت اهل سنت/حدیث (با گرایش شیعی و غیر شیعی) را شکل می‌دهد. به تعدادی از این اشخاص که از اصناف و بوم‌های گوناگون انتخاب شده و در یک پیوستگی تاریخی از سده سوم هجری تا عصر حاضر چیده شده‌اند؛ می‌توان برای نمونه اشاره کرد.^۶

۱. «لَا أَعْرِفُ أَحَدًا مِمَّنْ أَتَاهُ عَنِّي حَدِيثٌ، وَهُوَ مُتَكِبٌ فِي أَرِيكِيهِ، فَيَقُولُ: اتَّلُوا عَلَيَّ بِهٖ قُرْآنًا...» (مسند احمد، ۴۰۰/۱) و «... يُوْشِكُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَكْذِبَنِي وَهُوَ مُتَكِبٌ عَلَيَّ أَرِيكِيهِ يَحْدِثُ بِحَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيِّنَا وَبَيِّنْكُمْ كِتَابَ اللَّهِ...» (مسند احمد، ۴۲۹/۲۸. نیز ر.ک: دارمی (۲۵۵ق)، «بَابُ السُّنَّةِ فَاضِيَةً عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى»، سنن الدارمی، ۴۷۳/۱؛ بخاری (۲۵۶ق)، التاريخ الكبير، ۲۸۸/۷؛ ابن ماجه (۲۷۳ق)، «بَابُ تَعْظِيمِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّعْلِيظِ عَلَيَّ مِنْ عَارِضِهِ»، سنن ابن ماجه، ۶/۱.
۲. و «الْأَيُّ أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَيَمْلُئُهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَيَمْلُئُهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ يَنْتَهِي شَيْعَانَا عَلَيَّ أَرِيكِيهِ يَقُولُ: عَلَيْكَ بِالْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ خِلَافٍ فَاجْلُوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ...» (مسند احمد، ۴۱۰/۲۸).
۳. «لَا أَعْرِفُ مَا يَحْدُثُ أَحَدُكُمْ عَنِّي الْحَدِيثِ وَهُوَ مُتَكِبٌ عَلَيَّ أَرِيكِيهِ، فَيَقُولُ: اقْرَأْ قُرْآنًا، مَا قِيلَ مِنْ قَوْلِ حَسَنِ فَانَّا قُلْتُهُ» (سنن ابن ماجه، ۹/۱) سیوطی در شرح آن می‌نویسد منظور از کسی که به اریکه تکیه داده، کسی است که به دین اهتمام اندکی دارد «يُعْنِي لَزْمَ الْاُتِيَتْ وَقَعْدَ عَنِ طَلَبِ الْعِلْمِ وَالْمَعْنَى لَا يَجُوزُ الْاِعْرَاضُ عَنِ حَدِيثِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّ الْمَعْرُوضَ عَنْهُ مُعْرَضٌ عَنِ الْقُرْآنِ» (شرح سنن ابن ماجه، ۴/۱).
۴. «لَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ، وَيَمْلُئُهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَيْعَانَا عَلَيَّ أَرِيكِيهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ خِلَافٍ فَاجْلُوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ...» (سنن ابن داود، ۲۰۰/۴). خطابی (۳۸۸ق) در شرح سنن ابن داود ذیل این حدیث می‌نویسد: «...وفى الحديث دليل على أنه لا حاجة بالحدیث أن يعرض على الكتاب وأنه مهما ثبت عن رسول الله كان حجة بنفسه، وأما ما رواه بعضهم أنه قال إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فخذوه وإن خالفه فدعوه فإنه حديث باطل لا أصل له» (خطابی، معالم السنن، ۲۹۹/۴)
۵. «إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَمَا يُعْدِلُهُ يُوْشِكُ شُعْبَانَ عَلَيَّ أَرِيكِيهِ أَنْ يَقُولَ بَيِّنِي وَبَيِّنْكُمْ هَذَا الْكِتَابَ فَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ خِلَافٍ أَحَلَلْتَاهُ وَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْتَاهُ أَلَا وَإِنَّ لِيْسَ كَذَلِكَ» (صحيح ابن حبان، ۱۸۹/۱)
۶. ابن قتيبه (۲۷۶ق) (تأويل مختلف الحديث، ۲۴۵/۱)، مروزی (۲۹۴ق) (السنه، ۱۰۹/۱)، ابن جریر طبری (۳۱۰ق) (تهذيب الآثار، ۱۸۲/۱)، خطابی (۳۸۸ق) (معالم السنن، ۴/۳۹۸)، لالکانی (۴۱۸ق) (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ۱۷/۱)، دیوسی (۴۳۰ق) (تقويم الأدلة في أصول الفقه، ۱/۲۳۲)، شریف مرتضی (۴۳۶ق) (الذريعة، ۴۶۷/۱ و ۴۶۹/۱)، ابن حزم (۴۵۶ق) (الإحكام، ۹۷/۱)، شیخ طوسی (۴۶۰ق) (النتبان، ۳۵۱/۵؛ همو، العده، ۵۴۶/۲)، سرخسی (۴۸۳ق) (أصول السرخسي، ۷۲/۲)، غزالی (۵۰۵ق) (المستصفى، ۱۰۰/۱)، بغوی (۵۱۶ق) (شرح السنه، ۲۰۱/۱)، طبرسی (۵۴۸ق) (مجمع البيان، ۱۶۷/۵)، کاسانی (۵۸۷ق) (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ۴/۴)، ابن شهر آشوب (۵۸۸ق) (مشابه القرآن و مختلفه، ۱۵۳/۲)، ابن اثیر (۶۰۶ق) (السنن، ۵۵۲/۵؛ نیز ر.ک: همو، النهاية، ۲۹۵/۴)، آمدی (۶۳۱ق) (الإحكام، ۱۵۰/۳)، محقق حلی (۶۷۶ق) (معارج الاصول، ۱۷۳)، ابن تیمیه (۷۲۸ق) (مقدمه في اصول التفسیر، ۳۹/۱)، ابن قیم (۷۵۱ق) (الروح، ۷۵/۱)، التتبان في أقسام القرآن، ۲۴۷/۱؛ و نیز ر.ک: همو، اعلام الموقعين، ۲۱۹/۲)، زرکنی (۷۹۴ق) (البحر المحیط، ۷/۶)، مقریزی (۸۴۵ق) (إمتاع الأسماع، ۳۸/۹ و ۴۸/۹)، ابن امیر حاج (۸۷۹ق) (التقريب والتحرير، ۲۱۲/۲)، سیوطی (۹۱۱ق) (مفتاح الجنة، ۲۷/۱-۲۸)، هروی (۱۰۱۴ق) (مرقاة المفاتیح، ۲۴۶/۱)، أبو البقاء (۱۰۹۴ق) (الکلیات، ۷۲۲/۱)، سید محمد مجاهد (۱۲۴۲ق) (مفاتیح الاصول، ۲۶۷)، شوکانی (۱۲۵۵ق) (إرشاد الفحول، ۳۳)، زرقاتی (۱۳۶۷ق) (مناهل العرفان، ۶۲/۲)، ابن باز (۱۴۲۰ق) (مجموع فتاوی، ۳۶/۹؛ همو، وجوب العمل بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وكفر من أنكرها، ۱۶/۱)، سبحانی (در قيد حیات) (تذكرة الأعيان، ۲۷۰)، قرضایی (در قيد حیات) (كيف تتعامل مع السنة النبوية، ۷/۱).

تحليل انتقادی شکل‌گیری نظریه وحی دوگانه

برای شروع می‌توان گفت مسلمانان بر این باورند که خداوند، از طریق وحی بر محمد(ص) «قرآن» نازل کرده است. در عصر نزول، خداوند حضور فعال دارد یعنی آنچه می‌خواهد تا بندگان رعایت کنند خود ارائه می‌دهد، وحی و حاضر به پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و اگر مشکلی وجود دارد آن را برطرف می‌سازد. (مجادله/ ۴-۱) اگر پاسخی نیاز به توضیح بیشتر داشته باشد باز هم خود خداوند است که قاعدتاً شرح و بیان(اعم از تفسیر، تخصیص، تنقید، تفصیل ...) آن را بر عهده خواهد داشت (قیامت/ ۱۶-۱۹؛ فرقان/ ۳۳؛ اعراف/ ۵۲). فرض بر این است که پیامبر، وظیفه پیام‌رسانی خود را به طور کامل به انجام رسانده و در عمل نیز به آنچه دریافت داشته، پای‌بند بوده است.

اما پس از عصر نزول چه اتفاقی می‌افتد؟

روشن است که ارتباط با خداوند یا «وحی» دیگر قطع شده است لذا اولین راه‌حل برای پاسخ به سؤالات، «دراسة الكتاب» یعنی بررسی مجموعه‌ای منحصر به فرد از توصیه‌های خداوند است که مؤمنان به او وظیفه دارند طبق عهدی که بسته‌اند، آن را مورد تدبیر قرار دهند و رفتارشان را براساس آن تنظیم کنند(اعراف/ ۱۶۹؛ انعام/ ۱۵۶-۱۵۷؛ ص/ ۲۹؛ آل عمران/ ۷۹) که البته این تدبیر در مفهوم عامش، صرفاً یک فعالیت استنباطی بشری تلقی می‌شود.

حاصل این فرآیند دوسویه از استنباط چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، با گذشت زمان، استقبال عمومی و تکرار می‌توانست تا حدی تثبیت و به ضرورت، با توجه به شرایط و نیازهای متغیر، روزآمد شود اما اختلافات و رقابت‌های فرقه‌ای و گروهی برای کسب مرجعیت، مسیر دیگری را رقم می‌زند. گروهی شاخص در دوره‌ای، تلاش می‌کنند تا مرجعیت در مقام نظر و عمل را به شکل صورتی به گذشته، محدود و در مقابل اظهار نظرهای جدید، جبهه‌گیری کنند.

این گروه در رقابت برای کسب مرجعیت، خود را «وَرَثَةُ الرَّسُولِ»^۱ و «خُلَفَاءُ الرَّسُولِ»^۲ معرفی می‌کنند و در واقع با ارجاع به مفهوم «وراثت» و «خلافت» است که مرجعیت را با نیابت از پیامبر، به خداوند متصل می‌کنند و سایر گروه‌ها را ملزم به اطاعت و پیروی از خود می‌دانند.

این گروه مدعی‌اند که پیامبر اسلام، مأمور به ابلاغ دو بسته وحیانی در عرض هم بوده و مراجع و پیشوایان این گروه برای توجیه این ادعا، به شکل بی‌سابقه‌ای ترکیب دوتایی «کتاب و حکمت» را از قرآن بازتفسیر می‌کنند.

۱. «كَوْنُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَرَثَةَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا خَلَقَهُ مِنَ الشَّيْءِ وَأَنْوَاعِ الْحِكْمَةِ»، شرف اصحاب الحديث، ۴/۵۱.

۲. «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي، فَلَنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ خُلَفَاؤُكَ؟ قَالَ: «الَّذِينَ يَرُؤُونَ أَحَادِيثِي، وَسُئِبِي وَيُعَلِّمُونَهَا لِلنَّاسِ.» (حدیثی آشنا برای اصحاب حدیث با گرایش شیعی و سنی، برای نمونه ر.ک: رامهرمزی، محدث الفاضل، ۱/۱۶۳؛ بغدادی، شرف اصحاب الحديث، باب كَوْنُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ خُلَفَاءَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّبِيِّ عَنَّهُ، ۳۰۱-۳۲؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۴/۴۲۰)

سایر گروه‌ها به طور ویژه با توجه به مسئله تعارض با قرآن یا فزونی بر آن، مخالفت خود را نشان می‌دهند و این گروه با توجه به نظریه وحی دوگانه و ثمره منطقی آن، ناسازگاری‌ها و اختلافات را از اساس، منکر می‌شوند و مجموعه دوم را در عین استقلال، شرح و بیان مجموعه اول (نه صرفاً توضیح واژگان بلکه فرآیند تخصیص، تقیید و...) معرفی می‌کنند.

نقد نظریه وحی دوگانه: «کتاب و حکمت»

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، شافعی در رساله با ذکر برخی آیات قرآن که به «انزال کتاب و حکمت» بر پیامبر و تعلیم آنها توسط وی اشاره دارد، این‌گونه استدلال می‌کند که «فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ يَقُولُ: الْحِكْمَةُ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ. وَهَذَا يَشْبَهُ مَا قَالَ، وَاللَّهِ أَعْلَمُ. لِأَنَّ الْقُرْآنَ ذُكِرَ وَأُتْبِعَتْهُ الْحِكْمَةُ، وَذَكَرَ اللَّهُ مِنْهُ عَلَى خَلْقِهِ بِتَعْلِيمِهِمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، فَلَمْ يَجُزْ - وَاللَّهِ أَعْلَمُ - أَنْ يُقَالَ الْحِكْمَةُ هَاهُنَا إِلَّا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ.» (الرساله، ۱/ ۷۳)

وی در جماع العلم آیه «وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثَلَّى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا» (الأحزاب/ ۳۴) را از آیات دیگری که به تعلیم کتاب و حکمت اشاره دارد، برای اثبات نظریه خود واضح‌تر می‌داند و با صراحت می‌گوید: «فأخبر أنه يتلى في بيوتهن شيئا» (جماع العلم، ۱/ ۶). البته روشن است که استدلال به این آیه می‌تواند نظریه شافعی را به تناقضی درونی دچار کند زیرا تعبد به تلاوت مخصوص قرآن است و اگر حکمت طبق تفسیر شافعی، «سنت/حدیث» باشد، طبق این آیه باید تلاوت شود. از این رو شافعی در پاسخ به این اشکال سعی می‌کند تا معنای تلاوت در این آیه را به شکلی دیگر تفسیر کند، وی می‌گوید: «إنما معنى التلاوة أن ينطق بالقرآن والسنة كما ينطق بها.» (همان، ۱/ ۷)

به این ترتیب چنان‌که گذشت، استدلال می‌شود که دو پدیده و مجموعه مستقل بر پیامبر نازل شده و پیامبر به هر دو نطق کرده است: یکی کتاب یعنی قرآن و دیگری حکمت یعنی سنت یا به عبارت دقیق‌تر «حدیث».

می‌توان گفت که نظریه شافعی در زمان وی کاملاً بدیع بوده و قبل از وی هیچ‌کس چنین تفسیری ارائه نکرده تا با استدلال به آیات قرآن ثابت کند که بر پیامبر دو بسته نازل شده و پیامبر علاوه بر قرآن، به تعلیم پدیده وحیانی دومی به نام «سنت/حدیث» نیز مأمور بوده است، هرچند شافعی در این متن سعی دارد تا نظرش را به فرد دیگری نسبت دهد؛ آنجا که می‌نویسد: «فسمعتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ...»، ولی به نام وی تصریح نمی‌کند. با توجه به سایر منابع می‌توان این احتمال را قوی دانست که شافعی با الهام از نظر تفسیری قتاده (۱۱۸ ق) و تغییر آن بر وفق مرادش، به نتیجه فوق رسیده است چراکه در نظری منسوب به قتاده، در خصوص آیه «وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثَلَّى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ...» (احزاب/ ۳۴) و بطور کلی ترکیب «کتاب و حکمت» در آیات مربوط به پیامبر این‌گونه آمده که مراد از کتاب، قرآن و مراد از حکمت،

سنت است اما نه «سنه رسول الله» در معنای مورد نظر شافعی، بلکه «السنة التي في القرآن من الأمر والنهي، والحلال والحرام» (ر.ک: یحیی بن سلام (۲۰۰ق)، التصاریف لتفسیر القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانیه، ۲۰/۱) و روشن است که این معنا با مفهوم جدید «سنت/ حدیث» به عنوان بسته‌ای و حیانی متمایز در عرض قرآن و خارج از آن، ارتباطی ندارد.

ادعای شافعی و بازتفسیر او را می‌توان در دو بخش خلاصه کرد:

یک بخش از ادعای شافعی این است که کتاب و حکمت که در این آیات بر هم عطف شده‌اند به دو چیز مستقل در عرض هم اشاره دارد، در حالی که می‌توان خلاف این ادعا را با مثال‌های نقض متعددی نشان داد، برای نمونه آیه‌ای که با آیه «وَأذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ...» (احزاب/ ۳۴) در استدلال شافعی بسیار مناسبت دارد:

«ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ» (آل عمران/ ۵۸)

روشن است که در این آیات، نمی‌توان از مفهوم آیات و حکمت/ ذکر حکیم، دو مجموعه مستقل در عرض هم و یا به تعبیر شافعی قرآن و سنت/ حدیث، را برداشت کرد.^۱ بخش دیگر ادعای شافعی این است که حکمت و یا به تعبیر وی، «سنت/ حدیث» پدیده‌ای خارج از قرآن است. خلاف این ادعا را نیز می‌توان با مثالی نشان داد.

در سوره اسراء می‌خوانیم: «وَقَصَى رُبُّكَ...» (و بعد از تعدادی وصایای سلبی یا ایجابی) «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ...» (۳۹).

روشن است که با توجه به این بند از آیه آخر یعنی «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ»، حکمت یک مجموعه مستقل و خارج از قرآن نیست تا بتوان بر اساس ادعای شافعی آن را بر پدیده «سنت/ حدیث» که ذکری از آن در قرآن نیست، منطبق دانست.

شاید با توجه به آنچه از آغاز تا اینجا، آورده‌ایم و نیز برای رعایت اختصار، دیگر به توضیح و تحلیل بیشتری نیاز نباشد، لذا می‌توان بحث را این‌گونه به پایان برد که تا قبل از ظهور شافعی، حکمت در این آیات، متناسب با سیاق آیات، معنای روشنی داشته است؛ چنان‌که برای نمونه نظری منسوب به مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ ق) ذیل آیه ۳۴ سوره احزاب می‌گوید: «وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ يَعْنِي الْقُرْآنَ وَالْحِكْمَةَ يَعْنِي أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ فِي الْقُرْآنِ» (تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳/ ۴۸۹)؛ اما تقریباً یک سده بعد، مفسری چون طبری (۳۱۰ ق) که بر منهج اصحاب حدیث، قلم می‌زند، ذیل این آیه عیناً دیدگاه شافعی را منعکس می‌کند: «واذکرن ما یقرأ فی بیوتکن من آیات الله والحکمة، ویعنی بالحکمة: ما أوحی الی رسول الله

۱. مثال نقض دیگر برای نمونه: «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (نور/ ۳۴)؛ روشن است که در مثال اخیر نمی‌توان گفت ۳ بسته مستقل در عرض هم نازل شده است: آیات و امثال و مواضع؛ بلکه هر سه مورد، سه حیث از یک مجموعه واحد یعنی «قرآن» هستند.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَحْكَامِ دِينِ اللَّهِ، وَلَمْ يَنْزَلْ بِهِ قُرْآنَ، وَذَلِكَ السَّنَةِ.» (تفسیر طبری، ۲۰/۲۶۷)

نتیجه‌گیری

در این مقاله به معرفی و تحلیل انتقادی نظریه وحی دوگانه پرداختیم، نظریه‌ای که مدعی است بر پیامبر اسلام، دو مجموعه وحیانی نازل شده و برای توجیه این ادعا با استفاده از بازتفسیر برخی آیات قرآن، در صدد خلق واقعیت تاریخی برای «بسته وحیانی دوم» است.

