

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حدیث علوم ۱۰۴

فصلنامه علمی
سال بیست و هفتم، شماره دوم
تابستان ۱۴۰۱

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره ۶۲۱/۴ کمیسیون بررسی نشریات
۸۵/۷/۳
علمی کشور دارای امتیاز علمی - پژوهشی است.

صاحب امتیاز:

دانشگاه قرآن و حدیث

مدیر مسئول و سردبیر:

محمد محمدی نیک (ری شهری)

جانشین سردبیر:

سید محمدکاظم طباطبایی

مدیر اجرایی:

محمدکریم صالحی

ویراستار:

محمد قنبری

صفحه آرا:

مهدی خوشرفتار اکرم

□

نشانی مجله:

قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،

مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث

ص. پ: ۳۴۳۱ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۱۷۶۱۳۱ - نمابر: ۳۷۷۸۵۰۵۰

امور مشترکان: ۳۷۱۷۶۴۱۳

نشانی در اینترنت:

<http://www.ulumhadith.ir>

پست الکترونیک:

ulumhadith@hadith.net

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)

دکتر محمدکاظم شاکر
(استاد دانشگاه علامه طباطبایی)

دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)

دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی مهدوی راد
(دانشیار دانشگاه تهران)

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۲۲۱۴۰/۱. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه
علوم جهان اسلام (ISC) بوده و در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به
نشانی (WWW.SID.ir) نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- اعتبارسنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان.../ سید حسین فلاح زاده ابرقویی، حمیدرضا فهیمی تبار، محمدکاظم رحمان ستایش ۳۰۰
- کارکرد نقش‌های زبانی یاکوبسن در اثرگذاری پیام خطبه غراء / سید مهدی مسبوق سونیا کهزیری ۲۵۰
- شیوه مواجهه فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت / مصطفی بارگاهی ۵۱۰
- فروق‌شناسی ساختارهای مصدری با تکیه بر نهج البلاغه / علی خنیفرزاده ۶۷۰
- تحلیل روابط بینامتنی روایات کتاب الامامه «مسند الإمام الرضا (علیه السلام)» و قرآن / اسما میری رسول محمدجعفری ۹۲۰
- مختصرسازی کتاب‌های حدیثی با پیش فرض‌های کلامی - فقهی در نقد / جواد غلامرضایی احمد غلامعلی ۱۱۸۰
- فرآیند تمییز مشترکات و توحید مختلفات و تطبیق آن بر تعبیرهای... / محمد عافی خراسانی ۱۳۹۰
- تحلیل ارتباط شناختی - حدیثی نظریه هنجاری مضافه در آغاز ارتباطات درون فرهنگی اسلامی / مصطفی همدانی ۱۶۰۰
- بازشناسی منابع کتاب علم بن جعفر / علی عادل زاده ۱۸۸۰

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می‌شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه ulumhadith.ir ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).
ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.
الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و نام‌خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام‌خانوادگی نویسنده، نام نشریه، سال انتشار و شماره مجله.
۷. در ترجمه‌ها ارسال متن اصلی ضروری است.
۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. هزینه داوری و مسئولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

Ulumhadith

Twenty-seventh No 2
Summer (Jun-Sep 2022)

فصلنامه علمی علوم حدیث

سال بیست و هفتم شماره ۲ (پیاپی ۱۰۴)
بهار، ص ۳ - ۲۴

اعتبارسنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

سید حسین فلاح زاده ابرقویی^۱
حمیدرضا فهیمی تبار^۲
محمدکاظم رحمان ستایش^۳

چکیده

کهن ترین و مهم ترین میراث روایی فرقه اسماعیلیه، آثار قاضی نعمان مغربی است که مؤلف، آن‌ها را براساس مصادر روایی شیعیان به خامه آورده است. بازخوانی اندیشه قاضی نعمان درباره اعتبارسنجی روایات، تلاشی است برای شناخت میزان اعتبار میراثی از قرن چهارم، که با عنوان حدیث اسماعیلیه شناخته می‌شود. برای این منظور، افزون بر تحلیل مدعای مؤلف مبنی بر صحت روایات آثارش، اندیشه صحیح نگاری او با کاوش کامل در کتاب‌های دعائم الاسلام، الايضاح و شرح الاخبار وی مورد بررسی قرار گرفته و با ارائه نمونه‌های تطبیقی تحلیل شده است. مهم ترین رسالت این نوشتار، کشف و تحلیل معیارهای اعتبار حدیث از نگاه مؤلف است. براساس این پژوهش، مؤلف بیش از آن که معیارهایی برای اثبات صدور روایات از اهل بیت (علیهم السلام) در نظر داشته باشد، تلاش خود را بر بیان مراد واقعی اهل بیت (علیهم السلام)، غالباً از طریق جمع بین روایات مختلف، متمرکز ساخته است.

کلیدواژه‌ها: قاضی نعمان، دعائم الاسلام، الايضاح، شرح الاخبار، حدیث اسماعیلیه، اعتبارسنجی.

مقدمه

عالم امامیه تا پیش از دوران صفویه، قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق) را به عنوان یک

۱. دانشجوی دکتری (fallahzadeh.h@gmail.com).

۲. دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) (fahimitabar@kashanu.ac.ir).

۳. دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه قم (kr.setayesh@gmail.com).

عالم اسماعیلی مذهب می‌شناختند. به همین دلیل، آثار وی در حوزه‌های امامیه مورد توجه قرار نمی‌گرفت و به آن‌ها استناد نمی‌شد. پس از آن، برخی با امامی دانستن وی، محتوای آثارش را از تراش امامیه قلمداد نمودند.^۱ بعد از آن، آثار روایی قاضی نعمان، به ویژه دعائم الاسلام، به حوزه‌های امامیه راه یافت و کم و بیش، مورد توجه قرار گرفت. در عین حال، ظهور دیر هنگام این آثار در میان امامیه و نیز بحث مذهب مؤلف، چالش‌هایی را برای استناد به آن‌ها در پی داشته است؛ مثلاً درباره انتساب کتاب دعائم الاسلام به قاضی نعمان^۲ و نیز اعتماد به مؤلف این کتاب^۳ تردیدهایی مطرح بوده است.

در این نوشتار، برای قضاوت درست درباره آثار قاضی نعمان مغربی، اندیشه حدیثی او با روش مطالعات اندیشه‌ای مورد بررسی قرار گرفته است. به بیان دیگر، با تحلیل دقیق آثار مؤلف و کشف مبانی و دیدگاه‌های او تلاش می‌شود دریچه‌ای نو برای قضاوت در مورد میراثی کهن گشوده گردد. تلاش بر آن است که با نگاه نقد درونی، به پرسش‌هایی درباره عملکرد و مبانی مؤلف در حوزه اعتبارسنجی حدیث پاسخ داده شود. مهم‌ترین سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. چرا مؤلف با وجود اهتمام به ذکر اسناد و مصادر روایات در کتاب الايضاح، روایات دعائم الاسلام را به صورت مرسل گزارش کرده است؟
 ۲. مراد مؤلف از شهادت به ثابت و صحیح بودن اخبار در آثارش چیست؟
 ۳. معیارهای اعتبار خبر در اندیشه مؤلف چه بوده است؟
 ۴. نقش خلفای فاطمی در تصحیح آثار او به چه میزان است؟
- پیش از این، پژوهش‌های ارزشمندی درباره قاضی نعمان و آثار وی صورت گرفته که عمدتاً درباره مذهب او هستند؛ نظیر پژوهش محدث نوری در خاتمة مستدرک الوسائل، «قاضی نعمان و مذهب او» نوشته امیر جوان آراسته، «دعائم الاسلام از ورای دیدگاه‌ها» از سید مجتبی حسین نژاد و تلاش‌های پراکنده‌ای که توسط فقهای امامیه صورت گرفته

۱. رک: خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱ ص ۱۲۸.

۲. علامه مجلسی در این باره می‌نویسد: «کتاب دعائم الاسلام قد کان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تألیف الصدوق رحمه الله» (رک: بحار الأنوار، ج ۱ ص ۳۸).

۳. به عنوان نمونه صاحب الحقائق الناضرة، پس از ذکر روایتی از کتاب دعائم الاسلام، درباره آن می‌نویسد: «ان الكتاب المذكور لم يثبت الاعتماد علی مصنفه» (الحدائق الناضرة، ج ۲ ص ۴۴).

است. از پژوهش‌هایی که از نظر روشی به تلاش حاضر نزدیک است، می‌توان به مقاله «قاضی نعمان و فقه اسماعیلی» اشاره نمود که توسط نویسنده اسماعیلی مذهب با نام پونا والا نگارش یافته است.^۱

تلاش پیش‌رو گامی نودر شناخت معیارهای اعتبارسنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان است که با استفاده از مطالعات مروری در حوزه آثار روایی قاضی نعمان سامان یافته است.

۱. آثار روایی قاضی نعمان

۱-۱. الايضاح

کتاب الايضاح، نخستین و مفصل‌ترین کتاب قاضی نعمان در فقه است که یک دوره کامل فقه روایی را در بر گرفته است. براساس ادعای مؤلف، وی در این کتاب، تمام مستندات فقهی را که نسبت به صدور آن‌ها اطمینان دارد، گرد آورده و تلاش نموده با توضیح اختلافاتی که در نقل‌های راویان وجود دارد، فتاوی خود را تبیین کند. او در کتاب القصيدة المنتخبة، درباره جامعیت الايضاح چنین سروده است:

و كنت قد جمعتُ عن آبائه في الفقه ما اوعبت في استقصائه
ثم تدبرْتُ الذي جمعته فكان فيه كل ما أردتُه^۲

نکته حایز اهمیت درباره کتاب الايضاح این است که مؤلف سایر آثار فقهی خود را با تکیه بر این کتاب نوشته است. او ابتدا الايضاح را به صورت مفصل، براساس روایات راویان اهل بیت (علیهم‌السلام)، همراه با اسناد، مصادر و ادله قول برگزیده نوشته و آنگاه براساس این کتاب دیگری با نام الاخبار تنظیم نموده است که در آن اسناد و ادله و فروع را نیاورده است. پس از آن، کتاب الاقتصار را به صورت مجمل نوشته که در آن به گردآوری نظر نهایی خود در موضوعات بسنده کرده است. یک بار هم این کتاب را به صورت نظم در آورده و نام آن را القصيدة المنتخبة نهاده است.^۳ هر چند ممکن است در آثار بعدی، تغییراتی در فتاوی او پیدا شود، ولی آن‌ها را با تکیه بر مطالب مستند موجود در الايضاح می‌نگارد. این قاعده در مورد تمام آثار فقهی قاضی نعمان، - که بعد از الاقتصار و المنتخبة نگارش یافتند - نیز جاری است.

۱. رک: تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، ص ۱۵۰.

۲. رک: الايضاح، ص ۷.

۳. رک: الاقتصار، ص ۱۰.

۲-۱. دعائم الاسلام

مهم ترین کتاب قاضی نعمان - که موجب توجه فقها و محدثان امامیه به این شخصیت شده و گروهی را بر آن داشته تا وی را براساس آن، امامی مذهب بخوانند - دعائم الاسلام است. این کتاب را می توان رساله عملیه قاضی نعمان نامید؛ چرا که به تصریح وی، در این کتاب به بیان «ثابت» اکتفا شده است.^۱ در کلمات مؤلف، مراد از ثابت، بیان فتاوی است که حجیت آن ها نزد وی ثابت شده است.^۲ از سویی، با توجه به اهتمام خلفای فاطمی در تشویق مردم به خواندن دعائم الاسلام و تلاش برای نشر آن در میان مردم،^۳ شایسته است آن را کتاب قانون اسماعیلیه و منشور دولت فاطمیان بخوانیم. در هر صورت، این کتاب مهم ترین کتاب فقه و حدیث اسماعیلیه است که فقه اسماعیلیه با آن به اوج خود رسیده و همچنان بر محور آن استوار مانده است.

۳-۱. شرح الاخبار

کتاب شرح الاخبار جنبه کلامی دارد و تمرکز آن بر بیان فضایل اهل بیت علیهم السلام است. به همین دلیل معیار مؤلف در گزینش و اعتبارسنجی روایات آن، با دو کتاب دیگر تفاوت دارد. مؤلف در این کتاب، برخلاف دو کتاب دیگر، تفکر مقابل شیعه را در نظر گرفته و برای اثبات فضایل اهل بیت علیهم السلام، به مرویات اهل سنت درباره فضایل ایشان نیز بها می دهد؛ در حالی که در دو اثر پیشین، به شدت از روایات اهل سنت پرهیز دارد. هر چند در این پژوهش، کتاب شرح الاخبار به طور کامل مورد بررسی قرار گرفته است، ولی به دلیل فضای حاکم بر آن، نکته چشم گیری در حوزه اعتبارسنجی روایات به دست نیامد.

۲. رابطه دعائم الاسلام و الايضاح

قاضی نعمان کتاب دعائم الاسلام را، همچون سایر آثار فقهی خود، براساس کتاب الايضاح مرتب نموده و مطالب آن را از روایات الايضاح برگزیده است. او در کتاب دعائم الاسلام، به بیان روایات مطابق با فتاوی خود اکتفا کرده و از بیان اسناد، مصادر، اختلافات و براهین قول برگزیده خودداری نموده است. در حقیقت، روش وی در کتاب دعائم، بر اختصار

۱. دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۲.

۲. در ادامه این نوشتار، قراین متعددی بر این مطلب ارائه شده است.

۳. رک: المجالس و المسایرات، ص ۳۰۵، رقم ۱۵۸؛ کشف الظنون، ج ۱ ص ۷۵۵.

است و تفصیل مطالب را به کتاب بزرگ خود، یعنی الایضاح حواله داده است.^۱

مقایسه تطبیقی مطالب دعائم الاسلام در باب «صلاة» با بخش بازمانده الایضاح، مؤید این است که قاضی نعمان چکیده‌ای از روایات الایضاح را در دعائم الاسلام آورده است. مؤلف از هر باب کتاب الایضاح - که حاوی روایات متعدد همراه با اسناد و مصادر و برهان قول برگزیده است - تنها یک یا چند روایت را بدون ذکر سند و مصدر، در دعائم الاسلام گزارش کرده است.^۲ بر همین اساس، احادیث دعائم الاسلام با اعتماد بر الایضاح، به صورت مرسل گزارش شده‌اند. در حقیقت، مؤلف، آن‌ها را از میان روایات مُسند و دارای مصدر برگزیده و سپس، مضامین ثابت و مورد قبول را، به صورت مختصر گزارش نموده است.

اختصارنویسی در دعائم الاسلام، تنها با حذف اسناد و مصادر نیست. هدف مؤلف آن است که در دعائم الاسلام، قول ثابت و مراد اصلی شریعت را در هر موضوع بیان کند. به عبارت دیگر، او در نظر دارد کتابش حاوی حلال، حرام و سایر قوانین شریعت نظیر احکام بیع، نکاح، ارث، شهادت و ... باشد.^۳ از این رو، در صدد گزارش لفظ روایات نیست و مضامین مورد نظر خود را در قالب‌های گوناگون گزارش می‌کند. گاهی قسمت‌های مورد نظر از روایات متعدد را به صورت یک روایت گزارش نموده است؛ مثلاً در دعائم الاسلام، درباره بالا بردن دست‌ها در ابتدای نماز، از امام صادق (ع) چنین روایت می‌کند:

إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك، ولا تجاوز بهما أذنيك، وابسطهما بسطا، ثم كبر.^۴

این عبارت، الفاظ برگزیده سه روایت از سه منبع مختلف است که مؤلف، عبارت «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك» را از کتاب المسائل حلبی، عبارت «ولا تجاوز بهما أذنيك» را از کتاب یوم و ليلة، و عبارت «وابسطهما بسطا ثم كبر» را از جامع حلبی آورده است.^۵

۱. در کتاب دعائم الاسلام، پس از بیان دیدگاه برگزیده خود درباره موجبات وضو، بیان تفصیلی مطالب را به کتاب بزرگ خود حواله می‌دهد. کتاب بزرگی که در اینجا از آن یاد نموده، همان کتاب الایضاح است که وی دعائم را برگزیده و خلاصه آن معرفی می‌کند (رک: دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۰۳).

۲. به عنوان نمونه، در الایضاح، ذیل عنوان «جماع ابواب الامامة»، ده باب منعقد ساخته است (رک: الایضاح، ص ۱۰۷ - ۱۲۲). در مقابل، در دعائم الاسلام، فقط یک باب با عنوان «ذكر الامامة» تنظیم نموده که در آن، فقط روایات برگزیده هریک از ابواب ده گانه الایضاح را، به ترتیب همان عناوین آورده است. (رک: دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۵۱ - ۱۵۲).

۳. رک: دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۲.

۴. همان، ج ۱ ص ۱۵۷.

۵. الایضاح، ص ۱۳۶ - ۱۳۷.

از سویی در بسیاری از موارد، در بیان نظر برگزیده خود، از شیوه نقل به معنا استفاده نموده است؛ مثلاً در الايضاح درباره نماز خواندن زن‌ها با مردها در یک مکان، شش روایت از کتاب حماد، کتاب الجامع طاهر بن زکریا، کتاب المسائل حسین بن علی گزارش نموده است.^۱ در دعائم الاسلام، خلاصه‌ای از این روایات را به روش نقل به معنا، به عنوان قول ثابت آورده است. در حقیقت، آنچه در دعائم آمده، مضمون گزیده چند روایت است که به شکل روایت واحد گزارش شده است.^۲

بنابراین، دعائم الاسلام، حاصل جمع بندی قاضی نعمان در هریک از ابواب کتاب الايضاح بوده است. در واقع، مؤلف، کتاب الايضاح را مصدر اصلی دعائم الاسلام قرار داده است. از این رو، کتاب الايضاح، کلید فهم دعائم الاسلام و راز اندیشه قاضی نعمان در ساماندهی مطالب آن است.

۳. شهادت مؤلف بر اعتبار اخبار آثارش

قاضی نعمان از جمله مؤلفانی است که در موارد متعدد بر معتبر بودن مرویات آثار خود شهادت داده است.^۳ مهم ترین شهادت او، عبارتی است که وی در آغاز دعائم الاسلام درباره اعتبار کتابش نوشته است:

نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله ﷺ من جملة ما اختلفت فيه الرواة عنهم.^۴

افزون بر این، در دو جای دیگر از دعائم الاسلام تأکید نموده که بنای او در این کتاب، بر بیان اخبار «ثابت» است.^۵

برخی از علما و فقهای امامی مذهب، شهادت قاضی نعمان بر صحت روایات دعائم الاسلام را از ادله اعتبار روایات موجود در این کتاب بر شمرده‌اند و بر این باور هستند که این شهادت، قابلیت دارد ارسال اسناد دعائم الاسلام را جبران کند. محدث نوری در خاتمه مستدرک الوسائل می‌نویسد:

۱. همان، ص ۱۳۴.

۲. دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۵۶.

۳. رک: الاقتصار، ص ۱۰؛ شرح الاخبار، ج ۱ ص ۸۷؛ دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۲.

۴. دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۲.

۵. رک: همان، ج ۱ ص ۱۰۳؛ ج ۲ ص ۳۹۳.

از شهادت قاضی نعمان در ابتدای کتاب دعائم الاسلام فهمیده می‌شود که وی جز اخبار ثابت و صحیح ائمه علیهم‌السلام را در این کتاب نیاورده است.^۱

آیه الله اراکی درباره ارسال احادیث دعائم نوشته‌اند:

عیب ناشی از ارسال احادیث این کتاب، به خاطر تصریح مؤلف بر اکتفا به اخبار ثابت و صحیح بر طرف می‌شود.^۲

آیه الله خویی نیز، دلالت کلام مؤلف بر اعتبار اخبار کتاب و وثاقت راویان آن را در فرض قبول وثاقت مؤلف پذیرفته‌اند؛ ولی معتقدند چون ما به ملاک‌های مؤلف در تصحیح روایات آگاه نیستیم، نمی‌توانیم به این شهادت استناد کنیم.^۳ بنابراین، از نگاه ایشان، هر چند شهادت مؤلف ارسال اسناد را جبران می‌کند، ولی شهادت او برای خودش حجت است، نه برای ما.

نکته حائز اهمیت این است که قاضی نعمان برای بیان اعتبار مطالب کتابش از کلمه «ثابت» بهره گرفته و تأکید دارد کتاب‌هایش را با هدف دست یابی به مطالب ثابت ساماندهی کرده است. در نگاه نخست، مراد از واژه ثابت روشن نیست و مؤلف در جایی، پیرامون دلالت این واژه سخن نگفته است. به همین دلیل، کسانی که شهادت قاضی نعمان در ابتدای کتاب دعائم الاسلام را تحلیل نموده‌اند، این واژه را معادل «صحیح» دانسته و فرقی بین این دو واژه قائل نشده‌اند.

تأمل در کلمات قاضی نعمان نشان می‌دهد در اندیشه او بین واژگان صحیح و ثابت تفاوت وجود دارد. از نگاه عالمان متقدم امامیه، حدیث صحیح آن است که نسبت به صدور آن از معصوم علیه‌السلام اطمینان حاصل شود؛ چه منشأ این اطمینان وثاقت روات باشد و چه قراین دیگر.^۴ در حالی که واژه ثابت در کلمات نعمان، معنایی غیر از این دارد. واژه ثابت در کلمات او در موارد زیر به کار رفته است:

۳-۱. وصف برای محتوای حدیث، نه صدور آن

در مواردی که مؤلف، نسبت به صدور روایت اختلافی اطمینان دارد، تلاش می‌کند تا

۱. رک: خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱ ص ۱۵۷.

۲. کتاب الصلاة، ج ۱ ص ۴۰۰.

۳. مصباح الفقاهة، ج ۱ ص ۴۳.

۴. رک: مشرق الشمسین، ص ۲۶۹.

اختلاف بین آن‌ها را برطرف ساخته و فهم درستی از مجموع آن دوارائه کند. در این صورت، نتیجه بحث را با واژه «ثابت» توصیف می‌کند؛ به عنوان نمونه، در الايضاح، درباره کسی که به تنهایی پشت صف جماعت به نماز می‌ایستد، دو دسته روایت نقل کرده که یکی این عمل را جایز می‌داند و دیگری جایز نمی‌داند.^۱ چون روایات هر دو دسته را از نظر صدور صحیح می‌داند، از هر دسته یک روایت را در دعائم الاسلام نقل کرده و در پایان بین آن‌ها جمع نموده است. در واقع، این جمع، قول ثابت او به شمار می‌آید.^۲

بنابراین، مراد از بیان قول ثابت، برگزیدن یک روایت صحیح و کنار نهادن سایر روایات نیست، بلکه گاهی به جمع بین دو روایت اختلافی و برگزیدن دیدگاه صحیحی که از مجموع آن‌ها برداشت می‌شود، «ثابت» گفته است.

۳-۲. وصف برای مضمون چند روایت

مراد از ثابت، لزوماً لفظ یک روایت نیست، بلکه در بسیاری از موارد، محتوای مورد قبول یک یا چند روایت را به عنوان ثابت، در دعائم الاسلام گزارش کرده است؛ مثلاً در الايضاح، سه روایت از امام علی و امام باقر و امام صادق (علیهم‌السلام) همراه با ذکر سند آورده است که براساس آن‌ها کسی که نمازش را قبل از وقت بخواند باید اعاده کند.^۳ در دعائم الاسلام، به جای ذکر الفاظ این روایات، مضمون همه آن‌ها را با تعبیر «أنهم قالوا» به صورت خلاصه گزارش کرده است.^۴

با توجه به این که هدف او در دعائم الاسلام، نقل مطالب «ثابت» است، معلوم می‌شود مراد او از ثابت، مضامینی از روایات است که از نظر او درست و مطابق با واقع هستند. در واقع، مراد از ثابت، «محتوای صحیح» است؛ چه محتوای یک روایت و چه محتوای برگزیده شده از روایات متعدد.

۳-۳. وصف برای حجت شرعی

از نگاه قاضی نعمان، ثابت امری است که عمل به آن، به منزله عمل به وظیفه شرعی

۱. الايضاح، ص ۱۳۱.

۲. رک: دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۵۵.

۳. الايضاح، ص ۵۷ - ۵۸.

۴. دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۴۱. همچنین - چنان که پیش تر گفتیم - درباره نماز خواندن زنها با مردان در یک مکان، چند روایت در الايضاح آورده که خلاصه آن‌ها را به عنوان قول ثابت در دعائم الاسلام نقل نموده است. آنچه در دعائم الاسلام نقل شده، چکیده چند روایت است که به شکل یک روایت گزارش شده است. (رک: الايضاح، ص ۱۳۴؛ دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۵۶)

است. درباره کیفیت قرائت «بسم الله الرحمن الرحيم» در نماز، روایات متعددی ذکر نموده که بر جهری خواندن تأکید دارند. در پایان باب، یک روایت برخلاف سایر روایات آورده که اخفاتی بودن را بیان نموده است. وی در توضیح این روایت می نویسد:

الذی جاء من الروایات قبل هذا هو الثابت و علیه العمل.^۱

از اینجا معلوم می شود که ثابت، امری است که باید مورد عمل قرار گیرد. همچنین گاهی قول ثابت را با واژه «حجت» توصیف نموده است؛^۲ در حالی که هر امری که نسبت به صدور آن اطمینان داشته باشیم، لزوماً وظیفه شرعی نیست و نمی توان آن را ثابت دانست. از این رو، در عبارات قاضی نعمان، ثابت بودن با صحیح بودن تفاوت دارد. ثابت، مراد واقعی شریعت و حجت شرعی در یک موضوع است که از یک یا چند روایت فهمیده می شود و انکار آن جایز نیست.

به بیان دیگر، ثابت گزاره ای است که محتوای آن، مطابق با دیدگاه واقعی اهل بیت علیهم السلام باشد و حجیت آن نزد او ثابت باشد. در مقابل، او برای اشاره به اعتبار روایت و صحت صدور آن، از واژه «صحیح» استفاده می کند.

درباره رابطه ثابت و صحیح در نگاه قاضی نعمان می توان گفت که او هر ثابتی را برگرفته از روایات صحیح می داند؛ چون معنا ندارد مراد واقعی اهل بیت علیهم السلام را از روایتی که صدور آن ثابت نشده به دست آورد. از سویی هر روایت صحیحی را ثابت نمی داند؛ چون صدور قطعی حدیث، به معنای مطابقت آن با مراد واقعی نیست؛ به عنوان مثال، درباره قرائت «بسم الله الرحمن الرحيم» در نماز، روایتی نقل نموده که کیفیت قرائت را اخفاتی بیان می کند. قاضی این روایت را صحیح می داند، ولی ثابت نمی داند. از نگاه او، این گونه روایات به خاطر وجوهی مثل تقیه صادر شده اند.^۳ به همین دلیل در مقام عمل، به روایات مخالف آن توجه می کند.^۴

۱. الايضاح، ص ۱۵۹.

۲. رک: الايضاح، ص ۱۱۷.

۳. الايضاح، ص ۱۵۹.

۴. نمونه دیگر، روایتی است که درباره اندازه مناره مساجد، در الايضاح از کتب جعفریه نقل نموده که آن را صحیح می شمارد و در عین حال، محتوای آن را مطابق با قول پسندیده و ثابت نمی داند و درباره آن می نویسد: «و العمل علی غیر هذا». از سویی، چون روایت را از جهت صدور صحیح می داند، به توجیه مضمون آن مطابق با قول ثابت می پردازد (رک: الايضاح، ص ۸۸). همین روایت را همراه با توضیحات مذکور در الايضاح، به عنوان قول ثابت در دعائم الاسلام گزارش نموده است (رک: دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۴۷). معلوم می شود هر صحیحی را ثابت نمی داند.

با توجه به آنچه گذشت، دعائم الاسلام در بردارنده فتاوی قاضی نعمان است که در تنظیم متن آن‌ها، گاهی از الفاظ روایات استفاده کرده و گاهی از قلم خود بهره گرفته است. از این رو، شایسته نیست شهادت او درباره مطالب کتابش را مستندی برای صحت روایات قرار داد. تنها مطلبی که از شهادت قاضی نعمان برداشت می‌شود، این است که او فتاوی خود را با اعتماد بر روایاتی که خود، آن‌ها را صحیح می‌داند، نوشته است. همان طور که پیش از این اشاره شد، قاضی نعمان، نگارش دعائم الاسلام را با اعتماد بر روایات الايضاح انجام داده است. از این رو، مبانی اعتبار حدیث در اندیشه او را باید در کتاب الايضاح جستجو نمود.

۴. روایات الايضاح در سنجۀ اعتبار

پیش از این اشاره شد که شروع فعالیت فقهی - حدیثی قاضی نعمان با کتاب الايضاح بوده و او سایر آثار را با تکیه بر این کتاب به نگارش آورده است. بررسی عملکرد او حاکی از تلاش وی برای گردآوری اخبار صحیح اهل بیت علیهم السلام در این کتاب است. او در ابتدا تمام روایاتی را که نسبت به صدور آن‌ها از اهل بیت علیهم السلام اطمینان داشته، گرد آورده و در ابواب متعدد تنظیم نموده است. سپس براساس این روایات، به بیان فتاوی خود - که آن‌ها را قول ثابت می‌خواند - پرداخته است.^۱ براساس شواهد زیر، قاضی نعمان تمام روایات الايضاح را از ناحیه صدور صحیح می‌داند:

۴-۱. قول ثابت، فقط از روایات صحیح به دست می‌آید

تلاش قاضی نعمان در الايضاح بر آن است تا براساس دو دسته از روایات، قول ثابت را تبیین کند: روایات اجماعی و روایات اختلافی. از آنجا که روایات اجماعی در بیان قول ثابت هماهنگ هستند، برای استناد به آن‌ها به استدلال و برهان نیاز نیست. در مقابل، تبیین قول ثابت از روایات اختلافی به برهان و استدلال نیاز دارد. به همین دلیل، درباره این دسته از روایات می‌نویسد:

بَيِّنَتُ الثَّابِتِ مِنْ ذَلِكَ بِالْأَدْلَاءِ وَالْبُرَاهِينِ.^۲

مطالعه تطبیقی کتاب الايضاح نشان می‌دهد که مراد مؤلف از استدلال و برهان، تلاش

۱. رک: الاقتصار، ص ۱۰.

۲. همان.

برای شرح و تبیین روایاتی است که با سایر روایات آن موضوع، اختلاف ظاهری دارند. مؤلف در این کتاب تلاش می‌کند با ارائه فهم صحیح از روایات اختلافی و ایجاد جمع بین آن‌ها قول ثابت را روشن سازد. وی در کتاب القصيدة المنتخبة به این مطلب در قالب شعر اشاره نموده است:

حکیت فیها علل اختلافهم حکایة المحتج لاختلافهم
و جئت بالشاهد والبرهان لثابت القول مع التبیان.^۱

از اینجا معلوم می‌شود که وجود اختلاف بین روایات کتابش را به منزله صحیح نبودن یک دسته از روایات نمی‌داند. لذا تلاش می‌کند با بیان علل اختلاف، تلاشی شایسته برای رفع آن و ایجاد جمع بین روایات انجام دهد. این شیوه برخورد با روایات اختلافی نشان‌گر آن است که در نگاه مؤلف، ارزش صدوری روایات اختلافی، در ردیف روایات اجماعی است. به بیان دیگر، مؤلف این روایات را همانند روایات اجماعی، صحیح می‌داند. به همین دلیل، تلاش می‌کند قول ثابت را از آن‌ها استخراج کند. در غیر این صورت، معنا ندارد قول ثابت را از روایات غیر صحیح به دست آورد. بنابراین، وجود اختلاف بین روایات، به معنای صحیح بودن یک دسته و صحیح نبودن دسته دیگر نیست.

همچنین بر اساس عبارت «بینت الثابت من ذلك بالدلائل والبراهین»، استدلال‌ها و برهان‌های الايضاح، برای برگزیدن روایات صحیح نیست، بلکه برای انتخاب قول ثابت است.

۴-۲. گردآوری روایات الايضاح از راویان ثقه

چنان که پیش تر گفتیم، قاضی نعمان پس از تألیف الايضاح، کتاب‌های متعددی از آن استخراج نمود؛ از جمله با گردآوری فتاوی نهایی خود، کتاب مختصری با نام الاقتصار به نگارش آورد که در آن روایات و اسناد و اختلافات را حذف نمود. سپس مطالب آن را در قالب شعر به نگارش آورد و آن را القصيدة المنتخبة نامید. وی درباره کتاب اخیر خود، چنین سروده است:

سميْتُها إِذ تَمَّتِ المَنخَبَةُ لأنني انتخبْتُها للطلبَةِ
من قول أهل البيت إِذ جمَعته عن الثَّقاة بعد أن صَنَّفْتُه.^۲

۱. رک: الايضاح، ص ۷.

۲. رک: الايضاح، ص ۹.

کتابی که در آن قول اهل بیت علیهم السلام را از ثقات جمع آوری و سپس محتوای این قصیده را از آن انتخاب نموده، همان کتاب الايضاح است. از این جا روشن می شود تلاش نعمان در الايضاح برای ذکر اسناد و مصادر روایات به صورت کامل، برای آن است که اطمینان خود به صدور روایات کتابش را نشان دهد.

۳-۴. جمع بین صحت صدور و محتوای غیر قابل قبول

با وجودی که قاضی نعمان، محتوای برخی روایات الايضاح را درست نمی داند، آن ها را از نظر صدور، صحیح دانسته و تلاش نموده مضمون آن ها را توجیه کند؛ به عنوان مثال، درباره اندازه مأذنه مساجد، روایتی از کتب جعفریه نقل نموده و درباره محتوای آن نوشته است:

والعمل علی غیر هذا.

در عین حال، چون روایت را صحیح می داند، به توجیه محتوای آن پرداخته و آن را مطابق با قول ثابت شرح داده است.^۱ از آنجا که این روایت همراه با توضیحاتی مطابق با قول ثابت است، در دعائم الاسلام آن را همراه با توضیحاتش نقل نموده است.^۲

از سویی در برخی موارد، مضامین نادرست روایات کتابش را ناشی از عوامل ایجاد اختلاف بین راویان، نظیر تقیه، عنوان نموده است؛ مثلاً در الايضاح، درباره کیفیت اذان و اقامه روایاتی را نقل نموده که فاقد جمله «حی علی خیر العمل» هستند.^۳ وی روایات فاقد این جمله را از نظر صدور رد نکرده و علت حذف این جمله در آن ها را شرایطی نظیر تقیه عنوان نموده که اختلاف بین راویان را در پی داشته اند،^۴ در حالی که اگر نسبت به صدور چنین روایاتی اطمینان نداشت، آن ها را جعلی می خواند و از نقل آن ها در کتابش خودداری می کرد.

۴-۴. صحیح تر دانستن یکی از دو قول متنافی

در کتاب الايضاح، گاهی یکی از دو قول متنافی را «أصح» خوانده است. در این موارد، با وجود اختلاف جدی بین روایات و برگزیدن یکی از آن دو، روایت طرف مقابل را جعلی نخوانده است؛ به عنوان نمونه، درباره اقتدا کردن به ناصبی در نماز، دو روایت نقل نموده که یکی بر جواز اقتدا و دیگری بر عدم جواز دلالت دارد. وی درباره قول اول می نویسد: «الاول

۱. رک: همان، ص ۸۸.

۲. رک: دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۴۷.

۳. الايضاح، ص ۶۰ - ۶۱.

۴. همان، ص ۶۲.

أصح، و عليه العمل».^۱ صحیح تربودن یکی از دو قول به این معنا است که هر دو از جهت صدور صحیح هستند؛ ولی قول صحیح تر، افزون بر آن، صحت مضمونی دارد و بیان گر قول ثابت است. به همین دلیل، می توان به عنوان حجت شرعی به آن عمل نمود.^۲

۴-۵. استعمال لفظ «کرهوا» در بیان قول ثابت

در دعائم الاسلام برای بیان دیدگاه ثابت اهل بیت علیهم السلام، بارها از لفظ «کرهوا» استفاده شده است. تطبیق این موارد با روایات باب مشابه آن ها در الايضاح، حاکی از وجود تنافی بین روایات آن موضوع است؛ به طوری که در آن موضوع، دو روایت کاملاً مخالف در مقابل هم قرار دارند. در این موارد، محتوای یکی از دو روایت را به عنوان قول ثابت برگزیده و روایت طرف مقابل را، با واژه کراهت به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده است؛ در حالی که اگر نسبت به صدور روایت مقابل قول برگزیده اطمینان نداشت، آن را به کلی رد می نمود.^۳

با توجه به این شواهد، قاضی نعمان تمام روایات الايضاح را از ناحیه صدور صحیح می داند. از این رو، تألیفاتی نظیر الاخبار، الاقتصار، دعائم الاسلام و ... - که با تکیه بر این کتاب نوشته شده اند - همگی بر پایه روایات صحیح سامان یافته اند. بنابراین، وجه مشترک آثار روایی او در حوزه فقه، اعتماد بر روایات صحیح است؛ هر چند ممکن است در برخی مسائل، به دلیل تغییر ملاک انتخاب قول ثابت، تفاوت هایی پیدا شود. از اینجا معلوم می شود که قاضی نعمان برای سنجش احادیث از معیارهایی بهره گرفته که برخی برای تصحیح خبر و برخی برای تشخیص قول ثابت هستند. به تعبیری، او برای تشخیص حدیث صحیح ضوابطی در نظر دارد که با ضوابط تشخیص قول ثابت متفاوت هستند. به همین دلیل شناخت اندیشه قاضی نعمان در سنجش اعتبار احادیث، از دو ناحیه باید مورد

۱. همان، ص ۱۲۲.

۲. همچنین گاهی روایت برگزیده را با تعبیر «أولی الروایات» (رک: همان، ص ۸۶) مطرح نموده که نشان می دهد از نگاه او روایات مخالف آن نیز صحت صدور دارند و بحث در صحت مضمون و انتخاب قول ثابت است.

۳. به عنوان نمونه، در دعائم الاسلام درباره گفتن لفظ «آمین» بعد از قرائت حمد در نماز نوشته است: «کرهوا صلوات الله علیهم أن یقال بعد فراغ فاتحة الكتاب "آمین" كما تقول العامة» (دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۶۰). در کتاب الايضاح، بابی را به این موضوع اختصاص داده که در آن، روایاتی بر جواز و عدم جواز گفتن آمین آورده و قول عدم جواز را أصح و أثبت خوانده است (الایضاح، ص ۱۶۱ - ۱۶۳). از آنجا که برگزیدن قول عدم جواز، به معنای جعلی بودن قول جواز نیست، در دعائم الاسلام از آن با تعبیر کراهت یاد نموده است. نسبت دادن قول جواز به اهل بیت علیهم السلام در دعائم، نشان می دهد این قول را از نظر صدور صحیح می داند.

بررسی قرار گیرد: نخست معیارهای وی در تصحیح حدیث و دیگر، معیارهای وی برای برگزیدن قول ثابت.

۵. ملاک‌های صحت خبر در اندیشه قاضی نعمان

۵-۱. وجود روایت در کتب منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام

قاضی نعمان برای ساماندهی روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به منابعی تکیه کرده که آن‌ها را کتب منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام نامیده است. او برخی از این کتاب‌ها را از طریق سماع، مناوله، اجازه، و برخی آثار مشهور و معروف را از طریق وجاده به دست آورد.^۱ از نگاه قاضی نعمان، روایات موجود در این کتاب‌ها مشکل صدوری ندارند و مشکل در ناحیه کشف مراد شریعت و فهم قول ثابت و صحیح است. به بیان دیگر، روایات موجود در این کتاب‌ها، همگی از اهل بیت علیهم‌السلام صادر شده‌اند و تنها اختلافات روات در نقل، سبب ایجاد شبهه برای برخی مردم گردیده است. به همین دلیل، پس از گردآوری، تنظیم و تبویب روایات این کتاب‌ها در یک مجموعه مفصل با نام الايضاح، رسالت اصلی خود را بیان قول ثابت براساس روایات این کتاب قرار داد.

نکته حائز اهمیت این است که وی در مقام بیان عملکرد خود برای سامان دهی روایات، به جداسازی روایات صحیح از جعلیات اشاره نکرده است. به همین دلیل، این فرضیه قابل طرح است که او همه مطالب موجود در این کتاب‌ها را از حیث صدور معتبر می‌داند. به بیان دیگر، از نگاه او، همین که وجود روایتی در کتب منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام ثابت شود، شایسته اعتماد است و در مجموعه مستندات احکام وارد می‌شود؛ به طوری که در بیان قول ثابت، حتماً باید به آن توجه شود. این فرضیه را می‌توان با شواهدی تقویت نمود. نخست، آن که هدف نعمان در الايضاح، ذکر روایات اجماعی و اختلافی، مطابق با روایت راویان است. وی در این باره می‌گوید:

ذکرت ما أجمعوا عليه و ما اختلفوا فيه على ما أده الرواة إلینا لم أعد قولهم، و بینت الثابت من ذلك بالدلائل والبراهین.^۲

براساس این عبارت، او تمام روایات راویان این کتاب‌ها را در الايضاح ذکر نموده است. از

۱. رک: الاقتصار، ص ۱۰.

۲. همان.

سویی، بنای او در الایضاح بر ذکر روایات معتبر است؛ چون باید در بیان قول ثابت مد نظر قرار گیرند. از این رو، وجود روایت در این کتاب‌ها را معتبر دانسته است.

شاهد دیگر، این است که در الایضاح، برای ترجیح قول ثابت، بحث سندی نمی‌کند. او بر اساس قراین محتوایی به جمع بین روایات می‌پردازد و تا حد امکان روایات را رد نمی‌کند. بر اساس جستجوی نگارنده، تنها جایی که وی به سند اهمیت می‌دهد، جایی است که روایت اهل بیت علیهم‌السلام توسط راوی عامی مذهب گزارش شده و روایت او مخالف با سایر روایات باشد. در این صورت، آن را صحیح ندانسته و از نقل آن خودداری می‌کند.^۱ این در حالی است که برخی روایات موجود در کتب منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام را، با وجود شبهه انگیزی و در پی داشتن طعن مخالفان مذهب، صحیح دانسته و آن‌ها را نقل نموده است. از نگاه نعمان، این گونه روایات - که مخالفت ظاهری با کتاب و سنت و اجماع دارند - «مشکل» نامیده می‌شوند و فقط درک آن‌ها محتاج تفسیر و توضیح است؛ به عنوان نمونه، در مسأله ارث، روایاتی با این خصوصیت نقل شده است که در دعائم الاسلام، مطابق فهم خود، از مراد واقعی آن‌ها پرده برداری کرده است.^۲

شاهد دیگر، این است که او هر مطلبی را که در کتب منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام پیدا نشود، فاقد اعتبار می‌داند و به آن تمسک نمی‌کند. از همین رو، در موارد متعدد، وقتی مطلبی را معتبر نداند، درباره آن می‌نویسد:

لم أرَ فيما صار إلى من الكتب المنسوبة إلى أهل البيت.^۳

همچنین در بسیاری از احکام، به خاطر ندیدن روایت مخالف در این کتاب‌ها، به اجماع حکم می‌کند و می‌نویسد:

أجمع الرواة عن أهل البيت علیهم‌السلام في ما علمتُ ورأيتُه في ما صار إلى من الكتب المنسوبة إلى أهل البيت علیهم‌السلام.^۴

از این نمونه‌ها می‌توان به اعتماد مؤلف بر این کتاب‌ها و پذیرش صدور روایات موجود در

۱. درباره خواندن نماز، بعد از نماز صبح تا زوال خورشید، به اتفاق راویان اهل بیت علیهم‌السلام اشاره نموده است که آن را مکروه می‌دانند. در مقابل این اتفاق نظر، به روایت یک راوی عامی اشاره کرده و می‌نویسد: «به روایت او اعتنا نمی‌شود» (رک: الایضاح، ص ۴۱).

۲. رک: دعائم الاسلام، ج ۲ ص ۳۹۳.

۳. رک: الایضاح، ص ۴۹، ۷۱ و ۱۳۸.

۴. همان، ص ۴۶، ۵۷، ۶۵ و ...

آن‌ها نزد وی پی برد. به همین دلیل است که در موارد فراوان، با وجودی که محتوای روایتی را ثابت نمی‌داند، آن را در الايضاح ذکر می‌کند.

با توجه به مفقود بودن بخش زیادی از الايضاح، در حال حاضر امکان تهیه فهرست کامل از کتبی که قاضی نعمان با عنوان کتب منسوب به اهل بیت از آن‌ها یاد می‌کند، وجود ندارد. براساس بخش باقی مانده از الايضاح، مصادر مورد استفاده قاضی نعمان (در این کتاب) را در سه دسته می‌توان قرار داد:

کتاب‌هایی که مؤلفان آن‌ها از دیدگاه عالمان امامیه، به فساد مذهب متهم نشده‌اند، نظیر کتب جعفریه،^۱ کتاب الصلاة حماد بن عیسی،^۲ کتاب المسائل علی بن جعفر،^۳ کتاب محمد بن مسلم،^۴ کتاب المسائل عبید الله بن علی حلبی،^۵ جامع علی بن اسباط.^۶

۱. کتاب‌هایی که مؤلفان آن‌ها از عالمان زیدیه به شمار می‌آیند، نظیر کتب محمد بن سلام،^۷ جامع غیاث بن ابراهیم.^۸

۲. کتاب‌های ناشناخته که در منابع متقدم از مؤلفان آن‌ها یاد نشده است، نظیر کتاب الصلاة من روایة ابي ذر،^۹ المسمند،^{۱۰} کتب علی بن الحسین بن ورسند.^{۱۱}

۱. الفهرست، ص ۴۶، رقم ۳۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۴۲، رقم ۳۷۰.

۳. الفهرست، ص ۱۵۱، رقم ۳۷۷.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۲۳، رقم ۸۸۲.

۵. همان، ص ۲۳۰، رقم ۶۱۲.

۶. همان، ص ۲۵۲، رقم ۶۶۳.

۷. در اسناد روایاتی که از کتب محمد بن سلام نقل شده، از افرادی نظیر محمد بن منصور مرادی، احمد بن عیسی بن زید، عبد الله بن موسی و عبد الله بن حسن مثنی یاد شده است که همگی از بزرگان زیدیه به شمار می‌آیند. از سویی، برخی اسناد موجود در این کتب، از سندهای مشهور نزد زیدیه به شمار می‌آیند؛ نظیر «محمد بن سلام، عن زید بن أحمد بن اسماعیل، عن خاله زید بن الحسین، عن ابي بكر بن عبد الله بن ابي اويس، عن حسين بن عبد الله بن ضميره، عن ابيه، عن جده، عن امير المؤمنين (علیه السلام)» که در کتاب الأحکام فی الحلال و الحرام تألیف امام یحیی بن الحسین مکرر آمده است.

۸. شیخ طوسی او را از بتریه دانسته است که گروهی از زیدیه هستند (رجال الطوسی، ص ۱۴۲، رقم ۱۵۴۲). قاضی نعمان در الايضاح، کتاب غیاث بن ابراهیم را به روایت اسماعیل بن ابان نقل نموده است (الايضاح، ص ۸۱). در امالی احمد بن عیسی نیز، محمد بن منصور مرادی از کتاب غیاث بن ابراهیم، به روایت اسماعیل بن ابان، اخباری را نقل کرده است.

۹. رک: همان، ص ۴۱، ۷۵، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۵ و

۱۰. رک: همان، ص ۳۳، ۸۸، ۹۰، ۱۱۴، ۱۳۹.

۱۱. رک: همان، ص ۶۲، ۶۹.

با توجه به این دسته بندی، منابع معتبر نزد قاضی نعمان، فراتر از میراث شناخته شده نزد امامیه است. آنچه قاضی نعمان با عنوان کتب منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) از آن‌ها یاد نموده، شامل برخی منابع غیر معتبر نزد عالمان امامیه نیز می‌شود؛ چنان‌که او در موارد متعدد، قول ثابت را از روایاتی برگزیده که محتوای آن‌ها، با معارف مسلم و قطعی نزد امامیه مخالفت دارد. مضمون برخی از این روایات، عبارت‌اند از: حلال بودن گوشت خرگوش، جواز خوردن از صید پرندگان، جواز نحرگاو، تحقق حرمت رضاعی با یک بار مکیدن، واگذاری اختیار طلاق به زن، حرمت متعه و ...^۱ شاید به خاطر وجود این گونه روایات است که علامه مجلسی، اخبار دعائم الاسلام را فقط شایسته مؤید بودن دانسته است.^۲

بررسی تطبیقی روایات دعائم الاسلام با روایات امامیه حاکی از آن است که مؤلف، عمدتاً از منابع معتمد نزد امامیه بهره گرفته است. به همین دلیل، تا زمانی که اخبار موجود در آثار او، با مسلمات امامیه مخالف نباشند، می‌توان از آن‌ها به عنوان مؤید و مکمل معارف امامیه استفاده نمود.

۲-۵. عرضه حدیث بر خلیفه فاطمی

برخی از نویسندگان اسماعیلی بر این باور هستند که قاضی نعمان، تمام تالیفات خویش را بر خلیفه فاطمی (امام خویش) عرضه داشته و توسط وی، به تصحیح روایات و مطالب کتاب‌های خود پرداخته است.^۳ در نوشته‌های مؤلف، مطلبی مبنی بر عرضه همه روایات کتاب‌هایش بر خلیفه فاطمی و تصحیح آن‌ها به وسیله او نیافتیم و فقط در مورد روایات شرح الاخبار تأکید کرده که همه را بر معز فاطمی (امام اهل بیت از منظری) عرضه نموده و هر چه او نادرست و جعلی دانسته، از کتابش حذف نموده است.^۴ این سخن بدان معنا است که وی به باور خود، تلاش علمی خود را با عرضه به خلیفه (امام)، از مطالب نادرست و جعلی پیراسته است.

بر فرض که قاضی نعمان تمام آثار خود را با نظارت مستقیم خلیفه نوشته باشد، در این صورت، بر پایه عقیده وی، با عرضه حدیث بر خلیفه، نه تنها روایات از جهت صدور تصحیح می‌گردند،

۱. برای نمونه، رک: دعائم الاسلام، ج ۲ ص ۱۲۳، ۱۷۰، ۱۸۰، ۲۲۹، ۲۴۰ و ۲۶۸.

۲. بحار الأنوار، ج ۱ ص ۳۸.

۳. رک: فهرسة الكتب و الرسائل، ص ۳۲؛ تاریخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، ص ۵۵۹.

۴. شرح الاخبار، ج ۱ ص ۸۷.

بلکه از جهت مضمون نیز، صحت آن ثابت می‌شود^۱ و نیازی به آوردن برهان و استدلال برای قول ثابت نخواهد بود؛ در حالی که روش او در الايضاح، آوردن استدلال برای بیان قول ثابت و جمع بین روایات است. پس به نظر می‌رسد این سخن قاضی (عرضه و تصحیح)، جنبه تعارف دارد؛ چرا که در عمل، دیدگاه خلیفه را معیار تصحیح اخبار قرار نداده است.

تأمل در عبارات الايضاح نشان می‌دهد که هر چند مؤلف در بیان قول ثابت، گاهی به سیره و عمل خلیفه فاطمی (امام اسماعیلیه) نظر دارد، ولی اخبار مخالف روش خلیفه را کنار نمی‌نهد؛ بلکه گاهی با توضیح معانی اخبار، اختلاف را برطرف می‌کند^۲ و گاهی اجماع روایات اهل بیت علیهم‌السلام را، بر قولی که به خلیفه فاطمی منسوب است، ترجیح می‌دهد.^۳ به طوری کلی قاضی نعمان در بخش موجود الايضاح، نزدیک به پنج مرتبه به روش خلفای فاطمی در مسائل اشاره نموده که نشان‌گر آن است که در بیان قول ثابت، نیم‌نگاهی به سیره عملی خلیفه دارد؛ در عین حال، هرگز دیدگاه‌های ایشان را به عنوان معیار صحت خبر در ذیل روایات اهل بیت علیهم‌السلام مطرح نکرده است.

در دعائم الاسلام، توجه به سیره و گفتار خلیفه به مراتب کمتر از الايضاح است؛ به طوری که در برخی موارد، در یک مسأله، دیدگاه خلیفه را در الايضاح یادآور شده، ولی در دعائم، در همان مسأله، اشاره‌ای به قول خلیفه نکرده است.^۴ البته در موارد اندکی، در ذیل روایات اهل

۱. قاضی نعمان در کتاب شرح الاخبار، خصوصیات را درباره خلیفه بیان نموده که براساس آن‌ها خلیفه به مضامین صحیح روایات آگاه است (رک: شرح الاخبار، ج ۱ ص ۸۷).

۲. به عنوان نمونه، براساس سیره خلیفه، همراه با هر نماز واجب، نافله ای باید خوانده شود که از ترک آن نهی شده است. از سویی، در اخبار آمده است که در هنگام نماز واجب، خواندن نافله واجب نیست. قاضی نعمان درباره این اخبار می‌نویسد: «لها معان علی غیر ذلک، سنذكرها والوجه فیها ان شاء الله» (الایضاح، ص ۴۲).

۳. درباره کسی که از روی جهل، نمازش را قبل از وقت بخواند، اجماع بر وجوب اعاده نمازی است که پیش از وقت خوانده شده است. خبری به او رسیده که یکی از خلفای فاطمی، خواندن نماز قبل از وقت از روی جهل را جایز می‌داند. از نگاه قاضی، این قول صحیح نیست. به همین دلیل، این قول را ناشی از اشتباه راوی خبر دانسته و می‌نویسد: «ما اجتمع علیه الرواة عن اهل البيت علیهم‌السلام و دخل علیه النظر اولى و أحق أن يتبع» (همان، ص ۵۷). این در حالی است که با وجود دسترسی به خلیفه زمان خود، امکان بررسی قول خلیفه قبلی وجود دارد. بنابراین، عرضه بر خلیفه معیار وی برای تشخیص روایات صحیح نیست.

۴. به عنوان مثال، از نگاه خلیفه فاطمی، همراه با هر نماز فریضه، نافله ای است که ترک آن جایز نیست. نعمان به این قول در کتاب الايضاح اشاره نموده است. وی پس از اشاره به قول خلیفه می‌افزاید: «وقد جاءت الاخبار يدل ظاهرها علی أن وقت الفریضه إذا دخل لم يجب علی المصلی أن یصلی نافلة». در دعائم الاسلام، اشاره ای به دیدگاه خلیفه در این مسأله نکرده و فقط روایاتی که بر عدم وجوب نافله دلالت دارند را ذکر نموده و در مورد آن‌ها توضیحاتی داده است (رک: همان، ص ۴۲؛ دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۴۰).

بیت علیه السلام، به قول یا سیره خلیفه اشاره کرده است که به نظر می‌رسد هدف او تصحیح قول خلیفه و برطرف ساختن شائبه مخالفت آن با قول ائمه علیهم السلام است؛ به عنوان نمونه، درباره خوردن از صید کلب و طیور، پس از ذکر روایاتی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام، به قول خلیفه فاطمی المهدی بالله اشاره نموده و می‌نویسد:

لیس فی قوله هذا خلاف لما ذکرناه عن آبائه علیهم السلام، لأنهم لم یخصوا إلا فیما أمسک الکلب المعلم السالم...^۱

نمونه‌هایی از این دست نشان می‌دهند او در دعائم الاسلام، موافقت با قول ائمه علیهم السلام را معیار صحت دیدگاه خلیفه فاطمی قرار داده است؛ نه این که قول خلیفه فاطمی معیار صحت روایات ائمه علیهم السلام باشد.

براین اساس، نمی‌توان از عرضه حدیث برخلیفه، به عنوان معیار تصحیح حدیث در اندیشه قاضی نعمان یاد کرد. آنچه در مورد عرضه کتب نعمان بر امامان فاطمی گفته شده، ظاهراً به معنای آن است که وی پس از تنظیم کتاب‌های خود، مطالب را از باب احترام به مقام معنوی خلیفه، به وی عرضه داشته تا نشر کتاب، با تأیید خلیفه باشد. هر چند ممکن است به سلیقه خلیفه چیزی از کتاب حذف یا به آن اضافه شده باشد، ولی تصحیح تمام احادیث با نظر خلیفه، نه تنها شاهی ندارد، بلکه قرآینی برخلاف آن در دست است.

۶. معیارهای برگزیدن قول ثابت

از آنجا که مهم‌ترین هدف قاضی نعمان از نگارش تألیفاتی نظیر الايضاح و دعائم الاسلام برگزیدن قول ثابت است، بسیاری از معیارهایی که در کلمات او برای سنجش احادیث مطرح شده، مربوط به شناخت قول ثابت است. او در ساماندهی روایات، از یک سو با مجموعه‌ای از روایات مواجه بوده که نسبت به صدور آن‌ها اطمینان داشته و از دیگر سو در میان این مجموعه، اختلافاتی مشاهده نموده که در تشخیص دیدگاه واقعی اهل بیت علیهم السلام مشکل ساز بوده‌اند. از همین رو، برای تشخیص قول ثابت از میان روایات اختلافی،

۱. دعائم الاسلام، ج ۲ ص ۱۶۹. همچنین در باب مواقیت الصلاة، پس از بیان روایاتی پیرامون وقت نماز ظهر و عصر می‌نویسد: «والذی علیه العمل فیما شاهد الناس و يؤذن للأئمة صلوات الله علیهم أن يؤذن للعصر فی أول الساعة التاسعة. و ذلک بعد الزوال بساعتین کاملتین، و هو یشبہ ما رویناه من صلاة أبی جعفر محمد بن علی صلوات الله علیه...» (دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۳۸). مراد از ائمه در این عبارت، خلفای فاطمی هستند که به شباهت سیره آن‌ها در مورد اذان، با سیره امام باقر علیه السلام اشاره کرده است.

چارچوب‌هایی را معیار قرار داده و براساس آن‌ها دیدگاهی را برگزیده است. مهم‌ترین معیارهای قاضی نعمان برای تشخیص قول ثابت عبارت اند از: موافقت خبر با اجماع راویان اهل بیت علیهم‌السلام^۱، هماهنگی خبر با سنت قطعی پیامبر و ائمه علیهم‌السلام^۲، موافقت خبر با قواعد کلی حاکم بر احکام^۳ و موافقت خبر با عمل اهل شریعت.^۴ از این معیارها زمانی استفاده نموده که با وجود اطمینان به صدور روایات، با اختلاف راویان مواجه شده است.

نتیجه

- مهم‌ترین نتایج بررسی اندیشه قاضی نعمان در حوزه اعتبارسنجی روایات عبارت اند از:
۱. نخستین و مفصل‌ترین کتاب وی در حوزه فقه روایی، کتاب الایضاح است. از نگاه قاضی نعمان تمام روایات موجود در این کتاب، روایات صحیح هستند؛ به طوری که باید به عنوان مستند احکام ثابت شریعت مد نظر باشند.
 ۲. قاضی نعمان، به انگیزه نگارش قانون عملی دولت اسماعیلی فاطمیون، چکیده‌ای از روایات الایضاح را، با عنوان دعائم الاسلام به نگارش آورد. به دلیل اعتماد بر الایضاح، متن دعائم الاسلام را به صورت مرسل گزارش نموده است.
 ۳. در اندیشه قاضی نعمان، ثابت بودن روایت با صحیح بودن آن تفاوت دارد. او برای اشاره به اعتبار روایت و صحت صدور آن، از واژه صحیح استفاده می‌کند؛ ولی برای اشاره به وظیفه عملی و صحت مضمونی، از واژه ثابت بهره می‌گیرد.
 ۴. مهم‌ترین معیار وی برای اطمینان به صدور روایات، وجود روایت در کتاب‌های شیعیان است که در دسترس وی بوده‌اند. در حال حاضر به دلیل مفقود بودن بخش عمده الایضاح، امکان دست‌یابی کامل به منابع روایات موجود در آثار قاضی نعمان وجود ندارد. با توجه به این که در مجموعه آثار معتمد نزد او، افزون بر منابع امامیه و زیدیه، شماری از منابع ناشناخته به چشم می‌خورد، نمی‌توان نسبت به صحت صدور تمام روایات موجود در آثار قاضی نعمان اطمینان حاصل نمود.
 ۵. هر چند نگارش و نشر آثار قاضی نعمان به تشویق خلفای فاطمی (امامان اسماعیلیه)

۱. رک: الایضاح، ص ۵۷، ۷۵، ۸۸، ۱۱۹ و

۲. همان، ص ۴۸، ۶۲، ۸۵، ۱۰۹، ۱۱۶ و ۱۶۱.

۳. همان، ص ۳۱، ۵۷، ۷۲ و ۸۳.

۴. همان، ص ۷۱، ۷۵، ۸۶، ۱۲۲ و ۱۳۸.

صورت گرفته است، ولی براساس قراین موجود، نمی توان از عرضه حدیث بر خلیفه، به عنوان معیار تصحیح حدیث در اندیشه قاضی نعمان یاد نمود.

کتابنامه

- الاقتصار، نعمان بن محمد (قاضی نعمان)، تحقیق: عارف تامر، بیروت: دار الاضواء، ۱۹۹۶م.
- الایضاح، نعمان بن محمد (قاضی نعمان)، بیروت: مؤسسة الأعلمی، اول، ۱۴۲۸ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق.
- تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، عماد الدین ادریس، تحقیق: محمد الیعلای، بیروت: دار المغرب الاسلامی، ۱۹۸۵م.
- تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه، فرهاد دفتری، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۱ش.
- الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بحرانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
- خاتمة مستدرک الوسائل، حسین بن محمد تقی نوری، تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، اول، ۱۴۱۶ق.
- درس نامه تاریخ و عقاید اسماعیلیه، مهدی فرمانیان، قم: ادیان، ۱۳۸۹ش.
- دعائم الاسلام، نعمان بن محمد (قاضی نعمان)، تحقیق: آصف فیضی، القاهرة: دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
- شرح الاخبار فی فضائل أئمة الأطهار، نعمان بن محمد (قاضی نعمان)، تحقیق: السید محمد الحسینی الجلالی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، اول، ۱۴۱۴ق.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد القیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، اول، ۱۴۱۷ق.
- فهرست اسماء مصنفی الشيعة، أحمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
- فهرسة الكتب و الرسائل، إسماعیل بن عبد الرسول مجدوع، تحقیق: علی نقی منزوی، تهران: مكتبة الأسدی، ۱۹۶۶م.
- الفوائد الرجالية، محمد مهدی بحر العلوم، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، تهران: مكتبة الصادق، ۱۳۶۳ش.

الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تحقيق: علي اكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، سوم، ۱۳۶۳ش.

كتاب الصلاة، محمد علي اراكي، قم: مكتب المؤلف، ۱۴۲۱ق.

كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، مصطفى بن عبدالله حاجي خليفة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي تا.

المجالس و المسابقات، نعمان بن محمد (قاضي نعمان)، تحقيق: الحبيب الفقهي وإبراهيم شنبوح و محمد اليغلاوي، بيروت: دار المنتظر، أول، ۱۹۹۶م.

مشرق الشمس و إكسير السعادتين، محمد بن الحسين بن عبد الصمد (شيخ بهايي)، قم: مكتبة بصيرتي، ۱۳۹۸ق.

مصادر الأدب الإسماعيلية، اسماعيل پونا والا، كاليفورنيا، ۱۹۷۷م.

مصباح الفقاهة، ابوالقاسم خوئي، قم: مكتبة الداوري، أول، بي تا.

معالم العلماء، محمد بن علي ابن شهر آشوب، بي جا، ۱۳۸۰ق.

Ulumhadith

Twenty-seventh No 2
Summer (Jun-Sep 2022)

فصلنامه علمی علوم حدیث

سال بیست و هفتم شماره ۲ (پیاپی ۱۰۴)
بهار، ص ۲۵ - ۵۰

کارکرد نقش‌های زبانی یاکوبسن در اثرگذاری پیام خطبه غراء

سید مهدی مسبوق^۱
سونیا کهریزی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۹۹/۱۲/۰۵

چکیده

الگوی ارتباطی یاکوبسن از کامل‌ترین نظریات در تحلیل زبان شناختی متون به شمار می‌رود. براساس این الگو، هراتباط کلامی، بسته به محوریت هریک از شش رکن: فرستنده، گیرنده، پیام، زمینه یا بافت پیام، مجرای ارتباطی و واژگان یا همان رمز، به ترتیب دارای شش نقش: عاطفی، ترغیبی، شعری، ارجاعی، همدلی و فرازبانی خواهد بود. خطبه غراء - چنان که از نام آن پیداست - یکی از خطبه‌های اثرگذار امام علی (ع) در نهج البلاغه است. در سند آن آمده است که اثر این خطبه در زمان ایراد به حدی بوده که در پایان خطبه، شنوندگان متأثر شده و گریسته‌اند؛ امری که دست مایه پژوهش پیش رو قرار گرفت تا با کاربست الگوی یاکوبسن، مکانیزم اثرگذاری این خطبه را به عنوان یک پیام ترغیبی به شیوه توصیفی تحلیلی و رویکرد نقد ساختاری گلدمن جویا شویم. فرض بر آن بود که این خطبه با بار ترغیبی خود دارای بسامد بالای جملات ترغیبی باشد، و پس از بررسی، این فرض بدین شکل اثبات گردید که گوینده جملات را در عین تنوع ساخت و نه لزوماً ساخت ترغیبی، به گونه‌ای ادا نموده که کلیت خطبه هیئت و اثربخشی فیلم سینمایی اثرگذار را داراست. با وجود ترغیبی بودن این خطبه، بسامد اندکی از جملات، به صراحت، ترغیبی هستند و ساخت ها و نقش‌های شش‌گانه مطرح در نظریه یاکوبسن با مهارتی خاص در این خطبه دارای نقش ترغیبی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، خطبه غراء، یاکوبسن، نقش‌های زبانی.

۱. استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول) (smm.basu@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا (soniya.karizi@yahoo.com).

مقدمه

زبان برای گفتن حقیقت به کار می‌رود یا برای تحریف آن به منظور متقاعد کردن مخاطب برای اتخاذ موضعی خاص در برابر واقعیات، و «زبان شناسی مطالعه علمی زبان است بر اساس نظریه‌ای همگانی؛ به گونه‌ای که بتوان درستی پژوهشی را از طریق تجربی به محک آزمایش زد».^۱ این علم دارای دو شاخه زبان شناسی هم زمانی^۲ یا زبان شناسی توصیفی^۳ و دیگری زبان شناسی در زمانی^۴ یا زبان شناسی تاریخی^۵ است. ویلیام ماتسیوس^۶، یکی از نظریه پردازان زبان شناسی نوین در «مکتب پراگ»^۷ در مقاله‌ای از ناکارآمدی روش توصیفی و لزوم حرکت به سمت روش در زمانی سخن گفت.^۸ وی بعدها در سال ۱۹۲۶م، با تلاش‌های یاکوبسن^۹ و تروبتسکوی^{۱۰} «مکتب پراگ» را پایه ریزی کرد. پیروان این نهضت با الهام از اندیشه‌های سوسور، معتقدند:

تمامی جنبه‌های ساخت زبانی را باید با اشاره به اهداف ارتباطی آن جنبه‌ها تبیین کرد.^{۱۱}

رومن یاکوبسن نظریه پرداز نظریه زبان شناختی ارتباط کلامی در مکتب نقش‌گرایی پراگ بر آن بود که هر ارتباط کلامی، بسته به محوریت هریک از شش رکن: کلام شامل فرستنده، گیرنده، پیام، زمینه پیام، مجرای ارتباطی و کلمات آن، به ترتیب دارای یکی از شش نقش: عاطفی، ترغیبی، شعری، ارجاعی، همدلی و فرازبانی خواهد بود.

طرح مسئله

نهج البلاغه مجموعه سخنان برجای مانده از امام علی (ع)، به دلیل داشتن بسامد بالای آرایه‌ها و صناعات ادبی به عنوان قله آثار شاخص ادبی در زبان عربی شناخته شده است.

۱. فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی، ج ۱ ص ۲۷۶.

2. Synchroniclinguistic
3. Descriptive linguistics
4. Diachronic Linguistics
5. Historical linguistics
6. William, matthews
7. Prague School

۸. کارنامه ده ساله مکتب پراگ ص ۲۰.

9. Roman Jacobson
10. Trobetskoi

۱۱. دو قطب استعاره و مجازی، ص ۹۰.

شاید بتوان گفت که تا امروز در بین پژوهش‌های صورت گرفته درباره نهج البلاغه ویژگی‌های زبانی آن، نسبت به وجه ادبی اش مغفول مانده و بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته معطوف به بررسی زیبایی شناختی و محتوایی این کتاب ارزشمند بوده است.

خطبه‌های نهج البلاغه از تمامی مؤلفه‌های مورد نظر الگوی یاکوبسن برخوردار است. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

فرستنده: امام علی (ع)،

گیرنده: مخاطبان دیروز و امروز،

پیام: محتوای خطبه،

زمینه: اسناد تاریخی در مورد وجه ایراد خطبه،

مجرای ارتباطی: صوت و شنیدار مخاطبان دیروز و نوشتار و دیدار مخاطبان امروز،

رمز: کلمات.

یکی از خطبه‌های اثرگذار در این مجموعه خطبه «غراء» به معنای «گیرا و اثرگذار» است. چنان‌که از نام آن پیداست و در سند آن آمده، اثر این خطبه در زمان ایراد به اندازه‌ای بوده که در پایان این خطبه شنوندگان متأثر شده و گریسته‌اند. این تأثیر در حالی است که محتوای خطبه ترغیبی و دعوت به تقواست و انسان سرشتی دستورگیز دارد. بدین ترتیب، این موضوع دست مایه انجام پژوهش زبان شناختی حاضر شد تا با به کارگیری چارچوب نظریه زبان شناسی یاکوبسن، مکانیزم اثرگذاری این خطبه را به عنوان یک پیام ترغیبی، به شیوه توصیفی تحلیلی جویا شویم. لذا کوشش شد، طبق تعریف گلدمن از وظیفه نقد ساختاری، با طی فرآیند: ۱. استخراج اجزای درونی اثر، ۲. تبیین پیوند موجود میان اجزا، ۳. نشان دادن دلالت موجود در کلیت ساختار^۱ به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. کدام یک از نقش‌های شش گانه نظریه یاکوبسن در این خطبه نمود داشته است؟

۲. کارکرد پیام‌ها در خطبه غراء تا چه حد با تعاریف موجود در نظریه یاکوبسن مطابقت دارد؟

۳. با توجه به این که از نظر گوینده بلاغت ابزار روشن‌گری فکری است، ابزارهای شعری و

ادبی چه تأثیری در تعیین کارکرد پیام‌ها داشته‌اند؟

۴. آیا فقط ساخت‌های زبانی عامل اثرگذاری خطبه بوده است؟

۱. رک: نقد تکوینی، ص ۱۰.

پیشینه پژوهش

تاکنون مقاله‌های پرشماری درباره نهج البلاغه و به ویژه خطبه غراء و یا تبیین و تطبیق نظریه یاکوبسن نگاشته شده که از مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط با این موضوع، می‌توان به مقاله «تحلیل آرایه‌های بدیع در خطبه الغراء از منظر سبک شناسی آماری» نوشته هومن ناظمیان اشاره کرد که در شماره ۵۴ فصل نامه پژوهش‌های نهج البلاغه به چاپ رسیده و نیز «نگاهی نوبه ارائه جزئیات در قرآن کریم براساس زبان شناسی نقش گرا» نوشته حسین رضویان و معصومه عزیزی که با تحلیل گفتمان هلیدی به بررسی افزوده‌های حاشیه‌ای موجود در برخی سوره‌های قرآن پرداخته و در شماره سوم فصل نامه پژوهش‌های ادبی قرآنی منتشر شده است. همچنین رساله کارشناسی ارشد خانم چیستا کرامتی با عنوان «جملات پرسشی در نقش همدلی در زبان فارسی» در دانشگاه علامه طباطبائی که عنوان به خوبی گویای محتوا است؛ اما در کل، در هیچ یک از پژوهش‌های یادشده خطبه غراء براساس الگوی یاکوبسن مورد بررسی قرار نگرفته است.

بیشتر مقالات عربی نیز به تبیین چارچوب نظریه یاکوبسن پرداخته و به ندرت موارد کاربردی یافت می‌شود؛ از جمله رساله دکتری به قلم غزوزی الحرزولی با عنوان «التواصل اللغوی فی الخطاب القرآنی دراسة فی الاستئناف البیانی» است که در آن، ضمن بررسی مؤلفه‌های ارتباط کلامی موجود در قرآن، بر جملات استینافی و ضرورت و اهداف آن‌ها تمرکز شده است. اگرچه این مقالات و سایر مقالات موجود - که ذکر همه آن‌ها در این وجیزه نمی‌گنجد - در تبیین برخی مطالب راهگشا بودند، لکن هیچ یک به تحلیل خطبه‌های یادشده براساس نظریه یاکوبسن پرداخته‌اند.

۱. الگوی ارتباط کلامی رومن یاکوبسن

یاکوبسن نظریه پرداز مکتب نقش گرای پراگ، برای تحقق هرکنش ارتباطی از شش عامل: فرستنده یا رمزگذار، گیرنده یا رمزگردان، رمز، پیام، موضوع، و مجرای ارتباطی نام می‌برد و این شش عنصر را - که حامل پیام و معنا هستند - تعیین کننده نقش‌های شش‌گانه زبان معرفی می‌کند و معتقد است هر کدام از این عناصر، براساس کارکردشان در جمله، نقش‌هایی متفاوت ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، تکیه هر ارتباط کلامی بر یکی از این شش عامل، موجب ایجاد نقشی خاص در فرایند ارتباطی می‌شود که عبارت اند از:

عاطفی، ترغیبی، شعری، رمز، ارجاعی و همدلی. وی با تکیه بر کارکردهای فردی و اجتماعی زبان، معتقد است زبان در فرایند ارتباطی خود، غالباً به معناگرایش دارد. افراد و گروه‌ها، متأثر از بافت و موقعیت فردی و اجتماعی خویش، به اشکال مختلف از نقش‌های زبانی برای انتقال معنا و مفهوم استفاده می‌کنند.

