



حدیث علوم ۱۰۸

فصلنامه علمی
سال بیست و هشتم، شماره دوم
تابستان ۱۴۰۲

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره $\frac{۳/۶۲۱۹}{۸۵/۷/۳}$ کمیسیون بررسی نشریات
علمی کشور دارای امتیاز علمی - پژوهشی است.

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار
(استاد دانشکده‌گان فارابی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عباس پسندیده
(استاد دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر سهیلا پیروفر
(دانشیار دانشگاه فردوسی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)
دکتر سید علی دلبری
(دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر علی راد
(دانشیار دانشکده‌گان فارابی)
دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)
دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
حجت الاسلام و المسلمین سید محمدکاظم طباطبایی
(استادیار دانشگاه علوم حدیث)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر سید عبد الهادی مسعودی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی‌راد
(دانشیار دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

دانشگاه قرآن و حدیث

مدیر مسئول:

سید علی قاضی عسکر

سر دبیر:

عبد الهادی مسعودی

جانشین سر دبیر:

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

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰ 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

- تفسیر و نقد «برهان سکوت»، در ... / محمدکاظم رحمان ستایش، محمدتقی دیاری بیدگلی، احسان الله درویشی ۳
- تحلیل مضمون اخبار ناظر به جامعیت قرآن در بخش علم ائمه (ع) ... / محمد جواد توکلی خانیکی، مهدی ریحانه ۲۴
- بررسی تطبیقی احادیث اسلامی، عهد قدیم و ادبیات عامه؛ مطالعه موردی ... / مصطفی قناعت‌گر ۵۲
- بازپژوهی رجال الکشی در لسان المیزان عسقلانی / مهدی آذری فرد، حسین ستار ۷۱
- وضعیت اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / کاظم استادی ۹۸
- واکاوی تطبیقی علل و عوامل خوانش متفاوت فقهای مکتب نجف و قم از احادیث ولایت فقیه ... / مجید بیگی ۱۲۸
- بازتاب اهداف و آرمان‌های سیاسی در ... / سید مرتضی حسینی شیرگ، حسن نقی زاده، محمد حسن رستمی ۱۴۹
- گونه‌شناسی واژگان و نقش آن در فهم حدیث ... / انسیه ذوقی، محمد مهدی تقدیسی، سیده فاطمه حسینی میرصفی ۱۷۴
- تحلیل انتقادی گفتمان مناجات شعبانیه امام علی (ع) ... / پرسا کاظمی حسین چراغی وش امیر مقدم متقی مریم جلیلیان ۱۹۶

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، فصل بندی 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 حتی الامکان 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 نام خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی 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 مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

تفسیر و نقد «برهان سکوت»، در تاریخ گذاری احادیث

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱

محمدکاظم رحمان ستایش^۱
محمدتقی دیاری بیدگلی^۲
احسان الله درویشی^۳

چکیده

شاخت و ینبل در تاریخ گذاری احادیث از استدلال برهان سکوت بهره برده اند. برخی این استدلال را ذیل مغالطات دسته بندی می کنند. با این تفسیر از برهان سکوت، بی درنگ کاربرد آن در تحقیقات خاورشناسان نادرست خواهد بود. این نوشتار بر آن است با ارائه تفسیرهای دوگانه از برهان سکوت، ابعاد آن را نمایان سازد. در تفسیر نخست از برهان سکوت، شرایط سه گانه استدلال از جمله دسترسی نویسنده به اطلاعات، قصد نویسنده برای توصیف کامل وضعیت و اهمیت بالای پدیده، نقش اساسی را بر عهده دارند. برهان سکوت در صورت فراهم نبودن این شرایط در زمره مغالطات جای خواهد گرفت. در تفسیر دوم، برهان سکوت به استنتاج بهترین تبیین بازمی گردد. استنتاج بهترین تبیین نوعی از استدلال است که در آن تلاش می شود نظریه ای ارائه شود که به بهترین شکل اطلاعات موجود را تبیین کند. براساس هر دو تفسیر از برهان سکوت، نادرستی تصویر شاخت و ینبل از خاستگاه تاریخی احادیث روشن گردید. میزان آگاهی فقیهان از احادیث، شیوه گزینش و ثبت احادیث فقهی و نیز کمبود منابع کهن، تردیدهای جدی در شرایط صدق برهان سکوت پدید می آورد.

۱. دانشیار دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (krsetayesh@gmail.com).

۲. استاد تمام دانشگاه قم (mt_diari@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه قم (darvishi313@chmail.ir).

کلی‌گویی و تعمیم نتایج جزئی به همه احادیث از آسیب‌های مطالعات تاریخی حدیث است که تنها با جزئی‌نگری و روش استقرایی برطرف خواهد شد. **کلیدواژه‌ها:** برهان سکوت، استنتاج بهترین تبیین، تاریخ‌گذاری احادیث، ساخت، ینبل، خاورشناسان

طرح مسأله

خاورشناسان براساس رویکردشان به دیرینگی منابع کهن اسلامی، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: دسته نخست، محققان سنتی، خوش‌بین و معتدل هستند که اصالت منابع اسلامی را تا اندازه‌ای می‌پذیرند؛ هرچند معتقدند این منابع در فرآیند نقل، دچار آفت‌هایی نیز شده‌اند. این گروه دستیابی به «خطوط اصلی رویدادهای رخ داده» را ممکن می‌دانند. دسته دوم، محققان شکاک، تجدیدنظرطلب و افراطی هستند که منابع اسلامی را فاقد اصالت تلقی می‌کنند. آنان استخراج تاریخ واقعی - «آنچه واقعاً روی داده است» - را از منابع اسلامی ناممکن می‌شمارند.^۱ صرف‌نظر از القاب و عناوینی که برای هریک از خاورشناسان به کار رفته، بررسی علمی و محققانه مبانی و دستاوردهای هر خاورشناس ملاک قضاوت درباره وی خواهد بود.

ساخت و بُن‌بیل دو تن از خاورشناسان سرشناس و برجسته در تاریخ‌گذاری احادیث^۲ هستند. منظور از تاریخ‌گذاری حدیث، کشف خاستگاه پیدایش، چگونگی انتقال و نشر حدیث است. به بیان دیگر، تاریخ‌گذاری حدیث به معنای کشف زمان و مکان صدور، گوینده و راوی و سیر تغییرات یک حدیث در بستر زمان است.^۳ به جرأت می‌توان گفت که مبانی خاورشناسان در تاریخ‌گذاری احادیث بر نتایج استدلال‌های ساخت و ینبل تکیه دارد؛ چه این‌که نتایج پژوهش ساخت در احادیث فقهی به سایر احادیث نیز تعمیم یافته^۴ و نظریات ینبل در تاریخ‌گذاری حلقه مشترک، طرق منفرد و شیرجه‌ای جایگاه مقبولی در تاریخ‌گذاری سندی پیدا نموده است. این دو خاورشناس در تاریخ‌گذاری احادیث از استدلالی با عنوان برهان سکوت^۵ بهره گرفته‌اند. این استدلال نقشی اساسی در اثبات

۱. رک: «حدیث به مثابه داده تاریخی»، ص ۲۳.

2. Dating of Traditions.

۳. رک: درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، ص ۱۰۴.

۴. «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن»، ص ۱۲۹.

5. argument from silence.

دیدگاه‌های ساخت و ینبل برعهده دارد. از این رو، ضروری است تا برهان سکوت به دیده دقت بررسی و به قضاوت درباره آن پرداخته شود.

ساخت معتقد است بهترین راه برای این که اثبات کنیم یک روایت فقهی، در زمانی خاص وجود نداشته، این است که مسئله یا مناقشه‌ای پیدا کنیم که در آن، هیچ کس بدان روایت به عنوان دلیل و حجت فقهی استناد نکرده باشد؛ زیرا اگر چنین روایتی وجود داشت، استناد به آن قطعی و حتمی بود.^۱ ظاهر برهان سکوت به این شکل پذیرفتنی نیست؛ زیرا برهان سکوت استنتاجی است که بر سکوت یا فقدان شاهد مخالف استوار شده است و اگر کسی از فقدان شاهد یا دلیل بر ضد نتیجه یا ادعا، بخواهد به عنوان دلیل بردستی آن نتیجه یا ادعا کمک بگیرد، دچار مغالطه استفاده از برهان یا دلیل سکوت شده است.^۲ چنین برداشتی در برابر «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود» قرار دارد و در منطق قیاسی، ذیل مغالطات طبقه‌بندی می‌شود.

چالش مسئله در اینجا رخ می‌نماید. از یک سو، برهان سکوت به ظاهر از انواع مغالطات است و از سویی، در تاریخ‌گذاری ساخت و ینبل جایگاهی بنیادین دارد. منتقدان ساخت و ینبل نیز به صراحت سخنی از مغالطه بودن برهان سکوت به میان نیاورده‌اند. آیا خاورشناسان به راحتی پژوهش‌های علمی خود را براساس یک مغالطه سامان داده‌اند؟ برخی معتقدند برهان سکوت در منطق جدید، همان استدلال از طریق ارائه بهترین تبیین یا بهترین تبیین ممکن^۳ است؛ چنانچه بخواهیم برهان سکوت ساخت را براساس ساختار بهترین تبیین ممکن توصیف کنیم، چنین خواهد شد:

• در مسئله یا مناقشه فقهی الف هیچ کس به روایت ج به عنوان دلیل و حجت فقهی استناد نکرده است.

• فرضیه عدم وجود روایت ج در آن زمان، عدم استناد را تبیین می‌کند.

• هیچ فرضیه در دسترس دیگری نمی‌تواند عدم استناد را به خوبی عدم وجود روایت ج تبیین کند.

بنابراین، عدم وجود روایت ج در آن زمان احتمالاً صادق است.

۱. «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن»، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. راهنمای نگارش دانشگاهی، ص ۱۴۳.

برهان سکوت براساس این برداشت، صورت معقولی پیدا می‌کند؛ با این حال، ابهامات دیگری در مسیر استدلال دیده می‌شود؛ مانند این که چرا عدم وجود روایت بهترین تبیین ممکن است؟ بنابراین، می‌توان گفت که برهان سکوت در تاریخ‌گذاری احادیث به دلیل ابهامات و برداشت‌های مختلف از آن همچنان نیاز به بررسی دارد تا به خوبی شناخته شده و زوایای آن آشکار شود. گام‌های ارزنده‌ای در داخل کشور برای معرفی و نقد و تحلیل تاریخ‌گذاری احادیث صورت گرفته است.^۱ افزون بر ترجمه و گزارش کتب و مقالات غربی، نام چند رساله و پایان‌نامه نیز با موضوع تاریخ‌گذاری به چشم می‌خورد.^۲ نوشتار حاضر برای نخستین بار به صورت جداگانه به تحلیل و موشکافی برهان سکوت در تاریخ‌گذاری احادیث پرداخته تا تفسیری روشن از آن ارائه نماید. بدیهی است که پس از آشنایی دقیق با برهان سکوت، پیش‌فرض‌های ساخت و ینبل در تاریخ‌گذاری احادیث قابل فهم‌ترو به دنبال آن قوت و ضعف دیدگاه‌های این دو خاورشناس آشکارتر خواهد شد.

دو تفسیر از برهان سکوت وجود دارد که در اینجا به تبیین هریک می‌پردازیم و در ادامه بحث روشن خواهیم کرد که نحوه استفاده خاورشناسان از برهان سکوت، مبتنی بر کدام تفسیر است و آیا اشکالی متوجه آن هست یا خیر.

۲. تفسیر نخست از برهان سکوت

آنچه در ارزش‌گذاری برهان سکوت اهمیت دارد، مفادی است که از آن فهمیده می‌شود. چنان که پیش‌تر گذشت، برخی برهان سکوت را معادل قاعده «عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود» - نیافتن دلیل بر نبودن است - دانسته‌اند. در این صورت، برهان سکوت جزء مغالطات^۳ خواهد بود. به همین دلیل، برخی برهان سکوت را در بسیاری از موارد، همانند

۱. برای نمونه بنگرید: حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور؛ شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی؛ تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها.

۲. برای نمونه بنگرید: «نقد و بررسی پژوهش‌های حدیثی هارالد موتسکی»، رساله دکتری فروغ پارسا؛ «تاریخ‌گذاری روایات اسلامی برپایه اسناد و متن: تحلیل مقدمات و روش‌ها»، رساله دکتری سید علی آقایی؛ «نقد و بررسی مبانی و روش‌های حدیث پژوهان غربی در تاریخ‌گذاری روایات براساس متن»، رساله دکتری سعید شفیعی؛ «مطالعه انتقادی مبانی و روش‌های خاورشناسان در تاریخ‌گذاری احادیث اهل سنت»، پایان‌نامه احسان الله درویشی.

۳. مغالطه (ج مغالطات) در لغت به معنای سوق دادن شخص به سوی غلط و نیز اشتباه‌کاری (خود فرد) است و در اصطلاح، عبارت است از هر روش نادرستی در جریان تفکر (دانش منطقی، ص ۳۳۷). به تعبیر منطقی دانان، مغالطه استدلال نادرستی است که از نظر ماده یا صورت یا هر دو، ارکان و شرایط استدلال را نداشته باشد. برای اطلاع بیشتر رک: (مغالطات، ص ۲۲-۲۵).

مغالطه توسل به نادانی یا توسل به جهل^۱ دانسته اند؛ هرچند محک علمی برهان سکوت را به صورت نادر ممکن می دانند.^۲ همین گفته نشان می دهد که ممکن است برهان سکوت در برخی موارد به نتایج معقول دست یابد. به نظر می رسد در پژوهش های تاریخی، برهان سکوت معنا و چارچوب مشخصی دارد. این چارچوب موجب می شود تا برهان سکوت از مغالطه فاصله بگیرد. برهان سکوت در این ساختار ضابطه مند از سه مؤلفه تشکیل شده است:

- سند موجود (الف) هیچ اشاره ای به رویداد (ب) ندارد و نسبت به آن ساکت است.
- قصد نویسنده سند (الف) تهیه فهرستی کامل از رویدادهایی است که رویداد (ب) از نوع آن ها بوده است.

- مفروض این است که رویداد (ب) از قبیل رویدادهایی است که در صورت وقوع، نویسنده سند (الف) نمی توانست آن را نادیده بگیرد و از آن چشم پوشی کند.

بنابراین، سکوت نویسنده سند (الف) نشان می دهد رویداد (ب) رخ نداده است. با توجه به ساختار بالا می توان گفت که کاربست اطمینان بخش برهان سکوت، زمانی رخ می دهد که نخست، دستیابی مؤلف به اطلاعات، مورد انتظار باشد؛ دوم، مؤلف اراده و قصد توصیف کامل وضعیت را داشته باشد؛ سوم، پدیده از اهمیت بالایی برخوردار باشد؛ به گونه ای که انگیزه مؤلف را برای ثبت آن برانگیزد.^۳

گفتنی است تنها در صورتی که شرایط بالا وجود داشته باشد، می توان میان عدم اشاره به موضوعی خاص در آثار موجود یک مؤلف و بی اطلاعی وی از آن، ملازمه برقرار کرد. اهمیت رویداد برای نویسنده ای که معاصر آن است، نقش مهمی در ایجاد انگیزه برای نویسنده در نگاشتن رویداد دارد؛ زیرا نویسندگان انواع رویدادها را مشاهده می کنند، اما فقط مواردی را که از نظر آن ها مهم است، ثبت می کنند.^۴ در نتیجه، اهمیت رویداد و نادیده نگرفتن و ثبت آن در یک سند تاریخی رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند.

برهان سکوت، براساس تفسیر بالا، در تحلیل گزارش های تاریخی و بازخوانی

1. argument from ignorance.

2. The Curious Silence of the Dog and Paul of Tarsus; Revisiting The Argument from Silence, pp. 83–84.

3. From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods pp. 73–74. Research Methodology in History p. 56, From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods p. 74, Research Methodology in History, p. 56.

4. From Reliable Sources: An Introduction to Historical, pp. 73–74.

نگاشته‌های مورخان نقش‌آفرین خواهد بود. ضابطه تاریخی با عنوان «سکوت تواریخ و کتب سیره» نیز به برهان سکوت اشاره دارد.^۱ در عین حال، برخی معتقدند هیچ قانون کلی برای کاربرد سه شرط پیش‌گفته وجود ندارد، مگر تخصص مورخ در ارزیابی وضعیت. از این رو، برخی معتقدند استدلال ناشی از سکوت فقط الهام‌بخش است و هرگز از نظر منطقی قطعی نیست.^۲ در واقع، اعتبار و قانع‌کنندگی چنین استدلالی بستگی به شرایط پیرامونی و پس‌زمینه‌ای موضوع مورد بحث دارد؛ مثلاً اگر ذکر مطلبی کاملاً طبیعی باشد، از قلم افتادگی آن می‌تواند دلیل خوبی برای فرض عدم اطلاع باشد؛ اما اگر بتوان دلایلی برای عدم ذکر آن مطلب در نظر گرفت، چنین استدلالی دیگر چندان قانع‌کننده نخواهد بود.^۳ حاصل، آن‌که برهان سکوت را می‌توان با شرایطی در گزارش‌های تاریخی به کار گرفت. ساخت و ینیل نیز با نگاه تاریخی در صدد تاریخ‌گذاری احادیث بوده‌اند و از این جهت، اشکالی بر آنان وارد نیست. تنها باید دید آیا شرایط برهان سکوت - که در بالا به آن‌ها اشاره شد - در مواردی که ساخت و ینیل از آن بهره گرفته‌اند، وجود داشته است یا خیر؟ در نقد برهان سکوت به این نکته خواهیم پرداخت.

۳. تفسیر دوم از برهان سکوت

برخی برهان سکوت را از نوع استدلال «بهترین تبیین ممکن» یا همان «استنتاج بهترین تبیین» دانسته‌اند. گیلبرت هارمن - که از پیشگامان بحث درباره «استنتاج بهترین تبیین» است - اصطلاح «استنتاج بهترین تبیین» را تقریباً معادل با اصطلاحات فرضیه‌ربایی،^۴ روش فرضیه،^۵ استنتاج فرضیه‌ای،^۶ روش حذف،^۷ استقرای حذفی^۸ و

۱. سکوت همگی مورخان از حادثه معین و مشخصی با وجود این که انگیزه برای نقل آن زیاد بوده، قرینه قوی است حاکی از این که چنین قضیه و رخدادی اصلاً به وقوع نپیوسته است («رهیافتی به ضوابط معیار قرار گرفتن تاریخ برای ارزیابی روایات»، ص ۱۶۰).

2. The Argument from Silence, History and Theory, pp. 288-301. The Curious Silence of the Dog and Paul of Tarsus; Revisiting The Argument from Silence, p. 85.

۳. «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، ص ۱۸۰؛ «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، ص ۳۴؛ «نخستین دایره‌المعارف در سنت حدیث پژوهی غربی»، ص ۷۳.

4. Abduction.

5. the method of hypothesis.

6. inference Hypothetic

7. the method of elimination.

8. Eliminative induction.

استنتاج نظری^۱ می‌داند و در عین حال، اصطلاح «استنتاج بهترین تبیین» را ترجیح می‌دهد.^۲ نخستین بار چارلز ساندرس پیرس،^۳ استنتاج بهترین تبیین را به عنوان استدلالی مستقل و در عرض قیاس و استقرا مطرح کرد.^۴ گفتنی است که دیدگاه‌ها درباره هویت «استنتاج بهترین تبیین» یکسان نیست؛ برخی مانند فومرتن، استنتاج بهترین تبیین را به استقرای تحویل برده‌اند و برخی مانند هارمن استقرا را به استنتاج بهترین تبیین تحویل می‌برند. برخی دیگر نیز امکان تحویل استقرا و استنتاج بهترین تبیین به یکدیگر را نمی‌پذیرند و معتقدند که این‌گونه از استدلال، هویتی مستقل دارد.^۵

نحوه حرکت از مقدمات به نتیجه در استنتاج بهترین تبیین، مانند هیچ‌یک از اقسام سه‌گانه استدلال نیست. نه در آن قاعده‌ای هست که همانند قیاس بر امور جزئی بارشود؛ نه تکراری هست که بتوان آن را استقرا محسوب کرد و نه مشابهتی میان معلوم و مجهول وجود دارد که بتوان آن را تمثیل دانست. در استنتاج بهترین تبیین از یک سو، یک پدیده یا دسته‌ای از پدیده‌ها وجود دارند و از سوی دیگر، فرض‌ها و حدس‌ها و گمان‌هایی که می‌توانند آن پدیده‌ها را به نحوی معقول و قانع‌کننده توضیح دهند.^۶ به بیان دیگر، استنتاج بهترین تبیین شکلی از استدلال است که در آن تلاش می‌شود نظریه‌ای ارائه شود که به بهترین شکل اطلاعات موجود را تبیین کند.^۷ طبق رویکرد رایج به استنتاج بهترین تبیین، این نحوه استدلال چنین صورت‌بندی می‌شود:

- F مجموعه‌ای از امور واقعی (facts) است.
- فرضیه H، F را تبیین می‌کند.
- هیچ فرضیه در دسترس دیگری نمی‌تواند F را به خوبی H تبیین کند.
- بنابراین، H احتمالاً صادق است.

1. theoretical inference.

۲. «رابطه فرضیه ربایی با استقراء و حدس»، ص ۳۱.

3. Ch. Sanders Peirce.

۴. «رابطه فرضیه ربایی با استقراء و حدس»، ص ۳۱. پیرس سه شیوه استدلال را مطرح می‌کند: قیاس، استقراء و فرضیه ربایی (استنتاج بهترین تبیین).

۵. همان، ص ۳۰.

۶. «کاربرد استنتاج بهترین تبیین در تفسیر قانون»، ص ۱۰۹.

۷. «مقایسه‌ای میان استنتاج بهترین تبیین و حدس»، ص ۸.

چنان که آشکار است، این شیوه استدلال دو گام اساسی دارد: یکی، انتخاب بهترین فرضیه تبیین‌گرایا به اختصار بهترین تبیین، از میان فرضیه‌های تبیین‌گر رقیب؛ و دیگر، معرفی بهترین تبیین به عنوان تبیینی که نسبت به دیگر تبیین‌های رقیب از احتمال صدق بیشتری برخوردار است؛ یعنی محتمل‌ترین تبیین. البته، مراد فیلسوفان از این که «بهترین تبیین احتمالاً صادق است»، متفاوت از یکدیگر است.^۱ یکی از مهم‌ترین چالش‌های استنتاج بهترین تبیین به همین نکته بازمی‌گردد. آیا آنچه بهترین تبیین را به دست می‌دهد، انتخاب محتمل‌ترین تبیین را در پی دارد؟ برخی معتقدند که ملاک‌های احتمالاتی ارائه شده از پس تحدید بهترین تبیین، به گونه‌ای که محتمل‌ترین تبیین را به دست دهد، بر نمی‌آیند.^۲ ناگفته نماند از آنجا که استنتاج بهترین تبیین در زمره استدلال‌های فسخ‌پذیر یا ناهمگن است، بطلان یا تغییر نتیجه چندان دور از انتظار نیست. توضیح، آن که از منظری دیگر استدلال‌ها را به فسخ‌پذیر و فسخ‌ناپذیر تقسیم کرده‌اند. ملاک این تقسیم‌بندی امکان تغییر نتیجه استدلال بر اساس ورود مقدمات جدید است. در استدلال‌های فسخ‌ناپذیر یا همگن، در صورت قبول صدق مقدمات، نتیجه صادق است و با ورود اطلاعات جدید، تغییری در نتیجه ایجاد نمی‌شود، مانند قیاس. اما در استدلال‌های فسخ‌پذیر یا ناهمگن، ورود اطلاعات جدید می‌تواند نتیجه اولیه‌ای را که از مقدمات محدودتری منتج شده بود، باطل کند یا تغییر دهد؛ مانند استقرا و تمثیل و استنتاج بهترین تبیین.^۳ احتمالی بودن نتیجه در استنتاج بهترین تبیین بر اساس این نکته برجسته‌تر می‌شود. با این حال، می‌توان گفت که استدلال‌های فسخ‌پذیر یا ناهمگن، کاربرد فراوانی در علوم و نیز زندگی روزمره دارد؛ زیرا از یک سو معلومات بشری غالباً ناقص است و تمام اطلاعات و داده‌ها در اختیار نیست و از سوی دیگر، بشر نیازمند، بلکه مجبور به نتیجه‌گیری است. این استنتاج‌ها گرچه نتیجه قطعی به دست نمی‌دهند، اما کورکورانه و تصادفی هم انجام نمی‌شوند، بلکه تلاش می‌شود نتیجه‌گیری‌ها معقول انجام شود.^۴ نیروهای پلیس برای شناسایی مجرمان، پزشکان برای تشخیص عامل بیماری و بسیاری دیگر از متخصصان از این استنتاج بهره می‌گیرند.^۵ حال

۱. «واکاوای ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۴۴.

۳. «مقایسه‌ای میان استنتاج بهترین تبیین و حدس»، ص ۱۲ و ص ۱۳.

۴. همان، ص ۷.

۵. «استنتاج بهترین تبیین و مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی؛ بررسی دیدگاه لیپتون»، ص ۳۹.

که معنا و ساختار استنتاج بهترین تبیین روشن شد، به برهان سکوت ساخت در تاریخ‌گذاری احادیث فقهی بازمی‌گردیم.

به عقیده ساخت، هیچ فرضیه‌ای نمی‌تواند عدم استناد به روایت (ج) در مسئله یا مناقشه فقهی (الف) را به خوبی عدم وجود روایت (ج) تبیین کند. در نتیجه، عدم وجود روایت (ج) در آن زمان احتمالاً صادق است. باید پرسید چرا ساخت از میان تمام فرضیه‌هایی که می‌توانند تبیین‌گر^۱ چرایی عدم استناد به روایت (ج) باشند، عدم وجود روایت در زمان مناقشه فقهی را محتمل‌تر دانسته است؟ پاسخ در بررسی موارد به کارگیری برهان سکوت در تاریخ‌گذاری احادیث روشن خواهد شد.

۴. کاربرد برهان سکوت در فرآیند تاریخ‌گذاری احادیث

احادیث در دیدگاه خاورشناسان اسنادی تاریخی هستند و لازم است پیش از آغاز به کارگیری در پژوهش تاریخ‌گذاری شوند. در هر تحقیق تاریخی، توصیف و تبیین خاستگاه پدیده تاریخی و سیر تطور آن اهمیت فراوانی دارد. پرسش اصلی در توصیف سیر تطواریک پدیده تاریخی این است که این پدیده پس از شکل‌گیری و پیدایش، چه مسیری را طی کرده است؟ چه صورت‌هایی به خود گرفته است؟ مورخ در این مقام فراز و فرودها، ترمیم‌ها، بازسازی‌ها، تخریب‌ها و اصلاح‌ها را مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد.^۲ ساخت و ینبل در فرآیند تاریخ‌گذاری به طور ویژه از برهان سکوت کمک گرفته‌اند.

۴-۱. کاربرد برهان سکوت در تاریخ‌گذاری براساس قدیمی‌ترین منبع

به طور منطقی، نخستین قرینه یا شاهی که برای تعیین دوره زمانی شکل‌گیری احادیث به ذهن می‌رسد، این است که بررسی شود هر روایت، نخستین بار در کدام منبع حدیثی ذکر شده است.^۳ ساخت نیز بارها در کتاب مبادی فقه اسلامی از همین راهکار بهره گرفته است. وی معتقد است که سکوت یک منبع فقهی نسبت به یک روایت خاص نشان می‌دهد آن

۱. استنتاج بهترین تبیین یا فرضیه ربایی گاهی مفاهیم جدید یا مدل‌های جدیدی ارائه می‌کند و گاهی تنها به گزینش بهترین تبیین از میان انبوهی از تبیین‌های محتمل می‌پردازد. برخی حالت اول را «آفرینش‌گر» و حالت دوم را «تبیین‌گر» نامیده‌اند (رک: «رابطه فرضیه ربایی با استقراء و حدس»، ص ۶۰). روشن است که در استدلال ساخت و ینبل تنها گزینش وجود دارد.

۲. رک: اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی، ص ۱۴۴.

۳. «حدیث پژوهی در غرب: مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ص ۲۳.

حدیث تا زمان تألیف منبع نامبرده وجود نداشته است.^۱ با توجه به آنچه در تفسیرهای دوگانه از برهان سکوت گذشت، باید چگونگی ملازمه میان سکوت منبع فقهی و عدم وجود روایت در تفسیر نخست و نیز بهترین تبیین بودن عدم وجود روایت در زمان تألیف منبع در تفسیر دوم از برهان سکوت روشن شود.

به نظر می‌رسد که ساخت آگاهی نویسنده منبع فقهی را از همه احادیث مرتبط با مناقشه فقهی مفروض دانسته است. از این رو، نویسنده باید همه احادیث مرتبط را در منبع خود بیان می‌کرد. ینبل نیز با پیروی از ساخت، این راهکار را به همه گونه‌ها و جوامع حدیثی تعمیم داده و معتقد است عادت مدونان مسلمان این بود که تمام آنچه را که از پیشینیان خود به دست آورده بودند، در مجموعه‌های تألیفی خود بگنجانند. لذا هریک از این جوامع را باید حاوی تمام روایات موجود در زمان و منطقه تألیف آن اثر دانست.^۲ ساختار استدلال ساخت و ینبل براساس تفسیر نخست از برهان سکوت چنین بازگویی شود:

- در منبع فقهی (الف) هیچ اشاره‌ای به حدیث (ب) نشده و منبع نسبت به آن ساکت است.
- قصد نویسنده منبع فقهی (الف) بیان کامل احادیث مسائل فقهی بوده که حدیث (ب) نیز مرتبط به آن است.
- مفروض این است که حدیث (ب) از احادیثی است که در صورت وجود، نویسنده منبع فقهی (الف) نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد.
- بنابراین سکوت نویسنده منبع فقهی (الف) نشان می‌دهد حدیث (ب) تا آن زمان وجود نداشته است.

می‌توان گفت تصویری که ساخت و ینبل از تاریخ تدوین منابع حدیثی در ذهن دارند، چنین است که مؤلفان مسلمان اولاً، از همه احادیث آگاهی داشته‌اند؛ ثانیاً، همه احادیث را در تألیفات خود می‌گنجانند؛ به ویژه احادیثی که به دلیل تأثیرگذاری در اثبات یا ردّ یک مناقشه، دارای اهمیت بوده‌اند. با این نگاه، شرایط برهان سکوت براساس تفسیر نخست از

۱. رک: «تاریخ گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. همان، ص ۱۳۰-۱۳۱.

برهان سکوت فراهم است و مؤلف نمی‌توانسته حدیث را نادیده بگیرد. در نتیجه، اگر حدیثی در منبع یافت نشود، به دلیل آن است که اساساً چنین حدیثی در آن زمان وجود نداشته است. همین تصویر نشان می‌دهد که چرا فرضیه عدم وجود روایت در زمان تألیف منبع، بهترین تبیین ممکن است.

۴-۱. کاربرد برهان سکوت در فرآیند تاریخ گذاری حلقه مشترک

شاخ و ینبل، افزون بر تاریخ گذاری بر اساس قدیمی ترین منبع، از اسناد در سنجش اصالت تاریخی احادیث نیز بهره گرفته‌اند. شاخ و ینبل در تحلیل اسناد احادیث، دریافت در حدیثی که چندین طریق نقل دارند، گاه نام یک راوی در همه سندها تکرار شده است. وی این راوی را «حلقه مشترک» (CL) نامید. او کوشید بر مبنای الگوی حلقه‌های مشترک، تاریخ پیدایش احادیث را مشخص کند.^۲ شاخ و ینبل درباره ارزش حلقه مشترک در تاریخ گذاری می‌گوید:

وجود راویان مشترک ما را قادر می‌سازد تا تاریخ قطعی بسیاری از احادیث و نظریه‌های عرضه شده در آن‌ها را مشخص کنیم.^۳

شاخ و ینبل سند را به دو بخش اصیل و جعلی تقسیم کرد و این دیدگاه را پی‌ریزی کرد که پایین‌ترین حلقه مشترک را می‌توان محل اتصال قسمت‌های مجعول و بخش اصیل در سندهای یک روایت واحد دانست. شاخ و ینبل پایین‌ترین حلقه مشترک در هر حدیث را پدیدآورنده یا جاعل آن حدیث خواندند.^۴

ینبل علاوه بر پذیرش پیش‌فرض‌های شاخ و ینبل، مبنایی تاریخی نیز برای آن‌ها فراهم کرد. او

1. Common link.

۲. رک: «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، ص ۲۸. شاخ و ینبل در تحلیل سندی احادیث به جایگاهی دست یافت که به تعبیر موتسکی وقتی از تحلیل سندی یاد می‌شود بی‌درنگ نام یوزف شاخ و ینبل به ذهن متبادر می‌شود. تاریخ گذاری حدیث: روش‌ها نمونه‌ها، ص ۴۰.

۳. «تاریخ گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد متن: امکانات و محدودیت‌ها»، ص ۱۱۶. باید توجه داشت در نگاه خاورشناسان شکاک همچون گلدتسیهر و شاخ و ینبل مراد از تاریخ قطعی، غالباً تاریخ جعل است زیرا گلدتسیهر شناسایی احادیث صحیح را به سبب جعل گسترده، کاری ناممکن می‌دانست (Goldziher, Muslim studies, Vol. II, p. 18)؛ و شاخ و ینبل نیز بر این باور بود که بایستی این تصورات بی‌دلیل را کنار بگذاریم که اساساً هسته اصیل و موثق از اخبار وجود دارد که سند آن به پیامبر ﷺ می‌رسد

(Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 3).

۴. «حدیث پژوهی در غرب: مقدمه‌ای در باب خاستگاه و سیر تطور»، ص ۲۰.

معیار تاریخی بودن نقل یک حدیث را «تکرار نقل» می‌دانست. از نظر ینبل، صرف وجود حلقه مشترک در شبکه اسناد، برای اثبات تاریخی بودن آن کافی نیست. بدین منظور، وی اصطلاح «حلقه مشترک فرعی» را وضع کرد. هنگامی که شاگردان مورد ادعای حلقه مشترک، هر کدام بیشتر از یک شاگرد داشته باشند، ینبل هر کدام از آن شاگردان را یک حلقه مشترک فرعی یا جزئی (PCL) می‌نامد. یک حلقه مشترک فرعی زمانی می‌تواند با اطمینان این عنوان را داشته باشد که چند حلقه مشترک فرعی جدیدتر داشته باشد.^۲ در مقابل، چنانچه در شبکه اسناد حلقه‌های مشترک فرعی وجود نداشته باشند، ینبل حلقه مشترک را «حلقه مشترک ظاهری»^۳ می‌داند. ینبل در حلقه مشترک حقیقی، وجود سه شاگرد یا بیشتر را موجب اطمینان می‌داند و در حلقه مشترک ظاهری براساس میزان باورپذیری دو اصطلاح تعریف می‌کند:

الف) اگر حلقه مشترک تنها دو شاگرد باورپذیر داشته باشد، حلقه مشترک را به صورت SCL (نمایش می‌دهد؛

ب) اگر حلقه مشترک فقط یک شاگرد داشته باشد، حلقه مشترک را به صورت SCL نمایش می‌دهد.^۴

ینبل همچنین شبکه‌ای را که دربردارنده مجموعه‌ای از طرق منفرد است و حلقه مشترک ظاهری را به صاحبان جوامع حدیثی متصل می‌کند، «شبکه عنکبوتی»^۵ و سندهایی را که حلقه مشترک را دور می‌زنند، «سند های شیرجه‌ای»^۶ می‌نامد. همه این شاخه‌ها در کنار هم یک «شبکه اسناد»^۷ را تشکیل می‌دهند. در معنایی که ینبل از «حلقه مشترک حقیقی» عرضه می‌دارد، شبکه‌های عنکبوتی و شیرجه‌ای، فاقد ارزش تاریخی تلقی می‌شوند.^۹ براساس قاعده روشی ینبل، ممکن است مضمون روایات، قدیمی‌تر از تاریخی باشد که بر

1. Partial common link.

۲. رک: «مروری انتقادی بر کتاب دائرةالمعارف احادیث رسمی»، ص ۸۱-۸۲.

3. Seeming common link.

4. see: Encyclopedia of Canonical Hadith, xxi.

5. Spider.

6. Diving.

7. Isnad bundle.

۸. رک: «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، ص ۳۰ و ۳۱.

۹. ینبل برای توجیه جعل علاوه بر برهان سکوت از «تکثیر سندها» نیز کمک می‌گیرد (رک: همان، ص ۴۶).

اساس حلقه مشترک به دست آمده است، اما از آنجا که نمی‌توان این موضوع را اثبات کرد، تاریخ‌گذاری پیش از حلقه مشترک، معتبر و مورد تأیید نخواهد بود.^۱ لذا با وجود آن که این احتمال وجود دارد که مضمون حدیثی، قدیمی‌تر از حلقه مشترک باشد، اما این موضوع با اطلاعات موجود در سندهای حدیث قابل اثبات نیست و نمی‌توان تاریخ آن را به پیش از حلقه مشترک رساند. وی بر پایه برهان سکوت می‌گوید:

اگر حلقه مشترک واقعاً حدیث را از فرد دیگری شنیده بود، حتماً در سندی که به پیامبر ﷺ می‌رسید، نشانه‌ای از آن منبع یافت می‌شد.^۲

می‌توان برهان سکوت بالا را به صورت زیر نمایش داد:

- منابع پیش از حلقه مشترک هیچ اشاره‌ای به حدیث منقول از وی ندارند و نسبت به آن ساکت هستند.

- قصد نویسندگان منابع پیش از حلقه مشترک، گردآوری همه احادیث و از جمله حدیث منقول از حلقه مشترک بوده است.

- مفروض این است که حدیث منقول از حلقه مشترک جزء احادیثی است که در صورت وجود، نویسندگان منابع پیش از حلقه مشترک نمی‌توانستند از آن چشم‌پوشی کنند. ^۳ بنابراین، سکوت منابع نشان می‌دهد که حدیث منقول از حلقه مشترک تا آن زمان وجود نداشته است (دست کم با این عبارات و ساختار متنی).

روشن است که ینبل در این جا از پیش فرض خود، یعنی عادت مؤلفان مسلمان مبنی بر گردآوری تمام میراث و گنجاندن آن در مجموعه‌های تألیفی خود بهره گرفته است. این پیش فرض شرایط برهان سکوت در تفسیر نخست را فراهم و عدم وجود روایت در منابع پیش از حلقه مشترک را بهترین تبیین ممکن می‌سازد.

۴-۳. کاربرد برهان سکوت در تاریخ‌گذاری طرق منفرد و طرق شیرجه‌ای

پیش‌تر اشاره شد که ینبل معیار تاریخی بودن یک حدیث را «تکرار نقل» می‌دانست. وی اصل روش شناختی زیر را برای تحلیل شبکه‌های اسناد و به عنوان معیار «تاریخی بودن» سندها و نقل‌های احادیث مفروض گرفته است: «هر چه خطوط نقل بیش‌تری در یک راوی

1. Juynboll, Some Isnad-Analytical Methods, pp. 381, 370.

2. Juynboll, Some Isnad-Analytical Methods, pp. 358-359, 370, 381; Juynboll, Muslim Tradition, p. 98.

جمع شوند، خواه به آن برسند و خواه از آن منشعب شوند، تاریخی بودن این راوی و نقل روایت او محتمل تر است».

براساس این اصل، طرق منفرد فاقد اعتبار تاریخی اند. روشن است که استنتاج ینبل نیز بر «برهان سکوت» استوار شده اند؛ زیرا درواقع، ینبل از وجود طریق منفرد نتیجه می گیرد که طریق دیگری وجود نداشته است، چون اگر وجود داشت، حتماً در منابع یافت می شد:

- منابع حدیثی هیچ اشاره ای به اسناد دیگر حدیث منفرد ندارند و نسبت به آن ساکت هستند.

- قصد نویسندگان منابع حدیثی، گردآوری همه اسناد بوده است.
- مفروض این است که نویسندگان منابع حدیثی نمی توانستند اسناد دیگر حدیث منفرد را در صورت وجود نادیده بگیرند.
- بنابراین، سکوت منابع نشان می دهد که اسناد دیگری وجود نداشته است (انفراد باقی و طریق منفرد فاقد اعتبار تاریخی است).

استدلال ینبل برای اثبات جعلی بودن «طرق شیرجه ای» نیز مشابه استدلال پیشین است. او از این که طریق شیرجه ای تنها در جوامع کهن تر نیست، نتیجه می گیرد که آن سند جعلی است؛ زیرا اگر چنین سندی موجود بود، در جوامع کهن نیز یافت می شد. برهان سکوت به کاررفته در استدلال ینبل را می توان چنین نمایش داد:

- منابع حدیثی کهن هیچ اشاره ای به طریق شیرجه ای ندارند و نسبت به آن ساکت هستند.

- قصد نویسندگان منابع حدیثی گردآوری همه اسناد و طرق بوده است که طریق شیرجه ای جزء آن هاست.

- مفروض این است که طریق شیرجه ای جزو اسنادی است که در صورت وجود، نویسندگان منابع پیشین نمی توانستند آن را نادیده بگیرند.

بنابراین، سکوت منابع نشان می دهد که طریق شیرجه ای در آن زمان وجود نداشته است (طریق شیرجه ای جعلی و متأخر است).

ینبل خود اذعان می کند که استدلال وی بربرهان سکوت مبتنی شده و ممکن است در وهله نخست چندان قانع کننده به نظر نرسد، اما به گمان او، پیش فرض عادت مؤلفان مسلمان مبنی بر گردآوری تمام میراث و گنجاندن آن در مجموعه های تألیفی خود

استدلالش را تقویت می‌کند. وی می‌افزاید:

نبود یک روایت در آن جوامع را می‌توان حاوی اطلاعاتی مهم و درخور توجه برای تاریخ‌گذاری یا شناسایی خاستگاه آن روایت در نظر گرفت که همان «حد زمانی آغازین»^۱ برای پیدایش روایت است.^۲

۵. نقد برهان سکوت ساخت و ینبل

نقش اساسی در پذیرش برهان سکوت را شرایط اجرای آن بر عهده دارد. پیش‌تر سه شرط دسترسی نویسنده به اطلاعات، قصد نویسنده برای توصیف کامل وضعیت و اهمیت بالای پدیده در تبیین ساختار برهان سکوت بازگو شد. سکوت نویسنده تنها در صورت فراهم بودن شرایط سه‌گانه می‌تواند دلالت بر عدم وجود پدیده باشد؛ وگرنه با فقدان هریک از شرایط این استدلال نتیجه‌بخش نخواهد بود. ساخت و ینبل در موجه‌سازی استدلال خود تلاش نموده‌اند به گونه‌ای این شرایط را فراهم نشان دهند. پافشاری بر عادت نویسندگان مسلمان مبنی بر نقل تمام میراث گذشتگان در کتاب‌های حدیثی و نیز اشتغال جوامع حدیثی بر همه روایات دوره خود به همین نکته بازمی‌گردد. در نگاه ساخت و ینبل مؤلفان کتب حدیثی به همه احادیث دسترسی داشته و از آن‌ها با خبر بوده‌اند و از طرفی، تلاش محدثان ثبت تمام احادیث موجود بوده؛ زیرا احادیث برای آن‌ها اهمیت زیادی داشته است. ساخت معتقد است اگر حدیثی در یک متن فقهی گزارش شده که در منابع فقهی پیشین نیامده، در حالی که در تعیین حکم و تأیید یک دیدگاه، اهمیت بسیار داشته است، در این صورت، باید گفت که حدیث بعد از تدوین متن اول، ساخته شده است.^۳ آنچه در تصویر ساخت از جعل احادیث خودنمایی می‌کند، کشمکش دائمی میان موافقان و مخالفان یک مبنای فقهی است. دو گروه با تمام توان به دنبال تأیید دیدگاه خود و باطل ساختن دیدگاه مخالف هستند و در این کارزار، سلاح دو طرف، حدیث است. در چنین فضایی شرایط تطبیق برهان سکوت فراهم است؛ زیرا همواره میدان علمی جهت پاسخ به حملات طرف مقابل رصد می‌شده است. در نتیجه، نویسندگان از اطلاعات آگاهی داشتند و انگیزه کافی، بلکه

1. terminus post quem.

۲. «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، ص ۳۵.

۳. مستشرقان و حدیث، ص ۱۳۶.

بالایی هم برای ثبت اطلاعات وجود داشته است. از این رو، حدیث محل نزاع باید در کتاب‌های دو طرف مناقشه برای تأیید یا رد ثبت شده باشد. ساخت با تصویرسازی از جعل احادیث در بستر منازعات و مجادلات، در واقع به دنبال زمینه‌سازی برای شرایط استدلال بوده است. در نگاه ساخت، ترتیب زمانی روایات در یک موضوع، به این صورت است:

- نظریه یا مبنای موجود مورد حمله قرار می‌گیرد؛

- احادیثی در ردّ این مبنا یا نظر ساخته می‌شود؛

احادیثی به نفع مبنا و نظر اولیه ساخته می‌شود که متضمن جزئیات بیشتری و نکته‌سنجی‌های دقیق‌تر است.^۱

بنابراین، شیوه تفسیر برهان سکوت و نیز توجه به شرایط اجرای آن در پذیرش این استدلال تأثیر بسزایی دارد. در تفسیر برهان سکوت بر اساس استنتاج بهترین تبیین این نکته بهتر نمایان می‌شود. استنتاج بهترین تبیین تلاش دارد تا به بهترین شکل اطلاعات موجود را تبیین کند. ساخت و ینبل نیز در تاریخ‌گذاری احادیث فقهی و اسناد احادیث به دنبال ارائه نظریه‌ای بودند که به بهترین شکل اطلاعات موجود را تبیین نماید. این دوازده میان فرضیه‌های مختلفی که برای تبیین وضعیت احادیث و شیوه سنددهی وجود داشت، دیدگاه شکاکانه خود را انتخاب نمودند. تصویر ساخت از شیوه جعل احادیث، استدلال آنان را موجه نشان می‌داد. حال باید دید منتقدان ساخت و ینبل چه اشکالاتی بر استدلال آن‌ها وارد ساخته‌اند؟

موتسکی در شرایط تطبیق برهان سکوت خدشه وارد می‌کند. وی معتقد است از این که یک فقیه متقدم در مجادله‌ای فقهی از حدیث نبوی در وقت مقتضی بهره نبرده است، لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که آن حدیث نبوی در آن زمان وجود نداشته است؛ شاید آن فقیه از آن حدیث بی‌خبر بوده یا آن حدیث را حجت نمی‌دانسته است.^۲ در نتیجه، حتی اگر فقیه‌ای از حدیث مورد نظر آگاه باشد، اما آن را به هر دلیلی حجت نداند، از ثبت حدیث در کتاب خود صرف نظر خواهد نمود. به عقیده موتسکی، کتاب جامع هر شیخ حدیثی حاوی انتخاب او از روایات بوده و لزوماً همه روایات را در بر نداشته است.^۳ مصطفی اعظمی نیز

۱. همان.

۲. رک: «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، ص ۱۸۰-۱۸۱.

۳. Motzki, Dating muslim tradition p. 217.

شاخص را ناتوان از درک صحیح ویژگی‌های گوناگون احادیث می‌داند. یکی از این ویژگی‌ها این است که همه عالمان لزوماً به همه احادیث زمان خود آگاه نبودند.^۱

نکته دیگر که منتقدان به آن اشاره کرده‌اند، کمبود منابع کهن است. مونسکی معتقد است به دلیل کمبود دسترسی به منابع کهن، صرفاً با یافتن یک حدیث در یک منبع می‌توانیم نتیجه بگیریم آن حدیث در زمان تألیف آن منبع، وجود داشته است.^۲ در اینجا تقریر «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود» از برهان سکوت بیشتر خودنمایی می‌کند. این که حدیث در منبع متقدم دیگری دیده نمی‌شود، دلیل بر نبود آن نیست؛ زیرا ممکن است حدیث در منابعی ثبت شده که در حال حاضر مفقود یا مخطوط و... است. پیش‌تر اشاره شد که نتیجه برهان سکوت احتمالی است و در استدلال‌های فسخ‌پذیر یا ناهمگن، ورود اطلاعات جدید می‌تواند نتیجه اولیه‌ای را که از مقدمات محدودتری منتج شده بود، باطل کند یا تغییر دهد. براین اساس، احتمال وجود حدیث در منابع کهن به قوت خود باقی است و به سادگی نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. در نتیجه، ترجیح احتمال منتخب ساخت و ینبل از میان سایر احتمالات وجهی نخواهد داشت و بهترین تبیین بودن استدلال را زیر سؤال می‌برد. نکته قابل توجه آن که پس از گذشت بیش از نیم قرن از تألیف کتاب ساخت با یافتن بسیاری از نسخه‌های خطی آثاری کهن‌تر از آنچه در دسترس او بود، نادرستی تعمیم ساخت با یافتن چند نمونه در تأیید دیدگاهش، به لحاظ روش‌شناختی کاملاً آشکار شده است.^۳

۶. نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر به نتایج زیر دست یافته است:

۱. ساخت و ینبل از برهان سکوت در تاریخ‌گذاری احادیث فقهی براساس قدیمی‌ترین منبع، تاریخ‌گذاری حلقه مشترک و تاریخ‌گذاری طرق منفرد و شیرجه‌ای بهره گرفته‌اند. برهان سکوت در پژوهش‌های این دو نقشی اساسی در اثبات نتایج تاریخ‌گذاری برعهده دارد.
۲. قضاوت درباره برهان سکوت منوط به ارائه تفسیر صحیح از آن و نیز آشنایی با شرایط

۱. «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، ص ۱۳۱.

۲. همان.

۳. همان.

کار بست آن است. دو تفسیر صحیح از برهان سکوت در نوشتار بالا ارائه شد. در صورت فراهم نبودن شرایط برهان سکوت، می توان آن را به مغالطه توسل به نادانی یا توسل به جهل تفسیر نمود و یا معادل با قاعده «عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود» نامید. با این همه، باید توجه داشت برهان سکوت لزوماً مساوی با مغالطه نیست.

۳. دسترسی نویسنده به اطلاعات، قصد نویسنده برای توصیف کامل وضعیت و اهمیت بالای پدیده شرایط برهان سکوت براساس تفسیر نخست بود. احراز این شرایط تنها برعهده تخصص مورخ در ارزیابی وضعیت نهاده شده است. نقش آگاهی های تاریخی در مطالعات حدیثی در این تفسیر به خوبی نمایان می شود.

۴. برهان سکوت براساس بازگشت به استنتاج بهترین تبیین، نتیجه ای احتمالی و فسخ پذیر ارائه خواهد کرد؛ به این معنا که ورود اطلاعات جدید می تواند نتیجه اولیه را باطل کند یا تغییر دهد. این نگاه با عدم قطعیت در تحقیقات تاریخی همخوانی دارد.

۵. ساخت وینبل در تاریخ گذاری احادیث و اسناد بر آگاهی مؤلفان از همه احادیث و انگیزه آنان برای ثبت تمام اطلاعات به دلیل اهمیت بالا در منازعات اصرار داشتند. منتقدان این دو نیز تصویر آنان از فضای تاریخی احادیث را ناموجه و نادرست قلمداد نمودند.

۶. به نظر می رسد مطالعات تاریخی در زمینه حدیث همچنان به کاوش های عمیق تری نیاز دارد تا تصویری موجه از خاستگاه و سیر تطور احادیث ارائه نماید. کلی گویی و تعمیم نتایج جزئی به همه احادیث از آسیب های مطالعات تاریخی حدیث است که تنها با جزئی نگری و روش استقرایی برطرف خواهد شد.

کتابنامه

- اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، احد فرامرز قرا ملک، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، دوم، ۱۳۸۵ ش.
- تاریخ گذاری حدیث روش ها و نمونه ها، ایگناتس گلدتسیهر و ...، به کوشش و ویرایش سید علی آقایی، تهران: حکمت، اول، ۱۳۹۴ ش.
- حدیث اسلامی، خاستگاه ها و سیر تطور، هارالد موتسکی، مترجم: مرتضی کریمی نیا، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، قم - ایران، اول، ۱۳۹۰ ش.
- دانش منطق، محمود منتظری مقدم، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، اول، ۱۳۹۸ ش.

درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، مجید معارف، سعید شفیعی، سازمان سمت، ۱۳۹۴ ش.

راهنمای نگارش دانشگاهی، سعید عدالت نژاد، تهران: انتشارات نیلوفر، اول، ۱۳۹۳ ش.
شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی، گریگور شولر، مترجم: نصرت نیل‌ساز، تهران: انتشارات حکمت، اول، ۱۳۹۳ ش.

مستشرقان و حدیث، شادی نفیسی، دانشکده مجازی موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
مغالطات، علی اصغر خندان، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
«استنتاج بهترین تبیین و مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی؛ بررسی دیدگاه لیپتون»، منصور نصیری، نقد و نظر، ۱۳۹۵ ش، ش ۴.

«پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، سید علی آقایی، مطالعات تاریخ اسلام، ۱۳۸۹ ش، ش ۷.

«تاریخ‌گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، نصرت نیل‌ساز، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۰ ش، ش ۱.
«تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد متن امکانات و محدودیت‌ها»، سید علی آقایی، صحیفه مبین، ۱۳۹۰ ش، ش ۵۰.

«تاریخ‌گذاری روایات اسلامی بر پایه اسناد و متن: تحلیل مقدمات و روش‌ها»، سید علی آقایی، استاد راهنما: مهدی مهریزی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، رساله دکتری، ۱۳۹۱ ش.

«حدیث به مثابه داده تاریخی مروری بر رهیافت‌های محققان غربی به مسئله وثاقت احادیث اسلامی»، سید علی آقایی، آینه پژوهش، ۱۳۹۱ ش، ش ۱۳۷ و ۱۳۸.
«حدیث پژوهی در غرب: مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، هارالد موتسکی، مترجم: مرتضی کریمی‌نیا، علوم حدیث، ۱۳۸۴ ش، شماره ۳۷ و ۳۸.

«رابطه فرضیه ربایی با استقراء و حدس»، منصور نصیری، نقد و نظر، ۱۳۹۰ ش، ش ۱.
«رهیافتی به ضوابط معیار قرار گرفتن تاریخ برای ارزیابی روایات»، علی حسن بیگی، مجید زیدی جودکی، علوم حدیث، ۱۳۹۸ ش، ش ۱.

«کاربرد استنتاج بهترین تبیین در تفسیر قانون»، محمد صالحی مازندرانی؛ پیام محمدی

میرعزیزی، پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱۳۹۹ش، ش ۵۱.

«مروری انتقادی بر کتاب دایرة المعارف احادیث رسمی»، هارالد موتسکی، مترجم: سید علی آقایی، آینه پژوهش، ۱۳۹۱ش، ش ۱۳۳.

«مطالعه انتقادی مبانی و روش‌های خاورشناسان در تاریخ‌گذاری احادیث اهل سنت»، احسان‌الله درویشی، استاد راهنما: محمداکرم رحمان ستایش، حوزه علمیه قم، پایان‌نامه سطح ۳، ۱۳۹۵ش.

«مقایسه‌ای میان استنتاج بهترین تبیین و حدس، فرشته نباتی»، حکمت سینوی، ۱۳۸۵ش، ش ۳۵.

«مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، سید علی آقایی، صحیفه مبین، ۱۳۸۹ش، ش ۴۸.

«نخستین دایرة المعارف در سنت حدیث پژوهی غربی»، ناقد: سید علی آقایی، کتاب ماه دین، ۱۳۸۸ش، ش ۱۳۹.

«نقد و بررسی پژوهش‌های حدیثی هارالد موتسکی»، فروغ پارسا، استاد راهنما: احمد پاکتچی، دانشگاه قم، ۱۳۸۷ش.

«نقد و بررسی مبانی و روش‌های حدیث پژوهان غربی در تاریخ‌گذاری روایات بر اساس متن»، سعید شفیعی، استاد راهنما: مجید معارف، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ش.

«واکاوی ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، سید محمدمهدی اعتمادالاسلامی بختیاری، میرسعید موسوی کریمی، منطق پژوهی، ۱۳۹۶ش، ش ۲.

C. Howell, Martha and Walter Prevenier, From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods, Cornell University Press, 2001.

Chitnis, Krishnaji, Research Methodology in History, 2006.

Duncan, M. G., The Curious Silence of the Dog and Paul of Tarsus; Revisiting The Argument from Silence, Informal Logic, Vol. 32, No. 1, 2012.

Goldziher, Ignaz, Muslim studies, ed. S.M. stern, trans. C.R. Barber & S.M. stern, Chicago, 1971.

Juynboll, G.H.A., Encyclopedia of Canonical Hadith, BRILL, LEIDEN, BOSTON, 2007.

Juynboll, G.H.A., Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Juynboll, G.H.A., Some Isnād Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several

Woman_Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes*, Vol. 10, 1989.

Lange, John, The Argument from Silence, History and Theory, Vol. 5, No. 3, 1966.

Motzki, Harald, Dating Muslim Tradition: A Survey, *Arabica*, Vol. 52: 2, 2005.

Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford: Oxford University Press, 1950.

تحلیل مضمون اخبار ناظر به جامعیت قرآن در بخش علم ائمه علیهم السلام به «ماکان و ما یکون»
در کتاب الکافی

محمد جواد توکلی خانیکی^۱

مهدی ریحانه^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

چکیده

با توجه به فاصله زمانی صدور روایات تا کنون، احتمال جعل و تغییر برخی واژگان احادیث قوت می‌یابد. لذا باید برای درک مقصود کلام معصومین علیهم السلام، از الگویی مناسب برای تحلیل و فهم روایات استفاده گردد. این پژوهش با روش «تحلیل محتوا» خوانش جدیدی را از روایات ناظر به جامعیت قرآن - که مشعر به علم ائمه علیهم السلام به «ماکان و ما یکون» در الکافی آمده - ارائه نماید. نتیجه، آن‌که: الف. از مجموع شش روایت، تنها یک روایت مرتبط با بحث جامعیت قرآن و علم ائمه علیهم السلام بوده و مؤیدات روایی در الکافی و بعضی کتب روایی دارد که زنجیروار به یکدیگر متصل‌اند؛ گویی وحدت زمانی، مکانی و صدور دارند؛ ب. ماده «علم» و واژه «کتاب» بیشترین فراوانی در این گونه روایات دارد؛ ج. عامل اصلی صدور این روایات سوق دادن مردم به سمت اهل بیت علیهم السلام در تقابل با رأی و قیاس است که به تدریج، طرفداران زیادی یافت. کلیدواژه‌ها: تحلیل محتوا، علم ماکان و ما یکون، جامعیت قرآن، الکافی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم که نظر برخی اندیشمندان را به خود جلب کرده، قلمرو جامعیت قرآن است که در تفسیر آیات قرآن و بازخورد آن برای شنونده و میزان نقش آفرینی آن در زندگی

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی مشهد (نویسنده مسئول) (Tavakoli.mj@chmail.ir).

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (mahdi.reyhaneh@gmail.com).

انسان متفاوت خواهد بود. به عقیده قرآن پژوهان، جامعیت قرآن از نظر علمی که برای هدایت بشر مورد نیاز است، اثبات شده است. و قرآن کریم بر این مطلب تأکید دارند: ﴿... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾^۱؛ ﴿... لَا رَطْبٍ وَلَا يَافِيسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۲. روایات متعددی نیز این مهم را تأکید می‌کند. با توجه به فاصله زمانی صدور روایات تاکنون، احتمال جعل و تغییر برخی واژگان احادیث قوت می‌یابد. لذا باید برای درک مقصود کلام معصومین (علیهم السلام)، از الگویی مناسب برای تحلیل و فهم روایات استفاده گردد. این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش است که: محتوای اخبارناظر به جامعیت قرآن در الکافی - که مشعر به علم ائمه (علیهم السلام) به «ماکان و ما یكون» است - چگونه تحلیل می‌شود؟ به نظر می‌رسد اصول و مبانی کلی هر علمی در قرآن کریم بوده و راهکار پاسخ‌گویی به کلیه نیازمندی‌های بشریت از توجه و تعقل در آیات قرآن قابل برداشت است؛ چرا که این کتاب انسان‌ها را بارها به تفکر و تعقل دعوت کرده است.^۳ به علت گستردگی بحث و عدم امکان ترسیم تمام جداول تحلیلی در خصوص اخبارناظر به جامعیت قرآن، محوریت بحث در این پژوهش روایت علم ائمه (علیهم السلام) به «ماکان و ما یكون» در کتاب الکافی است که ضمن بیان علوم نهفته در قرآن - که نزد اهل بیت (علیهم السلام) است - ارتباط عمیقی با جامعیت قرآن نیز دارد. از آنجایی که سخنان معصومین (علیهم السلام) منطبق با کلام وحی و دارای ظاهرو باطن است، در این پژوهش تلاش گردیده با بهره‌گیری از روش‌های تحقیقی میان رشته‌ای، خوانش جدیدی از اخبارناظر به جامعیت قرآن ارائه نماید؛ تا درک و فهم جدیدی از لایه‌های ظاهری و باطنی کلام ائمه اطهار (علیهم السلام) ارائه شود. بنابراین، استفاده از روش «تحلیل مضمون» برای مطالعه متن روایات جامعیت قرآن وجه نوآوری و تمایز مقاله حاضر نسبت به کارهای مشابه است که با رویکرد ارائه گزارش دقیقی از موضوعات اصلی و فرعی همراه بوده و درصدد فهم و کشف لایه‌های ظاهری و باطنی کلام معصوم (علیهم السلام) است.

طبق احصای نگارنده درباره تحلیل محتوای اخبارناظر به جامعیت قرآن مقاله یا کتاب مستقلی به رشته تحریر در نیامده است، اما در باب موضوعات مرتبط با آن کتب و مقالات بسیاری نگاشته شده است که در پی اثبات جامعیت مطلق یا نسبی قرآن است. مقاله‌ای

۱. سوره نحل، آیه ۸۹.

۲. سوره انعام، آیه ۵۹.

۳. سوره یس، آیه ۶۸؛ سوره نحل، آیه ۶۷؛ سوره جاثیه، آیه ۱۳.

تحت عنوان «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن»، ضمن بیان آیات جامعیت قرآن، برخی از روایات مرتبط با بحث و رویکردهای مختلف، موانع مختلف استنباط جامعیت مطلق قرآن را مطرح کرده است.^۱ هم چنین در مقاله «بررسی دلالت عبارت "تبیان کل شیء" بر جامعیت قرآن»، ضمن بررسی برخی از روایات مرتبط با بحث، دیدگاه‌های کمینه، میانه و بیشینه جامعیت قرآن را مطرح و نقد نموده است.^۲

تعاریف

تحلیل

به نظر می‌رسد «تحلیل»، اصطلاحی است که در مطالعات ادبی از علم شیمی به عاریت گرفته شده است. وقتی شیمی‌دان در آزمایشگاه ماده‌ای را تحلیل می‌کند، در واقع آن ماده را به عناصر تشکیل دهنده‌اش تجزیه می‌کند و نشان می‌دهد که آن عناصر در ترکیب با یکدیگر چگونه باعث به وجود آمدن ماده مورد نظر شده‌اند. در حدیث پژوهی نیز عناصر به وجود آورنده روایت، یک به یک مشخص می‌شوند و سپس هم پیوندی آن عناصر و نحوه ساختار آفرینی آن‌ها در متن مورد نظر بررسی می‌شود.

در مواجهه با یک «حدیث» به عنوان یک متن مقاصد نویسنده و شرایط تولید آن شناسایی شده فهم کاملی از زمینه‌های صدور آن دنبال می‌شود. ضرورت این تحلیل از آن روی است که متن را نمی‌توان به طور کامل فهمید، مگر این که مشخص شود چه کسی، درباره چه چیزی، در چه مکان و زمانی، برای چه مخاطبی، و چرا این مطلب را بیان کرده است. توجه به این امور - که همان فرایند معکوس تکوّن و ایجاد یک متن است - تحلیل نامیده می‌شود که در لایه‌ها و سطوح مختلفی تحقق پیدا می‌کند.^۳

تحلیل مضمون

تحلیل مضمون روشی برای شناخت تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های متنوع و پراکنده را به داده‌های غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند.^۴ تحلیل مضمون صرفاً روش کیفی خاصی نیست،

۱. «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن»، ص ۱۱۳-۱۲۶.

۲. «بررسی دلالت عبارت "تبیان کل شیء" بر جامعیت قرآن»، ص ۳۵-۶۰.

۳. روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه‌گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان، ص ۲۹۲-۲۹۳.

4. Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101. Using thematic analysis in psychology.

بلکه فرایندی است که می‌تواند در اکثر روش‌های کیفی به کار رود و مضامین پایه و سازمان‌دهنده مبنای بحث قرار گیرد. مضامین پایه شامل کدها و نکات کلیدی متن است. با مطالعه کامل متن باید خردترین کدها شناسایی و به عنوان یک مضمون پایه انتخاب شود. مضامین سازمان‌دهنده شامل مضامین حاصل از ترکیب و تلخیص مضامین پایه است. کدهای پایه باید مرور و مفاهیم مشابه در کنار هم قرار گیرند. پژوهش‌گرا با توجه به توان تشخیص و تسلط خود، باید نام مناسبی برای هر دسته کد انتخاب کند. در نهایت، مضامین فراگیر شامل مضامین عالی دربرگیرنده حاکم بر متن به مثابه کل است.^۱

تحلیل مضمون، طیف گسترده‌ای از روش‌ها و فنون را در بر می‌گیرد. در فرایند تحلیل مضمون با توجه به اهداف و سؤالات تحقیق می‌توان از روش‌های تحلیلی مناسب آن استفاده کرد. در تحلیل مضمون همه منابع داده، بررسی و مضامین کل داده‌ها، تحلیل و تفسیر می‌شود. کدگذاری در تحلیل مضمون روشی ساختارمند برای شناسایی مضامین اصلی و فرعی پیرامون پدیده مورد مطالعه است. روش‌های کدگذاری در تحلیل مضمون مشابه کدگذاری در تحلیل محتوا است.

تحلیل محتوا

«تحلیل محتوا» روشی است که می‌توان آن را درباره انواع گوناگون پیام‌های مندرج در آثار ادبی، مقاله‌ها، اسناد رسمی، خطابه‌ها، اعلامیه‌های سیاسی، گزارش‌های اجتماعات و ... برای گرفتن نتایج معتبر و قابل تکرار از داده‌های به کار بست.^۲ روش «تحلیل محتوا» یا «روش تحلیل مضمونی» روشی علمی برای تفسیر متن و از جمله روش‌های تحقیقی است که در حوزه علوم انسانی کاربرد داشته و به علت این که نتایج آن، دارای اعتبار و روایی بالایی است، بسیار مورد توجه محققان و پژوهش‌گران عرصه‌های مختلف قرار گرفته است.^۳

«لورنس باردن» اشاره می‌کند که «تحلیل محتوا در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتوا است و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از قرار

1. Pp. 385-405 Thematic networks: an analytic tool for qualitative research.

۲. تحلیل محتوا، ص ۱۳۸.

۳. «رهاورد‌های استفاده از روش تحلیل محتوای کمی، در فهم احادیث»، ص ۲۹.

دادن اجزای یک متن در مقولاتی که از پیش تعیین شده‌اند.^۱ در معرفی «روش تحلیل محتوا» آمده است:

روش تحلیل محتوا از جمله روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای است که می‌تواند به عنوان ابزاری جدید، به تحلیل نصوص دینی اعم از قرآن کریم یا احادیث پردازد و مدالیل آن‌ها را شناسایی نماید، اما به منظور استفاده از این روش، ابتدا باید ادبیات نظری آن متناسب با موضوع نصوص دینی، تعریف و در نهایت، فنون مختلف آن، بومی‌سازی شوند.^۲

تحلیل محتوا به دوروش کمی و کیفی انجام می‌شود:

تحلیل محتوای کمی

منظور از تحلیل‌های کمی، بررسی فراوانی کلمات، قالب‌ها، مضامین و موضوعات اصلی و فرعی متن است. تحلیل‌های کمی راه ورود به تحلیل‌های کیفی را هموار می‌سازند.^۳ در این روش بیشتر به ظاهر متن و شمارش کلمات یا جملات خاصی اکتفا می‌شود و فراوانی موضوعات اصلی و فرعی، کلید واژگان و ... با ترسیم جداولی قابل مشاهده است. فرض بر این است که تکرار کلمات خاصی در یک دسته از روایات، نشان‌دهنده روابطی در آن روایات و یا نشان‌دهنده حقایقی در آن روایات است که با یک بررسی نظامند می‌توان به کشف حقایقی نایل شد.

تحلیل محتوای کیفی

تحلیل محتوای کیفی، یعنی به کار بستن شیوه‌ای نظام‌مند برای تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متن، از طریق کدگذاری‌های طبقه‌بندی شده، به گونه‌ای که بررسی لایه‌های عمیق‌تر متن میسر شود و به نظریه‌پردازی بینجامد. هرگونه استنباط از موضوعات یک متن منوط به گزارش‌های تحلیل کمی است. لذا با توجه به نتایج حاصل از آن، مسیر ورود به تحلیل کیفی فراهم می‌شود.^۴ وقتی پژوهش‌گرسعی در

۱. تحلیل محتوا، ص ۲۹.

۲. «روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه‌گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»، ص ۲۹۸.

۳. «تحلیل محتوای توحیدی امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء»، ص ۳۰؛ «رهاوردهای استفاده از روش تحلیل محتوای کمی، در فهم احادیث»، ص ۳۵.

۴. «تبیین راه‌کارهای عملی و نظری کسب تواضع و فروتنی بر مبنای تحلیل محتوای خطبه قاصعه امیرالمومنین»، ص ۲۳.

استنباط معنایی خاص از یک متن، از طریق طبقه بندی کلمات و پی بردن به شباهت ها، افتراق ها و روابط بین آن ها دارد، تحلیل محتوای کیفی بیشتر مناسب است. در اسناد کلینی علیه السلام غالب روایات جامعیت قرآن قابل مشاهده است. به عقیده نگارنده، مابقی اخبار مرتبط با بحث را - که در کتب روایی دیگر آمده - می توان مؤیدی برای روایات استفاده شده از کتاب الکافی دانست؛ حتی اگر از نظر نگارش و مؤلف، آن کتب بر کتاب الکافی متقدم محسوب شوند.

دسته بندی روایات ناظر به جامعیت قرآن در اسناد کلینی علیه السلام

در اسناد کلینی علیه السلام غالب روایات جامعیت قرآن قابل مشاهده و در دسترس است. به عقیده نگارنده، بعضی اخبار مرتبط با بحث را - که در کتب روایی دیگر آمده - می توان مؤیدی برای روایات استفاده شده از کتاب الکافی دانست؛ حتی اگر از نظر نگارش و مؤلف، آن کتب بر کتاب الکافی متقدم محسوب شوند. به دلیل کثرت این گونه روایات در اسناد کلینی علیه السلام و عدم امکان بررسی تک تک آن ها فقط روایت علم ائمه اطهار علیهم السلام به «ماکان و ما یكون» در کتاب الکافی به عنوان نمونه با کد (D1) محور بحث قرار می گیرد. و مابقی اخبار، به عنوان مؤیداتی که ناظر به همان بخش است، در بخش تحلیل های کیفی و کمی بررسی شده است؛ و توضیح کدهای استفاده شده در جداول نیز در بخش «ایجاد کدگذاری و کشف مضامین» آمده است.