از مجموع آنچه بیان کردیم می‌توان نتیجه گرفت که این نظریه در بستری از رقابت‌های فرقه‌ای برای کسب مرجعیت، در سده‌های نخست اسلام، توسط محمد بن ادریس شافعی ابداع شده است تا نه تنها به فعالیت اصحاب حدیث در رفع احادیث به پیامبر (چه افزون بر قرآن و چه مخالف با آن) مشروعیت ببخشد، بلکه وجود هر گونه ناسازگاری میان احادیث و قرآن را انکار کند.

منابع

- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، مسند ابن ابی شیبیه، الرياض، دار الوطن، الطبعة الأولى، ۱۹۹۷ م.
- ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، بیروت، دار المعرفة، بی‌تا.
- ابن امیر حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحییر، دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، بی‌تا.
- ابن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، وجوب العمل بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وكفر من أنكرها، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۲۰ ق.
- ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، مقدمه فی اصول التفسیر، دار مكتبة الحياة، بیروت، لبنان، الطبعة ۱۴۹۰ ق.
- ابن جماعه، محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، الموضوعات، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ج ۱، ۲: ۱۳۸۶ ق و ج ۳: ۱۳۸۸ ق.
- ابن حبان، محمد بن حبان، الإحسان في تفریب صحیح ابن حبان، بیروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، النکت علی کتاب ابن الصلاح، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴ ق.
- _____، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۷۹ ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.
- _____، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، بی‌تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۳ م.

ابن خلاد، حسن بن عبدالرحمان، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، د. محمد عجاج الخطيب، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۴ ق.

ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دار صادر، ۱۹۹۴ م.

ابن شهر آشوب، محمد بن علي، متشابه القرآن و مختلفه، چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۲۸.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، جامع بيان العلم وفضله، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ ق.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي، مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، ۱۴۱۹ ق.
ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۱ ق.

_____، التبيان في أقسام القرآن، بيروت، لبنان، دار المعرفة، بی تا.

_____، الروح، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.

ابن ماجه قزوینی، محمّد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البايي الحلبي، بی تا.

ابن الملقن، عمر بن علي، المقنع في علوم الحديث، السعودية، دار فواز للنشر، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ ق.

ابوالبقا، ايوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة، بی تا.

ابوحنيفة، نعمان بن ثابت، العالم والمتعلم، روايه ابى مقاتل عن ابى حنيفة، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ۱۳۶۸ ق.

ابوداود، سليمان بن اشعث، سنن أبى داود، بيروت، المكتبة العصرية، بی تا.

ابويوسف قاضی، يعقوب بن ابراهيم، الرد على سير الاوزاعي، لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد الدكن،

بالهند، أشرف على طبعه: رضوان محمد رضوان وكيل لجنة إحياء المعارف النعمانية بمصر، الطبعة الأولى، بی تا.

اسفرائینی، طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لبنان، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ۱۴۰۳ ق.

آمدی، علی بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت - دمشق - لبنان، المكتب الإسلامي، بی تا.

بخاری، محمد بن اسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ق.

بزار، احمد بن عمرو، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، (بدأت ۱۹۸۸ م، وانتهت ۲۰۰۹ م).

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ۱۹۷۷

۴

بغوی، حسين بن مسعود، شرح السنه، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.

بيهقي، احمد بن حسين، المدخل إلى السنن الكبرى، د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت، دار الخلفاء

للكتاب الإسلامي، بی تا.

پاکتچی، احمد، پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ١٣٩٢.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بیروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.

حکیم ترمذی، محمد بن علی، نوادر الاصول الی احادیث الرسول، بیروت، دار الجیل، بی تا.

خطابی، حمد بن محمد، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، حلب، المطبعة العلمیة، الطبعة الأولى، ١٣٥١ ق.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض، مكتبة المعارف، بی تا.

_____، الرحلة في طلب الحديث، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ ق.

_____، الفقيه و المتفقه، المملكة السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ق.

_____، الكفاية في علم الرواية، المدينة المنورة، المكتبة العلمیة، بی تا.

_____، تاريخ بغداد، بیروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

_____، شرف اصحاب الحديث، أنقرة، دار إحياء السنة النبوية، بی تا.

دارقطني، علی بن عمر، سنن الدارقطني، بیروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمی المعروف بسنن الدارمی، المملكة العربية السعودية، دار المغني للنشر

والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.

دبوسی، عبدالله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.

ذهبی، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٧ ق.

ربیع بن حبيب، الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب بن عمرو الازدي البصري، ترتيب ابي يعقوب يوسف بن

ابراهيم الوارجلاني، بیروت، محمد علي بیضون، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٢ ق.

زُرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة، بی تا.

زرکشی، محمد بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الکتبی، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

سبحانی، جعفر، تذكرة الأعيان، قم موسسه الامام الصادق (ع)، ١٤١٩ ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار طيبة، بی تا.

_____، شرح سنن ابن ماجه، كراتشي، قديمي كتب خانة، بی تا.

_____، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ ق.

شافعی، محمد ابن إدريس، الرساله، مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨ ق.

_____، جماع العلم، دار الآثار، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ق.

_____، اختلاف الحديث، بیروت، دار المعرفة، ١٤١٠ ق.

_____، الام، بیروت، دار المعرفة، ١٤١٠ ق.

شمس الانمه سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت، دار المعرفة، بی تا.

شوكانى، محمد بن على، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ ق.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، طهران، منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ ق.

طباطبائي، محمد بن علي، مفاتيح الاصول، چاپ سنگی، بی نا، بی تا.

طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.

طبرى، محمد بن جرير، تهذيب الآثار و تفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، مطبعة المدني، القاهرة، بی تا.

_____، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.

طحواى، احمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأول، ۱۴۱۵ ق.

طوسى، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۹ ق.

_____، العده في اصول الفقه، قم، ستاره، ۱۴۱۷ ق.

عبدالمجيد، عبدالمجيد محمود، الاتجاهات الفقهية عند اصحاب الحديث نشأة المدرسة الفقهية للمحدثين و اصولها و اتجاهاتها، عمان: دارالفكر، ۱۴۲۸ ق، ۲۰۰۸ م.

علم الهدى، على بن حسين، الذريعة الى اصول الشريعة، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

عمرانى، يحيى بن أبى الخير، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ ق.

غزالى، محمد بن محمد، المستصفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ ق.

قرضاوى، يوسف، كيف تتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.

كاسانى، ابوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ ق.

كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۳.

لالكائى، هبة الله بن حسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، السعودية، دار طيبة، الطبعة الثامنة، ۱۴۲۳ ق.

محقق حلى، جعفر بن حسن، معارج الاصول، قم، موسسه آل البيت للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ ق.

مروزی، محمد بن نصر، السنه، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸ ق.

معمربن راشد، جامع معمر بن راشد، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامى ببيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.

مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳ ق.

مقرئزى، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.

ملا هروى قارى، علي بن (سلطان محمد)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ق.

هروى، عبد الله بن محمد، ذم الكلام و اهله، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ ق.

یحیی بن سلام، التصاریف لتفسیر القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانیه، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩ م.
Hallaq, Wael B. The Origins and Evolution of Islamic Law, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.

Juynboll, G. H. A. Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Ḥadīth, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۲۲۳ - ۲۳۹
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۷/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.68629.1048
	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹

تأثیر قرینه‌های مقامی در فهم حدیث از دیدگاه شیخ انصاری

دکتر علی نصرتی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: nosratiali55@gmail.com

دکتر سید ابوالقاسم حسینی زیدی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر محمد حسن قاسمی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

قرینه‌ها از جهات گوناگونی قابل تقسیم هستند که بنا بر یک تقسیم به دو نوع لفظی و غیر لفظی (مقامی) تقسیم می‌شوند. شیخ انصاری همانند دیگر فقیهان شیعه با تشکیل خانواده‌های حدیثی در جای‌جای مباحث فقهی از قرآن مختلف برای رسیدن به مراد واقعی امام بهره می‌برد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، چهار قرینه غیر لفظی (مقامی) را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که اولاً در نظر شیخ انصاری اجماع، یکی از مهم‌ترین قرینه‌های غیر لفظی است که حدیث‌پژوه را به فهم مراد جدی معصوم راهنمایی می‌کند؛ ثانیاً شیخ اعظم در مقام نظریه‌پردازی، فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر نمی‌داند ولی در مقام عمل برای فهم و تحلیل دلالتی روایات، بارها به فهم و عمل اصحاب استناد کرده است؛ ثالثاً یکی از قرینه‌های غیر لفظی که حدیث‌پژوه را به مراد جدی واقعی حدیث راهنمایی می‌کند، جایگاه علمی سائل است که شیخ انصاری هم از این قرینه در آثار فقهی خود استفاده کرده است؛ رابعاً شیخ انصاری در تراث فقهی و اصولی خود، در مواردی برخی از معانی محتمل را که مستلزم تخصیص اکثر بوده کنار نهاده است؛ خامساً شیخ اعظم برخی روایات را با میزان ناسازگاری با شأن و عصمت معصوم سنجیده و با اینکه به لحاظ سند معتبر بوده‌اند، آن‌ها را تأویل کرده یا کنار نهاده است.

کلیدواژه‌ها: قرینه‌های مقامی، قرینه غیر لفظی، فهم حدیث، شیخ انصاری



The Effect of Non-verbal Indications in Understanding of Hadith from Sheikh Ansari's Perspective

(Dr. Ali Nosrati (Corresponding Author

Assistant Professor, Razavi University of Islamic Sciences

Email: nosratiali55@gmail.com

Dr. Sayyid Abolghasem Hoseini Zeidi

Assistant Professor, Razavi University of Islamic Sciences

Dr. Mohammad Hassan Ghasemi

Assistant Professor, Razavi University of Islamic Sciences

Abstract

The indications can be divided into different ways, one of which is their division into verbal and non-verbal (Maqami). Like other Shiite jurists, Sheikh Ansari forms hadith families in various jurisprudential discussions and uses various indications to achieve the true purpose of the Imam. Using a descriptive-analytical method, in this study four non-verbal indications have been studied. The findings suggest that, first, according to Sheikh Ansari's opinion, the consensus is one of the most important non-verbal indications; it guides the hadith scholar to understand the true purpose of the infallible Imam. Second, although in theory, the grand Sheikh does not consider the understanding and doing of the companions to be effective, in practice, he has repeatedly referred to this issue to understand and analyze the meaning of the narrations. Third, the scientific position of the questioner is one of the non-verbal indications that guides the researcher to the true purpose of the narration, and Sheikh Ansari has also used this indication in his jurisprudential works. Fourth, Sheikh Ansari, in some cases in his jurisprudential and principle (Usul) book has not used those possible meanings that required the specification of the majority. Fifth, the grand Sheikh has considered some traditions incompatible with the dignity and infallibility of the Imam, and although they had a valid isnad, he has interpreted or discarded them.

Keywords: Maghami indications, Non-verbal indications, Understanding of hadith, Sheikh Ansari

مقدمه

فرآیند فهم حدیث نزد شیخ انصاری از دو مرحله ظهور تصویری (معناشناسی) و ظهور تصدیقی (منظورشناسی) تشکیل شده است؛ ظهور تصویری نوعی دلالت است که تابع آگاهی از موضوع له مفردات و ترکیبات کلام است و چنانچه مخاطب به وضع، علم داشته باشد به محض شنیدن یا خواندن کلام، ظهور تصویری را می‌یابد و نخستین گام برای دستیابی به مقصود و منظور متکلم را بر می‌دارد. (رک: انصاری، فرائد الأصول، ۱/ ۱۳۶؛ صدر، ۱/ ۸۸-۸۷؛ مظفر، ۲/ ۱۴۵)

منظور از ظهور تصدیقی، ظهوری است که مراد متکلم را آشکار می‌سازد. (رک: خویی، مصباح الأصول، ۲/ ۱۲۷-۱۲۶؛ صدر، ۴/ ۲۶۶ و ۷/ ۱۷۳-۱۷۴؛ مظفر، ۲/ ۱۴۵) شیخ انصاری در توضیح این قسم می‌گوید: «اماره‌ها و نشانه‌هایی که برای تشخیص مراد متکلم، هنگامی که احتمال اراده خلاف آن داده می‌شود به کار گرفته می‌شوند. مانند: «اصالة الحقیقه» هنگام احتمال اراده مجاز؛ اصالة العموم و اصالة الاطلاق؛ غلبه استعمال مطلق در فرد شایع، مبنی بر اینکه این اماره به سر حد وضع نرسیده باشد؛ قرائن مقامیه که اهل زبان در محاوراتشان به آن اعتماد می‌کنند مانند وقوع امر به دنبال توهّم حضر و امثال این قبیل امارات.» (انصاری، فرائد الأصول، ۱/ ۱۳۵)

شیخ انصاری در آثار خود اصطلاح «ظهور تصویری» و «ظهور تصدیقی» را به کار نبرده، اما از مباحثی که در ابتدای حجیت ظواهر آورده به روشنی بر می‌آید که ایشان به «ظهور تصویری» و «ظهور تصدیقی» باور دارد و موضوع حجیت در بحث حجیت ظواهر را «ظهور تصدیقی» قرار داده است. (رک: همان، ۱/ ۱۳۶)

ظهور تصویری (معناشناسی) ربطی به قرینه‌ها ندارد حتی در صورتی که قرینه‌ای بر خلاف باشد باز هم ظهور تصویری منعقد می‌شود. اما ظهور تصدیقی (منظورشناسی) پیوند مستحکمی با قرائن دارد. درست است که خاستگاه ظهور تصدیقی، ظهور تصویری است ولی قرینه‌های متصل و منفصل نقش مهمی در تشکیل ظهور تصدیقی دارند.

در این جستار، روش‌های شیخ انصاری در فهم حدیث در مرحله «ظهور تصدیقی (منظورشناسی)» مورد توجه قرار گرفته و تأثیر قرینه‌های مقامی در فهم حدیث از دیدگاه شیخ انصاری واکاوی می‌شود.

تشکیل خانواده حدیث، راهکاری مناسب برای یافتن قرینه‌ها

همه امامان معصوم نوری واحدند و علم آنان از يك منبع تراوش کرده و سخنان آنان به گونه‌ای هماهنگ و همسو است که گویا از يك گوینده صادر شده است. امام رضا «علیه‌السلام» می‌فرماید: «ما از خدا و رسولش نقل می‌کنیم و نمی‌گوییم فلان کس و فلانی گفت تا کلام ما متناقض شود؛ سخن آخر ما مانند سخن اول ماست و سخن اولین ما تصدیق کننده سخن آخرین ماست.» (کشی، ۲۲۴، ح ۴۰۱؛ مجلسی، ۲/ ۲۵۰-۲۴۹، ح ۶۲)

بنابراین احادیث صادر شده از معصومان در حکم سخن يك گوینده است و کلام هر يك، می تواند قرینه برای کلام دیگری باشد؛ لذا فقیهان، تمام روایات مربوط به يك مسئله را يك جا می بینند و با توجه به مجموع آن ها حکم آن را استنباط می کنند؛ حتی در مباحث علم اصول گفته اند که فحص از قرینه های کلامی صادر شده از معصومان از قبیل مخصّص، مقید و... تا سر حد یأس واجب است. (انصاری، مطارح الأ نظار، ۲ / ۱۵۷؛ آخوند خراسانی، ۲۲۶-۲۲۷) باور عالمان و فقیهان شیعه بر این است که احادیث ائمه برخی مفسر برخی دیگر است و بسیاری از آنان، تصریح کرده اند که «أخبارهم بعضها یکشف عن بعض» (بهبهانی، ۴ / ۴۰۱ و ۲ / ۲۵۱؛ عاملی، ۱۱ / ۱۹۱؛ طباطبایی، ۵ / ۲۳۸ و ۸ / ۳۴۳ و ۹ / ۱۵۷ و ۱۶ / ۳۴۹؛ تستری، ۱۰۶) جوامع روایی نیز بر همین اساس، احادیث مربوط به يك موضوع را يك جا جمع کرده اند تا کار حدیث پژوه را آسان سازند.

برخی پژوهشگران معاصر این روش را برای فهم درست حدیث توصیه کرده و از آن به عنوان «تشکیل خانواده حدیث» (مسعودی، ۱۵۰)، «نگاه مجموعی به روایات» (مهریزی، ۲) و «گردآوری روایات همگون» (جمشیدی، ۶۰) یاد کرده اند. برخی از حدیث پژوهان این روش را سیره محدثان و فقیهان شیعه می داند و در این باره چنین می گوید: «بازیابی موضوعی و گرد هم آوردن احادیث هم مضمون، روش عمومی محدثان و فقیهان بزرگ ما بوده و این نشان دهنده اهمیت تشکیل خانواده حدیث برای فهم یا تسهیل درک احادیث نزد آنان است.» (مسعودی، ۱۵۹)

بدیهی است که در تشکیل خانواده حدیث به احادیث هم مضمون، مشابه و ناظر به هم اکتفا نمی شود بلکه افزون بر آن ها احادیثی که موضوع اساسی آن ها با موضوع اصلی و محوری این دسته احادیث، ارتباط و حتی تقابل دارد گردآوری و خانواده ای بزرگی از حدیث تشکیل می گردد. باید در نظر داشت که تشکیل خانواده حدیث یا نگاه مجموعی به روایات هم مضمون در واقع تفسیر موضوعی آن ها است. همان طور که تفسیر موضوعی قرآن کریم مترتب بر تفسیر ترتیبی است و مفسر زمانی به تفسیر موضوعی می پردازد که تفسیر ترتیبی آیات را انجام داده باشد، حدیث پژوه نیز زمانی نگاه مجموعی به روایات دارد که ابتدا دلالت هر روایت را جداگانه بررسی و تحلیل کرده باشد.

شیخ انصاری همانند دیگر فقیهان شیعه به این سیره پایبند است و در جای جای مباحث فقهی از این شیوه برای رسیدن به مراد واقعی حدیث بهره می برد.