۲. نقش‌های زبانی و شاخص تعیین آن‌ها در دیدگاه یاکوبسن

نقش ترغیبی: براساس دیدگاه یاکوبسن، ساخت ترغیبی مخاطب محور است و «بارزترین تجلی خود را در دستور زبان به صورت ندایی و وجه امری می‌یابد که به لحاظ نحوی، سازه‌ای و غالباً به لحاظ واجی، از دیگر مقولات اسمی و فعلی انحراف دارند. جملات امری به کلی با جملات اخباری تفاوت دارند».^۱

نقش ارجاعی: در این نقش زبان، جهت‌گیری پیام به سوی موضوع پیام است. تمامی جملات خبری زبان در چارچوب این نقش زبان قابل طبقه‌بندی اند. به همین دلیل، صدق و کذب گفته‌هایی که از نقش ارجاعی برخوردارند، از طریق محیط امکان پذیر است؛ مانند «امروز باران می‌بارد»، «برادرم به دانشکده رفته است».^۲ یاکوبسن وجه تمایز نقش ارجاعی و نقش ترغیبی را در همین امکان صدق و کذب آن‌ها می‌داند.^۳ این نقش و اهمیت آن موجب می‌شود گوینده جمله را به صورتی کاملاً روشن و بدون استفاده از واژه‌هایی چندمعنا به گونه‌ای ادا کند که امکان بروز ابهام در معانی جمله میسر نشود.^۴

نقش عاطفی: یاکوبسن نقش عاطفی و شاخص‌های آن را چنین تعریف می‌کند:

نگرش گوینده درباره آنچه بیان می‌کند، در به اصطلاح نقش عاطفی که زبان حال گوینده است مستقیماً تجلی می‌یابد. این نقش تأثیری از احساس خاص گوینده به وجود می‌آورد؛ خواه گوینده حقیقتاً آن احساس را داشته باشد و یا خواه وانمود کند که چنان احساسی دارد.^۵

به عبارت دیگر، در این نقش «گوینده یا «من»، به طور ضمنی، از عواطف و احساسات خود

۱. دو قطب استعاری و مجازی، ص ۷۹.

۲. نوشته‌های پراکنده؛ زبان شناسی و ترجمه شناسی، ص ۲۳.

۳. از زبان شناسی به ادبیات، ص ۳۲.

۴. «بررسی ساختار ادب غنایی از دیدگاه زبان شناسی با تکیه بر نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن»، ص ۱۴.

۵. دو قطب استعاری و مجازی، ص ۷۸.

سخن می‌گوید.^۱ عبارت‌هایی مانند: بخشکی شانس، آخیش، نُچ نُچ، ای وای و غیره.^۲

نقش فرا زبانی: یاکوبسن در تشریح نقش رمزگشایی می‌گوید:

در منطق جدید بین دو سطح از زبان تمایز گذاشته‌اند و قائل به «زبان مصداقی» - که در صحبت درباره اشیا به کار می‌رود - و «فرازبان» - که در صحبت درباره زبان به کار می‌رود - هستند. اما فرا زبان - که علاوه بر منطق دانان و زبان شناسان، در زبان روزمره نیز کاربرد دارد - «هرگاه گوینده یا مخاطب یا هر دو احساس کنند لازم است از مشترک بودن رمزی که استفاده می‌کنند اطمینان حاصل نمایند، گفتار حول رمز مرکزی می‌یابد. به عبارت دیگر، رمز نقش فرا زبانی دارد؛ یعنی واژگان مورد استفاده را شرح می‌دهد».^۳ پس می‌توان گفت ایضاح‌های بعد از ابهام - که اغلب با جملات ارجاعی بیان می‌شوند - دارای این کارکرد هستند.

نقش شعری یا ادبی: یکی از نقش‌های معرفی شده در نظریه یاکوبسن نقش شعری است.

وقتی ارتباط کلامی فقط به سوی پیام میل کند؛ یعنی وقتی پیام به خودی خود کانون توجه قرار می‌گیرد، آن موقع است که زبان نقش شعری دارد. پنداری موهوم و بس ساده انگارانه است که بتوان به نحوی از انحا حیطه نقش شعری را به شعر تقلیل داد یا شعر را به نقش شعری محدود کرد. این نقش یگانه هنر کلامی نیست، بلکه فقط نقش مسلط و تعیین کننده آن است؛ حال آن که در همه فعل و انفعالات کلامی دیگر، نقشی ثانوی و تسهیل کننده دارد. این نقش زبان با ملموس تر کردن نشانه‌ها، تفکیک بنیادین بین نشانه‌ها و اشیا را تشدید می‌کند.^۴

در نقد ساختارگرایی، توصیف عناصر ساختاری شعر در سه سطح: آوایی، واژگانی (محور جانشینی) و نحوی (محور همنشینی) صورت می‌گیرد. در سطح آوایی درباره موسیقی حروف، وزن، تکرار واژه‌ها، تکرار همخوان‌ها، واژه‌ها و نشان دادن ارتباط عناصر آوایی و موسیقایی و معنا، سخن گفته می‌شود. همچنین در این رویکرد به ردیف و قافیه و پیوند آن‌ها با معنا توجه می‌شود.^۵ به اعتقاد یاکوبسن شعر نقش برجسته سازی صورت پیام را دارد.^۶ بنابراین، یاکوبسن کاربرد شعری را تنها در قالب شعر مستقل می‌داند و در نثرنها

۱. دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ص ۳۰.

۲. «بررسی ساختار ادب غنایی از دیدگاه زبان شناسی با تکیه بر نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن»، ص ۱۴.

۳. دو قطب استعاری و مجازی، ص ۸۱.

۴. همان، ص ۸۱.

۵. نظریه‌های نقد ادبی معاصر، ص ۱۸۸.

۶. آوا و القا؛ رهیافتی به شعر اخوان ثالث، ص ۸۹.

جلالبخش و رونق بخش.

مهم‌ترین ارزش وارد شدن به معنای شعر، پرداختن به این نکته است که چگونه و با اتکا به چه ویژگی‌هایی زبان مکانیکی - خودکار و غیر هنری - مبدل به زبان شعری و هنری شده است؛ سپس این زبان هنری چگونه می‌تواند مفهوم خاصی را که مقتضای شکل هنری آن است، القا کند.^۱

در نشر ما با تصویر ادبی مواجه هستیم. تصویر ادبی، هر نوع آرایه کلامی است که به صورت‌هایی از تشبیه و استعاره مجاز و کنایه و ... عرضه می‌گردد و با هدف ایجاد صور ذهنی و تحریک عاطفه به کار می‌رود.^۲

نقش همدلی: از نظر یاکوبسن «برای برقراری یک ارتباط کلامی به تماس نیاز است؛ یعنی به مجرای جسمی و پیوندی روانی بین گوینده و مخاطب که به هر دو آنان امکان می‌دهد با یکدیگر ارتباط کلامی برقرار کنند و آن را ادامه دهند».^۳ بنابراین، «هدف اصلی برخی پیام‌ها این است که ارتباط را برقرار کنند. برخی دیگر برای حصول اطمینان از عمل کردن مجرای ارتباطی است؛ مانند این گفته در مکالمه تلفنی «الوصدايم را می‌شنوی؟» یا واکنش مخاطب که می‌گوید «هان».^۴

اما یاکوبسن در ادامه، در مورد شاخص تعیین نقش می‌گوید:

گرچه بین شش وجه عمده زبان فرق قایل می‌شویم، مشکل بتوان پیامی کلامی یافت که فقط یک نقش واحد داشته باشد. تنوع نقش یک پیام در این نیست که یکی از این چند نقش، نقشی انحصاری در آن پیام داشته باشد، بلکه در این است که ترتیب سلسله مراتب این نقش‌ها متفاوت باشد.^۵

ساختار کلامی پیام در درجه اول بستگی به این دارد که کدام کاربرد بر کاربردهای دیگر تفوق داشته باشد. در ادامه، برای روشن تر شدن موضوع اولویت در سلسله مراتب ارسال پیام، به کاربردشناسی زبان یا منظورشناسی به عنوان زیرمجموعه مکتب پراگ نگاهی گذرا خواهیم داشت.

۱. ساخت گرای و نقد ساختاری، ص ۲۸.

۲. فرهنگ بزرگ سخن، ج ۳ ص ۱۷۶۶.

۳. دو قطب استعاری و مجازی، ص ۷۷.

۴. همان، ص ۸۰.

۵. همان، ص ۷۷.

۳. کاربردشناسی زبان

کاربردشناسی، مطالعه میان صورت‌های زبانی و کاربران آن هاست و به نقش عوامل بیرون زبانی و موقعیت و شرایط حاکم برگزیده و مخاطب و ادای سخن در معنای مقصود از کلام می‌پردازد و تحلیل روابط دوسویه میان معنای درون زبانی و عوامل بیرون زبانی را به عهده دارد و از آن جاکه زبان را مجالی برای جلوه‌گری رفتار و کنش اجتماعی می‌داند، به کیفیت و چگونگی رابطه اجتماعی میان دو طرف گفتگو توجه می‌کند. لذا کاربردشناسی، نگرشی معرفتی، اجتماعی و فرهنگی است و بیشتر با تحلیل افراد از گفته‌هایشان سروکار دارد تا با معنای خود کلمات یا عباراتی که به کار می‌برند. «کاربردشناسی، بررسی منظورگوینده است»^۱ و «بر جنبه‌هایی از معنا تمرکز می‌کند که نمی‌تواند تنها توسط دانش زبان شناسی محض پیش بینی شود». «در این رویکرد، این مسئله مطرح است که چگونه شنوندگان برای فهم منظورگوینده به استنباط‌هایی از کلام وی دست می‌زنند و چگونه بخش بزرگی از ناگفته‌ها جزو پیام محسوب می‌شود».^۲ بنابراین، اساس کاربردشناسی بخشی از زبان شناسی نقش‌گرا به شمار می‌رود؛ چرا که «در زبان شناسی نقش‌گرا جنبه تعاملی زبان مورد نظر است و تأکید بر جنبه کنشی، عملی و کارکردشناسانه زبان است تا شکل‌های مجرد زبان. در این نوع زبان شناسی اولویت، به ترتیب، با کاربردشناسی، معنا شناسی و نحو است».^۳

تفاوت معنا شناسی و کاربردشناسی در این است که معنا شناسی روابط میان صورت‌های زبانی و پدیده‌های هستی را بررسی می‌کند؛ یعنی، چگونه کلمات عیناً به اشیا پیوند می‌یابند؛ در حالی که کاربردشناسی مطالعه ارتباط میان صورت‌های زبانی و کاربران آنهاست.^۴ تفاوت این دو با این مثال روشن می‌شود: «پنجره را ببند». از دید معنا شناسی این جمله یک معنا بیشتر ندارد و آن این است که دمای این اتاق سرد است؛ اما از دید کاربردشناسی بیش از یک معنا دارد که با توجه به موقعیت مشخص می‌شود.

۴. دوگانه ساخت و نقش در خطبه غزاء

به نظر می‌رسد در نظریه رومن یاکوبسن، ساخت کلام در تعیین کارکرد آن نقش اساسی

۱. کاربردشناسی زبان، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. «جامعه شناسی زبان و ضرورت تدوین نظریه ای مستقل»، ص ۵۹۰.

۴. کاربردشناسی زبان، ص ۱۲.

دارد؛ بپیرای مثال حضور ضمیر مخاطب به عنوان کنش گر (فاعل) در جمله یکی از نشانه‌های نقش ترغیبی است که این امر از نظریه‌ی بیشترین نمود را در ساخت‌های امری و ندایی دارد، در اینجا برای روشن شدن موضوع به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مِّنْ سَعٍ فَخَشَعَ.

عِبَادَ اللَّهِ! إِنَّ الَّذِينَ عَمَرُوا فَنَعَمُوا، وَعُلِمُوا فَفَقَهُمُوا، وَأُنْظِرُوا فَلَهَوْا، وَسَلِّمُوا فَتَسُوا؟

اما چالش اصلی آن است که در این خطبه‌ی ترغیبی نسبتاً طولانی، تعداد جملاتی که به صراحت دارای چنین ساختی باشند، به تعداد انگشتان دست هم نمی‌رسد و ما به نوعی با دوگانه ساخت و نقش مواجه هستیم؛ چه آن که جملات بسیاری را در این خطبه می‌توان یافت که ترغیبی بودن آن‌ها تنها با تشخیص اولویت و هدف ارسالشان قابل درک است. به نظر می‌رسد برای درک کم و کیف اثرگذاری این خطبه باید از تقطیع خطبه به صورت گزینشی پرهیز و خطبه را به عنوان یک بافت به هم پیوسته مورد تحلیل قرار داد. برای نمونه بند اول این خطبه:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا بِحَوْلِهِ، وَدَنَا بِطَوْلِهِ، مَانِحٌ كُلِّ غَنِيمَةٍ وَفَضْلٍ، وَكَاشِفٌ كُلِّ عَظِيمَةٍ وَأَزْلٌ...

بند فوق، از نظر ساخت، دارای نقش ارجاعی است و هدف از بیان آن، اشاره به استحقاق ذاتی خداوند است و حکم پیش نمایش را دارد و زمینه سازی محتوای ترغیبی خطبه است و با توجه به اولویت ارسال آن، دارای اثر ترغیبی است.

در ادامه بندی با شاخص عاطفی آمده که پیش ترتیبین شد. در این نقش غلبه و بالاترین بسامد از آن ضمیر متکلم است؛ متکلمی که به اصطلاح ادبی، فاعل یا کنش‌گراست.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا بِحَوْلِهِ وَدَنَا بِطَوْلِهِ، مَانِحٌ كُلِّ غَنِيمَةٍ وَفَضْلٍ وَكَاشِفٌ كُلِّ عَظِيمَةٍ وَأَزْلٌ؛ أَحْمَدُهُ عَلَى عَوَاطِفِ كَرَمِهِ وَسَوَابِغِ نِعَمِهِ، وَأُؤْمِنُ بِهِ أَوَّلًا بِأَدْبَاءٍ وَأَسْتَهْدِيهِ قَرِيبًا هَادِيًا، وَأَسْتَعِينُهُ قَاهِرًا قَادِرًا، وَأَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ كَافِيًا نَاصِرًا. وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ لِإِنْفَازِ أَمْرِهِ وَإِنْهَاءِ عُذْرِهِ وَتَقْدِيمِ نُذْرِهِ.

«أَحْمَدُهُ» فعل مفرد متکلم است و در نگاه نخست، عاطفی می‌نماید، اما نمونه فوق ابهامی دارد که گویی با زنجیره‌ای از جار و مجرور و عطف برطرف شده است. این جملات ارجاعی دلیل «حمد» متکلم را کنش محمود معرفی می‌کنند. پس به نوعی نقش «فرازبانی»

دارند؛ اما فرازبانی در کلام امام علیه السلام برای روشن گری به کار می رود و ایضاح و روشن گری در مخاطب نشان از باور گوینده به توان درک مخاطب است. کانت روشن گری را رهایی انسان از ناپختگی ای می داند که خود زمینه آن را فراهم کرده است. ناپختگی، ناتوانی انسان از به کارگیری هوش و استعداد خود بدون هدایت دیگری است.^۱

دوگانه ساخت و اولویت ارسال پیام در این خطبه اشکال گوناگونی دارد؛ برای مثال، بند زیرداری ساخت عاطفی و معنای ترغیبی است:

أَوْصِيكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي صَرَبَ الْأَمْثَالَ، وَوَقَّتَ لَكُمْ الْأَجَالَ، وَالْبَسْكُمْ
الرِّيَاشَ، وَأَفْعَ لَكُمْ الْمَعَاشَ، وَأَحَاطَ بِكُمْ الْإِحْصَاءَ، وَأَرْصَدَ لَكُمْ الْجَزَاءَ، وَأَثَرَكُمْ
بِالنِّعَمِ السَّوَاعِغِ، وَالزَّفِدِ الرَّوَافِغِ، وَأَنْذَرَكُمْ بِالْحُجَجِ الْبَوَالِغِ، فَأَحْصَاكُمْ عَدَدًا، وَوَقَّفَ
لَكُمْ مُدَّةً فِي قَرَارِ خُبْرَةٍ وَدَارِ عِبْرَةٍ أَنْتُمْ مُحْتَبِرُونَ فِيهَا وَمُحَاسِبُونَ عَلَيْهَا.

در فعل «أَوْصِيكُمْ» متکلم وحده فاعل و کنش گراست، لکن اولویت در ارسال پیام (منظور گوینده) - که یاکوبسن آن را ملاک اصلی تعیین نقش دانسته - در اینجا ترغیب است؛ به این دلیل که معنای این فعل برخلاف ساخت خبری اش امر است و معادل معنایی «أَوْصِيكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ» در واقع «اتَّقُوا اللَّهَ» است.

در این بند «الَّتِي» اسم موصولی است در نقش صفت. عبد الرحمن الدمشقی در مورد اسم موصول می گوید:

اگر صله منظور را بیان نکنند، اسم مبهمی است و این ابهام ابتدا از طریق صله در جان مخاطب شور و اشتیاقی برای فهم مقصود آن ایجاد می کند. لذا این اسم از ابزارهای بیانی برای بازگشایی ناخودآگاه نفس برای آگاهی است. گاهی این اسم با صله خود ابزار تعظیم موصوف قرار می گیرد؛ بدین معنا که موصوف به دلیل محتوای صله عظمت دارد و شایسته تعظیم است.^۲

این ایضاح های بعد از ابهام همگی در پی روشنی بخشی به ذهن مخاطب است که چرا تقوا داشته باشیم؟ در ادامه، جملات ارجاعی پاسخ گوی این پرسش هستند. بنابراین، کاربری یک جمله به ظاهر عاطفی، به واسطه توالی جملات ارجاعی وصفی وابسته به اثر فرازبانی برای روشن گری و در نهایت، ترغیب به کار رفته اند: «آگاه باش و با من همراه شو».

۱. روشن گری قدم اول، ص ۷۷.

۲. البلاغة العربية، ج ۱ ص ۱۴۲۹.

تعریف امام علی علیه السلام از بلاغت، درکی روشن از هدف ایشان از ادبی سخن گفتن به ما می‌بخشد؛ آنجا که می‌فرماید:

بلاغت، روشن نمودن پوشیده‌ها و پرده برداری از نادانسته‌های دشوار، با بهترین عبارات ممکن است.^۱

لذا ایشان بلاغت را وسیله‌ای برای روشن‌گری و علم‌آموزی می‌دانند؛ نه هدفی غایی و مستقل. پس اگرچه نهج البلاغه سرشار از آرایه‌های ادبی است، لیکن هدف آن فقط هنرنمایی ادبی نیست و هنریک ابزار جلابخش است.

پیش‌تر اشاره شد که یاکوبسن نقش شعری را تنها در شعر مستقل می‌داند، اما اثر ابزارهای شعری در این خطبه انکارناپذیر است. ابزارهای شعری زمینه ساز خیال‌پردازی مخاطب هستند و خیال «نوعی تصرف ذهنی ادیب در مفهوم طبیعت و انسان و کوشش ذهنی او برای برقراری نسبت میان انسان و طبیعت است».^۲ لذا تشبیه و استعاره عموماً دارای بار ایدئولوژیک‌گوینده است و خالی از عاطفه‌گوینده نیست و محتوای عاطفی تا حدودی به وضع قالب بندی امور بستگی دارد؛ مثلاً گزاره‌های «او آنقدر جنگید تا کشته شد»، با «نتیجه جنگیدن در نهایت برای او چیزی جز کشته شدن نبود»، از لحاظ نتیجه منطقی یکسان است، ولی به لحاظ حساسیت دلالتی فرق دارد و پاسخ‌های عاطفی متفاوتی را به یک وضع خاص ایجاد می‌کند.^۳ بند زیر نمونه مناسبی برای این امر است:

فَإِنَّ الدُّنْيَا رَنْقٌ مَشْرُوبٌ، رَدْعٌ مَشْرُوعٌ، يُؤْنِقُ مَنْظَرُهَا، وَيُؤْبِقُ مَحَبَرُهَا، غُرُورٌ حَائِلٌ، وَ صَوٌّ أَقْلٌ، وَ ظِلٌّ رَائِلٌ، وَسِنَادٌ مَائِلٌ حَتَّى إِذَا أَنْسَ نَافِرُهَا، وَاطْمَأَنَّ نَاكِهٌهَا، قَصَصَتْ بِأَرْجُلِهَا، وَفَنَصَتْ بِأَحْبِلِهَا، وَأَفْصَدَتْ بِأَسْهُمِهَا، وَأَعْلَقَتْ الْمَرْءَ الْمُنِيَّةَ قَائِدَةً لَهُ إِلَى ضَنْكِ الْمُتَضَجِّعِ، وَوَحْشَةِ الْمَرْجِعِ...

جملات این بند دارای ساخت ارجاعی است و اثری از ضمیر و افعال‌گوینده نیست؛ اما گوینده رنگی از باورها و عقاید خود را در ظرف تشبیهات، کنایات و استعارات ریخته و رنگ شعری به کلام خود بخشیده است. هدف از ارسال این جملات، روشن‌گری در مورد ماهیت حقیقی دنیاست تا بدین ترتیب، تمایل مخاطب به دنیا را به تنفر از آن تبدیل کند. لذا

۱. دیوان المعانی، ص ۸۸.

۲. صور خیال در شعر فارسی، ص ۱۷.

۳. The logic, intentionality, and phenomenology of emotion, Philosophical Studies, pp81. ر.ک.

جملات فوق دارای ظاهر ارجاعی با چاشنی عاطفی هستند، لکن اولویت ارسال این پیام‌ها ایجاد کنش در مخاطب است و در اصل کاربری ترغیبی دارند. در ادامه، با چند بند با ساخت ارجاعی و هدف ترغیبی مواجهیم؛ گوینده به وصف روز رستاخیز و حالات بندگان و وصف حوادث آن روز می‌پردازد تا مخاطب، خوب دریابد که دنیایی که به آن دل داده عاقبت او را به کام مرگ فرو می‌برد و اوست که به تنهایی با حوادث پس از مرگ (رستاخیز و قیامت) مواجه خواهد بود.

حَتَّىٰ إِذَا تَصَرَّحَتِ الْأُمُورُ وَ تَقَضَّتِ الدُّهُورُ وَ أَزَفَ التُّشُورُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ صَرَائِحِ الْقُبُورِ وَ أَوْكَارِ الطُّيُورِ وَ أَوْجَرَةِ السَّبَّاحِ وَ مَطَارِحِ الْمَهَالِكِ سَرَّاعًا إِلَىٰ أَمْرِهِ مُهْطِعِينَ إِلَىٰ مَعَادِهِ رَعِيًّا صُمُوتًا قِيَامًا صُفُوفًا، يَنْفُذُهُمُ الْبَصَرُ وَ يُسْمِعُهُمُ الدَّاعِيَ، عَلِمَهُمْ لُبُوسُ الْإِسْتِكَانَةِ وَ صَرَخُ الْإِسْتِسْلَامِ وَ الدَّلِيلَةِ، قَدْ ضَلَّتِ الْحَيْلُ وَ انْقَطَعَ الْأَمَلُ، وَ هَوَتْ الْأَفْسِدَةُ كَاطِمَةً وَ خَسَعَتِ الْأَصْوَاتُ مُهْنِيْمَةً، وَ الْجَمُّ الْعَرَقُ وَ عَظُمَ الشَّقَقُ وَ أُزْعِدَتِ الْأَسْمَاعُ لِزَبْرَةِ الدَّاعِي إِلَىٰ فَضْلِ الْخُطَابِ وَ مُقَابِلَةِ الْجَزَاءِ وَ نَكَالِ الْعِقَابِ وَ نَوَالِ الثَّوَابِ.

مهم‌ترین اثر این تصویر ادبی فضا سازی است. «فضا، بخشی حیاتی و اجتناب ناپذیر در رابطه با تجربه زیسته است، و بدن زیسته در مواجهه با فضا است که معنا می‌یابد. بدون توجه و بدون تصدیق فضا، مفاهیمی چون سوژه و سوژکتیویته نمی‌توانند تبیین گردند. حضور در فضا، پیش فرضی ضروری برای احساس کردن، تجربه کردن و ادراک کردن است وجود داشتن، بیش از هر چیز به معنای حرکت در یک فضا و در یک تداوم زمانی است و به معنای تغییر دادن محیط خود».^۱

فضایی که گوینده با ارجاعی آوردن ساخت کلام خود خلق نموده، درگیری عاطفی^۲ یا خود انتسابی^۳ را در مخاطب برمی‌انگیزد که خود او روزی برانگیخته خواهد شد. لذا گوینده در این بند به خلق فضا در ذهن مخاطب می‌پردازد و کیفیت رستاخیز را با هنرمندی تمام در قالب جملات ارجاعی بیان می‌دارد و زمینه را برای مخاطب فراهم می‌کند تا خود را در این فضا قرار دهد:

عِبَادُ مَخْلُوقُونَ أَقْتَدَارًا، وَ مَرْبُوبُونَ أَقْتِسَارًا، وَ مَقْبُوضُونَ اخْتِصَارًا، وَ مُضْمَنُونَ أَجْدَاثًا، وَ كَائِنُونَ

۱. «بسط ادراکات فضایی تماشاگراز طریق امپاتی با کالبد های فیلمی»، ص ۵۰.

2. affective involvement

3. self-acription

رُفَاتًا، وَمَبْعُوثُونَ أَفْرَادًا، وَمَدِينُونَ جَزَاءً، وَتُمَيِّزُونَ حِسَابًا، قَدْ أُمِّهْلُوا فِي ظَلَبِ الْمَخْرَجِ، وَهُدُوا
سَبِيلَ الْمَنْجَحِ، وَعُورُوا مَهْلَ الْمُسْتَعْتَبِ، وَكُشِفَتْ عَنْهُمْ سُدُفُ الرَّيْبِ، وَخُلُّوا لِمِصْمَارِ الْحِيَادِ وَ
رَوِيَّةِ الْإِتْيَادِ، وَأَنَاءُ الْمُتَّقِنِ الْمُرْتَادِ، فِي مُدَّةِ الْأَجَلِ، وَمُضْطَرَبِ الْمَهْلِ.

حال نوبت به ایجاد سمپاتی در مخاطب است؛ بدین معنا که: «من احساس حمایت گونه‌ای در رابطه با عواطف تو دارم. من حس همدردی برای اندوه تو دارم».^۱ و در نهایت به امپاتی برسد: «من احساس می‌کنم آنچه را که تو احساس می‌کنی».^۲ در شروع این بند کاربرد عنوان (عباد: بندگان) برای انسان‌ها و توالی پربسامد اسم مفعول و فعل مجهول به عنوان مسند برای آن، دایره محدود اختیار و عمل انسان‌ها را هرچه بیشتر نمایان می‌سازد و جالب آن که این محدودیت را منحصر در رستاخیز ندانسته، بلکه آن را از آغاز خلقت بشر هم‌زاد او می‌داند:

عِبَادُ مَخْلُوقُونَ أَقْتِدَارًا وَ مَرْبُوبُونَ أَقْتِسَارًا؛

بندگان که برای قدرت نمایی خلق شدگان اند و پرورش یافتگان اند بی اراده خودشان.

و این توالی اسم مفعول برای بیان ناگزیری بشر ادامه می‌یابد تا شروع توالی فعل‌های مجهول که ورق را برمی‌گردانند و انسان را کنش گرمی نمایند: «قَدْ أُمِّهْلُوا: مهلت داده شدند». به نظر می‌رسد ساخت اسم مفعول برای بیان حالات ناگزیر، سرشتی و منفعل بشر به کار رفته و فعل مجهول برای بیان محدودیت کنش‌گری او، فعل‌های مجهول محدود بودن عرصه اختیار بشر و اثر قدرت فرا بشری خالق را گوشزد می‌کند؛ برای مثال، اگر به جای عبارت «به شما مهلت داده شده»، گفته شود: «شما مهلت دارید» مخاطب دچار غرور کاذب می‌شود و اثر کلام و حالت مخاطب دگرگون می‌شود؛ چه آن که ساخت مجهول گویای لطف دیگری به مخاطب است و در ساخت معلوم اثری از این لطف نیست و این گواه هوشمندی گوینده است.

پیش‌تر بیان شد که همدلی در دید یاکوبسن به نوعی نظرسنجی مخاطب از ادامه فرایند ارتباط است؛ اما در ادامه شاهد هستیم که یک ساخت عاطفی ابتدا اولویتی همدلانه می‌یابد تا در همراهی با متن در نهایت نقشی ترغیبی کسب نماید. در بند پیش رو به ناگاه، گویی گوینده در قالب یک جمله تعجبی دیدگاه خود را درباره پیامی که فرستاده به صورت

۱. «بسط ادراکات فضایی تماشاگرا از طریق امپاتی با کالبد‌های فیلمی»، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۵۳.

مشروط بیان می‌دارد که تعجب از نمودهای ساخت عاطفی است؛ اما در واقع، تعجبی در کار نیست و این جمله به ظاهر عاطفی تنها به قصد جلب توجه مخاطب به کار رفته است و صبغه همدلی دارد:

فَيَا لَهَا أَمْثَالًا صَائِبَةً، وَمَوَاعِظَ شَافِيَةً، لَوْ صَادَقَتْ قُلُوبًا زَاكِيَةً، وَأَسْمَاعًا وَاعِيَةً، وَأَرْأَاءَ عَازِمَةً، وَالْبَابَا حَازِمَةً.

اما هدف اصلی ارسال این پیام، امر به توجه و شنیدن آگاهانه است. گواه این امر آمدن حرف «لو» است که گاه برای بیان دریغ و تأسف از دست دادن امری خوشایند به کار می‌رود که تحقق آن محال یا قریب به محال است. و گوینده به طرز زیرکانه‌ای با به کارگیری آن طیف‌های مختلف شنوندگان خود را موعظه نموده است؛ به آن طیفی که قلب آگاه و گوش شنوا و اندیشه استوار و عقل دوراندیش نداشته و تاثیرپذیری از این کلام ندارند، تلنگر و تعریض زده و به تحصیل این ابزارهای دریافت، ترغیب نموده! و آن‌هایی را که از این کلام اثر پذیرفتند، ستایش نموده و بشارت بهبودی داده است. بنابراین، شاهد تغییر کاربری جملات عاطفی به نقش ترغیبی هستیم.

نکته دیگر قابل تأمل این بند، آگاهی گوینده از فرایند ارتباط کلامی است. شرط آن است که این پیام با جهاز دریافتی مناسب دریافت شود؛ به راستی که سیستم شنیداری به تنهایی برای دریافت محتوای پیام کافی نیست. با توجه به این که دو نوع شنیدار برای انسان مفروض است: «شنیدار ناخودآگاه» و «شنیدار خودآگاه». شنیدار خودآگاه آن است که شنونده با گوش جان پیام گوینده را دریافت کند؛ لذا امام علی علیه السلام به نیکی قلب پاک و آگاه را بر گوش آگاه مقدم داشته است و البته فرایند دریافت نیک پیام را منحصر به گوش شنوا ندانسته و در ادامه اندیشه استوار و عقل دوراندیش را دریافت کننده نهایی و اثرگذار دانسته است.

تا اینجا گوینده با دیدن کم توجهی مخاطب نسبت به امر مطلوب، بی آن که مستقیم او را خطاب کند از محاسن و مخاطرات آن امر سخن گفت. سپس با یک بند اعجابی توجه او را جلب و با یک بند تمنایی مثل «خوشا به حال کسی که این امر را دارد» در مخاطب خود انگیزشی آفرید به این که چرا او این فرصت کمیاب و ارزشمند را نداشته باشد؟! سپس در ادامه این فرصت را به او پیشنهاد می‌دهد و به صراحت فرمان تقوا را صادر و آیین و مزایای آن را در یک بند بیان می‌دارد:

فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مِّنْ سَمِعٍ فَخَشَعٌ، وَافْتَرَفَ فَاغْتَرَفَ، وَوَجَلَ فَعَمِلَ، وَحَاذَرَ فَبَادَرَ، وَأَيَّقَنَ فَأَحْسَنَ،
وَعُيِّرَ فَاغْتَبَرٌ، وَخَذِرَ فَخَذِرٌ وَزُجِرَ فَاذْجَرٌ، وَأَجَابَ فَأَنَابَ، وَرَاجَعَ فَتَابَ... وَاسْتَظْهَرَ زَادَ الْيَوْمَ
رَحِيلَهُ، وَوَجَّهَ سَبِيلَهُ، وَحَالَ حَاجَتِهِ، وَمَوْطِنَ فَاقْتَنَهُ، وَقَدَّمَ أَمَامَهُ لِدَارِ مَقَامِهِ.

هدف این بند، در واقع، ترغیب مخاطب به عمل گرایی مطابق روشن گری صورت گرفته است. لذا نخستین ویژگی این بند به نسبت بندهای پیشین پویایی حاصل از بسامد بالای فعل است. جالب آن که تنها پیامی که در این بند طبق نظریه یا کوبسن دارای ساخت ترغیبی است، عبارت «فَاتَّقُوا اللَّهَ» است.

گوینده آگاهانه از کاربرد فعل‌های امری و خطاب صریح مخاطب اجتناب کرده و با به کارگیری تشبیه از خطاب به غیبت التفات نموده و فعل‌ها را اغلب با ساختار ماضی و غایب به کار برده است. این روند برای جاز کلام و میزان اثر آن در مخاطب افزوده است؛ در حالی که استفاده از توالی امر: «اسمعوا، و اخشعوا، و اعترفوا و...» حالت انزجار و انکار روحی را در مخاطب برمی‌انگیزد. لذا وی غیر مستقیم مقصود خویش را دنبال نمود و با مفعول مطلق بیانی «تَقِيَّةً مِّنْ...»؛ همان طور که از نامش پیداست، به رمزگشایی و تبیین فعل امر «فَاتَّقُوا اللَّهَ» پرداخته است.

در ادامه، روند روشن گری شایستگی خالق و جایگاه موضع او را نسبت به تقوا بیان می‌نماید. این بند به صراحت، با امر آغاز می‌شود و شاهد توالی جملات ترغیبی صریح هستیم:

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ جِهَةً مَّا خَلَقَكُمْ لَهُ، وَاخْذَرُوا مِنْهُ كُنْهَ مَّا حَدَرَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ، وَاسْتَحِجُّوا مِنْهُ مَّا أَعَدَّ لَكُمْ بِالتَّنَجُّزِ لِصِدْقِ مِيعَادِهِ، وَالْخَذَرِ مِنْ هَوْلِ مَعَادِهِ.

در این بند، سه جمله ترغیبی با فعل امر به کار رفته و گویی گوینده نوعی جمع و تقسیم ادبی را به کار گرفته است؛ چنان که ابتدا «فَاتَّقُوا اللَّهَ»، سپس زیرمجموعه‌های آن را با ذکر لوازمش ذکر نموده است: «اخْذَرُوا مِنْهُ» و «اسْتَحِجُّوا مِنْهُ».

ایشان در ادامه با یک تفریق مشوش رمز این فرامین را می‌گشاید؛ بدین ترتیب که ابتدا فرمود «لِصِدْقِ مِيعَادِهِ» که با عبارت «مَّا أَعَدَّ لَكُمْ بِالتَّنَجُّزِ» تناسب دارد و دلیل آن را بیان می‌کند. سپس فرمود: «الْخَذَرِ مِنْ هَوْلِ مَعَادِهِ» که با «كُنْهَ مَّا حَدَرَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ» تناسب دارد. در ادامه، نوبت به رمز «جِهَةً مَّا خَلَقَكُمْ لَهُ» می‌رسد که آن را با بندی طولانی از جملات ارجاعی می‌گشاید:

جَعَلَ لَكُمْ أَسْمَاعًا لِّتَعِيَ مَا عَنَّاها، وَأَبْصَارًا لِّتَجْلُو عَنْ عَشَاهَا، وَأَشْلَاءَ جَامِعَةً لِأَعْضَائِها،

مُلَآمَّةً لِأَخْنَائِهَا فِي تَرْكِيبِ صُورِهَا، وَمُدَدِ عُمْرِهَا، بِأَبْدَانٍ قَائِمَةٍ بِأَرْفَاقِهَا، وَقُلُوبٍ رَائِدَةٍ
لِإِرْزَاقِهَا، فِي مُجَلَّلاتِ نِعَمِهِ، وَمُوجِبَاتِ مَنَنِهِ، وَحَوَاجِرِ عَافِيَّتِهِ. وَقَدَّرَ لَكُمْ أَعْمَاراً سَتَرَهَا
عَنكُمْ، وَخَلَّفَ لَكُمْ عِبَرًا مِّنْ آثَارِ الْمَاضِيْنَ قَبْلَكُمْ، مِّنْ مُّسْتَمْتَعٍ خَلَّاهُمْ، وَمُسْتَفْسَحٍ
خَنَاقِهِمْ. أَزَهَقَهُمُ الْمَنَآيَا دُونَ الْأَعْمَالِ، وَشَدَّ بِهِمْ عَنْهَا تَحَرُّمُ الْأَجَالِ، لَمْ يَنْهَدُوا فِي سَلَامَةِ
الْأَبْدَانِ، وَلَمْ يَغْتَبِرُوا فِي أَنْفِ الْأَوَانِ.

و بدین ترتیب، روشن می نماید که هدف خلقت مخاطبان، کسب آگاهی با به کارگیری
حواس و عبرت گیری از سرنوشت گذشتگان و فراهم نمودن ره توشه آخرت است، که برخی
از گذشتگان این هدف را فراموش نمودند.

با این رمزگشایی های دقیق، گوینده ذهن مخاطب را آماده و پذیرنده سه فرمان نخست
نمود و به نظر می رسد تشویش زیرکانه ای که به کار گرفت باعث شد که رمزگشایی آخرزمینه
ساز اجرای دو فرمان دیگر شود؛ در صورتی که هدف خلقت روشن شود ناخودآگاه روش حذر
و استحقاق نیز روشن می گردد.

هنرنامایی ادبی - تعلیمی دیگرگوینده توالی کاربرد جملات پرسشی با هدف اخذ اقرار از
مخاطب در محکوم کردن پیشینیان به دلیل عبرت نگرفتن از گذشتگان است:

فَهَلْ يَنْتَظِرُ أَهْلُ بَضَاظَةِ الشَّيْبَانِ إِلَّا حَوَائِي الْمَهْرَمِ؟... فَهَلْ دَفَعَتِ الْأَقَارِبُ أَوْ نَفَعَتِ
التَّوَّاجِبُ وَقَدْ عُودِرَ فِي مَحَلَّةِ الْأَمْوَاتِ رَهِينًا وَفِي ضَيْقِ الْمُضْجَعِ وَحِيدًا؟... وَالْعِظَامُ نَحْرَةً
بَعْدَ قُوَّتِهَا وَالْأَرْوَاحُ مُرْتَهَنَةٌ بِثِقَلِ أَغْبَائِهَا مُوقِنَةٌ بِغَيْبِ أَنْبَائِهَا لَا تُسْتَرَادُّ مِنْ صَالِحِ عَمَلِهَا
وَلَا تُسْتَعْتَبُ مِنْ سَيِّئِ زَلِيلِهَا؟

استفهام انکاری مفید نفی در این بند با تنوع بخشیدن به کلام، شنیدار آگاهانه مخاطب
را نشاط می بخشد و با وجود این که در این ساخت پرسش گری حقیقی و طلبی در کار
نیست، «سؤال گوینده از جهت بیان حالت انکار و تکذیب مضمون جمله است خواست
پرسنده وارونه آن چیزی است که پرسیده است». ^۱ و پاسخ مخاطب مشخص است، اما
نقش ترغیبی آن محفوظ است و مخاطب را به وسیله آن به محکوم کردن پیشینیان و
می دارد! و سودی در سرزنش گذشتگان نیست جز آن که گوینده با زیرکی تمام در قالب
جملات ارجاعی مخاطب را به اظهار نظر صادقانه وادار کند. بدیهی است که قضاوت در
مورد دیگران آسان تر از قضاوت در مورد خویشان است. لذا وی ابتدا از مخاطب علیه

گذشتگان اقرار می‌گیرد تا از آن در ادامه بر علیه خود ایشان استفاده کند و نوک تیز پیکان سرزنش را به سوی خود آنان نشانه گیرد:

أَوَلَسْتُمْ أَبْنَاءَ الْقَوْمِ وَالْأَبَاءِ وَإِخْوَانَهُمْ وَالْأَقْرَبَاءَ تَحْتَذُونَ أَمْثَلَهُمْ وَتَرْكَبُونَ قَدَتَهُمْ وَتَطْطُونَ جَادَتَهُمْ؟

آری، التفات ناگهانی جالبی از ضمیر غایب به مخاطب و از ارجاع به ترغیب صورت گرفته و بدین ترتیب، مخاطبی که تا این مقطع در جایگاه قاضی بود، ناگهان در جایگاه متهم قرار گرفت. البته غیر قابل پیشبینی نبود و تا این پایه وجدان‌های آگاه با امپاتی بدان رسیده بودند، اما آنان را که هنوز منتبه نشده بودند، به نیکی در دام انداخت! جالب تر آن که در ادامه سرزنش این مخاطب اسیر، مستقیم مطرح نمی‌شود:

فَالْقُلُوبُ قَاسِيَةٌ عَنْ حَظِّهَا، لَاهِيَةٌ عَنْ رُشْدِهَا، سَالِكَةٌ فِي غَيْرِ مَضْمَارِهَا! كَأَنَّ الْمَعْنِي سَوَاهَا، وَكَأَنَّ الرُّشْدَ فِي إِخْرَازِ دُنْيَاهَا.

این بندها به ظاهر ارجاعی و در باطن ترغیبی هستند. «الْقُلُوبُ» در اصل «قُلُوبُكُمْ» بوده و «ال» جانشین ضمیر «كُم» شده است؛ اما برای آن که این سرزنش شنیده شود و با مخالفت شدید نفس مواجه نشود در ظاهر ارجاعی صادر شد و گوینده اصل مدارا با اسیر را در کلام نیز مراعات نمود. البته گوینده در مقام سرزنش، کلام را نه صریح مطرح می‌کند، نه طولانی؛ برای مثال، در سرزنش اهمال هدف خلقت از جانب پیشینیان، کلام را غیر مستقیم در قالب استفهام انکاری آورد و اکنون در سرزنش مخاطب در دام افتاده خود نیز به یک تلنگریک بندی اکتفا نمود. افزون بر این، تأسف بر گذشته سودی جز پنداندوزی برای آینده ندارد و به آینده باید چشم دوخت که مسیری بس دشوار در پیش است:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَجَازُكُمْ عَلَى الصِّرَاطِ وَمَزَالِقِ دَخْصِهِ، وَأَهَاوِيلِ زَلَلِهِ، وَتَارَاتِ أَهْوَالِهِ.

در این بند - که با فعل امر آغاز شده - اگر چه ساخت ترغیبی است، لکن ترغیب به «دانستن» «اعلموا» در واقع برای ترغیبی دیگر به کار گرفته شده است و آن «اعملوا» به معنای تغییر سبک زندگی متناسب با این آگاهی است.

تا اینجا فضا و سمپاتی خلق شد نوبت به حضور قهرمانان این عرصه رسید تا مخاطب با آن‌ها یکی شود (امپاتی)، اشتاین این فرایند را چنین توصیف می‌کند: «هنگامی که من به گونه‌ای امپاتیک خود را درون چیزی بیرون افکنی می‌کنم، تصویر جدیدی از جهان، فضا و

مرکز ثقل جهت یابی خود به دست می آورم.^۱ پس گوینده تقوا را مزیت خردمندان معرفی می کند؛ خردی که برای آدمی مطلوب و خوشایند است. پس خردمند واقعی را خلق می کند:

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ! تَقِيَّةَ ذِي لُبٍّ شَغَلَ التَّفَكُّرُ قَلْبَهُ، وَأَنْصَبَ الْخَوْفُ بَدَنَهُ، وَأَشْهَرَ التَّهَجُّدُ غِرَارَ نَوْمِهِ، وَأَظْلَمَ الرَّجَاءُ هَوَاجِرَ يَوْمِهِ، وَظَلَفَ الزُّهْدُ شَهَوَاتِهِ، وَأَوْجَفَ الذِّكْرُ يَلْسَانِهِ.

این بار رمزگشایی پرهیزگار خردمند در دستور کار قرار دارد؛ لکن برخلاف تصور مخاطب - که انسان باهوش، بی پروا و کم تعلل، نترس، آسوده خاطر، طماع و پرکار و پرحرف است - گوینده وی را با اوصافی که چندان هم خوشایند و ستوده نیست، توصیف می کند: متفکر، ترسان، بی خواب، کم شهوت، و کم گو!

پس طبق روال توسط اسلوب التفات از مقام خطاب به غایب روی آورد؛ یعنی از ساخت ترغیبی امر به ساخت ارجاعی روی آورد و از مفعول مطلق نوعی برای توصیف عملکرد خردمند بهره برد و به قهرمان سازی روی آورد؛ چرا که در واقع نوعی تشبیه در مفعول مطلق نوعی «فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ تَقِيَّةَ ذِي لُبٍّ» وجود دارد و حرف تشبیه «ک» در آن حذف شده تا تشبیه بلیغ باشد؛ یعنی این چنین باشید.

اما اگر هنر برای دانش باشد و خطیب هم بلیغ، می توان دیدگاه مخاطب را متحول کرد، چنان که گوینده چنین راهی را در پیش می گیرد و رمزاین اوصاف را با تقسیم ادبی می گشاید:

وَقَدَّمَ الْخَوْفَ لِأَمَانِهِ وَتَنَكَّبَ الْمَخَالِجَ عَنْ وَضَحِ السَّبِيلِ وَسَلَكَ أَقْصَدَ الْمَسَالِكِ إِلَى التَّهْنِجِ الْمُطْلُوبِ وَ لَمْ تَقْتُلْهُ فَاتِلَاتُ الْغُرُورِ وَلَمْ تَعْمَ عَلَيْهِ مُشْتَبِهَاتُ الْأُمُورِ ظَافِرًا بِفَرْحَةِ الْبُشْرَى وَ رَاحَةِ النُّعْمَى فِي أَنْعَمِ نَوْمِهِ وَأَمَّنَ يَوْمِهِ وَقَدْ عَبَّرَ مَعْبَرَةَ الْعَاجِلَةِ حَمِيدًا وَقَدَّمَ زَادَ الْأَجَلَةِ سَعِيدًا.

رمز پارادوکس واره «الْخَوْفُ لِأَمَانِهِ» را باید گشود که کدام ناامنی در پیش است که ترس از آن امنیت می آورد؟ پس در ادامه به رمزگشایی می پردازد، وی ترس را زمینه ساز امنیت انسان خردمند معرفی نموده و انگیزه دوراندیشی و تفکرات می داند که سبب می شود وی راهی جز راه اصلی برنگزیند و مغرور نشود تا شبهات، بینش او را سلب نکنند، پس انسان خردمند بدون ترس در معرض خطراتی چون گمراهی، غرور، گرفتاری در شبهات قرار دارد!

۱. «بسط ادراکات فضایی تماشاگراز طریق امپاتی با کالبدهای فیلمی»، ص ۵۶.

و بدین ترتیب ترس ممدوحی که امنیت در پی دارد را به مخاطب شناساند. اگرچه پارادوکس و ایضاح آن دارای نقش فرازبانی است لکن اولویت ارسال آن با ترغیب است و کنش مورد انتظار از مخاطب، آگاهی و تخلق به تدبیر و دوراندیشی و پرهیز از تهور و بی پروایی است. سعی گوینده بر آن است که رمزیکایک این امور ناخوشایند را به گونه‌ای بگشاید که تمایل مخاطب را بدان جلب کند پس القا می‌کند که نتیجه ترس، تدبیر و در نهایت رستگاری به مژده بهشت است. پس شب زنده داری فرد به استراحت بهشتی و روزه‌های او به نعمت‌های بهشتی و امن‌ترین روزها در بهشت خواهد انجامید. این رمزگشایی که با به کارگیری تقسیم ادبی صورت گرفت با توجه به اولویت موارد پیش گفته مطرح می‌شود پس اندکی در ترتیب مشوش است؛ بدین معنا که رمزگشایی ترس بر رمزگشایی تفکر پیشی می‌گیرد؛ لذا گوینده در عبارتی موجزتر با یک جمع بندی ادبی، تشویش تقسیم را از خاطر مخاطب می‌زداید:

وَبَادِرْمِنْ وَجَلٍ، وَأَكْمَشَ فِي مَهْلٍ، وَرَغَبَ فِي طَلَبٍ، وَذَهَبَ عَنْ هَرَبٍ، وَرَاقَبَ فِي يَوْمِهِ
عَدَهُ، وَنَظَرَ قُدُمًا أَمَامَهُ، فَكَفَى بِالْجَنَّةِ ثَوَابًا، وَنَوَالًا وَكَفَى بِالنَّارِ عِقَابًا وَوَبَالًا، وَكَفَى بِاللَّهِ
مُنْتَقِمًا وَنَصِيرًا، وَكَفَى بِالْكِتَابِ حَجِيجًا وَخَصِيمًا.

امر جالب، آن که گوینده با برقراری سجع بین «وَجَل و مَهْل» و «طَلَب و هَرَب»، ضمن تقویت مجرای شنیداری دقیقاً بین کلماتی سجع برقرار نموده که کلیدواژه‌های تقوا هستند و گویی با این سجع، این کلمات را بزرگ نمایی کرده است. و همچنین با بهره‌گیری از ابهام تضاد، بین دو واژه «رَغَبَ فِي طَلَب» و «ذَهَبَ عَنْ هَرَب» - که دوروی سکه تقوا هستند - و دو ترکیب «فَكَفَى بِالْجَنَّةِ ثَوَابًا وَنَوَالًا» و «كَفَى بِالنَّارِ عِقَابًا وَوَبَالًا» - که یکی حاصل پارسایی و دیگری حاصل عدم آن است - و نیز با به کارگیری طباق بین دو واژه «یوم و عَد»، «منتقم و نصیر» «حجیج و خصیم» - که از لوازم شایان توجه تقوا هستند - این بزرگ نمایی را ایجاد نموده و جهاز ادراک مخاطب را نشاط بخشیده است. این سجع می‌تواند به منزله موسیقی متن در سینمای امروز باشد.

این گونه‌های تضاد و طباق در دیدگاه یاکوبسن از مصادیق استعاره به شمار می‌آیند: «تمایز دوگانه محورهای همنشینی و جانشینی دو واقعیت متفاوت زبان را در بر می‌گیرند که یکی ساختاری و دیگری گزینشی است. منظور از واقعیت ساختاری دو رابطه مشابَهت و مجاورت است که روابط زیرساختی زبان را می‌سازند. این دو رابطه در همه نظام‌های

نشانه‌ای وجود دارند^۱. طبق الگوی یاکوبسن شاعرو به خصوص شاعر غزل سرا - که غزل خود از ارجاعی‌ترین صورت‌های ادبی است - رمزگردان است، رمزگردانی که اساساً با محور جانشینی (استعاره) سروکار دارد. البته بی تردید نویسندگان نثر داستانی نیز در مقام رمزگردان عمل می‌کنند، اما تفاوت اینان با شاعر در آن است که کانون توجه شاعر خود رمز (محور جانشینی) است نه پیام یا محتوا (محور همنشینی)^۲. اما در اینجا از آن رو که این واژگان آینه دار دیدگاه دین هستند، نه شخص گوینده، با اولویت ترغیب و ارشاد مخاطب صادر شده‌اند؛ لذا دارای نقش ترغیبی هستند و همزمان با نشاط بخشی به قوه شنیداری و ادراکی، نقش همدلی را نیز پیش می‌برد. حال نوبت به ورود ضد قهرمان (شیطان) می‌رسد، و باید زمینه را فراهم کرد. پس به ارسال جملات ارجاعی روی می‌آورد که مبهم و البته هشدار دهنده هستند و مستقیماً نامی از شیطان نبرده و به تبیین عملکرد او و موضع خداوند نسبت به آن اکتفا نموده است:

أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي أَغْدَرُ بِمَا أَنْذَرْتُ، وَاحْتَجَّ بِمَا نَهَجَ.

برای ادای مطلب را با کدگذاری آغاز می‌کند کلمه «أَغْدَرُ بِمَا أَنْذَرْتُ»: مانع شدن از عذرآوری با آنچه از آن هشدار داد» مبهم است، «اِحْتَجَّ بِمَا نَهَجَ»: دلیل روشن آورد با بیان روش» سلسله‌ای از عبارات مبهم که نیاز به رمزگشایی دارد بر خلاف موارد قبل نه تنها رمزگشایی نکرد که گره رمز را پیچیده تر نمود و جان‌ها را تشنه رمزگشایی کرد:

وَحَذَرُكُمْ عَدُوًّا تَفَدَّى الصُّدُورَ خَفِيًّا، وَنَفَثَ فِي الْأَذَانِ نَجِيًّا، فَأَضَلَّ وَأَزْدَى وَوَعَدَ فَتَى، وَ زَيْنَ سَيِّئَاتِ الْجُرَائِمِ، وَهُوَ مُوْبِقَاتِ الْعُظَامِ حَتَّى إِذَا اسْتَدْرَجَ قَرِينَتَهُ وَاسْتَعْلَقَ رَهِيْنَتَهُ أَنْكَرَ مَا زَيْنَ وَاسْتَعْظَمَ مَا هَوَّنَ وَحَذَرَ مَا أَمَّنَ.

گوینده در معرفی شیطان، کلیدواژه‌های قرآنی را - که مخاطبان اغلب نسبت بدان شناخت دارند - به کار گرفت و نام شیطان را تصریح نکرد تا مرموز و پوشیده بودن این شخصیت را بیشتر نمایش دهد. بار دیگر، برای تبیین هر چه روشن تر نحوه عملکرد شیطان، دست به برجسته‌نمایی این افعال با استفاده از سجع و تضاد یازید. سجع بین «نَفَثَ» و «نَفَثَ»، «خَفِيًّا» و «نَجِيًّا»، «زَيْنَ» و «هَوَّنَ»، «اسْتَدْرَجَ» و «اسْتَعْلَقَ» سپس با تند کردن ضرب آهنگ کلام در پایان بند به برجسته‌نمایی با استفاده از تضاد روی می‌آورد

۱. استعاره: یاکوبسن و زبان شعر، ص ۴۸.

۲. «شعرشناسی مکتب پراگ»، ص ۱۰۴-۱۰۵.

«أَنْكَرَ»# «رَزَيْنَ» و «اشْتَعَطَمَ»# «هَوْنَ» و «حَذَرَ»# «أَمَّنَ».

حال نوبت به روی دیگر سکه می‌رسد، شخصیت سوم بی تقوا و بی مبالات پا به صحنه ذهن مخاطب می‌گذارد تا امکان مقایسه فراهم شود:

أَمْ هَذَا الَّذِي أَنْشَأَهُ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ، وَشَغَفِ الْأَسْتَارِ نُظْفَةً دِهَاقًا، وَعَلَقَةً حِخَاقًا، وَجَنِينًا وَرَاضِعًا، وَوَلِيدًا وَيَافِعًا. ثُمَّ مَنَحَهُ قَلْبًا حَافِظًا، وَلِسَانًا لَافِظًا، وَبَصَرًا لَاحِظًا، لِيَفْهَمَ مُعْتَبِرًا، وَيُقَصِّرَ مُزْدَجِرًا؛ حَتَّى إِذَا قَامَ اعْتِدَالُهُ، وَاسْتَوَى مِثَالُهُ، نَفَرْتُ مُسْتَكْبِرًا، وَخَبِطَ سَادِرًا، مَا تَحَا فِي غَرْبِ هَوَاهُ، كَادِحًا سَغِيًّا لِدُنْيَاهُ، فِي لَذَاتِ طَرِيهِ، وَبَدَوَاتِ أَرْبِهِ؛ لَا يَحْتَسِبُ رَزِيئَةً، وَلَا يَخْشَعُ تَقِيَّةً؛ فَسَاتَ فِي فِتْنَتِهِ غَرِيرًا، وَعَاشَ فِي هَفْوَتِهِ يَسِيرًا، لَمْ يُفِدْ عَوْضًا، وَلَمْ يَقْضِ مُفْتَرَضًا. دَهَمَتْهُ فَجَعَاتُ الْمَنِيَّةِ فِي غُبَرِ جَمَاحِهِ، وَسَنَنَ مِرَاجِهِ، فَظَلَّ سَادِرًا، وَبَاتَ سَاهِرًا فِي غَمَرَاتِ الْأَلَامِ، وَطَوَارِقِ الْأَوْجَاعِ وَالْأَسْقَامِ، بَيْنَ أَخٍ شَقِيقٍ، وَوَالِدٍ شَفِيقٍ، وَدَاعِيَةٍ بِالْوَيْلِ جَزَعًا، وَلَدِيمَةٍ لِلصَّدْرِ قَلَقًا. وَالْمَرْءُ فِي سَكْرَةِ مُلْهَمَتِهِ، وَغَمْرَةِ كَارِثَتِهِ، وَأَتَتْهُ مُوجِعَةٌ، وَجَذَبَتْهُ مُكْرِبَةٌ وَسَوْفَةٌ مُثْعَبَةٌ. ثُمَّ أُذِرَ فِي أَكْفَانِهِ مُبْلِسًا، وَجُذِبَ مُتَّقَدًّا سَلِسًا، ثُمَّ أُلْقِيَ عَلَى الْأَعْوَادِ رَجَبٌ وَصَبٌّ، وَنَضَوْ سَقَمٌ، تَحْمِلُهُ حَفْدَةُ الْوِلْدَانِ، وَخَشْدَةُ الْإِخْوَانِ، إِلَى دَارِ غُرْبَتِهِ، وَمُنْقَطَعِ زُورَتِهِ؛ وَمُفَرِّدِ وَخْشَتِهِ حَتَّى إِذَا انْصَرَفَ الْمُشْتِيعُ، وَرَجَعَ الْمُتَفَجِّعُ أَقْعَدَ فِي خُفْرَتِهِ نَجِيًّا لِبَهْتَةِ السُّؤَالِ، وَعَثَرَةِ الْإِمْتِحَانِ. وَأَعْظَمَ مَا هُنَالِكَ بَلِيَّةٌ نُزُلُ الْحَمِيمِ، وَتَصْلِيَّةُ الْجَحِيمِ، وَفَوَارِثُ السَّعِيرِ، وَسَوَارِثُ الرَّفِيرِ، لَا فَتْرَةَ مَرِيحَةٍ، وَلَا دَعَةَ مَرِيحَةٍ، وَلَا قُوَّةَ حَاجِزَةٍ، وَلَا مَوْتَةَ نَاجِزَةٍ، وَلَا سِنَّةَ مُسْلِيَّةٍ، بَيْنَ أَطْوَارِ الْمُؤْتَاتِ، وَعَذَابِ السَّاعَاتِ! إِنَّا بِاللَّهِ عَائِدُونَ!

گواه این برداشت استفاده از حرف «أَمْ: یا» در ابتدای قیاس و نظم محتوایی است که ملازم استفهام مقدر است؛ گویی گوینده پرسیده: «انسان با تقوای خردمند خوب است یا این شخصیت؟». سپس به خلق فضای مشابه نمونه قبل پرداخته است. به نظر می‌رسد این بند به نوعی معادل بند «جهة ما خلقکم» باشد که برای تسهیل قیاس آن را بند «الف» و این بند اخیر را بند «ب» می‌نامیم؛ در مقام مقایسه توصیفات بند «ب» گذرا و سطحی و موجزتر است؛ چرا که بند الف در ابتدای سخن و بدون قرینه صادر شده است و بند ب بند الف را به عنوان قرینه دارد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که بناست بند «ب» و تالی آن، گویای سرنوشت یک انسان بی تقوا و بی مبالات به امور اخروی باشد. پس شرح سرنوشت او با شخصیتی که برایش ترسیم می‌شود، هماهنگ شده و بند «الف» شروع سرنوشت یک

شخص پارسا بود. لذا با شخصیت او هماهنگ شد و دقیق ترو حساب شده تر شرح داده شد. در ادامه، عملکرد این شخص بی مبالات و بی تقوا شرح داده شده که گویی دقیقاً نقطه مقابل شخصیت متقی و هوشیار است:

در جدول زیر تقابل‌های محتوایی این دو بند نشان داده شده است که این تقابل بیش از هر چیز از آن رو اعجاب برانگیز است که تسلط گوینده به چیزی را نشان می‌دهد که پیش تر گفته است:

جدول تبیین طباق موجود بین بندهای خطبه غزاء

تقیة ذی لب؛ تقوای هوشمندانه.	نفر مستکبراً؛ رویگردانی مستکبرانه.
تفکر؛ اندیشه کننده.	خبط سادراً ماتحاً؛ افتان و خیزان و آزمون و خطا.
أَشْهَرُ التَّهَجُّدِ غَرَارَ نَوْمِهِ وَأَظْلَمُ الرَّجَاءِ هَوَاجِرَ يَوْمِهِ	كَادِحاً سَعِياً لِدُنْيَاهُ فِي لَذَاتِ طَرِيهِ؛ شب زنده‌داری شبش را روشن کرده و امید به آخرت در طلب عیش دنیا است و همش بر آن است. خنکای روزش را به عطش تبدیل کرده است.
ظَلَفَ الزُّهْدُ شَهَوَاتِهِ؛	فِي لَذَاتِ طَرِيهِ وَبَدَوَاتِ أَرْبِهِ؛ زهد شهوت او را کوتاه کرده. در لذت و عیش و تردید در آخرت غرق است.
أَنْصَبَ الْخَوْفُ بَدَنَهُ خَوْفَ أَحْوَالِ آخِرَتِ بَدَنِ أَوْ رَا	لَا يَحْتَسِبُ رَزِيَّةً؛ لاغر نموده. هیچ زشتی را فروگذار نیست.
قَدَّمَ الْخَوْفَ لِأَمَانِهِ؛	وَلَا يَخْشَعُ نَقِيَّةً؛ ترس را برای ایمنی خود سپر کرده. هیچ پروایی ندارد.
تَنَكَّبَ الْمَخَالِجَ عَنْ وَضَحِ السَّبِيلِ؛	فَمَاتَ فِي فِتْنَتِهِ غَرِيراً وَعَاشَ فِي هَقْوَتِهِ يَسِيراً؛ از امور سرگرم کننده روی گردان است تا راه روشن را دریابد. او در فریب خود می‌میرد و در حالی که در لغزش خود به راحتی زیست است.
وَسَلَكَ أَقْصَدَ الْمَسَالِكِ؛	لَمْ يُفِدْ عَوْضاً وَلَمْ يَقْضِ مُفْتَرَضاً؛ هدفمندترین راه‌ها را در پیش می‌گیرد. نه جبرانی سودمند برای خطایش دارد و نه واجبات خود را انجام می‌دهد.
ظَافِراً بِفَرْخَةِ الْبُشْرَى وَرَاحَةِ التُّعْمَى فِي أَنْعَمِ نَوْمِهِ وَأَمِنْ يَوْمِهِ؛	دَهَمَّتْهُ فَجَعَاتُ الْمَنِيَّةِ فِي غُبَرِ جَمَاحِهِ؛ دست یافته به شادی بشارت و راحتی نعمت در پربارترین خواب و امن‌ترین روز. در شبیخون مرگ و تیرگی‌های سرکشی و بی‌پروایی خود پایمال می‌شود.

وَقَدْ عَبَّرَ مَعْبَرًا عَاجِلَةً حَمِيدًا وَقَدَّمَ زَادَ الْأَجَلَةَ سَعِيدًا؛	أَفْعِدَ فِي حُفْرَتِهِ نَجِيًّا لِبَهْتَةِ السُّؤَالِ وَعَثْرَةِ الْإِمْتِحَانِ وَأَعْظَمَ مَا هُنَالِكَ بَلِيَّةً؛
گذرگاه دنیا را به نیکی پیمود و توشه آخرت را به خوبی پیش فرستاد.	در قبر خود زمین گیر شد به دلیل حیرانی در برابر سؤال و دشواری امتحان و بزرگی بلایی که در آن جا بود.

روشن است که به کارگیری طباق برای روشن گری موجب تقویت اندیشه و تفکر مخاطب است؛ چرا که «تعرف الأشياء بأضدادها».

بند آخرین خطبه در واقع یک، جمع بندی بسیار موجز و پویاست. برای نتیجه گیری - که توالی استفهام انکاری وجه تمایز و نقطه قوت آن است - گویی همه آنچه مخاطب شنیده را به او یادآوری نموده و از او به صورت ضمنی اقرار می‌گیرد:

عِبَادَ اللَّهِ! أَيْنَ الَّذِينَ عُمِّرُوا فَتَعَمُّوا، وَ عَلِمُوا فَفَهَّمُوا، وَ أَنْظَرُوا فَلَهَّوْا، وَ سَلِمُوا فَتَسَوَّوْا؟ أَمْ هَلُمُّوا طَوِيلًا، وَ مَنَحُوا جَمِيلًا، وَ حَذَرُوا أَلِيمًا، وَ وَعَدُوا جَسِيمًا! اخَذَرُوا الذُّنُوبَ الْمُتَوَرِّطَةَ، وَ الْغُيُوبَ الْمُسَخِّطَةَ. أَوَّلَى الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ، وَالْعَافِيَةِ وَالْمُنْتَاعِ، هَلْ مِنْ مَنَاصٍ أَوْ خَلَاصٍ أَوْ مَعَاذٍ أَوْ مَلَاذٍ أَوْ فِرَارٍ أَوْ مَحَارٍ؟

بار دیگر استفهام انکاری مفید نفی، با روند پیش گفته بی آن که پاسخی را طلب کند تنها برای تأیید و اقرار پرسیده می‌شود؛ اما باز بعد تقریری دارد و زمینه ساز پیام بعد است، گوینده باز مخاطب را از موضع قاضی در جایگاه متهم نشاند؛ در ابتدا از مخاطب در مورد دیگران سؤال پرسید و در ادامه از پاسخ آن‌ها علیه خودشان به قصد تنبیه و آگاهی بخشی استفاده نمود:

فَأَنَّى تُؤَفِّكُونَ، أَمْ أَيْنَ تُصَرِّفُونَ، أَمْ بِمَاذَا تَغْتَرُّونَ؟ وَإِنَّمَا حَظُّ أَحَدِكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ذَاتِ الطُّولِ وَالْعَرْضِ، قَبْلَ قَدِّهِ مُنْعَفَرًا عَلَى خَدِّهِ!

حال که غرض حاصل شد و مخاطب تسلیم گردید و مستقیماً و بی تعارف با او سخن گفت و او را متنبیه ساخت، بار دیگر جملات به ظاهر ارجاعی را با هدف ترغیب پیش می‌کشد و نتیجه را همچون فعل امر پایان کلام مسکوت می‌گذارد تا تکاپوی مخاطب را برانگیزد؛ دقیقاً شبیه فیلم نامه‌هایی که پایان داستان را مبهم و به عهده مخاطب می‌گذارند:

الآن عِبَادَ اللَّهِ وَالْخِنَاقُ مُهْمَلٌ، وَالرُّوحُ مُرْسَلٌ، فِي فَيْنَةِ الْإِشْرَادِ، وَ رَاحَةِ الْأَجْسَادِ، وَ بَاحَةِ الْإِحْتِسَادِ، وَ مَهْلِ الْبَقِيَّةِ، وَ أَنْفِ الْمُسَيِّئَةِ، وَ إِنْظَارِ التَّوْبَةِ، وَ انْفِسَاحِ الْحَوْبَةِ، قَبْلَ الصَّنْكِ وَالْمُصِيقِ، وَالرُّوْعِ وَالزُّهُوقِ، وَ قَبْلَ قُدُومِ الْغَائِبِ الْمُنْتَظَرِ، وَ إِخْذَةِ الْعَزِيزِ الْمُفْتَدِرِ.

نتیجه

پس از تحلیل خطبه «غزاء» براساس نظریه رومن یاکوبسن، فرض بسامد بالای جملات ترغیبی خطبه به اثبات رسید.

- یاکوبسن برای تبیین مبانی نظریه خود، غلبه نشانه‌هایی در ساخت پیام را جزء عوامل اثرگذار در تعیین نقش آن معرفی می‌کند؛ مثلاً غلبه و کنش گربودن متکلم در ساخت را نشانه عاطفی بودن کلام معرفی می‌کند؛ اما در نهایت، اولویت ارسال یک پیام باید گویای محوریت گوینده باشد تا آن کلام دارای نقش عاطفی تلقی شود. در تحلیل این خطبه، دوگانه ساخت و نقش بسیار مشهود بود؛ چنان که شاهد ساخت‌های عاطفی، فرازبانی، همدلی، ارجاعی با نقش ترغیبی بودیم که بدین ترتیب، گوینده، ضمن حفظ انسجام متن، از تنوع ساخت بهره برده است و با دقت فراوان از به کارگیری ساخت‌های صریح ترغیبی مثل ساخت‌های امری و ندایی دوری جسته است. برای این امر دو دلیل مفروض است: اول، ناخوشایندی امرونی برای مخاطب؛ دوم، تنوع بخشیدن به ساخت کلام.

- روشن‌گری، رساندن مخاطب به درکی است که محرک او برای تغییر رفتارش شود. عامل مهم دیگر در اثرگذاری این خطبه محتوای روشن گرانه آن است. گوینده در سراسر این خطبه به روشن‌گری درباره لزوم پایبندی به تقوا، و ابعاد مختلف تقوا از جمله جایگاه خداوند، چیستی تقوا، ویژگی‌های متقی، و عواقب عدم پایبندی به این اصل پرداخته و گواه حصول این هدف، تأثر مخاطبان پس از ایراد خطبه بوده که در سند این خطبه ذکر شده است. وی این فرایند ترغیب را با ارسال انواع ساخت‌های معرفی شده در نظریه یاکوبسن به نتیجه رسانده است.

- گوینده در این خطبه فقط با استفاده از ارتباط کلامی خطبه‌ای ایراد نموده که اثری معادل یک فیلم سینمایی اثرگذار در مخاطب خود بر جای گذاشته است. در این مسیر تکنیک‌های سینمایی به یاری او شتافته، مخاطب را درگیر نموده و با انگیزش امپاتی در وی، تقویت اثر ترغیبی پیام او را چندین برابر نموده است.

- تکنیک‌های سینمایی مورد استفاده در این خطبه عبارت اند از: الف) فضا سازی، قهرمان سازی، گره افکنی و ضد قهرمان که با ابزار توصیف و اغلب با جملات ارجاعی با رنگ شعری خلق شد. ب) موسیقی متن: از برقراری سجع و جناس - که از مصادیق نقش همدلی به شما می‌روند - بین کلیدواژه‌های کلام به عنوان موسیقی متن بهره گرفته شده است.

کتابنامه

- آوا و القا؛ رهیافتی به شعر اخوان ثالث، مهوش قویمی، تهران: هرمس، ۱۳۸۳ش.
- از زبان شناسی به ادبیات، کورش صفوی، جلد ۱، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۰ش.
- استعاره: یاکوبسن و زبان شعر، عادل بیابان‌گرد، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، فروردین و اردیبهشت، ۱۳۸۱ش.
- البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن الدمشقی، دارالقلم، دمشق، ۱۹۹۶م.
- دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ایرناریما مکاریک، ترجمه: مهران مهاجرو محمد نبوی، چاپ اول، تهران: آگاه، ۱۳۸۴ش.
- دو قطب استعاره و مجازی، رومن یاکوبسن، ترجمه: احمد اخوت، اصفهان: مشعل، ۱۳۶۹ش.
- دیوان المعانی، ابوهلال العسکری، بیروت: دارالجليل، ۱۹۸۴م.
- روشن گری قدم اول، لوید اسپنسر، ترجمه: مهدی شکبیا نیا، تهران: شیرزاده، ۱۳۷۸ش.
- ساخت گرایی و نقد ساختاری، نصرالله امامی، اهواز: رسش، ۱۳۸۲ش.
- صور خیال در شعر فارسی، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، ۱۳۶۶ش.
- فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، سید جلیل ساغروانیان، ویرایش: محمود الیاسی، مشهد: نما، ۱۳۶۹ش.
- فرهنگ بزرگ سخن، حسن انوری، جلد ۳، تهران: سخن، دوم، ۱۳۸۲ش.
- کاربرد شناسی زبان، جورج یول، ترجمه: محمد عموزاده و منوچهرتوان گر. تهران: سمت، ۱۳۹۳ش.
- کارنامه ده ساله مکتب پراگ، ویلیم ماتسیوس، ترجمه محمد طباطبایی، مجله زبان شناسی، ش ۲، ۱۳۶۴ش.
- معانی، جلال الدین کزازی، تهران: مرکز نشر، ۱۳۷۰ش.
- نظریه‌های نقد ادبی معاصر (صورت گرایی و ساختارگرایی)، مهیار علوی مقدم، تهران: سمت، ۱۳۸۱ش.
- نقد تکوینی، لوسین گولدمن، ترجمه: محمد تقی قیاسی، تهران: بزرگمهر، ۱۳۶۹ش.
- نوشته‌های پراکنده؛ زبان شناسی و ترجمه شناسی، کورش صفوی، تهران: علمی، ۱۳۹۱ش.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران: الهادی، اول، ۱۳۸۵ش.