جدول دسته بندی روایات ناظر به جامعیت قرآن در اسناد کلینی علیه السلام

دسته بندی	عنوان دسته	سند	متن روایت	نشانی روایت و یا مشابه آن در کتب دیگر
D 1	علوم نهفته در قرآن (ولی در نزد اهل بیت علیهم السلام)	عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ	إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَأَعْلَمُ مَا كَانَ وَ	الکافی، ج ۱، ص ۲۶۱. (عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۲۳؛ بصائر الدرجات، ص ۱۲۷-۱۲۸، ح ۱-۶؛ تأویل الآيات الظاهرة، ص ۱۰۹؛ همان، ص ۶۱۱-۶۱۲؛ تفسیر

دسته بندی	عنوان دسته	سند	متن روایت	نشانی روایت و یا مشابه آن در کتب دیگر
R 1		عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ عَبْدُ الْأَعْلَى وَأَبُو عُبَيْدَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ الْحَثْعَمِيُّ سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ	مَا يَكُونُ قَالَ ثُمَّ مَكَتَ هُنَّيَّةً فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبَّرَ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ فَقَالَ عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ﷻ إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ فِيهِ تَبَيَّنُ كُلُّ شَيْءٍ.	الصفافى، ج ۳، ص ۱۵۱؛ البرهان فى تفسير القرآن، ج ۳، ص ۴۴۳ - ۴۴۴؛ همان، ص ۴۴۶ - ۴۴۷؛ تفسير نور الثقلين، ج ۳، ص ۷۳، ح ۱۷۲؛ همان، ج ۳، ص ۷۶، ح ۱۸۶.
D 2		مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُرَّازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ	إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولَ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ - إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ	الكافى، ج ۱، ص ۵۹. (المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۷، ح ۳۵۲؛ تفسير القمى، ج ۲، ص ۴۵۱؛ تفسير الصفافى، ج ۱، ص ۵۶؛ البرهان فى تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۰؛ همان، ج ۵، ص ۸۶۶؛ تفسير نور الثقلين، ج ۳، ص ۷۴، ح ۱۷۶؛ تفسير الصراط المستقيم، ج ۲، ص ۱۰؛ تفسير اثنا عشرى، ج ۷، ص ۲۶۶؛ تفسير أحسن الحديث، ج ۵، ص ۴۸۵).
D 3	اصل و ریشه همه چیز در قرآن (لكن عقول مردم معمول به آن نمى رسد)	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ	مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ	الكافى، ج ۱، ص ۶۰. (المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۷ - ۲۶۸، ح ۳۵۵؛ تفسير الصفافى، ج ۱، ص ۵۶؛ البرهان فى تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۱؛ تفسير نور الثقلين، ج ۳، ص ۷۵، ح ۱۸۰).
R 2	همه احتیاجات و احکام مورد نیاز مردم در قرآن	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُرَّازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ		
R 3				

دسته بندی	عنوان دسته	سند	متن روایت	نشانی روایت و یا مشابه آن در کتب دیگر
D 4	همه چیز در کتاب و یا سنت آمده است.	عَلِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ ثِيَابِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ	مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ	الکافی، ج ۱، ص ۵۹. (تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵۶؛ بصائر الدرجات، ص ۳۰۱ - ۳۰۲؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ص ۲۸۱؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۴؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۴، ح ۱۷۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۵۸).
R 4				
D 5	تنها امور دینی در قرآن آمده است.	عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَزْدٍ عَنْ مَعْنٍ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ	إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ أَرْبَعَةً أَرْبَاعٍ رُبُعٌ حَلَالٌ وَرُبُعٌ حَرَامٌ وَرُبُعٌ سُنَنٌ وَ أَحْكَامٌ وَرُبُعٌ خَبَرٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَنَبَأٌ مَا يَكُونُ بَعْدَكُمْ وَفَضْلٌ مَا بَيْنَكُمْ	الکافی، ج ۲، ص ۶۲۷ (الکافی، ج ۲، ص ۶۲۸؛ شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ج ۱، ص ۵۹ و ص ۶۲).
R 5				

مراحل و روش های تحلیل مضامین اخبار ناظر به جامعیت قرآن

از جمله فرایندهای انتخاب شده برای تحلیل محتوای اخبار ناظر به جامعیت قرآن، استفاده از مراحل ذیل است:

- مرحله اول. تقطیع متن به جملات محتوایی،
- مرحله دوم. کدگذاری و کشف مضامین،
- مرحله سوم. کشف نقاط تمرکز هر روایت،
- مرحله چهارم. استخراج کلیدواژگان اصلی،
- مرحله پنجم. ثبت یادداشت های نظری،
- مرحله ششم. تحلیل های توصیفی و ارائه نظریه،
- مرحله هفتم. سنجش فراوانی موضوعات اصلی و فرعی.

تقطیع روایات به جملات محتوایی

در این مرحله ابتدا باید متن یک روایت را به جملات متعددی که علاوه بر ارتباط با دیگر جملات، دارای محتوای مستقلی است، تقطیع و سپس محتوای هر کدام به طور ویژه بررسی شود. این کار باعث تسهیل در مراحل بعدی، خصوصاً مرحله کدگذاری و کشف نقاط تمرکز هر جمله می‌گردد. نکته قابل ذکر، این که به دلیل حجم بالای روایات مورد بحث و خودداری از ترسیم جداول متعدد، سعی شده تا مرحله‌ای را که احتیاج به ترسیم جدول دارند، به صورت تجمیع در قالب یک جدول ارائه گردد.

ایجاد کدگذاری و کشف مضامین

در این مرحله برای هر قسمت یک کد در جداول درج می‌گردد. هم‌چنین آن ایده و پیام اصلی جمله که طبق قاعده اصول «تبادر» به ذهن خطور می‌کند، به صورت یک جمله خبری کوتاه به عنوان مضمون اصلی جمله ذکر می‌شود.^۱ ایجاد کدگذاری در قسمت تحلیل‌های کیفی بسیار مؤثر بوده و باعث شده که ضمن تسهیل در پژوهش، از تکرار روایات نیز خودداری گردد. در این پژوهش حرف «D» نماد این است که روایت در تقسیم‌بندی انجام شده در دسته چندم قرار دارد.^۲ حرف «R» کد روایت بدون تقطیع است. حرف «A» نماد قسمتی از روایت تقطیع شده و حرف «M» نماد قسمتی از روایت تقطیع شده در بخش مؤیدات روایی است.

کشف نقاط تمرکز هر جمله

یک روایت علاوه بر محتوای اصلی، می‌تواند با توجه به همتایی قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) و روایاتی که کردار و گفتار اهل بیت (علیهم‌السلام) را با حقیقت معانی و مضامین قرآن منطبق می‌داند، دارای مضامین متعددی باشد که در هر عصری برای مخاطب خود حرف تازه و پیامی ویژه داشته باشد. مولای متقیان حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... جَعَلَنَا مَعَ الْقُرْآنِ وَجَعَلَ الْقُرْآنَ مَعَنَا لَا نَفَارُقُهُ وَلَا يُفَارِقُنَا.^۳

لذا مجموع مضامین متعدد یک حدیث بیان‌گر کلیت فضای حاکم بر حدیث است که از

۱. «روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه‌گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»، ص ۳۰۰.

۲. به عنوان مثال، کد «D3» به معنای این است که روایت در دسته سوم قرار دارد؛ یعنی روایاتی که مؤید این مطلب هستند که: «اصل و ریشه همه چیز در قرآن است؛ لکن عقول مردم معمولی به آن نمی‌رسد».

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۱.

طریق استخراج موضوعات فرعی به عنوان «نقاط تمرکز» در هر روایت، می تواند کمک شایانی به تحلیل نهایی متن کند.

استخراج کلیدواژگان اصلی

استخراج یک یا چند کلید واژه از یکایک روایات و ترسیم نمودارهای کمی و فراوانی سنجی، کمک شایانی به فهم بهتر مقصود کلام معصوم «علیه السلام» می کند. مطالعه واژگان کلیدی اخبار ناظر به جامعیت قرآن و فراوانی سنجی آن ها نشان می دهد که موضوع اصلی و عوامل صدور آن روایات چه بوده و تأکید بیشتر بر چه مسائلی است.

جدول کلیدواژگان اصلی

کد	نقاط تمرکز (موضوعات فرعی)	مضمون (موضوع اصلی)	کلید واژگان	جمله (مربوط به دسته D1)
A1	دانستن آن چه در آسمان ها و زمین است.	علم و آگاهی امام «علیه السلام» به مسائل مختلف	أَعْلَمُ	سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ «عَلَيْهِ السَّلَامُ» يَقُولُ إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَأَعْلَمُ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ از امام صادق «علیه السلام» شنیدند که فرمود: من آن چه در آسمان ها و زمین است می دانم و آنچه در بهشت و دوزخ است می دانم و گذشته و آینده را می دانم.
	آگاهی از آن چه در بهشت و دوزخ است.		مَا فِي السَّمَاوَاتِ - مَا فِي الْأَرْضِ - مَا فِي الْجَنَّةِ - مَا فِي النَّارِ	
	علم گذشته و آینده را امام می داند.		ما کان	
	معطوف ساختن اذهان به علم امام «علیه السلام»		ما یکون	
A2	تعجب شنوندگان	نرسیدن عقول مردم به بسیاری از مطالب	مکث هنیئه	قَالَ ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَثِيرٌ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ سپس اندکی تأمل کرد و دید این سخن بر شنوندگان گران آمد
A3	تأکید مجدد امام «علیه السلام» بر	احاطه کامل علم	عَلِمْتُ	فَقَالَ عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ «عَلَيْهِ السَّلَامُ»

کد	نقاط تمرکز (موضوعات فرعی)	مضمون (موضوع اصلی)	کلید وارزگان	جمله (مربوط به دسته D1)
	علم خود و معطوف ساختن اذهان به این مسئله	امام علیه السلام به مسائل نهفته در قرآن	کِتَابِ اللَّهِ	لذا فرمود: من این مطالب را از کتاب خدای تعالی می دانم
A4	قبل از سؤال شنوندگان، امام علیه السلام آدرس مطلبی را که بیان فرمودند؛ از قرآن می فرمایند. مؤید کلام امام علیه السلام یک آیه از قرآن.	بیان تبیان و جامعیت قرآن	«تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ»	إِنَّ اللَّهَ تعالی يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ خدای تعالی می فرماید «بیان هر چیز در قرآن است».

ثبت یادداشت های نظری

ثبت سؤالات و نکات تحلیل های توصیفی اولیه هر حدیث که به ذهن تحلیل گر خطور کرده، از مهم ترین اقدامات در تحلیل متن است که نقش مهمی در نتیجه گیری تحلیل های کیفی دارد. هرچند به اثبات نرسیده اند، اما در پایان می توانند راه گشای محقق در تحلیل های کیفی باشند.^۱ این یادداشت ها در جداول ذیل آمده است.

یادداشت های نظری	D1
چرا امام علیه السلام در ابتدای سخن به گستره علم خود اشاره داشته اند؟ آیا این مقدمه طرح جامعیت قرآن است؟ آیا مقصود امام علیه السلام علم معصوم علیه السلام است؛ یا جامعیت قرآن و یا ملازمت هر دو ثقل؟ آیا قبل از فرمایش امام علیه السلام مخاطب یا مخاطبین پرسشی مطرح کرده اند؟ آیا از روایت، مطلبی حذف شده و یا راوی عمداً آن را نیاورده است؟ منظور امام علیه السلام از سخن درباره علم آسمان ها و زمین و ... چیست؟ آیا این مطالب برای شنونده تکراری نیست یا تعجبش را برمی انگیزد؟ آیا امام علیه السلام این سخنان را در منبر سلونی فرموده اند؟ آیا حکومت و جوسیاسی آن دوران باعث این سخن شده است؟ آیا امام علیه السلام مستقیم و یا غیر مستقیم قصد اثبات حقانیت خود را دارند؟	A1

۱. با اندکی تغییر: «روش شناسی فهم حدیث در فرایند سه گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»، ص ۳۰۴.

A2	علت مکث امام علیه السلام چیست؟ تعجب همگان در آن مجلس برای چیست؟ آیا منتظر مؤیدی از قرآن بوده‌اند؟ آیا امام علیه السلام این جمله را بلافاصله مطرح فرموده‌اند و یا این مکث مدتی طول کشیده است؟ آیا قبل از عبارت «ثم مکث» جمله‌ای از روایت حذف نشده است؟
A3	آیا امام علیه السلام آیه‌ای را برای تأیید سخنان خود فرموده‌اند؟ با توجه بحث به علم امام علیه السلام در صدر روایت و آیه ذیل روایت مقصود اصلی امام علیه السلام چیست؟
A4	با توجه به آیه ۸۹ سوره نحل به نظر می‌رسد که در این جا نقل به معنا شده است.

تحلیل توصیفی و ارائه نظریه

در این مرحله به تحلیل کیفی اخبار منتخب پرداخته شده و نظریه‌هایی برای یافته‌های تحقیق ارائه می‌گردد. در بخش دسته‌بندی روایات، تنها یک روایت از هر دسته را برگزیده شده است و از احادیث مشابه - که مؤیدات قوی برای هر دسته از روایات (D1 - D5) محسوب می‌گردد - استفاده شده است:

۱. تبیین احادیث در پرتو احادیث دیگر

مؤیدات روایی و شواهدی که مشعر به مضمون و نقاط تمرکز روایت اصلی است و بر آن صحه می‌گذارد، از مواردی است که می‌تواند در بخش تحلیل روایات کمک پژوهش‌گر باشد، که در قالب جدولی جداگانه همراه با کدگذاری آمده است. در روایتی آمده که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثَنَا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ أَوْ تَحْدُثُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ ...^۱

هم چنین امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

... إِنْ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَكَلَامِ أَوَّلِنَا مُضَدُّ لِكَلَامِ آخِرِنَا.^۲

نکته مهم این دو روایت، لزوم هماهنگی حدیث متأخر با احادیث متقدم و عدم تعارض آن‌ها با یکدیگر و با کلام خدا است. و این مؤیدات تنها از کتاب الکافی استخراج گردیده است؛ وگرنه برای هر دسته از روایات می‌توان شواهد و مؤیدات بسیاری را از کتب روایی دیگر

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۲۴؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۵۰.

۲. همان.

استخراج نمود. در این بخش به دلیل کثرت روایات هم‌سو و مشابه با روایاتی که در تقسیم‌بندی پنج‌گانه آورده شد: الف. مؤیدات انتخاب شده تنها از دسته (D1) آورده شده؛ ب. در مواردی ناگزیر تنها بخشی از هر روایت به صورت یک جمله محتوایی، تقطیع گردیده و از ذکر سلسله راویان در ابتدای سند خودداری شده است. این گونه موارد به صورت سه نقطه «...» در قبل و یا بعد از قسمت تقطیع شده مشخص گردیده است.

جدول مؤیدات روایی برای دسته D1

مؤیدات روایی برای دسته D1	کُد قسمت تقطیع شده	کلید واژگان	کُد کل روایت	آدرس روایت و یا مشابه روایت در دیگر کتب روایی و تفسیری
... قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَزِيزَ الْجَبَّارَ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ كِتَابَهُ...	M1	أَنْزَلَ - كِتَاب - خَبَرُ مَنْ قَبْلَكُمْ - خَبَرُ مَنْ بَعْدَكُمْ - خَبَرُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ	R6	(المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۷، ح ۳۵۲؛ الکافی، ج ۲، ص ۵۹۹؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۷، ح ۱۸۹)
فِيهِ خَبَرُكُمْ وَخَبَرُ مَنْ قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَنْ بَعْدَكُمْ وَخَبَرُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ	M2			
وَلَوْ أَنَّكُمْ مِنْ يُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَلِكَ لَتَعَجَّبْتُمْ	M3			
امام صادق علیه السلام فرمودند: ... إِنَّ عِنْدَنَا الْجَامِعَةَ... فِي هَا كُلِّ حَلَالٍ وَحَرَامٍ وَكُلِّ شَيْءٍ يَخْتَلُجُ النَّاسُ إِلَيْهِ حَتَّى الْأَرْضُ فِي الْخَدَشِ	M4	الْجَامِعَةُ - حَلَالٍ - حَرَامٍ - كُلُّ شَيْءٍ - يَخْتَلُجُ النَّاسُ - عِلْمٌ مَا كَانَ - عِلْمٌ مَا هُوَ كَائِنْ	R7	(بصائر الدرجات، ص ۳۲۵؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۳۸ - ۲۴۰؛ الخرائج والجرائح، ج ۲، ص ۸۲۹)
... ثُمَّ قَالَ إِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ مَا كَانَ وَعِلْمَ مَا هُوَ كَائِنْ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ...	M5			
ابوبصیر سؤال می‌کند: علم کامل چیست؟ حضرت می‌فرمایند: «مَا يَخْدُثُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ الْأُمُورُ مِنْ بَعْدِ الْأُمُورِ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»	M6			
سلمة بن محرز گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام می‌فرمود: إِنَّ مِنْ عِلْمٍ مَا أَوْثَقْنَا تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ وَ	M7	تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ -	R8	الکافی، ج ۱، ص ۲۲۹

مؤیدات روایی برای دسته D1	کُد قسمت تقطیع شده	کلید واژگان	کُد کل روایت	آدرس روایت و یا مشابه روایت در دیگر کتب روایی و تفسیری
أَحْكَامُهُ وَعِلْمُ تَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَ حَدَّثَانِهِ				
إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ خَيْرًا أَشَمَعَهُمْ ...	M8			
وَلَوْ وَجَدْنَا أَوْعِيَةً أَوْ مُسْتَرَحًا لَقُلْنَا وَاللَّهِ الْمُسْتَعَانُ ...	M9			
امام صادق علیه السلام فرمودند: قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ	M10	وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَعْلَمُ - كِتَابَ اللَّهِ - مَا هُوَ كَائِنْ - خَيْرُ السَّمَاءِ - خَيْرُ الْأَرْضِ - خَيْرُ الْجَنَّةِ - خَيْرُ النَّارِ - خَيْرُ مَا كَانَ - خَيْرُ مَا هُوَ كَائِنْ - تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ	R9	(تفسير العياشي، ج ۲، ص ۲۶۶؛ بصائر الدرجات، ص ۱۲۷؛ الكافي، ج ۱، ص ۶۱؛ كشف الغمة، ج ۲، ص ۱۹۶ - ۱۹۷؛ البرهان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۲ و ج ۳، ص ۴۴۳ و ص ۴۴۶؛ تفسير نور الثقلين، ج ۳، ص ۷۴، ح ۱۷۵ و ج ۳، ص ۷۵، ح ۱۸۲).
وَفِيهِ بَدْءُ الْخَلْقِ وَمَا هُوَ كَائِنْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَفِيهِ خَيْرُ السَّمَاءِ وَخَيْرُ الْأَرْضِ وَخَيْرُ الْجَنَّةِ وَخَيْرُ النَّارِ وَخَيْرُ مَا كَانَ وَخَيْرُ مَا هُوَ كَائِنْ أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفَى إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ	M11 M12 M13			
روایتی مشابه روایت R1 و R9 امام صادق علیه السلام فرمودند: وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيهِ إِلَى آخِرِهِ كَأَنَّهُ فِي كَفَى ...	M14	أَعْلَمُ - كِتَابَ اللَّهِ	R10	(تفسير العياشي، ج ۲، ص ۲۶۶؛ بصائر الدرجات، ص ۱۹۴؛ الكافي، ج ۱، ص ۲۲۹؛ البرهان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۳؛ تفسير نور الثقلين، ج ۳، ص ۷۴، ح ۱۷۴ و ج ۳، ص ۷۶، ح ۱۸۵؛ تفسير اثنا عشری، ج ۷، ص ۲۶۶).
امام صادق علیه السلام فرمایند: ... وَأَنْزَلَ فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ وَ خَلَقَكُمْ وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَنَبَأَ مَا قَبْلَكُمْ وَفَضَّلَ مَا بَيْنَكُمْ وَخَيْرَ مَا بَعْدَكُمْ وَأَمَرَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَمَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ	M15 M16	تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ - نَبَأَ مَا قَبْلَكُمْ - فَضَّلَ مَا بَيْنَكُمْ - خَيْرَ مَا بَعْدَكُمْ - أَمَرَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ	R11	(الكافي، ج ۱، ص ۲۶۹؛ كشف الغمة، ج ۲، ص ۱۹۷؛ تفسير نور الثقلين، ج ۳، ص ۷۶، ح ۱۸۷).
قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... فَأَسْتَظْفِقُهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ	M17	عِلْمٌ مَا مَضَى - عِلْمٌ مَا	R12	(الكافي، ج ۱، ص ۶۱؛ نهج البلاغه، ص ۲۲۳؛ تفسير نور

مؤیدات روایی برای دسته D1	کُد قسمت تقطیع شده	کلید واژگان	کُد کل روایت	آدرس روایت و یا مشابه روایت در دیگر کتب روایی و تفسیری
أَخْبَرَكُمْ عَنْهُ		يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ -		الثقلین، ج ۳، ص ۷۵، ح (۱۸۱).
إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا مَضَى	M18	حُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ -		
وَعِلْمَ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ	M19	سَأَلْتُمُونِي - لَعَلَّمْتُكُمْ		
وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ	M20			
فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ	M21			
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَ خَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَفَضْلُ مَا بَيْنَكُمْ وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ	M22	كِتَابُ اللَّهِ - نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ - خَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ - فَضْلُ مَا بَيْنَكُمْ - نَحْنُ نَعْلَمُهُ	R13	(الكافي، ج ۱، ص ۶۱؛ نهج البلاغه، ص ۵۳۰، كشف الغمة، ج ۲، ص ۱۹۷؛ بحار الأنوار، ج ۴۷، ص ۳۵؛ البرهان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۲؛ تفسير نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۵، ح ۱۸۳).
عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ وَ الَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحَقِّ وَأَكْرَمَ أَهْلَ بَيْتِهِ	M23			
مَا مِنْ شَيْءٍ تَطْلُبُونَهُ مِنْ جَزِيٍّ مِنْ حَرْقٍ أَوْ غَرْقٍ أَوْ سَرْقٍ أَوْ إِفْلَاتٍ ذَاتِهِ مِنْ صَاحِبِهَا أَوْ صَالَةٍ أَوْ آبٍ إِلَّا وَهُوَ فِي الْقُرْآنِ	M24	الْقُرْآن - فَلْيَسْأَلْنِي	R14	(الكافي، ج ۲، ص ۶۲۴؛ فلاح السانل و نجاح المسائل، ص ۲۸۳؛ بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۱۲).
فَمَنْ أَرَادَ ذَلِكَ فَلْيَسْأَلْنِي عَنْهُ...	M25			
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ ... وَ عِنْدَنَا وَاللَّهِ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ	M26	عِنْدَنَا - عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ	R15	(الكافي، ج ۱، ص ۲۲۹؛ الخرائج و الجرائع، ج ۲، ص ۷۹۷).
امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ می فرماید: ... وَأَنَا امْرُؤٌ مِنْ فُرَيْشٍ قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَلِمْتُ كِتَابَ اللَّهِ وَفِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ	M27	عَلِمْتُ - كِتَابُ اللَّهِ - تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ - أَمْرُ السَّمَاءِ - أَمْرُ الْأَرْضِ - أَمْرُ الْأَوَّلِينَ - أَمْرُ الْآخِرِينَ - أَمْرُ مَا كَانَ - أَمْرُ مَا يَكُونُ	R16	(الكافي، ج ۲، ص ۲۲۳؛ تفسير نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۶ - ۷۷، ح ۱۸۸).
بَدَأَ الْخَلْقَ وَأَمْرَ السَّمَاءِ وَأَمْرَ الْأَرْضِ وَأَمْرَ الْأَوَّلِينَ وَأَمْرَ الْآخِرِينَ وَ أَمْرَ مَا كَانَ وَأَمْرَ مَا يَكُونُ	M28			
كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى ذَلِكَ نُصَبُ عَيْنِي	M29			

۲. تحلیل کیفی روایات

یکی از مؤیدات روایت (R1) را می‌توان (R6) دانست. در روایت (R1) امام صادق علیه السلام بعد از بیان علم و آگاهی خود از علوم نهفته در قرآن، شاهد تعجب حضارند (A2)؛ اما در (R6) می‌فرمایند: اگر کسی نزد شما آید و از آن‌ها به شما آگاهی دهد شما در شگفت شوید (M3)؛ که در این جا مقصود خود امامان معصوم علیهم السلام است. چرا امام علیه السلام بعد از دیدن تعجب حاضرین در مجلس اشاره به آیه‌ای از قرآن می‌فرمایند؟ جواب در کلام خود ائمه اطهار علیهم السلام است؛ امام باقر علیه السلام فرمود:

إِذَا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ.^۱

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

... فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا قَالَ اللَّهُ ﷻ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ.^۲

امام رضا علیه السلام فرمود:

... إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَعَنْ رَسُولِهِ نَحْدُثُ.^۳

پس جمله «إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ» این روایت می‌تواند شاهی بر صدور آن از ناحیه معصوم علیه السلام باشد... هم‌چنین در این روایت شبهه و یا تعارض آن با آیات قرآن و اخبار اثبات شده متقدم دیده نمی‌شود.

گویا جلسات و سخنرانی‌های امام علیه السلام در محافل عمومی و خصوصی دنباله دار بوده و بعضاً سؤال و جواب‌هایی مطرح می‌شده؛ مؤید این نکته در روایات دیگر، مانند (R7) به خوبی مشاهده می‌شود. شاید هم امام علیه السلام در حد فهم مخاطب بیان فرموده‌اند؛ مانند (A8)؛ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ، وَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ».^۴

هر دو وجه مؤید روایی داشته و گویا صحیح است. گاه در سخن ما هم این گونه است.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۰.

۲. رجال الکشی، ص ۲۲۴؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۵۰.

۳. همان.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۲۳.

بعضا اشاره‌ای به یک نکته می‌شود و تعقل در ارتباط با آن موضوع، به مخاطب واگذار می‌شود؛ زیرا مخاطب ذهنیت و آگاهی ضمنی با آن موضوع دارد. ذکاوت مخاطب می‌طلبد که با سؤال‌های مرتبط با آن موضوع، سطح دانش خود را در جهت درک کامل مطلب و اشراف هر چه بیشتر آن بالا ببرد. این گونه روایات نوعی اعجاز قرآن در خبرهای غیبی است که ائمه اطهار علیهم‌السلام از آن آگاهی کامل دارند

علم غیب ائمه اطهار علیهم‌السلام و نیز قدرت آن بزرگواران در بسیاری از امور، در قرآن و روایات دایره گسترده‌ای دارد که برخی از آن‌ها در الکافی ذکر شده^۱ و ارتباط عمیقی با بحث جامعیت قرآن و روایات آن دارد؛ مانند روایتی که ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام درباره علم کامل و حقیقی سؤالی پرسید (R7)؛ و حضرت علیه‌السلام پاسخ و توضیحاتی فرمودند (M4، M5). در هر مرحله، ابوبصیر گمان می‌کرد که علم کامل و حقیقی آن است؛ اما حضرت علیه‌السلام می‌فرمودند:

إِنَّهُ لَعِلْمٌ وَلَيْسَ بِذَاكَ؛

این علم است، ولی کامل نیست.

در آخر ابوبصیر عرض کرد: پس علم کامل چیست؟ حضرت فرمودند: علمی است که در هر شب و هر روز راجع به موضوعی پس از موضوع دیگری پس از چیز دیگری تا روز قیامت پدید آید (M6).

در این روایت نکاتی بسیار مهمی وجود دارد که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. در سخنان امام صادق علیه‌السلام هیچ شاهی از آیات قرآن وجود ندارد؛ اما در دیگر روایات شاهد از قرآن مطرح می‌شود (M13، A4، A3)؛ زیرا مخاطب امام علیه‌السلام ابوبصیر - که از شاگردان ویژه حضرت است - شنیدن این موارد برای او تعجبی ندارد.

۲. امام علیه‌السلام فراتر از علمی که در محافل عمومی به آن اشاره داشتند (A1) به ابوبصیر می‌فرمایند (M6).

۳. علم کاملی که امام علیه‌السلام از آن سخن گفته‌اند نیز نزد اهل بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا در روایتی دیگر ابوبصیر از حضرت سؤال می‌پرسد: چه چیز در نزد شما علم است؟ و حضرت همان پاسخ (M6) را می‌فرمایند.^۲ و نیز در جایی دیگر این گونه نقل شده که حضرت علیه‌السلام می‌فرمایند:

۱. همان، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۲.

۲. بصائر الدرجات، ص ۳۲۵.

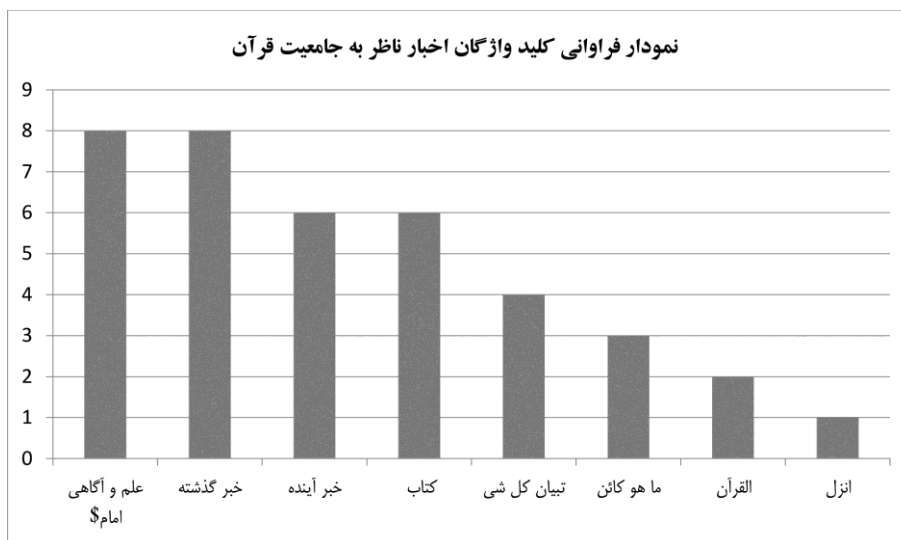
إِنَّا لَنَعْلَمُ مَا يَحْدُثُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ...^۱

۴. در روایت (R8) آمده که: «هرگاه خدا خیر مردمی را خواهد آن‌ها را شنوا سازد» (M8). ابوبصیر از شاگردان برجسته حضرت، این ویژگی را دارا بود؛ زیرا حقایق بسیاری برای او بازگو شده است (R7). حضرت علیه السلام می‌فرماید: «اگر دل‌های وسیعی پیدا می‌کردیم که تاب تحمل حقائق داشت و اگر مردم نکته فهم و راز داری که مذاکره با آن‌ها وسیله آسایش خاطر بود در دست داشتیم می‌گفتیم و خدا یاور ما است» (M9).

روایت (R9) و (R10) شباهت بسیاری با (R1) دارند؛ با این تفاوت که در (R9) ابتدا امام صادق علیه السلام اشاره به مطلب بسیار مهمی دارند: «من زاده رسول خدایم» (M10)؛ و بعد از آن ضمن بیان علوم نهفته در قرآن (M11)، مثالی برای سادگی دانستن و فهم این امور برای امام معصوم علیه السلام، بیان (M12) و (M14) و مؤید کلام خویش را از قرآن می‌فرمایند (M13). در روایت (R10) نیز در ابتدا امام علیه السلام برای دانستن تمام کتاب خدا قسم یاد فرموده‌اند که ناظر به اهمیت مطلب است.

سنجش فراوانی موضوعات اصلی و فرعی

در این مرحله برای دریافت پیام اصلی متن روایات مورد بحث به سنجش فراوانی موضوعات اصلی و فرعی پرداخته می‌شود. لذا کلیدواژگان روایات مرتبط با جامعیت قرآن اهمیت دارد. از این رو، استفاده از یک کلمه و اصطلاحات خاص و تکرار و تأکید مجدد آن‌ها بسیار مهم است. البته چون کلیدواژگان کثیرند، همگی ذکر نمی‌شوند؛ برخی از آن‌ها یکسان‌سازی و در یک ستون قرار می‌گیرند، سپس فراوانی‌شان سنجیده می‌شود و در جداولی در روایات دسته (D1- D5) طراحی شده است:



«کان»، «ما یكون» و واژه «کتاب» بیشترین فراوانی را در روایات ناظر به جامعیت قرآن داشته است؛ یعنی آگاهی بخشی مردم و سوق دادن آن‌ها به علم امام علیه السلام بسیار حایز اهمیت بوده و ارتباط تنگاتنگی بین علم ائمه اطهار علیهم السلام و دیگر واژگان پرتکرار است.

۱. ارتباط روایات ناظر به دسته اول با روایت امام سجاد علیه السلام

امام زین العابدین علیه السلام می‌فرمایند:

آيَاتُ الْقُرْآنِ خَزَائِنٌ فَكُلَّمَا فَتَحْتَ خِزَانَةً يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْظُرَ مَا فِيهَا.^۱

در شرح این روایت آمده:

در آیات قرآن انواع جواهر معانی و اسرار و حقایق و اصنافی از لطیفه‌ها و فواید و دقایق وجود دارد و به همین جهت قرآن با وجود کمی لفظ و حجم کم، مشتمل بر همه آن‌چه بوده و آن‌چه هست و آن‌چه تا روز قیامت خواهد بود است.^۲

سطوح و وسعت معنایی آیات قرآن که در روایات ظهور و بطن قابل استناد است به حدی است که امام علی علیه السلام فرموده:

... تأویل کل حرف من القرآن علی وجوه.^۳

تأویل هر حرفی از قرآن وجوه مختلفی دارد که برای جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله قابل احصاء است. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إِنَّ فِي الْقُرْآنِ مَا مَضَىٰ وَمَا يَخْدُثُ وَمَا هُوَ كَائِنٌ كَانَتْ فِيهِ أَسْمَاءُ الرِّجَالِ فَأَلْقَيْتَ وَإِنَّمَا الْإِسْمُ الْوَاحِدُ مِنْهُ فِي وَجْهِ لَا يُحْصَىٰ ذَلِكَ الْوَصْفُ.^۴

لذا قرآن نیازهای هر عصری را تأمین می‌کند و همیشه زنده و جاودان است. امام صادق علیه السلام با توجه به فاصله مردم از زمان نزول وحی در منبرهای سلونی خود، می‌خواستند مردم را از حقایق و علوم نهفته در قرآن آگاه کرده و به ائمه اطهار علیهم السلام سوق دهند؛ اما گویی همان قضایایی که در زمان امیرمؤمنان علیه السلام اتفاق افتاد، در زمان زندگی امام صادق علیه السلام نیز تکرار شد. روایت (R1) مطابق با کلام امام علی علیه السلام است:

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۰.

۲. شرح الکافی، ج ۱۱، ص ۳۱.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۰۲.

۴. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۲.

... وَ سَلُونِي عَنِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ فِي الْقُرْآنِ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ وَ فِيهِ عِلْمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَإِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَدَعْ لِقَائِلٍ مَقَالًا.^۱

۲. شرح برخی از واژگان روایات R1، R9، R10 و R11

اهم نکات واژگان کلیدی روایات عبارت اند از:

۱. در این روایات، امام (علیه السلام) برای نقل به معنا کرده اند: «فیه تبیاناً لکُلِّ شیءٍ»؛ زیرا آیه قرآن به گونه دیگری است:

﴿... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾^۲

۲. (ما هو کائن الی یوم القیامه): از حوادث روزانه و وقایع جزئی؛ و آثار عالی و سافل و هر آن چه که در این عالم جریان پیدا خواهد کرد. از جنگ و صلح و غیر آن که زبان قادر به شمارش آن نیست.^۳ (خبر ما کان): (یعنی همان «نبأ ما قبلکم» و «خبر من قبلکم»): اخبار امت ها و انبیای گذشته و آن چه که برایشان نازل شده؛ (و فصل ما بینکم) که شامل: شرایع، احکام و سایر امور دینی و دنیوی می شود. (خبر ما هو کائن)، یعنی همان (خبر ما بعدکم): آن چه که در آینده در زمین و آسمان رخ خواهد داد تا روز قیامت.^۴ خلاصه علوم یا متعلق مبدأ است و یا معاد و یا آن چه بین این دو جریان دارد؛ و امام (علیه السلام) می فرمایند همه این علوم در قرآن موجود است و با کلام «و خبر ما کان و ما هو کائن» این موضوع را تأیید و تأکید می فرمایند.^۵

۳. درباره علم ائمه (علیهم السلام) بر آن چه واقع شده و می شود، تا روز قیامت، روایات فراوانی به دست ما رسیده^۶ است. بدیهی است علوم قرآن، نزد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) است. در کتاب الکافی در باب «این که ائمه هدی (علیهم السلام) آن چه را شده و می شود می دانند و چیزی بر آنان مخفی نیست»، شش روایت نقل شده که از آن جمله روایتی سیف تمار است:

۱. کتاب سلیم بن قیس الهمالی، ص ۹۴۲.

۲. سوره نحل، آیه ۸۹.

۳. شرح الکافی، ج ۲، ص ۳۶۵.

۴. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۵۷.

۵. شرح الکافی، ج ۲، ص ۳۶۶.

۶. بصائر الدرجات، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ ص ۱۲۹، ح ۱-۶؛ ص ۱۳۰، ح ۱-۳؛ ص ۱۵۲، ح ۱؛ ص ۱۶۰، ح ۳۱؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۴؛ کامل الزیارات، ص ۱۱۶، ح ۲؛ الخصال، ج ۲، ص ۵۷۶؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۳۵۳، ح ۵۱؛ دلائل الامامه، ص ۱۰۶؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۲۲۸؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۷۱؛ الأمان، ص ۶۸-۶۹؛ إرشاد القلوب إلى الصواب، ج ۲، ص ۳۷۴.

كُنَّا مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَمَاعَةً مِنَ الشَّيْعَةِ فِي الْحِجْرِ، فَقَالَ: عَلَيْنَا عَيْنٌ، فَالْتَفَتْنَا يَمْنَةً وَ
يَسْرَةً فَلَمْ نَرَ أَحَدًا، فَقُلْنَا: لَيْسَ عَلَيْنَا عَيْنٌ، فَقَالَ: وَرَبِّ الْكَعْبَةِ وَرَبِّ الْبَيْتَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ
لَوْ كُنْتُ بَيْنَ مُوسَى وَالحُضَيْرِ لَأَخْبَرْتُهُمَا أَنِّي أَعْلَمُ مِنْهُمَا وَلَأَنْبَأُهُمَا بِمَا لَيْسَ فِي أَيْدِيهِمَا،
لَإِنَّ مُوسَى وَالحُضَيْرَ عليه السلام أُعْطِيََا عِلْمَ مَا كَانَ وَلَمْ يُعْطِيََا عِلْمَ مَا يَكُونُ وَمَا هُوَ كَائِنْ حَتَّى
تَقُومَ السَّاعَةُ، وَقَدْ وَرِثْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَرِاثَةً.^۱

در شرح این روایت آمده است:

اگر کسی بگوید: این که امام عليه السلام سؤال کرد: «آیا این جا جاسوسی هست» با علم امام
به ما کان و ما هو کائن منافات دارد؟ می‌گوییم: انمه هدی عليه السلام مکلف نیستند که بر
طبق علم امامت عمل کنند. پس ناچارند که ملاحظه تقیه را هم بکنند...^۲

کتاب

«کتاب» یکی از مهم‌ترین عناصر حوزه وحی و از کلیدواژگان پرکاربرد روایات ناظر به
جامعیت قرآن است؛ اما برداشت عامیانه از این واژه، چه میزان با کاربردهای قرآنی و روایی
آن مطابقت دارد؟ مراد از «کتاب» در آیه ۸۹ نحل چیست؟ آیا به مجموعه‌ای مکتوب و
مدون، متشکل از تعدادی اوراق در بین دو جلد دلالت دارد؟ یا بر مفهومی فراتر از آن چه به
اذهان متبادر است اشارت دارد؟

مفسران زیادی «کتاب» در این آیه را قرآن می‌دانند.^۳ هم‌چنین در کتابی مستقل به تفصیل
در رابطه با این واژه صحبت شده است.^۴

۱. تبیین جامعیت قرآن در منبرهای سلونی اهل بیت عليهم السلام

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱.

۲. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۲۹.

۳. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۰۸؛ بحر العلوم، ج ۲، ص ۲۸۷؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸؛ تفسیر
سور آبادی، ج ۲، ص ۱۳۱۲؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۸۶؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن،
ج ۱۲، ص ۸۱؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۳، ص ۴۱۵؛ دقائق التأویل و حقائق التنزیل، ص ۳۶۵؛ تفسیر
الجلالین، ص ۲۸۰؛ تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۵، ص ۲۱۴؛ تفسیر القرآن الکریم (شبر)، ص ۲۷۵؛
تفسیر اثنا عشری، ج ۷، ص ۲۶۵؛ تفسیر الکاشف، ج ۴، ص ۵۴۳؛ الجدید فی تفسیر القرآن المجید، ج ۴، ص ۲۵۱؛
الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۲، ص ۱۸۳ و ۳۶۳؛ تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۴. مطالعه معنایی کتاب و حیانی، بازخوانی کاربردهای قرآنی، سرتاسر.

برخی روایات اشاره دارد که اهل بیت علیهم السلام از مردم خواسته اند از ایشان درباره علوم نهفته در قرآن و تمامی اختلافاتشان سؤال کنند (R12 و M25) و حتی فرمودند: اگر از من بپرسید؛ به شما می آموزم (M21)؛ ما همه آن را می دانیم (M22). اما برخی دیگر از روایات ظاهرا اشاره به منبر سلونی نداشته، اما در واقع ائمه علیهم السلام سعی در سوق دادن مردم به سمت معصومین علیهم السلام و علمشان داشته اند. البته در این دسته از روایات فقط تعجب مخاطبین دیده شده و سؤالی مطرح نگردیده است (R1، R6، R9، R10، R13، R15، R16). البته در ادامه روایت چندین نفر به خاطر مشکلاتی که داشتند از امام علیهم السلام سؤالی پرسیدند و امام علیهم السلام جوابشان را از قرآن دادند و به خواندن آیه ای از قرآن سفارش نمودند (R14).^۱

معصومین علیهم السلام از علوم نهفته در قرآن آگاهی کامل دارند؛ لذا حضرت علی علیهم السلام می فرمود:

سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِمَّنِي بِطُرُقِ الْأَرْضِ.^۲

امام صادق علیهم السلام نیز مانند اجداد طاهری نشان همین مطلب را در قالب الفاظ دیگری فرمودند:

سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَإِنَّهُ لَا يُحَدِّثُكُمْ أَحَدٌ بَعْدِي بِمِثْلِ حَدِيثِي.^۳

۲. اختلاف فهم مخاطب

اختلاف فهم مخاطب بدیهی است. مثلاً تفاوت فهم زرار و برادرش حمران در موضوع اوقات نماز و هم چنین اختلاف فهم عبید بن زرار و عبدالله بن بکیر در سخنی از امام صادق علیهم السلام مشهود است.^۴ حضرت علی علیهم السلام می فرمایند:

...وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَيَفْهَمُ وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ وَلَا يَسْتَفْهِمُهُ حَتَّىٰ إِنْ كَانُوا لَيُحِثُّونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِئُ فَيَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَتَّىٰ يَسْمَعُوا...^۵

عوامل صدور روایات جامعیت قرآن به ویژه در عصر صادقین علیهم السلام

از دوران صحابه استفاده از رأی و قیاس در میان اهل سنت متداول شد و در عهد تابعان گسترش یافت و به تدریج بر حجم استفاده از آن افزوده می شد. در عهد صادقین علیهم السلام مکتب

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۰؛ همان، ج ۲، ص ۶۲۴.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۸۰.

۳. بحار الانوار، ج ۴۷، ص ۳۳.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۲۷۳؛ معانی الأخبار، ص ۲۶۶-۲۶۷.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۶۴.

مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت و پیشوایان اهل سنت تلاش کردند که اعتبار و حجیتش را اثبات کنند. لذا قیاس به عنوان یکی از مصادر فقهی اهل سنت در تمام فرق آنان پذیرفته شد و دانشمندانشان همواره از آن دفاع کرده و بر صحت آن احتجاج نموده‌اند.^۱ در این میان صادقین (علیهم‌السلام) مناظراتی را با بزرگان اهل سنت، مانند ابوحنیفه - که از پیروان رأی و قیاس بوده - انجام می‌دادند و ضمن تخطئه شدید رأی و قیاس، معتقدان و عاملان به آن را افرادی گمراه و منحرف دانسته‌اند.^۲ دلیل این موضع‌گیری امامان (علیهم‌السلام) از روایات فراوانی که درباره نهی از اعمال رأی در تفسیر قرآن و قیاس در امور دینی وارد شده برداشت می‌شود.^۳ امام صادق (علیه‌السلام) در نامه‌ای که به اصحابشان درباره تبیان بودن قرآن و نهی از سلیقه و قیاس در دین می‌فرماید:

... وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَلَا مِنْ أَمْرِهِ أَنْ يَأْخُذَ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ فِي دِينِهِ بِهَوًى وَ لَا رَأْيٍ وَلَا مَقَاسٍ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ الْقُرْآنَ وَ جَعَلَ فِيهِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ وَ جَعَلَ لِلْقُرْآنِ وَ لِيَتَعَلَّمَ الْقُرْآنَ أَهْلًا لَا يَسْعُ أَهْلٌ عِلْمِ الْقُرْآنِ الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ أَنْ يَأْخُذُوا فِيهِ بِهَوًى وَ لَا رَأْيٍ وَلَا مَقَاسٍ ...^۴

استفاده اهل سنت از رأی و قیاس در مسائل دینی به تدریج این باور و اعتقاد را پدید آورد که در هر دوره و زمان مسائلی وجود دارد و یا اتفاقاتی رخ می‌دهد که حکمی ناظر بر آن‌ها در کتاب و سنت نیست و آنان ناچار با استفاده از رأی و قیاس باید فتوایی برای آن مسائل صادر کنند.^۵ به دلیل مجاورت شیعیان با اهل سنت این تفکر در برخی از شیعیان نیز به وجود آمد. ابوبصیر گوید:

قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدِ اللَّهِ (علیه‌السلام) تَرَدُّ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةٍ فَتَنْظُرُ فِيهَا، فَقَالَ: لَا أَمَّا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجَزْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ (علیه‌السلام).^۶

لذا امامان (علیهم‌السلام) با این تفکر که ممکن است مسأله‌ای به وجود آید و ریشه‌ای در کتاب و سنت نداشته باشد، به مخالفت برخاسته و فرمودند:

۱. شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)، ص ۲۴۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۷؛ التوحید، ص ۱۹.

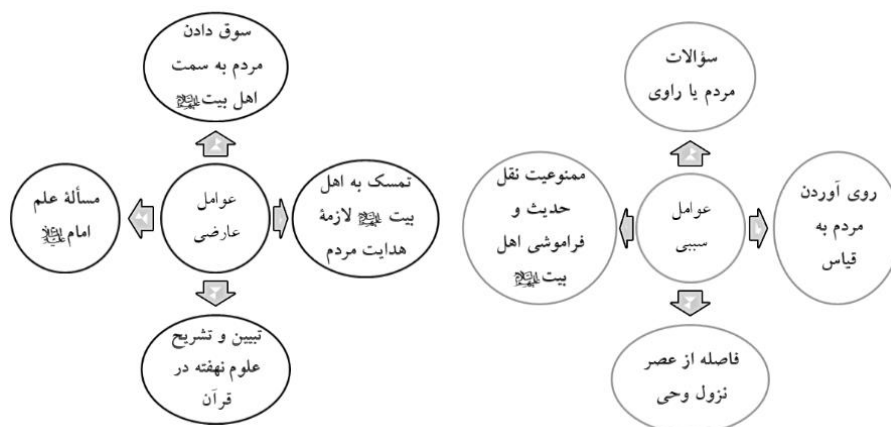
۴. الکافی، ج ۸، ص ۵.

۵. شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)، ص ۲۴۶.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۵۶.

مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ^۱

بررسی عوامل صدور روایات جامعیت قرآن از ناحیه معصومین علیهم السلام و فضای گفتمان حدیث، اهمیت دارد. این عوامل به دو دسته عوامل عارضی یا سببی تقسیم می‌شود که در نمودار زیرترسیم شده است.



نتیجه

جستجو در اخبارناظر به جامعیت قرآن، در بخش علم ائمه اطهار علیهم السلام به «ماکان و ما یكون» در کتاب الکافی نشان می‌دهد که:

الف. از مجموع شش روایت، تنها یک روایت مرتبط با بحث جامعیت قرآن بوده که ضمن ارتباط تنگاتنگ با حوزه علم ائمه علیهم السلام مؤیدات روایی فراوانی برای آن در کتاب الکافی و بقیه کتب روایی وجود داشته و به گونه‌ای زنجیروار به یکدیگر متصل‌اند که گویی از یک تن از معصومین علیهم السلام و در یک زمان خاص نقل شده است؛ در حالی که در مقاطع مختلف با توجه به فضای گفتمان، توسط اهل بیت علیهم السلام مطرح گردیده‌اند.

ب. کلیدواژه مربوط به «علم و آگاهی معصومان علیهم السلام» از قبیل: «أَعْلَمُ، عَلِمْتُ، نَعْلَمُ، عِنْدَنَا وَ اللَّهُ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ وَ هَمَّ جَنِينَ وَ اِزْگَانِی از قبیل علم به «ماکان» و «ما هو کائن» و هم چنین واژه «کتاب» بیشترین فراوانی در این روایات دارد.

۱. همان، ج ۱، ص ۵۹.

ج. عامل اصلی صدور این روایات سوق دادن مردم به سمت اهل بیت علیهم السلام برای بهره‌مندی از علمشان بوده؛ چرا که استفاده از رأی و قیاس در میان اهل سنت متداول شد و در عهد تابعان طرفداران زیادی یافت و با گذر زمان بر حجم استفاده از آن افزوده می‌شد.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد: مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن نعمان (شیخ مفید)، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- إرشاد القلوب إلى الصواب، شیخ حسن دیلمی، قم: رضی، ۱۴۱۲ق.
- الأمان، سید علی بن موسی ابن طاوس، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۴ق.
- بحر العلوم، نصرین محمد بن احمد سمرقندی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بحرانی، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن بن فروخ صفار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- تأویل الآیات الظاهرة، سید شرف‌الدین حسینی استرآبادی، چاپ اول، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۹ق.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- تحلیل محتوا، لورنس باردن، ترجمه: ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ش.
- تفسیر اثنا عشری، حسین بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.
- تفسیر الجلالین، جلال الدین محلی و جلال الدین سیوطی، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
- تفسیر أحسن الحدیث، سید علی اکبر قرشی، تهران: بنیاد بعثت، چ سوم: ۱۳۷۷ش.

- تفسیر سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد سور آبادی، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ش.
- تفسیر الصافی، ملا محسن فیض کاشانی، تهران: الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر الصراط المستقیم، سید حسین بروجردی، قم: موسسه انصاریان، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القرآن الکریم (شبر)، سیدعبدالله شبر، بیروت: دار البلاغة للطباعة والنشر، ۱۴۱۲ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
- تفسیر الکاشف، محمد جواد مغنیه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ اول: ۱۳۷۴ش.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- التوحید، محمد بن علی ابن بابویه، قم: جامعه مدرسین، چ اول، ۱۳۹۸ق.
- جامع البیان فی تفسیر القرآن، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- الجدید فی تفسیر القرآن المجید، محمد بن حبیب الله سبزواری نجفی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات: ۱۴۰۶ق.
- الخرائج و الجرائح، سعید بن هبة الله قطب راوندی، قم: مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، چاپ اول: ۱۴۰۹ق.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه، قم: جامعه مدرسین، چ اول، ۱۳۶۲ش.
- دقائق التأویل و حقائق التنزیل، محمود بن محمد حسنی أبوالمکارم، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.
- دلایل الامامه، محمد بن جریر طبری، قم: دارالذخائر للمطبوعات، بی تا.
- رجال الکشی (اختیار معرفه الرجال)، ابو عمرو کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
- روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین بن علی ابوالفتوح رازی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- شرح الکافی، محمد صالح مازندرانی، تهران: المكتبة الإسلامیة، ۱۳۸۲ق.
- شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)، مجید معارف، تهران: نبا، ۱۳۸۷ش.

- شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، عبید الله بن احمد حسکانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق
- عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی ابن بابویه، تهران: نشر جهان، چ اول، ۱۳۷۸ق.
- فلاح السائل و نجاح المسائل، سید علی بن موسی ابن طاووس، قم: بوستان کتاب، بی تا.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲ش.
- کامل الزیارات، جعفر بن موسی بن مسرور ابن قولویه، نجف: انتشارات مرتضویه، ۱۳۵۶ش.
- کتاب سلیم بن قیس الهلالی، سلیم بن قیس هلالی، قم: انتشارات هادی، ۱۴۰۵ق.
- کشف الغمّة، علی بن عیسیٰ اربلی، تبریز: چاپ مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی ابن بابویه، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ سوم، ۱۳۷۲ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، عبدالحق بن غالب ابن عطیه اندلسی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ اول، ۱۴۲۲ق.
- مستدرک الوسائل، حسین نوری، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق،
- مطالعة معنای کتاب و حیانی، بازخوانی کاربردهای قرآنی، علی رضا فخاری، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام، ۱۳۹۴ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- المناقب آل ائمه علیهم السلام، محمد بن شهر آشوب مازندرانی، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ش.
- منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ملافتح الله کاشانی، تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف الرضی، قم: هجرت، چ اول، ۱۴۱۴ق.
- الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، علی بن محمد علی دخیل، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
- وسائل الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

«بررسی دلالت عبارت «تبیان کل شیء» بر جامعیت قرآن»، محمد ابراهیم روشن ضمیر، آموزه‌های قرآنی، ۱۳۹۳ش، شماره ۱۹.

«پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن»، علی غضنفری، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۳۹۶ش، شماره دهم.

«تبیین راه کارهای عملی و نظری کسب تواضع و فروتنی بر مبنای تحلیل محتوای خطبه قاصعه امیرالمومنین (علیه السلام)»، صدیقه کاشفی، محمد عترت دوست و فتحیه فتاحی زاده، ۱۳۹۹.

«تحلیل محتوا»، روح الله رضوانی، پژوهش، ۱۳۸۹ش، ش اول.

«تحلیل محتوای توحیدی امام صادق (علیه السلام) با ابن ابی العوجاء»، فرشته معتمد لنگرودی، و بی بی سادات رضی بهابادی و محمد عترت دوست، شیعه پژوهی، ۱۳۹۷ش، شماره پانزدهم.

«روش شناسی فهم حدیث در فرایند سه گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»، محمد عترت دوست، دو فصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، ۱۳۹۸ش، ش بیست و یکم.

«رهاوردهای استفاده از روش «تحلیل محتوای کمی» در فهم احادیث»، محمد جانی پور، و رضا شکرانی، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ش، ش دوم.

“Using thematic analysis in psychology”, Braun, V. & Clarke, V. (2006), Qualitative Research in Psychology, Vol. 3, No. 2, Pp. 77_101.

_.Thematic networks: an analytic tool for qualitative research, Attride_Stirling, J. (2001).. Qualitative research, 1(3), 385_405.

بررسی تطبیقی احادیث اسلامی، عهد قدیم و ادبیات عامه؛ مطالعه موردی یکی از قضاوت‌های
منسوب به علی علیه السلام

مصطفی قناعت‌گر^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۴

چکیده

در کتاب الارشاد، قضاوتی از علی علیه السلام درباره نزاع دوزن بر سر مادری یک کودک گزارش شده است. پژوهش پیش رو، در پی این است که با ارائه شواهدی براساس رویکرد تطبیقی، نشان دهد این گزارش یک داستان غیرواقعی و در زمره داستان‌های فولکلور است. ابتدا با بررسی واژه «عامه و خاصه» - که شیخ مفید این گزارش را به آنان نسبت داده - ادعای ادبیات عامه بودن گزارش تقویت شده است. سپس نشان داده شده که این داستان با هم‌مین ریخت و ساختار، در عهد عتیق - که پیش از اسلام تدوین گردیده - به حضرت سلیمان منتسب شده است. در ادامه نیز با مروری بر یک پژوهش آلمانی، این گمانه به قوت می‌رسد که نسخه علوی داستان، مانند بسیاری از نسخه‌های دیگر آن در ملل مختلف، داستانی عامیانه است.

کلیدواژه‌ها: قضاوت علوی، الارشاد، عامه و خاصه، ادبیات عامه، عهد عتیق، گریسمن.

درآمد

اعتبارسنجی روایات اسلامی، از دیرباز مورد توجه حدیث پژوهان واقع شده و روش‌ها و ملاکات متعددی را نیز برای این حرکت پالایشی انتخاب کرده‌اند که البته همه مانند یکدیگر نبوده و ملاک‌ها و ابزار نقد حدیث را متفاوت دانسته‌اند؛ از سنجه‌های سندی و رجالی گرفته تا سنجه‌های مضمونی به تمام اقسامش. برای نمونه، دو کتاب نقد المتن فی

۱. دانش‌آموخته سطح چهار و استاد حوزه علمیه (mostafaghanaatgar@yahoo.com).

التجربة الامامية و منطق النقد السندی، به ترتیب، به سنجه‌های مضمونی و سندی پرداخته‌اند.^۱

آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته، اعتبارسنجی با رویکرد «تطبیقی» است. نمونه‌هایی از رویکرد تطبیقی را در دو مقاله می‌توان دید. مقاله اول، تألیف اتان کلبِرگ با عنوان «ابوتراب»^۲ و مقاله دوم، تألیف محمدعلی امیرمعزی با عنوان «شهربانو، بانوی ایران زمین و مادر امامان، میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی»^۳ است.

تشابه در نظام حاکم برداستان‌های نقل شده در احادیث با داستان‌های ملل نیزدستمایه پژوهش‌هایی در میان خاورشناسان گردیده است؛ مانند اثر رونالد باکلی با عنوان «ریخت‌شناسی و اهمیت برخی از روایات شیعه امامیه».^۴ این کشف تشابه نیز با روش تطبیقی به دست آمده است.

در مطالعات تطبیقی هرگونه تشابه میان حدیث با منابع تاریخی، منابع حدیثی غیرشیعی، کتب بایبلی^۵ و ادبیات عامه مهم و قابل پیگیری است.

در این مقاله، با توجه به احادیث امامی، عامی، عهد عتیق و ادبیات عامه، به صورت موردی، یکی از قضاوت‌های منسوب به علی (ع)، اعتبارسنجی می‌شود.^۶

طرح مسئله

در میراث حدیثی شیعه، ماجرای یکی از قضاوت‌های علی (ع) گزارش شده است. در گزارش آمده که ایشان در زمان خلافت عمر، به دعوای دوزن درباره مادری یک کودک رسیدگی کردند و با هوشمندی توانستند مادر واقعی را شناسایی کنند. این پژوهش، با رویکرد تطبیقی، می‌خواهد به این پرسش اصلی پاسخ دهد که آیا انتساب این دادرسی به علی (ع) صحیح است؟ در این مسیر به میراث حدیثی و تاریخی عامه، عهد

۱. هرود کتاب، اثر شیخ حیدر حب الله است.

۲. بولتن دانشکده مطالعات شرق و آفریقا (دانشگاه لندن)، شماره ۴۱، ص ۳۴۷-۳۵۲.

۳. تشیع؛ ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ص ۷۳-۱۳۹.

4. Buckley, Ronald. "The Morphology and Significance of Some Imami Shi'ite Traditions", Journal of Semitic Studies, 2007. Vol. 52(2), pp. 301-334.

۵. کتب مذهبی یهودی و مسیحی.

۶. از آقای مهندس فرزین فرکه زحمت ترجمه پژوهش Hugo Gressmann را عهده‌دار شدند و نیز از آقای دکتر دوستدار که با توجه دادن به ورژن سلیمانی داستان مسیر پژوهش حاضر را هموار کردند، بسیار سپاس گزارم.

قدیم^۱ و ادبیات عامه ملل یا همان فولکلور^۲ توجه شده است. با توجه به نقل‌های کهن مشابه این قضاوت در متون دیگر و در ادبیات شفاهی عامه یا همان فولکلور و انتساب آن‌ها به حکیمان و پادشاهان گوناگون و قراین فراوان دیگر، فرضیه پژوهش حاضر، «تردید جدی در صحت انتساب این دادرسی به علی (ع)» است.

این مساله از دو جهت ضروری می‌نماید؛ فقهی و روشی. توضیح، این‌که نقل مورد نظر، در متون فقه استدلالی در ابواب قضاوت مطرح شده و در جایگاه مدرک برای یک حکم شرعی حقوقی تصویر شده است.^۳ همچنین ضروری است تا روش تطبیقی در عرصه اعتبارسنجی احادیث بیشتر مورد توجه قرار گیرد. این پژوهش به عنوان یک مورد برای نشان دادن کارایی بالای این سنج، می‌تواند مسیر را برای استفاده دانشیان اسلامی و حدیث‌پژوهان هموار سازد تا در سایر احادیث نیز به شکل مشابه پیگیری کنند.

تاکنون هیچ پژوهش دیگری - که به اعتبارسنجی این گزارش پرداخته باشد - ثبت نشده است؛ چه با سنج‌های شناخته‌شده ترا اعتبارسنجی و چه با بهره‌گیری از سنج رویکرد تطبیقی.

۱. گزارش قضاوت علوی و نسبت دادنش به عامه

در متون اسلامی، الارشاد شیخ مفید قدیمی‌ترین متن دستیاب است که ماجرای دوزن و یک کودک را با قضاوت امام علی به شکل مرسل نقل می‌کند.^۴ المناقب ابن شهر آشوب و الفضائل، منسوب به جبرئیل بن شاذان - که پس از الارشاد نوشته شده‌اند - نیز این روایت را آورده‌اند.

شیخ مفید در فصل قضاوت‌های علی (ع) در زمان عمر بن خطاب، اولین قضاوت را با عبارت «فَمِنْ ذَلِكَ مَا جَاءَتْ بِهِ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ فِي قِصَّةِ قُدَامَةَ بْنِ مَظْعُونٍ وَقَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ...» آغاز می‌کند. او سپس و در ابتدای هر داستان، از واژه «رووا» استفاده می‌کند که

1. Tanakh.

2. Folklore.

۳. فقه الإمام الصادق (ع)، ج ۶، ص ۹۰؛ القصاص علی ضوء القرآن و السنة، ج ۱، ص ۳۸۸؛ الرسائل الثلاث، ج ۱، ص ۱۰؛ الفقه، المرور و آداب السفر، ص ۱۲۵؛ نظام القضاء و الشهادة فی الشريعة الإسلامية الغراء، ج ۱، ص ۲۲۲؛ أنوار الفقاهة، کتاب الحدود و التعزیرات، ص ۴۵۸؛ مجلة فقه أهل البيت (ع) (بالعربية)، ج ۲۷، ص ۱۲۳.

۴. در مقاله‌ای به اشتباه نوشته‌اند مفید در الارشاد، این قضاوت را از ابراهیم بن هاشم نقل کرده (نشریه حدیث‌پژوهی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، شماره ۱۲، ص ۲۴۳).

نشان دهنده نقل از عامه و خاصه است؛ یعنی تمام این داستان‌ها را هم شیعه و هم سنی (بنا بر یکی از تعاریف «عامه و خاصه») روایت کرده‌اند. پنجمین قضاوتی که نقل می‌کند، در مورد دوزن و یک کودک است:

[عامه و خاصه] روایت کرده‌اند که در زمان خلافت عمر، دوزن در مورد یک کودک نزاع کردند. هر کدام از دوزن ادعا می‌کرد که آن کودک فرزند اوست؛ گرچه هیچ کدامشان بینه‌ای بر ادعایشان نداشتند و البته غیر آن دو، کسی دیگر ادعایی بر مادری آن کودک نداشت. عمر - که از حکم دادن در این مورد عاجز بود - از علی (ع) درخواست کرد قضاوت پرونده را بر عهده بگیرد. او (علی (ع) عمر؟) آن دوزن را فراخواند، آنان را موعظه نمود و [از عذاب الهی که در انتظار دروغ‌گویان است] ترسانند؛ با این حال، دست از نزاع و اختلاف برنداشتند. وقتی علی (ع) اصرار آن دو را بر نزاع دید، فرمود: برای من یک اژه بیاورید. آن دو گفتند: می‌خواهی چه کنی؟ علی فرمود: می‌خواهم کودک را به دو نیمه مساوی تقسیم کنم و هر نیمه را به یکی از شما بدهم. در این هنگام یکی از زن‌ها سکوت کرد؛ اما دیگری گفت: الله الله یا ابالحسن (کنایه از طلب تجدیدنظر در حکم)، اگر تنها راه همین است، من دست از ادعایم برمی‌دارم و بچه را به آن زن می‌بخشم. حضرت فرمود: الله اکبر! این کودک، پسر توست. اگر پسر آن زن دیگر بود، دلش به حال آن کودک می‌سوخت (اما تو دلت سوخت و نه او). در این هنگام، آن زن دیگر - که دروغ گفته بود - اعتراف کرد که کودک، فرزند آن زن اول است. عمر بن خطاب خوشحال شد و برای علی (ع) که این گشایش قضایی را ایجاد نمود دعا کرد.^۱

گفته شد این دادرسی علوی، تنها در دو کتاب حدیثی دیگریافت می‌شود؛ المناقب ابن شهر آشوب^۲ و الفضایل ابن شاذان قمی.^۳ ابن شهر آشوب و ابن شاذان، هر دو در اواخر قرن

۱. وَرَوَاهُ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ تَنَازَعَتَا عَلَى عَهْدِ عُمَرَ فِي طِفْلٍ ادَّعَتْهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا لَهَا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ وَلَمْ يَتَّزَعُمَا فِيهِ غَيْرُهُمَا فَالْتَبَسَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ عَلَى عُمَرَ وَفَرَعَ فِيهِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَاسْتَدْعَى الْمَرْأَتَيْنِ وَوَعَّظَهُمَا وَخَوَّفَهُمَا فَأَقَامَتَا عَلَى التَّنَازُعِ وَالْإِخْتِلَافِ فَقَالَ (ع) عِنْدَ تَمَادِيهِمَا فِي النَّزَاعِ ابْتَوْنِي بِمَنْشَارٍ فَقَالَتْ لَهُ الْمَرْأَتَانِ مَا تَصْنَعُ فَقَالَ أَقْدُهُ بَصْفَتَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا بَصْفَةٌ فَسَكَتَتْ إِحْدَاهُمَا وَقَالَتْ الْأُخْرَى اللَّهُ اللَّهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ إِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ سَمَخْتُ بِهِ لَهَا فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ هَذَا الْبُكَ دُونَهَا وَلَوْ كَانَ ابْنُهَا لَرَفَّتْ عَلَيْهِ وَ أَشْفَقْتُ فَأَعْتَرَفَتِ الْمَرْأَةُ الْأُخْرَى بِأَنَّ الْحَقَّ مَعَ صَاحِبَتِهَا وَالْوَلَدَ لَهَا دُونَهُ (دونها) فَسَرَى عَنْ عُمَرَ وَدَعَا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بِمَا فَرَّخَ عَنْهُ فِي الْقَضَاءِ (الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج ۱، ص ۲۰۵).

۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۷.

۳. همان، ص ۶۴.

ششم هجری می زیسته اند.

روایت ابن شهر آشوب به دقت با همان واژگان الارشاد نقل شده که با توجه به متأخر بودن از الارشاد، همانندی با الارشاد در ارسال در نقل، همانندی با الارشاد در شروع روایت با «رووا»، همانندی با الارشاد در این که روایت شرب خمر قدامه را کمی قبل از روایت دو کودک و یک زن نقل کرده، همانندی با الارشاد در شروع روایت قدامه با «العامه والخاصه» و نبود این روایت (دو زن و یک کودک) در هیچ کتاب متقدم دیگری جز الارشاد، می توان به قطع گفت که از الارشاد اخذ کرده و منبع دیگری نداشته است. تنها تفاوتش با الارشاد، این است که فاقد عبارتی کوتاه از انتهای نقل الارشاد است (از فشری تا آخر) و به جای آن عبارت «و هذا حکم سلیمان فی صغره» آمده است. گویا ابن شهر آشوب این عبارت را به عنوان توضیح بیان کرده باشد. در مورد عبارت یاد شده، در ادامه بیشتر خواهیم گفت.

در کتاب الفضائل، منسوب به جرئیل بن شاذان نیز ماجرای دوزن و یک کودک نقل شده با همان مضمون و با مقداری تفاوت در واژگان و برخی جزئیات داستان. شاید نتوان با اطمینان گفت که این نقل برگرفته از الارشاد است؛ اما می توان گفت که این نقل قابل اعتماد نیست. متن روایت این است:

روایت شده دوزن که کودکی کوچک را به همراه داشتند، نزد عمر بن خطاب آمدند. هر کدام از آن دو ادعا می کرد که این کودک، کودک اوست و هیچ کدام، بینه ای بر اثبات ادعایش نداشت. عمر که متحیر شده بود، گفت: هیچ کسی جز علی بن ابی طالب نمی تواند در این مورد حکم دهد. علی علیه السلام را دعوت کردند و ماجرا را برایش توضیح دادند. ایشان پس از شنیدن قصه، به قبر اشاره کردند و فرمودند: شمشیرت را بیرون بکش، کودک را به دو نیمه مساوی تقسیم کن و به هر کدام از این دوزن نصف کودک را بده. در این هنگام، مادر واقعی به گریه افتاد و گفت: او را نکش! من رضایت می دهم که کودک به طور کامل برای آن زن باشد. این در حالی بود که زن دیگر ساکت بود. در این هنگام حضرت دستور دادند که کودک را به مادرش بدهند (یعنی حالت این دوزن نشان داد که اولی مادر واقعی و دومی دروغ گو است).^۱

۱. حَبْرٌ آخَرُ رَوَى أَنَّ امْرَأَتَيْنِ جَاءَتَا إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَ مَعَهُمَا صَبِيٌّ صَغِيرٌ فَادَّعَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا أَنَّ الْوَلَدَ وَلَدُهَا، وَ لَمْ يَكُنْ لَوَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةٌ، فَتَحَبَّرَ فِي ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَقَالَ: مَا لِهَذَا إِلَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، فَأَخْبَرَ عليه السلام، فَقَضَوْا عَلَيْهِ الْقِصَّةَ، فَأَشَارَ إِلَى قَتْرِ فَقَالَ: سَلِ سَيْفَكَ وَاقْسِمِ الصَّبِيَّ بِنِصْفَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ وَأَعْطِ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا نِصْفَهُ، فَبَكَتِ الْأُمُّ وَقَالَتْ: لَا تَقْتُلْهُ فَإِنِّي رَضِيْتُ بِأَنْ يَكُونَ لَهَا جَمِيعاً وَ سَكَتَتِ الْآخَرَى، فَأَمَرَ عليه السلام بِرَدِّ الصَّبِيِّ إِلَى أَبِيهِ.

این نقل، در برخی موارد متفاوت از نقل الارشاد است که مهم‌ترین آن، نقش آفرینی قنبر و اشاره نداشتن به اعتراف زن دروغ‌گواست. واژگان نیز جز در بخش ابتدایی، شباهتی به نقل الارشاد ندارد.

ممکن است نویسنده الفضایل، داستان را براساس نقل به مضمون از الارشاد مکتوب کرده باشد که بالطبع بیشتر دستخوش کاهش و افزایش بوده و این اختلافات با نقل الارشاد، بدان سبب است. نیز ممکن است از منبعی مکتوب که برای ما ناشناخته است، اخذ کرده باشد. به گمان قوی‌تر، گزارش الفضایل برگرفته از ادبیات شفاهی و داستانی شیعی بوده که مستندات آن خواهد آمد. به همین جهت، هم در واژگان با نقل الارشاد متفاوت است. وقتی اصل داستان شفاهی باشد، واژگان و حتی کاراکترهای داستان سیال هستند.

علاوه بر ارسال سند، صحت انتساب کتاب الفضائل به جبرئیل بن شاذان به شدت محل تردید، بلکه منتفی است.^۱ این بدان معناست که داستان، هم از ارسال سند و هم از تردید در انتساب به مؤلف رنج می‌برد که سبب می‌شود به آن اعتماد نکنیم.

ماجرای دیگری که از جهت نزاع دوزن در بحث فرزند شبیه گزارش مورد بحث ماست، نقل قاضی نعمان مغربی و به تبع او، ابن شهر آشوب در المناقب است.^۲ در این نقل، دوزن در مورد دو کودک - که یکی دختر و دیگری پسر است - نزاعی دارند و هر کدام از دوزن مدعی است که پسر متعلق به او است. عمر بن خطاب از علی (ع) کمک می‌گیرد و حضرت با وزن کردن شیر مادرها در دو ظرف یک اندازه، حکمی را صادر می‌کنند. این قضاوت، به دلیل تفاوت زیاد با قضاوت مورد بحث ما، نمی‌تواند ضمیمه به قضاوت موجود در الارشاد، المناقب و الفضائل شود.

گزارش قضاوت دوزن و یک کودک، در هیچ منبعی از منابع اهل سنت موجود نیست؛ پس چرا شیخ مفید می‌گوید عامه و خاصه آن را روایت کرده‌اند؟ خواهیم گفت که به احتمال زیاد، مراد شیخ از عامه و خاصه، اهل سنت و شیعه نیست.

در منابع روایی عامه، شبیه به این قضاوت از قول رسول خدا (ص) و به نقل ابوهریره به حضرت سلیمان (ع) نسبت داده شده و نه به علی (ع). در این باره توضیحی خواهد آمد.

۲. معنای ما جاءت به العامه و الخاصه

پس از بررسی، به نظر می‌رسد عبارت «روت العامه و الخاصه» - که شیخ مفید بیان کرده

۱. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۱، ص ۲۸۲ و ج ۱۶، ص ۲۵۰.

۲. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، ج ۲، ص ۳۲۲؛ مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۲، ص ۳۶۷.

- به معنای روایت‌گری اهل سنت و شیعیان نیست. این عبارت و متعلقاتش، معادل این دسته از عبارات در زبان فارسی است: زبان‌زد خاص و عام است، همه می‌گویند، برسر زبان هاست.

گرچه گاهی در متون نه چندان کهن از عبارت عامه و خاصه در بیان دوگانه شیعه و سنی استفاده شده،^۱ اما در بیشتر متون کهن و بسیاری از متون جدید - که معمولاً غیرفقهی است - از این عبارت به معنای همگان استفاده شده؛ بدون التفات به شیعه و سنی بودن آن افراد مورد نظر و غالباً هم در مورد ماجراها و داستان‌ها و قضایا و مثل هاست.^۲ در موارد محدود از کتب متقدم نیز به معنای شیعه و سنی به کار رفته که البته آن هم با وجود قرینه است که بر فریقینی بودن دلالت دارد؛ قرآینی مانند اختلافات فقهی یا تعدد طرق سندی.^۳

اساساً عبارت عامه و خاصه - که به معنای فریقین است - یک اصطلاح شیعی است و در میان شیعه رواج دارد که خود را خاصه می‌نامند و سنیان را عامه. به همین دلیل است که در استقرا، این عبارت در منابع اهل سنت به معنای فریقین نیست و در منابع شیعی چنین معنایی دارد. در منابع شیعی نیز، نه در همه جا، بلکه در بیان اختلافات فقهی و کلامی و ترسیم دوگانگی‌های فرقه‌ای چنین معنایی را داراست.