ایشان در کتاب صلوات، روایات فراوانی را درباره استحباب یا وجوب «تسلیم» در نماز آورده، سپس آنها را به صورت انفرادی و مجموعی تحلیل کرده و سرانجام چنین نتیجه گرفته است: «دلالت این اخبار - پس از ضمیمه کردن برخی به برخی دیگر [نگاه مجموعی به آنها] - بر وجوب تسلیم، جزء نماز بودن آن و انحصار تحلیل در آن پوشیده نیست.» (انصاری، کتاب الصلاه، ۲ / ۸۷) همچنین وی به روایاتی که در ارتباط با بالا

بردن دو دست هنگام تکبیرة الاحرام وارد شده است اما در کیفیت بالا بردن یکسان نیستند، نگاه مجموعی دارد و بر این باور است که از این اخبار فهمیده می‌شود که بالا بردن دست‌ها هنگام تکبیرة الاحرام مستحب است و نمازگزار مخیر است که به یکی از آن صورت‌هایی که در روایات وارد شده دست‌های خود را بالا ببرد. وی می‌گوید: «از مجموع این روایت‌ها تخییر بین همه و استحباب اصل بالا بردن استفاده می‌شود.» (همان، ۳۰۱/۱)

قرینه‌های مقامی

قرینه مقامی یا غیر لفظی، قرینه‌ای است که از جنس لفظ نبوده و از اموری همچون دلالت عقل یا اوضاع و احوال مقرون به کلام یا موقعیت خاص متکلم و غیره است که مخاطب را به مراد متکلم راهنمایی می‌کند. در ادامه به مهم‌ترین قرائن مقامی که در آثار فقهی و اصولی شیخ انصاری مورد استفاده قرار گرفته است، اشاره خواهد شد.

۱) اجماع

اجماع، یکی از مهم‌ترین قرینه‌های غیر لفظی است که حدیث‌پژوه را به فهم مراد جدی معصوم راهنمایی می‌کند. عالمان شیعه از آن جهت اجماع را معتبر می‌دانند که کاشف از قول معصوم است (مظفر، ۱۰۵/۲). لذا اگر اجماعی بر خلاف ظهور بدوی یک روایت وجود داشته باشد گویا روایت دیگری بر خلاف آن ظهور بدوی است و در آن تصرف می‌کند. بنابراین، حدیث‌پژوه که هنگام فهم حدیث به دنبال قرائن می‌گردد باید از اجماع هم به عنوان یک قرینه غفلت نکند.

شیخ انصاری در مقام فهم و تحلیل دلالتی روایات به اجماع به عنوان یک قرینه توجه کرده است و در موارد فراوانی از آن برای رسیدن به مدلول حقیقی و جدی روایت کمک گرفته است که نمونه‌هایی را می‌آوریم. نمونه اول: ظاهر صحیحہ مالک بن عطیہ (کلینی، ۱۸۸/۶، ح ۱۳) به گونه‌ای است که شرط‌های ابتدایی را هم الزام‌آور دانسته است ولی شیخ اعظم به خاطر اجماع، این ظهور بدوی را در هم می‌شکند و آن را تأویل می‌برد: «به خاطر قرینه اجماع بر اینکه شروط ابتدایی الزامی نیستند، روایت بر صورتی حمل می‌شود که اشتراط در ضمن عقد لازمی صورت گرفته باشد یا حمل می‌شود بر اینکه اسقاط خیار را که سببش با مکاتبه ایجاد شده- با آن مال مصالحه کرده است.» (انصاری، کتاب المکاسب، ۵۳/۵)

نمونه دوم: اجازه در عقد فضولی بالا اجماع باید مسبوق به رد نباشد و چنانچه اجازه بعد از رد باشد نافذ و مؤثر نیست، ولی ظاهر صحیحہ محمد بن قیس (کلینی، ۲۱۱/۵، ح ۱۲) این است که اجازه مسبوق به رد نافذ و مؤثر است. شیخ اعظم به خاطر قرینه اجماع دست از این ظهور بدوی برمی‌دارد و تأویل در روایت را اجتناب ناپذیر می‌داند و چنین می‌گوید: «حاصل مطلب این است که ظهور روایت در رد بیع از چیزهایی است که انسان منصف منکر آن نیست، ولی انصاف این است که ظهور روایت در این که اصل اجازه در بیع

فضولی نافذ است - با قطع نظر از اجازه شخصی در مورد روایت - انکارناپذیر است؛ پس باید به خاطر قرینه اجماع بر مسبوق نبودن اجازه به رد، آن ظاهر اولی را تأویل برد. (انصاری، کتاب المکاسب، ۳/ ۳۵۴) نمونه سوم: شیخ انصاری با توجه به قرینه اجماع عبارت «وَإِنْ لَمْ يَجْزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ» در صحیح زراره (کلینی، ۳/ ۹۹، ح ۴) و موثقه سماعه (همان، ۳/ ۸۹، ح ۴) را تبیین نموده است: «مراد از عبور نکردن - به قرینه اجماعی که از غیر اسکافی بر واجب نبودن غسل در استحاضه قلیله هست - فرورفتن در پنبه است.» (انصاری، کتاب الطهاره، ۴/ ۳۶)

افزون بر این‌ها در موارد دیگری نیز شیخ اعظم برای فهم مراد جدی حدیث از قرینه اجماع کمک گرفته است. (انصاری، کتاب الصلاة، ۱/ ۲۹۴ و ۳/ ۲۴؛ همو، کتاب الطهاره، ۳/ ۳۳۵؛ همو، کتاب المکاسب، ۴/ ۱۸۳-۱۸۴ و ۲۵۹ و ۳۱۲-۳۱۱؛ همو، کتاب النکاح، ۴/ ۴۷۶)

۲) فهم و عمل اصحاب

برخی فقیهان و حدیث‌پژوهان بر این باورند که فهم اصحاب (فهم علما و فقها) و عمل ایشان (شهرت عملیه) از قرینه‌هایی است که ما را در فهم احادیث یاری می‌رساند. صاحب ریاض پس از نقل موثقه سماعه بن مهران «غُسْلُ الْمُبَاهَلَةِ وَاجِبٌ» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱/ ۷۹) که معلوم نیست مراد از غسل، غسل برای انشاء مباهله است یا غسل روز مباهله، چنین آورده است: «أَنَّ فَهْمَ الْأَصْحَابِ الْيَوْمَ أَقْوَى قَرِينَةً.» (طباطبایی، ۱/ ۴۹۱؛ نیز رک: انصاری، کتاب الطهاره، ۳/ ۵۰)

مهم‌ترین پرسشی که بین اصولیان درباره فهم و عمل اصحاب مطرح است این است که آیا فهم و عمل اصحاب جبران‌کننده ضعف دلالت روایت هست؛ از طرف دیگر آیا فهم و عمل اصحاب کاسر و درهم شکننده دلالت روایت هست.

اگر دلالت یک روایت ضعیف باشد، مثلاً دلالت آن از طریق مفهوم وصف باشد یا اصلاً دلالتی نداشته و محمل باشد، مثلاً لفظ مشترکی در آن به کار رفته که تعیین یکی از معانی، به قرینه معینه نیاز دارد یا استعمال مجازی، تعیین مراد را با مشکل مواجه ساخته یا در مرجع ضمیر آشفتگی ایجاد شده یا در ترکیب فعل، فاعل، مفعول و... اختلالی صورت گرفته یا اصلاً متکلم در صدد اهمال و اجمال بوده و دلالت روایت روشن نیست ولی معظم اصحاب و فقیهان، آن مدلول ضعیف را فهم کرده‌اند یا شهرتی موافق با آن مدلول ضعیف هست. پرسش این است که آیا با فهم و عمل اصحاب می‌توان ضعف دلالت را جبران نمود یا اجمال را برطرف کرد؟ در طرف مقابل اگر به نظر حدیث‌پژوه یک روایت بر معنایی دلالت دارد ولی اصحاب، خلاف آن معنا را فهمیده‌اند یا عمل مشهور بر خلاف فهم حدیث‌پژوه است، آیا فهم اصحاب و عمل مشهور، دلالت روایت را مخدوش و موهون می‌سازد؟ به عبارت دیگر آیا فهم و عمل اصحاب کاسر و موهن دلالت است؟

برخی از فقیهان و حدیث‌پژوهان بر این باورند که فهم و عمل اصحاب جابر و کاسر نیست. (رک: خویی،

مصباح الأصول، ۲/۲۴۱-۲۴۲) در مقابل گروهی هستند که با فهم و عمل اصحاب، ضعف و قصور دلالت يك روایت را جبران می‌کنند یا ظهور يك روایت را درهم می‌شکنند و آن را تأویل می‌برند. (رک: سبزواری، ۲/۵۸۰؛ طباطبایی، ۷/۴۳۴؛ نجفی، ۱/۲۳۶)

شیخ انصاری در مقام نظریه‌پردازی همان دیدگاه مشهور را برگزیده است و فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر نمی‌داند. وی در کتاب اصولی خود، انجبار ضعف دلالت را ناسُتند دانسته و چنین می‌گوید: «جبران ضعف دلالت با عمل اصحاب که مشهور گشته مستندش معلوم نیست؛ بلکه برای ادعای جبران قصور دلالت با فهم اصحاب هم شاهی معلوم نشده است.» (انصاری، فراند الأصول، ۱/۵۸۷) از ظاهر کلام شیخ برمی‌آید که برخی از قائلین به انجبار بین عمل اصحاب و فهم اصحاب فرق گذاشته‌اند. وی می‌گوید: «فرق بدین صورت است که فهم اصحاب و تمسک آنها به حدیث به صورت ظنی کشف می‌کند که قرینه‌ای بر مراد بوده است، به خلاف عمل اصحاب که نهایتاً حکم واقعی را کشف می‌کند و دانستی که آن مستلزم مراد بودن حکم واقعی از آن لفظ نیست.» (همان، ۱/۵۸۸)

بنابراین شیخ اعظم در مقام نظریه‌پردازی فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر نمی‌داند ولی در مقام عمل برای فهم و تحلیل دلالتی روایات، بارها به فهم و عمل اصحاب استناد کرده که چند نمونه از آن‌ها را می‌آوریم. نمونه اول: بسیاری از فقیهان، برای صورت‌های جواز بیعِ وقفِ مؤبد به مکاتبه علی بن مهزیار (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۹/۱۳۰، ح ۴؛ همو، الإستبصار، ۴/۹۸، ح ۵؛ حرعاملی، ۱۹/۸۷، ح ۲۴۴۰۹) استناد کرده‌اند. فخرالمحققین (حلی، ۲/۳۹۲)، محقق بحرانی (بحرانی، ۱۸/۴۴۲-۴۴۳) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۲/۳۱) بر این باورند که دلالت این مکاتبه بر وقفِ مؤبد تام، قاصر است زیرا از طرفی، نسل لاحق در روایت ذکر نشده پس ظهورش در وقف مؤبد ضعیف و از سوی دیگر روایت ظهور دارد که مال موقوف به موقوف علیهم تحویل داده نشده پس وقف تام نیست.

شیخ انصاری بر این باور است که اولاً دلالت روایت بر وقفِ مؤبد تام، قاصر نیست و ثانیاً بالفرض که قاصر باشد، شهرت عملیه (عمل اصحاب) قصور آن را جبران می‌کند. وی در این باره چنین می‌گوید: «بالفرض که دلالت مکاتبه - بر این که مورد سؤال، وقف مؤبد تام است - قاصر باشد، قصور آن با شهرت جبران می‌شود.» (انصاری، کتاب المکاسب، ۴/۹۷) پرواضح است که این سخن شیخ به روشنی دلالت دارد که عمل اصحاب (شهرت عملیه)، ضعف دلالت را جبران می‌کند.

نمونه دوم: کسی یقین کند که یکی از دو نمازی که خوانده، بدون طهارت بوده است. فقیهان گفته‌اند: اگر تعداد رکعت‌های دو نماز فرق می‌کند مثلاً یکی سه رکعتی و دیگری چهار رکعتی است، باید هر دو نماز را اعاده کند ولی اگر تعداد رکعت‌های دو نماز یکی است مثلاً هر دو چهار رکعتی است، مشهور گفته‌اند که يك نماز به نیت ما فی الذمه بخواند کافی است اگرچه یکی از آن دو نماز جهری و دیگری اخفاتی باشد.

(رک: انصاری، کتاب الطهاره، ۲/ ۵۰۷-۵۰۹) برای اثبات این مطلب به روایتی استناد کرده‌اند که در کتاب محاسن برقی این گونه آمده است: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ «عَلَيْهِ السَّلَامُ» عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ صَلَاةً مِنَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ لَا يَدْرِي أَيُّهَا هِيَ قَالَ يَصَلِّي ثَلَاثَةً وَ أَرْبَعَةً وَ رُكْعَتَيْنِ فَإِنْ كَانَتِ الظُّهْرُ وَ العَصْرُ وَ العِشَاءُ كَانَ قَدْ صَلَّى وَ إِنْ كَانَ المَغْرِبُ وَ العَدَاةَ فَقَدْ صَلَّى؛ از امام صادق «عَلَيْهِ السَّلَامُ» درباره مردی پرسیده شد که یکی از نمازهای پنج‌گانه‌اش را فراموش کرده بود و نمی‌دانست کدام یکی از آن‌ها بوده است. حضرت فرمودند: يك نماز سه رکعتی و يك نماز چهار رکعتی و يك نماز دو رکعتی بخواند. بنابراین اگر ظهر، عصر و عشاء بوده، آن را خوانده است و اگر مغرب یا صبح بوده، آن را انجام داده است. (برقی، ۲/ ۳۲۵، ح ۶۸)

شیخ انصاری پس از نقل روایت فوق می‌گوید: «اگر چه از ذیل روایت برقی مناط حکم آشکار می‌شود، ولی دلالت آن بر تعلیل به گونه‌ای با توجه به آن قابل تعدی از موردش باشد خالی از قصور نیست. شاید شهرت بین متأخرین قصور دلالت را جبران کند اگر چه مانند شهرت بین متقدمین ضعف سند را جبران نکند.» (انصاری، کتاب الطهاره، ۲/ ۵۱۰) از این سخن شیخ نیز برمی‌آید که وی به انجبار ضعف دلالت باور دارد.

نمونه سوم: شیخ انصاری برای صحت صوم زن مستحاضه به مکاتبه علی بن مهزیار (کلینی، ۴/ ۱۳۶، ح ۶؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۲/ ۱۴۴، ح ۱۹۸۹؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۴/ ۳۱۰، ح ۵) استناد کرده است و در ادامه آن چنین گفته است: «قصور سند این روایت به خاطر مکاتبه بودنش و ضعف دلالت آن به خاطر مشتمل بودن آن بر واجب نبودن قضای نماز بر مستحاضه ممنوع است و در صورت پذیرش آن، با عمل اصحاب جبران می‌گردد.» (انصاری، کتاب الصوم، ۲۴۷)

نمونه چهارم: شیخ اعظم در کتاب مکاسب در ابتدای خیار تأخیر روایت‌هایی را به عنوان دلیل و مستند برای خیار تأخیر می‌آورد (انصاری، کتاب مکاسب، ۵/ ۲۱۷-۲۱۹) که یکی از آن‌ها صحیحه زراره است که بدین صورت نقل شده است: «زراره می‌گوید خدمت امام باقر «عَلَيْهِ السَّلَامُ» عرضه داشتم: مردی کالایی را از دیگری می‌خرد آن‌گاه آن را نزد او به امانت می‌گذارد و می‌گوید تا موقعی که بهایش را بیاورم پیش تو باشد. حضرت فرمودند: اگر در مدت سه روز آورد [که چه بهتر] و گرنه بیعی برایش نیست.» (کلینی، ۵/ ۱۷۰، ح ۵؛ حرعاملی، ۲۱/ ۱۸، باب ۹، ح ۲۳۰۵۰)

ظاهر این اخبار این است که اگر مشتری بعد از سه روز ثمن را نیاورد بیع باطل است همان‌گونه که شیخ طوسی (المبسوط فی فقه الإمامیه، ۲/ ۸۷) هم با توجه به همین روایات قائل به بطلان شده‌اند، ولی مشهور عالمان و فقیهان قائل به صحت شدند و اخبار را حمل بر نفی لزوم کرده‌اند. (رک: بحرانی، ۱۹/ ۴۴؛ عاملی، ۴/ ۵۷۶؛ نجفی، ۲۳/ ۵۱) شیخ اعظم با توجه به فهم مشهور، از ظهور روایت دست برمی‌دارد و چنین می‌گوید: «ظهور اخبار در بطلان به جاست ولی این که عالمان و حاملان اخبار نفی لزوم فهمیده‌اند این

معنی را به ذهن نزدیک می‌کند.» (انصاری، کتاب المکاسب، ۵/ ۲۱۹-۲۲۰) از این سخن شیخ اعظم به روشنی برمی‌آید که ایشان فهم اصحاب را موهن و کاسر هم می‌داند زیرا به خاطر اعراض مشهور از ظاهر روایت دست از ظهور برداشت.

نمونه پنجم: این پرسش بین فقیهان مطرح است که اگر راهن، عین مرهونه را بفروشد، بیع از اساس باطل است یا اینکه متوقف بر اجازه مرتهن است. جماعتی از متقدمان و تعداد اندکی از متأخران بیع را از اساس باطل دانسته‌اند (رک: ابن حمزه طوسی، ۲۶۶؛ محقق حلی، ۲/ ۸۲) ولی برخی بر این باورند که صحت بیع، متوقف بر اجازه مرتهن است. (رک: انصاری، کتاب المکاسب، ۴/ ۱۵۴)

از رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم نقل شده که «الرَّاهِنُ وَالْمَرْهُونُ مَمْنُوعَانِ مِنَ التَّصَرُّفِ.» (نوری، ۱۳/ ۴۲۶، ح ۶) ظاهر این روایت این است که تصرف راهن و مرتهن از اساس باطل است، در نتیجه بیع راهن از اساس باطل است؛ ولی شیخ اعظم این ظهور را موهون می‌داند و چنین می‌گوید: «بالفرض که روایت در بطلان تصرف از اساس ظهور داشته باشد، این ظهور به وسیله مخالفت جمهور متأخران در هم می‌کند.» (انصاری، کتاب المکاسب، ۴/ ۱۵۴) از این کلام شیخ هم برمی‌آید که ایشان فهم و عمل اصحاب را موهن و کاسر می‌داند.

شیخ اعظم افزون بر نمونه‌های فوق در موارد دیگری نیز به فهم و عمل اصحاب استناد کرده است. (انصاری، فرائد الأصول، ۲/ ۴۶۲-۴۶۱ و ۵۳۵ و ۳/ ۶۵؛ همو، کتاب المکاسب، ۱/ ۵۶ و ۴/ ۱۰۰ و ۱۷۹ و ۱۸۰-۱۷۹ و ۱۸۴-۱۸۳ و ۲۵۲ و ۵/ ۱۳۰-۱۳۱ و ۶/ ۵۱؛ همو، کتاب الطهاره، ۲/ ۴۷۳ و ۳/ ۲۶۶-۲۶۷ و ۳۳۸ و ۳۷۱ و ۴/ ۴۱۰؛ همو، کتاب الصوم، ۴۴ و ۱۳۴ و ۲۴۷؛ همو، کتاب الحج، ۳۵؛ همو، القضاء والشهادات، ۵۳ و ۷۰ و ۱۹۷؛ همو، أحكام الخلل فی الصلاة، ۱۸۸؛ همو، رسائل فقهیة، ۱۵۳-۱۵۴)

البته در یک مورد از ظاهر کلام شیخ بر می‌آید که انجبار ضعف دلالت با عمل اصحاب (شهرت عملیه) درست نیست که با دیدگاه نظری وی مطابق است. ایشان درباره روایت حسنه خالد بن هاشم (کلینی، ۳/ ۱۲۷، ح ۳) می‌گوید: «بالفرض که قصور دلالت با شهرت جبران شود، دعوای انجبار قصور دلالت این روایت با شهرت مستفیضه رد می‌شود زیرا شهرت محقق نیست.» (انصاری، کتاب الطهاره، ۴/ ۱۸۹-۱۸۶)

ظاهر این کلام شیخ این است که انجبار ضعف دلالت با فهم و عمل اصحاب جایز نیست.