«بررسی ساختار ادب غنایی از دیدگاه زبان شناسی با تکیه بر نظریه نقش های زبانی یاکوبسن»، سمیه آقابابایی و همکاران، فصل نامه متن پژوهی ادبی، ش ۶۹، ۱۳۹۵ ش.

«بسط ادراکات فضایی تماشاگر از طریق امپاتی با کالبد های فیلمی»، محمد باقر قهرمانی و همکاران، نشریه هنر های زیبا، ش ۳، ۱۳۹۷ ش.

«جامعه شناسی زبان و ضرورت تدوین نظریه ای مستقل»، اکبر افقری، مجموعه مقالات کنفرانس زبان شناسی کار بردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۹ ش.

«شعر شناسی مکتب پراگ»، فرزانه سجودی و محمد نادری مظاهر، فصلنامه متن پژوهی ادبی، ش ۵، ۱۳۷۷ ش.

The logic, intentionality, and phenomenology of emotion, Philosophical Studies,, Michelle Montague, 145:171-192, DOI:10.1007, /s11098-9218,2009.

Ulumhadith

Twenty-seventh No 2
Summer (Jun-Sep 2022)

فصلنامه علمی علوم حدیث

سال بیست و هفتم شماره ۲ (پیاپی ۱۰۴)
بهار، ص ۵۱ - ۶۶

شیوه مواجهه فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار سابطی در کتاب طهارت

مصطفی بارگاهی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

چکیده

عمار سابطی یکی از روایات پرکار در نقل احادیث فقهی است. عمل به احادیث عمار در میان فقهای متقدم همواره مسأله‌ای چالشی بوده است. در این نوشتار ابتدا عوامل تردید فقها در عمل به احادیث عمار سابطی را بر شمرده ایم و سپس با احصای کامل احادیث عمار سابطی در کتاب طهارت، آن‌ها را بر اساس شیوه تعامل فقهای متقدم دسته بندی کرده ایم. آن گاه به بررسی شیوه تعامل ایشان با هر دسته از مجموعه احادیث او پرداخته ایم. نشان داده ایم که مواجهه فقها با احادیث عمار، بین اعراض و قبول، متغیر است، و در پایان اثبات کرده ایم که قبول احادیث عمار توسط فقها، همواره در سایه مؤیدات خارج از خود حدیث بوده است. این سبک از مواجهه می تواند در کنار بررسی های سندی، برای سنجش احادیث، کارآمد باشد.

کلیدواژه‌ها: عمار سابطی، کتاب الطهارة، فقهای متقدم، اعراض، عمل فقها.

مقدمه

عمار بن موسی سابطی صحابی امام صادق علیه السلام و گردآورنده کتابی از احادیث ایشان بوده که امروزه بخش هایی از آن در مصادر مختلف به جای مانده است. او یکی از راویان پرکار شیعه شمرده می شود که حدود ۲۵۰ حدیث از او بر جای مانده است. این احادیث مشتمل بر حدود چهارصد فرع فقهی هستند. با این همه در نگاه روایات و فقهای متقدم، روایت کردن و یا عمل به احادیث او همواره با چالش روبه رو بوده است. این تردید تا جایی ادامه داشته است که کتاب او تا سه طبقه (حدود صد سال) تنها توسط فطحیان روایت می شده است.

۱. دانشجویی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

این فطحیان، به ترتیب تاریخ طبقه، عبارت اند از: مصدق بن صدقه، عمرو بن سعید، احمد بن حسن بن علی بن فضال یا برادرش علی.^۱ از مهم ترین عوامل احتمالی تردید و احتیاط روات بعدی و فقها در مواجهه با احادیث عمار می توان به موارد ذیل اشاره کرد: یک. عمار پس از شهادت امام صادق (ع) قایل به امامت فرزند بزرگ ایشان، عبدالله افطح گردیده و فطحی مذهب شد.^۲ معرفی شدن وی به عنوان یکی از چهره های اصلی مذهب فطحیه^۳ می تواند باعث احتیاط روات بعدی و سپس فقها در مواجهه با آثار او شده باشد. دو. از آن جا که عمار ساباطی اصالتی مدائنی داشته^۴ و زبان مادری او در اصل، عربی نبوده و تسلط کافی به زبان عربی نداشته است. از این رو، مشکلاتی در احادیث او پدید آمده که برخی محدثین، از آن تعبیر به تشویش و بدفهمی کرده اند.^۵

سه. احادیث عمار در مقایسه با فتوای فقهای متقدم، مشتمل بر شذوذ فراوانی است. این مشکل در انفرادات وی (احادیثی که غیر از عمار، راوی دیگری ندارند) دو چندان بوده تا آن جا که برخی احادیث وی با هیچ قولی در قدامای شیعه همخوانی ندارد.^۶

پس از ابداع تقسیمات اربعه در احادیث (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) توسط علامه حلی (م ۷۲۶ ق)، رویکرد غالب در رویارویی با احادیث، رویکرد سندی - رجالی شد و این رویکرد در میان فقهای متأخر (پس از علامه) بر رویکرد قدمایی چیره گردید. هر چند متأخرین به خاطر اختلاف در توثیق تمامی افراد موجود در سند احادیث عمار یا تضعیف برخی از ایشان، در مورد موثق یا ضعیف دانستن احادیث عمار اختلاف داشتند،^۷ ولی راه ایشان برای قبول یا رد یکپارچه احادیث عمار با قرار داده شدن آن در یکی از این دو قسم هموار شد. البته موافق بودن احادیث او با فتوای مشهور فقها نیز نزد کسی که احادیث او را

۱. رجال النجاشی، ص ۲۹۰؛ الفهرست، ص ۳۳۵؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴ ص ۴۲۲.

۲. رجال الکشی، ص ۲۵۳؛ الفهرست، ص ۳۳۵.

۳. الکافی، ج ۱ ص ۳۵۲.

۴. رجال البرقی، ص ۳۶.

۵. مرآة العقول، ج ۱۵ ص ۲۳۳-۲۳۴.

۶. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۶۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۶۵ ح ۶.

۷. البته گاهی رویکرد یک فقیه نسبت به احادیث عمار متفاوت بوده است؛ مثلاً علامه در کتاب های خود گاهی احادیث عمار را به خاطر ضعف سند، ضعیف شمرده است (مختلف الشیعة، ج ۲ ص ۳۰۲؛ منتهی المطلب، ج ۱ ص ۱۶۴؛ ج ۲ ص ۲۲۰؛ ج ۳ ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۳۰۴، ۳۴۵؛ ج ۱۱ ص ۴۰۴) و گاهی حدیث او را به خاطر توثیقش و قبول احادیثش نزد اصحاب (علی رغم فطحی بودنش) قبول کرده است (منتهی المطلب، ج ۱ ص ۹۸).

ضعیف می‌دانست، می‌توانست عاملی برای قبول آن باشد؛ همان گونه که مخالف بودن احادیث او با مشهور نیز می‌توانست عاملی در رد کردن این احادیث باشد؛ اما در مقابل، شیوه مواجهه فقهای متقدم با این احادیث بر اصولی بنا شده بود که در این نوشتار بدان می‌پردازیم.

روش‌شناسی مواجهه قدما با احادیث از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند به عنوان شیوه‌ای کارآمد برای قبول یا رد احادیث فقهی، در کنار بررسی‌های مرسوم سندی - که شیوه رایج در فقه معاصر است - در اختیار فقیهان قرار گیرد، و چه بسا در مواردی با توجه به قراینی که در اختیار فقیه قرار می‌گیرد، حجیت خبر ثقه در آن موارد خاص مورد تردید قرار گیرد. از آن جا که پرداختن به شیوه مواجهه قدما با احادیث عمار در سراسر فقه، از حد یک مقاله فزون تر است، این بررسی را به کتاب الطهارة محدود کرده ایم. تفصیل مستندات فتاوی قدما در پایان نامه نگارنده با عنوان «تأثیر روایات عمار بن موسی الساباطی فی کتاب الطهارة» موجود است و در این مقاله نسبت به این بخش، تنها به نشانی آن‌ها اکتفا می‌شود.

در این زمینه، پیش از این مقاله یا کتابی در این زمینه نگاشته نشده است. تنها اثر موجود و مرتبط با عمار ساباطی، پایان نامه سطح سه جناب مجتبی وظیفه دوست است که در سال ۱۳۹۷ تدوین شده است. موضوع این اثر، بازسازی کتاب عمار ساباطی است و در آن به مباحثی که در این مقاله مطرح شده، پرداخته نشده است.

۱. روی گردانی (اعراض) فقهای متقدم از احادیث عمار

نوع رایجی از مواجهه اصحاب متقدم با احادیث عمار به صورت اعراض، جلوه‌گری کرده است؛ یعنی با این که حدیثی خاص در دسترس ایشان بوده، اما به آن توجهی نکرده و در فتاوی خود کمترین تأثیری از آن نپذیرفته‌اند. شاید در این میان، گاهی دلیل اعراض از حدیث عمار، موافقت آن با فتاوی عامه بوده است؛ اما با این حال، احادیثی نیز از او وجود داشته است که این امر در آن‌ها - دست کم برای ما - مشهود نیست، ولی در عین حال، اعتماد فقهای متقدم را به خود جلب نکرده است.

چهار حکم قابل استنباط از احادیث عمار - که موافق با فتاوی عامه هستند - عبارت اند از: یک. جواز نزدیکی با زنی که حیض او به اتمام رسیده و تیمم بدل از غسل نموده است؛^۱

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۰۵؛ نیز رک: المقنعة، ص ۵۶؛ الانتصار، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ المعتمر، ج ۱ ص ۲۳۶؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۳۵۰-۳۵۲؛ منتهی المطلب، ج ۲ ص ۳۹۴-۳۹۵.

دو. جواز شستن پاها (به جای مسح) در وضو؛^۱
 در این دو حکم، هر چند احادیثی از غیر عمار سابطی نیز نقل شده است، اما باز هم
 فقهای متقدم به آن تمایلی نشان نداده‌اند.
 سه. وجوب هفت بار شستن ظرفی که سگ از آن مایعی نوشیده یا با آن برخورد کرده است؛^۲
 چهار. باطل بودن وضو و نماز کسی که مخرج بول را باز کرده و یا داخل مخرج بول یا غایط
 را لمس کرده است.^۳

احادیث دال بر این دو حکم، تنها توسط عمار سابطی روایت شده است.
 چهارده حکم قابل استنباط از احادیث عمار که با وجود موافق نبودن با فتاوی عامه، روی
 گردانی فقهای متقدم را به همراه داشته است، عبارت‌اند از:
 یک. کفایت کردن غسل‌های چهارگانه جنابت، حیض، جمعه و عیدین (عید فطرو
 قربان) از وضو؛^۴

دو. وجوب نزح تمام آب چاه (خالی کردن آن) در صورت افتادن سگ در آن؛^۵
 این دو حکم توسط افراد دیگری غیر از عمار نیز روایت شده است.
 سه. وجوب نزح تمام آب چاه در صورت افتادن خوک یا موش در آن؛^۶
 چهار. جایز بودن نوشیدن بول گاو، شتر و گوسفند برای درمان؛^۷

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۶۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۶۵.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۹ ص ۱۱۶-۱۱۷؛ نیز رک: المسائل الناصریات، ص ۱۰۳؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۴۹۵؛
 المقنعة، ص ۶۵. البته حدیثی با مضمون همین حکم در مورد خوک نیز به علی بن جعفر نسبت داده شده است
 (تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۶۱).
۳. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۵؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۸۸-۸۹؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۶۵؛ المختصر
 النافع، ج ۱ ص ۴؛ کشف الرموز، ج ۱ ص ۶۳-۶۲؛ المعتمد، ج ۱ ص ۱۱۵-۱۱۳؛ تحریر الأحکام الشرعیة، ج ۱ ص
 ۶۰-۵۹؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۲۵۷-۲۵۹؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱ ص ۱۱-۱۰۷.
۴. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۱۴۱؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۱۲۷؛ همچنین رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۸۱؛ فقه
 الرضائین ص ۸۲؛ الهدایة، ص ۹۱-۹۲؛ المقنعة، ص ۵۳؛ الکافی فی الفقه، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ النهایة، ص ۲۳؛ الجمل و
 العقود فی العبادات، ص ۴۵؛ مصباح المتبجد، ج ۱ ص ۱۱؛ الخلاف، ج ۱ ص ۱۳۱-۱۳۲؛ إصباح الشیعة، ص ۳۴؛
 المختصر النافع، ج ۱ ص ۹؛ المعتمد، ج ۱ ص ۱۹۵-۱۹۶؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۳۳۹-۳۴۲.
۵. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۴۲، ۲۸۴-۲۸۵؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۳۸.
۶. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۴۲، ۲۸۴-۲۸۵؛ همچنین رک: المعتمد، ج ۱ ص ۵۹-۶۰.
۷. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵. همچنین رک: المقنعة، ص ۵۸۶؛ المراسم العلویة، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ النهایة، ص
 ۳۶۴؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۳۶۴؛ إصباح الشیعة، ص ۳۹۲؛ السرائر، ج ۲ ص ۲۱۹، ج ۳ ص ۱۲۵؛ المختصر النافع،
 ج ۲ ص ۲۵۴؛ شرائع الإسلام، ج ۲ ص ۳؛ ج ۳ ص ۱۷۹؛ مختلف الشیعة، ج ۸ ص ۳۵۳؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱۲ ص ۱۳۸؛
 تلخیص المرام، ص ۲۷۳؛ قواعد الأحکام، ج ۲ ص ۶، ج ۳ ص ۳۳۰؛ الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۴۲۴-۴۲۵.

پنج. نجاست آهن؛ که در روایت از عمار در این مسأله به ما رسیده است.^۱
 شش. لزوم سه بار شستن کوزه یا ظرف نجس برای تحصیل طهارت؛^۲
 هفت. وجوب دست کشیدن (دَلک) به ظرفی که با شراب نجس شده است در هنگام شستشوی آن، برای تحصیل طهارت؛^۳
 هشت. جواز وضو گرفتن با سؤر (نیم خورده) یهودی یا وضو گرفتن از ظرفی که یهودی از آب موجود در آن نوشیده است؛^۴
 نه. کافی نبودن استفاده از سه سنگ در استنجا (طهارت) از غایط و وجوب اعاده نمازی که پس از این نحو استنجا، در اثر فراموشی خوانده شده است؛^۵
 ده. جایز نبودن قرار دادن جبیره‌ای در محل وضو که امکان نفوذ آب در زیر آن و یا برداشتن آن در هنگام وضو وجود ندارد؛^۶ و در این صورت، وضو باطل است.^۷
 یازده. کفایت نفوذ آب در زیر جبیره و عدم لزوم برداشتن آن برای وضو؛^۸
 دوازده. کفایت مقدار مشخصی آب^۹ برای غسل زن در صورتی که نخواهد موی خویش را باز کند؛^{۱۰}

سیزده. وجوب غسل مس میت پس از لمس میتی که غسل داده شده است؛^{۱۱}

۱. الکافی، ج ۳ ص ۳۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۳۴۵، ۴۲۵-۴۲۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۹۶؛ نیز رک: المعتمر، ج ۲ ص ۹۸.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵؛ نیز رک: الخلاف، ج ۱ ص ۱۸۲-۱۸۳؛ الاقتصاد، ص ۲۵۴؛ المبسوط، ج ۱ ص ۱۵؛ مصباح المتعجد، ج ۱ ص ۱۴؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۸۰؛ إصباح الشيعة، ص ۲۶؛ السرائر، ج ۱ ص ۹۲؛ نهاية الإحکام، ج ۱ ص ۲۹۶.
۳. الکافی، ج ۶ ص ۴۲۷-۴۲۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۳؛ ج ۹ ص ۱۱۵-۱۱۶.
۴. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۵؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۵۲.
۵. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۵.
۶. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۲۵-۴۲۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۷۸.
۷. رک: المعتمر، ج ۱ ص ۱۶۱.
۸. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۷۸.
۹. این مقدار در حدیث عمار این گونه بیان شده است: «مِثْلُ الَّذِي يَشْرَبُ شَعْرَهَا، وَهُوَ ثَلَاثُ خَفَنَاتٍ عَلَى رَأْسِهَا، وَ خَفَنَتَانِ عَلَى الْيَمِينِ، وَ خَفَنَتَانِ عَلَى الْيَسَارِ، ثُمَّ تُؤْمَرُ بِدَحَا عَلَى جَسَدِهَا كُلِّهٖ»؛ مقداری که موهایش می‌نوشد؛ و آن سه مُشت بر سر، و دو مُشت بر سمت راست، و دو مُشت بر سمت چپ است، آن گاه دستش را بر تمام بدنش بکشد.
۱۰. من لا يحضره الفقيه، ج ۱ ص ۱۰۰؛ نیز رک: المقنعة، ص ۵۴؛ منتهی المطلب، ج ۲ ص ۲۰۳-۲۰۲؛ مفتاح الكرامة، ج ۳ ص ۳۶-۳۷.
۱۱. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۳۰؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۱۰۰-۱۰۱؛ نیز رک: منتهی المطلب، ج ۲ ص ۴۵۶-۴۵۷.

چهارده. یک سان بودن کیفیت انجام تیمم بدل از غسل و تیمم بدل از وضو.^۱
احادیث دلالت کننده بر این دوازده حکم را تنها عمار روایت کرده است.
البته این نکته نیز شایان ذکر است که در برخی از این موارد، حکم کردن به این که احادیث عمار با فتوای عامه موافق نیست، با تحقیقی اندک صورت پذیرفته است. لذا نیاز به بررسی بیشتری دارد؛ هر چند در هر صورت، این مطلب در اصل اعراض قدما از این احادیث تفاوتی ایجاد نمی کند.

۲. عمل فقهای متقدم به احادیث موافق قاعده عمار

گاهی استناد فتوا به احادیث عمار در حالی صورت گرفته است که حدیث، هم آهنگ با قاعده بوده است. مراد از «قاعده» در اینجا قاعده فقهی، اصل عملی، اجماع و یا هر دلیل عامی است که با وجود آن، نبودن این احادیث عمار، موجب تغییر فتاوی فقهای متقدم نمی شده است. شاید بتوان گفت که در این موارد، فقهای متقدم در مواجهه با این قسم از احادیث عمار، فتوای خویش را به جای استناد به قاعده، به روایت عمار مستند کرده اند.
دوازده حکم مستند شده به احادیث عمار که موافق قاعده هستند، عبارت اند از:
یک. عدم وجوب استنجا (تطهیر محل غایط) به خاطر خروج ریح (باد) از شکم؛^۲
دو. واجب نبودن شستن داخل مخرج برای استنجا از غایط؛^۳
سه. نجس نبودن عرق زن حیض؛^۴
چهار. نجس نشدن لباس یا بدن در اثر برخورد با آبی که با آن، غسل جنابت صورت می گیرد؛^۵
پنج. کفایت انجام یک غسل برای تحصیل طهارت هم زمان از جنابت و حیض؛^۶
شش. یکسان بودن کیفیت انجام تیمم بدل از غسل های مختلف؛^۷

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۰۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۱۶۲؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۰۴؛ منتهی المطلب، ج ۳ ص ۱۰۷-۱۰۱.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۴، ۴۵، ۵۲؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۵۲؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۳۲.
۳. الکافی، ج ۳ ص ۱۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۵، ۵۲، ۳۵۵؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۵۲.
۴. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۷۰؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۱۸۶.
۵. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۸۶؛ همچنین رک: المقنعة، ص ۴۷.
۶. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۳۹۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۱۴۷؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۸۷؛ فقه الرضا (علیه السلام).
۷. ص ۱۹۳؛ السرائر، ج ۱ ص ۱۲۳، ۱۵۱؛ منتهی المطلب، ج ۲ ص ۴۰۵.
من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۰۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۱۶۲، ۲۱۲.

هفت. جواز خوردن بقیه نانی که قسمتی از آن را سگ (و مانند آن) خورده باشد، به شرط جدا کردن قسمت آلوده شده آن؛^۱

این هفت حکم علاوه بر استناد به احادیث عمار، می‌توانند به احادیث افراد دیگری نیز مستند شوند.

هشت. سرایت نجاستِ فضله موش، تنها به قسمتی از آرد (و غیر آن) که برخورد مستقیم با فضله داشته است؛^۲

نه. عدم نجاست قی (استفراغ)؛ که از دو حدیث عمار، امکان استنباط دارد.^۳

ده. عدم تلازم شرعی بین شستن مخرج بول و غایط در صورت نجس شدن تنها یکی از آن‌ها؛^۴

یازده. صحت غسل در صورت زایل نشدن (رنگ) زعفران از بدن به وسیله شستن؛^۵

دوازده. اصل بودن طهارت.^۶

در صورت در نظر گرفتن قاعده، این پنج حکم (از حکم هشت تا دوازده) تنها به احادیث عمار مستند می‌شوند.

۳. عملی فقهای متقدم به احادیثی از عمار که دیگران نیز مفاد آن را روایت کرده‌اند

پذیرش روایت عمار، گاه در سایه اعتماد به احادیث دیگران محقق شده است. دوازده

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۸۴، ۲۳۴؛ إصباح الشیعة، ص ۵۵؛ المعتبر، ج ۱ ص ۴۱۹؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۳۸؛ السرائر، ج ۱ ص ۱۸۴، ۲۳۴؛ إصباح الشیعة، ص ۵۵؛ المعتبر، ج ۱ ص ۴۱۹؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۴۶۰-۴۶۱؛ منتهی المطلب، ج ۳ ص ۲۳۷-۲۳۸؛ تحریر الأحکام الشرعیة، ج ۱ ص ۱۵۸؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱ ص ۵۵. برای فتوای عامه در این بحث رک: المذهب للشیرازی، ج ۱ ص ۴۷؛ المجموع، ج ۲ ص ۵۵۱؛ الإنصاف، ج ۱ ص ۳۳۱؛ مغنی المحتاج، ج ۱ ص ۷۹؛ الکافی (ابن قدامة)، ج ۱ ص ۱۱۰؛ بدائع الصنائع، ج ۱ ص ۶۰. تذکرة الفقهاء، ج ۱

ص ۵۵؛ تلخیص المرام، ص ۱۸.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۵، ۵۲؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۵۲؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۳۲؛ المعتبر، ج ۱ ص ۱۷۴-۱۷۵.

۵. الکافی، ج ۳ ص ۸۲-۸۳؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۰۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۰۰؛ نیز رک: منتهی المطلب، ج ۲ ص ۴۰۸.

۶. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵؛ همچنین رک: المقنع، ص ۱۵؛ المعتبر، ج ۱ ص ۴۱۰-۴۱۴؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۴۶۶.

حکمی که با چنین مشخصه‌ای وجود دارند عبارت اند از:

یک. نجس نبودن آن چه خون ندارد و مرده است؛^۱

دو. نجس نبودن بول و غایط حیوان حلال گوشت؛^۲

سه. نجس نبودن سؤر حیوان حلال گوشت و پرندگان در صورتی که خون در منقارشان باقی نمانده باشد؛^۳

چهار. نجس نشدن آب کثیر (کثر) چاه با افتادن زنبیلی از مدفوع مرطوب یا خشک در آن؛^۴

پنج. جواز خوردن بقیه نانی که قسمتی از آن را موش و مانند آن خورده باشد، به شرط جدا کردن قسمتی که با دهان حیوان برخورد داشته است؛^۵

شش. نجس بودن شراب؛^۶

هفت. طهارت نبیذ^۷ در صورت کم شدن دو سوم از آن با جوشیدن و بخار شدن؛^۸

هشت. عدم وجوب شستن داخل بینی از خون؛^۹

نُه. وجوب ریختن آب دو ظرفی که علم به نجاست یکی از آن دو به وجود آمده، ولی قابل تمییز نیستند، و وجوب تیمم در صورت عدم دسترسی به آبی غیر از این دو؛^{۱۰}

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۳۰-۲۸۴؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۲۶؛ نیزرک: الخلاف، ج ۱ ص ۱۸۸؛ المعبر، ج ۱ ص ۱۰۱.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۶۶.
۳. الکافی، ج ۳ ص ۹-۱۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۲۴، ۲۲۸؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۲۵.
۴. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۱۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۴۲؛ نیزرک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۷-۱۸؛ المقنع، ص ۳۲؛ أجوبة المسائل المهنائية، ص ۶۰؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۱۸۷-۱۸۸؛ منتهی المطلب، ج ۱ ص ۵۶-۶۳.
۵. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵؛ نیزرک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۵، ۷۴؛ مختلف الشیعة، ج ۱ ص ۴۶۴.
۶. الکافی، ج ۶ ص ۴۲۷-۴۲۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۳؛ ج ۹ ص ۱۱۵-۱۱۶؛ نیزرک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۷۴؛ المقنع، ص ۴۵۳؛ الخلاف، ج ۳ ص ۲۴۱.
۷. در متن سؤال یک روایت، تعبیر به «نضوح»، و در روایت دیگر تعبیر به «نضوح معتق» آمده است. نضوح، اگر چه در کتب لغت به معنای طیب (عطر) یا نوعی از آن آمده است (کتاب العین، ج ۳ ص ۱۰۷، ماده «نضح»؛ لسان العرب، ج ۲ ص ۶۲۰، ماده «نضح»)، ولی مراد، به قرینه پاسخ (که به امام علیه السلام نسبت داده شده است) نبیذی است که از خرما گرفته می‌شود.
۸. تهذیب الأحکام، ج ۹ ص ۱۱۶-۱۱۷؛ نیزرک: المقنع، ص ۴۵۱؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴ ص ۵۷؛ فقه الرضا علیه السلام ص ۲۸۰؛ المقنعة، ص ۷۳؛ ۷۹۹-۸۰۰؛ المسائل الناصریات، ص ۷۴-۷۶.
۹. الکافی، ج ۳ ص ۵۹؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۲۰-۴۲۱؛ نیزرک: منتهی المطلب، ج ۳ ص ۱۸۸-۱۸۹.
۱۰. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۴۸، ۴۰۷؛ نیزرک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۷؛ المقنع، ص ۲۸؛ المعبر، ج ۱ ص ۱۰۴-۱۰۳؛ الکافی، ج ۳ ص ۱۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۲۹، ۲۴۹؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۲۱.

ده. عدم جواز ورود به محل قضای حاجت با انگشتی که بر آن نام خدا نوشته شده است؛^۱ یازده. عدم جواز استنجا با دستی که انگشتی در آن است که نام خداوند بر آن نوشته شده است؛^۲

دوازده. وجوب غسل مس میت در صورت لمس میت قبل از انجام غسل های سه گانه؛ حال چه لمس توسط غسل صورت گرفته باشد یا توسط دیگری.^۳

۴. عمل فقهای متقدم به احادیث منفرد عمار

هر چند که فقهای متقدم، احادیث عمار را در فرض وجود مؤیدی (اعم از قاعده یا احادیث دیگران) پذیرفته اند، ولی پنج حدیث از مجموعه احادیث منفرد عمار در کتاب الطهارة، بدون داشتن مؤید (البته در حد اطلاعات موجود)، مورد پذیرش قرار گرفته است. این پنج حکم عبارت اند از:

- یک. وجوب سه بار شستن ظرفی که در آن شراب نوشیده شده است؛^۴
- دو. وجوب هفت بار شستن ظرفی که در آن نبیذ نوشیده شده است؛^۵
- سه. وجوب هفت بار شستن ظرفی که جُرْذ (قسمی از موش) در آن مُرده است؛^۶

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۳۱؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۴۸؛ نیزرک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۲۹؛ الهدایة فی الأصول و الفروع، ص ۷۸.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۳۱؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۴۸؛ نیزرک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۲۹؛ الهدایة فی الأصول و الفروع، ص ۷۸-۷۹؛ المقنعة، ص ۴۱؛ المراسم العلویة، ص ۳۳؛ المبسوط، ج ۱ ص ۱۸؛ إصباح الشیعة، ص ۲۷؛ شرائع الإسلام، ج ۱ ص ۱؛ المختصر النافع، ج ۱ ص ۵؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱ ص ۱۱۹-۱۲۲؛ تلخیص المرام، ص ۶؛ تبصرة المتعلمین، ص ۲۵-۲۶؛ قواعد الأحکام، ج ۱ ص ۱۸۰-۱۸۱.
۳. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۴۳۰؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۱۰۰-۱۰۱.
۴. الکافی، ج ۶ ص ۴۲۷-۴۲۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۳؛ ج ۹ ص ۱۱۵-۱۱۶؛ نیزرک: المقنعة، ص ۷۳؛ المراسم العلویة، ص ۳۶؛ المبسوط، ج ۱ ص ۱۵؛ النهایة، ص ۵۹۲؛ الاقتصاد، ص ۲۵۴؛ الجمل و العقود فی العبادات، ص ۵۷؛ المهذب (ابن البرّاج)، ج ۲ ص ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۴؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۸۰؛ الرسائل التسع، ص ۳۳۹؛ المختصر النافع، ج ۱ ص ۲۰؛ شرائع الإسلام، ج ۱ ص ۴۸؛ المعبر، ج ۱ ص ۴۶۰؛ أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة، ص ۱۶۵؛ کشف الرموز، ج ۱ ص ۱۲۱؛ تلخیص المرام، ص ۱۸.
۵. تهذیب الأحکام، ج ۹ ص ۱۱۶-۱۱۷؛ نیزرک: مصادری که در پاوری قبل، ذکر شد.
۶. جُرْذ به موشی تریا موشی تریبزرگ گفته می شود (لسان العرب، ج ۳ ص ۴۸۰، ماده «جرذ»).
۷. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۸۴-۲۸۵؛ نیزرک: مصباح المتهجد، ج ۱ ص ۴؛ النهایة، ص ۵-۶؛ المبسوط، ج ۱ ص ۱۵؛ الجمل و العقود فی العبادات، ص ۵۷؛ الخلاف، ج ۱ ص ۱۸۳؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۸۰؛ إصباح الشیعة، ص ۲۶؛ السرائر، ج ۱ ص ۹۳؛ نهاية الإحکام، ج ۱ ص ۲۹۶؛ التقیح الرابع، ج ۱ ص ۱۵۹.

چهار. جایز نبودن لمس اسم خداوند توسط جُنُب؛^۱

پنج. وجوب نزح هفتاد دلو از چاه، در صورت افتادن انسان و مرگ او در آن، همچنین وجوب نزح یک دلو در صورت افتادن گنجشک و مرگ آن در چاه، و نزح چند دلو در صورت ریختن خون پرنده ذبح شده در چاه.^۲

اما در چهار حدیث اول، ادعای عمل فقهای متقدم یا استناد عمل ایشان به احادیث عمار با چالش همراه است؛ زیرا در دو حکم اول (اول و دوم) ادعای طرح شده با مشکلات فراوانی روبه رو است؛ از جمله این که وجوب سه مرتبه شستن ظرف شراب، فتوای مشهور فقهای متقدم نیست. افزون بر این، فرق گذاشتن بین ظرف شراب و ظرف نبیذ در فتوای فقهای متقدم سابقه ای ندارد. لذا با وجود این که وجوب شستن هفت باره، تنها مربوط به ظرف نبیذ بوده و در مورد ظرف شراب، مشخصاً شستن سه باره بیان شده است، ولی حکم شستن هفت باره را در مورد ظرف شراب نیز ذکر کرده اند. البته برخی نیز این حکم را به نحو استحبابی قبول کرده اند. این در حالی است که اکثر فقهای متقدم نسبت به ظرف نبیذ بحثی مطرح نکرده اند؛ با این که حدیث شستن هفت باره، در همین خصوص است. بله، با استناد به عدم فرق میان این دو (نبیذ و شراب) طبیعتاً همین حکم در مورد ظرف نبیذ نیز وجود دارد، و حتی در کلام برخی فقهای متقدم، این حکم به سایر مُسکرات نیز سرایت داده شده است.^۳ همچنین احتمال دیگری نیز در فتوا به این حکم وجود دارد و آن، موافقت این حکم با احتیاط است. در نتیجه، می توان گفت که در این مورد نیز یکی از دو حدیث عمار (شستن سه باره ظرف شراب) با اعراض مواجه شده، و عمل به حدیث دیگر (شستن هف باره ظرف نبیذ) نیز در اکثر فتاوای منعکس نشده و احتمالاً به خاطریکسان دانستن حکم نبیذ و شراب (و سایر مُسکرات) بوده است، ولی با توجه به این که حدیث عمار در مورد ظرف شراب، تصریح به سه بار شستن کرده، اما فقهای متقدم به شستن هفت باره آن فتوا

۱. تهذیب الأحکام، ص ۳۱، ۱۲۶؛ الاستبصار، ج ۱ ص ۴۸، ۱۱۳؛ نیز رک: المعتمر، ج ۱ ص ۱۸۷-۱۸۸؛ منتهی المطلب، ج ۲ ص ۲۲۰.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱ ص ۲۳۴-۲۳۵، ۲۴۵-۲۴۶؛ نیز رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۷؛ فقه الرضا (علیه السلام) ص ۹۳-۹۴؛ المقنع، ص ۲۹-۳۱؛ الهدایة فی الأصول و الفروع، ص ۶۹-۷۱. همچنین رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱۷؛ الهدایة، ص ۶۹-۷۱؛ الکافی فی الفقه، ص ۱۳۰؛ غنیة النزوع، ص ۴۸-۴۹؛ المعتمر، ج ۱ ص ۶۲، ۷۲-۷۳؛ منتهی المطلب، ج ۱ ص ۷۶-۷۷.

۳. المبسوط، ج ۱ ص ۱۵؛ المهذب، ج ۲ ص ۴۳۲.

داده‌اند، معلوم نیست که مستند در حکم ظرف نبیند نیز خصوص حدیث عمار باشد، و احتمالاً حدیث دیگری نیز وجود داشته است که به دست ما نرسیده است.

حکم سوم (وجوب شستشوی هفت مرتبه ظرفی که جرذ در آن مرده است) نیز هر چند با اعراض مشهور فقهای متقدم مواجه نشده، اما در فتوای اکثر متقدمین نیز راه پیدا نکرده است.

حکم چهارم (عدم جواز لمس اسم خداوند توسط جُنُب) نیز با اعراض برخی قدما، خصوصاً دو تن از صاحبان کتب اربعه (کلینی و صدوق) مواجه شده است. افزون بر این، در فتوای اکثر متقدمین نیز اثری از این حکم وجود ندارد. در برخی موارد نیز که این فتوا وجود دارد، شواهدی وجود دارد که احتمالاً این فتوا تحت تأثیر موافقت آن با احتیاط بوده است.^۱ پس در این موارد پنج گانه، تنها یک حدیث، بدون داشتن مؤیدی موجود، مستند فتوای مشهور متقدمین بوده، و آن حکم پنجم (نزع آب چاه به مقادیر مشخص) است. با توجه به نوع برخورد فقهای متقدم با مجموعه احادیث عمار، می‌توان احتمال قوی داد که عمل متقدمین به این حدیث نیز به خاطر وجود مؤیدی بوده است؛ هر چند اکنون این مؤید به دست ما نرسیده است. بله، ظاهراً فقهای متقدم به خاطر قبول کبرایی کلی (نجس شدن آب چاه با ملاقات با نجاست) این حدیث را قبول کرده‌اند؛ چرا که از طرفی برای افتادن بسیاری از حیوانات در چاه، حکم خاصی بیان شده بود (نزع مقدار مشخصی از آب چاه) و از سوی دیگر در این حدیث، حکم سه چیزی که در احادیث دیگر بیان نشده بود، توسط عمار روایت شده است. البته این حکم و جمیع احکام مربوط به نزع آب چاه (در صورت تغییر نکردن رنگ و بو و مزه آن) توسط علامه مورد تردید قرار گرفت و فتوای مشهور متأخرین در این زمینه، مخالف فتوای قدما است.

۵. نتیجه‌گیری

عمار سابطی از جمله راویان حدیث شیعه و از سرکردگان مذهب فطحیه بوده است. در کتاب الطهارة ۴۸ حکم وجود دارد که می‌تواند از احادیث عمار استفاده شده باشد. بررسی شیوه مواجهه فقهای متقدم (تا قبل از علامه حلی) با احادیث عمار در این کتاب نشان از آن

۱. المعتبر، ج ۱ ص ۱۸۷-۱۸۸.

دارد که حجم زیادی از مجموعه احادیث عمار (خصوصاً احادیث منفرد او) مورد اعراض و روی گردانی ایشان قرار گرفته است. از طرفی نیز اقبال فقهای متقدم به این احادیث در صورتی بوده است که مؤیدی از نوع قاعده عام (اعم از قاعده فقهیه، اصل عملی، اجماع و یا دلیل عامی دیگر) وجود داشته باشد. در کتاب الطهارة تنها یک حدیث منفرد از عمار وجود دارد که بدون مؤیدی موجود، مفاد آن راه به فتوای متقدمین باز کرده است. با توجه به این که این مورد برخلاف رویه ایشان در برخورد با سایر احادیث عمار است، می توان احتمال قوی داد که آن روایت نیز دارای شاهد یا شواهدی برای قبول بوده که عمل به آن را توجیه می نموده است؛ هر چند امروزه آن شواهد در اختیار ما نیست.

کتابنامه

- أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة، ابن ادريس حلی، قم: دلیل ما، ۱۴۲۹ق.
- أجوبة المسائل المهنائية، حسن بن يوسف معروف به علامه حلی، قم: چاپخانه خیام، ۱۴۰۱ق.
- الاستبصار، محمد بن الحسن طوسی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمد بن الحسين كيدري، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۶ق.
- إعلام الوری بأعلام الهدی، فضل بن الحسن طبرسی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، محمد بن الحسن طوسی، تهران، انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون، ۱۳۷۵ق.
- الانتصار فی انفرادات الإمامية، علی بن حسین معروف به سید مرتضی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- الإنصاف، علی بن سلیمان مرداوی حنبلی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
- «بازسازی کتاب عمار بن موسی ساباطی»، مجتبی وظیفه دوست، رساله سطح سه مرکز مدیریت حوزه های علمیه، ۱۳۹۷ش.
- بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، أبوبکر بن مسعود کاسانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.

- «تأثیرروایات عمار بن موسی السَّاباطی فی کتاب الطهارة»، مصطفی بارگاهی، رساله سطح سه مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۹ ش.
- تبصرة المتعلمین، حسن بن یوسف معروف به علامه حلّی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- تحریر الأحکام الشرعیة، حسن بن یوسف معروف به علامه حلّی، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ ق.
- تذکره الفقهاء، حسن بن یوسف معروف به علامه حلّی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ ق.
- تلخیص المرام فی معرفة الأحکام، حسن بن یوسف معروف به علامه حلّی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
- التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، حسن بن یوسف معروف به علامه حلّی، قم: چاپخانه خیام، ۱۴۰۱ ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن الحسن طوسی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
- الجمال و العقود فی العبادات، محمد بن الحسن طوسی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۷ ق.
- الخلاص، محمد بن الحسن طوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- رجال البرقی، احمد بن محمد برقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
- رجال الطوسی، محمد بن الحسن طوسی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین، ۱۳۷۳ ش.
- رجال الکشی، محمد بن عمر کشتی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین، ۱۳۶۵ ش.
- الرسائل التسع، جعفر بن الحسن معروف به محقق حلّی، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.
- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادريس حلّی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن معروف به محقق حلّی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.

- شمس العلوم، نشوان بن سعيد حميرى، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠ق.
- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهره حمزة بن على، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤١٧ق.
- فقه الرضا (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام)، منسوب به امام رضا عليه السلام، مشهد، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤٠٦ق.
- الفهرست، محمد بن الحسن طوسى، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠ق.
- قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، حسن بن يوسف معروف به علامه حلى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٣ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كلينى، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
- الكافي فى الفقه، أبو الصلاح تقى الدين بن نجم الدين حلبى، اصفهان، كتابخانه عمومى امام امير المؤمنين عليه السلام، ١٤٠٣ق.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهىدى، قم: نشر هجرت، ١٤٠٩ق.
- كشف الرموز فى شرح المختصر النافع، حسن بن أبى طالب معروف به فاضل أبى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٧ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، بيروت، دار الفكر-دار صادر، ١٤١٤ق.
- المبسوط فى فقه الإمامية، محمد بن الحسن طوسى، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ق.
- المجموع شرح المهدب، محيى الدين يحيى بن شرف نووى، بيروت، دار الفكر، بى تا.
- المحيط فى اللغة، صاحب بن عباد، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
- المختصر النافع، جعفر بن الحسن معروف به محقق حلى، قم: مؤسسة المطبوعات الدينية، ١٤١٨ق.
- مختلف الشيعة، حسن بن يوسف معروف به علامه حلى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٣.
- مرآة العقول فى شرح أخبار الرسول، محمد باقر مجلسى، دوم، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٤٠٤هـ.
- المراسم العلوية، حمزة بن عبد العزيز سلاّر، قم: منشورات الحرمين، ١٤٠٤ق.
- المسائل الناصريات، على بن حسين معروف به سيد مرتضى، تهران، رابطة الثقافة والعلاقات

الإسلامية / ١٤١٧ق.

مصباح المتهجد، محمد بن الحسن طوسى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١ق.

المصباح المنير، احمد بن محمد فيومى، قم: مؤسسه دار الهجره، ١٤١٤ق.

المعتبر فى شرح المختصر، جعفر بن الحسن معروف به محقق حلى، قم: مؤسسه سيد الشهداء (عليه السلام)، ١٤٠٧ق.

معجم مقائيس اللغة، ابن فارس، قم: مكتب الإعلام الإسلامى، ١٤٠٤ق.

مغنى المحتاج، محمد خطيب شربيني، بيروت، نشر دار الفكر، بى تا.

مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، سيد جواد عاملى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٩ق.

المقنع، ابن بابويه محمد بن على بن الحسين، قم: مؤسسه امام هادى (عليه السلام)، ١٤١٥ق.

المقنعة، محمد بن محمد معروف به شيخ مفيد، قم: كنز جهرانى هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.

منتهى المطلب، حسن بن يوسف معروف به علامه حلى، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميه، ١٤١٢ق.

من لا يحضره الفقيه، ابن بابويه محمد بن على بن الحسين، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٣ق.

المهذب، ابن براج قاضى عبد العزيز، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٠٦ق.

المهذب فى فقه مذهب الإمام الشافعى، ابراهيم بن على فيروزآبادى شيرازى، بيروت، نشر دار إحياء التراث العربى، ١٤١٤ق.

نهاية الأحكام فى معرفة الأحكام، حسن بن يوسف معروف به علامه حلى، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ١٤١٩ق.

النهاية فى مجرد الفقه و الفتوى، محمد بن الحسن طوسى، بيروت، دار الكتب العربى، ١٤٠٠ق.

الوافى، محمد بن حسن معروف به فيض كاشانى، اصفهان، كتابخانه امام امير المؤمنين (عليه السلام)، ١٤٠٦ق.

الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمد بن علي بن حمزة طوسي، قم: انتشارات كتابخانه آية الله
مرعشي نجفی، ۱۴۰۸ق.
الهداية في الأصول والفروع، ابن بابويه محمد بن علي بن الحسين، قم: مؤسسه امام
هادي عليه السلام، ۱۴۱۸ق.

کاری گویسوران متعددی که آن را آزموده و پالوده‌اند، به زبانی بس توانمند، و وسیله‌ای نرم و روان برای بیان اندیشه‌هایشان تبدیل شده است. این زبان، طی این قرون و ادوار و به دست اقوام گوناگون، آنچه نیاز داشت برگرفت و با راهکارهایی چون واژه‌گزینی، وام‌گیری، ابدال، ارتجال و مجاز، گنجینه واژگان خود را بسی غنا بخشید.^۱ مقایسه فرهنگ نامه‌ای چون لسان العرب با واژه نامه‌ای از زبان دیگر نشان از کمیت فراوان واژگان این زبان در قیاس با زبان‌های دیگر دارد و گویای فراوانی مواد قاموسی و ریشه‌های مستعمل در این زبان است.

علاوه بر مواد قاموسی فراوان، زبان عربی توان شگرفی در تصرف در واژه و تبدیل آن به ساختارها و هیئت‌های صرفی گوناگون دارد؛ بدین معنا که از یک ریشه واحد لغت نامه‌ای، شمار فراوانی کلمه هم ریشه می‌سازد که بر معانی اسمی و فعلی و وصفی متعدد و نزدیک به هم دلالت دارند. میل این زبان به دقت و تمایز آفرینی باعث شده است که برای هر کدام از معانی باریک و شبیه به هم، واژگان متمایز بیافریند و ساختارهای صرفی مشابهی ایجاد کند. منظور از «ساختار» همان اصطلاح سنتی «هیئت» یا «صیغه» یا «بناء» (جمع آن: ابنیه) در صرف است که آن را این گونه تعریف کرده‌اند:

تعداد هر یک از حروف اصلی و زائد و نیز تعداد حرکات و سکون در کلمه و نوع چیدمان آن‌ها.^۲

به موازات این دو ویژگی (غنای واژگانی و توان بالای تصرف در واژگان) مشاهده می‌کنیم که در دانش فروق اللغة نیز به طور سنتی در کنار «فروق الفاظ»، «فروق ساختارها» نیز طی تک نگاشت‌هایی مستقل یا در ضمن ابوابی از کتاب‌ها بررسی می‌شده است. در بخش «فروق ساختارها» تفاوت معنایی واژگانی و تعبیری بررسی می‌شود که هم ریشه و به اصطلاح هم خانواده هستند و طی راهکار اشتقاق و تصریف و به منظور تمایز آفرینی ایجاد شده‌اند. به دیگر سخن، موضوع «فروق ساختارها» تفاوت معنایی ساختارهای صرفی

۱. الفروق اللغویة فی العربیة. ص ۱۷۱.

۲. شرح شافیه ابن الحاجب، ج ۱ ص ۸. می‌توان گفت که هر واژه در زبان عربی از سه عنصر ساخته می‌شود:

نخست. ماده یاریشه مثل (ب ی ع) در «بائع» که موضوع دانش‌های «لغت» و «اشتقاق» است.

دوم. هیئت ترکیبی و قالبی که مواد لغوی در آن ریخته می‌شوند؛ مثل: هیئت «فاعل» در واژه بائع. این هیئت‌ها در دانش صرف مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

سوم. معنا و دلالت کلمه که برآیند ماده و هیئت یاد شده است و به کاربرد آن در محیط و دوره‌های زمانی گوناگون نیز بستگی دارد (فقه اللغة و خصائص العربیة. ص ۱۱۲ و ۱۱۳. و نیز: فی فقه اللغة وقضایا العربیة. ص ۶۵).

مشابه یا نزدیک به هم است.

برای بسیاری از افراد بین دوگانه‌های نشیط / نَشِط، احمق / حَمَق، وعطشان / عَطِش تفاوت روشنی وجود ندارد و چه بسا بین صیغه‌های مبالغه نظیر عَلام / عَلامه یا مصادر گوناگون یک فعل، یا جمع‌های مکسر یک اسم تمایز معنایی محسوسی وجود نداشته باشد. چنین افرادی در مواجهه با متون دینی نیز دقت لازم را ندارند و شاید معنای اعمی / عم را یکی بپندارند یا به وضوح نتوانند معنای گروه واژگانی راحم / رحمن / رحیم یا دوگانه غفار / غفور را توضیح دهند. واقعیت این است که متأسفانه در میراث نحوی ما این حوزه دانش تا حد زیادی مغفول مانده و نحویان، چنان که باید، به ظرافت‌ها و تفاوت‌های معنایی این ساختارها نپرداخته‌اند.^۱ این در حالی است که تفاوت لفظ ناشی از تفاوت معناست و عدول از یک ساختار به ساختار دیگر با هدفی معناشناختی صورت می‌گیرد. لغویان پیشین آشکارا اظهار داشته‌اند که الفاظ متفاوت معانی متفاوت دارند و به این اصل فروقی توجه داده‌اند که «هرگونه افزایش لفظی ناشی از افزایش معناست».^۲ این نوشتار کوششی در این زمینه است و تلاش می‌کند پاره‌ای از ساختارهای مصدری مشابه و ظرافت‌های معنایی شان را تبیین کند.

دقت‌مندی متن نهج البلاغه

نهج البلاغه، با قطع نظر از جایگاه ممتازی که در میان متون دینی و حدیث‌نامه‌ها دارد، از جنبه زبانی هم دارای ارزش ویژه است. از دیرباز سخنان امیرمؤمنان مورد توجه ناقدان و

۱. معانی الابنية في العربية، ص ۶.

۲. برای نمونه ابن الاعرابی، آن گونه که سیوطی گزارش کرده، معتقد است که «هر دو کلمه ای که عرب در یک معنا به کار ببرد، در هریک از آن‌ها معنایی وجود دارد که در دیگری نیست ...» (المزهر فی علوم اللغة و أنواعها، ج ۱ ص ۳۱۴). ابن دُرستویه (م ۳۴۷ ق) - که رساله ای در تفاوت معنای فَعَلَ و أَفَعَلَ دارد - می‌گوید: «ساختار فعل و افعَل نمی‌توانند هم معنا باشند، مگر این که مربوط به دو لهجه باشند ... هر دو لفظ هم معنایی که از این باب شنیده شوند، یا همان طور که گفتیم مربوط به دو لهجه عربی است، یا دو معنای متفاوت دارد» (تصحیح الفصحیح و شرحه، ص ۷۰). نیز ابوهلال عسکری در آغاز کتاب خود، به این مبنای کلی توجه می‌دهد که صرف اختلاف لفظ و عبارت، موجب اختلاف معناست و اساساً عنوان باب اول کتاب او گویای همین مبنای کلی است: «الْبَابُ الْأَوَّلُ فِي الْإِبَانَةِ عَنْ كَوْنِ اخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ وَالْأَسْمَاءِ مُوجِبًا لاختِلَافِ الْمَعَانِي». وی می‌گوید: «الفاظ نشانه‌هایی برای اشاره کردن به مفاهیم هستند و وقتی با یک لفظ به معنایی اشاره کردیم و سپس با لفظ دیگری به همان معنا - بی کم و کاست - برای بار دوم اشاره کردیم این کار بی‌فایده است، ... و با حکمت آمیز بودن وضع لغت سازگار نیست» (الفروق اللغویه، ص ۲۴). او اضافه می‌کند که افراد کم‌اطلاع صیغه‌های مختلف «فَعَال» و «مَفْعَال» و «فَعُول» را فقط صیغه‌های گوناگون مبالغه می‌پندارند و فرقی بین آن‌ها قایل نیستند؛ در حالی که هر کدام علاوه بر مبالغه، حاوی معنای دیگری هم هستند (همان).

سخن شناسانی چون جاحظ بوده و اعجاب آنان را برانگیخته است. نامه‌ها و خطبه‌های آن حضرت در تاریخ نشر عربی جایگاه ویژه‌ای دارد و و حتی دشمنان ایشان به این موضوع اعتراف دارند.

یکی از ویژگی‌های این کتاب، دقت فراوان در گزینش واژگان و حساسیت نسبت به ظرافت‌های لغوی است. کسی که با جهان نهج البلاغه انس گرفته باشد، درمی‌یابد که هیچ یک از واژگان، اسلوب‌ها و پدیده‌های زبانی این کتاب به صورت «باری به هر جهت» در کنار هم نیامده است و دقتی ریاضی وار و نظم‌ی شگفت این الفاظ را در هندسه‌ای ویژه و دقیق گنجانده است. در کلمات امام هر چیزی در جای شایسته خود قرار دارد و در پس هر عبارت و اسلوب، فلسفه‌ای نهفته است. از این رو، نمی‌توان با این کتاب به مانند دیگر آثار مهم و شاهکارهای زبانی برخورد کرد. این کتاب والاترین معانی را در الفاظی اصیل و کهن جای داده است. در واقع، عنوان کتاب یعنی نهج البلاغة (روش سخنوری) اسم با مسمایی است که نشان می‌دهد این سفر شریف، شیوه نامه بلاغت و آیین سخنوری است. همه این‌ها نشان می‌دهد که باید در نوع الفاظی که امام به کار برده و جوانب گوناگون سخن ایشان به خوبی تأمل کرد و به سادگی از کنار آن‌ها نگذشت.

سخنان آن حضرت - به عنوان یکی از پشتوانه‌های احتجاج لغوی - از دیرباز مورد استشهاد لغویان بوده و کتاب‌های لغت و بلاغت آکنده از سخنان ایشان است. با عنایت به این امتیازات بی مانند در سخنان حضرت، در این مقاله کوشش شده است ساختارهای گوناگون مصدری با تکیه بر سخنان ایشان در نهج البلاغة بررسی، و فروق و ظرافت‌های معنایی این ساختارها تبیین شود. ساختارهای یادشده در دو حوزه مصدر میمی و مصدر اصلی بررسی شده است.

۱. مصدر میمی

طبق قواعد زبان عربی، مصدر میمی از افعال ثلاثی مجرد برون مفعّل (به فتح عین) یا مفعّل (به کسر عین) ساخته می‌شود و تابع ضوابط خاصی است. در غیر ثلاثی مجرد، مصدر میمی همانند اسم مفعول ساخته می‌شود و فقط قراین معنوی و سیاق است که تعیین می‌کند ساختار مورد نظر، مصدر میمی یا اسم مفعول است.

مصادر میمی، به ویژه اوزان «مفعّل» و «مفعّلة» با بسامد بالایی در نهج البلاغة به کار

رفته‌اند؛ تا جایی که پاره‌ای از شارحان نهج البلاغه این امر را یکی از شناسه‌های زبانی و ویژگی‌های اسلوبی این کتاب برشمرده‌اند. ابن ابی الحدید گوید:

امیرالمؤمنین علیه السلام از مَفْعَل و مَفْعَلَه به معنای مصدر به فراوانی استفاده می‌کند و اگر سخن او را بررسی کنی به این معنا پی خواهی برد.^۱

نحویان و لغویان تقریباً تفاوتی بین مصدر اصلی و مصدر میمی ذکر نمی‌کنند و معنای هر کدام را به دیگری ارجاع می‌دهند؛ در حالی که معنای این دو مصدر در بیشتر موارد یکسان نیست و تفاوت صیغه و ساختارشان نیز گویای تفاوت معنای این دو مصدر است؛ برای نمونه، در عبارتی چون:

اللهم اليك مصيرُ كل نَسَمَةٍ؛^۲

خدایا، بازگشت هر جاننداری به سوی توست.

نمی‌توان به جای مصیر مصدر معادل آن، یعنی صیرورة را قرار داد؛ زیرا مصیر به معنای «عاقبت و فرجام کار» است.

مصدر اصلی لفظی است که به گفته نحویان بر «حدث» صرف دلالت می‌کند و بر زمان و ذات یا چیز دیگری دلالت ندارد؛ اما در غالب موارد مشاهده می‌شود که مصدر میمی برخلاف مصدر اصلی، حامل معنای «ذات» است.^۳ مقایسه مصادر اصلی و میمی نشان می‌دهد که پاره‌ای از مصادر میمی بر «فرجام حدث، تمام حدث، یا سبب آن» دلالت دارند؛ برای نمونه مصدری چون مرجع، مصیر و منقلب، بر «فرجام حدث»، و پاره‌ای دیگر نظیر محیا و ممات بر «تمام حدث»، و گروهی دیگر مانند معتبر و مُزدَجَر بر مفاهیمی چون «سبب حدث» دلالت دارند.

در ادامه پاره‌ای از مصادر میمی نهج البلاغه را مرور، و تفاوتشان را با مصدر اصلی نظیرشان بررسی می‌کنیم:

۱-۱. البلوغ / المَبْلَغ

«بلوغ» مصدر اصلی فعل «بَلَغَ» و «مَبْلَغ» مصدر میمی نظیر آن است. از آن جا که مصدر

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام کثیر الاستعمال لمفعّل ومفعلة بمعنی المصدر، وإذا تَصَفَّحْتَ كلامه عرفت ذلك (شرح نهج البلاغه

(ابن ابی الحدید)، ج ۱۳ ص ۱۵۱؛ نیز: شرح نهج البلاغه (بحرانی)، ج ۴ ص ۲۶۸.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹.

۳. معانی الأبنية فی العربية، ص ۳۱.

اصلی فقط بر «حدث» دلالت دارد، بلوغ در مثال زیر فقط به معنای «رسیدن» است:

الحمد لله الذي انحسرت الأوصاف عن كنه معرفته، وردعت عظمته العقول فلم تجد مساقاً إلى بلوغ غاية ملكوته؛^۱

سپاس خدایی را که اوصاف از رسیدن به گوهر معرفتش ناتوان است و عظمتش دست رد بر سینه خُردها زده است، لذا راهی برای دست یابی به نهایت ملکوتش ندارند.

حال ببینیم مَبْلَغ چه معنایی دارد:

[۱] من واجب حقوق الله على عباده النصيحة بمَبْلَغ جهدهم؛^۲

از حقوق واجب خدا بر بندگان آن است که تا می توانند خیرخواه [بندگان] باشند.

مبلغ جهد در این عبارت یعنی «نهایت توان یا با تمام توان».

[۲] اللهم إني أنس أنس الأنس لأوليائك ... تشاهدكم في سرائرهم، وتطلع عليهم في ضمائرهم، وتعلم مَبْلَغ بصائرهم؛^۳

پروردگارا، تو برای دوستان بهترین مونس ... درون دلشان را می بینی و به نهانشان دانایی و از میزان بینش آن ها آگاهی.

مبلغ بصائرهم در این جا یعنی «نهایت بصائرهم» یا «مقدار بصائرهم». روشن است که در این جا نمی توانیم بگوییم: «وتعلم بلوغ بصائرهم».

۲-۱. الانتها / المنتهى

انتها به معنای «پایان یافتن و فنا شدن» است:

فلا تُنافِسُوا في عز الدنيا وفخرها ... فَإِنَّ عَزَّهَا وفخرها إلى انقطاع ... وكل مُدَّة فيها إلى انتها.^۴

برای عزت و افتخارات این دنیا سر و دست نشکنید ...؛ چراکه عزت و افتخارش رو به زوال است ... و مدت آن رو به پایان.

حال ببینیم مصدر میمی نظیر آن، یعنی منتهی چه معنایی دارد:

۱. نهج البلاغة، خطبه ۱۵۵.

۲. همان، خطبه ۲۱۶.

۳. همان، خطبه ۲۲۷.

۴. همان، خطبه ۹۹.

[۱] وَأَوْصَاكُمْ بِالتَّقْوَىٰ وَجَعَلَهَا مَتْنِي رِضَا؛^۱

خداوند شما را به تقوا سفارش نمود و آن را منتهای رضایت خود قرار داد.

در این عبارت، **منتهی رضاه** نمی‌تواند به معنای «فناء رضاه» (پایان یافتن و از بین رفتن رضایت الهی) باشد، بلکه به معنای «نهایه رضاه» (اوج رضایت الهی) است.

[۲] انت المنتهی فلا محیص عنک؛^۲

فرجام کار همگان به سوی توست، پس گریز از تو ممکن نیست.

منتهی در این عبارت - که به خدا نسبت داده شده نمی‌تواند - به معنای «تمام شدن و فنا» باشد، بلکه به معنای «فرجام» و «غایت» است؛ همچنان که خدای سبحان فرمود:

﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾.^۳

۳-۱. اللَّحْظُ / الْمَلْحَظُ

لحظ به معنای «به گوشه چشم نگریستن» یا «به دقت نگریستن»^۴ است:

انظروا الى النملة في صَغَرِ جُثَّتِهَا و لطافة هيئتها، لا تكاد تُنَالُ بِلَحْظِ الْبَصْرِ؛^۵

به مورچه و جثه کوچکش بنگرید که چگونه ظرافت خلقت او حتی با گوشه چشم به سختی دیده می‌شود.

اما **مَلْحَظٌ** - که مصدر میمی است^۶ - فقط به معنای «نگاه کردن با گوشه چشم» نیست، بلکه علاوه بر آن، مفهوم «ذات» هم در آن خفته است و در معنای «دیدگان» - که معنایی اسمی است - نیز به کار می‌رود:

واعلموا أَنَّ مَلَا حَظَّ الْمَنِيَةِ نَحْوَكُمْ دَانِيَةً؛^۷

بدانید که مرگ دیده خود را به سوی شما دوخته است [و چشم از شما بر نمی‌دارد].

۱. همان، خطبه ۱۸۳.

۲. همان، خطبه ۱۰۹.

۳. سوره نجم، آیه ۴۲.

۴. لَحَظْتُهُ: بِالْعَيْنِ... مِنْ بَابِ نَفَعَ رَاقِبْتُهُ وَيُقَالُ نَظَرْتُ إِلَيْهِ بِمُؤَخَّرِ الْعَيْنِ عَنْ يَمِينٍ وَيَسَارٍ وَهُوَ أَشَدُّ الْيَقَاتِ مَنْ الشَّرِّ الْمَصْبَاحُ الْمُنِيرُ، ماده «لحظ».

۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

۶. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ۱۳ ص ۴۹.

۷. نهج البلاغة، خطبه ۲۰۴.

روشن است که مَلَحَظ در این جا نمی تواند به معنای «نگریستن» باشد، بلکه «ذاتی نگرنده» مد نظر است.

۴-۱. الانقلاب / المُنْقَلَب

مُنْقَلَب یعنی «پایان کار و فرجام آن»، اما انقلاب به معنای «برگشتن» و «زیرو رو شدن» است. مولای متقیان می فرماید:

مَنْ مَاتَ فِإِلَيْهِ مُنْقَلَبٌ؛^۱

کسی که بمیرد، فرجام کار او به سوی خداست.

نیز فرمود:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ وَكَآبَةِ الْمُنْقَلَبِ؛^۲

خدایا از سختی سفر و رنج بازگشت به تو پناه می برم.

در این جا مُنْقَلَب به معنای «پایان سفر و بازگشت» است و چنان که می بینیم در این دو عبارت نمی توان به جای آن، واژه انقلاب را قرارداد؛ زیرا انقلاب فقط به معنای مصدری و صرف حدث است، ولی مُنْقَلَب برپایان حدث دلالت دارد.

۵-۱. الاعتبار / المَعْتَبَر، الازدجار / المَزْدَجَر

مصدر اعتبار به معنای «عبرت گرفتن» است:

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^۳

ای دیده وران، پند گیرید.

مَا أَكْثَرَ الْعِبْرَ وَأَقَلَّ الْإِعْتِبَارَ؛^۴

عبرت ها چه فراوان اند و عبرت گرفتن ها چه اندک!

اما مصدر میمی نظیر آن، یعنی مُعْتَبَر، فقط بر معنای مصدری فوق، یعنی «پندپذیری»، دلالت ندارد؛ بلکه به معنای «سبب پندپذیری» و «آنچه مایه عبرت و پند است» نیز به کار می رود:

۱. همان، خطبه ۱۰۹.

۲. همان، خطبه ۴۶.

۳. سوره حشر، آیه ۲.

۴. نهج البلاغة، حکمت ۲۹۷.

أوليس لكم في آثار الأولين مزجرو في آبائكم الماضين تبصرة و معتبر؟^۱

آیا در آثار گذشتگان برای شما چیزی که سبب خودداری از گناه باشد نیست؟ آیا در سرگذشت پدرانتان بینش و مایه عبرتی یافت نمی‌شود؟

به همین سان، مزجّر در عبارت فوق نیز فقط به معنای از دجار (= دست کشیدن و باز ایستادن از کاری) نیست، بلکه به معنای «سبب باز ایستادن و مایه دست کشیدن» است.

۲. مصدر اصلی

در زبان عربی مصادر فعل‌های ثلاثی مجرد، به خصوص با توجه به گذرا یا ناگذر بودن آن‌ها، تابع ضوابطی است.^۲ ضوابط یاد شده، از یک سو غالبی هستند (یعنی احکامی کلی و قطعی و فاقد استثنا نیستند)، و از دیگر سو، تمام مصادر ثلاثی مجرد را پوشش نمی‌دهند و تنوع و گستردگی آن‌ها را توجیه نمی‌کنند. برخلاف ابواب غیر ثلاثی مجرد، که مصادر آن‌ها کاملاً قیاسی است، مصادر ثلاثی مجرد سماعی اند.

در زبان عربی به فراوانی مشاهده می‌کنیم که برای یک فعل، بیش از یک مصدر ذکر شده است. گاهی فراوانی این مصادر به قدری است که باعث شگفتی لغویان شده است.^۳ طبیعی است که پاره‌ای از این تمایزها معنادار نیست و به اموری چون تعدد لغات و لهجه‌های سرزمین‌ها و قبایل گوناگون برمی‌گردد (مواردی چون بُخل، بَخِل، و بَخَل را می‌توان نمونه‌ای از این دست دانست).

اما عموماً تفاوت مصادر به دلیل تفاوت معنای هر کدام است؛ بدین معنا که زبان عربی برای بازتاب دادن معانی مختلف یک فعل، مصادر گوناگونی آفریده است. در چنین حالاتی «فعل» به اصطلاح مُجمل است و به تنهایی بر هر کدام از معانی محتمل می‌تواند دلالت داشته باشد و آنچه دقت و تمایز ایجاد می‌کند مصادر گوناگون هستند. آنچه در ادامه می‌آید، شواهدی از این تمایز آفرینی است:

۱-۲. وجود / وجدان / جِدَة / مَوْجِدَة

یکی از روشن‌ترین و شناخته‌ترین مثال‌ها در این خصوص مصادر فعل وَجَدَ یَجِد است.

۱. همان، خطبه ۹۹.

۲. الصرف الکافی، ص ۲۰۱.۱۰۴.

۳. برای نمونه رک: مصادر «لَقِيَ يَلْقَى» در: المزهَر، ج ۲ ص ۸۳.

لغویان گفته‌اند:

وَجَدَ به تنهایی مبهم است و اگر [صورت‌های دیگر از جمله مصدر آن] تصریف شود [معنا واضح می‌شود؛ بدین ترتیب که] ضَدَّ عدم، وجود است، برخورداری و دارندگی وُجِدَ [و نیز جِدَّة] است. مَوْجِدَه به معنای خشم، وِجْدان به معنای یافتن، و سرانجام وُجِدَ به معنای اندوه است.^۱

بنابراین، معانی گوناگون وَجَدَ خلاصه وار چنین است:

۱. وَجَدَ الرَّجُلُ مَطْلُوبَهُ وَجْدَاناً (یافتن)؛

۲. وَجَدَ الرَّجُلُ عَلَى صَاحِبِهِ مَوْجِدَةً (خشمگین شدن)؛

۳. وَجَدَ بِفُلَانَةٍ وَجْداً (شیدایی، اندوهگین شدن)؛

۴. وَجَدَ زَيْدٌ وَجْداً وَجِدَةً (توان گری)؛

۵. وَجَدَ الشَّيْءُ بَعْدَ الْعَدَمِ وَجُوداً (هستی).

مصادر فوق به جز ردیف سوم در نهج البلاغه به کار رفته‌اند:

[۱] إِلَّا أَنَّهُ طَلَبَ يَسْوءَكَ وَجْدَانُهُ؛^۲

این جستجو، جستجوی چیزی است که یافتن آن تو را ناخرسند می‌کند.

[۲] إِنْ فِي الْفَرَارِ مَوْجِدَةٌ اللَّهِ وَالذَّلُّ الْإِلَازِمُ؛^۳

فرار از جنگ، خشم الهی و ذلت همیشگی را در پی دارد.

[۳] وَلَيْكِنْ أَثَرُ رُؤُوسِ جُنْدِكَ عِنْدَكَ مِنْ وَاسَاهِمٍ فِي مَعُونَتِهِ، وَأَفْضَلُ عَلَيْهِمْ مِنْ جِدَّتِهِ؛^۴

برگزیده‌ترین فرماندهان سپاهت نزد تو کسی باید باشد که بیشتر از همه به سربازان

کمک می‌رساند و از توان مالی خود به آنان بخشش می‌کند.

[۴] الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّلَالُ عَلَى وَجُودِهِ بِخَلْقِهِ؛^۵

سپاس خدایی را که با آفرینش بندگانش بر هستی خود راهنمایی فرمود.

۱. وَجَدَ کلمه مبهمه فإذا صرفت قيل في ضَدَّ الْعَدَمِ وجوداً وفي الْمَالِ وَجْداً [وَجِدَّة] وفي الْغَضَبِ مَوْجِدَةً وفي الضَّالَّةِ

وجداناً وفي الْحَزَنِ وَجْداً (فقه اللغة و سر العربية، ص ۲۸۵؛ نیز رک: کتاب العين. ماده «وجد»).

۲. نهج البلاغة، نامه ۹.

۳. همان، خطبه ۱۲۴؛ نیز رک: همان، نامه ۳۴.

۴. همان، نامه ۵۳.

۵. همان، خطبه ۱۵۲.

۲ - ۲. الْكِبَرُ / الْكِبَرُ / الْكِبَرَاءُ

کِبَر به معنای «خودبزرگ بینی» است و از صفات ناپسند اخلاقی به شمار می‌رود:

الحرص والکبر والحسد دواعٍ الى التَّحَمُّمِ فِي الذُّنُوبِ؛^۱

آزمندی و خودبزرگ بینی و حسد سبب در افتادن به ورطه گناهان است.

این صفت ناپسند برای هیچ یک از بندگان خدا روا نیست:

فَلَوْ رَخَّصَ اللَّهُ فِي الْكِبَرِ لِأَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ لَرَخَّصَ فِيهِ لَخَاصَّةَ أَنْبِيَائِهِ وَأَوْلِيَّائِهِ؛^۲

اگر بنا بود خداوند کبر و خودبزرگ بینی را برای کسی روا بدارد، آن را برای پیامبران و

دوستان ویژه خود روا می‌داشت.

کِبَر به معنای یاد شده از صفات درونی است که وقتی در فردی وجود داشته باشد، دسته‌ای از مظاهر بیرونی و اعمال جوارحی را نیز در پی خواهد داشت؛ برای نمونه شخص دچار کِبَر دوست دارد بالای مجلس بنشیند، بر دیگران مقدم شود، مورد انتقاد واقع نشود، توقع دارد به او سلام کنند، کسی او را نصیحت نکند و... به این مظاهر بیرونی تَكَبُّر گفته می‌شود.^۳ به عبارت دیگر، تَكَبُّر «اظهار کبر» است؛ درست مانند تشجُّع که «اظهار شجاعت» است.^۴

بنابراین، کِبَر از صفات درونی است و در امور معنوی استعمال می‌شود. در مقابل آن، واژه کِبَر برون «عنب» را داریم که ضد صِغَر است و در امور مادی به کار می‌رود. حضرت در وصف خدای سبحان می‌فرمایند:

لَيْسَ بَذِي كِبَرٍ اِمْتَدَّتْ بِهِ النِّهَايَاتُ فَكَبَّرَتْهُ تَجَسِّمًا، وَلَا بَذِي عَظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَايَاتُ فَعَظَّمَتْهُ تَجَسِّدًا، بَلْ كَبُرَ شَأْنًا وَعَظُمَ سُلْطَانًا؛^۵

بزرگی او به طول و عرض بزرگ نیست که جسمش را بزرگ نماید و نیز به حدود و اندازه بزرگ نیست که پیکرش را تناور نشان دهد، بلکه مقام او بزرگ و چیرگی و قدرتش سترگ است.

۱. همان، حکمت ۳۷۱.

۲. همان، خطبه ۱۹۲.

۳. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۹ ص ۸۴.

۴. الفروق اللغوية، ص ۲۴۶.

۵. نهج البلاغة، خطبه ۱۸۵.

قرآن نیز تمایز میان کبر و کبر را رعایت نموده و کبر را در بزرگی مادی از جمله بزرگی در سن و سال به کار برده است:

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾^۱

[حضرت زکریا] گفت: پروردگارا، چگونه ممکن است فرزنددار شوم؛ در حالی که همسرم نازاست و خود نیز از شدت کهن سالی فرتوت شده ام؟!^۲

اکنون که تفاوت کبر را با هر یک از واژگان کبر و تکبر دانستیم، نوبت به کبریا می‌رسد. کبریا به معنای «پادشاهی و چیرگی و ارجمندی» است.^۳ از این روی، جز ذات باری تعالی را نمی‌شاید:^۴

﴿وَلَهُ الْكِبَرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۵

پادشاهی آسمان و زمین فقط از آن اوست.

مولای متقیان نیز این صفت را فقط برازنده خدا می‌دانند:

الحمد لله الذي لبس العز والكبرياء، واختارها لنفسه دون خلقه؛^۶

ستایش خدایی را که لباس عزت و بزرگی بر تن نمود و آن دو را به خود اختصاص داد. و لو كنت أحب ان يقال ذلك لتركته اخطا لله سبحانه عن تناول ما هو احق به من العظمة والكبرياء؛^۷

حتی اگر از ستایش و تمجید خوشم می‌آمد، باز هم به خاطر کرنش در برابر خدا از آن دست می‌کشیدم؛ چرا که بزرگی و کبریا برازنده خدای است و بس.

از همین رو، هرگاه این صفت به بندگان خدا اطلاق شود، معنای منفی دارد و به معنای «بلندپروازی و خودپسندی» است. براساس توصیف امام باقر (ع)، مردم در آستانه بعثت رسول خدا ﷺ دچار چنین حالتی بودند:

۱. سوره مریم، آیه ۸.

۲. الفروق اللغوية، ص ۲۴۶.

۳. المفردات فی غریب القرآن، ماده «کبر».

۴. سوره جاثیه، آیه ۳۷.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

۶. همان، خطبه ۲۱۶.

بعثه والناس ضلّالاً في حيرة... قد استهوتهم الاهواء واستزلّتهم الكبرياء؛^۱

خداوند او را در هنگامی فرستاد که مردم در وادی گمراهی سرگردان بودند...
خواهش‌های نفسانی آنان را به لب پرتگاه هلاکت برده بود و بلندپروازی و بزرگی
طلبی آنان را دچار لغزش نموده بود.