این یافته، ادبیات عامه و فولکلور بودن قضاوت دوزن و یک کودک با نقش‌آفرینی علی (ع) و عمر بن خطاب در میان عوام شیعه را تقویت می‌کند: مردمان چنین می‌گویند، برسر زبان هاست، ماجرای معروف است. این یعنی الزاماً چنین نیست هر ماجرای که روت العامة و الخاصة باشد، در روایات اسلامی و حتی فقط شیعی نیز باشد؛ بلکه گاهی فقط در فرهنگ عامه شیعه رایج است؛ نه به معنای روایتی در کتب حدیث و تاریخ و نزد اهل علم، بلکه به معنای یک داستان که چه بسا مورد قبول هم واقع شده و ماجرای واقعی و غیرافسانه‌ای تلقی می‌شود. نسبت بین عبارت «جاءت به العامة والخاصة» با بودن آن نقل در کتب حدیثی و تاریخی، حداکثر عموم و خصوص من وجه است؛ اگر نگوییم تباین است؛ به خصوص در استعمالات کهن.

۱. كشف الغمة في معرفة الأئمة، ج ۱، ص ۱۸۴

۲. شرح مشکل الآثار، ج ۱۱، ص ۵۳۹؛ نهج البلاغة، ص ۴۳۱؛ العقد الفريد، ج ۱، ص ۶؛ البلدان، ص ۳۴۷؛ مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج ۲، ص ۵۰۰؛ مکارم الأخلاق، ص ۱۳؛ أخبار الزمان، ص ۱۹۹؛ صورة الأرض، ج ۱، ص ۱۵۱؛ التمثيل والمحاضرة، ص ۳۹۹

۳. الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، ص ۶؛ الخلاف، ج ۱، ص ۲۷

در ادامه بیان خواهیم کرد که اصل این داستان، در فرهنگ‌های شفاهی کهن غیراسلامی در مورد حاکمان و قاضیان تبتی و چینی و هندی و ... نیز روایت شده است. این مطلب، ادبیات عامه بودن و نبود قضاوت مورد بحث در تراث مکتوب و علمی را تقویت می‌کند و با عبارت الارشاد (ما جاءت به العامة والخاصة) که حاکی از ادبیات عمومی بودن قضاوت است هم خوانی دارد.

۳. شاهدهی بر معنای یادشده برای واژه عامه و خاصه

بیان شد که این عبارت، در استعمال غالب و اصیلش، به معنای «مردم چنین می‌گویند، بر زبان عموم مردم است و ...» است و ربط و اشاره‌ای به فریقین ندارد. در واقع، اعم از این است که اشاره به فریقین داشته باشد یا نداشته باشد.

به عنوان شاهد بر این ادعا، باز از خود الارشاد کمک می‌گیریم. اولین نقل الارشاد، در باب قضاوت‌های علی (ع) در عهد عمر، از مواردی است که در منابع مکتوب فریقین آمده است. در عین حال، شیخ مفید، جنبه ادبیات عامه بودن آن و نه فریقینی بودنش را لحاظ کرده است. علاوه بر استدلالات پیشین، در معنای «جاءت به العامة والخاصة»، در خصوص نقل شرب خمر قدامه نیز شواهدی دال بر ادبیات عامه بودنش به دست آمده است.

این قضاوت مربوط به شرب خمر قدامه بن مظعون است که علی (ع)، اشتباه عمر بن خطاب را در امر قضاوت تصحیح می‌کند.

وقتی در منابع شیعه و سنی پیگیری می‌کنیم، می‌یابیم که اصل ماجرای شرب خمر قدامه و نقش آفرینی امیرالمومنین و عمر منقول است؛ اما نه با خوانش «خطای عمرو تصحیح علی»، بلکه با خوانش «مشورت گرفتن عمر از علی». در الکافی و من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام، این ماجرا نقل شده است. وقتی عمر در مقام قضاوت برمی‌آید، از علی (ع) مشورت می‌گیرد و حضرت نیز حکم الهی را بیان می‌کند. در این سه منبع معتبر شیعی، مشورت گرفتن عمر با این آغاز نقل شده است:

فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى أَنَسٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ فِيهِمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ: مَا تَقُولُ يَا أَبَا الْحَسَنِ، فَإِنَّكَ الَّذِي قَالَ فِيكَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): أَنْتَ أَغْلَمُ هَذِهِ الْأُمَّةَ وَأَقْضَاهَا بِالْحَقِّ.^۱

۱. الکافی، ج ۱۴، ص ۶۲۴؛ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۸۱.

در منابع اهل تسنن نیز این ماجرای مشورت گرفتن نقل شده است.^۱ چه در منابع سنی و چه شیعی اصیل و کهن - که این گزارش آمده - هیچ جا ندارد عمر خطا کرده باشد، بلکه نهایتاً فقط مشورت خواست. در بسیاری از منابع عامی نیز، خود عمر مستقیماً حرف قدامه را رد می کند.^۲

اگر بنا را بر معنای «صرفاً فریقینی» عبارت «العامه والخاصه» بگذاریم، باید بگوییم مشخص نیست که شیخ مفید، بر چه اساسی چنین نقلی را با خوانشی متفاوت به شیعه و سنی نسبت می دهد؟ شاید گفته شود او منابعی از فریقین در اختیار داشته که ماجرا را به آن شکل نقل کرده بودند و آن منابع به دست ما نرسیده است. باید گفت عبارت مفید «ما جاءت به العامه والخاصه» است؛ بالاخره یک نفر از خاصه یا عامه باید نقل مفید را گفته باشد یا نه؟ چطور ممکن است عامه و خاصه ماجرای تقابل و اختلاف را نقل کرده باشند، ولی در کتب حدیث موجود هیچ اثری از آن نباشد، بلکه ماجرا در کتب معتبر شیعه و سنی به شکل مشورت نقل شده باشد؟ گویا در ادبیات عامه شیعیان به خلاف متون روایی شیعی، متن داستان به سمت خیر و شرو نزاع علی و عمر رفته که با تمایلات عامیانه و غیر علمی، سازگاری دارد. نمی خواهیم بگوییم عمرو علی علیه السلام در طول تاریخ نزاع نداشته اند؛ داشته اند و شدید هم بوده است؛ اما بحث این بخش از پژوهش، حول یک واقعه خاص است که دیدیم از لحاظ روایات شیعی و سنی، نزاع نبوده و مشورت بوده است. در نتیجه، این نقل شیخ مفید - که یک فولکلور شیعی را روایت کرده - مؤید مطالب پیش گفته است. اصل ماجرا در متون شیعه و سنی وجود دارد؛ اما این نقل الارشاد، از خوانش عامیانه آن در میان شیعیان پرده برداشته است.

این گزارش، شاهی است بر این که گزارش دوزن و یک کودک نیز فولکلور و نقلی شفاهی در میان شیعیان است.

با تمام این نکات، احتمال ضعیفی می توان داد که مراد شیخ مفید از عامه و خاصه، فریقین است؛ حال، یا به این شکل که این گزارش و گزارش قدامه (با خوانش خطای عمر) در منابع مکتوب روایی و تاریخی فریقین بوده که در دسترس مفید بوده و اینک موجود نیست، یا این که به صورت شفاهی بر سر زبان عوام شیعه و سنی است (نه عالمان) و یا این که بر سر

۱. برای نمونه: الشرح الكبير، ج ۲۶، ص ۴۱۵.

۲. برای نمونه: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ج ۷، ص ۳۶۹۹؛ تاریخ المدینة لابن شبة، ج ۳، ص ۸۴۲.

زبان عالمان شیعه و سنی بوده که چنین نقلی را به صورت شفاهی در گعده‌ها یا منابر بیان می‌کنند و یا این که هم عالمان و هم عوام فریقین به شکل شفاهی نقل می‌کردند؛ چه در منابر و چه در کوچه و بازار.

باز هم تنها در فرض اول است که فولکلور بودن آن زیر سؤال می‌رود. بماند که ممکن است از ادبیات عامه وارد منابع مکتوب شده باشد.

به هر شکل، در جمع‌بندی پایانی خواهیم دید که کفه بر ساخته بودن نسخه علوی قضاوت، بسیار سنگین است.

۴. نسخه سلیمانی قضاوت در عهد قدیم

در کتاب اول پادشاهان در عهد عتیق، شناخته‌شده‌ترین خوانش از دادگاه دوزن و یک کودک آمده است. در این کتاب، یکی از قضاوت‌های سلیمان نبی (ع) آمده که جز در جزئیات، همان قضاوت منسوب به علی (ع) است. در عهد قدیم آمده است:

۱۶. آنگاه دو روسپی به سوی پادشاه آمدند و برابر او ایستادند.

۱۷. یکی از آن زنان گفت: «تمنا دارم ای سرورم! من و این زن در یک خانه ساکن هستیم و من فرزندی بزادم، در حالی که او در خانه بود.

۱۸. چنین روی داد که سه روز پس از فارغ شدن من، این زن نیز فرزندی بزاد. ما با هم بودیم و غریبه‌ای با ما نبود و جز ما دو تن، کس در خانه نبود.

۱۹. باری، شبی پسر این زن بمرد؛ زیرا روی او خفته بود.

۲۰. نیمه شب برخاست و در حالی که کنیز تو [مراد آن زن از «کنیز تو»، خودش است. نشانه ادب در محضر سلیمان] خفته بود، فرزند مرا از بر من برگرفت، او را بر سینه خود نهاد و پسر مرده خویش را بر سینه من نهاد.

۲۱. بامداد برخاستم تا پسر خود را شیر دهم و اینک [دیدم] او مرده بود! لیک بامداد، وی را واری کردم و اینک او همان پسر من نبود که زاده بودم».

۲۲. آنگاه آن زن دگر گفت: «راست نیست! پسر من همان است که زنده است و پسر تو همان که مرده است!» و این زن [زن اول] ادامه داد: «راست نیست! پسر تو همان است که مرده است و پسر من همان که زنده است!» بدین سان برابر پادشاه مشاجره کردند.

۲۳. و پادشاه گفت: «این زن می‌گوید اینک این پسر من است که زنده است و پسر تو مرده است و آن زن می‌گوید راست نیست، پسر تو همان است که مرده است و پسر من همان که زنده است!».

۲۴. پادشاه فرمان داد: «شمشیری نزد من آرید»؛ و شمشیر را برابر پادشاه آوردند.

۲۵. او گفت: «کودک زنده را دو پاره کنید و نیمی را به یکی و نیمی را به آن دیگری دهید».

۲۶. آنگاه زنی که پسر او زنده بود به پادشاه خطاب کرد (چرا که شفقت وی از برای پسرش به جوش آمده بود) و گفت: «تمنا دارم ای سرورم کودک زنده را به وی دهند و او را نمیرانند!» لیک زن دگر گفت: «نه از آن من خواهد بود و نه از آن تو؛ دو پاره کنید!».

۲۷. آنگاه پادشاه به سخن درآمد و گفت: «کودک زنده را به آن زن نخست دهید و او را نمیرانید؛ مادر، او است».

۲۸. تمامی اسرائیل از داوری‌ای که پادشاه کرده بود آگهی یافتند و پادشاه را ارج نهادند؛ چرا که دیدند در او حکمت الهی از برای اقامه دادگری است.^۱

از این سند، می‌توان به «خوانشِ بایبلی» دادگاه دوزن و یک کودک تعبیر کرد (کتاب مقدس مسیحیان یا همان بایبل، به دو بخش عهد عتیق و عهد جدید تقسیم می‌شود). در خوانش بایبلی، این سلیمان نبی عليه السلام و داور است که با زیرکی و حکمت نبوی خویش توانست پی ببرد مادر واقعی، کدام یک از دوزن است.

درباره عهد عتیق (عهد قدیم)

عهد عتیق گلچینی است از آثاری که عبریان و یهودیان، از قرن دوازدهم قبل از میلاد تا طلوع مسیحیت، تصنیف، بازخوانی، بازنویسی، گردآوری و تدوین کرده‌اند. نوشته‌های این مجموعه آثار، ناهمگون هستند. در این مجموعه ناهمگون انواع وحی و تنزیل و پیش‌گویی انبیای گذشته، سروده‌ها و تعالیم حکیمان قدیم، امرونی کاهنان و روحانیان باستان و فعالیت‌های پادشاهان یافت می‌شود.

عهد عتیق در اصلِ خویش، برای عبریان و به زبان عبری نوشته شده، اما قطعاتی هم در آن می‌توان یافت که به زبان آرامی نوشته شده است.

عنوان «عهد عتیق» یا «میثاق کهن» به معنای عهد و پیمان خدا با بشر در دوران باستان، نامی است که حدود ۱۸۰ سال پس از میلاد بر این نهادند. این نام از اعتقاد مسیحیان صدر

۱. عهد عتیق، ج ۲، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

مسیحیت برآمده است. کلیسای صدر مسیحیت بر این اعتقاد بود که عبارت «عهد جدید» ذکر شده در آیات «کتاب پرمیا»، همان عهدی است که خدا با عیسی بسته است؛ به همین دلیل، کتب و مراسلات حواریان و رسولان مسیح را «عهد جدید» و مجموعه کتب مقدس پیشین را - که همه از آن یهودیان بود - «عهد قدیم» نامیدند؛ اما خود یهودیان، مجموعه کتب مقدس خود را «تنخ»^۱ می خواندند. مجموعه کتب مقدس عبری عبارت است از:

بخش یکم. «تورات» یا کتاب احکام،

بخش دوم. «نبی یم/نوییم» یا کتاب انبیا،

بخش سوم. «ختویم/کتویم/کتویم» یا مکتوبات (نوشته های قدیسان).

داستان قضاوت سلیمان، در کتاب اول پادشاهان - که قسمتی از نوییم (بخش دوم تنخ) است - آمده که هیچ کس ادعای وحی بودن آن را ندارد.^۲

در اصالت انتساب ماجرا به سلیمان نقدهای جدی وجود دارد. گفته شد که حتی خود یهودیان، ادعای وحیانی بودن آن را ندارند. درباره انتساب های موازی این حکایت و خوانش های مشابهش در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت.

یکی از تفاوت های مهم این خوانش با خوانش شیعی این است که در پایان روایت الارشاد، زن دروغ گوا اعتراف کرد؛ ولی در روایت عهد قدیم چنین نبود. شاید دلیلش (در فرض برساخته بودن نقل الارشاد) این باشد که سازندگان نقل شیعی، می خواستند آن را از جهت فقهی نیز موجه کنند. صرف حرکت عاطفی آن زن، دلیلی فقهی بر راست گوی بودن او نیست؛ اما اعتراف شخص دروغ گوبه کذبش، دلیلی محکمه پسند در فقه محسوب می شود.^۳

در منابع اهل سنت، این داستان آمده که رسول خدا آن را به حضرت سلیمان منتسب کرده اند.^۴ در منابع شیعه فقط ابن شهر آشوب گذرا گفت که این داستان منقول از علی، حکم سلیمان فی صغره است که گویا نشان از آشنایی او با منابع اهل سنت یا عهد قدیم یا هردو دارد. او توانسته صحت هر دو انتساب را بپذیرد و تاریخ را در تکراری بسیار شبیه نقل کند. گرچه این تکرار تاریخ عقلاً محال نیست؛ اما با توجه به قرائن پیش گفته و آینده، ضعیف

1. תנ"ך

۲. رک: عهد عتیق؛ قصه زندگی و باور یک قوم، کتاب دوم، بخش ۱، ص ۴۷-۴۹.

۳. برای نمونه: القواعد الفقهية، ج ۱، ص ۶۳-۸۳.

۴. مسند احمد، ج ۱۴، ص ۳۳؛ صحیح البخاری، ج ۵، ص ۳۸۱؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۴۴؛ سنن نسایی، ص ۵۴۸.

می‌نماید. آری، می‌توان فرض کرد دو نفر یک حکم واحد دهند؛ اما آسان نیست این‌که بپذیریم اجزاء و کاراکترهای خودِ نزاع این مقدار شبیه به یکدیگر و اصل داستان این مقدار پر تکرار در ملل مختلف باشد که خواهیم دید.

شیخ محمد حسن مظفر، ابوهریره را به واسطه نسبت دادن این روایت به رسول خدا به شدت محکوم می‌کند؛ زیرا در این نقل آمده ابتدا داوود نبی قضاوت کرد و حق را به زن بزرگ‌تر داد و سپس سلیمان نبی فرزند داوود با استفاده از همان روش عاطفی یادشده، فهمید حق با زن کوچک‌تر است. این یعنی یا داوود خطا کرده یا سلیمان که هر دو باطل است.^۱

۵. بررسی فولکلور بودن داستان با تکیه بر یک پژوهش آلمانی

بر اساس پژوهش‌های تاریخی پژوهش‌گران، این داستان در زمره داستان‌های فولکلوری قرار می‌گیرد که در میان فرهنگ‌های مختلف به شکل شفاهی رایج بوده و هر فرهنگی آن را به بزرگ خود نسبت می‌داده است. یهودیان نیز آن را به سلیمان نسبت دادند و در تنخ جای دادند.^۲ این نوع داستان‌ها، زیرمجموعه ادبیات عامه با موضوع «کردارها و گفتارهای حکیمانه / هوشمندانه» قرار می‌گیرد.^۳

هوگو گریسمن^۴ (۱۸۷۷-۱۹۲۷)، پژوهش‌گر آلمانی مطالعات کتاب مقدس و شرق باستان، درباره این قضاوت سلیمانی و تطبیق آن با ادبیات عامه، مقاله جالب توجهی دارد. این مقاله در سال ۱۹۰۷م، در شماره یکصد و سی‌ام مجله بررسی آلمانی^۵ چاپ شد. محتوای این مقاله تاکنون به زبان انگلیسی یا زبان دیگر ترجمه نشده است. این پژوهش برای اولین بار، گزارشی از مقاله «قضاوت سلیمانی»^۶ را در اختیار پژوهش‌گران فارسی زبان قرار می‌دهد.

گریسمن در مقدمه اشاره می‌کند که بسیاری از مردم، به ویژه افرادی که در شرق زندگی می‌کنند، داستان‌هایی را با آب و تاب از خرد و فرزاندگی افرادی در عرصه قضاوت سروده‌اند.

۱. دلایل الصدق لنهج الحق، ج ۶، ص ۵۰۹.

2. I Kings (Anchor Bible), p.196.

3. The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning, p.27.

4. Hugo Gressmann.

5. Das salomonische Urteil, Deutsche Rundschau 130, p.212-228.

6. Das salomonische Urteil.

این داستان‌ها به ادبیات عامه آنان تبدیل شده و بر سر زبان‌هایشان است. در هند قدیم «بودا» را نماد فرزاندگی می‌دانستند. امروزه در هند مدرن چنین شأنی را برای «ماریا درامان» قایل‌اند. در ژاپن «اوکایچی زنوکامی» را ستایش می‌کردند در مصر «میکرینوس»، در اسرائیل «سلیمان» و در بین عرب‌ها «هارون الرشید».

گریسمن اشاره می‌کند که در بین این اسطوره‌های فرزاندگی، خیلی به ندرت خانمی به چشم می‌خورد که می‌شود «ویساخا» در تبت را یک نمونه برای زنان فرزانه دانست.

به باور این بایبل‌پژوه آلمانی، برای این که بتوان در مورد اصالت و پیدایش یک داستان به نتیجه‌ای رسید، نمی‌شود به یکی دو مثال اکتفا کرد، بلکه باید تمام مناطق مختلفی را که چنین داستانی در آن وجود دارد، بررسی کرد تا دایره اطلاعاتی در موردش کامل شود. باید خوانش‌های گوناگون از یک داستان که در فرهنگ‌های مختلف نقل شده، بررسی شود. شاید به برخی داستان‌ها شاخ و برگ اضافه داده شده باشد یا افرادی که در برخی از آن‌ها ذکر می‌شوند وجود خارجی نداشته باشند و صرفاً افسانه باشند. بنابراین، بدون ورود در مسائل تاریخی نمی‌توان دریافت کدام داستان واقعی و کدام افسانه‌ای بیش نبوده است.

بنا بر یافته‌های هوگو گریسمن، داستان قضاوت سلیمان در ملل و فرهنگ‌های مختلف به افراد مختلف نسبت داده شده است. وقتی نمونه‌ها را بررسی می‌کنیم، هیچ‌ده نمونه مختلف پیدا می‌کنیم. در تمام این نمونه‌ها، یک نقطه مشترک است؛ اشتراک در این است که در داستان، یک نزاع معماگونه وجود دارد مبنی بر نزاع دوزن بر سر مادری یک کودک که غیرقابل حل به نظر می‌رسد. همه درمانده هستند که این مشکل چه راه حلی دارد؟ هنگامی که همه از حل این معما ناتوان می‌شوند، انسانی فرزانه و دانشمند می‌آید و این مشکل را حل می‌کند.

گریسمن هیچ‌ده داستان کهن از ادبیات عامه مردمان تبت، هند، اسرائیل، چین، یونان، مصر و عرب را با ذکر جزئیات گزارش می‌کند. او به خوانش علوی داستان - که محور پژوهش پیش‌روست - آگاه نبوده و آن را ذکر نمی‌کند. تنها اشاره اسلامی او، ذیل داستان ششم است که در پاورقی می‌نویسد: در صحیح البخاری به نقل از محمد، این داستان به سلیمان نسبت داده شده است.

تمام این هیچ‌ده داستان، با محوریت نزاع دوزن بر سر یک کودک آغاز و با داوری حکیمانه یک حکیم/پادشاه به پایان می‌رسد. سایر جزئیات داستان‌ها بسته به شرایط

فرهنگی و جغرافیایی ملل، تفاوت‌هایی دارد که آن محور اصلی را سرو شکل می‌دهد. در اینجا به جهت پرهیز از طولانی شدن نوشتار، تنها به سه نمونه از این داستان‌ها اشاره خواهد شد.^۱

الف) داستان دوم

دوزن بر سر پسرکی اختلاف دارند و نزد پادشاه (DJRIPA) می‌روند. او می‌گوید که هر کدامتان یک دست این بچه را بگیرید. هر که توانست بچه را بکشد، او مادر این پسر است. با این که مادر واقعی بچه قوی‌تر است، دلش نمی‌آید بکشد و پادشاه نیز از همین نکته می‌فهمد که مادر واقعی، این زن است و بچه را به او می‌دهد. سپس به آن زن دیگری گوید که این گونه من فهمیدم تو مادرش نیستی. آن زن می‌گوید من جن هستم و می‌خواستم این بچه را ببرم.^۲

ب) داستان چهارم

این داستان نیز از داستان‌های تبت است. مردی یک زن و یک معشوقه داشته است. زن نازا بوده، ولی مرد از معشوقه صاحب فرزند می‌شود. زن تلاش می‌کند که بچه را از معشوقه بگیرد. به همین دلیل، مرد را مسموم می‌کند و به قتل می‌رساند و ادعا می‌کند که این بچه، بچه من است. بین این دوزن اختلاف می‌شود. بدین سبب نزد فرماندار به نام پائوچینگ می‌روند تا وی در این باره قضاوت کند. او در اولین اقدام خود، یکی از طرفین را شکنجه می‌دهد، ولی نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. سپس روش‌های متعدد را امتحان می‌کند، اما همچنان بدون نتیجه می‌ماند تا این که دستور می‌دهد دایره‌ای با گچ بکشند و بچه را در آن بگذارند و به آن دوزن می‌گویند شما دو تا از خارج از این دایره باید بچه را بکشید و هر کدام موفق شدید بچه را از دایره خارج کنید، او مادر واقعی است.

حکم اجرا می‌شود، ولی مادر اصلی دلش نمی‌آید که فرزندش را بکشد و می‌گوید من حاضرم خودم قطعه قطعه شوم، ولی به فرزندم آسیبی نرسد. بر همین اساس حکم می‌کنند که بچه متعلق به اوست.^۳

ج) داستان هشتم

مردی دوزن داشته که هریک دارای فرزندی بودند و در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند.

۱. فایل ترجمه کامل مقاله گریسمن، به شکل الکترونیکی در فضای مجازی نشر خواهد یافت.

۲. ص ۲۱۴.

۳. ص ۲۱۵.

هنگامی که مرد خانواده فوت می‌کند این دوزن کنار هم به زندگی ادامه می‌دهند. بعد از مدتی یکی از بچه‌ها می‌میرد، ولی این دو نفر به خاطر این که ارتباط خوبی با هم داشتند، بدون هیچ مشکلی زیر یک سقف به زندگی ادامه می‌دهند؛ به حدی که آن زنی که مادر کودک نبوده، به کودک شیر می‌داده، تا این که با هم به اختلاف می‌خورند و آن زنی که مادر بچه نبوده، ادعای می‌کند که مادر بچه است. آن‌ها برای حل مشکل به قاضی مراجعه می‌کنند. قاضی چیزی می‌طلبد تا بچه را نصف کند. آن زن که مادر واقعی نبوده، قبول می‌کند؛ ولی مادر واقعی قبول نمی‌کند و می‌گوید که من این بچه را نمی‌خواهم. قاضی از این واکنش درمی‌یابد که او مادر فرزند است؛ می‌گوید مادر واقعی برای این بچه تو بودی. سپس زن دیگر را تنبیه می‌کند.^۱

همان‌گونه که گریسمن نوشته، این داستان از فولکلورهای کهن در میان اقوام مختلف است. پراکندگی جغرافیایی آن نیز کم نظیر است.

نتیجه

با توجه به نقل‌های موازی از داستان دوزن و یک کودک، پذیرش اعتبار نسخه علوی آن در الارشاد سخت می‌نماید. این داستان در عهد قدیم - که پیش از میلاد مسیح تدوین شده است - وجود دارد و منتسب به سلیمان نبی (ع) است. علاوه بر آن، با ارائه گزارشی از مقاله گریسمن مشاهده شد که داستان قضاوت با همان ریخت و ساختار، در ادبیات عامه، فولکلوریک و کهن شرق و غرب آسیا نیز وفور دارد. همچنین براساس مطالعه اصطلاح «عامه و خاصه» - که در صدر گزارش الارشاد بود - دانسته شد که این اصطلاح به گمان قوی حتی نزد مفید به معنای ادبیات عامه بودن داستان است که شواهدش بیان شد. البته ادبیات عامه بودن، به تنهایی دلیل بر نبود منبع مکتوب یا ساختگی بودن نیست، بلکه اعم است از این که آن گزارش در متون تاریخی و حدیثی دارای اصلی باشد یا نباشد. اما درباره گزارش دوزن و یک کودک، دیدیم که ماجرای دارای قدمت شفاهی مقدم بر اسلام است و یک نقل مکتوب سلیمانی را نیز پیش از خود شاهد است. نسخه علوی در هیچ منبع اسلامی دیگر نیامده و آنچه در منابع اسلامی هست، همان نسخه سلیمانی و عهد عتیقی است. به گمان قوی، علاقه توده‌های شیعه (مانند هر نحله دیگر) بربزرگ کردن رهبران‌شان، سبب شده تا این داستان را به علی (ع) منتسب کنند. این که اولین نفری که

نسخه علوی این فولکلور را ابداع کرد کیست، مشخص نیست؛ گرچه مقامات علی علیه السلام بسته به این یک داستان و امثال آن نیست.

کتابنامه

- الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد (شیخ مفید)، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- انوار الفقاهة، کتاب الحدود و التعزیرات، ناصر مکارم شیرازی، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
- اخبار الزمان و من اباده الحدثان و عجائب البلدان و الغامر بالماء و العمران، ابو الحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی، بیروت: دار الاندلس، ۱۹۹۶م.
- الاعلام بما اتفقت علیه الامامية من الاحکام موضوع، محمد بن محمد بن نعمان، شیخ مفید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- البلدان، ابو عبد الله احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی المعروف بابن الفقیه، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶ق.
- تاریخ المدینه، عمر بن شبه، ۱۳۹۹ق.
- التمثیل و المحاضرة، عبد الملك بن محمد بن اسماعیل ابو منصور الثعالبی، الدار العربیه للکتاب، چاپ دوم، ۱۹۸۱م.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الخلاص، محمد بن حسن، شیخ طوسی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- دلائل الصدق لنهج الحق، محمد حسن مظفر، قم: موسسه ال البيت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- الذریعه الى تصانیف الشیعه، اقا بزرگ طهرانی، نشر دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- الرسائل الثلاث، سید محمد حسینی شیرازی، ۱۴۲۲ق.
- سنن النسائی، احمد بن علی، عمان: بیت الافکار الدولیه، چاپ اول.
- شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام، نعمان بن محمد بن حیون مغربی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- شرح مشکل الآثار، ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامه بن عبد الملك، نشر مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۱۵هـ.

- الشرح الكبير، شمس الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن محمد المقدسى، قاهره: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، چاپ اول، ۱۹۹۵م.
- صحيح بخارى، محمد بن اسماعيل، قاهره: وزارة الاوقاف، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، قاهره: دارالحديث، چاپ اول: ۱۴۱۲ق.
- صورة الارض، محمد بن حوقل البغدادى، بيروت: دار صادر، ۱۹۳۸م.
- العقد الفريد، ابو عمر شهاب الدين احمد بن محمد بن عبد الاندلسى، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- عهد عتيق، مترجم: پيروز سيار، تهران: هرمس، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
- عهد عتيق؛ قصه ی زندگى و باور يك قوم، جerald لارو، مترجم: اصغر رستگار، موسسه انتشارات نگاه، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.
- الفضائل، ابو الفضل شاذان بن جبرئيل قمى، قم: نشر رضى، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
- فقه الامام الصادق (ع)، محمد جواد مغنیه، قم: موسسه انصاريان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- الفقه، المرور و اداب السفر، سيد محمد حسيني، بيروت: موسسه المجتبى، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- القصاص على ضوء القرآن و السنة، سيد شهاب الدين مرعشى نجفى، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- القواعد الفقهية، محد فاضل لنكرانى، قم: مركز فقه ائمه اطهار، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، قم: دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- كشف الغمة فى معرفة الائمة، على بن عيسى اربلى، تبريز: نشر بنى هاشمى، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- مجلة فقه اهل البيت (ع)، جمعى از مؤلفان، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت (ع).
- مسند حنبل، احمد بن محمد، بيروت: موسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن حسن طوسى، بيروت: فقه الشيعه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- مكارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسى، قم: نشر رضى، ۱۴۱۲ق.
- مناقب ال ابى طالب (ع)، محمد بن على بن شهر اشوب مازندراني، قم: نشر علامه، چاپ اول،

۱۳۷۹ق.

من لا یحضره الفقیه، ابن بابویه محمد بن علی، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
نظام القضاء و الشهادة فی الشریعة الاسلامیة الغراء، جعفر سبحانی، قم: موسسه امام
صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.

نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف رضی، قم: نشر هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
«شهربانو، بانوی ایران زمین و مادر امامان، میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی»،
محمدعلی امیرمعزی، در کتاب تشیع، ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ترجمه نورالدین
الله‌دینی، چاپ دوم، تهران: نامک، ۱۳۹۵ش.

“Abu Turab”, Etan Kohlberg, Bulletin of The School of Oriental and African Studies,
university of London, p. 347–352.

“Das salomonische Urteil”, Hugo Gressmann, Deutsche Rundschau 130 (1907)

“I Kings (Anchor Bible)”, Mordechai Cogan, New York: Doubleday (2001)

“The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning”, Eli Yassif, , Bloomington: Indiana
University Press (1999)

“The Morphology and Significance of Some Imami Shi’ite Traditions”, Ronald Buckley,
Journal of Semitic Studies, 2007. Vol. 52(2), pp. 301–334.

بازپژوهی رجال الکشی در لسان المیزان عسقلانی

مهدی آذری فرد^۱

حسین ستار^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۴

چکیده

رجال الکشی با گزینش شیخ طوسی با نام اختیار معرفة الرجال، در اختیار ما قرار گرفته است. قراین حاکی است که گزینش طوسی به مفقود شدن پاره‌ای از محتوای رجال الکشی انجامیده است. گزارش‌هایی از نسخه گزینش شده، در برخی منابع پسین امامیه موجود است. از انبوه منابع اهل سنت تنها لسان المیزان عسقلانی از رجال الکشی مطالبی را نقل کرده، در حالی که اکثر گزارش‌های عسقلانی، در اختیار معرفة الرجال موجود نیست. برخی معاصران نظراتی را در این باره ارائه کرده‌اند که قابل تأمل است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به دو سؤال سامان یافته است: ۱. آیا نسخه‌ای از اصل رجال الکشی نزد عسقلانی موجود بوده؟ ۲. یا عسقلانی از منبعی غیر از رجال الکشی نقل مطلب کرده است؟ این جستار با روش تحلیلی و رویکرد کتابخانه‌ای با جمع‌بندی شواهدی به این گزاره متمایل شده که اصل رجال الکشی نزد عسقلانی بوده و او در لسان المیزان از آن استفاده کرده، ولی شواهد دست‌یافته، این مطلب را به طور کامل اثبات نمی‌کند. کلیدواژه‌ها: رجال الکشی، لسان المیزان، عسقلانی، شیخ طوسی.

۱. مقدمه

پس از رحلت پیامبر ﷺ، حدیث با حوادث غم‌آلودی مواجه گردید. در برهه‌ای با غلبه نظریه «حسبنا کتاب الله»^۳ نقل حدیث به سختی ممکن و کتابت آن ممنوع شد. برخی از

۱. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (m.azarifard@gmail.com).

۲. عضو هیئت علمی گروه قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسؤول) (sattar@kashanu.ac.ir).

۳. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۶۱۲.

صحابه به علت نقل حدیث حبس شدند.^۱ در دوران خلافت معاویه نیز، علاوه بر سخت‌گیری نسبت به نقل حدیث،^۲ جعل حدیث به اوج خود رسید.^۳ همچنین در دوره‌های پسین، عواملی چون: نزدیکی به خلفاء، نصرت مذاهب، شهرت^۴ به میزان احادیث جعلی افزود. این حوادث سبب گردید تا جعلیات فراوانی به ذخایر حدیثی راه یافته و شناخت راویان حدیث به شکل بی‌واسطه امکان‌پذیر نباشد. در نتیجه، تشخیص صحیح از سقیم مشکل گردید و تنها شهادت‌ها بودند که به معرفی راویان می‌پرداختند. لذا در این عرصه، عالمان - که اصلی‌ترین شئون آنان مرزبانی از حریم دین است - برآن شدند تا اصولی را پایه‌ریزی کرده و علم رجال را بنا نهند و تألیفاتاتی را در این حوزه به رشته تحریر درآورند.

محور بحث ما در این مقاله رجال الکشی اثر محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی، از علمای امامیه (زیسته در قرن ۳ و ۴ هجری قمری) است. اصل این کتاب به دست ما نرسیده و آنچه که امروزه از آن موجود است، گزینش طوسی با عنوان «اختیار معرفة الرجال» است که شیخ آن را در سال ۴۵۶ ق، برای شاگردانش در نجف املا کرده است. گزینش طوسی جایگزین اصل کتاب شده و به مرور زمان اصل رجال الکشی از بین رفته است. قراین حاکی از آن است که گزینش طوسی به مفقود شدن پاره‌ای از محتوای رجال الکشی انجامیده است. اصل رجال الکشی در اختیار نجاشی و طوسی بوده است و گزارش‌هایی از نسخه گزینش شده طوسی نیز در برخی منابع پسین امامیه موجود است.^۵ جستجوی نویسندگان این مقاله نشان داد از انبوه منابع اهل سنت، تنها عسقلانی در لسان المیزان مطالبی را از رجال الکشی نقل کرده است. این در حالی است که اکثر گزارش‌های عسقلانی، در کتاب اختیار کنونی موجود نیست. برخی پژوهش‌گران معاصر دیدگاه‌هایی را در این خصوص ارائه کرده‌اند که قابل تأمل و بررسی است. برای اساس پژوهش حاضر در پی پاسخ به دو سؤال است، ۱. آیا نسخه‌ای از اصل رجال الکشی نزد عسقلانی موجود بوده است؟ ۲. یا عسقلانی از منبعی غیر از رجال الکشی نقل مطلب کرده است؟ این جستار با روش تحلیلی و رویکرد کتابخانه‌ای به بررسی احتمالات مختلف در این باره پرداخته و با جمع‌بندی شواهد به این گزاره متمایل شده که

۱. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۹-۱۲؛ تأویل مختلف الحدیث، ص ۴۲.

۲. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۷۱۸.

۳. شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۷۳.

۴. تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۲۸-۴۸.

۵. خلاصة الأقوال، ص ۲۵-۳۵؛ رجال ابن داود، ص ۷۷، ۱۰۰ و ۴۳۷.

اصل رجال الکشی نزد عسقلانی بوده و او در لسان المیزان از آن استفاده کرده، ولی شواهد دست یافته این مطلب را به طور کامل اثبات نمی‌کند.

۲. پیشینه تحقیق

رجال الکشی از اصول اولیه رجالی و مصدري مهم برای رجاليون امامیه است. از این رو، پژوهش‌گران حول محور آن آثار ارزشمندی را به سرانجام رسانده‌اند. از این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله «جستاری در اختیار معرفة الرجال»، اثر بهارزاده در سال ۱۳۸۳ ش، که نویسنده در آن به معرفی کشی و رجالش پرداخته و برخی شواهدی را که حاکی از تفاوت میان رجال الکشی و اختیار کنونی است، بیان نموده است و نیز مقاله «عوامل اختلاف در گزارش‌های رجال الکشی»، اثر شمشیری و جلالی در سال ۱۳۹۹ ش، که در آن به بررسی و عوامل شکل‌گیری روایات متعارض مدح و ذم درباره برخی راویان در رجال الکشی پرداخته شده است. همچنین کتاب آشنایی با کتب رجالی شیعه، اثر رحمان ستایش که نویسنده در بخشی از این کتاب به معرفی کشی و رجالش پرداخته و اطلاعات مفیدی را در این باره ارائه داده است، اشاره کرد.

آنچه که بیشتر در آثار فوق به آن پرداخته شده، توجه به قرآینی است که حکایت گرمفقود شدن پاره‌ای از محتوای رجال الکشی به دلیل گزینش طوسی و نیز نظرات علما و رجاليون در این خصوص است. اما سخن در این است که برای بازآفرینی بخش‌های مفقود شده رجال الکشی تلاشی صورت گرفته است یا خیر؟ جدای از برخی منابع امامیه، تا آنجا که نویسندگان این جستار به کاوش پرداختند، تنها منبع اهل سنت که از رجال الکشی مطالب قابل توجهی را نقل کرده است، لسان المیزان اثر عسقلانی است. این در حالی است که اکثر گزارش‌های عسقلانی، در کتاب اختیار معرفة الرجال موجود نیست. این مطلب به صورت محدود مورد توجه برخی پژوهش‌گران قرار گرفته و به بیان احتمالاتی در این خصوص انجامیده است. سیستمی در بخشی از کتاب قبسات فی علم الرجال، اشاره مختصری به این موضوع کرده و می‌گوید:

مواردی را که ابن حجر نقل کرده، نمی‌توان به خود او نسبت داد؛ زیرا نه مصلحتی در آن است و نه با جایگاه ابن حجر هم‌خوانی دارد. همچنین افتادن آن‌ها از نسخه‌های رسیده به ما نیز بعید است؛ زیرا آن نسخه‌ها فراوان هستند.

تحلیل سیستمی این است که:

اصل کتاب کشی نزد ابن حجر نبوده و او در نقل این اطلاعات بر کتاب الحاوی فی طبقات الأمامیة، اثر یحیی بن أبی طی حلبی، رجالی شیعی در قرن ششم و هفتم قمری تکیه کرده است؛ بدون این که به آن تصریح کند. ابن حجر در برخی از فقرات لسان المیزان، از این کتاب نام برده است و تصریح می کند آن را به خط مؤلف در اختیار دارد. ظاهراً روش ابن أبی طی این گونه بوده است که اطلاعات خود را از راوی ارائه داده و برای اشاره به برخی مصادر خویش، مثلاً می نویسد: کشی آن را در رجالش ذکر کرده است. اما ابن حجر گمان داشته که تمامی اطلاعات گفته شده درباره راوی، در رجال الکشی وجود داشته است، لذا آن ها را مستقیماً به خود کشی نسبت داده است.^۱

ملکیان نیز در مقاله ای با عنوان «لسان المیزان و مصادر الرجالية فی المدرسة الامامية»، به استخراج منقولات عسقلانی در لسان المیزان از اصول اولیه رجالی شیعه پرداخته و سپس ضمن مقایسه آن ها با محتوای کتبی که امروزه از این اصول در دست است، نشان داده که بسیاری از مطالبی که عسقلانی نقل کرده، امروزه در اصول اولیه رجالی شیعه اثری از آن ها یافت نمی شود و یا به گونه ای متفاوت با گزارش عسقلانی بیان شده است. ملکیان می نویسد:

احتمال دارد که اشتباهات در این موارد ناشی از نسخه ابن حجر باشد؛ کما این که برخی معاصرین احتمال داده اند که اصول رجالی شیعه نزد ابن حجر نبوده، بلکه آنچه را او به رجالیون امامیه نسبت داده، به واسطه اعتماد به برخی از تألیفات متأخرین درباره رجال شیعه است که به دلیل مأنوس نبودن ابن حجر به شیوه نقل آن کتاب، این اشتباهات ایجاد شده است.^۲

همچنین رحمان ستایش و جدیدی نژاد در کتاب بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه، مختصراً به استفاده عسقلانی از رجال الکشی اشاره کرده و گفته اند:

در این باره، عجیب آن است که علامه حلی (م ۷۲۶ق) و ابن داود (م ۷۴۶ق) که بر ابن حجر مقدم بوده اند، از اختیار معرفة الرجال استفاده کرده اند؛ حال آن که بسیاری از مطالبی که ابن حجر از رجال الکشی نقل نموده، در اختیار موجود نیست و این

۱. قبسات فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۵.

۲. لسان المیزان و المصادر الرجالية فی المدرسة الامامية، ص ۱۲۸-۱۲۹.

بیان‌گر آن است که ابن حجر از اصل رجال الکشی استفاده کرده است. اما احتمال این که ابن حجر از کتاب دیگر کشی در موضوع رجال، استفاده کرده باشد و یا از نسخه‌ای استفاده کرده باشد که مربوط به کتاب مؤلفی دیگر بوده و به اشتباه به کشی نسبت داده شده و یا نقل ابن حجر از این کتاب، با واسطه اشتباه بوده، بسیار ضعیف و باطل به نظر می‌رسد.^۱

آنچه این پژوهش را از پژوهش‌های پیش‌گفته متمایز می‌کند، آن است که در این نوشتار منقولات عسقلانی از ابن ابی طی (م ۶۳۰ق) را استخراج و با منقولات او از رجال الکشی که گمان شده آنان را نیز به واسطه کتاب الحاوی فی رجال الامامیه ابن ابی طی نقل کرده است، مقایسه نموده و به شواهدی دست یافته‌ایم که موجود بودن اصل کتاب رجال الکشی نزد عسقلانی را تقویت می‌کند و در دیگر سو، دیدگاه نقل عسقلانی از رجال الکشی به واسطه کتاب الحاوی ابن ابی طی را با ابهام مواجه می‌سازد. حتی اگر عسقلانی منقولات خود از رجال الکشی را از کتاب ابن ابی طی گرفته باشد، باز این نکته حایز اهمیت است و این سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که ابن ابی طی مطالبی را که از رجال الکشی نقل کرده و در اختیار معرفة الرجال امروزی دیده نمی‌شود، از کجا نقل کرده است؟ او نسبت به عسقلانی نزدیک‌تر به دوره‌ای است که اصل رجال الکشی در دست بوده، لذا بعید نیست که نسخه‌ای از اصل رجال الکشی را در اختیار داشته است و این چیزی نیست جز بازآفرینی بخشی از رجال الکشی.

در ادامه، ضمن معرفی ابن ابی طی و الحاوی فی رجال الامامیه، نیز عسقلانی و لسان المیزان، گزارش‌های عسقلانی از رجال الکشی در لسان المیزان را استخراج و در قالب جدولی ارائه نموده‌ایم. در مرحله بعد نیز به استخراج منقولات عسقلانی از ابن ابی طی پرداخته و با مطالب او از رجال الکشی مقایسه نموده‌ایم.

۳. معرفی ابن ابی طی و الحاوی فی رجال الامامیه

۳-۱. مؤلف

یحیی بن حمید بن ظافر طائی حلبی، متولد ۵۷۵ق و متوفای ۶۳۰ق، از علمای امامی مذهب ساکن در حلب و از شاگردان ابن شهر آشوب مازندرانی بود.^۲ او از بانیان ساخت

۱. بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه، ص ۴۴۶.

۲. لسان المیزان، ج ۶، ص ۲۶۳.

مسجد در حلب^۱ و دانشمندی کثیرالتألیف بود که در عرصه‌های مختلف آثاری را پدید آورد، ولی پس از آن که تشیع در نواحی شامات مورد بی‌مهری سلاطین نوری و ایوبی و مملوکی قرار گرفت، آثار این عالم تشیع نیز از میان رفت^۲ و تنها اثری که از او بر جای مانده کتاب شرح لامیة العرب است که در کتابخانه اسکوریال اسپانیا موجود است.^۳ از دیگر آثار او: معادن الذهب فی تاریخ حلب، شرح نهج البلاغه، تاریخ العلماء، أسماء رواة الشيعة و مصنفیها و الحاوی فی رجال الامامية هستند.^۴

یاقوت حموی با قضاوت تندی درباره ابن ابی طی، او را متهم به انتحال ادبی کرده و گفته است:

او تصنیف را دکان و وسیله گذران معاش ساخته بود و به نوشته‌های دیگران دست می‌برد و با پس و پیش کردن و افزودن و کاستن، نامی عجیب بر آن‌ها می‌نهاد و با کتابتی عالی عرضه می‌کرد.^۵

این در حالی است که راغب حلبی از ابن ابی طی با عبارت «آية الله الكبرى في العلوم والفنون والأدب والشعر والتاريخ ومعرفة أخبار الصحابة والعرب» یاد کرده است.^۶ آقابزرگ تهرانی نیز می‌گوید:

یاقوت - که خود متهم به ناصبی‌گری بوده و به همین سبب آواره اطراف و اکناف شده

- قضاوتش درباره یک عالم برجسته شیعه بهتر از این نمی‌تواند باشد.^۷

ابن خلکان نیز به دشمنی یاقوت با علویان اشاره کرده است.^۸

۳ - ۲. کتاب

از جمله نگاشته‌های مفقوده ابن ابی طی، کتاب الحاوی فی رجال الامامية در شرح حال بزرگان امامیه است. یاقوت حموی - که خود در حلب درگذشته و با ابن ابی طی دیدار داشته - ضمن معرفی برخی آثار او، از این کتاب نام برده است.^۹ محقق معاصر، جعفریان، با عنایت به کتاب‌های

۱. الأعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام و الجزيرة، ج ۱، ص ۲۶.

۲. الحاوی فی رجال الشيعة الامامية، ص ۱۷.

۳. اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ج ۴، ص ۳۵۳.

۴. فوات الوفيات، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۱؛ لسان الميزان، ج ۶، ص ۲۶۳.

۵. لسان الميزان، ج ۶، ص ۲۶۳.

۶. اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ج ۴، ص ۳۵۴.

۷. الانوار الساطعة في المائة السابعة، ص ۲۰۵.

۸. وفيات الأعيان، ج ۶، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۹. لسان الميزان، ج ۶، ص ۲۶۳.

تاریخ الاسلام ذهبی (م ۷۴۷ق) و الأصابة و لسان المیزان عسقلانی (م ۸۵۲ق)، به بازآفرینی این کتاب با عنوان الحاوی فی رجال الامامیة اقدام نموده است. ذهبی و عسقلانی اصل این کتاب را در دست داشته و بخش‌هایی از آن را در آثار خود آورده‌اند. جعفریان این اثر را با نام‌های مختلفی یاد کرده است^۱ که در ادامه این مقاله، به نقد دیدگاه او خواهیم پرداخت.

۴. معرفی عسقلانی و لسان المیزان

۴-۱. مؤلف

شهاب‌الدین ابوالفضل احمد بن علی عسقلانی شافعی، معروف به ابن حجر، از علمای اهل سنت است که در سال ۷۷۳ق، در مصر متولد و در سال ۸۵۲ق، در همانجا وفات یافت. ابن حجر برای ملاقات با مشایخ حدیث و اخذ اجازه از آنان، به شهرهای متعدد در داخل مصر و دیار شام و حجاز مسافرت کرد. حافظ ابوالفضل زین‌الدین عراقی از مهم‌ترین مشایخ ابن حجر بوده که تأثیر بسزایی در شخصیت علمی او داشته است. عسقلانی از مکثرین تألیف است و در علوم مختلف اسلامی کتاب‌های نفیسی را تألیف کرده که هریک مصدري مهم برای اهل سنت به شمار آمده‌اند. کتاب‌های الإصابة فی تمییز الصحابة، تهذیب‌التهذیب و لسان المیزان از مهم‌ترین نگاشته‌های عسقلانی در علم رجال محسوب می‌شوند.^۲

۴-۲. کتاب

لسان المیزان ناظر بر کتاب میزان الاعتدال ذهبی است. ابن حجر در لسان المیزان، شرح حال راویانی را که مؤلفین صحیحین و یا سُنن اربعة از آن‌ها نقل حدیث کرده‌اند و شرح حال آن‌ها به تفصیل در تهذیب الکمال مزی آمده است، از میزان الاعتدال حذف و به جای آن‌ها مستدرکات عراقی بر میزان الاعتدال را با رمز «ذ» اضافه کرده است. همچنین مستدرکاتی را نیز خود جمع‌آوری نموده و برای آن‌ها رمز «ز» را قرار داده است. عسقلانی در مواردی، بعد از نقل آنچه که ذهبی در شرح حال راویان گفته، مطالبی دیگر را افزوده و برای تفکیک کلام خودش از کلام ذهبی، سخن ذهبی را با آوردن «إنتهی» به پایان برده و بعد از آن، مطالب خود را افزوده است.^۳ عسقلانی در لسان المیزان بسیاری از منابع رجالی شیعه را - که در اختیارش بوده -

۱. الحاوی فی رجال الشيعة الأممية، ص ۳۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۵۲-۵۵۳.

۳. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳.

مورد استفاده قرار داده است. او در مواردی از کتاب رجال علی بن الحکم^۱ نقل کرده که امروزه هیچ اثری از آن در دست نیست. همچنین از کتاب‌های رجال الطوسی^۲، رجال الکشی^۳، رجال ابن عقده^۴، رجال النجاشی^۵ و رجال علی بن فضال^۶ نیز شرح حال‌هایی را نقل کرده است.

۵. منقولات عسقلانی از رجال الکشی

زیلاً گزارش‌هایی که عسقلانی از رجال الکشی نقل کرده است را در قالب سه جدول ارائه نموده‌ایم. لازم به ذکر است که نویسندگان این مقاله در این بخش، اساس کار را کتاب لسان المیزان عسقلانی قرار داده و صرفاً به پژوهش ملک‌یان اکتفا نکرده‌اند؛ هرچند این تلاش به تقویت و رفع کاستی‌های پژوهش ملک‌یان انجامیده است. تفاوت‌های کار ما با ملک‌یان عبارت است از:

یک. مقایسه منقولات عسقلانی با اصول ثانویه رجالی امامیه علاوه بر اصول اولیه رجالی. دو. ذکر کامل مطالب اصول اولیه رجالی امامیه در مورد راویان. سه. ذکر مطالب اختیار معرفة الرجال در مورد برخی راویان که ملک‌یان مطلبی از آنان در اختیار یافت نکرده است؛ برای نمونه، رک: حسین بن زرارة بن أعین، حسین بن حمزه، حسین بن صالح الخثعمی^۷ و مقایسه شود با ملک‌یان.^۸ چهار. مقایسه منقولات عسقلانی از رجال الکشی با منقولات او از ابن ابی طی (م ۶۳۰ق) که در بخش بعدی این مقاله به آن پرداخته شده و نتایجی قابل تأمل را به همراه داشته است.

پنج. دسته‌بندی راویان، که در جدول‌ها قابل مشاهده است.

۱. همان، ج ۱، ص ۶۶-۷۸؛ ج ۲، ص ۱۹۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۸۵-۴۴۷؛ ج ۲، ص ۲۷-۳۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۶-۵۶-۳۳۷؛ ج ۲، ص ۲۳-۷۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ج ۲، ص ۸۲-۳۰۶.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۴۱؛ ج ۲، ص ۳۲-۱۳۲.

۶. همان، ج ۱، ص ۴۰.

۷. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۱-۴۰۶-۶۱۵.

۸. لسان المیزان والمصادر الرجالية فی المدرسة الامامية، ص ۸۰.

* جدول شماره ۱

در این جدول نام و احوال پانزده راوی که در لسان المیزان به نقل از کشی آمده، ولی در اختیار کنونی و دیگر منابع رجالی امامیه شرح حالی از آنان نیامده، ذکر شده است.^۱

۱	إبراهیم بن حرث: ذکره الکشی فی رجال جعفر الصادق من الشيعة.
۲	إبراهیم بن أبي رجاء الكوفي: ذکره الکشی فی رجال الشيعة الرواة عن جعفر الصادق.
۳	آدم المرادی: ذکره الکشی فی رجال الشيعة وقال روى عن جعفر الصادق.
۴	إسماعيل بن خالد كوفي: ذکره الکشی فی رجال الشيعة الرواة عن أبي جعفر الباقر وولده قال وعاش إلى أن أخذ عن موسى بن جعفر روى عنه حماد بن عيسى.
۵	بشر بن رباط الكوفي (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة من الرواة عن جعفر الصادق.
۶	بشير الكتاني (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة من الرواة عن جعفر الصادق.
۷	بكر بن سمك الأسدي كوفي: ذکره الکشی فی رجال الشيعة من الرواة عن جعفر الصادق.
۸	توبة القداحي (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة وقال أخذ عن جعفر.
۹	ثابت بن أمية: ذکره الکشی فی رجال الشيعة وقال كان من الرواة عن جعفر الصادق.
۱۰	ثابت الأسدي (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة وقال صحب جعفر وأخذ عنه حديثاً كثيراً.
۱۱	ثور بن الوليد الخثعمي الكوفي: ذکره الکشی فی رجال الشيعة روى عن جعفر الصادق.
۱۲	جعفر بن مروان الزيات: ذکره الکشی فی رجال الشيعة.
۱۳	حذيفة بن الأحذب (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة.
۱۴	حريز بن محرز: ذکره الکشی فی رجال الشيعة.
۱۵	الحسين بن سفيان الكوفي: ذکره الکشی فی رجال الشيعة الرواة عن جعفر الصادق.

* جدول شماره ۲

در این جدول نام و احوال ۳۵ راوی که در لسان المیزان به نقل از کشی آمده، ولی در اختیار کنونی نیامده و تنها در دیگر منابع رجالی امامیه شرح حالی از آنان آمده، ذکر شده است.

شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی
۱. إدريس بن هلال (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة وقال كان من أحد رجال جعفر بن محمد وحدث.	۲. شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی برقی اورا از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده.

۱. به ترتیب پانزده راوی ذکر شده در این بخش، رک: لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۶-۵۶-۳۳۷-۴۰۲؛ ج ۲، ص ۲۳-۴۰-۵۱-۷۴-۷۷-۸۱-۸۵-۱۲۷-۱۸۲-۱۸۶-۲۸۴.

۲. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۳۴.

۳. رجال البرقی، ص ۲۷.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی
۲	إدريس بن يوسف: ذكره الكشي في رجال الشيعة وقال كان من رجال الصادق روى عنه محمد القمي. ^۱	برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. ^۲
۳	أديم بن عبدالله بن سعد الأشعري القمي: ذكره الكشي في رجال الشيعة روى عنه نوح الشيباني. ^۳	به ظاهر تصحیف «آدم بن عبدالله بن سعد الأشعري القمي» است. برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^۴
۴	إسحاق بن إبراهيم النخعي (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة وقال روى عن جعفر بن محمد الصادق. ^۵	به ظاهر تصحیف «اسحاق بن ابراهيم الجعفی» است. برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^۶
۵	إسحاق بن غالب الأسدي الكوفي (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة وقال كان شاعرا روى عن جعفر الصادق روى عنه صفوان بن يحيى. ^۷	نجاشی و حلی در موردش می گویند: ثقة و از راویان امام صادق علیه السلام است. او و برادرش عبدالله هر دو شاعرند هستند. نجاشی اضافه می کند: برای او کتابی است که عده ای از اصحاب چون صفوان از او روایت کرده اند. طوسی تنها او را از یاران امام صادق علیه السلام شمرده و ابن داود لفظ ثقة را در موردش به کار برده است. ^۸
۶	إسحاق بن فروخ مولى آل طلحة (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة وقال أخذ عن جعفر الصادق. ^۹	طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^{۱۰}
۷	إسحاق بن الهيثم الكوفي (ز): ذكره الكشي في رجال جعفر الصادق من الشيعة. ^{۱۱}	طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^{۱۲}
۸	أسد بن إسماعيل (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة ممن أخذ عن جعفر الصادق. ^{۱۳}	طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^{۱۴}

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۳۴.

۲. رجال البرقی، ص ۲۷.

۳. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۳۷.

۴. رجال البرقی، ص ۲۷؛ رجال الطوسی، ص ۱۵۶.

۵. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۴۳.

۶. رجال البرقی، ص ۲۸؛ رجال الطوسی، ص ۱۶۸.

۷. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۶۸.

۸. رجال النجاشی، ص ۷۲؛ خلاصة الأقوال، ص ۱۱؛ رجال الطوسی، ص ۱۶۲؛ رجال ابن داود، ص ۵۳.

۹. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۶۸.

۱۰. رجال الطوسی، ص ۱۶۷؛ رجال البرقی، ص ۲۸.

۱۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۷۷.

۱۲. رجال الطوسی، ص ۱۶۷؛ رجال البرقی، ص ۲۸.

۱۳. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۸۲.

۱۴. رجال الطوسی، ص ۱۶۸؛ رجال البرقی، ص ۴۰.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی
۹	إسرائيل بن أسمية الكوفي (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة وإنه من أصحاب جعفر الصادق. ^۱	طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^۲
۱۰	إسماعيل بن همام بن عبد الرحمن بن ميمون البصري (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة. روى عن علي بن موسى الرضا وغيره روى عنه العباس بن معروف وأحمد بن الحسن بن علي بن فضال وآخرون. ^۳	نجاشی او را مکنی به أباهمام و از راویان امام رضا علیه السلام ذکر کرده و می گوید: اسماعیل و پدر و جدش ثقة اند. برای او کتابی است که عده ای از او روایت کرده اند. طوسی، ابن داود و حلی نیز او را از اصحاب امام رضا علیه السلام ذکر کرده، ابن داود و حلی نیز گفته اند: اسماعیل و پدر و جدش ثقة هستند. ^۴
۱۱	أيوب بن أعين مولى بني طريف (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة من الرواة عن جعفر الصادق. ^۵	برقی او را از اصحاب امام کاظم علیه السلام ذکر کرده و طوسی او را از اصحاب امام صادق و کاظم علیه السلام شمرده است. ^۶
۱۲	أيوب بن حسن بن علي بن أبي رافع: ذكره الكشي في الرواة عن الصادق. ^۷	طوسی او را از اصحاب امام سجاده علیه السلام ذکر کرده است. ^۸
۱۳	بشر بن عتبة الرازي (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة من الرواة عن الباقر والصادق. ^۹	طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده با عنوان بشر بن عتبة الأسدی الکوفی. ^{۱۰}
۱۴	بشر بن غالب الكوفي: ذكره الكشي في رجال الشيعة و قال عالم فاضل جليل القدر و قال روى عن الحسين بن علي وعن ابنه زين العابدين روى أخوه عبدالله بن غالب من رواية عتبة بن بشير عنه. ^{۱۱}	برقی او را از اصحاب امام علی و حسن و حسین و سجاده علیه السلام ذکر کرده. طوسی نیز او را از اصحاب امام حسین و سجاده علیه السلام ذکر کرده است. ^{۱۲}
۱۵	بشر بن مسلمة الكوفي (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة روى عن جعفر الصادق وعنه محمد بن أبي عمير. ^{۱۳}	برقی او را از اصحاب امام کاظم علیه السلام ذکر کرده است. نجاشی در موردش عبارت «کوفی ثقة» را به کار برده و گفته: بشر از راویان امام صادق علیه السلام است و دارای کتابی است که ابن ابی عمیر از او روایت

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۸۵.
۲. رجال الطوسی، ص ۱۶۵؛ رجال البرقی، ص ۲۹.
۳. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۴۱.
۴. رجال النجاشی، ص ۳۰؛ رجال الطوسی، ص ۳۵۲؛ رجال ابن داود، ص ۶۰؛ خلاصة الأقوال، ص ۱۰.
۵. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۷۷.
۶. رجال البرقی، ص ۵۰؛ رجال الطوسی، ص ۱۶۴ و ۳۳۱.
۷. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۷۸.
۸. رجال الطوسی، ص ۱۱۰.
۹. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۷.
۱۰. رجال الطوسی، ص ۱۶۸.
۱۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۸.
۱۲. رجال البرقی، ص ۸-۹؛ رجال الطوسی، ص ۹۹ و ۱۱۰.
۱۳. لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۲.

شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی	ردیف
	کرده. طوسی او را از اصحاب امام صادق و کاظم علیهما السلام ذکر کرده و گفته: او ثقة است و دارای اصل. ابن داود و حلی نیز او را ثقة و از یاران امام صادق علیه السلام دانسته‌اند. ^۱	
۱۶ بکار بن کردم الکوفی: ذکره الکشی فی رجال الشيعة و قال روى عن جعفر الصادق والمفضل بن عمرو وغيرهما روى عنه يونس بن يعفور. ^۲	طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده‌اند. ^۳	
۱۷ بکر بن کردم الکوفی (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة و قال روى عن جعفر الصادق والمفضل بن عمرو وغيرهما روى عنه يونس بن يعقوب. ^۵	طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. ^۶	
۱۸ بکر بن کرب الصریفی (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة من الرواة عن جعفر الصادق وعن أبي جعفر الباقر. ^۷	طوسی او را از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام ذکر کرده است. ^۸	
۱۹ بکر الأرقط (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة من الرواة عن جعفر الصادق. ^۹	طوسی و برقی او را از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام ذکر کرده‌اند. ^{۱۰}	
۲۰ ثابت بن أبی سعید البجلي الکوفی (ز): ذکره الکشی فی رجال الشيعة وقال كان ثقة كثير الفقه روى عنه الأعمش. ^{۱۱}	طوسی او را از اصحاب از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. ^{۱۲}	
۲۱ ثابت بن شريح الصانع (ز): قال الکشی أخذ عن جعفر	نجاشی و طوسی او را ثقة و از راویان امام صادق علیه السلام ذکر کرده و	

۱. رجال البرقی، ص ۵۰؛ رجال النجاشی، ص ۱۱۱؛ رجال الطوسی، ص ۱۶۸ و ۳۳۳؛ الفهرست، ص ۹۷؛ رجال ابن داود، ص ۷۱؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۵.
۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۴.
۳. رجال الطوسی، ص ۱۷۱؛ رجال البرقی، ص ۴۰.
۴. گویا تصحیف راوی قبل، یعنی «بکار بن کردم الکوفی» است ولی ابن حجر رمز (ز) را برای «بکار» نیاورده، ولی برای «بکر» آورده است. همچنین این دو، در کتب رجالی شیعه نیز مجزا آمده‌اند و به تصحیف اشاره‌ای نشده است.
۵. لسان المیزان، ج ۲، ص ۵۶.
۶. رجال الطوسی، ص ۱۷۳.
۷. لسان المیزان، ج ۲، ص ۵۶.
۸. رجال الطوسی، ص ۱۲۷ و ۱۷۰.
۹. لسان المیزان، ج ۲، ص ۶۰.
۱۰. رجال الطوسی، ص ۱۷۳؛ رجال البرقی، ص ۴۰.
۱۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۷۷.
۱۲. رجال الطوسی، ص ۱۷۴.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی
	الصادق روی عنه عبیس بن هشام وعبدالله بن أحمد بن نهیک و غیرهما. ^۱	گفته‌اند دارای کتابی در انواع فقه است که عده‌ای مثل عبیس بن هشام و ابن نهیک آن را روایت کرده‌اند. حلی او را ثقه و از راویان امام صادق علیه السلام ذکر کرده و ابن داود او را ثقه دانسته و رمز «کش» را ذیل نامش آورده، یعنی او در رجال الکشی نیز ذکر شده است. ^۲
۲۲	ثابت مولى جریر (ز): ذکره الکشی فی رجال الشیعة و قال علی بن الحکم کان کوفیا دخل علی جعفر فصحبه وأسند عنه. ^۳	طوسی او را با عنوان «ثابت مولى جریر» از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. گویا «جریر» تصحیفی از «حریر» است. برقی ثابت مولى بنی جریر را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. ^۴
۲۳	جریر بن عثمان (ز): ذکره الکشی فی رجال الشیعة من الرواة عن جعفر الصادق و قال کان فقیها صالحا أعرف الناس بالمواریث. ^۵	برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده‌اند. ^۶
۲۴	جعفر بن ناجیه بن أبی عمار الکوفی (ز): قال الکشی کان من رجال الشیعة ممن روی عن جعفر الصادق. ^۷	برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده‌اند. ^۸
۲۵	جعیدة الهمدانی کوفی: ذکره الکشی و قال انه تابعی روی عن الحسن بن علی. ^۹	برقی و طوسی او را از اصحاب امام علی و حسن و حسین و سجاد علیه السلام ذکر کرده‌اند. ابن داود او را جزء معدوحین ذکر کرده است. ^{۱۰}
۲۶	جعفر مصغرا بن الحکم العبدی (ز): قال أبوعمر الکشی جمع کتابا عن جعفر کله صحیح معتمد علیه. ^{۱۱}	نجاشی او را ثقه و از اصحاب امام باقر علیه السلام ذکر کرده و می‌گوید: او دارای کتابی است. نجاشی نام فرزند او را «منذر» ذکر کرده و به ظاهر «منقر» که عسقلانی نقل کرده، تصحیف آن است. طوسی او را با عنوان

۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۷۷.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۱۶؛ رجال الطوسی، ص ۱۷۴؛ الفهرست، ص ۱۰۶؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۹؛ رجال ابن داود، ص ۷۷. با توجه به این که نام «ثابت بن شریح الصائغ» در اختیار معرفة الرجال امروزی وجود ندارد، احتمال این که ابن داود نسخه‌ای متفاوت از اختیار را در دست داشته تقویت می‌گردد.

۳. لسان المیزان، ج ۲، ص ۸۱.

۴. رجال الطوسی، ص ۱۷۴؛ رجال البرقی، ص ۴۱.

۵. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۰۳.

۶. رجال البرقی، ص ۴۱؛ رجال الطوسی، ص ۱۷۹.

۷. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۳۰.

۸. رجال البرقی، ص ۳۳؛ رجال الطوسی، ص ۱۷۶.

۹. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۳۲.

۱۰. رجال البرقی، ص ۶ و ۷؛ رجال الطوسی، ص ۵۹، ۹۳، ۱۰۰ و ۱۱۱؛ رجال ابن داود، ص ۹۰.

۱۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۳۲.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی
		«جیفر بن الحکم العبدی» از اصحاب امام صادق علیه السلام یاد کرده و ابن داود و حلی نیز او را ثقة دانسته‌اند. ^۱
۲۷	جماعة بن عبد الرحمن الصائغ الكوفي: قال الكشي كان صدوقا وله رواية عن جعفر الصادق ومعرفة بحديث أصحابه وكانت له حلقة وصحب أبان بن تغلب وغيره. ^۲	طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده. ^۳
۲۸	جناح بن عبد الحميد الكوفي: وثقه الكشي. ^۴	طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. ^۵
۲۹	حبيب بن بشر (ز): قال الكشي كان مستقيما من الرواة عن جعفر الصادق. ^۶	برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده‌اند. ^۷
۳۰	حسين بن حبيب: ذكره الكشي في رجال الشيعة فقال أخذ عن الصادق وعاب مالكا في تركه الأخذ عن الكاظم فاعتذر اليه. ^۸	برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده‌اند. ^۹
۳۱	الحسين بن زيد الكوفي: ذكره الكشي وقال هو حزمي منسوب الى بني حزمة بن مرة بن عوف. ^{۱۰}	طوسی می‌گوید: برای او کتابی است. ^{۱۱}
۳۲	مسلم بن تميم: ذكره الكشي في رجال الشيعة ممن أخذ عن جعفر الصادق. ^{۱۲}	برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. ^{۱۳}
۳۳	إسحاق بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي (ز): ذكره الكشي. روى عنه ابنه أحمد وعلي بن بزرج ومحمد بن أبي عمير وآخرون. ^{۱۴}	برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده و نجاشی او را از اصحاب امام صادق و کاظم علیه السلام که افرادی چون: علی بن بزرج از او روایت کرده‌اند و نیز عبارت «قمی ثقة» را در موردش به کار برده است.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۳۱؛ رجال الطوسی، ص ۱۷۸؛ رجال ابن داود، ص ۹۲؛ خلاصة الأقوال، ص ۳۷.

۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۳۴.

۳. رجال الطوسی، ص ۱۷۸.

۴. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۳۹.

۵. رجال الطوسی، ص ۱۷۸.

۶. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۶۸.

۷. رجال البرقی، ص ۴۱؛ رجال الطوسی، ص ۱۹۶.

۸. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۷۷.

۹. رجال البرقی، ص ۲۷؛ رجال الطوسی، ص ۱۹۵.

۱۰. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۸۴.

۱۱. رجال الطوسی، ص ۱۴۸.

۱۲. لسان المیزان، ج ۶، ص ۲۹.

۱۳. رجال البرقی، ص ۳۳.

۱۴. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۶۵.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح راویان در منابع رجالی امامیه به جز اختیار کنونی
		حلی و ابن داود گفته اند: او قمی و ثقة است. حلی می افزاید او از اصحاب امام صادق و کاظم علیه السلام است. ^۱
۳۴	جیبر بن حفص العثماني أبو الأسود الكوفي (ز)؛ ذکره الکشی فی رجال الشیعة. ^۲	طوسی ذیل عنوان «جیبر بن حفص العثماني (الغثماني)» کنیه اش را ابوالأسود ذکر کرده و گفته: کوفی، أسند عنه. ^۳
۳۵	حسان بن مهران الجمال: ذکره الکشی فی رجال الشیعة. ^۴	برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده. طوسی نیز او را از اصحاب امام باقر و صادق علیه السلام ذکر کرده و می گوید: برای حسان کتابی است که علی بن نعمان از او روایت کرده. نجاشی و حلی او را از اصحاب امام صادق و کاظم علیه السلام دانسته و او را با عبارت «ثقة ثقة» توصیف کرده و گفته اند: مولی بنی کاهل از بنی أسد و برادر صفوان است و نسبت به صفوان أصح و أوجه است. ^۵

* جدول شماره ۳

در این جدول نام و احوال ۱۶ راوی که در لسان المیزان به نقل از کشی آمده و نیز در اختیار کنونی و دیگر منابع رجالی امامیه از آنان سخن به میان آمده، ذکر شده است.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح حال راویان در اختیار کنونی	شرح راویان در دیگر منابع رجالی امامیه
۱	إبراهيم بن محمد بن العباس الخثلی القمی: ذکره الکشی فی رجال الشیعة و قال روی عن علی بن الحسين بن فضالة. ^۶	تنها در ابتدای اسناد ۹ روایت آمده و در تمامی موارد از «احمد بن ادریس قمی» نقل روایت کرده است. ^۷ * توضیح: مطالب با آنچه عسقلانی آورده متفاوت است.	طوسی و ابن داود گفته اند: فرد صالحی بود و از سعد بن عبدالله و دیگر قمیون و از علی بن حسن بن فضال روایت نقل کرده است. حلی می افزاید: از ائمه روایتی را نقل نکرده است. ^۸
۲	أديم بن الحر الخثعمی بیاع الهروی: ذکره الکشی فی رجال الشیعة. ^۹	نصر بن صباح گفته: ابوالحر و نامش أديم بن حروا و حذاء است و از اصحاب امام صادق. ^{۱۰} * توضیح: مطالب زیادتر از آنچه عسقلانی	نجاشی می گوید: أديم بن الحر الجعفی، ثقة و برای او اصلی است. طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده. ^{۱۱}

۱. رجال البرقی، ص ۲۸؛ رجال النجاشی، ص ۷۳؛ خلاصة الأقوال، ص ۱۱؛ رجال ابن داود، ص ۵۳.

۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۹۸.

۳. رجال الطوسی، ص ۱۷۸.

۴. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۹۸.