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان گفت که دیدگاه شیخ در مقام نظریه پردازی با عملکرد وی هماهنگ نیست؛ وی در علم اصول ثابت کرده است که فهم و عمل اصحاب جابر و کاسر نیست ولی در مقام عمل بدان پایبند نبوده است.

البته این‌گونه نیست که اگر فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر ندانیم دیگر در فهم و تحلیل دلالتی روایات کارایی نداشته باشد و حدیث‌پژوه نیازی به فهم عالمان نداشته باشد؛ بلکه در عین حالی که فهم

عالمان برای حدیث پژوه حجت نیست، ولی مراجعه به آن‌ها یک ضرورت است و برای این که فهم دقیق و درستی از حدیث داشته باشد ناچار است که فهم دیگران را ببیند. دلیل این مطلب این است که فهم حدیث مبتنی بر عرف اهل زبان است و عالمان آگاه‌ترین افراد به عرف اهل زبان هستند؛ لذا اگر از حدیثی، معنایی را بفهمند این خود دلیل بر این است که آن حدیث در آن معنی ظهور دارد.

آیت الله خوئی در عین حال که فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر نمی‌داند ولی به این کاربرد فهم عالمان باور دارد. وی در این باره می‌گوید: «این جا مطلبی هست و آن این است که هرگاه گروهی از عالمان لفظی را بر معنایی حمل کنند که در نظر ما در آن ظهور ندارد با اینکه آنان از اهل زبان عربی و از اهل عرف هستند، در این صورت کشف می‌شود که لفظ در آن معنایی ظهور دارد که بر آن حمل کرده‌اند؛ زیرا منظور از ظهور چیزی است که اهل عرف از لفظ می‌فهمند و مفروض این است که آنان در حالی که از اهل عرف بوده‌اند آن معنا را فهمیده‌اند. ولی این به صورتی اختصاص دارد که احراز کنیم حمل آن‌ها به خاطر حاق لفظ بوده است ولی اگر احتمال بدهیم که آن حمل مبتنی بر قرائن خارجی بوده که با اجتهادشان به دست آمده در این صورت حجت نیست زیرا ظهور عرفی وجود ندارد و اجتهاد آنان برای ما حجت نیست. در طرف اعراض هم وضعیت به همین صورت است؛ اگر به نظر ما لفظ در معنایی ظهور داشته باشد و گروهی از عالمان آن را بر خلاف آن حمل کرده باشند و احراز شود که حمل آنان به خاطر حاق لفظ بوده نه به خاطر اجتهادشان، در این صورت معلوم می‌شود که لفظ در معنایی که ما فهمیدیم ظهور ندارد بلکه آن خلاف ظاهر است و خلاف ظاهر چیزی است که عرف خلاف آن را از لفظ می‌فهمد.» (خوئی، مصباح الأصول، ۲/ ۲۴۲)

بنابراین در بسیاری از موارد که شیخ اعظم به فهم و عمل اصحاب استناد کرده است از همین باب است؛ مثلاً در پاسخ کسانی که از روایت «يُنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَسْمَعَ مَنْ خَلْفَهُ» (کلینی، ۳/ ۳۳۷، ح ۵) برداشت کرده‌اند که پیش نماز باید دو رکعت آخر را بلند بخواند و اگر تسبیحات اربعه را به اخفات بخواند باطل است، چنین گفته است: «أَنَّ أَصْحَابَنَا قَدِيمًا وَ حَدِيثًا فَهَمُّوا مِنْ لَفْظِ "يُنْبَغِي" الْإِسْتِحْبَابَ.» (انصاری، کتاب الصلاة، ۱/ ۳۳۳) پر واضح است که در این جا، شیخ اعظم نمی‌خواهد ضعف دلالت را با فهم و عمل اصحاب جبران کند یا ظهور کلام را با فهم و عمل اصحاب بشکند، بلکه وی از طریق فهم و عمل اصحاب که از خبره‌های عرف اهل زبان هستند، معنا و ظهور عرفی کلام را کشف کرده است.

بنابراین اگر فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر ندانیم، باز هم حدیث پژوه باید به سراغ فهم عالمان و اصحاب برود زیرا فهم آنان، همچون نورافکنی است که فضا را برای کشف معنای عرفی روشن می‌سازد و زمینه‌ساز فهم درست حدیث می‌گردد. پس در هر صورت، فهم و عمل اصحاب یکی از قرائن خارجی برای فهم درست حدیث به حساب می‌آید.

۳) جایگاه علمی سائل

یکی از قرینه‌های غیر لفظی که حدیث پژوه را به مراد جدی و واقعی حدیث راهنمایی می‌کند، جایگاه علمی سائل است که شیخ انصاری هم از این قرینه در آثار فقهی خود استفاده کرده است. نمونه اول: یکی از احتمالاتی که در ارتباط با معنی حدیث: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» رَجُلٌ صَلَّى الْفَجْرَ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ؛ فَقَالَ: لَا بَأْسَ «(طوسی، تهذیب الأحكام، ۳۶/۲، ح ۶۴) وجود دارد این است که محمد بن مسلم خیال کرده که مقارن با طلوع فجر نمی‌توان نماز صبح را خواند (یعنی توهم بَأْس کرده است) و لذا از امام صادق «علیه السلام» می‌پرسد که شخصی هنگام طلوع فجر نماز صبح می‌خواند آیا اشکالی ندارد؟ امام پاسخ می‌دهد: اشکال ندارد. شیخ انصاری این احتمال توهم بَأْس را با جایگاه علمی سائل سازگار نمی‌داند و این احتمال را رد می‌کند: «این توهم که با ضروری دین مخالف است از شخصی همچون محمد بن مسلم که از بزرگ‌ترین اصحاب امام صادق «علیه السلام» است بعید است.» (انصاری، کتاب الصلاة، ۱/۱۰۹)

نمونه دوم: گروهی از عالمان برای جواز تقلید میت به «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَازْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.» (صدوق، کمال الدین وتمام النعمة، ۲/۴۸۳-۴۸۴، ح ۴) استناد کرده‌اند؛ بدین‌سان که طبق قول امام، روایت و فتوای راویان حجّت است و اطلاق آن زمان موتشان را هم شامل می‌شود. (انصاری، مطارح الأنظار، ۲/۴۷۹) ولی شیخ انصاری این برداشت از روایت را نادرست می‌داند و ادله‌ای بر رد آن می‌آورد که یکی از آن‌ها ناسازگاری با جایگاه علمی سائل است؛ بدین صورت که پرسش از جواز رجوع به راویان و حجیت روایت و فتوای آنان با جایگاه علمی سائل نمی‌سازد. وی در این باره می‌گوید: «همانا ظاهر حال سائل - یعنی اسحاق بن یعقوب که از اجلا است همچون جلالت واسطه یعنی شیخ بزرگوار ابوالقاسم بن روح که یکی از نواب اربعه است - این است که سؤال از چیز روشن و واضح نباشد؛ زیرا آن سؤال امری نیست که بر مثل سائل و واسطه پوشیده باشد تا به فرستادن تویح نیاز باشد.» (همان، ۲/۴۸۵)

۴) تخصیص اکثر

یکی از قرینه‌های غیر لفظی دیگری که در فهم حدیث به ما کمک می‌کند، تخصیص اکثر است. متکلم، اراده کرده است که خالد و بکر اکرام شوند ولی کلام را به صورت عموم القا می‌کند و می‌گوید: «اکرم العلماء» سپس تک تک عالمان را استثنا می‌کند تا حدی که تنها در تحت آن خالد و بکر باقی بمانند. به این، تخصیص اکثر گفته می‌شود که در نزد عقلا، قبیح و مستهجن است و در کلام متکلم حکیم هرگز اتفاق نمی‌افتد. بنابراین اگر کلام معصوم را به گونه‌ای معنا کنیم که باعث تخصیص اکثر شود، این خود قرینه‌ای است که آن معنا، مقصود و منظور وی نبوده است.

شیخ انصاری در تراث فقهی و اصولی خود در فهم و تحلیل دلالتی روایات از این قرینه کمک گرفته است و در مواردی برخی از معانی محتمل را که مستلزم تخصیص اکثر بوده کنار نهاده است؛ به نمونه‌های زیر توجه کنید.

نمونه اول: عبدالله بن ابی یعفور خدمت امام صادق «علیه السلام» عرضه می‌دارد: عدالت يك شخص چگونه شناخته می‌شود تا شهادت وی پذیرفته شود؟ حضرت می‌فرماید: «أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ البَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْبَيْدِ وَاللِّسَانِ وَتَعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الكِبَائِرِ الَّتِي أُوْعِدَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شَرْبِ الخُمُورِ وَالزَّيْنِ وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الوَالِدِينَ وَالْفُرَارِ مِنَ الرَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالدَّلَالَةَ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، ۳/ ۳۸، ح ۳۲۸۰)

شیخ انصاری بر این باور است که مراد از عیوب در عبارت «أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ» همان عیب‌هایی است که در فقره پیشین روایت، ترک آنها در مفهوم عدالت اخذ شده است و قرینه و شاهد آن را «تخصیص اکثر» می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «همانا متبادر از عیوب، همان چیزهایی است که در فقره پیشین ترکشان در مفهوم عدالت اخذ شد؛ نه این که متبادر از عیوب همه کاستی‌های در گناهان کبیره و صغیره و مکروهات منافی با مروّت باشد زیرا در غیر این صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید چون گناهان کبیره و آنچه با مروّت منافات دارد در مقابل چیزهایی که ترکشان در عدالت معتبر نیست، همانند قطره در برابر دریا است. بنابراین باید عیوب را بر چیزی حمل کرد که معهود از فقرات سابق است. گویا امام «علیه السلام» با تعریف کردن عدالت به ملکه بازدارنده از گناهان کبیره خواسته است پوشاندن کبائر هنگام معاشرت با مردم را راه شناخت عدالت معرفی کند.» (انصاری، رسائل فقهیه، ۲۱)

نمونه دوم: شیخ اعظم با توجه به اخبار «نفی ضرر و ضرار» ۱ مفاد قاعده «لاضرر» را این می‌داند که شارع مقدس، حکمی که باعث ضرر بر شخصی شود جعل نکرده است. (انصاری، فرائد الأصول، ۲/ ۴۶۰) وی می‌گوید که دلالت «اخبار نفی ضرر» بر این معنا هیچ‌گونه کاستی ندارد جز این که به کثرت تخصیص مبتلا است به گونه‌ای که افرادی که از تحت آن خارج شده چندین برابر افراد باقی مانده است و اگر واقعاً چنین باشد باید از این معنا دست برداریم. وی در این باره می‌گوید: «همانا لازم آمدن تخصیص اکثر قرینه‌ای است بر این که معنایی اراده شده که از آن تخصیص اکثر لازم نیاید.» (همان، ۲/ ۴۶۵)

در موارد دیگری نیز شیخ اعظم برای کشف مراد جدی حدیث از این قرینه کمک گرفته است. (انصاری، مطارح الأنظار، ۳/ ۴۶۶؛ همو، کتاب الطهاره، ۱/ ۴۰۰ و ۲/ ۱۷۲ و ۵/ ۲۸۸؛ همو، أحكام الخلل فی الصلاة، ۷۲؛ همو، کتاب المکاسب، ۱/ ۲۰-۲۱ و ۳/ ۶۳ و ۵۵۳؛ همو، القضاء والشهادات، ۲۱۰)

۱. اخباری که بر نفی ضرر و ضرار دلالت می‌کند فراوان است. فخرالمحققین در ایضاح الفوائد ادعای تواتر کرده است (حلی، ۲/ ۴۸) مهم‌ترین این اخبار، روایاتی است که قصه سمرة بن جندب را گزارش می‌کند. (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۵/ ۲۹۲، ح ۲)

۵) ناسازگاری با شأن و عصمتِ معصوم

عصمت پیامبر و امامان معصوم از مسلمات و قطعیات نزد امامیه است و آنان اسوه ادب و کرامت انسانی هستند. سخن به درشتی نمی‌گویند و دور از آداب انسانی رفتار نمی‌کنند و نه تنها در میزان دین، کامل‌ترین مصداق ایمان به اسلام و تخلُّق به حق دانسته می‌شوند، بلکه در میزان انسانیت نیز جز از سر رحمت، مردانگی، گذشت، فداکاری، راستی، بردباری و عزّت نفس سخن نمی‌گویند و اقدامی نمی‌کنند؛ لذا هرگاه روایتی با عصمت و منش انسانی و شخصیت اسلامی معصومان در تعارض باشد، فاقد اعتبار و ارزش دانسته می‌شود. شیخ اعظم نیز برخی روایات را با این میزان سنجیده و با اینکه به لحاظ سند معتبر بوده‌اند، آن‌ها را تأویل برده یا کنار نهاده است.

نمونه اول: در جوامع حدیثی، اخباری وارد شده که نشان می‌دهد گاهی پیامبر اکرم به هنگام نماز صبح خواب مانده و نمازش قضا شده است. (کلینی، ۳/ ۲۹۴، ح ۸ و ۹؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۲/ ۲۶۵، ح ۹۵؛ همو، الإستبصار، ۱/ ۲۸۶، ح ۴؛ حرعاملی، ۸/ ۲۵۴، باب ۱، ح ۱۰۵۶۹) علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار بابی با عنوان «سهوه و نومه عن الصلاة» گشوده و به صورت گسترده به نقد و تحلیل این اخبار پرداخته است. (رک: مجلسی، ۱۷/ ۱۲۹-۹۷) ملامحسن فیض کاشانی نیز برخی از این اخبار را در وافی در بابی با عنوان «لا عار فی الرقود عن الفریضة» آورده است. (فیض کاشانی، ۸/ ۱۰۲۲-۱۰۱۹)

یکی از این احادیث که شیخ انصاری نیز آن را آورده از این قرار است: «از زراره نقل شده که با امام باقر (علیه السلام) ملاقات کردم حضرت برایم از رسول خدا حدیث کرد که در یکی از سفرهایش تا پاسی از شب بیدار بود و فرمود چه کسی نگرهبانی می‌دهد؟ بلال گفت: من. [نگهبانی شب را به بلال سپرد و بعد به خواب رفت] سپس بلال خوابش گرفت و همه خواب بودند که خورشید طلوع کرد [ناگهان حضرت بیدار شد] و فرمود: بلال! چرا خوابیدی؟ بلال گفت: یا رسول الله مرا هم مانند شما خواب ربود. سپس حضرت فرمود: از مکانی که در آن غفلت شما را فراگرفته حرکت کنید، [مقداری که حرکت کردند] حضرت فرمود: بلال! اذان بگو. پس بلال اذان گفت و حضرت دو رکعت فجر را خواند و به اصحاب دستور داد، پس آنان دو رکعت فجر را خواندند، آن‌گاه حضرت با آنان نماز صبح را اقامه کرد سپس فرمود: هر که نمازی را فراموش کند هر وقت یادش آمد بخواند» شیخ انصاری این روایات را در حد استفاضه می‌داند و بر این باور است که در سند و دلالت آن‌ها هیچ مشکلی وجود ندارد و تنها مشکل آن‌ها ناسازگاری با شأن معصوم است. وی به طور مفصل به نقد محتوایی آن‌ها می‌پردازد. (انصاری، رسائل فقهیه، ۳۱۹-۳۲۳)

نمونه دوم: عبدالحمید بن سعید گفت: «امام کاظم (علیه السلام) غلامی را فرستاد تا برایش تخم مرغ بخرد. غلام یکی دو تا تخم مرغ خرید سپس با آن‌ها قمار زد. چون که به نزد موسی بن جعفر (علیه السلام) آمد، حضرت آن‌ها را گرفت و خورد. مولای آن غلام به حضرت عرض کرد: در میان آن‌ها تخم مرغی بوده که

با آن قمار شده امام طشتی خواست. آنچه خورده بود استفراغ کرد» (کلینی، ۱۲۳/۵، ح ۳؛ حرعاملی، ۱۱۷/۱۶۵، باب ۳۵، ح ۲۲۲۵۵؛ مجلسی، ۱۱۷/۴۸، باب ۵، ح ۳۲)

شیخ انصاری در محتوای این روایت مناقشه می‌کند و چنین می‌گوید: «شاید اینکه امام تخم مرغی را که غلام با آن قمار بازی کرده بود، قی کردند به خاطر ترس از این بوده که حرام جزئی از بدنش شود نه این که آن را به مالکش بازگرداند. ولی این اشکال پیش می‌آید که اگر این گونه تأثیری داشته باشد مشکل است که امام آن را از روی جهل بخورد؛ چون امام به محرمات واقعی که علم، جهل و غفلت آن را تغییر نمی‌دهد اقدام نمی‌کند؛ زیرا آنچه که دلالت دارد که غفلت از انجام واجب و ترک حرام در حق معصوم روا نیست، دلالت دارد که در اینجا هم جهل برای وی جایز نیست؛ مگر این که گفته شود مجرد تصرف، از حرام‌های علمی است و تأثیر واقعی که با جهل تغییر نمی‌کند همانا در صورتی است که تصرف باقی باشد و فرض این است که در اوائل تصرف معده، امام اطلاع پیدا کردند و جهل حضرت ادامه نداشت. همه این‌ها به خاطر تطبیق فعل آنان بر قواعد است و گر نه کسی جز خودشان از سر حرکات، رفتار و گفتارشان آگاه نیست» (انصاری، کتاب المکاسب، ۱/۳۷۹-۳۸۰)

نمونه سوم: «از امام صادق «علیه‌السلام» درباره مردی پرسیده شد که در سرزمین سردسیری بود و هراس داشت که اگر غسل کند از سردی هلاک شود. چه باید بکند؟ حضرت فرمود: باید غسل کند هر چه می‌خواهد بشود، بشود. گفت: بیان داشتند که بیمار و دردمند بوده‌اند و جنب شدند و در جای سردی بوده‌اند و شب سرد و طوفانی. غلامان را خواستم پس به آن‌ها گفتم مرا ببرید و غسل دهید. گفتند: بر تو می‌ترسیم. به آن‌ها گفتم: چاره‌ای نیست پس مرا بردند و بر روی چوبی نهادند و بر من آب پاشیدند و غسل دادند.» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/۱۹۸، ح ۴۹؛ همو، الإستبصار، ۱/۱۶۲، ح ۸؛ حرعاملی، ۱/۴۷۸، باب ۴۸، ح ۱۲۷۰)