از آنچه گذشت، می‌توان گفت معنای پایه کبر «بزرگی» است^۲ و تفاوت واژگان پیش گفته
به طور خلاصه چنین است:

کِبَر	خودبزرگ بینی
تکبر	اظهار بزرگی
کِبَر	بزرگ سالی
کبرياء	بزرگی شأن و والایی جایگاه، و نیزگاهی در معنای منفی «بزرگی طلبی و بلندپروازی»

۳-۲. القُرب / القُربة / القَرابة / القُربى

هر چهار واژه فوق مصادر متعدد فعل «قُرب» هستند، ولی تفاوت معنایی دارند.
فیومی می‌گوید:

مصدر قرب مربوط به نزدیکی مکانی، قُربة مربوط به نزدیکی جایگاه و منزلت، و
سرانجام دو مصدر قرابة و قُربى مربوط به نزدیکی نسبی و فامیلی است؛ در عین حال،
به هر چیزی که موجب نزدیکی به خدا شود نیز قُربة گویند.^۳

از گفته فیومی دریافت می‌شود که واژه نخست به معنای «نزدیکی»، و واژه دوم به معنای
«منزلت» و دو واژه آخر به معنای «پیوند خویشاوندی» است. هر چند فیومی تصریح کرده
است که قُرب در خصوص نزدیکی مکانی به کار می‌رود، ولی روشن است که کاربرد این
واژه مربوط به نزدیکی زمانی و مکانی است و علاوه بر قرب مکانی، نزدیکی زمانی را هم
در بر می‌گیرد. اساساً دوری و نزدیکی مقوله‌ای است که فاصله زمانی را هم شامل می‌شود.

۱. همان، خطبه ۹۴.

۲. معجم مقاییس اللغة، ماده «کبر».

۳. المصباح المنیر، ماده «قرب».

قرآن می فرماید:

﴿لَيْسَ الضُّحَىٰ بِقَرِيبٍ﴾^۱

آیا زمان فرا رسیدن پگاه نزدیک نیست؟

نمونه قرب زمانی این فقره از نهج البلاغه است:

فاحذروا عباد الله الموت و قُربَهُ و أعدوا له عُدَّتَهُ؛^۲

پس - ای بندگان خدا - از مرگ و نزدیکی آن حذر کنید و ساز و برگ آن را آماده سازید.

و نزدیکی مکانی مانند این فقره که درباره درگذشتگان و افرادی است که در دل خاک خفته اند:

لا یستأنسون بالأوطان، ولا یتواصلون تواصل الحییران، علی ما بینهم من قُرب الجوار و دُتوالدار؛^۳

نه با اقامت گاه خود انس دارند و نه چون همسایگان با هم می جوشند، با آن که نزدیک

یکدیگرند و دیوار به دیوار هم اند.

پس مصدر قُرب به معنای نزدیکی زمانی و مکانی است. واژه دوم در این بحث، قریه است

که گفتیم به معنای «نزدیکی جایگاه و منزلت» است یا «آنچه موجب نزدیکی جایگاه و

منزلت می شود»:

لا قریه بالنوافل اذا أضرت بالفرائض.^۴

در مقابل دو واژه پیشین، دو مصدر قرابت و قُربی را داریم که به معنای «پیوند خویشاوندی

و نزدیکی نسبی» هستند.

وقال ﷺ: وا عجباً! أن تكون الخلافة بالصَّحابة، ولا تكون بالصَّحابة والقرابة؟!

و روی له شعر فی هذا المعنی، وهو:

فإن كنت بالشُّورى ملكتُ أمورهم فکیف بهذا والمشیرون غیَّب؟

وإن كنت بالقُربی حَجَجْتَ خصیمه خصیمهم فغیرک أولی بالنبی وأقرب؛^۵

شگفتا! آیا خلافت به سبب مصاحبت با پیامبر تواند بود و به سبب مصاحبت و

۱. سوره هود، آیه ۸۱.

۲. نهج البلاغه، نامه ۲۷.

۳. همان، خطبه ۲۲۶.

۴. همان، حکمت ۳۹.

۵. همان، حکمت ۱۹۰.

خویشاوندی با او نتواند بود؟!۱

در این معنا شعری هم از آن حضرت نقل شده است: «اگر بر اساس شورا زمامدار آنان شده‌ای، این چه شورایی است که مشاوران در آن حاضر نبودند؟! و اگر خویشاوندی با پیامبر را دلیل قرار دادی، دیگران که از تو به پیامبر نزدیک تر و سزاوارتر بودند!

۲-۴. الضَّر / الضَّرَّ / الضَّرَاء

ضَر - به فتح ضاد - در مقابل نفع است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾^۱

اما ضَر (به ضم ضاد) به معنای «سختی و بلا»^۲ و پریشان حالی^۳ است. مانند این سخن یعقوب پیامبر:

﴿إِنِّي مَسْنِي الضُّرِّ﴾^۴

ازهری گوید:

هرچه از قبیل فرو بستگی، تهی دستی و رنجوری تن باشد، ضَر (به ضم اول) است و آنچه در مقابل نفع باشد ضَر (به فتح) است.^۵

ابوهلال عسکری همچنین تفاوت دیگری را میان دو واژه یادآور می‌شود و می‌گوید:

ضَر مبالغه بیشتری نسبت به ضرر [و ضَر] دارد؛ زیرا ضرر مصدر فعل «ضَرَّه يَضُرُّه ضَرًّا» است و بر کمترین درجه فعل دلالت دارد؛ زیرا مصدر جاری بر فعل است؛ مانند صفت جاری بر فعل [و بر گرفته از آن که بر کمترین مقدار فعل دلالت دارد]، ولی ضَر به مثابه صفتی است که به منظور افاده معنای مبالغه، در پی تغییر صفتی دیگر به دست آمده است.^۶

ضوابط پیش گفته در نهج البلاغه قابل تأیید است؛ برای نمونه ضَر (به فتح) در هم نشینی با «نفع» به کار رفته است:

۱. سوره اعراف، آیه ۱۸۸.

۲. تأویل مشکل القرآن، ص ۲۶۴.

۳. الفروق اللغویه، ص ۲۹۸.

۴. سوره انبیاء، آیه ۸۳.

۵. تهذیب اللغة، ماده «ضر».

۶. الفروق اللغویه، ص ۱۹۸.

خضعت الاشياء له و ذلت مستکینه لعظمته، لا تستطيع الهرب من سلطانه إلى غيره
فتمتنع من نفعه و ضرره؛^۱

همه در برابر او فروتن اند و در برابر عظمت او ذلیل و خوارند. از قدرت و حکومت او
به سوی دیگری نمی توان گریخت که از سود و زیانش در امان ماند.
در فقره بالا ضَرّ، به معنای ضرر، و در مقابل نفع است. اما ضَرَفَقَط به معنای بدحالی و
پریشانی و گرفتاری است:

أُزِرِي بِنَفْسِهِ مِنْ اسْتِشْعَارِ الطَّمَعِ وَ رَضِيَ بِالذُّلِّ مِنْ كَشْفِ عَنْ ضُرِّهِ؛^۲

هر که طمع بورزد، خود را پست کرده، و آن که پرده از تیره روزی خود بردارد، خود را
خوار کرده است.

واژه دیگری که با ضَرِّ قِرابَت معنایی دارد، ضَرَاء است که به گفته ابوهلال عسکری به
معنای «پریشانی و گرفتاری آشکار» است؛ زیرا به هیئت واژگانی چون «حمراء» و «بیضاء»
درآمده است که بر حالات ظاهری و پدیده های آشکار دلالت دارند.^۳

فلا تنافسوا في عز الدنيا و فخرها ولا تعجبوا بزینتها و نعيمها ولا تجزعوا من ضرائها؛^۴
پس در عزت و افتخارات [موهوم] این جهان سر و دست نشکنید و به زینت و
نعمت های آن فریفته نگردید و از رنج و سختی های آن جزع و زاری نکنید.

۲-۵. الوعد / الوعيد

وَعْد هم در معنای «مژده و نوید» به کار می رود و هم در معنای «ترساندن و تهدید»، ولی
مصدر نظیر آن، یعنی وعید فقط در معنای «ترساندن» به کار می رود. به عبارت دیگر، وعد و
عِدَة در هر دو مفهوم خیر و شر به کار می روند، ولی وعید و ايعاد فقط در شر استعمال
می شوند.^۵ گفتنی است همان طور که مصادر یاد شده تمایز معنایی دارند، فعل هایشان نیز
متمايزند: وَعَدَ برای خیر و شر و أَوَعَدَ فقط برای شر است.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۲. همان. حکمت ۲.

۳. العسکری. الفروق اللغویة ص ۱۹۸.

۴. نهج البلاغه. خطبه ۹۹.

۵. الراغب الاصفهانی. المفردات فی غریب القرآن. ماده «وعد».

ابن سکیت به نقل از فراء آورده است:

قال الفراء يقال: وَعَدْتُهُ خَيْرًا وَعَدْتُهُ شَرًّا بِإِسْقَاطِ الْأَلْفِ. فَإِذَا أَسْقَطُوا الْخَيْرَ وَالشَّرَّ قَالُوا فِي الْخَيْرِ: وَعَدْتُهُ، وَفِي الشَّرِّ: أَوَعَدْتُهُ، وَفِي الْخَيْرِ: الْوَعْدُ وَالْعِدَّةُ، وَفِي الشَّرِّ: الْإِعْيَادُ وَالْوَعِيدُ. فَإِذَا قَالُوا: أَوَعَدْتُهُ بِالشَّرِّ أَوْ بَكَذَا، اثْبَتُوا الْأَلْفَ مَعَ الْبَاءِ.^۱

بنابراین، مصدر وَعَدَ (و نیز فعل نظیر آن) هم در معنای «نوید» به کار می‌رود و هم در «تهدید». نوید مانند:

أَفِيضُوا فِي ذِكْرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الذِّكْرِ وَارْغَبُوا فِيمَا وَعَدَ الْمُتَّقِينَ فَإِنَّ وَعْدَهُ أَصْدَقُ الْوَعْدِ؛^۲

پیوسته به یاد خدا باشید که بهترین ذکرهاست. به آنچه پرهیزگاران را به آن وعده داده است، دل ببندید که وعده‌اش راست‌ترین وعده‌هاست.

و «تهدید و ترساندن» مانند:

وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدُلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ؛^۳

بخیل را در مشورت خود راه مده؛ زیرا که تو را از احسان منصرف، و از تهی دستی می‌ترساند.

اما وعید (و نیز فعل نظیر آن یعنی أَوَعَدَ) فقط در مفهوم «تهدید و ترساندن» به کار می‌رود:

[۱] [در سفارش به مأمور جمع آوری زکات:] فَاَنْطَلِقْ مَعَهُ مَنْ غَيْرِ أَنْ تُخِيفَهُ أَوْ تَوَعِدَهُ؛^۴

با او روانه شو؛ بی آن که او را بترسانی و یا تهدید کنی.

[۲] وَإِنْ عِنْدَكُمْ الْأَمْثَالُ مِنْ بَأْسِ اللَّهِ وَقَوَارِعِهِ وَأَيَّامِهِ وَقَائِعِهِ، فَلَا تَسْتَبِطُوا وَعِيدَهُ جَهْلًا بِأَخْذِهِ وَتَهَاوُنًا بَبِطْشِهِ؛^۵

ناگواری‌ها را می‌شناسید. پس مبادا از روی نادانی به عقوبت الهی و سهل انگاری در مورد سخت‌گیری خدا، هشدارها و تهدیدهای او را دور و دیر بیندارید.

۱. ابن السکیت. إصلاح المنطق، ص ۳۵۶.

۲. نهج البلاغة. خطبه ۱۱۰.

۳. همان، نامه ۵۳.

۴. همان، نامه ۲۵.

۵. همان، خطبه ۱۹۲.

در عبارت زیر دو مصدر یاد شده در کنار هم آمده اند. حضرت در پاسخ مرد شامی که پرسید: آیا آمدن ما به شام به قضا و قدر الهی بود، فرمود:

ویحک! ... لوکان ذلک کذلک لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعید؛^۱
وای بر تو! ... اگر چنین بود، ثواب و عقاب و مژده و تهدید الهی بیهوده بود.

۲-۶. البصر / البصيرة

این دو واژه از لحاظ صرفی مصادری هستند که معنای اسمی یافته اند.^۲ شاید در نگاه نخست این دو واژه هم معنا به نظر برسند، ولی در واقع هر کدام از این دو واژه بر بخشی از وجود انسانی دلالت دارد. بَصَر به معنای چشم، و بصیرت مربوط به ادراک قلبی است.^۳ واژه نخست به صورت أَبْصَار و دومی به صورت بَصَائِر جمع بسته می شود.^۴ علاوه بر این، و به منظور تمایز آفرینی، فعل ناظر به هر کدام از این دو مصدر هم به صورت متفاوتی به کار می رود. در بَصَر می گوئیم: أَبْصَرَ (و این مورد مربوط به حَسّ بینایی و دیدن با چشم سراسر است)، ولی در بصیرت می گوئیم: بَصُرَ به و این اشاره به بینش قلبی و باطنی دارد. لذا در مفهوم آگاهی نیز به کار می رود. وقتی می گوئیم بَصُرَت به، یعنی به آن چیز آگاهی حاصل کردم.^۵ آیه قرآنی ذیل از همین باب است:

﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾^۶

از آن جا که بَصَر چشم سراسر است و بصیرت آگاهی دل، واژه نخست در کنار دیگر حواس پنج گانه می آید:

[۱] أَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرٍ مَا خَلَقَ كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ وَاتَّقَنَ تَرْكِيهَهُ وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...؛^۷

آیا به مخلوقات کوچکش نمی نگرند که چگونه آفرینش آن ها را استحکام بخشید و ترکیب و به هم پیوستگی آن ها را استوار گردانید.

۱. همان، حکمت ۷۸.

۲. وَالْبَصْرَ اسْمٌ لِلرُّؤْيَا (الفروق اللغوية، ص ۸۲). و يقال لقوة القلب المدركة بصيرةً وبَصَرٌ... (المفردات في غريب القرآن، ماده «بصر»).

۳. المفردات في غريب القرآن. ماده «بصر».

۴. همان.

۵. همان.

۶. سوره طه، آیه ۹۶.

۷. نهج البلاغة، خطبه ۱۸۵.

[۲] یا اهل الکوفه، مُنیت منکم بثلاث واثنتين: صمّ ذوو اسماع، و بکمّ ذوو کلام، و عُمیّ ذوو أبصار...^۱

ای مردم کوفه، من گرفتار سه چیز و دو چیز شما شده‌ام. گوشدارانِ کر، و سخن‌گویانِ لال، و چشم‌دارانِ کورید ...

به همین سان واژه بصیرت به فراوانی با «قلب» و امور ناپیدا همنشین شده است:

ولكن القلوب علیلة، والبصائر مدخولة؛^۲

ولی دل‌ها بیمار و بینش‌ها، عیب‌ناک است.

در پاره‌ای از جاها این دو نوع آگاهی در مقابل هم گرفته‌اند؛ به طوری که تقابل و تضاد این دو واژه القا می‌شود:

ولا تُحیط به الأبصار والقلوب؛^۳

چشم‌ها و دل‌ها نمی‌توانند او را فرا گیرند.

۷-۲. فعال / فَعُول (جَمَاح / جُمُوح، طِمَاح / طُمُوح، نِفَار / نَفُور و...) (۱)

در زبان عربی مصدر فعل‌های ثلاثی مجرد، در مقایسه با دیگر فعل‌ها، از فراوانی و تنوع بسیاری برخوردار است و اغلب سماعی و بی ضابطه تلقی می‌شود. با این حال، در کتاب‌های صرفی ضوابط لفظی یا معنایی چندی مطرح شده است تا بخشی از این بی ضابطگی را سامان دهد.^۴ برخی از این ضوابط جنبه معنایی دارد؛ مثلاً گفته‌اند که هرگاه فعلی بر «امتناع و خودداری» دلالت کند، مصدر آن برونِ فِعال است؛^۵ مانند: جَمَاح (نافرمانی، سرکشی)، إِبَاء (خودداری)، نِفَار (گریز، رمیدگی)، شِرَاد (گریز، رمیدگی)، شِمَاس (نافرمانی اسب)، إِبَاق (گریختن بردگان)، فِرَار ...

علاوه بر فراوانی مصادر ثلاثی مجرد، پدیده «چندمصدری» نیز مزید بر علت است؛ بدین معنا که بسیاری از فعل‌ها همزمان دو یا سه مصدر یا بیشتر دارند و در کتاب‌های صرفی این مصادر هم‌ارز تلقی شده‌اند و صرفیان تفاوتی میان آن‌ها قایل نشده‌اند. واقعیت این است که چندمصدری به طور

۱. همان، خطبه ۹۷.

۲. همان، خطبه ۱۸۵.

۳. همان، خطبه ۸۵.

۴. برای نمونه رک: جامع الدروس العربیة، ج ۱ ص ۱۲۱-۱۲۳.

۵. همان، ص ۱۲۱.

عمده، یا به سبب تداخل لهجه‌های گوناگون است یا برای تمایزآفرینی؛^۱ بدین معنا که برای بیان ظرافت‌های معنایی، هر کدام از مصادر بربیک معنای خاص دلالت دارند.

در باب پیش گفته، یعنی افعال دال بر امتناع، گاه شاهد تبادل دو ساختار مصدری **فعال** و **فُعول** هستیم؛ بدین معنا که مصدر پاره‌ای از این فعل‌ها در هر دو وزن **فعال** و **فُعول** به کار رفته است؛ مانند: **جَمَاح** / **جُمُوح**، **نُفَّار** / **نُفُور**، **طَمَاح** / **طُمُوح**، **شُمَاس** / **شُمُوس**، **شُرَّاد** / **شُرُود** و...

تأمل در کاربردهای دو مصدر یاد شده، نشان می‌دهد که این دو وزن از نظر معنایی یکسان نیستند؛ بدین معنا که شدت **فُعول** بیشتر از **فعال** است. ساختار آوایی دو واژه یاد شده نیز مؤید این معناست. همچنان که می‌دانیم، در سنت آواشناسی عربی ضمه اثقل حروف است و در قیاس با فتحه و کسره سنگینی بیشتری دارد و برای معانی شدیدتر به کار می‌رود. از سوی دیگر، مصوت کشیده «و» - در **فُعول** - با جمع شدن لب‌ها هنگام تلفظ همراه است و این کنش زبانی در صوت بلند - «آ» و واژه **فعال** - دیده نمی‌شود. لذا طبیعی است که گزینه زبان عربی **فُعول** را برای معانی شدیدتر، و **فعال** را برای مفاهیمی با شدت کمتر به کار برد؛ هر چند افعال یاد شده همگی بر طیف معنایی «خودداری، دوری، رمیدگی و...» دلالت دارند، تأمل در کاربردهایشان نشان می‌دهد که مصدر **فُعول** بر خودداری بیشتری دلالت دارد، تا **فعال**. از همین رو، در بسیاری از موارد، **فُعول** به رفتارهای خشونت‌آمیز جانوران، و **فعال** به همان معنا، ولی با شدتی کم تر به انسان اختصاص یافته است؛ مثلاً رمیدگی حیوانات وحشی **نفور** نامیده می‌شود (**نَفَرُ الْوَحْشِ نَفُورًا**)،^۲ ولی **نفار** فقط دوری گزیدن و روبرو شدن است (**نَفَّارُ الشَّيْءِ عَنْ الشَّيْءِ** ای تبعاده عنه و تجافیه).^۳ هر چند دوگانه‌های **طُمُوح** / **طَمَاح** و **جُمُوح** / **جَمَاح** در لغت نامه‌های عربی در مورد «زن نافرمان» و «اسب سرکش» به یکسان به کار رفته،^۴ ولی در مورد «کشتی رها و سرگردان و خارج از مهار ناخدا» فقط مصدر **جُمُوح** به کار رفته،^۵ و «غرور و تکبر و برتری طلبی» - که از صفات انسان‌هاست - **طَمَاح** نامیده شده است.^۶

بررسی کاربردهای این دو مصدر مؤید تمایز پیش گفته است؛ برای نمونه حضرت در مقام

۱. معانی الأبنية في العربية، ص ۱۷ و ۱۸.

۲. الفيومي. المصباح المنير. ماده «نفر».

۳. الراغب الاصفهانی. المفردات فی غریب القرآن. ماده «نفر».

۴. ابن منظور. لسان العرب. ماده «جمع» و «طمح».

۵. همان. ماده «جمع».

۶. همان. ماده «طمح»؛ این نکته را هم بد نیست اضافه کنیم که ازهری، **جُمُوح** را جزو صفات پسندیده اسب، و به معنای «تیزی و چالاکي» آن دانسته، و **جَمَاح** را جزو صفات منفی و به معنای «سرکشی و افسار گسیختگی مرکب» برشمرده است.

بیان راهکارهایی برای جلوگیری از سرکشی نفس، مصدر **طُمُوح** را که بیشتر برای جانوران سرکش به کار می‌رود به مالک نسبت نمی‌دهد و به جای آن، واژه **طِمَاح** را که شدت کمتری دارد - و با آداب نزاکت تناسب بیشتری دارد - به کار می‌برد:

وَإِذَا حَدَّثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكِ أَوْ مَخِيلَةٍ، فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مَلِكِ اللَّهِ فَوْقَكَ، وَقَدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ...^۱

اگر با مقام و قدرتی که داری دچار تکبر و خودبزرگ بینی شدی، به بزرگی پروردگار که برتر از توست بنگر و در این اندیشه کن که او آن سان بر تو قدرت دارد که تو بر خودت نداری. این کار برتری جویی و سرکشی ات را فرو می‌نشاند...

نیز درباره گروهی از سپاه کوفه که پنهانی به لشکر خوارج پیوستند، فرمود:

فَحَسْبُهُمْ بِخُرُوجِهِمْ عَنِ الْهُدَى... وَجَمَاحِهِمْ فِي الْتِيهِ؛^۲

همین ننگشان بس که از هدایت گریختند و در گمراهی سر به سرکشی نهادند.

نیز در نامه‌اش به عقیل درباره قریش و سرکشی و گمراهی شان فرمود:

فَدَغَّ عَنْكَ قَرِيشًا وَتَرَكَاضَهُمْ فِي الضَّلَالِ، وَتَجَوَّاهُكُمْ فِي الشَّقَاقِ، وَجَمَاحَهُمْ فِي الْتِيهِ؛^۳

قریش را بگذار تا در گمراهی بتازند و در جدایی طلبی بروند و بیابند و در وادی سرگستگی، راه سرکشی پیش گیرند.

در دو مثال پیشین می‌بینیم که به جای تعبیر **جموح**، مصدر **جِمَاح** به کار رفته و سبب این کار آن است که سخن درباره انسان‌ها و به اصطلاح ذوی العقول است؛ اما وقتی سخن درباره غیر ذوی العقول است، مصدر **جُمُوح** به کار رفته است. در این عبارت از سرکشی روزگار به **جموح** تعبیر شده است:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنْ فِيمَا تَبَيَّنَتْ مِنْ إِدْبَارِ الدُّنْيَا عَنِّي وَجُمُوحِ الدَّهْرِ عَلَيَّ، وَأَقْبَالَ الْآخِرَةِ عَلَيَّ مَا يَزْعُنِي عَنْ ذِكْرٍ مِنْ سِوَايَ؛^۴

۱. نهج البلاغة، نامه ۵۳.

۲. همان، خطبه ۱۸۱.

۳. همان، نامه ۳۶.

۴. همان، نامه ۳۱.

اما بعد من از پشت کردن دنیا به خود، و سرکشی روزگار بر من و روی آوردن آخرت به سویم چیزها فهمیده ام که مرا از یاد غیر خود بازداشته است.

ماده نُقْر به معنای «رمیدن و گریختن و با عجله سرازیر شدن» نیز جزو مواردی است که در آن شاهد تبادل دو مصدر «فَعَال» و «فُعُول» هستیم. هنگامی که رمیدگی به غیر انسان نسبت داده می شود، از مصدر نُقْر استفاده می شود و هنگامی که سخن از رمیدگی و ترس و گریز آدمیان است، مصدر نِفَار به کار می رود. در این مثال ها بنگرید:

[۱] ایتها النفوس المختلفة والقلوب المشتتة، ... أظأركم على الحق وانتم تنفرون عنه نفور المعزى من وعوة الاسد؛^۱

ای جان های از هم جدا و دل های پراکنده! ... شما را به راه حق باز می گردانم ولی شما بسان بزغاله ای که از غرش شیر می رمد، از من می گریزید.

[۲] ایها الناس ... فلا تنفروا من الحق نِفَار الصحيح من الأجر، والباری من ذی السقم؛^۲

ای مردم، از حق نگریزید آن گونه که سالم از گر، و تندرست از بیمار می گریزد.

جمع بندی

یک. در زبان عربی به فراوانی مشاهده می کنیم که برای یک فعل، بیش از یک مصدر ذکر شده است. طبیعی است که پاره ای از این تمایزها معنادار نیست و به اموری چون تعدد لغات و لهجه های سرزمین ها و قبایل گوناگون برگردد (مواردی چون بُخِل، بَخِل، و بَخَل را می توان نمونه ای از این دست دانست). اما عموماً تفاوت مصادر به دلیل تفاوت معنای هر کدام است. بدین معنا که زبان عربی برای بازتاب دادن معانی مختلف یک فعل، مصادر گوناگونی آفریده است. در چنین حالاتی «فعل» مجمل است و به تنهایی بر هر کدام از معانی محتمل می تواند دلالت داشته باشد و آنچه دقت و تمایز ایجاد می کند مصادر گوناگون هستند.

دو. یکی از شواهد پدیده «چند مصدری» مصادر دال بر امتناع است. مصدر پاره ای از این فعل ها بر هر دو وزن فَعَال و فُعُول آمده است؛ مانند: جِمَاح / جُمُوح، نِفَار / نُفُور، طِمَاح /

۱. همان، خطبه ۱۳۱.

۲. همان، خطبه ۱۴۷.

طُمُوح، شِماس / شُموس، شِرَاد / شُرود و... تأمل در کاربردهای دو مصدر یاد شده، و ساختار آوایی شان نشان می‌دهد که شدت فُعل بیشتر از فِعال است. بدین معنا که مصدر فُعل بر خودداری بیشتری دلالت دارد، تا فِعال. از همین رو، در بسیاری از موارد، فُعل به جانوران، و فِعال به انسان اختصاص یافته است.

سه. نحویان و لغویان تقریباً تفاوتی بین مصدر اصلی و مصدر میمی ذکر نمی‌کنند و معنای هر کدام را به دیگری ارجاع می‌دهند. در حالی که معنای این دو مصدر در بیشتر موارد یکسان نیست و تفاوت ساختارشان نیز گویای تفاوت معنای این دو مصدر است. بر خلاف مصدر اصلی که فقط بر «حدث» صرف دلالت می‌کند، در غالب موارد مشاهده می‌شود که مصدر میمی، حامل معنای «ذات» است.

کتابنامه

- إصلاح المنطق، ابن السکیت، تحقیق: فخرالدین قباوه، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۶م.
- تأویل مشکل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتیبة دینوری، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترتیب مقایس اللغة، ابو حسیین احمد ابن فارس، رازی قزوینی، ترتیب و تنقیح: علی العسکری و حیدر المسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
- تصحیح الفصح و شرحه، عبد الله بن جعفر بن محمد ابن دُرُسْتَوَیْه، محقق: محمد بدوی المختون، القاهرة: المجلس الأعلى للثئون الإسلامیه، ۱۴۱۹ق / ۱۹۹۸م.
- تهذیب اللغة، محمد بن أحمد الأزهری، محقق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جامع الدروس العربیه، مصطفی الغلايينی، دار الکوخ للطباعة والنشر، ۱۴۲۵ق / ۲۰۰۴م.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحديد المعتزلی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷ش.
- شرح نهج البلاغه، میثم بن میثم بن علی بحرانی، [بی جا]، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲ش.
- الصرف الکافی، ایمن غنی عبدالغنی، مراجعه: عبده الراجحی و رشدی طعیمه و محمد علی سحلول و ابراهیم ابراهیم بركات، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸.

- الفروق اللغوية فى العربية، على كاظم المشرى، دار صفاء للنشر والتوزيع ودار الصادق، ١٤٣٢ق/ ٢٠١١م.
- الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكرى، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، [بى جا]، دار الفكر، [بى تا].
- فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبى، تحقيق: فائز محمد، قم: ذوى القربى، ١٤٣٣ق.
- فى فقه اللغة وقضايا العربية، سميح ابومغلى، الاردن: دار مجدلاوى، ١٤٠٧ق/ ١٩٨٧م.
- كتاب العين، خليل بن أحمد بن عمرو فرايدى البصرى، محقق: مهدي المخزومى وإبراهيم السامرائى، دار ومكتبة الهلال.
- لسان العرب، ابن منظور، قم: نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥ق/ ١٣٦٣ش.
- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر سيوطى، تحقيق: فؤاد على منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق/ ١٩٩٨م.
- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، احمد بن محمد بن على مقررى فيومى، قم: دار الكتب العلمية، [بى تا].
- معانى الابنية فى العربية، فاضل صالح السامرايى، عمان: دار عمار، ١٤٢٨ق/ ٢٠٠٧م.
- المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغه، محمد دشتى، وسيد كاظم محمدى، قم: انتشارات مشهور، ١٣٨٠ش.
- المفردات فى غريب القرآن، راغب اصفهاني، تصحيح: محمد خليل عيتانى، چاپ پنجم، بيروت: دارالمعرفة، ١٤٢٨ق/ ٢٠٠٧م.
- منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغه، ميرزا حبيب الله هاشمى خوى، تهران: المكتبة الاسلاميه، ١٣٥٨ش.
- نهج البلاغه المختار من كلام امير المؤمنين لجامعه الشريف الرضى محمد بن الحسين بن موسى مع ضبط الاديب الاريب على بن محمد بن السكون، تحقيق: قيس بهجت العطار، العتبة العلوية المقدسة والمكتبة المختصة بامير المؤمنين، الطبعة الاولى، ١٤٣٧ق.
- نهج البلاغه و هو ما اختاره الشريف الرضى من كلام سيدنا و مولانا على بن ابى طالب عليه السلام، تصحيح: قيس بهجت العطار، قم: موسسه الرافد للمطبوعات، ١٤٣١ق/ ٢٠١٠م.

- نهج البلاغه، ترجمه: حسین استادولی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسوه، زمستان ۱۳۸۶ش.
- نهج البلاغه، ترجمه: سید جعفر شهیدی، چاپ بیست و هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، بهار ۱۳۸۶ش.
- نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: موسسه انتشارات مشهور، ۱۳۷۹ش.

تحلیل روابط بینامتنی روایات کتاب الامامه «مسند الإمام الرضا (ع)» و قرآن

اسما میری^۱

رسول محمد جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

چکیده

پدیده بینامتنیت از تحولات دنیای ادبیات است. بر مبنای این پدیده هرمتنی اثرپذیر از متن‌های قبلی و اثرگذار بر متن‌های بعدی است و هیچ متن منحصر به فردی وجود ندارد. این همان حقیقتی است که در گذشته با تعبیری چون: اقتباس، سرقت ادبی، تلمیح و انتحال شناخته می‌شد. از آن جا که سخنان معصومان (ع) متأثر از آیات قرآن هستند، می‌توان با استفاده از روابط بینامتنی به تحلیل چگونگی ارتباط آن‌ها با آیات پرداخت. نظریه اهمیت تبیین اثرپذیری روایات امام رضا (ع) از آیات قرآن در موضوع امامت، این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که تحلیل روابط بینامتنی روایات کتاب الامامه مسند امام رضا (ع) و قرآن چگونه است؟ با تحلیل آیات قرآن و روایات کتاب الامامه مسند امام رضا (ع) در قالب سه نوع رابطه بینامتنی: واژگانی، گزاره‌ای (متنی) و اشاره‌ای روشن گردید که اولاً، در روایات کتاب الامامه به تفصیل به مباحث امامت در آیات پرداخته شده است؛ در حالی که در آیات، به اجمال اشاره شده است؛ ثانیاً، در موارد فراوانی آیات درباره مشرکان و یهودیان به کار رفته است و در روایات امام رضا (ع) از آیات، الغای خصوصیت گردیده و به دشمنان اهل بیت (ع) تطبیق شده است؛ ثالثاً، در برخی روایات، امام رضا (ع) اوصاف اهل بیت (ع) را با اوصافی که در قرآن برای پیامبران ذکر شده است، تطبیق داده اند؛ رابعاً، در برخی از آیات، تعبیری از قرآن در سیاق مذموم به کار رفته است، اما در روایات امام رضا (ع) از آن سیاق خارج شده و در بافت ممدوح استعمال شده است.

۱. کارشناسی ارشد دانش آموخته دانشگاه شاهد (a.miri123453@gmail.com).

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد / نویسنده مسئول (r.mjafari@shahed.ac.ir).

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت واژگانی، بینامتنیت گزاره‌ای، بینامتنیت اشاره‌ای، قرآن، مسند الإمام الرضا علیه السلام، امامت.

مقدمه

قرآن و روایات دو میراث گران بهایی هستند که تمام آموزه‌های اسلامی بر محور آن دو استوار گردیده اند. در این بین، آیات قرآن منشأ حجیت روایات هستند و ائمه علیهم السلام خلاف قرآن سخن نمی‌گویند. لذا از امام رضا علیه السلام نقل شده است که آنچه خلاف قرآن است، به ما نسبت ندهید.^۱ براساس این روایت امام رضا علیه السلام می‌توان گفت که سخنان معصومان علیهم السلام متأثر از آیات قرآن و در امتداد آن‌ها هستند. تبیین تجلی آیات در روایات ائمه علیهم السلام با روش‌های مختلف امکان پذیر است. از دیرباز از روش‌های ادبی، تحت عناوین اقتباس، تضمین و تلمیح برای تبیین اثرپذیری یک متن از متن یا متون دیگر استفاده می‌گردیده است؛ اما امروزه تحت عنوان «بینامتنیت»^۲ صورت می‌گیرد. این نام‌گذاری توسط ناقدی فرانسوی به نام «ژولیا کریستوا»^۳ در اواخر دهه شصت قرن بیستم مطرح شد. بینامتنیت رابطه میان دو متن براساس هم حضوری است. به عبارت دیگر، هرگاه بخشی از یک متن (متن ۱) در متن دیگری (متن ۲) حضور داشته باشد، رابطه میان این دو رابطه بینامتنی محسوب می‌شود.^۴ در بینامتنیت، همه متون، خواه از نظر لفظی، خواه از نظر معنایی و خواه از هر دو منظر با هم ارتباط دارند و با این ارتباط است که ارزش متن شناخته می‌شود.^۵

بینامتنیت در گفتمان قدیم عربی با نام‌هایی مانند: تضمین، اقتباس، معارضات، سرقت‌های ادبی وجود داشته است.^۶ برخی معتقدند بینامتنیت را می‌توان به دو دسته عمده تقسیم بندی نمود: بینامتنیت غیر مستقیم و بینامتنیت مستقیم؛ بینامتنیت مستقیم مانند: سرقت، اقتباس، تضمین، أخذ و بینامتنیت غیر مستقیم مانند مجاز، تلمیح، کنایه، تلویح و رمز.^۷

۱. رجال الکشی، ص ۲۲۴-۲۲۵.

2. Intertextuality

3. Julia Kristeva

۴. «تأملی بر نظریه بینامتنیت رولان بارت»، ص ۸۷.

۵. «بررسی روابط تناص قرآنی در صحیفه رضویه»، ص ۸.

۶. «بینامتنی قرآنی در اشعار سفیان بن مصعب عبدي»، ص ۲۵۴.

۷. «بینامتنی قرآنی و روایی در شعر سید حمیری»، ص ۲۰۰.

نظریه بینامتنی به انواع گوناگونی براساس چگونگی و شکل کاربرد آن در متون مختلف دسته بندی شده است. از نظر هنری و فنی نظریه بینامتنیت به سه دسته تقسیم شده است: ۱. بینامتنیت واژگانی، ۲. بینامتنیت گزاره ای (متنی)، ۳. بینامتنیت اشاره ای.^۱

۱. بینامتنیت واژگانی: در این نوع از بینامتنیت به کارگیری برخی فعل ها، واژه ها و ترکیب ها و امدا را اثری متنی دیگر است.^۲

۲. بینامتنیت گزاره ای (متنی): این دسته از رابطه بینامتنی به دو گروه تقسیم می شود: الف) بینامتنیت کامل متنی: در این بینامتنیت، همان متن اصلی به صورت کامل بدون کاهش و افزایش در سیاق اصلی اش در متن حاضر به کار می رود.^۳

ب) بینامتنیت کامل تعدیلی: در این شیوه متن از سیاقش جدا شده و پس از انجام برخی تغییرات پیچیده و یا ساده مانند: کم یا زیاد نمودن اجزا، مقدم و مؤخر کردن، تغییر زمان و صیغه افعال، تبدیل جملات انشایی به خبری و برعکس در متن حاضر به کار می رود.^۴

۳. بینامتنیت اشاره ای: در این شیوه به ذکر یک یا چند نشانه در سخن که خواننده را به متن غایب رهنمون می سازد کفایت می شود.^۵

روابط بینامتنی روایات امام رضا (ع) با قرآن فراوان است و حضرت به طور گسترده ای در سخنان خود از آیات قرآن بهره گرفته است، از جمله ایشان از آیات در سخنان خود در باب امامت استفاده کرده است. عطاردی در مسند الإمام الرضا (ع) روایات منقول از امام رضا (ع) در موضوع امامت را تحت عنوان «کتاب الامامة و مناقب الائمة (ع)» یک جا گرد آورده است. تأمل در این روایات نشان گر اثرپذیری گسترده آن ها از آیات قرآن و وجود روابط بینامتنی میان نشان است. با توجه به این که از سویی مسأله امامت از مهم ترین مسائل مورد چالش شیعه و اهل سنت است و از سوی دیگر، قرآن منبع مورد اتفاق فریقین است و هر چه استدلال به آیات در اثبات امامت افزون تر باشد موجب اقناع بیشتر اهل سنت خواهد بود، کتاب الإمامه مسند امام رضا (ع) برای پژوهش بینامتنیت انتخاب گردید.

به طور کلی، در زمینه روابط بینامتنی قرآن و دیگر کتب و آثار، مانند صحیفه سجاده، نهج

۱. «بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجاده»، ص ۲۴.

۲. تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ص ۱۵.

۳. «خوانش رابطه بینامتنی شعروضوی معاصر و قرآن کریم»، ص ۱۲۵.

۴. «اشکال التناسل الشعری البیاتی نموذجاً»، ص ۶۴.

۵. همان، ص ۵۰.

البلاغه و دیوان اشعار پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است؛ از جمله: طحانی در پژوهشی با عنوان «تحلیل روابط بینامتنی دنیا در نهج البلاغه و قرآن»، مختاری و محبی در پژوهشی تحت عنوان «بررسی روابط بینامتنی قرآن در صحیفه رضویه» و ادایی خضری در پژوهشی با عنوان «تجلی قرآن در صحیفه سجادیه»، اما در مورد روابط بینامتنی روایات کتاب الإمامه مسند امام رضا علیه السلام با قرآن پژوهشی سامان نیافته است. نظربه اهمیت تبیین اثرپذیری روایات امامت امام رضا علیه السلام از آیات قرآن و نشان دادن خاستگاه قرآنی روایات امامت، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که تحلیل روابط بینامتنی روایات کتاب الامامه مسند امام رضا علیه السلام و قرآن چگونه است؟ برای سامان دادن پژوهش، ابتدا روایاتی که در آن‌ها ارتباط بینامتنی با قرآن وجود داشت، استخراج گردیدند و سپس، براساس تقسیم‌بندی‌های بینامتنی (واژگانی، گزاره‌ای - کامل متنی و تعدیلی - و اشاره‌ای) تفکیک شدند و در نهایت، در هر دسته مواردی انتخاب گردیده و به تحلیل ارتباط روایت با آیات قرآن پرداخته می‌شود.

۱. روابط بینامتنی روایات کتاب الامامه «مسند الإمام الرضا علیه السلام» و قرآن

چنان که اشاره گردید، با مقایسه آیات قرآن و روایات کتاب الامامه مسند امام رضا علیه السلام می‌توان به سه نوع رابطه بینامتنی دست یافت: ۱. بینامتنی واژگانی، ۲. بینامتنیت گزاره‌ای (متنی)، ۳. بینامتنیت اشاره‌ای. برای تبیین روابط بینامتنیت از سه اصطلاح: «متن حاضر»، «متن غایب» (پنهان) و رابطه بینامتنی بهره گرفته می‌شود؛ روایات امام رضا علیه السلام، متن حاضر و آیات قرآن، متن غایب هستند و تحلیل چگونگی ارتباط روایات امام رضا علیه السلام با آیات قرآن، رابطه بینامتنی خواهد بود.

۱-۱. بینامتنی واژگانی

۱-۱-۱. «الْعَزُورَةُ الْوُثْقَى»

متن حاضر: در باب «إمامتهم و فرض طاعتهم» درباره لزوم تبعیت از اهل بیت علیهم السلام آمده است:

أَنْتُمْ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَالْعَزُورَةُ الْوُثْقَى مَنْ تَمَسَّكَ بِهَا اهْتَدَى وَمَنْ تَرَكَهَا ضَلَّ^۱

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علی بن موسی علیه السلام، ج ۱، ص ۱۱۶.

شما حجت و دلیل خدا بر آفریدگانش و دستاویز محکم خدا هستید. هر کس به آن دستاویز تمسک جوید، هدایت یافته است و آن که رهایش سازد، گمراه گردد.

متن غایب: تعبیر «العُرْوَةُ الْوُثْقَى» در دو آیه قرآن آمده است:

۱. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^۱

در دین هیچ اجباری نیست و راه از بی راهه به خوبی آشکار شده است. پس هر کس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست، چنگ زده است و خداوند شنوای داناست.

۲. ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^۲
و هر کس خود را - در حالی که نیکوکار باشد - تسلیم خدا کند، قطعاً در ریسمان استوارتری چنگ درزده و فرجام کارها به سوی خداست.

رابطه بینامتنی: در روایت مذکور، امام رضا علیه السلام سخن پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به امام علی علیه السلام در مورد امامان و وجوب اطاعت از آنان را نقل می‌کند و امامان را حجت و برهان خدا بر خلقتش معرفی می‌نماید. ایشان برای تبیین ارزش تمسک به ایشان، به عنوان تنها راه نجات و هدایت، تعبیر قرآنی «العُرْوَةُ الْوُثْقَى» را به کار برده است. خداوند در آیات فراوانی از قرآن اموری را که با حواس ظاهری نمی‌توان احساس کرد، به اشیایی که ملموس و محسوس هستند، تشبیه نموده است؛ از جمله آن‌ها تعبیر «العُرْوَةُ الْوُثْقَى» است. مراد از «عروه» دستاویزهایی مانند دسته ظرف و کوزه هستند. «الوثقی» مونث «الوثق» است. تعبیر «العُرْوَةُ الْوُثْقَى» از باب استعاره محسوس برای امر معقول است؛ زیرا هرگاه کسی گرفتن چیزی را اراده کند، به دسته آن چنگ می‌زند. در اینجا نیز چنین است. هر کس تمسک به این دین را بخواهد، به دلالت‌های دال بر آن چنگ می‌زند و از آنجایی که دلالت‌های اسلام محکم‌ترین و روشن‌ترین دلالت‌ها هستند آن‌ها را با «العروه الوثقی» توصیف کرد.^۳

علامه طباطبایی در این باره نوشته است:

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۲. سوره لقمان، آیه ۲۲.

۳. التفسیر الکبیر، ج ۷ ص ۱۶.

واژه «عروه» اساساً «وابستگی و تعلق» را بیان می‌کند؛ برای مثال، وقتی ذکر می‌شود: «فلانا عری فلاناً»، نشان از دل بستگی و تعلق خاطر فلانی نسبت به فلان مورد را دارد. براین اساس، عبارت «فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» استعاره است برای رهایی از انحراف و کفر و الحاد. در واقع، خداوند ارتباط ایمان با خوشبختی و سعادت را به رابطه دستگیره ظرف با ظرف و یا با محتویات ظرف تشبیه می‌کند؛ همان گونه که گرفتن و برداشتن ظرف تنها با گرفتن دستگیره آن قابل اطمینان خواهد بود، دست یافتن به اصل سعادت تنها با ایمان به خدا و کفر به طاغوت تحقق پیدا می‌کند.^۱

برای «الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى» در روایات فریقین مصادیق متعددی بیان شده است. در روایات اهل سنت، «لا اله الا الله»، «قرآن»، «ایمان»، «توحید و قدر» و «پیروی از ابوبکر و عمر» مصادیقی هستند که برای آن بیان شده است.^۲ در روایات اهل بیت (علیهم السلام)، «توحید»، «ایمان»، «ائمه (علیهم السلام)»، «تمسک به محبت اهل بیت (علیهم السلام)» و در اغلب روایات «تمسک به ولایت امام علی (علیه السلام)» عنوان گردیده است.^۳ در روایت محل بحث - روایت امام رضا (علیه السلام) - یکی از مصادیق آن، «ائمه (علیهم السلام)» و «تمسک به محبت اهل بیت (علیهم السلام)» بیان شده است. به هر روی، ترکیب وصفی «الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى» از آیات قرآن در روایت امام رضا (علیه السلام) وام گرفته شده و به کار رفته است. بنابراین، رابطه بینامتنی روایت و آیات قرآن در سطح واژگانی است.

گفتنی است این که در روایات اهل سنت یکی از مصادیق شمارش شده، برای «الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى»، «پیروی از ابوبکر و عمر» بیان گردیده است با هدف فضیلت تراشی برای صحابه در مقابله با فضایل اهل بیت (علیهم السلام) و به ویژه امام علی (علیه السلام) است؛ همان گونه که ابن ابی الحدید از مدائنی نقل کرده است:

معاویه به کارگزارنش نوشت هر روایتی که در فضیلت ابوتراب (امام علی) نقل شده است، باید از مردم بخواهید مشابه آن را درباره صحابه روایت کنند و برای من گزارش کنید. این امر برای من دوست داشتنی و مایه روشنایی دیده است و موجب از بین رفتن حجت‌های ابوتراب و شیعیانش است.^۴

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲ ص ۵۲۴.

۲. رک: الدر المنثور فی التفسیر المأثور، ج ۱ ص ۳۳۰.

۳. البرهان، ج ۱ ص ۵۲۳-۵۲۴.

۴. شرح نهج البلاغه، ج ۱۱ ص ۴۵.

نمونه‌هایی دیگر از بینامتنیت واژگانی: ۱. «حِزْبُ اللَّهِ» و «حِزْبُ الشَّيْطَانِ»^۱ برگرفته از آیات ۲۰ و ۲۲ سوره مجادله، ۲. «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ»^۲ برگرفته از آیه ۲ سوره انفال، ۳. «الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۳ برگرفته از آیه ۲۷ سوره روم، ۴. «السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ»^۴ برگرفته از آیه ۴۴ سوره اسراء، ۵. «الدَّرَجَاتِ الْأَعْلَى»^۵ برگرفته از آیه ۷۵ سوره طه، ۶. «فَصَلِّ الْخُطَابَ»^۶ برگرفته از آیه ۲۰ سوره ص، ۷. «الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ»^۷ برگرفته از آیه ۱۱ سوره حج، ۸. «ذِي الْعَرْشِ»^۸ برگرفته از آیه ۴۲ سوره اسراء.

۲-۱. بینامتنی گزاره‌ای

۱-۲-۱. بینامتنیت کامل متنی

۱-۲-۱-۱. شهادت، رستگاری بزرگ

متن حاضر: در باب ما جاء في الحسن والحسين عليه السلام، امام رضا عليه السلام به نقل از امام کاظم عليه السلام می‌فرمایند:

إِنْ سَرَكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ مِنَ الثَّوَابِ مِثْلَ مَا لِمَنِ اسْتُشْهِدَ مَعَ الْحُسَيْنِ عليه السلام، فَقُلْ مَتَى مَا ذَكَرْتَهُ: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً؛^۹

اگر دوست داری که ثوابی مانند ثواب کسانی که با حسین عليه السلام شهید شدند داشته باشی، هر زمان او را یاد کردی بگو: ای کاش با آنان بودم تا به رستگاری بزرگی می‌رسیدم.

متن غایب:

وَلَيْتَ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ، كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۱۲۱.

۲. همان، ج ۱ ص ۱۲۶.

۳. همان، ج ۱ ص ۱۲۶.

۴. همان، ج ۱ ص ۱۴۷.

۵. همان، ج ۱ ص ۱۴۸.

۶. همان، ج ۱ ص ۱۹۲.

۷. همان، ج ۱ ص ۲۰۰-۲۰۱.

۸. همان، ج ۱ ص ۲۱۵.

۹. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۱۴۸.

مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا^۱؛

و اگر غنیمتی از خدا به شما برسد - چنان که گویی میان شما و میان او [رابطه] دوستی نبوده - خواهد گفت: کاش من با آنان بودم و به نوای بزرگی می‌رسیدم.

رابطه بینامتنی: متن غایب اشاره به منافقانی است که به علت شک و تردیدی که در دل داشتند، از حضور در میدان جنگ فراری بودند. آنان حتی اگر در صحنه جنگ حضور پیدا می‌کردند، به دنبال پاداش اخروی نبودند و هراسی نیز از این بابت نداشتند که اگر از جهاد در راه خدا تخلف کنند، خداوند آنان را مجازات کند. حال، همین منافقان در صورتی که جنگ به پیروزی منتهی می‌شد، از روی حسادت و برای دست یابی به غنیمت‌های جنگی جمله مذکور را با حسرت به زبان می‌آوردند.^۲ منافقان وقتی که مسلمانان در جنگ پیروز و از غنائم جنگی بهره‌مند می‌شوند، می‌گویند که کاش همراه آنان بودند و به رستگاری بزرگ - در نظر آنان غنائم فوز عظیم است - دست می‌یافتند:

﴿وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فُضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾.

ولی اگر مسلمانان به مصیبتی مبتلا شوند، می‌گویند که خدا بر آنان مَنّت نهاده است که همراه مسلمانان نبوده‌اند:

﴿فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾.

قرآن در پاسخ آنان می‌فرماید:

کسانی به جنگ در راه خدا موفق می‌شوند که زندگی دنیا را به آخرت فروخته باشند و اینان مستحق پاداش عظیم هستند؛ خواه در جنگ آسیب ببینند و کشته شوند یا دشمن را از پای درآورند.^۳

در خصوص این جمله: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ - که منافقان به زبان جاری می‌کردند - از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ قَالُوا: قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَكَانُوا بِذَلِكَ

۱. سوره نساء، آیه ۷۳.

۲. جامع البیان، ج ۵ ص ۱۰۵.

۳. تسنیم، ج ۱۹ ص ۵۶۴.

مُشْرِكِينَ، وَإِذَا أَصَابَهُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ قَالَ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛^۱

اگر اهل آسمان و زمین می گفتند که خدا بر من منت نهاد که با رسول خدا نبودیم، با این سخن مشرک می گردیدند. همچنین مشرک می گردیدند آن هنگامی که به مجاهدان فضلی از جانب برسد و بگویند: ای کاش با آن ها می بودیم و در راه خدا می جنگیدیم.

رستگاری موجودات گوناگون متفاوت است. رستگاری دانه نباتی، به گیاه شدن آن است تا بدین وسیله از پوسیدن و فاسد شدن نجات یابد و برای حیوان به این است که ثمره مورد انتظار از او ظاهر شود. در انسان ها نیز به تفاوت بینش آنان در تفسیر انسان، تفسیر سعادت و شقاوت وی، معنا و مصداق تکامل و مانند آن بستگی دارد. کسانی که وجهه همتشان دنیا است و اندیشه آنان از آن نمی گذرد، رسیدن به سرمایه مادی و برتری های دنیایی برای آن ها فوز است:

﴿وَلَيْنَ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾.

چنان که تحمل مشکلات جهاد در راه خدا و شهادت را نقت می پندارند:

فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ: قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا.^۲

عبارت ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ در برخی زیارت ها نیز آمده است. با معیار یادشده، زائران می توانند خلوص یا ضعف ایمان، یا نفاق خود را در بیان این مطلب بسنجند.^۳

در روایت امام رضا (علیه السلام) جمله: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ به کار رفته است. این جمله در قرآن در سیاق مذموم و درباره منافقان به کار رفته است، اما در زیارت نامه ها و روایت امام رضا (علیه السلام) در سیاق ممدوح و برای طلب شهادت به کار رفته است و حضور در رزمگاه امام حسین (علیه السلام) و یاری ایشان آرزوی کسی است که این سخن را به زبان می راند. به هر روی، متن غایب به صورت کامل و بدون هیچ گونه تغییر در متن حاضر به کار رفته است و میان دو متن، رابطه بینامتنی گزاره ای و از نوع کامل متنی برقرار است.

۱-۲-۲. وعید به ظالمان در حق اهل بیت (علیهم السلام)

متن حاضر: در باب «ما جاء عنه فی أخبار المهدي (علیه السلام)» امام رضا (علیه السلام) به نقل از رسول

۱. تفسیر العیاشی، ج ۱ ص ۲۵۷.

۲. تسنیم، ج ۳ ص ۳۹۵.

۳. همان، ج ۷ ص ۶۱۸.

خدا ﷻ فرموده اند:

إِلَى اللَّهِ أَشْكُوا النُّكَرِينَ لِفَضْلِهِمْ وَالْمُضِيِّعِينَ حُزْمَتِهِمْ بَعْدِي وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَنَاصِرًا
لِعِزَّتِي وَأُتِمَّتْ أُمَّتِي وَنُتِقِمَا مِنَ الْجَا حِدِينَ لِحَقِّهِمْ ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ
يَنْقَلِبُونَ﴾^۱

از کسانی که پس از وفاتم فضیلت ایشان (اهل بیت) را انکار می کنند و حقوقشان را ضایع می کنند، به خداوند شکایت می برم و خداوند خوب سرپرستی است و او یاور شایسته ای برای خاندانم و امان امت من است و از کسانی که حقشان را انکار می کنند، انتقام می گیرد و کسانی که ستم کرده اند، به زودی خواهند دانست به کدام بازگشتگاه بر خواهند گشت.

متن غایب:

﴿...إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ
سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^۲

مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و خدا را بسیار به یاد آورده و پس از آن که مورد ستم قرار گرفته اند یاری خواسته اند و کسانی که ستم کرده اند به زودی خواهند دانست به کدام بازگشتگاه بر خواهند گشت.

رابطه بینامتنی: در روایت امام رضا علیه السلام، جمله ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ - که بخشی از آیه ۲۲۷ سوره شعراء است - به کار رفته است. واژه «منقلب» اسم مکان یا مصدر میمی از «انقلاب» است و معنای جمله این است که کسانی که ستم کرده اند - به طوری که از سیاق برمی آید، مراد مشرکان هستند - به زودی خواهند فهمید که به چه بازگشتگاهی بر می گردند و آن بازگشتگاه همان آتش است و یا این است که به زودی خواهند فهمید که به چه صورتی برمی گردند. در این جمله خداوند مشرکان را تهدید کرده است.^۳

خداوند در آیات پایانی سوره شعرا (آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷) با ذکر سه ویژگی شاعران: پیشوایی گمراهان، سرودن اشعار بی اساس و منطق به دلیل غرق در خیال و پندار و مهم تراز همه، کلام بدون عمل، آنان را مورد نکوهش قرار می دهد و در عین حال با به کار بردن «الا»ی استثنا

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۲۱۶.

۲. سوره شعراء، آیه ۲۲۷.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵ ص ۴۷۱.

در آیه بعدی و ذکر چهار صفت برای شاعران نیکو(ایمان، عمل صالح، بسیار خدا را یاد کردن و بهره بردن از شعر برای طلب یاری حق)، خط مشی آنان را از دیگر شاعران جدا می‌سازد. در متن غایب، شاعران ظالمانی معرفی شده‌اند که از ذوق شعری خود به عنوان وسیله‌ای برای تضعیف حق بهره برده‌اند که مورد تهدید قرار می‌گیرند.^۱ تهدید در عبارت محل بحث، اگرچه در نظر خیلی از مفسران وعده انتقام برای روز قیامت است، اما در حقیقت مربوط به شکست در میدان‌های جنگ مانند بدر است و به طور کلی مفهوم ذلت و خواری در دنیا را نیز شامل می‌شود.^۲ همین عاقبت در متن حاضر در انتظار ستمکارانی عنوان شده است که حرمت و برتری خاندان رسول را نادیده می‌گیرند. وجود واژه «سَيَعْلَمُ» در عبارت انتهایی آیه و متن حاضر - که نشان از آینده نزدیک دارد - به پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ اطمینان می‌بخشد و به طور عام به مظلومان نوید می‌دهد که خیلی زود سرنوشت ظالمان دگرگون خواهد شد و عزت ظاهری آنان تبدیل به ذلت حقیقی خواهد گردید. از آنجایی که عبارت قرآن بدون تغییر در روایت امام ﷺ استعمال شده رابطه بینامتنی گزاره‌ای و از نوع کامل متنی است. شایان ذکر است در روایات دیگری نیز آیه به دشمنان اهل بیت ﷺ تطبیق شده است.^۳

۱-۲-۳. دشمنان اهل بیت ﷺ، بی بهره گان در آخرت

متن حاضر: در باب «إِمَامَتُهُمْ وَفَرْض طَاعَتِهِمْ» امام رضا ﷺ به نقل از پیامبر ﷺ فرموده‌اند:

حُرِّمَتْ الْجَنَّةُ عَلَى مَنْ ظَلَمَ أَهْلَ بَيْتِي وَعَلَى مَنْ قَاتَلَهُمْ وَعَلَى الْمُعِينِ عَلَيْهِمْ وَعَلَى مَنْ سَبَّهُمْ أَوْلَيْكَ لَا خَلَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرْكَبُهُمْ وَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ^۴

بهشت بر کسی که به اهل بیت من ستم کند و بر کسی که با آنان بجنگد و بر کسی که علیه آنان کمک رساند و بر کسی که ناسزایشان گوید، حرام شده است. اینان را در آخرت بهره‌ای نیست و خدا روز قیامت با آنان سخن نمی‌گوید و به ایشان نمی‌نگرد و پاکشان نمی‌گرداند و عذابی دردناک خواهند داشت.

۱. تفسیر نمونه، ج ۱۵ ص ۳۷۹.

۲. همان، ج ۱۵ ص ۳۸۰.

۳. تفسیر نور الثقلین، ج ۴ ص ۷۳.

۴. مسند الإمام الرضا آبی الحسن علی بن موسی ﷺ، ج ۱ ص ۱۰۶.

متن غایب:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۱

کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست و خدا روز قیامت با آنان سخن نمی‌گوید و به ایشان نمی‌نگرد و پاکشان نمی‌گرداند و عذابی دردناک خواهند داشت.

رابطه بینامتنی: آیه (متن غایب) درباره برخی عالمان یهود (أبورافع، کنانة بن أبی الحقیق، حی بن أخطب و کعب بن اشرف) نازل شده است که نبوت پیامبر ﷺ را در تورات پنهان کردند و خلاف آن را در تورات نگاشتند و برای این که پیامبر ﷺ بر آنان برتری نجوید، سوگند یاد کردند آنچه که در تورات نوشته‌اند از جانب خداوند است.^۲

پیمان‌شکنان اهل کتاب - که خود را محبوب خدا پنداشته و نژادپرستانه هرگونه تعرض به دیگران را برای خود روا می‌شمردند - عهد الهی و سوگندهای خویش را به قیمتی اندک، یعنی به متاع و کالای اندک دنیا می‌فروشنند و به عهد و سوگندهای خود وفادار نیستند. اینان که از افراد عادی پایین‌ترو از ساحت الهی بسیار دورند، در قیامت از بهشت و درجات آن که مصداق خلاق و تکلم خاص و نظر مخصوص و تزکیه ویژه الهی‌اند بی‌بهره‌اند؛ بدین معنا که خداوند آنان را به حال خود رها کرده که خود نوعی تعذیب است. بنابراین، پیمان‌شکنی و نقض سوگند نه تنها محبوب خدا نیست، بلکه خداوند با پیمان‌شکنان و عهدفروشان بر اساس رحمت خاص، یعنی رحمت رحیمیه سخن نمی‌گوید و آنان از این کلمات خاص و از شنیدن کلمه خاص خدا محروم‌اند.^۳

در متن غایب: «أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...»، خداوند از بین همه اسامی اشاره فقط «أُولَٰئِكَ» - که مخصوص اشاره به دور است - آورد تا بفهماند این گروه از ساحت قرب خدا دور هستند؛ برعکس وفاداران به عهد و پرهیزکاران که مقرب درگاه خدا هستند؛ چون حب خدا شامل حال ایشان است.^۴ در روایت امام رضا علیه السلام (متن حاضر) فقره «أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ

۱. سوره آل عمران، آیه ۷۷.

۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲ ص ۷۸۰.

۳. تسنیم، ج ۱۴، آیه ۶۲۴.

۴. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳ ص ۴۱۸.

فِي الْآخِرَةِ...» به کسانی نسبت داده شده است که به اهل بیت علیهم السلام ستم می‌کنند و دشنام می‌دهند و آن بزرگوران را به شهادت می‌رسانند و نیز کسانی که یاوران قاتلان هستند. از تطبیق آیه بر دشمنان اهل بیت علیهم السلام برمی‌آید که آنان برای نیل به متاع قلیل دنیا عهد خدا درباره خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله را شکستند.^۱ وجود عبارت متن غایب به صورت کامل و بدون هیچ گونه تغییر در متن حاضر حکایت از این دارد که میان دو متن رابطه بینامتنی گزاره‌ای و از نوع کامل متنی برقرار است.

نمونه‌هایی دیگر از بینامتنیت کامل متنی: ۱. جمله «وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى»^۲ برگرفته از آیه ۶۱ سوره طه، ۲. «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...»^۳ برگرفته از آیه ۱۲۵ سوره انعام، ۳. «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ»^۴ برگرفته از آیه ۲۲ سوره مجادله، ۴. «إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»^۵ برگرفته از آیه ۳۸ سوره حجر، ۵. «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»^۶ برگرفته از آیه ۱۸ سوره هود، ۶. «وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأُهُ بَعْدَ حِينٍ»^۷ برگرفته از آیه ۸۸ سوره ص، ۷. «فَاضْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ»^۸ برگرفته از آیه ۴۸ سوره قلم.

۲-۲-۲. بینامتنیت کامل تعدیلی

۲-۲-۲-۱. فرود غضب خداوند بر دشمنان اهل بیت علیهم السلام

متن حاضر: در باب «إمامتهم و فرض طاعتهم» امام رضا علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و آن حضرت از جبرئیل علیه السلام و ایشان از خداوند نقل کرده‌اند:

مَنْ عَادَى أَوْلِيَاءِي فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَنْ حَارَبَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّ فَقَدْ حَلَّ عَلَيْهِ عَذَابِي وَمَنْ تَوَلَّى غَيْرَهُمْ فَقَدْ حَلَّ عَلَيْهِ غَضِّي؛^۹

هر کس با دوستان من دشمنی بورزد، به جنگ با من برخاسته است. هر کس با اهل

۱. تسنیم، ج ۱۴ ص ۶۳۹.

۲. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى علیه السلام، ج ۱ ص ۱۳۲.

۳. همان، ج ۱ ص ۱۵۹.

۴. همان، ج ۱ ص ۲۲۱.

۵. همان، ج ۱ ص ۲۲۳.

۶. همان، ج ۱ ص ۲۲۶.

۷. همان، ج ۱ ص ۲۴۰.

۸. همان، ج ۱ ص ۲۴۴.

۹. همان، ج ۱ ص ۱۰۸.

بیت پیامبر من جنگ نماید، عذاب من شامل حال او می‌گردد. هر کس غیر آنان را ولی خود قرار دهد، غضب من بر او فرود خواهد آمد.

متن غایب:

كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ^۱

از خوراکی‌های پاکیزه‌ای که روزی شما کردیم، بخورید و [لی] در آن زیاده روی نکنید که خشم من بر شما فرود آید، و هر کس خشم من بر او فرود آید، قطعاً در [ورطه] هلاکت افتاده است.

رابطه بینامتنی: در آیه ۸۱ سوره طه، خداوند خطاب به بنی اسرائیل می‌فرماید از نعمت‌های پاکی که به شما عطا کردم، میل کنید؛ لیکن ناسپاس نباشید و سوء استفاده نکنید؛ یعنی از آن‌ها در راه سرپیچی از فرمان من بهره نگیرید؛ چرا که غضب من را به دنبال خواهد داشت و غضب من با نیستی و نابودی برابر است.^۲

عبارت قرآنی ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ در روایت امام رضا (علیه السلام) مورد اقتباس قرار گرفته است. واژه «یحل» در آیه به این معنا است که خشم و غضب من واجب و لازم شده است، به این مفهوم که به علت معصیت بنده، عقاب و بلایی از جهت خدا به بنده‌اش می‌رسد.^۳ مراد از غضب خدا («غَضَبِي») عقاب است؛ چنان که امام باقر (علیه السلام) این گونه تبیین کرده و فرموده‌اند: هر کس گمان کند که خداوند از حالی به حال دیگر در می‌آید، او را به صفت مخلوق توصیف کرده است. خداوند را چیزی به حرکت نمی‌آورد تا او را تغییر دهد.^۴ در روایتی از امام رضا (علیه السلام)، ایشان غضب الهی را با وصفی که در مخلوقات است نفی کرده و فرموده است:

خداوند منزّه و بلند مرتبه است، با زایل شوندگان زوال نمی‌یابد و با تغییر کنندگان تغییر نمی‌کند و با تبدیل شوندگان تبدیل نمی‌شود؛ مخلوقات تحت قدرت و تدبیر او هستند و جملگی نیازمند او هستند و او بی‌نیاز از آنان است.^۵

۱. سوره طه، آیه ۸۱.

۲. تفسیر نمونه، ج ۱۳ ص ۲۶۲.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۴ ص ۲۶۱.

۴. الکافی، ج ۱ ص ۱۱۰.

۵. همان، ج ۱ ص ۱۳۱.

«غضب» یکی از صفات خداوند است و البته صفت فعل او و مصداق اراده او است. اراده این که مکروهی به بنده اش برساند، به این است که اسباب رسیدن آن را - که ناشی از معصیت عبد است - فراهم می‌سازد.^۱

در روایت امام رضا (ع) (متن حاضر) امامت شرط نجات از هلاکت عنوان شده است؛ به این صورت که اهل بیت (ع) تنها وسیله هدایت و نجات هستند و اگر از این نعمت‌ها بهره گرفته نشود، عقاب خداوند بر مردم فرود می‌آید. این عقاب همان رانده شدن از درگاه تقرب الهی است و این بدترین حالتی است که برای بنده می‌توان تصور کرد که از تعلق و پیوستن به خالق خود منقطع می‌شود؛ زیرا امامان (ع) هادی به حق هستند و بدون بهره بردن از پرتو هدایت آنان ضلالت و گمراهی قطعی خواهد بود. در این زمینه روایات متعددی وجود دارد؛ از جمله حدیث سفینه است که اهل سنت نیز نقل کرده اند، حاکم نیشابوری در مستدرک به نقل از ابوذر غفاری گزارش می‌کند:

أَمَّا بَلَّغَكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ مَثَلَ أَهْلِ بَيْتِي فِي أُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ فِي قَوْمِهِ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ خَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ؛^۲

آیا نشنیده‌ای که رسول خدا ﷺ فرمود: اهل بیتم در میان امتم مانند کشتی نوح در میان قومش هستند که هر که سوار شد، نجات یافت و هر که از آن روی گرداند، غرق گردید.

عبارت قرآنی: ﴿فَيَجِلُّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾، با اندکی دگرگونی در ساختار و با مضمونی یکسان، در روایت امام رضا (ع) (متن حاضر): «حَلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي» به کار رفته است. در آیه قرآن فعل به صورت مضارع (يَجِلُّ) و در حدیث امام (ع) به صورت ماضی (حَلَّ) استعمال شده است. لذا رابطه بینامتنی میان دو متن در گروه بینامتنی گزاره‌ای و از نوع کامل تعدیلی قرار داد.

عبارت قرآنی مفهوم علی و سببی دارد؛ زیرا قبل از «فَيَجِلُّ»، فعل مضارع مجزوم به «لَا»ی نهی به کار رفته است: «لَا تَطْغَوْا»، لذا «فاء» موجود در «فَيَجِلُّ» - که فعل مضارع است - سببیه خواهد بود و براین اساس، معنای آیه چنین خواهد بود: نسبت به نعمت‌های خداوند طغیان نکنید؛ زیرا سبب فرود آمدن غضبم بر شما خواهد شد. عبارت قرآنی به کار رفته در روایت امام رضا (ع) با تغییری که در آن رخ داده است، در مفهوم علی و سببی، ولی از نظر

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۴ ص ۲۶۱.

۲. المستدرک علی الصحیحین، ج ۲ ص ۳۴۳.

قواعد ادبی در ساختار شرطی به کار رفته است:

مَنْ تَوَلَّى غَيْرَهُمْ فَقَدْ حَلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي.

در این عبارت، «مَنْ»: اسم شرط، «تَوَلَّى»: فعل شرط است و جمله جواب شرط: «فَقَدْ حَلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي» است. در این جمله «فاء»: جزای شرط، «قد»: حرف تحقیق، «حَلَّ» فعل ماضی است. معنای روایت چنین خواهد بود: هر کس غیر آنان را ولی خود قرار دهد، این عمل سبب فرود آمدن غضب من بر او خواهد بود.

۱-۲-۲. کوری و کوری از حقیقت

متن حاضر: در باب دلالات الرضا علیه السلام امام رضا علیه السلام فرموده‌اند:

يَزْعُمُونَ أَنِّي أَجَبْتُهُمْ بِخِلَافِ مَا جَاءَ عَنْ آبَائِي وَلَعَمْرِي مَا يُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَا يَهْدِي الْعُمَى إِلَّا اللَّهُ!

ادعا می‌کنند که بر خلاف آنچه از پدرانم آمده است، به آنان پاسخ دادم و به جانم قسم که جز خداوند کسی نمی‌تواند کران را شنوا و کوران را بینا کند.

متن غایب:

إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ؛^۲

البته تو مردگان را شنوا نمی‌گردانی و این‌ها را به کران - چون پشت بگردانند - نمی‌توانی بشنوانی و راهبر کوران [و بازگرداننده] از گمراهی شان نیستی. تو جز کسانی را که به نشانه‌های ما ایمان آورده‌اند و مسلمان‌اند، نمی‌توانی بشنوانی.

رابطه بینامتنی: در متن غایب، خداوند می‌خواهد بفرماید که رسالت پیامبر ﷺ تنها در مورد مؤمنان می‌تواند به سرانجام برسد؛ زیرا آنان مستعد و تسلیم حجت‌های حق هستند و پیامبر ﷺ فقط می‌تواند آیات خداوند را به گوش آنان برساند.^۳ در حقیقت، خداوند با این تعبیر دقیق به پیامبر ﷺ آرامشی عنایت می‌بخشد که ایشان هرگز نمی‌تواند کران را به حق فراخواند؛ به خصوص اگر پشت می‌کنند و روی برمی‌گردانند. چشم بینایی نیز ندارند که

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۱۵۹.

۲. سوره نمل، آیه ۸۰-۸۱.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵ ص ۵۵۸.

بتواند با اشاره راه حق را به آنان نشان دهد.^۱ در چنین شرایطی امید برای هدایت آنان وجود ندارد. خداوند آنان را در شمار مردگان قرار می‌دهد و القای حقیقت برای مرده امری محال است. در معیار قرآن، مرگ و زندگی با آنچه در فرهنگ دنیا دیده می‌شود، متفاوت است. در بینش قرآن، مرگ و زندگی هم در بعد مادی و هم در بعد معنوی وجود دارد.^۲ براین مبنا، قرآن برخی را که زنده به نظر می‌رسند، مرده به شمار می‌آورد؛ مانند کسانی که خود را به کبری و کوری زده اند و کسانی که به حق پشت کرده اند. بنابراین، صرف داشتن ابزار شنوایی و بینایی و یا به عبارتی، حواس ظاهری (گوش، چشم، زبان، حس و حرکت) تنها دلیل بر زنده بودن مادی شخص است؛ اما طبق آیه ۱۷۹ سوره اعراف برای زندگی معنوی نیاز به چشم قلبی که ببیند و گوش قلبی که بشنود و زبان قلبی که اقرار کند وجود دارد.^۳ در متن حاضر، امام رضا (علیه السلام) با تلفیق دو آیه (متن غایب) در ساختاری متفاوت، وصف قرآن در مورد کران و کوران از امامت امام رضا (علیه السلام) به کار برده است. مراد از سخن حضرت، جریان واقفیه^۴ هستند که مدعی تناقض کلام امام (علیه السلام) با پدرانشان بودند. آنان از بیم آن که مبادا با پذیرش ولایت امام (علیه السلام)، منافع دنیوی (سوء استفاده‌های مادی از وجوهات شرعی) خود را از دست دهند، از هر گونه اشکال تراشی و بهانه جویی - از جمله انکار شهادت امام کاظم (علیه السلام) - برای تضعیف موقعیت امام رضا (علیه السلام) در اذهان جامعه و در نهایت عدم پذیرش ایشان به عنوان پیشوای بعد از امام کاظم (علیه السلام) دریغ نمی‌کردند. امام رضا (علیه السلام) با استفاده از تعبیر قرآن مختصر و مفید علت اصلی مخالفت آنان را با خود روشن می‌سازند و هر گونه تلاش برای متقاعد ساختن آنان را بی ثمر می‌داند؛ چرا که هوای نفس چنان آنان را ناپینا و ناشنوا ساخته که راه‌های دریافت حق را بسته است. در متن غایب، خداوند به پیامبرش علت حق ناپذیری مشرکان را بیان کرده است و در متن حاضر امام رضا (علیه السلام) ضمن اشاره به مضمون آیه علت عدم پذیرش امامت ایشان به وسیله واقفیه و سبب ایراد تهمت به آن حضرت در خصوص تناقض سخنان ایشان با پدرانشان را بیان داشته است.