۵. رجال البرقی، ص ۲۷؛ رجال الطوسی، ص ۱۳۲ و ۱۹۳؛ الفهرست، ص ۱۶۵؛ رجال النجاشی، ص ۱۴۷؛ خلاصة الأقوال، ص ۶۴.

۶. لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴.

۷. اختیار معرفة الرجال، ص ۳، ۱۲۷، ۱۳۴، ۳۰۷، ۳۳۸، ۳۷۸، ۴۶۱، ۴۶۶ و ۵۰۵.

۸. رجال الطوسی، ص ۴۰۷؛ رجال ابن داود، ص ۱۸؛ خلاصة الأقوال، ص ۷.

۹. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۳۷.

۱۰. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۴۷.

۱۱. رجال النجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۰۶؛ رجال الطوسی، ص ۱۵۶.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح حال راویان در اختیار کنونی	شرح راویان در دیگر منابع رجال امامیه
		آورده است.	
۳	إسماعیل بن مهران بن محمد بن أبی نصر الکوفی (۱): قال الکشی له کتاب الملاحم وثواب القرآن والنوادر و غیر ذلک یروی عن مالک بن عطیة الأحمسی وجعفر بن محمد الصادق و غیرهما روی عنه سلمة بن الخطاب و یکر بن هشام و سهل بن زیاد و آخرون. ۱	عیاشی می گوید از علی بن حسن درباره اسماعیل پرسیدم، گفت: او به غلو متهم است. اما عیاشی در موردش عبارت «کان تقیا ثقة خیرا فاضلا» را به کار برده و گفته: بر او دروغ می یستند. ۲ * توضیح: مطالب با آنچه عسقلانی آورده متفاوت است.	برقی او را از اصحاب امام رضا (ع) ذکر کرده است. زراری کتاب ملاحم را برای او ذکر کرده و غضائری درباره اش گفته: «لیس حدیثه بنقی، یضطرب تارة ویصلح اخرى و یروی عن الضعفاء کثیرا». نجاشی گفته: اسماعیل ثقة است و براو اعتماد می شود. او از جماعتی از اصحاب ما از امام صادق (ع) روایت کرده و کشی او را از اصحاب امام رضا (ع) ذکر کرده است. او صاحب کتاب های الملاحم، ثواب القرآن، النوادر، الاهلیج، صفة المؤمن والفاجر، خطب امیرالمؤمنین (ع) است. طوسی او را، جزء اصحاب امام صادق و رضا (ع) ذکر کرده و جز کتاب های پیشین، کتاب العلل را نیز برای او نام برده و او را صاحب اصل دانسته است. ابن داود نام او را هم در بخش ممدوحین و هم در بخش مجروحین آورده و می گوید: غضائری به او اضطراب و روایت از ضعفاء را نسبت داده ولی ارجح اعتماد براوست و ثقة است. حلی براو اعتماد کرده و با وجود ذکر نقدهای غضائری براو، می گوید: روایتش نزد من مورد قبول است به جهت شهادت طوسی و نجاشی بر ثقة بودنش. ۳
۴	بشیر النبال الشیبانی الکوفی (۲): ذکره الکشی فی رجال الشیعة من الرواة عن أبی جعفر الباقر وجعفر الصادق. روی عنه أبان بن عثمان الأحمر. ۴	بشیر روایتی را از امام صادق (ع) نقل کرده است. کشی ذیل نام او نیز روایتی را ذکر کرده است. ۵ * توضیح: مطالب با آنچه عسقلانی آورده متفاوت است.	برقی و طوسی بشیر را از اصحاب امام باقر و صادق (ع) ذکر کرده اند. این داود او را جزء ممدوحین آورده است. حلی می گوید: کشی روایتی را در موردش آورده که صراحت در تعدیل او ندارد. در سند این روایت محمد بن سنان و صالح بن أبی حماد هستند. در نهایت حلی می گوید: «فأنا فی روایتہ متوقف». ۶
۵	بکر بن أعین (۳): ذکره الکشی فی رجال الشیعة من الرواة عن أبی جعفر و ولده. ۷	کشی ذیل نام او روایتی را ذکر کرده که نشان از وثاقت اوست. در این روایات امام صادق (ع) عباراتی همچون «رحم الله بکیرا» را درباره او استفاده کرده است و نیز	برقی او را از اصحاب امام باقر (ع) و طوسی او را از اصحاب امام صادق (ع) ذکر کرده اند. حلی می گوید: «مشکور مات علی الاستقامة». ۲

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۳۹.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۵۸۹.

۳. رجال البرقی، ص ۵۵؛ رسالة أبی غالب الزراری، ص ۱۷۳؛ رجال الغضائری، ص ۳۸؛ رجال النجاشی، ص ۲۶؛ رجال الطوسی، ص ۱۶۱ و ۳۵۲؛ الفهرست، ص ۲۷؛ رجال ابن داود، ص ۵۹ و ۴۲۸؛ خلاصة الأقوال، ص ۹.

۴. لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۱.

۵. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۲۲ و ۳۶۹.

۶. رجال البرقی، ص ۱۳ و ۱۷؛ رجال الطوسی، ص ۱۲۷ و ۱۶۹؛ رجال ابن داود، ص ۷۱؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۵.

۷. لسان المیزان، ج ۲، ص ۶۱.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح حال راویان در اختیار کنونی	شرح راویان در دیگر منابع رجالی امامیه
		بعد از وفاتش فرمود: «لقد أنزل الله بين رسوليه ١ و بين أمير المؤمنين». * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	
٦	ثعلبة بن ميمون الكوفي أبو اسحاق (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة. ٣	كشي از قول محمد بن عيسى آورده: ثعلبة فردی ثقة و فاضل و شناخته شده در میان علماء و فقهاء و از بزرگان است. ٤ * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	نجاشی در موردش عبارت «كان وجه في اصحابنا» را آورده و گفته: ثعلبة مردی قاری، فقیه، لغوی، نحوی راوی، نیکو کردار، زاهد و کثیرالعبادة بود که از امام صادق و کاظم عليه السلام روایت کرده و برای او کتابی است که جماعتی چون: عبدالله بن محمد المزخرف و علی بن أسباط روایت کرده اند. برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق و کاظم عليه السلام ذکر کرده و این داود و حلی عبارتی همانند عبارات نجاشی را در موردش آورده اند. ٥
٧	جابر بن أعصم المكفوف (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة. ٦	كشي با عنوان «جابر المكفوف» از او یاد کرده و روایتی را از امام صادق عليه السلام در باره اش نقل کرده است. ٧ * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	برقی و طوسی عنوان جابرالمکفوف را از اصحاب امام صادق عليه السلام ذکر کرده و این داود و حلی با عنوان جابرالمکفوف از او یاد کرده و روایت کشی در مورد او را ذکر کرده اند. ٨
٨	جبريل بن أحمد الفاريسي أبو محمد الكشي: قال الكشي حدثنا عنه محمد بن مسعود وغيره وكان مقيما بكش له حلقة كثير الرواية وكان فاضلا متحريرا كثير الأفضال على الطلبة. ٩	او از مشایخ کشی است که در اسناد بسیاری از روایات رجال/کشی آمده. ١٠ * توضیح: مطالب با آنچه عسقلانی آورده متفاوت است.	طوسی او را در باب افرادی آورده که از ائمه روایت نقل نکرده اند و می گوید: جبریل مقیم در کش بود و او از علمای عراق و قم و خراسان بسیار روایت نقل کرده است. ١١
٩	جويرية بن مسهر العبدي (ز): ذكره الكشي في رجال الشيعة و قال كان من خيار التابعين. ١	روایتی از او از امام علی عليه السلام نقل شده است که حضرت دربارہ دوستان داران اهل بیت عليهم السلام به او سفارش می کند و او را	برقی و حلی او را از خواص اصحاب امام علی عليه السلام ذکر کرده که به همراه او در صفین به شهادت رسید. طوسی نیز او را از اصحاب امام علی عليه السلام ذکر

٢. رجال البرقي، ١٣٤٢ش، ص ١٤؛ رجال الطوسي، ص ١٧١؛ خلاصة الأقوال، ص ٢٨.

١. اختيار معرفة الرجال، ص ١٨١.

٣. لسان الميزان، ج ٢، ص ٨٢.

٤. اختيار معرفة الرجال، ص ٤١٢.

٥. رجال النجاشي، ص ١١٧؛ رجال البرقي، ص ٤٨-٤٩؛ رجال الطوسي، ص ١٧٤ و ٣٣٣؛ رجال ابن داود، ص ٧٨؛ خلاصة
الأقوال، ص ٣٠.

٦. لسان الميزان، ج ٢، ص ٨٦.

٧. اختيار معرفة الرجال، ص ٣٣٥.

٨. رجال البرقي، ص ٤٤؛ رجال الطوسي، ص ١٧٦؛ رجال ابن داود، ص ٧٧؛ خلاصة الأقوال، ص ٣٥.

٩. لسان الميزان، ج ٢، ص ٩٤.

١٠. برای نمونه رک: اختيار معرفة الرجال، ص ٦، ١٣، ١٤، ١٦، ٤٦ و ٤٦.

١١. رجال الطوسي، ص ٤١٨.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح حال راویان در اختیار کنونی	شرح راویان در دیگر منابع رجال امامیه
		۲ بشارت می دهد. * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	۳ کرده است.
۱۰	حبیب بن العلاء الملعلی أو الملعلا السجستانی(ز): ذکر عنه الکشی أنه سمع من جعفر الصادق قصة فی الكتاب الذی أنزل علی موسی فجعله عند هارون واستمر عند ذریته الی أن أضاعه بعضهم وساقها مطولة وأثار الوضع لایحة علیها. ۴	کشی او را با عنوان «حبیب السجستانی» آورده و از قول عیاشی می گوید: حبیب ابتدا جزء گروهی از خوارج بود، سپس داخل این مذهب (امامیه) و از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام شد. ۵ * توضیح: مطالب با آنچه عسقلانی آورده متفاوت است.	برقی او را از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام ذکر کرده. طوسی او را از اصحاب امام سجاد و باقر و صادق علیهما السلام ذکر کرده و ابن داود و حلی نیز همان اقوال کشی را در موردش آورده اند. ۶
۱۱	حبیب بن مظهر الأسدی(ز): قال الکشی کان من أصحاب علی ثم کان من أصحاب الحسن والحسین و ذکر له قصة مع میثم الثمار و یقال أن حبیب بن مظهر قتل مع الحسین بن علی. ۷	کشی او را با عنوان «حبیب بن مظهر الأسدی» آورده و روایتی طولانی که به ماجرای بین حبیب و میثم تمار اشاره دارد را نقل کرده است که میثم خبر از شهادت او با امام حسین علیه السلام را می دهد. ۸ * توضیح: مطالب با آنچه عسقلانی آورده شباهت دارد.	برقی او را با عنوان «حبیب بن مظهر الأسدی» از اصحاب امام علی علیه السلام ذکر کرده و طوسی نیز او را از اصحاب امام علی و حسن و حسین علیهما السلام ذکر کرده. ۹
۱۲	حجر بن زائدة الحضرمی الکندی(ز): ذکره الکشی فی رجال الشیعة. ۱۰	کشی روایتی ذیل نام او نقل کرده است. همچنین حجر در اسناد و متن روایات دیگری از اختیار نیز آمده و از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام شمرده شده و در روایاتی از سوی امام صادق علیه السلام مورد مذمت قرار گرفته. ۱۱ * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. طوسی می گوید: برای او کتبی است که برخی مانند عبدالله بن مسکان از او روایت کرده اند. مشخص می شود که «عبدالله بن مسکان» که عسقلانی ذکر کرده تصحیفی از عبدالله بن مسکان است. نجاشی می گوید: او ثقة و صحیح المذهب و فردی صالح از این امت است و از امام باقر و صادق علیهما السلام روایت کرده. برای او کتبی است که عده ای از اصحاب روایت کرده اند. ابن داود در موردش گفته: ثقة و صحیح المذهب است. نجاشی او را ثقة دانسته و کشی او را تضعیف کرده و روایتی از امام صادق علیه السلام آورده که حضرت درباره او و عامر بن جعاعه گفته «لا تغرالله لهما». ۱۲
۱۳	حسین بن بشار الواسطی(ز): ذکره الکشی	کشی ذیل نام او روایتی آورده که دلالت بر	طوسی او را از اصحاب امام کاظم و رضا علیهما السلام ذکر کرده و در موردش عبارت

۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۴۴.
۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۰۶.
۳. رجال البرقی، ص ۵؛ خلاصة الأقوال، ص ۱۹۳؛ رجال الطوسی، ص ۵۹.
۴. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۷۱.
۵. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۴۷.
۶. رجال البرقی، ص ۱۵ و ۱۸؛ رجال الطوسی، ص ۱۱۳، ۱۳۲ و ۱۸۵؛ رجال ابن داود، ص ۹۸؛ خلاصة الأقوال، ص ۶۸.
۷. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۷۳.
۸. اختیار معرفة الرجال، ص ۷۸-۷۹.
۹. رجال البرقی، ص ۴ و ۷؛ رجال الطوسی، ص ۶۰، ۹۳ و ۱۰۰.
۱۰. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۸۰.
۱۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۰، ۳۲۱ و ۴۰۷.
۱۲. رجال البرقی، ص ۴۶؛ رجال الطوسی، ص ۱۹۲؛ الفهرست، ص ۱۶۳؛ رجال النجاشی، ص ۱۴۸؛ رجال ابن داود، ص ۱۰۰ و ۴۳۷.

ردیف	شرح راویان در لسان المیزان	شرح حال راویان در اختیار کنونی	شرح راویان در دیگر منابع رجالی امامیه
	فی رجال الشیعة روی عن الکاظم وولده. روی عنه محمد بن أسلم. ^۱	ایسن دارد که حسین بعد از وفات امام کاظم علیه السلام در دلش تمایل به واقفیه داشته، ولی پس از ملاقات با امام رضا علیه السلام حقیقت را دریافته است. * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	«ثقة صحيح» را به کار برده است. حلی او را از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته و به آنچه شیخین در مورد او آورده اند اعتماد کرده. حلی «ثقة صحيح» را در موردش آورده و می گوید: کشی نیز گفته او از واقفیه به سوی حق برگشته است. ^۲
۱۴	حسین بن حمزة ذکره الکشی فی رجال الشیعة أخذ عن جعفر الصادق. ^۴	حسین بن ابی حمزة که طبق نقل رجالین دیگر همان «حسین بن حمزة» است، در اسناد برخی روایات کشی آمده و در روایتی که کشی ذیل نامش آورده، با عبارت «ثقة فاضل» یاد شده است. * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	نجاشی ذیل عنوان «حسین بن حمزة اللیثی الکوفی» می گوید: ابن بنت ابی حمزة الثمالی، ثقة و از راویان امام صادق علیه السلام است و برای او کتابی است که برخی مانند ابن ابی عمیر روایت کرده اند. طوسی نیز کلامی همانند نجاشی در موردش ذکر کرده. حلی پس از قول کشی و نجاشی در مورد او، می گوید: لفظ «ابی» بین حسین و حمزة ساقط شده است و جایز است که او فرزند فرزند ابی حمزة باشد و نسبتش با ابی حمزة غلبه یافته باشد. در هر حال این مرد نزد من مقبول الروایة است. ^۶
۱۵	الحسین بن زرارة بن أعین الکوفی: ذکره الکشی فی رجال جعفر الصادق. ^۷	روایتی از او نقل شده که از قول پدرش «زرارة» مطالبی را برای امام صادق علیه السلام ذکر می کند و امام نیز خیر دنیا و آخرت را برای پدرش می خواهد و رضایت خود از پدرش را بیان می دارد. * توضیح: مطالب زیادتر و متفاوت از آنچه که عسقلانی آورده است.	برقی و طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده اند. ^۹
۱۶	الحسین بن صالح الخثعمی (ز): ذکره الکشی فی رجال الشیعة. ^{۱۰}	ذیل عنوان «حمزة بن یزید» روایتی از حسین بن صالح نقل شده است. ^{۱۱}	طوسی او را از اصحاب امام رضا علیه السلام ذکر کرده است. ^{۱۲}

آنچه که از مجموع مطالب ذکر شده در سه جدول فوق حاصل گردید، عبارت است از:

۱. از احوال مجموع ۶۶ راوی که عسقلانی در لسان المیزان به نقل از کشی آورده است، تنها از احوال شانزده راوی در رجال الکشی سخن به میان آمده است که این مقدار «۲۴/۲۵»

۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۴۴۹.

۳. رجال الطوسی، ص ۳۳۴؛ خلاصة الأقوال، ص ۴۹.

۴. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۸۰.

۵. اختیار معرفة الرجال، ص ۴۰۶.

۶. رجال النجاشی، ص ۵۴؛ رجال الطوسی، ص ۱۸۲ و ۱۹۶؛ الفهرست، ص ۱۴۴؛ خلاصة الأقوال، ص ۵۰.

۷. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۸۴.

۸. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۱.

۹. رجال البرقی، ص ۲۶؛ رجال الطوسی، ص ۱۹۵.

۱۰. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۸۷.

۱۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۶۱۵.

۱۲. رجال الطوسی، ص ۳۵۶.

درصد از مجموع راویان را شامل می‌شود.

۲. از احوال پنجاه راوی که در لسان المیزان به نقل از کشی آمده است، در اختیار کنونی سخنی به میان نیامده که این مقدار نیز «۷۵/۷۵» درصد از مجموع راویان را شامل می‌شود.
۳. همچنین از مقایسه منقولات عسقلانی و مطالب موجود در اختیار کنونی در خصوص شانزده راوی مذکور، مشخص گردید که در اغلب موارد در بیان احوال راوی، بین لسان المیزان و اختیار کنونی تفاوت به چشم می‌خورد که این موارد را در جدول شماره ۳ و در ستون «شرح حال راویان در اختیار کنونی» ذکر کرده‌ایم.

۶. منقولات عسقلانی از ابن ابی طی

در این بخش منقولات عسقلانی را از ابن ابی طی، از لسان المیزان استخراج و با منقولات او از رجال الکشی مقایسه نموده و به قرآینی دست یافته‌ایم که موجود بودن اصل کتاب رجال الکشی نزد عسقلانی را تقویت می‌کند. همچنین این گزاره که نقل عسقلانی از رجال الکشی، به واسطه کتاب الحوای فی طبقات الامامیه ابن ابی طی است را با چالش مواجه می‌سازد؛ از جمله:

۶ - ۱. شیوه نقل قول عسقلانی از ابن ابی طی

تا آنجا که نگارندگان این مقاله جستجو کردند، عسقلانی در لسان المیزان ۵۸ مورد از ابن ابی طی نقل مطلب کرده است که از این میان، سی و هشت مرتبه با عبارت «ذکره ابن ابی طی»^۱ و نیز سیزده مرتبه با عبارت «قال ابن ابی طی»^۲ و در مابقی موارد نیز با عبارت‌هایی همچون: «قرأته بخط بن ابی طی» یا «قرأت بخط ابن ابی طی» یا «نقلت من خط ابن و نیز «نقله ابن ابی طی»^۴ و «نقلته هكذا ملخصاً من کتاب ابن ابی طی»^۵ و «ورد ذلك ابن ابی طی»^۶ به نقل مطلب از ابن ابی طی پرداخته است. منقولات عسقلانی از ابن ابی طی، در یک تقسیم‌بندی عبارت‌اند از:

یک. مواردی که عسقلانی پس از بیان شرح حالی از راوی، تنها می‌گوید: «ذکره ابن

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۰، ۳۴۲، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۶، ۴۲۹، ۴۸۴، ۴۹۲؛ ج ۲، ص ۲، ۶۰، ۸۲، ۱۰۶،

۱۹۰، ۱۹۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۷، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۵، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۶، ۲۷۹، ۳۱۲؛ ج ۳، ص ۲۴۰؛

ج ۵، ص ۳۱۷؛ ج ۶، ص ۱۹۶، ۱۸۸، ۲۱۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۳۳، ۳۸۷، ۳۹۲، ۴۱۵، ۴۳۱، ۴۴۳، ۴۴۹؛ ج ۲، ص ۱۱۰، ۲۶۷، ۴۹۶؛ ج ۳، ص ۴۰۴، ۴۰۴؛ ج ۴، ص ۲۲۳؛ ج ۵، ص ۳۱۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۰۷، ۴۳۶؛ ج ۲، ص ۶۱؛ ج ۷، ص ۵۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۴۰.

۵. همان، ج ۵، ص ۳۰۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۴۶۰.

أبی طی» بدون این که نامی از منبع خود بیاورد. در این گونه موارد، علاوه بر آن که نام کتاب ابن أبی طی مشخص نیست، بیان گرایین مطلب نیز است که ابن أبی طی شرح حالی از آن راوی نیاورده و فقط نام او را ذکر کرده است؛ به عنوان نمونه، ابن حجر در شرح حال إبراهیم بن بشیر الرازی می گوید:

روی عنه علی بن العباس بن الواقد وقال کان أدیباً شاعراً له الإرشاد فیما یلزم العباد
مجلد وله غیر ذلک من التصانیف علی مذهب الشیعة الإمامیة ذکره بن أبی طی.^۱

چنانچه در مواردی دیگر از این دست، ابن حجر به نام کتاب ابن أبی طی نیز اشاره می کند.^۲
دو. مواردی که عسقلانی علاوه بر آن که خود شرح حالی از راوی بیان می کند، اطلاعاتی را هم از جانب ابن أبی طی ارائه می دهد؛ به عنوان نمونه، در شرح حال أسامة بن أبی أسامة أحمد بن محمد بن أبی أسامة الحلبي می گوید:

اللغوی أخذ عن أبیه وجده والعین رزی و غیرهم وصنف کتاباً فی الألفاظ و کان عالماً
بالعربیة فاضلاً ذکره بن أبی طی فی رجال الإمامیة وقال مات بعد الثمانین وأربع مائة.^۳

سه. در مواردی نیز عسقلانی تنها نام راوی را می آورد و سپس مطالبی را که ابن أبی طی در مورد راوی بیان کرده را ذکر می کند؛ به عنوان نمونه، در شرح حال إدريس بن سالم بن محمد الموصلی می گوید:

قال بن أبی طی ثقة من رجال الشیعة و علمائها صنف المنهاج فی الإمامة و شرح قصيدة
السید الحمیری و کان فی المائة السادسة.^۴

سخن در این است که عسقلانی در خصوص مطالبی که از ابن أبی طی آورده می گوید:
«آن را ابن أبی طی در کتابش ذکر کرده است» و یا «آن را ابن أبی طی ذکر کرده» یا «آن را از خط
ابن أبی طی نقل می کنم» نیز «آن را به صورت خلاصه از کتاب ابن أبی طی نقل می کنم» و یا
«آن را به خط ابن أبی طی خواندم»؛ یعنی عسقلانی در لسان المیزان در نقل قول های خود از

۱. همان، ج ۱، ص ۴۰؛ نیز ج ۱، ص ۳۸۲ و ۴۲۹؛ ج ۶، ص ۱۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۳؛ نیز ج ۱، ص ۴۶۰؛ ج ۲، ص ۶۰-۲۷۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۴۲؛ نیز ج ۱، ص ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۵، ۴۳۱، ۴۴۳، ۴۴۹ و ۴۸۴؛ ج ۲، ص ۲، ۱۰۶، ۱۱۰، ۲۶۷،

۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۶ و ۳۱۲؛ ج ۳، ص ۴۰۴؛ ج ۴، ص ۲۲۳؛ ج ۵، ص ۳۱۰ و ۳۱۷؛ ج ۶، ص ۱۹۶ و ۲۱۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۳۳؛ نیز ج ۱، ص ۳۶۰، ۳۷۹، ۳۸۳ و ۳۹۲؛ ج ۲، ص ۸۲، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۵،

۲۷۵، ۲۷۶ و ۲۷۹؛ ج ۳، ص ۲۴۰.

ابن ابی طی همواره براین مطلب تأکید داشته است که نام او را بیان کند. حال چگونه ممکن است، عسقلانی منقولات خود از رجال الکشی را از کتاب ابن ابی طی جدا کرده باشد و با عبارت‌هایی نظیر «ذکره أبو عمرو الکشی» و «ذکره الکشی» به خود کشی نسبت داده و بدون اشاره به منبع اصلی (کتاب ابن ابی طی) و مؤلفش، به صورت مجزا بیاورد؟ براین اساس، این که عسقلانی منقولات خود از کشی را از نسخه‌ای که از رجال الکشی در اختیار داشته بیان کرده باشد، احتمالی است که جزاین، منطقاً صحیح به نظر نمی‌رسد.

۶- ۲. منابع مورد استفاده عسقلانی از ابن ابی طی

عسقلانی در لسان المیزان در اغلب موارد، منقولات خود از ابن ابی طی را همراه با نام منبع ذکر کرده است. عناوین کتاب‌های ابن ابی طی که مورد استفاده عسقلانی قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از:

۱. رجال الامامية،^۱
۲. رجال الشيعة،^۲
۳. كتاب الإمامية،^۳
۴. شیوخ الشيعة: «ذکره ابن ابی طی فی شیوخ الشيعة»،^۴
۵. شيعة الإمامية: «ذکره ابن ابی طی فی الشيعة الإمامية»،^۵
۶. رجال الشيعة الإمامية: «ذکره ابن ابی طی فی رجال الشيعة الإمامية»،^۶
۷. تاريخ،^۷
۸. الإمامية،^۸
۹. مصنف.^۹

این در حالی است که است که عسقلانی در لسان المیزان به نقل از یاقوت حموی، شرح

۱. همان، ج ۱، ص ۳۴۲؛ ج ۲، ص ۲۷۳ و ۲۷۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۶۰، ۳۷۹، ۳۸۲ و ۴۸۴؛ ج ۲، ص ۶۰، ۸۲، ۱۰۶، ۱۴۰، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶ و ۳۱۲.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۷۳.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۶۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۷۵.

۶. همان، ج ۲، ص ۲۷۵.

۷. همان، ج ۵، ص ۳۱۰.

۸. همان، ج ۱، ص ۳۵۳؛ ج ۳، ص ۲۴۰؛ ج ۶، ص ۱۹۶ و ۲۱۸.

۹. همان، ج ۱، ص ۴۶۰.

حال ابن ابی طی را نیز گزارش کرده است و ضمن برشمردن برخی تألیفاتش، از کتاب الحاوای فی رجال الامامیه نیز نام برده و در ادامه می گوید:

قلت ووقف علی تصانیفه وهو کثیر الأوهام والسقط والتصحیف.

لذا مشخص است که عسقلانی کتاب الحاوای ابن ابی طی را می شناخته و آن را در اختیار داشته؛ چراکه می گوید: «ووقف علی تصانیفه» و نمی گوید: «ووقف علی بعض تصانیفه». از طرفی، عسقلانی در گزارش های خود از ابن ابی طی، نامی از کتاب الحاوای نبرده، بلکه از کتاب های دیگر او استفاده کرده است. پس نمی توان گفت که عسقلانی منقولات خود از رجال الکشی را به واسطه کتاب الحاوای ذکر کرده باشد؛ چرا که به نظر این کتاب مورد استفاده عسقلانی قرار نگرفته است و اگر این کتاب مرجع او در منقولاتش از رجال الکشی بود، طبق عادتش حداقل یک مرتبه به نام ابن ابی طی و کتاب الحاوای اشاره ای می کرد. جعفریان می گوید:

در منابع نام هایی چون: «رجال الشیعة»، «تاریخ الامامیه»، «طبقات الامامیه»، «الحاوای فی رجال الامامیه»، «رواة الشیعة و مصنفیها» «تاریخ العلماء» آمده که به احتمال زیاد همگی عنوان یک کتاب هستند. به نظر می رسد، نامی که یاقوت آورده، یعنی همان «الحاوای فی رجال الامامیه»، از همه دقیق تر باشد.

جعفریان خود نام الحاوای فی رجال الامامیه را برای کتاب آورده که ترکیبی است از دو عنوان «رجال الشیعة» و «رجال الامامیه» و در جایی دیگر نیز عنوان «طبقات الامامیه» را ذکر کرده که ریشه در نظریه او در یکسان بودن عناوین کتاب دارد.^۱ البته سیستمی نیز از کتاب با عنوان «الحاوای فی طبقات الامامیه» نام برده است.^۲ در نقد کلام جعفریان باید گفت: یک. جعفریان خود این مطلب را با قاطعیت بیان نکرده، بلکه آن را تنها یک احتمال شمرده است.

دو. بعید است رجالی خبره ای چون عسقلانی، در خصوص ذکر نام یک منبع تا این اندازه کلامشان دچار اضطراب و پراکنده گویی باشد و هر بار از روی تفنن، یک منبع را با عنوانی متفاوت یاد کند؛ ضمن این که این عناوین، توسط برخی به صورت کتابی مجزا برای ابن ابی طی گزارش شده است. ابن شاکر کتبی، عنوان «تاریخ العلماء» و «أسماء رواة الشیعة و

۱. الحاوای فی رجال الشیعة الامامیه، ص ۳۴-۳۵.

۲. قبسات فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱۷۳.

مصنفیها» را تفکیک کرده است.^۱ فکرت نیز «الحاوی فی رجال الأمامیة»، «طبقات الأمامیة» و «تاریخ العلماء» را عناوینی مجزا ذکر کرده است.^۲

سه. تفاوت این عناوین از چند جهت مشخص است:

۱. عنوان الحاوی فی رجال الامامیة نظربه راویان امامی مذهب (معتقد به دوازده امام) دارد، ولی در عنوان «رجال الشیعة» راویان شیعه به طور عام (زیدی، واقفی، فطحی و...) ذکر شده است.

۲. عناوینی که لفظ «رجال» در آن ها آمده ناظر به علم رجال هستند؛ در حالی که عناوین «تاریخ الأمامیة» و «تاریخ العلماء» به دانش تراجم هم مربوط می شوند.

۳. عنوان «رواة الشیعة و مصنفیها» ناظر به موضوع فهرست نگاری نیز هست، مطلبی که از عناوین «رجال الشیعة» یا «الحاوی فی رجال الأمامیة» برداشت نمی گردد.

۷. پیشنهادهای پژوهشی

* متأخران و معاصرین اهل تسنن چه رویکردی به منقولات عسقلانی از منابع تشیع دارند؟
* چرا عسقلانی به گزارش از مصادر شیعه در لسان المیزان نسبت به دیگر آثارش، بیشتر توجه داشته است؟

* لسان المیزان، از جمله منابع رجالی اهل سنت درباره راویان ضعیف است، آیا عسقلانی با گزارش از راویان شیعه، قصد نقد و طعن به تشیع را در داشته؟
* گزارش های عسقلانی از رجال الکشی، اغلب در اختیار معرفة الرجال امروزی یافت نمی شوند. آیا گزینش طوسی موجب حذف این مطالب شده است؟
* عسقلانی از چه روی در لسان المیزان از کتب ابن ابی طی بهره برده، حال آن که خود می گوید: «وقف علی تصانیفه و هو کثیر الأوهام و السقط و التصحیف»؟

نتیجه

از کتاب رجال الکشی، شیخ طوسی کتابی را با نام اختیار معرفة الرجال استخراج نمود. به واسطه این استخراج و به مرور زمان، اصل کتاب کشی از بین رفت. همواره دغدغه هایی بین

۱. فوات الوفيات، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۱.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۱۴۵۸.

۳. دانش رجال از دیدگاه اهل سنت، ص ۱۸۲.

رجالیون در بازسازی و بازآفرینی اصل رجال الکشی بوده است. از این بین، بعضی رجالیون نقل قول‌هایی از کشی دارند که مشخصاً در اختیار معرفة الرجال موجود نیست. این فقرات می‌تواند در بازآفرینی رجال مفقود کشی به کار آید؛ از جمله عسقلانی در لسان المیزان فقرات متعددی از رجال الکشی نقل نموده که در اختیار معرفة الرجال موجود نیست. بعضی دانشیان رجال متاخر بر این باورند که ابن حجر به واسطه ابن ابی طی و کتاب الحاوی او، به نقل از رجال الکشی پرداخته است. این مقاله ضمن تحلیل داده‌ها و گزارش‌های عسقلانی از ابن ابی طی و نیز مقایسه بین آن‌ها، به این گزاره متمایل شده است که فرضیه نقل واسطه عسقلانی (ابن ابی طی) از رجال الکشی صحیح نبوده و عسقلانی خود گزارش‌های موجود را از نسخه‌ای که از اصل رجال الکشی داشته، نقل نموده است. از این رو، گزارش‌های عسقلانی می‌تواند به عنوان منبعی مستقل و معتبر در بازآفرینی رجال الکشی به کار آید. همچنین مشخص گردید که از احوال مجموع ۶۶ راوی که عسقلانی در لسان المیزان به نقل از کشی آورده است، تنها از احوال شانزده راوی در اختیار معرفة الرجال سخن به میان آمده است که این مقدار «۲۴/۲۵» درصد از مجموع راویان را شامل می‌شود. همچنین از احوال پنجاه راوی که در لسان المیزان به نقل از کشی آمده است، در اختیار کنونی سخنی به میان نیامده که این مقدار نیز «۷۵/۷۵» درصد از مجموع راویان را شامل می‌شود. تفاوت تعابیر به کار رفته در مورد شانزده راوی مذکور نیز مطلب دیگری بود که از مقایسه منقولات عسقلانی و مطالب موجود در اختیار کنونی حاصل گردید.

کتابنامه

- اختیار معرفة الرجال، محمد بن عمرکشی، تصحیح: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد راغب حلبی، تحقیق: محمد کمال، حلب، دارالقلم، ۱۴۰۹ق.
- الأعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام و الجزيرة، محمد بن علی بن شداد، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- الانوار الساطعة في المائة السابعة، محمد محسن آقابزرگ تهرانی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- الحاوی فی رجال الشيعة الامامية، رسول جعفریان، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۹ش.
- الرجال، احمد بن حسين غضائری، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: دارالحديث، ۱۳۶۴ش.
- الرجال، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵ش.

الرجال، احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح: حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.

الرجال، حسن بن علی بن داود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.

الرجال، محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ ش.

الرواشح السماویة، محمدباقر حسینی استرآبادی، تحقیق: غلامحسین قیصریه‌ها و نعمت‌الله جلیلی، چ ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش.

الصحيح، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق.

الصحيح، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

الفهرست، محمد بن حسن طوسی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ ق.

المسند، احمد بن حنبل، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ ق.

آشنایی با کتب رجال شیعه، محمدکاظم رحمان ستایش، تهران: انتشارات سمت و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۵ ش.

بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه، محمدکاظم رحمان ستایش، محمدرضا جدیدی نژاد، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴ ش.

تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی زبیدی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

تأویل مختلف الحدیث، عبدالله بن مسلم بن قتیبة، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.

تذکره الحفاظ، شمس الدین ذهبی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.

تفسیر و مفسران، محمدهادی معرفت، قم: انتشارات تمهید، ۱۳۸۸ ش.

تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، تهران: انتشارات جهان، بی تا.

خاتمه مستدرک الوسائل، حسین نوری، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۵ ق.

خلاصة الاقوال، حسن بن يوسف حلی، نجف: دارالذخائر، ۱۴۱۱ ق.

دانش رجال از دیدگاه اهل سنت، محمدرضا جدیدی نژاد، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی، محمدآصف، فکرت، بی جا: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی تا.

رجال تفسیری، عبدالله جوادی آملی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳ ش.

رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، احمد بن محمد ابو غالب زراري، قم: مركز البحوث و التحقيقات الإسلامية، ۱۳۶۹ ش.

شرح نهج البلاغة، عزالدین بن ابی الحدید، تصحیح: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار

احیاء الكتب العربية، ۱۳۷۸ق.

صورة الأرض، محمد بن حوقل، ترجمه و توضیح: جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶ش.

طبقات الحفاظ، جلال‌الدین سیوطی، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۳ق.

فوات الوفيات، محمد بن شاکر کتبی، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دارصادر، ۱۹۷۴م.

قبسات فی علم الرجال، سید محمدرضا سیستانی، تحقیق و تنظیم: سید محمد بکاء، بیروت: دار المورخ العربی، ۱۴۳۷ق.

لسان المیزان و المصادر الرجالية فی المدرسة الامامية، محمداقر ملکیان، مجله تراثنا، ش ۱، ۱۴۳۸ق، ص ۲۷ تا ۸۳.

لسان المیزان، احمد بن علی عسقلانی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.

مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

مجمع الرجال، عنایت الله قهپایی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

مسالك و ممالك، ابراهیم اصطخری، به اهتمام: ایرج افشار، تهران: وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۸ش.

وفیات الأعیان، احمد بن محمد بن خلکان، بیروت: دارصادر، ۱۹۰۰م.

وضعیت اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام

کاظم استادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴

چکیده

از گذشته تا کنون، نظرات متضادی درباره تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام بیان شده است؛ عده‌ای از اندیشمندان کتاب را مخدوش و موضوع می‌دانند، و به آن تصریح نموده‌اند؛ و عده‌ای از علماء نیز کتاب را به تصریح یا استفاده، معتبر دانسته‌اند. با توجه به این مناقشات و مخصوصاً ایراد اشکال به انتساب تفسیر به امامین عسکریین علیه السلام، این مسأله به وجود می‌آید که: اصالت کتاب تفسیر عسکری چگونه است؟ اعتبار این کتاب در چه وضعیتی قرار دارد؟ آیا دلایلی بر عدم انتساب یا انتساب تفسیر به امامین عسکریین علیه السلام قابل طرح هستند؟ نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که، این تفسیر به دلایل مختلفی، هم معتبر نیست و هم از امامین عسکریین علیه السلام نیست؛ همانند: ۱. مشهور نبودن تفسیر در بین امامیه تا قرن ششم. ۲. عدم شناسایی تفسیر و راوی آن در فهرس و تراجم متقدم و متأخر. ۳. مورد «مناقشه» بودن تفسیر، از ابتدای رواج. ۴. مشکلات رجالی و اسنادی، همانند تفاوت سند نسخه تفسیر در احتجاج با سند نسخه خود تفسیر. ۵. ناهماهنگی داستان‌های راویان تفسیر با امام عسکری علیه السلام. ۶. مورد استفاده قرار نگرفتن تفسیر توسط جمهور علمای امامیه. از سوی دیگر، شواهدی نشان می‌دهد که مؤلف تفسیر عسکری، ناصر کبیر اطروش است. کلیدواژه‌ها: تفسیر عسکری، حسن بن علی، اطروش، احتجاج، امام هادی علیه السلام، صدوق.

مقدمه

تفسیر امام حسن بن علی عسکری علیه السلام، از تفاسیر روایی و حدیثی متقدم شیعه امامیه

۱. پژوهش‌گر مطالعات اسلامی، کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه مفید (kazemostadi@gmail.com).

محسوب می‌شود؛ که در آن، بسیاری از آیات، تأویل شده و غالب تأویل‌ها نیز درباره معجزات پیامبر ﷺ و امامان شیعه علیهم‌السلام، و به نوعی مباحث امامت و ولایت است. متن موجود تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام، ناقص و به نوعی درهم‌آمیخته است^۱ و فقط تا پایان آیه ۲۸۲ سوره بقره را شامل است؛ و حدود ۳۷۹ روایت در آن شماره‌گذاری شده است.^۲

از گذشته تا کنون، نظرات متضادی درباره این تفسیر بیان شده است. عده‌ای کتاب را مخدوش و موضوع می‌دانند، و به آن تصریح یا اشاره نموده‌اند؛ همانند: ۱. ابن غضائری (ح ۴ق)، ۲. علامه حلی (م ۷۲۶ق)، ۳. استرآبادی، صاحب منهج المقال (م ۱۰۲۸ق)، ۴. محقق داماد (م ۱۰۴۱ق)، ۵. قهپانی، صاحب مجمع الرجال (ز ۱۰۱۱ق)، ۶. تفرشی، صاحب نقد الرجال (ز ۱۰۴۴ق)، ۷. اردبیلی، صاحب جامع الرواة (م ۱۱۰۱ق)، ۸. محمد هاشم خوانساری (م ۱۳۱۸ق)، ۹. محمد جواد بلاغی (م ۱۳۵۲ق)، ۱۰. ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۹۳ق)، ۱۱. محمد تقی شوشتری (م ۱۴۱۶ق)، ۱۲. محقق خویی (م ۱۴۱۳ق). عده‌ای نیز کتاب را به تصریح یا اشاره، معتبر دانسته‌اند؛ همانند: ۱. محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق)، ۲. حر عاملی (م ۱۱۰۴ق)، ۳. هاشم بحرانی (م ۱۱۰۹ق)، ۴. محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، ۵. سلیمان بحرانی (م ۱۱۲۱ق)، ۶. محمد جعفر خراسانی (ز ۱۱۵۱ق)، ۷. وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ق)، ۸. مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ق)، ۹. محمد تقی مامقانی تبریزی، صاحب صحیفه الابرار (م ۱۳۱۲ق)، ۱۰. محدث نوری (م ۱۳۲۰ق)، ۱۱. محمد طه صاحب اتقان المقال (م ۱۳۲۳ق)، ۱۲. عبدالله مامقانی (م ۱۳۵۱ق).^۳

حتی عده‌ای از اندیشمندان در انتساب کتاب تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام استبعاد نموده‌اند.^۴ و برخی گفته‌اند: کسی که در این تفسیر نظر بیندازد، هیچ شکی در جعلی بودن آن نمی‌کند. مقام یک عالم محقق بالاتر از این است که چنین تفسیری بنویسد؛ تا چه رسد به این که امام، این سخنان را گفته باشد.^۵

طرح مسأله

با توجه به مناقشات درباره تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و مخصوصاً ایراد اشکال به

۱. رک: کهن‌ترین نسخه خطی تفسیر عسکری، ص ۲۵.

۲. رک: تفسیر عسکری، سراسر متن.

۳. رک: بحثی درباره تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام: سراسر متن.

۴. به عنوان نمونه رک: آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۴۹؛ الاخبار الدخيلة، ج ۱، ص ۱۵۲-۲۲۸؛ پژوهش‌های قرآنی علامه، ج ۱، ص ۵۸۰.

۵. رک: معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۵۷.

انتساب تفسیر به امامین عسکریین علیه السلام، این مسأله به وجود می‌آید که: اصالت کتاب تفسیر عسکری چگونه است؟ اعتبار این کتاب در چه وضعیتی قرار دارد؟ آیا دلایلی در عدم انتساب یا انتساب تفسیر به امامین عسکریین علیه السلام قابل طرح هستند؟ پژوهش حاضر، با توجه به مناقشات انتساب کتاب به امام حسن عسکری علیه السلام، به صورت اختصاصی، طی مقدماتی به اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام می‌پردازد؛ و مجموع دلایل عدم انتساب تفسیر به امامین عسکری علیه السلام را از ابعاد مختلف و به صورت تجمیعی نشان می‌دهد که البته برخی از آن‌ها مورد توجه پیشینیان نبوده است.

پیشینه

درباره تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام گفتگوهای اجمالی و اشاراتی انتقادی در برخی از منابع متقدم و متأخر صورت گرفته است.^۱ همچنین، آثار مستقلی درباره این کتاب از دهه‌های اخیر موجودند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: فاطمه هاشمی (۱۳۸۵ش)، بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی؛ شادی نفیسی (۱۳۸۵ش)، «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در بررسی علامه شوشتری»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، س ۲، ش ۶؛ مهدی لطفی (۱۳۸۶ش)، «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۱، ش ۱ و «ربابه ناظمی و مجید معارف (۱۳۹۷ش)، «تبارشناسی روایات تفسیر العسکری و تأثیر آن بر اعتبارسنجی تفسیر»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، د ۱۲، ش ۲۳.

۱. سابقه تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام

یکی از راه‌های اعتبارسنجی و استناد سنجی برای آثار، بررسی وضعیت و سابقه آن اثر، در منابع مختلف است. درباره آثار حدیثی، بهترین حوزه جستجو و تأمل، بررسی سابقه اثر در منابع فهرستی و رجالی، و نیز منابع حدیثی است. بنابراین، در دو حوزه به بررسی سابقه تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام می‌پردازیم.

۱-۱. سابقه تفسیر در منابع فهرستی و رجالی

در جستجوی خود و بررسی سابقه تفسیر عسکری، جدای از خود تفسیر، به صورت

۱. به عنوان نمونه رک: شارع النجاة، ص ۱۸۸ - ۱۲۱؛ آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۴۹؛ الاخبار الدخيلة، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۲۲۸؛ پژوهش‌های قرآنی علامه، ج ۱۰، ص ۵۸۰.

ضمنی و جهت دقت بیشتر، مهدی مرعشی راوی اصلی تفسیر در کتاب احتجاج و خود نسخ تفسیر را نیز مد نظر قرار دادیم.

در منابع متقدم رجالی و فهرستی، همانند رجال البرقی (م ۲۸۰ق)، فهرست النجاشی (م ۴۵۰ق)، رجال الکشی، رجال الطوسی و فهرست الطوسی (م ۴۶۰ق) چیزی درباره تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) یافت نشد؛ مگر این که ابن غضائری (ح ۴۵۰ق) در رجال خود، ضمن عنوان «محمد بن القاسم» توجه به تفسیر داشته، و وی را ضعیف و کذاب دانسته است.^۱ همچنین، نجاشی ذیل آثار شیخ صدوق به دو اثر تفسیری، تفسیر القرآن و مختصر تفسیر القرآن، اشاره کرده است^۲ که ممکن است آن‌ها به تفسیر منسوب امام حسن عسکری (ع) مرتبط، یا اساساً همانند باشند.

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در معالم العلماء، یادکردی از تفسیر امام حسن عسکری (ع) و نیز ابوجعفر المرعشی، راوی اصلی تفسیر، ندارد. به نظر می‌رسد که اگر کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) و الاحتجاج با اسناد موجود از ابوجعفر، در نزد ابن شهر آشوب بود، نام ابوجعفر الحسینی المرعشی را به عنوان راوی اصلی این دو کتاب، در معالم العلماء درج می‌نمود؛ همان گونه که تفسیر امام علی الهادی عسکری (ع) از الحسن بن خالد برقی (ز ۲۵۴ق) را عنوان نموده است.^۳ همچنین قابل توجه است که نام ابوجعفر المرعشی، به عنوان راوی اصلی کتاب تفسیر و نیز به عنوان استادِ استادِ فرضی ابن شهر آشوب، در آثار وی موجود نیست. فقط در ابتدای کتاب المناقب، آنجا که ابن شهر آشوب اسناد و طرق کتابش را ذکر می‌کند، دو بار نام‌هایی می‌آید که مترادف با نام ابوجعفر الحسینی هستند.^۴

در فهرست منتجب الدین رازی (ح ۶۰۰ق) و رجال ابن داوود (م بعد ۷۰۷ق)، مطلبی درباره تفسیر عسکری (ع) نیافتیم. همچنین، رازی با این که بیش از بیست نفر از خاندان مرعشی را در فهرست نام برده است،^۵ اما ذکری از ابوجعفر مرعشی به عنوان راوی اصلی تفسیر به میان نیاورده است.

علامه حلی (م ۷۲۶ق) در خلاصة الاقوال، توجه به تفسیر منسوب داشته و اسناد ابتدایی

۱. رجال ابن غضائری، ص ۹۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۹۱ و ۳۹۲.

۳. معالم العلماء، ص ۷۰.

۴. همان، ص ۱۰ و ۱۱.

۵. رک: فهرست منتجب الدین، سراسر متن.

آن را نقل نموده است و همان نظر ابن غضائری، درباره موضوع بودن کتاب را آورده است.^۱

در منهج المقال استرآبادی (م ۱۰۲۸ق)، نقد الرجال تفرشی (ز ۱۰۴۴ق) و الفوائد الرجالية بحر العلوم (م ۱۲۱۲ق)، گزارشی از کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، و نامی از ابوجعفر المرعشی به عنوان راوی اصلی این کتاب نیافتیم؛ مگر انتقاد به ضعف راوی دیگر اسناد تفسیر و موضوع بودن این کتاب، که به نقل از حلی از ابن غضائری درج شده است.

قهپانی (ز ۱۰۱۱ق) در مجمع الرجال نیز، نامی از ابوجعفر المرعشی نبرده است، ولی توجه به تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام داشته و اسناد ابتدایی آن را مشابه علامه حلی، نقل نموده است؛ و نقد علامه حلی از ابن غضائری را نیز بیان کرده است.^۲

از اردبیلی (م ۱۱۰۱ق) در جامع الرواة، گزارشی از کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، نیافتیم، مگر نقد حلی از ابن غضائری، که به نقل از استرآبادی درج نموده است. همچنین، ضمن ذکر عنوان «ابومحمد العلوی» از ابوجعفر مهدی بن ابی حرب الحسنی راوی این کتاب، به مناسبت کتاب الاحتجاج نام برده است.^۳

حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) در کتاب رجال خود، یعنی أمل الآمل، از متن تفسیر استفاده کرده است، ولی درباره آن سخنی نگفته است. همچنین، از ابوجعفر المرعشی، با عنوان راوی الاحتجاج و غیره نام برده است.^۴

افندی (م ۱۳۰ق) در ریاض العلماء، نیز همان مطالب حر عاملی را تکرار کرده است و دو بار از این تفسیر، در کتاب خود نام برده است.^۵

مامقانی (م ۱۳۵۱ق) در تنقیح المقال، ذیل عنوان «الحسن بن زید بن محمد» یکی از دو سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام را درج نموده که در این سند، نام «أبی جعفر مهتدی بن حارث الحسینی المرعشی» نیز وجود دارد. همچنین، ذیل عنوان «أحمد الطبرسی» نقل ابن شهر آشوب در معالم و شیخ حر عاملی در أمل الآمل را درج نموده؛ و به همین مناسبت، نام مهدی مرعشی را نیز تکرار نموده است.^۶

۱. خلاصة الاقوال، ص ۴۰۴.

۲. مجمع الرجال، ج ۶، ص ۲۵.

۳. جامع اردبیلی، ج ۲، ص ۱۸۴ و ۴۱۴.

۴. أمل الآمل، ج ۱، ص ۹ و ج ۲، ص ۳۲۷.

۵. ریاض العلماء، ج ۳، ص ۶ و ۳۹۵ و ج ۵، ص ۲۲۱.

۶. تنقیح المقال، ج ۶، ص ۳۳۶ و ج ۱۹، ص ۲۳۶.

سید محسن امین (م ۱۳۷۱ق) در اعیان الشیعة نیز، مطلب خاصی درباره تفسیر امام حسن عسکری (ع) ندارد. وی در جایی به نقل از بحار، تفسیر را نام برده است و در ضمن معرفی مؤلفات الشیخ جواد البلاغی (م ۱۳۵۲ق)، نوشته:

رسالة في التکذیب لرواية التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری و کذب نسبتہ الیه.

همچنین، ابوجعفر مرعشی را بدون استناد یا شناخت لازم، تکریم نموده است.^۱ خوبی (م ۱۴۱۳ق) در معجم رجال الحديث، درباره تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) گزارش یا مطلبی ندارد. تنها در عنوان «علی بن محمد بن سیار» درباره تفسیر عسکری (ع) این گونه نظر داده است:

هذا مع أن الناظر في هذا التفسير لا يشک في أنه موضوع، و جل مقام عالم محقق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام (ع).

همچنین، در برخی موارد دیگر نیز، استناد به متن این کتاب داده است و عنوان ابوجعفر المرعشی را به نقل از شیخ حر عاملی نقل نموده است.^۲

علامه تستری (م ۱۴۱۶ق) جدای از کتاب الاخبار الدخيلة،^۳ در چند جای قاموس الرجال، تأکید به موضوع بودن کتاب دارد؛ همانند

وأما خبر التفسير والخبر الأخير وهو أيضاً من التفسير فالتفسير المذكور كله منكر و افترى على العسکری (ع) كما حققناه في کتابنا في الموضوعات.^۴

۱- ۲. سابقه تفسیر در منابع حدیثی

طبق اسناد و منابع موجود، اولین کسی که از روایات تفسیر عسکری استفاده و نقل نموده است، شیخ صدوق است؛ و ظاهراً بقیه افرادی نیز که این دست روایات تفسیر را نقل نموده اند، از آثار صدوق استفاده نموده اند؛ مگر کسانی که پس از قرن ششم دسترسی به متن کنونی تفسیر یافته اند؛ همانند صاحب الاحتجاج. البته برخی از روایات شیخ صدوق، در کتاب کنونی تفسیر عسکری موجود نیست.

۱. اعیان الشیعة، ج ۲، ص ۴۱ و ج ۴، ص ۲۵۶ و ج ۱۰، ص ۱۴۳.

۲. معجم رجال، ج ۲، ص ۱۶۴ و ج ۵، ص ۳۲۵ و ج ۹، ص ۹۵ و ج ۱۳، ص ۱۵۷ و ۲۷۰ و ج ۱۸، ص ۱۶۳.

۳. الاخبار الدخيلة، ج ۱، ص ۱۵۲ و ۲۲۸.

۴. قاموس الرجال، ج ۲، ص ۴۶۷؛ ج ۶، ص ۱۹؛ ج ۷، ص ۲۳۶؛ ج ۸، ص ۵۴۱؛ ج ۱۰، ص ۱۵.

روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام در آثار صدوق، شامل هشت عنوان کتاب صدوق هستند: یک. عیون اخبار الرضا علیه السلام؛ با حدود هفده روایت.^۱ دو. معانی الاخبار؛ با حدود نه روایت.^۲ سه. الامالی؛ با حدود شش روایت.^۳ چهار. علل الشرائع؛ با حدود سه روایت.^۴ پنج. التوحید؛ با حدود سه روایت.^۵ شش. الخصال؛ با یک روایت.^۶ هفت. من لایحضره الفقیه؛ با یک روایت.^۷ هشت. صفات الشیعة؛ با یک روایت.^۸

۱ - ۳. تفسیر کنونی، نزد شیخ صدوق نبوده است

نکته مهمی که درباره تفسیر عسکری و شیخ صدوق قابل طرح است، این است که به نظر می‌رسد تفسیر کنونی عسکری، نزد شیخ صدوق نبوده است. به عبارت دیگر، با توجه به جمع‌بندی تمامی اسناد تفسیر در آثار صدوق، و قراین و شواهد جنبی، و از همه مهم‌تر عدم نقل دیگر روایات تفسیر عسکری در آثار صدوق، به نظر می‌رسد که وی کتاب تفسیر را به صورت مستقیم در اختیار نداشته است؛ حتی تمامی روایات و احادیث کتاب را در طرق افراد دیگری ندیده و نشنیده است؛ به این معنا که شیخ صدوق، تنها به تعداد اندکی (یعنی حدود سی روایت) از روایات تفسیر عسکری، به واسطه مفسر استرآبادی و دیگران، دسترسی پیدا نموده است که تنها همان روایت‌ها را در آثار خود منعکس نموده است. در این باره، شواهد و قراینی را می‌توان ارائه نمونه که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: الف. عدم تطبیق کامل روایات صدوق و تفسیر کنونی. ب. عدم استفاده روایات تفسیر در آثار مرتبط صدوق و دیگران، همانند ابن شهر آشوب و صاحب دلائل الامامة.^۹

بنابراین، به نظر می‌رسد که سند شیخ صدوق بر نسخه تفسیر عسکری، احتمالاً جعلی یا تعویضی است؛ به این معنا که وقتی در دوره‌ای، نسخه خطی تفسیر پیدا شده که البته اسناد نداشته است، در نسخه برداری‌های بعدی، اسناد روایات شیخ صدوق از تفسیر عسکری، بر آن نسخه‌های خطی نگارش شده است و نسخه خطی، دارای اسناد شده است.

۱. عیون، ج ۱، ص ۱۳۷، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۲ و ج ۲، ص ۲، ۱۲، ۵۲ و ۱۶۷.

۲. معانی الاخبار، ص ۴، ۲۴، ۳۳، ۳۶، ۲۸۷ (دوتا)، ۲۸۸، ۲۸۹ و ۳۳۹.

۳. الامالی، ص ۱۱، ۴۰، ۱۱۰، ۱۷۴، ۱۷۵ و ۳۵۸.

۴. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۲۹۸، ج ۲، ص ۴۱۶.

۵. التوحید، ص ۴۷، ۲۳۰ و ۴۰۳.

۶. خصال، ج ۲، ص ۴۸۴.

۷. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۷.

۸. صفات الشیعة، ص ۴۵.

۹. رک: گزارش شکلی اسناد تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام، سراسر متن.

۲. اطلاع ما از کتاب تفسیر عسکری

جدای از روایات شیخ صدوق، که به اصل وجود «کتاب تفسیر عسکری» اشاره ای ندارد و صدوق تنها احادیثی را در آثار خود نقل نموده، که از اسناد آن‌ها، می‌توان به ارتباط این احادیث با تفسیر عسکری پی برد. اکنون ما به واسطه منابع امامیه، از دو طریق، نسبت به عنوان و کتاب تفسیر عسکری، اطلاعی در دست داریم:

۲-۱. اطلاع ما از تفسیر عسکری، به نقل ابن شهر آشوب

پیش‌تر گفتیم که ابن شهر آشوب کتاب تفسیر عسکری که اکنون در دست ماست را ندیده است؛ و تنها چند روایت اندک از آن به نقل از دیگران در اثر خود استفاده نموده است. ابن شهر آشوب در معالم العلماء در عنوان حسن بن خالد برقی (ز ۲۵۴ق) نوشته است:

[الحسن] ابن خالد البرقي: اخو محمد بن خالد. من كتبه: تفسير العسکري من املاء الامام عليه السلام مائة وعشرون مجلدة.^۱

آقابزرگ تهرانی در الذریعة، پس از ذکر این تفسیر در مؤلفات امام علیه السلام نوشته:

چون ابن شهر آشوب هنگام شرح حال حسن بن خالد تفسیر عسکری را به صورت مطلق بدون قید ذکر نموده؛ ظاهر امر مراد از «العسکری» امام هادی علیه السلام باشد، که ملقب به «بصاحب العسکر» و «العسکری» بوده است.^۲

اکنون تفسیر منسوب به خالد و مذکور در معالم، در دسترس نیست و ما به قطع نمی‌دانیم که آیا واقعاً تفسیر مستقلی بوده است یا همان تفسیر عسکری کنونی است که خالد، فقط ناقل آن بوده است؟ هر چند که مقدار اندکی از روایات وی (حدود نه روایت) با عنوان «حسن یا حسین بن خالد» در تفسیر القمی آمده است.^۳ از قضا، این چند موردی که از تفسیر حسن بن خالد برقی در تفسیر القمی آمده است؛ جزو مواردی از آیات قرآن هستند که اکنون در تفسیر عسکری موجود، افتادگی دارد.^۴

۱. معالم العلماء، ص ۷۰.

۲. الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۳.

۳. تفسیر القمی، با عنوان «حسین بن خالد»، ج ۱، ص ۲۷، ۸۴، ج ۲ ص ۱۹۳، ۳۲۸، ۳۴۳، ۳۹۰، ۴۰۱؛ با عنوان «حسن بن خالد»، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۲۴۸.

۴. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۸۲، سوره بقره ج ۱، ص ۱۲۹، سوره آل عمران ج ۱، ص ۱۹۳، سوره انعام ج ۱، ص ۲۴۸، سوره اعراف ج ۲، ص ۳۲۸، سوره ذاریات ج ۲، ص ۳۴۳، سوره رحمان ج ۲، ص ۳۹۰، سوره جن ج ۲، ص ۴۰۱، سوره نبأ.

اما سه نکته، می‌تواند به نوعی گویای این همانی این تفسیرها باشد؛ که عبارت‌اند از: ۱. مشابهت موضوعی تفاسیر و احادیث. ۲. یکصد و بیست جلد بودن تفسیر. ۳. از بین رفتن تفسیر منسوب به حسن بن خالد.^۱

۲-۲. اطلاع ما از تفسیر عسکری، به نقل از ابن غضائری

ابن غضائری (ح ۴۵۰ق) در رجال خود نوشته:

المفسر الأسترآبادی. روی عنه أبو جعفر ابن بابویه. ضعيف، كذاب. روی عنه تفسیرا بیرویه
عن رجلین مجهولین: أحدهما يعرف بیوسف بن محمد بن زیاد، والآخر: علی بن محمد بن یسار
عن أبیهما، عن أبی الحسن الثالث علیه السلام. والتفسیر موضوع عن سهل الدیباجی عن أبیه،
بأحادیث من هذه المناکیر.^۲

در سخن ابن غضائری، ممکن است که وی از دو تفسیر، به مناسبت یک مسأله، یاد کرده باشد؛ به این معنا که هم از تفسیر منقول از محمد بن قاسم یاد کرده، و هم از تفسیر منقول از سهل بن دیباج؛ و آن‌ها را (چه یک تفسیر باشند و چه دو تفسیر متفاوت) از نظر «موضوع بودن»، یکسان دانسته است. به عبارت دیگر، جمله این غضائری می‌تواند باشد: تفسیر منقول از استرآبادی موضوع است؛ همان گونه که تفسیر منقول از دیباجی موضوع است؛ و در این جا «والتفسیر موضوع عن سهل الدیباجی»، کلمه «کما عن» از جمله ابن غضائری، افتادگی در نسخه برداری پیدا نموده است؛ و نوشته شده «عن». همان‌گون که علامه تستری نیز، به این احتمال افتادگی، اشاره نموده است.^۳

۳. احتمالات دسترسی، انتقال و ایجاد سند تفسیر عسکری

با توجه مطالبی که گذشت، در اینجا چند احتمال درباره دسترسی، انتقال و ایجاد سند تفسیر عسکری می‌توان مطرح نمود:

۳-۱. احتمالات، انتقال تفسیر عسکری

محتمل است که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری یا همان تفسیر حسن بن علی اطروش،^۴ از دو یا چند طریق به نسل‌های بعدی شیعه امامیه منتقل شده باشد:

۱. رک: گزارش شکلی اسناد تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام، سراسر متن.

۲. رجال ابن غضائری، ص ۹۸.

۳. الاخبار الدخیلة، ج ۱، ص ۲۱۵.

۴. رک: بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، سراسر متن.

یک. از طریق سهل دیباجی (م ۳۸۰ق) از پدرش (م ح ۳۴۰ق) از عسکری (چه ناصر اطروش م ۳۰۴ق باشد؛ چه امامین عسکریین)؛ که همین تفسیر موجود و منسوب به امام حسن عسکری (ع) است.

دو. از طریق محمد بن قاسم استرآبادی از یوسف بن زیاد و علی بن سیار از عسکری، چه ناصر اطروش (م ۳۰۴ق) باشد؛ چه امامین عسکریین؛ که مقدار اندکی از روایات آن، توسط شیخ صدوق به نقل از محمد بن قاسم مفسر، در برخی از آثارش آمده است (که پیش تر گذشت)؛ و بخش بیشتری از آن، همین تفسیر کنونی منسوب به امام حسن عسکری (ع) است.

سه. از طریق حسن بن خالد از عسکری، چه ناصر اطروش (م ۳۰۴ق) باشد؛ چه امامین عسکریین؛ البته با توجه به این که دوران حیات حسن بن خالد با نویسنده اصلی تفسیر عسکری هماهنگ باشد.

۳-۲. مراحل دسترسی امامیه به تفسیر عسکری

طبق گزارش ها و اسناد منابع امامیه، که پیش تر بیان شد؛ چند مرحله برای دسترسی امامیه به تفسیر عسکری، می توان در نظر گرفت:

۳-۲-۱. مرحله اول. خالد برقی، سهل دیباجی و مفسر استرآبادی

چون مشخص شده که صاحب تفسیر عسکری، حسن بن علی عسکری اطروش (م ۳۰۴ق)، حاکم زیدی طبرستان است.^۱ طبق سند ابتدای خود کتاب تفسیر،^۲ مفسر استرآبادی (م ح ۳۵۰ق)، از طریق یوسف و علی (م ح ۳۲۵ق)، شاگردان مستقیم اطروش که تفسیر را از زبان حسن اطروش تقریر نموده اند، به تفسیر عسکری دسترسی پیدا نموده است. اگر تفسیر مورد اشاره از خالد برقی (ز ۲۵۴ق) در مناقب شهر آشوب و نیز آنچه ابن غضائری درباره سهل دیباجی (م ح ۳۸۰ق) گفته است نیز، با تفسیر منقول مفسر استرآبادی، «این همان» باشد، به این معنا است که تفسیر عسکری اطروش زیدی مذهب، در همان دوره خود اطروش، به میان برخی از علمای امامیه راه یافته است. این وضعیت، مشروط بر آن است که این افراد، امامی مذهب بودنشان اثبات شود؛ چرا که اکنون دقیق روشن نیست که مذهب ایشان چه بوده است.

۱. رک: بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، سراسر متن.

۲. رک: تفسیر عسکری، ص ۱۱.

۳-۲-۲. مرحله دوم. دسترسری جزئی صدوق با واسطه مفسر استرآبادی و پسر اطروش

طبق اسناد روایات شیخ صدوق، روشن است که وی به برخی از روایات تفسیر عسکری دسترسی داشته است که توضیح آن، پیش‌تر گذشت. بنابراین، اگر امامی بودن خالد برقی، مفسر استرآبادی و سهل دیباجی ثابت باشد، این دومین مرحله دسترس علمی امامیه به تفسیر اطروش است؛ اما اگر مذهب ایشان، امامی نباشد، طبق منابع و اسناد موجود، اولین مرحله ورود روایات تفسیر عسکری به منابع امامیه، همین استفاده شیخ صدوق از برخی روایات تفسیر عسکری است.

۳-۲-۳. مرحله سوم. بی‌توجهی به نسخه تفسیر از قرن چهارم تا ششم

با توجه به منابع موجود، جدای از شیخ صدوق، دیگر علمای امامی از قرن چهارم تا ششم به صورت مستقیم از تفسیر عسکری، استفاده ننموده‌اند. این وضعیت شاید به این دلیل است که تفسیر عسکری در دسترس علمای امامیه قرار نداشته است؛ زیرا این تفسیر جزء منابع و میراث زیدیه طبرستان محسوب می‌شده است.

از طرف دیگر، اگر هم تفسیر عسکری در طول این سه قرن در دسترس علمای امامیه بوده است، عدم استفاده از آن، گویای آن می‌تواند باشد که این کتاب، مورد بی‌توجهی علما امامیه قرار داشته است؛ شاید نقد ابن غضائری و مانند او، در این بی‌توجهی، مؤثر بوده است. در هر صورت، این سه قرن، دوران رکود و عدم استفاده و بی‌توجهی یا در دسترس نبودن تفسیر عسکری را نشان می‌دهد. تذکر صاحب احتجاج^۱ در مشهور نبودن تفسیر عسکری نیز، گویای همین مطلب است؛ که بعداً درباره آن سخن خواهیم گفت.

۳-۲-۴. مرحله چهارم. نشر بخش‌های از کتاب به صورت کنونی از قرن ششم

قرن ششم، دوران آغاز نسخه‌برداری و ظهور نسخ خطی تفسیر عسکری است. در همین قرن، روایات تفسیر عسکری به صورت گسترده در کتاب احتجاج به کار برده می‌شود. پس از آن نیز، نسخه‌های کتاب در دسترس علمای امامیه قرار می‌گیرد؛ و با وجود مناقشات فرقه‌ای میان شیعیان و اهل سنت در قرن ششم به بعد، این کتاب مورد توجه برخی از علمای غیر طراز اول امامیه یا اخباری، قرار می‌گیرد؛ و از این پس، به صورت قابل توجهی، در برخی از منابع امامیه با گرایش‌های «ولایی، فضائلی و مطاعنی» مورد استفاده قرار می‌گیرد. طبق آمار

۱. الاحتجاج، نسخه خطی، ص ۹ و ۱۰.

فهرستگان نسخه‌های خطی ایران، حدود نود و پنج نسخه خطی از تفسیر منسوب، شناسایی شده است؛ که جدای حدود پانزده نسخه بدون تاریخ کتابت، بقیه نسخه‌ها، تاریخ‌هایی میان ۸۰۸ ق، تا ۱۲۶۸ ق، دارند.^۱

۳-۳. احتمالات تغییرات سندی تفسیر عسکری

بنابر آنچه بیان شد، می‌توان جهت تبیین برخی تغییرات سندی، یا سندسازی، یا تصحیح اسناد، چند احتمال مطرح نمود:

۱. نسخ خطی اولیه تفسیر کنونی، فقط اسناد تا قبل از شیخ صدوق و داستان اولیه را داشته است؛ و اسناد تا شیخ صدوق نداشته و بعداً این اسناد از طرق برخی از آثار شیخ صدوق به اسناد نسخه خطی تفسیر اضافه شده‌اند.

۲. اسناد سهل دیباجی از ابتدای نسخ کهنه تفسیر از بین رفته؛ و در نسخه برداری‌های بعدی، اسناد موجود در آثار شیخ صدوق را اخذ و استفاده نموده‌اند، و به جای سند ابتدای نسخه تفسیر، نوشته و نسخه برداری کرده‌اند.

۳. طبق یکی از سندهای تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) بر نسخه‌های خطی، محمد دقاق، تفسیر را از ابن رازی، یعنی جعفر قمی و نیز ابن شاذان قمی نقل نموده است. از سوی دیگر، جعفر قمی در آثار خود اسامی جمعی از شیوخ خود را در سلسله اسناد آورده که از آن جمله می‌توان از سهل بن احمد دیباجی، یاد کرد.^۲ همچنین، ابن شاذان قمی روایاتی از سهل بن احمد دیباجی دارد؛ همانند: «الشیخ الفقیه ابن شاذان رحمه الله قال حدثنا سهل بن أحمد عن أحمد بن محمد بن عبد الله الديباجی».^۳

بنابراین، ممکن است برخی افراد در نسخه برداری از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) به دلایلی همچون همان مطلب ابن غضائری درباره سهل دیباجی، سند تفسیر را تعویض یا به زعم خودشان، تصحیح نموده باشند؛ یعنی، سند دقاق از جعفر قمی از سهل دیباجی را، با سند شیخ روایات صدوق از مفسر استرآبادی، ترکیب نموده و نام سهل دیباجی را از این میان سند تفسیر عسکری، حذف نموده‌اند. این احتمال، با وضعیت اسناد دیگر تفسیر از شاذان، هم خوانی دارد؛ چون در آن اسناد، میان پدر دوریستی و شیخ صدوق،

۱. رک: فهرستگان نسخه‌های خطی ایران، ج ۸، ص ۶۶۰.

۲. رک: جامع الاحادیث، «المسلسلات»، ص ۱۰۸.

۳. رک: کنز الفوائد، ص ۶۳ و ۱۵۱.

راویانی وجود ندارد. این افتادگی، شاید سرنخی از همین حذف راویان، و تعویض و ترکیب اسناد از سهل دیباجی به شیخ صدوق باشد.

۴. وضعیت نسخ خطی تفسیر عسکری

برای این که یک اثر را غیر اصیل بدانیم، عوامل متعددی را می توان مطرح کرد؛ که در هر اثری، ممکن است به صورت متفاوت، پشتیبانی کننده عدم اصالت اثر باشد. در این جا، چون اجمالاً و به عنوان یک مقدمه فرعی، به اصالت تفسیر پرداخته خواهد شد؛ چند نمونه از دلایلی که عدم اصالت تفسیر را نشان می دهد، ذکر می کنیم.

۴-۱. کتاب تفسیر عسکری نسخه قدیمی ندارد

گفته شد که طبق آمار فهرست فحنا، حدود نود و پنج نسخه خطی از تفسیر شناسایی شده است؛ که تاریخ هایی میان ۸۰۸ ق، تا ۱۲۶۸ ق، دارند. اما کهن ترین نسخه تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) را می توان در دو وضعیت مورد تأمل قرار داد:

۴-۱-۱. قدیمی ترین نسخه های مستقل

قدیمی ترین نسخه مستقل (با فرض غیر مخدوش بودن تاریخ کتابت آن)، نسخه خطی دانشگاه تهران (شماره ۶۴۱۴)، به تاریخ ۸۰۸ قمری است. این نسخه، دو خطی و ترمیمی است؛ و مشخص است که نسخه از ابتدای خود افتادگی داشته است؛ و در ۱۶ برگ اول، به صورت حرفه ای، ترمیم شده است. نکته بسیار مهم در اصالت تاریخی نسخه، وضعیت تاریخ کتابت نسخه است؛ که با توجه به رنگ جوهر و نیز فرم خط، نونویس است و در زمان ترمیم نسخه درج شده است؛ یعنی خط تاریخ کتابت، با خط متن ۱۶ برگ اول، هماهنگی دارد. همچنین، از نظر چینش نوشته کاتب در جاسازی داخل متن نسخه، و سفیدی اندکی که در انتهای عنوان کاتب وجود دارد و شسته شده است؛ به نظر می رسد که نام کاتب و تاریخ کتابت، مخدوش و نونویس باشند؛ اما در هر صورت با توجه به متن اصلی نسخه، نسخه متعلق به قرن هشتم یا نهم است. بنابراین، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) تاکنون، نسخه ای قدیمی تر از قرن نهم ندارد؛ و نسخه های اندک اولیه آن، در قرن یازده و دوازده، به سرعت رو به افزایش یافته اند؛ و کثرت نسخه ای این کتاب، همگی متأخر محسوب می شوند.^۱

۱. رک: کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، سراسر متن.