گرچه این روایت به لحاظ سند صحیح است، ولی شیخ انصاری بر این باور است که محتوای آن با قواعد مسلم و شأن معصوم سازگار نیست؛ لذا استدلال به آن را جایز نمی‌داند. وی در این باره می‌گوید: «هذا، مع کون ما تضمنته الروایة مخالفة للقاعدة المقررة فی التیمم، بل لأصول المذهب من عروض الإحتلام للإمام؛ افزون بر این محتوای روایت با قاعده مسلم در باب تیمم ناسازگار است بلکه با اصول مذهب نمی‌سازد چراکه احتلام در شأن معصوم نیست.» (انصاری، کتاب الطهارة، ۲/۴۰۴)

نمونه چهارم: در موثقه عبدالله بن وضاح که راوی از امام می‌پرسد: «قرص خورشید مستتر شده و قرمزی در آسمان نمایان گشته است؛ آیا من حق افطار و نماز دارم امام او را سفارش به احتیاط می‌کنند» بعضی برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه به این حدیث استناد کرده‌اند؛ اما شیخ می‌گوید حکم به احتیاط در صورت جهل راوی به حکم از ناحیه امام با منصب ایشان سازگار نیست و لذا باید شبهه موضوعیه باشد نه

نتیجه‌گیری

شیخ انصاری بر این باور است که فهم حدیث از دو مرحله ظهور تصویری (معناشناسی) و ظهور تصدیقی (منظورشناسی) تشکیل شده است؛ تشکیل ظهور تصویری به علم لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و اصول فقه نیاز دارد و برای تشکیل ظهور تصدیقی باید از قرینه‌ها کمک گرفت. بررسی قرینه‌های لفظی و مقامی در فرآیند فهم حدیث تأثیر بسزایی در فهم مراد واقعی معصوم دارد؛ ایشان برای تحصیل ظهور و دستیابی به مراد جدی امام، در تراث فقهی - اصولی خود، از قرائن مقامی متنوعی استفاده کرده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. به نظر شیخ انصاری اجماع، یکی از مهم‌ترین قرینه‌های غیر لفظی است که حدیث‌پژوه را به فهم مراد جدی معصوم راهنمایی می‌کند و ایشان در مقام فهم و تحلیل دلالتی روایات به اجماع به عنوان یک قرینه توجه کرده است و در موارد فراوانی از آن برای رسیدن به مدلول حقیقی و جدی روایت کمک گرفته است.
۲. شیخ انصاری در علم اصول ثابت کرده است که فهم و عمل اصحاب جابر و کاسر نیست ولی در مقام عمل بدان پایبند نبوده است. البته به نظر ایشان حتی اگر فهم و عمل اصحاب را جابر و کاسر ندانیم، باز هم حدیث‌پژوه باید به سراغ فهم عالمان و اصحاب برود زیرا فهم آنان، فضا را برای کشف معنای عرفی روشن می‌سازد و زمینه‌ساز فهم درست حدیث می‌گردد.
۳. یکی دیگر از قرینه‌های غیر لفظی که حدیث‌پژوه را به مراد جدی و واقعی حدیث راهنمایی می‌کند، جایگاه علمی سائل است که شیخ انصاری هم از این قرینه در آثار فقهی خود استفاده کرده است.
۴. یکی از قرینه‌های غیر لفظی دیگری که در فهم حدیث به ما کمک می‌کند، تخصیص اکثر است. شیخ انصاری در تراث فقهی و اصولی خود در فهم و تحلیل دلالتی روایات از این قرینه کمک گرفته و در مواردی برخی از معانی محتمل را که مستلزم تخصیص اکثر بوده کنار نهاده است.
۵. شیخ اعظم برخی روایات را با میزان ناسازگاری با شأن و عصمت معصوم سنجیده و با اینکه به لحاظ سند معتبر بوده‌اند، ولی آن‌ها را تأویل برده یا کنار نهاده است.

منابع

ابن حمزة طوسی، أبو جعفر محمد بن علی، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، أول، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۸ق.

انصاری، مرتضی، أحكام الخلل فی الصلاة، أول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۳ق.

- _____ ، رسائل فقهیه، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۴ق.
- _____ ، فراند الأصول، هشتم، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۲۸ق.
- _____ ، کتاب الحج، اول، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
- _____ ، کتاب الخمس، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____ ، کتاب الزکاة، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____ ، کتاب الصلاة، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____ ، کتاب الصوم، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۳ق.
- _____ ، کتاب الطهارة، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____ ، کتاب النکاح، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____ ، القضاء والشهادات، اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____ ، مطراح الأنظار، مقرر: میرزا ابوالقاسم کلانتری طهرانی، اول، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
- _____ ، کتاب المكاسب، یازدهم، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۲۸ق.
- بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تصحیح: محمدتقی ایروانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۵ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، اول، دار الکتب الإسلامیه، قم، بی تا.
- حرّ عاملی، محمّد بن حسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت «علیهم السّلام»، مؤسسه آل البيت «علیهم السّلام»، قم، ۱۴۰۹ق.
- حلی، محمّد بن حسن، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، اول، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ق.
- خویی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، مقرر: محمداسحاق فیاضی، چهارم، انصاریان، قم، ۱۴۱۷ق.
- _____ ، مصباح الأصول، مقرر: محمدسرور واعظ حسینی بهسودی، پنجم، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۷ق.
- سبزواری، محمّدباقر، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، اول، مؤسسه آل البيت «علیهم السّلام»، قم، ۱۴۲۷ق.
- صدر، سیدمحمّدباقر، بحوث فی علم الأصول، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، چهارم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت «علیهم السّلام»، قم، ۱۴۳۱ق.
- صدوق، ابن بابویه ابوجعفر محمد، کمال الدین وتمام النعمة، مصحح: علی اکبر غفاری، دوّم، اسلامیة، تهران، ۱۳۹۵ق.
- _____ ، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، دوّم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، اول، مؤسسه آل البيت «علیهم السّلام»، قم، ۱۴۱۸ق.
- طوسی، محمّد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ق.

_____ ، تهذیب الأحكام، تصحیح: حسن موسوی خراسان، چهارم، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.

_____ ، المبسوط فی فقه الإمامیه، سّوم، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران، ۱۳۸۷ق. عاملی، سیدجواد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامّة، تصحیح: محمدباقر خالصی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۹ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: دار الحدیث، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، دوّم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ق.

مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چهارم، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۰ش.

نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، هفتم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۴ق.

نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت «علیهم السّلام»، مؤسسه آل البيت «علیهم السّلام»، بیروت، ۱۴۰۸ق.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۴۱ - ۲۶۰
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۳	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۶/۲۳
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61843.0	نوع مقاله: پژوهشی

قواعد تفسیر لغوی

حیدر پاسنگ

دانشجوی دکتری دانشگاه مازندران

دکترعلی اکبر ربیع نتاج

استاد دانشگاه مازندران

دکتر محسن نورائی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: m.nouraei@umz.ac.ir

دکتر حبیب اله حلیمی جلودار

دانشیار دانشگاه مازندران

چکیده

شناسایی قواعد تفسیر لغوی به معنای راهکارهای ضابطه‌مند در معناشناسی واژه‌های قرآن کریم، ضرورتی است که با توجه به پیش فرض‌های مفسر و برخی نقائص در عملکرد لغویان، در نظر داشتن آن در فرایند تفسیر نتایج شگرفی به دنبال دارد. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، قواعد از کتب تفسیری و لغوی استخراج و بررسی شده‌اند. مهم‌ترین این قواعد عبارتند از: کاربرد غالب، تقدیم معنای شرعی بر عرفی و لغوی، عدم اعتماد به مجرد لغت، تقدم اقوال مفسران متقدم بر لغویان. یافته‌ها نشان می‌دهد که توجه به همه قواعد، منابع و قرآن در تفسیر لغوی تأثیرگذار هستند و مجرد لغت کارایی ندارد. این قواعد با اصول ادبی و واژه‌شناسی منطبق بوده و با اجرای آن، مفاهیم و مدالیل قرآنی همیشه قابل استفاده خواهند بود. به منظور شناسایی قواعد تفسیر لغوی از نتایج به دست آمده در این پژوهش استفاده شود.

کلیدواژه‌ها: قواعد، تفسیر لغوی، واژه‌های قرآن، لغویان



The Rules of the Verbal Interpretation

Heidar Pasang

Ph.D. Student, University of Mazandaran

Dr. Ali Akbar Rabi Nataj

Professor, University of Mazandaran

Dr. Mohsen Nouraei (Corresponding Author)

Associate Professor, University of Mazandaran

Email: m.nouraei@umz.ac.ir

Dr. Habibollah Halimi Jelodar

Associate Professor, University of Mazandaran

Abstract

The verbal interpretation rules are disciplined solutions in the semantics of the Holy Quran, and identifying them is a necessity. Due to the interpreter's assumptions and some shortcomings in the performance of the philologists, considering these rules in the process of interpretation will lead to amazing results. So, in this study, by using a descriptive-analytical method, these rules have been extracted from the interpretive and lexical books and examined. The most important of them are; using of the famous and dominant meaning, preferring the religious meaning to the customary and lexical ones, non-relying on the word alone, and priority of the sayings of the earlier interpreters over the philologists. The findings show that considering all the rules, sources, and evidence instead of the word alone, is effective in verbal interpretation. These rules conform with the literary principles and philology, and by their implementation, Quranic concepts and meanings will be usable forever. In order to identify the rules of verbal interpretation, the findings of this writing could be used.

Keywords: The rules, Verbal interpretation, The words of the Quran, Philologists

مقدمه

اولین گام در تفسیر قرآن کریم، فهم معنای لغات قرآن است. مفسران پیش از ورود به مباحث تفسیری، عموماً از لغات سخن می‌گویند و همواره هر مفسر راهکار، روش و قواعد متعددی جست‌وجو کرده است. علاوه بر این، گزارش‌ها از اقوال مفسران متقدم همراه تألیف معاجم و فرهنگ‌های لغت توسط لغویان از قرون اولیه، بیانگر اعتبار و جایگاه این مسئله است؛ متأخران نیز از میراث گذشتگان بسیار بهره برده‌اند. از این رو بررسی و دقت در لغات قرآن و دستیابی به معنای صحیح و کشف و تبیین مبانی، قراین معنایی و قواعد از دیرباز مورد توجه مفسران و لغویان بوده است. تفسیر لغوی به عنوان یک روش، زیربنایی‌ترین مرحله برای ورود به تفسیر است. منظور از قواعد تفسیر لغوی به طور اجمال روشن است و آن عبارت است از راه‌کارهای کلی برای استنباط معانی الفاظ قرآن که می‌تواند فهم بهتر قرآن را سبب شود یا در صورتی که واژه‌ها ابهام دارد با آن قواعد بتوان ابهام را رفع کرد و هرگاه لغت با معانی مختلف، سازگار باشد با در نظر گرفتن قواعد بتوان از میان چند معنا یکی را ترجیح داد.

ویژگی‌های زبان عربی همچون چندمعنایی و سیر تطور واژگان از عربی جاهلی به واژگان دینی، وجود منابع، قرائن متعدد، شیوه‌های متنوع تفسیری و پیش‌فرض‌های مفسر و... سبب شده که اختلافات تفسیری افزون گردد که گاهی منجر به تفسیر به رأی، تأویل‌های ناروا و لغت بسندگی شده است.

این همه نشانگر آن است که تفسیر لغوی سخت به دسترسی به مجموعه‌ای از قواعد نیاز دارد که بدان بتوان به ظرایف معنایی واژگان و راه حلی برای پایان دادن به اختلافات و کژفهمی‌ها دست یافت. آنچه بهره‌برداری از قواعد تفسیر لغوی را با مشکل مواجه کرده آن است که زوایای مختلف آن دقیقاً معلوم نگردیده است.

هدف اصلی پیش‌روی این نوشتار آن است که چگونه و با چه قواعد و با استفاده از چه شواهدی می‌توان به تفسیر لغوی دست یافت؟ در مورد الفاظ چندمعنا، کدام یک از معانی معتبر است؟ آیا مجرد لغت در فهم قرآن کافی است؟ جایگاه اقوال مفسران متقدم و لغویان در تفسیر لغوی چیست؟ پژوهشگران با روش توصیفی - تحلیلی به منابع متعدد تفسیری و لغوی مراجعه نموده تا با استخراج شواهد و تحلیل‌ها ابتدا چارچوب نظری را بررسی کرده و سپس قواعد را تبیین کنند. بدین ترتیب هدف این نوشتار، شناسایی قواعد تفسیر لغوی است که تاکنون به صورت یک‌جا گردآوری نشده است.

پیشینه

درباره قواعد تفسیر به طور کلی پژوهش‌های متعددی انجام شده و نظریات مهمی در این خصوص ارائه گردیده، اما قواعد تفسیر لغوی به صورت پژوهشی مستقل همچنان مهجور مانده و چندان مورد بررسی قرار

نگرفته است و پژوهشگران هرکدام در آثار خود در فصلی جداگانه به منهج و تفسیر لغوی اشاراتی داشته‌اند، چنان‌که «العک» در فصلی از کتاب خود «اصول التفسیر و قواعد» (۱۴۱۴ق.) به قواعد منهج لغوی می‌پردازد و به اکتفا نکردن به ظاهر لغت اشاره‌ای گذرا دارد. بیان قواعدی برای تفسیر لغت، عنوانی است از یک فصل در کتاب «قواعد التفسیر جمعاً و دراسه» (۱۴۱۷ق.) از خالد السبت که در آن استعمال مشهور را ذکر و نمونه‌هایی متفاوت با این مقاله مطرح می‌کند. علی اکبر بابایی در کتاب «قواعد تفسیر قرآن» (۱۳۹۸) در یک فصل به تبیین مفردات و ساختار ادبی آیات پرداخته است. امروزه نیز مقالات و پایان‌نامه‌هایی درباره تفسیر لغوی نگاشته شده است که بیشتر در زمینه روش‌ها و روایات تفسیر لغوی است؛ مانند مقاله‌های «روش شناسی معصومان در تفسیر لغوی قرآن کریم» (۱۳۹۱): مهدوی راد و کوهی، حدیث اندیشه، شماره ۱۳؛ «تفسیر لغوی و ادبی از منظر روایات معصومان» (۱۳۹۲): علی احمد ناصح، فصلنامه پژوهش‌های ادبی قرآنی، شماره ۱؛ «تفسیر لغوی سوره دهر در تفسیر نمونه» (۱۳۹۵): مؤدب و احمدی نژاد، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۲۵ و پایان‌نامه کارشناسی ارشد فراهانی با عنوان «تفسیر لغوی معصومان در ده جزء دوم قرآن کریم و روش شناسی آن» (۱۳۹۰)؛ نیز پایان‌نامه کوهی (۱۳۹۰) با همین عنوان، لکن با تمرکز بر ده جزء اول قرآن کریم. مرور پژوهش‌های فوق نشان داد که قواعد تفسیر لغوی هدف اصلی هیچ یک از آن‌ها نبوده است، بلکه در کنار یا ضمن مباحث دیگر مطرح شده و این پژوهش به دنبال رفع این کمبود است. وجه تمایز این نگاشته از پژوهش‌های پیش‌گفته، برجسته ساختن نگاهی است که بر پایه آن نباید تنها بر لغت صرف در فهم معانی واژه‌های قرآن بسنده شود، بلکه برای فهم هر واژه قرآنی باید به انواع منابع، قرائن و قواعد مراجعه نمود که واکاوی آن‌ها پژوهشگر را به زوایای پنهان آن واژه، رهنمون می‌سازد. در پی برآورده ساختن اهداف این پژوهش، بر پایه یافته‌های کتابخانه‌ای چارچوب نظری را در نظر گرفته‌ایم که شامل منابع و شیوه‌های لغوی مفسران متقدم و تطور معنایی واژگان قرآن است.

مفاهیم

قواعد: جمع قاعده و در لغت به معنی پایه و ستون است (ابن منظور، ۱۱/ ۲۳۹) و در اصل به معنی ثبات و استقرار است. قاعده خانه، اساس و پایه‌ای است که خانه بر آن بنا شده است. (راغب، ۶۷۹) لغت‌دانان قاعده را در اصطلاح به معنای ضابطه دانسته‌اند که امری کلی است و بر تمامی جزئیات، منطبق می‌شود. (جرجانی، ۱۲۱) برخی معاصران نیز به جای امر کلی از حکم کلی استفاده کرده‌اند. (السبت، ۱/ ۲۳) این تعریف‌ها گرچه اندک تفاوتی دارند، اما در همه آن‌ها ویژگی «کلی بودن» قاعده منعکس شده و با توجه به آن معلوم می‌شود که این ویژگی مورد اتفاق پیشینیان و معاصران است.

تفسیر لغوی: بیان معانی قرآن با الفاظ و اسالیب آن بر اساس ساختار زبان عرب است که این بیان مفهومی عام دارد و شامل قرآن، سنت، اسباب نزول و غیر آن است و آنچه به زبان عربی مربوط است، قیدی

است برای نوع بیان و تفسیر قرآن که باید بر اساس لغت عرب باشد؛ به تعبیر دیگر در تفسیر لغوی به الفاظ و ساختارهای زبان عربی که قرآن بر اساس آن‌ها نازل گردیده است، توجه می‌شود. (طیار، ۳۸) در تفسیر لغوی، مفسر با توجه به تخصصش در لغت شناسی، تلاش می‌کند تا با بیشترین تلاش به بررسی وضع و استعمالات لغت و سیر تحول آن تا به هنگام نزول و پس از آن، به مراد الهی و معنی آیه دست یابد و از روش متعارف تفسیر کمک می‌گیرد که این روش در تفاسیر از دیرباز مورد توجه بوده است، مانند جامع البیان طبری، مجمع البیان طبرسی، محررالوجیز ابن عطیه، التحریر والتنویر ابن عاشور، المیزان طباطبایی و... علاوه بر این‌ها کتب معانی القرآن، غریب القرآن، اعراب القرآن و مشکل القرآن و نیز کتب لغت معاصر همچون التحقيق فی کلمات القرآن مصطفوی، قاموس قرآن قرشی و... جزء تفاسیر لغوی محسوب می‌شوند. (رک: مؤدب، روش‌های تفسیر قرآن، ۱۶۴-۱۷۳) بنابراین در تفسیر لغوی، مفسر با استفاده از شیوه‌های مختلف می‌تواند به معانی لغات پی ببرد و به تفسیر صحیحی از الفاظ و عبارات قرآنی دست یابد. با این تعاریف، می‌توان گفت مراد از قواعد تفسیر لغوی قرآن، راهکارهای کلی است که ویژگی‌های اجرایی و عملی دارند و به وسیله آن‌ها می‌توان واژه‌های قرآن را تفسیر کرد.