بنابراین، در روایت امام رضا (علیه السلام) جمله: «مَا يُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَا يَهْدِي الْأَعْمَى إِلَّا اللَّهُ» برگرفته از

۱. تفسیر نمونه، ج ۱۵ ص ۵۴۰.

۲. تفسیر نور، ج ۶ ص ۴۵۶.

۳. اطیب البیان، ج ۱۰ ص ۱۸۷.

۴. واقفیه گروهی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) هستند که پس از درگذشت ایشان به امامت حضرت رضا (علیه السلام) اعتراف نکردند و در امامت امام کاظم (علیه السلام) توقف کرده اند، از این رو به آنان واقفیه می‌گویند (اخبار و آثار حضرت امام رضا (علیه السلام) ص ۸۰۴).

آیات ۸۰ و ۸۱ سوره نحل است. بخش اول سخن امام علیه السلام: «مَا يُسْمِعُ الصَّمَّ» از قسمتی از آیه ۸۰ سوره نحل: «لَا تَسْمِعُ الصَّمَّ الدَّعَاءَ» گرفته شده و با سه تفاوت به کار رفته است: ۱. در آیه، «لا»ی نفی ولی در حدیث، «ما»ی نفی به کار رفته است؛ ۲. در آیه، فعل «تُسْمِعُ» مفرد مذکر مخاطب، ولی در حدیث، «يُسْمِعُ» مفرد مذکر غایب است؛ ۳. در آیه، «الدَّعَاءَ» مفعول به دوم است، ولی در حدیث مفعول به دوم به کار نرفته است.

بخش دوم سخن امام علیه السلام: «وَلَا يَهْدِي الْعَمَى إِلَّا اللَّهُ» از قسمتی از آیه ۸۱ سوره نحل: «وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ» گرفته شده است و با چندین تفاوت به کار رفته است؛ از جمله: ۱. آیه به صورت جمله اسمیه است، ولی در حدیث، جمله فعلیه است؛ ۲. در آیه، ماده «هدی» به صورت اسم فاعل، ولی در حدیث به صورت فعل مضارع (مفرد مذکر غایب) است؛ ۳. آیه به صورت خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله است و هدایت کردن به ایشان نسبت داده شده است، ولی حدیث به صورت غایب است و هدایت به خداوند نسبت داده شده است که البته منافاتی وجود ندارد؛ زیرا براساس نظام توحید افعالی، پیامبر صلی الله علیه و آله واسطه هدایت است و هدایت گری پیامبر صلی الله علیه و آله در طول هدایت خداوند است؛ ۴. در آیه، پس از «الْعَمَى» تعبیر «عَنْ ضَلَالَتِهِمْ» به کار رفته است، ولی در حدیث وجود ندارد.

از آنچه گذشت می‌توان دریافت کرد که رابطه کلام امام در متن حاضر با متن غایب بینامتنی گزاره‌ای و از نوع کامل تعدیلی است.

نمونه‌هایی دیگر از بینامتنیت کامل تعدیلی: ۱. روایت «يَدْعُو إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ...»^۱ برگرفته از آیه ۱۲۵ سوره نحل است؛ با این تفاوت که در روایت به صورت «يَدْعُو» (فعل مضارع) و در قرآن به صورت «ادْعُ» (فعل امر) آمده است؛ ۲. جمله «تَسْتَغْفِرُ لِلْمُذْنِبِ مِنْهُمْ» در روایت «إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَصْلِي عَلَىٰ دُعَائِهِمْ وَتُسْتَغْفِرُ لِلْمُذْنِبِ مِنْهُمْ»^۲ با چند تغییر نسبت به آیه ۷ سوره غافر: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يُسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» به کار رفته است؛ ۳. در روایت «أَيُّدُهُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ»^۳ فعل «أَيُّدُهُمْ» به صورت امر برگرفته از آیه ۸۷ سوره بقره است؛ با این تفاوت که در آیه فعل به صورت ماضی استعمال شده است: «وَأَيُّدُنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»؛ ۴. روایت «اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَخَذَ مِيثَاقَ شَيْعَتِنَا

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۹۸.

۲. همان، ج ۱ ص ۱۲۶.

۳. همان، ج ۱ ص ۱۳۰.

ثُمَّ أَخَذَ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ^۱ برگرفته از آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ...»^۲ است که با اعمال تغییراتی چند به کار رفت است؛ ۵. روایت «لَا تَكُنْ مِنَ الصَّادِقِينَ عَنْ دِينِ اللَّهِ»^۳ برگرفته از آیه «وَلَا يَصُدُّكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أَنْزَلْتُ إِلَيْكَ...»^۴ است که با چند تغییر استعمال شده است؛ ۶. مقایسه شود جمله «لَا يَضِيقَنَّ صَدْرُكَ» در روایت «يَا أَبَا جَعْفَرٍ قَدْ قَضَى قَضَى اللَّهِ حَاجَتَكَ لَا يَضِيقَنَّ صَدْرُكَ»^۵ با آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكُ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَصَاقٍ بِهِ صَدْرُكَ»^۶؛ ۷. مقایسه شود روایت «وَاللَّهُ يَجْعَلَنَّ اللَّهُ مِنِّي مَا يُثْبِتُ بِهِ الْحَقَّ وَأَهْلَهُ وَيَمْحَقُ بِهِ الْبَاطِلَ وَأَهْلَهُ»^۷ با آیه «لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ»^۸.

۳-۱. بینامتنیت اشاره‌ای

۱-۳-۱. امام معصوم انسانی با ویژگی‌های بشری

متن حاضر: در باب إمامتهم و فرض طاعتهم آمده است:

الإِمَامُ يُولَدُ وَيَلِدُ وَيَصْحُ وَيَمْرُضُ وَيَأْكُلُ وَيَشْرَبُ وَيَبُولُ وَيَتَغَوَّطُ وَيَنْكِحُ وَيَنَامُ؛^۹

امام زاییده می‌شود و صاحب فرزند می‌گردد و سالم می‌شود و بیمار می‌گردد، می‌خورد و می‌آشامد، بول می‌کند، به قضای حاجت می‌نشیند، ازدواج می‌کند و می‌خوابد.

متن غایب:

۱. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»^{۱۰}

۱. همان، ج ۱ ص ۱۵۹.

۲. سوره احزاب، آیه ۷.

۳. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۱۶۸.

۴. سوره قصص، آیه ۸۷.

۵. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۲۰۲.

۶. سوره هود، آیه ۱۲.

۷. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۲۱۰.

۸. سوره انفال، آیه ۸.

۹. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۱۰۳.

۱۰. سوره كهف، آیه ۱۱۰.

بگو: من هم مثل شما بشری هستم و [لی] به من وحی می شود که خدای شما خدایی یگانه است. پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد.

۲. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾^۱

و پیش از تو پیامبران [خود] را نفرستادیم، جز این که آنان [نیز] غذا می خوردند و در بازارها راه می رفتند، و برخی از شما را برای برخی دیگر [وسیله] آزمایش قرار دادیم. آیا شکیبایی می کنید؟ و پروردگار تو همواره بیناست.

رابطه بینامتنی: سنت الهی ایجاب می کند که همواره فرستادگانی از جانب خداوند برای تعلیم و تربیت مردم مبعوث شوند که بر اساس آیه ۲۰ سوره فرقان، معلم و مربی خود باید از جنس مردم و از توده مردم برخاسته باشد و دقیقاً مانند مردم زندگی کند تا الگوسازی از او عملی و ملموس باشد.^۲ کلمه «إِنَّمَا» که نشان از انحصار در آیه ۱۱۰ سوره کهف دارد و پیامبر ﷺ و همه فرستادگان را از جنس بشر و با همان نیازهای بشری معرفی می کند. آنان چیز زایدی بر دیگر بشر ندارند و چنین ادعایی هم نمی کنند. خداوند در این آیه به پیامبر ﷺ فرمان می دهد که به مردم بگو من هم انسان هستم و تفاوتی با شما ندارم و تنها ویژگی من وحی است تا به این صورت، مفهوم نبوت را به معنای ادعای الوهیت و برخورداری از قدرت های ما فوق بشر تعبیر نکنند و انتظاراتی را که جز خدا عالم و قادر بر آن ها نیست از فرستادگان در خواست ننمایند.^۳ هدف از بعثت انبیا و اولیا ابلاغ رسالت به مردم و ارشاد آنان است و این مستلزم از جنس بشر بودن است؛ زیرا در نبوت، فرستاده باید با افراد جامعه ارتباط و مصاحبت و تماس داشته باشد و این از توان جن و ملک خارج است؛ مگر آن که به شکل بشر ظاهر شوند و آن هم ناشناس که در این صورت اشکال آیه ۹ سوره انعام مجدداً باز می گردد:

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبُسُونَ﴾

و اگر او را فرشته ای قرار می دادیم، حتماً وی را [به صورت] مردی در می آوردیم و امر

۱. سوره فرقان، آیه ۲۰.

۲. تفسیر نور، ج ۶ ص ۲۴۰.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳ ص ۵۵۶.

را همچنان بر آنان مشتبّه می‌ساختیم.^۱

یعنی اگر به توصیه کفار عمل می‌کردیم و او را فرشته قرار می‌دادیم، باز هم واجب بود که سایر ویژگی‌های آدمی زاد را در او پدید می‌آوردیم و تغییراتی در ظاهر و باطن صورت می‌دادیم که در این صورت آنچه در نظر کفار مشکل می‌نمود، همچنان به قوت خود باقی می‌ماند.^۲

در متن حاضر نیز امام رضا (ع) به تفصیل، به بیان خصوصیات بشری امامان به عنوان فرستادگان و سفیران هدایت بشر از قبیل خوردن و آشامیدن، بیماری و سلامتی و غم و شادی پرداخته است تا در تأیید آیات متن غایب، اولاً اعلام کند خداوند اولیای خود را از میان بشر برمی‌گزیند؛ لیکن بر اساس شایستگی‌های که دارند، امتیازاتی به آنان عطا می‌کند تا صبر دیگران امتحان شود و معلوم گردد آیا ظرفیت پذیرش همנוعانی حامل پیام الهی به عنوان سرمشق را دارند؟ چه بسا از نظر ثروت و یا سن در سطح بالایی هم نباشند و تنها وجه تمایز آنان، نه در بعد جسمانی، بلکه در بعد روحانی و معنوی آنان است؛ و ثانیاً با ذکر جزئیات نیازها و خصوصیات بشری امامان مخالفت خود را با اندیشه غلات که جنبه الوهیت برای امامان قایل اند، اظهار کنند و به این طریق از رواج پدیده غلو جلوگیری نمایند.^۳

از آنجا که امام رضا (ع) در متن حاضر با واژه‌هایی متنوع و ساختاری متفاوت به محتوا و مفهوم آیات متن غایب اشاره می‌کنند، باید رابطه میان دو متن را بینامتنی اشاره‌ای به شمار آورد؛ به این صورت که پیام آیات، آن است که پیامبران و فرستادگان الهی، انسان‌هایی بسان دیگر انسان‌ها هستند و در خصوصیات مادی و جسمانی و هرآنچه که قوام زندگی مادی بر آن استوار است تفاوتی ندارند و تنها وجه تمایز ایشان اتصال به وحی است. روایت امام رضا (ع) الهام گرفته از این آیات است و بر این حقیقت دلالت دارد که امام مخلوقی متفاوت از دیگر انسان‌ها نیست و چون آنان از ویژگی‌های مادی و جسمی برخوردار است.

۱-۲-۳. محبت اهل بیت (ع) عامل تبدیل گناهان به نیکی‌ها

متن حاضر: در باب نوادر امام رضا (ع) به نقل از پیامبر (ص) فرموده است:

حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ يُكَفِّرُ الذُّنُوبَ، وَيُضَاعِفُ الْحَسَنَاتِ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيَتَحَمَّلُ عَنْ مُحِبِّنَا أَهْلَ

۱. اطیب البیان، ج ۸ ص ۴۱۱.

۲. تفسیر نمونه، ج ۵ ص ۱۶۱.

۳. همان، ج ۳ ص ۳۲۹.

الْبَيْتِ مَا عَلَيْهِ مِنْ مَظَالِمِ الْعِبَادِ إِلَّا مَا كَانَ مِنْهُمْ عَلَى إِضْرَارٍ وَ ظُلْمٍ لِلْمُؤْمِنِينَ، فَيَقُولُ
لِلسَّيِّئَاتِ كُونِي حَسَنَاتٍ^۱

محبت ما اهل بیت علیهم السلام گناهان را می پوشانند و نیکی ها را دوچندان می کند. خداوند از گناهان محب ما اهل بیت علیهم السلام در می گذرد؛ مگر کسی به مؤمنان ضرر رسانده و ظلم کرده باشد. خداوند به گناهان (محب ما) می گوید به نیکی ها تبدیل شوید.

متن غایب:

﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^۲

مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند. پس خداوند بدی هایشان را به نیکی ها تبدیل می کند. و خدا همواره آمرزنده مهربان است.

رابطه بینامتنی: مراد قرآن (متن غایب) از جمله: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ این است که با سه شرط توبه، ایمان و عمل صالح گناهان به نیکی ها تبدیل می شود. در خصوص چگونگی تبدیل اقوال مختلفی وجود دارد. شاید بهترین نظر، سخن علامه طباطبایی باشد. به باور وی تفاوت دو عمل؛ مثلاً زنا و نکاح در موافقت و مخالفت با خدا است که در انسان اثر گذاشته و در نامه اعمالش نوشته می شود. نفس فعل اثری ندارد؛ زیرا نفس فعل و رفتارها فانی شده و از بین می رود. وقتی خود فعل از بین رفت، عنوانی هم که به آن داده می شود و چه خوب و چه بد فانی می شود، اما آثار عمل باقی است تا در روز ﴿تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^۳ خود را نمایان کند. اگر ذات کسی شقی یا آمیخته به شقاوت نباشد، هرگز مرتکب عمل زشت و گناه نمی شود. حال اگر چنین ذاتی به گناه دچار شد و پس از گناه با توبه، ایمان و عمل صالح به ذاتی پاکیزه و خالی از شقاوت و خبثات تبدیل شد، آثاری که در سابق داشت با مغفرت و رحمت خدا مبدل به آثاری می شود که با نفس سعید و پاکیزه مناسب باشد و عنوان گناه از آن برداشته می شود و عنوان حسنه و ثواب به خود می گیرد.^۴

در متن حاضر امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر ﷺ می فرمایند که محبت اهل بیت علیهم السلام باعث پوشاندن گناهان و مضاعف شدن حسنات می شود. البته مگر مواردی ظلم و ستمی به

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. سوره فرقان، آیه ۷۰.

۳. سوره طارق، آیه ۹.

۴. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵ ص ۳۳۶.

مؤمنان و به تعبیر دیگر، حق الناس در میان باشد که شامل تبدیل به حسنه نخواهد شد. در برخی دیگر از روایات اهل بیت علیهم السلام تصریح شده است که سخن خداوند: «فَأُولَٰئِكَ يَبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»، ویژه شیعیان گناه کار است که گناهانشان به حسنات تبدیل می‌شود.^۱ با مقایسه متن حاضر و متن غایب روشن می‌گردد که روایت به مضمون آیه قرآن اشاره دارد؛ زیرا هر دو متن به پوشش گناهان و تبدیل آن‌ها به حسنات اشاره دارند. لذا رابطه بینامتنیت اشاره‌ای بین روایت امام رضا علیه السلام و آیه قرآن وجود دارد.

شایان ذکر است که تبدیل گناهان به نیکی‌ها به واسطه محبت اهل بیت علیهم السلام بدون ضابطه نیست؛ زیرا طبق روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله کسی که محبت اهل بیت علیهم السلام داشته باشد، ده ویژگی را باید دارا باشد: زهد، حرص بر عمل، ورع در دین، رغبت در عبادت، توبه پیش از مرگ، نشاط در نماز شب، ناامیدی از مردم، پایبندی به اوامر و نواهی خداوند، بیزاری از دنیا و سخاوت.^۲ بنابراین، محبت اهل بیت علیهم السلام باید سرچشمه تقوا و اتصال به خدا باشد. تنها در سایه چنین محبتی است که به هنگام غلبه هوای نفس و ارتکاب گناه، احساس ندامت رخ می‌دهد و در پی آن توبه و عزم بر ترک گناه و در نتیجه تلاش برای جبران آن حاصل می‌گردد. در چنین حالت می‌توان مصداقی برای آثار محبت حقیقی پیدا کرد و در نتیجه از بار گناهان رهایی جست و تبدیل به ثواب کرد.

نمونه‌هایی دیگر از بینامتنیت اشاره‌ای: ۱. روایت «إِنَّ الدُّنْيَا لَا تَذْهَبُ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ يَعْمَلُ بِكِتَابِ اللَّهِ»^۳ اشاره دارد به آیه «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا»^۴. ۲. روایت «فَقَالَ عليه السلام: لِيَجْهَدَ جَهْدَهُ فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيَّ»^۵ اشاره دارد به آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^۶. ۳. روایت «إِنَّمَا أُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ يَرْفَعَكَ اللَّهُ فَأَنْفِقُ وَلَا تَحْشَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ إِفْتَارًا»^۷ اشاره دارد به آیه «قُلْ إِنْ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»^۸. ۴. روایت «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى

۱. الامالی، ص ۲۹۸-۲۹۹.

۲. الخصال، ج ۲ ص ۵۱۵.

۳. مسند الإمام الرضا عليه السلام الحسن علی بن موسی علیه السلام، ج ۱ ص ۲۲۸.

۴. سوره قصص، آیه ۵۹.

۵. مسند الإمام الرضا عليه السلام الحسن علی بن موسی علیه السلام، ج ۱ ص ۲۲۸.

۶. سوره نساء، آیه ۱۴۱.

۷. مسند الإمام الرضا عليه السلام الحسن علی بن موسی علیه السلام، ج ۱ ص ۲۱۵.

۸. سوره سبأ، آیه ۳۹.

أَخَذَ مِيثَاقَ أَوْلِيَانَا عَلَى الصَّبْرِ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ^۱ اشاره دارد به آیه ﴿وَمَا لَنَا إِلَّا نَنْتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَمَمْنَا سُبُلَنَا وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْنَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾^۲؛ ۵. روایت «إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنْسَجِبَ الدُّعَاءَ فَعَلَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۳ اشاره دارد به آیه ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۴.

نتیجه‌گیری

۱. با تحلیل آیات قرآن و روایات کتاب الاممه مسند امام رضا علیه السلام روشن گردید که در نمونه‌های متعددی میان روایات امام رضا علیه السلام و آیات قرآن سه نوع رابطه بینامتنی:
 ۱. بینامتنی واژگانی، ۲. بینامتنیت گزاره‌ای (متنی)، ۳. بینامتنیت اشاره‌ای وجود داشت.
 ۲. در روایات کتاب الاممه به تفصیل و تصریح به مباحث مرتبط با امامت در آیات پرداخته شده است. این در حالی است که در آیات قرآن به اهمیت و ضرورت مسأله امامت و امانان غیر صریح و به اجمال اشاره شده است. با کنار هم نهادن روایات امام علیه السلام در کنار آیات، می‌توان روایات حضرت را مبین آیات امامت تلقی کرد.
 ۳. در موارد فراوانی آیات درباره مشرکان و یهودیان به کار رفته است و در روایات امام رضا علیه السلام الغای خصوصیت از آیات گردیده و به دشمنان اهل بیت علیه السلام تطبیق شده است، مثلاً عبارت «أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...» طبق سیاق آیه درباره یهودیان پیمان شکن است ولی در روایت امام رضا علیه السلام آیه بردشمنان اهل بیت علیه السلام تطبیق داده شده است که برای رسیدن به متاع اندک دنیا عهد خدا درباره خاندان پیامبر علیه السلام را شکستند.
 ۴. در برخی روایات، امام رضا علیه السلام اوصاف اهل بیت علیه السلام را با اوصافی که در قرآن برای پیامبران ذکر شده است تطبیق داده اند، برای نمونه پیام آیه ۱۱۰ سوره کهف و آیه ۲۰ سوره فرقان آن است که پیامبران و فرستادگان الهی، انسانهایی بسان دیگرانسان‌ها هستند و در خصوصیات مادی و جسمانی تفاوتی ندارند، تنها وجه تمایز ایشان ارتباط با عالم غیب برای هدایت گری مردم است، روایت امام رضا علیه السلام الهام گرفته از این آیات است و براین حقیقت دلالت دارد که امام مخلوقی متمایز از دیگرانسان‌ها نیست و چون آنان از ویژگیهای مادی و

۱. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۲۱۵.

۲. سوره ابراهيم، آیه ۱۲.

۳. مسند الإمام الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام، ج ۱ ص ۱۸۹.

۴. سوره بقره، آیه ۱۱۷.

جسمی برخوردار است.

۵. در برخی آیات، تعبیری از قرآن در سیاق مذموم به کار رفته است، اما در روایات امام علیه السلام از آن سیاق خارج شده و ضمن الغای خصوصیت در بافت ممدوح استعمال شده است، مثلاً جمله يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا طبق سیاق آیات، منافقان به زبان جاری می‌کردند، اما در روایت امام رضا علیه السلام و بسیاری از زیارت نامه‌ها برای آرزوی شهادت در کنار امام حسین علیه السلام و یاران آن حضرت به کار رفته است.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- اخبار و آثار حضرت امام رضا علیه السلام، عزیز الله عطاردی، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۹۷ق.
- اطیب البیان فی تفسیر القرآن، آیه الله طیب، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
- الأمالی، محمد بن محمد مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، چاپ اول.
- البرهان، هاشم بن سلیمان بحرانی، قم: مؤسسة البعثة قسم الدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۵ق.
- تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، سید محمد راستگو، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۶ش.
- تسنیم، عبدالله جوادی آملی، قم: اسرا، ۱۳۸۹ش.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- التفسیر الکبیر، محمد بن عمر فخر رازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۷۴ش.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر نور، محسن قرائتی، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ش، چاپ اول.
- جامع البیان، محمد بن جریر طبری، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه صدوق، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- الدر المنثور فی التفسیر المأثور، عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- رجال الکشی، محمد بن عمر کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- شرح نهج البلاغه، عزالدین ابوالحامد ابن ابی الحدید، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، بیروت: دارالتأصیل، ۱۴۳۵ق.
- مسند الإمام الرضا أبی الحسن علی بن موسی علیه السلام، عزیزالله عطاردی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.
- المیزان، محمد حسین طباطبائی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- «اشکال التناسل الشعری البیاتی نموذجاً»، احمد طعمة حلبی، مجلة الموقف الادبی، ۲۰۰۷، العدد ۴۳۰.
- «بررسی روابط بینامتنی قرآنی در صحیفه رضویه»، قاسم مختاری؛ سحر محبی، نشریه حسنا، ۱۳۹۳ش، سال ششم.
- «بررسی روابط تناسل قرآنی در صحیفه رضویه»، سام چابکسوار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مراغه، ۱۳۹۵ش.
- «بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه»، محمد رضا ستوده نیا؛ زهرا محققیان، دو فصلنامه پژوهش‌های زبان شناختی قرآن، ۱۳۹۵ش، سال پنجم، شماره اول.
- «بینامتنی قرآنی در اشعار سفیان بن مصعب عبدی»، ابوالفضل رضایی؛ رقیه خرمی، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، ۱۳۹۵ش، شماره دوم.
- «بینامتنی قرآنی و روایی در شعری حمیری»، قاسم مختاری، غلامرضا شائقی، فصلنامه لسان مبین، ۱۳۸۹ش، سال دوم، شماره دوم.
- «تأملی بر نظریه بینامتنیت رولان بارت»، بهمن نامور مطلق، روزنامه ایران، ۱۳۸۶ش، شماره ۳۷۶۰.
- «خوانش رابطه بینامتنی شعری رضوی معاصرو قرآن کریم»، فرنگیس شاه‌رخ‌شهرکی، خلیل بیگ زاده، اسماعیل صادقی، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام، تابستان ۱۳۹۶، سال پنجم، شماره ۱۸.

مختصرسازی کتاب‌های حدیثی با پیش فرض‌های کلامی - فقهی در نقد

(مطالعه موردی مختصر تفسیر القمی)

جواد غلامرضایی^۱
احمد غلامعلی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۱۸

چکیده

ناقدان حدیث در نقد حدیث معیارهای دارند. از جمله ناقدان حدیث دانشمند صاحب فضل و در عین حال گمنام، عبدالرحمن بن محمد بن ابراهیم، معروف به ابن عثاقی از دانشمندان برجسته اهل حله است. وی معیارهای متعددی در نقد احادیث در کتاب مختصر تفسیر علی بن ابراهیم قمی به کار بسته است. برای بازیابی معیارهای نقد حدیث توسط ابن عثاقی، به نحو موردی، نقدهای وی در کتاب مختصر تفسیر علی بن ابراهیم قمی مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله معیارهای که مورد توجه ابن عثاقی در نقد روایات است، می‌توان به مباحث کلامی، فقهی، فقه الحدیث و ادبیات عرب اشاره کرد. یکی از مهم‌ترین معیارهای وی در نقد، پیش فرض‌های کلامی و فقهی است؛ برای نمونه، وی احادیثی که با اصول مذهب و عقل سلیم سازگاری ندارد، کنار گذاشته و نقد می‌نماید. یکی از مواردی که بیشتر مورد نقد ایشان است، روایاتی است که در عدم عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام در کتاب تفسیر القمی آمده است. وی به شدت این روایات را نقد و رد می‌نماید. کلیدواژه‌ها: ابن عثاقی، مختصر تفسیر علی بن ابراهیم قمی، علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، نقد حدیث.

مقدمه

قرآن کریم معجزه بزرگ و برهان و موعظه‌ای از جانب خداوند متعال است. علما بر این

۱. پژوهشگر، طلبه حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (javad.gh313@gmail.com).

۲. استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث (gholamali.a@qhu.ac.ir).

اتفاق دارند که در آن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و... وجود داشته و نیاز به مفسر متبحر دارد. همچنین مسلم است که مفسران از فهم برخی از آیات عاجز هستند و برای فهم آن‌ها باید به راسخان در علم - که اهل بیت علیهم‌السلام هستند - رجوع کرد. از این رو، محدثان از زمان معصومان علیهم‌السلام تا زمان حاضر اقدام به تدوین روایات تفسیری نموده اند؛ از جمله آن‌ها تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام، تفسیر ابی حمزه ثمالی، تفسیر فرات الکوفی، تفسیر العیاشی و تفسیر القمی است.

تفسیر القمی از جمله مهم‌ترین تفاسیر روایی است که مؤلف آن، با ذکر روایت به تفسیر آیات می‌پردازد. نویسنده این کتاب علی بن ابراهیم قمی از اعلام و اجلای روات شیعه در ابتدای قرن چهارم است. کتاب مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، تألیف ابن عتائقی کتابی است که در نوع خود مهم است، ولی کمتر بدان توجه شده است. نویسنده در مواضع متعدد، دیدگاه‌های نقادانه‌ای به جای گذاشته است که در زمان خود بی نظیر بوده است. علاوه بر قدمت کتاب - که تألیف قرن هشتم است - جنبه‌های انتقادی این کتاب اهمیت بسیاری دارد. در این مقاله درصدد کشف معیارها و ظوابط نقد روایات تفسیری هستیم، که به جهت شخصیت ایشان، این معیارها جایگاه خاص خود را دارد.

شخصیت ابن عتائقی

عبدالرحمن بن محمد بن ابراهیم، معروف به ابن عتائقی متولد (۶۹۹ق)^۱ در عتائق، از روستاهای اطراف حلّه است.^۲ او معاصر با «شهید اول» بوده و بسیاری از علوم را از او فراگرفته است. وی سی و شش اثر علمی در زمینه‌های گوناگون از خود به جای گذاشته است. از جمله آثار او: الإرشاد فی معرفة مقادیر الأبعاد (در علم هیئت)، الأضداد فی اللغة و الإیماتی فی شرح الإیلاقی (در طب) است.

معیارهای نقد احادیث تفسیری

معیارهای نقد حدیث توسط ابن عتائقی را می‌توان در شش معیار اصلی، بدین نحو جای داد: ۱. معیارهای کلامی، ۲. معیارهای فقه‌الحدیثی، ۳. معیارهای ادبی، ۴. معیارهای طبّی، ۵. معیارهای تفسیری، ۶. معیارهای فقهی؛ در ادامه به شرح این موارد پرداخته می‌شود.

۱. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۷.

۲. همان.

۱. نقد بر پایه دیدگاه‌های کلامی

ابن عتائقی در بخش‌های مختلف کتاب در ضمن مواجهه با مباحث کلامی، نظر مختار خود و نقد و بیان کلام علی بن ابراهیم پرداخته است.

الف) دیدگاه عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام

یکی از معیارهای نقد حدیث از دیدگاه ابن عتائقی، مخالفت احادیث با مبانی کلامی شیعه است.^۱ از جمله این مبانی بحث عصمت انبیا و ائمه معصوم علیهم‌السلام است.

با توجه به این که علی بن ابراهیم احادیث و داستان‌های بسیاری به تناسب آیات مطرح می‌کند که مخالف عصمت انبیا است، ابن عتائقی در این کتاب، به طور مفصل، به بحث عصمت انبیا می‌پردازد. وی این احادیث را به شدت مورد نقد قرار می‌دهد و آن‌ها را فاسد و باطل می‌شمارد. او نظریه عدم عصمت را دیدگاه امامیه نمی‌داند، بلکه معتقد است نظر حشویه است که حق انبیا علیهم‌السلام را نشناخته و به بیان چنین احادیثی پرداخته‌اند.^۲ وی چندین بار این موضوع را در کتاب خود بررسی می‌نماید.^۴ در این قسمت به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. تفسیر القمی، هنگامی که داستان حضرت ایوب علیه‌السلام را نقل می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که ایشان خطاب به خدا می‌گوید اگر مجلس داوری تشکیل شود، من دلایل و حجت‌هایی مبنی بر خیر و صلاح بودن خودم مطرح می‌کنم.^۵ ابن عتائقی در نقد این حدیث می‌گوید:

این چنین چیزی را درباره انبیا تنها کسانی مطرح می‌کنند که منزلت انبیا را نمی‌شناسند و قایل به جواز خطا و قبایح از آن‌ها هستند؛ اما نظر امامیه چنین نیست و به حدی مقام انبیا و ائمه علیهم‌السلام و خداوند متعال را منزه بیان می‌کند که در بین مسلمین هیچ کس به این حد قایل نیست.^۶

۱. رک: فرهنگ علم کلام، ص ۱۱.

۲. رک: تنزیه الأنبياء، ص ۲۴ - ۲۸.

۳. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۵۴، ۳۷۵.

۴. رک: همان، ص ۵۴، ۹۴، ۱۶۲، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۸۰، ۲۸۹، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۷۵، ۳۹۴، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۸ و ۴۶۲.

۵. فقال ایوب: یارب، لو جلست مجلس الحكم منك لأدلیت بحجتي (همان، ص ۴۴۷).

۶. اقول: لا يقول ذلك الا من لا يعرف منزلة الأنبياء، ويقول بجواز الخطأ والقبائح عليهم، فإن الامامية لم يقل أحد من المسلمين غيرهم بمثل مقالتهم في تنزیه الأنبياء و الأئمة و تنزیه الباری سبحانه (همان، ص ۴۴۷).

۲. درباره گناه حضرت آدم علیه السلام، هنگامی که حضرت موسی از علت آن سؤال می‌کند، حضرت به این نکته اشاره می‌کند که قبل از خلقت من این داستان نوشته شده بود. ابن عثاقی درباره این حدیث به دو نکته نقد وارد می‌کند:

یکم. در مورد گناه باید توجه داشت که انبیا از کبایر و صغایر، عمدتاً و سهواً، قبل و بعد از نبوت، معصوم هستند و ظواهری که خلاف این است، نیاز به تأویل دارد که علما به آن پرداخته‌اند.

دوم. علم، در معلوم تأثیر ندارد و همچنین چنین مواجهه‌ای با حضرت آدم از طرف حضرت موسی نیکو نیست.^۱

۳. تفسیر القمی هنگامی که داستان زید پسر خوانده حضرت رسول و زینب را نقل می‌کند، بیان می‌کند که حضرت، زینب را دیده بودند و علاقه‌ای نسبت به آن در دل پیدا کرده است. وقتی زینب به زید این مطلب را می‌گوید، زید خدمت حضرت می‌رسد و می‌خواهد زینب را طلاق دهد تا به ازدواج حضرت دربیاید. در این هنگام، حضرت می‌فرماید: «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ»؛^۲ در حالی که در قلبش چیز دیگری بود.

ابن عثاقی این حدیث را رد می‌کند. وی در نقد این حدیث می‌گوید که چگونه امکان دارد حضرت این حرف را زده باشند، ولی در قلبشان چیز دیگری باشد؛ در حالی که کذب بر انبیا قبیح است؛ به خاطر این که آن‌ها معصوم هستند.^۳

۴. در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَبَّاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ»^۴ تفسیر القمی روایتی را از امام صادق نقل می‌کند:

«این آیه در باره امیر مؤمنان علیه السلام و بلال و عثمان بن مظعون نازل شده اما امیر مؤمنان علیه السلام سوگند یاد کرده بود که شبها هرگز خواب نکنند و اما بلال سوگند خورده بود که هیچ روزی افطار نکنند و روزها را روزه دار باشد و اما عثمان بن مظعون سوگند خورده بود که با زن خود نیامیزد. روزی همسر عثمان بر عائشه وارد شد و اتفاقاً زن زیبایی بود و عائشه نگاهی به آن زن

۱. أقول في هذا الكلام نظر: لأن الأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر، عمدتاً و سهواً، قبل النبوة و بعدها، وإن لظواهرها يأتي بخلاف ذلك تأويلاً قد كره العلماء. والعلم لا يؤثر في المعلوم ولا يحسن من موسى موافقة آدم (همان، ص ۵۴).

۲. سوره احزاب، آیه ۳۷.

۳. أقول: كيف يقول ذلك وفي قلبه مافيه؟! والكذب قبيح على الأنبياء لأنهم معصومون (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۳۹۴).

۴. سوره مائده، آیه ۸۷.

نمود دید به خود نپرداخته، گفت چرا چنین نامرتبی؟ همسر عثمان گفت من برای چه کسی خود را بیارایم؟ به خدا قسم شوهر من از مدتها پیش نزدیک من نیامده چون که شیوه رهبانیت را اتخاذ کرده و لباس های خشن برتن نموده و زهد به دنیا می ورزد. وقتی پیغمبر ﷺ به منزل آمد عایشه قضیه را به حضرت گفت رسول خدا ﷺ بیرون رفت و اعلام نمود که مردم جمع شوند پس از اجتماع مردم حضرت به منبر رفت حمد و ثناء پروردگار را نمود سپس فرمود. این چه فکری است که گروهی حلال های پاک و پاکیزه را بر خود حرام نموده اند؟ بدانید که من که پیغمبرم شب می خوابم و با همسر خود هم بستمیشوم و در روز افطار کرده غذا میخورم این روش و سنت من است و هر کس از روش و سنت من روی گردان باشد از من نیست. در این حال این چند نفر برخاستند و عرضه داشتند یا رسول الله ما باین کارها سوگند یاد کرده ایم با سوگند خود چه کنیم؟ این آیه را خداوند نازل فرمود:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ...﴾^۱

خداوند شما را به خاطر سوگندهایی که بر پایه صحیح و دستور اسلام استوار نبوده مواخذه نخواهد نمود.^۲

ابن عتائق این حدیث را به چند دلیل مورد نقد قرار می دهد:
اولاً، امیرالمؤمنین (علیه السلام)، معصوم است و آنچه که خلاف شرع باشد، از او صادر نمی شود. از این رو، شاید کسی که قسم خورده، شخص دیگری بوده است.
ثانیاً، اگر امیرالمؤمنین شب را نمی خوابیدند، مگر این که خواب غلبه پیدا کند، در این فرض حق همسرش چه می شود؟ مگر این که گفته شود این داستان برای قبل از ازدواج ایشان بوده است.^۳

ب) دیدگاه عصمت ملائکه

از جمله اعتقادات شیعه این است که ملائکه معصوم از انجام گناه و نافرمانی هستند؛ اما در کتاب تفسیر القمی احادیثی وجود دارد که با این اعتقاد سازگار نیست. از این رو، ابن عتائق با توجه به این معیار کلامی شیعه به نقد ورد آن احادیث می پردازد.^۴

۱. سوره مائده، آیه ۸۹.

۲. تفسیر القمی، ج ۱ ص ۱۸۰.

۳. أقول فيه نظر، فإن امير المؤمنين (عليه السلام)، معصوم، لا يصدر عنه ما يخالف الشرع، ولعل الحالف غيره، وايضا إذا لم ينم الليل إلا مغلوباً، فأين حق الزوج؟ إلا أن يكون ذلك قبل الزوجية (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۱۴۹).

۴. رک: همان، ص ۵۱، ۲۹۹، ۴۴۱.

۱. تفسیر القمی داستان دو ملک هاروت و ماروت را نقل می‌کند که به شکل انسان تبدیل شدند و جریان‌اتی پیش آمد و مرتکب گناه شدند.

ابن عثاقی با این حدیث مخالف می‌کند و به نقد آن می‌پردازد. وی می‌گوید:

اولاً، ملائک معصوم هستند، طبع آن بر طاعت است و دائم بدون خستگی در حال تسبیح هستند؛

ثانیاً، حقایق منقلب نمی‌شوند. از این رو، ملک به آدم و بالعکس تبدیل نمی‌شود. بنابراین، روایت، غیر صحیح و از اقوال حشویه است.^۱

۲. در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که خداوند برملکی از ملائک غضب کرد و بال او را قطع کرد و او را در جزیره‌ای از جزایر دریا انداخت و تا زمانی که خدا بخواهد، او در آن مکان است.

ابن عثاقی در نقد این حدیث می‌گوید:

ملائک معصوم هستند. همچنین خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. چگونه امکان دارد بر او غضب کرده باشد؛ در حالی که او معصوم است؟!^۲

ج) دیدگاه‌های کلامی دیگر

همان گونه که مشاهده شد، یکی از معیارهای ابن عثاقی در نقد احادیث، مباحث کلامی بود که به برخی اشاره شد. در ادامه نیز موارد دیگری از این مباحث کلامی مطرح می‌گردد.

۱. در ذیل آیه ﴿الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^۳ حدیثی وارد شده است که مقصود از پاداش، نظربه وجه الله است.

ابن عثاقی به این حدیث اشکال می‌کند؛ چرا که برطبق مباحث کلامی شیعه، خداوند متعال در دنیا و آخرت دیده نمی‌شود و دلایل و براهین بسیاری برای آن وجود دارد. از این رو، یا در سند این حدیث اشکال است و یا این که باید این حدیث به تأویل برده شود؛ در غیر این صورت، این حدیث صحیح نیست.^۴

۱. همان، ص ۶۸ - ۶۹.

۲. همان، ص ۲۹۹.

۳. سوره یونس، آیه ۲۶.

۴. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۲۲۶.

۲. علی ابن ابراهیم در ذیل آیه ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾^۱ حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که هنگامی که حضرت رسول (ص) به معراج رفته بودند، خداوند مطالبی درباره عظمت و شرف علی (ع) در نزد خودش به حضرت رسول (ص) وحی می‌کند و در بیت المعمور همه انبیاء (ع) را جمع می‌کند و پشت سر امیرالمؤمنین (ع) نماز می‌خوانند. حضرت رسول (ص) نسبت به عظمت امیرالمؤمنین در دلش چیزی حاصل می‌شود. و خداوند آیه ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾^۲ را به او وحی می‌کند.

ابن عتائقی به این حدیث اشکال می‌کند و بیان می‌کند که پیامبر هیچ‌گاه درباره فضیلت امیرالمؤمنین شک نکردند.^۳

۳. در تفسیر القمی حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که خداوند متعال قدرت و ملک سلیمان (ع) را در انگشتش قرار داده بود و هنگامی که شیطان آن را از او می‌رباید، این قدرت و ملک از بین می‌رود. همچنین در این حدیث مطلبی درباره عالم تربودن آصف بن برخیا نسبت به حضرت سلیمان (ع) بیان می‌کند.

ابن عتائقی به این حدیث اشکال وارد می‌کند؛ بدین خاطر که نبوت در انگشتش و غیر از آن نیست. همچنین وصی نبی هیچ‌گاه عالم تراز نبی نیست.^۴

۴. در تفسیر القمی آمده است که حضرت موسی (ع) به خطاب به حضرت خضر (ع) می‌فرماید:

السلام علیک یا عالم بنی اسرائیل!

ابن عتائقی در نقد این حدیث می‌گوید:

اولاً، حضرت خضر از بنی اسرائیل و امت حضرت موسی (ع) نبوده است.

ثانیاً، اگر از امت حضرت موسی (ع) بود، لازم بود که مأموم از امام افضل باشد و در این صورت، مقدم شدن حضرت موسی قبیح بود. همچنین این که در امت یک پیامبر افضل از او وجود داشت باشد نیز قبیح است.^۵

۱. سوره یونس، آیه ۹۴.

۲. همان.

۳. أقول: فی هذا نظر فأن النبی لا یشک فی فضل علی (همان، ص ۲۳۰).

۴. فی هذا الکلام أنظار، فإن النبوة لا تكون فی خاتم و غیره، و وصی نبی لا یكون اعلم منه. فلیتأمل (همان، ص ۴۴۶).

۵. همان، ص ۲۹۰.

۵. در تفسیر القمی، در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا»^۱ در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که در بین بنی اسرائیل شایعه شده بود چیزی که همه مردها دارند، حضرت موسی ندارد. حضرت موسی برای حمام کردن به جایی می‌رفت که کسی او را نبیند. در یک روز که در نهري مشغول شستشو بود، لباس‌هایش را روی صخره‌ای گذاشت، خداوند به صخره امر کرد که حرکت کند تا بنی اسرائیل حضرت موسی را ببینند و آن‌ها دانستند حرفی که می‌زدند، صحیح نبوده است.
- ابن عثاقی این حدیث را مورد نقد قرار می‌دهد و این کار را از خدای متعال بعید می‌داند که مردم را بر عورت رسول خود مطلع گرداند و آن‌ها به آن نگاه کنند. اگر چه این کار از جهتی تنزیه برای حضرت موسی است، اما از جهت دیگر عدم تنزیه برای او است.^۲
۶. درباره بهشت و جهنم در ذیل آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»^۳ ابن عثاقی می‌گوید از کلام تفسیر القمی این گونه برداشت می‌شود که بهشت و جهنم الآن و در حال حاضر خلق نشده‌اند؛ در حالی که با توجه به این آیات که می‌فرماید: «أَعِدْتُ لِلْمُتَّقِينَ»^۴ و «يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا»^۵ این دو خلق شده‌اند و مخلوق هستند.^۶
۷. تفسیر القمی، در ذیل آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»^۷ حدیثی را از امام صادق (ع) بیان می‌کند که ایمان زبانی افراد در عالم ذر سبب ایمان آن‌ها در این دنیا نمی‌شود؛ برخلاف کسانی که به قلب اقرار کرده‌اند و آن‌ها در این دنیا مؤمن هستند.
- ابن عثاقی این حدیث را بر پایه علم کلام نقد می‌کند و می‌گوید:
- این بیان حدیث «کسی که در علم خدا مؤمن باشد، مؤمن است» به نحو مجاز است؛ چرا که علم خداوند به این مطلب، تأثیر در ایمان معلوم ندارد.^۸

۲. نقد با توجه به دیدگاه‌های فقه الحدیثی

علما در فقه الحدیث تأویلات و کلمات غریبی را که در حدیث است، توضیح می‌دهند

۱. سوره احزاب، آیه ۶۹.
۲. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۴۱۷.
۳. سوره انبیاء، آیه ۱۰۴.
۴. سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.
۵. سوره غافر، آیه ۴۶.
۶. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۳۱۸.
۷. سوره اعراف، آیه ۱۷۲.
۸. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۱۷۴.

تا مقصود گوینده تبیین گردد.^۱ ابن عتائقی نیز بدین امر همت گمارده است.^۲ وی در فقه الحدیث معیارهایی همچون توجه به احادیث هم خانواده، شواهد تاریخی و موارد مخالف عقل و اجماع را بیان می‌کند.

الف) احادیث هم خانواده

از جمله معیارهای ابن عتائقی در نقد حدیث تمسک به احادیث هم خانواده است؛ بدین نحو که در برخی موارد احادیث شبیه به مضمون آیه و یا حدیثی را که علی بن ابراهیم نقل کرده بیان می‌کند. وی با این کار در بیان نقد یا تکمیل موضوع حدیث یا آیه است. او موارد بسیاری از این دست را در کتاب خود مورد توجه قرار داده است.^۳

۱. درباره حدیثی که در مورد عدم ایمان ابوطالب است، ابن عتائقی به شواهد حدیثی هم خانواده آن اشاره می‌کند. وی بیان می‌کند که امیرالمؤمنین در روایتی به ایمان ابوطالب تصریح کرده و کسی که با کلام و احادیث امیرالمؤمنین و اهل بیت آشنا باشد، در میان کلمات آن‌ها این مطلب را می‌یابد و می‌داند که ابوطالب از مؤمنین و بلکه از اولیای مؤمنین است.^۴

۲. در تفسیر آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾^۵ از امام صادق (ع) حدیثی درباره روح وارد شده است که حضرت می‌فرماید:

روح ملکی عظیم تر از جبرئیل و میکائیل و همراه حضرت رسول و ائمه (ع) است.

ابن عتائقی در نقد این حدیث، با توجه به حدیث هم خانواده دیگری که در این زمینه است و روح را از ملکوت می‌داند، بیان می‌کند که روح به معنای نفس ناطقه برای انسان است؛ اما روح در این آیه ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾^۶ به معنای ملک عظیم است.^۷

۱. رک: منطق فهم حدیث، ص ۵۱۱.

۲. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۲۹۴، ۲۸۳، ۲۹۴، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۷۶، ۵۱۴، ۵۱۴، ۵۲۹، ۵۴۶، ۳۶۲، ۳۹۴، ۴۱۶، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۷۶، ۵۱۴، ۵۱۴، ۵۲۹، ۵۴۶.

۳. همان، ص ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۰، ۳۶۴، ۳۹۴، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۷۳، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۹۰، ۵۱۷، ۵۱۷، ۵۲۶، ۵۴۳، ۵۵۰، ۵۵۳.

۴. من تتبع کلام امیرالمؤمنین و الائمه، علم أنه كان من المؤمنين (همان، ص ۳۷۲). وقد صرح امیرالمؤمنین بأن اباطالب مؤمن بل ولی من اکبر الاولیاء و كذلك ورد عن الائمة من ولده (همان، ص ۴۳۸).

۵. سوره اسراء، آیه ۸۵.

۶. سوره نبأ، آیه ۳۸.

۷. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۲۸۱.

ب) شواهد تاریخی و اشعار

ابن عتائق با طرح مباحث تاریخی به نقد برخی از احادیث که خلاف تاریخ مشهور است می‌پردازد و این روش را به عنوان معیاری برای نقد حدیث به کار می‌برد. در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱. برخی، از جمله علی بن ابراهیم، با توجه به آنچه که در کتاب وی آمده^۱ معتقد هستند که ابوطالب در جهنم است و به حدیثی درباره عدم ایمان ابوطالب اشاره می‌کند. ابن عتائق از جمله کسانی است که معتقد به ایمان و فضایل ابوطالب است. وی با توجه به شواهد تاریخی و سیره و اشعاری که از ابوطالب درباره ایمان به خداوند به جای مانده است، احادیث خلاف ایمان او را مورد نقد قرار می‌دهد و بیان می‌کند که این موارد و همچنین حمایتی که او از پیامبر کرد و سبب تحکیم نبوت ایشان شد،^۲ برایمان وی دلالت دارند.^۳

۲. تفسیر القمی شأن نزول آیه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ﴾ را درباره ضباعة بنت الزبیر بن عبد المطلب می‌داند و فساد را که در این کار اتفاق افتاده است، متوجه امیر المؤمنین می‌داند؛ در حالی که ابن عتائق این حدیث را مربوط به داستان زینب بنت جحش و زید می‌داند. ایشان با توجه به این قضیه تاریخی و بحث کلامی عصمت امیر المؤمنین حدیث تفسیر القمی را مردود و راوی را متوهم می‌داند.^۴

ج) مخالف عقل

عقل به عنوان رسول باطنی نقش بسزای در درک و فهم موضوعات مختلف دارد. در این میان، برخی از دانشوران توجه بیشتری به عقل گرایی در علوم دینی دارند. از جمله کسانی که اهمیت بیشتری بدین موضوع می‌دهند، ابن عتائق است. یکی از معیارهای او در نقد

۱. عده‌ای از محققان معتقدند که کتاب موجود از تفسیر القمی، تمامش از ایشان نیست، بلکه در طول تاریخ کسانی به این کتاب مطالبی اضافه کرده اند (رک: «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، ص ۱۱۸-۱۲۰، و ۱۲۲؛ «پژوهشی پیرامون تفسیر قمی»، ص ۸۴).

۲. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۴۸۲؛ رک: همان، ص ۳۷۰.

۳. و من تتبع سيرة أبي طالب وأقوابله وذوده عن النبي وأشعاره فيه التي تدل على إيمانه فمن ذلك قوله... و يكفي أباطال أن النبي والوصي خرجا من بيته و تربته (همان، ص ۳۷۱-۳۷۲).

۴. همان، ص ۴۱۴.

حدیث، مخالفت با عقل است.^۱

۱. ابن عثاقی درباره خطا و تعجیلی که حضرت داود علیه السلام در قضاوت کرد و نقل آن توسط کتاب تفسیر القمی چنین می‌نگارد:

آنچه که مفسران ذکر کرده‌اند و علی بن ابراهیم نیز نقل کرده، باطل است؛ چرا که متضمن مطالبی خلاف عقل درباره انبیا است.^۲

۲. هنگامی که امام صادق علیه السلام حدیثی را برای شخصی به نام «ابرش» بیان می‌فرماید، ابرش در پایان می‌گوید:

انا اشهد ان لا اله الا الله و اشهد انک نبی.

ابن عثاقی می‌گوید:

امام علیه السلام باید این نسبت را انکار می‌کرد و به ارتداد او حکم می‌داد. این تفسیر قابل تأمل است و اگر فرمایش امام است، باید تأویل برده شود؛ چرا که موافق عقل نیست و چاره‌ای جز تأویل ندارد.^۳

د) عدم شهرت و اجماع در حدیث

۱. علی بن ابراهیم در ذیل آیه «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ»^۴ حدیثی بیان می‌کند که حضرت رسول صلی الله علیه و آله به ابوطالب فرمودند که کلمه توحید را بلند بگو تا در قیامت نفعت برساند، اما ابوطالب در جواب گفت: من به نفس خودم آگاه تر هستم. عباس شهادت می‌دهد که او کلمه توحید را بلند گفت، اما حضرت می‌فرمایند هنگام مرگ از او چیزی نشنیدم. ابن عثاقی در نقد این حدیث می‌گوید:

اجماع امامیه بر این است که ابوطالب اسلام آورده و یکی از اولیای خدا است و این مطلب از اهل بیت نقل شده است. آنچه که مصنف بدان اشاره کرده، شاذ و نادر است و کسی به آن عمل نکرده و خلاف آن مشهور است.^۵

۲. تفسیر القمی بیان می‌کند که حضرت ابراهیم علیه السلام پدرش و قومش را از عبادت بت‌ها منع کرد.

۱. همان، ص ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۶، ۴۴۱.

۲. فاما يذكره المفسرون وذكره علي بن ابراهيم فباطل، لتضمنه خلاف ما يقتضيه العقل في الانبياء (همان، ص ۴۴۱).

۳. همان، ص ۳۱۲.

۴. سوره قصص، آیه ۵۶.

۵. أقول: الاجماع من الامامية منعقد على أن أبا طالب أسلم و كان من أولياء الله و روى ذلك عن أهل البيت و ما ذهب إليه المصنف شاذ لا يعمل به فإن المشهور خلاف (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۳۷۰).

ابن عثاقی، با توجه به اجماع اهل ملل، این مطلب را نقد می‌کند؛ بدین نحو که اجماع بر این است که پدر حضرت ابراهیم علیه السلام کافر نبوده و اسم پدرش «تارخ» بوده است و «آزر» یا جد مادری او و یا مربی و یا چیز دیگری بوده است.^۱

۳. در تفسیر القمی آمده است که نسل مردم بعد از طوفان نوح به هشت نفر از کسانی که همراه او بودند و تنها دختر او که همراهش بود، برمی‌گردد.

ابن عثاقی این نظر را نقد می‌کند و بیان می‌کند که مشهور این است که سه نفر از فرزندان حضرت نوح علیه السلام به نام حام، سام و یافث همراه او بودند و نسل انسان از آن‌ها ادامه یافته است؛ چرا که در حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله است که نوح یکی از پدران است. از این رو، اگر این هشت نفر باشند، دیگر نوح یکی از پدران بشر نخواهد بود. همچنین چگونه امکان دارد همه انسان‌ها از یک زن باشند و این هشت نفر با یک زن ازدواج کرده باشند؟^۲

ه) تسامح در نقل

یکی از معیارهای ابن عثاقی در نقد حدیث تسامح در نقل است. در برخی موارد، حدیثی به خاطر تسامحی که در نقل آن رخ داده مورد خدشه واقع شده است.

تفسیر القمی حدیثی را نقل می‌کند که بر پایه آن، در روز جنگ حنین کسی همراه حضرت رسول صلی الله علیه و آله ثابت باقی نماند، مگر ابوسفیان و عباس؛ عباس سمت راست و ابوسفیان سمت چپ حضرت ایستاده بودند.

ابن عثاقی در نقد این حدیث می‌گوید:

این حدیث تسامح در نقل دارد؛ زیرا کسانی که ثابت قدم ماندند، نه نفر بودن که هشت نفر از بنی هاشم بودند و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز جزء آن‌ها بود.^۳

۳. نقد بر اساس قواعد ادبیات عرب

یکی از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی مباحث ادبی است.^۴ از این رو، فهم آیات قرآن

۱. أقول إن أبا إبراهيم لم يكن كافرا، وكان اسمه «تارخ» بإجماع أهل الملل، وأما «آزر» فكان إما جدّ أمه، وإما مربيه، وقيل غير ذلك (همان، ص ۳۱۳).

۲. همان، ص ۲۳۸.

۳. فلما كان يوم حنين لم يثبت مع رسول الله أحد غيره، هو وعباس، هذا عن يمينه وهذا عن يساره. أقول في هذا الاطلاق تسامح، فإن الذين ثبتوا معه كانوا تسعة أنفس، ثمانية من بني هاشم منهم أمير المؤمنين (همان، ص ۱۹۹).

۴. واذا كان پژوهی قرآنی، ص ۹.

وابستگی زیادی به مباحث ادبی دارد.^۱ ابن عثاقی به طور دقیق و مستدل به مباحث لغوی می پردازد^۲ و از قواعد ادبی در تفسیر و معنای دقیق آیه کمک می گیرد.^۳ او با این روش تفسیر دقیقی از لغات قرآنی ارائه می دهد که نشان از تبخروی در این زمینه است.^۴ با توجه به تبخیر او در زمینه ادبیات عرب، وی یکی از معیارهای نقد حدیث خود را در کتاب تفسیر القمی نقد حدیث بر پایه قواعد ادبی و لغوی قرار می دهد که به برخی اشاره می گردد:

۱. در آیه ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^۵ سجده بر رکوع مقدم شده است. در تفسیر القمی آمده است که در اصل، به این نحو است: «اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَارْكَعِي وَاسْجُدِي» و به قرائت دیگر متمایل شده است و همچنین در آیه قرائت اصلی قایل به تقدیم و تأخیر هستند.

ابن عثاقی با توجه به معیار قواعد عربی چنین جواب می دهد که «واو» بر ترتیب دلالت ندارد، بلکه بدون این که ترتیب مدنظر باشد، نشان جمع بین دو چیز است.^۶

۲. ابن عثاقی در مقام دفاع از عصمت انبیا و در نقد حدیثی که در مقام بیان گناه برای حضرت آدم (علیه السلام) است، با توجه به قواعد لغت می گوید:

جایز نیست که گفته شود حضرت آدم گناه کرد و یا خطا کرد، بلکه باید گفت که عصیان کرد؛ چرا که عصیان مخالفت با امر است و امر نیز گاهی ممکن است مستحب باشد؛ به عنوان مثال می گویند: به تو امر کردم و تو مخالفت کردی.^۷

۳. علی بن ابراهیم «عن جنب» را در آیه کریمه ﴿فَبَصَّرْتَهُ بِعَنْ جُنْبٍ﴾^۸ به معنای قرب و نزدیکی دانسته است.

۱. رک: معجم تفسیر مفردات الفاظ قرآن کریم، ص ۱۴.

۲. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۴۷، ۴۶، ۱۲۶، ۱۳۹، ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۸، ۴۳۶، ۴۳۵، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۶۴، ۳۹۱، ۴۱۶، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۴۸، ۴۷۹، ۴۹۲، ۵۲۲، ۵۵۳.

۳. همان، ص ۱۰۱، ۵۱، ۱۰۳، ۲۴۷، ۲۸۰، ۴۱۳، ۴۴۸.

۴. همان، ص ۸۸، ۱۲۳، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۳۰۴، ۲۴۲، ۳۳۷، ۳۰۶، ۲۵۸، ۳۹۱، ۴۲۱، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۳۶، ۵۰۳، ۴۹۰، ۴۸۰، ۵۱۷، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۴۳، ۵۴۳، ۵۵۰.

۵. سوره آل عمران، آیه ۴۳.

۶. الواو لا يدل على الترتيب، بل هي الجمع بين الشيئين من غير ترتيب (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۱۰۱).

۷. فلا يجوز أن نقول: إن آدم أذنّب أو أخطأ وإنما يقال عصي، والعصيان مخالفة الامر، والامر قد يكون ندبا، فيقول أمرتك فعصيتني (همان، ص ۲۸۰).

۸. سوره قصص، آیه ۱۱.

ابن عتائقی با توجه به معنای لغوی، عن جنب را به معنای بعد و دوری می‌داند و با چند مثال بحث را تبیین می‌کند: «وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ»^۱ که الجنب به معنای بعید است. همچنین جنابت را از آن رو جنابت گوید که شخص را از نماز و ورود در مسجد و چیزهای دیگر دور می‌کند.^۲

۴. نقد بر پایه مسائل طبّی

یکی دیگر از معیارهای نقد حدیث توسط ابن عتائقی، توجه به مسائل طبّی و طبیعت ساختاری بدن است. از این رو، احادیثی را که با مسائل طبّی در تقابل باشند مورد نقد قرار می‌دهد؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. در ذیل آیه کریمه «ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى»^۳ ابن عتائقی حدیثی از امام رضا (ع) نقل می‌کند: خداوند نبی را مبعوث نکرد، جز آن‌که دارای خلط سوداء پاک^۴ بود.^۵
ابن عتائقی در نقد حدیث می‌گوید مراد آیه قوت است، نه چیزی که در حدیث بیان شده است، چرا که مقصود از حدیث انحراف از اعتدال در مزاج است. همچنین باید توجه داشت که فضیلت به خون است نه خلط سوداء پاک، چرا که در هربدنی خلط سوداء پاک وجود دارد.^۶

۲. در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است هنگامی که حضرت رسول (ص) برای نماز می‌ایستادند، در اترقیام، پاهای حضرت خون می‌آمد و متورم می‌شد. در این صورت امر به جلوس می‌شدند.

ابن عتائقی این حدیث را نقد می‌کند و می‌گوید ایستادن هر قدر به طول بکشد، موجب خون ریزی پا و قدم‌ها نمی‌گردد، بلکه باعث تورم در آن‌ها می‌شود؛ به خاطر این که خود به

۱. سوره نساء، آیه ۳۶.

۲. اقول: «عَنْ جُنُبٍ»، أَيْ عَنْ بُعْدٍ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ «وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ»، أَيْ: الْبَعِيدُ وَ سَمِيتِ الْجَنَابَةَ جَنَابَةً، لِأَنَّهَا تَبْعِدُ عَنِ الصَّلَاةِ وَدُخُولِ الْمَسَاجِدِ وَنَحْوِ ذَلِكَ (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۳۶۴).

۳. سوره نجم، آیه ۶.

۴. یعنی درباره خدای (ع) و پیشرفت دستورات خداوند تندخو و سخت بود، و هم تیزهوش و خوش فهم بود (الروضة من الکافی، ج ۱ ص ۲۴۲).

۵. قَالَ: وَ حَدَّثَنِي يَاسِرٌ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) قَالَ: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا صَاحِبَ مِرَّةٍ سَوْدَاءَ صَافِيَةٍ (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۴۷۹).

۶. اقول المراد القوة لا ما ذكره، فانه انحراف عن الاعتدال وايضا كل بدن فيه مرة سوداء صافية والفضيلة للدم لا لها (همان، ص ۴۷۹).

سمت آن‌ها حرکت می‌کند.^۱

۵. نقد به تفسیر آیات

ابن عثاتی در کتاب مختصر تفسیر خود، گاهی به شرح و تفسیر آیات می‌پردازد. در موارد بسیاری، این تفسیرها در مقابل تفسیر علی بن ابراهیم است. از جمله معیارهای که وی در نقد تفسیر علی بن ابراهیم بیان می‌کند، مواردی است که تفسیر القمی، معنای تفسیری مناسبی ندارد و همچنین خلاف ظاهر آیات،^۲ تفسیری را با توجه به حدیث ارائه می‌دهد. وی به موارد معتناهی از بحث‌های تفسیری در این کتاب پرداخته است.^۳

الف) نقد بر معنای تفسیری برخی آیات

۱. در روایتی از امام صادق (ع) این آیه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»^۴ چنین تفسیر شده است:

کسی که حج را به تأخیر بیندازد تا این که فوت کند و حج بجا نیاورد، او نابینا خواهد بود؛ زیرا او از فریضه‌ای از فرائض خدا نابینا می‌شود و آن را درک نمی‌کند.

ابن عثاتی در تفسیر این آیه کریمه، با توجه به حدیث ذیل آن، اشکال می‌کند که مقصود آیه اعم از این مورد است؛ بدین نحو که هر کس در این دنیا گمراه و جاهل باشد، دچار رذیله است و در آخرت نیز این چنین خواهد بود و کسی که معتقد به حق و متصف به فضایل باشد، در آخرت نیز این چنین خواهد بود.^۵

۲. در ذیل این آیه کریمه «وَنُفِخَ فِي الْأَرْضِ وَنُرَىٰ فِرْعَوْنُ وَهَامَانَ وَجُنُودُهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ»^۶ تفسیر القمی مراد از «منهم» را «من آل محمد (ص)» بیان می‌کند.

ابن عثاتی در نقد تفسیر «منهم» چنین بیان می‌کند:

من قوم موسی؛ بدین خاطر که سیاق آیه دلالت بر موسی و قومش دارد. اما قیاس آن‌ها با

۱. اقول: القيام وان طال، لا یوجب أن تدمی الرجل، بل هو یورمها، لما ینزل الیها من الدم (همان، ص ۳۰۴).

۲. رک: شناخت قرآن، ص ۱۹۸؛ تفسیر نمونه، ج ۱ ص ۱۹.

۳. برای نمونه، رک: مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۸۸، ۱۵۵، ۱۶۰، ۲۲۵، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۱۷، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۷۸، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۶۰، ۴۷۸، ۴۹۱، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۲، ۵۳۰، ۵۳۴، ۵۴۶، ۵۵۳.

۴. سوره اسراء، آیه ۷۲.

۵. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۲۷۹.

۶. سوره قصص، آیه ۶.

آل محمد ﷺ طابق نعل به نعل، زمانی است که خداوند آن‌ها را در زمین متمکن کند.^۱
 ۳. تفسیر القمی آیه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^۲ را به توجه به حدیثی چنین معنا می‌کند:
 خداوند همه اشیا را بر پشت خلق کرد، ولی انسان را ایستاده خلق کرد.^۳

اما ابن عثاقی در نقد این حدیث می‌گوید:
 تفسیر این آیه این نیست، بلکه «فی کبد» به معنای شدت و سختی در امور دنیا است و این تفسیر برای آیه «فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۴ مناسب است.^۵

ب) تفسیر به خلاف ظاهر قرآن

در تفسیر القمی مواردی وجود دارد که حدیث و تفسیر قرآن بر خلاف ظاهر آیات است. از این رو، ابن عثاقی با توجه به معیار خلاف ظاهر بودن با آیات، برخی از احادیث را به عرصه نقد می‌کشانند. به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

۱. نقل شده از امام صادق علیه السلام در مورد آیه ﴿أَيُّهَا الْعِمْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾^۶ سؤال شد. حضرت فرمودند که برادران سرقت نکردند و یوسف نیز دروغ نگفت؛ زیرا مقصود حضرت یوسف این بود که شما یوسف را از پدرش سرقت کردید.
 ابن عثاقی در نقد این حدیث می‌گوید:

برادران یوسف او را با حيله از نزد پدر خارج کردند و این کار دزدی نیست. همچنین از ظاهر آیه مشخص است کسی که اهل قافله را صدا زد، یوسف نبود، بلکه یکی از اصحاب او بود.^۷

۲. در ذیل آیه ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾^۸ مفسران و نیز علی بن ابراهیم عقوبت‌هایی را برای حضرت ایوب علیه السلام برمی‌شمارند.

۱. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۳۶۲.

۲. سوره بلد، آیه ۴.

۳. عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا، قال: خلق كل شيء منكمبا، غير الإنسان خلق منتصبا (كنز الدقائق، ج ۷ ص ۴۵۲).

۴. سوره تین، آیه ۴.

۵. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۵۳۰.

۶. سوره یوسف، آیه ۷۰.

۷. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۲۵۰.

۸. سوره ص، آیه ۴۱.

ابن عتائق در این باره می‌گوید: ظاهر قرآن دلالت ندارد بر این که حضرت ایوب عقوبت شد، بلکه ظاهر آیه حالت حضرت ایوب را به خاطر ضررهایی می‌داند که به او وارد شده است؛ بدین خاطر که در آیه می‌فرماید: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ و کلمه نصب به معنای ضرر است و مختص عذاب نیست. و گاهی ضرر به خاطر امتحان است و همیشه به خاطر عذاب نیست. همچنین اضافه آن به شیطان به خاطر وسوسه او نسبت به این امور است.

همچنین در آیه دیگر ﴿وَإِيُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾^۱ ظاهر آیه بر قول علی بن ابراهیم و مفسران دلالت ندارد، زیرا ضرر گاهی از باب محنت، سختی و امتحان است و گاه نیز از باب عقوبت است. از این رو، آنچه که مفسران در این باب گفته‌اند، شایسته توجه نیست؛ چرا که مخالف اصول است و درباره انبیا این موارد صحیح نیست.^۲

۶. نقد احادیث با توجه به دیدگاه فقهی و اجتهادی

ابن عتائق برخی از احادیثی را که در ذیل آیت الاحکام^۳ وارد شده است، با توجه به دیدگاه فقهی شیعه و نظرات خود، مورد نقد قرار می‌دهد. بنابراین، یکی دیگر از معیارهای ابن عتائق در نقد احادیث، مطابقت یا عدم مطابقت با فقه شیعه است. موارد بسیاری در کتاب مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی در زمینه فقه است؛ فقه مقارن،^۴ احکام حیض،^۵ نکاح،^۶ کفاره،^۷ قرائت نماز،^۸ عدم ورد کفار به مساجد،^۹ عدم حرمت صید کلب معلم و اختلاف آن با عامة،^{۱۰} اختلاف فتوا،^{۱۱} احکام عبد و أمه^{۱۲} و احکام نگاه کردن^{۱۳} که به برخی اشاره می‌شود:

۱. سوره انبیاء، آیه ۸۳.

۲. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۴۴۸.

۳. رک: دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام، ص ۱۱-۱۳.

۴. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۱۴۰.

۵. همان، ص ۴۱۲.

۶. همان، ص ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۲۰۵، ۳۳۰، ۳۳۸.

۷. همان، ص ۸۳، ۸۴.

۸. همان، ص ۵۴۸.

۹. همان، ص ۱۰۱.

۱۰. همان، ص ۱۳۸.

۱۱. همان، ص ۱۴۰، ۱۳۹، ۳۲۰، ۱۶۶، ۳۳۱.

۱۲. همان، ص ۲۷۱، ۲۲۰، ۳۳۸.

۱۳. همان، ص ۳۳۷.

الف) دیدگاه فقهی

۱. در ذیل آیه ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾^۱ تفسیر القمی حدیثی را به این مضمون نقل می‌کند که خداوند نکاح اهل کتابی را که در دارالاسلام هستند و جزیه می‌دهند حلال کرده است.

ابن عتائق در نقد این حدیث می‌گوید:

در حال حاضر اجماعاً نکاح زن کافر جایز نیست؛ چه از اهل کتاب باشد یا خیر؛ مگر این که همسرش مسلمان شده باشد و او باقی بر کفر باشد. در این صورت بر نکاح این مرد باقی است و بر این مرد حلال است.^۲

۲. در ذیل آیه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾^۳ حدیثی در تفسیر القمی است که حضرت رسول ﷺ با اعراب مصالحه کرد که آن‌ها به مدینه مهاجرت نکنند و در دیارشان بمانند و زمانی که برای جنگ نیاز به آن‌ها بود، آن‌ها را فرا بخواند. البته برای آن‌ها از غنیمت نصیبی نباشد.

ابن عتائق حکم این حدیث را مورد نقد قرار می‌دهد؛ زیرا براساس ادله فقهی اجماعاً غنیمت بین افرادی که جنگ کرده اند، تقسیم می‌شود. ابن ادریس^۴ نیز این حدیث را انکار کرده است.^۵

ب) دیدگاه سندی

علی بن ابراهیم در ذیل آیه ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى﴾^۶ حدیثی را از امام سجاد (ع) نقل می‌کنند که این آیه درباره عباس بن عبدالمطلب و عبدالله بن العباس نازل شده است. ابن عتائق در نقد این حدیث به ضعف سند این حدیث اشاره می‌کند و بیان می‌کند که عبدالله و پدرش از مستبصرین و موالیان امیرالمؤمنین علی (ع) بوده‌اند.^۷

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۱.

۲. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۱۳۹.

۳. سوره انفال، آیه ۷۲.

۴. السرائر، ج ۲ ص ۱۱.

۵. مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۱۹۱.

۶. سوره اسراء، آیه ۷۲.

۷. اقول: فی السند ضعف، فإن عبد الله وأباه كانا مستبصرين مواليين لعلی (مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ص ۲۷۹).

نتیجه‌گیری

نقد حدیث کاری بسیار جسورانه و دقیق است و نیازمند توانمندی بالایی ناقد و تسلط او بر مباحث علوم اسلامی است. ابن عتائقی در کتاب مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی به صورت گسترده اقدام به نقد حدیث نموده است. نقد وی با توجه به فهم عقلی مطالب و همچنین با توجه به باورهای کلامی و فقهی شیعه و مسائل ادبی است که در شش محور کلی صورت گرفته است: ۱. کلامی، ۲. فقه الحدیثی، ۳. ادبی، ۴. طبی، ۵. تفسیری، ۶. فقهی.

در معیار کلام، بحث عصمت انبیا و ائمه به شدت مورد توجه است. وی احادیث عدم عصمت را به شدت مورد نقد قرار می‌دهد و این احادیث را فاسد و باطل می‌شمارد و نظریه عدم عصمت را دیدگاه امامیه نمی‌داند.

در فقه الحدیث معیارهایی همچون توجه به احادیث هم خانواده، شواهد تاریخی و موارد مخالف عقل و اجماع مورد توجه است. وی در نقد حدیث روایاتی را که با اصول مذهب و عقل سلیم سازگاری ندارد، کنار می‌گذارد.

با توجه به تبحر ابن عتائقی در زمینه ادبیات عرب، یکی از معیارهای نقد حدیث خود را برپایه قواعد ادبی و لغوی قرار می‌دهد و احادیثی را که مخالف قواعد ادبی است، مورد نقد قرار می‌دهد. ابن عتائقی، احادیثی را که با مسائل طبی و طبیعت ساختاری بدن در تقابل باشند مورد نقد قرار می‌دهد.

در معیار تفسیر ابن عتائقی مواردی را که معنای تفسیری مناسبی ندارد و همچنین خلاف ظاهر آیات است، مورد نقد و بررسی قرار داده است.

از جمله معیارهای نقد ابن عتائقی توجه به مطابقت یا عدم مطابقت با فقه شیعه است. وی با توجه به دیدگاه فقهی شیعه و نظرات خود، احادیثی را که در ذیل آیات الاحکام بیان شده نقد کرده است.

کتابنامه

قرآن کریم

آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، محمد جواد بلاغی، قم: مرکز العالی للعلوم والثقافة الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۳۱ق.

اندیشه شناسی محدثان حله، امین حسین پوری، قم: در الحدیث، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.