۴-۲. قدیمی ترین نسخه غیرمستقل

کتاب موسوم به احتجاج که منسوب به ابومنصور طبرسی شده است، قدیمی ترین نسخه غیرمستقل شناخته شده‌ای است که بخش قابل توجهی از کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) را در خود دارد؛ یعنی از اول کتاب تفسیر تا خطبه غدیر (حدود ۱۳۰ ص) و برخی روایات دیگر. به عبارت دیگر، حدود ۴۰ روایت از ۳۶۳ روایت کتاب احتجاج، از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) است.^۱ اکنون، قدیمی ترین نسخه خطی کتاب موسوم به احتجاج، نسخه خطی کتابخانه حوزه علمیه اردکان به شماره ۱۷۷ با تاریخ ۷۳۶ قمری است.^۲ بنابراین، قدیمی ترین نسخه غیرمستقل از تفسیر عسکری که حدود چهل روایت از ۳۶۳ روایت موجود آن را در بردارد، نسخه خطی کتاب احتجاج است.^۳

۴-۲. کتاب تفسیر، نسخه یکپارچه نداشته است

متن نسخه موجود از تفسیر، فقط شامل سوره فاتحه و سوره بقره تا پایان آیه ۲۸۲ است؛ و حدود ۳۷۹ روایت غالباً بلند، در آن شماره گذاری شده‌اند؛ البته بخشی‌هایی از آیات نیز در این میان نیامده‌اند.

در متن تفسیر، مواردی وجود دارد که نشان می‌دهد که نسخه بردار اولیه، بخش‌های از جزوات تفسیر را یافته است؛ و امیدوار بوده است تا بخش‌های مفقود دیگر تفسیر را نیز بیابد و به جمع جزوات تفسیر اضافه نماید.^۴

تفسیر یک جلدی کنونی که شامل آیات حمد تا ۲۸۳ سوره بقره است؛ در واقع شامل مجلداتی نازک‌تری بوده است که طبق قراین، مطابق با تقسیم‌بندی احزاب قرآن کریم است. اما در این میان، بخشی از این مجلدات در دسترس نسخه بردار اولیه قرار گرفته است که چون برخی از این جزوات کامل نبوده و برخی برگ برگ شده بوده‌اند، نسخه‌برداری که آن را مجموع نموده، دقت لازم را در ترتیب مطالب از خود به خرج نداده، و این تجمیع، شامل ترتیب کامل و درست آیات قرآن نیست. به این معنی که برخی مجلدات، پس و پیش در کناره هم قرار گرفته‌اند و تجمیع و نسخه‌برداری شده‌اند.^۵

۱. رک: الاحتجاج، ص ۱۵ به بعد.

۲. رک: الاحتجاج، نسخه خطی، ص ۵.

۳. رک: کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، سراسر متن.

۴. الاحتجاج، ص ۵۶۸، ۵۶۹، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۳۶.

۵. رک: کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، سراسر متن.

۵. وضعیت رجال و اسناد تفسیر

در سه جنبه می‌توان به اسناد تفسیر عسکری توجه و تأمل نمود؛ یک، از نظر ارسال نسخه‌ای؛ دو، از نظر افتادگی و ارسال داخلی اسناد تفسیر؛ سه، از نظر وضعیت رجال راویان اسناد تفسیر.

۵-۱. ارسال طویل نسخ خطی تا راویان

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در هر دو نوع سند نسخه خطی خود، فاصله زمانی میان نسخ خطی و راویان اسناد وجود دارد؛ که به صورت مجزا، ذکر می‌شود:

۵-۱-۱. اسناد نسخ خطی تفسیر

این اسناد همان طور که قبلاً اشاره شد، دو نوع و هر دو از ناقل و راوی اولیه ناشناس هستند. سند دقاق، راوی ناشناس اش اگر مستقیم از محمد دقاق (ح ۴۲۵ق) نقل نموده باشد، احتمالاً متوفی حدود سال ۴۵۰ق، بوده است؛ بنابراین، فاصله وی، با قدیمی‌ترین نسخه خطی تفسیر که مربوط به سال ۸۰۸ق است و سند وی را نیز دارا است، حدود ۳۵۰ سال می‌شود. همچنین، سند شاذان، راوی ناشناس اش اگر مستقیم از شاذان بن جبرئیل (م ۵۹۰ تا ۶۰۰ق) نقل نموده باشد، احتمالاً متوفی حدود سال ۶۲۰ق، بوده است. بنابراین فاصله وی، با قدیمی‌ترین نسخه خطی تفسیر که مربوط به سال ۸۰۸ق، است و سند وی را نیز دارا است، حدود ۱۹۰ سال می‌شود. بنابراین، نسخ خطی تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام در بهترین حالت خود در این اسناد، حدود دویست سال فاصله زمانی بدون راوی، تا راوی نهایی اسناد نسخه دارند.

۵-۱-۲. اسناد تفسیر در احتجاج

این اسناد، که در کتاب احتجاج و برای حدود چهل روایت از روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام هستند، با توجه به این که مؤلف کتاب موسوم به احتجاج گمنام است؛^۱ دو صورت پیدا می‌کند: ۱. اگر راوی مؤلف ناشناس احتجاج روایات را مستقیم از مهدی مرعشی (م ۵۳۹ق) نقل نموده باشد؛ احتمالاً وی متوفی ۵۷۰ق، است. بنابراین با توجه به قدیمی‌ترین نسخه خطی احتجاج که به سال ۷۳۶ق، است، فاصله زمانی میان تاریخ کتابت نسخه و راوی روایات تفسیر، حدود ۱۷۰ سال می‌شود. ۲. اگر حتی مؤلف کتاب احتجاج را ابومنصور طبرسی در نظر بگیریم، با توجه به این که حیات وی حدود سال ۵۸۸ق،

۱. رک: بررسی انتساب الاحتجاج به طبرسی، سراسر متن.

است؛ فاصله زمانی میان تاریخ کتابت نسخه (۷۳۶ق) و راوی روایات تفسیر، حدود ۱۵۰ سال می‌شود. بنابراین، حدود ۴۰ روایت از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) در نسخ خطی احتجاج، در بهترین حالت خود در این اسناد، حدود یکصد و پنجاه سال فاصله زمانی بدون روای تا راوی نهایی اسناد نسخه دارند.

۵-۲. اسناد تفسیر مخدوش هستند

گفته شد که اسناد موجود تفسیر عسکری سه گونه است؛ که دو نوع آن که اسناد اصلی نسخ خطی تفسیر محسوب می‌شوند، دو بخش اسنادی دارند؛ اسناد از ابتدا تا شیخ صدوق و اسناد از شیخ صدوق تا عسکری.

۵-۲-۱. وضعیت اسناد از ابتدا تا شیخ صدوق

جدای از ارسال اسناد تا راویان اولیه ناشناس و مجهول در قرن پنج و هفت، این اسناد، دارای افتادگی جلی و خفی هستند؛ که عبارت‌اند از:

۱. در اسناد شاذان بن جبرئیل از نسخ خطی تفسیر، دو افتادگی خفی میانی وجود دارد: یک. میان مهدی مرعشی و جعفر دوریستی، افتادگی خفی وجود دارد. زیرا بنا به تاریخ زندگی مشایخ جعفر دوریستی (۴۵۸ق)، احتمالاً تولد دوریستی حدود سال ۳۸۵ قمری یا پیش از آن بوده است. بر همین مبنی، تاریخ وفاتش نیز، احتمالاً حدود ۴۷۰ قمری یا پیش از آن است. بر این قاعده، دوریستی نمی‌توانسته شیخ و استاد ابو جعفر مرعشی باشد؛ چون وی طبق گفت سمعانی، متولد ۴۶۲ قمری است، و اگر حتی از ۱۵ سالگی تحصیل و اخذ روایت را آغاز نموده باشد (یعنی سال ۴۷۷ قمری)، نمی‌توانسته از جعفر دوریستی اخذ روایت مستقیم نموده باشد؛ مگر این که، جعفر دوریستی را معمر و زنده تا سال ۴۷۷ قمری در نظر بگیریم. از سوی دیگر، نام دوریستی در میان مشایخی که سمعانی از ابو جعفر ذکر نموده است، قرار ندارد. همچنین در منابع، نام ابو جعفر مرعشی، میان شاگردان دوریستی نیز قرار ندارد؛ و روایات دیگری از منابع شیعه به نقل از آن‌ها، جز همین اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) وجود ندارد.

دو. میان پدر جعفر دوریستی و شیخ صدوق نیز افتادگی خفی وجود دارد؛ زیرا شیخ صدوق متوفی سال ۳۸۱ قمری است، و زمان وفات پدر جعفر دوریستی، بنا به سال حیات جعفر در ۴۷۴ ق، حدود سال‌های ۴۲۵ تا ۴۵۰ ق است. اگر بخواهد پدر جعفر دوریستی به صورت مستقیم از شیخ صدوق نقل روایت کند، لازم می‌آید که حداقل متولد حدود سال‌های ۳۶۰ تا ۳۶۵ ق باشد، که با دوران حیات جعفر دوریستی چندان هماهنگ نخواهد شد؛ مگر این که یا جعفر دوریستی و یا

پدرش را معمر فرض کنیم. اما اگر اسناد را با توجه به اسناد محمد دقاق در نسخ خطی و نیز اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام در کتاب احتجاج، تصحیح و تکمیل کنیم و نام محمد بن احمد شاذان یا جعفر بن احمد قمی را میان شیخ صدوق و پدر دوریستی اضافه کنیم؛ مشکل افتادگی در این بخش اسناد، مرتفع خواهد شد.

۲. در اسناد تفسیر در احتجاج نیز سه افتادگی خفی، قابل طرح است:

یک. اگر ابو منصور طبرسی (زندگانی حدود ۴۸۰ تا ۵۸۰ ق) مؤلف کتاب موسوم به احتجاج باشد، میان طبرسی و مهدی مرعشی، افتادگی قابل فرض نیست؛ ولی چون ابو منصور طبرسی مؤلف کتاب موسوم به احتجاج نیست^۱، و از طرف دیگر سال زندگی مؤلف ناشناس کتاب موسوم به احتجاج معلوم نیست، وضعیت افتادگی در این قسمت اسناد تفسیر نیز نامعلوم می ماند؛ یعنی ممکن است مؤلف احتجاج، با فاصله زمانی، و به صورت وجاده و مانند آن، حدود چهل روایت تفسیر را در کتاب موسوم به احتجاج نقل نموده باشد.

دو. میان مهدی مرعشی و جعفر دوریستی در اسناد احتجاج، همانند اسناد تفسیر افتادگی قابل فرض است؛ که توضیح آن پیش تر بیان شد.

سه. در اسناد احتجاج، نام پدر جعفر دوریستی، میان جعفر دوریستی و جعفر بن احمد، نیامده است، که طبق این اسناد، سند افتادگی پیدا می کند؛ مگر این که این سند را با اسناد نسخ خطی تفسیر منسوب به عسکری علیه السلام، تصحیح و تکمیل نماییم.

۳. چون محمد دقاق (یا رفاق) ناشناس و مجهول است و اطلاعاتی از او هم با نام دقاق (و هم با نام رفاق) در منابع یافت نشد، نمی توان قضاوت دقیقی درباره وضعیت افتادگی میان او و راویان بعدی ما قبل شیخ صدوق در این اسناد تفسیر منسوب داشت؛ البته اگر محمد دقاق، فرزند علی دقاق، یعنی محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق، که شیخ شیخ صدوق است باشد، اسناد میان محمد دقاق و راویان قبل صدوق، ظاهراً بدون افتادگی می شوند.

۲-۲-۵. وضعیت اسناد از شیخ صدوق تا عسکری

دانسته های تاریخی از حکومت علویان طبرستان، نشان می دهد که داستان یوسف و علی، راویان و تقریر کنندگان تفسیر عسکری، میانه سال های ۲۵۳ ق تا ۲۷۰ ق، یعنی حدود سال ۲۶۰ قمری یا پس از آن، رخ داده است. با توجه به این داستان،^۲ یوسف و علی در این زمان، نوجوان یا جوان بوده اند؛ که به شاگردی عسکری نشسته اند.

۱. رک: بررسی انتساب الاحتجاج به طبرسی، سراسر متن.

۲. رک: الاحتجاج، ۱۱.

بنابراین، برای دقت در ارسال و افتادگی راویان تفسیر پس از شیخ صدوق تا عسکری، بسیار مهم است که تفسیر عسکری را از چه شخصیتی بدانیم. درباره گوینده و صاحب تفسیر عسکری، سه وضعیت یا دیدگاه، پیش روی ماست:

۱. تفسیر منسوب به امام دهم، یعنی امام هادی علیه السلام، متوفی ۲۵۴ ق، است؛ همان طور که برخی همانند ابن غضائری گفته اند.^۱

۲. تفسیر منسوب به امام یازدهم، یعنی امام حسن عسکری علیه السلام، متوفی ۲۶۰ ق، است؛ همان طور که عده ای قابل توجه، می گویند.^۲

۳. تفسیر از امام حسن عسکری اطروش، یعنی امام زیدیه، متوفی ۳۰۴ ق، است.^۳

اگر تفسیر را از آن امام دهم علیه السلام بدانیم، میان یوسف و علی با امام دهم علیه السلام، ارسال و افتادگی راوی به وجود خواهد آمد؛ مضافاً به این که تاریخ داستان راویان تفسیر (که در ابتدای متن تفسیر آمده) با وفات امام دهم علیه السلام هماهنگ نیست.

اگر تفسیر را از امام یازدهم علیه السلام بدانیم؛ دو حالت مفروض است: یک. داستان راویان تفسیر پس از ۲۶۰ قمری رخ داده باشد؛ در این صورت، همان وضعیت امام دهم که در بالا گفته شد، پیش خواهد آمد. دو. داستان راویان تفسیر پیش از ۲۶۰ قمری، یعنی دقیقاً ۲۵۳ قمری رخ داده باشد، در این صورت، این داستان راویان با زندگانی امام یازدهم و درک حضور ایشان، قابل جمع است. هر چند که امکان درس حضوری یوسف و علی در محضر امام یازدهم علیه السلام مورد مناقشه جدی است.^۴

شاید افرادی این مشکل افتادگی را با واسطه دانستن پدران یوسف و علی، قابل حل بدانند؛ همان طور که برخی اسناد روایات اندک و تصحیف یافته تفسیر در آثار صدوق، به نقل از پدران یوسف و علی، موجوداند؛^۵ ولی این راه حل، با تصریح داستان راویان تفسیر، هماهنگ نیست؛ چرا که در چند جای تفسیر آمده است که یوسف و علی، شاگرد حسن بن علی عسکری و تقریرکننده تفسیر از وی بوده اند.^۶

۱. رک: رجال ابن غضائری، ص ۹۸.

۲. رک: بحثی درباره تفسیر امام حسن العسکری علیه السلام، سراسر متن.

۳. رک: بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، سراسر متن.

۴. رک: تحلیل داستان های راویان تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، سراسر متن.

۵. رک: عیون، ج ۱، ص ۲۶۷.

۶. به عنوان نمونه رک: الاحتجاج، ص ۱۰، ۳۱۶ و ۳۶۳.

۵-۳. اسناد تفسیر، راویان مجهول و مهمل دارد

درباره رجال اسناد کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، جدای از تک‌نگاری‌های موجود در کتب رجالی، مقالات و آثاری نیز در این باره منتشر شده است.^۱ خلاصه وضعیت رجالی دو بخش اسناد تفسیر عسکری، عبارت‌اند از:

۵-۳-۱. وضعیت رجالی اسناد تا شیخ صدوق

مجموع راویان اسناد تفسیر تا شیخ صدوق، چه در نسخ خطی و چه در احتجاج، نه نفر هستند؛ که با راوی و ناقل اولیه کتاب تفسیر، ده نفر می‌گردند. بررسی رجالی این ده نفر عبارت‌اند از: ۱. راویان ابتدای شروع تمامی اسناد نسخ خطی تفسیر و نیز نسخ خطی کتاب موسوم به احتجاج، ناشناس هستند. ۲. جدای از آن که ترجمه و جرح و تعدیلی در منابع رجالی متقدم از شاذان بن جبرئیل وجود ندارد، و وی ناشناس و مجهول است؛ ارتباط او با تفسیر منسوب به عسکری (ع) نیز روشن نیست. ۳. محمد بن سراهنک از نظر رجالی، بدون ترجمه، ناشناس و مجهول است. ۴. جدای از این که طبق پژوهش‌های جدید، مشخص شده که اساساً انتساب کتاب احتجاج کنونی و در دسترس ما، به ابومنصور طبرسی یعنی استاد ابن شهر آشوب، روشن و مستدل نیست؛ شخص «احمد بن علی طبرسی» نیز، نزد علمای رجالی و تراجمی، ناشناس است؛ و اطلاعاتی از او، جز نام کتابهایش، در منابع رجال و تراجم شیعه وجود ندارد. ۵. از نظر رجال شیعه، مهدی مرعشی ناشناس و مجهول است؛ و با توجه به ترجمه سمعانی از او، مرعشی غالی معروف بوده؛ و با قراین دیگر، وی احتمالاً از غلات نصیریّه بوده است. ۶. چون ترجمه، جرح و تعدیلی در منابع رجالی متقدم، از جعفر دوریستی یافت نمی‌شود؛ و فقط در نسخه رجال طوسی، وی ثقه دانسته شده؛ و طوسی، او و آثار وی را در فهرست شناسانده است، توثیق وی مشکوک به نظر می‌رسد؛ و لازم است تحقیقات نسخه‌شناسی در این باره انجام شود. ۷. با توجه به وضعیت سه اسناد تفسیر، ما حداقل در دو سند، یک طبقه میانی ناشناس داریم، که راوی آن را نمی‌شناسیم؛ و در یک سند، پدر جعفرالدوریستی، صاحب طبقه است؛ که البته شرح حالی از وی یافت نشد، و او ناشناخته و مجهول است. ۸. محمد دقاق یا رفاق، از نظر رجالی مهمل یا حداقل، ناشناس و

۱. رک: «سند تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)»؛ و «بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) تا شیخ صدوق»، سراسر متن.

مجهول است. ۹. چون ترجمه‌ای از ابن‌شاذان وجود ندارد، و متقدمین نیز توجه رجالی به وی نداشته‌اند؛ نمی‌توان قضاوت رجالی دقیق و مطابق با واقعی نسبت به او ارائه داد؛ و می‌طلبید که نسبت به وضعیت رجالی وی، توقف کرد. ۱۰. به علت نبود ترجمه جعفرقمی، و نبود اطلاعات کافی از منابع رجالی متقدم، قضاوت قطعی نسبت به توثیق و تعدیلی از او نیز نمی‌توان داشت؛ و درباره وضعیت شخصیت رجالی وی هم، باید متوقف شویم. بنابراین، در بررسی رجالی حدود ده تن از راویان اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام تا شیخ صدوق، مشخص می‌شود که جدای از افتادگی‌ها و ارسال این اسناد، بیشتر راویان این اثر، «ناشناس، مجهول و یا ضعیف» هستند.^۱

۵-۳-۲. وضعیت رجالی اسناد از شیخ صدوق تا عسکری

بررسی رجالی راویان اسناد تفسیر از شیخ صدوق تا عسکری، بعلاوه سهل دیباجی به عنوان یکی از راویان احتمالی تفسیر عسکری، نشان می‌دهد که غالب راویان این بخش از اسناد تفسیر، در منابع امامیه، مجهول هستند، و مابقی آن‌ها نیز توثیق نشده‌اند؛ به این صورت که: ۱. با این که عده‌ای از علماء، شیخ صدوق را ستوده‌اند، اما آن‌ها تصریح به وثاقت شیخ صدوق نکرده‌اند. به همین دلیل، برخی از علما و مشایخ حدیثی، این عدم تصریح به وثاقت شیخ صدوق را به معنی عدم وثاقت وی در نظر گرفته‌اند یا توقف نموده‌اند. هر چند که علمای متأخر دیگری، شأن شیخ صدوق را بالاتر از بیان توثیق دانسته‌اند. چون شیخ صدوق کتاب کنونی تفسیر عسکری را در اختیار نداشته است، وضعیت رجالی شیخ، در اصل کتاب تفسیر عسکری و به عنوان راوی این کتاب، نقشی نخواهد داشت. یعنی، اگر شیخ صدوق ثقه باشد، حدود چهل روایت از تفسیر عسکری، از نظر جایگاه این راوی، مورد اعتبار خواهند بود.

۲. جدای از تضعیف و جرح ابن‌غضائری، توثیقی از سهل دیباجی وجود ندارد.

۳. با توجه به ضعیف و کذاب خوانده شدن محمد بن قاسم توسط ابن‌غضائری، و نیز قدرت کم توثیق راوی بر اساس ترجم و تراضی؛ به نظر می‌رسد که وضعیت رجالی محمد بن قاسم را باید ضعیف ارزیابی نمود.

۴ و ۵. یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار، در کتب رجالی و تراجمی و نیز

۱. رک: «بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام تا شیخ صدوق»، سراسر متن.

منابع امامیه، مجهول است؛ و اکنون تنها می‌دانیم که از شاگردان ناصر اطروش بوده‌اند. ۶ و ۷. تعدادی از روایات شیخ صدوق از تفسیر عسکری، به واسطه پدر یا پدران یوسف و علی درج شده‌اند. چه واسطه پدران در نقل روایت درست باشد و چه از تصحیفات نسخه برداری‌های آثار صدوق باشند، پدران یوسف و علی همانند خودشان، مجهول هستند. ۸. ابوالحسن احمد بن حسن الناصری، فرزند ناصر اطروش است؛ که در کتب رجالی و تراجمی و نیز منابع امامیه، مجهول است.^۱

۶. دلایلی که نشان می‌دهد تفسیر از امام عسکری علیه السلام نیست

مخالفین اعتبار و انتساب تفسیر به امام حسن عسکری علیه السلام هر کدام به دلایلی جهت اثبات نظر خود پرداخته‌اند.^۲ در این جا به صورت خلاصه، به برخی دیگر از دلایلی که نشان می‌دهد تفسیر از امام عسکری علیه السلام نیست، می‌پردازیم:

۶-۱. مشهور نبودن تفسیر در بین امامیه تا قرن ششم

ابتدا باید توجه نمود که چند کتابی که استناد به تفسیر به نقل از مفسر استرآبادی دارند، همه همان روایاتی است که صدوق از مفسر نقل کرده و هیچ کدام نقل از خود تفسیر نیست؛ و این بدان معنی می‌تواند باشد که نسخه تفسیر عسکری در اختیار این مؤلفان نبوده است. (برای دقت بیشتر، هم به وضعیت شناسایی تفسیر و راوی آن در فهرس و تراجم متقدم و متأخر خواهیم پرداخت).

با توجه به اسناد و منابع موجود، کتاب موسوم به احتجاج، اولین اثری است که به صورت مستقیم از این کتاب نقل قول نموده است؛ و در آن به عدم شهرت تفسیر نیز اشاره کرده است.

نویسنده مجهول احتجاج، در مقدمه کتاب می‌نویسد: «من بجز روایات تفسیر امام عسکری، بقیه روایات کتاب را بدون سند آورده‌ام؛ زیرا یا اجماع بر آن‌ها هست یا موافق

۱. رک: بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام از شیخ صدوق تا عسکری، سراسر متن.

۲. برخی از دلایل مخالفین اعتبار این کتاب عبارت است از: ۱. وجود اضطراب در متن و نحوه بیان مطالب که مناسب شأن امام علیه السلام نیست. ۲. وجود مطالب خارق العاده و معجزات عجیب و غریب؛ که در سایر کتب هیچ نشانی از آن‌ها نیست. ۳. وجود مطالب مخالف اعتقادات شیعه. ۴. وجود مطالب مخالف قطعیات علمی یا تاریخی. ۵. تضعیف ابن الغضائری درباره محمد بن قاسم. ۶. مجهول بودن یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار. ۷. مشخص نبودن راوی اصلی و نهایی این روایات. ۸. و... (بعنوان نمونه رک: الاخبار الدخيلة، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۲۲۸).

عقل اند یا در کتب مخالف و موافق مشهورند؛ و روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام را با ذکر سند در ابتدای آن‌ها آوردم، چرا که از حیث شهرت، مانند بقیه روایات کتاب نیستند.^۱ این سخن مؤلف، در دوره‌ای میان ۵۴۰ قمری تا ۷۴۰ قمری بیان شده است؛ که تاریخ نگارش کتاب احتجاج است.^۲

۲-۶. عدم شناسایی تفسیر و راوی آن در فهرس و تراجم متقدم و متأخر

پیش‌ترو در عنوان «سابقه تفسیر در منابع فهرستی و رجالی» مفصلاً بیان شد که تفسیر عسکری و راویان آن، مورد توجه مؤلفان کتاب‌های فهرس و تراجم متقدم و میانی امامیه نبوده است؛ و از آن مهم‌تر، علمای مهم رجالی متأخر، نظرات بسیار منفی نسبت به وضعیت این تفسیر ابراز نموده‌اند.

همه این‌ها، نشان از آن دارد که این کتاب مورد توجه و قبول علمای رجالی نبوده است؛ و از آن مهم‌تر، طبق گزارش‌ها که از ایشان پیش‌تر گذشت، آن‌ها انتساب کتاب به امام عسکری علیه السلام را منتفی دانسته‌اند.

۳-۶. تفسیر از ابتدای رواج، «منسوب» و مورد «مناقشه» بوده است

کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، از دیرباز میان دانشمندان شیعیه،^۳ مخصوصاً علمای متأخر و جدید،^۴ مورد مناقشه و گفتگو است.^۵

به عنوان نمونه، علامه تستری (م ۱۴۱۶ق) جدای از کتاب اخبارالدخيلة،^۶ در چند جای قاموس الرجال، اشاره به موضوع بودن کتاب دارد.^۷

همچنین، خویی (م ۱۴۱۳ق) در معجم رجال الحديث، در عنوان «علی بن محمد بن سیار» درباره تفسیر عسکری علیه السلام این‌گون نظر داده است: هذا مع أن الناظر فی هذا التفسیر لا یشک فی أنه موضوع، و جل مقام عالم محقق أن یکتب مثل هذا التفسیر، فکیف بالإمام علیه السلام.^۸

۱. الاحتجاج، ص ۹ و ۱۰.

۲. رک: در جستجوی ابوجعفر الحسینی العلوی المرعشی، سراسر متن.

۳. رجال ابن غضائری، ص ۹۸.

۴. معجم رجال، ج ۱۳، ص ۱۵۷.

۵. به عنوان نمونه رک: بحثی درباره تفسیر امام حسن العسکری علیه السلام، سراسر متن.

۶. الاخبار الدخيلة، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۲۲۸.

۷. رک: قاموس الرجال، ج ۲، ص ۴۶۷؛ ج ۶، ص ۱۹؛ ج ۷، ص ۲۳۶؛ ج ۸، ص ۵۴۱؛ ج ۱۰، ص ۱۵.

۸. معجم رجال، ج ۱۳، ص ۱۵۷.

مناقشات این کتاب شیعی، چند بُعدی و از لایه‌های متعددی تشکیل شده است؛ یعنی هم شامل، تاریخ تألیف، و نیز انتساب کتاب به مؤلف و هم شامل اسناد و محتوای کتاب است.^۱

۶-۴. سند نسخه احتجاج متفاوت از سند نسخه تفسیر است

جدای از اسناد روایات شیخ صدوق در آثارش، تنها اثری که بخش قابل توجهی از روایات تفسیر عسکری را در خود، دارد، کتاب موسوم به احتجاج است. روایات این کتاب همگی بدون اسناد هستند، مگر همین روایات تفسیر عسکری، که مؤلف به خاطر عدم شهرتش، به همراه اسنادش ذکر نموده است.^۲

در اوایل کتاب احتجاج، که تاریخ نسخه خطی‌اش قدیمی‌تر از نسخه خطی تفسیر عسکری است، آمده: «... حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبو الحسن علي بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الإمامية قالاً حدثنا أبو محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام قال حدثني أبي عن أبيه عليهما الصلاة والسلام...».^۳ این سند احتجاج، با کمی تفاوت در اختلاف «ابوئیهما» به عنوان راوی اضافه در سند یا توضیح اضافه، شبیه اسناد روایات شیخ صدوق است؛ که آن اسناد همگی از «حسن بن علی عن ابی عن آبائه» هستند. طبق این اسناد، حتی اگر حسن بن علی، ناصر اطروش نباشد، راوی اصلی اسناد، امام هادی علیه السلام و عسکری اول یعنی ابی حسن الثالث علیه السلام است. همان طور که ابن غضائری (ح ۴۵۰ق) نیز در رجال خود برای تفسیر عسکری اشاره کرده است: والآخر علی بن محمد بن یسار عن أبیهما، عن أبي الحسن الثالث علیه السلام.^۴

بنابراین، مهم‌ترین تفاوت سند کتاب احتجاج در ناقل و قائل اصلی کتاب تفسیر است.

یعنی، در حال حاضر ما با سه ناقل احتمالی برای تفسیر عسکری روبرو هستیم:

۱. امام حسن بن علی عسکری متوفی ۳۰۴ق؛ امام زیدیه یعنی ناصر اطروش.
۲. امام علی بن محمد عسکری علیه السلام متوفی ۲۵۴ق؛ امام دهم امامیه.
۲. امام حسن بن علی عسکری علیه السلام متوفی ۲۶۰ق؛ امام یازدهم امامیه.

۱. به عنوان نمونه رک: بحثی درباره تفسیر امام حسن العسکری علیه السلام، سراسر متن.

۲. الاحتجاج، ص ۱۴ و ۱۵.

۳. الاحتجاج، نسخه خطی، ص ۵.

۴. رجال ابن غضائری، ص ۹۸.

۵-۶. ناهماهنگی داستان‌های راویان تفسیر با امام عسکری علیه السلام

در متن کنونی تفسیر، سه داستان مرتبط با راویان و مؤلف کتاب، یا بهتر بگوییم گوینده مطالب کتاب، وجود دارد. در این داستان‌ها، موارد متعددی وجود دارد که با ترجمه و زندگانی امام حسن عسکری علیه السلام هماهنگ نیست.^۱ به عنوان نمونه، دو مورد ذکر می‌شود:

۵-۶-۱. امام به خاطر تحت‌الحفظ بودن و زندان، امکان آموزش نداشتن

در متن داستان آمده است: «... من برای شما هر روز چیزی از تفسیر می‌گویم تا بنویسید».^۲ امام حسن عسکری علیه السلام در دوران زندگی خود، شرایط ارتباطی بسیار سختی داشته‌اند؛ به این معنی که، جدای از بخش‌های زندگی امام حسن عسکری علیه السلام که در زندان به سر برده‌اند، ایشان در شهر سامرا، اقامت اجباری داشتند؛ و تحت مراقبت حکومت قرار داشت؛ جدای از آن، لازم هر دوشنبه و پنج‌شنبه خود را به دارالخلافه معرفی نمایند.^۳ جز مدتی اندک از اوایل امامت ایشان، که کمتر تحت فشار حکومت بودند، و برخی محدود از ملاقات‌ها با شیعیان داشته‌اند؛ پس از آن، حتی افراد و شیعیان ایشان نمی‌توانستند با وی ملاقات نمایند. از این رو هنگامی که امام به دارالخلافه برده می‌شد، شیعیان در مسیر حرکت او حاضر می‌شدند تا او را ملاقات کنند.^۴ ولی به خاطر مراقبت‌های حکومت، گاه امام علیه السلام، شیعیان را از همین نوع رابطه با خود نیز منع می‌کرد.^۵

وضعیت آموزش «هر روزه»، ویژه «مدارس آموزشی» است؛ مخصوصاً که این آموزش روزانه، طولانی مدت باشد، با زندگی امام یازدهم، امام حسن عسکری علیه السلام ناهماهنگ است؛ و با وضعیت تحت‌الحفظ بودن و دسترسی سخت مردم، ایشان نمی‌توانسته این آموزش‌هایی به صورت «روزانه» و «ممتد» داشته باشند.

۵-۶-۲. عدم هماهنگی هفت سال آموزش با زندگی امام عسکری علیه السلام

در متن داستان آمده است، از قول راویان تفسیر، که متن تفسیر برای آن‌ها بیان شده است، آمده است: «... هفت سال، هر روز مقداری از تفسیر را می‌نوشتیم».^۶ در ادامه عنوان

۱. رک: تحلیل داستان‌های راویان تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، سراسر متن.

۲. تفسیر عسکری، ص ۱۱.

۳. معالم العلماء، ج ۴، ص ۴۳۲.

۴. رک: الغیبة طوسی، ص ۲۱۵ و ۲۱۶؛ کشف الغمّة، ج ۲، ص ۹۳۰.

۵. الخرائج راوندی، ج ۱، ص ۴۳۹.

۶. تفسیر عسکری، ص ۱۱.

قبل، قابل توجه است که جدای از استبعاد آموزش روزانه توسط امام حسن عسکری (ع)، زمان و مدت «هفت ساله» آموزش نیز، که در داستان آمده است؛ بسیار مهم است؛ و از دو جهت می‌توان در آن تأمل نمود: اول این که، همان طور که اشاره شد، امام یازدهم شیعیان، با توجه به شرایط زندگی و سخت‌گیری‌های حکومت برای ایشان در سامرا، امکان آموزش، آن هم به مدت هفت سال را نداشته‌اند. دوم این که، دوران امامت امام حسن عسکری (ع) شش سال است^۱ و این عدد با عدد هفت سال آموزش تفسیر، هماهنگی ندارد. جدای از این مسأله، حتی اگر زمان آموزش را شش سال و مطابق با مدت امامت امام یازدهم حسن عسکری (ع) در نظر بگیریم؛ باز یک نکته مهم جلوه‌گری می‌کند؛ و آن این که، چرا هیچ گزارشی از این آموزش روزانه که تمام مدت امامت ایشان را دربر گرفته است؛ در منابع دیگر تاریخی و حدیثی شیعه وجود ندارد؟ همین مسأله، و مطالبی که گذشت، می‌تواند گویای آن باشد که شخصیت حسن بن علی در این داستان، شخص امام حسن عسکری (ع) نیست.

۶-۶. تفسیر مورد استفاده علما قرار نگرفته

شاید مهم‌ترین دلیل بر عدم انتساب کتاب تفسیر عسکری به امامین عسکریین (ع)، این مهم باشد که این کتاب و روایات آن، به صورت قابل قبولی، مورد استفاده جمهور علمای امامیه قرار نگرفته و فقط برخی از علمای اخباری میانی و متأخر، که گرایش‌های شدید ولایی داشته یا دارند، به خاطر مضمون خاص این تفسیر، از این کتاب استفاده نموده‌اند؛ در صورتی که اگر انتساب این کتاب به امام (ع) حتمی بود، روایات این تفسیر توسط عموم علمای امامیه مورد استفاده گسترده قرار می‌گرفت.

۷. وجود شواهدی برای مؤلف اصلی تفسیر

با توجه به بعضی از شواهد متنی تفسیر، همانند داستان ابتدای کتاب، و جغرافیای راویان و نشر این تفسیر در منطقه طبرستان و نیز اسامی مشابه امام یازدهم شیعیان (ع) با حسن بن علی عسکری اطروش و شرح حال و زندگانی وی، این فرضیه طرح می‌شود که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، از آن ناصر کبیر اطروش (م ۳۰۴ ق) است. منشأ اشتباه انتساب تفسیر به امام عسکری (ع) نیز، می‌تواند این موارد باشد: ۱. هم‌نامی،

۱. ر.ک: دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۲۰، مدخل حسن عسکری (ع).

هم‌کنیه‌ای و هم‌لقبی اطروش با امام یازدهم علیه السلام. ۲. به کارگیری عنوان امام علیه السلام برای اطروش در منابع متقدم. ۳. راوی بودن پدر اطروش. ۴. هم‌دورگی و هم‌عصری ایشان. ۵. مورد توجه بودن ناصر اطروش در میان شیعیان.^۱

سرآغاز این اشتباه در انتساب نیز، ممکن است از تصحیف در نسخه برداری آثار صدوق، شروع شده؛ و به نظر می‌رسد که این تغییر انتساب، در دو مرحله، یعنی تغییر انتساب تفسیر به امام هادی علیه السلام، و در مرحله دوم، تغییر انتساب به امام حسن عسکری علیه السلام، صورت گرفته است.^۲

نتیجه

۱. بررسی سابقه تفسیر، نشان می‌دهد که تفسیر عسکری و راویان آن، مورد توجه مؤلفان کتاب‌های فهرس و تراجم متقدم و میانی امامیه نبوده‌اند؛ و از آن مهم‌تر، علمای رجالی متأخر، نظرات بسیار منفی نسبت به وضعیت این تفسیر ابراز نموده‌اند.

۲. اولین کسی که از برخی روایات تفسیر عسکری استفاده نموده، شیخ صدوق است؛ و بقیه افرادی که این دست روایات تفسیر را نقل نموده‌اند. در جمع‌بندی اسناد تفسیر در آثار صدوق، و قراین و شواهد جنبی، به نظر می‌رسد که وی کتاب تفسیر را به صورت مستقیم در اختیار نداشته است.

۳. محتمل است که تفسیر منسوب به امام عسکری، از چند طریق به نسل‌های بعدی امامیه منتقل شده باشد: یک. از طریق سهل دیباجی. دو. از طریق محمد بن قاسم استرآبادی سه. از طریق حسن بن خالد. همچنین، چند مرحله برای دسترسی امامیه به تفسیر عسکری قابل فرض است؛ و نیز، چند احتمال برای برخی تغییرات سندی یا تصحیح اسناد، قابل طرح است.

۴. قدیمی‌ترین نسخه مستقل تفسیر، به تاریخ ۸۰۸ قمری است. این نسخه، دو خطی، ترمیمی و صفحات اولیه و انتهایی آن که تاریخ کتابت دارد، نونویس هستند. قدیمی‌ترین نسخه غیرمستقل کتاب تفسیر نیز، به تاریخ ۷۳۶ قمری است. همچنین، متن نسخه موجود از تفسیر ناقص است، و فقط شامل سوره فاتحه و بقره تا آیه ۲۸۲ است. در متن تفسیر، مواردی وجود دارد که نشان می‌دهد که نسخه بردار اولیه، بخش‌های از جزوات تفسیر را یافته،

۱. رک: بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، سراسر متن.

۲. رک: گزارش شکلی اسناد تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام، سراسر متن.

و امیدوار بوده است تا بخش های مفقود دیگر تفسیر را نیز بیابد و به جمع جزوات تفسیر اضافه نماید.

۵. نسخ خطی تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، حدود دویست سال فاصله زمانی بدون راوی، تا راوی نهایی اسناد نسخه دارند؛ و جدای از ارسال اسناد تا راویان اولیه ناشناس و مجهول در قرن پنج و هفت، این اسناد، دارای افتادگی جلی و خفی هستند. همچنین، بررسی رجالی راویان اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) نشان می دهد که بیشتر راویان این اثر، «ناشناس، مجهول و یا ضعیف» هستند.

۶. دلایل متعدد و قابل توجهی نشان می دهد که تفسیر کنونی از امام عسکری (ع) نیست. از آن سو، با توجه به شواهد مختلفی، این فرضیه قابل طرح است که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، از آن ناصر کبیر اطروش (م ۳۰۴ ق) است.

کتابنامه

الاحتجاج، أحمد طبرسی، نجف، النعمان، ۱۳۸۶ ق.
الاحتجاج، أحمد طبرسی، نسخه خطی کتابخانه حوزه علمیه اردکان به شماره ۱۷۷، به تاریخ ۷۳۶ ق.

الاحبار الدخيلة، محمدتقی شوشتری، تهران، الصدوق، ۱۴۰۱ ق.
اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، بی جا، مرکز تحقیقات و مطالعات، ۱۳۴۸ ش.
اعیان الشیعة، محسن امین عاملی، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۲۱ ق.
آلاء الرحمن، محمدجواد بلاغی، قم، الوجدانی، بی تا.
الأمالی، شیخ صدوق، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
امل الآمل، محمد حر عاملی، بغداد، اندلس، بی تا.
پژوهش های قرآنی علامه، ابوالحسن شعرانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
تفسیر، منسوب به امام عسکری (ع)، تحقیق: ابطحی، قم، بی نا، ۱۴۰۹ ق.
تفسیر القمی، علی قمی، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
تنقیح المقال، مامقانی، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۳۱ ق.
التوحید، شیخ صدوق، چاپ طهرانی، قم، بی نا، ۱۳۵۷ ش.
جامع، محمد اردبیلی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.

- جامع الاحادیث، جعفر ابن رازی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۹ق.
- الخرائج، سعید راوندی، قم، امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ق.
- الخصال، شیخ صدوق، تهران، الصدوق، ۱۳۸۹ق.
- خلاصة الاقوال، حسن حلی، قم، الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
- «حسن عسکری (علیه السلام)»، احمد پاکتچی، دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۲۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.
- الذریعة، آقا بزرگ تهرانی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- رجال النجاشی، احمد نجاشی، قم، اسلامی، ۱۴۰۷ق و ۱۴۱۸ق.
- رجال، احمد ابن غضائری، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
- رجال، احمد برقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
- رجال، شیخ طوسی، به کوشش: بحرالعلوم، نجف، بی نا، ۱۳۸۱ق.
- ریاض العلماء، عبدالله افندی اصفهانی، قم، بی نا، ۱۴۰۳ق.
- شارع النجاة، محمدباقر داماد، تهران، جمال الدین میرداماد، ۱۳۹۷ش.
- صفات الشیعه، شیخ صدوق، تهران، اعلمی، ۱۳۶۲ش.
- علل الشرايع، شیخ صدوق، قم، الداوری، بی تا.
- عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، نجف، الحیدریة، ۱۳۹۰ق.
- الغیبة، شیخ طوسی، قم، معارف اسلامی، ۱۴۲۹ق.
- الفهرست، شیخ طوسی، تحقیق: جواد القیومی، قم، بی نا، ۱۴۱۷ق.
- الفهرست، علی منتجب الدین، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۳۶۶ش.
- فهرستگان نسخه های خطی ایران، مصطفی درایتی، تهران: کتابخانه ملی، ۱۳۹۱ش.
- الفوائد الرجالية، محمد مهدی بحرالعلوم، تهران، الصادق (علیه السلام)، ۱۳۶۳ش.
- قاموس الرجال، محمدتقی شوشتری، قم، الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
- کنز الفوائد، محمد کراجکی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
- کشف الغمة، علی اربلی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- مجمع الرجال، عنایة الله قهبانی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
- معالم العلماء، محمد ابن شهر آشوب، نجف، الحیدریة، بی تا.

- معانی الاخبار، شیخ صدوق، قم، اسلامی، ۱۳۷۹ق.
- معجم رجال، ابوالقاسم خویی، بی جا، موسسه آیه الله خویی، ۱۴۱۳ق.
- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، قم: اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- منهج المقال، محمد استرآبادی، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۲۲ق.
- نقد الرجال، مصطفی تفرشی، قم، آل البيت (ع)، بی تا.
- «بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)»، کاظم استادی، مخصوط: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۰ش.
- «بحثی درباره تفسیر امام حسن عسکری (ع)»، رضا استادی، نورعلم، ش ۱۳، ۱۳۶۴ش.
- «بررسی انتساب کتاب الاحتجاج به طبرسی»، کاظم استادی، مخصوط: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۰ش.
- «بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) از شیخ صدوق تا عسکری»، کاظم استادی، قرآن و روشنگری دینی، د ۱، ش ۵، ۱۴۰۰ش.
- «بررسی سندی و رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) تا شیخ صدوق»، کاظم استادی، قرآن و روشنگری دینی، د ۱، ش ۳، ۱۴۰۰ش.
- «تحلیل داستان های راویان تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)»، کاظم استادی، مطالعات ایرانی - اسلامی، د ۱۰، ش ۲، ۱۴۰۰ش.
- «در جستجوی ابوجعفر الحسینی العلوی المرعشی»، کاظم استادی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۷۲، ۱۴۰۰ش.
- «سند تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۶ش.
- «گزارش شکلی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)»، کاظم استادی، حدیث پژوهی، ش ۲۷، ۱۴۰۰ش.
- «معرفی و بررسی کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، کاظم استادی، هفت آسمان، ش ۸۲، ۱۴۰۰ش.

واکاوی تطبیقی علل و عوامل خوانش متفاوت فقهای مکتب نجف و قم از احادیث ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه امام خمینی و آیه الله خویی رحمتهما الله

مجید بیگی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۴

چکیده

در واکاوی مقایسه‌ای از علل و زمینه‌های خوانش متفاوت فقهای مکتب نجف و قم درباره احادیث ولایت فقیه چهار عامل عمده بدست می‌آید که عبارت‌اند از: ۱. متن‌گرایی، ۲. استظهار عرفی متون، ۳. اجتهاد انضمامی، ۴. ملاک‌انگاری مقاصد شریعه در مکتب قم. ۱. صناعت محوری، ۲. تدقق‌های عقلی و تکثیر احتمالات، ۳. تفقه ریاضی وار، ۴. عدم ملاک‌انگاری مقاصد الشریعه در مکتب نجف. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد برخی شیوه‌های فقه‌ای مدرسه آیه الله خویی اختصاص به همان مدرسه داشته و در سیره اجتهادی اساطین فقه شیعه از سابقه چندانی ندارد. دیگر این‌که تحلیل شیوه فقه‌ای فقهای دو مکتب حاکی از آن است که فقهای مکتب نجف برخی علل مؤثر در فهم حدیث را مورد بررسی قرار نمی‌دهند که سبب اختلاف در فهم واژگان کلیدی موضوع، از جمله «حاکم»، «الحوادث»، «الحصون»، «ورثه» و... گردیده و سبب برداشت‌های مقید و محدود از ولایت فقیه شده است. کلیدواژه‌ها: احادیث ولایت فقیه، مکتب نجف، مکتب قم، امام خمینی، آیه الله خویی.

بیان مسئله

با توجه به تحولات سیاسی اجتماعی قرن اخیر در ایران و عراق، به خصوص از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی توجه ویژه‌ای توسط فقهای معاصر امامیه به فقه سیاسی شده

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه دامغان (majidbigy@gmail.com).

است. مبحث ولایت فقیه بر سرپرستی و زعامت جامعه مسلمین در عصر غیبت بنیادی‌ترین مباحث این مسئله است که توسط فقهای متعدد قرن اخیر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بدیهی است بررسی احادیث موجود در موضوعات فقهی، از جمله اساسی‌ترین اصول تفقه و اجتهاد است که مسئله ولایت فقیه به عنوان یکی از مباحث فقه سیاسی از آن استثنا نمی‌گردد، بلکه به سبب جایگاه و مدعای ویژه این بحث (نصب شارع) توجه به احادیث معصومین در این موضوع در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد. با درنگی تحلیلی، چنین به دست می‌آید که به طور کلی، فقهای معاصر در بررسی سندی و دلالتی احادیث مربوط به ولایت فقیه به دو گونه مشی کرده‌اند؛ فقهایی مانند میرزای نایینی دلالت عموم ادله مثبت ولایت فقیه را - که طیفی از فقها به آن استناد نموده‌اند - ادله‌ای مخدوش و غیر واضح می‌شمارد^۱ آیه الله خویی به هنگام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از مبحث ولایت فقیه می‌نویسد:

اخبار و روایت‌های که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه بر آن‌ها استناد شده است، از نظر سند و دلالت از اثبات مراد قاصر هستند.^۲

میرزا جواد تبریزی عموم احادیث مورد استناد واقع شده برای اثبات ولایت فقیه را از جهت سند مخدوش اعلام می‌کند^۳ و برخی را نیز مثبت منصب قضا می‌داند، نه ولایت زعامت.^۴ در مقابل، آیه الله بروجردی، پس از طرح بحث و بیان ادله و دلایل خود برای اثبات ولایت مطلقه فقیه، این مسئله را از جمله مسائل خالی از اشکال می‌داند:

فقیه عادل از طرف ائمه نصب شده برای امور مهمی که مربوط به عموم و محل ابتلای همگان است، از چیزهای است که اجمالاً اشکالی در آن نیست.^۵

امام خمینی اصل ولایت فقیه را از موضوعات بدیهی می‌داند که تصور آن‌ها تصدیق آن را نیز به دنبال دارد.^۶ با در نظر گرفتن این مشی دوگانه فقهای معاصر در بررسی نظریه ولایت

۱. المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲. التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الاجتهاد والتقلید، ص ۴۲۰.

۳. إرشاد الطالب إلى التعليق علی المکاسب، ج ۳، ص ۱۸.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۱.

۵. و بالجملة كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام لمثل تلك الأمور العامة المهمة التي يبتلى بها العامة مما لا إشكال فيه إجمالاً (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص ۷۹).

۶. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۹.

فقیه اجمالاً چنین به دست می‌آید که: اولاً، به طور کلی فقها با دو منهج به بررسی احادیث ولایت فقیه پرداخته‌اند. لذا با وجود منابع و احادیث متحد و مشترک به دو نتیجه متفاوت و متغایر دست یافته‌اند. بدین سبب در تحلیل و بررسی چرایی و چگونگی این مسئله پس از پرسش از چگونگی طیف‌بندی فقه‌های معاصر در بررسی احادیث ولایت فقیه، پرسش اصلی آن است که علل اختلاف فقها در بررسی این حدیث چیست؟ چه مؤلفه‌های سبب گردیده که فقه‌های امامیه با وجود داشتن چهارچوب و منابع مشترک اجتهادی از مجموعه احادیث وارد شده در موضوع ولایت فقیه به دو نتیجه متفاوت نایل شوند؟

اهمیت و ضرورت این مسئله در آن است که به سبب واکاوی دقیق و علمی علل اختلاف فقه‌های معاصر در موضوع ولایت فقیه ضمن تبیین منهج فقه‌های مذکور با شناخت مکاتب فقهی و دسته‌بندی آرای وارده و تحلیل گفتمانی آن‌ها به صورت مسئله محور، مهم‌ترین چالش پیشروی نظام جمهوری اسلامی با نگاهی تطبیقی در مقابل بینش نخبگانی قرار می‌گیرد. ورود سالانه ده هزار نفر طلبه به حوزه‌های علمیه سراسر کشور در سال‌های اخیر در صورت فقدان برنامه‌ای مدون برای شناخت مکاتب فقهی، خیل عظیمی از فقهایی را نتیجه خواهد داد که در مکاتبی رشد و پرورش می‌یابند که ارتباط تئوریک و مبنایی با نظام جمهوری اسلامی ندارند. بدیهی است کمترین پیامد این امر، فقر حمایت نخبگانی از نظام سیاسی مبتنی بر اصل ولایت فقیه در حوزه‌های علمیه خواهد بود.

۱. چهارچوب نظری

۱-۱. مکتب شناسی

۱-۱-۱. مکتب نجف

مکتب فقهی نجف با تفکر آخوند خراسانی شکل گرفته و توسط شاگردان وی از جمله میرزی نایینی به آیه الله سید ابوالقاسم خویی منتقل و به دست ایشان به کمال می‌رسد و فقه‌های چون آیه الله میرزا جواد تبریزی را - که دارای دیدگاهی خاص در حوزه فقه سیاسی است - پرورش می‌دهد.

۱-۱-۲. مکتب قم

مکتب فقه‌ای قم - که ابتدا با انتقال پایگاه مرجعیت از نجف به سامرا توسط میرزای شیرازی کلید می‌خورد - با انتقال میراث مکتب سامرا توسط شیخ عبدالکریم حائری به قم در آنجا پایه گذاری شده، سپس توسط آیه الله بروجردی تکمیل و توسط حضرت امام

خمینی رحمته الله به اوج می‌رسد و فقها و اندیشمندانی چون مکارم شیرازی، فاضل لنکرانی و جوادی آملی در آن تربیت می‌گردند.

۱-۳. احادیث ولایت فقیه

احادیث ولایت فقیه مجموعه‌ای از احادیث وارده از معصومین علیهم السلام است در باب ولایت فقیه بر امور اجتماعی مسلمین، بعضی از آن‌ها با اسم راوی و یا بخشی از عبارت روایت، نام‌گذاری شده‌اند. برخی از این احادیث عبارت‌اند از: «العلماء ورثة الأنبياء»^۱، «العلماء أمناء الرسل»^۲، «الفقهاء أمناء الرسل»^۳، «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء من بني إسرائيل»^۴، «الفقهاء حصون الاسلام»^۵، «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»^۶، «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جئوا به»^۷، «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ خُلَفَاؤُكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَزُودُونَ حَدِيثِي وَسُنَّتِي»^۸، «مجارى الأمور والأحكام بيد العلماء الامناء لله في حلاله و حرامه»^۹، «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا، فإنهم حجتى عليكم وانا حجة الله»^{۱۰} و صحیححه ابی خدیجه^{۱۱} و مقبوله عمر بن حنظله^{۱۲}.

۱-۵. روش‌شناسی

این پژوهش، با گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی، به روش مقایسه‌ای با

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۷۸.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۶؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۶.

۳. الکافی ج ۱، ص ۴۶؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۶.

۴. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۴۶.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۳۸؛ وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۸۳.

۶. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲.

۷. همان، ج ۱، ص ۱۸۳.

۸. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲.

۹. تحف العقول، ص ۲۳۷.

۱۰. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۰.

۱۱. عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ: قُلْ لَهُمْ: إِنَّا كُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى بَيْنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ أَنْ تَتَحَاكَمُوا إِلَيَّ أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَسَاقِ، اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَالَاتَنَا وَ حَرَامَاتَنَا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا (رك: وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶).

۱۲. عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيزَاتٍ فَتَحَاكَمَا إِلَيَّ الشُّلْطَانِ وَإِلَى الْقَضَاةِ أَيْحُلُ ذَلِكَ... يُنْظَرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالَاتِنَا وَ حَرَامَاتِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضُوا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا (رك: الکافی، ج ۱، ص ۶۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۹).

تمرکز بر شباهت‌ها و تفاوت‌ها، به فهم و درک موضوع اصلی بحث می‌پردازد که در این پژوهش، متن و محتوای احادیث مربوط به ولایت فقیه در آثار و اندیشه فقهای مکتب نجف و قم است.^۱ در این مقاله تلاش شده با در نظر گرفتن متغیرهای مستقل به مطالعه متغیر وابسته اقدام شود و با بررسی تطبیقی متغیرهای مستقل در فرآیند یک پژوهش، وجوه افتراق و اشتراک و نقاط ضعف و قوت متغیر وابسته تحلیل و بررسی گردد. از قدیمی‌ترین نمونه‌های این روش را می‌توان در کتاب نظام منطق^۲ جان استوارت میل مشاهده کرد که در آن از دو روش مختلف توافق و تفاوت سخن می‌گوید. در روش توافق، پژوهش‌گر نشان می‌دهد که چگونه با وجود تفاوت‌ها در واحدهای مختلف تحلیل عوامل علی یکسانی وجود دارد که تاثیر آن‌ها بر آیند مشابهی در موارد گوناگون می‌گذارد و در روش تفاوت استوارت میل نشان می‌دهد که چگونه دو مورد مشابه به علت وجود متغیری علی در یکی و فقدان آن در دیگری به دو مسیر مختلف سوق داده می‌شود.^۳

۲. واکاوی تطبیقی علل و زمینه‌ها

با مطالعه موردی منهج فقه‌های دو مکتب در بررسی احادیث ولایت فقیه، علل و زمینه‌های اختلاف آن‌ها در خوانش احادیث مرتبط با موضوع ولایت زعامت فقیه را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۲-۱. صناعت محوری مکتب نجف، متن گرایی مکتب قم

یکی از شاخصه‌های مهم مکتب فقهی نجف «صناعت محوری» است.^۴ براساس شیوه فقه‌صناعی، فقیه در مکتب نجف، در ابتدای ورود به مسائل فقهی، به دنبال تأسیس اصل است؛^۵ به این صورت که در آغاز بررسی یک مسئله، بدون مراجعه به روایات و منابع اصیل فقه، همچون «کتاب و سنت»، اقدام به تأسیس «اصل» می‌نماید. آنگاه بعد از دستیابی به مقتضای اصل، به بررسی آیات و روایات می‌پردازد.^۶ از این رو، در مکتب نجف، فقه‌ها

۱. روش تطبیقی فراسوی راهبردهای کمی و کیفی، ص ۱۲۳.

2. A system of logic.

۳. قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۱۳۹؛ روش‌شناسی مطالعات انقلاب با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران، ص ۶۵.

۴. تحولات اجتهاد شیعی، سیر تاریخی، حوزه‌ها و شیوه‌ها، ص ۱۰.

۵. «شیوه شیخ در فقه‌ها»، ص ۳۸-۵۳.

۶. «گفتگویی با موضوع نگاهی به مکاتب اجتهادی نجف و قم»، ص ۲۰۲.

مبتنی بر مبانی اصولی است. بدین جهت، قواعد به دست آمده از علم اصول مدخلیت بیشتری در حصول نتایج مباحث فقهی دارد.^۱ با توجه به همین امر، فقهای مکتب نجف با تأسیس اصل عدم ولایت در ابتدای مسئله،^۲ به بررسی منابع پرداخته‌اند. همین امر سبب گردیده با نگرش فقدانی به ادله پردازند؛ بدین معنا که در اندیشه فقهای این مکتب در ابتدا ولایتی برای فقیه وجود ندارد. در نتیجه، روایات باید آن میزان از اعتبار را حایز باشند که بتوانند امری را تشریع نمایند. از همین رو، آیه الله خویی پس از بحث و بررسی احادیث ولایت فقیه دلالت روایات را قاصر از اثبات مراد دانسته^۳ و همان اصل عدم ولایت را ثابت می‌داند.^۴ در اندیشه فقه‌های مدرسه وی، روایات موجود توانایی اثبات و ایجاد اصل ولایت برای فقیه نداشته، بلکه قدر متیقن ولایت (افتاء و قضاء) را برای فقیه اثبات می‌کند.^۵ در مقابل، فقهای مکتب قم به سبب توجه به متن (قرآن و حدیث) از تفقه صناعی پرهیز می‌کنند. همین تفاوت در بدو بررسی یک موضوع سبب ایجاد نگرش متفاوت در مسائل و به خصوص در مسئله ولایت فقیه شده است. در مکتب قم، فقیه در حل مسئله، توجه خود را منوط بر فهم متن گذاشته و با تمرکز در ادله اجتهادی تمام تلاش خود را در فهم حدیث و انجبار آن در صورت ضعف با شهرت و با به کارگیری قراین حالیه و مقالیه و فهم فضای صدور حدیث و ابعاد ذهن سؤال کننده و یا راوی حدیث، سعی در فهم متن می‌نماید و از دیگر ادله، چون منابع عقلی و ضروریات دین و سایر قواعد فقهی و مقاصد الشریعه در اجتهاد خود بهره می‌برد.^۶ با مطالعه موردی احادیث ولایت فقیه، این روش در اجتهاد فقهای مکتب قم به خوبی مشاهده می‌شود. آیه الله بروجردی ولایت را برای فقیه از منظر مباحث عمومی شریعت و عقل، امری پذیرفته می‌بیند. بدین جهت نگرشی که به حدیث دارد، بیشتر جنبه تأییدی است تا تأسیسی. از این رو مقبوله عمر بن حنظله برای اثبات اندیشه وی کفایت می‌نماید.^۷ بر همین اساس، ایشان از مقبوله عمر بن حنظله به عنوان شاهد برای

۱. همان، ص ۲۰۷.

۲. ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۱۹.

۳. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ص ۴۱۹.

۴. همان، ص ۴۲۴.

۵. همان، ص ۴۲۰.

۶. الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، ص ۴۸۷؛ البدر الزاهر، ص ۸؛ «روش اجتهادی فقهاء» (صافی)، ص ۲۱۶.

۷. البدر الزاهر، ص ۷۹.

اثبات یک امر پذیرفته شده استفاده می نماید.^۱ در اندیشه امام خمینی علیه السلام نیز چون ولایت فقیه یک امر مورد انتظار از دین است، از احادیثی چون «العلماء امناء» و حصون و غیره خوانشی انجام می گیرد که قابلیت استناد و اتکا پیدا کرده و به تحکیم بحث پردازد؛^۲ در حالی که طیف زیادی از احادیث مورد استناد امام علیه السلام از نظر فقهای مکتب نجف مرسل و ضعیف محسوب می گردند.^۳ اما چون تمرکز امام علیه السلام در فهم مسئله به مجموعه متون دین است، این امر سبب اجتناب وی از تأسیس اصل بر عدم ولایت فقیه گردیده، بلکه متن را در فضای وجود ولایت و ضرورت اجرای احکام توسط حکام قرائت می کند.^۴ از این رو، روایت هایی که العلماء را «امناء» و «حصون» و «وارث» معرفی می کند، همگی هم از نظر دلالتی به ولایت فقیه معنا می شود و هم ضعف سندی آن ها از باب مؤید بودن بر یک ضرورت دینی و عقلی انجبار می گردد.^۵ برمدار همین منهج مکارم شیرازی بعد از آن که وجود حکومت برای جوامع بشری را لازم و از ضروریات عقلی می داند،^۶ با وجود ایراد نقض و نقد سندی به برخی احادیث ولایت فقیه.^۷ اما در نهایت، به خوانشی از ولایت زعامت از روایت هایی چون «حوادث الواقع» و «مجاری الامور الاحکام باید العلماء بالله» می پردازد.^۸

۲-۲. استظهار عرفی متون در مکتب قم و تدقق های عقلی و تکثیر احتمالات در مکتب نجف

مراد از فهم عرفی این است که فقیه در برخورد با مجهولات فقهی به دنبال قطع و یقینی - که فلاسفه خواستار آن هستند - نرود، بلکه دنبال طرز تفکر و اندیشه ای باشد که متعارف مردم به دنبال آن می روند.^۹ از این رو، امام خمینی از جمله شرایط اجتهاد را انس به محاورات عرفی و دوری جستن از خلط دقایق علوم عقلی با معانی عرفی عادی می داند.^{۱۰} یکی از

۱. لا نحتاج فی إثباته إلى مقبولة ابن حنظلة، غاية الأمر كونها أيضا من الشواهد (همان).

۲. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۶۷-۷۰.

۳. المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۲۳۷؛ مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۶؛ التنقیح، ص ۴۸؛ ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۱۸ و ۳۰.

۴. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۶۷ و ۷۰.

۵. همان.

۶. انوار الفقاهه، ص ۴۴۸.

۷. همان، ص ۴۷۱.

۸. همان، ص ۴۶۳ و ۴۷۱.

۹. دائرة المعارف فقه مقارن، ص ۶۱۴؛ منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۳۹۲.

۱۰. الاجتهاد و التقليد (امام خمینی)، ص ۱۰.

شاخصه‌های اصلی مکتب قم استظهار عرفی متون است.^۱ بزرگان این مکتب براین اعتقادند که ائمه بر مبنای محاورات عرفی و به لسان قوم سخن می‌گفتند. لذا باید فقیه نیز در فهم کلام ایشان از توجیه و تاویل‌های بیهوده و تکثیر احتمالات به شدت پرهیزد.^۲ در مقابل، فقهای مکتب نجف در فهم مسائل از دقت‌های عقلی و تکثیر احتمالات بهره می‌برند؛ به گونه‌ای که برای فهم مسئله همه صور محتمل را طراحی و با پاسخ‌گویی به آن، به حکم شرعی می‌رسند.^۳ نمونه‌ای از این مشی در فهم آیه‌الله خویی از معنای علما در احادیث «العلماء ورثة الانبياء» و «العلماء امناء» مشاهده می‌شود. ایشان با بیان احتمال خلاف ظاهر و دقت‌های فرا عرفی معنای علما را محدود در عنوان ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} دانسته، از شمول آن برفقها اجتناب می‌کند.^۴ همین شیوه را در منهج آیه‌الله تبریزی در بررسی روایت «فارجوا الی رواه حدیثنا ..» به راحتی می‌توان مشاهده کرد. تبریزی ضمن آن که سند حدیث را مجهول می‌داند،^۵ بیان می‌کند که مراد از حوادث، مبهم است. احتمال دارد حوادث اشاره به منازعات و رفع خصومات داشته باشد.^۶ تکثیر احتمالات سبب شده که تبریزی از برداشت متعارف فقها، از روایت به ولایت زعامت دور شده، قضاوت قاضی و یادگیری احکام شرعی را معیار حجیت بخشی مطرح کند؛^۷ در حالی که یادگیری احکام نیازمند حجیت نیست.^۸ فقهای مکتب نجف بر اساس همین مشی بر طیفی از استنباط‌های فقهای قم در تحلیل احادیث ولایت فقیه مناقشه می‌کنند. آیه‌الله خویی فهم عرفی فقهای مکتب قم از ترادف بین قاضی و حاکم را نپذیرفته، بلکه می‌نویسد:

آن دو، اموری جدا هستند که برای یکسان‌انگاری آن‌ها نیاز به دلیلی جداگانه است.^۹

بر اساس اصل استظهار عرفی متون، جوادی آملی فهم صاحب جواهر به عنوان یک عرب و پرورش یافته در محیط و فرهنگ عربی را ملاک قرار داده و در تحلیل حدیث عمر بن

۱. کتاب البیع (تقریر خرم‌آبادی)، ص ۱۶۰؛ «گفتگویی با موضوع نگاهی به مکاتب اجتهادی نجف و قم»، ص ۲۰۷.

۲. الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، ص ۴۶۳؛ مصابیح الظلام، ص ۴۸.

۳. مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۴۳؛ ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۳۲.

۴. مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۴۳.

۵. ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۳۲.

۶. همان.

۷. همان.

۸. ولایت فقیه (ولایت فقاها و عدالت)، ص ۱۹۳.

۹. التتقیح، ج ۱، ص ۴۲۲.

حفظه استنباط وی در یکسان‌انگاری قاضی و حاکم را معیار فهم حدیث قرار می‌دهد و از برداشت فقه‌های غیرعرب در جداانگاری آن‌ها اجتناب می‌کند.^۱ آیه الله بروجردی مطابق همین اصل معتقد است که وقتی امام صادق (ع) مردم را از مراجعه به طاغوت نهی می‌کند، فحوای کلام آن است که فقیه جامع الشرایط از طرف امام (ع) صاحب ولایت شریع است که امورات مسلمین را عهده‌دار گردد.^۲ امام خمینی به سبب استظهار عرفی متون در تبیین معنای حجت - که در بند پایانی حدیث «فارجوا الی رواه» بیان گردیده - می‌نویسد:

حجت خدا» یعنی چه؟ شما از کلمه «حجة الله» چه می‌فهمید؟ ... این که می‌گویند «ولّی امر» حجت خداست، آیا در مسائل شرعیه حجت است که برای ما مسئله بگوید؟ اگر رسول اکرم (ص) فرموده بود که من می‌روم، و امیر المؤمنین (ع) حجت من بر شماست. شما از این می‌فهمید که حضرت رفتند، کارها همه تعطیل شد. فقط مسأله گویی مانده که آن هم به حضرت امیر (ع) واگذار شده است؟ یا این که «حجة الله»، یعنی همان طور که حضرت رسول اکرم (ص) حجت است و مرجع تمام مردم، خدا او را تعیین کرده تا در همه کارها به او رجوع کنند، فقها هم مسئول امور و مرجع عام توده‌های مردم هستند؟^۳

امام (ع) با مبنا قرار دادن فهم عرفی، از عبارت و نحوه محاوره مردم به طور یقینی از عبارت «انه علیکم حجتی» حجیت فقیه در همه کارها و مسائل، از جمله سرپرستی امور اجتماعی را برداشت می‌کند؛ در حالی که آیه الله خویی حوادث واقعه را مسائل مستحدثه می‌داند.^۴ امام (ع) در تبیین واژه حصن در روایت «فقهاء حصون السلام» نیز از همین روش بهره می‌برد:

اگر فقیه کنج منزل بنشیند و در هیچ امری از امور دخالت نکند، ... نه دخالت در امور اجتماعی مسلمانان کند، و نه اهتمام به امور مسلمین داشته باشد، به او «حصن الاسلام» گفته می‌شود؟ او حافظ اسلام است؟ اگر رئیس حکومتی به صاحب منصب یا سرداری بگوید: برو فلان ناحیه را حفظ کن و حافظ آن ناحیه باش، وظیفه نگهبانی او اجازه می‌دهد که برود خانه بخوابد تا دشمن بیاید آن ناحیه را از بین ببرد و به

۱. ولایت فقیه، ص ۱۹۳.

۲. البدر الزاهر، ص ۷۹.

۳. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۸۱.

۴. مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۹؛ ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۳۲.

مسئله‌گویی پردازد؟^۱

۲-۳. تفقه ریاضی وار مکتب نجف اجتهاد انضمامی مکتب قم

در مکتب نجف، بعد از تعریف ادله و تعیین درجه اعتبار هر کدام به معتبر و غیر معتبر اگر گزاره‌ای شامل شرایط غیر حجت بود، و به اصطلاح تنها افاده ظن نمود، از درجه اعتبار صفر برخوردار می‌شود. بر اساس مبانی دانش ریاضی، نتیجه تجمیع چند صفر همیشه صفر است، بنابراین، از جمع چند گزاره مفید ظن هرگز نتیجه مفید قطع حاصل نمی‌گردد. به همین جهت در مکتب نجف، فقیه هرگز با تجمیع ظنون به دنبال کشف واقع نمی‌رود و به هیچ وجه نسبت به نظر معصوم بدین طرق به وثوق نمی‌رسد.^۲ بر حسب این منهج، فقهای مکتب نجف روایت‌های مهم مربوط به ولایت فقیه را به صورت مستقل و جدا از هم دیگر مورد بررسی قرار داده و هریک را مورد نقد و مناقشه قرار می‌دهند. از آنجا که در بررسی جداگانه احادیث، هر کدام از جهتی (دلالتی یا سندی) مخدوش اعلام می‌شوند، بدین جهت چیزی جزء ظن را افاده نمی‌کنند. از این رو، حاصل جمع آن‌ها نیز چیزی جز صفر نیست. روایات مربوط به امان و وراثت فقها، هریک، علاوه بر عدم دلالت بر موضوع، فاقد سند صحیح بوده،^۳ و روایت فضل بن شاذان از امام رضا (ع) ضعیف و فاقد حجیت اعلام می‌گردد.^۴ روایت «واما الحوادث الواقعة...» از جهت دلالت مورد مناقشه قرار گرفته و مضمون آن غیر مرتبط با ولایت فقیه اعلام می‌شود.^۵ روایت‌های مهم دیگر، از جمله صحیحیحه ابی خدیجه منحصر در حل مراعات و منازعات گردیده و فقط منصب قضا را برای فقیه ثابت می‌نماید^۶ و مقبوله عمر بن حنظله، صرف نظر از قصور سندی، از نظر دلالت نیز فقط مثبت منصب قضا است، نه ولایت زعامت.^۷ از این رو، آیه الله خویی روایات مثبت ولایت مطلقه فقیه را از نظر دلالتی و سندی غیر تام و قاصر می‌داند.^۸ این در حالی است که

۱. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۶۷.

۲. «روش اجتهادی فقهاء» (نوری همدانی)، ص ۲۱۷.

۳. المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۲، ص ۳۳۳؛ ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۱۸؛ مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۴.

۴. معجم الرجال، ج ۱۱، ص ۳۶ و ج ۱۲، ص ۱۶۰.

۵. المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۳۳۷؛ مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۶.

۶. المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۲، ص ۳۳۵؛ مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۵۰؛ ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۱۷.

۷. مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۵؛ ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۳۱.

۸. التتبیح، ص ۴۲۰.

در مکتب فقهی قم، تجميع ظنون و انضمام ادله یکی از شاخصه‌های بسیار مهمی است که سبب انجبار ادله و تقویت آن‌ها گردیده؛ به گونه‌ای که حصول به قطع از مجرای ظنون مختلف ممکن و میسر است؛^۱ اگرچه در مکتب نجف فقط مقدمات یقینی منتج به واقع شده و موجب حصول قطع می‌شود.^۲ اما در مکتب قم در مواقعی که ادله شفاف و روشنی در یک مسئله وجود نداشته باشد، فقیه مجموعه‌ای از ظنون را جمع‌آوری کرده، در کنار یکدیگر می‌گذارد و از مجموعه آن‌ها به طور جمعی به حکم شرعی دست پیدا می‌کند؛ با وجود آن‌که تک تک هریک از آن ظنون قادر به کشف واقع نیستند. ظنونی چون سیره عقلاء، شهرت فتوایی، اقوال علمای متقدم، تواتر معنایی، بررسی گروهی احادیث به گونه خانواده حدیثی، مطابقت با اصول مذهب، مقاصد الشریعة و مصالح شرعی، اگرچه هریک به تنهایی موجب حصول قطع به صدور خبری از معصوم نمی‌گردد، اما مجموعه این ظنون در این مکتب، منجر به تحقق کشف از واقع و حصول قطع برای مجتهد می‌شود.^۳ با دقت در متن آیه الله بروجردی در تحلیل جعل مقام ولایت برفقیه به راحتی می‌توان روش تجميع ضنون و انضمام ادله را مشاهده کرد:

در صدر اول اسلام سیاستمدار مسلمین، پیامبر اکرم ﷺ و پس از آن ائمه اطهار علیهم السلام و منصوبین آن‌ها بوده‌اند. پس حتماً زراعه و امثال او از امامان علیهم السلام درباره حاکمیت زمان غیبت سؤال کرده‌اند و ائمه نیز جواب به نصب فقها داده‌اند، اما آن روایات مفقود شده است و فقط روایت مقبوله و مرفوعه مانده است. پس از این مقدمات، امر بین سه مسئله دایر است: ۱. نصب غیر فقیه، ۲. عدم نصب، ۳. نصب فقیه. چون دو امر اول بطلانش واضح است. پس حتماً فقیه را نصب کرده‌اند.^۴

کاربرد این شیوه در منهج امام خمینی نیز کاملاً مشهود است. امام با جمع کردن احادیث ولایت فقهی در یک جا و با نگرش مجموعی به احادیث ولایت فقیه می‌نویسد:

اگرچه تک تک هر یک از این روایات قابلیت نقض و ابرام در سند و دلالت را داشته باشند، اما مجموع آن‌ها به طور کلی مفهوم ولایت را برای فقیه اعطا می‌کند.^۵

۱. ولایت فقیه، ص ۱۹۴؛ «روش اجتهادی فقهاء» (تجلیل)، ص ۲۱۹.