منابع و شیوه‌های لغوی مفسران متقدم

جهت کشف معنای واژگان قرآن و نیل به تفسیر لغوی صحیح، متقدمان از منابع و شیوه‌های مختلف بهره می‌گرفتند.

۱. منابع

منابع جمع منبع از ریشه «نبح» به معنای محل جوشش و خروج آب یا سرچشمه است. (راغب، ۷۸۸) مقصود از منابع در اینجا مأخذ و مصادری است که پژوهشگر برای دریافت معنای واژگان قرآن به آن رجوع می‌کند. واضح است که گزینش صحیح منابع و مراجعه دقیق به آن‌ها نقش اساسی در تفسیر لغوی و در نهایت تفسیر قرآن دارد.

متقدمان برای استناد کلام خود از دو دسته منابع نقلی و عقلی استفاده می‌کردند. اساسی‌ترین مصدر نقلی تفسیر لغوی در عصر صحابه و پس از آن، خود قرآن است که برای رفع ابهام آیات و الفاظ قرآن از آن بهره برده‌اند. (طباطبایی، ۱/ ۴-۱۲) پس از آن، صحابه گاهی در تفسیر قرآن به پیامبر (ص) مراجعه می‌کردند و در بیان آیات و الفاظ قرآن از ایشان می‌پرسیدند. (حاکم نیشابوری، ۲/ ۳۱۸) متقدمان پس از مراجعه به قرآن و روایات در صورت ناآگاهی از تفسیر آیه، در فهم معانی الفاظ قرآن با استمداد از لغت، ادبیات عرب و شعر سعی می‌کردند. (سیوطی، الإقتان فی علوم القرآن، ۱/ ۴۱۳) قرآن هم بر اساس همان شیوه‌ها نازل گردیده، با این تفاوت که با اسلوبی برتر و بافتی محکم‌تر شکل گرفته است. گاه بر منقولات یک‌دیگر تکیه می‌کردند؛ چنان‌که ابن عباس می‌گوید: بیشتر اندوخته‌های تفسیری خویش را از علی بن ابی طالب (ع) آموختم (سید بن

طاووس، ۵)؛ تابعین نیز از صحابه بسیار می‌پرسیدند. (ابن سعد، ۲/ ۲۸۰) در بعضی موارد نیز متقدمان برای فهم آیات و الفاظ قرآن به مناسبت‌هایی که باعث نزول یک یا چند آیه یا سوره بود توجه داشتند.

با توجه به تنوع لغات و ویژگی‌های خاص الفاظ قرآن، مفسران متقدم گاه با استدلال عقلی به وسیله منابعی که در اختیار داشتند به کشف معنای لغات قرآن دست می‌یافتند. برای نمونه در معنی «حِثَامُهُ» در «حِثَامُهُ مِسْكَ» (مطففین/ ۲۶) دو قول وجود دارد: مهر و بسته‌بندی (قول ابن مسعود) و پایان نوشیدنی (قول ابن عباس، قتاده و حسن). (طبری، ۳۰/ ۱۰۶) نیز در معنی «هیم» در «فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ» (واقع/ ۵۵) دو قول ذکر شده است: یکی شتر تشنه که این از ابن عباس، مجاهد، عکرمه و ضحاک نقل شده و دیگری، شن که از سفیان ثوری وارد شده است. (همان، ۲۷/ ۱۹۵-۱۹۶) مرجع این اختلاف به جهت اشتراک کلمه «ختامه» و «هیم» در پذیرش این دو معناست. در این صورت، بسته به انتخاب مفسر در پذیرش یکی از دو معناست که به طریق استدلال عقلی و اجتهاد برمی‌گردد. مفسر می‌تواند با استفاده از منابع مختلف نقلی و عقلی و با اجتهاد و بررسی، یکی از معانی را ترجیح دهد.

۲. شیوه‌ها

مقصود از شیوه‌ها، بهره گرفتن از منابع است. گاه مفسر از یک منبع و گاهی نیز از منابع متعدد جهت تفسیر بهره می‌گیرد. متقدمان با شیوه‌های خاصی همچون تفسیر به آیات دیگر، استشهاد به روایات، اشعار و... به تبیین واژگان قرآن پرداخته‌اند؛ چنان‌که امام علی (ع)، «بعصرون» در «وَفِيهِ يَعْصُرُونَ» (یوسف/ ۴۹) را به «بمطرون» معنا کرده و به آیه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَاجًا» (نبأ/ ۱۴) استشهاد نمود. (مجلسی، ۸۹/ ۶۱) نیز انس بن مالک، «سبیل» در «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران/ ۹۷) را با استناد به روایت پیامبر (ص) به زاد و راحله معنا کرد (سیوطی، الإقتان في علوم القرآن، ۲/ ۶۰۴) یا ابن عباس با استشهاد به اشعار عرب به پرسش‌های نافع پاسخ داد. (زرکشی، ۱/ ۳۶۹) گاهی فقط به بیان لفظی بدون در نظر گرفتن شعر یا نثر اکتفا می‌شد؛ مثلاً ابن عباس «غول» در «لَا فِيهَا غَوْلٌ» (صافات/ ۴۷) را «در آن زوال عقل و اذیت و گناه وجود ندارد» (الشیخ، ۲۱۹، ۱۳۹۱)؛ سعید بن مسیب «یصدون» در «إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ» (زخرف/ ۵۷) را «بصیحون» (ابوالفتح رازی، ۶/ ۵۴) و سعید بن جبیر «هزل» در «وَمَا هُوَ بِالْهَازِلِ» (طارق/ ۱۴) را لعب (ابونعیم اصفهانی، ۴/ ۲۸۴) معنا کرده‌اند. گاه نیز با کمک اشعار و نثر، به بیان لفظی می‌پرداختند. از آنجا که شعر گنجینه تمدن و لغت عرب است و دیوان عرب محسوب می‌شد، متقدمان به اشعار عربی اعتماد داشته و از آن در امر تفسیر بهره می‌گرفتند. از ابن عباس نقل شده که «ساهره» در «فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ» (نازعات/ ۱۴) به معنی زمین و خشکی است. وی این شعر عرب را در تأیید آن می‌آورد:

و فیها لحم ساهره و بحر و ما فاهوا به ابدًا مقیم

«و در آن گوشت حیوانات خشکی و دریایی وجود دارد و هرچه به زبان آوردند برای همیشه ماندگار

است. (طبری، ۳۶/۳۰) در استشهاد به نثر نیز به دو صورت عمل می‌شد: با ذکر قبیله، مانند «سامدون» (نجم/ ۶۱) که در لغت حمیر به معنی غنا است (زرقانی، ۱۲۷/۱) و «بَعْلًا» (صافات/ ۱۲۵) که در لغت یمن به معنای «رَبًّا» است (سیوطی، ۱۴۰۳ق، ۸: ۵۲۶) و بدون ذکر قبیله؛ مانند استناد ابن عباس به کلام عرب در آیه «وَيُنَادِيكَ فَطَّهْرًا» (مدثر/ ۴) به نقی الثیاب؛ یعنی کسی که کارش پسندیده است. (همان، ۳۲۶) بنابراین متون عربی به عنوان مصدري برای تفسیر قرآن محسوب می‌شده و جهت مشخص کردن معنا بر طبق دلالت‌های لغوی استفاده شده است.

تطور معنایی الفاظ قرآن

ظهور اسلام پدیده‌ای بوده است که با خود ژرف‌ترین تغییرات فکری و اجتماعی و به تبع آن در زبان اعراب پدید آورد. بدیهی است که خداوند برای فهماندن معانی و مفاهیم مراد خود، الفاظ قرآن را از میان الفاظ زبان عربی برگزیده است. با نزول قرآن، واژگان عربی دچار تحول گردید. اخذ واژه‌ها توسط قرآن از زبان عمومی و اعطای معنای جدید به آن‌ها و ایجاد یک عرف خاص مؤید محققان است. (شاکر، ۱۲۰) بسیاری از واژه‌ها در زبان قرآن، لباسی نو بر تن کرده و با اشاره به معانی پیشین خود، دلالت‌های تازه یافتند. مثلاً اگر واژه «فسق» برای اعراب پیش از اسلام یادآور شکافته شدن پوسته و بیرون آمدن دانه بود، پس از هجرت این واژه، بیش از هر چیز بر خارج شدن از فرمان خدا دلالت داشت. ابن فارس در کتاب «الصاحبی فی فقه اللغه» بابتی را به موضوع تأثیر اسلام بر زبان عربی اختصاص داده و صورت‌های تعامل قرآن با واژگان عربی را این گونه بیان می‌کند: حفظ واژه به همان شکل اصلی، اما با افزودن معنای شرعی به معنای لغوی آن؛ مثل واژه «مؤمن»، حفظ کلمه به معنای دینی که قبل از نزول قرآن داشته با افزودن قید شرعی؛ مانند کلمه «صیام» یا انتقال از حوزه حقیقت به حوزه مجاز؛ همچون کلمه «فسق» و نقل آن از حوزه آیین پرستی جاهلی به حوزه توحید؛ مانند قدرت، عزت، قوت، حکمت و علم. (ر.ک: ابن فارس، الصاحبی فی فقه اللغة العربیة و سنن العرب فی کلامها، ۴۵-۴۶)

در این روش‌ها کلمات به شکل قبلی حفظ شده‌اند، ولی به گونه‌ای تغییر معنا یافته‌اند. به طور خلاصه می‌توان این اشکال را در سه دسته تخصیص دلالت، تعمیم دلالت و انتقال معنا قرار داد. (ابوعوده، ۵۰) از ویژگی‌های الفاظ قرآن، تنوع دلالت آن است که حاصل بافت یا سیاق و مراد متکلم است که بدون آشنایی با آن، مفهوم صحیح آیات، عبارات و واژگان قرآنی ممکن نیست. برای نمونه «کفر»، از واژگانی است که تحت تأثیر عرف ویژه قرآن تطور معنایی یافته است. معنای مشهور آن، مقابل «ایمان» است، اما در آیه «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيَ فِتْرًا مُصَفَّرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَّامًا» (حدید/ ۲۰) با توجه به سیاق آیه به معنی «کشاورزان» است. (قطب، ۳۴۷/۶) از طرف دیگر، آنچه سبب تطور معنایی گردیده، گذشت زمان و پیدایش علوم اسلامی و اصطلاحات گوناگون ادبی، کلامی، عرفانی بود. از این‌رو در تفسیر لغوی باید

به معنای عرفی پیش از عصر نزول و معانی به وجود آمده در زمان‌های متأخر دقت نمود تا این دو نوع معنا جایگزین معنای واقعی قرآن نگردد. آن‌گونه که برمی‌آید این تطور سبب چندمعنایی الفاظ گردیده و بیشتر الفاظ چند معنا، از رهگذر تطور معنایی به وجود آمده‌اند.

قواعد تفسیر لغوی

قاعده در هر علمی به نتیجه بخشی آن منجر می‌شود. بدون تردید فرایند تفسیر قرآن نیز اگر بخواهد به هدف مطلوب در شناخت معنای آیات قرآن نایل آید و به شیوه صحیح طی شود باید در چارچوب یک رشته قواعد صورت پذیرد و غفلت از آن می‌تواند به خطا در تفسیر منجر گردد. در پرتو تبیین دقیق قواعد می‌توان تفاسیر را محک زد و به صحت و سقم برداشت‌های آن‌ها پی برد و مبنای مناسبی برای تفسیر صحیح و زمینه‌ای برای کاهش خطاها فراهم آورد. پس از آن‌که چارچوب نظری تفسیر لغوی استوار شد می‌بایست در عمل نیز قواعد آن را سنجید و از نتایج آن استفاده کرد.

۱- کاربرد غالب

یکی از خصوصیات زبان عربی، وجود معانی متعدد برای الفاظ است که در شرایط خاص، یکی از آن معانی بر دیگری غلبه کرده است، به طوری که ذهن ابتدا به آن معطوف می‌گردد. برخی علما همچون راغب اصفهانی در کتاب خود «المفردات»، ابن فارس در «الأفراد» و الکفوی در «الکلیات فی اللغة» به گردآوری موارد کلی و کاربرد غالب الفاظ قرآن کریم اهتمام داشته‌اند. (زرکشی، ۱/ ۱۳۶-۱۴۳؛ سیوطی، الإقتان فی علوم القرآن، ۱/ ۴۹۷-۵۰۴) از دیرباز عالمان معتقد بودند که قرآن بر کلام غالب و پرکاربرد و نه نادر و شاذ نازل شده است.

۱-۱- مشهور و غیرمشهور

هدایت معنای کلام خدا به مشهورتر تا وقتی که دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد اولویت دارد. (طوسی، ۳۰۳/۹؛ طیار، ۴۰؛ حربی، ۳۴۹ و ۳۷۱-۳۷۲) برای نمونه اکثر مفسران «ضحکت» در «فَضَحَكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» (هود/ ۷۱) را به معنای معمول و متداول «خندید» بیان نموده، اما برخی آن را به «حائض شد» معنا کرده و آن را از معنای غالب خود منصرف ساخته‌اند. (قمی، ۱/ ۳۳۴؛ طباطبایی، ۱/ ۳۲۳) عده‌ای در اثبات رأی خود به شعر ابو ذؤیب استناد کرده‌اند:

تضحک الضبع لقتلی هذیل و تری الذئب لها یستهل

«کفتاران برای کشتگان هذیل دندان نشان می‌دهند، در حالی که گرگ‌ها بر آنان زوزه می‌کشند.» برخی ادبا در رد این استشهاد می‌گویند: معنای این بیت، بشارت دادن کفتارها به یک‌دیگر در هنگام خوردن کشتگان است؛ زیرا آن‌ها در این زمان بر یک‌دیگر می‌غرند و این غریدن آن‌ها، خنده آن‌ها تلقی شده است. نیز گفته شده که چه کسی دیده که کفتارها حائض شوند؛ بلکه منظور شاعر از «ضحک کفتارها» دندان نشان دادن

آن‌ها در هنگام خوردن گوشت است. همچنین شادی گفتارها به واسطه کشتگان، خنده انگاشته شده؛ زیرا خنده، تنها از شادی نشأت می‌گیرد. (ابن درید، ۱/ ۵۴۶) بعضی از لغویان همچون فراء، ابوعبیده، ابوعبید و زجاج، صحت معنای «حاضت» را منکر شده‌اند. (بغدادی، ۲/ ۴۹۳)

مؤید معنای «خندیدن» آن است که به جز آیه «فَصَحَّكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» (هود/ ۷۱)، در ۹ آیه دیگر: «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا» (توبه/ ۸۲)، «وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ» (مؤمنون/ ۱۱۰)، «فَتَبَسَّ صَاحِبًا مِنْ قَوْلِهَا» (نمل/ ۱۹)، «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بَأْيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ» (زخرف/ ۴۷)، «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي» (نجم/ ۴۳)، «وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ» (نجم/ ۶۰)، «صَاحِكَةٌ مُسَبِّحَةٌ» (عبس/ ۳۹)، «إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (مطففين/ ۳۴) یکی از مشتقات ریشه «ضحک» به کار رفته است که هیچ یک به معنای «حاضت» نیست. مثلاً در این آیات «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي» (نجم/ ۴۳) و «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا» (توبه/ ۸۲) ریشه «ضحک» در کنار ریشه «بکی» - به معنای گریستن - آمده است. از این رو می‌توان گفت که معنای واضح و بدون ابهام مشتقات این ریشه در سایر آیات، معنای «حاضت» را تأیید نمی‌کند، بلکه مؤید معنای خندیدن است. «تنور» در «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ» (هود/ ۴۰)، به معنای کف زمین، روشنی صبح، جای بلند و محل پخت نان آمده، اما آنچه از کلام عرب دانسته می‌شود، محل پخت نان است. (طوسی، ۵/ ۶۱۸) نیز در نمونه‌های دیگری چون «بردا» (نبا/ ۲۴) (خنکی، خواب) (بغوی، ۴/ ۴۳۸؛ ماوردی، ۶/ ۱۸۷؛ سمعانی، ۶/ ۱۳۹) و «نصر» (حج/ ۱۵) (باری، روزی) (فراء، ۲/ ۲۱۸؛ زجاج، ۳/ ۴۱۷؛ ابوعبید، ۲/ ۴۶) معنی اول مشهورتر است و بر آن حمل می‌شود و معنای نادر و غریب که اکثراً لغویان بیان کرده‌اند و از قبایل مختلف اخذ گردیده است، نمی‌تواند مؤید معنا باشد.

۱-۲- حقیقت و مجاز

معنای حقیقی الفاظ بر معنای مجازی آن‌ها اولویت دارد و به هنگام نبود قرینه‌ای خاص، به معنای حقیقی خود حمل می‌گردد. ادیبان و زبان شناسان قرآنی، قرآینی را جهت تشخیص معنای حقیقی از مجازی بیان می‌کنند که از مهم‌ترین آن‌ها تبادر ذهنی و شیوع در استعمال است؛ بدین معنی که تبادر معنایی خاص از یک واژه یا کثرت استعمال واژه‌ای در معنایی خاص، از حقیقی بودن معنای مورد نظر و مجازی بودن معنای دیگر حکایت دارد. (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۰/ ۲۱) برای نمونه «اعناقهم» در «فَطَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا حَاصِرِينَ» (شعراء/ ۴) در معنای گردن‌هایشان (طبری، ۱۹/ ۵۹؛ فراء، ۲/ ۲۷۷؛ ابوعبیده، ۲/ ۸۳)، اشرف و بزرگان‌شان (ماوردی، ۴/ ۱۶۵) و جماعتشان (فراهیدی، ۱/ ۱۶۸) به کار رفته است. معنای اول (گردن‌هایشان) معنای حقیقی است و نسبت به معنای مجازی دیگر کاربرد دارد. نمونه‌ای دیگر «خلود» در «ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ» (ق/ ۳۴) است. به هنگام استعمال واژه «خلود»، معنای ابدی و دائمی آن به ذهن تبادر می‌کند و

استعمال خلود در این معنی کثرت و شیوع دارد. در نتیجه معنای حقیقی خلود، اقامت دائمی و ابدی است و مکث یا اقامت موقت و منقطع، معنای مجازی آن است. (تفتازانی، ۱۳۹/۵) یا «نار» در «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ» (انبیاء/ ۶۹) در معنای حقیقی آتش به کار می‌رود؛ چون قرینه‌ای در کار نیست تا در معنای دیگری استعمال شود. آنچه اهمیت دارد، بررسی موارد استعمال کلمات در جملات و آیات قرآن کریم است تا معنای حقیقی از معنای مجازی شناخته شود.