- الهیات و معارف اسلامی، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه سید الشهداء، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.
- أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش.
- بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، سید ابوالقاسم خویی، ترجمه: محمد صادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش.
- تنزیه الأنبياء، علی بن حسین علم الهدی، قم: الشریف الرضی، بی تا.
- التمهید، محمد هادی معرفت، قم: علوم قرآنی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- تلخیص التمهید، محمد هادی معرفت، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ ش.
- ترجمه قرآن، ناصر مکارم شیرازی،^۱ قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۳ ش.
- حدیث پژوهی، مهدی مهریزی، قم: دار الحدیث، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
- دانش حدیث، به قلم مدرسان دانشکده علوم حدیث، قم: نشر جمال، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
- دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام، باقرایوانی، قم: دارالفقه، چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش.
- در پرتو حدیث، عبد الهادی مسعودی، قم: دارالحدیث، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
- روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران: سمت، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- شرح کتاب الناسخ و المنسوخ، شهاب الدین احمد البحرانی، تصحیح: دکتر محمد جعفر اسلامی، بنیاد علوم اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
- شناخت قرآن، محمد حسین طباطبایی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۵۳ ش.
- فرهنگ علم کلام، احمد خاتمی، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- المیزان فی التفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، قم: جامعه مدرسین، چاپ هشتم، ۱۴۲۵ ق.
- منطق فهم حدیث، سید کاظم طباطبایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.

۱. لازم به ذکر است، تمام ترجمه‌های ارائه شده از آیات، ترجمه قرآن آیه الله مکارم شیرازی است.

- معجم تفسیر مفردات الفاظ قرآن کریم، سمیع عاطف الزین، لبنان: دار الإفريقية العربیه، چاپ چهارم، ۱۴۲۲ق.
- مختصر تفسیر علی بن ابراهیم القمی، عبد الرحمن بن محمد بن ابراهیم، معروف به ابن العتائق، قم: دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه، ترجمه: عبد العلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ: دوم، ۱۳۷۷ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- واژگان پژوهی قرآنی، محمود سرمدی، قم: انتشارات الهادی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، کاظم قاضی زاده، بینات، سال سوم، شماره ۱۰.
- «پژوهشی پیرامون تفسیر القمی»، سید احمد موسوی، کیهان اندیشه، شماره ۳۲.

فرآیند تمییز مشترکات و توحید مختلفات و تطبیق آن بر تعبیرهای به کار رفته برای ابوالفضل شیبانی

محمد عافی خراسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۴

چکیده

ابوالفضل شیبانی از محدثان فعالی است که نام وی در انبوهی از سندهای احادیث فریقین آمده است. یکی از مسئله‌های مهم درباره وی، مسئله «تمییز مشترکات» و «توحید مختلفات» است؛ زیرا تعبیرهای بسیار گوناگونی برای نام بردن از او به کار رفته است؛ به گونه‌ای که اگر دقت نشود، بخشی از آن‌ها مجهول می‌مانند و به اتحاد آن‌ها با ابوالفضل پی برده نخواهد شد. در این مقاله، با واکاوی نام و نسب ابوالفضل، توجه به سنت اختصارگویی در ذکر نسب اشخاص، توجه به راوی و مروی عنه و تحلیل تصحیف‌های انجام شده در نام وی، شمار قابل توجهی از این تعبیرها از جهالت به درآمده‌اند و هم زمان، محدثانی که شباهت‌های بسیاری با ابوالفضل داشته و ممکن است با وی اشتباه گرفته شوند، مشخص شده‌اند و قرینه‌هایی برای تشخیص آن‌ها بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: ابوالفضل شیبانی، تصحیف، توجه به نسب راویان، سنت اختصارگویی در نسب راویان، تمییز مشترکات، توحید مختلفات.

مقدمه و اهمیت بحث

اهمیت بحث درباره ابوالفضل شیبانی بر کسانی که با علم رجال آشنایی دارند، پوشیده نیست. اگر نام وی در نرم افزارهای احادیث شیعه و سنی جستجو شود، با حجم بزرگی از احادیثی روبه‌رو می‌شویم که وی در سند آن‌ها حضور دارد. نام او در طریق برخی از پیشینیان (قُدما) به کتاب‌های شیعه نیز بسیار جلوه گراست؛ به عنوان مثال، نام وی در

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، پردیس فارابی (khorasani.m.afi@gmail.com).

طریق شیخ طوسی به حجم انبوهی از کتاب‌های اصحاب آمده است.^۱ با وجود این حجم از میراثِ راوی‌ی وی، اما تا کنون پژوهش‌های جامعی درباره این راوی و شناخت ابعاد گوناگون شخصیتی وی انجام نگرفته است. یکی از مسئله‌های مهم درباره این راویِ فعال، وجود تعبیرهای بسیار مختلفی است که در نام بردن از وی استفاده شده است که اندکی بی‌دقتی در آن‌ها کافی است تا مجهول انگاشته شده یا با راویان دیگری اشتباه گرفته شوند و در نتیجه، قضاوت ما را نسبت به یک سند دچار خدشه سازند.

در فرآیند «توحید مختلفات» بررسی نسبِ راوی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا یکی از چالش‌هایی که باعث عدم تشخیص هویت یک راوی و اشتباه گرفتن وی با دیگران می‌شود، پدیده اختصار در ذکر نسب اشخاص است. توضیح، این که شیوه‌ای رایج در یادکرد از افراد وجود داشته است که نسب یک شخص را به صورت اختصاری ذکر می‌نمودند و برخی از آن را انداخته و تنها به ذکر برخی دیگر اکتفا می‌نمودند؛ مثلاً گاهی پس از ذکر نام پدر شخص، مستقیماً نام بعضی از اجداد بزرگ وی ذکر شده و برخی از اجداد بین پدر و جد بزرگ حذف می‌شد. در موارد بسیاری، حتی نام پدر نیز حذف شده و شخص مستقیماً به یکی از اجداد نزدیک یا دورش نسبت داده شده است؛ مثلاً نسب اصلی شیخ صدوق «محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه» است، اما در موارد بسیاری از وی با تعبیر «محمد بن علی بن بابویه»^۲ یا «محمد بن بابویه»^۳ یاد شده است. این چالش وقتی پیچیده‌تر می‌شود که ببینیم در این شیوه، گاهی افراد در موارد مختلف به اجداد گوناگون خود نسبت داده می‌شده‌اند؛ به عنوان نمونه، به این تعبیرها نگاه کنید: «الحسن بن علی بن زکریا العدوی»^۴، «الحسن بن علی بن زفر»^۵، «الحسن بن صالح»^۶، «الحسن بن علی العاصمی»^۷ و «الحسن بن علی بن عاصم

۱. نام وی بیش از ۱۹۰ بار در طریق به کتاب‌ها آمده است! (به عنوان نمونه، رک: فهرست الطوسی، ص ۲۰، ۲۱ و ۳۵). نجاشی نیز در طریق به برخی از کتاب‌ها با واسطه از وی استفاده کرده است. البته استفاده وی بسیار محدودتر از شیخ طوسی بوده و همچنین برخی از این طریق‌ها، طریق خودِ نجاشی نیستند (به عنوان نمونه، رک: رجال النجاشی، ص ۲۹ و ۱۰۳).

۲. به عنوان نمونه: کنز الفوائد، ج ۲ ص ۴۷؛ الإقبال بالأعمال، ج ۳ ص ۲۹.

۳. به عنوان نمونه: بشارة المصطفی، ص ۱۴۳؛ الإقبال بالأعمال، ج ۱ ص ۱۴۳.

۴. کامل الزیارات، ص ۵۲؛ کفایة الأثر، ص ۹۰.

۵. تاریخ بغداد، ج ۷ ص ۳۹۳.

۶. همان، ج ۷ ص ۳۹۴.

۷. کنز الفوائد، ج ۲ ص ۵۶.

البزوفری^۱. در نگاه ابتدایی، قطعاً تصور خواهد شد که این ها تعبیرهایی از افرادی متفاوت اند، در حالی که همه این تعبیرها اشاره به یک نفر دارند که در هر بار به اجداد مختلف خود نسبت داده شده و باعث پدید آمدن چنین گوناگونی شده است؛ زیرا نسب کامل وی «الحسن بن علی بن زکریا بن صالح بن عاصم بن زفر بن العلاء بن أسلم العدوی» است.^۲ بنابراین، با وجود چنین شیوه‌ای در یادکرد از اشخاص، تردیدی در اهمیت بحث درباره نسب یک راوی نمی ماند؛ زیرا اگر نسب یک راوی را بدانیم، در مواردی که برخی از افراد در سلسله نسب شخص حذف می شوند، بهتر می توان آن را تشخیص داد و در نتیجه، از مجهول دانستن آن راوی یا اشتباه گرفتن وی با شخصی دیگر جلوگیری می شود. در اصطلاح علم رجال، به این تلاش برای جلوگیری از اشتباه در تشخیص تعبیرهای مختلف برای یک راوی، «توحید مختلفات» گفته می شود.

از سویی دیگر، کسانی هستند که در نام و نسب و ... یا بخشی از آن، شبیه ابوالفضل هستند و امکان دارد با وی اشتباه شوند. ناگفته پیداست که بررسی این موارد نیز ضروری است و از آن اصطلاحاً تعبیر به «تمییز مشترکات» می شود. در این مقاله، با استفاده از قرینه های مختلفی که خواهد آمد، تلاش شده است ابهام ها و اشتباه ها در این دو محور مهم برطرف شوند.

پیشینه

چنان که گذشت، تا به حال نگارنده هیچ پژوهش جامعی درباره ابوالفضل ندیده است. در منابع رجالی نیز تنها بحث هایی درباره تضعیف وی بیان شده است^۳ و هیچ بحثی درباره تمییز مشترکات و توحید مختلفات، درباره وی انجام نشده است. تنها خطیب بغدادی در دو مورد به احتمال اتحاد برخی تعبیرهای مبهم با وی اشاره کرده است؛ چنان که در ادامه می آید.

نام و نسب کامل او

نجاشی و خطیب بغدادی^۴ به نسب کامل ابوالفضل پرداخته اند و آن را تا «شیبان»، جد

۱. امالی الطوسی، ص ۵۸۱.

۲. أخبار الوافدات من النساء علی معاویه، ص ۲۲؛ تاریخ بغداد، ج ۷ ص ۳۹۲. خطیب بغدادی نسب وی را درست تراز ضبی بیان می کند.

۳. به عنوان نمونه، رک: رجال النجاشی، ص ۳۹۶؛ فهرست الطوسی، ص ۴۰۱؛ تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۸۶؛ میزان الاعتدال، ج ۳ ص ۶۰۷.

۴. در نظر نگارنده، آثار خطیب بغدادی از مهم ترین منابع برای شناخت ابوالفضل شیبانی است؛ چرا که نام ابوالفضل ده ها بار در تاریخ بغداد و دیگر آثار خطیب آمده است و داده های قابل توجهی را می توان از لایه های همین موارد استخراج کرد؛ مانند مشایخ و شاگردان ابوالفضل، موقعیت های جغرافیایی و تاریخی اخذ و ادای حدیث وی و ... البته باید گفت که اهمیت الامالی شیخ طوسی در این زمینه کمتر نیست و حجم اطلاعاتی که وی در این کتاب ←

اعلای قبیله «بنی شیبان» رسانده‌اند.

نجاشی می‌گوید:

محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله بن الجهلول بن همام بن المطلب بن همام بن بحر بن مطربین مرة الصغری بن همام بن مرة^۱ بن ذهل بن شیبان.^۲

خطیب بغدادی نیز تنها «مطربین بحر» را به جای «بحرین مطر» ذکر می‌کند.^۳

مهم‌ترین منابع درباره نسب ابوالفضل، همین دو منبع هستند و به نظر می‌آید منابع دیگر در این زمینه، در میان اهل سنت، از خطیب بغدادی^۴ و در امامیه، از نجاشی^۵ پیروی کرده‌اند.

کنیه وی

کنیه وی ابوالفضل است؛ چنان‌که نجاشی، شیخ طوسی و خطیب بغدادی - که نگاه‌شده‌های آن‌ها منابع رجالی دست اول درباره وی به شمار می‌رود - هنگامی که در ذیل عنوان مختص به او، به طور ویژه به وی پرداخته‌اند، تنها همین کنیه را ذکر کرده‌اند.^۶ آن‌ها در جاهای دیگر کتاب‌های خود نیز بارها در یادکرد از وی تنها از همین کنیه استفاده

→ خود درباره ابوالفضل در لابه لای اسناد حدیث‌ها به ما می‌دهد، کم نظیر است؛ چرا که علاوه بر داده‌های ارزشمندی درباره سفرها و تاریخ‌های اخذ حدیث وی، برخی از بیان‌های ابوالفضل در ذیل برخی روایات نیز گزارش شده است که می‌تواند قرینه بسیار مهمی در شناخت شخصیت او باشد.

۱. اسماعیل پاشا بغدادی به اشتباه، «قرة» ذکر کرده است (هدیه العارفين، ج ۲ ص ۳۸). وی در ذکر سال وفات و کنیه وی نیز اشتباه کرده است.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۳. تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۸۶. نگارنده برای دقت بیشتر، به تصحیح دیگر تاریخ بغداد نیز مراجعه نمود (تاریخ بغداد، تحقیق بشار عواد معروف، ج ۳ ص ۴۹۹). مرحوم شوشتری نیز به این نکته توجه داشته است (قاموس الرجال، ج ۹ ص ۳۸۷). نگارنده با جستجو در کتاب‌های انسب نتوانست به قرینه ای برای ترجیح یکی از این دو دست یابد. اگر در علم انسب ثابت شود که «بحرین مطر» یا بالعکس درست است، می‌تواند قرینه ای بر دقت بالاتر نجاشی یا خطیب بغدادی بر دیگری در علم انسب باشد؛ البته با صرف نظر از این که شاید این اشتباه ناشی از علت دیگری، مانند اشتباه ناسخان باشد. همچنین شایان ذکر است، خطیب بغدادی برخلاف نجاشی، تعبیر «الصغری» را نیز برای «مرة» به کار نبرده که ثمره ای در محل بحث ندارد.

۴. به عنوان نمونه، رک: تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۴ ص ۱۴؛ الضعفاء و المترکین، ج ۳ ص ۸۰.

۵. به عنوان نمونه: روضة المتقین، ج ۱۴ ص ۴۴۰. از آن جا که شیخ طوسی در آثار خود نسب ابوالفضل را ذکر نکرده است، نجاشی تنها مرجع رجالی امامیه در این باره است (رک: فهرست الطوسی، ص ۴۰۱؛ رجال الطوسی، ص ۴۴۷).

۶. فهرست الطوسی، ص ۴۰۱؛ رجال الطوسی، ص ۴۴۷؛ رجال النجاشی، ص ۳۹۶؛ تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۸۶. در تحقیق آقای بشار عواد معروف نیز «ابوالفضل» ذکر شده است (رک: تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۴۹۹).

کرده‌اند.^۱ با این همه، در موارد متعددی از وی با کنیه «ابوالفضل» یاد شده است؛^۲ اما چنان که گذشت، در هیچ کدام از منابع رجالی پیش گفته، اشاره‌ای به وجود دو کنیه، یا تردیدی در کنیه وی وجود ندارد. از سویی دیگر، «ابوالفضل» و «ابوالفضل» بسیار شبیه یکدیگرند و تصحیف آن‌ها به یکدیگر بسیار آسان است. همچنین، در بخشی از مواردی که تعبیر «ابوالفضل» آمده است، می‌توان تعبیر «ابوالفضل» را در اختلاف نسخه‌ها یافت. اگر در کتابی «ابوالفضل» آمده باشد و هیچ اشاره‌ای به اختلاف نسخه‌ای نشده باشد، احتمالاً به خاطر عدم دسترسی به نسخه‌های مختلف از یک کتاب باشد که باعث می‌شود محقق در چاپ کتاب پی به اختلاف این کلمه در نسخه‌های دیگر نبرد؛ چنان که در بعضی از کتاب‌هایی که «ابوالفضل» ذکر شده و در پاورقی پیشین گذشت، در تصحیح‌های دیگر همان کتاب‌ها، تعبیر «ابوالفضل» در متن آورده شده و به این مطلب اشاره شده که در بعضی از نسخه‌ها «ابوالفضل» وجود دارد.^۳ بنابراین، در مجموع با قرینه‌های گوناگون روشن می‌شود که تمامی این موارد تصحیف از «ابوالفضل» است و کسانی که «ابوالفضل» را کنیه‌ای جداگانه برای وی دانسته‌اند،^۴ به خطا رفته‌اند.

نام‌ها و تعبیرهای به کار رفته برای وی

باید دانست تعبیرهایی که برای یادکرد از ابوالفضل به کار رفته، بسیار گوناگون است. در

۱. فهرست الطوسی، ص ۳۹۵؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۷ و ۴۱۸ و ۴۴۶ و ۴۴۷؛ رجال النجاشی، ص ۱۳۲ و ص ۱۶۶ و ص ۲۵۴ و ص ۲۵۴ و ص ۳۷۳ و ۳۷۹ و ۳۸۲ و ۴۳۹ و ۴۶۲؛ تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۲۸۷؛ ج ۳ ص ۴۳۳؛ ج ۴ ص ۱۷۶؛ ج ۴ ص ۲۶۱؛ ج ۵ ص ۳۶۱؛ ج ۷ ص ۲۱۴؛ ج ۸ ص ۶۲؛ ج ۸ ص ۴۱۲؛ ج ۱۰ ص ۳۴۶؛ ج ۱۰ ص ۳۴۶؛ ج ۱۰ ص ۳۴۶؛ ج ۱۱ ص ۹۹؛ ج ۱۱ ص ۱۳۹؛ ج ۱۲ ص ۷۴؛ ج ۱۲ ص ۴۷۴؛ ج ۱۴ ص ۲۳.

۲. به عنوان نمونه رک: آداب الصحبة، ج ۱ ص ۱۱۳؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۷؛ تلخیص المتشابه، ج ۱ ص ۴۴۵؛ المتفق والمفترق، ج ۲ ص ۸۱۵؛ الوسيط فی تفسیر القرآن المجید، ج ۱ ص ۳۹۵؛ الإكمال، ج ۶ ص ۱۸۳؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۸ ص ۱۰۵؛ مناقب آل أبی طالب، ج ۴ ص ۱۳۲؛ جامع الأخبار، ص ۳۵؛ الموضوعات، ج ۲ ص ۱۱۶؛ اكمال الإكمال، ج ۴ ص ۱۵۶؛ مهج الدعوات، ص ۲۱۸؛ الدر النظیم، ص ۶۶۳؛ منهاج السنة النبویة، ج ۸ ص ۱۹۳؛ العبر فی خبر من غبر، ج ۲ ص ۱۷۳؛ تاریخ الإسلام، ج ۲۷ ص ۱۵۷؛ البداية والنهاية، ج ۶ ص ۸۴. باید توجه داشت گاهی در متن کتاب‌ها تعبیر درست «ابوالفضل» آمده، اما هنگام پیاده سازی در نرم افزارها به اشتباه «ابوالفضل» تایپ شده است؛ مثلاً در اصل تحقیق آقای معروف «ابوالفضل» وجود دارد (رک: تاریخ بغداد، ج ۱۲ ص ۶۵)، اما همین متن در نرم افزار المكتبة الشاملة، «ابوالفضل» نگاشته شده است.

۳. مثلاً در چاپ دیگر تفسیر واحدی (غیر از چاپی که در پاورقی پیشین گذشت) اشاره شده که در یکی از نسخه‌ها تعبیر «ابوالفضل» آمده است (رک: تفسیر الوسيط، وزارت اوقاف مصر، ج ۱ ص ۳۹۳).

۴. به عنوان مثال، این اشتباه در نرم افزار جوامع الکلم رخ داده است.

این میان، تعبیرهایی همچون «ابوالفضل»، «ابوالفضل الشیبانی» و «محمد بن عبدالله الشیبانی» از رایج‌ترین تعبیرهاست که در بیشتر موارد به کار رفته است. همچنین در موارد زیادی، تعبیر «محمد بن عبدالله»^۱ به همراه صفت‌هایی، مانند «الحافظ» یا «الکوفی» آمده است. در بیشتر مواردی که ابوالفضل به شهری نسبت داده شده، به کوفه منسوب شده و تنها در موارد بسیار کمی نیز واژه «البغدادی» برای توصیف وی استفاده شده است^۲ که با توجه به سکونت و وفات وی در بغداد،^۳ طبیعی است.

بسیاری از تعبیرهای دیگری که درباره وی به کار رفته، ترکیبی از آنچه گذشت، است و به آسانی قابل تشخیص است؛ مانند «ابوالفضل الکوفی».^۴

از جهت نسبت داده شدن وی به نیاکانش، باید گفت وی در موارد مختلف به اجداد گوناگون خود نسبت داده شده که باعث به وجود آمدن تعبیرهای متنوعی شده است؛ مانند «محمد بن عبدالله بن محمد»^۵، «محمد بن عبدالله بن البهلول»^۶، «محمد بن عبدالله بن همام»^۷، «محمد بن عبدالله بن المطلب»^۸ و «محمد بن المطلب»^۹. این موارد با آشنایی با

۱. به عنوان نمونه، رک: الإقبال بالأعمال، ج ۲ ص ۲۷۳. طبیعتاً این گونه تعبیر از وی، بیشتر در مواردی کاربرد داشته که در سند احادیث قبل تراز آن، به نام کامل ترا ابوالفضل اشاره شده است؛ اما گاهی هنگام انتخاب احادیث از منابع قدیمی و انتقال به کتاب‌های بعدی، تنها همان حدیث با همان تعبیر موجز از راوی، نقل شده و قرینه ارتباط آن با سندهای قبلی از بین رفته است.

۲. فوائد تمام، ج ۲ ص ۵۵؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۴ ص ۱۵؛ التدوین فی أخبار قزوین، ج ۳ ص ۳۶۰.

۳. تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۸۶.

۴. به عنوان نمونه: الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، ج ۱ ص ۲۸۵.

۵. شرف أصحاب الحديث، ج ۱ ص ۵۱؛ سیر السلف الصالحین، ص ۲۹۳؛ الأباطیل و المناکیر، ج ۱ ص ۴۳۸ و ۴۹۳؛ اللطائف من دقیق المعارف، ج ۱ ص ۲۷۲.

۶. بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ج ۲ ص ۶۰۶. در شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج ۴ ص ۷۷۹ بدون «ال» برای «بهلول».

۷. تاریخ جرجان، ص ۳۷۰؛ المجالس العشرة، ص ۳۷؛ الجامع لأخلاق الراوی، ج ۲ ص ۱۵۴؛ المتفق و المفق، ج ۳ ص ۲۰۴۹؛ تلخیص المتشابه، ج ۱ ص ۳۵۱؛ فوائد الکوفیین، ص ۸۷؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۷ ص ۳۷۸؛ ج ۵۲ ص ۱۸۹؛ ج ۵۴ ص ۱۵؛ الثلاثون من المشیخة البغدادیة، حدیث شماره ۱۸.

۸. این یکی از تعبیرهای بسیار پرکاربرد برای وی است. تنها به عنوان نمونه، رک: طبقات الصوفیة، ج ۱ ص ۵۲؛ الفوائد المنتقاة، ج ۱ ص ۶۱.

۹. بشارة المصطفی، ص ۸۶؛ الإقبال بالأعمال، ج ۱ ص ۶۵؛ ج ۲ ص ۳۱۰؛ مهج الدعوات، ص ۱۳۹؛ الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بآمرة المؤمنین، ص ۲۷۲؛ فرحة الغری، ص ۱۳۴. البته در بعضی از این موارد «محمد بن عبدالمطلب» آمده که روشن است که تصحیف از «المطلب» است. البته در خصوص تعبیر «محمد بن المطلب» ممکن است در اصل «محمد بن عبدالله بن المطلب» بوده و «عبدالله» افتاده باشد؛ چرا که در موارد بسیاری از وی با تعبیر «محمد بن عبدالله بن المطلب» یاد شده است.

رواج اختصار در ذکر نسب و نگاه به طبقه و راوی و مروی عنه، آشکار می شود. در این میان، جعفر بن احمد قمی در کتاب های خود، استادش ابوالفضل را در برخی موارد به شکل قابل تأملی مستقیماً به بعضی از اجدادش نسبت داده که باعث ایجاد تعبیهای نادری درباره وی شده است: «محمد بن محمد الکوفی»^۱، «محمد بن بهلول»^۲، «محمد بن همام»^۳، «محمد بن مطر الکوفی»^۴ و «محمد بن عبدالله بن عبید الله»^۵. با این که نگارنده، انبوهی از سندهای احادیث ابوالفضل را مطالعه نموده، اما در جای دیگری چنین تعبیهای درباره وی نیافته است. جالب است که جعفر بن احمد قمی از شیخ خود با این شمار قابل توجهی از تعابیر گوناگون - که برخی از آنها بسیار نامأنوس اند - یاد کرده است. این امر، اهمیت دقت در نسب و نیاکان یک راوی را بیشتر آشکار می سازد؛ زیرا چنان که گذشت، همیشه اختصار در ذکر نسب شخص به یک شکل نبوده است و گاهی اشخاص در موارد مختلف، به اجداد مختلف خود نسبت داده شده اند.

این نکته در تعابیر گوناگونی که ابن شاذان قمی برای استاد خود، ابوالفضل به کار برده

۱. نوادر الأثر، ص ۳۲۷. دلیل نگارنده بر این ادعا این است که «محمد بن محمد» در این سند از ابن عقده نقل کرده است که از مشایخ مشهور ابوالفضل است و همچنین در میان مشایخ جعفر بن احمد، هیچ کسی با نام «محمد بن محمد» نیست، مگر یک مورد که او نیز بصری است، نه کوفی. از سویی دیگر، جد قریب ابوالفضل محمد نام دارد و چنان که گذشت، اختصار در سند و نسبت دادن مستقیم به جد به شکل های گوناگونی انجام می شده است که این شکل می تواند یکی از آنها باشد. علاوه بر این ها، قمی تعابیر نامأنوس دیگری نیز درباره ابوالفضل به کار برده است و چندین بار وی را به اجداد مختلفش نسبت داده است که جلوتر می آید. از مجموعه این قرینه ها به نظر می آید که منظور از «محمد بن محمد الکوفی» همان ابوالفضل است. شایان ذکر است که قمی در دو جای دیگر نیز از ابوالفضل با تعبیر «محمد بن محمد الحافظ» یاد کرده است (نوادر الأثر، ص ۳۴۲ و ۳۴۴) و در هر دو مورد نیز این «محمد بن محمد» از طبری نقل می کند که از استادان معروف ابوالفضل است.

۲. همان، ص ۳۳۰.

۳. همان، ص ۳۴۶. البته نگارنده در این که بتوان اثبات کرد «محمد بن همام» همان ابوالفضل است، اصراری ندارد؛ چرا که دقیقاً هر دو حدیث قبل از حدیث محمد بن همام، از ابوالفضل نقل شده و با تعبیر «محمد بن عبدالله الحافظ» از وی یاد شده است و در این صورت، این که دقیقاً در حدیث بعد از آن دو، از وی با تعبیر دیگری یاد شود، مقداری نامأنوس است؛ اما در این جا نیز محمد بن همام از طبری نقل می کند که استاد ابوالفضل است و در جای دیگری نیز مؤلف از «محمد بن همام» نقل می کند (همان، ص ۳۴۷) که در آن جا نیز محمد بن همام از ابن عقده نقل می کند که استاد ابوالفضل است. بنابراین، باز هم به نظر می آید که مراد از این تعبیر همان ابوالفضل است؛ خصوصاً که قمی استاد دیگری ندارد که این نام، قابل تطبیق بروی باشد.

۴. همان، ص ۳۳۲.

۵. همان، ص ۳۲۹.

است،^۱ نیز تقویت می‌شود. از میان این تعابیر، «محمد بن محمد بن مرة»^۲ قابل توجه است. در میان مشایخ دیگر ابن شاذان شخصی با چنین نامی یافت نمی‌شود، جز ابوالفضل که نام اجداد وی با این تعبیر سازگاری دارد. از سوی دیگر، محمد بن محمد بن مرة در این جا از حسن بن علی عاصمی روایت می‌کند و عاصمی از مشایخ ابوالفضل است.^۳ علاوه بر این، ابن شاذان از برخی مشایخ دیگر خود نیز با تعابیر گوناگون یاد کرده است؛ مانند ابوعبدالله جوهری.^۴ بنابراین، روشن می‌شود که محمد بن محمد بن مرة، در واقع همان ابوالفضل است.

از آن جا که نام ابوالفضل و پدر و دو جدّ نخست وی، یعنی نام‌های «محمد»، «عبدالله» و «عبیدالله»، نام‌هایی بسیار تکراری و پر استعمال اند، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که برای تمایز وی از دیگر راویان، تمایل به این بوده است که وی را به اجداد دیگرش نسبت دهند. و از آن جا که ممکن است در زمان حیات وی و اندکی پس از آن، هنوز تعبیر واحدی درباره او جا نیفتاده بوده است، شاگردانش در موارد مختلف از اجداد گوناگونش برای تمایز وی استفاده نموده‌اند که باعث چنین تنوعی شده است. اما این تحلیل، برخی تعبیرهای دیگری را که گاهی برخی شاگردانش، همچون جعفر بن احمد قمی درباره او به کار برده‌اند، توجیه نمی‌کند؛ مانند تعبیر «محمد بن محمد» که گذشت؛ زیرا «محمد» از پرتکرارترین نام‌هاست. درباره جعفر بن احمد قمی، شاید بتوان گفت از آن جایی که ابوالفضل چندان آوازه خوبی نداشته است، قمی گاهی با چنین تعبیرهایی، خواسته است به صراحت، از وی نام نبرد. این احتمال نیز قابل دفاع نیست؛ زیرا وی چندین بار از تعبیرهایی صریح درباره

۱. «محمد بن عبدالله بن عبیدالله بن مرة» (مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة علیهم السلام، ابن شاذان، ص ۲۴)؛ «محمد بن عبدالله بن عبیدالله» (همان، ص ۴۹)؛ «محمد بن عبدالله بن أبی عبیدالله الشیبانی» (همان، ص ۵۳) که «أبی» تصحیف است؛ «محمد بن عبدالله الکوفی» (همان، ص ۵۵)؛ «محمد بن عبدالله بن عبدالله الحافظ» (همان، ص ۸۸) که «عبدالله» دوم تصحیف از «عبیدالله» است؛ «محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن مطر الشیبانی» (همان، ص ۱۵۱) که «عبدالمطلب» تصحیف از «المطلب» است؛ «محمد بن عبدالله بن عبیدالله بن البهلول الموالی» (همان، ص ۱۶۹) که شاید «موالی» تصحیف از «الکوفی» باشد.

۲. «حدثنا محمد بن محمد بن مرة» (همان، ص ۶۲)؛ همچنین کراجکی و ابن طاووس نیز این حدیث را از خود ابن شاذان روایت کرده و نام وی را دقیقاً به همین شکل نقل کرده‌اند (کنز الفوائد، ج ۲ ص ۵۶؛ الیقین، ص ۴۷۴)؛ اما در بحار «محمد بن أحمد بن مرة» آمده که تصحیف است (بحار الأنوار، ج ۲۷ ص ۱۱۲).

۳. به عنوان نمونه، رک: امالی الطوسی، ص ۶۱. در آغاز مقاله به تعبیرهای گوناگون از عاصمی اشاره شد.

۴. «أحمد بن محمد بن عبیدالله» (مائة منقبة، ص ۳۷)؛ «أحمد بن محمد بن أبیوب» (همان، ص ۷۸) و «أحمد بن محمد بن الحسن بن أبیوب» (همان، ص ۱۲۸).

ابوالفضل استفاده نموده است. پس اگر قرار بود وی به خاطر نقل از ابوالفضل متهم شود، بدون این چند تعبیر نامأنوس نیز متهم می‌شد. بنابراین، به نظر می‌رسد بهترین تحلیل در تنوع تعبیر برای ابوالفضل در کتاب قمی و مانند آن، همان است که روش اختصار نسب فقط به یک شکل نبوده و گاهی شخص را به اجداد گوناگونش نسبت می‌داده‌اند؛ به ویژه درباره کسی که نام وی و پدرش پرتکرار باشد.

البته باید توجه داشت که بعضی از تعبیرهای نامأنوس در یادکرد از ابوالفضل، به خاطر اختصار در نسب نیست، بلکه برای تدلیس است. این مطلب، با توجه به تضعیف شدید وی، به ویژه در فضای اهل سنت، به راحتی قابل درک است؛ به عنوان نمونه، خطیب بغدادی روایتی را از شخصی به نام «ابوالفضل عبدالله بن عبد الخالق» می‌آورد. سپس از دیگران نقل می‌کند که منظور از این تعبیر همان ابوالفضل شیبانی است.^۱ در جای دیگری نیز از یک راوی تعبیر به «محمد بن عبدالله بن محمد الكلوذانی» شده است. خطیب بغدادی می‌گوید:

این کلوذانی مجهول است و به نظر می‌رسد که وی همان ابوالفضل شیبانی است، اما راوی او را به کلوزان نسبت داده است تا امرش پوشیده بماند.^۲

بنابراین، پیداست که این تعبیرها، تعبیرهای واقعی برای ابوالفضل نیستند؛ چنان که در میان نیاکان ابوالفضل، فردی به نام عبد الخالق یافت نمی‌شود و در هیچ سندی وصف «کلوذانی» برای وی به کار نرفته است و از عبارت خود خطیب بغدادی نیز روشن است که با وجود نزدیکی زمانش به ابوالفضل، اصلاً چنین تعبیری درباره وی شنیده است. بنابراین، این دو مورد، قرینه‌هایی بر شدت بدنامی ابوالفضل در فضای اهل سنت هستند که نشان می‌دهد گاهی راویان برای اجتناب از تصریح به نام وی، تعبیر دیگری به کار برده و تدلیس کرده‌اند.

تصحیف‌های رخ داده در تعبیرهای حاکی از وی

در میان آنچه گذشت نیز، بخشی از تصحیف‌ها در یادکرد از ابوالفضل روشن شد. در این جا به برخی دیگر از تصحیف‌ها اشاره می‌شود:

۱. موضح أوهام الجمع و التفریق، ج ۲ ص ۴۵۴.

۲. تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۸۰. قرینه‌ای که خطیب برای ادعای خود ذکر می‌کند، این است که کلوذانی در این روایت از أحمد بن سعید بن یزید الثقفی نقل می‌کند که از استادان ابوالفضل است.

در مواردی از ابوالفضل تعبیر به «محمد بن عبیدالله» شده است.^۱ ممکن است این «عبیدالله» تصحیف از «عبدالله»، پدر وی باشد و همچنین ممکن است به خاطر نسبت مستقیم به جد وی بوده باشد. علامه محمدتقی مجلسی آن را به خاطر نسبت به جد دانسته است؛^۲ اما به نظر می‌آید با وجود شباهت بسیار بین «عبدالله» و «عبیدالله» نمی‌توان احتمال تصحیف را نادیده گرفت، بلکه در برخی جاها واضح است که تصحیف است؛ مانند «محمد بن عبیدالله بن محمد بن عامر بن المطلب».^۳ در این جا «عبیدالله» نمی‌تواند نسبت به جد باشد؛ چرا که در نسب ابوالفضل، محمد دوم فرزند عبیدالله است، نه پدر او. همچنین «عامر» اشتباه است و احتمالاً تصحیف از «همام» است.

در موارد متعددی نام جد اعلای ابوالفضل - که «مطلب» بوده - به «عبدالمطلب» تصحیف شده است^۴ که با توجه به انس ذهنی ناسخان به نام جد پیامبر اکرم ﷺ طبیعی است. رافعی قزوینی نیز این گونه از وی یاد می‌کند:

محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن محمد بن بهلول الکوفی.^۵

که «محمد» سوم زاید و اشتباه است و «عبدالله» دوم نیز تصحیف از «عبیدالله» است. میرزای افندی نیز از نسخه‌ای قدیمی نقل می‌کند که نام جد ابوالفضل در آن از «بهلول» به «البهلوان» تصحیف شده است.^۶

در یک سند نیز چنین آمده است:

أخبرنا عبدالرحمن بن محمد النيسابوري، حدثنا محمد بن عبدالله بن بهلول الفقيه، حدثنا أحمد بن علي بن أبي حميرة.^۷

۱. به عنوان نمونه، رک: المتفق و المفترق، ج ۳ ص ۱۵۳۸. البته روشن است که در بیشتر این موارد «عبیدالله» اشتباه ناسخان است؛ چنان که در این جا بعید است خطیب بغدادی با وجود آشنایی کاملش با ابوالفضل چنین اشتباهی کند؛ گرچه احتمال سهو قلم وی نیز منتفی نیست.

۲. روضة المتقين، ج ۱۴ ص ۴۴۰.

۳. الأملی الخمیسیة، ج ۱ ص ۱۸۳.

۴. به عنوان نمونه، رک: مائة منقبة، ص ۱۵۱؛ معالم العلماء، ص ۱۴۱؛ بشارة المصطفی، ص ۶۶ و ۸۶؛ نزهة الناظر، ص ۱۵۱؛ الإقبال بالأعمال، ج ۱ ص ۶۵؛ البیقین، ص ۲۷۲، ۳۸۶، ۳۶۸؛ فرحة الغری، ص ۱۳۴.

۵. التدوین فی أخبار قزوین، ج ۳ ص ۲۳۵.

۶. ریاض العلماء، ج ۲ ص ۴۴۶.

۷. المنتخب من کتاب الزهد و الرقائق، ص ۵۹؛ «حمیرة» در این جا تصحیف از «خمیرة» است.

در نظر نگارنده این احتمال قابل توجه است که منظور از «محمد بن عبدالله بن بهلول» در این جا همان ابوالفضل باشد؛ چرا که وی دقیقاً در همان طبقه ابوالفضل است و نیشابوری - که در این جا از وی روایت کرده است - در جایی دیگر از ابوالفضل روایت دارد.^۱ مروی عنه نیز در این جا احمد بن علی است و گرچه نگارنده تا کنون روایتی از ابوالفضل، از این شخص نیافته است، اما از آن جا که احمد در مصیصه بوده^۲ و ابوالفضل نیز در این شهر اخذ حدیث داشته است،^۳ احتمال اخذ حدیث ابوالفضل از وی بالاست. به هر حال، اگر تعبیر «الفقیه» واقعاً تعبیر نیشابوری درباره ابوالفضل باشد، بسیار شایسته تأمل است؛ زیرا نگارنده تا کنون در هیچ جای دیگری چنین وصفی درباره ابوالفضل نیافته است؛ ضمن این که میراث روایی ابوالفضل که اکنون موجود است، نیز معمولاً رنگ و بوی فقهی ندارد و در ترجمه وی و نام کتاب‌های وی نیز فعالیت فقهی چشم‌گیری دیده نمی‌شود.^۴ از سویی دیگر، روشن است که در قرن چهارم یا پنجم، «فقیه» به معنای قرآنی اصیل آن نبوده و به معنای اصطلاحی آن، یعنی شاخه‌ای از علوم اسلامی به کار رفته است.^۵ بنابراین، نمی‌توان این واژه را به معنای قرآنی آن دانست و کاربرد آن را برای ابوالفضل توجیه نمود. احتمالاً تعبیر «الفقیه» در واقع، صفت احمد بن علی بوده است؛ زیرا در بعضی از سندها از وی به «احمد بن علی الفقیه» یاد کرده‌اند.^۶ بنابراین، ظاهراً در این سند تصحیف جابجایی رخ داده و واژه «الفقیه» به جای احمد، برای ابوالفضل نوشته شده است.^۷

از تصحیف‌های دیگر در یادکرد از ابوالفضل، می‌توان به تصحیف «شیبانی» به

۱. تاریخ بغداد، ج ۵ ص ۳۵۳.

۲. همان، ج ۵ ص ۶۹.

۳. امالی الطوسی، ص ۵۰۱، ۵۰۴، ۶۱۴ و ۶۲۸.

۴. گرچه کتابی به نام «الفرائض» به وی نسبت داده شده است (رک: فهرست الطوسی، ص ۴۰۱)، ولی در میان عناوین کتاب‌های دیگرش و محتوای احادیث موجود از وی به چشم نمی‌آید.

۵. به عنوان نمونه، رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۱؛ رجال النجاشی، ص ۴۸.

۶. الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، ج ۱ ص ۱۳۶، ۲۱۰ و ۳۵۸. ابن عساکر نیز وصف «الفقیه» را در عنوان وی ذکر کرده است (تاریخ مدینه دمشق، ج ۵ ص ۴۳).

۷. مؤید آن، این است ابن جوزی همین حدیث را با همین سند از خطیب بغدادی نقل می‌کند، ولی تعبیر «فقیه» را برای «محمد بن عبدالله بن بهلول» ذکر نمی‌کند؛ گرچه برای احمد بن علی نیز نمی‌آورد (ذم الهوی، ج ۱ ص ۷۸).

«النسائی»،^۱ «السلمی»،^۲ «الشعبانی»^۳ و «السمنانی»^۴ اشاره کرد.

البته به طور کلی، ممکن است در برخی از موارد، تصحیف ها در خود نسخه خطی رخ نداده باشد، بلکه در چاپ کتاب و فرآیند خوانش نسخه های خطی روی داده باشد.

نکر ابوالفضل در دو عنوان جداگانه و اشتباه در تشخیص اتحاد آنها

در شمار قابل توجهی از منابع، از ابوالفضل در دو یا چند عنوان جداگانه یاد شده است. باید گفت اگر به مواردی از قبیل تصحیف و روش اختصار در ذکر نسب و... توجه بیشتری می شد، این اشتباه رخ نمی داد.

ابن شهر آشوب،^۵ ابن داود حلی^۶ و علامه محمد تقی مجلسی^۷ ابوالفضل را در دو عنوان جداگانه ذکر کرده اند و از آن جا که دو عنوان را پشت سر هم آورده اند، احتمال تکرار سهوی نیز نمی رود؛ یعنی اگر این دو عنوان در دو جای مختلف از کتاب های ایشان با فاصله زیاد از یکدیگر قرار می داشت، می توانستیم احتمال دهیم که شاید مؤلفان می دانسته اند که این دو عنوان برای یک شخص است، اما به خاطر سهو و نسیان وی را دوباره ذکر کرده اند. اکنون که

۱. «أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ نَصْرِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُهْلُولٍ النَّسَائِيُّ» (شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج ۴ ص ۷۷۹). البته روایتی از عبد الوهاب بن نصر مالکی از ابوالفضل یافت نشد. بنابراین، احتمال این که مراد شخص دیگری باشد، وجود دارد؛ اما از لحاظ طبقه، روایت وی از ابوالفضل کاملاً هم خوانی دارد؛ چرا که وی استاد خطیب بغدادی بوده و متوفای ۴۲۲ ق است (تاریخ بغداد، ج ۱۱ ص ۳۳). در میان مشایخ عبد الوهاب نیز کسی که با این الفاظ تناسبی داشته باشد، یافت نشد. لذا به احتمال بسیار زیاد «نسائی» در این جا تصحیف از «شیبانی» است؛ چنان که بهلول نیز یکی از اجداد ابوالفضل است. موارد دیگر از تصحیف به نسائی: تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۹ ص ۵۸؛ ج ۴۲ ص ۱۸۵؛ أخبار الصلاة، ج ۱ ص ۱۸؛ جزء من تخریج أحمد بن عبد الواحد البخاری، ص ۲۱.

۲. المزار الکبیر، ص ۱۳۶. مجلسی نیز همین گونه از مزار، نقل کرده است (بحار الأنوار، ج ۴۷ ص ۳۷۹).

۳. المنتقى من مسموعات مرو، ص ۱۲۶.

۴. تلخیص المتشابه، ج ۱ ص ۱۲۴. در این سند سمنانی از اسوانی و ابن ابی سفیان نقل می کند که هر دو از مشایخ ابوالفضل اند.

۵. معالم العلماء، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۶. رجال ابن داود، ص ۵۰۵. وی در دو عنوان جداگانه در این صفحه از او یاد می کند و یک بار دیگر نیز وی را در ص ۳۲۱، ذیل باب الموثقین و من لم یضعفهم الأصحاب ذکر می کند.

۷. روضة المتقین، ج ۱۴ ص ۴۴۰؛ اما برای نگارنده روشن نیست چرا علامه مجلسی ابوالفضل را در این جا ذکر کرده است؛ زیرا ایشان در ابتدای این باب می گوید: «بقی أن نذكر جماعة ذكرهم المصنف وروی عنهم، أن نبین أحوالهم...» (همان، ج ۱۴ ص ۳۲۳)؛ در حالی که شیخ صدوق، نه در الفقیه و نه در آثار دیگر خود، از ابوالفضل شیبانی روایت نکرده است.

می‌بینیم این دو عنوان پشت سرهم ذکر شده‌اند، دیگر چنین احتمالی مطرح نیست.^۱ علامه حلی نیز وی را در دو عنوان جداگانه ذکر کرده است؛^۲ گرچه پشت سرهم نیست. از معاصران نیز برخی دو عنوان جداگانه برای وی ذکر کرده‌اند؛ مانند سید محسن امین^۳ و عبدالسلام الوجیه.^۴

هم‌نامان ابوالفضل در اسناد احادیث

محور بعدی، بررسی تعبیرهایی است که برای افراد دیگری غیر از ابوالفضل به کار رفته است، اما احتمال دارد با وی اشتباه گرفته شوند. برخی از مهم‌ترین این اشخاص عبارت‌اند از:

ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن زکریا شیبانی جوزقی نیشابوری؛^۵ وی مهم‌ترین شخصی است که احتمال دارد با ابوالفضل اشتباه گرفته شود. او در تعداد قابل توجهی از سندهای روایات اهل سنت وجود دارد و معاصرو تقریباً هم طبقه ابوالفضل است؛ زیرا متوفای ۳۸۸ق، و ۸۲ ساله بوده است. همچنین وی با ابوالفضل در نام پدر و جد و شیبانی بودن، مشترک است. بنابراین، امکان اشتباه این دو راوی واقعاً بالاست. البته تفاوت وی این است که کنیه اش ابوبکر و نسبتش جوزقی و ظاهراً مقیم نیشابور بوده است. در بسیاری از سندها با

۱. همچنین باید دانست از عبارت‌هایی که مؤلفان پیش گفته به کار برده‌اند، برمی‌آید که عنوان نجاشی با عنوانی که در الفهرست شیخ و رجال ابن غضائری درباره ابوالفضل آمده است، در نگاه ایشان دو نفر جداگانه هستند.

۲. خلاصة الأقوال، ص ۲۵۶ و ۲۵۲.

۳. أعيان الشیعة، ج ۹ ص ۳۹۲؛ ج ۱۰ ص ۵۷.

۴. اعلام المؤلفین الزیدیه، چاپ اول، ص ۹۲۷ و ۹۳۷. وی پنداشته ابوالفضل همان «محمد بن عبیدالله» است و عنوان دیگر، یعنی «محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله» را نوه ابوالفضل شیبانی دانسته است. احتمالاً این اشتباه ناشی از تکیه به هدیه العارفین باشد؛ زیرا اسماعیل پاشا نیز از ابوالفضل با تعبیر «محمد بن عبیدالله» یاد کرده و همچنین وجیه و اسماعیل پاشا هر دو، تاریخ وفات وی را به اشتباه، ۳۳۵ق ذکر کرده‌اند (رک: هدیه العارفین، ج ۲ ص ۳۸). البته تمام سخنان نگارنده بر پایه چاپ اول کتاب آقای وجیه است. در چاپ دوم آن، ایشان عنوان «محمد بن عبیدالله» را حذف نموده و تنها «محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله» را آورده است (رک: اعلام المؤلفین الزیدیه، چاپ دوم، ج ۲ ص ۶۴۰). احتمال دارد ایشان در چاپ دوم به این اشتباه پی برده باشد، اما باز هم در ترجمه «محمد بن عبدالله» مانند چاپ نخست، این ادعا را تکرار کرده که «محمد بن عبیدالله» نوه عالم مشهور، «محمد بن عبیدالله بن بهلول» است؛ در حالی که در حد تتبع نگارنده، نامی از محمد بن عبیدالله بن بهلول در هیچ منبعی نیامده است، چه رسد به شهرت وی.

۵. العبر فی خبر من غیر، ج ۲ ص ۱۷۵؛ طبقات الشافعیة الکبری (سبکی)، ج ۳ ص ۱۸۴؛ طبقات الشافعیة (ابن کثیر)، ج ۱ ص ۳۲۱؛ الوافی بالوفیات، ج ۳ ص ۳۱۶.

تعبیرهایی چون جوزقی و ابوبکر از وی یاد شده است^۱ که تفاوت وی را با ابوالفضل روشن می‌کند؛ اما اگر در سند حدیثی، به ویژه در سندهای اهل سنت، با تعبیر «محمد بن عبدالله الشیبانی» مواجه شدیم، باید از طریق راوی و مروی عنه و قرینه‌های دیگر، مانند ادای حدیث در کوفه یا خراسان، تعیین کرد کدام یک از این دو نفر هستند؛ به عنوان نمونه، در یک سند چنین آمده است:

أنا أحمد بن منصور بن خلف، أنا محمد بن عبدالله الشیبانی.^۲

از آن جا که احمد بن منصور در جایی دیگر^۳ از جوزقی نقل کرده است، ولی هیچ روایتی از ابوالفضل ندارد، روشن می‌شود که منظور در این جا ابوالفضل نیست. پس از جوزقی، کس دیگری که احتمال اشتباه وی با ابوالفضل بسیار قابل اعتنا باشد، نیست؛ اما با این وجود، کسان دیگری نیز هستند که شباهت‌هایی با وی دارند و درباره آن‌ها نیز باید دقت نمود، مانند:

ابوالفضل محمد بن عبدالله بن محمد بن خمیرویه کرابیسی هروی: ^۴ وی متوفای ۳۷۲ق، و تقریباً هم طبقه ابوالفضل است و از آن جایی که در بعضی جاها ابوالفضل، تصحیف به «ابوالفضل» شده و نام این دو شخص نیز مشترک است، احتمال اشتباه وجود دارد؛ اما معمولاً در تعبیر از وی، از واژه‌های مانند «خمیرویه»، «الهروی» و «الکرابیسی» استفاده شده^۵ که جایی برای اشتباه با ابوالفضل باقی نمی‌ماند. همچنین وی معمولاً در جایی مثل هرات، ادای حدیث نموده است؛^۶ در حالی که در سندهای ابوالفضل شیبانی هیچ موردی یافت نشد که وی غیر از کوفه و بغداد در جای دیگری ادای حدیث کند و دست کم، موردی که در هرات باشد، وجود ندارد. بنابراین، اگر در سندی آمده باشد که «حدثني محمد بن عبدالله... بهراة»، روشن است وی ابوالفضل شیبانی نیست. با این وجود، نرم افزار جوامع

۱. به عنوان نمونه: تاریخ بغداد، ج ۲ ص ۲۷۹؛ ج ۳ ص ۴۱۷؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۳ ص ۲۸۲؛ ج ۴ ص ۲۶.

۲. تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۲ ص ۴۰۱.

۳. همان، ج ۵۰ ص ۲۰۱.

۴. سیر أعلام النبلاء، ج ۱۶ ص ۳۱۱؛ العبر فی خبر من غیر، ج ۲ ص ۱۴۰.

۵. به عنوان نمونه، رک: تاریخ بغداد، ج ۲ ص ۳۰۲؛ تاریخ نيسابور، ص ۵۱۷؛ السنن الكبرى، ج ۷ ص ۲۳۲؛ المشیخة

البغدادية، جزء ۱۲ ح ۶۳.

۶. به عنوان نمونه، رک: تاریخ بغداد، ج ۵ ص ۸۰ و ۱۳۷؛ الأنساب، ج ۱ ص ۲۱۲.

الکلم، چند جا وی را با ابوالفضل شیبانی اشتباه تشخیص داده است.^۱

نتیجه

این مقاله در فرآیند «تمییز مشترکات» و «توحید اختلافات»، به موارد زیر دست یافته است:

دستاوردهایی درباره عموم راویان

به طور کلی، آنچه درباره برخی تعبی‌های به کار رفته درباره ابوالفضل و کشف اتحاد یا تمایز آن‌ها با وی گذشت، نمونه قابل توجهی برای انجام آن درباره عموم راویان است. به طور مشخص باید گفت:

تعبی‌های مختلفی که برای ابوالفضل شیبانی به کار رفته است و عمدتاً به خاطر نسبت دادن وی به اجداد گوناگونش بوده است، به خوبی به ما نشان می‌دهد که شناخت نسب یک راوی، نقش کلیدی در فرآیند توحید اختلافات دارد و بی توجهی به این امر، باعث مجهول ماندن برخی عنوان‌های به کار رفته درباره راویان می‌شود.

تصحیف‌های فراوان درباره ابوالفضل به ما نشان می‌دهد که اگر نام و نشانی که از یک راوی در سندی آمده است، در کتاب‌های رجال یافت نشد، نباید بلافاصله وی را مجهول پنداشت؛ زیرا با توجه به طبقه و قرینه راوی و مروی عنه و تحلیل شباهتی که آن تعبی‌ها نام راویان دیگر در آن طبقه دارد، می‌توان در مواردی پی به تصحیف برده و این جهالت را برطرف نمود.

وجود راویانی شبیه به ابوالفضل و اشتباه گرفتن آن‌ها با وی، یکی از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد هنگام مواجهه با تعبی‌ری که معمولاً درباره یک راوی مشهور به کار می‌رود، نباید با اتکا به این انس ذهنی، آن را درباره همان راوی مشهور انگاشت، بلکه با توجه به راوی و مروی عنه و طبقه‌ای که آن عنوان در آن به کار رفته است، باید از اتحاد این عنوان با آن راوی مشهور، اطمینان حاصل نمود.

دستاوردهای ویژه ابوالفضل

۱. مشخص شد که تعبی‌های بسیار گوناگونی در یادکرد از ابوالفضل در سندهای

۱. به عنوان مثال، حدیثی را که در السنن الکبری، ج ۸ ص ۳۷۶ آمده است، در چاپی که در این نرم افزار از آن استفاده شده، بیابید. در موارد متعددی در این نرم افزار، نقل‌های کرباسی از احمد بن نجده، ابوالفضل تشخیص داده شده است؛ حال آن که اساساً این نجده پیش از ولادت ابوالفضل وفات کرده است و کرباسی نقل‌های گوناگونی از این نجده دارد.

احادیث مختلف آمده است؛ به گونه‌ای که عدم دقت در آن‌ها باعث مجهول انگاشتن و یا اشتباه گرفتن آن‌ها با راویان دیگر می‌شود:

در موارد فراوانی، وی به اجداد گوناگون خود نسبت داده شده است. در این میان، تشخیص این که برخی از تعبیرها درباره ابوالفضل به کار رفته، آسان است؛ مانند «محمد بن عبدالله بن المطلب»، «محمد بن عبدالله بن همام» و «محمد بن عبدالله بن بهلول»؛ اما برخی از این تعبیرها بسیار نامأنوس اند؛ مانند «محمد بن محمد»، «محمد بن همام»، «محمد بن مرة». با قرینه‌های گوناگونی که بیان شد، ثابت شد که منظور از تمامی این تعبیرها همان ابوالفضل است و نباید آن‌ها را مجهول انگاشت.

تصحیف‌های گوناگونی در ذکر نام وی رخ داده که شایع‌ترین آن‌ها تصحیف «ابوالفضل» به «ابوالفضل» است. در مواردی نیز «المطلب» به «عبدالمطلب» تبدیل شده است. در این میان، تشخیص برخی تصحیف‌ها در نام وی سخت تر است؛ به گونه‌ای که شاید باعث مجهول انگاشتن آن‌ها شود؛ مانند تصحیف «شیبانی» به «نسائی»، «سمنانی»، «شعبانی» و «سلمی». با قرینه‌هایی که بیان شد، این تعبیرها نیز از جهالت درآمدند.

۲. همچنین برخی راویان هستند که ممکن است با ابوالفضل اشتباه گرفته شوند و باید در تشخیص آن‌ها از وی دقت نمود. مهم‌ترین آن‌ها شخصی به نام «محمد بن عبدالله شیبانی جوزقی» و پس از وی «ابوالفضل کرایسی» است که در برخی منابع، برخی از این راویان با ابوالفضل اشتباه گرفته شده‌اند.

کتابنامه

- الأباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر، عبدالرحمن بن عمر جورقانی، تحقیق: عبدالرحمن الفریوئی، ریاض: دار الصمیعی، ۱۴۲۲ق.
- أخبار الصلاة، عبدالغنی مقدسی، تحقیق: محمد النابلسی، دمشق: دار السنابل، ۱۴۱۶ق.
- أخبار الوافدات من النساء علی معاویة بن أبی سفیان، عباس بن بکار ضبی، تحقیق: سکینه شهابی، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۳ق.
- آداب الصحبة، محمد بن الحسین السملی، تحقیق: مجدی السید، طنطا: دار الصحابة للتراث، ۱۴۱۰ق.
- الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، ابویعلی الخلیلی، تحقیق: عامر حیدر، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

- الأزمنة و الأمكنة، احمد بن محمد مرزوقى، بيروت: دار الكتب، ١٤١٧ق.
- أعلام المؤلفين الزيدية، عبدالسلام الوجيه، صنعا: مؤسسة الإمام زيد، چاپ دوم، ١٤٣٩ق (و چاپ اول، ٢٠٠٠م).
- أعيان الشيعة، سيد محسن امين، بيروت: دار التعارف، ١٤٠٣ق.
- الإقبال بالأعمال الحسنة، على بن موسى بن طاووس، تحقيق: جواد قيومى، قم: دفتر تبليغات، ١٣٧٦ش.
- إكمال الإكمال، محمد بن عبدالغنى بن نقطه، تحقيق: عبدالقيوم عبدريب النبى، مكه مكرمه: أم القرى، ١٤١٠ق.
- الإكمال، على بن هبة الله بن ماکولا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ق.
- الأمالى الخميسية، يحيى بن حسين شجرى جرجانى، تحقيق: محمد اسماعيل، بيروت: دار الكتب، ١٤٢٢ق.
- الامالى، محمد بن الحسن طوسى، قم: دار الثقافة، ١٤١٤ق.
- الأنساب، عبدالكريم سمعانى، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.
- البداية و النهاية، اسماعيل بن عمر بن كثير، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧ق.
- بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، عماد الدين طبرى، نجف: الحيدرية، ١٣٨٣ق.
- بغية الطلب فى تاريخ حلب، عمر بن احمد بن العديم، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- تاريخ أصبهان، ابونعيم اصفهانى، تحقيق: سيد كسروى حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠ق.
- تاريخ الإسلام، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: عمر التدمرى، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤١٣ق.
- تاريخ بغداد، خطيب احمد بن على بغدادى، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب، ١٤١٧ق.
- تاريخ بغداد، خطيب احمد بن على بغدادى، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: ١٤٢٢ق.
- تاريخ جرجان، حمزة بن يوسف سهمى، تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧ق.

- تاریخ مدینة دمشق، علی بن حسن بن عساكر، تحقیق: علی شیرى، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- تاریخ نيسابور، عبدالغافر بن اسماعیل فارسی، به کوشش: محمد کاظم محمودی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- التدوين فی أخبار قزوين، عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، تحقیق: عزیزالله عطاردی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
- تلخیص المتشابه فی الرسم، خطیب احمد بن علی بغدادی، تحقیق: سُکينة الشهابی، دمشق: دار طلاس، ۱۹۸۵م.
- جامع الأخبار، محمد بن محمد الشعیری، نجف: الحیدریة، چاپ اول، بی تا.
- الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، خطیب بغدادی، تحقیق: محمود الطحان، ریاض: مكتبة المعارف، بی تا.
- جزء من تخريج أحمد بن عبدالواحد البخاری، نسخه خطی پیاده شده توسط نرم افزار جوامع الکلم، سایت اسلام ویب، ۲۰۰۴م.
- خلاصة الأقوال، علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف: الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- الدر النظیم فی مناقب الأئمة الهمام، یوسف بن حاتم شامی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ق.
- ذم الهوی، عبدالرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: مصطفی عبدالواحد، نرم افزار المكتبة الشاملة.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
- الرجال، حسن بن علی بن داود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- الرجال، محمد بن الحسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۳ش.
- روضة المتقین، محمد تقی مجلسی، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، قم: کوشان پور، ۱۴۰۶ق.
- ریاض العلماء، عبدالله بن عیسی بیگ افندی، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، بیروت: التاريخ العربی، ۱۴۳۱ق.

- السنن الكبرى، احمد بن الحسين بيهقى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ق.
- سير اعلام النبلاء، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: شعيب أرنؤوط، بيروت: الرسالة، ١٤١٧ق.
- سير السلف الصالحين، إسماعيل بن محمد اصبهاني، تحقيق: كرم بن فرحات، رياض: الراية، بى تا.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، هبة الله بن زيد لالكائى، تحقيق: أحمد الغامدى، عربستان: دار طيبة، ١٤٢٣ق.
- شرف أصحاب الحديث، احمد بن على خطيب بغدادى، تحقيق: محمد سعيد خطى اوغلى، أنكارا: دار إحياء السنة، بى تا.
- الضعفاء و المتروكين، عبدالرحمن بن على بن جوزى، تحقيق: ابوالفداء القاضى، بيروت: دار الكتب العلمية، بى تا.
- طبقات الشافعية الكبرى، عبدالوهاب بن على سبكي، تحقيق: محمود الطناحى و عبدالفتاح الحلو، قاهره: إحياء الكتب العربية، بى تا.
- طبقات الشافعية، اسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبدالحفيظ منصور، بيروت: المدار الإسلامى، ٢٠٠٤م.
- طبقات الصوفية، ابوعبدالرحمن محمد بن الحسين السلمى، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ق.
- طبقات المحدثين بأصبهان، ابوالشيخ اصفهاني، تحقيق: عبدالغفور بلوشى، بيروت: الرسالة، ١٤١٢ق.
- العبر فى خبر من غبر، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: صلاح الدين المنجد و ديكران، كويت: مطبعة الحكومة، ١٩٨٤م.
- فرحة الغرى، عبدالكريم بن احمد بن طاووس، قم: منشورات الرضى، چاپ اول، بى تا.
- فهرست كتب الشيعة، محمد بن الحسن طوسى، تحقيق: سيد عبدالعزيز طباطبايى، قم: ستاره، ١٤٢٠ق.
- فوائد الكوفيين، ابوالغنائم نرسى، تحقيق: عبدالرحمن شريف، الضياء، ٢٠٠٤م.
- فوائد تمام، تمام بن محمد رازى، تحقيق: حمدى السلفى، رياض: الرشد، ١٤١٢ق.

- قاموس الرجال، محمدتقى شوشترى، قم: جامعه مدرسين، ١٤١٠ق.
- كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه، تحقيق: عبدالحسين امينى تبريزى، نجف اشرف: المرتضوية، ١٣٥٦ش.
- كفاية الأثر، على بن محمد خزاز رازى، تحقيق: عبد اللطيف حسيني كوهكمراه اى، قم: بيدار، ١٤٠١ق.
- كنز الفوائد، محمد بن على كراچكى، تحقيق: عبدالله نعمة، قم: دارالذخائر، ١٤١٠ق.
- اللطائف من دقائق المعارف، محمد بن عمر المدينى، تحقيق: محمد على سمك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ق.
- مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة عليه السلام، محمد بن احمد بن شاذان، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٧ق.
- المتفق و المفرق، خطيب احمد بن على بغدادى، تحقيق: محمد الحامدى، دمشق: دار القادري، ١٤١٧ق.
- المجالس العشرة، حسن خلال بغدادى، تحقيق: مجدى السيد، طنطا: دار الصحابة، ١٤١١ق.
- المزار الكبير، محمد بن جعفر مشهدى، تحقيق: جواد قيومى، قم: جامعه مدرسين، ١٤١٩ق.
- مسند أحمد بن حنبل، احمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦ق.
- المشيخة البغدادية، ابوطاهر سلفى، نسخه خطى اسكوريال، بياده شده توسط نرم افزار جوامع الكلم، سايت اسلام ويب.
- معالم العلماء، محمد بن على بن شهر آشوب، نجف: الحيدرية، ١٣٨٠ق.
- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خويى، بى جا، ١٤١٣ق.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن على صدوق، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين، ١٤١٣ق.
- مناقب آل أبى طالب عليه السلام، محمد بن على بن شهر آشوب، قم: علامه، ١٣٧٩ق.
- المنتخب من كتاب الزهد و الرقائق، خطيب احمد بن على بغدادى، تحقيق: عامر صبرى، بيروت: دار البشائر، ١٤٢٠ق.
- المنتقى من مسموعات مرو، محمد بن عبد الواحد المقدسى، نسخه خطى بياده شده توسط نرم افزار المكتبة الشاملة.

منهاج السنة النبوية، احمد بن عبدالحليم بن تيميه، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦ق.

موضح أوهام الجمع والتفريق، خطيب احمد بن علي بغدادى، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، بيروت: المعرفة، بى تا.

الموضوعات، عبدالرحمن بن علي بن جوزي، تحقيق: عبدالرحمن عثمان، مدينه منوره: السلفية، ١٣٨٦ق.

نزهة الناظر في ذكر من حدث عن أبي القاسم البغوي، يحيى بن علي رشيد العطار، تحقيق: المطيري، دار ابن حزم، ١٤٢٣ق.

نوادير الآثار بعلي خير البشر، جعفر بن احمد قمي، تحقيق: سيد محمد حسيني نيشابوري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٩ق.

هدية العارفين، اسماعيل پاشا بغدادى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٥١م.

الوافى بالوفيات، خليل بن ابيك صفدى، تحقيق: هلموت ريتز، بيروت: دار النشر، ١٤٠١ق.

الوسيط في تفسير القرآن المجيد، واحدى، تحقيق: عادل عبدالموجود و ديگران، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.

الوسيط في تفسير القرآن المجيد، واحدى، قاهره: وزارة الأوقاف، ١٤١٦ق.

اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين، علي بن موسى بن طاووس، تحقيق: اسماعيل انصارى زنجانى، قم: دار الكتاب، ١٤١٣ق.

تحلیل ارتباط شناختی - حدیثی نظریه هنجاری مصافحه در آغاز ارتباطات درون فرهنگی اسلامی

مصطفی همدانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۰

چکیده

دست دادن در آغاز ارتباط - که از آن به مصافحه تعبیر می شود و از اقسام ارتباط لمسی است - در بسیاری از فرهنگ های جهان رواج دارد. روایات معصومان نیز ضمن تأکید بر این ارتباط لمسی در آغاز ارتباط مؤمنان، الگویی کامل از شیوه انجام این کنش ارتباطی ارائه کرده اند. پژوه فرارو با روش تحلیلی و با فحص کامل در جوامع روایی فریقین و با هدف کشف ابعاد این کنش به عنوان یک نظریه هنجاری، پاسخ یابی به این پرسش را کاوش کرده است: نظریه هنجاری مصافحه از منظر روایات چیست؟ تحلیل «چیستی» این کنش ارتباطی، در پنج محور انجام شده است: جایگاه مصافحه در فرآیند ارتباطات اجتماعی، کنش گران انجام مصافحه، روش مطلوب مصافحه از دیدگاه معصومان، ترغیب های دنیوی و اخروی برای پیاده شدن این روش و محتوای پیام مبادله شده. نتایج نشان داده است که مصافحه، مستحبی ارتباطی دارای آثار دنیوی و اخروی فراوان و حامل پیام صمیمیت معناگرا و به دنبال ایجاد الفت و محبت و مواسات و برادری و همبستگی در میان مؤمنان است. الگوی انجام مصافحه نیز دست دادن با همه کف دست راست، همراه با فشردن دست مخاطب و نیز طول دادن این عمل و نیز تکرار آن به محض تجدید دیدار و همراهی آن با سلام است. کلید واژه ها: نظریه هنجاری، ارتباطات، ارتباط درون فرهنگی، فقه ارتباطات، ارتباط غیرکلامی، ارتباط لمسی، آغاز ارتباط.

مقدمه

کشفیات باستانی نشان می دهد دست دادن به مثابه یک نماد و کنش ارتباطی برای ابراز

۱. پژوهشگر حوزه علمیه قم (ma13577ma@gmail.com).

دوستی و احترام به حدود دو هزار سال قبل بازمی‌گردد. سکه دوران کوتاه حکومت بالبینوس و شریک، تاریخ دست دادن به نشانه ابراز دوستی و احترام را نشان می‌دهد. این سکه به مناسبت اتحاد دو کنسول آن زمان روم یعنی بالبینوس^۱ و پوپیرنوس^۲ ساخته شده تا رومی‌ها مطمئن شوند بین دو امپراتور شریک، نفاق وجود ندارد. این سکه در ژوئیه ۲۳۸ م، ضرب شده است. در آن زمان سنای روم دو نماینده (کنسول) را انتخاب می‌کرد تا به اتفاق زمام امور اجرایی امپراتور روم را به دست گیرند و این انتخاب هر سال تجدید می‌شد.^۳



تصویر شماره ۱. سکه دست دادن

گرچه امروزه در سراسر جهان، استفاده از دستان برای سلام کردن با دیگران رایج است، اما در فرهنگ‌های مختلف از نظر نحوه انجام، مدت و قدرت این کار تفاوت‌هایی دیده می‌شود.^۴ به طور کلی، دست دادن تنها در صدسال اخیر فراگیر شده است و تا چند وقت پیش هم تنها در قلمرو مردها استفاده می‌شد. امروزه در اکثر کشورهای غربی و اروپایی این حرکت هنگام خوش آمدگویی اولیه و خدا حافظی در محیط‌های کاری و تجاری و به طور روزافزون در مهمانی‌ها و مراسم‌های اجتماعی هم توسط مردان و هم توسط زنان مورد استفاده قرار می‌گیرد.^۵

در فرهنگ اسلامی نیز سفارش‌های زیادی به مصافحه و روش برگزاری آن شده است. تحقیق فرارو، دست دادن را از منظر روایات بررسی می‌کند؛ با این هدف که ابعاد مصافحه را به عنوان یک کنش نظریه هنجاری - که نماد غیرکلامی آغاز ارتباط در فرهنگ اسلامی است - از منابع اسلامی استخراج کند. این الگورا می‌توان ارتباط «لمس آغاز» نامید. نگارنده پیش

1. Balbinus.

2. Pupienus.

۳. زبان بدن، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.

۴. همان، ص ۱۶۰.

۵. ارتباط غیرکلامی (زبان بدن)، ص ۶۷.

از این، آغاز کلامی ارتباط «سلام آغاز» را - که با محوریت سلام است - در تحقیقی دیگر با عنوان «نظریه هنجاری و الگوی ارتباطی «سلام آغاز» در ارتباطات کلامی درون فرهنگی اسلامی و مقایسه آن با سایر فرهنگ‌ها» بررسی کرده است.

پرسش این تحقیق چنین است: نظریه هنجاری اسلامی در کنش ارتباطی مصافحه چیست؟ از آنجا که طبق مباحث ارائه شده در مباحث نظری - که در ادامه بیان خواهند شد - نظریه هنجاری دارای چهار بخش است، پرسش اصلی این تحقیق نیز به پنج پرسش فرعی به شرح زیر تجزیه خواهد شد:

۱. جایگاه مصافحه در ارتباطات میان فردی کجاست؟
 ۲. کنش گران در پیاده کردن این الگو کیستند؟
 ۳. روش انجام کنش مصافحه در فرهنگ اسلامی چگونه است؟
 ۴. در روایات چه ترغیب‌ها و تحذیرهایی برای تحریک مؤمنان به پای بندی به این الگوی هنجاری ارائه شده است؟
 ۵. پیام ارائه شده در کنش مصافحه چیست؟
- پژوهش‌های انجام شده درباره مصافحه - که نگارنده به آن‌ها دست یافته است - به شرح زیر در دو دسته قابل طبقه بندی هستند:
- کتاب سلام، مصافحه و بوسه در اسلام و مقاله «مصافحه؛ چرا و چگونه؟» که هر دو به بیان روایات اهمیت و روش انجام و آثار مصافحه پرداخته‌اند. این تحقیقات مفید بوده و برای ارائه سبک زندگی اسلامی در آغاز ارتباطات، به عموم مردم نگاشته شده است. از این رو، نویسندگان محترم بنا نداشته‌اند فحص کاملی از روایات جوامع فریقین انجام دهند و نیز تحلیل دقیق و تخصصی از اسناد روایات و تعارض‌های موجود در دلالت برخی روایات ارائه نکرده، همچنین به تحلیل ارتباط شناختی این کنش پرداخته‌اند.
- مقالات «دست دادن با نامحرم از نگاه آیات و روایات»، «بررسی جواز و عدم جواز لمس و دست دادن با زن مسلمان و غیرمسلمان از منظر فقه امامیه» نیز تحقیقاتی ارجمند هستند که با رویکرد فقهی به این موضوع در ساحتی خاص، یعنی مصافحه با نامحرم به این موضوع پرداخته‌اند، نه تحلیل ارتباط شناختی از مسئله و فحص از همه روایات و اهمیت و روش مصافحه و الگوی انجام این کنش.
- با توجه به کمبودی که در این پیشینه دیده می‌شود، پژوهش فرارو از روش تحلیلی و فنون

استنباطی از متون دینی استفاده کرده و پس از برخی مباحث نظری، مفهومی و تاریخی در کلیات، در چهار بخش به چهار پرسش یادشده پاسخ خواهد داد.