۲. «روش اجتهادی فقهاء»، ص ۲۱۹.

۳. ولایت فقیه، ص ۱۹۴؛ «روش اجتهادی فقهاء» (تجلیل)، ص ۲۰۷.

۴. البدر الزاهر، ص ۷۲-۷۸.

۵. تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۵۸۰.

۲-۴. ملاک انگاری مقاصد شریعه در مکتب قم و عدم آن در مکتب نجف

بررسی فتوای آیه الله خویی در مسائلی چون، احتکار^۱، حیل ربا^۲ و برخی شاگردان وی مبین آن است که در این نوع از تفقه، فقیه در بررسی مسائل اکتفا به اسناد نموده، مقاصد کلی و علل شرایع را لحاظ نمی‌کند. به تعبیری، مقاصد شریعت نقش مؤثری در اجتهاد این گروه نداشته، و گاهی نیز به آسانی از کنار آن گذر می‌شود.^۳ میرزا جواد تبریزی در مسئله فروش سلاح به دشمنان، مقاصد شریعت را مبنی بر حفظ کیان مسلمین و عدم سلطه کفار بر مسلمین، معیار ممنوعیت از چنین معامله‌ای قرار نمی‌دهد.^۴ از دیگر سو، توجه به مقاصد شریعت در مکتب قم از اهمیت بالایی برخوردار است، و نمونه‌های مختلفی از احکام فقهی را می‌توان در آرای فقهای این مکتب مشاهده کرد که در فرایند استنباط آن، مقاصد الشریعه مورد لحاظ قرار گرفته و دخیل و اثر جدی در امر اجتهاد و کشف حکم داشته است.^۵ امام خمینی در باره مسئله حیل ربا و احادیث وارد شده در این باره با مبنا قرار دادن مقاصد الشریعه و اهداف شرع از تشریع حرمت ربا، نسبت به ورود احادیثی از جانب معصومین (علیهم‌السلام) جهت طراحی حیل ربا، تشکیک نموده و همگی را مورد خدشه قرار می‌دهد.^۶ مطابق همین مبنا از جمله احادیثی که فقهای نجف آن‌ها را قاصر از اثبات مراد دانسته، ولی امام خمینی با معیار قرار دادن مقصد شریعت از آن در اثبات ولایت فقیه بهره می‌برد، حدیث «الْفُقَهَاءُ حُصُونُ الْإِسْلَامِ» است که بیان می‌دارد «فقها حصون اسلام اند»؛ یعنی مکلف اند اسلام را حفظ کنند، و زمینه‌ای را فراهم آورند که بتوانند حافظ اسلام باشند.^۷ امام در بررسی مبسوطی که از حدیث ارائه می‌دهد، هدف شریعت را در اجرای حدود اخذ زکات و مالیات، گرفتن حقوق فقرا از ثروتمندان و برقراری عدالت در جامعه می‌داند و چنین تعلیل می‌نماید که چگونه محتمل است فقیه حصن و حافظ اسلام باشد، اما مشروعیت تأسیس حکومت نداشته باشد.^۸ امام با محور قرار دادن هدف شریعت در اجرای احکام، حفظ اسلام را در

۱. مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴، مسئله ۱۷۷.

۲. منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۷.

۳. فقه و مصلحت، ص ۳۶۶.

۴. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۰۶.

۵. التعليقات على العروة الوثقى، ص ۶۴۸؛ العروة الوثقى مع تعليقات الفاضل، ج ۲، ص ۱۵۳.

۶. کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۵۳.

۷. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۶۷.

۸. همان، ص ۶۸.

اجرای احکام اسلام می‌بینید. از این جهت، معتقد است که بدون در نظر گرفتن تأسیس حکومت و عنصر اجرایی شدن احکام، تشریع احکام امری لغو است.^۱ امام علیه السلام همین شیوه را در تحلیل حدیث «الفقهاء امناء الرسل» نیز به کار می‌برد.^۲

۳. بررسی و داوری نهایی

پس از تبیین و توضیح تفاوت‌های عمده دومکتب، جهت داوری نهایی به بررسی و تحلیل مؤلفه‌های ذیل می‌پردازیم:

۱. در تحلیل حجیت حدیث از دو منظر به آن پرداخته می‌شود: اول. از منظر سندی که با اتکا به دانش درایة الحدیث و رجال انجام می‌گیرد. این نوع بررسی را بررسی حدیث از منظر وثوق مخبری می‌نامند؛ دوم. از منظر دلالتی و فقه الحدیث که به آن، بررسی حدیث از منظر خبری گفته می‌شود. در مکتب فقه‌های قم ممکن است یک حدیث با داشتن سندی ضعیف تلقی به قبول گردیده و معیار صدور فتوا قرار بگیرد. این امر بدین جهت است که در این مکتب برای فقیه وثوق به صدور حدیث از جانب معصوم شرط است که این امر علاوه بر سند حدیث، می‌تواند از ادله و قرائن و شواهد دیگری نیز به دست آید.^۳ این شیوه از جمله میراث فقه‌های علامه بهبهانی از علمای متقدم است که با عنوان تقدم وثوق خبری بروثوق مخبری به فقه‌های مکتب قم منتقل گردیده است.^۴ در مدرسه آیه الله خویی در برخورد با احادیث ولایت فقیه کاملاً به عکس این شیوه رفتار شده است؛ بدین صورت که به سبب تقدم وثوق مخبری بروثوق خبری بسیاری از احادیث ولایت فقیه بدون توجه به دلالت و سایر قرائن از جمله شهرت فتوایی و عمل اصحاب، تضعیف و از حجیت ساقط گردیده است.

۲. یکی از روش‌های عمده - که در فهم حدیث مجتهد را بسیار کمک می‌کند و در واقع از ضروریات فهم صحیح حدیث است - توجه به فضا و شرایط صدور حدیث است. در مکتب قم به سبب متن‌گرایی، تلاش عمده‌ای برای فهم متون شرعی می‌شود. بدین جهت، از تمامی روش‌ها و شیوه‌هایی که منجر به فهم دقیق متن می‌گردد، بهره‌گیری می‌گردد.^۵ امام

۱. همان، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. «روش فقهی مصلح بزرگ»، ص ۷؛ «روش اجتهادی فقهاء»، ص ۲۲۵؛ «گفتگویی با موضوع نگاهی به مکاتب اجتهادی نجف و قم»، ص ۲۰۷؛ الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، ص ۴۸۷.

۴. الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، ص ۴۸۷.

۵. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۵۴؛ البدر الزاهر، ج ۲، ص ۳۳۶؛ «روش اجتهادی فقهاء»، ص ۲۱۶.

خمینی، مطابق همین شیوه در تحلیل روایت «اللهم ارحم خلفائی» برای تبیین حدیث با در نظر گرفتن فضای صدور حدیث می‌نویسد:

جمله الذین یأتون من بعدی و یروون حدیثی معرفی خلفاست، نه معنای خلافت؛ زیرا معنای خلافت در صدر اسلام امر مجهولی نبود که محتاج بیان باشد.^۱

در حالی که در مدرسه آیه الله خویی عبارت پایانی حدیث دال بر حوزه تبلیغ گرفته شده و مراد امام از حدیث، تبیین معنای خلافت بیان می‌گردد. لذا به صراحت نتیجه گرفته می‌شود که حدیث هیچ دلالتی بر ولایت سیاسی فقها ندارد و تنها دلالت بر جانشینی علما بر زعامت دینی پیامبر ﷺ دارد که همان نشر و تبلیغ احکام اسلام و ابلاغ آن‌ها به مردم است.^۲ لکن امام خمینی با در نظر گرفتن فضای پرسش راوی و سؤال کننده، معتقد است پرسش‌گرد در متن حدیث به دنبال شناخت خلفا است و با فرض این که معنای خلافت روشن است، سؤال می‌نماید. بدین جهت، امام برای تبیین این پرسش، وصف «الذین یأتون من بعدی و یروون حدیثی» را می‌آورد و حدیث را شامل فقها دانسته و با یکسان‌انگاری معنای خلافت در عبارت «علی خلیفتی» برداشت ولایت زعامت برای فقیه می‌کند.^۳ امام ﷺ در بررسی حدیث «فارجعوا الی رواه حدیثا» در رفع حصر معنای مسائل مستحدثه از حوادث واقعه و توسعه معنایی آن به همه مسائل، از همین شیوه بهره می‌برد و با تبیین فضای صدور حدیث و شرایط راوی و عصر وقوع روایت می‌نویسد:

منظور از «حوادث واقعه» که در این روایت آمده، مسائل و احکام شرعیه نیست. نویسنده نمی‌خواهد پرسد درباره مسائل تازه‌ای که برای ما رخ می‌دهد، چه کنیم؛ چون این موضوع جزء واضحات مذهب شیعه بوده است و روایات متواتره دارد که در مسائل باید به فقها رجوع کنند. در زمان ائمه علیهم‌السلام هم به فقها رجوع می‌کردند و از آنان می‌پرسیدند. کسی که در زمان حضرت صاحب - سلام الله علیه - باشد و با نواب اربعه روابط داشته باشد و به حضرت نامه بنویسد و جواب دریافت کند، به این موضوع توجه دارد که در فراگرفتن مسائل به چه اشخاص باید رجوع کرد. منظور از «حوادث واقعه» پیشامدهای اجتماعی و گرفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمین

۱. ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۶۶.

۲. ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۲۷.

۳. ولایت فقیه و حکومت اسلامی، ص ۶۶.

روی می‌داده است.^۱

آیه الله بروجردی نیز برای برداشت ولایت زعامت از روایت ابن حنظله از همین شیوه استفاده می‌کند. ایشان پس از نفی قول و احتمال بی‌توجهی ائمه به اوضاع و احوال شیعیان در عصر غیبت و استبعاد عدم تعیین رهبر سیاسی برای شیعیان در دوره غیبت از طرف معصوم علیه السلام بیان می‌کند:

مراد امام صادق علیه السلام از لفظ حاکم در روایت ابن حنظله رهبر سیاسی و زمامدار است، نه خصوص قاضی و رسیدگی به امر قضا که یکی از کارهای حاکم و زمامدار است. پس حضرت علیه السلام رهبر سیاسی تعیین فرموده است.^۲

۳. یکی از شاخصه‌های مکتب قم تقسیم‌بندی منابع حدیثی به قبل و بعد از شیخ طوسی است. بر اساس این دسته‌بندی، دسته‌ای از اصول حدیثی در اختیار علمای متقدم (تا شیخ طوسی) موجود بوده است که اکنون در دسترس ما نیست. از این رو، منابع فقهی و فتوایی علمای متقدم، منعکس‌کننده مفاد و حتی الفاظ روایات کتاب‌های حدیثی مفقوده هستند.^۳ در اندیشه بزرگان این مکتب اصول احادیث مفقوده در اختیار مؤلفین کتاب‌های فقهی متقدم بوده است. آن کتاب‌ها منابع بسیار مهمی هستند که می‌توانند فقیه را در فهم و استنباط احکام یاری رسانند.^۴ آیه الله بروجردی چنین منابعی را - که منعکس‌کننده اصول حدیثی مفقوده هستند - اصول متعلقات نام می‌نهند.^۵ بدین جهت، در مکتب قم شهرت فتوایی که در عصر متقدمین (دوره ماقبل شیخ طوسی) وجود دارد، کاشف از نظر معصوم است؛ چرا که غیر ممکن است فتوایی بدون داشتن سند روایی نزد فقهای متقدم و نزدیک به عصر حضور ائمه علیهم السلام وجود داشته باشد.^۶ امام خمینی با توجه به این مسئله در استناد به حدیث مقبوله عمر بن حنظله می‌نویسد:

اشتهار و عمل اصحاب در مبحث قضا به آن موجب جبران ضعف سند است.^۷

۱. همان، ص ۸۰.

۲. البدر الزاهر، ص ۷۹.

۳. «روش اجتهادی فقهاء»، ص ۲۳۸.

۴. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص ۶۱.

۵. «آیه الله حاج آقا حسین بروجردی از دیدگاه آیه الله شبیری زنجانی»، ص ۱۱۴.

۶. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۵۳.

۷. الاجتهاد و التقليد (خمینی)، ص ۲۶.

همچنین است جبران صحیحہ ابی خدیجہ با شہرت فتوایی.^۱

و به همین نحو درباره روایت «الفقهاء حصون الإسلام»، در حالی که فقهای مکتب نجف آن را تضعیف نموده و فاقد اعتبار می‌دانند. امام به اتکای اصل اصول متلفات می‌نویسد:

ضعف سند این روایت به سبب عمل شیخ طائفه و شهادت وی نسبت به عمل فقهای متقدم به آن جبران می‌گردد. به واقع عمل اصحاب پیشین جابر ضعف سند است.^۲

نمونه بسیار بارز این تفاوت اجتهادی دو مکتب را می‌توان در بررسی عبارت «السلطان ولی من لا ولی له» دانست که آیه الله خویی به صراحت، این عبارت را حدیث ندانسته و استناد به آن را مخدوش اعلام می‌دارد؛^۳ در حالی که در اندیشه فقهای مکتب قم به سبب آن که این عبارت یک اصل پذیرفته شده در نزد فقهای متقدم است، به عنوان اصول متلفات پذیرفته شده و به عنوان دلیل معتبر به آن استناد می‌گردد.^۴

۴. نگرش نظارتی احادیث ائمه علیهم السلام بر احادیث اهل سنت؛ به سبب آن که شکل‌گیری فقه شیعه در جامعه و فضایی بوده است که اکثریت مردم بر مکتب خلفا بوده‌اند و خلافت و نهادهای حکومتی در دست مذاهب اهل سنت قرار گرفته بود. لذا فقه حاکم در جامعه اسلامی فقه اهل سنت بوده است. بدین روی، بسیاری از مسائل و مباحثی که در میان فقهای امامیه بحث و بررسی قرار می‌گرفته و نسبت به آن از ائمه اهل البیت علیهم السلام سؤال می‌شده ناظر به مباحث و فتوا و روایات‌هایی بوده است که در مکاتب فقهی و حدیثی اهل سنت مورد گفتگو قرار می‌گرفته است و فقهای شیعه، به خصوص در رأس آن‌ها ائمه معصوم علیهم السلام در مقام پاسخ‌گویی یا در مسند نقض و یا امضا یا از موضع اصلاح بر آن‌ها می‌نگریستند.^۵ با همین مبنا در مکتب قم، در فهم احادیث و بررسی مسائل به اقوال علمای اهل سنت توجه ویژه می‌گردد. آیه الله بروجردی از سردمداران این روش فقه‌پژوهی در دوره معاصر در تحلیل واژه قاضی در روایت مقبوله عمر بن حنظله می‌نویسد:

۱. همان، ص ۳۷.

۲. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۱.

۳. مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۴۹.

۴. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۵۳.

۵. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۵۳.

۶. «روش اجتهادی فقهاء»، ص ۲۱۶؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۵۴.

آیا کسی می‌تواند احتمال دهد که ائمه علیهم‌السلام شیعیان خود را از مراجعه به طاغوت‌ها و قضاوت آنان نهی کرده و در عین حال، کسی را معین نکرده باشند و شیعیان را بلا تکلیف و سرگردان رها کرده باشند.^۱

بروجردی با استفاده از این روش، نهی امام از رجوع به حاکم را دلیلی بر نصب فقیه به عنوان حاکم می‌داند؛ اگرچه در متن حدیث واژه قاضی به کار رفته باشد. ایشان در تحلیل این مورد، معتقد است با مراجعه به احادیث اهل سنت مشخص می‌گردد که قاضی در آن عصر متکفل برخی امور عمومی نیز بوده است.^۲ امام خمینی نیز به همین شیوه نهی معصوم از پیروی طاغوت را ناظر بر حاکمیت خلفای جور دانسته، لذا وقتی به شیعیان دستور مراجعه به فقها و روایان حدیث داده می‌شود، مراد معصوم از آن، تعیین فقیه به عنوان حاکم مشروع است، برای رجوع مردم به آن‌ها جهت رفع تعددی و تجاوز، نه فصل خصومت.^۳

نتیجه

با مطالعه موردی منهج اجتهادی فقهای دو مکتب در بررسی احادیث ولایت فقیه، علل و زمینه‌های اختلاف آن‌ها در خوانش احادیث مرتبط با موضوع ولایت زعامت فقیه را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد

۱. صناعت محوری مکتب نجف، متن‌گرایی مکتب قم؛

بر اساس تفاوت در این رویکرد، طیفی از احادیث مرتبط با موضوع ولایت فقیه، برخلاف سیره فقهای متقدم و اساطینی چون علامه بهبهانی، در دستگاه فقهاتی مکتب نجف نادیده انگاشته شده است؛ در حالی که همان روایات با در نظر گرفتن سایر ادله همچون اصول متلقات در سیره متقدمین فقاها امامیه و مکتب قم مورد استناد واقع شده است.

۲. استظهار عرفی متون در مکتب قم و تدقق‌های عقلی و تکثیر احتمالات در مکتب

نجف؛

بدیهی است فهم متن روایات - که در مخاطب با شهروندان جامعه اسلامی از ساحت معصوم صادر گردیده - در فهم فضای صدور روایت و محاورات عرفی صورت می‌گیرد. از

۱. البدر الزاهر، ص ۷۸.

۲. همان.

۳. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۴۲.

این جهت، تدقیق‌های فراعرفی مکتب نجف موجب تکثیر احتمالات در فهم واژگان کلیدی موضوع، از جمله «حاکم»، «الحوادث»، «الحصون» و ... گردیده که سبب برداشت‌های مقید و محدود از ولایت فقیه شده است.

۳. تفقه ریاضی‌وار مکتب نجف، اجتهاد انضمامی مکتب قم؛

ظنون‌ی چون سیره عقلاء، شهرت فتوایی، اقوال علمای متقدم، تواتر معنایی، بررسی گروهی احادیث به گونه خانواده حدیثی، مطابقت با اصول مذهب، مقاصد الشریعت و مصالح شرعی، اگرچه هریک به تنهایی موجب حصول قطع به صدور خبری از معصوم نمی‌گردد، بدیهی است مجموعه این ظنون با در نظر گرفتن اصول قوانین منطق فازی منجر به تحقق کشف از واقع و حصول قطع برای مجتهد می‌شود. از این جهت در دستگاه اجتهادی مکتب قم مجموعه روایات مربوط به ولایت فقیه نوعاً موجب حصول یقین برای فقیه شده است.

۴. ملاک‌انگاری مقاصد شریعه در مکتب قم و عدم آن در مکتب نجف؛

بدیهی است عنصر اجرایی شدن احکام یکی از مقاصد اصلی شریعت است که بدون در نظر گرفتن آن تشریع احکام امری لغو است. فقهای مکتب قم با در نظر گرفتن این معیار خوانشی نزدیک به واقع از احادیث ولایت فقیه ارائه داده‌اند.

رجوع به گستره بزرگ فقه امامیه در طول تاریخ فقاہت، حاکی از آن است که برخی شیوه‌های فقاہتی مدرسه آیه الله خویی اختصاص به همان مدرسه داشته و در سیره اجتهادی اساطین فقه شیعه از سابقه چندانی برخوردار نیست. دیگر این که تحلیل شیوه فقاہتی فقهای دو مکتب حاکی از آن است که فقهای مکتب قم برخی علل و عوامل مؤثر و دخیل در فهم حدیث را مورد بررسی قرار می‌دهند؛ مانند فهم فضای صدور حدیث تحلیل تاریخی روایات سیرت‌طور حدیث و نقل آن و تطبیق با منابع اهل سنت که هریک ویژگی منحصر به فردی است که توجه در آثار فقهای مکتب نجف گویای آن است که در بررسی احادیث ولایت فقیه چنین شیوه‌ای انجام نگرفته است.

کتابنامه

الاجتهاد و التقليد، روح الله موسوی الخميني، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.

- الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائرية)، محمد باقر بهبهانی، قم، مجمع الفكر الإسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، جواد بن علی تبریزی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، سوم، ۱۴۱۶ق.
- انوار الفقاهه، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسة الامام اميرالمومنین عليه السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، حسین طباطبائی بروجردی، مقرر آیه الله شیخ حسینعلی منتظری، قم، دفتر حضرت آیه الله منتظری، سوم، ۱۴۱۶ق.
- تحف العقول، حسن بن شعبه حرانی، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۰۴ق.
- التنقيح فی شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، سيد ابو القاسم موسوی خویی، تحت اشراف آقای لطفی، قم، اول، ۱۴۱۸ق.
- التعليقة على العروة الوثقى، روح الله موسوی الخمينی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام، دوم، ۱۳۸۶ش.
- تهذيب الأصول، روح الله موسوی الخمينی، مقرر: شيخ جعفر سبحانی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام، دوم، ۱۳۸۷ش.
- دائرة المعارف فقه مقارن، ناصر مکارم شیرازی، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، اول، ۱۴۲۷ق.
- روش تطبیقی فراسوی راهبردهای کمی و کیفی، ریگین چارلز، ترجمه: محمد فاضلی، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۸ش.
- روش شناسی مطالعات انقلاب با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران، محمد رضا طالبان، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- العروة الوثقى مع تعليقات الفاضل، فاضل لنکرانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، اول، بی تا.
- فقه و مصلحت، ابوالقاسم علی دوست، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- قواعد روش جامعه شناسی، دورکیم، امیل، مترجم: علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۳ش.

- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب البیع، روح الله موسوی الخمينی، تقرير: خرم آبادی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
- کتاب البیع، روح الله موسوی الخمينی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
- مبانی تکملة المنهاج، سيد ابو القاسم موسوی خوی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، اول، ۱۴۲۲ق.
- مبانی فقهی حکومت اسلامی، حسین علی منتظری نجف آبادی، مترجم: محمود صلواتی، و ابو الفضل شکوری، قم، مؤسسه کیهان، اول، ۱۴۰۹ق.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مرتضی مطهری، ۲۹ جلدی، تهران، صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۷ش.
- مصایح الظلام، محمد باقر بهبهانی، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، اول، ۱۴۲۴ش.
- مصباح الفقاهة (المکاسب)، سيد ابو القاسم موسوی خوی، بی تا.
- معجم الرجال الحديث، سيد ابو القاسم موسوی خوی (نرم افزار داریه الحديث نور)، مرکز تحقیقات اسلامی نور.
- المکاسب و البیع، میرزا محمد حسین غروی نایینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۳ق.
- منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی شاهرودی.
- من لا يحضره الفقيه، صدوق، قم، انتشارات جامعه مدرسين قم، ۱۴۱۳ق.
- منهاج الصالحين، سيد ابو القاسم موسوی خوی، ۲ جلد، نشر مدينة العلم، قم - ایران، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تقرير بيانات امام خمینی علیه السلام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ بیستم، ۱۳۸۸ش.
- ولایت فقیه (ولایت عدالت و فقاها)، عبدالله جوادی آملی قم، اسراء، ۱۳۸۹ش.
- وسائل الشيعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- «آية الله حاج آقا حسين بروجردي از دیدگاه آية الله شبيري زنجانى»، مجله کتاب شيعه، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

- «تحولات اجتهاد شیعی، سیر تاریخی، حوزه‌ها و شیوه‌ها»، سید مصطفی محقق داماد، تحقیقات حقوقی، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
- «شیوه شیخ در فقاہت»، احمد عابدی، آینه پژوهش، ۱۳۷۳، شماره سوم.
- «روش اجتهادی فقهاء»، صافی گلپایگانی، ابوطالب تجلیل و نوری همدانی، مجله نقد و نظر، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۳.
- «روش فقهی مصلح بزرگ، آیه الله بروجردی»، ابوالفضل شکوری، آینه پژوهش، ۱۳۹۰، شماره ۷ خرداد و تیر.
- «گفتگویی با موضوع نگاهی به مکاتب اجتهادی نجف و قم»، شب زنده دار، مجله فقه، ۱۳۹۰، شماره ۶۷.

بازتاب اهداف و آرمان‌های سیاسی در برخی از اسرائیلیات مرتبط با مهدویت

سید مرتضی حسینی شیرگ^۱

حسن نقی زاده^۲

محمد حسن رستمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

چکیده

ورود اسرائیلیات به منابع اسلامی پدیده‌ای ناخوشانید و تلخ بود که کم و بیش تمامی حوزه‌های معارفی اسلام را دربرگرفت. از جمله حوزه‌های معرفتی اسلام که اسرائیلیات در آن ورود کرد و سبب پدید آمدن جعلیاتی شد، حوزه مهدویت است. در این مطالعه به دنبال یافتن پاسخ این سؤالات هستیم: روایان یهودی و مسیحی مسلمان شده چه آرمان‌های سیاسی را با نقل روایات مرتبط با مهدویت دنبال می‌کردند؟ پیوند سیاسیون اموی با روایان اسرائیلیات سبب پدید آمدن چه مجعولاتی در حوزه مهدویت و همسوبا اهداف این سیاستمداران، شده است؟ مهم‌ترین گونه‌های این مجعولات کدام‌اند؟ برای پاسخ به این سؤالات از روش تحلیلی-توصیفی استفاده شده است. نتیجه حاصل، وجود دو جنبه سیاسی تحریفات و جعلیات روایان و منابع اسرائیلی را نشان می‌دهد. جنبه نخست، عبارت است از پیوند روایان اسرائیلی و یا روایان مسلمان متأثر از اسرائیلیات با سیاستمداران هم عصرشان و تلاش برای ساخت منقولات آخرالزمانی در جهت منافع این سیاستمداران. جنبه دوم نیز عبارت است از تلاش روایان اسرائیلی در برتری دادن سیاسی یهود و مسیحیت با نقل منقولاتی آخرالزمانی در جهت ارائه نقش پررنگ مفاهیم، اماکن و نمادهای اسرائیلی. گونه‌های فراوانی از جعل و تحریف روایات مهدوی را در ذیل این دو جنبه می‌توان ردیابی نمود.

کلیدواژه‌ها: مهدویت، سیاست، اسرائیلیات، آخرالزمان، حدیث جعلی، عهدین.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (mortezah.hoseini@yahoo.com).

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (naghizadeh@um.ac.ir).

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (rostami@um.ac.ir).

مقدمه

شخصیت‌های یهودی به ظاهر مسلمان شده بعد از اسلام آوردن از تبلیغ و ترویج آیین سابق‌شان دست نکشیدند و به روشی دیگر، این امر را به سرانجام رساندند. وارد کردن مفاهیم یهودی - مسیحی که در اصطلاح حدیثی - تفسیری به آن «اسرائیلیات» اطلاق می‌شود، از جمله ترفندهای این اشخاص برای نیل به اهدافشان بود.

از دو جنبه سیاسی می‌توان نقش راویان اسرائیلی را در جعل و تحریف احادیث مهدویت مورد بررسی قرار داد. جنبه نخست، پیوند آنان با سیاستمداران بوده است. در این میان، سیاستمداران بنی‌امیه از نقش‌آفرینی این راویان اسرائیلی غافل نبودند و با جذب، حمایت و میدان دادن به آنان اهداف سیاسی خاص خویش را دنبال می‌کردند. این راویان، احادیثی با مفاهیم مهدوی و آخرالزمانی در جهت منافع این سیاستمداران می‌ساختند و آن را در محافل مختلف انتشار می‌دادند.

جنبه دوم، پیگیری آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در قالب منقولات آخرالزمانی است. در واقع، از آنجایی که مسلمان شدن برخی از راویان یهودی و مسیحی امری ظاهری بوده است و آنان هم‌چنان قلباً متمایل به آیین سابق‌شان بودند، در نتیجه، به نقل منقولاتی در زمینه مهدویت و آخرالزمان می‌پرداختند که بیان‌گر آرمان سیاسی یهود و مسیح در نابودی اسلام و تسلط بر آن بوده است. هم‌چنین نقل مفاهیم خرافی کتب یهودی و مسیحی و تأثیرگذاری بر راویان اسلامی از جمله تلاش‌های این راویان بوده است.

بررسی نقش منابع و شخصیت‌های یهودی مسیحی در وارد کردن جعلیات و مفاهیم خرافی و دروغین به حوزه مهدویت با رویکرد بررسی دو جنبه سیاسی پیش گفته شده، هدف مطالعه پیش‌رو است.

در مورد پیشینه بحث می‌توان به دو کتاب از آقای بُستوی، نویسنده معاصر اهل سنت اشاره کرد. او در دوائر: المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث و الآثار الصحیحه و الموسوعة فی احادیث المهدی علیه السلام الضعیفة و الموضوعه به بررسی روایات مهدوی پرداخته است و در موارد به اسرائیلی بودن برخی احادیث نیز اشاره کرده است. تکیه او بر بحث سندی است و به نقد متنی احادیث نپرداخته است. در زمینه مقالات نوشته شده نیز تنها می‌توان به مقاله «ردپای اسرائیلیات در روایات مهدوی» نوشته آقایان معارف و صادقی اشاره کرد. نویسندگان مقاله فوق به شواهدی به عنوان دلیل تأثیر اسرائیلیات بر روایات مهدوی اشاره کرده‌اند.

تأکید بر جنبه سیاسی بحث اسرائیلیات و سوء استفاده سیاسیون اموی از راویان اسرائیلی به هدف ارائه منقولات آخرالزمانی در جهت اهداف سیاسی خویش، از جمله اهداف این مطالعه است. هم‌چنین بررسی نقش آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در ساخت منقولات آخرالزمانی و بازتاب آن در روایات مهدوی از جمله اهداف دیگر این مقاله است که از جمله رویکردهای تازه و نو این مقاله، نسبت تحقیقات پیشین است. پس در این مطالعه به دنبال پاسخ دادن به این سؤالات هستیم: راویان یهودی و مسیحی مسلمان شده چه اهداف و آرمان‌های سیاسی را با نقل روایات مرتبط با مهدویت دنبال می‌کردند؟ پیوند سیاسیون اموی با راویان اسرائیلیات سبب پدید آمدن چه مجعولاتی در حوزه مهدویت و همسوبا اهداف این سیاستمداران شده است؟ مهم‌ترین گونه‌های مفاهیم و احادیث جعلی - که توسط منابع و شخصیت‌های اسرائیلی با انگیزه‌هایی سیاسی به حوزه مهدویت راه یافته‌اند - کدام‌اند؟

برای پاسخ به این سؤال از روش توصیفی و تحلیلی با تکیه بر منابع تاریخی و حدیثی، بهره گرفته‌ایم.

۱. اسرائیلیات

«اسرائیلیات» به معنای داستان یا افسانه‌ای است که منشأ اسرائیلی دارد. کلمه «اسرائیلیات» در ظاهر به معنای منقولاتی است که از یک منبع یهودی سرچشمه گرفته باشد. این واژه در اصطلاح عالمان حدیث و تفسیر، مفهوم وسیع‌تری دارد و شامل تمام افسانه‌های کهنی است که از گذشتگان وارد کتب تفسیر، حدیث و تاریخی شده است. برخی از علمای تفسیر و حدیث، آنچه را دشمنان اسلام از سردشمنی و کینه‌توزی در تفسیر و حدیث وارد ساخته‌اند، اسرائیلیات نامیده‌اند؛ با این‌که ممکن است این منقولات کاملاً بی‌اساس باشد و حتی در یک منبع کهن نیامده باشد.^۱

در این نوشتار، منظور از روایات اسرائیلی یا اسرائیلیات، منقولاتی است که منشأ یهودی و مسیحی دارد و یا منقولاتی که از سوی راویان یهودی مسیحی مسلمان شده و یا راویان مسلمان متأثر از آنان نقل شده است و می‌توان منشأ یهودی مسیحی برای آن یافت.

۱. تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۷۰ و ۷۱.

۲. پیوند سیاستمداران اموی با راویان اسرائیلیات

پیوند و ارتباط سیاستمداران اموی با راویان اسرائیلیات، امری است که انگیزه جعل و تحریف احادیث را، به ویژه در احادیث مهدویت، از سوی این راویان در جهت اهداف و آرمان‌های سیاسی امویان، سبب شده است.

معتقدیم پیوند عمیقی بین راویان اسرائیلیات و سیاسیون، به ویژه امویان، وجود داشته است. در شام مرکز خلافت اموی بود که درست کردن حدیث بسیار شد، و عالمان یهودی از این فرصت، بهترین استفاده را بردند.^۱

در ابتدا باید از کعب الاحبار نام برد. او شاگردانش مهم‌ترین متهمان ترویج اسرائیلیات به حساب می‌آیند.

کعب در زمان خلافت عثمان به شام رفت، معاویه نیز او را انتخاب کرد و از مشاورین خود قرار داد، و به او دستور داد تا داستان‌سرایی را در شهرها از سر بگیرد.^۲ وی به سبب نقل منقولاتی درباره شام و معاویه، بسیار مورد احترام معاویه بود. از جمله پیش‌بینی رسیدن خلافت به معاویه از سوی کعب بسیار به مذاق بنیان‌گذار خلافت اموی خوش آمد و سبب تقربش به معاویه شد.^۳ در نتیجه، از نزدیکان و افراد صمیمی معاویه شد تا برای تأیید او هر چه می‌خواهد از دروغ‌ها و اسرائیلیات در داستان‌هایش بیاورد، و ارکان دولت اموی را بدین وسیله محکم کند.^۴

بعد از کعب باید از شاگردش، یعنی ابوهیره نام ببرد. عبدالله بن عمرو بن عاص و ابوهیره از بزرگ‌ترین شاگردان کعب بودند.^۵ ابوهیره که نخستین راوی متهم در اسلام است،^۶ تقرب و پیوندش با معاویه امری نیست که پنهان مانده باشد. وی به سبب ارتزاق از سفره معاویه حاضر می‌شود به خلافت معاویه گواهی دهد.^۷ ابوهیره بیشترین فریب را از کعب خورده است. در واقع، کعب با مکاری‌اش بر سادگی ابوهیره چیره شد و توانست او را

۱. الاضواء علی السنه المحدثه او دفاع عن الحديث، ص ۲۵۶.

۲. الإصابة فی تمییز الصحابة، ج ۵، ص ۴۸۳.

۳. تاریخ دمشق، ج ۳۹، ص ۳۰۷.

۴. الاضواء علی السنه المحدثه او دفاع عن الحديث، ص ۲۷۱.

۵. همان، ص ۲۷۰.

۶. تأویل مختلف الحديث، ج ۱، ص ۵۶.

۷. الاضواء علی السنه المحدثه او دفاع عن الحديث، ص ۲۹۵.

به چنگ خود بیاورد و هرچه می‌خواست به او تلقین کند تا در دین اسلام خرافات و تخیلات را وارد کند و هنگامی که ابوهیره آن‌ها را بیان می‌کرد، خود کعب ابوهیره را تصدیق می‌کرد.^۱ رابطه نزدیک او با معاویه سبب شد که به فرمانداری مدینه گمارده شود و این امر زمانی بود که حدیثی دروغین در مذمت امام علی علیه السلام گفت.^۲ احادیث فراوانی از او در فضیلت شام، دمشق و معاویه نقل شده است. توصیفات مانند «سید الامناء»^۳ و «امین وحی»^۴ که از ابوهیره به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله در وصف معاویه بیان شده است، نشان از ارتباط نزدیک ابوهیره با معاویه دارد.

علاوه بر این دو، باید از وهب بن منبه یاد کرد. وی و کعب الاحبار نقش مهمی در ترویج اسرائیلیات داشته‌اند.^۵ وهب از رهگذر تقرب به خلفا سعی می‌کرد اسرائیلیات را در بین مسلمانان ترویج دهد. نزدیکی او به خلفا سبب شده بود به مقام و جایگاه نیز دست یابد. در زمان عمر بن عبدالعزیز امر قضاوت و هم‌چنین خزانه داری بیت المال در یمن به او داده شد.^۶ احادیثی در فضیلت شام از او نقل شده است که نشان‌دهنده پیوند او با سیاستمداران اموی و جعل حدیث در جهت منافع سیاسی امویان دارد. وهب در حدیثی به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله، «ابدال امت» را از شام برمی‌شمرد.^۷ و در نقلی دیگر، شام را «رأس الارض» توصیف می‌کند.^۸ علاوه بر این، منقولاتی از او در مهدویت عمر بن عبدالعزیز نیز نقل شده است. پس گرایش سیاسی او به سمت بنی امیه را نمی‌توان نادیده گرفت.

در ادامه باید به تمیم بن اوس اشاره کرد. وی نخستین کسی بود که داستان سرایی را با اجازه خلیفه دوم در اسلام آغاز کرد.^۹ از مروجان اسرائیلیات است که در حوزه مهدویت، داستان مشهور «جئاسه» به نقل او وارد کتب اسلامی شده است.^{۱۰} او پس از قتل عثمان به

۱. همان، ص ۳۰۶.

۲. شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۶۷.

۳. تاریخ دمشق، ج ۵۹، ص ۹۸.

۴. البداية و النهایة، ج ۸، ص ۱۲۸.

۵. الاضواء علی السنه المحمدیه او دفاع عن الحدیث، ص ۲۲۲.

۶. تاریخ دمشق، ج ۶۳، ص ۳۸۰.

۷. همان، ج ۱، ص ۳۰۱.

۸. همان، ص ۱۹۲.

۹. سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۷۷.

۱۰. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۲۶۱.

شام - که مرکز حکومت معاویه بود - رفت و در بیت المقدس ساکن شد. این روی گردانی او از امام علی علیه السلام و روی آوردن به معاویه سبب شده که برخی آن را نشان انحراف تمیم از امام علی علیه السلام بدانند.^۱

در نهایت باید از عبدالله بن عمرو عاص نام برد. او در روز جنگ «یرموک» دو بسته بزرگ از کتاب‌های یهود را به چنگ آورد که از روی آن‌ها برای مردم حکایت می‌گفت.^۲ او در جنگ صفین علیه امام علی علیه السلام در جبهه شامیان قرار گرفت.^۳ قرابت او با معاویه و شامیان را از برخی احادیث او نیز می‌توان برداشت کرد. در حدیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، ایمان هنگام وقوع فتن در شام دانسته شده است.^۴ او این حدیث را در حضور معاویه و با کسب اجازه از او نقل می‌کند که خود نشان از تلاشش در جهت تقرب به معاویه دارد. و یا در حدیثی دیگر که باز هم از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند؛^۵ که قسمت از ده قسمت خیر در شام پنداشته شده است و یک قسمت آن در سایر سرزمین‌ها.^۶ و در حدیث دیگر بدون انتساب دادن به پیامبر صلی الله علیه و آله؛ زمانی را پیش‌بینی می‌کند که اگر مؤمنی باشد، به شام ملحق خواهد شد.^۶

این روایان، گونه‌های مختلفی از جعل و تحریف در احادیث مهدویت پدید آوردند که هم بازتاب آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در روایات مهدوی را نشان می‌دهد و هم از پدیده جعل و تحریف در جهت منافع سیاسیون، به ویژه امویان حکایت دارد.

۳. جعل و تحریف پیرامون نام، شخصیت و مصداق مهدی موعود

روایت‌گران اسرائیلیات با وارد کردن مفاهیم جعلی و اسرائیلی در روایات مهدوی سعی در ارائه چهره و شخصیت متفاوتی از مهدی موعود داشتند. در این چهره و شخصیت جدید، مهدی موعود پیوند عمیقی با مفاهیم، نمادها و اماکن اسرائیلی دارد.

۳-۱. جعل در معنای لغوی مهدی

در دسته‌ای از منقولات که تقریباً همه از سوی شخصیت‌های یهودی-مسیحی نقل شده

۱. قاموس الرجال، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲. تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۹۷.

۳. الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۹۲.

۴. مسند أحمد بن حنبل، ج ۲۹، ص ۳۱۰.

۵. تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۱۵۴.

۶. الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۴، ص ۲۱۷.

است، معنای لغوی و شخصیت مهدی با مقدسات یهودیان و مسیحیان و اماکن آنان پیوند داده شده است. در این دست منقولات، «مهدی» کسی دانسته شده است که به پیدا کردن تورات و انجیل هدایت می‌کند.

عمده این منقولات از کعب الاحبار نقل شده است:

عَنْ كَعْبٍ، قَالَ: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْمُهْدِيُّ لِأَنَّهُ يَهْدِي لِأَمْرِ خَفِيٍّ، وَيَسْتَخْرِجُ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنَ الْأَرْضِ يُقَالُ لَهَا أَنْطَاكِيَّةٌ».^۱

و در حدیثی دیگر باز هم به نقل کعب الاحبار:

إِنَّمَا سُمِّيَ الْمُهْدِيُّ لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى أَسْفَارٍ مِنْ أَسْفَارِ التَّوْرَةِ، يَسْتَخْرِجُهَا مِنْ جِبَالِ الشَّامِ...^۲

برخی از حدیث پژوهان معاصر به صراحت این نقل و نقل قبلی را از اسرائیلیات دانسته و ضمن نقد اسانید این دو حدیث، برخی از راویان این دو حدیث را کثیرالخطا دانسته‌اند.^۳ این دست منقولات تنها از سوی کعب الاحبار نقل شده است و هیچ انتسابی به پیامبر ﷺ ندارد و فاقد اعتبار است.

در برخی از احادیث، فلسفه نام‌گذاری حضرت مهدی (عج) چیز دیگری بیان شده است. در حدیثی به نقل از امام باقر (ع) - که در منابع شیعه و سنی آمده است - وجه نام‌گذاری مهدی (ع) «یهدی إلى أمر خفي» بیان شده است.^۴ در این حدیث سخنی از انطاکیه و بیرون آوردن تابوت سکینه نیست.

و به نظر باید این احادیث را از اسرائیلیاتی دانست که در حوزه مهدویت وارد شده‌اند. به نقل یکی از مفسران معاصرین دست منقولات درباره مهدی موعود را باید از «فریب‌کاری‌های» کعب الاحبار دانست.^۵

۳-۲. جعل و تحریف در ویژگی‌های شخصیتی و جسمانی مهدی

بر اساس احادیث مهدویت، مهدی هم‌نام و هم‌کنیه رسول الله ﷺ است و اخلاق و رفتارش نیز شبیه به پیامبر ﷺ است،^۶ ولی در نقلی که از کعب الاحبار بیان شده، مهدی

۱. کتاب الفتن، ج ۱، ص ۳۵۵.

۲. همان، ص ۳۷۵.

۳. الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفه و الموضوعه، ص ۲۱۴.

۴. عقد الدرر فی أخبار المنتظر و هو المهدی (ع)، ج ۱، ص ۱۰۷؛ الغیبة للنعمانی، ص ۲۳۷.

۵. تفسیر المنار، ج ۹، ص ۴۱۸.

۶. معجم الأحادیث الإمام المهدی (ع)، ج ۱، ص ۳۳۳.

موعود خَلَقاً وَخُلُقاً شَبِیهَ عِیْسَى بْنِ مَرْیَمٍ دانسته شده است.^۱
 با تتبع نگارنده، در هیچ یک از منابع اهل سنت و شیعه این حدیث و یا حدیثی مشابه که بیان گر شباهت خَلْقِ وَخُلُقِ حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به حضرت عیسی علیه السلام باشد، یافت نشد.
 از آنجایی که این حدیث از شخص غیر معصومی نقل شده است، نیاز به بررسی سندی نمی بینیم.

در پاره ای از احادیث مهدی موعود شبیه مردان بنی اسرائیل توصیف شده است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدٍ الرَّازِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثنا عَبَّاسُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ، ثنا الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَبِيبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا أَمَامَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «سَيَكُونُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الرُّومِ أَرْبَعُ هُدُنٍ، ... يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ إِمَامُ النَّاسِ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: «مَنْ وُلِدَ أَرْبَعِينَ سَنَةً كَأَنَّ وَجْهَهُ كَوَكَبٍ دُرِّيٍّ، فِي خَدِّهِ الْإِيمَنُ خَالٌ أَسْوَدٌ، عَلَيْهِ عَبَاءَتَانِ قَعَوَاتَانِ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، ...»^۲.

سند روایت به واسطه حضور «عنبسه بن ابی صغیر» ضعیف شمرده شده است. گروهی عنبسه را مجهول و گروهی او را ضعیف دانسته اند. ذهبی در وصف او می گوید:

أَقَى عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ بِخَيْرِ بَاطِلٍ.^۳

و در المغنی فی الضعفاء، اسم او در جمع ضعفا ذکر می کند.^۴ ابن حجر نیز همین وصف را برای او ذکر می کند و در ادامه خبر باطلی را از او - که همین حدیث فوق است - نیز می آورد.^۵
 ابن کثیر، عنبسه را مجهول می داند.^۶ سیوطی نیز، عنبسه را ضعیف می داند.^۷ بستوی اسناد این حدیث را ضعیف و متنش را مخالف سایر احادیث می داند.^۸
 همچنین متن حدیث دچار ضعف است؛ از جمله، بیان چهار آتش بس میان مهدی و پادشاه روم، با فراگیری جهانی حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در تضاد آشکار است.

۱. الغیبة للنعمانی، ص ۱۴۵.

۲. المعجم الكبير، ج ۱، ص ۱۰۱.

۳. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۳، ص ۳۰۱.

۴. المغنی فی الضعفاء، ج ۲، ص ۴۹۴.

۵. لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۸۳.

۶. تفسیر القرآن العظیم، ج ۸، ص ۵۲۸.

۷. جامع الأحادیث، ج ۱۳، ص ۲۶۲.

۸. الموسوعة فی احادیث المهدي الضعيفه و الموضوعه، ص ۱۲۲.

حدیث دوم، خطبه‌ای است که حدیفه به نقل از پیامبر ﷺ نقل می‌کند:

حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو الْمُكْتَبِ، قِرَاءَةً مِثِّي عَلَيْهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَتَّابُ بْنُ هَارُونَ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سِنَانٍ الْقَلَانِسِيُّ، بِحَلَبَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الْخَزَّازُ أَبُو أَحْمَدَ الرَّقِّيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَسْلَمَةُ بْنُ ثَابِتٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ، عَنْ حُدَيْفَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هُوَ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِي كَنَانَةَ مِنْ رِجَالِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، عَلَيْهِ عِبَاءَتَانِ فَطَوْنَتَانِ...»^۱

سند این روایت به واسطه حضور چند تن از راویان مجهول، تضعیف می‌شود؛ از جمله مسلم بن ثابت که با تتبع نگارنده در کتب رجالی، نامی از او نیامده است. همچنین به نقل از بستوی، این اشخاص در سند این حدیث ترجمه‌ای برایشان نقل نشده است: عبدالله بن عمرو المکتب، الفضل بن عبیدالله، عبد الصمد بن محمد الهمدانی، احمد بن سنان قلانسی، عبد الوهاب الخزاز رقی، مسلم بن ثابت. بستوی در نهایت این چنین نتیجه‌گیری می‌کند که سند حدیث ضعیف و در متن نشانه‌هایی از جعل و اختلاق موجود است.^۲

در حدیثی دیگر به نقل از حدیفه از پیامبر ﷺ:

الْمُهْدِيُّ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِي وَجْهُهُ كَالْكَوْكَبِ الدَّرِّيِّ اللَّوْنُ لَوْنُ عَرَبِيٍّ وَالْجِسْمُ جِسْمُ إِسْرَائِيلِيٍّ...^۳

ابن جوزی این حدیث را در کتاب العلل المتناهية فی الاحادیث الواهیه آورده است.^۴ البانی این حدیث را باطل و جعلی خوانده است.^۵ و ذهبی نیز این را خبری باطل و منکر می‌داند.^۶ بستوی، پس از بررسی اسانید مختلف این حدیث و نقد و بررسی رجال آن، بیان می‌دارد که این حدیث جداً ضعیف است، اگر جعلی و ساختگی نباشد.^۷

جای بس تعجب است که برخی از نویسندگان اهل سنت، مانند نویسنده کتاب الفاضح لمذهب الشيعة الامامية، بعد از نقل این حدیث، بیان می‌دارد که یکی از ویژگی‌های «مهدی»

۱. السنن الواردة فی الفتن و غوائلها والساعة و أشراطها، ج ۵، ص ۱۰۸۹.

۲. الموسوعة فی احادیث المهدي الضعيفه و الموضوعه، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

۳. العلل المتناهية فی الأحادیث الواهية، ج ۲، ص ۳۷۵.

۴. همان.

۵. سلسلة الأحادیث الضعيفه و الموضوعه و أثرها السی فی الأمة، ج ۱۰، ص ۲۱۲.

۶. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۳، ص ۴۴۹.

۷. الموسوعة فی احادیث المهدي الضعيفه و الموضوعه، ص ۹۰.

– که شیعیان به آن معتقدند – این است که جسمش اسرائیلی است و به سیره پیامبر ﷺ عمل نمی‌کند و...^۱ در حالی که این حدیث، نخست در منابع اهل سنت بازتاب داشته و از آنجا به منابع شیعه راه یافته است.

در نتیجه، باید خاستگاه بنیادین توصیف مهدی موعود با اوصاف اسرائیلی را منابع یهودی – مسیحی دانست و آنچه در کتب فریقین در این باره نقل شده است نیز از صحت سند و متن بی بهره است و استناد به آن صحیح نیست.

در این منقولات – که تماماً از سوی راویان اسرائیلی نقل شده است – تلاش شده است تا نقش یهود و نشانه‌های اسرائیلی در روایات مهدوی پررنگ جلوه داده شود. با توجه به مسلمان شدن این راویان، تصریح به نام «مهدی» در این روایات، برای رعایت ظواهر امری قابل درک است و شاهد هستیم که به طرزی زیرکانه مفاهیم و معتقدات اسرائیلی در احادیث مهدویت جای داده شده است.

۳-۳. ترویج مصداق و مدل اموی مهدی

تلاش برای تعیین مدل و مصداق اموی مهدی موعود، جنبه دیگر جعل و تحریف در مفاهیم مهدوی از سوی راویان اسرائیلی است. این تلاش را می‌توان برای بهره‌گیری سیاسیون از منابع و شخصیت‌های اسرائیلی در جهت اهداف سیاسی دسته‌بندی کرد. استناد به منابع و شخصیت‌های یهودی و به اصطلاح «اسرائیلیات» از جمله منابع مشروعیت بخشی به مهدویت عمر بن عبدالعزیز است؛ به عنوان مثال، از وهب بن منبه نقل شده است که گفته است:

اگر مهدی هم در این امت باشد او عمر بن عبدالعزیز است.^۲

سوء استفاده و جعل حدیث درباره مهدویت عمر بن عبدالعزیز بدان پایه می‌رسد که برخی از نشانه‌هایی را که برای زمان ظهور و بعد آن ذکر شده است، می‌توانیم درباره زمان حکمرانی عمر بن عبدالعزیز نیز ببینیم. طبق احادیثی که جای نقد بسیار دارد، در آخرالزمان امنیت برای حیوانات برقرار است و حیوانات اهلی و وحشی – که همواره دشمن یکدیگر بوده‌اند – در کنار هم با آرامش زندگی می‌کنند؛ گرگ در کنار گوسفند، شیر در کنار آهو و...^۳

۱. الفاضل لمذهب الشيعة الإمامية، ص ۴۶.

۲. تاریخ دمشق، ج ۴۵، ص ۱۸۷.

۳. کتاب الفتن، ج ۲، ص ۵۶۶.

براساس برخی نقل‌ها این امنیت در زمان مهدی دروغین بنی‌امیه اتفاق افتاده است. منقولاتی را می‌توان یافت که بیان‌گران است که در زمان ابن‌عبدالعزیز چنان امنیتی برقرار شد که حیوانات وحشی و اهلی در کنار هم به چرامی پرداختند. تا زمان مرگ ابن‌عبدالعزیز چنین بود، اما بعد از مرگ او دوباره حیوانات وحشی به حیوانات اهلی حمله می‌کنند.^۱ در نقلی عجیب‌تر، برخی چوپانان در دوره خلافت ابن‌عبدالعزیز مشتاق می‌شوند تا بدانند که این عبد صالح کیست که بر مردم حکومت می‌کند، که گرگ‌ها در خلافت او از دریدن گوسفندان دست کشیده‌اند.^۲

خاستگاه نخستین اعتقاد به امنیت حیوانات و اغراق در این بحث را باید در منابع اسرائیلی جست و جو کرد:

در الإصحاح، آمده است:

وقبل أن يدعوا أستجيب، وفيما هم يتكلمون أنصت إليهم. ويرعى الذئب الحمل
معا، ويأكل الأسد التبن كالبقر، وتأكل الحية التراب، لا يؤذون ولا يهلكون في كل جبل
قدس، يقول الرب.^۳

و همچنین آمده است:

... فيسكن الذئب مع الحمل، ويربض التمر إلى جوار المجدى، ويتألف العجل والأسد و
كل حيوان معلوف معا، ويسوقها جميعاً صبي صغير. ترعى البقرة والذئب معا ويربض
أولادها متجاورين، ويأكل الأسد التبن كالتور. ويلعب الرضيع في أمان عند جحر
الصل، ويمد الفطيم يده إلى وكرا الأفعى فلا يصيبه سوء. لا يؤذون ولا يسيئون في كل جبل
قدس، لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب.^۴

پس اعتقاد به زندگی مسالمت آمیز حیوانات در دوران ظهور منجی در کتب یهودی - اسرائیلی نیز نقل شده است. و باتوجه به این که بیشتر منقولاتی که در کتب اهل سنت در این زمینه آمده است، از یهودیان تازه مسلمان شده و یا از مسلمانانی است که مروج اسرائیلیات بوده‌اند، ظن قوی بر این است که این دست منقولات وارداتی است و خاستگاه

۱. الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۳۰۱.

۲. همان.

۳. معجم الأحادیث الإمام المهدی [ع]، ج ۱، ص ۳۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۳.

اولیه آن را باید منابع یهودی - مسیحی برشمرد. و آنچه از سوی برخی مسلمانان نیز در این زمینه ساخته شده است را باید متأثر از اسرائیلیات منتشر شده دانست.

۴. تقدس بخشی به اماکن یهودی - مسیحی و اموی

سعی در تقدس بخشی افراطی به اماکن یهودی و مسیحی هم چنین اماکن و مناطق اموی از دیگر گونه‌هایی است که از سوی راویان اسرائیلیات شاهد هستیم.

۴-۱. اماکن یهودی - مسیحی

در برخی از روایات مهدوی شاهد بزرگ‌نمایی درباره اماکن یهودی - مسیحی هستیم. عمده این منقولات از سوی شخصیت‌های یهودی تازه مسلمان شده نقل شده است. این دست منقولات را می‌توان بازتاب اهداف و آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در روایات اسرائیلی دانست؛ امری که با تقدس بخشی اغراق‌گونه و ارائه نقش پررنگ آخرالزمانی به اماکن یهود و مسیح تجلی یافته است.

بیت المقدس از جمله اماکن مقدس یهودیان و مسلمانان به شمار می‌رود، و احادیث فراوانی از لسان پیامبر ﷺ در فضیلت آن نقل شده است.

ولی در منابع اسلامی به منقولاتی در فضیلت بیت المقدس و سایر اماکن یهودی - اسرائیلی برمی‌خوریم که اکثراً از سوی یهودیان تازه مسلمان شده نقل شده است. در این احادیث تقدس بخشی افراطی به این مکان و سایر اماکن و نشانه‌های یهودی مشاهده می‌شود.

در برخی از این منقولات مهدی موعود، پادشاه بیت المقدس دانسته شده و این شهر پایتخت حکومت مهدوی اعلام شده است. در منقولاتی فتح هند از سوی پادشاه بیت المقدس دانسته شده است. به نقل کعب الاحبار آمده است:

يَبْعَثُ مَلِكٌ فِي بَيْتِ الْمُقَدَّسِ جَيْشًا إِلَى الْهِنْدِ فَيَفْتَحُهَا، وَيَأْخُذُ كُنُوزَهَا، فَيَجْعَلُهُ حَلِيَّةً
لَبَيْتِ الْمُقَدَّسِ، وَيُقَدِّمُوا عَلَيْهِ مِثْلُوكِ الْهِنْدِ مَغْلُولِينَ، يُقِيمُ ذَلِكَ الْجَيْشُ فِي الْهِنْدِ إِلَى
خُرُوجِ الدَّجَالِ.^۱

در حالی در این روایت فتح هند به «پادشاه بیت المقدس» نسبت داده شده، که در

۱. عقد الدرر فی أخبار المنتظر و هو المهدی علیه السلام، ج ۱، ص ۲۸۱.

برخی از احادیث - که از غیر کعب روایت شده است - نامی از بیت المقدس نیست؛ به عنوان مثال این حدیث به نقل از پیامبر ﷺ:

يَعْرِضُونَ قَوْمٌ مِنْ أُمَّتِي الْهِنْدَ، يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَأْتُوا بِمُلُوكِ الْهِنْدِ مَغْلُولِينَ فِي السَّلَاسِلِ، فَيَغْفِرُ اللَّهُ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ، فَيَنْصَرِفُونَ إِلَى الشَّامِ، فَيَجِدُونَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ^۱.

در حدیثی دیگر به نقل کعب الاحبار، از فرود خلیفه‌ای از قریش در بیت المقدس خبر می‌دهد، که از آن به بعد جنگ‌ها به پایان می‌رسد و صلح برقرار می‌شود:

لَا تَنْقُضِي الْأَيَّامَ حَتَّى يَنْزِلَ خَلِيفَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، يَجْمَعُ فِيهَا جَمِيعَ قَوْمِهِ مِنْ قُرَيْشٍ مَنْزِلَهُمْ وَقَرَارَهُمْ، فَيُعَالُونَ فِي أَمْرِهِمْ، وَيُثَرَّفُونَ فِي مُلْكِهِمْ، حَتَّى يَتَّخِذُوا اسْكَفَاتِ الْبُيُوتِ مِنْ ذَهَبٍ وَفِصَّةٍ، وَتُتَيْتَ لَهُمُ الْبِلَادُ، وَتَدِينُ لَهُمُ الْأُمَمُ، وَيَدِرُّ لَهُمُ الْخِرَاجُ، وَتَصْعُقُ الْحُرُوبُ أَوْرَارَهَا^۲.

و در نقلی منسوب به پیامبر ﷺ، از نزول مهدی در بیت المقدس سخن به میان آمده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ قَالَ: نَا أَبُو جَعْفَرٍ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي الْوَاصِلِ، عَنْ أَبِي الصَّدِّيقِ النَّاجِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ يَزِيدَ السَّعْدِيِّ، أَحَدِ بَنِي بَهْدَلَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي يَقُولُ بِسُنَّتِي، يُنْزِلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ الْقَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ، وَتُخْرِجُ لَهُ الْأَرْضُ مِنْ بَرَكَتِهَا، تُثَلِّأُ الْأَرْضُ مِنْهُ قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا، يَعْمَلُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتْعَ سِنِينَ، وَيَنْزِلُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ»^۳.

در سند این حدیث، حسن بن یزید سعدی، مجهول شمرده شده است.^۴ بستوی ضمن نقد رجال این حدیث، آن را ضعیف دانسته است.^۵

و در نقلی از امام علی علیه السلام نیز از نزول مهدی در بیت المقدس یاد شده است:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَرْوَانَ، عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «...يَسِيرُ الْمَهْدِيُّ حَتَّى يَنْزِلَ بَيْتَ الْمَقْدِسِ...»^۶.

۱. کتاب الفتن، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۲. همان، ص ۳۸۶.

۳. المعجم الأوسط، ج ۲، ص ۱۵.

۴. المغنی فی الضعفاء، ج ۱، ص ۱۶۹.

۵. الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفه و الموضوعه، ص ۲۵۶.

۶. کتاب الفتن، ج ۱، ص ۳۴۹.

سند روایت به دلیل عبارت «من سمع...» فاقد اعتبار است و نمی‌توان به آن استناد کرد. جالب این‌که در نقل‌های دیگری قریب به مضمون این حدیث، که ابوسعید خدری از پیامبر ﷺ نقل می‌کند، عبارت «ینزل بیت المقدس» دیده نمی‌شود:

يَكُونُ فِي أُمَّتِي الْمُهْدِيُّ إِنْ طَالَ عُمُرُهُ أَوْ قَصُرَ عُمُرُهُ يَمْلِكُ سَبْعَ سِنِينَ أَوْ ثَمَانِي سِنِينَ أَوْ تِسْعَ سِنِينَ، فَيَمْلِكُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْزًا، وَتُمْطِرُ السَّمَاءُ مَطَرَهَا وَتُخْرِجُ الْأَرْضُ بَرَكَتَهَا، قَالَ: وَتَعِيشُ أُمَّتِي فِي زَمَانِهِ عَيْشًا لَمْ تَعِشْهُ قَبْلَ ذَلِكَ.^۱

نکته جالب توجه این‌که در سند این روایت «حسن بن یزید» - که مجهول شمرده شده - حضور ندارد.

همچنین باید منقولات کعب الاحبار را که از نگهبانی دادن هزاران نفر از مردی از بنی هاشم که در بیت المقدس فرود آمده، خبر می‌دهد، نیز در همین رابطه تفسیر کرد.^۲ در پاره‌ای از منقولات عهدین می‌توان پایتختی بیت المقدس را در آخرالزمان مشاهده کرد. به نظر، آرمان سیاسی یهود و مسیح پایتختی بیت المقدس در آخرالزمان است؛ به عنوان مثال در الإصحاح آمده است:

أَجْمِعِ الْأُمَمَ كُلَّهَا وَاحْضَرِهِمْ إِلَى وَادِي «يَهُوشَافَاطَ»، وَاحَاكِمْهُمْ هُنَاكَ مِنْ أَجْلِ شَعْبِي وَمِيرَاثِي إِسْرَائِيلَ، لَا تُهْمُ شَتْتُهُمْ بَيْنَ الشُّعُوبِ وَاقْتَسِمُوا أَرْضِي.^۳

«یهوشافاط» بیابانی است نزدیک بیت المقدس.^۴ و همچنین در «سفر زکریا»:

ابتهجی کثیرا یا بنت صهیون هوذا ملکک سیأتی إلیک عادل و منصور.^۵

پس در کتب عهدین نیز می‌توان اثری از اعتقاد به پایتختی بیت المقدس برای منجی موعود پیدا کرد و بعید نیست.

«طور» نیز از جمله اماکنی است که در منقولات اسرائیلی آخرالزمانی با اهمیت از آن یاد شده است. در روایات کعب الاحبار، از «طور» به عنوان پناهگاه آخرالزمانی یاد شده است.^۶

۱. المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۷، ص ۵۱۲.

۲. کتاب الفتن، ج ۱، ص ۳۸۷ و ص ۳۹۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۳.

۴. همان.

۵. همان، ص ۴۵.

۶. السنن الواردة فی الفتن و غوائلها والساعة و أشراطها، ج ۵، ص ۹۴۹، ج ۶، ص ۱۲۱۳.

درباره انطاکیه نیز منقولاتی در فضیلت و نقش آفرینی آن در زمان ظهور منجی، نقل شده است. انطاکیه برای مسیحیان تقدس خاصی دارد. و از آن در کنار قدس، اسکندریه و روم، به عنوان چهار شهر مبارک یاد می‌کنند.^۱

در نقلی به روایت ابی هریره از پیامبر ﷺ انطاکیه یکی از چهار شهر برتر دانسته شده است: *أفضل الرباط أربعة عسقلان والإسكندرية، وهما العروسان وأنطاكية، ثم قال: لا تزال طائفة من الملائكة بقاتلون حول أنطاكية، و حول دمشق، و حول الطالقان إلى أن يخرج يأجوج ومأجوج.*^۲

در منبعی دیگر، متن حدیث با تفاوتی اندک این چنین نقل شده است:

لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على أبواب بيت المقدس وما حولها، وعلى أبواب أنطاكية وما حولها، وعلى باب دمشق وما حولها، وعلى أبواب الطالقان وما حولها، ظاهرين على الحق لا يباليون من خذلهم ولا من نصرهم ...^۳

در حدیثی که برخی از علمای اهل سنت به ساختگی بودن آن اعتراف کرده‌اند؛ مکان سکونت مهدی موعود، شهر انطاکیه بیان شده است:

عَنْ تَيْمِ الدَّارِيِّ قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا رَأَيْتُ لِرُومٍ مَدِينَةً مِثْلَ مَدِينَةِ يُقَالُ لَهَا أَنْطَاكِيَّةٌ، وَمَا رَأَيْتُ أَكْثَرَ مَطَرًا مِنْهَا. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «... وَلَا تَذْهَبُ الْيَاكُمُ وَاللَّيَالَى حَتَّى يَسْكُنَهَا رَجُلٌ مِنْ عِثْرَتِي اسْمُهُ اسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي، ...».^۴

ابن جوزی، ضمن نقل این حدیث در کتاب موضوعاتش، آن را صحیح نمی‌داند.^۵ ابن حبان بیان می‌دارد که عبد الله بن السری المدائنی از ابی عمران الجونی مطالبی عجیب نقل کرده است که شکی در جعلی بودن آن نیست.^۶ ابن قیسرانی نیز عبد الله را کسی می‌داند که مطالب عجیبی نقل می‌کند که شکی در جعلی بودن آن‌ها نیست.^۷ شوکانی نیز این حدیث

۱. تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، ص ۵۰۹.

۲. شذرات من کتب مفقودة فی تاریخ شذرات من کتب مفقودة فی تاریخ، ج ۲، ص ۴۴۲.

۳. بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ج ۱، ص ۱۰۲.

۴. تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۴۴.

۵. الموضوعات، ج ۲، ص ۵۷.

۶. المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، ج ۲، ص ۳۴.

۷. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۲۷۸.

را جعلی می‌داند.^۱ سیوطی و ابن عراق الکنانی نیز این حدیث را در کُتب خویش، - که مشتمل بر احادیث جعلی است - ذکر می‌کنند.^۲ ذهبی این حدیث را منکر و ضعیف الاسناد می‌داند.^۳ البانی نیز توصیف «منکر جداً» را درباره این حدیث به کار می‌برد.^۴ این حدیث به نقل تمیم داری، نصرانی تازه مسلمان شده است. بیان شد که تمیم از جمله شخصیت‌هایی است که متهم به ترویج اسرائیلیات در منابع اسلامی است. و روایات چندی از جمله روایت مشهور «جسّاسه» را وارد منابع اسلامی کرده است.^۵ هم‌چنین عبارت «اسم ابیه اسم ابی» صحت این حدیث را با چالش جدی روبه‌رو می‌سازد و استناد به آن را مشکل می‌کند. علاوه بر بیت المقدس و طور، انطاکیه نیز به عنوان پناهگاه آخرالزمانی از شرسفیان، در منقولاتی مورد اشاره واقع شده است.^۶

۴-۲. اماکن تحت سلطه امویان

جعل و تحریف در معارف مهدویت در جهت منافع سیاسیون را از سوی برخی راویان اسرائیلی و یا راویانی که متأثر از اسرائیلیات بوده‌اند، نیز شاهد هستیم. در این میان، می‌توان به تقدس بخشی آخرالزمانی شام و دمشق و ارائه نقش پررنگ و مثبت این دو شهر در برخی منقولات مهدوبیتی اشاره کرد.

حجم جعلیات درباره فضایل شام آن قدر زیاد است که به گفته یکی از پژوهش‌گران معاصر نمی‌توان آن را برشمرد. و اکثر این احادیث دسیسه‌های اسرائیلی‌هاست.^۷ چه بسا ریشه بسیاری از این فضیلت‌بخشی‌ها به شام را باید در منقولات کعب جستجو کرد؛ زیرا تمایلات امویانه و رابطه خوب او با معاویه مشهود بوده است.^۸ در نتیجه، ساخت و

۱. الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة، ج ۱، ص ۴۳۲.

۲. اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، ج ۱، ص ۴۲۴؛ تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، ج ۲، ص ۴۶.

۳. تذکرة الحفاظ، ج ۲، ص ۲۳۴.

۴. سلسله الأحادیث الضعیفة و أثرها السیئ فی الأمة، ج ۱۳، ص ۱۱۲۴.

۵. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۲۶۱.

۶. کتاب الفتن، ج ۱، ص ۲۴۸.

۷. الاضواء علی السنه المحمدیه او دفاع عن الحدیث، ص ۱۹۸ و ۲۵۴.

۸. همان، ص ۲۷۱.

انتشار منقولاتی در جهت فضیلت بخشی به شام از سوی کعب، امری عجیب نیست. طبق نقلی، معاویه از کعب الاحبار درباره [فضیلت] حمص و دمشق جويا می‌شود که کعب جواب می‌دهد:

دِمَشْقُ مَغْفِلُ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الرُّومِ، وَمَرْيَضُ ثَوْرٍ فِيهَا أَفْضَلُ مِنْ دَارِ عَظِيمَةٍ بِحِمَصَ، وَمَنْ أَرَادَ النَّجَاةَ مِنَ الدَّجَالِ فَهَرَأَيْ فُطْرُسٍ، وَإِنْ أَرَدْتَ مَنَزِلَ الْخُلَفَاءِ فَعَلَيْكَ بِدِمَشْقَ، وَإِنْ أَرَدْتَ الْجُهْدَ وَالْجِهَادَ فَعَلَيْكَ بِحِمَصَ.^۱

در حدیثی دیگر، باز هم به نقل کعب به این مفهوم اشاره شده است:

مَغْفِلُ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمَلَا حِم دِمَشْقَ، وَمِنَ الدَّجَالِ هَرَأَيْ فُطْرُسٍ، وَمِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ الطُّورُ.^۲

در نقلی دیگر از ابوهریره، به نقل از پیامبر ﷺ، موالی خروج‌کننده از دمشق هنگام وقوع ملاحم این چنین ستوده شده‌اند:

إِذَا وَقَعَتِ الْمَلَا حِمُ خَرَجَ بَعَثٌ مِنْ دِمَشْقَ مِنَ الْمَوَالِي، هُمْ أَكْرَمُ الْعَرَبِ فَرَسًا، وَأَجْوَدُهُ سِلَاحًا، يُؤَيِّدُ اللَّهُ بِهِمُ الدِّينَ.^۳

در دسته‌ای از احادیث، به گروهی از مسلمانان اشاره شده است که پیوسته برحق‌اند و از این‌که دشمنی با آنان بشود، هراسی ندارند. اینان تا ظهور «امر»، ظهور حضرت عیسی (ع)، قیامت و ... پیوسته برحق و پیروزند. برخی کتب این دست احادیث را ذیل احادیث مهدویت ذکر کرده‌اند.^۴ در این میان، در درجه نخست، به احادیثی برمی‌خوریم که مجمل‌اند؛ بدین معنا که آن امت همیشه پیروز مشخص نشده است. این احادیث - که در کتب معتبر اهل سنت نقل شده - دارای اسناد صحیح و معتبر است؛ از جمله در صحیح مسلم حدیثی به نقل از ثوبان از رسول الله ﷺ آمده است:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ.^۵

۱. کتاب الفتن، ج ۱، ص ۲۵۳.

۲. همان، ص ۲۵۳، ج ۲، ص ۵۸۲.

۳. کتاب الفتن، ج ۲، ص ۴۷۴.

۴. معجم الأحادیث الإمام المهدی (عج)، ج ۱، ص ۴۸۳.

۵. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۲۳.

و احادیثی با اسانید متفاوت و با متونی با اندکی تفاوت نسبت به متن حدیث فوق در برخی منابع آمده است.^۱

اما از طرفی، در برخی نقل‌ها - که اتفاقاً توسط راویان اسرائیلیات مانند ابوهریره بازگو شده است - تلاش شده است تا شامیان به عنوان مصداق این دست احادیث معرفی شوند و آنان را همان امت و جریان همیشه پیروز معرفی کنند؛ به عنوان مثال:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا تَزَالُ عِصَابَةُ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا، تُقَاتِلُ أَعْدَاءَهَا، كُلَّمَا دَهَبَتْ حَرْبٌ نَشَبَتْ حَرْبٌ قَوْمِ آخِرِينَ، يَرْفَعُ اللَّهُ قَوْمًا وَيَرْزُقُهُمْ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هُمْ أَهْلُ الشَّامِ».^۲

نزدیکی مضامین و عبارات احادیث کعب با احادیثی از راویان مسلمان در این موضوع، می‌تواند حاکی از تأثیرپذیری این راویان از کعب الاحبار در نقل و فضیلت‌تراشی روایاتی در فضیلت شام در آخرالزمان باشد.

۵. پررنگ کردن نقش آخرالزمانی حضرت عیسی علیه السلام

پررنگ کردن نقش آخرالزمانی حضرت عیسی علیه السلام، گونه دیگر بازتاب آرمان‌ها و اهداف سیاسی در برخی اسرائیلیات مرتبط با مهدویت است.

در این میان، به منقولاتی برمی‌خوریم که تنها به نقش آخرالزمانی حضرت عیسی علیه السلام اشاره شده است. از لحن احادیث این برداشت می‌شود که گویا در آخرالزمان تنها حضرت عیسی علیه السلام است که فرود می‌آید و منجی، تنها اوست. در هیچ‌یک از این احادیث حتی نامی از حضرت مهدی علیه السلام برده نشده است. مروجان اسرائیلیات نه تنها سعی در رواج مفاهیم اسرائیلی در روایات اسلامی داشته‌اند، بلکه سعی کرده‌اند با دادن نقش پررنگ و اغراق‌گونه به حضرت عیسی علیه السلام و عدم ذکر مهدی موعود، شخصیت اسلامی منجی آخرالزمان را به حاشیه برده و به فراموشی سپارند.

در نقلی به روایت ابی هریره، او زندگی بعد از ظهور عیسی علیه السلام را بهترین زندگی می‌داند؛ به طوری که شیر و مار به انسان ضرری نمی‌رسانند و و هیچ گونه بغض و حسدی نیست.^۳

۱. مسند احمد بن حنبل، ج ۳۳، ص ۸۳؛ سنن أبی داود، ج ۳، ص ۴۲؛ المعجم الأوسط، ج ۹، ص ۳۹؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۸۱.

۲. المعجم الأوسط، ج ۸، ص ۵۵.

۳. کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ج ۱۴، ص ۳۳۳.

و در حدیثی دیگر به نقل ابوهریره از پیامبر ﷺ آمده که خلیفه بعد از پیامبر ﷺ حضرت عیسیٰ ﷺ است:

أَلَا إِنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ لَيْسَ بِنَبِيِّ وَلَا رَسُولٍ، أَلَا إِنَّهُ خَلِيفَتِي فِي أُمَّتِي بَعْدِي، أَلَا إِنَّهُ يَقْتُلُ الدَّجَالَ، وَيَكْسِرُ الصَّلِيبَ، وَتَضَعُ الْحَرْبُ أَوْرَاقَهَا، أَلَا فَسَنُ أَذْرِكُهُ مِنْكُمْ فَلْيَقْرَأْ عَلَيْهِ السَّلَامُ.^۱

در حالی در این حدیث از حضرت عیسیٰ ﷺ به عنوان تنها خلیفه پس از رسول الله ﷺ نام برده شده که در احادیث فراوانی با طرف «اثنا عشر خلیفه» به خلفای دوازده‌گانه پس از رسول الله ﷺ اشاره شده است.^۲

در این بحث هم چنین باید به احادیث عبدالله بن عمرو عاص اشاره کنیم:

زمانی که عیسی بن مریم فرود آید و دجال را بکشد ... هیچ کس نمی‌میرد و هیچ کس مریض نمی‌شود، مرد به گوسفندان و چهارپایانش می‌گوید بروید و در فلان جا و فلان جا بچرید و فلان ساعت برگردید ...

در حدیث دیگر، باز هم به نقل از عبدالله از نزول حضرت عیسیٰ ﷺ و قتل دجال و مطالب عجیبی که در آخرالزمان رخ می‌دهد، صحبت شده است.^۳ از سوی دیگر، تأثیرپذیری این روایات از منابع اسرائیلی مشخص است. بحث امنیت از حیوانات و درک و فهم حیوانات در آخرالزمان، و... از جمله مفاهیم وارداتی از منابع یهود و مسیح به منابع اسلامی است که در صفحات پیشین اشاره‌ای به آن کردیم.

۶. ارائه تصویری نومیدکننده از موعود آخرالزمان و حاکمیت جهانی اسلام

در پاره‌ای از منقولات، تصویرگری کاملاً ناامیدانه‌ای از آخرالزمان و دین اسلام ارائه شده است. این منقولات را می‌توان در جنبه «تلاش راویان اسرائیلی در برتری سیاسی یهود مسیحیت بر اسلام و تضعیف دین اسلام» دسته‌بندی کرد. در منقولاتی که تنها از کعب الاحبار نقل شده است، مهدی همراه دو هزار نفر از امیران و پرچم‌داران در جنگی که بین مسلمانان و رومیان روی می‌دهد، شهید می‌شوند:

۱. المعجم الأوسط، ج ۵، ص ۱۴۱.

۲. صحیح البخاری، ج ۹، ص ۸۱؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۵۲-۱۴۵۴.

۳. کتاب الفتن، ج ۲، ص ۵۷۹.

الْمَنْصُورُ مَهْدِيُّ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ أَهْلُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَطَيْرُ السَّمَاءِ، يُبْتَلَى بِقِتَالِ الرُّومِ وَ
الْمَلَا حِمِ عَشْرِينَ سَنَةً، ثُمَّ يُقْتَلُ شَهِيدًا فِي الْمَلْحَمَةِ الْعَظْمَى، هُوَ أَلْفَانِ مَعَهُ، كُلُّهُمْ أَمِيرٌ وَ
صَاحِبُ رَايَةٍ، فَلَمْ يُصَبِّ الْمُسْلِمُونَ بِمُصِيبَةٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَعْظَمَ مِنْهَا.^۱

این نقل با بسیاری از احادیثی که بیان گریپروزی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر رومیان و همچنین بر تمامی جهان است، مخالفت صریح دارد. این نقل با منقولات دیگری که از کعب بیان شده نیز در تضاد است؛ زیرا در جایی دیگر او مرگ طبیعی مهدی موعود اشاره می‌کند.^۲

در نقل دیگر از کعب - که ابن حماد آن را در باب «ما یكون بعد المهدی» می‌آورد - به قتل تمامی قریش اشاره شده است:

زمانی که هرج و مرج در بین مردم زیاد می‌شود، مردم می‌گویند این کشتار به خاطر قریش است. پس آن‌ها را بکشید تا راحت شوید. پس آن‌ها را می‌کشند، به طوری که یک نفر از آن‌ها باقی نمی‌ماند و مردم مانند زمان جاهلیت با هم به جنگ می‌پردازند و مردی از موالی حاکم مردم می‌شود.^۳

و در نقلی دیگر در همان باب به نقل از کعب، مطالبی در تشویق به کشتار قریش ذکر می‌شود:

إِذَا قَتَلَتِ الْيَمَنُ صَاحِبَ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ أَقْبَلُوا عَلَى قُرَيْشٍ فَفَقَتَلُوهُمْ، فَلَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا قَتَلُوهُ...^۴

و در حدیثی از عبدالله بن عمرو بن العاص که امیران بعد از مهدی را برمی‌شمارد و در نهایت به «امیر الغضب» رسیده و مرگ در آن دوران را بهتر از زندگی دانسته است.^۵ در حدیثی دیگر به نقل از کعب، که جهان را پس از ظهور موعود را هرج و مرج و بی‌دینی توصیف می‌کند؛ به گونه‌ای که مردم نه دینی و نه سنتی می‌شناسند.^۶

۱. همان، ص ۴۵۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۷۹.

۳. همان، ص ۳۸۴.

۴. همان، ص ۳۸۵.

۵. همان، ص ۳۸۲.

۶. همان، ج ۲، ص ۵۹۵.

در حالی در این احادیث یهودیان تازه مسلمان، تصویر ناامیدانه از اسلام و مسلمین در زمان ظهور مهدی و بعد آن ترسیم می‌کنند که در احادیث معتبر حوزه مهدویت از سرشار شدن زمین از عدل و داد و آرامش و امنیت مردم در آن زمان سخن به میان آمده است. تلاش برای ترسیم آینده تاریک سیاسی دین اسلام، حتی پس از ظهور منجی آخرالزمان، و ترویج نوعی ناامیدی در میان مسلمانان را از اهداف ساخت و انتشار این دست منقولات می‌توان برشمرد.

نتیجه

۱. از دلایل فراوانی جعلیات اسراییلی در منابع اسلامی در حوزه مهدویت را می‌توان به جذابیت مباحث آخرالزمانی برای مسلمانان و نیز فقدان معیار صحت سنجی بافته‌های اسراییلی در این زمینه دانست. در نتیجه، شخصیت‌های اسراییلی و یا مروجان مسلمان اسراییلیات با نقل مطالب عجیب و خرافی در زمینه مهدویت و آخرالزمان می‌توانستند مخاطبان بیشتری را جذب کنند.

۲. آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح و هم‌چنین امویان در روایات مهدوی بازتاب داشته است. راویان اسراییلیات از یک سوتلاش داشته‌اند تا با تحریف معارف و مفاهیم مهدوی، شخصیت، مفاهیم و اعتقادات جدیدی را وارد مهدویت کنند و چهره مهدویت را تغییر دهند.

۳. پیوند این راویان با سیاستمداران اموی سبب پدید آمدن مجعولاتی آخرالزمانی با ریشه اسراییلی در جهت اهداف و منافع این سیاستمداران شد.

۴. در جهت پیگیری این اهداف سیاسی، گونه‌های مختلفی از جعل و تحریف در احادیث و معارف مهدویت پدید آمد؛ جعل در مورد «نام و شخصیت مهدی موعود»، «تقدس بخشی به اماکن و مناطق یهودی-مسیحی و اموی»، «پررنگ کردن نقش آخرالزمانی حضرت عیسی (ع)» و «تصویرگری ناامیدانه از آخرالزمان و دین اسلام» از جمله مهم‌ترین گونه‌های مفاهیم و احادیث جعلی به حساب می‌آیند که توسط منابع و شخصیت‌های اسراییلی با انگیزه‌هایی سیاسی به حوزه مهدویت راه یافته‌اند.

۵. در روایاتی که می‌توان ردپایی از راویان و مروجان اسراییلیات یافت، معنای لغوی و شخصیت مهدی موعود تحریف شده است. هم‌چنین روایاتی چند در تقدس و نقش آفرینی

اماكن يهودى - مسيحي واموى، مانند بيت المقدس، طور، انطاكية وشام شاهد هستيم.
 ۶. راويان اسرئيليات با ارائه اغراق گونه از نقش آخرالزمانى حضرت عيسى عليه السلام، سعى در به حاشيه راندن مهدى موعود داشته اند. هم چنين اينان با ارائه تصوير نااميدانه از آخرالزمان و دين اسلام مفاهيم و معارف مهدوى را تحريف کرده و سعى در القاي نااميدى و ارائه چهره مشوش از جهان بعد از ظهور موعود داشته اند.

کتابنامه

- الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بُستى، بيروت: الرسالة، ۱۴۰۸ق.
 الإصابة فى تمييز الصحابة، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۱۵ق.
 الاضواء على السنه المحمديه او دفاع عن الحديث، محمود ابوريث، ترجمه سيد محمد سيد موسوى، قم: ذوى القربى، ۱۳۸۹ش.
 البداية و النهاية، اسماعيل بن عمر ابن كثير، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۸ق.
 بغية الطلب فى تاريخ حلب، عمر بن احمد ابن العديم، بى جا: دار الفكر، بى تا.
 تاريخ بغداد، احمد بن على خطيب بغدادى، بيروت: دارالغرب الاسلامى، ۱۴۲۲ق.
 تاريخ دمشق، على بن الحسن ابن عساكر، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۵ق.
 تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم ابن قتيبه دينورى، بى جا: المكتب الاسلامى - مؤسسة الإشراف، ۱۴۱۹ق.
 تذكرة الحفاظ، شمس الدين ذهبى، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۱۹ق.
 تذكرة الحفاظ، محمد بن طاهر بن على ابن قيسرانى، رياض: دار الصميعى، ۱۴۱۵ق.
 ترتيب الأمالى الخميسية للشجرى، يحيى بن الحسين شجرى، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۲ق.
 تفسير القرآن العظيم، اسماعيل بن عمر ابن كثير، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۹ق.
 تفسير المنار، محمد رشيد بن على رضا، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
 تفسير و مفسران، محمد هادى معرفت، قم: التمهيد، ۱۳۷۹ش.
 تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، نور الدين ابن عراق الكناني، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۳۹۹ق.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبدالرحمن مزى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ق.

جامع الأحاديث، جلال الدين سيوطي، بی‌جا، بی‌تا.

جامع المسانيد و السنن الهادي لأقوم سنن، اسماعيل بن عمر ابن كثير، بيروت، دار خضر، ١٤١٩ق.

الجرح و التعديل، عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم، حيدر آباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٢٧١ق.

رجال الطوسي، محمد بن حسن طوسي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ١٣٧٣ش.

سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الباني، رياض: دار المعارف، ١٤١٢ق.

سنن أبي داود، ابوداود سليمان بن الأشعث سجستاني، بيروت: المكتبة العصرية، بيروت. بی‌تا. السنن الواردة في الفتن و غوائلها و الساعة و أشراطها، ابوعمر و الداني، رياض: دار العاصمة، ١٤١٦ق.

سير أعلام النبلاء، شمس الدين ذهبی، قاهره: دار الحديث، ١٤٢٧ق.

شذرات من كتب مفقودة في التاريخ، احسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م. شرح نهج البلاغة، عبدالحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.

صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل بخاري، بی‌جا: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ق.

صحيح و ضعيف سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الباني، اسكندرية: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن و السنة، بی‌تا.

الضعفاء و المتروكون، احمد بن شعيب نسائي، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦ق.

الضعفاء و المتروكون، عبد الرحمن بن علي ابن جوزي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٦ق.

الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٠ق.

عقد الدرر في أخبار المنتظر و هو المهدي عليه السلام، يوسف بن يحيى مقدسي شافعي، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤١٠ق.

العلل المتنافية في الأحاديث الواهية، عبد الرحمن بن علي ابن جوزي، فيصل آباد: إدارة العلوم الأثرية، ١٤٠١ق.

الغبية، ابن أبي زينب محمد بن ابراهيم نعماني، تهران: نشر صدوق، ١٣٩٧ق.
الفاضح لمذهب الشيعة الإمامية، حامد مسوحلى ادريسي، مصر: مكتبة الرضوان، ١٤٢٨ق.
الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار ديلمى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ق.
الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي شوكانى، بيروت: دار الكتب العلمية، بى تا.

قاموس الرجال، محمد تقى شوشترى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٠ق.
كتاب الفتن، نعيم ابن حماد، قاهره: مكتبة التوحيد، ١٤١٢ق.
الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ابوبكر ابن ابى شيبه، رياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، على بن حسام الدين متقى هندى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ق.

اللائىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين سيوطى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.

لسان الميزان، بيروت، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
المجروحين من المحدثين و الضعفاء و المتروكين، محمد بن حبان بُستى، حلب، دار الوعى، ١٣٩٦ق.

المستدرك على الصحيحين، الحاكم محمد بن عبدالله نيشابورى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ق.
مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد ابن حنبل، بى جا: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج نيشابورى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
معجم الأحاديث الإمام المهدي ﷺ، موسسه معارف اسلامى، قم: مسجد مقدس جمكران، ١٤٢٨ق.

المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد طبرانى، قاهره: دار الحرمين، بى تا.
المعجم الكبير، سليمان بن أحمد طبرانى، قاهره: دار النشر مكتبة ابن تيمية، چاپ دوم، ١٤١٥ق.

المغنی فی الضعفاء، شمس الدین ذهبی، بی تا، بی جا.

الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفه و الموضوعه، عبدالعلیم عبدالعظیم بستوی، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.

الموضوعات، عبد الرحمن بن علی ابن جوزی، مدینه النبی: المكتبة السلفية، ج ۱، ۲: ۱۳۸۶ق، ج ۳: ۱۳۸۸ق.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال، شمس الدین ذهبی، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۸۲ق.

«ردپای اسرائیلیات در روایات مهدوی»، مجید معارف، سید جعفر صادقی، پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۶، ۱۳۹۴ش، انجمن علوم و قرآن و حدیث ایران، تهران، ص ۳۹-۷۰.

گونه‌شناسی واژگان و نقش آن در فهم حدیث با تأکید بر آرای علامه حلی

^۱ انسیه ذوقی

^۲ محمد مهدی تقدیسی

^۳ سیده فاطمه حسینی میرصفی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

چکیده

زبان حدیث، تابع اصول کلی حاکم بر زبان عرف عام، و در هنگام خوانش، نیازمند شناخت الفاظ به کار رفته در آن است و بر این پایه، در مقام فهم روایات، بی‌توجهی به گونه‌های شناخته شده و دیگر عناصر تأثیرگذار در این باره، موجب دریافت غلط از آن می‌شود. عالمان مسلمان در علمی چند که شناخت و تحلیل واژگان، از مسائل آن است، به طبقه‌بندی واژگان زبان عرب پرداخته و گونه‌های لفظ در ارتباط با معنا هنگام وضع و استعمال و جزاین دورا مورد واکاوی قرار داده‌اند. مقاله پیش رو با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به ویژه آثار علامه حلی رحمته‌الله به تبیین اساسی‌ترین گونه‌های الفاظ اهتمام ورزیده و دریافت شده است که در حدیث، ساختارهای بلاغی همچون: تشبیه بلیغ، مجاز در گونه‌های مختلفش، شامل: استعاره و کنایه به وفور یافت می‌شود؛ همچنان که در زبان حدیث، واژگانی برساخته از مفاهیم نوین دین اسلام - که از آن به حقیقت شرعی و دینی یاد شده - نیز به چشم می‌خورد که اصلی‌ترین عناصر تأثیرگذار در فهم صحیح آن است. کلیدواژه‌ها: گونه‌های الفاظ، فهم حدیث، علامه حلی.

۱. مقدمه

اگر به ازای هر لفظ، تنها یک معنا وجود داشت و به ازای هر معنا یک لفظ، و چنانچه

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی رحمته‌الله (en.zoghi1352@gmail.com).

۲. عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی رحمته‌الله (نویسنده مسئول) (mm.taghdisi@gmail.com).

۳. عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی رحمته‌الله (mirsafy@yahoo.com).

دلالت لفظ بر معنا، تنها به صورت مطابقه می‌بود و عواملی خارج از الفاظ در مفهوم متن اثر نمی‌گذاشت، فهم و تفسیر متون مهم، از جمله احادیث، دشوار نمی‌شد و احیاناً در هنگام خوانش دچار تشتت آرا نمی‌گردید، اما سرنوشت لفظ و معنا به گونه‌ای دیگر رقم خورده، به نحوی که علاوه بر اجمال رخ داده برای پاره‌ای از کلمات به دلیل مرور زمان، گاه چند لفظ به ازای یک معنا و گاه برای یک لفظ، معانی گوناگون، چه نشأت گرفته از وضع نخستین لفظ و چه در اثر تحولات معنایی پس از وضع، پدید آمده است و این موضوع، فهم همه متون، به ویژه متون کهن را دچار پدیده‌هایی نظیر: اجمال، ابهام و تشابه کرده است.

مطالعه بر روی این موضوع، هنگامی که لفظ مورد کاوش در سخنی به کار رفته باشد که از اهمیت زیاد برخوردار است، ضرورت بیشتری پیدا می‌کند. در چنین حالتی، گام نخست برون رفت از این گونه مشکلات، شناخت گونه‌های لفظ و معنا به صورت کلی و جزئی در مرحله وضع و توجه دقیق به قواعد خوانش متن (رد التعبير) هنگام استعمال است؛ پدیده‌های پریسامدی از قبیل: تجوُّز، اشتراک لفظی، اجمال و تشابه در کنار «حقیقت شرعی / دینی» پدید آمده به دلیل اقتضائات دین و شرع در استعمالات روایی، ضرورت دسته‌بندی و شناخت تفصیلی واژگان را دو چندان می‌کند.

بررسی پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه معناشناسی نیز نشان می‌دهد که مطالعات درباره کتاب و سنت، عمدتاً مطالعاتی در حوزه نوع کاریست واژگان و تحلیل چگونگی استعمال آن‌ها در معانی مراد است. و چه بسا بتوان گفت بخش عمده‌ای از منازعات کلامی، فقهی و جزاین دو در مذاهب مربوط، مبتنی بر نوع خوانش واژگان به دلیل انتخاب و تعیین گونه وضع و استعمال در نصوص مربوطه است. نزاع مشهور در آیه شریفه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^۱ و دو خوانش گوناگون: «فهم لفظ بر پایه ظاهر آن» و «حمل لفظ بر معنای مجازی» - که معرکه آرا شده و سبب بزرگی در پدیداری دو دیدگاه: «امکان رؤیت خدا» و «عدم آن» در دو مذهب بزرگ اشاعره و معتزله گردیده است^۲ - شاهدی بر این مدعا است.

مطالعاتی از این دست در میان مسلمانان، از همان دوره‌های نخستین آغاز شده و نشانه‌هایی از آن (حتی در روایاتی از امامان شیعه علیهم‌السلام) برجای مانده است، لیکن اوج این

۱. سوره قیامت، آیه ۲۲-۲۳.

۲. الإمتقان، ج ۲، ص ۱۴.

تحقیقات را می‌توان پس از قرون نخستین مطالعات اسلامی و با ژرف‌نگری‌های عالمان سده‌های میانی مانند: منطقیان، اصولیان، بلاغیان و اندکی نیز نحویان دانست. در میان دانشمندان شیعه نیز علامه حلی رحمه‌الله، عالم نیمه دوم قرن هفتم و ربع نخست قرن هشتم در تحقیقات اصولی خود به این مهم توجه گسترده‌ای کرده و در آثاری چند به آن پرداخته و با باریک‌بینی‌های خاص خود، به تبیین گونه‌های لفظ، گونه‌های معنا و گونه‌های وضع و استعمال به نحو جامع الاطراف اقدام کرده است. این نگاه جامع قابل مذاقه در آثار عالمان مسلمان، شایسته بازخوانی و بازگویی آن به زبان امروزی، به ویژه با رویکرد بررسی نقش این گونه‌شناسی در فهم حدیث است. مطالعه بر روی آثار حاوی گونه‌شناسی الفاظ در علوم مثل اصول فقه، منطق صوری، علوم قرآن، علوم بلاغت و مقدمات تفسیر - که در آن به مطالعه این چینی احساس نیاز شده است - بیان گراوج تحقیقات عالمان مسلمان در این باره است. گرچه برخی همچون لغویان یا منطقیان به وضع توجه داشته‌اند، اما رشد این گونه تحقیقات در عصر متأخران - که چه بسا اوج آن را بتوان در یافته‌های علامه حلی در آثارش خواند - ایجاب می‌کند که این یافته‌ها مورد بازکاوش با رویکرد مزبور، یعنی تأثیر معناشناسانه در متون دینی با محوریت حدیث قرار گیرد.

۲. «وضع» و گونه‌شناسی الفاظ بر اساس آن

می‌دانیم که گونه‌شناسی الفاظ، پیش از طبقه‌بندی آن از حیث عوارض پیش آمده برای لفظ و معنا، و گونه‌های استعمال، ریشه در آغاز ارتباط لفظ و معنا و نحوه ارتباط این دو یعنی: پدیده «وضع» دارد؛ لذا شایسته است که در ابتدای سخن به مسئله «وضع» به مثابه مقدمه‌ای برای بررسی نقش آن در شیوه استعمال الفاظ و تغییرات مفهومی آن پیش و پس از استعمال، نیز شناخت اقسام آن برپایه نحوه تصور معنا پرداخته شود.

۲-۱. تعریف «وضع» و چیستی آن

«وضع» که در تعریفی کوتاه و دقیق از آن به «اختصاص لفظ، به ازای معنا» یاد شده،^۱ ارتباطی از جنس نشانه‌ها و مفاهیم آن‌ها، البته میان لفظ و معناست که گاه از جعل و تخصیص واضح خاص نشأت می‌گیرد که به آن «وضع تعیینی» گفته می‌شود و گاه از کثرت استعمال لفظ در معنا، تا حدی که اذهان با آن الفت گرفته به نحوی که هنگام شنیده شدن

۱. کفایة الأصول، ج ۱، ص ۹.

لفظ، شنونده از آن به معنا پی می‌برد حاصل می‌شود که به آن «وضع تعینی» گفته می‌شود.^۱

۲-۲. اقسام «وضع»

اصولیان متأخر برای وضع، به اعتبار نحوه لحاظ معنا و تصور آن پیش از وضع، به وجود سه گونه موجود در خارج و چهار گونه براساس حصر عقلی پی برده‌اند. دلیل این گونه‌ها به شیوه تصور معنا - که برای آن چهار وجه فرض می‌شود - بازگشت می‌کند؛ زیرا گاه واضح، مفهومی جزئی را تصور می‌کند و لفظ را به ازای همان مفهوم جزئی وضع می‌کند. ایشان این گونه وضع را به: «وضع خاص و موضوع له خاص» تعبیر می‌کنند. دیگر آن که مفهوم تصور شده حین وضع، کلی باشد و همان معنای کلی، موضوع له قرار گیرد. وضعی این چنین به نام «وضع عام و موضوع له عام» خوانده شده است. سوم، آن که مفهوم تصور شده کلی باشد؛ لکن لفظ هنگام وضع به ازای افراد آن کلی، جعل شود براین گونه وضع، نام: «وضع عام و موضوع له خاص» نهاده‌اند. نوع چهارم وضع - که تنها از لحاظ تصور ذهنی امکان دارد و اصولیان به شدت منکر تحقق آن در خارج‌اند - این است که واضح هنگام وضع، مفهومی جزئی را تصور کند و آنگاه لفظ را به ازای مفهوم کلی تصور شده از آن جزئی، وضع نماید. قابل ذکر است که دانشمندان اصول قائل به استحاله این نوع، به دلیل محال بودن حکم بر مجهول شده‌اند؛ زیرا با تصور مفهوم خاص نمی‌توان مفهوم عام را تصور نمود.^۲

نظربه این که در گونه‌شناسی مراد از این مقاله، گونه‌شناسی براساس نگاه صرف به الفاظ و تقسیماتی از آن، نظیر: جامد و مشتق، اصیل و دخیل نیست، بلکه آن گونه‌شناسی است که مقدمه دلالت و معناشناسی باشد، بحث خود را در دو محور اصلی، یعنی: گونه‌شناسی ناشی از وحدت و تعدد لفظ و معنا حین وضع و گونه‌شناسی ناشی از استعمال، محدود می‌سازیم.

۳. گونه‌شناسی الفاظ

گونه‌شناسی الفاظ از جهات مختلف قابل بررسی‌اند که در این بخش از سخن به گونه‌شناسی الفاظ با لحاظ معنا و گونه‌شناسی الفاظ با لحاظ استعمال پرداخته می‌شود:

۱-۳. گونه‌شناسی الفاظ با لحاظ معنا

آنچه در این بخش آورده می‌شود، گرچه در نگاه نخست ممکن است در اندکی از مطالب

۱. اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۰. برای دریافت جزئیات بیشتر رک: دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۵.

۲. أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳-۱۵.

خود، تکراری محسوب شود، اولاً برای ارائه کامل آنچه مقاله در صدد آن است، ذکر می‌شود و ثانیاً به دلیل نشان دادن دقت‌های علامه حلی در این بخش است. لفظ برپایه لحاظ وحدت و تکرار آن و معنایش به چهار قسم کلی تقسیم می‌گردد:

الف. صورت اتحاد لفظ و معنا؛ در چنین صورتی، اگر ذات معنا مانع از اشتراک شود، چنین لفظی علم یا ضمیر یا مبهم است؛ و اگر مانع از اشتراک نباشد چنین لفظی کلی و خود شامل دو گونه: متواطی و مشکک است. «متواطی» - که در لغت به معنای متوافق است - به آن لفظ دارای مفهوم کلی گفته می‌شود که افرادش با یکدیگر یکسان باشند و چنانچه افراد کلی، برخی از برخی دیگر در پاره‌ای از صفات، دارای شدت و قوت باشند به چنین اسم دارای چنین مفهومی «مشکک» اطلاق می‌شود؛ اما اگر در برخورداری از ذات معنا، یکسان، و تنها به اعتبار اختلاف افراد، متفاوت باشند، مشترک (یا اسم جنس) خوانده می‌شود.^۱

ب. این که هر دو متعدد باشند؛ یعنی دو لفظ و دو معنا؛ مانند: «انسان و فرس» به چنین الفاظی «متباین» گفته می‌شود. در الفاظ متباین ممکن است در برخی از صفات، مفاهیم با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ مانند: «سیف و صارم» یا «ناطق و فصیح».^۲

ج. صورت تکثر الفاظ و اتحاد معناست که به چنین حالتی «مرادفه» گفته می‌شود؛ مانند: «انسان و بشر». این ترادف ممکن است بین دو لفظ از یک زبان یا دو لفظ در زبان‌های مختلف رخ دهد.^۳

د. عکس صورت فوق، یعنی اتحاد لفظ و تعدّد معنا که این حالت خود شامل سه گونه مختلف است؛ زیرا گاه لفظ به ازای معنا وضع شده سپس به دیگر معنا انتقال یافته یا آن که برای هر دو معنا وضع گردیده است. در صورت نخست، اگر نقل لفظ به دیگر معنا بدون مناسبت باشد، بدان «مرتجل» گفته می‌شود^۴ و اگر چنین نقلی به دلیل و مناسبتی باشد، اگر دلالت لفظ بعد از نقل بر مفهومی که به آن نقل داده شده قوی‌تر باشد و ناقل آن اهل زبان باشد به آن «منقول لغوی» گفته می‌شود و چنانچه شارع مقدس آن‌ها را نقل داده باشد، همچون: «صلاة و زکاة» به آن «منقول شرعی» گفته می‌شود و چنانچه نقل دهنده لفظ برای

۱. تهذیب الوصول، ص ۶۴؛ المنطق، ج ۱، ص ۷۱.

۲. تهذیب الوصول، ص ۶۵؛ المنطق، ج ۱، ص ۵۱.

۳. همان.

۴. البته برخی از اهل تحقیق و تعریف مرتجل را آن اسمی دانسته‌اند که قبل از علمیتش وضع نشده باشد: «المرتجل هو اسم الّدی لا یكون موضوعاً قبل علمیه» (التعریفات، ص ۸۹).

معنای جدید، عرف باشد (مانند: نقل دادن کلمه دابه توسط عرف عام، از مطلق جنبندگان به برخی چهارپایان و مانند: نقل دادن واژه کلمه برای مفهوم خاص آن در دانش نحو، توسط عرف خاص نحویان)، به آن «منقول» اطلاق می‌گردد. همچنین اگر دلالت لفظ بر معنای نقل داده شده قوی‌تر نباشد، به لفظ در حالت نخست «حقیقت» و در حالت دوم «مجاز» گفته می‌شود و چنانچه این نقل از جهت مشابهت باشد، به آن «مستعار» اطلاق می‌گردد؛ اما اگر لفظ برای هر دو معنا با لحاظ دفعات وضع قرار گرفته باشد و افاده آن دو معنا توسط لفظ به یک اندازه باشد، لفظ نسبت به دو معنا، «مشترک» و نسبت به هریک از دو معنا «مجمّل» است؛ چه این که موضوع بودن لفظ برای هریک از دو یا چند معنا به تنهایی معلوم است و بدین حیث «مشترک» و مراد بودن هریک از دو یا چند معنا غیر معلوم است که در چنین صورتی «مجمّل» خوانده می‌شود؛ اما اگر دلالت لفظ بر یکی از این معانی قوی‌تر باشد، لفظ نسبت به معنای راجح، «ظاهر» و نسبت به معنای مرجوح «مؤول» خوانده می‌شود.^۱ سخن پایانی در این بخش این که اگر لفظ جز آنچه را که افاده کرده و از آن اراده شده نرساند، بدان «نص» اطلاق می‌شود.^۲

البته گونه‌های لفظ به صور فوق که صرفاً با محوریت مفردات صورت گرفته، محدود نمی‌شود؛ چه این که هدف نهایی از وضع الفاظ، رساندن مقاصد و ضمائر خود در حین گفتگوبه دیگران است و این امر اصولاً جز با ترکیب واژگان با یکدیگر و پس از آن، ایجاد جمله و احیاناً ضمیمه ساختن جملاتی به یکدیگر رخ نمی‌دهد. البته نحوه شکل‌گیری ترکیبات و نوع وضع آن‌ها با مفردات متفاوت است. طبق تحقیق و تصریح اصولیان، وضع ترکیبات از جنس وضع نوعی است؛ برخلاف وضع مفردات (که فوقاً به گونه‌هایی از آن اشاره رفت) که از مقوله وضع شخصی است.^۳ لذا در این بخش از سخن به گونه‌شناسی

۱. المصنوع، ج ۱، ص ۸۱.

۲. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۳. از دیدگاه اصولیان، وضع به دو قسم شخصی و نوعی نیز تقسیم می‌شود؛ زیرا چنانچه واضع، لفظی خاص را به ازای معنایی خاص قرار دهد، به چنین وضعی «وضع شخصی» گفته می‌شود، اما چنانچه ساختاری را در نظر بگیرد و برای آن مفهومی تعریف کند، ولی شکل‌گیری آن ساختار را در خارج به اهل زبان واگذار کند، به آن «وضع نوعی» اطلاق می‌شود؛ به عنوان مثال: در کلمه ضارب عقیده بر آن نیست که این کلمه برای شخص زننده عیناً توسط واضع، وضع شده باشد، بلکه باور این است که واضع زبان، نخست قالب اسم «فاعل» و ماده «ض. ر. ب» را ساخته و شکل‌گیری کلمه ضارب را به نیاز اهل زبان به این کلمه با ریختن ماده «ض. ر. ب» در قالب اسم فاعل توسط ایشان، واگذار کرده است. این گونه وضع شامل: مفرداتی همچون: افعال سه‌گانه، اسم مکان، اسم زمان، اسم فاعل، اسم مفعول، ←

اصلیترین اقسام گونه‌های الفاظ مرکب که از آن در ادبیات معاصر به «عبارت» تعبیر می‌شود، پرداخته می‌شود:

الف. صورتی که گوینده در آن طلب چیزی را به صورت دلالت وضعی یا جزآن خواستار می‌گردد و این صورت شامل این موارد است: «استفهام» که در آن ذکر ماهیت شیء اراده می‌شود؛ «امر» که در آن ایجاد چیزی در خارج به نحو استعلا از دیگری درخواست می‌شود؛ «سؤال» که در آن طلب چیزی از دیگری به نحو خضوع مطالبه می‌گردد؛ «التماس» که در آن درخواست چیزی به نحو تساوی طرفین درخواست کننده و درخواست شده، مطالبه می‌شود و در تمامی موارد فوق ممکن است ایجاد امری یا عدم آن مقصود باشد.

اما اگر مقصود از ترکیب کلمات، طلب چیزی نباشد، اگر آن عبارت ذاتاً پذیرای تصدیق و تکذیب باشد به آن، «خبر، قضیه و قول جازم» گفته می‌شود؛ اما اگر پذیرای تصدیق و تکذیب نباشد، به آن «تنبیه» اطلاق می‌شود. بر حسب حصر ناشی از استقرا در این قسم «تمنی»، «ترجی»، «قسم»، «ندا» و «تعجب» قرار می‌گیرند.^۱ علامه حلی به این دیدگاه انتقاد وارد کرده و تمنی و ترجی را - که حاوی طلب فعل اند - از این قسم خارج دانسته و همچنین قرار داشتن عبارت: «أَطْلُبُ مِنْكَ الْقِيَامَ» در قسم دوم را - که با وجود خبر بودنش دلالت اولیه‌ای بر طلب فعل قیام می‌کند - محل تأمل و نظر خوانده است.^۲

۲ - ۳. گونه‌شناسی الفاظ به لحاظ استعمال

بی‌تردید، الفاظ در غیر معانی لغوی و عرفی خود نیز استعمال می‌شوند؛ آن سان که اسد در مفهوم شجاع و حمار در مفهوم بلید به کار می‌روند؛ با آن که همگان متفق اند که در زبان عربی این دو واژه برای این دو معنا وضع نشده و صرفاً به لحاظ ارتباطی همچون مشابهت به کار رفته‌اند. وجود چنین پدیده‌ای عالمان اهل دقت در زبان را به قضیه‌ای به نام «مجاز» فراخوانده است. بر این اساس، عالمان به دو گونه اصلی واژه به نام‌های «حقیقت» و «مجاز» یا دو گونه استعمال اصلی واژگان به این دو نام رهنمون گردیده‌اند.^۳ در این مقام بی‌آن که

→ اسم آلت، صفت مشبیه، اسم تفضیل و ترکیباتی همچون: مضاف و مضاف الیه، موصوف و صفت و جملاتی همچون: اسمیه، فعلیه، شرطیه و به طور کلی تمامی گونه‌های لفظ مفرد و مرکب و جمله‌ها و کلام‌های موضوع دانش‌های صرف، نحو و علوم بلاغی می‌شود (اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲).

۱. المحصول، ج ۱، ص ۸۲.

۲. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۳.

خواسته شود همچون عالمان بلاغت به طور مبسوط به «مجاز» و عوامل دخیل در آن همچون: قراین صارفه و علاقات مجوزه و شناخت اقسام «مجاز» براساس این علاقات پرداخته شود، به گونه‌های اصلی «حقیقت» و «مجاز» با عنایت به عوامل پیدایش این دو توجه خواهد گردید:

۱-۲-۳. «حقیقت» و اقسام آن

در این بخش از سخن به اختصار، مفهوم لغوی و اصطلاحی حقیقت و گونه‌های آن را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

۱-۲-۱-۳. تعریف حقیقت

واژه «حقیقت» در اصل معنای لغوی خود، برگرفته از ریشه: «ح. ق. ق.» و در قالب «فَعِيلَة» است. ساختار «فَعِيلَة» موجود در این واژه، چنانچه به معنای اسم فاعل باشد، واژه «حقیقت» به معنای امر ثابت است و چنانچه به معنای اسم مفعول باشد، معنایش امر به اثبات رسیده است. «تاء» در این کلمه، حاکی از انتقال لفظ از وصفیت به اسمیت صرف است.^۱ چه بسا از کهن‌ترین تعاریف حقیقت، دیدگاه جَبَّایان است که گفته‌اند:

الحقیقة ما انتظم لفظها معناها من غیر زیادة ولا نقصان ولا نقل.^۲

یا تعریف ابوعبدالله بصری:

الحقیقة: ما أُفید بها ما وُضعت له.^۳

و سرانجام تعریف ابن جنّی که گفته است:

الحقیقة: ما أُقرّ فی الاستعمال علی اصل وضعه فی اللغة.^۴

۲-۲-۱-۳. گونه‌های حقیقت

با توجه به رویکرد مقاله حاضر به گونه‌شناسی واژگان و نقش آن‌ها در فهم حدیث تنها به این تعاریف در مورد «حقیقت»، و به سخن درباره گونه‌های «حقیقت» و تأثیر شناخت آن بر فهم حدیث، بسنده می‌گردد:

۱. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶.

۲. همان.

۳. المحصول، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. الأعلام، ج ۴، ص ۲۰۴.

الف. «حقیقت لغویه»؛ طبق آنچه گذشت، بی شک نخست، الفاظ به ازای معانی وضع شده در قبال آن، به دست واضع زبان، استعمال می‌شوند و این پدیده‌ای است که از آن به «حقیقت لغویه» تعبیر می‌شود؛ مانند وضع حجرو شجر، به ازای مفاهیم سنگ و درخت.^۱ حقیقت لغویه اولین معنای واژگان است که به دلیل ارتباط وثیق آن با وضع و تبادر آن به ذهن، انسان‌ها از واژگان سراغ دارند. برخی برای این مدعا به استدلالی این چنین روی آورده‌اند که استعمال الفاظ در معانیشان اگر استعمال در معانی حقیقی (لغوی) باشد، که مطلوب ثابت شده است؛ وگرنه مجازند. و نظریه این که مجاز مسبوق به حقیقت و فرع آن است و وجود فرع مستلزم وجود اصل، پس حقیقت قطعاً موجود است.^۲ علامه حلی این استدلال را برای اثبات حقیقت لغویه نمی‌پذیرد؛ با این برهان که «مجاز» تابع «وضع» و مسبوق به آن است، نه به استعمال؛ اما صرف «وضع» حقیقت نیست، بلکه با استعمال، به حقیقت مبدل می‌شود.^۳

ب. «حقیقت عرفیه»؛ پس از وضع الفاظ به ازای معانیشان که منجر به حقیقت لغویه گردیده است و به دنبال مواجهه عرف (عام یا خاص) با مفاهیمی که برای آن‌ها واژه‌ای در زبان وضع نشده، انسان‌ها رو به واژگانی می‌آورند که برای مفهومی مرتبط با این مفهوم جدید بدون لفظ، وضع شده است. ایشان البته این کار را به منظور نشان دادن التزام به قانون لغت و عمل بر اساس آن در پیش می‌گیرند و در چنین صورتی چنانچه استعمال الفاظ برای این معانی جدید شایع و غالب شود، این الفاظ تبدیل به حقیقت عرفیه عام یا خاص می‌گردند؛ نظیر وضع دابه برای چهارپایان پس از وضع آن برای مطلق جنبنده.^۴ در چنین صورتی چنانچه معنای نخست لفظ، مهمل و متروک شود، استعمال لفظ در آن مجاز عرفی خوانده می‌شود؛ گرچه پیش از این حقیقت لغویه بوده است. این معنای عرفی اگر چنانچه برای عرفی خاص تحقق یابد، همان پدیده‌ای است که به آن «اصطلاح» گفته می‌شود. نقض و کسر، جوهر و عرض، رفع و نصب از جمله مصطلحاتی است که به ترتیب، فقها، متکلمان و نحویان بوضع آن‌ها برای معانی مقصودشان از این واژگان به تصالح و توافق رسیده‌اند.^۵ در

۱. اصطلاحات الأصول، ص ۱۱۷.

۲. المحصول، ج ۱، ص ۱۱۷؛ الکاشف، ج ۲، ص ۲۰۸.

۳. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۴۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۴۴.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۴۵.

این عرف نیز مانند عرف عام، چنانچه واژه‌ای که برای مفهومی اصطلاحی اختصاص یافته، در معنای عرف عام یا لغوی به کار رود، مجاز قلمداد می‌شود.

ج. «حقیقت شرعیه»؛ بحث انگیزترین نوع حقیقت - که از ناحیه اصولیان به آن عنایت خاص صورت گرفته و هریک، صفحاتی از آثار خود را به این موضوع و آثار فقهی اش اختصاص داده‌اند - «حقیقت شرعیه» است. پیدایش حقیقت شرعیه، ریشه در ظهور اسلام و ارائه مفاهیمی جدید و فراگیر در اصول و فروعی دارد که مسلمانان با آن مفاهیم پیش از این آشنایی نداشته‌اند. مفاهیمی همچون: نماز، قبله، اذان، زکات، خمس و ... که مستقیماً به دین و شرایع آیینی آن مربوط می‌شوند، بی‌آنکه واژگانی جدید برایشان اختراع شود.^۱ با تدبیر شارع این دین جدید و با استفاده از الفاظ موجود در زبان و فرهنگ اعراب، انسان‌ها با هنرمندی خاصی مورد تفهیم واقع شدند و در اثر کثرت استعمال، واژگان به کار رفته در آن کم کم مبدل به الفاظ خاص این مفاهیم گردید و گونه‌ای از حقیقت به نام: «حقیقت شرعیه» شکل گرفت.

محقق حلی رحمه‌الله در تعریفی برای حقیقت شرعی چنین اظهار داشته است:

مراد از حقیقت شرعیه لفظی است که وضع آن برای معنا به دست شارع صورت گرفته باشد.^۲

زمان شکل‌گیری این حقیقت، گرچه به وضوح معلوم نیست، اما بی‌گمان استعمالات نخستین به صورت مجاز و با قرینه شکل گرفته و پس از آن، لفظ دارای معنای شرعی، حقیقت شده؛ به گونه‌ای که (چنانچه در حقیقت عرفیه گذشت) در صورت استعمال حتی در معنای لغوی و عرفی اش، مجاز خواهد بود. بر این پایه، چنانچه قرینه‌ای خاص در مراد از واژگان از جنس حقیقت شرعیه وجود نداشته باشد، بر خلاف آیه: ﴿...كُلَّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...﴾^۳، تردیدی در زمان نزول چنین آیه‌ای پیدا شود و مفسر یا فقیه نداند که نزول این آیه، پیش یا پس از حقیقت شدن واژه بوده است، او دچار چالش حمل لفظ بر معنای

۱. ترجمه درس اللغة، ص ۱۴.

۲. معارج الأصول، ج ۱، ص ۵۲. به نظر می‌رسد برای فهم و تحلیل قرآن کریم، علاوه بر آنچه اصولیان به عنوان «حقیقت شرعیه» در الفاظ مربوط به عبادات، معاملات و دیگر احکام مذکور در فقه و مربوط به شرع یاد کرده‌اند، بحثی فراگیرتر در ارتباط با الفاظ مربوط به مفاهیم اصلی دین، همچون: ایمان، کفر، شرک، نفاق و ... لازم و ضروری است و چه بسا بتوان بر آن عنوان: «حقیقت قرآنی» نهاد.

۳. سوره نور، آیه ۴۱.

لغوی / عرفی یا شرعی و فهم دقیق آیه خواهد شد.

البته قابل ذکر است که معتزله و خوارج در عرف شرع، نوع دیگری از اسمای شرعی را متمایز ساخته و بر آن عنوان «حقیقت دینی» را گذارده‌اند. این گونه الفاظ بر انسان‌های مرتبط با دین اطلاق می‌شود؛ نظیر: مؤمن، فاسق و کافر و مبادی اشتقاق این الفاظ نظیر: ایمان، کفر، فسق. البته علامه حلی بر این باور است که این گونه واژگان حقایق شرعیه و مجازات لغویه‌اند.^۱

۳-۲-۲. «مجاز» و اقسام آن

واژه «مجاز» در اصل معنای لغوی خود، بر ساخته از صیغه: «مَفْعِل»^۲ و ماده: «ج. و. ز» با لحاظ اعلالی مبتنی بر متحرک بودن حرف عله و ساکن بودن ماقبل آن است. مصدر این ریشه، «جواز» به معنای عبور (نظیر جمله: جزئ موضع کذا) است؛ گواهی که واژه «مجاز» از موضع اصلی خود یعنی معنای لغوی یا عرفی اش فراتر رفته است.^۳ برخی از لغویان نیز آن را بر وزن «مَفْعَل» و مصدر میمی و در لغت به معنای عبور کردن دانسته‌اند:

جُزْتُ الطريقَ جَوَازاً وَ مَجَازاً.^۴

بین حقیقت و مجاز رابطه تقابل برقرار است و تعریف یکی از این دو، بیان‌گر تعریف دیگری است.^۵

۳-۲-۱. تعریف مجاز

بر پایه تقابلی که میان حقیقت و مجاز وجود دارد و تعریفی که پیش‌تر از «حقیقت» گذشت، تعریف «مجاز» از این قرار است:

هُوَ الَّذِي لَا يَنْتَظِمُ لَفْظُهُ مَعْنَاهُ، إِنَّمَا لَزِيادَةٌ أَوْ نَقْصَانٌ أَوْ نَقْلٌ.^۶

این تعریف نشان می‌دهد که در کاربری لفظ مجاز، انطباق لفظ با معنا وجود ندارد و

۱. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۴۶.

۲. وزن مفعِل طبق تصریح نحویان به اسم مکان ثلاثی مجرد اختصاص دارد. گواهی که علامه حلی واژه‌ای که به صورت مجاز استعمال شده گذرگاهی برای رسیدن به معنای مجازی می‌داند. نام‌گذاری سیوطی بر کتاب مجاز خود، «مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن» نیز شاهدهی بر این برداشت می‌تواند باشد.

۳. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. کتاب العین، ج ۶، ص ۱۵۴.

۵. غایة الوصول، ج ۱، ص ۱۵۳.

۶. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۳۶.

دلایلی همچون: زیادت یا نقصان معنای مستعمل فی‌ه، نسبت به معنای موضوع له و نقل لفظ از معنایش به معنایی دیگر، موجب رخ داد مجاز شده است. البته تعریف‌هایی نیز همچون: «ما أفیّد به غیر ما وُضِعَ له» - که فخرالدین رازی از برخی قدما نقل کرده است^۱ - نیز وجود دارد که در مفهومی فراگیر به لفظی اطلاق شده است که غیر از مفهوم موضوع له از آن اراده گردد.^۲

وجود «مجاز» در قرآن و حدیث و لغت احیاناً میان دانشمندان مسلمان از گذشته تا حال محل اختلاف است و برخی از عالمان آن را نپذیرفته‌اند. داود بن علی امام مذهب ظاهریه (م ۲۷۰ق)، محمد بن خويز منداد از فقهای مالکیه (م ۴۰۰ق) و ابن القاص از شافعیه (م ۳۳۵ق) و ابو مسلم اصفهانی از فقیهان معتزله (م ۳۷۰ق) (با این برهان ناتمام که المجاز أخو الکذب و القرآن منزّه أن الکذب) مخالف وجود آن در قرآن و حدیث‌اند.^۳ در مقابل، جمهور دانشمندان مسلمان از لغویان و ادبا و بلاغیان گرفته تا مفسران و محدثان و فقها و اصولیان، قایل به رخ دادن آن در قرآن کریم و حدیث هستند.^۴ فراتر از یک موضوع زبانی و ادبی - بلاغی برخی به مجاز به عنوان سلاحی که بتوان با آن از عقیده صحیح حمایت کرد و دژ مستحکمی که اهل ایمان آن را برای سد مکاید شیطان به کار می‌گیرند، نگریسته‌اند^۵ و برخی دیگر آن را حاوی بخش قابل توجهی از حسن قرآن خوانده‌اند.^۶

با وجود موارد متعدد مجاز در قرآن کریم و حدیث نبوی و دیگر آثار به جای مانده از ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) باید توجه داشت که اصل بر حقیقت، و مجاز برخلاف اصل است؛ زیرا با توجه به وجود علقه به وجود آمده میان لفظ و معنای حقیقی‌اش، مادام که دلیل کافی شامل: قرینه صارفه و علاقه وجود نداشته باشد، لفظ، توانایی رساندن شنونده به مفهومی جدید را ندارد و همواره باید به «اصالة الحقیقة» - که یکی از مصادیق «اصالة الظهور» است - ملتزم بود و لفظ را حمل بر معنای حقیقی‌اش نمود؛ لکن همان طور که گذشت، گاه وجود قرینه‌ای

۱. المحصول، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۳۸. برای مطالعه بیشتر درباره چیستی مجاز در زبان، رک: «تحلیل انتقادی دیدگاه‌ها درباره چیستی مفهوم مجاز و اقسام آن»، دکتر عبدالهادی فقهی‌زاده.

۳. الإلتقان، ج ۴، ص ۱۵۰۷.

۴. البرهان، ج ۲، ص ۲۵۵.

۵. اسرار البلاغة، ص ۳۵۵.

۶. البرهان، ج ۲، ص ۲۵۵.

صارفه مانع ظهور لفظ در مفهوم حقیقی (مطابقی) و وجود علاقه‌ای موجب کشانده شدن لفظ به سوی دیگر معنایی از معانی مرتبط با معنای حقیقی می‌شود؛ پدیده‌ای که حکماً در هریک از مجازات لغوی، قابل مشاهده است.^۱

۲-۲-۳. گونه‌های مجاز

اصلی‌ترین تقسیم مجاز مربوط به تقسیم آن بر حسب وقوع آن در مفردات یا مرکبات است که به آن مجاز عقلی یا مجاز در اسناد نیز گفته می‌شود، یا هر دو نظیر آیه: ﴿...فَمَارِیْحَتْ تِجَارَتُهُمْ...﴾^۲ است.^۳ ذیلاً به این اقسام به اختصار می‌پردازیم:

الف: مجاز لغوی: استعمال واژگان (چون اسد برای شخص شجاع و حمار برای شخص بلید) در غیر موضوع له خود، مجاز در مفردات، مجاز لغوی و مجاز در کلمه خوانده می‌شود. علمای بلاغت و به تبع ایشان، دیگر عالمانی که به بررسی مجاز لغوی پرداخته‌اند، مجاز لغوی را بر پایه نوع رابطه معنای مجازی با معنای حقیقی - که از آن به «علاقه» تعبیر می‌شود - تقسیم‌بندی کرده‌اند. این علاقات در آثار مختلف بلاغی از کمیت متفاوتی برخوردارند تا جایی که برخی از ایشان حدود بیست نوع مجاز لغوی به اعتبار علاقه یاد کرده‌اند. علامه حلی در این میان به سیزده قسم مجاز پرداخته است که در ادامه این اقسام را که بر پایه مهم‌ترین علاقات (احتمالاً شناسایی شده تا دوران علامه حلی) دسته‌بندی شده‌اند، متذکر می‌گردد.

۱. اطلاق نام سبب بر مسبب،^۴ مانند نام‌گذاری انگور با خمر و نکاح با عقد؛
- ب. اطلاق نام مسبب بر سبب: نظیر: نام نهادن بیماری شدید به صورت موت؛
- ج. نام‌گذاری بر اساس مشابَهت، مانند: نام‌گذاری بر شخص شجاع به اسد؛
- د. نام‌گذاری بر پایه اسم ضد: همچون: «و جزاء سیئة سیئة مثلها»؛
- ه. انتقال اسم کل به جزء، مانند: اطلاق عام بر خاص؛

۱. اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶.

۲. سوره بقره: آیه ۱۶.

۳. الاثقان، ج ۳، ص ۱۲۰.

۴. علامه حلی این گونه مجاز را به چهار دسته: «قابل»، «صورت»، «فاعل» و «غایت» تقسیم می‌کند. مراد از سبب «قابل»، چیزی است که به طور عادی مسبب آن بر آن وارد می‌شود، مانند: حفیره که پذیرای ورود آب بر خود است و وادی نامیده می‌شود و «صورت»، مانند: نامیدن قدرت با دست و «فاعل»، مانند: نامیدن آسمان با باران و «غایت»، مانند: نامیدن خمر به انگور (نهایة الوصول، ج ۱، ص ۲۷۳).

و. اطلاق اسم جزء بر کل: آن گونه که به زنگی، أسود اطلاق شود؛
ز. تسمیه امکان به وجود؛

ح. اطلاق مشتق بعد از از بین رفتن تلئس به مبدأ، نظیر: اطلاق عبد بر کسی که آزاد شده؛
ط. نام‌گذاری چیزی به نام پایان کارش، مانند: سکران نامیدن شخص شارب خمر؛
ی. مجاورت، مانند: كالراوية المنقولة من الجمل إلى الظرف؛
ک. مجاز به دلیل ترک استعمال به دلیل اهل عرف، مانند: استعمال دابه در مورد حمار؛
ل. مجاز به اعتبار زیادت و نقصان؛
م. نام‌گذاری متعلق با نام متعلق، مانند: اطلاق علم بر معلوم.^۱

۲. مجاز عقلی: مجاز عقلی یا مجاز در ترکیب یا مجاز الاسناد، عبارت است از: اسناد فعل یا شبه فعل، به غیر مسندالیه واقعی آن که البته ممکن است مسند و مسندالیه، نیز خود در معنای حقیقی به کار روند یا در معنای مجازی. به این مجاز، مجاز عقلی یا مجاز در اسناد نیز گفته می‌شود.^۲ البته قابل ذکر است که درباره چیستی و جایگاه مجاز عقلی بین دانشمندان بلاغت اختلاف نیز هست؛ چه این که برخی همچون سکاکی مجاز عقلی را مجاز مفرد لغوی دانسته‌اند؛ زیرا در باور او هنگام رخ دادن مجاز عقلی، واژه در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته است.^۳ پیش از ورود به نقش مجاز عقلی در فهم حدیث، تأملی در چرایی عقلی خواندن این مجاز که از آن با عنوان مجاز مرکب نیز یاد می‌شود، ضروری می‌نماید: افعال و امور وقتی از ذاتی صادر می‌شوند اسنادشان در حقیقت به همان ذات است؛ زیرا این ذات باعث پیدایش آن فعل شده است، ولی وقتی افعال به غیر فاعل یا مؤثر حقیقی خود مستند گردند، این کار به حکم عقل صورت می‌گیرد؛ زیرا به واسطه تجویز عقل چنین استعمالی رخ و تشخیص داده شده است؛ به عنوان مثال در آیه: ﴿...وَإِذَا تُلِيتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...﴾^۴، با لحاظ منطق قرآن کریم، مبنی بر در اختیار خدا بودن امرایمان و مسائل جانبی آن، نسبت دادن افزایش ایمان به آیات قرآن کریم از حقیقت برخوردار نیست؛ زیرا این خداست که ایمان را فزونی می‌بخشد.^۵

۱. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۷۵.

۲. الإقتان، ج ۲، ص ۱۱۹.

۳. مفتاح العلوم، ص ۴۷۸-۴۸۱.

۴. سوره انفال، آیه ۲.

۵. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳. نقش گونه‌شناسی الفاظ در فهم حدیث

پس از آنچه در دو بخش گذشته در مورد گونه‌های لفظ از حیث وضع و استعمال در ارتباط با معنای مراد از آن مشاهده شد، این حقیقت به وضوح ادراک می‌گردد که صرف دانستن معنای لغوی، بدون لحاظ معنای مراد گوینده که خود ریشه در گونه‌شناسی لفظ دارد، راه به جایی نمی‌برد و احیاناً خواننده متن را دچار مشکل می‌سازد. بسا روایاتی که در آن به خاطر عدم شناخت گونه لفظ در مقام وضع یا استعمال، امکان راه یافتن پندار غلط در فهم آن وجود داشته باشد یا تلقی غلط توسط دانشمندان از آن شده باشد یا حتی از ناحیه مخاطبان مستقیم معصوم علیه السلام برداشت ناصواب رخ داده باشد که ذیلاً به مواردی از این دست اشاره می‌شود:

۳ - ۱. اشتراک در لفظ

اشتراک همچون بقیه پدیده‌های مشابه آن، دیگر عارضه‌ای است که برای متن حدیث پیش می‌آید و محدثان را در مقام کشف معنای آن دچار چالش می‌سازد و ایشان متقابلاً با بهره‌گیری از قواعد فقه الحدیث می‌کوشند معنای مراد معصوم علیه السلام یا نزدیک‌ترین و احیاناً تمامی معانی محتمل را ارائه نمایند. نمونه‌ای از این دست، در روایت ابو عبید از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مشاهده می‌شود:

لِيسَ مَنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ.^۱

طبق گزارش سید مرتضی تغنی مذکور در این حدیث دارای اشتراک لفظی بین مفاهیم: «استغنا و بی‌نیازی»، «حسن صوت و ترجیع»، «تلذذ و دلنشین یافتن» و «مجاورت و ماندن» است. توضیح این که: طبق گزارش مذکور، ابو عبید دیدگاه اول، یعنی تغنی را برگزیده و چنین برداشت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است:

کسی که با قرآن احساس استغنا و بی‌نیازی نکند، از ما نیست.

اما شخص دیگری که سید مرتضی از او نام نمی‌برد (قال غیرأبی عبید)، بر این باور بوده که مراد از تغنی، حسن صوت است و بر پایه باور او مفهوم حدیث چنین می‌شود:

هر کس قرآن را با صدای نیکو و ترجیع نخواند از ما نیست.

۱. معانی الأخبار، ص ۲۷۹.

اما ابوبکر انباری چنین برداشت کرده است که مراد از تغنی، تلذذ با قرآن و دلنشین یافتن تلاوت آن است و براین پایه، حدیث پیامبر ﷺ این گونه مفهوم یابی می‌گردد:

کسی که از تلاوت قرآن لذت نبرد و آن را شیرین نیابد از ما نیست.

و سرانجام دیدگاه ابتکاری خود سید مرتضی که مراد از تغنی، بودن با قرآن از ریشه «غنی الرجل بالمكان»، یعنی «مرد در آن مکان اقامت گزید» و هم‌سو با آیه شریفه: ﴿كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا...﴾^۱ است. البته قابل ذکر است که جناب سید مرتضی در مقام فهم این حدیث برای تمامی این معانی محتمل، شواهد قرآنی، روایی، تاریخی و لغوی می‌آورد، اما هیچ‌یک را برد دیگری ترجیح نمی‌دهد.^۲ فی‌الواقع، پذیرش تمام این معانی یا یک معنا از آن‌ها یا خارج از آن‌ها بازگشت به مسأله مشهور «استعمال لفظ در اکثر معنای واحد» می‌کند.

علامه حلی در این باره معتقد است که در صورت وجود قرینه معینه برای هریک از معانی و عدم تنافی معانی لفظ مشترک و نیز فقدان قرینه‌ای که یکی از معانی را راجح سازد، لفظ مشترک بر همه معانی خود حمل خواهد گردید.^۳

۳-۲. حقیقت عرفیه

بی‌گمان در قرآن کریم و روایات، اصل در استعمال واژگان به منظور انتقال معانی عرفی آن است که البته علاوه بر عرف عام، عرف خاص دین و آموزه‌های آن را نیز در این باره باید در نظر گرفت. نکته قابل تأکید در این باره، این است که برداشت مفهوم مربوط به اصطلاحات علوم دینی از روایات حاوی این گونه الفاظ مشترک، عملی غیر عقلایی است؛ چه این که این اصطلاحات عموماً بعد از عصر ائمه علیهم‌السلام وضع شده‌اند. در روایتی که ابوشجاع دیلمی در کتاب فردوس الاخبار آورده، آمده است که:

آفت دین سه دسته‌اند: فقیه فاجر، امام جائز و مجتهد جاهل.

اکنون این سؤال به ذهن تبادر می‌کند که چگونه مجتهد، جاهل می‌شود؛ در حالی که شخص برای دستیابی به درجه اجتهاد در علوم زیادی متخصص است که برخی عدد آن را به بیش از سی علم رسانده‌اند. پاسخ این مسئله آن است که مراد از مجتهد معنای

۱. سوره هود، آیه ۶۸.

۲. الامالی، ج ۱، ص ۲۴-۲۸.

۳. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۳۲.

اصطلاحی آن نیست، بلکه معنای عرف عام آن است که شخص عابد مجد در امر عبادت، اما بی بصیرت به احکام و حقایق دین است؛ کما این که مراد از جهل، پیشتازی در امور مبهم بدون علم و آگاهی است.^۱

۳-۳. مجاز (لغوی، عقلی)

آن سان که گذشت، مجاز لغوی در همه گونه‌ها و اطوارش، لفظ به کار رفته در غیر معنای لغوی یا عرفی خود است و مجاز عقلی، اسنادی است که بین مسند و غیر مسندالیه حقیقی اش - که در عالم واقع بدان مستند است - رخ می‌دهد. بی توجهی به مجاز می‌تواند منشأ فهم غلط، عقیده باطل یا فتوای نادرست گردد. روایات نیز به دلیل کارآمدی مجاز و نقش آن در بلاغت سخن بسیار از آن برخوردار هستند؛ به گونه‌ای که درباره مجازات کلام پیامبر ﷺ سید رضی اثرسترگ خود را موسوم به المجازات النبویه، در شرح ۳۶۱ حدیث نگاشته یا ابن اثیر در مجاز کتاب المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر را به رشته تحریر در آورده است. نمونه‌ای از این دست، روایتی است که در آن اشخاص ابن السبیل، اضياف (به معنای مهمان‌ها) خوانده شده‌اند و این خود میان عالمان و محققان پیشین محل بحث و گفتگو قرار گرفته است. شیخ مفید چنین می‌گوید:

«ابن السبیل» کسانی هستند که در سفرها مورد راهزنی واقع شده‌اند و در روایتی آمده است که: ایشان اضياف هستند.

در این باره علامه حلی می‌گوید:

مهمان اگر مسافر محتاج باشد تحت عنوان ابن السبیل قرار می‌گیرد و گرنه، نه؛ و مفهوم حقیقی ابن السبیل همان مسافراست؛ زیرا سبیل طریق است و نزدیکترین مجاز به آن، آن چیزی است که ما گفته‌ایم و تفسیر امام ﷺ بر آن دلالت می‌کند.^۲

نمونه‌ای دیگر از این دست روایت مشهور در منابع متعدد است که پیامبر ﷺ فرمود:

إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَصْرِفُهَا كَيْفَ يَشَاءُ.

ظاهر آن چنین می‌رساند که دل‌های آدمیان میان دو انگشت از انگشتان خداست و او

۱. تلخیص مقباس، ص ۲۵۳.

۲. مختلف الشیعه، ص ۲۰۵. در برخی روایات به میهمان محتاج و فردی که قصد سفر دارد، اما توانایی مالی مسافرت ندارد نیز ابن سبیل گفته شده است (وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۴۶).

آن‌ها را هرگونه که بخواهد می‌گرداند سید مرتضی در فهم این روایت - که ظاهر آن مخالف با یافته‌های عقل است - دست به کار یافتن شواهد لغوی برای تأویل آن می‌شود و با ارائه آرا و وجوه در فهم این حدیث، چنین استنتاج می‌کند که مراد پیامبر ﷺ از سخن خود، قرار داشتن قلوب آدمیان تحت قدرت خدا است. ایشان این وجه را به زبان عرب نزدیک‌تر و با کاربردهای کنایی آن منطبق‌تر می‌شمرد.^۱

مجاز عقلی نیز در روایات، به کار رفته و علاوه بر ایجاد جمال و بهاء در سخن، در بلاغت و رسایی آن، کارآمدی ویژه‌ای پیدا کرده است. نمونه‌ای از آن را می‌توان در این کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) یافت:

أَسْهَرَ النَّهْجُ دُغْرَارَ نَوْمِهِ.^۲

طبق تحلیل برخی از شارحان نهج البلاغه، با توجه به این که انسان دچار بی‌خوابی می‌شود و اگر بنا باشد که تهجد، خواب از چشمی برآید، باید «آدمی» را دچار گذراندن شب در بیداری کند، نه چیزی دیگر. اما در این عبارت تهجد، خواب را دچار بیداری ساخته و به دیگر سخن، خواب سپیده‌دمان به بی‌خوابی متصف شده و صفت «سهر» به «نوم» نسبت داده شده است.^۳ در دیگر سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام):

إِنَّا أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَزَمَنٍ كَنُودٍ.^۴

دو صفت «عنود» و «کنود» به مفهوم «خیره‌سر» و «ناسپاس» وصف روزگار شده و به زمان نسبت داده شده است؛ با آن که در واقع زمان ظرف خیره‌سری و ناسپاسی است، نه فاعل و کننده آن.^۵ بلاغیان چنین گونه‌ای از سخن را مجاز عقلی به علاقه زمانی می‌خوانند و نظیر این کاربرد را در بیت ابوالطیب متنبی مشاهده کرده‌اند:

كَلَّمَا انْتَبَ الزَّمَانُ قَنَاةَ رَكْبٍ الْمَرْءُ فِي الْقَنَاةِ سَنَانًا.^۶

۳-۴. تشابه

همان طور که قرآن کریم خبر از رخداد «تشابه» در آیات خود می‌دهد، اخبار رسیده از

۱. الامالی، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۳۲.

۳. شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۶۳.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۳۲.

۵. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۳۹.

۶. البلاغة الواضحة، ص ۱۱۶.

معصومان علیهم السلام نیز خالی از رخداد «تشابه» در متون آن نیست. بی توجهی به این امر در حدیث، همچون بی توجهی به آیات متشابه، پیامدهای معرفتی گرانی به همراه دارد. بی گمان تأملات قرآن پژوهان در مورد شناخت و چگونگی برون رفت از «تشابه» و دستیابی به معنای مراد در تأملات این بخش از فقه الحدیث کاربرد دارد. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نقل از ابو موسی آمده است:

أُبرِدوا بالظهر، فإنَّ الذی تجدون من الحر، من فیح جهنم.

این روایت چنانچه براساس ظاهرش فهم شود، حرارت ظهر هنگام را باید ناشی از غلیان و ساطع شدن آتش جهنم دانست؛ اما چنانچه این روایت را جاری مجرای تشبیه و تمثیل بدانیم، در خواهیم یافت که این روایت که در آن توصیه به کاستن لباس در ظهر هنگام شده، دلیل این توصیه را گرم شدن هوا چونان آتش جهنم معرفی کرده است.^۱

۳-۵. تشبیه بلیغ

«تشبیه بلیغ» که ترکیبی از تشبیه مؤکد، یعنی تشبیهی که ادات تشبیه در آن افتاده و تشبیه مرسل که وجه شبه در آن ذکر نشده است، از لغزشگاه‌های فهم و تفسیر متون دینی به حساب می‌آید. آن سان که در آیه شریفه: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾^۲ مشاهده می‌شود، «اللیل»: مشبه و «لباس»: مشبه به است و ادات تشبیه و وجه شبه آن (استتار و پوشش) محذوف هستند. وجود تشبیه بلیغ در آیات و روایات یکی از اسباب رسایی سخن و زیبایی آن است اما بی توجهی به آن هم خود اشکال آفرین و موجب انحراف دینی است. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم که ایشان فرموده است: «لَا تُغَالُوا بِمُهِوْرِ النِّسَاءِ، فَإِنَّمَا هِيَ سُقْيَا اللَّهِ سُبحانَه» این روایت در بردارنده تشبیهی بلیغ است؛ زیرا زنان در آن به بارانی که خداوند برهریک از بندگانش که بخواهد بی رنج و تعب و اندیشه و تفکر نازل می‌کند، تشبیه شده است و این به مشیت خدای سبحان است که برخی دارای همسران موافق، مطیع، محب و نجیبند؛ آن سان که دیگر حظوظ و اقبال و ارزاق و قسمت‌ها، بدون استحقاق پیشین و تفکر و اندیشه، نصیب آدمی شده است.^۳

۱. تلخیص مقباس، ص ۲۵۰.

۲. سوره نبأ، آیه ۳۵.

۳. المجازات النبویه، ص ۱۸۲.

نتیجه

۱. در دانش فقه الحدیث - که به فهم حدیث با کاربست تمامی اصول و قواعد یافت شده در این دانش عنایت دارد - فهم مراد جدی متکلم، به شناخت صحیح او از گونه‌های لفظ و معنا هنگام وضع و استعمال نیز ارتباط تام دارد؛ چه این که الفاظ تنها دارای یک معنای مطابقی نیستند و از یک معنا، تنها یک لفظ حکایت نمی‌کند.
۲. لفظ و معنا - که ارکان اصلی وضع را تشکیل می‌دهند - دارای گونه‌های مختلف‌اند و پس از وضع، رخ داد تجوز، تشابه و دیگر تغییرات معنایی در هنگام استعمال بر این تکرار افزوده و خوانش سخن از جمله حدیث را دچار مشکل می‌سازد. لذا عالمان درصدد شناسایی دقیق این گونه‌ها برآمده و آن‌ها را به طور کامل طبقه‌بندی کرده‌اند.
۳. از جمله دانشمندانی که گونه‌شناسی الفاظ را مورد توجه عمیق خود ساخته، علامه حلی است. در عصر متأخران بخش‌هایی از مباحث لغوی (شامل: وضع و استعمال)، منطقی و کلامی تأثیرگذار در مبانی و قواعد دانش اصول فقه در اثنای مباحث اصولی ذکر گردیده است. از نظر این دانشمندان چنین مباحثی در فهم حدیث و درک مغزای آن اهمیت فراوانی دارد.
۴. شناخت گونه‌های الفاظ در اندیشه اصولی علامه حلی - که عمدتاً با دانش فقه الحدیث در عصر کنونی انطباق دارد - گام آغازین فهم صحیح فهم متون دینی را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین گونه‌های شناسایی شده از منظر علامه حلی عبارت‌اند از: اشتراک در لفظ، حقیقت عرفیه، مجاز (عقلی، لغوی)، تشابه و تشبیه بلیغ.
۵. برای فهم متون دینی، توجه به حقیقت شرعیه و دینی، علاوه بر حقیقت لغویه و عرفیه نیز لازم است؛ زیرا دین برای رساندن پیام‌های خود به انسان‌ها در حوزه احکام و معارف نیازمند واژگانی شده است که این حقایق را به انسان‌ها برساند. آنچه در این رابطه در فهم متون دینی مشکل‌آفرین است، تشخیص حقیقت شرعی یا دینی بودن واژه مشترک میان حقیقت لغوی یا عرفی با حقیقت شرعی یا دینی است.

کتابنامه

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند

الإتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

أجود التقريرات، سيد ابوالقاسم خويي، قم: كتابفروشي مصطفى، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.
أسرار البلاغة، ابوبكر عبدالقاهر جرجاني، تعليق: محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعة المدني،
چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، على مشكيني، قم: نشر الهادي، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ چهارم،
۱۳۷۰ ش.

اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم: مؤسسه دارالتفسير (اسماعيليان)، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
الأعلام، خير الدين زركاني، بيروت: دارالعلم للملايين، چاپ پنجم، ۱۹۸۰ م.
الامالي (غرر الفوائد و درر القلائد)، على بن حسين سيد مرتضى، مصحح و محقق: ابراهيم
محمد ابوالفضل، قاهره: دار الفكر العربي، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.
البرهان في علوم القرآن، بدرالدين زركشي، محقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قاهره: مكتبة
التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۴ م.

البلاغة الواضحة، على جارم، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ ش.
ترجمه درس اللغة و الأدب، محمد رضا شاهرودي، تهران: بي نا، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۵ ش.
التعريفات، على بن محمد جرجاني، بيروت: چاپ ابراهيم ابياري، ۱۹۸۵ م/ ۱۴۰۵ ق.
تلخيص مقباس الهداية (للعامة المامقاني)، على اكبر غفاري، تهران: چاپخانه تابش، چاپ
اول، ۱۳۶۹ ش.

تهذيب الوصول إلى علم الأصول، حسن بن يوسف بن مطهر حلي (علامه حلي)، محقق: سيد
محمد حسين رضوي كشميري، لندن: مؤسسه الإمام علي عليه السلام، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.
دروس في علم الأصول، سيد محمد باقر صدر، بيروت- لبنان: دارالكتب اللبناني، چاپ دوم،
۱۹۸۶ م.

شرح نهج البلاغة، عبد الحميد ابن ابى الحديد، تصحيح: محمد ابوالفضل ابراهيم، قم: مكتبة
آية الله مرعشي نجفي، ۱۴۰۴ ق.

شرح نهج البلاغة، كمال الدين ابن ميثم بحراني، تهران: دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ق.
غاية الوصول و ايضاح السبل، حسن بن يوسف بن مطهر حلي، محقق: شيخ آ. مرداني پور،
قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

- الکاشف عن المحصول فی علم الأصول، محمد بن محمود عجلی اصفهانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۸م.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- کفایة الاصول، محمد کاظم آخوند خراسانی، مقدمه: سید جواد شهرستانی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- المجازات النبویه، محمد سید رضی، محقق و مشرح: دکتر طه محمد الزینی، قم: مکتبه بصیرتی، بی تا.
- المحصول، محمد بن عمر بن الحسن رازی، محقق: دکتر طه جابر فیاض العلوانی، مؤسسه الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- معارج الأصول، ابوالقاسم جعفر بن حسن محقق حلی، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۳۶۱ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی صدوق، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۹.
- مفتاح العلوم، یوسف بن محمد بن علی سکاکی، محقق: عبدالحمید هنداو، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- نهاية الوصول إلى علم الأصول، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- نهج البلاغه، محمد سید رضی، محقق: دکتر صبحی صالح، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حر عاملی، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۳۶۷ش.

تحلیل انتقادی گفتمان مناجات شعبانیه امام علی علیه السلام براساس الگوی نورمن فرکلاف

^۱ پریسا کاظمی
^۲ حسین چراغی وش
^۳ امیرمقدم متقی
^۴ مریم جلیلیان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

چکیده

گفتمان انتقادی نوعی روند تکوینی تحلیل گفتمان است که در آن با عبور از سطح توصیف گفتمان، به چرایی تولید متن توجه می شود. از همین رو، در پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی براساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف تلاش می شود به گفتمان کاوی انتقادی مناجات شعبانیه امام علی علیه السلام در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین پرداخته شود و ضمن بررسی جنبه های ادبی مناجات، گفتمان های غالب و پوشیده متن را - که کمتر به آن ها توجه شده - مورد تحلیل قرار دهد. در سطح توصیف در جملات با وجوه خبری، با قطع و یقین به بیان موقعیت گفتمانی پرداخته که بیان گرمیزان تعهد نویسنده به گزاره هاست و این متن به عنوان ابزاری قاطع برای ارسال پیام است. در بعضی عبارات، قصد نویسنده برای انگیزش مخاطب نیست، بلکه نوعی انتظار، حسرت و اندوه را نشان می دهد. این پژوهش سعی دارد به این دو پرسش پاسخ دهد که مهم ترین موضوعات مطرح شده در مناجات شعبانیه، براساس نظریه نورمن فرکلاف کدام اند و امام علی علیه السلام چگونه توانسته است با استفاده از کلمات، این موضوعات را منتقل کند؟ نتایج این تحقیق گویای این است که ایدئولوژی غالب در گفتمان، در موضوع امر به معروف و نهی از منکر، سازندگی و

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه لرستان و عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور خرم آباد (Kazemi.pa@fh.lu.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول) (Cheraghivash.h@lu.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir).

۴. استادیار دانشگاه لرستان (Jalilian.ma@lu.ac.ir).

تربیت فرد و جامعه، خداشناسی و تنویر افکار عمومی و هدایت به سوی خداوند و توسل به درگاه الهی خلاصه شده است. براین اساس، واژگان برای انتقال معنایی متناسب با این ایدئولوژی‌ها انتخاب شده است و نویسنده از گفتمان وجوه افعال به طور یکسان استفاده نمی‌کند، بلکه وجوه سه‌گانه اخباری، پرسشی و امری را برحسب ضرورت و قصد و نیت خود به کار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: گفتمان انتقادی، مناجات شعبانیه، امام علی علیه السلام، نورمن فرکلاف.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین انواع تحلیل گفتمان، تحلیل گفتمان انتقادی است و یکی از زمینه‌های مناسب برای تحلیل گفتمان انتقادی، نثر ادبی و دینی است. در میان آثار ارزنده معصومان علیهم‌السلام، میراث امام علی علیه‌السلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از میان آن‌ها، دعاها و مناجات‌های آن حضرت به خاطر ارتباط ایشان با منبع وحی الهی و همه جانبه بودن آن جایگاه مهمی دارد. ادعیه - که گفتمان دوسویه‌ای میان خداوند متعال و انسان است - دارای مفاهیم و ساختار جالب توجهی است. به عبارتی، دعا کنشی زبانی است که از نظام دوسویه تبعیت می‌کند و این نظام شامل فرستنده و گیرنده است. فرستنده، متن خویش را خطاب به خداوند - که در واقع گیرنده همان متن است - می‌خواند و او را حاضر می‌بیند. در این کنش زبانی، نوعی داد و ستد دوطرفه دیده می‌شود که انسان فرستنده و خداوند گیرنده است. از جمله این ادعیه مناجات شعبانیه است که تابلویی تمام‌نما از مناجات علی علیه‌السلام با خالق بی‌همتا است. نورمن فرکلاف در رویکرد گفتمان انتقادی خویش - که مبنای تحلیل ماست - از نظریات تعدادی از نظریه‌پردازان انتقادی - اجتماعی، چون مفهوم نظم گفتمان فوکو و گرامشی استفاده کرده است که در تبیین و کشف دیدگاه‌های ایدئولوژیک هژمونی نویسندگان بسیار کارآمد است. از نظراو، تحلیل گفتمان به سه سطح تقسیم می‌شود: سطح اول، توصیف: گفتمان به مثابه متن (شامل تحلیل زبانی در قالب واژگان، دستور، نظام آوایی و انسجام در سطح بالاتر از جمله)؛ سطح دوم، تفسیر: گفتمان به مثابه تعامل بین فرایند تولید و تفسیر متن و سطح سوم، تبیین: که به رابطه بین تعامل و بستراجتماعی و تبیین اجتماعی فرایندهای تولید، تفسیر آن‌ها مرتبط است.^۱

نکته قابل ملاحظه در این گونه از مقالات و پژوهش‌ها این است که با توجه به این که متن

۱. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۲۴۵.

ادعیه و روایات یک متن متواتر لفظی و قطعی نیست (یعنی تمام واژگان عیناً از زبان معصوم نیست و قطعاً نقل به معنا در آن زیاد اتفاق افتاده است)، لذا تحلیل تک تک واژگان آن هم به شیوه تحلیل گفتمان (از جنس متن، بافت و...)، دشوار است. در واقع، ممکن است اشکال گرفته شود که در متن‌های روایی نمی‌توان، مانند قرآن یا متن‌هایی که دقیقاً عین الفاظ و عبارات منتقل شده‌اند، تحلیل‌های این چنینی ارائه داد؛ اما از آنجاکه ادعیه دینی به عنوان محوری برای پیوند میان ابعاد مختلف دینداری اجتماعی است و به عبارتی، کنش اجتماعی دعا باعث تقویت باورهای دینی و نوعی تجربه دینداری نو و روزمره است که باعث تقویت اخلاق دینی و نیز باعث افزایش احساس آرامش، احساس حرمت فرد و رشد و تعالی او می‌شود. و نیز از نظر ارزش والای ادبی این متون، بررسی آن از منظر تحلیل گفتمان امری ضروری و مفید به نظر می‌رسد.

نظربه اهمیت جایگاه این دعا، بررسی و نقد آن هم از زوایای مختلف دارای اهمیت است. متن مورد اشاره دارای عناصر منحصر به فرد جهت ارائه آن در بوطه نقد از منظر گفتمان انتقادی است، و از انواع الگوهای موجود در این زمینه، با الگوی نورمن فرکلاف سازگارتر است.

این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی، مبحث زبان‌شناسی مناجات را در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف مورد بررسی قرار می‌دهد و رابطه قدرت، ایدئولوژی و گفتمان را در آن آشکار می‌نماید. پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش‌ها است که مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در مناجات شعبانیه بر اساس نظریه نورمن فرکلاف کدام‌اند و ایدئولوژی امام در دعا چیست؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

درباره تحلیل گفتمان و الگوهای آن پژوهش‌های متعددی انجام شده است. از جمله مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات» از فردوس آقاگل‌زاده، مجله ادب‌پژوهی، ۱۳۸۶. در این مقاله، نویسنده تلاش نموده تا الگوهای تحلیل زبان‌شناسان انتقادی را برای تحلیل، تفسیر و نقد متون ادبی تبیین کند. مقاله «بررسی گفتمان انتقادی در نهج البلاغه بر اساس نظریه فرکلاف (مطالعه موردی: توصیف کوفیان)»، اثر علی اکبر محسنی و نورالدین پروین، پژوهش‌نامه علوی، ۱۳۹۴. نویسندگان این مقاله تلاش کرده‌اند تا بر اساس گفتمان مذکور، چگونگی تعامل زبانی خطبه‌های امام علی (ع) با اوضاع خفقان‌آمیز مسلط بر زمان را که

کوفیان بر آن دامن زده بودند، مورد بررسی قرار دهند. مقالاتی که از جنبه تحلیلی در مناجات شعبانیه نگاشته شده، به شرح ذیل است: پژوهشی با عنوان «شرح واره‌ای بر خطبه شعبانیه نبویه علیه السلام»، اثر محمود جوهری، در مجله گلستان قرآن، شماره ۴۴، ص ۲۷ - ۲۹ در سال (۱۳۷۹)، انتشار یافت. نویسنده در این پژوهش، بر شرحی از خطبه شعبانیه اشاره دارد و به بیان ویژگی‌ها و فضایل ماه مبارک، بیان منزلت امام علی علیه السلام و بیان آداب و وظایف عبادی در این ماه می‌پردازد. مقاله‌ای با عنوان «تأثیرپذیری مناجات شعبانیه از قرآن کریم»، آمنه فصیحی و الهام آباد، پژوهش نامه زبان عربی، ۱۴۰۰ به تأثیرپذیری امام علیه السلام از قرآن هم در سطح آیات و هم در سطح معانی اشاره می‌کند. براساس جستجوهای صورت پذیرفته در پایگاه‌های اینترنتی تاکنون پژوهش مستقلی با موضوع تحلیل گفتمان مناجات شعبانیه امام علی علیه السلام انجام نشده است. از این رو، پژوهش حاضر بر اساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف و در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین، مناجات شعبانیه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۲. مباحث نظری (مناجات شعبانیه و الگوی تحلیل انتقادی نورمن فرکلاف)

نظریه گفتمان انتقادی فرکلاف، یک نظریه تحلیلی متن بنیاد است که هم به مسائل زبانی و هم مسائل اجتماعی توجه دارد. فرکلاف در الگوی تحلیلی خود سه کارکرد توصیف (پرکتیس متنی)، تفسیر (پرکتیس گفتمانی) و تبیین (پرکتیس اجتماعی) را برای تحلیل متن پیشنهاد می‌دهد تا از این طریق ایدئولوژی نهفته در لایه‌های زیرین متن را کشف و بررسی کند.^۱ باید توجه داشت که «ایدئولوژی نظام باورها و مقولاتی است که شخص یا جامعه با ارجاع به آن‌ها جهان را درک می‌کند و این زبان است که نقش تعیین‌کننده و حیاتی در تثبیت، بازتولید و تفسیر ایدئولوژی ایفا می‌کند. به دیگر سخن، منظور از ایدئولوژی، مجموعه ارزش‌ها یا نظام اعتقادی است که زبان متن منتقل می‌کند».^۲ در بخش توصیف «متن بر اساس مشخصه‌های زبان شناختی، اعم از آواشناسی، واج‌شناسی، نحو، ساخت واژه یا صرف و معناشناسی و تا حدودی کاربردشناسی مورد توصیف و تحلیل واقع می‌شوند. در سطح تفسیر متن بر مبنای آنچه که در سطح توصیف بیان شده، با در نظر گرفتن بافت

۱. «گفتمان انتقادی، رویکرد نورمن فرکلاف»، ص ۳.

۲. «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات»، ص ۸.

موقعیت و مفاهیم و راهبردهای کاربردهای زبان و عوامل بینامتنی می‌پردازد. در سطح سوم، یعنی سطح تبیین، به توضیح چرایی تولید چنین متنی از میان امکانات مجاز موجود در آن زبان برای تولید متن در ارتباط با عوامل جامعه‌شناختی، تاریخی، گفتمان، ایدئولوژی و قدرت و قراردادها و دانش فرهنگی اجتماعی می‌پردازد.^۱ فرکلاف بر این نظریه تأکید دارد که هیچ متنی نمی‌تواند بدون این که از مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه تأثیر بگیرد، ساخته و تولید شود. نظریه وی بر بنیاد جامعه‌شناختی تحلیل گفتمان استوار است.^۲ در این بخش، مناجات شعبانیه امام علی (ع) در سطوح مختلف الگوی گفتمان فرکلاف مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۲-۱. سطح توصیف

توصیف به عنوان پیش‌نیاز تفسیر و تبیین، جایگاه ویژه‌ای در بررسی‌های انتقادی فرکلاف دارد. در این سطح از گفتمان، سعی می‌شود تا ویژگی‌های زبانی متن بدون در نظر گرفتن ارتباط متن با سایر متن‌ها مورد بررسی قرار گیرند و از این طریق، ایدئولوژی‌های پنهان در متن مشخص شوند. تحلیل‌گر گفتمان در سطح توصیف از زوایای مختلف متن را تحلیل می‌کند و رابطه صورت، معنا، دستور و با هم‌آیی واژگان را می‌کاود. در این سطح واژگان، ساختارهای نحوی و متن بر اساس سؤالات فرکلاف مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ از جمله: نوع روابط معنایی، جنبه استعاری واژگان و نحوه کاربرد ضمائر چگونه است؟ جملات بیشتر مثبت هستند یا منفی؟ معلوم‌اند یا مجهول؟ از کدام وجه جمله استفاده شده است؟ خبری، دستوری و یا پرسشی؟ و نوع گفتگوها و لحن آن‌ها چگونه است؟^۳

۲-۱-۱. بررسی لایه‌های واژگانی

از مهم‌ترین بخش‌های تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، بررسی لایه‌های واژگانی است. توجه به واژه‌های هر متن، نحوه گزینش آن‌ها، بار عاطفی و روان‌شناسی آن‌ها، و هم‌نشینی آن‌ها برای ساختن ترکیباتی با معنای ایدئولوژیک و هدفدار از ویژگی‌های زبانی مهم هر عبارت یا جمله در بررسی تحلیل گفتمان انتقادی است. «در این بخش از تحلیل زبان، برقراری رابطه میان اجزای جمله، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ برای این که معنای خاصی را

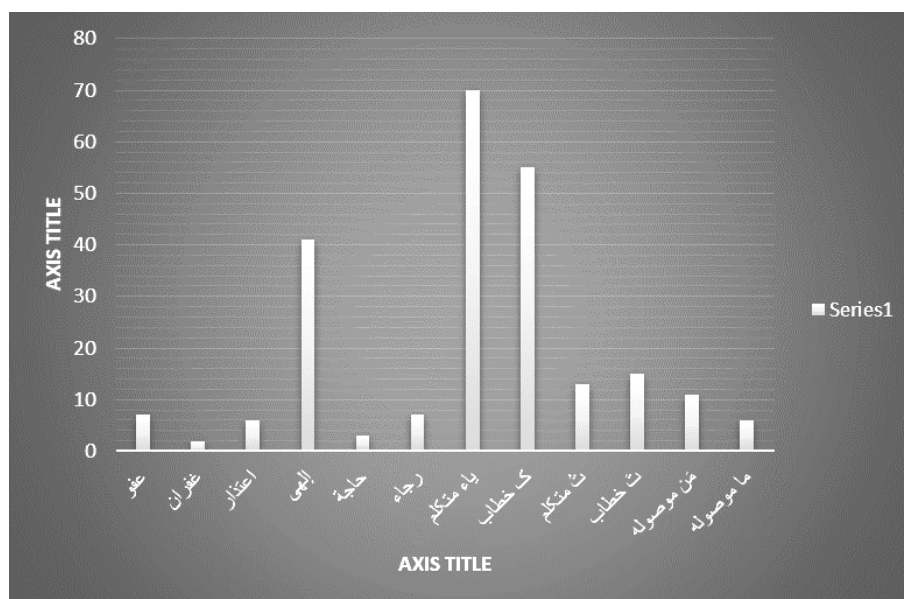
۱. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۹۱-۱۱۷.

۲. «نگاهی انتقادی بر نفقه المصنوع از منظر تحلیل گفتمان نورمن فرکلاف»، ص ۳.

۳. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۱۷۰.

انتقال می‌دهد».^۱ در این حالت، ابتدا سعی می‌شود واژگان به کار رفته در متن مورد نظر بررسی شده و سپس عبارات و جملات برآمده از ترکیب این واژه‌ها، برای کشف معنای پنهان متن مورد ارزیابی قرار گیرد.

ایدئولوژی غالب در گفتمان مناجات شعبانیه امام علی علیه السلام در موضوع امر به معروف و نهی از منکر، سازندگی و تربیت فرد و جامعه، خداشناسی و تنویر افکار عمومی و هدایت به سوی خداوند و توسل به درگاه الهی خلاصه شده است. بر این اساس، بیشترین حجم واژگان برای انتقال معنایی متناسب با این ایدئولوژی‌ها انتخاب شده است؛ به این صورت که با توجه به دعایی بودن متن گفتمان، واژه‌های پرکاربرد متن عبارت‌اند از: غفران، عفو، عذر، رجا، الذنوب، جاحه، حرما، غضب، سخط، حیا، ممات، فضل، خبیثه و واژه الهی که بیان‌گر میزان توسل بنده به درگاه احدیت است و به تناوب در متن مناجات تکرار می‌شود. بسامد بالای این واژگان ایدئولوژی توحیدی امام علیه السلام را بیان می‌کند. نمودار واژگان پربسامد در این مناجات به صورت زیر است:



امام علیه السلام با تکرار ۴۱ باره واژه «الهی»، از خداوند درخواست می‌کند او را مورد لطف خود قرار دهد. ایشان در مقام تضرع و تذلل در برابر معبود برآمده و به اظهار عجز و ناتوانی در برابر ذات اقدس الهی می‌پردازد که این منظور، از شاخص‌های زبانی «متضرعاً و مستکیناً» نمایان است. حضرت با زبان استرحام - که برپایه عجز و ناتوانی و فقر و نیاز شدید او به خداوند است - با خداوند سخن می‌گوید. ایشان با دقت و آگاهانه این واژه‌ها را با هم، هم‌نشین ساخته و با تناسب لفظی موجود در متن، معنای آن را به صورتی مؤثرتر به مخاطب منتقل می‌کند. آنچه همه این مباحث را به هم مرتبط می‌کند، محوریّت و فاعلیّت لفظ جلاله (الهی) است که با تکرار در همه بخش‌ها به عنوان حلقه وصل عمل می‌کند.

گزینش واژگان «نفسی، حاجتی، ضمیری، منقلبی، منطقی و طلبتی» در بندهای «و تعلم ما فی نفسی وَ تَخْبُرُ حَاجَتِی تَعْرِفُ ضَمِیرِی وَ لَا یَخْفِی عَلَیْکَ أَمْرٌ مُنْقَلَبِی وَ مَثْوَایَ وَ أُرِیدُ بِهِ مِنْ مَنطِقِی وَ أُرِیدُ بِهِ وَ مَا أَتَقَوُّهُ بِهِ مِنْ طَلَبَتِی» - که هم تناسب لفظی دارند و هم تناسب معنایی - ترکیبات زیبایی ساخته شده است که به صورت آگاهانه و ایدئولوژیک در کنار هم قرار گرفته‌اند. این واژگان با هم‌نشینی در کنار هم، تصویری ساخته‌اند که بیان‌گر عجز و ناتوانی انسان در برابر قدرت خداوند است.

لایه‌های واژگانی از چند جهت قابل بررسی است:

۲-۱-۲. جنبه استعاری

امام علیه السلام با بهره‌گیری از استعاره (۲۲ بار)، هویت ایدئولوژیک معناداری به ادعیه خویش در تبیین اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگار بخشیده است که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم؛

وَقَدْ جَرَتْ مَقَادِیرُکَ عَلَی.

مقادیر به آب تشبیه شده است که در کلام حذف شده است و از لوازم آن جرت - که قرینه است - ذکر شده است؛ اما اجرای استعاره در جرت به این‌گونه است که نازل شدن مقادیر به جری تشبیه شده است و جری وهمی به جری حقیقی تشبیه شده است و این یک استعاره تخیلیه است؛ چون قرینه استعاره مکنیه استعاره تخیلیه است. مقصود از استعاره تخیلیه این است که معنای مشترک در مشبه و مشبه‌به یا یکی از آن دو، یافت نشود؛ مگر به شیوه پندارگرایی و خیال‌آفرینی.^۱ به عبارتی یک شیء وهمی و خیالی به یک شیء واقعی

۱. کرانه‌ها، ج ۳، ص ۷۳.

تشبیه شده است. کلام امام علی علیه السلام به این نکته اشاره می‌کند که مقدرات انسان چون آب همواره در جریان است و انقطاع ندارد.

هَبْ لِي قَلْبًا يُدْنِيهِ مِنْكَ شَوْقُهُ، وَلِسَانًا يُرْفَعُ إِلَيْكَ صِدْقُهُ، وَنَظْرًا يُقَرِّبُهُ مِنْكَ حَقُّهُ. شوق یدنیه، صدقُ یرفع و حقُّ یقریه. شوق و صدق و حق به انسانی تشبیه شده‌اند که نزدیک شدن، رفعت و نزدیک کردن جز اعمال اوست و انسان که مشبه به تشبیه است حذف شده و به یکی از لوازم آن اشاره شده است. قرینه‌های آن‌ها به ترتیب «یدنیه، یرفع و یقریب است به شیوه استعاره مکنیه اصلیه.

۲-۱-۲. وجه افعال

یکی دیگر از حوزه‌های توصیف، استفاده از شکل خاصی از افعال و تکرار مداوم آن در کل متن است. وجه افعال، درجه تعهد و الزام انسان به حقیقت گزاره‌هایی است که بر زبان جاری می‌کند. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته در متن مناجات، بیشترین کاربرد در زمینه وجه افعال، از نوع جملات فعلیه و در قالب فعل ماضی ساده و مضارع اخباری است. وجه اخباری برای «بیان عملی که هم‌اکنون در حال انجام گرفتن است یا جنبه عادت، استمرار و تکرار دارد، به کار می‌رود. وقایع و رویدادها و آنچه در زمان حال اتفاق می‌افتد با این زمان بیان می‌شود و نیز برای بیان حقایق مسلم و برای بیان آینده کاربرد دارد»^۱. نمودار استفاده از وجوه افعال در متن مناجات به صورت زیر است:



۱. وجه فعل در فارسی معاصر، ص ۴۰۰.

وَأَقْبَلَ عَلَى إِذَا نَاجَيْتُكَ، فَقَدْ هَرَبْتُ إِلَيْكَ، وَوَقَفْتُ بَيْنَ يَدَيْكَ، مُسْتَكِينًا لَكَ، مُتَضَرِّعًا إِلَيْكَ، رَاجِيًا لِمَا لَدَيْكَ ثَوَابِي، وَتَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي، وَتَحْبِرُ حَاجَتِي، وَتَعْرِفُ ضَمِيرِي، وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَمْرٌ مُنْقَلَبِي وَمُتَوَايَ، وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُبْدِيَ بِهِ مِنْ مَنْطِقٍ وَاتَّقُوهُ بِهِ مِنْ ظَلِيبَتِي، وَأَرْجُوهُ لِعَاقِبَتِي، وَقَدْ جَرَتْ مَقَادِيرُكَ عَلَيَّ يَا سَيِّدِي، فِيمَا يَكُونُ مِنِّي إِلَى آخِرِ عُمْرِي.

به کارگیری فعل های «ناجیتک، وقتت، هربت، تعلم، تحبر، تعرف، لایخفی، آرید، ابدی، اتقوه، أرجوه و جرت» که در وجه اخباری و در صیغه های ماضی ساده و مضارع اخباری به کار رفته اند، بیان گر آن است که امام در مقام فاعل و جایگاه اطلاع دهنده است و از مناجات به عنوان ابزاری قاطع برای آگاهی مخاطب استفاده کرده است که به گونه ای بازنمایی ایدئولوژیک نویسنده است و تضرع خود را جهت برجسته سازی و بزرگ نمایی درد و رنج خود بیان می کند. «بسامد بالای استفاده از وجه اخباری، قطعیت متن را بالا می برد و بیان گر میزان پایبندی نویسنده به حقیقت گزاره هاست».^۱

و نیز معنای تجدد و استمرار در فعل مضارع نشان دهنده این است که سقوط انسان در اثر ارتکاب گناهان و غفلت از یاد خدا در هر زمان و مکان به صورت تازه جلوه می شود و جامعه را تهدید می کند.

امام علیه السلام علاوه بر استفاده فراوان از جملات فعلیه، ایدئولوژی توحیدی خود را با جملات اسمیه نیز بیان می کند که بارتأکید آن ها بیشتر از جملات فعلیه است و ثبوت و دوام را می رساند:

أَنَا عَبْدُكَ وَإِبْنُ عَبْدِكَ فَأَنْتُمْ بَيْنَ يَدَيْكَ مُتَوَسِّلٌ بَكَرَمِكَ إِلَيْكَ.

بیشتر جملات به کار رفته در این دعا به صورت مثبت است، ولی کاربرد جملات منفی نیز از بسامد بالایی برخوردار است و مربوط به گفتمان هایی است که بین خداوند متعال و امام علیه السلام جریان داشته و برای استعطاف و تضرع به درگاه خداوند متعال بوده است. از جمله:

إِلَهِي لَا تُرِدُّ حَاجَتِي، وَلَا تُخَيِّبْ ظَمْعِي، وَلَا تَقْطَعْ رَجَائِي وَأُمَلِي.

۲-۱-۲-۳. استفهام

استفهام به عنوان یکی از مؤلفه های گفتمان فرکلاف است؛ بدین طریق که آفریدگان انواع ادبی عبارات و جملاتی را به عنوان پرسش در کلام خود به کار گرفته تا برای مخاطب دارای

۱. سبک شناسی انتقادی، ص ۱۵۱.

جذابیت و به عنوان تأکید مطرح شود، تا پیام را به آن‌ها ارسال کند؛ اما در کلام پرسشی انکاری مخاطب با کلام مثبت مواجه می‌شود که پاسخ به آن به صورت منفی بوده و غرض پوینده از طرح آن، تکذیب و انکار بوده است.

إِلَهِي كَيْفَ آيَسُ مِنْ حُسْنِ نَظَرِكَ لِي بَعْدَ مَمَاتِي، وَأَنْتَ لَمْ تُؤَلِّني إِلَّا الْحَمِيلُ فِي حَيَوَتِي.

استفهام در این بند برای بیان انکار از مأیوس شدن از رحمت و لطف خداوند بیان شده است. وجه پرسشی و کارکرد گفتمانی آن نشان می‌دهد که نویسنده فرصت پرسش و پاسخ را الزامی برای خود دانسته تا از طریق آن مخاطب را مجاب به تفکر کند.

إِلَهِي كَيْفَ أَنْقَلِبُ مِنْ عِنْدِكَ بِالْحَيَبَةِ مُحْرُومًا، وَقَدْ كَانَ حُسْنُ ظَنِّي بِجُودِكَ أَنْ تُقَلِّبَنِي بِالنَّجَاةِ مَرْحُومًا.

نیز در این بند استفهام برای بیان انکار آورده شده است و حضرت بیان می‌دارد که مأیوس شدن از طلب جود و بخشش خداوند محال است.

۲-۱-۳. انسجام و بررسی نوع ارتباط میان جملات

فرکلاف معتقد است که انسجام پیوندهای صوری بین جملات یک متن است که ممکن است در بردارنده پیوندهای واژگانی بین جملات باشد، به نحوی که واژه‌ها تکرار شود. ممکن است در بردارنده کلمات ربطی باشد که نشان‌گر روابط گوناگون زمانی، مکانی، منطقی و یا ارتباط میان مفاهیم و عبارات متن باشد. یا ممکن است در بردارنده ارجاع باشد؛ به این طریق که کلماتی به جملات پیشین، یا به نحونادرتر به کلمات بعدی و جملات بعدی مرتبط باشد.^۱ به مواردی از عوامل انسجام اشاره می‌شود:

۲-۱-۳-۱. عوامل واژگانی

۲-۱-۳-۱-۱. تکرار

یکی از مهم‌ترین عوامل انسجام واژگانی تکرار است. تکرار به کارگیری متعدد برخی از متن است که سبب به وجود آمدن شبکه‌ای از روابط بین عناصر متن می‌شود و ساختار متن را محکم، جنبه دلالتی آن را تقویت می‌کند.^۲ یکی از اهداف تکرار «جلب توجه مخاطب به شیء تکراری است که این کار را به خاطر مبالغه در مدح یا ذم و... به کار

۱. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۱۹۹.

۲. «أثر التكرار في التماسك النصي نقاربة معجمية تطبيقية في ضوء مقالات د. خالد منيف»، ص ۲۰.

می‌برد.^۱ کلام امام علیه السلام مشحون از انواع تکرار در قالب جمله، واژه، حرف و مفهوم با مقاصد مختلف است در اینجا تنها به دو نمونه از تکرار جمله و واژه بسنده می‌شود که بسامد آن‌ها به ترتیب در نمودار ۱ و ۲ نمایش داده شده است.

واژه «عذر»: ابن عاشور در باب تکرار کلمه معتقد است «تکرار کلمه به صورت تصادفی و صرفاً جهت پرکردن عبارات نیست، بلکه در ورای آن دلالت و معنایی نهفته است. هدف از تکرار تأکید معنا، نفی یا یادآوری و یا وسعت دادن به مفهوم جمله است.^۲ از جمله موارد تکراری در مناجات شعبانیه - که فضای طلب آمرزش از جانب حضرت علیه السلام در دعا را مضاعف کرده است - تکرار کلمه «عذر» در بند «إِلَهِيْ إِعْتِذَارِيْ إِلَيْكَ إِعْتِذَارَ مَنْ لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْ قَبُولِ عَذْرِهِ، فَاقْبَلْ عُذْرِيْ يَا أَكْرَمَ مَنْ إِعْتَذَرَ إِلَيْهِ الْمُسِيئُونَ» است. تکرار این کلمه و به تبع آن، تکرار حرف «ق» و هماهنگی آن با واژه‌های «قبول و أقبل» بر تأثیر موسیقایی حرف «ق» افزوده و سایه اندوه را در صورت رد شدن از درگاه الهی بردل‌ها مستولی ساخته است. در این بند، مشتقات واژه «عذر و قبل» آهنگ موسیقایی خاصی به عبارات بخشیده است. می‌توان گفت که هدف از تکرار در این بند، مبالغه در اعتذار به سوی خداوند و درخواست پذیرش عذر او از سوی خداوند است. این مبالغه در تحریک احساسات مخاطب و تحقق هدف مورد نظر مؤثر خواهد بود.

از مضامین تکراری در این مناجات جملات شرطی است. این‌گونه از جملات ناظر بر پیامدهای منفی رویگردانی از خداوند به صورت متوالی است. همچنین رابطه بین فعل شرط و جواب - که همان رابطه علی و معلولی است - مخاطب را مطمئن می‌سازد که با وجود گناهان مورد عفو خداوند قرار می‌گیرد. به نمونه‌ای از دعا اشاره می‌شود.

إِلَهِيْ إِنْ كَانَتْ الْخَطَايَا قَدْ أَصْغَطَتْكَ لَدَيْكَ، فَاصْفَحْ عَنِّيْ بِحُسْنِ تَوَكُّلِيْ عَلَيْكَ.

۲-۱-۳-۱-۲. هم‌آیی

یکی دیگر از عوامل انسجام بخش در متن هم‌آیی است. منظور از آن به هم مربوط بودن عناصر واژگانی معینی در چارچوب موضوع یک متن است که منجر به پیدایش ارتباط بین جمله‌های آن متن می‌شود.^۳ در متن مناجات امام علی علیه السلام از کلماتی استفاده شده که

۱. المثل السائر فی الادب الکاتب و الشاعر، ج ۳، ص ۴۴.

۲. التحریر و التنویر، ص ۵۹-۵۲.

۳. تحلیل انتقادی گفتمان و ادبیات، ص ۱۰۸.

پُرکاربرد بوده و در چارچوب مفاهیم دینی قرار دارد. مانند واژگان:

(سَرِیرَتی وَ عَلَانِیتِی)، (زِیَادَتِی وَ نَقِصِی)، (نَفِعی وَ ضَرَرِی)، (حُلُولِ سَخَطِ)، (فَضْلِ سَعَتِک)، (حُسْنِ تَوَكُّلی)، (إِقْرَارِ بِالذَّنْبِ)، (رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ)، (بَسْطِ أَمَلِ)، (قَبُولِ عُذْرِ)، (أَخْذِ بَجرَمِ)، (شِرَّةِ الشَّهْوِ ...).

با در نظر گرفتن اشتراک معنایی و مفهوم هم آیی و مراعات النظیر و بررسی متن مناجات مشخص می شود که هم آیی در کلمات و اصطلاحات در این مناجات از نوع گفتمانی تأثیر پذیرفته است که این مناجات بخشی از آن به شمار می رود.

۲-۳-۱-۲. عوامل دستوری

عوامل دستوری به سه بخش ارجاع، حذف و جایگزینی تقسیم می شود.

۲-۳-۱-۲. ارجاع

گاهی لازم است برای تفسیر برخی واژگان در متن، واژگان دیگر در همان متن تعبیر و تفسیر شود. برای فهم آن ها باید به مراجع آن ها مراجعه کرد. ارجاع در متن با ضمیر، اسم موصول و اسم اشاره صورت می گیرد و به دو صورت پیش مرجع و پس مرجع است. از جمله انواع ارجاع می توان به ضمیر کاف و یاء اشاره نمود که بسامد آن در نمودار ۱ نمایان است.

البته باید اذعان نمود بیشتر ضمایر موجود در این ادعیه به صورت مفرد (أنا-ت-ی-ت-ک) هستند. بنابراین می توان نتیجه گرفت که در همه دیالوگ های انسانی - که به صورت اول شخص و دوم شخص است - تقابل وجود دارد. امام علی علیه السلام از طریق شروع سخن در سیاق امری که به معنای التماس و تضرع به درگاه خداوند است (إسمع دعائی وإسمع ندائی)، و در این جا امری مجازی است، از سوی دیگر، اتصال واژگانی ضمایر متکلم و مخاطب در (إسمع دُعَائِي إِذَا دَعَوْتُكَ وَإِسمعَ نِدَائِي إِذَا نَادَيْتُكَ وَأَقْبِلْ عَلَيَّ إِذَا نَاجَيْتُكَ) التماس و تضرع خود را برای جلب توجه و استعطف و نزدیکی متکلم به مخاطب بیان می کند.

۲-۳-۱-۲. حذف

حذف به دو دلیل سبب انسجام متنی می شود:

الف. عدم تکرار: عنصر محذوف غالباً مشتق از ماده عنصر مذکور یا معنا یا متعلقات آن است. لذا اگر در جمله آورده شود، با نام تکرار شناخته می شود.

ب. ارجاع: حذف عنصری از متن بیشتر با توجه به وجود قرینه در متن رخ می‌دهد. لذا شناخت عنصر محذوف، نیازمند شناخت قرینه است. پس قرینه مرجعی برای محذوف قرار می‌گیرد که ممکن است قبل یا بعد از محذوف باشد.^۱ حذف در مناجات شعبانیه بیش از ده بار رخ داده است که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم:

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَمْرٌ مُنْقَلَبٍ وَمَثْوَايَ.

که عبارت محذوف «لا يخفى عليك» و با عبارت محذوف «وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَمْرٌ مُنْقَلَبٍ وَمَثْوَايَ» است.

إِلَيْكَ أَبْتَهَلُ وَأَرْغَبُ.

واژه محذوف «إليك» و با محذوف بدین صورت است: «إِلَيْكَ أَبْتَهَلُ وَإِلَيْكَ أَرْغَبُ». حذف در مناجات به دلیل وجود قرینه و با توجه به بافت و متن صورت گرفته است. لذا موجب ابهام خواننده نیست و هیچ خللی در مفهوم متن ایجاد نشده است؛ چرا که عبارت مذکور جانشین عبارت محذوف است و به آن اشاره می‌کند. حذف در این بند با جلوگیری از تکرار برخی عبارات که قرینه دارند، سبب ایجاز متن شده و خواننده را مجذوب خود می‌سازد و همچنین باعث فعال شدن ذهن مخاطب می‌شود؛ چرا که باید به دنبال قرینه‌ای برای عبارات محذوف باشد، لذا به ناچار به جمله قبلی رجوع می‌کند تا بتوان معنای متن را به طور کامل دریافت کند.

۲-۱-۴. بررسی اسلوب موسیقی کلام

یکی دیگر از مظاهر زیبایی کلام این است که کلمات آخر جملات در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند.^۲ در هنر نثر یک موسیقی درونی حاکم است که از رهگذر سجع و توازن و انواع بدیع لفظی و توالی حروف و تنوع اصوات و حرکات کوتاه و بلند به وجود می‌آید. سجع از جمله عوامل موسیقی ساز در گفتمان است. مناجات امام علیه السلام که در آن از فضل و رحمت خداوند سخن گفته نوعی آرامش و هماهنگی دارد که موقعیت مخاطب آن را اقتضا کرده است.^۳ بنابراین موقعیت استدلالی و عملی مناجات، نوعی موسیقی آرام و هماهنگ را

۱. تحلیل انتقادی گفتمان و ادبیات، ص ۸۱.

۲. جواهر البلاغة، ص ۳۴.

۳. المدخل الى علوم نهج البلاغة، ص ۴۶.

می‌طلبند که به نظر می‌رسد سجع متوازن و سجع متوازی به خاطر وجود وزن ذاتی که در ساختار آن‌ها وجود دارد، در ایجاد این موسیقی تأثیر بسزایی داشته است.

سجع متوازی، سجعی است که فاصله هم در وزن و هم در قافیه یکسان باشد.^۱ بیش از ده نمونه سجع متوازی در اوزان مختلف در این مناجات وجود دارد. به دو نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

إِلَهِی جُودُکَ بَسَطَ أَمَلِی وَعَفْوُکَ أَفْضَلُ مِنْ عَمَلِی.^۲

بین واژه‌های «أَمَلِی و عملی» سجع متوازی وجود دارد.

غالب سجع‌های متوازی در گفتمان امام (ع) در بخش توحیدی به کار رفته است. امام (ع) در این بخش از گفتمان رحمت خداوند را به مخاطب یادآور می‌شود تا به مناجات با او پردازد.

إِلَهِی إِنْ مِنْ إِنْتَهَی بِکَ لِمُسْتَجِیْرٍ، وَإِنْ مِنْ إِعْتَصَمَ بِکَ لِمُسْتَجِیْرٍ.

بین واژه‌های «مستتیر و مستجیر» سجع متوازی وجود دارد. انبوه سجع در این قسمت با ایجاد آهنگی زیبا مخاطب را به شنیدن مطالب تشویق می‌کند.

۲-۵. تحلیل آوایی مناجات شعبانیه

آواها، امواج قابل حسی هستند که در فضا حرکت می‌کنند و بعد از اندکی از بین می‌روند و قسمتی از آن‌ها بسته به شدت نوسان‌شان در گوش می‌مانند و دلالت‌هایی از جمله شادی، اندوه، نهی، امر و... را به همراه دارند.^۳ گاه اتفاق می‌افتد که میان حرف و لفظ، یک ارتباط درونی و پنهانی ایجاد می‌گردد؛ یعنی حروف به کمک کلمه آمده و معنای آن را کامل‌تر، زیباتر و مؤثرتر می‌کنند؛ مثلاً کشش صوتی «الف» و پخش شدن صدا در «ه» دلالت واژه «آه» را برای بیان حزن و اندوه و افسوس، بیشتر می‌کند.^۴

۲-۵-۱. توازن هجایی

آنچه در شعر مهم است، همراهی لفظ و معنا در موسیقی بیرونی و درونی آن است. اما در نثر موسیقی بیرونی تنها در توازن هجایی قابل بررسی و ارزیابی است و موسیقی درونی نمود بیشتری دارد.^۵ عمده دلیل زیبایی و تأثیر خیره‌کننده این مناجات نیز عوامل موسیقایی و

۱. جواهر البلاغه، ص ۴۳۵.

۲. کلیات مفاتیح نوین، ص ۶۴۶.

۳. الصوت اللغوی فی القرآن، ص ۱۴.

۴. فضای موسیقایی معلقة امرئ القیس، ص ۱۱۷.

۵. ساختار موسیقایی مناجات امام علی (ع) در مسجد کوفه، ص ۳.

نظم آهنگ دلنشین آن است.^۱ در این مناجات بسیاری از عبارات در نظامی هماهنگ از توالی و یکسانی هجایی شکل گرفته است.

با تقطیع هجایی مناجات شعبانیه که بیان درد عمیق آن حضرت است، درمی یابیم که تعداد هجاهای کوتاه و بلند آن تقریباً به یک اندازه به کار رفته است و در تمام عبارات هجاهای بلند و کوتاه درهم آمیخته و نظم و توالی خاصی ندارند (هجای کوتاه هزار بار و هجای بلند ۹۸۴ بار). حضرت آن گاه که باب ناله و تضرع می گشاید، مضمون حزن آلود است که متناسب با آن وزن آرام و ملایم می شود. در بعضی از بندها افزونی هجای بلند در عبارات و کلمات بیشتر از هجای کوتاه است. این خصوصیت به کندکردن لحن می انجامد که متناسب با ساختار زبان عاطفی و بیان اندوه است.

مناجات وزنی کاملاً آرام و متناسب با نجوهای شبانه متکلم دارند. افزون بر این توالی و نظم، یکسانی هجاهای بلند و بسیاری از عبارات مناجات ضرب آهنگ خاصی را ایجاد نموده است و نظام موسیقایی متن را منسجم تر و آهنگ را دوجندان کرده است.

۲-۱-۶. موسیقی درونی مناجات شعبانیه

موسیقی درونی مجموعه هماهنگی هایی است که در نتیجه همسانی واژگان و وحدت بین مصوت ها و صامت های واژگان درون یک شعر به وجود می آید.^۲ محور اصلی موسیقی این مناجات تکرار است که بسامد آن در صامت، مصوت، واژگان و عبارات موجب زیبایی است.

تکرار در سه سطح واج، واژه و عبارت، از مهم ترین مؤلفه های موسیقی درونی مناجات است. در سطح واجی، تکرار مصوت (ا) و (ای) به متن عنصر موسیقایی بخشیده است و نوای آن را پراثر می کند. در سطح واژگان، فضای لذت بخشی از تکلم و نجوا با پروردگار ایجاد می کند که حضور و وصل عبد و معبود است. تکرار جمله ندایی «إلهی» از برجسته ترین نمونه های تکرار در سطح عبارت است که فضایی از اندوه را بر ساختار متن حاکم می سازد.

بسامد یکسان هجای کوتاه و بلند و عدم نظم و توالی آن ها، حاکی از اضطراب و ترس از عقوبت گناهان است، در حالی که بسامد هجای بلند نیز مناسب فضای حزن و اندوه است. در این مناجات تکرار مصوت (آ و ای) بیان گرامتداد صوت هستند و متناسب با

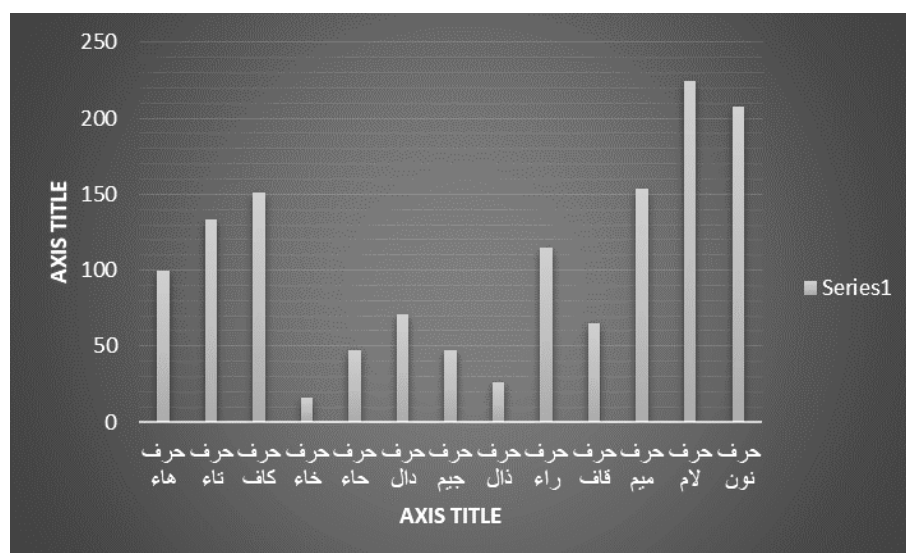
۱. همان، ص ۷.

۲. نگاهی به شعر شاملو، ص ۱۰۸.

فضای آه و ناله است و اندوه آن حضرت را در برابر پروردگار بیان می‌کند. مصوت (ای) به ویژه، بیشتر با فضای مناجات که بر تضرع و ضجه مبتنی است، تناسب دارد. بررسی تکرار این حروف در متن مناجات بیان‌گر تناسب آواها با حالات نفسانی و درونی امام و براساس مقتضای حال مخاطب است.

۲-۱-۶-۱. جهر و همس

یکی از نکات قابل بررسی در بخش موسیقی درونی گفتمان امام علیه السلام، نحوه کاربرد حروف جهر و همس است. همس از نظر لغوی به معنای پنهان شدن و اصطلاحاً حروفی هستند که به هنگام تلفظ آن‌ها تارهای صوتی به حرکت در نمی‌آید. همس دارای صفت ضعف است این حروف عبارت‌اند از «هـ، حـ، سـ، شـ، فـ، صـ، تـ، ضـ، کـ، خـ». جهر همان لرزش صداست که در نتیجه حرکت تارهای صوتی حاصل می‌شود. و از نظر لغوی به معنای آشکار بودن است.^۱ برتیل المبریج در کتاب علم الأصوات جهر را نوسان تارهای صوتی در هنگام تکلم بدون داشتن صدای خاص می‌داند و همس را عدم نوسان تارهای صوتی با صدای دیگر در هنگام تکلم تعریف می‌کند.^۲ جز حروف مهموس - که به آن اشاره شد - بقیه حروف عربی حروف مجهور هستند که بسامد این حروف دقیقاً سه برابر حروف مهموس است. نمودار زیر بیان‌گر بسامد حروف مجهور و مهموس در متن مناجات است:



۱. أصول اللغة العربية أسرار الحروف، ص ۹۰-۹۱.

۲. علم الأصوات، ص ۱۰۹.

إِلَهِي إِنْ أَخَذْتَنِي بِجُرْمِي أَخَذْتُكَ بِعَفْوِكَ، وَإِنْ أَخَذْتَنِي ذُنُوبِي أَخَذْتُكَ بِمَغْفِرَتِكَ.

تکرار چهارباره واژه «أخذ» پس از پایان جمله، در ذهن فضایی از اخذ و گرفتن متقابل بین فرد و مخاطب را - که پروردگار باشد - تداعی می‌کند و با مضمون اصلی بند - که مؤاخذه است - تناسب دارد؛ با این تفاوت که مؤاخذه پروردگار به معنای اصلی است و مؤاخذه بنده معنای مجازی دارد. حرف خاء اگر رقیق تلفظ شود، تداعی بخش رخوت و رقت و نرمی است. از سوی دیگر، حرف ذال تداعی بخش اضطراب و سرعت و تزلزل و لرزش است. به نظر می‌رسد مناجات امام علی (علیه السلام) - که جنبه تعلیمی دارد - برای انسان بیان شده است و بیان‌کننده این مطلب است که انسان از مؤاخذه پروردگار نگران و در اضطراب است. به نوعی می‌توان لرزش و اضطراب را در کلام امام (علیه السلام) حس کرد؛ آن زمان که در برابر پروردگار به این جمله مؤاخذه بنده می‌رسد؛ اما از سویی عفو و بخشش پروردگار به نوعی آرام‌بخش دل‌های مضطرب است که معنای رقت و رخوت و آرامش نهفته در حرف خاء می‌تواند مبین این موضوع باشد.

بر اساس ویژگی‌های ظاهری در متن مناجات، واژگان دارای معنای ایدئولوژیک و هدف‌دار گزینش شده‌اند. امام (علیه السلام) با برقراری ارتباط میان اجزای جمله، معنای مورد نظر خود را انتقال می‌دهد و این منظور در جهت خداشناسی، هدایت مردم به سوی خداوند، تربیت فرد و جامعه، تنویر افکار عمومی است. ایشان با استفاده از شاخص‌های زبانی ایدئولوژی توحیدی خویش را بیان می‌کند.

۲-۲. سطح تفسیر

تفسیر ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر است و مقصود از ذهنیت مفسر، دانش زمینه‌ای است که مفسر در تفسیر متن به کار می‌برد. از دیدگاه مفسر، ویژگی‌های صوری متن به منزله سرنخ‌هایی هستند که عناصر دانش زمینه‌ای ذهن مفسر را فعال می‌سازد. و تفسیر محصول ارتباط متقابل و دیالکتیکی این سرنخ‌ها و دانش زمینه‌ای ذهن مفسر خواهد بود. این دانش زمینه‌ای با تدابیر و تمهیدات مفسر را شیوه‌های تفسیر می‌نامیم.^۱ در تفسیر سعی می‌شود تا پیش فرض‌های مربوط به متن مورد تحلیل و بررسی قرارگیرد و میزان ارتباط متن با متن‌های قبل و هم‌عصر خود بیان می‌شود؛ به این صورت که نشان داده

۱. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۲۱۵.

می شود نویسنده با استفاده از چه پیش زمینه هایی متن خود را نوشته است.

در این بخش به تحلیل مناجات امام علیه السلام در سطح تفسیر می پردازیم تا بافت موقعیتی و بینامتنیت آن بررسی گردد.

۲-۱-۲. بافت موقعیتی

گرچه به صورت دقیق بافت زمانی ادعیه امام علیه السلام مشخص نشده است، اما با توجه به محتوای مناجات می توان به این نتیجه رسید که زمان، زمان آشوب ها و جنگ های داخلی در سرزمین های عربی خصوصاً شام و کوفه بوده و به دشمنی های قریش علیه امام در نبرد صفین در سال ۳۷ قمری که در حقیقت جنگ بزرگان قریش با علی علیه السلام بوده اشاره دارد.^۱ مردم مدینه در سراسر حکومت امام، خود را از تمام حوادث کنار کشیدند و هر چند همانند قریش علیه او نجنبیدند، هیچ گاه در حمایت از او اقدامی نکردند. عدم حمایت مسلمانان اصیل و سابقه دار امام را واداشت به مردمی پناه برد که تربیت اسلامی قابل توجهی نداشتند و سرانجام او را در طوفان حوادث تنها گذاشتند. بافت مکانی اثر به سرزمین های شام، کوفه، مکه و مدینه اشاره دارد. شامی ها که وفادار پسران ابوسفیان بودند، به جنگ امام آمدند و بیشترین نقش را در تضعیف حکومت او و به بن بست کشاندن برنامه هایش ایفا کردند. کوفه هم تحت تأثیر اشراف و منافع دنیوی، از امام فاصله گرفتند. در بین گروه های مخالف حضرت و نیز حمایت مالی اشراف و به خصوص بنی امیه از مخالفان، چنان جوی علیه امام ایجاد نمود که این خلیفه که از مقام بی همتایی برخوردار بود، مظلومانه در تنهایی به سربرده و از هیچ ناحیه ای حمایت نشد. در کوفه افراد سودجو و عافیت طلب پس از جنگ صفین اذهان بسیاری را مشوش کرده، در نتیجه عصیان، سرپیچی و زمزمه های مخالفت در کوفه گسترش یافت. به نظر می رسد حزن و اندوه امام و نگاه ناامید او در این دوره مولود اثرات جنگ های داخلی و مخالفت ها و اختلاف هایی بود که در بین مسلمانان به وجود آمده بود.

۲-۲-۲. بینامتنیت

گفتمان ها و متون آن ها خود دارای تاریخ بوده و متعلق به مجموعه های تاریخی هستند. و تفسیر بافت بینامتنی به این موضوع بستگی دارد که متن را متعلق به کدام مجموعه بدانیم و در نتیجه، چه چیزی را میان مشارکان، زمینه مشترک و مفروض بدانیم؟ تحلیل بینامتنی ما

۱. وقعة الصفین، ص ۱۰۲.

را متوجه این نکته می‌سازد که متن‌ها وابسته تاریخ و جامعه‌اند؛ بدین معنا که تاریخ و جامعه منابعی هستند که تحلیل بینامتنی را در نظم‌های گفتمان ممکن می‌سازند.^۱ در این مرحله یک گفتمان در بین گفتمان‌های دیگری قرار دارد که با آن در زمینه اجتماعی، سیاسی و مذهبی مشارکت دارد و پدیدآورنده متن از متون پیشین استفاده می‌کند و اثری جدید در زمینه گفتمان ایجاد می‌کند.

فرکلاف دو نوع بینامتنیت برشمرده است: بینامتنیت صریح و بینامتنیت سازنده. بینامتنیت صریح بر به کارگیری متون دیگر در یک متن به صورت مستقیم، مانند استفاده از علائم نقل قول و مانند آن اشاره دارد. بینامتنیت سازنده مفهومی وسیع‌تر است و نشان‌دهنده تأثیر محتوایی گفتمان‌های دیگر در یک متن است. این مفهوم هنگامی واقع می‌شود که گفتمان‌ها و ژانرهای مختلف در یک رخداد ارتباطی واحد با یکدیگر مفصل‌بندی می‌شوند.^۲ حضرت در طول گفتمان، علاوه بر اشاره مستقیم به آیات از الفاظ و واژگان قرآنی استفاده می‌کند تا با استفاده از بینامتنیت، شنوندگان را به مدلول آیات سوق دهند و گفتمان ادعیه را در پیوند عمیق با قرآن قرار داده و اثربخشی لازم را ایجاد کند. او با استفاده از تضمین و بینامتنیت گفتمان خود را به آیات پیوند می‌زند و آن را گفتمان قرآنی می‌سازد تا با ایجاد کنش ارتباطی لازم بر مخاطبین، آنان را با خود و مضامین مطرح شده در دعا هم‌سوسازند و انگیزه لازم برای پویایی و بازگشت به دستاوردهای اسلامی را در آنان فراهم سازند.

امام علیه السلام با برقراری بینامتنیت میان ادعیه و آیات قرآن موجب پویندگی و برجستگی گفتمان می‌شوند و انگیزش لازم را برای اقناع مخاطبان می‌آفریند. در ادامه به نمونه‌ای از وام‌گیری‌های امام علیه السلام از آیات قرآن اشاره می‌کنیم.

وَبَيْدِكَ لَا يَبِيدُ غَيْرَكَ زِيَادَتِي وَنَقْصِي وَنَفْعِي وَضَرَرِي.

حضرت به این مسأله آگاهی دارد که خداوند نه تنها زیادت و نفع را - که نصیب آدمی می‌گردد - از سوی خود می‌داند، بلکه نقصان و ضرر و مصایبی که به انسان وارد می‌شود به خود منتسب می‌داند؛ همان‌گونه که در قرآن، سوره حدید آیه ۲۲ بدان اشاره فرموده است که:

۱. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۱۲۲.

۲. نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ص ۱۲۸.

وَمَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا أَتَذْكُرَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.
الْهَى وَالْهَمْنِي وَلَهَا بَذْكُرَكَ.

آنان که در سر سودای قلبی آرام و مطمئن و دلی فراغ از اضطراب و آشوب می‌خواهند، جز با یاد خدا و ذکر پروردگار جهان به آن دست نمی‌یابند.
قرآن کریم در سوره رعد آیه ۲۸ می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.

در چارچوب بینامتنیت است که متون کهن بر متون جدید تأثیر می‌گذارند، این فرایند در شکل‌گیری گفتمان هم‌نوع به شکل مستقیم و غیرمستقیم شرکت می‌کند.
در مناجات شعبانیه بینامتنیت به هردو نوع سازنده و صریح به کار رفته است.
در بعضی موارد امام علی علیه السلام الفاظ قرآنی را به شکل مستقیم به کار گرفته است که همان بینامتنیت صریح است و در بسیاری موارد از محتوای گفتمان‌های دیگر تأثیر پذیرفته و به شکل غیرمستقیم از متن قرآن در متن مناجات استفاده نموده است و این بینامتنیت سازنده است.

۲-۳. مناجات شعبانیه در سطح تبیین

هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است.
تبیین، گفتمان را به عنوان کنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد گفتمان‌ها چه تأثیرات باز تولیدی می‌توانند بر آن ساختارها بگذارند؛ تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر آن ساختارها می‌شوند. منظور از ساختارهای اجتماعی مناسبات قدرت است و هدف از فرایندها و اعمال اجتماعی، فرایندها و اعمال مربوط به مبارزه اجتماعی است. بنابراین تبیین عبارت است از دیدن گفتمان به عنوان جزئی از روند مبارزه اجتماعی در ظرف مناسبات قدرت.^۱ رابطه گفتمان‌ها با فرایندهای مبارزه و مناسبات قدرت موضوع بحث مرحله تبیین است.^۲ گفتمان علوی کنشی اجتماعی در برابر قدرت حاکم است که در تلاش است قدرت و ایدئولوژی حاکم بر جامعه را تغییر دهد. در تبیین گفتمان مفاهیمی مانند

۱. تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۲۴۵.

۲. همان، ص ۲۱۴.

قدرت، ایدئولوژی و هژمونی تحلیل می‌شوند.^۱

۲-۳-۱. ایدئولوژی و قدرت

ایدئولوژی و قدرت بن‌مایه‌های گفتمان انتقادی هستند؛ زیرا گفتمان، هم‌سویا در تقابل با جهان‌بینی قدرت حاکم بر جامعه آفریده می‌شود. یکی از اصول پذیرفته‌شده در تحلیل گفتمان انتقادی، کارکرد ایدئولوژیک گفتمان است.^۲ هربخشی از متن، جهان‌بینی حاکم بر گفتمان را نشان می‌دهد و ایدئولوژی و قدرت سیاسی حاکم بر جامعه را تقویت یا تضعیف می‌کند.

از لحاظ اجتماعی دعا یکی از راه‌های مبارزه اجتماعی است که به صورت امریه معروف و نهی از منکر جلوه‌گر است. علی‌علیه تلاش می‌کرد دعای متناسب با مشکلات اجتماعی را به مردم تعلیم دهد تا به وسیله آن مردم را از محیط فاسد دور کند و آنان را از حاکمان ستمگر بیزار کند. روش سیاسی او به این صورت بود که با دعا مردم را با مشکلات جامعه آشنا کند تا به دنبال درمان آن باشند. دعا بجز راز و نیاز با خدا به پاره‌ای از مشکلات سیاسی - اجتماعی اشاره می‌کند. علی‌علیه به وسیله دعا به مردم می‌فهماند که در حکومت‌های ستمگر دین و قوانین آن پایمال می‌شود و شرک بنیان نهاده می‌شود. هدف گفتمان علوی تضعیف ایدئولوژی و قدرت حاکم بر جامعه و ابطال و خنثی کردن ایدئولوژی حاکم است. کنش بیان گفتمان امام علی‌علیه تلاشی برای بازگشت به مفاهیم ارزشمند قرآنی و بستر فکری جامعه زمان پیامبر اکرم ﷺ و نیز دگرگون کردن محور تفکرات مخاطبان است و می‌فرماید:

و قد أفنیت عمری فی شرة السهو عنک و ابلیت شبابی فی سكرة التباعد منك.

او با بیان این مطلب باورهای مخاطبان را به نقد می‌کشاند و آنان را به گفتمان مسلط حساس می‌کند تا بدانند که در سایه ایدئولوژی‌های مختلف فرمان‌پذیری از او با زمان رسول خدا ﷺ تفاوت چشم‌گیری داشته است. حضرت در مورد چند صدایی جامعه آن روز می‌فرماید:

إلهی أفتی فی أهل ولايتک.

این بند به برگزیدن خدایان دیگری برای پرستش از جانب مردمان آن زمان اشاره دارد. دعا در مناجات امام علی‌علیه نقش بسیار مهمی در سازندگی و تربیت فرد و جامعه دارد. ایدئولوژی

۱. «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه براساس تئوری نورمن فرکلاف (مطالعه موردی خطبه‌های علی‌علیه در جریان فتنه‌های خوارج)»، ص ۱۹.

۲. مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، ص ۸۹.

دیگرامام از پرداختن به دعا و مناجات خداشناسی است. وی سعی دارد از این طریق انسان را به شناخت حقیقی برساند؛ چون یکی از عواملی که باعث اجتناب از گناه می‌شود، شناخت خدا و توجه به اوست. ایشان می‌فرماید:

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَمَلَتْ معرفته.^۱

در ادعیه زیباترین راه‌های خداشناسی بیان شده است.

۲-۳-۲. تبیین رابطه شمولی در متن مناجات

تضرع و انابه حکایت از غرق شدن انسان در گناه در زمان حضرت (ع) دارد. گرچه دعا و مناجات امام (ع) جنبه آموزشی دارد و هرگز مراد شخص خود حضرت نیست، بلکه نحوه توبه را به مردم جامعه آموزش می‌دهد. این مطلب به بحث انابه و بخشیده شدن انسان توسط رحمت الهی - که یکی از آموزه‌های اصلی دین اسلام است - اشاره دارد. مراد حضرت از این بند «إِلَهِي قَدْ جُرْتُ عَلَى نَفْسِي فِي النَّظَرِ لَهَا فَلَهَا الْوَيْلُ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَهَا»، این است که بیان کند خداوند هنوز در این جامعه حضور دارد و تلنگری در جامعه لازم است که انسان به خداوند توجه کند و از امیال نفسانی دست بکشد و به خداوند دل بسپارد. بنابراین از دیدگاه امام (ع) اعتقادات پابرجاست. دلیل شمول معنایی در کلام حضرت برای بیان تأکید و اعتناست؛ به عنوان مثال در بند «إِلَهِي إِنْ كَانَتْ الْخَطَايَا قَدْ أَسْقَطَتْنِي لَدَيْكَ فَاصْفَحْ عَنِّي بِحُسْنِ تَوَكُّلي عَلَيْكَ وَإِلَهِي إِنْ حَطَّتْنِي الدُّنُوبُ مِنْ مَكَارِمِ لُطْفِكَ فَقَدْ نَبَّهَنِي الْيَقِينَ إِلَى كَرَمِ عَطْفِكَ» حضرت قصد دارد بر سقوط انسان عصر خویش پافشاری نماید و تصویری واقعی از او برای ما نشان دهد که چگونه مرتبه و شأن او تنزل یافته و به گناه حقیر شده است. این مطلب از دو فعل «أَسْقَطَتْنِي وَحَطَّتْنِي» آشکار است که دو شاخص زبانی در متن هستند. بنابراین، حضرت به یکی از واقعیت‌های اجتماعی، یعنی گناه‌آلوده شدن انسان عصر خویش تا سرحد سقوط اشاره و تأکید دارد.

در مناجات شعبانیه ساختار اجتماعی نفاق باعث شکل گرفتن این متن شده است. مردم آن عصر به خاطر روحیه زراندوزی و مقام پرستی و عقیده و عمل سیاسی - اقتصادی و به خاطر قدرت و اموالی که به دست آورده بودند، از دین دور شده و اخلاقشان به انحطاط کشیده شده بود. این انحطاط اخلاقی و دنیازدگی باعث شده بود به نفاق گرایش پیدا کرده و از حمایت امام دست بردارند. به نظر می‌رسد این عوامل از دلایل انزوای امام و متوسل شدن او به مناجات و راز و نیاز با خدا باشد.

۱. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۱۰۵۶.

نتیجه‌گیری

۱. در مرحله توصیف، نشان داده شد که امام علی علیه السلام با بهره‌گیری از استعاره ایدئولوژی معناداری به مناجات خویش بخشیده است که در تبیین اوضاع اجتماعی - سیاسی آن روزگار مؤثر بوده است. نیز در جملات با وجوه خبری، با قطع و یقین به بیان موقعیت گفتمانی پرداخته که بیان‌گر میزان تعهد نویسنده به گزاره‌هاست. بسامد بالای وجه خبری گویای آن است که نویسنده در مقام فاعل و جایگاه اطلاع‌دهنده است و این متن به عنوان ابزاری قاطع برای ارسال پیام است. در بعضی عبارات، قصد نویسنده برای انگیزش مخاطب نیست، بلکه نوعی انتظار، حسرت و اندوه را نشان می‌دهد. و نویسنده از گفتمان وجوه افعال به طور یکسان استفاده نمی‌کند، بلکه وجوه سه‌گانه اخباری پرسشی و امری را برحسب ضرورت و قصد و نیت خود به کار گرفته است.

۲. در سطح تفسیر بافت‌های موقعیتی متفاوتی در آن دیده می‌شود که در هر کدام از آن‌ها، افراد متفاوت با جایگاه اجتماعی خاص خود مشارکت دارند. روحیه زران‌دوژی و مقام‌پرستی باعث دور شدن از دین و انحطاط اخلاقی مردم آن دوران شده و این انحطاط اخلاقی و نیازدگی باعث شده بود جامعه به دورویی و نفاق گرایش پیدا کرده و از حمایت امام دست بردارند.

در مناجات شعبانیه بینامتنیت به هر دو نوع سازنده و صریح به کار رفته است. امام علیه السلام هم به شکل مستقیم و هم به شکل غیرمستقیم از آیات و الفاظ قرآنی در متن مناجات استفاده نموده است. ایشان با برقراری بینامتنیت میان ادعیه و آیات قرآن موجب پویندگی و برجستگی گفتمان می‌شوند و انگیزش لازم را برای اقناع مخاطبان می‌آفرینند.

۳. در سطح تبیین، ایدئولوژی غالب در گفتمان در موضوع امر به معروف و نهی از منکر، سازندگی و تربیت فرد و جامعه، خداشناسی و تنویر افکار عمومی و هدایت به سوی خداوند و توسل به درگاه الهی و تضرع و التماس خلاصه شده است. براین اساس، بیشترین حجم واژگان برای انتقال معنایی متناسب با این ایدئولوژی‌ها انتخاب شده است. از دیگر ایدئولوژی‌های امام، بیان انحرافات اجتماعی در جامعه آن زمان است. نیز هدف گفتمان علوی تضعیف ایدئولوژی و قدرت حاکم بر جامعه و ابطال و خنثی کردن ایدئولوژی حاکم است. کنش بیان گفتمان امام علی علیه السلام تلاشی برای بازگشت به مفاهیم ارزشمند قرآنی و بستر فکری جامعه زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز دگرگون کردن محور تفکرات مخاطبان است.

کتابنامه

قرآن کریم

- استراتیجیات الخطاب نقاربة لغوية تداولية، عبدالهادی بن ظافر الشهري، بیروت، دارالكتاب الجديدة المتحدة، ج ۱، ۲۰۰۴ م.
- أصول اللغة العربية أسرار الحروف، أحمد زرقه، دمشق، دارالحصاد للنشر والتوزيع، ۱۹۹۳ م.
- التحرير و التنوير، ابن عاشور محمد بن طاهر بن محمد بن طاهر التونسي، بیروت، الدار التونسية للنشر، ۲۰۰۴ م.
- تحليل انتقادی گفتمان، نورمن فرکلاف، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها، چ ۱، ۱۳۷۹ ش.
- جواهر البلاغة، احمد هاشمی، تهران، نشر فیض، ۱۳۷۸ ش.
- ساختار و تأویل متن، بابک احمدی، تهران، نشر مرکز، چاپ یازدهم، ۱۳۸۸ ش.
- الصوت اللغوي في القرآن، حسين الصغير، بیروت، دارالمؤرخ العربي، ۲۰۰۰ م.
- علم الأصوات تعريب و الدراسة الدكتور عبدالصبور شاهين، برتيل مالمبريج، مكتبة الشباب، ۱۹۸۴ م.
- غرر الحكم و درر الكلم، عبدالواحد تمیمی آمدي، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ ش.
- کرانه ها، حسن عرفان، قم، مؤسسه انتشارات هجرت، ج ۳، ۱۳۸۷ ش.
- کلیات مفاتیح نوین، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
- گفتمان زنانه: روند تکوین گفتمان زنانه در آثار نویسندگان زن ایرانی، علی سراج، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۹۴ ش.
- لغة الخطاب السياسي دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية النصال، محمود عكاشه، مصر، دارالنشر للجامعات، ۲۰۰۵ م.
- لغة الشعر العربي الحديث، سعيد الورقي، بیروت، دارالنهضة العربية، ط ۳، ۱۹۸۴ م.
- المثل السائر في الادب الكاتب و الشاعر، به تعليق: احمد الحوفي و بدوى طبانة، ضياء الدين ابن اثير، مصر، دارالنهضة مصر للطبع والنشر، بی تا.
- المدخل الى علوم نهج البلاغة، محسن باقر الموسوي، بیروت، دارالعلوم، الطبعة الاولى، ۲۰۰۲ م.

- مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، تئون ون دایک، ترجمه شعبان بهرام پور، محمد جواد غلامرضا کاشی، علیرضا خرمایی، تژا میرفخرایی، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، ۱۳۸۷ ش.
- مقدمه‌ای بر نظریه‌های تحلیل گفتمان، دایان مک دانیل، ترجمه: حسین علی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰ ش.
- نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ماریان یورگنسن، لوییز فیلیپس، مترجم: هادی جلیلی، تهران، نشرنی، چ ۲، ۱۳۸۹ ش.
- وجه فعل در فارسی معاصر، خسرو فرشیدورد، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۲ ش.
- وقعة الصفین، نصر بن مزاحم منقری، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره، المؤسسة العربیة الحدیثه، ۱۳۸۲ ق.
- «أثر التكرار فی التماسك النصی نقاربه معجمیة تطبیقیة فی ضوء مقالات د. خالد منیف»، نوال بنت إبراهيم حلوه، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد الثامن، ص ۱۳-۸۲، ۲۰۱۲ م.
- «بررسی گفتمان انتقادی در نهج البلاغه براساس نظریه نورمن فرکلاف (مطالعه موردی توصیف کوفیان)»، علی اکبر محسنی، نورالدین پروین، پژوهش نامه علوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۹۴ ش.
- «تحلیل انتقادی خطبه زیاد بن ابیه، معروف به خطبة البتراء، با استفاده از الگوی فرکلاف»، احمد پاشازانوس، روح الله جعفری، پژوهشنامه نقد ادبی، دوره ۶، شماره ۱۱، ص ۴۱-۶۵، ۱۳۹۴ ش.
- «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه براساس تئوری نورمن فرکلاف (مطالعه موردی خطبه‌های علی علیه السلام در جریان فتنه‌های خوارج)»، علی قهرمانی، فاضل بیدار، پژوهشنامه امامیه، تابستان ۱۳۹۸ ش.
- «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات»، فردوس آفاگل زاده، مجله ادب‌پژوهی، ۱۳۸۶ ش.
- «تحلیل نامه‌ای از تاریخ بیهقی با رویکرد معنی‌شناختی کاربردی، نامه سران نگین آباد»، محمدرضا پهلوان‌نژاد، نصرت ناصری، زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۶، شماره ۶۲، ص ۳۷-۵۸، ۱۳۸۷ ش.

«جنسیت و شمول معنایی»، سعیده شجاع رضوی، فصلنامه پازند، سال سوم، ش ۱۰، ص ۱۱-۲۶، ۱۳۸۶ش.

«ساختار موسیقایی مناجات امام علی علیه السلام در مسجد کوفه»، علی خضری، آمنه فروزان کمالی، بوشهر، سال بیست و دوم، شماره دوم، ۱۳۹۷ش.

«فضای موسیقایی معلقة امرئ القیس»، مرتضی قائمی، علی باقر طاهرنیا و مجید صمدی، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۱۲، ۱۳۸۸ش.

«گفتمان انتقادی، رویکرد نورمن فرکلاف»، امید ایرانخواه، امید قادرزاده، کمال خالق پناه، اولین کنگره علمی پژوهشی سراسری توسعه علوم تربیتی و ترویجی و ایران، ۱۳۹۴ش.

«نگاهی انتقادی بر نفثة المصدور از منظر تحلیل گفتمان نورمن فرکلاف»، پریسا نصیری، یحیی طالبیان، پژوهش های بین رشته ای ادبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بهار و تابستان ۱۴۰۱ش