۱-۳- اطلاق و تقیید

اگر نص یا دلیلی بر تخصیص یا تقیید لفظ وارد نشده باشد، اصل تشریح بر اطلاق آن است. (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۵۵/۶؛ قرطبی، ۲۸۲/۲؛ زرکشی، ۴۶/۱؛ زرقانی، ۸۸/۱؛ ابوحیان، ۱۹۱/۲) برای نمونه مراد از «المساجد» در «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۴) مسجدالحرام، بیت المقدس، محل سجده و همه مساجد بیان شده است. (طوسی، ۴۱۷/۱) گفته شده که درست آن است که همه مساجد منظور باشد؛ چون لفظ، عام و به صیغه جمع است و تخصیص آن به برخی از مساجد بعضی از زمان‌ها، محال است (ابوحیان، ۵۷۱/۱) و معنی عام آن غالب است.

۱-۴- حذف و مذکور

تقدیر، حذف و اضمار در زبان عربی، اصل و غالب نیست (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۲۵۹/۲۹؛ ابوحیان، ۶۱/۱؛ ابن هشام، ۵۹۹/۲) مگر آن که دلیلی بر آن وجود داشته باشد و عادت عرب بر اختصار کلام است و در صورت وجود دلیلی بر محذوف، گاه صراحتاً و گاهی به واسطه سیاق یا قرائن متصل، حذف می‌کنند. (شنقیطی، ۳۵۶/۳) مثلاً «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا» (آل عمران/ ۸) که مراد «يقولون...» است، اما لفظاً به آن نیاز نیست؛ زیرا پیش‌تر «يقولون» ذکر شده که نشان می‌دهد که این سخن راسخون فی العلم است. بدون دلیل هم نباید به حذفیات روی آورد؛ چون منافی غرض وضع کلام از جهت افاده و افهام است. (ابن عبدالسلام، ۲) در صورت وجود اختلاف، غالب و مشهور این است که ارجاع به مذکور یا محدث عنه بر غیر آن مقدم است؛ زیرا ارجاع به مقدر با وجود ارجاع آن به مذکور، خلل در نظم آیه بدون دلیل است. (شنقیطی، ۲۵۶/۷) برای نمونه قتاده ضمیر در «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» (نحل/ ۶۹) را راجع به قرآن می‌داند (طوسی، ۴۰۴/۶)، اما صحیح آن است که به غسل برگردد؛ زیرا سیاق آیه به آن اشاره دارد. (ابن العربی، ۱۸۳/۳) در صورت عدم اختلاف، این قاعده صدق نمی‌کند. مثلاً عموم مفسران، ضمیر «هم» در «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا» (مانده/ ۴۵) را به یهود ارجاع داده‌اند (قرطبی، ۹۰/۶؛ طوسی، ۵۳۵/۳)

۲- تقدیم معنای شرعی بر عرفی و لغوی

مفسران و لغویان بر این باورند که در قرآن، کلمات نسبت به شعر جاهلی و زبان عرب پیش از نزول، به تحول معنایی دچار شده است. (سیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، ۱/ ۴۷۲) از این رو به تمییز بین دو معنای

عربی و اسلامی اقدام نمودند و به معنای جدید، «معنای شرعی»، «تعریف شرعی»، «اسم شرعی»، «اسم اسلامی» یا «اصطلاح اسلامی» گفتند. (ابوعوده، ۲۲) در یک تقسیم‌بندی الفاظ سه دسته هستند: یا معنی شرعی دارند، مانند: صلاة، زکات، صیام، حج، ایمان، اسلام، کفر و نفاق، یا لغوی مانند: شمس، قمر، سماء، ارض، بر و بحر، یا مانند بیع، نکاح، قبض، درهم و دینار معنی عرفی دارند. (ابن تیمیه، ۲۴۰-۲۴۳) بر این اساس، مفسر باید در فهم الفاظ قرآن دقت کند که واژه به کار رفته در آیه، جزء کدام یک از موارد مذکور است و در مواجهه با این الفاظ و معانی تقدم با کدام است. می‌توان اولویت‌ها و تقدم در الفاظ و معانی مذکور را چنین بیان کرد:

۲-۱- معنای شرعی و لغوی

در صورت تعارض میان معنای شرعی با معنای لغوی، وقتی که دلیلی بر ترجیح یکی نباشد معنای شرعی مقدم می‌شود (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۳/ ۲۱۳؛ زرکشی، ۲/ ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن عطیه، ۱/ ۵۴۲) چون اصل در واژگان دینی، معنای شرعی است و آن در اولویت است. برای نمونه «شریعه» به محلی می‌گویند که آب رود از آن جا گرفته می‌شود. (زبیدی، ۱۱/ ۲۴۱) در قرآن تنها در «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ» (جاثیه/ ۱۸) آمده و مشتقات آن به صورت فعل در «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ» (شوری/ ۱۳) و «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ» (شوری/ ۲۱) و اسم در «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا» (مانده/ ۴۸) و «يَوْمَ سَبَّحَهُمْ شُرْعًا» (اعراف/ ۱۶۳) به کار رفته است که به جز لفظ «شُرْعًا» که مجازاً به معنای آشکار استفاده شده معنای دیگر موارد، با دین مرتبط است. «شریعه» در اینجا صرف احکام دین است. (طوسی، ۹/ ۲۵۵؛ طباطبایی، ۱۸/ ۱۶۶) لذا استعمال این ماده در معنای احکام دین، کاربردی قرآنی و شرعی است. یا «حج» در لغت به معنی قصد برای هر چیزی است و در شرع، به معنای قصد معین است که دارای شروط معلوم و مشخص است. (ابن اثیر جزری، ۱/ ۳۴۰) «زکات» نیز در لغت به معنی رشد و نمو و در شرع به معنای زکات اموال است و گفته شده که اشکالی ندارد اصل زکات در مکه و جزئیات آن در مدینه واجب شده باشد. (آلوسی، ۲۴/ ۳۵۱؛ فخررازی، مفاتیح الغیب، ۲۷/ ۱۰۰) در اینجا با شنیدن کلمه «حج» یا «زکات» اولین چیزی که به ذهن می‌آید همان معنای شرعی است. اگر چنانچه قرینه‌ای بر معنای لغوی وجود داشت بر آن حمل می‌شود. نمونه‌ای دیگر، «صلاة» در «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ» (توبه/ ۱۰۳) به معنی «دعا» است؛ چون ادامه آن، معنی «صلاة» را مشخص می‌کند: «إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (توبه/ ۱۰۳)؛ «به راستی دعای تو آرامشی برای آنان است.» (زرکشی، ۲/ ۱۸۳؛ سیوطی، الإتيان في علوم القرآن، ۲/ ۵۷۵)

۲-۲- معنای عرفی و لغوی

اگر قرینه‌ای بر معنای شرعی نباشد معنای عرفی بر لغوی مقدم است؛ چون متبادر به ذهن و در خطاب آشکارتر است؛ البته مشروط بر این‌که عرف، غالب یا شایع باشد (سیوطی، الأشباه و النظائر في قواعد و فروع

فقه الشافعی، ۹۶) و در زمان پیامبر (ص) یا قبل از آن وجود داشته باشد و بعد از آن ملاک نیست (همان، ۹۲-۹۵) و نیز قرینه‌ای برای دلالت لفظ بر معنای شرعی وجود نداشته باشد. (حربی، ۴۱۴) برای مثال در «يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَبْرًا» (غافر/۳۶) «ای هامان برای من بنای مرتفعی بساز.» «ابن» فعل امر مفرد مذکر مخاطب است و در لغت یعنی تو بساز، اما معنای عرفی آن این است که امر کن کسی بسازد؛ زیرا فردی مثل هامان که وزیر است خود، آن را نمی‌سازد، بلکه به دیگری دستور ساختن می‌دهد و او می‌سازد. در این جا این معنی عرفی مدنظر است. (ر.ک: الشیخ، ۹۷) یا «دَابَّة» عرفاً به معنی چهارپایان است و در لغت به هر چیزی که روی زمین می‌جنبد گویند. (راغب، ۳۰۶) معلوم است که معنی عرفی بر لغوی غلبه دارد و زودتر به ذهن می‌آید. نمونه‌ای دیگر، «تَوَقَّى» است که در لغت یعنی اخذ چیزی با روح و جسم به‌طور کامل، اما در عرف یعنی قبض روح بدون جسم (همان، ۸۷۸-۸۷۹) و این معنای دوم مقدم است.

۲-۳- معنی شرعی و عرفی

اگر قرینه‌ای بر معنی شرعی و عرفی نباشد بر معنی لغوی تفسیر می‌شود و جز با قرینه، بر مجاز حمل نمی‌گردد. (فخررازی، المحصول فی علم اصول الفقه، ۱/۱۵۳-۱۵۴) برای نمونه «صلاة» در لغت به معنای «دعا» است و در شرع به معانی متعدد آمده است:

نماز «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مانده/۵۵)؛ دعا «وَصَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (توبه/۱۰۳)؛ قرائت «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ» (اسراء/۱۱۰)؛ دین «أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا» (هود/۸۷) و جایگاه نماز «لَهُدْمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ» (حج/۴۰).

با تأمل در این معانی، معلوم می‌شود که معنی لغوی که در استعمال شرعی آمده در آیات مذکور همان معنی شرعی را نشان می‌دهد، مگر این که قرینه‌ای بر آن دلالت کند. با این وجود، آنچه بر معنای عرفی و لغوی مقدم است همان معنای شرعی است؛ مگر این که قرینه‌ای وجود داشته باشد.

۳- عدم اعتماد به مجرد لغت

گرچه علم لغت در تفسیر قرآن، جایگاه برجسته‌ای دارد، اما لغت، یگانه مرجع برای تفسیر قلمداد نمی‌شود و نمی‌توان با مجرد لغت، هر معنایی را بر قرآن حمل کرد. (ابوحیان، ۱/۳۴؛ زرکشی، ۲/۱۷۲) اگر الفاظ قرآن، تنها با تکیه بر بار لغوی معنا شود، تمام آیات قرآن به متشابها تبدیل می‌شوند و روش ضابطه‌مند در تفسیر وجود نخواهد داشت؛ چنان که جریان صوفی عرفانی، «کفر» در «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره/۶) را صرفاً به معنای لغوی «پوشاندن» معنا کرده و به سیاق آیه که در برابر «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره/۳) است توجه نکردند. (ابن عربی، ۱/۱۱۶) حقیقت آن است که این قبیل تفسیرها جز آن که تفسیر به رأی باشد، نمی‌توان محملی برای آن یافت. گاه این روش برای حفظ اصول کلامی عقلی صورت گرفته و به تأویل منجر شده است؛ چنان که برخی از معتزله

«کلم» در «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/ ۱۶۴) را از ریشه «کلم» و نه «کلام» به معنی «جرح» گرفتند تا صفت «کلام» را به خدا نسبت ندهند. (زمخشری، ۱/ ۵۸۲) این برداشت‌ها متأثر از همان پیش‌فرض‌ها و باورهای مذهبی، کلامی و ادبی مفسران است. بنابراین مفسر ناگزیر است به منابع و دیگر قراین مراجعه نماید تا از خطا مصون بماند و فهم و استنباط وی توسعه یابد. منابع گوناگون لغوی، هریک می‌توانند تا اندازه‌ای در فهم معنای واژگان مؤثر باشند و در کنار یک‌دیگر و با تجمیع قراین، حاصلی اطمینان‌بخش داشته باشند. از جمله این قراین و منابع عبارتند از:

أ- سیاق: برخی از کلمات به تنهایی شناخته نمی‌شوند و معنای مشخصی ندارند، بلکه باید در زنجیره سخن قرار گیرند تا معنا را کامل برسانند. سیاق به الفاظ، ظهور خاصی بخشیده و معنای آن‌ها را تعیین می‌کند. برای نمونه، سیاق آیه «وَمَا أَذْرَاكَ مَا الطَّارِقُ» (طارق/ ۲) معنی «طارق» را مشخص می‌کند و مراجعه به مجرد لغت کافی نبوده، بلکه آیه بعد آن را توضیح می‌دهد که آن «التَّبَجُّمُ الثَّقِيبُ» (طارق/ ۳) است. (قطب، ۳۸۷۷/ ۶) یا واژه «مغتسل» در «هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ» (ص/ ۴۲) اسم مکان به معنای مکان شست‌وشو است، اما همنشینی با صفت «بارد» شکل و صورت آن را تبیین نموده و در اینجا، این معنی لغوی مدنظر نیست؛ بلکه به معنی آبی است که با آن شست‌وشو می‌دهند. (طبرسی، ۴/ ۴۸۷؛ راغب، ۶۰۷)

«عزیز» در «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/ ۴۹) برخلاف دلالت ظاهری لفظ و مجرد لغت، با لحاظ سیاق قرآنی آن، بر خوار و ذلیل بودن مخاطب دلالت دارد. (زرکشی، ۲/ ۳۲۷) تفسیر بر اساس معنای سیاقی، در حقیقت تفسیر معنایی و مرادی، در مقابل تفسیر لغوی صرف است؛ زیرا مدلول لفظ، نه بر اساس اصل لغوی و معجمی، بلکه بر اساس کاربردش در سیاقی خاص، معنا می‌شود. بنابراین سیاق نقش بارزی در تعیین دلالت کلمات ایفا می‌کند؛ زیرا معنا با نظمی که در سیاق آمده، مرتبط است و از اینجا است که کلمات، دلالت‌های متعددی می‌یابند و بر حسب تغییر سیاق، معانی آن‌ها نیز تغییر می‌کند.

ب- روایات: گاهی با مراجعه به روایات، معنا و مقصود یک لغت تبیین می‌شود و مراد واقعی آن معلوم می‌گردد. این روایات، نمایی از فرهنگ زمان نزول است و می‌تواند همچون شعر و فرهنگ عربی و بیش از آنها مورد استناد واقع شود. چنان‌که پیش‌تر اشاره گردید بسیاری از واژگان قرآن، گذشته از سطح معنای لغوی که در زبان جاهلی ریشه دارند از سطح معنای دینی نیز برخوردار هستند. یکی از مهم‌ترین امتیازهای معناشناسی روایی، فهم معنای دینی واژگان است؛ امری که هنگام رجوع به واژه‌نامه‌ها یا بدان نپرداخته‌اند یا اجتهادهای خود را بیان نموده و یا آن‌ها نیز از قرآن و روایات بهره‌مند شده‌اند. برای مثال، ذیل «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ» (زمر/ ۶۸)، با مراجعه به فرهنگ لغت و ریشه‌یابی کلمه، مطلب خاصی درباره حقیقت «صور» بیان نشده، بلکه روایت، آن را شاخی معرفی کرده که در آن دمیده می‌شود. (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۴/ ۵۶۰) یا در «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ» (بقره/ ۲۱۹)، معنای «عفو» در دو روایت از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)

به ترتیب به «آنچه بر قوت سالانه افزوده باشد» و «میان و وسط» معنا شده است. در اینجا مقصود و مراد از این لغات در روایات بیان گردیده است. (طوسی، ۲/ ۲۱۴)

ج- اسباب نزول: مفسر باید اسباب نزول را بشناسد؛ زیرا او را در فهم آیه کمک می‌کند. ممکن است معنای یک لغت با توجه به سبب نزول، با آن چیزی که در لغت آمده متفاوت باشد و چه بسا با مجرد معنای لغت، مطلبی برای مفسر واضح نشود. در این صورت شناخت سبب نزول، می‌تواند راهگشا باشد و فهم آیه را میسر نماید. مثلاً «نسی» در «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ» (توبه/ ۳۷) به معنای «تأخیر افکندن» است، اما مشخص کردن این تأخیر، به شناخت داستان و سبب نزول آیه نیاز دارد و با آن، تفسیر آیه مشخص می‌شود: عرب‌ها در پی آیین ابراهیم، احترام ماه‌های چهارگانه را باور داشتند، ولی گاه بر آنان دشوار می‌آمد که سه ماه درنگ نموده و به نبرد نپردازند، یا چه بسا در اوج شدت جنگ، یکی از ماه‌های حرام فرا می‌رسید و ترک جنگ بر ایشان سخت بود. بدین جهت، آن ماه را به زمانی دیگر به تأخیر می‌انداختند تا به غارت و جنگ و خونریزی ادامه دهند. (طبرسی، ۱/ ۲۴۴)

۴- تقدم اقوال مفسران متقدم بر لغویان

در این‌که در تفسیر قرآن کریم بایستی به دلالت عصر نزول الفاظ و عبارات قرآن توجه کرد، تردیدی وجود ندارد و امروزه همه مفسران بر این مطلب توافق دارند. (رشیدرضا، ۱/ ۲۱۱؛ العک، ۱۳۷) از جمله دلایل رجحان اقوال مفسران متقدم بر لغویان این است که مفسران متقدم از ائمه و صحابه پیش از لغویان زیسته‌اند، با نزول وحی هم عصر بوده و یا قریب به آن دوره می‌زیسته‌اند و تسهیل‌گر امور برای پس از خود بوده و از امور تفسیری و لغوی آگاه‌تر هستند؛ چه، اتکای آنان به لغت عرب، شناخت اسباب نزول، شناخت احادیث، داستان‌های مخاطبان و احوال آنان است. مفسران، محدثان و فقها نیز در ادوار مختلف برای تأیید مطالب خود به منقولات متقدمان استناد جسته‌اند (طبری، ۱۴/ ۱۴۶-۱۴۸؛ سیوطی، الإقتان فی علوم القرآن، ۲/ ۵۶۵؛ ابن قیم، ۴/ ۱۴۸؛ سیدمرتضی، ۱/ ۳۲۴ و ۵۷۸؛ صدوق، ۱/ ۲۵۶-۲۵۷) اما لغویان از مذاهب فکری‌شان در تفسیر لغوی تأثیر گرفتند؛ برخی متکلم و برخی دیگر فقیه بوده‌اند و رویکرد مذهبی آنها در تفسیر و شرح مفردات لغوی منعکس شده است و کلام آنها بیانگر فهم عربی خالص نیست (سیستانی، ۲۴) و رویه آنان در اخذ و سماع لغت به هیچ‌وجه نظم و نسق تفسیر مفسران متقدم را نداشته است. مصادر اولیه لغت عربی دچار آسیب گردید. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

أ- اختلافات زبانی اعراب: قبایل مختلف عرب از نظر فصاحت زبانی در یک حد نبودند. بعضی قبایل همچون قریش از فصاحت بیشتری برخوردار بوده‌اند. (جاحظ، ۳۰۶) برخی نیز به سبب همجواری و تأثیرپذیری از زبان تمدن‌های معاصر، از زبان معیار دور شدند (جوادعلی، ۲۰۹/۷) که این باعث ناهمگونی در کاربرد واژگان و قواعد ادبی گردید که لغویان از آن متأثر شدند و این رویکرد آنان بعضی از خصلت‌های

زبانی همچون ترادف، اشتراک لفظی، واژگان اضداد، ابدال و... را بسیار بیش‌تر از واقعیت یک زبان جلوه‌گر ساخته است. (شلقانی، روایة اللغة، ۳۲۵-۳۴۹)

ب- فساد زبانی بادیه‌نشینان: بخش مهمی از گنجینه زبانی لغویان از طریق بادیه‌نشینانی تأمین می‌شده است که برای رفع نیازهای خود به شهر بصره که مهم‌ترین مهد لغویان نخستین بوده است رفت و آمد داشته‌اند. برگزاری بازار «مرید» در نزدیکی بصره و حضور وسیع بادیه‌نشینان در آن، فرصتی گران‌بها برای لغویان فراهم نمود تا جهت ثبت و ضبط دقیق و بدون واسطه واژگان از اعراب بادیه‌نشین بهره‌گیرند. (همو، الأعراب والرواة، ۱۲۳-۱۲۸) بعضی از اعراب برای همیشه در بصره ماندند و یا بیش از مدت معمول در آن درنگ کردند. این جدا افتادن اعراب از اصل خویش، فساد زبانی را به دنبال داشت. (یاقوت حموی، ۲۱۳۲/۵)

ج- اعتماد بر قرائت‌های شاذ: بسیاری از لغویان، قاری قرآن نیز بودند. اهتمام زیاد آن‌ها به قرائت‌های گوناگون قرآن، به دلیل منبع بودن این کاربردهای زبانی از دیدگاه ایشان بوده است. برای نمونه، خلیل فراهیدی در معجم العین به ۸۴ مورد از قرائات قرآن احتجاج و استشهاد نموده است و این کافی است که او را پایه‌گذار احتجاج به قرائات در استنباط قضایای لغوی بدانیم. (ر.ک: مسلمی، ۲۱۵-۲۸۸) این رویکرد خلیل تأثیر مهمی بر لغویان پس از خود داشت و آن‌ها نیز مطابق رویه او به صورت گسترده به قرائت‌های قرآنی احتجاج می‌کردند.