کلیات (مفاهیم و نظریات)

مباحث نظری و مفاهیمی که در تحقیق نیاز به توضیح دارند، در شش محور در این قسمت تبیین می شوند:

الف. نظریه هنجاری^۱

تئوری اجتماعی هنجاری عبارت است از مجموعه‌ای از آموزه‌های مرتبط که نشان می‌دهد جوامع انسانی چه یا چگونه باید باشند یا اداره شوند. نظریات هنجاری به عنوان صورتی مستقل از نظریه در حوزه‌هایی چون روابط بین الملل^۲ اقتصاد^۳ مطالعات شهری^۴ مدیریت^۵ و علوم ارتباطات^۶ سیاست فرهنگی و سیاست گذاری فرهنگی^۷ حضور دارند و رو به توسعه نیز هستند.

منابع استنباط نظریه‌های هنجاری به این شرح است: نظام سیاسی، نظرات عامه به عنوان افکار عمومی و مطالباتی که از رسانه دارند، بازار رسانه‌ای، دولت و کارگزاران آن، بخش‌های اقتصادی و اجتماعی ذی نفع، متون قانونی، استانداردهای حرفه‌ای و متون تحلیل‌های فلسفی.^۸ توجه به متون دینی به عنوان یکی از منابع تولید نظریه هنجاری در اقتصاد اخیراً در غرب نیز مورد توجه قرار گرفته است.^۹

ب. ارتباط

ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده؛ مشروط بر آن که

1. Normative Theory.

۲. «بایسته‌های نظریه‌پردازی اسلامی روابط بین الملل»، ص ۲۲۴.

۳. تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)، ص ۵۱۱ - ۵۱۰.

۴. نظریه هنجاری و ویژگی‌های آن در مطالعات شهری، ص ۸۵.

5. Paul Horton, B., Chester L. Hunt, Sociology, p.539; Warren G. Bennis, The Planning of Change, p. 34.

6. Denis McQuail, McQuail's Mass Communication Theory, p. 14.

۷. تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی گذاری عمومی، ص ۱۰۲.

۸. نظریه‌های رسانه، ص ۹۱-۹۰؛ تحقیق کاربردی (راهنمای عمل)، ص ۳۲؛ نظریه سازی در علوم اجتماعی، ص ۴۴۲.

9. James M. Dean; A. M. C. Waterman (auth.); James M. Dean, A. M. C. Waterman (eds.); Religion and Economics_ Normative Social Theory, p. 4.

در گیرنده پیام مشابهت معنا با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود.^۱

ج. ارتباط درون فرهنگی

ارتباطی که بین دو نفر که دارای علقه فرهنگی هستند برقرار شود، ارتباط درون فرهنگی (Intracultural communication) نام دارد^۲ و در برابر ارتباط میان فرهنگی است که شامل تعامل بین افرادی است که ادراکات فرهنگی و سیستم‌های نمادین آن‌ها کاملاً متفاوت است و این تفاوت به اندازه‌ای است که رویدادهای ارتباطی را برای ایشان کاملاً متفاوت نشان می‌دهد.^۳ بنابراین، در ارتباطات درون فرهنگی، کنش گران از نظام‌های ارتباطی و نمادهای هم اطلاع دارند.

د. ارتباط غیرکلامی

ارتباطات غیرکلامی^۴ عبارت است از: هر ارتباطی که در آن پیام با کلمه منتقل نشود^۵ و شامل عبارت‌های چهره، حرکات دست و بازو، موقعیت‌ها و حرکات مختلف بدن یا پاها است.^۶

ارتباطات غیرکلامی در مبادله پیام میان انسان‌ها نقش بسیار مهمی دارند. مهربان و وینر (۱۹۶۷م) در تحقیقی سهم پیام‌های کلامی و غیرکلامی در یک پیام را به گونه زیر فرمول‌بندی کرده‌اند:

$$Ti = \%7 \text{ Verbal} + \%38 \text{ Voccal} + \%55 \text{ Facial}$$

یعنی آنان کشف کردند که هفت درصد یک پیام به صورت کلامی بیان می‌شود، ۳۸ درصد آوا و ۵۵ درصد، اشاره‌های بدون کلام (زبان بدن) است و تأثیر کلی و عمومی پیام برآیند این سه است.^۷ همچنین پروفسور بردویستل به برداشت‌های مشابهی از ارتباطات بی شمار غیرکلامی بین انسان‌ها دست یافت. طبق بررسی او به طور کلی یک انسان معمولی در طول روز فقط ده تا یازده دقیقه با کلمات صحبت می‌کند و یک جمله معمولی حدود ۲/۵

۱. ارتباط شناسی، ص ۵۷.

۲. مدیریت ارتباطات، ص ۹.

۳. Larry A. Samovar; Richard E. Porter, Edwin; R. McDaniel & Carolyn S. Roy, Communication Between Cultures, p. 8.

۴. Non - Verbal communication.

۵. Kory Floyd, Interpersonal Communication, p.178.

۶. Julia T. Wood, Communication Mosaics: Interpersonal Communication, p. 135; Mehrabian, 2017: 10.

۷. Albert Mehrabian, Nonverbal Communication, p. 10.

ثانیه طول می کشد.^۱

ه. ارتباطات لمسی

دست دادن در ذیل ارتباطات لمسی قرار دارد و دانش ارتباطات لمسی، یعنی مطالعه جنبه های ارتباطی لمس کردن.^۲

در فرهنگ ایالات متحده، لمس کردن مردها باهم، به جز در شرایط بسیار نامتعارف، تابو است. آمریکایی هایی ایتالیایی تبار اغلب بیش از آمریکایی های انگلیسی تبار یکدیگر را لمس می کنند.^۳ در ژاپن نیز لمس بدنی در هنگام خوش آمدگویی متداول نیست.^۴ بیشتر مردم بومی قبایل آسیای شرقی و جنوبی و بومیان آمریکا (مثل ناواجو) حتی اعضای خانواده را هم لمس نمی کنند.^۵ در بسیاری از فرهنگ ها از لمس کردن، فقط در ارتباطات با افراد نزدیک، مانند خانواده، دوست نزدیک، همکاران نزدیک استفاده می شود؛^۶ اما تحقیقات نشان داده است که لمس کردن و لمس شدن برای زندگی سالم ضرورت است و تحقیقات نشان داده است که خانواده های مشکل دار کمتر به وسیله والدین لمس می شوند.^۷ لمس کردن تقریباً جزو اولین حس های بدنی است که آن را می آموزیم. هنگامی که جنین در رحم مادر قرار دارد، قادر به دیدن، بو کردن، مزه کردن و شنیدن نیست (به ندرت صداهایی می شنود)، ولی هنگام تولد مهم ترین حسی که می آموزد، لمس کردن است و اولین تجربه ارتباطی او با دیگران از طریق این حس پدید می آید. پژوهش ها نشان داده که اگرچه انسان یا موجودات دیگر قادر به لمس کردن نباشد، نه تنها از رشد اجتماعی و عاطفی، بلکه از رشد جسمی نیز بازمی ماند.^۸ بین لمس کردن و دوست داشتن رابطه بسیار عمیقی وجود دارد. گروهی از روان شناسان دانشگاه کالیفرنیا بر این باورند که لمس کردن باعث دوست داشتن می شود.^۹

۱. ارتباط غیرکلامی (زبان بدن)، ص ۱۹ - ۱۸؛ ارتباطات غیرکلامی، ص ۱۶ - ۱۵.

۲. رفتار غیرکلامی، ص ۹۸ - ۹۷.

۳. رفتار غیرکلامی، ص ۹۸ - ۹۷.

۴. ارتباطات غیرکلامی، ص ۷۸.

۵. فرهنگ و رفتار اجتماعی، ص ۳۰۵.

۶. ارتباطات غیرکلامی، ص ۷۸.

۷. روان شناسی آموزش مهارت های ارتباط و زبان، ص ۳۴ - ۳۳.

۸. ارتباط غیرکلامی (زبان بدن)، ص ۳۷۹.

۹. همان.

در تحلیل ارتباط شناختی، لمس اجتماعی و مؤدبانه، به ویژه دست دادن، تأکید بر تعامل انسانی و برابری پایگاه طرفین دارد و لمس دوستانه و گرم (مثلاً در آغوش گرفتن، نوازش آرام دست طرف مقابل) پیام دوستی و صمیمیت را به طرف مقابل منتقل می‌کند. لمس سبب می‌شود طرف تمایل یابد درباره مشکلات خود صحبت کند و لمس شونده نگرش مثبت تری به ما و محیط پیدا کند.^۱ از نظر هسلین (۱۹۸۳م) لمس در پنج زمینه ارتباطی دارای مفاهیم غیرکلامی است: ۱. شغلی، ۲. اجتماعی، ۳. صمیمیت و دوستی، ۴. عشق، ۵. تماس جنسی.^۲ جونز و یاربور متداول ترین پیام‌های غیرکلامی لمسی را طبقه‌بندی کرده‌اند که در جدول شماره ۲ ارائه شده است.

جدول شماره ۲. برخی از معانی رایج در مورد لمس ^۳	
نوع لمس	پیام غیرکلامی
نوازش کردن	تماس جنسی و علاقه
نوازش دست، بازو و پشت	دوستی، صمیمیت، حمایت
دست دادن، بوسیدن تشریفاتی	سلام، خدا حافظی
در آغوش گرفتن	سلام و خدا حافظی صمیمانه، تبریک و تهنیت
در آغوش گرفتن و دست دادن طولانی	روابط نزدیک و صمیمی
لمس دست و بازو و شانه در هنگام صحبت کردن	تقویت رابطه اجتماعی
لمس جزئی	جلب توجه
کشیدن، هل دادن، راهنمایی کردن	راهنمایی
تماس حرفه‌ای	توجه به بدن بدون مفهوم اجتماعی
قلقلک دادن	بازی و شوخی
سیلی لگد و چنگ زدن	تهاجم

۱. مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان فردی، ص ۵۵ - ۵۴.

۲. ارتباطات غیرکلامی، ص ۸۰.

۳ همان، به نقل از جونز و یاربور.

و. مصافحه

ارتباط شناسان همواره سعی کرده‌اند گونه‌های ارتباط غیرکلامی را طبقه‌بندی و تحلیل کنند. رفتارهای غیرکلامی در نقطه آغاز ارتباط نیز یکی از دغدغه‌های ایشان بوده است. یکی از تحقیقاتی که گستره قابل توجهی از فرهنگ‌های جهان را در این ساحت (تبیین رفتارهای غیرکلامی در آغاز ارتباط) تحلیل کرده، در جدول شماره ۱ معرفی شده است. در این جدول جایگاه پررنگ مصافحه در فرهنگ‌های جهانی نشان داده شده است.

جدول شماره ۲. ارتباط غیرکلامی در نقطه آغاز ارتباط در فرهنگ‌های مختلف ^۱	
کشور	نوع ارتباط غیرکلامی در نقطه آغاز
آمریکا	محکم دست دادن و در چشم مخاطب نگاه کردن
برزیل	دست دادن‌های طولانی
چین	سرتکان دادن، تعظیم کردن یا دست دادن
دانمارک	محکم و مختصر دست دادن
انگلستان	دست دادن
فرانسه	دست دادن، لمس کردن گونه‌ها، فرستادن علامت بوسه از راه دور
آلمان	محکم دست می‌دهند. مردها دست زن‌ها را می‌بوسند
هند	در اماکن عمومی یکدیگر را بغل نمی‌کنند، نمی‌بوسند یا لمس نمی‌کنند، دست می‌دهند
ایتالیا	هنگام ورود یا خروج دست می‌دهند، دست دادن با گرفتن بازوی یکدیگر همراه است. زن‌ها گونه‌های دوستان صمیمی را بوسیده یا لمس می‌کنند. مردها همدیگر را در آغوش گرفته یا به پشت هم ضربه می‌زنند
ژاپن	دست دادن هایشان آرام یا بی حال است. تعظیم کردن نوعی سلام سنتی است
عربستان	دست می‌دهند یا گونه‌های یکدیگر را می‌بوسند. زن‌ها مجاز به انجام این کارها نیستند

۱. رفتار غیرکلامی، ص ۵۲۹-۵۲۶.

حکم فقهی اصل مصافحه در آغاز ارتباطات اجتماعی

بحث فقهی از مصافحه در تراث فقهی موجود بسیار نادر است. در میان فقیهان امامیه تا زمان مرحوم علامه حلی، بحث ارتباطات لمسی با تمرکز بر لمس جنسی در دو محور مطرح است: محور اول، لمس همسران که در بحث طهارت یا مبطلات روزه و حج یا نکاح مطرح کرده‌اند و سبب می‌شود تجدید وضو را مستحب کند و اگر با خروج منی باشد، غسل در پی داشته باشد؛ محور دوم، لمس نامحرم است که در بحث حدود مطرح می‌شود؛^۱ اما در لمس‌های غیرشهوایی، مانند مصافحه با مؤمن بحثی از ایشان یافت نشده است، جز چند سطر از مرحوم حلبی در استحباب مصافحه، ربوبی و درآغوش گرفتن به هنگام دیدار مؤمنان که در السرائر ابن ادریس و نیز برخی آثار شهید اول تکرار شده است.^۲ مرحوم علامه بحث ارتباطات لمسی را در کتاب نکاح مطرح کرده و البته تأکید ایشان بر ارتباطات جنسیتی است؛ اما در کنار آن، بحث مصافحه بین مؤمنان را هم مطرح و بدون تحلیل فقهی یا حتی بیان روایات مستند حکم، حکم به استحباب آن داده است.^۳

همان طور که مرحوم علامه فرموده، مصافحه در آغاز ارتباطات اجتماعی میان فردی مؤمنان با هم مستحب است و روایات زیر بر این مدعا دلالت دارد:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ التَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تَصَافَحُوا فَإِنَّهَا تَذْهَبُ بِالسَّخِيمَةِ.^۴

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنَّى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: إِذَا لَقِيَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُسَلِّمْ عَلَيْهِ وَلْيُصَافِحْهُ.^۵

حدیث اول از نظر سند معتبر است و حدیث دوم نیز گرچه مرسل است، اما در مضمون اصلی - که امر به مصافحه در آغاز دیدارهای کرده - مورد تأیید حدیث اول است. روایات

۱. المقنع، ص ۲۴۳؛ المذهب، ج ۱ ص ۲۲۰؛ غنیة النزوع، ص ۳۵، ۴۳۵؛ السرائر، ج ۳ ص ۴۶۱؛ شرائع الإسلام، ج ۲ ص ۲۶۰؛ ج ۴ ص ۱۳۹.

۲. الکافی فی الفقه، ص ۲۲۴؛ السرائر، ج ۱ ص ۶۵۸؛ الدروس الشرعیة، ج ۲ ص ۱۸.

۳. تذکرة الفقهاء، ج ۹ ص ۲۴.

۴. الکافی، ج ۲ ص ۱۸۳.

۵. همان.

فراوان دیگری نیز با مضمون‌های مختلف، مصافحه را ستایش کرده‌اند^۱ که مؤیدی بر مضمون یادشده هستند. طبق این دو روایت، دستور اهل بیت علیهم‌السلام با صیغه امر این است که مؤمنان در آغاز هر دیدار با هم مصافحه کنند. روایت اول مطلق است و به قرینه عرفی - که مصافحه در آغاز دیدارهاست - و نیز به قرینه روایت دوم - که مصافحه را مقید به آغاز دیدارها کرده است - این مطلق حمل بر مقید می‌شود. البته «آغاز دیدار» معنایی خاص دارد که در روایات دیگر تبیین شده و در مباحث بعد بیان خواهد شد. این روایات ظهور در وجوب ندارند؛ گرچه ظاهر صیغه امر واجب است؛ زیرا مصافحه در کنار سلام و پس از آن ذکر شده و سلام به عنوان شعار آغاز ارتباط اسلام با همه اهمیت می‌دهد. البته در روایت معتبر مستحب معرفی شده است.^۲ پس مصافحه به طریق اولویت مستحب است. صاحب وسائل هم در بابی که برای تدوین روایات مرتبط با این موضوع تنظیم فرموده، این استحباب را در عنوان باب درج کرده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّسْلِيمِ وَالْمُصَافَحَةِ عِنْدَ الْمُلَاقَاةِ»^۳ و در جای دیگر هم همین استحباب را به صورت مشابه گوشزد کرده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ مُصَافَحَةِ الْمُقِيمِ وَمُعَانَقَةِ الْمُسَافِرِ عِنْدَ التَّسْلِيمِ عَلَيْهِمَا»^۴.

کنش گران در الگوی مصافحه

با توجه به روایات متعدد یادشده، از نظر فقهی نیز مصافحه مرد با مرد و زن با زن و مرد محرم با هم نیز مستحب است؛^۵ زیرا قاعده بر اشتراک احکام بین زن و مرد است.^۶ همچنین عنوان موجود در این روایات، «مؤمن» است و اگر بر افراد متمیز این عنوان را صادق بدانیم، می‌توان آن را شامل هر فرد متمیز و مؤمن هم دانست. اما در ارتباط با نامحرم روایات متعدد از این کار منع کرده‌اند:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: هَلْ يُصَافِحُ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ لَيْسَتْ بِذَاتِ حَرَمٍ؟ فَقَالَ: لَا إِلَّا مِنْ وَرَاءِ الثَّوْبِ؛^۷

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲ ص ۲۱۸.

۲. الکافی ج ۲ ص ۶۴۴.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۲ ص ۲۱۸.

۴. همان ج ۱۲ ص ۷۳.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲ ص ۴۴.

۶. العناوین الفقهیة، ج ۱ ص ۲۰-۳۹؛ القواعد الفقهیة (الف)، ج ۲ ص ۵۳-۷۹؛ القواعد الفقهیة (ب)، ص ۲۹۵-۳۱۰.

۷. الکافی، ج ۵ ص ۵۲۵.

ابی بصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا مرد می‌تواند با زنی که محرم او نیست، دست دهد؟ حضرت فرمود: خیر، مگر از روی لباس.

۲. عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُصَافَحَةِ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ قَالَ: لَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَافِحَ الْمَرْأَةَ إِلَّا امْرَأَةً يَحْرُمُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أُخْتُ أَوْ بِنْتُ أَوْ عَمَّةٌ أَوْ خَالَهٌ أَوْ بِنْتُ أُخْتٍ أَوْ خَوْهَا، وَأَمَّا الْمَرْأَةُ الَّتِي يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَلَا يُصَافِحُهَا إِلَّا مِنْ وَرَاءِ الثَّوْبِ وَلَا يَغْمِزُ كَفَّهَا؛^۱

سماعه گوید: از امام صادق علیه السلام درباره دست دادن مرد با زن سؤال کردم، امام فرمود: دست دادن مرد با زن جایز نیست؛ مگر با زنی که ازدواج وی با او حرام است: خواهر یا دختر یا عمه یا خاله ... و اما با زنی که ازدواج با او حلال است، نباید مرد با آن زن دست دهد؛ مگر از روی لباس و دست او را هم فشار ندهد.

فشار ندادن دست نکته بسیار لطیفی است که در روایات دست دادن با نامحرم از روی لباس بیان شده است؛ زیرا اولاً از دستورات اسلامی در باب مصافحه - که بیان شد - فشار دادن دست است و اینجا امام خواسته است این مورد را از آن دستور استثنا فرماید. همچنین در مباحث قبل گفته شد که فشردن دست از نظر ارتباط شناختی نوعی ابراز صمیمیت است و اگر نیتی در ارسال آن هم نباشد، مخاطب همین را دریافت می‌کند. این همان پیام ممنوعی است که روایت بر آن تأکید فرموده است. البته برای کسی که ارسال و دریافت این پیام را هم قصد نکند، باز فشردن دست نامحرم ممنوع است.

الگوی هنجاری روش مصافحه

دست دادن دارای خرده الگوهایی به شرح زیر است که در مجموع، الگوی ارتباطی مصافحه را بیان می‌کنند:

۱. دست دادن با همه کف دست

مصافحه یعنی چسباندن کف دست توسط دو نفر به هم.^۲ برخی مصافحه را چسباندن پهنای دست به هم نامیده‌اند.^۳ کف دست عبارت است از قسمت بالا که «راحة» نام دارد،

۱. همان.

۲. جمهرة اللغة، ج ۱ ص ۵۴۱.

۳. مقایس اللغة، ج ۳ ص ۲۹۳؛ لسان العرب، ج ۲ ص ۵۱۴.

به اضافه انگشتان.^۱ بنابراین، برای انجام مصافحه‌ای که در روایات توصیه شده است، چسباندن پهنای کف دست لازم است و مصافحه با قسمت انگشتان کافی نیست؛ همان طور که در عرف هم نوعی تکبر و یا فقدان صمیمیت تلقی می‌شود و با مصافحه محکم - که در روایات توصیه شده - هم سازگار نیست.

۲. دست دادن طولانی

طبق روایات متعدد فریقین، پیامبر هرگز اولین نفر نبود که دست خود را در مصافحه می‌کشید.^۲ در حدیث است آن که مصافحه را آخرها کند، اجرش بیشتر است.^۳ طول مدت دست دادن نیز حاوی نکات مثبت و منفی در ارتباطات غیرکلامی است. اکثر مطالعات، طول مدت متوسط برای دست دادن را پنج ثانیه محاسبه کرده‌اند. اگر طول مدت دست دادن، کمتر از زمان مورد انتظار فرد مقابل باشد، نشان دهنده عدم علاقه فرد به ارتباط است. طول مدت دست دادن بیش از حد انتظار، نشان دهنده علاقه برای ایجاد یا تحکیم رابطه است. البته اگر طول مدت دست دادن به حد آزار دهنده‌ای بالاتر از انتظار باشد، می‌تواند احساسات منفی در طرف مقابل ایجاد کند و پیام مثبت علاقه به رابطه و تحکیم آن به پیامی منفی حاکی از تمایل طرف مقابل برای غلبه و سلطه گردد. باید توجه داشت که ارتباط چشمی مناسب و حرکات چهره نیز می‌تواند در انتقال پیام واقعی در هنگام دست دادن، نقش مکمل را داشته باشند.^۴ دست دادن محکم و طولانی تنها در بین مسلمانان رایج نیست، بلکه به طور گسترده‌ای در میان پیروان کلیسا عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان (کلیسای مورمون) استفاده می‌شود که آن را «دست دادن مورمون» می‌نامند.^۵ در ایالات متحده، مردان غالباً از این که دستان هم را نگه دارند، معذب می‌شوند؛ مگر در دوران کودکی و در بعضی آیین‌های مذهبی خاص.^۶

۳. دست دادن با دست راست

در روایات مصافحه توصیه به انجام این کنش با دست راست نشده است، اما از دیگر

۱. تهذیب اللغة، ج ۹ ص ۳۳۶.

۲. الکافی، ج ۲ ص ۱۶۴ ج ۲ ص ۱۸۲ ج ۲ ص ۶۷۱؛ سنن ابی داوود، ج ۴ ص ۲۵۱.

۳. الکافی، ج ۲ ص ۱۷۹.

۴. ارتباط غیرکلامی (زبان بدن)، ص ۱۶۳.

۵. زبان بدن، ص ۱۶۰.

۶. الکافی، ج ۲ ص ۱۷۹.

روایات می‌توان فهمید مستحب است که این کار با دست راست انجام گیرد؛ زیرا پیامبر اکرم کارهای خود را همگی با دست راست انجام می‌داد:

كَانَ يَمِينُهُ لِمَطْعَمِهِ وَشَرَابِهِ وَأَخَذِهِ وَإِعْطَائِهِ، فَكَانَ لَا يَأْخُذُ إِلَّا بِيَمِينِهِ وَلَا يُعْطَى إِلَّا بِيَمِينِهِ... وَكَانَ يُحِبُّ التَّيَمُّنَ فِي كُلِّ أَمْرٍ فِي لُبْسِهِ وَتَنْعُلِهِ وَتَرْجُلِهِ؛

پیامبر اکرم در غذا خوردن و نوشیدن و دادن و گرفتن چیزی از دست راست استفاده می‌کرد و جز با دست راست چیزی نمی‌داد و نمی‌گرفت و در همه کارهایش، مانند لباس پوشیدن و شانه زدن مو و پوشیدن کفش از دست راست استفاده می‌کرد.^۱

در دیگر روایات نیز شواهد زیادی بر اجزای این روایت و نیز کلیت حاکم بر آن، یعنی اهمیت تیامن در اموری چون استنجا با دست نکردن با دست راست و تقدیم دست راست در وضو و شستشوی سمت راست بدن میت وجود دارد تا انتخاب سمت راست در صورت شک بین دوراهی در سفر وجود دارد.^۲

۴. فشردن دست‌های هم

در تحلیل ارتباط شناختی، لمس اجتماعی و مؤدبانه، به ویژه دست دادن، تأکید بر تعامل انسانی و برابری پایگاه طرفین دارد؛ اما لمس دوستانه و گرم (مثلاً نوازش آرام دست طرف مقابل) فراتر از دست دادن معمولی، پیام دوستی و صمیمیت را به طرف مقابل منتقل می‌کند؛ علاوه بر آن که اصولاً لمس سبب می‌شود طرف تمایل یابد درباره مشکلات خود صحبت کند و لمس شونده نگرش مثبت تری به ما و محیط پیدا کند.^۳

راوی می‌گوید امام باقر (ع) با من دست داد و به محکمی دستم را فشرد و فرمود: هرگاه مؤمن

۱. مکارم الأخلاق ص ۲۳؛ سنن النسائی ج ۸ ص ۱۳۳.

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يَسْتَنْجِيَ الرَّجُلُ بِيَمِينِهِ (الكافي، ج ۳ ص ۱۷).

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِالْمَرْوَةِ قَبْلَ الصَّافَا، قَالَ: يُعِيدُ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ بَدَأَ بِشِمَالِهِ قَبْلَ يَمِينِهِ فِي الْوُضُوءِ أَرَادَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ (همان ج ۴ ص ۴۳۶).

عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ غَسْلِ الْمَيْتِ، فَقَالَ: أَقْعِدْهُ وَاعْمُرْ بَطْنَهُ عُمُرًا رَفِيقًا، ثُمَّ ظَهْرَهُ مِنْ عُمُرِ الْبَطْنِ، ثُمَّ تُصْجِعْهُ، ثُمَّ تَغْسِلُهُ فْتَبْدَأُ بِمِيَامِنِهِ وَتَغْسِلُهُ بِالْمَاءِ وَالْحُرْصِ، ثُمَّ بِمَاءٍ وَكَافُورٍ، ثُمَّ تَغْسِلُهُ بِالْمَاءِ الْقَرَّاحِ، وَاجْعَلْهُ فِي أَكْفَانِهِ (تهذيب الأحكام، ج ۱ ص ۴۴۶).

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِذَا أَخْطَأْتُمُ الطَّرِيقَ فَتَيَأَمُّنُوا (المحاسن، ج ۲ ص ۳۶۲؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۲ ص ۳۰۰).

۳. مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان فردی، ص ۵۴ - ۵۵.

با مؤمن دیگر دست دهد و انگشتان خود را در هم بفشارند، گناهان آنان چون برگ درخت در روز پاییز می‌ریزد.^۱ از منظر ارتباط شناختی نیز دست دادن شل به معنای عدم تمایل برای برقراری ارتباط است.^۲

۵. دست دادن مکرر در دیدارهایی با فاصله بسیار کم

روایت است که اگر یک درخت خرما بینتان فاصله افتاد و هم را در پشت آن دیدید، مجدداً دست بدهید.^۳ راوی می‌گوید در سفری که با امام بودم، هرگاه سوار هودج می‌شدیم، وقتی امام وارد می‌شد، به گونه‌ای با من سلام می‌کرد و پرس و جو می‌کرد و دست می‌داد که گویا قبلاً مرا ندیده و هر وقت پیاده می‌شدیم، هم من زودتر پیاده می‌شدم و ایشان که پیاده می‌شدند، باز به محض دیدنم همان طور عمل می‌کردند و اگر بارها تکرار می‌شد، همان طور عمل می‌کرد.^۴

الگوی یادشده از دست دادن در فرهنگ اسلامی و آثار آن در هیچ جا دیده نشده است.

۶. همراهی دست دادن با سلام کردن

دست دادن باید پس از رفتار کلامی سلام و یا مقارن آن باشد و نباید مصافحه به عنوان جایگزین سلام تلقی شود. البته ادله ابتدا کردن و آغاز نمودن با سلام، می‌تواند با تنقیح مناط دلالت کنند که نباید مصافحه بر سلام مقدم شود، بلکه مستحب است سلام کردن را بر مصافحه مقدم کرد یا دست کم هم زمان نمود.

صاحب وسائل هم در بابی که تنظیم فرموده، به خوبی به این نکته لطیف، یعنی تقدیم سلام بر مصافحه متوجه بوده و در عنوان باب هم سلام را بر مصافحه مقدم کرده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّسْلِيمِ وَالْمُصَافَحَةِ عِنْدَ الْمُلَاقَاةِ».^۵ و در جای دیگر همراهی آن‌ها را مطرح کرده و عنوان باب را چنین قرار داده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ مُصَافَحَةِ الْمُقِيمِ وَمُعَانَقَةِ الْمُسَافِرِ عِنْدَ التَّسْلِيمِ عَلَيْهِمَا»؛^۶ یعنی به صورت ضمنی گوشزد کرده است که مصافحه و معانقه باید

۱. الکافی، ج ۲ ص ۱۸۰.

۲. آداب معاشرت در محیط کار، ص ۱۱۲.

۳. الکافی، ج ۲ ص ۱۸۱.

۴. همان، ج ۲ ص ۱۷۹.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۲ ص ۲۱۸.

۶. همان، ج ۱۲ ص ۷۳.

در کنار سلام باشند.

روایات نهی از جایگزینی سلام با تحیتی دیگر، به خوبی دال بر این مدعا هستند. همچنین روایتی صحیح نیز در تأیید این استفاده وجود دارد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ مِنْ تَمَامِ التَّحِيَّةِ لِلْمُقِيمِ الْمُصَافِحَةَ وَتَمَامِ التَّسْلِيمِ عَلَى الْمُسَافِرِ الْمُعَانَقَةَ؛^۱

تکمیل کننده تحیت برای افرادی که در سفر نیستند، مصافحه با هم است و اگر کسی سفر رفته باشد، تکمیل کننده سلام بر او معانقه با اوست.

ترغیب و تحذیر در الگوی مصافحه

در روایت است که مصافحه در آغاز دیدار، محبت ایجاد می‌کند.^۲ طبق برخی روایات، ریشه این الگوی ارتباطی با الهام از جهان غیب است و فرشتگان با هم دست می‌دهند^۳ و خداوند با این روش ارتباطی آنان را گرمی داشته، پس مؤمنان هم در دیدارها باید چنین کنند.^۴ نیز روایت است که هرگاه مؤمنان هم را ببینند و دست بدهند، همواره خداوند به آنان نگاه می‌کند و گناهان آنان چون برگ درخت می‌ریزد تا از هم جدا شوند.^۵

مصافحه کردن با دشمن نیز از توصیه‌های دینی است و سبب رفع عداوت او و بلکه ایجاد محبت و صمیمیت می‌شود و در روایت زیر مؤید این اثر ارتباطی اجتماعی هستند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعِمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يُضْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ قَالَ: ... صَافِعْ عَدُوَّكَ وَإِنْ كَرِهَ، فَإِنَّهُ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ تعالى بِهِ عِبَادَهُ يَقُولُ: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، فَإِذَا

۱. الکافی، ج ۲ ص ۶۴۶.

۲. همان، ج ۲ ص ۱۸۳.

۳. نباید پنداشت این موضوع با نقلی تاریخی که در آغاز تحقیق در ریشه مصافحه بیان شد تنافی دارد؛ زیرا این دو گزاره در طول هم هستند، نه در عرض هم که در تنافی باشند؛ بدین معنا که اولاً، فطرت انسان بر رفتار صحیح سرشته است و ثانیاً، انبیا همواره رفتارهای صحیح فطری را ترویج کرده اند. بنابراین، ممکن است انبیای قبل این الگو را رواج داده و سپس از متن جامعه به حاشیه رفته و آن جریان تاریخی نوعی رواج دادن به همان الگوی فراموش شده بوده یا این که انسان ها بر اساس فطرت خود متمایل به این رفتار شده باشند و آن را رواج داده باشند؛ زیرا به تصریح قرآن دین در فطرت انسان ها سرشته است (سوره روم، آیه ۳۱)

۴. الکافی، ج ۲ ص ۱۸۱.

۵. همان، ج ۲ ص ۱۸۰.

الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ، كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ^۱

با دشمنیت مصافحه کن، گرچه او خوش نداشته باشد؛ زیرا خداوند به این کار امر نموده و فرموده است با نیکوترین شکل با دشمنیت رفتار کن تا او دوست صمیمی تو شود؛ که البته جز صابران و صاحبان بهره فراوان (از ایمان و استقامت) به این توانایی در مواجهه با دشمن نخواهند رسید.

من کلامه ﷺ مع الرشید فی خبر طویل ذکرنا موضع الحاجة إليه:

دَخَلَ إِلَيْهِ وَقَدْ عَمَدَ عَلَى الْقَبْضِ عَلَيْهِ لِأَشْيَاءَ كُذِّبَتْ عَلَيْهِ عِنْدَهُ ... ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: الرَّجْمُ إِذَا مَسَّتِ الرَّجْمَ اضْطَرَبَتْ ثُمَّ سَكَتَتْ. فَإِنْ رَأَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ تَمَسَّ رَجْمَهُ وَيُصَافِحَنِي فَعَلْ، فَتَحَوَّلَ عِنْدَ ذَلِكَ عَنْ سَرِيرِهِ وَمَدَّ يَمِينَهُ إِلَى مُوسَى ﷺ، فَأَخَذَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ صَمَّهَ إِلَى صَدْرِهِ، فَأَعْتَنَقَهُ وَأَقْعَدَهُ عَنْ يَمِينِهِ، وَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ صَادِقٌ وَأَبَاكَ صَادِقٌ وَجَدَّكَ صَادِقٌ وَرَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَادِقٌ وَلَقَدْ دَخَلْتُ وَأَنَا أَشَدُّ النَّاسِ عَلَيْكَ حَقًّا وَغَضَبًا لِمَا رُقِيَ إِلَيَّ فِيكَ، فَلَمَّا تَكَلَّمْتَ بِمَا تَكَلَّمْتَ وَصَافَحْتَنِي سُرِّي عَنِّي وَتَحَوَّلَ غَضَبِي عَلَيْكَ رِضًا^۲

ابن شعبه روایتی طولانی از گفتگویی بین امام کاظم ﷺ و هارون در اختیار نقل کرده که در بخشی از آن می‌گوید:

امام کاظم ﷺ نزد هارون رفتند؛ چون هارون دستور داده بود او را به خاطر چیزهایی که به ایشان نسبت داده بودند، دستگیر کنند. امام کاظم ﷺ برای آرام کردن خشم او

۱. الخصال، ج ۲ ص ۶۳۳.

۲. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ ص ۴۰۴. این حدیث را مرحوم صدوق نیز با سندی مرفوع و با تغییر مختصری در عبارت نقل کرده (عیون أخبار الرضا ﷺ، ج ۱ ص ۸۱) و نیز مرحوم مفید آن را با سند دیگری که البته آن سند هم برخی افراد مجهول دارد روایت کرده است (الاختصاص، ص ۵۵). از آنجا که مرحوم حرانی، استاد شیخ مفید و هم عصر مرحوم صدوق بوده است (الذریعه الى تصانیف الشیعة، ج ۳ ص ۴۰۰) به نظر می‌رسد سند ایشان - که در تحف العقول ذکر نکردند - همان سند شیخ مفید باشد. در هر صورت، تعدد سند این روایت در حد سه سند مستقل محرز نیست و از این رو، مستفیض نیست تا به نوعی اطمینان به سند آن پیدا شود.

اما این روایت از منظر مکتب وثاقت صدوری معتبر است؛ زیرا طبق محتوای آن، موافق با حدیث نبوی است و نیز روایات آثار محبت زایی مصافحه که به صورت عام و کلی بود، یقیناً درباره ارحام هم صدق می‌کند؛ چون این حدیث نوعی فرد برای آن کلی و عام است.

فرمودند: پدرم، از پدرش و او از امام علی علیه السلام روایت کرده که پیامبر فرمودند: رحم وقتی رحم خود را لمس کند، مضطرب شده^۱ و سپس آرام می‌گیرد.^۲

اگر امیر صلاح دید رحم من با او تماس بگیرد (چون بنی عباس پسرعموی پیامبر بودند) و با من مصافحه کند. هارون از تخت پایین آمد و دست خود را دراز کرد و او را گرفت و سپس به سینه چسباند و با او معانقه کرد و در سمت راست خود نشاند و گفت: تو و پدرت و جدت و پیامبر همه راست گفتید (در نقل این حدیث مصافحه). چون وقتی نزد من آمدی، به خاطر آن گزارش‌ها درباره ات در نهایت خشم بودم، ولی وقتی آن حدیث را گفتم و با من مصافحه کردی، غضب از من رفت و به رضایت تبدیل شد.

همچنین در جایی که مصافحه ممنوع است، یعنی مصافحه با نامحرم، روایت زیر با تخویف انسان‌ها را از آن برحذر داشته است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَقْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ علیه السلام فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: مَنْ صَافَحَ امْرَأَةً تَحْرُمُ عَلَيْهِ، فَقَدْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ تعالى، وَ مِنَ التَّزَمِ امْرَأَةً حَرَاماً قُرْنٌ فِي سِلْسِلَةٍ مِنْ نَارٍ مَعَ شَيْطَانٍ فَيُقْدَفَانِ فِي النَّارِ^۳

رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: هر کس با نامحرمی مصافحه کند، به خشم خداوند گرفتار شده و کسی که زن نامحرمی را در آغوش بگیرد، به همراه شیطان با زنجیری از آتش بسته می‌شود و آن دو با هم به آتش افکنده می‌شوند.

تحلیل فقه الحدیث برخی روایات به ظاهر متعارض در آثار معنوی مصافحه

در بحث آثار معنوی مصافحه دودسته روایت به ظاهر متعارض داریم: دسته اول چهار روایت با چهار سند مختلف است که فرموده است خداوند به هر دو نفر مصافحه کننده نظر دارد و گناهان هر دو را می‌ریزد و این روایات در زمینه ترجیح یکی از مصافحه کننده‌ها بر دیگری ساکت است چون هیچ کدام را بر دیگری ترجیح نداده است؛ اما در کیفیت نظر الهی به آنان و ریزش گناهان تفاوت‌هایی دارند که در نظر بدوی چنین به ذهن می‌رسد که

۱. گویا در اثر هیجان ناشی از آشنایی حس لمس این تحرک به آن دست می‌دهد.

۲. افزونه «ثُمَّ سَكَتَتْ» در نقل مرحوم مفید و مرحوم صادق نیست و به نظر می‌رسد نقل تحف العقول دقیق تر است؛ زیرا اضطراب رحم قاعدتاً نباید باعث آرامش غضب شود.

۳. من لا يحضره الفقيه، ج ۴ ص ۱۴.

تعارض است اما در ادامه این تفاوت‌ها تحلیل و روشن خواهد شد تعارضی وجود ندارد:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا فَتَصَافَحَا أَقْبَلَ اللَّهُ عليهما بَوَّجَهُمَا وَتَسَاقَطَتْ عَنْهُمَا الدُّنُوبُ كَمَا يَتَسَاقَطُ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ^۱.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام ... إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَلْقَى الْمُؤْمِنَ فَيُصَافِحُهُ، فَلَا يَزَالُ اللَّهُ يُنْظِرُ إِلَيْهِمَا وَالدُّنُوبُ تَتَحَاكُّ عَنْ وُجُوهِهِمَا كَمَا يَتَحَاكُّ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ^۲.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضِيلٍ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: ... أَمَا عَلِمْتُ أَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا ... أَخَذَ بِيَدِ أَخِيهِ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِمَا بَوَّجَهُ فَلَمْ يَزَلْ مُقْبِلًا عَلَيْهِمَا بَوَّجَهُ وَيَقُولُ لِلدُّنُوبِ: نَحَاتْ عَنْهُمَا فَتَتَحَاكُّ يَا أَبَا حَمْزَةَ كَمَا يَتَحَاكُّ الْوَرَقُ عَنِ الشَّجَرِ فَيَفْتَرِقَانِ وَمَا عَلَيْهِمَا مِنْ ذَنْبٍ^۳.

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: ... الْمُؤْمِنُ إِذَا لَقِيَ أَخَاهُ فَيُصَافِحُهُ فَيَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمَا، وَالدُّنُوبُ تَتَحَاكُّ عَنْ وُجُوهِهِمَا حَتَّى يَفْتَرِقَا كَمَا تَتَحَاكُّ الرِّيحُ الشَّدِيدَةُ الْوَرَقَ عَنِ الشَّجَرِ^۴.

در این چند روایت، علاوه بر نظر رحمانی الهی و ریزش گناهان در مورد هر دو نفر، تأکید دارند موضوع این اثر، یعنی مصافحه باید قدری طولانی باشد؛ چون فرموده‌اند خداوند همواره بر آنان نظر دارد تا از هم جدا شوند. همچنین تشبیه به ریزش برگ درخت نیز منظور ریزش در اثر بادهای فصل سرما و خزان است که گاه با یک باد تند که مدتی بوزد، انبوه برگ درخت را خزان می‌کند که روایت آخر - که تعبیر «الرِّيحُ الشَّدِيدَةُ» دارد - با ضمیمه حکم عقل - که باد هر چه شدید باشد - موجب ریزش فراوان برگ درخت نمی‌شود، مگر در فصل خزان - که برگ‌ها هم سست شده‌اند - شاهد این تفسیر از باد است.

اما دسته دوم روایاتی است که نوعی ترجیح برای یکی از مصافحه‌کننده‌ها قایل هستند که این ترجیح هم با پنج مؤلفه جداگانه - که به ظاهر باهم در تنافی هستند - بیان شده است:

۱. الکافی، ج ۲ ص ۱۸۰.

۲. همان، ج ۲ ص ۱۸۲.

۳. همان، ج ۲ ص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۴. همان، ج ۲ ص ۱۸۳.

روایت اول ترجیح را به کسی می دهد که طرف مقابل را بیشتر دوست داشته باشد که عنایت خداوند به او نیز به این صورت است که بر او رو می کند:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا فَتَصَافَحَا أَدْخَلَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمَا وَ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ عَلَى أَشَدِّهِمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ.^۱

روایت دوم ترجیح را به کسی می دهد که طرف مقابل را بیشتر دوست داشته باشد، اما عنایت خداوند به او به این صورت است که خدای متعال رحمت بیشتری را بر او نازل می کند:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ... فَقَالَ ... أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا فَتَصَافَحَا أَنْزَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ عَلَيْهِمَا فَكَانَتْ تِسْعَةً وَ تِسْعُونَ لِأَشَدِّهِمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ.^۲

روایت سوم در ترجیح، مانند روایت دوم است؛ منتهی علاوه بر این که خدای متعال رحمت بیشتری را بر او نازل می کند، پس از آن اقبال بیشتری نیز به او می کند:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لَهُ: لَا تَمَلْ مِنْ زِيَارَةِ إِخْوَانِكَ، فَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا لَقِيَ أَحَاهُ فَقَالَ لَهُ: مَرْحَبًا، كُتِبَ لَهُ مَرْحَبًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَإِذَا صَافَحَهُ أَنْزَلَ اللَّهُ فِيمَا بَيْنَ إِبْهَامَيْهِمَا مِائَةَ رَحْمَةٍ تِسْعَةً وَ تِسْعُونَ مِنْهَا لِأَشَدِّهِمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ، ثُمَّ أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا بِوَجْهِهِ فَكَانَ عَلَى أَشَدِّهِمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ أَشَدَّ إِقْبَالًا ...؛ فَإِذَا لَبِثَا لَا يُرِيدَانِ إِلَّا وَجْهَهُ لَا يُرِيدَانِ غَرَضًا مِنْ أَعْرَاضِ الدُّنْيَا. قِيلَ لَهُمَا: غَفَرَ اللَّهُ لَكُمَا فَاسْتَأْنَفَا؛^۳

وقتی مؤمن برادر مؤمنش را ملاقات کند و به او بگوید: «مرحبا»، برای او تا روز قیامت، مرحبا نوشته خواهد شد. زمانی که آن ها با هم مصافحه می کنند، خداوند بین دو انگشت ابهامشان، یک صد رحمت الهی نازل می کند. نود و نه رحمت از آن کسی است که دیگری را بیشتر دوست داشته باشد. آنگاه خداوند به آن ها توجه [و نظر رحمت] می کند و اقبال خداوند، بیشتر متوجه کسی است که دیگری را بیشتر دوست داشته باشد ... و وقتی در کنار هم می مانند و درنگ می کنند و هدفی دنیوی و مادی از

۱. همان، ج ۲ ص ۱۸۱ - ۱۸۲.

۲. همان، ج ۲ ص ۱۷۹.

۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۴۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲ ص ۲۳۲.

این دیدار و نشست ندارند، به آنان گفته می‌شود: خداوند شما را آمرزید پس اعمالتان را از سربگیرید.

روایت چهارم ترجیح را به کسی می‌دهد که طرف مقابل را بیشتر دوست داشته باشد، اما عنایت خداوند به او به صورتی غیر از صورت اول و دوم بیان شده؛ یعنی به این صورت که خدای متعال با او مصافحه می‌کند:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا وَتَصَافَحَا أَدْخَلَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمَا فَصَافَحَ أَشَدَّهُمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ.^۱

روایت پنجم ترجیح را به کسی می‌دهد که مصافحه را ادامه دهد و دست طرف را دیرترها کند:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِذَا صَافَحَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ فَالَّذِي يَلْزِمُ التَّصَافُحَ أَكْبَرُ أَجْرًا مِنَ الَّذِي يَدْعُ، أَلَا وَإِنَّ الدُّنُوبَ لَتَتَحَاتُّ فِيمَا بَيْنَهُمْ حَتَّى لَا يَبْقَى ذَنْبٌ.^۲

این پنج روایت در ترازوی تحلیل سندی تک تک رجال سند، اغلب ضعیف هستند و تنها روایت اول و چهارم صحیح هستند. اما در روش تحلیل وثاقت صدور حدیث، مضمون این پنج حدیث با مضمون سه حدیث دسته اول مؤید همدیگر هستند. از این رو، شکی در صدور آن‌ها باقی نمی‌ماند. تحلیل مضامین این روایات و تعامل آن‌ها با هم در ادامه بیان خواهد شد.

مفاهیم محوری این دو دسته روایت (سه روایت اول و پنج روایت دوم) در قالب چند گزاره نهایی به صورت زیر است:

۱. طبق روایات دسته اول، خداوند به هر دو نفر مصافحه کننده نظر دارد و گناهان هر دو را می‌ریزد و اگر مصافحه را طول دهند، همواره در عنایت الهی هستند تا همه گناهان آنان چون برگ ریزان حاصل از باد تند در فصل خزان که بر درختی بوزد، فرومی‌ریزد.

۲. طبق روایت اول از روایات دسته دوم، خدای متعال دست خود را در میان دو نفر مصافحه کننده وارد کرده (بدون این که بفرماید با یکی مصافحه می‌کند) و کسی که بیشتر دیگری را دوست دارد را بر دیگری ترجیح داده به این صورت که به سوی او رو می‌کند.

۱. الکافی، ج ۲ ص ۱۷۹.

۲. همان، ج ۲ ص ۱۷۹.

۳. طبق روایت دوم از روایات دسته دوم، خداوند رحمت خود را بر دو طرف مصافحه کننده نازل کرده و در این میان رحمت بیشتر (نود و نه رحمت از صد رحمت) برای آن است که دیگری را بیشتر دوست دارد.

۴. طبق روایت سوم از روایات دسته دوم، ترجیح مانند روایت دوم است و خداوند بین دو انگشت ابهام آن دو مصافحه کننده، یک صد رحمت نازل می‌کند که نود و نه رحمت مخصوص کسی است که دیگری را بیشتر دوست داشته باشد؛ منتهی با این افزونه که بر هر دو هم اقبال می‌کند؛ اما اقبال خداوند نیز بیشتر متوجه اوست که دیگری را بیشتر دوست دارد.

۵. طبق روایت چهارم از روایات دسته دوم، خدای متعال دست خود را در میان دستان دو نفر مصافحه کننده وارد کرده و کسی را که بیشتر دیگری را دوست دارد، بر دیگری ترجیح داده؛ به این صورت که با او مصافحه می‌کند.

۶. طبق روایت پنجم از روایات دسته دوم، از میان دو نفر مصافحه کننده، ترجیح با کسی است که دست دیگری را دیرترها کند و نتیجه ترجیح او هم برخورداری از اجر بیشتر است.

جمع بین این روایات با حمل بر «صورت و معنا» ممکن است. توضیح، این که بدون شک خدای متعال دارای جسم نیست، اما به نص قرآن کریم، خدای متعال در مورد کسانی که با پیامبر بیعت کردند، فرموده است: آنان با خدا بیعت کردند و دست خدا بود که بر فراز دستان آنان بود. بنابراین، دست خدا نمادی از حضور و تجلی و عنایت الهی در قالب صورت است و در اینجا نیز دست خدا دقیقاً بروز همان معنایی است که در روایت اول و سوم از دسته دوم با عنوان «اقبال الهی» از آن نام برده شده است. پس مضمون‌های دوم و چهارم و پنجم در حقیقت یک چیز هستند و با هم رابطه صورت و معنا دارند. مضمون پنجم نیز که فرموده است خداوند اجر بیشتر به کسی می‌دهد که دست دیگری را دیرترها کند، به همان مضمون مشترک قبل بازمی‌گردد. توضیح، این که کسی که دست دیگری را دیرترها کند عرفاً و معمولاً این کار نماد و نمودی از محبت بیشتر او به طرف مقابل است و روایت به صورت ضمنی هم توصیه می‌فرماید همان محبت بیشتر را - که در دل دارید - به این صورت لطیف نشان دهید. پس اجر بیشتر برای همان فرد دارای محبت بیشتر است و از این رو، تنافی با مضمون مشترک قبل ندارد؛ ضمن این که اجر را هم کلی بیان کرده و مضمون

مشترک قبل، اجرا عبارت از اقبال الهی و دست دادن با فرد بیان فرمود. بنابراین، این دو می‌توانند مصادیق اجر در مضمون چهارم باشند. مخفی نیست که اجرهای اخروی دیگر در این روایات مسکوت است و منافات ندارد همه آن‌ها هم باشند که قطعاً هستند؛ زیرا نعمت‌های آخرت بروز همین عنایات الهی است و این عنایات، فوق نعیم بهشتی هستند. بنابراین، تا کنون دو مضمون باقی ماند: یکی مضمون شماره اول که فرموده خداوند به هر دو نظر دارد و یکی مضمون مستحصل از تحلیل پنج مضمون دیگر که خداوند یکی را بردیگری ترجیح داد. جمع بین این دو نیز با حمل بر عنایت مشترک و عنایات خاص ممکن است؛ به این معنا که خدای متعال به هر دو عنایت دارد؛ اما عنایتی ویژه به یکی از آن‌ها با شرایط یادشده دارد. شاهد این جمع اخیر نیز روایت دوم ترجیح، یعنی حدیث اسحاق بن عمار است که فرموده است: از صد رحمتی که خداوند بر آن دو نفر نازل می‌کند، نود و نه رحمت برای کسی است که دیگری را بیشتر دوست دارد و یک رحمت برای دیگری است. نیز به صراحت فرموده است: بر هر دو هم اقبال می‌کند؛ اما اقبال الهی بر کسی که به آن شخص محبت بیشتری دارد، بیشتر است. پس معلوم می‌شود هر دو در این عنایت رحمانی شریک هستند؛ منتهی یکی بیشتری بهره را دارد.

نتیجه نهایی این که: خدای متعال به هر دو مصافحه کننده نظر دارد و گناهان هر دو را می‌ریزد و اگر مصافحه را طول دهند، همواره در عنایت الهی هستند تا همه گناهان آنان چون برگ ریزان حاصل از باد تند در فصل خزان - که بر درختی بوزد - فرومی‌ریزد؛ اما اجر بیشتری برای فردی که بیشتر دیگری را دوست دارد و برای ظهور دادن این محبت قلبی در رفتار، بیشتر دست دادن را طول دهد (آخرنفرها کند) در نظر گرفته شده که حقیقت آن همان اقبال بر اوست که به صورت دست دادن خدای متعال با او نمود پیدا می‌کند؛ با آثار اخروی فراوان حاصل از این توجه الهی از جمله غفران بیشتر.

البته باید توجه کرد همان طور که در قواعد عام گفته شد، ترتب این آثار مانند همه منوط به قصد قربت الهی است.

پیام مصافحه

همان طور که در بحث ترغیب به مصافحه گفته شد، مصافحه باعث ایجاد محبت است، خصوصاً در میان ارحام و بستگان. نیز برخی الگوهای انجام مصافحه، مانند طول

دادن مصافحه و فشردن دست ها در الگوی ارتباط شناختی ایجاد محبت و صمیمیت می کند. همچنین ترغیب های هنجاری تأکید داشتند هر کس بیشتر طرف مقابل را دوست داشته باشد، او از آثار مصافحه بیشتر بهره دارد. این سه دلیل به خوبی نشان می دهند پیامی که در مصافحه منتقل می شود، همان پیام دوستی و محبت عمیق و بی شائبه است که از آن با عنوان «صمیمیت معناگرا» یاد می کنیم؛ صمیمیتی که برای خدا و دوزخ خودخواهی و هوای نفس است و بسیار مانا و پایا است.

نتیجه گیری

دست دادن در آغاز ارتباط، گرچه یک الگوی بشری و عام و حاوی پیام صمیمیت است، اما اسلام علاوه بر تأکید بر این الگو و بیان هنجارهایی برای ترغیب به آن و تحذیر از انجام نادرست آن، یک الگوی پنج وجهی ناب برای انجام آن هم ارائه کرده است که طبق تتبع نگارنده برخی از این الگوها منحصربه فرد و مخصوص آموزه های اسلامی است. این الگو، بر آغاز ارتباط با مصافحه با عنوان نماد ارتباط غیرکلامی تأکید می کند که می توان آن را ارتباط «لمس آغاز» نامید.

نتایج این تحقیق در پاسخ به پرسش های فرعی که در مقدمه بیان شد، به شرح زیر است:

۱. این کنش در آغاز دیدارها توصیه شده و مستحب است انجام شود.

۲. روش انجام این کنش عبارت است از: دست دادن با همه کف دست راست همراه با فشردن دست مخاطب و نیز طول دادن این عمل و نیز تکرار آن به محض تجدید دیدار و همراهی آن با سلام.

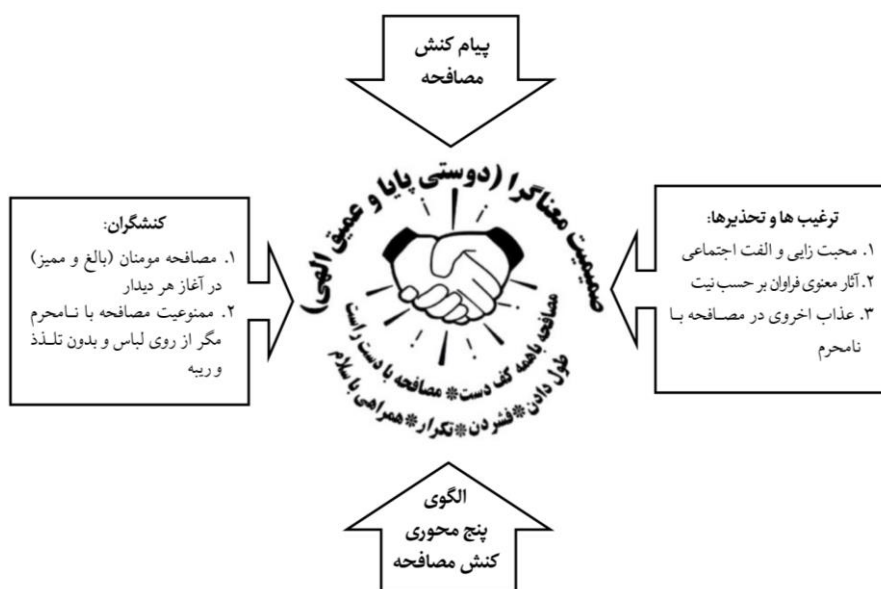
۳. کنش گران این رفتار، همه مؤمنان بالغ و نیز ممیز هستند. البته در ارتباط با نامحرم مصافحه ممنوع است، مگر از روی یک حائل و واسط چون دست کش و لباس و امثال آن که البته بدون فشردن دست طرف و نیز بدون انگیزه جنسی (تلذذ و ریبه) باشد.

۴. بیان آثار معنوی و اجتماعی مصافحه، مانند ایجاد محبت میان مؤمنان و الفت و انس اجتماعی و نیز محبوبیت الهی (که همه خیرات و نعمت های مادی و معنوی از ریش گناهان تا ثواب های اخروی همگی بر این محبوبیت مترتب است) از عوامل ترغیبی برای تشویق مؤمنان به مصافحه است؛ همان طور که انذار از عذاب دوزخ برای کسانی

که با نامحرم مصافحه کنند، از تحذیرهای دینی برای دوری از کثروی ها در انجام این کنش اجتماعی است.

۵. پیام این کنش، دوستی و محبت عمیق و مانا و پایا است که با محوریت انگیزه الهی اتفاق می افتد، نه سودخواهی مادی و منافع نفسانی و سوء استفاده از ارتباط و تملق و امثال آن. این دوستی را می توان «صمیمیت معناگرا» نام نهاد.

نمودی از مجموعه این عناصر - که نظریه هنجاری مصافحه در آغاز ارتباطات اجتماعی درون فرهنگی اسلامی را تشکیل می دهند - در نمودار زیر ارائه شده است:



کتابنامه

- الاختصاص، محمد بن محمد مفید، قم: کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.
- آداب معاشرت در محیط کار، سوفاکس، مترجم: آریتا زمانی، تهران: انتشارات هیرومند، پنجم، ۱۳۹۵ش.
- ارتباط غیرکلامی (زبان بدن)، سید محمود انوشه، تهران: انتشارات اندیشه جوان، اول، ۱۳۹۳ش.
- ارتباطات غیرکلامی، علی اکبر فرهنگی، تهران: انتشارات میدانچی، اول، ۱۳۹۵ش.

- ارتباط شناسی، مهدی محسنیان راد، تهران: سروش، شانزدهم، ۱۳۹۶ش.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- تاریخ دمشق، أبو القاسم علی بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تحقیق: عمرو بن غرامة العمری، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی تا.
- تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)، فریدون تفضلی، تهران: نشرنی، ششم، ۱۳۸۵ش.
- تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علی بن شعبه حرانی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، دوم، ۱۳۶۳ش.
- تحقیق کاربردی (راهنمای عمل)، تری ای هدریک. بیک من، لئونارد. رگ، دبراجی، ترجمه: سید محمد اعرابی و داود ایزدی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، دوم، ۱۳۸۱ش.
- تذکره الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلّی، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، اول، ۱۴۱۴ق.
- تصمیم‌گیری سازمانی و خط مشی‌گذاری عمومی، رحمت الله قلی‌پور، تهران: سمت، هشتم، ۱۳۹۶ش.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۱ق.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن علی صدوق، قم: دارالشریف الرضی للنشر، دوم، ۱۴۰۶ق.
- جامع المقاصد فی شرح القواعد، علی بن حسین کرکی محقق ثانی، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، دوم، ۱۴۱۴ق.
- الجعفریات، محمد بن محمد بن اشعث، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، اول، بی تا.
- جمهرة اللغة، محمد بن حسن بن درید، بیروت: اول، ۱۹۸۸م.
- الخصال، محمد بن علی صدوق، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۳۶۲ش.
- الذریعة إلى تصانیف الشیعة، محمد محسن منزوی آقا بزرگ تهرانی، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی، قم و تهران: ۱۴۰۸ق.
- رفتار غیرکلامی، ویرجیناپی ریچموند، جیمز سی مک کروسکی، مترجمان: فاطمه سادات موسوی و ژیلایا عبدالله پور، زیر نظر دکتر غلامرضا آذری، تهران: نشر دانژه. ۱۳۸۸ش.

روان شناسی آموزش مهارت‌های ارتباط و زبان، علی محمد ناعمی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، دوم، ۱۳۸۹ش.

زبان بدن، جوناوارو، ترجمه: امیرانصاری، تهران: انتشارات آموخته، اول، ۱۳۹۶ش.

زبان بدن، منصور حسام زاده، تهران: نشر پورنگ، اول، ۱۳۹۰ش.

سلام، مصافحه و بوسه در اسلام، نورمراد محمدی، قم: اندیشه ماندگار، ۱۳۸۷ش.

سنن الترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸م.

السنن الصغری، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علی الخراسانی نسائی، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، دوم، ۱۴۰۶ق.

الصحيح، مسلم بن الحجاج، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.

طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات، رید بلیک و ادوین هارولدسن، ترجمه: مسعود اوحدی، تهران: انتشارات سروش، سوم، ۱۳۹۳ش.

العناوين الفقهية، سيد مير عبد الفتاح بن علی حسینی مراغی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۷ق.

عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی صدوق، تهران: نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ق.

غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، حمزة بن علی ابن زهره حلبی حسینی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۴۱۷ق.

فرهنگ و رفتار اجتماعی، هری.س تری یانددیس، ترجمه: نصرت فتی، تهران: نشر سانس و جامعه شناسان، سوم، ۱۳۸۸ش.

القواعد الفقهية (الف)، سيد حسن بجنوردی، قم: نشر الهادی، اول، ۱۴۱۹ق.

القواعد الفقهية (ب)، محمد فاضل موحدی لنکرانی، قم: چاپخانه مهر، اول، ۱۴۱۶ق.

الکافی فی الفقه، ابو الصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلبی، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام، اول، ۱۴۰۳ق.

الکافی محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.

لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت: دار الفکر، دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ق.

المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دار الکتب الإسلامية، دوم، ۱۳۷۱ق.

مدیریت ارتباطات، برکو، آندرو دی ری ام. ولوین و دارلین آر. ولوین، ترجمه: سید محمد اعرابی و داوود ایزدی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ششم، ۱۳۸۹ش.

معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۴۰۴ق.

المقنع، محمد بن علی بن بابویه صدوق، قم: مؤسسه امام هادی (علیه السلام)، اول، ۱۴۱۵ق.

مکارم الأخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم: الشریف الرضی، چهارم، ۱۴۱۲ق / ۱۳۷۰ش.

من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی صدوق، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ق.

مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان فردی، اون هارجی و کریستین ساندروز و دیوید دیکسون، ترجمه: مهرداد فیروزبخت و خشایار بیگی، تهران: رشد، پنجم، ۱۳۹۰ش.

نظریه سازی در علوم اجتماعی، پلاماجی شومیکرو جیمز ویلیام تانکارد و دومینیک ال. لاسورسا، ترجمه محمد عبداللہی، تهران: نشر جامعه شناسان، اول، ۱۳۹۰ش.

نظریه‌های رسانه، سید محمد مهدی زاده، تهران: انتشارات همشهری، سوم، ۱۳۹۲ش.

وسائل الشیعة، محمد بن حسن شیخ حرّعاملی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، اول، ۱۴۰۹ق.

«بایسته‌های نظریه پردازی اسلامی روابط بین الملل»، مجتبی عبدخدایی، معصومه جمالی، تحقیقات سیاسی و بین المللی، تابستان ۱۳۹۵، دوره ۸، شماره ۲۷، ص ۲۴۶ - ۲۲۱.

«بررسی جواز و عدم جواز لمس و دست دادن با زن مسلمان و غیرمسلمان از منظر فقه امامیه»، محمد مشکی قندشتنی و بلال شاکری، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، سال پنجم شماره ۳ (پیاپی ۱۶، پاییز ۱۳۹۸)، ص ۱۴۱ - ۱۵۹.

«دست دادن با نامحرم از نگاه آیات و روایات»، احمد طاهری نیا، مجله فقه، بهار و تابستان ۱۳۸۸ش، ش ۱، ص ۲۱۴ - ۲۴۳.

«مصافحه؛ چرا و چگونه»، محمد هادی مروجی طبسی، فصلنامه فرهنگ کوثر، پیاپی ۸۳ (پاییز ۱۳۸۹)، ص ۱۱۲ - ۱۳۱.

«نظریه هنجاری و الگوی ارتباطی سلام آغاز در ارتباطات کلامی درون فرهنگی اسلامی و مقایسه آن با سایر فرهنگ‌ها»، فصلنامه معرفت فرهنگی - اجتماعی، مصطفی همدانی، پاییز ۱۳۹۶، ص ۱۰۳ - ۱۲۴.

«نظریه هنجاری و ویژگی‌های آن در مطالعات شهری»، احسان بابایی، محمد مسعود؛ کامران ربیعی، بهادر زمانی، روش شناسی علوم انسانی، دوره ۲۲، شماره ۸۹، زمستان ۱۳۹۵، ص ۵۷ - ۷۸.

Communication Between Cultures, Larry A.Samovar; Richard E. Porter, Edwin; R. McDaniel & Carolyn S. Roy, Wadsworth, Cengage Learning, 2013.

- Communication Mosaics: Interpersonal Communication*, Julia T. Wood, Eighth Edition, Boston, Cengage Learning, 2014.
- Interpersonal Communication*, Floyd, Kory, New York: McGraw-Hill, 2edition, 2011.
- McQuail's Mass Communication Theory*, McQuail, Denis, 6th edition,. London: SAGE Publications, 2010.
- Nonverbal Communication*, Mehrabian, Albert, New York: Routledge, 2017
- Normative theory and psychological research: Hedonism, eudaimonism, and why it matters*, Tiberius, Valerie; Hall, Alicia, The Journal of Positive Psychology ; Vol. 5, No. 3, May 2010; Pp 212-225.
- Religion and Economics_ Normative Social Theory*, James M. Dean; A. M. C. Waterman (auth.); James M. Dean, A. M. C. Waterman (eds.); Springer, Netherlan, 1999.
- Sociology*, Horton, Paul B., Chester L. Hunt, New York: McGraw-Hill, 1986
- The Planning of Change*, Bennis, Warren G., New York: Holt Rinehart & Winston, 1985.

بازشناسی منابع کتاب علی بن جعفر

علی عادل زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲

چکیده

کتاب مسائل علی بن جعفر، همواره مورد توجه محدثان و فقیهان شیعه بوده است. نسخ این کتاب، از جهت تبویب و نیز انتساب روایات به امام کاظم علیه السلام یا امام صادق علیه السلام اختلاف دارند. در روایات کتاب او مشکلاتی مانند موافقت با عامه، مخالفت با اجماع، ناسازگاری با راوی و اضطراب دیده می شود. وجود اشتراکات متنی متعدد میان روایات علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام با روایات دیگران از امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام، نشان دهنده پیوند کتاب با منابع مکتوب پیشین است. بنا بر شواهد موجود، بخش زیادی از کتاب علی بن جعفر، نه سؤالات ایشان از امام کاظم علیه السلام، بلکه برگرفته از کتاب های پیشین، مانند کتاب های حلبی، ساباطی و سکونی است. درباره چگونگی انتساب این روایات به امام کاظم علیه السلام دو دیدگاه جعل و عرضه، به ترتیب، از سوی محمد باقر بهبودی و سید احمد مددی، ارائه شده که هر دو با اشکالاتی روبه رو است. فرضیه سوم آن است که مسئولیت انتساب این روایات به امام کاظم علیه السلام، نه بر عهده علی بن جعفر، بلکه حاصل خلط راویانش بوده است. کلیدواژه ها: مسائل علی بن جعفر، احادیث فقهی، عبیدالله بن علی حلبی، عمار بن موسی ساباطی، اسماعیل بن ابی زیاد سکونی.

درآمد^۲

علی بن جعفر عریضی، کوچک ترین فرزند امام صادق علیه السلام،^۳ در بین شیعه به وثاقت و

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (aliadelnajm@gmail.com).

۲. در نوشتن و بازنگری این مقاله از راهنمایی آقایان حامد صابر، محمد قندهاری، عمیدرضا اکبری، سیدجمال حسینی و سیدمحمدصادق رضوی بهره برده ام که لازم می دانم از همه این عزیزان و نیز داوران محترم، تشکر و قدردانی کنم.

۳. عمدة الطالب الصغری، ص ۱۳۲.

جلالت شهرت دارد^۱ و در بین اهل سنت نیز، اتهامی بر او وارد نشده و مقبول شمرده شده است.^۲ اگرچه برخی^۳ او را به دلیل شرکت در قیام ابوالسرایا و محمد بن جعفر دیباجه به انحراف مذهبی متهم کرده اند، شواهد بسیاری بر امامی بودن او در دست است.^۴

مهم‌ترین اثر روایی علی بن جعفر، کتاب مسائل است که در منابع فقهی و حدیثی پس از خود، اثرگذار بوده است. ظاهراً این کتاب، نام معینی نداشته و از آن با عنوان «کتاب فی الحلال والحرام» و بیشتر «المسائل» یاد شده است.^۵ برخی ویژگی‌های این کتاب، مانند تکرار تعبیر یکسان در سؤالات^۶ در گرو شناخت شیوه مسائل نگاری است. مسائل نگاری، سبک خاصی از تألیف در زمینه فقه و حدیث بوده است که احسان سرخه‌ای به بررسی آن پرداخته است.^۷

مسائل علی بن جعفر دارای نسخ متفاوتی بوده که برخی مبّوب و برخی غیرمبّوب بوده اند.^۸ گذشته از روایات پراکنده علی بن جعفر در کتب روایی، تنها دو نسخه از مسائل علی بن جعفر در دست است که از نظر تعداد و ترتیب احادیث متفاوت اند: نسخه‌ای غیرمبّوب به روایت علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی بن الحسن که به صورت مستقل چاپ شده، و دیگری نسخه‌ای مبّوب به روایت عبدالله بن الحسن بن علی بن جعفر، که بخشی از کتاب قرب الاسناد حمیری است.^۹ اگر دو نسخه از یک کتاب در دست باشد که یکی باب بندی شده و دیگری بدون ترتیب باشد، به طور معمول نسخه مبّوب متأخر از نسخه غیرمبّوب است؛ زیرا فرض این که کسی نسخه بی نظمی را مرتّب کند، کاملاً عادی و معقول است؛ اما این که نسخه مرتّبی را در هم بریزد و به صورت بی نظم روایت کند، فاقد توجیه است. در فهرست‌ها، موارد متعدّدی از تبویب متأخریک کتاب، یاد شده است.^{۱۰} بنابراین،

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۲ ص ۳۱۴.

۲. میزان الاعتدال، ج ۳ ص ۱۱۷؛ تقریب التهذیب، ص ۳۹۹.

۳. معرفة الحديث، ص ۲۵۰.

۴. «شجره طیبه امامزاده علی بن جعفر»، سرتاسر؛ مسائل، (مقدمه)، ص ۱۸-۲۵.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۵۱؛ فهرست الطوسی، ص ۲۶۴.

۶. قرب الاسناد، ص ۲۷۸ ح ۱۱۰۴ و ۱۱۰۶؛ ص ۱۷۶ ح ۶۴۶-۶۴۷؛ ص ۲۴۱ ح ۹۵۵-۹۵۶؛ مسائل، ص ۱۱۶ ح ۵۱-۵۲.

۷. «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، سرتاسر.

۸. رجال النجاشی، ص ۲۵۲.

۹. «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، ص ۴۲-۴۶.

۱۰. رجال النجاشی، ص ۱۵۸، ش ۴۱۶؛ فهرست الطوسی، ص ۵۸، ش ۷۱.

نسخه عبدالله بن الحسن را نمی‌توان تحریر نخستین کتاب دانست.

از سوی دیگر، ظاهراً نسخه علی بن الحسن نیز نسخه دست اول و کامل نیست؛ زیرا با این که بسیاری از روایات این نسخه در منابع دیگر نیز از علی بن جعفر نقل شده، اما گاه در منابع دیگر، روایات پراکنده‌ای از علی بن جعفر یافت می‌شود که پیوند ویژه‌ای با روایات موجود در این نسخه دارد، ولی در این نسخه، وجود ندارد؛ مثلاً دو روایت متوالی از عمّار ساباطی در دست است^۱ که یکی از آن‌ها در نسخه علی بن الحسن^۲ و دیگری در المحاسن از علی بن جعفر روایت شده است.^۳ با توجه به ارتباط کتاب علی بن جعفر و کتاب ساباطی^۴ احتمالاً روایت برقی در اصل کتاب علی بن جعفر وجود داشته، ولی از نسخه علی بن الحسن افتاده است.

این دو نسخه از نظر نوع اسناد نیز تفاوت دارند. در نسخه عبدالله بن الحسن، مطابق با برداشت رایج در میان امامیه،^۵ احادیث کتاب، به عنوان پاسخ امام کاظم علیه السلام به سؤالات علی بن جعفر، ولی در نسخه علی بن الحسن، به عنوان پاسخ امام صادق علیه السلام به سؤالات امام کاظم علیه السلام روایت می‌شود.^۶ با توجه به این مشکلات، این سؤال مطرح می‌شود که در تحریر نخستین اسناد چگونه بوده است؟ آیا انتساب همه این روایات به امام کاظم علیه السلام درست است یا پیدایش این کتاب به گونه دیگری بوده است؟

۱. آسیب‌های موجود در روایات علی بن جعفر

در این بخش به برخی آسیب‌های موجود در روایات علی بن جعفر پرداخته می‌شود که می‌تواند به تعیین اصالت اسناد نسخ و شناسایی روند شکل‌گیری کتاب علی بن جعفر کمک کند.

۱-۲. احادیث خلاف اجماع و نامتناسب با علی بن جعفر

در کتاب علی بن جعفر، روایاتی برخلاف فقه شیعه وجود دارد که بر تقیه حمل شده

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۲۵۵ ح ۷۸۰.