لغویان پس از مفسران متقدم، زمانی که عبارات و کلمات عجم به زبان عربی داخل شد ظهور یافتند و به مستندات متقدمان ارجاع می‌دادند و گاهی واژگان را با همان معنایی که آنان داشته‌اند ذکر کرده‌اند. (الشیخ، ۲۲۲) مثلاً درباره «تفت» در «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ» (حج/ ۲۹) ابوجعفر نحاس از ابن عباس آورده که «تفت» یعنی بر نهادن احرام که لغویان آن را جز از طریق تفسیر سلف نمی‌شناسند و همین معنا مؤید همه مفسران است. (النحاس، ۴/ ۴۰۲؛ ازهری، ۱۴/ ۲۶۶) فیروزآبادی آن را حقیقتی شرعی برای فعلی مانند کوتاه کردن شارب، ناخن و... که در مناسک اتفاق می‌افتد می‌داند. (فیروزآبادی، ۱۶۵) یا ابوعبیده درباره «وَطَلَحَ مَنُصُودٍ» (واقعه/ ۲۹) می‌گوید: «طلح» نزد عرب به درختی اطلاق می‌شود که زیاد خار داشته باشد، اما مفسران متقدم همچون علی (ع) و ابن عباس آن را «موز» تفسیر کرده‌اند. (ابوعبیده، ۲/ ۲۵۰) سیاق آیه نیز سیاق امتنان است و قبل و بعد آیه بحث از نعمت‌های بهشتی اصحاب الیمین است و قول متقدمان را تأیید می‌کند نه لغویان که درخت خاردار را ذکر کرده‌اند که با نعمت و رفاه متناسب نیست. همچنین «سلوی» در «وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّانَ وَالسَّلْوَى» (بقره/ ۵۷) طبق اجماع اغلب مفسران متقدم، بر پرنده‌ای به نام بلدرچین اطلاق می‌شد، اما برخی لغویان آن را عسل معنا کرده‌اند. (طبری، ۲/ ۹۶؛ ابن عطیه، ۱/ ۳۰۵-۳۰۶) کلمه «سلوی» لزوماً به همان معنای عسل در زبان عرب نیست و عسل در لغت کنانه به معنی «سلوی» است؛ چرا

که باعث تسلی است. (قرطبی، ۱/ ۴۰۷-۴۰۸) به همین دلیل ابن اعرابی می‌گوید: «سلوی» پرنده است و در غیر قرآن به معنای عسل است. (زهری، ۱۳/ ۶۸؛ نمونه‌های دیگر: فراء، ۱/ ۲۲۴؛ زجاج، ۵/ ۶) همچنین لغویان گاهی معنای شاذ، قلیل و مشکوک الصحه را ذکر می‌کنند. برای نمونه، ابن اعرابی در «فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ» (مدثر/ ۸) می‌گوید «ناقور» یعنی قلب. این تفسیر وی غریب است و کسی جز او چنین مطلبی را نگفته است. از سلف وارد شده که ناقور یعنی شیپوری که اسرافیل در آن می‌دمد. (طبری، ۲۹/ ۱۵۱-۱۵۲؛ سیوطی، الدر المنثور، ۸/ ۳۲۷-۳۲۸؛ نمونه‌های دیگر: ابوعبیده، ۱/ ۷۰ و ۱۱۰؛ اخفش، ۱/ ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن قتیبه، ۱۴۱ و ۳۰۱؛ فراء، ۱/ ۴۴-۴۵، ۷۰ و ۲/ ۲۶۵) از این رو واضح است که برای فهم حدود معنایی واژگان دینی و لغوی باید به اهل آن رجوع کرد که همان مفسران متقدم هستند؛ اما منبع لغویان، بادیه‌نشینان و اشعاری بوده‌اند که زبان جاهلی و نه زبان قرآن را نمایندگی می‌کردند.

بنابراین اهل لغت به دلیل برخی آسیب‌هایی که متوجه منابع ایشان است بازنمایی واقعی و کاملی از زبان عربی زمان نزول از خود برجا نگذاشته‌اند، اما در مقابل، مفسران متقدم از ائمه و صحابه به دلیل اوج فصاحت و سخنوری، هم ترازوی زبان ایشان با سبک زبانی قرآنی و... کارآمدی بیشتری نسبت به مصادر اولیه لغت در معناشناسی قرآن دارند.

نتیجه‌گیری

برخی از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش عبارتند از:

۱. به کارگیری قواعد تفسیر لغوی موجب دستیابی به مراد خداوند از الفاظ و عبارات قرآنی شده و مفسر را با شیوه صحیح تفسیر قرآن آشنا می‌سازد.
۲. می‌توان با استفاده از منابع نقلی و عقلی و شیوه‌های مناسب به تفسیر لغوی دست یافت.
۳. در کاربرد غالب، معانی مشهور بر غیر مشهور، حقیقی بر مجازی، اطلاق بر تقييد و مذکور بر حذف لفظ در صورت عدم قرینه، ترجیح داده می‌شود.
۴. در معانی شرعی، عرفی و لغوی، در صورت نبود دلیل بر ترجیح، معنای شرعی بر آن دو مقدم می‌شود. در بین معنای عرفی و لغوی نیز ترجیح با معنای عرفی و سپس لغوی است.
۵. اقوال مفسران متقدم بر لغویان، مقدم است.
۶. با اکتفا به مجرد لغت، نمی‌توان به تفسیر لغوی دست یافت؛ بلکه باید از شواهد و قراین دیگر مدد جست.

پیشنهاد می‌شود سایر قواعد تفسیر لغوی که در تفسیر قرآن کریم نقش اساسی را ایفا می‌کنند بررسی شوند تا به کمک آن‌ها زوایای مختلف مراد خداوند از واژگان و عبارات قرآنی آشکار گردد.

منابع

قرآن كريم

- آلوسى، سيد محمود، روح المعانى، الطبعة الاولى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- ابن اثير جزرى، مبارك بن محمد، النهاية فى غريب القرآن و الأثر، بيروت: داراحياء الكتب العربية، بى تا.
- ابن تيميه، احمد، مجموع الفتاوى، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الاولى، سوريا: مطبعة الرسالة، ١٣٩٨ق.
- ابن دريد، محمد بن حسن، جهمرة اللغة، تحقيق: رمزى منير بعلبكي، نشر دارالملايين، ١٩٧٨م.
- ابن سعد، محمد بن سعد منيع الهاشمى، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٠ق.
- ابن عبدالسلام، عز، الإشاره الى الإيجاز فى بعض انواع المجاز، بيروت، دارالبشائر الإسلاميه، ١٤٠٨ق.
- ابن عربى، محى الدين، الفتوحات المكيه، تحقيق و تقديم: عثمان يحيى، قاهره، ١٣٩٢ق.
- ابن العربى، محمد بن عبدالله، احكام القرآن، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٨ق.
- ابن عطيه، جميل حمود، ابهى المراد فى شرح مؤتمر علماء بغداد، بيروت: مؤسسة الأعلمى، ١٤٢٣ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دارالجيل، ١٩٩١م.
- _____، الصاحبى فى فقه اللغة العربية و سنن العرب فى كلامها، قاهره: المكتبة السلفية، ١٩١٠م.
- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: سيداحمد صقر، ط ٣، نشر مكتبة العلمية، ١٤٠١ق.
- ابن قيم، محمد بن ابوبكر، اعلام الموقعين، تحقيق: طه عبدالرؤف سعد، بيروت: دارالجيل، ١٩٧٣م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨ش.
- ابن هشام انصارى، عبدالله بن يوسف، مغنى اللبيب، بيروت: دارالكتب العصريه، ١٤٠٧ق.
- ابوحيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، بيروت: دارالفكر، ١٩١٢ق.
- ابوالفتوح رازى، حسين بن على، تفسير ابوالفتوح رازى، تهران: چاپخانه محمد حسن علمى، ١٣٣٤ق.
- ابوعبيده، معمر بن مثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فواد سزگين، ط ٢، نشر مؤسس الرساله، ١٤٠١ق.
- ابوعوده، عوده خليل، التطور الدلالى بين لغة الشعر الجاهلى و لغة القرآن الكريم، اردن: مكتبة المنار، ١٤٠٥ق.
- ابونعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله، حلية الأولياء، بيروت: دارالفكر، بى تا.
- ابوهلال عسكرى، حسن بن عبدالله، الأوائل، مغرب: اسعد طرايزون الحسينى، ١٩٩٦م.
- اخفش، ابوالحسن سعيد بن مسعده، معانى القرآن، تحقيق: هدى قراعه، ط ١، نشر مكتبة الخانجى، ١٤١١ق.
- ازهرى، ابومنصور، تهذيب اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون و ديگران، نشر الدار المصريه للتأليف و النشر، بى تا.
- بغدادى، علاء الدين على بن محمد، لباب التأويل فى معانى التنزيل، تحقيق: محمدعلى شاهين، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- بغوى، حسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: خالد العك و مروان سرور، ط ٢، بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٧ق.

- فتنازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب، ١٤٠٩ق.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، الرسائل الأدبية، تحقیق: علی ابوملحم، چاپ دوم، بیروت: دار
مکتبة الهلال، ٢٠٠٢م.
- جرجانی، علی بن محمد، التعريفات، بیروت: دارالفکر، ١٤٢٥ق.
- جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، چاپ چهارم، بیروت: دارالساقی، ١٤٢٢ق.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، نشر دارالکتب العربی، بی تا.
- حرابی، حسن بن علی بن حسین، قواعد الترجیح عند المفسرین، ریاض: دارالقاسم، ١٤١٧ق.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیه،
١٤١٦ق.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- زییدی، محمد مرتضی، تاج العروس، بیروت: دارمکتبه الحیاء، بی تا.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان، بی جا، دارالفکر، بی تا.
- زجاج، ابواسحاق، معانی القرآن و اعرابه، تحقیق: عبدالجلیل عبده شلبی، نشر عالم الکتب، ١٤٠٨ق.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالفکر، ١٤٢٥ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت: نشر دارالمعرفه، بی تا.
- السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسیر جمعاً و دراسة، ط ١، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، الخبر، ١٤١٧ق.
- سمعانی، ابومظفر، تفسیر القرآن، تحقیق: یاسر ابراهیم و غنیم عباس، ط ١، نشر دارالوطن، ١٤١٨ق.
- سید بن طاووس، احمد بن موسی، سعد السعود، قم: افست منشورات رضی، ١٣٦٣ش.
- سیدمرتضی، علی بن الحسین الموسوی العلوی، الأمالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق: محمد ابوالفضل، قم:
ذوی القربی، ١٤٢٩ق.
- سیستانی، علی، الرافد فی علم الاصول، تقرير منیر قطیفی، قم: لیتوگرافی حمید، ١٤١٤ق.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، ط ١، نشر دارالفکر، ١٤٠٣ق.
- _____، الإیقان فی علوم القرآن، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، تهران: چاپخانه سپهر، ١٣٦٣ش.
- _____، الأشباه و النظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیه، بیروت: مصطفى البابی الحلبي، ١٣٧٨ق.
- شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ١٣٨٢ش.
- شلقانی، عبدالحمید، روایة اللغة، قاهرة: دار المعارف، بی تا.
- _____، الأعراب و الرواة، چاپ دوم، طرابلس: المنشأة العامة للنشر و التوزيع و الإعلان، ١٣٩١ق.
- شقیطی، محمدامین بن محمد مختار، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت: عالم الکتب، بی تا.
- الشیخ، حمدی، تفسیر لغوی غریب قرآن، ترجمه ریحانه ملازاده، چاپ اول، قم: نغمات، ١٣٩١ش.

صدوق، شيخ ابوجعفر محمد بن علي، كمال الدين، با تصحيح غفاري، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۰۵ق.
طباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، حوزه علميه
قم، ۱۴۱۷ق.

طبرسي، احمد بن علي، الإحتجاج على اهل اللجاج، مشهد: انتشارات مرتضوي، ۱۴۰۳ق.

طبرسي، ابوالفضل علي بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسه اعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.

طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط ۱۳، نشر مكتبة البابي الحلبي، ۱۳۸۸ق.

الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في علوم القرآن، بيروت: داراحياء التراث العربي، بي.تا.

الطيبار، مساعد، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، چاپ اول، رياض: دار ابن الجوزي، ۱۴۲۲ق.

العك، خالد عبدالرحمن، اصول التفسير وقواعده، بيروت: دارالنفائس، ۱۴۱۴ق.

فخر رازي، محمد بن عمر، المحصول في علم اصول الفقه، الطبعة الاولى، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۸ق.

_____، مفاتيح الغيب، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۰ق.

فراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: محمدعلي النجار و احمد يوسف نجاتي، ط ۳، بيروت: نشر عالم الكتب،
۱۴۰۱ق.

فراهيدي، خليل بن احمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي، ط ۱، بيروت: نشر مؤسسه الاعلمي،
۱۴۰۸ق.

فيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسه الرسالة،
۱۴۲۶ق.

قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: داراحياء التراث العربي، ۱۹۶۵م.

قطب، سيد، في ظلال القرآن، بيروت: دارالشروق، ۱۴۱۷ق.

قمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي، تحقيق: سيدطيب موسوي جزائري، چاپ سوم، قم: دارالكتاب، ۱۳۶۳ش.

ماوردی، ابوالحسن علي بن محمد، النكت و العيون، تحقيق: السيد عبدالمقصود بن عبدالرحيم، ط ۱، نشر مؤسسه
الكتب الثقافية، ۱۴۱۲ق.

مجلسي، محمد باقر، بحارالانوار، بيروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

مسلمی، عبدالله بن محمد، «القراءات القرآنيه و توجيهها في كتاب العين»، مجله معهد الإمام الشاطبي للدراسات
القرآنيه، العدد السابع، جمادى الآخرة، صص ۲۱۵-۲۸۸، ۱۴۳۰ق.

مؤدب، سيدرضا، روش های تفسير قرآن، چاپ ششم، قم: پژوهشكده تحقيق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۸ش.

_____ و فاطمه احمدی نژاد، «تفسير لغوی سوره دهر در تفسير نمونه»، فصلنامه مطالعات تفسيری، شماره
۲۵، صص ۱۲۱-۱۳۶، ۱۳۹۵ش.

مهدوی راد، محمدعلي و فاطمه کوهی، «روش شناسی معصومان در تفسير لغوی قرآن کریم»، حديث انديشه، شماره
۱۳، صص ۲۶-۶۹، ۱۳۹۱ش.

ناصر، علی احمد، «تفسیر لغوی و ادبی معصومان در تفسیر لغوی قرآن کریم»، فصلنامه پژوهشهای ادبی- قرآنی، شماره ۱، صص ۱۷۹-۱۹۲، ۱۳۹۲ش.

النحاس، احمد بن محمد، إعراب القرآن، تحقیق: زهیر غازی زاهد، ط ۲، نشر عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.

یاقوت حموی، شهاب الدین، معجم الادباء، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

Table of Contents

Reconstruction of Fabula of the Quranic Narratives by using a Common Syuzhet; A CASE STUDY OF TWO NARRATIVES OF "People of the Garden" & "JONAH" ..	10
Dr. Parviz Azadi	
The Hadith of Aseyd ibn Safvan; Role of the Studying of Transmitters› Current and Constitution of the Isnad in Authentication of the Narration.....	32
Ali Adelzadeh, Amid Reza Akbari	
Evaluation of the narrative evidence of Negative Theology in the Domain of Divine Attributes Semantics.....	56
Dr. Mohammad Akbari, Mohammad Ali Esmaceli	
Statistical Analysis of Using Ambiguous Expressions of the Method of Receiving in al-Kafi and Comparing It with the Earlier Traditionists of Two Great Sects of Islam›s Approach.....	76
Dr. Norouz Amini	
Analysis of «Tay al-ardh» Expression in Islamic Narrations.....	98
Hosein Barati, Dr. Soheila Pirouzfard	
The Miracle of the Quran in the Legislation from the Aspect of Conforming Its General Laws with the Particulars and Emergent Issues.....	118
Dr. Seyyed Hasan Hoseini	
The Formation of the Concept of Martyrdom in the First Years of AH.....	138
Ashraf Montazeri, Dr. Hamed Khani, Dr. Hadi Rahnama, Dr. Araštoo Mirani	
Dating the Narrations of Raja›t; a Comparative Study between Rijal›s Statements and Isnads of the Narrations	162
Dr. Saeed Shafiei	
Calf Worship of the Children of Israel and the Divine law of the Test; Critical Discourse Analysis of a Quranic Story	186
Fatemeh Sadat Mortazavi, Dr. Seyyedeh Saeedeh Gharavi	
A Critical Study of the Dual Revelation Theory of Muhammad ibn Idris al-Shafi›i	208
Ali Keshavarz, Dr. Hosein Naseri Moghaddam, Dr. Seyed Kazem Tabatabaei	
The Effect of Non-verbal Indications in Understanding of Hadith from Sheikh Ansari›s Perspective The Rules of the Verbal Interpretation	242
Heidar Pasang, Dr. Ali Akbar Rabi Nataj, Dr. Mohsen Nouraei, Dr. Habibollah Halimi Jelodar	

the In Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 106, Spring & summer 2021

ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Irvani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

Dr. F. mohamadi

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Marjaneh Fathi Torghabeh

Printing & Binding:

Ferdowsi University of Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies

Ferdowsi University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

New Approaches in
Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 53, No. 1, Issue 106, Spring & summer 2021