۲. مسائل، ص ۱۲۸ ح ۱۰۳.

۳. المحاسن، ج ۲ ص ۶۱۷ ح ۴۹.

۴. رک: بخش ۳-۲.

۵. الارشاد، ج ۲ ص ۲۲۰.

۶. درنگی در منابع مکتوب کتاب الايضاح، ص ۱۴۳.

است.^۱ نمونه‌هایی نیز وجود دارد که با تقیه، قابل توجیه نیست؛ مثلاً یکی از این روایات درباره طلاق^۲ - که مشابه آن تنها در روایتِ عمار ساباطی آمده - برخلاف اجماع امت بوده^۳ و چون با فقه عامه نیز مخالف است، تقیه توجیه مناسبی برای آن نیست.

ارتباط علی بن جعفر با امام کاظم علیه السلام به زمانی برمی‌گردد که هر دو در مدینه حضور داشتند؛ اما در روایات کتاب، قرآینی از ارتباط راوی با کوفه دیده می‌شود؛ به عنوان مثال، در یکی از سؤالات درباره مردی سؤال می‌شود که پرنده‌ای را از مکه بیرون برد تا آن را به کوفه وارد سازد.^۴ این روایت، عیناً همان سؤال زراره و پاسخ امام باقر علیه السلام است که چون زراره اهل کوفه بوده، با او تناسب کامل دارد.^۵ در جای دیگر، درباره نماز کرایه چی‌هایی که به نیل (= شهری میان کوفه و بغداد^۶) می‌روند، سؤال شده^۷ که محل آمد و شد کرایه چی‌های کوفه بوده است.^۸ روایت دیگر درباره کسی است که نذر کرده در کوفه و مدینه و مکه، هر کدام یک ماه روزه بگیرد و چهارده روز در مکه روزه گرفته و سپس به نزد خانواده‌اش در کوفه بازمی‌گردد.^۹ تعبیر «عُمَرَةُ کُوفِيَّةً» در حدیث دیگری درباره احرام، نشان می‌دهد که مبدأ سفر پرسش کننده، کوفه بوده است.^{۱۰}

برخی سؤالات، با رابطه نسبی نزدیک علی بن جعفر با امام کاظم علیه السلام چندان سازگار نیست؛ مثلاً در روایت ۱۷۴ نسخه علی بن الحسن ظاهراً پرسش کننده، خود از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده و دسترسی نزدیکی به امام نداشته است.^{۱۱} متن برخی پاسخ‌های امام علیه السلام نیز

۱. تهذیب الاحکام، ج ۸ ص ۱۷؛ جواهر الکلام، ج ۲۲ ص ۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۹ ص ۳۶۵ ح ۱۲۲۴۹.

۲. مسائل، ص ۱۹۴ ح ۴۱۰.

۳. الاستبصار، ج ۳ ص ۳۳۲.

۴. مسائل، ص ۱۰۵.

۵. الکافی، ج ۴ ص ۲۳۴.

۶. معجم البلدان، ج ۵ ص ۳۳۴.

۷. مسائل، ص ۱۱۵.

۸. الکافی، ج ۵ ص ۲۹۰.

۹. مسائل، ص ۱۸۷.

۱۰. همان، ص ۱۶۹.

۱۱. می‌توان فرض کرد این پرسش در اصل از کوفیان بوده و علی بن جعفر فقط انتقال دهنده آن است یا ذکر کوفه فقط جنبه مثال داشته باشد؛ اما اولاً در برخی از این موارد، مانند حدیث زراره، قراین دیگری هم بر اقتباس وجود دارد؛ ثانیاً نگارنده در مقام ذکر مؤیدات مختلف است، نه دلایل قطعی.

۱۲. همان، ص ۱۴۵ ح ۱۷۴.

به دلیل تکرار تعبیر «پدرم»، چندان با این که مخاطب، برادر او باشد، مناسبت ندارد؛^۱ مثلاً در حدیثی آمده است: «پدرم فرزندانش را از آن نهی می‌کرد».^۲ در حدیثی که بلافاصله پس از آن قرار دارد، آمده است: «کان اُبی یجزّدهم من فح».^۳ این روایت عیناً همان پرسش و پاسخِ ایوب بن الحرو امام صادق (ع) بوده و مقصود از «اُبی»، امام باقر (ع) است.^۴

۲-۱. اضطراب در سبک برخی روایات

در نسخه علی بن الحسن، احادیث متوالی شماره ۱۷۳-۱۷۵، سبکی متفاوت از بیشتر احادیث کتاب دارد و موضوع آن‌ها نه فقهی، بلکه اصولی یا اعتقادی است. از این میان، به حدیث شماره ۱۷۴، پیش تر اشاره شد. حدیث ۱۷۳ شامل چند پرسش و پاسخ پی در پی درباره علت اختلاف روایات فقهی و تقیه در بیان احکام است؛ ولی در انتهایش جمله‌ای درباره تقیه در عمل آمده که از نظر معنا و لفظ، پیوند محکمی با قبل از آن ندارد.^۵ این روایت را بدون جمله پایانی، ثعلبه بن میمون از معمر بن یحیی از امام باقر (ع) روایت کرده است.^۶ نمی‌توان پذیرفت یک گفتگوی مرگب از چند سؤال و جواب، با حدود ۸۸ کلمه، بدون هیچ اختلاف قابل توجهی، هم میان معمر بن یحیی و امام باقر (ع) و هم میان علی بن جعفر و امام کاظم (ع)، صورت گرفته باشد. دیگر مشترکات کتاب علی بن جعفر با روایات ثعلبه از معمر در جدول ۱ بررسی شده است.

حدیث شماره ۱۷۵ درباره مستضعفین نیز به جای آن که به شیوه عمومی مسائل،^۷ سبک سؤال و استفتا داشته باشد، به سبک سؤال و جواب‌های پی در پی است که هنگام بحث و مناظره، رد و بدل می‌شود. بین جملات این روایت، از نظر لفظ و معنا، پیوستگی لازم دیده نمی‌شود.^۸ ضعف پیوند در یک متن می‌تواند نشان دهنده ترکیب باشد.^۹ جالب، آن که

۱. همان، ص ۱۷۰ ح ۲۸۸؛ قرب الاسناد، ص ۲۱۵ ح ۸۴۴؛ ص ۲۴۰ ح ۹۴۵؛ ص ۲۹۸ ح ۱۱۷۲.

۲. قرب الاسناد، ص ۲۳۸ ح ۹۳۶.

۳. همان، ص ۲۳۸ ح ۹۳۷.

۴. الکافی، ج ۴ ص ۳۰۳.

۵. مسائل، ص ۱۴۴.

۶. الکافی، ج ۵ ص ۵۵۶ ح ۸.

۷. «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، ص ۳۲.

۸. مسائل، ص ۱۴۵ ح ۱۷۵.

۹. «احادیث طوال در میراث مکتوب سده نخست هجری»، سرتاسر.

بخشی از این روایت، مشابه روایت اسماعیل جعفری از امام باقر علیه السلام^۱ و بخش دیگر آن مشابه روایت زراره از امام باقر علیه السلام است.^۲ زرارة بن أعین درباره مستضعفین گفتگوی مشهوری با امام انجام داده که پاره‌هایی از آن در منابع مختلف نقل شده است.^۳ پیش‌تر نیز یک سانی متن روایتی از علی بن جعفر، با روایتی از زرارة را تذکر دادیم. قراین یادشده این گمان را برمی‌انگیزد که روایت علی بن جعفر، در واقع ترکیب روایات پیشین بوده باشد. روایت دیگری نیز در دست است که بخشی از آن عیناً حدیث عبدالرحمن بن الحجاج از امام کاظم علیه السلام و بخش دیگرش، حدیث عبدالله بن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام است.^۴

نمونه دیگر حدیثی درباره حج است^۵ که پیوند جملات آن نیز خالی از ضعف نیست؛ چنان‌که مناسبت ذکر نام ابن عباس در پایان روایت روشن نیست. قابل تأمل آن که در کتاب حلبی، پاره‌ای از این روایت به ابن عباس نسبت داده شده که مناسبت یادکرد ابن عباس در پایان روایت علی بن جعفر را روشن‌تر می‌کند. مشابه پاره‌های دیگری از این روایت نیز تنها در کتاب حلبی آمده است.^۶ در برخی روایات علی بن جعفر نیز عدم تناسب و ارتباط قوی میان پرسش و پاسخ دیده می‌شود.^۷

در غیرنسخ مسائل نیز گاه چنین مشکلاتی در روایات علی بن جعفر دیده می‌شود؛ مثلاً یکی از روایات او چنین است:

... عن يعقوب بن يزيد، عن علي بن جعفر، عن عبد الملك بن قدامة، عن أبيه، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً لجلسائه ... فقال عبدالله بن عمرو بن العاص: ...^{۱۰}

۱. الکافی، ج ۲ ص ۴۰۵.
۲. همان، ج ۲ ص ۳۸۵.
۳. برای نمونه: همان، ج ۲ ص ۴۰۲.
۴. قس: مسائل، ص ۱۴۲ ح ۱۶۳ با الکافی، ج ۵ ص ۴۷۱ و همان، ج ۵ ص ۱۳۵.
۵. مسائل، ص ۱۱۱.
۶. من لا یحضره الفقیه، ج ۲ ص ۳۱۵؛ علل الشرائع، ج ۲ ص ۴۱۳. در نقل دیگری از کتاب حلبی، نام ابن عباس افتاده است (الاستبصار، ج ۲ ص ۱۵۰). در نقل حلبی به جای «المتعة»، «العمرة» آمده که با نقل منابع دیگر از ابن عباس موافق است (برای نمونه: المصنف ابن ابی شیبة، ج ۴ ص ۵۴۴).
۷. علل الشرائع، ج ۲ ص ۴۱۳؛ و نیز رک: الاستبصار، ج ۲ ص ۱۵۰.
۸. درباره ارتباط کتاب علی بن جعفر و حلبی رک: بخش ۳-۱.
۹. مسائل، ص ۱۴۹ ح ۱۹۰.
۱۰. الکافی، ج ۲ ص ۶۷۱ ح ۴.

آمدن نام عبدالله بن عمرو بن العاص، مایه تردید بوده و این شیوه نقل در احادیث اهل بیت علیهم السلام غیر معمول و نشان دهنده اختلال در اسناد است.^۱ آنچه به این تردید دامن می‌زند، آن است که عبدالملک بن قدامة، از عمرو بن شعیب، احادیث جدش عبدالله بن عمرو بن العاص را شنیده است.^۲ احتمالاً این حدیث در اصل به طریق عمر بن شعیب بوده باشد، نه علی بن الحسین علیه السلام.

۳-۱. اختلاف و ارسال در اسناد روایات

علی بن جعفر هنگام وفات پدرش، تنها دو سال سن داشته^۳ و از پدرش حدیث شنیده است.^۴ با این حال، روایاتی از پدرش نقل کرده^۵ که ناچار مُرسَل است. گاه همین روایات مُرسَل، به صورتِ مسند نیز از او روایت شده، ولی در تعیین واسطه، اختلاف دیده می‌شود؛ به عنوان مثال، واسطه نقلِ روایتِ بلند او درباره مسوخ، در برخی منابع، امام کاظم علیه السلام و در برخی دیگر معتب مولى جعفر بن محمد^۶ یاد شده است. اما در قدیم ترین منبع موجود، یعنی کتاب ادب النساء عبدالملک بن حبیب (م ۲۳۸ق)، از علی بن جعفر، بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت شده است.^۷ عبدالملک بن حبیب روایات دیگری نیز از علی بن جعفر شنیده که آن‌ها نیز به صورتِ مُرسَل از امام صادق علیه السلام یا به عنوان سخن خود علی بن جعفر نقل شده است.^۸ البته احتمال افتادگی در اسناد عبدالملک بن حبیب نیز قابل توجه است. گفتنی است در روایتِ مسوخ، از داستانِ مسخ سهیل و زهره، سخن رفته که دارای اشکالاتی است.^۹ در نمونه دیگر، سخنی از ابن عباس درباره وجه تسمیه قریش، یک بار از علی بن جعفر، از امام صادق علیه السلام^{۱۰} و بار دیگر از علی بن جعفر، از ابوسعید مکی از راویان نامعلوم، از

۱. برای نمونه مشابه رک: «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات/ اشعثیات»، ص ۲۱۱.

۲. الطبقات الکبری، ج ۵ ص ۳۳۴؛ بغیة الباحت، ج ۲ ص ۷۶۰.

۳. تاریخ قم، ص ۲۲۴.

۴. سر السلسلة، ص ۴۹.

۵. تهذیب الکمال، ۲۰ ص ۳۵۳.

۶. علل الشرائع، ج ۲ ص ۴۸۶ ح ۲.

۷. الخصال، ج ۲ ص ۴۹۴؛ الموضوعات، ج ۱ ص ۱۸۵؛ الکامل، ج ۷ ص ۱۳۴.

۸. ادب النساء، ص ۲۳۲ ح ۱۵۳.

۹. الواضحة، ص ۱۱۱؛ ادب النساء، ص ۲۹۱ ح ۲۵۴-۲۵۵.

۱۰. «نقد و بررسی روایات هاروت و ماروت»، سرتاسر.

۱۱. أخبار مكة (ازرقی)، ج ۱ ص ۱۰۹.

ابن عباس روایت شده است.^۱

در این جا سند دوم اصیل ترمی نماید؛ زیرا معمولاً تحریف اسناد، برای ساده سازی، یکسان سازی و تطبیق با سند رایج تراست. نمونه دیگر، حدیث شمائل پیامبر ﷺ است که در بخش ۱-۵ بررسی خواهد شد. ممکن است، ارسال روایات علی بن جعفر، در طبقات بعد، زمینه را برای تکمیل سند از روی حدس فراهم کرده باشد؛ چنان که مثلاً در یکی از اسناد کافی، شیخ علی بن جعفر به صورت تردیدآمیز، «معتب أو غیره» یاد شده است.^۲

۴-۱. مشابهت‌های تردیدبرانگیز با روایات پیشینیان

برخی روایات علی بن جعفر، به گونه تأمل برانگیزی با روایات راویان دیگر مشابهت دارد. پیش تر چند نمونه بررسی شد. اکنون نمونه جالب دیگری مورد بحث قرار می‌گیرد:

قال: وسمعت أخی موسی بن جعفر عليه السلام يقول: من أبلغ سلطاناً حاجة من لا يستطيع إبلاغها، أثبت الله عليه السلام قدميه على الصراط.^۳

همین روایت از علی بن جعفر از امام کاظم عليه السلام به صورت متصل تا پیامبر نیز نقل شده است.^۴ این حدیث در واقع بخشی از روایت علی بن جعفر درباره شمائل پیامبر ﷺ، از امام کاظم عليه السلام از پدرانش است.^۵ در این روایت طولانی،^۶ امام حسن عليه السلام و امام حسین عليه السلام ویژگی‌های پیامبر ﷺ را از هند بن ابی هاله و امیرالمؤمنین عليه السلام گزارش می‌کنند. در برخی منابع، واسطه علی بن جعفر تا امام صادق عليه السلام در این حدیث، نه موسی بن جعفر عليه السلام، بلکه معتب (مغیث) مولی جعفر بن محمد، معرفی شده^۷ که می‌تواند ناشی از تصحیف باشد. این متن طولانی (حدود ۸۹۰ کلمه)، بدون اختلاف قابل توجه، به چند طریق مستقل از جمیع بن عمیر با واسطه مردانی از تمیم (خویشاوندان هند بن ابی هاله)، از امام حسن عليه السلام

۱. المنتظم، ج ۲ ص ۲۲۸.

۲. الکافی، ج ۸ ص ۳۶۳.

۳. قرب الاسناد، ص ۲۹۸؛ نیز رک: السرائر، ج ۳ ص ۵۷۴.

۴. أمالی الطوسی، ص ۲۰۳.

۵. دلائل النبوة، ج ۱ ص ۲۸۹.

۶. این حدیث در منابع مختلف به علی بن جعفر منسوب است، اما شیخ صدوق آن را به علی بن موسی بن جعفر عليه السلام نسبت داده (عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱ ص ۳۱۵) و چون راوی، در هر دو نقل اسماعیل بن محمد بن اسحاق، راوی احادیث علی بن جعفر بوده، ناگزیر در سند شیخ صدوق، تحریفی رخ داده است.

۷. جزء من حدیث آبی علی الصواف، ص ۵؛ الکامل، ج ۸ ص ۴۵۰.

روایت شده است.^۱ حلقه مشترک این اسناد، «جمیع بن عمیر» است. بنا بر اصل همبستگی متن و سند، نمی‌توان پذیرفت دو متن شفاهی طولانی به صورت کاملاً یک سان از دو طریق مستقل انتقال یافته باشد.^۲ بنابراین، یکی از دو سند علی بن جعفر یا جمیع بن عمیر، نسبت به دیگری مقدم و اصیل است. راویان جمیع بن عمیر عبارت اند از مالک بن اسماعیل (م ۲۱۹ق)، سعید بن حماد (م ۲۲۸ق)،^۳ سفیان بن وکیع (م ۲۴۷ق)، اسماعیل سکونی و عمرو بن محمد العنقزی (م ۱۹۹ق).^۴ جمیع بن عمیر، بر علی بن جعفر مقدم بوده، چنان که ابن حجر، علی بن جعفر را از گروه سن بالای طبقه ده و جمیع را از طبقه ۸هشت برشمرده است.^۵ علی بن جعفر این حدیث را، به ادعای تنها راوی اش اسماعیل بن محمد، یک سال پیش از مرگش، یعنی در سال ۲۰۹ق، روایت کرده؛^۶ در حالی که زمان روایت جمیع بن عمیر، با توجه به سال مرگ راویانش، به پیش از سال ۱۹۹ق، برمی‌گردد. بنابراین، احتمالاً، روایت علی بن جعفر، برگرفته از روایت جمیع بن عمیر است و سند آن مسیر اصلی انتقال را به درستی حکایت نمی‌کند.

۲. شواهد اثربذیری مسائل علی بن جعفر از منابع مکتوب پیشین

در این بخش، شواهد بیشتری از یکسانی روایات علی بن جعفر با میراث اصحاب امام صادق (ع) بررسی می‌شود.

۱-۲. فهرست برخی از اشتراکات با دیگر راویان

در جدول ۱ فهرست برخی از روایات مشترک علی بن جعفر با دیگر راویان را مشاهده می‌کنید. نکته قابل توجه آن که از ۳۵ حدیث مشابه احادیث علی بن جعفر، تنها یکی از آن‌ها (ردیف ۳۱) از امام کاظم (ع) بیست روایت از امام صادق (ع) و دوازده روایت از امام باقر (ع) نقل شده است. این مسأله بسیار مهم است که روایات علی بن جعفر از امام کاظم (ع) را پیش تر برخی اصحاب از امام صادق (ع) و امام باقر (ع) روایت کرده بودند. اشتراک میان

۱. دلائل النبوة، ج ۱ ص ۲۸۶.

۲. «بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی»، بخش ۲-۴.

۳. المعرفة و التاريخ، ج ۳ ص ۲۸۴.

۴. معرفة الصحابة، ج ۵ ص ۲۷۵۱.

۵. تفریب التهذیب، ص ۳۹۹، ۱۴۲.

۶. دلائل النبوة، ج ۱ ص ۲۹۲.

روایات علی بن جعفر و برخی راویان، متعدّد است؛ مثلاً پنج روایت مشترک با ثعلبه از معمر بن یحیی / عمرو هشت روایت مشترک با ابوبصیر می‌تواند نشان دهنده انتقال بخشی از میراث مکتوب آن دو به کتاب علی بن جعفر باشد. چینش پشت سرهم این مشترکات در کتاب علی بن جعفر این ارتباط را تقویت می‌کند (برای نمونه: ردیف ۶-۱۰).

ردیف	نام راوی حدیث مشابه	نشانی روایت علی بن جعفر	نشانی حدیث مشابه
۱	ثعلبه از معمر بن یحیی	مسائل، ص ۱۴۴، ح ۱۷۳	الکافی، ج ۵، ص ۵۵۶، ح ۸
۲		مسائل، ص ۱۴۶، ح ۱۷۶	تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۵۲، ح ۸۵
۳	ثعلبه از معمر بن عمر ^۱	مسائل، ص ۱۴۷، ح ۱۸۱	الکافی، ج ۷، ص ۴۵۳، ح ۶
۴		مسائل، ص ۱۴۷، ح ۱۸۲	الکافی، ج ۷، ص ۴۴۱، ح ۹
۵		قرب الاسناد، ص ۲۱۳، ح ۸۳۶	الکافی، ج ۳، ص ۴۱۲، ح ۲
۶	ابوبصیر ^۲	مسائل، ص ۱۲۰، ح ۶۶	الکافی، ج ۴، ص ۳۸۵
۷		مسائل، ص ۱۲۰، ح ۶۷	الکافی، ج ۴، ص ۳۸۵
۸		مسائل، ص ۱۲۰، ح ۶۸	الکافی، ج ۴، ص ۳۸۵
۹		قرب الاسناد، ص ۲۵۹، ح ۱۰۲۹	الفقیه، ج ۴، ص ۱۲۱، ح ۵۲۴۹
۱۰		قرب الاسناد، ص ۲۶۰، ح ۱۰۳۰	الفقیه، ج ۴، ص ۱۲۱، ح ۵۲۴۹
۱۱		تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۵۹، ح ۱۵۹	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۵۹، ح ۱۶۱
۱۲		المختار من صحیح الاحادیث، ج ۱، ص ۳۷۳	الکافی، ج ۵، ص ۳۲۴، ح ۲
۱۴	حسین بن ابی العلاء	مسائل، ص ۱۴۳، ح ۱۶۶	الکافی، ج ۳، ص ۱۰، ح ۳
۱۵		مسائل، ص ۱۴۳، ح ۱۶۸	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۰، ح ۱۰۴
۱۶		مسائل، ص ۱۴۳، ح ۱۷۱	الکافی، ج ۳، ص ۴۵، ح ۱۴

۱. احتمالاً معمر بن یحیی و معمر بن عمر در اسناد ثعلبه بن میمون به یک شخص اشاره دارند و تصحیف یا خلطی صورت گرفته است.

۲. نمونه‌های دیگری نیز می‌توان یافت که مشابهت کم رنگ تری دارند؛ برای نمونه، قس: مسائل علی بن جعفر، ص ۱۴۳ ح ۱۶۹ با نوادر الأشعرى، ص ۱۳۷ ح ۳۵۷.

ردیف	نام راوی حدیث مشابه	نشانی روایت علی بن جعفر	نشانی حدیث مشابه
۱۷	زراره	مسائل، ص ۱۴۵، ح ۱۷۵	الکافی، ج ۲، ص ۳۸۵
۱۸		مسائل، ص ۱۰۵، ح ۸	الکافی، ج ۴، ص ۲۳۴، ح ۹
۱۹	محمد بن قیس ^۱	قرب الاسناد، ص ۱۹۴، ح ۷۳۲	الإيضاح، ج ۱، ص ۱۷۰
۲۰		قرب الاسناد، ص ۲۷۵، ح ۱۰۹۵	تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۶۶، ح ۱۴
۲۱		مسائل، ص ۱۴۶، ح ۱۷۶	الکافی، ج ۶، ص ۶۳، ح ۵
۲۳	ایوب بن الحر	قرب الاسناد، ص ۲۳۸، ح ۹۳۷	الکافی، ج ۴، ص ۳۰۳
۲۴	اسماعیل جعفی	مسائل، ص ۱۴۵، ح ۱۷۵	الکافی، ج ۲، ص ۴۰۵
۲۵	ابویوب خزاز	علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۴۵، ح ۱	علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۴۵، ح ۲
۲۶	ابوالبختری	قرب الاسناد، ص ۲۹۵، ح ۱۱۶۳	الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۶، ح ۴۰۶۰
۲۷	عبدالله بن سنان	مسائل، ص ۱۴۷، ح ۱۸۴	الفقیه، ج ۳، ص ۱۳۸
۲۸	حذیفه بن منصور	الکافی، ج ۴، ص ۲۶۵، ح ۵	الکافی، ج ۴، ص ۲۶۶، ح ۶
۲۹	خالد بن ماد	الکافی، ج ۳، ص ۲۱۲، ح ۱	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۲۹
۳۰	هشام بن سالم	الکافی، ج ۶، ص ۱۹۶	الکافی، ج ۶، ص ۱۸۱
۳۱	عبدالرحمن بن الحجاج	مسائل، ص ۱۴۲، ح ۱۶۳	الکافی، ج ۵، ص ۴۷۱، ح ۳
۳۲	عبدالله بن ابی یعفر	مسائل، ص ۱۴۲، ح ۱۶۳	الکافی، ج ۵، ص ۱۳۵، ح ۴
۳۳	سعد بن طریف	مسائل، ص ۱۴۴، ح ۱۷۲	کمال الدین، ج ۲، ص ۳۹۳، ح ۳
۳۴	حفص بن البختری	المحاسن، ج ۲، ص ۶۲۶، ح ۹۲	المحاسن، ج ۲، ص ۶۲۶، ح ۹۳
۳۵	مثنی (به صورت مرفوع)	المحاسن، ج ۲، ص ۶۱۸، ح ۵۲	المحاسن، ج ۲، ص ۶۱۸، ح ۵۱

جدول ۱: برخی از روایات یکسان علی بن جعفر با دیگر راویان

۲-۲. مشابهت احادیث علی بن جعفر در غیر کتاب مسائل با احادیث دیگر راویان

در غیر نسخه موجود مسائل نیز، گاه روایاتی از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام در دست

۱. نمونه کمرنگ تردیگر: قس: مسائل، ص ۱۴۶ ح ۱۷۸ با نوادر الاشعری، ص ۵۹ ح ۱۱۵.

است که به گونه تأمل برانگیزی با روایات دیگران از امام صادق علیه السلام یکسان است؛ مثلاً دست کم چهار روایت از موسی بن القاسم و عمرکی بن علی، از علی بن جعفر، از امام کاظم علیه السلام، در دست است که به دلیل سبک و محتوای متفاوت این روایات، نمی‌توان مطمئن بود از کتاب مسائل بوده باشد. مشابه این چهار روایت از عبدالله بن القاسم با واسطه‌هایی از امام صادق علیه السلام، روایت شده است. این روایات بیشتر درباره ولایت اهل بیت بوده و سه مورد از آن‌ها از نظر لفظ و معنا کاملاً مطابق است و یکی تنها شباهت محتوایی دارد (رک: جدول ۲). شیخ عبدالله بن القاسم، در این احادیث، برخلاف طریق علی بن جعفر، یک سان نیست، و چون پدیده‌هایی مانند قلب یا تسری اسناد، غالباً همگرا و در راستای یک سان سازی اسناد است و نه برعکس، احتمال اصالت طریق عبدالله بن القاسم بیشتر است.

حدیث علی بن جعفر	حدیث عبدالله بن القاسم از	مشابهت
الکافی، ج ۱، ص ۱۹۵؛ مناقب ابن مغازلی، ص ۳۸۲، ح ۳۶۱	صالح بن سهل (الکافی، ج ۱، ص ۱۹۵، ح ۵؛ تأویل الآیات، ص ۳۵۷ و نیز رک: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۲)	لفظی کامل (~۱۶۰ کلمه)
الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۹۴، ح ۹	سماعة بن مهران (الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۹۴، ح ۶؛ و نیز رک: همان، ح ۱۰)	لفظی کامل (~۴۰ کلمه)
الکافی، ج ۲، ص ۴۲۱، ح ۳	یونس بن ظبیان (الکافی، ج ۲، ص ۴۲۲، ح ۷)	لفظی کامل (~۲۵ کلمه)
الکافی، ج ۱، ص ۴۲۷، ح ۷۵	صالح بن سهل (معانی الأخبار، ص ۱۱۱، ح ۳ و نیز رک: تأویل الآیات، ص ۳۳۹)	مضمونی ناقص

جدول ۲: روایات یکسان علی بن جعفر و عبدالله بن القاسم

نمونه مشابه دیگر، حدیثی درباره مقامات بلند اهل بیت علیهم السلام است که هم از علی بن جعفر و هم از مروان بن صباح، روایت شده است.^۱ سعید بن عبدالله بن عبدالحکم مصری نیز دو حدیث از علی بن جعفر، از حسین بن زید، از امام صادق علیه السلام روایت کرده که هر دو، با همان

۱. قس: بصائر الدرجات، ج ۱ ص ۱۰۵ ح ۹ و ۱۳؛ الکافی، ج ۱ ص ۱۹۳ ح ۶ با همان، ج ۱ ص ۱۴۴ ح ۵؛ التوحید، ص ۱۵۱ ح ۸.

لفظ از یحیی بن ابی العلاء، از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است. موضوع هر دو روایت به معاویه بن ابی سفیان مربوط است.^۱ البته در این جا ممکن است مسئول این شباهت، سعید بن عبدالله یا راویان مقدم بر علی بن جعفر باشند.

۳. شناسایی مهم ترین منابع کتاب علی بن جعفر

در این بخش، ارتباط کتاب علی بن جعفر با منابع مکتوب پیشین را دقیق تر بررسی کرده و نشان می دهیم روایات او، دست کم با سه منبع حدیثی پیش از خود، پیوند تنگاتنگی دارد.

۳-۱. کتاب حلبی

عبید الله بن علی حلبی از فقهای اصحاب امام صادق علیه السلام و کتاب او از مهم ترین منابع فقهی و حدیثی بوده است.^۲ سید احمد مددی، متوجه شباهت روایات حلبی و روایات علی بن جعفر شده و این فرضیه را مطرح کرده که حلبی، کتاب محمد بن مسلم را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرده و سپس علی بن جعفر، کتاب حلبی را بر امام کاظم علیه السلام عرضه کرده است.^۳ با جستجو در روایات علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام و مقایسه آن با روایات حلبی از امام صادق علیه السلام، موارد مشابه بسیاری یافتیم که در جدول زیر چهل نمونه آمده است.

ردیف	کتاب علی بن جعفر به روایت			روایت حلبی
	علی بن الحسن	عبدالله بن الحسن	بوفکی / موسی بن القاسم	
۱	ح ۱۱	ح ۸۵۹		الکافی، ج ۳، ص ۴۵۵
۲	ح ۱۲	ح ۸۶۰		الکافی، ج ۳، ص ۴۵۵
۳	ح ۱۳			تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۵۵
۴	ح ۱۷	ح ۹۸۶		الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷
۵	ح ۲۰			الکافی، ج ۶، ص ۲۶۰
۶	ح ۲۹			علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۱۲، ح ۴

۱. قس: شرح اصول اعتقاد، ج ۸ ص ۱۵۳۰ با تهذیب الاحکام، ج ۶ ص ۳۳۷؛ وقس: أخبار مکه (فاکهی)، ج ۳ ص ۲۲۴ با الکافی، ج ۴ ص ۲۴۴.

۲. «بررسی ابهاماتی پیرامون اصالت کتاب عبید الله بن علی حلبی»، سرتاسر.

۳. «دروس خارج اصول فقه»، ش ۲۸ ص ۱۲/ ۱۳۹۷؛ «دروس خارج فقه سید احمد مددی»، مکاسب، ۱۳۸۸-۱۳۸۷ش؛ «تقریرات بحث خارج فقه»، غنا.

۴. انتهای حدیث.

ردیف	کتاب علی بن جعفر به روایت			روایت حلبی
	علی بن الحسن	عبدالله بن الحسن	بوفکی / موسی بن القاسم	
۷	ح ۴۹			تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۳
۸	ح ۶۵			الکافی، ج ۶، ص ۲۳۸، ح ۷
۹	ح ۱۶۴			تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۶۰
۱۰	ح ۱۸۰			تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۵
۱۱	ح ۱۸۲			الکافی، ج ۷، ص ۴۴۱
۱۲	ح ۱۸۳			الکافی، ج ۴، ص ۹۲
۱۳	ح ۱۸۵			تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۶
۱۴	ح ۱۸۷			تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۵۵
۱۵	ح ۱۹۱			الکافی، ج ۲، ص ۲۷۶
۱۶	ح ۲۶۰			تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۹۰
۱۷	ح ۲۸۱			الکافی، ج ۳، ص ۳۸۸
۱۸	ح ۲۸۳			الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۱
۱۹	ح ۲۸۴			الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۱
۲۰	ح ۳۳۲			تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۴۹
۲۱	ح ۳۶۷	ح ۷۱۶	موسی بن القاسم و ابوقتاده (تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۳۳، ح ۲۳۰)	الإيضاح، ص ۲۰۰
۲۲	ح ۳۹۱	ح ۱۱۷۱		تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۴۸
۲۳	ح ۴۱۳			الکافی، ج ۵، ص ۲۸۹، ح ۳
۲۴	ح ۴۱۵			الکافی، ج ۵، ص ۲۸۹، ح ۳
۲۵	ح ۴۱۶		بوفکی (تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۲۲۶، ح ۲۴) ^۱	الکافی، ج ۷، ص ۳۵۱
۲۶		ح ۶۷۵		الإيضاح، ص ۱۱۹
۲۷		ح ۸۳۶		الفقیه، ج ۱، ص ۳۶۳
۲۸		ح ۹۲۹ ^۲		المحاسن، ج ۲، ص ۳۳۷

۱. به صورت ناقص و مختصر.

۲. عیاشی نیز آن را از علی بن جعفر روایت کرده، اما چون عیاشی به چند طریق از علی بن جعفر روایت می‌کرده، معلوم نیست از کدام نسخه است (تفسیر العیاشی، ج ۱ ص ۱۸۷ ح ۹۸). بوفکی (همان، ج ۱ ص ۲۸۹، ۳۵۴؛ ج ۲ ص ۲۶۶) و موسی بن القاسم (همان، ج ۱ ص ۱۰۶) در برخی اسناد روایات علی بن جعفر، در تفسیر العیاشی حضور دارند.

ردیف	کتاب علی بن جعفر به روایت			روایت حلبی
	علی بن الحسن	عبدالله بن الحسن	بوفکی / موسی بن القاسم	
۲۹		ح ۹۳۰	الکافی، ج ۴، ص ۱۸۴	
۳۰		ح ۹۳۱	السرائر، ج ۳، ص ۵۶۱	
۳۱		ح ۹۳۲	السرائر، ج ۳، ص ۵۶۱	
۳۲		ح ۹۳۳	الکافی، ج ۴، ص ۳۳۵	
۳۳		ح ۹۵۵	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۵۸	
۳۴		ح ۱۰۳۷	تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۹۱	
۳۵		ح ۱۰۷۰	تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۸۹	
۳۶		ح ۱۰۷۱	تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۸۹	
۳۷		ح ۱۱۴۲	بوفکی یا موسی بن القاسم (فقیه، ج ۱، ص ۲۳۶، ح ۷۱۱) ^۱	الایضاح، ص ۱۵۰
۳۸		ح ۱۱۵۱		الکافی، ج ۷، ص ۴۴۹
۳۹			بوفکی (الکافی، ج ۶، ص ۴۴، ح ۱۱)	الکافی، ج ۶، ص ۴۲
۴۰			بوفکی (علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۴۵، ح ۱)	الکافی، ج ۴، ص ۳۸۳

جدول ۳: روایات یکسان علی بن جعفر و حلبی

بیشترین موارد، دارای مشابهت لفظی کامل یا برجسته‌اند. در موارد انگشت شماری که مشابهت لفظی کم تر بوده است، قراین دیگر مانند تفرّد مضمون یا کاربرد تعابیر منحصر به فرد (برای نمونه: ردیف ۳) این کاستی را جبران کرده است. همچنین چینش پی در پی احادیث در هر دو نسخه علی بن الحسن (مسائل) و عبدالله بن الحسن (قرب الاسناد)، نشان دهنده ارتباط معنادار با کتاب حلبی است (برای مثال: ردیف‌های ۲۸-۳۲). گاهی علاوه بر متن، نحوه ارجاعات نیز در دو روایت مشابه است؛ برای نمونه، در هر دو، بدون اشاره به تقریر پیامبر ﷺ یا احتجاج برعامه، به سیره عباس بن عبدالمطلب استناد شده است.^۲ در

۱. شیخ صدوق راوی را نام نبرده، اما سه سؤال و جواب متوالی از امام کاظم علیه السلام آورده که هر سه در کتاب علی بن جعفر است (قس: من لایحضره الفقیه، ج ۱ ص ۲۳۶ ح ۷۰۹-۷۱۱ با مسائل، ح ۱۲۰ - ۱۲۱؛ قرب الاسناد، ح ۱۱۴۲). بنابراین، در این که صدوق آن را از کتاب علی بن جعفر گرفته، تردیدی نیست. طریق صدوق برای کتاب علی بن جعفر به موسی بن القاسم و بوفکی می‌رسد (من لایحضره الفقیه، ج ۴ ص ۴۲۲-۴۲۳).
 ۲. قس: قرب الاسناد، ص ۲۶۲ ح ۱۰۳۷ با تهذیب الاحکام، ج ۷ ص ۱۹۱.

منابع عامه، همین گزارش از ابوالجارود، از حبیب بن یسار، از ابن عباس روایت شده است.^۱ با توجه به اشتراکات موجود میان روایات ابوالجارود و حلبی،^۲ بعید نیست حلبی این روایت را از ابوالجارود گرفته باشد. در نمونه‌های دیگر، در هر دو روایت علی بن جعفر و حلبی به شیوه یک سان به سیره امام سجاد (ع) استناد شده است.^۳

۳-۱. کتاب ساباطی

عمار بن موسی ساباطی از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بوده^۴ و کتاب بزرگی داشته است^۵ که راویان آن همگی فطحی اند.^۶ بسیاری از روایات علی بن جعفر از نظر لفظ و محتوا پیوند نزدیکی با روایات ساباطی از امام صادق (ع) دارد که در جدول زیر، ۲۵ نمونه گرد آمده است. گاه چند حدیث پیاپی از کتاب علی بن جعفر، با روایات ساباطی یکسان اند (نمونه: ردیف ۱۶-۱۹). این چینش، مؤید ارتباط دو کتاب است. همچنین غالب روایات مشترک، از نظر مضمون و گاه حتی موضوع، منفرد و یا برخلاف ادله دیگر نیز هستند؛ مثلاً روایت ردیف ۲۰ جدول برخلاف اجماع امت است که در بخش ۱-۱ به آن اشاره شد.

ردیف	کتاب علی بن جعفر به روایت			عمار ساباطی
	علی بن الحسین	عبد الله بن الحسن	دیگران	
۱	ح ۱۸	ح ۱۱۰۱	بوفکی (الكافی، ج ۶، ص ۲۲۲)	تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۸۲، ح ۸۵
۲	ح ۷۰	ح ۱۱۲۲		الكافی، ج ۷، ص ۴۶۳، ح ۱۶
۳	ح ۹۶	ح ۹۴۷	موسی بن القاسم و ابوقتادة (تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۰۲، ح ۱۲)	الفقیه، ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۳۰۳۷

۱. الکامل، ج ۴ ص ۱۳۴.

۲. برای نمونه قس: الکافی، ج ۳ ص ۳۶۸ ح ۲ با من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۲۳۶.

۳. قس: من لا یحضره الفقیه، ج ۳ ص ۲۹۲ ح ۴۰۴۹ با تهذیب الاحکام، ج ۶ ص ۳۸۹ ح ۳؛ وقس: مسائل، ۱۲۰ ح ۶۵ با الکافی، ج ۶ ص ۲۳۸ ح ۷.

۴. رجال البرقی، ص ۳۶، ۴۸.

۵. فهرست الطوسی، ص ۳۳۵.

۶. رجال الکشی، ص ۲۵۳، ۵۳۰، ۵۶۳، ۶۱۲؛ برای شناخت بیشتر ساباطی، رک: «شخصیت فردی و رجالی عمار بن

موسی ساباطی»، سرتاسر؛ «مدخل ساباطی»، سرتاسر.

ردیف	کتاب علی بن جعفر به روایت			عمار ساباطی
	علی بن الحسین	عبد الله بن الحسن	دیگران	
۴	ح ۹۷	ح ۹۴۸	موسی بن القاسم وابوقنادة (تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۰۲، ح ۱۲)	الفقیه، ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۳۰۳۷
۵	ح ۹۸	ح ۹۴۹	موسی بن القاسم وابوقنادة (تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۰۲، ح ۱۲)	الفقیه، ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۳۰۳۷
۶	ح ۱۰۳	ح ۸۲۷		الفقیه، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۷۸۰
۷	ح ۱۲۲		بوفکی (تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۸۳)	الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۷۳۷
۸	ح ۱۳۰	ح ۱۰۶۵		تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۱۶
۹	ح ۱۳۱			الکافی، ج ۷، ص ۲۱۰
۱۰	ح ۱۵۸			الفقیه، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۷۸۰
۱۱	ح ۲۱۶			الکافی، ج ۶، ص ۴۲۷
۱۲	ح ۲۶۷	ح ۸۷۷		تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۳۰
۱۳	ح ۳۲۱			تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۴۱
۱۴	ح ۳۴۸	ح ۷۶۴		الکافی، ج ۳، ص ۳۱۵، ح ۱۸
۱۵	ح ۳۵۲	ح ۷۶۷		الفقیه، ج ۱، ص ۳۷۰، ح ۱۰۷۷
۱۶	ح ۳۸۳-۳۸۴	ح ۸۹۹-۹۰۰		الکافی، ج ۴، ص ۱۴۵، ح ۳

۱. این حدیث در نسخه مسائل ناقص مانده و با عبارت «لم يتم الحديث» به نقصان نسخه تذکر داده شده است. علامه مجلسی در حاشیه بحار الانوار به ناقص بودن نسخه تذکر داده و به شباهت آن با حدیث عمار ساباطی نیز توجه داده است: «كان الحديث في المأخوذ منه هكذا ناقصا، وفي التهذيب برواية عمار أنه سأل عن ذلك فقال ﷺ: لا يحد ولا يرجم» (بحار الانوار، ج ۱۰، پاورقی ص ۲۶۲)

ردیف	کتاب علی بن جعفر به روایت			عمار ساباطی
	علی بن الحسین	عبد الله بن الحسن	دیگران	
۱۷	ح ۳۸۵	ح ۹۰۱		الکافی، ج ۴، ص ۱۴۵، ح ۳
۱۸	ح ۳۸۶	ح ۱۰۰۴		تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۲۲
۱۹	ح ۳۸۷	ح ۱۰۰۵		تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۲۲
۲۰	ح ۴۱۰	ح ۱۰۰۱	موسی بن القاسم (تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۸۲، ح ۱۹۸)	تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۱۹۹، ح ۱۵
۲۱		ح ۷۴۲		الکافی، ج ۳، ص ۳۹۱، ح ۱۵
۲۲	ح ۱۰۷۸	ح ۱۰۷۸	تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۲۲، ح ۲۶۳	تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۲۳۷، ح ۱۱۶
۲۳	ح ۱۰۷۹	ح ۱۰۷۹		تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۸۱، ح ۸۰
۲۴	ح ۱۰۸۹	ح ۱۰۸۹		تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۸۴، ح ۱۱۹
۲۵			موسی بن القاسم (المحاسن، ج ۲، ص ۶۱۷، ح ۴۹)	الفقیه، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱۷۸۰

جدول ۴: روایات یکسان علی بن جعفر و ساباطی

البته مشترکات دو کتاب، به موارد بالا منحصر نیست؛ مثلاً در روایات فقهی شیعه، ظاهراً تنها روایاتی که لزوم هفت بار شستن را برای تطهیر برخی نجاسات مطرح کرده اند، روایت علی بن جعفر درباره نجاست ظرفی که خوک از آن آشامیده، و دو روایت ساباطی درباره نجاست ظرف با نبیذ، سگ و جُرْذ (= نوعی موش) است.^۲ این احتمال وجود دارد که در دو روایت ساباطی نیز النبید و الجرذ، تصحیف الخنزیر بوده باشد. شاهد آن که در حدیث

^۱ در ردیف ۶ و ۲۵ دو حدیث از عمار ساباطی مورد بررسی قرار گرفته که در من لا یحضره الفقیه به هم پیوسته اند اما اولی مشابه حدیثی از نسخه علی بن الحسن و نسخه عبدالله بن الحسن و دومی مشابه حدیثی از نسخه موسی بن القاسم است. این پیوستگی می تواند نشان دهنده نقصان نسخ کتاب علی بن جعفر باشد.

^۲ تهذیب الاحکام، ج ۱ ص ۲۶۱، ۲۸۴؛ ج ۹ ص ۱۱۶.

نخست سباطی (... فی الإثناء یُشربُ مِنْهُ النَّبِیدُ، فَقَالَ: یَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَكَذَلِكَ الْكَلْبُ...) اگر «یشرب» مجهول باشد، عطف «الکلب» به «النبیذ» مناسب نیست؛ ضمن این که سگ و نبیذ تجانسی ندارد؛ ولی اگر النبیذ، تصحیف الخنزیر باشد، «یشرب» معلوم بوده و عطف الکلب به الخنزیر کاملاً مناسب است.^۱

۳-۳. کتاب سکونی

اسماعیل بن ابی زیاد السکونی، از راویان عامی امام صادق علیه السلام است.^۲ پیش تر، محمد باقر بهبودی به ارتباط روایات علی بن جعفر و سکونی پی برده و می نویسد:

تطابق کتاب سکونی با کتاب علی بن جعفر شگفت است.^۳

در جدول زیر نمونه هایی از مشترکات علی بن جعفر و سکونی را نشان داده ایم.

ردیف	علی بن جعفر	سکونی	ردیف	علی بن جعفر	سکونی
۱	تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۱۹، ح ۳۵	الکافی، ج ۶، ص ۱۵۹، ح ۲۷	۱۰	الکافی، ج ۵، ص ۲۴۱، ح ۵	الکافی، ج ۵، ص ۲۴۱، ح ۹
۲	تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۳۶۹، ح ۵۷	الکافی، ج ۶، ص ۱۰۸، ح ۱۳	۱۱	بصائر، ج ۱، ص ۵۸، ح ۷	بصائر، ج ۱، ص ۵۸، ح ۷
۳	تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۷۷، ح ۴۱	الکافی، ج ۶، ص ۱۸۸، ح ۱۶	۱۲	الایضاح، ص ۱۵۸، ح ۱۶۳	الکافی، ج ۳، ص ۳۷۵، ح ۲
۴	علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۱	ثواب الأعمال، ص ۱۷۷، ح ۳	۱۳	اصول الاحکام، ج ۲، ص ۸۴۷	تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۸، ح ۲
۵	علل الشرائع، ج ۱، ص ۸۱	الکافی، ج ۲، ص ۴۹۷، ح ۷	۱۴	امالی المفید، ص ۷۶، ح ۱	تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۶۹
۶	ثواب الأعمال، ص ۲۶، ح ۴	الکافی، ج ۲، ص ۴۶۸، ح ۳	۱۵	المتفق والمفترق، ج ۲، ص ۹۶۹	الجعفریات، ص ۱۸، ح ۴

۱. اگر چه قبل و بعد روایت در تهذیب الاحکام درباره نبیذ است نه خوک، اما بنا بر قراین موجود، روایت شیخ طوسی مجموعه ای از روایات گزینش شده از کتاب سباطی است و نشان دهنده ترتیب اصلی کتاب سباطی نیست.

۲. «نقد مستندات امامی بودن اسماعیل بن ابی زیاد سکونی»، سرتاسر.

۳. علل الحدیث، ص ۷۹.

۴. علت استناد به جعفریات اشتراک روایات آن با روایات سکونی است. رک: «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»،

ردیف	علی بن جعفر	سکونی	ردیف	علی بن جعفر	سکونی
۷	ثواب الأعمال، ص ۲۶، ح ۲	المحاسن، ج ۱، ص ۱۱، ح ۳۲	۱۶	تفسیر الثعلبی، ۱۱/ ۳۲۸	الجعفریات، ص ۵۴
۸	تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۸۹، ح ۸	تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۸۹، ح ۴	۱۷	دلائل النبوة، ج ۱، ص ۲۸۹	معرفة الصحابة، ج ۵، ص ۲۷۵۱
۹	المحاسن، ج ۱، ص ۹۴، ح ۵۲	المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۰، ح ۱۲۲			

جدول شماره ۵: روایات یکسان علی بن جعفر و سکونی

درباره اشتراکات علی بن جعفر و سکونی، سه نکته قابل تأمل وجود دارد:

۱. یک سانی الفاظ در مشترکات علی بن جعفر با سکونی، پررنگ تراز مشترکاتش با حلبی و ساباطی است.

۲. بنا بر جدول های ۳ و ۴ بیش از ۹۲/۵٪ مشترکات علی بن جعفر با حلبی و ساباطی، در دو نسخه مسائل یافت می شود؛ در حالی که بنا بر جدول ۵، هیچ یک از مشترکات سکونی و علی بن جعفر، در دو نسخه مسائل دیده نمی شود.^۱

۳. از هفده روایت علی بن جعفر در جدول ۵، برخلاف بیشتر روایات علی بن جعفر اسناد سیزده مورد، به سبک اسناد سکونی تا امیرالمؤمنین (ع) و پیامبر (ص) بالا رفته است. سه مورد تا امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بالا رفته و تنها یک مورد (ردیف ۱۰ جدول ۵) بر امام کاظم (ع) متوقف شده که می تواند حاصل خلاصه سازی اسناد باشد.^۲

این نکات نشان می دهد به احتمال زیاد، این دسته از روایات علی بن جعفر، از دیگر روایات کتاب مسائل متمایز بوده است. این تمایز زمانی برجسته تر می شود که در نظر داشته باشیم شیخ طوسی سه حدیث متوالی از علی بن جعفر روایت کرده^۳ که از آن ها، تنها حدیث دوم، مشابه حدیث سکونی است^۴ و اتفاقاً تنها همین حدیث است که در مسائل یا قرب

۱. تنها درباره حدیث طولانی هند بن ابی هالة (ردیف ۱۷ جدول ۵)، قدری ابهام وجود دارد؛ زیرا تنها یک جمله از آن در قرب الاسناد آمده است (رک: بخش ۱-۴). سکونی این حدیث را از جُمیع از یزید بن عمرو تمیمی روایت کرده است (معرفة الصحابة، ج ۵ ص ۲۷۵۱).

۲. درباره نوع اسناد سکونی و اهمیت آن در تشخیص روایاتی که در کتاب سکونی ریشه دارد، رک: «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۸ ص ۲۷۷ ح ۴۰ - ۴۱.

۴. الکافی، ج ۶ ص ۱۸۸ ح ۱۶.

الاسناد یافت نمی‌شود و دو حدیث دیگر، در این دو کتاب وجود دارد.^۱ جالب آن که حدیث دوم، مانند بیشتر روایات سکونی، به رسول خدا ﷺ رفع داده شده؛ در حالی که دو حدیث دیگر، مانند بیشتر روایات مسائل و قرب الاسناد، از زبان خود امام است و به پیامبر ﷺ منتسب نشده است.

ممکن است علی بن جعفر، احادیث سکونی را جدا از روایات راویان شیعی، ثبت کرده یا اساساً راوی احادیث سکونی نبوده و روایانش اشتباهاً یا عمداً احادیث سکونی را به او نسبت داده باشند. درباره فرض اول این سؤال مطرح است که چرا علی بن جعفر، از میان راویان عامی امام صادق (ع)، تنها روایات سکونی را نقل کرده و از راویان عامی خوش نام تر چیزی نقل نکرده است؟ فرض دوم نیز با این چالش روبه روست که مشابَهت با روایات سکونی، تنها در روایات یک راوی از علی بن جعفر دیده نمی‌شود، بلکه در روایات بیشتر راویان علی بن جعفر می‌توان نمونه مشابَهی با سکونی یافت؛ مثلاً حدیث مشترک ردیف ۷ جدول ۵ را بوفکی،^۲ موسی بن القاسم،^۳ علی بن الحسن (در غیرنسخه مسائل)^۴ و جهضمی^۵ از علی بن جعفر روایت کرده اند. حدیث مشترک ردیف ۱ جدول ۵ نیز به روایت عبدالله بن الحسن در غیرنسخه قرب الاسناد است.

در پژوهش دیگری نشان داده شده روایات سکونی از امام صادق (ع) غالباً احادیث عامی است که به امام صادق (ع) منتسب شده و برخی از احادیث جدول ۵ نیز از آن جمله است.^۶ بدین ترتیب، اشکالات کتاب سکونی به بخشی از روایات علی بن جعفر نیز سرایت می‌کند.

۴. چگونگی پیدایش مسائل علی بن جعفر

بنا بر آنچه گذشت، بخش زیادی از مسائل علی بن جعفر، برگرفته از منابع پیشین امامیه، مانند کتاب حلبی و کتاب سبابی، و در نتیجه، دارای اصالت نسبی است و می‌تواند با ملاحظه مشکلاتش، مورد استفاده قرار گیرد. البته تعدادی از روایات علی بن جعفر به گونه‌ای است که احتمال اقتباس در آن اندک است؛ برای نمونه، در بخش پایانی نسخه

۱. مسائل، ص ۱۳۷ ح ۱۴۴؛ قرب الاسناد، ص ۲۶۰ ح ۱۰۳۱.

۲. ثواب الأعمال، ص ۲۶ ح ۲.

۳. المحاسن، ج ۱ ص ۲۹۰.

۴. المختار من صحیح الاحادیث، ج ۱ ص ۵۳.

۵. أمالی الصدوق، ص ۳۳۳.

۶. «روایات اسماعیل بن ابی زیاد سکونی از امام صادق (ع): چالش‌ها و تبیین‌ها»، سرتاسر

عبدالله بن الحسن در قرب الاسناد (احادیث ۱۱۷۵-۱۱۸۰) قراین پیوند متن با امام کاظم علیه السلام بیشتر است.^۱ مثلاً در حدیث ۱۱۷۵ همراهی علی بن جعفر با امام کاظم علیه السلام در چهار عمره با برخی جزئیاتش گزارش شده و یا در حدیث ۱۱۸۰، به سخنانی امام کاظم علیه السلام در جمع خانواده، پیش از دستگیری، اشاره شده است. در احادیث شماره ۸۴۴، ۹۴۵، ۹۵۰، ۹۵۹ و ۱۰۷۴ همین نسخه^۲ و در نمونه‌هایی از غیر این نسخه، قراینی از ارتباط با امام کاظم علیه السلام دیده می‌شود که احتمال اقتباس را کاهش می‌دهد.^۳ در ادامه به این سؤال پرداخته می‌شود که چگونه و چرا روایات منابع متقدم به عنوان مسائل علی بن جعفر روایت شده است؟

۱-۴. بررسی دیدگاه محمد باقر بهبودی

محمد باقر بهبودی، علی بن جعفر را به جعل و قلب اسناد متهم کرده است. او معتقد است برادر علی بن جعفر، محمد بن جعفر دیباجه به ادعای خودش، سؤالاتی از پدرش امام صادق علیه السلام پرسیده و در کتابی جمع کرده است. پس از وفات محمد بن جعفر، برادرش علی بن جعفر، نسخه او را گرفته و به عنوان سؤالات خود از امام کاظم علیه السلام منتشر کرده است.^۴ بهبودی دلیلی برای حدس خود نیاورده؛ جز این که نجاشی، محمد بن جعفر را، راوی نسخه‌ای از پدرش دانسته است. احسان سرخه‌ای در دو مقاله نشان داده است که «مسائل» و «نسخه» هریک سبک ویژه‌ای در نگارش‌های حدیثی بوده اند و با یک دیگر تفاوت داشته‌اند و خصوصاً به نسخه محمد بن جعفر نیز پرداخته است.^۵ از سوی دیگر، از کلام نجاشی ارتباطی میان نسخه محمد بن جعفر و مسائل علی بن جعفر برداشت نمی‌شود. نجاشی سند خود را به آن نسخه چنین یاد می‌کند:

القاضی ابوالحسنین، جعفر بن محمد بن ابراهیم، ابوحاتم محمد بن إدريس الحنظلی، أحمد بن الوليد بن برد، محمد بن جعفر، پدرانش.^۶

مقصود از ابوحاتم، ابوحاتم الرازی (۱۹۵-۲۷۷ق)، دانشمند مشهور اهل سنت^۷ و مقصود

۱. قرب الاسناد، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲. همان، ص ۲۱۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۷۰.

۳. الکافی، ج ۷ ص ۲۶۶؛ تهذیب الاحکام، ج ۲ ص ۳۱۷؛ الغیبه، ص ۴۲.

۴. معرفة الحديث، ص ۲۵۴.

۵. «جستاری در مفهوم نسخه، سبکی در گردآوری و گزارش احادیث»، سرتاسر؛ «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با

تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، سرتاسر.

۶. رجال النجاشی، ص ۳۶۷.

۷. سیر أعلام النبلاء، ج ۱۳ ص ۲۴۷.

از جعفر بن محمد بن ابراهیم، ابوالقاسم الموسوی (م ۳۳۹ق) است که از ابوحاتم الرازی بسیار نقل می‌کرده است.^۱ ضیاء الدین المقدسی روایتی به طریق جعفر بن محمد بن ابراهیم، ابوحاتم رازی، احمد بن الولید بن برد، محمد بن جعفر، امام صادق علیه السلام برای ما حفظ کرده است.^۲ علاوه بر این، چهار حدیث دیگر به طریق ابوحاتم، احمد بن الولید، محمد بن جعفر^۳ و یک حدیث از طریق دیگران، از احمد بن الولید، از محمد بن جعفر^۴ در دست است. این‌ها احتمالاً شش نمونه بر جای مانده از نسخه مورد اشاره نجاشی است که البته هیچ یک ارتباطی با احادیث علی بن جعفر ندارند.

با جستجو در منابع سنی و شیعه، تقریباً هیچ اشتراک قابل توجهی میان احادیث این دو برادر یافت نشد. روایات علی بن جعفر، غالباً در فضای امامی و خود او نیز مرتبط با امامیه بوده است؛ در حالی که روایات محمد بن جعفر، غالباً در فضای عامی است و قرینه چندانی بر ارتباط او با امامیه یافت نمی‌شود. با توجه به این قراین و نیز توثیق علی بن جعفر^۵ فرضیه بهبودی قابل پذیرش نیست.

۲-۴. بررسی دیدگاه سیداحمد مددی

سید احمد مددی، درباره کتاب علی بن جعفر می‌گوید:

نجاشی در ترجمه محمد بن مسلم، کتابی به عنوان أربعمائة مسألة فی الحلال و الحرام به ایشان نسبت داده است ... مسائل مرحوم علی بن جعفر هم، در حقیقت، همان چهارصد مسئله محمد بن مسلم است که علی بن جعفر از برادرشان موسی بن جعفر علیه السلام پرسیده اند. چهار، پنج تا موارد مشترک بین این دو پیدا کرده ایم، ولی این تعداد در چهارصد مسئله برای ادعای اتحاد این دو کتاب، کافی نیست. در نسخه بحار هم ۴۲۰ سؤال و جواب است.^۶

نیز می‌گوید:

ما مسائل علی بن جعفر هم داریم که در یک نسخه اش حدود ۴۳۰ مسئله است.

۱. جمهرة انساب العرب، ج ۱ ص ۵۶.

۲. المنتقی من مسموعات مرو، ص ۳۵۶.

۳. تفسیر ابن ابی حاتم، ج ۴ ص ۱۲۱۵؛ ج ۶ ص ۱۷۴۶؛ ج ۶ ص ۱۷۵۲؛ تاریخ جرجان، ص ۳۶۳.

۴. أمالی المفید، ص ۳۱۵؛ أمالی الطوسی، ص ۴۵۹.

۵. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲ ص ۳۱۴.

۶. «دروس خارج اصول، ۲۹/۱۰/۱۳۹۵».

احتمالی که به ذهن ما رسیده، این است که این مسائل، همان کتاب مسائل محمد بن مسلم باشد.^۱

در بخش ۳-۱ گذشت که ایشان حلبی را واسطه احتمالی کتاب محمد بن مسلم و کتاب علی بن جعفر می‌داند.

نمونه‌های اندکی از اشتراک میان روایات هرسه، یعنی علی بن جعفر، حلبی و محمد بن مسلم وجود دارد.^۲ همچنین روایتی در دست است که سه راوی، آن را از علی بن جعفر، از محمد بن مسلم روایت کرده اند؛^۳ اما این مقدار برای اثبات این فرضیه کافی نیست. از سوی دیگر، برخی منابع کتاب علی بن جعفر، مانند کتاب ساباطی، متأخر از محمد بن مسلم اند؛ ضمناً اگر چه نسخه موجود از علی بن الحسن، ۴۲۹ روایت دارد، اما با لحاظ نسخه عبدالله بن الحسن و منابع دیگر، تعداد روایات اصل کتاب بیشتر بوده است. بنابراین، کتاب‌های محمد بن مسلم و علی بن جعفر، نه از نظر تعداد و نه از نظر متن، شباهت ویژه‌ای ندارند.

همچنین، این که روایات این کتاب را هم حلبی و هم علی بن جعفر بر امامان (ع) عرضه کرده باشند، با وضعیت محتوایی نسخه موجود سازگار نیست (ر.ک: بخش ۱-۱). دیگر آن که شیوه تحمّل حدیث در روایات علی بن جعفر، سؤال مستقیم است و غالباً با تعبیری چون «سألته» آغاز می‌شوند؛ برخلاف روایات کسانی مانند حلبی که غالباً با فعل مجهول «سئل» آغاز شده و عدم تحمّل مستقیم حدیث در آن نمایان است. بنابراین، ناچار باید پذیرفت که در اسناد علی بن جعفر، اختلالی رخ داده که با صرف عرضه قابل توجیه نیست.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش برخی آسیب‌های موجود در میراث روایی علی بن جعفر بررسی شد. نشان داده شد که نسخ کتاب مسائل از جهت متن، تعداد، ترتیب و نوع اسناد روایات، مختلف و احتمالاً با تحریر نخستین کتاب متفاوت است. مشابهت روایات کتاب با احادیث راویان متقدم نشان می‌دهد که بسیاری از آن‌ها نمی‌تواند سؤالات علی بن جعفر از امام کاظم (ع) باشد؛ بلکه از منابع روایی پیشین گرفته شده است. سه کتاب حلبی، ساباطی به عنوان دو

۱. <http://www.ostadmadadi.ir/persian/article/12590/#>

۲. برای نمونه قس: مسائل، ص ۱۰۹ ح ۱۷ با الکافی، ج ۵ ص ۴۲۷ ح ۴ با همان، ح ۵؛ و نیز قس: مسائل، ص ۱۴۲ ح ۱۶۴ با تهذیب الاحکام، ج ۹ ص ۶۰ ح ۲۵۱ با همان، ج ۹ ص ۵۹ ح ۲۵۰.

۳. الکافی، ج ۴ ص ۴۰۶ ح ۹؛ المحاسن، ج ۱ ص ۶۵؛ علل الشرائع، ج ۲ ص ۴۲۴.

منبع اصلی کتابِ مسائل، و کتاب سکونی، به عنوان منبع بخشی از روایات علی بن جعفر در غیر نسخ مسائل، شناسایی و بررسی شد.

برای تبیین رابطه کتاب علی بن جعفر با منابع پیشین، محمد باقر بهبودی دیدگاه جعل و قلب اسناد، و سیداحمد مددی، دیدگاه عرضه را پیشنهاد کرده اند که کاستی های هر دو نشان داده شد. می توان خلط و اشتباه در اسناد را به عنوان فرضیه ای میانه پیشنهاد کرد؛ به این معنا که احتمالاً علی بن جعفر، مجموعه ای از روایات خود را در کنار روایاتی از منابع متقدم گردآورده و یا این که یکی از راویان علی بن جعفر، روایات او و برخی راویان دیگر را در دفتری جمع کرده است. در طبقات بعد، به علت کامل نبودن اسناد، خلط، تسری و اشتباه، همه روایات این دفتر، به علی بن جعفر منتسب شده است. در تحریرهای بعدی کتاب، اسناد روایات، متناسب با همین انتساب، یک سان سازی و اصلاح شده است. مهم ترین چالش این فرضیه، تعدد راویان کتاب علی بن جعفر است. بنابراین، لازم است نشان داده شود مسئولیت خلط برعهده یکی از این راویان بوده و دیگران با واسطه او به کتاب علی بن جعفر دسترسی داشته اند؛ بی آن که نام او در اسناد آشکار باشد. ان شاء الله در مقاله دیگری به بررسی و تبیین این فرضیه پرداخته خواهد شد.

کتابنامه

أخبار مكة، محمد بن إسحاق فاکهی، تحقیق: عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت: دارخضر، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ق.

أخبار مكة، محمد بن عبدالله غسانی الأزرقی، تحقیق: رشدی الصالح ملحس، بیروت: دارالاندلس.

أدب النساء، عبدالملک بن حبيب، تحقیق: عبدالمجید ترکی، دارالغرب الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ق.

الاستبصار، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن خراسان، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.

أصول الأحكام فی الحلال و الحرام، المتوکل علی الله، أحمد بن سلیمان، تحقیق: عبدالله بن حمود العزی.

امالی الصدوق، محمد بن علی بن بابویه، تهران: نشر کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.

- أمالی الطوسی، محمد بن الحسن، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- امالی المفید، محمد بن محمد بن نعمان، تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- الایضاح، نعمان بن محمد، تحقیق: محمد کاظم رحمتی، بیروت: مؤسسة الاعلمی، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن الحسن صفار، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه مرعشی، چاپ دوم.
- بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث، نورالدین حارث بن محمد الهیثمی، تحقیق: حسین الباکری، المدینة المنورة: مرکز خدمة السنة و السيرة النبوية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ق.
- تاریخ جرجان، حمزة بن یوسف سهمی، تحقیق: محمد عبدالمعید خان، بیروت: عالم الكتب، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ق.
- تاریخ قم، حسن بن محمد قمی، ترجمه: حسن بن علی بن حسن بن عبدالمملک قمی، تحقیق: سید جلال الدین تهرانی، تهران: نشر توس، ۱۳۶۱ش.
- تأویل الآیات، علی استرآبادی، تحقیق: حسین استاد ولی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم، تحقیق: أسعد محمد الطیب، المملكة العربية السعودية: مكتبة الباز، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۹ق.
- تفسیر القمی، منسوب به علی بن ابراهیم، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- تقریب التهذیب، ابن حجر عسقلانی، تحقیق: محمد عوامة، سوریه: دار الرشید، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ق.
- التوحید، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسی، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- تهذیب الاحکام، محمد بن الحسن طوسی، تحقیق: حسن خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

- تهذيب الكمال، يوسف بن عبدالرحمن مزي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ق.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن علي بن بابويه، قم: دارالشرىف الرضى، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
- جزء من حديث أبى على الصواف، محمد بن أحمد، مخطوط نُشرفى برنامج جوامع الكلم التابع لموقع الشبكة الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- الجعفریات، محمد بن محمد بن اشعث، تهران، مكتبة النينوى، چاپ اول.
- جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الاندلسى، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ق.
- جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفى، تحقيق: عباس قوچانى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ هفتم، ١٩٨١م.
- الخصال، محمد بن علي بن بابويه، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين، چاپ اول، ١٣٦٢ش.
- دلائل النبوة، أحمد بن الحسين البيهقى، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق.
- رجال البرقى، احمد بن محمد بن خالد، تحقيق: حسن مصطفوى، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ١٣٤٢ش.
- رجال الكشى، محمد بن عمر كشى، تحقيق: حسن مصطفوى، نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ١٤٠٩ق.
- رجال النجاشى، ابوالعباس احمد بن على نجاشى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، چاپ ششم، ١٣٦٥ش.
- سر السلسلة العلوية، سهل بن عبدالله البخارى، تعليق: سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ق.
- السرائر، ابن ادريس حلى، تحقيق: حسن بن احمد الموسوى و ديگران، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چاپ دوم، ١٤١٠ق.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد ذهبى، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧ق.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة، هبة الله بن الحسن لالكائى، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدى، السعودية: دارطبية، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣ق.

- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۰ق.
- علل الحديث، محمد باقر بهبودی.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- عمدة الطالب الصغری فی نسب آل ابی طالب، احمد بن علی بن عنبه، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۳۸۷ش.
- عیون أخبار الرضا، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- الغیبة، محمد بن الحسن طوسی، تحقیق: عباد الله تهرانی و دیگران، قم: دارالمعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- فهرست کتب الشیعة و أصولهم، محمد بن الحسن طوسی، تحقیق: عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- قرب الأسناد، عبدالله بن جعفر الحمیری، قم: مؤسسة آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- الکامل فی ضعفاء الرجال، ابن عدی جرجانی، تحقیق: عادل عبدالموجود و دیگران، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
- الکشف و البیان، احمد بن محمد ثعلبی، تحقیق: أبو محمد بن عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر اسلامیة، ۱۳۹۵ق.
- المتفق و المفرق، ابوبکر احمد بن علی البغدادی، تحقیق: محمد صادق الحامدی، دمشق: دارالقادری، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد، تحقیق: محدث ارموی، قم: دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- المختار من صحیح الاحادیث، محمد بن یحیی بن حسین الحوثی، صعدة، مکتبة أهل البيت، الطبعة الثانية، ۱۴۳۶ق.
- مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر عریضی، قم: مؤسسة آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

- المصنف، عبدالله بن محمد بن ابی شیبہ، تحقیق: کمال یوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ۱۴۰۹ق.
- معانی الاخبار، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- معجم البلدان، یاقوت بن عبدالله الحموی، بیروت: دارصادر، الطبعة الثانية، ۱۹۹۵م.
- معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم خوئی، النجف: مؤسسة الامام الخوئی الاسلامیة.
- معرفة الحديث، محمد باقر بهبودی، بیروت: دارالهادی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۷ق.
- المعرفة و التاريخ، یعقوب بن سفیان فسوی، تحقیق: أكرم ضياء العمری، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ۱۴۰۱ق.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- مناقب أمير المؤمنين، علی بن محمد بن المغازلی، تحقیق: ترکی بن عبدالله الوادعی، صنعاء: دارالآثار، الطبعة الأولى، ۱۴۲۴ق.
- المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، عبدالرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ق.
- المنتقى من مسموعات مرو، ضیاء الدین المقدسی، تصحیح: أحمد الخضری، برنامج جوامع الكلم لموقع الشبكة الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۳۱ق.
- الموضوعات، عبدالرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، ۱۳۸۶ق.
- نوادير الأشعرى، احمد بن محمد بن عيسى، قم: مدرسة الامام المهدي، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- الواضحة، عبدالملك بن حبيب، تحقیق: ميكيلوش موراني، بیروت: دارالبشائر الاسلامیة، الطبعة الاولى، ۱۴۳۱ق.
- وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- «احاديث طوال در ميراث مكتوب سده نخست هجري»، محمد قندهاری، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۷، سال ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
- «بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی»، محمد قندهاری، پایان نامه دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۹۸ش.

- «بررسی ابهاماتی پیرامون اصالت کتاب عبید الله بن علی حلبی»، عباس مفید، فصلنامه سفینه، سال ۱۶، شماره ۶۲، بهار ۱۳۹۸، ص ۱۳۴-۱۶۴.
- «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»، محمد قندهاری و علی عادل زاده، پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی، سال ۷، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش، ص ۲۰۱-۲۴۲.
- «تقریرات بحث خارج فقه آیه الله سید احمد مددی»، مبحث غنا،
(<http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/8924>)
- «جستاری در مفهوم نسخه، سبکی در گردآوری و گزارش احادیث»، احسان سرخه‌ای، نشریه علوم حدیث، سال ۱۸، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲ش، ص ۲۸-۵۱
- «درنگی در منابع مکتوب کتاب الایضاح»، سید محمد عمادی، نشریه علوم حدیث، سال ۱۱، شماره ۱، بهار ۱۳۸۵، پیاپی ۳۹، ص ۱۳۶-۱۴۷.
- «دروس خارج اصول فقه سید احمد مددی»، ۱۳۹۷/۱۲/۲۸ش،
(<http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/12981>)
- «دروس خارج اصول، سید احمد مددی»، ۱۳۹۵/۱۰/۲۹ش،
(<http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/12180>)
- «دروس خارج فقه سید احمد مددی»، مکاسب، ۱۳۸۸-۱۳۸۷ش،
(<http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/9381>)
- «دروس خارج فقه سید احمد مددی»، مکاسب، ۱۳۸۹-۱۳۹۰،
(<http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/9546>)
- «روایات اسماعیل بن ابی زیاد سکونی از امام صادق (ع): چالش‌ها و تبیین‌ها»، محمد قندهاری و علی عادل زاده، در دست انتشار.
- «شجره طیبیه امامزاده علی بن جعفر»، غلامرضا گلی زواره، نشریه وقف میراث جاویدان، زمستان ۱۳۹۳، سال ۲۲، شماره ۸۸، ص ۱۳۹-۱۸۰.
- «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی سبابی، وثاقت و مذهب»، مجتبی وظیفه دوست، نشریه حدیث حوزه، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، شماره ۱۷، ص ۱۱۹-۱۴۶.
- «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، سرخه‌ای، احسان، نشریه علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۳۲-۴۷.
- «مدخل سبابی»، سعید زعفرانی زاده، دانشنامه جهان اسلام، سال ۱۳۹۶، شماره ۲۲، ص ۲۳۱-۲۳۵.

«نقد مستندات امامی بودن اسماعیل بن ابی زیاد سکونی»، عمیدرضا اکبری و محمد قندهاری، در دست انتشار.

«نقد و بررسی روایات هاروت و ماروت»، علی نصیری، نشریه علوم حدیث، سال سیزدهم، شماره ۳ و ۴، پیاپی ۴۹-۵۰، ص ۲۱۷-۲۴۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش