



حدیث علوم ۱۱۰

فصلنامه علمی
سال بیست و هشتم، شماره چهارم
زمستان ۱۴۰۲

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره ۳/۶۲۱۹ کمیسیون بررسی نشریات
۸۵/۷/۳
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)
حجت الاسلام و المسلمین 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 عبد الهادی مسعودی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی‌راد
(استاد 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

- تحلیل انتقادی راهکارهای برون‌رفت از تعارض روایات تأویلی... / کاوس روحی برندق، زهرا اسعدی سامانی ۳
- مبانی حدیث‌شناخت اخباریان معتدل... / سید محمدصادق حسینی سرشت، مهدی مهریزی، محمدکاظم رحمان ستایش ۲۶
- تحلیل و بررسی دیدگاه‌های فقیهان معاصر درباره قاضی نعمان و آثار او... / محمد عافی خراسانی ۵۴
- طرق تحصیل فضای صدور روایات و گونه‌های تأثیرگذاری آن / حمید زراعت کاشانی، حمید ستوده ۷۴
- تحلیل محتوایی و سبک احتجاجات امام صادق... / منیر انیسی، سیده فاطمه هاشمی، سید محمد رضوی ۹۹
- بررسی و تحلیل پرسمان استدلالی در گفت‌وگو استدلالی امام سجاد علیه السلام / معصومه تقی‌زاده، علی اکبر فراتی ۱۲۱
- رهیافتی بر آسیب‌شناسی فهم حدیث؛ مطالعه موردی: راه‌های تشخیص مصب حدیث / علی حسن‌بگی ۱۴۵
- نقد خردگریز بودن «خدا» در نظریه «عقلانیت و معنویت»... / حسن احسانی، مهدی غلامعلی، وحید سهرابی‌فر ۱۶۷
- گونه‌شناسی تحلیلی روایات جری / محمدهادی قهاری کرمانی ۱۸۶

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
 ۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستندبودن منتشر می‌شوند.
 ۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
 ۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه ulumhadith.ir ارسال شود.
 ۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
- الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
- ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).
- ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.
- الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و 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.

تحلیل انتقادی راهکارهای برون رفت از تعارض روایات تأویلی قصه حضرت آدم علیه السلام با ظاهر قرآن

کاوس روحی برندق^۱

زهرا اسعدی سامانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸

چکیده

برخی احادیث منقول از امامان معصوم علیهم السلام در ذیل آیات قصه آدم علیه السلام ناظر بر تأویل آیات هستند. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که این تأویلات، با معنای ظاهری الفاظ آیات، معارض‌اند. این پژوهش راهکارهای برون رفت از این تعارض بدوی را از میان رویکردهای مختلف تفسیری استخراج نموده و با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی این راهکارها را بررسی کرده و به این نتایج دست یافته است: (۱) راهکار دیدگاه بطنی‌نگری به دلیل صرف نظر کردن از ظاهر قرآن و استناد بی ضابطه به روایات تأویلی نمی‌تواند گزینه مناسبی برای این برون رفت باشد؛ (۲) راهکار نمادانگاری هم الفاظ قرآن را پوسته‌ای برای معنای تأویلی در روایت در نظر می‌گیرد که علاوه بر این که واقعیت قصه را نفی می‌کند، به دلیل اصالت دادن به تأویل وارد در روایت به اعتبار سنجی روایات از طریق مطابقت با ظاهر قرآن کمکی نمی‌کند؛ (۳) با استفاده از روش جری و تطبیق و بهره‌گیری از قاعده تطبیق مفهوم بر مصادیق متعدد، در روایات تأویلی اسمای تعلیمی، کلمات القایی، عهد آدم علیه السلام، شجره ممنوعه و هدایت امکان رفع تعارض وجود دارد و روایت نمایان شدن ابلیس در آرواره مار از اسرائیلیاتی است که از تورات وارد کتاب‌های تفسیری ما گشته است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، قصه آدم علیه السلام، روایات تأویلی، جری و تطبیق، بطن.

۱. بیان مسئله

در میان آیات قرآن، آیات قصص در تفاسیر مختلف مورد توجه خاصی قرار گرفته

۱. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس گروه علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (k.roohi@modares.ac.ir).

۲. دانش پژوه مدرسه علمیه رفیعة المصطفی (z.asadi.s1352@gmail.com).

و نظرات متفاوتی درباره مراد خداوند از نزول این آیات مطرح شده است. به فرموده امام باقر (ع)، ظاهر قرآن، تنزیل آن و باطن آن تأویل قرآن است.^۱ قرآن کریم راسخان در علم را به عنوان آگاهان به تأویل معرفی می‌کند.^۲ بی‌شک، معصومان (ع) اولین مرتبه راسخان علم به شمار می‌آیند که ما را با تأویل قرآن آشنا می‌کنند. در برخی از روایات منقول از اهل بیت (ع) با مواردی از تأویل آیات قرآن و از جمله آیات قصص مواجه هستیم. روایات تأویلی معصومان (ع) درباره قصه‌های قرآنی مورد توجه اندیشمندان با گرایش‌های مختلف قرار گرفته و در ضمن تفسیر خود، برخی از این روایات را شاهد گفته‌های خود کردند.^۳ برخی از این روایات تأویلی دستاویز خاورشناسان در ادعای نمادین و اسطوره‌ای بودن قصه‌های قرآن قرار گرفته است،^۴ یا شیعه را به باطنی‌گری و غلودر حق امامان (ع) متهم کرده است.^۵ بنابراین، ضرورت دارد این روایات، صرف نظر از ضعف سند، اعتبارسنجی شده و به سفارش خود امامان (ع) برای اطمینان از صدور آن روایات به قرآن عرضه گردند و در صورت موافقت با قرآن، پذیرفته شده و در صورت مخالفت با قرآن، کنار گذاشته شوند. پیش از این، پژوهش‌هایی در زمینه تأویل قصه حضرت آدم (ع) انجام گرفته است. از آن جمله: «رویکردهای تأویلی به قصه آدم»، اثر سید ابراهیم سجادی، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۵ و ۱۶ که بیشتر به تأویل‌های عرفانی در میان عارفان و تأویل‌هایی وارده از تورات پرداخته است. مقاله «تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصه آدم در تفاسیر برگزیده»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۹، حاصل پژوهش امینی حاجی‌آبادی و خدایی که اشاراتی به تأویل‌های قصه آدم در برخی کتب و تفاسیر داشته است؛ ولی رویکرد این آثار استفاده از روایات تأویلی اهل بیت (ع) و مطابقت آن‌ها با ظاهر قرآن نبوده است. این پژوهش درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی راه‌های مختلف برای برون‌رفت از تعارض ظاهری روایات تأویلی قصه آدم (ع) با ظاهر قرآن را از میان اندیشه‌های مختلف استخراج و صحت پاسخ‌گویی آن‌ها به رفع این تعارض را بررسی کرده و راه حل مناسب را برای سازگاری این روایات با ظاهر قرآن معرفی نماید.

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۹۶.

۲. سوره آل عمران، آیه ۷.

۳. تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷؛ بیان السعادة و مقامات العبادة، ج ۱، ص ۷۶۰؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۴۶۷.

۴. دایرة المعارف لیدن، ج ۳، ص ۵۲۸-۵۱۶؛ دایرة المعارف اسلام، مدخل آدم.

۵. التفسیر و الفسرون، ج ۲، ص ۳۰-۲۸.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. تأویل

تأویل از (آل - یثول) به معنای ارجاع کلام و بازگشت آن از معنای ظاهری به معنای پنهان کلام است.^۱ به عبارتی دیگر، تأویل لفظ، تعیین مرجع لفظ و مراد و مقصود لفظ است که گاهی بر انسان پنهان است و ظاهر لفظ بر آن دلالت نمی‌کند.^۲ بنا بر نظر برخی محققان، معنای تأویل، در طی قرون و اعصار تغییر یافته است.^۳ آنچه متأخرین از تأویل کلام در مورد قرآن اراده می‌کنند، یا تحقق عینی و مصداق خارجی از آیه و یا معنای پنهان و باطنی آیه است.^۴

۲-۲. ظاهر و باطن

«ظاهر» از ماده «ظهر» است که دلالت بر قوه و بروز دارد. شیء وقتی ظاهر است که آشکار شود.^۵ راغب درباره بطن و ظهر می‌نویسد:

به هر پنهان و امر پوشیده و اسرار آمیزی بطن و به هر آشکاری ظهر گفته می‌شود. هر چه حواس درک کنند، ظاهر و هر چه را از حواس مخفی بماند، باطن گویند.^۶

علامه طباطبایی در تعریف ظهر و بطن قرآن می‌گوید:

ظهر همان معنای ظاهر و ابتدایی است که از آیه به دست می‌آید و بطن معنای نهفته و در زیر ظاهر است؛ چه آن معنایی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهری باشد یا دور از آن.^۷

آیه الله معرفت در تعریف بطن می‌نویسد:

مقصود از بطن آیه مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظهر نهفته است و تحت شرایطی این مفهوم وسیع باید از بطن آیه استخراج شود.^۸

۱. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۱۲؛ تاج العروس، ج ۱۴، ص ۳۲.

۲. التحقیق، ج ۱، ص ۱۹۱.

۳. رک: دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۶، ص ۳۱۷؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۳۷۵.

۴. رک: تفسیر روایی جامع، ص ۴۳.

۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۷۱.

۶. مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۳۰.

۷. المیزان، ج ۳، ص ۷۴.

۸. علوم قرآنی، ص ۹۱.

۳-۲. جری و تطبیق

راغب «جری» را حرکت سریع معنا کرده است.^۱ مصطفوی نیز آن را حرکت منظم دقیق در طول مکان تعریف می‌کند.^۲ اصطلاح جری در تفسیر قرآن، میان مفسران، برگرفته از روایات معصومان علیهم‌السلام درباره بطن و تأویل قرآن مطرح شده^۳ و معمولاً با تطبیق هم‌نشین است.^۴ «تطبیق» مصدر باب تفعیل از «طبق»، به معنای تنفیذ و چیزی را بر چیزی به گونه برابر نهادن است.^۵ مسعودی تعریف‌های جداگانه برای جری و تطبیق آورده است:

جری به معنای جاری کردن و سرایت دادن حکم یک مصداق تصریح شده در قرآن به مصداق‌های کم‌پیدا، نوپیدا و نوپدید است. جری گونه‌ای گستره‌بخشی به مصداق‌های هم‌زمان یا استمراربخشی به آن در طول زمان است.^۶ و «تطبیق» همان حمل مفهوم بر مصداق و ارائه فرد خارجی برای مفهوم ذهنی است. تطبیق معنایی مستقل از جری است و همیشه نیازمند آن نیست، اما گاه بعد از گسترش دادن متن و یا جریان و استمراربخشیدن به آن، میسر می‌شود.^۷

۴-۲. روایات تأویلی

دسته‌ای از روایات امامان علیهم‌السلام را که درصدد بیان مراد الهی هستند و به بیان مصداق آیه و معانی پنهان آیه که براساس قواعد مفاهمه عرفی، ولو به انضمام قرائین منفصله عرفی، از ظاهرات دست نمی‌یابد، روایات تأویلی گویند.^۸

۵-۲. نماد

از نظر لغوی، نماد، بروزن (سواد)، مصدر نمود بروزن (ودود)، به معنای ظاهرشده و نمایان شده است. هم‌چنین به معنای فاعلی «ظاهرکننده»، «ظاهرکرد» و «نمایان گرداند» نیز استعمال شده است.^۹ معادل نماد، در زبان انگلیسی (symbol) و در زبان عربی (رمز و یا

۱. مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۹۴.

۲. التحقيق، ج ۲، ص ۹۱.

۳. المیزان، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۳، ص ۶۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۰۱؛ ج ۱، ص ۵۹۱؛ ج ۵، ص ۱۲۲؛ ج ۱۲، ص ۳۲۸؛ ج ۱۳، ص ۴۳-۴۴.

۵. فرهنگ ابجدی، ص ۲۳۶.

۶. تفسیر روایی جامع، ص ۶۷.

۷. همان‌جا.

۸. رک: «گونه‌شناسی احادیث تفسیری: از نظریه تا تطبیق»، ص ۲۴.

۹. لغتنامه دهخدا، ذیل مدخل نماد.

تمثیل) است.^۱ از نظر اصطلاحی، تعریف‌های متعددی از نماد ارائه شده که هریک از آن‌ها نمایان‌گر یکی از مفاهیم نماد است. در تعریفی که بتوان تمثیل، سمبل و رمز را هم پوشش داد، نماد عبارت است از هر گفتار و تصویری که علاوه بر معنای آشکار و صریح، معنایی کنایی و رمزی نیز دارد.^۲ از این روی، ما در این مقاله، در بخش نمادانگاری، رویکرد کسانی را که زبان قرآن را تمثیلی یا نمادین و رمزی تصور می‌کنند، در نظر می‌گیریم.

۳. روایات تألیفی حضرت آدم علیه السلام

۳-۱. اسمای تعلیمی به آدم علیه السلام

در تأویل اسمای تعلیمی به آدم با دو قسم روایت برخورد می‌کنیم: قسم اول، مراد از اسماء را اسمای محمد ﷺ و ائمه الهیه معرفتی کرده است.^۳ قسم دوم، روایتی است که امام عسکری علیه السلام می‌فرماید:

آن نام‌ها، اسم‌های پیامبران خدا ﷺ، اسم‌های محمد ﷺ، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام، حسین علیه السلام و پاکان خاندان محمد ﷺ و علی علیه السلام و اسم‌های چند تن از شیعیان برگزیده آن‌ها و برگزیدگانی است که دشمنان آن‌ها را نافرمانی می‌کنند.^۴

۳-۲. کلمات القا شده بر آدم علیه السلام

در ادامه قصه، برای پذیرش توبه حضرت آدم خداوند کلماتی را به حضرت القا می‌کند تا با توسل به آن کلمات، توبه حضرت آدم پذیرفته شود. در برخی از روایات، مراد از این کلمات، محمد ﷺ و اهل بیت الهیه ایشان است؛ مانند روایتی از رسول اکرم ﷺ که می‌فرماید:

هنگامی که آدم گناه کرد، توبه‌اش این چنین بود: «خدایا تو را به حق محمد ﷺ و آل محمد ﷺ قسم می‌دهم که مرا بیامرزی» و خدا نیز او را آمرزید.^۵

در روایتی دیگر امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

ما همان کلماتی هستیم که آدم علیه السلام از پروردگارش دریافت نمود و با آن‌ها به سوی خدا توبه کرد.^۶

۱. قرآن و زبان نمادین، ص ۶.

۲. «نمادانگاری مفاهیم قرآنی مرتبط به زن در تفاسیر عرفانی»، ص ۸۷.

۳. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۱۴.

۴. همان جا.

۵. الامالی، ص ۲۱۸.

۶. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۵.

در روایتی امام علی علیه السلام فرمود:

آن کلماتی که آدم علیه السلام از پروردگارش آموخت، این بود: «پروردگارا، از توبه حق محمد صلی الله علیه و آله می‌خواهم که توبه‌ام را بپذیری». خداوند فرمود: «محمد صلی الله علیه و آله را چگونه شناختی؟» گفت: «زمانی که در بهشت بودم، نام او را بر سر پرده شکوهمندت نوشته دیدم».^۱

۳-۳. شجره ممنوعه

بعضی روایات، آن درخت را به حسد و بعضی هم به علم محمد صلی الله علیه و آله و آل محمد علیهم السلام تأویل برده‌اند.^۲

۳-۴. ابلیس

در روایتی، به علت نزول آیه ۳۴ بقره در مورد سرکشی ابلیس از سجده بر آدم اشاره شده است که می‌توان با وسعت در معنای تأویل، آن را از روایات تأویلی به شمار آورد. از امام کاظم علیه السلام نقل شده:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله [در خواب] دید تیم^۳ (نام قبیله ابابکر) و عدی (نام قبیله عمر) و بنی امیه بر منبر او بالا رفته و بر آن مسلط شده‌اند. خداوند برای تسلی خاطر پیامبر این آیه را به او نازل کرد: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾. سپس وحی کرد: ای محمد، من نیز دستور دادم، ولی شیطان اطاعت نکرد. تو نیز از این که دستور دادی، ولی وصیت را نمی‌پذیرند، غمگین نباش.^۴

روایت دیگری با مضمون کاملاً متفاوت در تفاسیر روایی، ذیل آیات^۵ مرتبط با وسوسه ابلیس نقل شده است که مسامحتاً در جمله روایات تأویلی ذکر می‌کنیم؛ به دلیل این که برخی تفاسیر با سوء برداشت از این روایت، تأویل نمادین از ابلیس کرده‌اند. روایتی به امام عسکری علیه السلام نسبت داده شده که می‌فرماید:

۱. همان، ج ۱۱، ص ۱۸۷.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۱۹۰.

۳. لازم به ذکر است که قبیله بنی تمیم غیر از قبیله تیم است. بنی تیم از جمله قبایل مهم مکه بود که ابوبکر از آنان بود. ولی تمیم از عدنانی‌ها بودند که در شهرهای نجد و بصره تا کوفه امروزی پراکنده بودند.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۴۲۶.

۵. سوره اعراف، آیه ۲۰؛ سوره بقره، آیه ۳۴.

ابلیس هنگام سخن گفتن با آدم و حوا در میان آرواره‌های مار مخفی شده بود.^۱

۳-۵. عهد آدم

در آیه ۱۱۵ سوره طه، به عهد آدم علیه السلام - که پیش‌تر بسته بوده و به فراموشی سپرده است - اشاره می‌کند. امام باقر علیه السلام در ذیل این آیه می‌فرماید:

خداوند با آدم درباره محمد ﷺ و ائمه علیهم السلام بعد از آن حضرت عهدی بست، ولی آدم آن عهد را ترک نمود و عزمی از خود نشان نداد.^۲

۳-۶. هدایت آدم

پس از هبوط آدم و حوا، باز خداوند امید به فرستادن هدایت برای ایشان می‌دهد که هر کس از آن پیروی کند، نگرانی برای او نیست.^۳ در حدیثی، جابر تفسیر باطن این آیه را از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند. حضرت می‌فرماید:

تفسیر این آیه علی علیه السلام است.^۴

تطبیق وجود نورانی اهل بیت علیهم السلام بر واژگان اسماء، کلمات، شجر، عهد و هدایت در فهم عامه مردم از آیات قرآن نیست و امری نیست که بتوان از ظاهر الفاظ این آیات به راحتی بر آن دست یافت و به اصطلاح، این روایات با ظاهر الفاظ آیات مخالفت دارد و در تعارض است. از آن‌جا که بدون کمک گرفتن از روایات امامان علیهم السلام، رسیدن به این درجه از فهم در آیات مقدور نیست و کنار گذاشتن بی‌دلیل این روایات، ما را از معانی باطنی قرآن محروم می‌کند، بنابراین، لازم است در صدد حلّ این تعارض برآیم.

۴. مروری بر اسناد روایات تأویلی

هر چند رویکرد این نوشته بررسی دقیق اسناد روایات تأویلی نیست و آوردن تمام روایات تأویلی عناصر قصه آدم به همراه بررسی سندی در این مجال نمی‌گنجد، با این حال، اشاره‌ای گذرا بر اسناد هر دسته، اطمینان به صدور اکثر این روایات از ائمه معصومان علیهم السلام را بیشتر خواهد کرد. از میان این روایات، روایات تأویل اسمای تعلیمی به معصومان علیهم السلام و

۱. بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۱۸۹.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶؛ رک: علل الشرایع، ج ۱، ص ۴۲۲.

۳. سوره بقره، آیه ۳۸.

۴. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۴۱.

تأویل کلمات القایی به امامان علیهم السلام بیشتر مسند هستند که وجود یک سند مجهول یا غالی موجب ضعف روایت شده است؛ ولی کثرت و شهرت این قبیل روایات، مانع از این می‌شود که از بررسی متن آن‌ها دست برداریم. البته روایتی که در معانی الاخبار مضامین تأویل کلمات القایی به ائمه علیهم السلام را دارا است، صحیح است که موجب چشم‌پوشی از ضعف سند روایات دیگر و تقویت آن‌ها می‌گردد. روایت تأویل شجره ممنوعه به علم محمد صلی الله علیه و آله و آل محمد علیهم السلام تنها در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام نقل شده است. صدور وانتساب این تفسیر به امام عسکری علیه السلام مورد تردید است؛ زیرا راویان این تفسیر از نظر وثاقت، مجهول هستند و تاکنون طریق قطعی بر اثبات آن ارائه نشده است. با این همه، نمی‌توان کل مطالب این تفسیر را جعلی و کذب دانست. دسته‌ای از روایات در این تفسیر، اسلوب روایی خود را حفظ کرده و با ملاک‌های ارزیابی و صحت و اعتبار حدیث مطابقت دارند. بدیهی است که این دسته روایات (روایت مورد نظر) صرف نظر از ضعف و تردید در سند، از نظر محتوا قابل استشهاد هستند.^۱ روایت تأویل ابلیس به ابوبکر و بنی امیه صحیح و مسند است، ولی روایت مخفی بودن ابلیس در آواره‌های مار از اسرائیلیات است و فاقد سند است. روایت عهد آدم با خدا درباره محمد صلی الله علیه و آله صحیح و مسند است؛ هر چند که برخی روایات دیگر در این باره ضعیف گزارش شده است. روایت هدایت آدم به علی علیه السلام در تفسیر العیاشی نقل شده که از اعتبار سندی بالا برخوردار است و روایات دیگر در آیات هدایت به همین معنای باطنی اشاره دارد که در الکافی با سند محکم و صحیح نقل شده است که مؤید هم هستند.^۲

۵. راهکارهای برون‌رفت از تعارض روایات تأویلی با ظاهر آیات

با وجود اعتبار سندی برخی از این روایات و صرف نظر از ضعف سندی برخی دیگر، تعارضی بدوی بین این قبیل روایات تأویلی و آیات قرآن وجود دارد که موجب شده از یک سوی شیعه متهم به باطنی‌گری و دست برداشتن از ظاهر آیات گردد.^۳ و از سوی دیگر متهم به غلو گردد؛ چنان که عده‌ای روایات خلقت نوری ائمه علیهم السلام را در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام سراسر ساخته غالیان و جاعلان می‌دانند.^۴ برای برون‌رفت از این تعارض و رفع

۱. بررسی و اعتبار روایات منسوب به امام عسکری علیه السلام، ص ۱۵.

۲. رک: سایت مدرسه فقاہت: درس تفسیر استاد مصطفوی، ۹۲/۱/۲۸.

۳. التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۲۷.

۴. بررسی و اعتبار روایات منسوب به امام عسکری علیه السلام، ص ۴۱۹.

اتهامات شیعه می‌توان راهکارهایی از کلام اندیشمندان مختلف مسلمان استخراج کرد و نظر نهایی را با توجه به قواعد و ضوابط تفسیری شیعه برگزید؛ از جمله:

۱-۵. نگاه باطنی‌گری به آیات

عده‌ای موسوم به باطنیه (اسماعیلیه) با استناد به آیاتی چون: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً»^۱ و روایاتی چون: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»^۲ معتقد هستند که لفظ قرآن بر محمد ﷺ نازل شده که معنایش بر مردم ظاهر است، اما اسرار قرآن تأویل باطنی است که اختصاص به علی علیه السلام و ائمه بعد از او از اسماعیلیه دارد.^۳ آنان که اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق علیه السلام را امام بعد از او می‌دانند، برای پس از او نیز وصی تعیین کردند و علم به باطن شریعت را منحصر به امام اسماعیلی دانسته‌اند.^۴ در نظر باطنیه، کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنا و تأویل برای آن جسدها چون دوروح است. کتاب و شریعت، بی تأویل و معنا ارزشی ندارد.^۵ از این روی، بیشتر وصایا و اکابرشان به تفسیر باطنی و رمزی برای آیات قرآن همت گماردند؛ بدون آن‌که به تناسب و توافق با ظاهر توجهی داشته باشند. باطنیه در تفسیر باطنی قرآن، به برخی از روایات تأویلی - که طبق دیدگاه آن‌ها در آن رمزی از آیات گشوده می‌شود و معنای باطنی دارد - استناد می‌کنند. نعمان بن حیون در تفسیر آیه «وَأَعْلَمُ مَا تُبْذُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»^۶ به روایتی از امام باقر علیه السلام استناد می‌کند که حضرت در پاسخ سؤال، از آغاز خلقت کعبه می‌فرماید:

وقتی خداوند آدم را خلق کرد و ملائکه مأمور به سجده بر آدم شدند، با خود گفتند: فکر می‌کردیم خداوند موجودی بهتر از ما را خلق می‌کند تا بر او سجده کنیم [آنچه پنهان کرده بودند] و بعد از این قول، متوجه معصیت خود شدند. پس به عرش پناه بردند و هفت مرتبه طواف حول عرش کردند تا خداوند از آن‌ها راضی شد و به آن‌ها امر کرد به زمین فرود آید و خانه‌ای در زمین بنا کنید تا هر که از فرزندان آدم گناه کرد، به آن پناه ببرد و حول آن طواف کند؛ هم‌چنان که شما در عرش طواف کردید.^۷

۱. سوره لقمان، آیه ۲۰.

۲. عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۳. اساس التأویل، ص ۷.

۴. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۶۸.

۵. وجه دین، ص ۸۲.

۶. سوره بقره، آیه ۳۳.

۷. اساس التأویل، ص ۵۴.

در جای دیگر، روایت امام کاظم علیه السلام درباره خواب پیامبر صلی الله علیه و آله و نزول آیه ۳۴ بقره را آورده است تا باطن ابای ابلیس را بر نافرمانی ابوبکر و بنی امیه تأویل برد.^۱ گروهی از آن‌ها با استناد به آیه ۳۵ سوره بقره: «وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ»، گفتند:

خداوند برای محمد بن اسماعیل جنت آدم را قرارداد و معنایش این است که برای آن‌ها مباح کرد همه محارم و جمیع آنچه در دنیا خلق کرد.^۲

باطنیه به معنای باطنی توجه زیادی دارند و در مواردی هم به روایات تأویلی منسوب به ائمه اطهار - چنان که ملاحظه شد - استناد می‌کنند. شخص باطنی این امر را برای خود میسر می‌داند که هر معنای باطنی که در روایات تأویلی مذکور آمده است، بپذیرد و حتی معناهای دلخواه متناسب با سلیقه‌های سیاسی - اجتماعی خود نیز به آیات نسبت دهد. او به خاطرنادیده گرفتن ظاهر الفاظ تعارضی هم بین این قبیل روایات با ظاهر آیات نمی‌یابد.

۵-۲. نمادانگاری آیات

صوفیه متأثر از باطنیه - که قرآن را بدون دلالت‌های ظاهری الفاظ و صرفاً باطنی و رمزی تفسیر می‌کردند - به تفسیر رمزی و اشاری قرآن روی آوردند و برداشت‌های ذوقی خود را - که معتقدند از طریق الهام و ریاضت به دست می‌آورند - در تفسیر دخالت می‌دهند. در نظر صوفیان، متن قرآنی، معانی درونی و پنهانی دارد که در ورای معنای لفظی آن نهفته است. و این معنا، نه از طریق جستجوی فنی زبان‌شناسی، بلکه از طریق الهام (روان‌شناختی) به دست می‌آید.^۳

گنابادی با تفسیر انفسی خود از قصه آدم، به روایتی که منظور از درخت را علم آل محمد صلی الله علیه و آله و آلش معرفی کرده، استناد می‌کند و مراد از درخت نهی شده را نماد مرتبه نفس انسانی می‌داند که جامع مقام حیوانی و مرتبه آدمی است و می‌گوید:

این درخت، درختی است که اگر به اذن خدا تناول کنند، علم اولین و آخرین به آن‌ها الهام می‌شود و کسی که به غیر اذن خدا تناول کند، از مرادش ناامید می‌شود و معصیت پروردگار کرده است و این دلالت می‌کند بر قول صوفیه که سالک تا وقتی سلوکش را تمام نکرده و به مقام فنا نرسیده، برای او اشتغال به کثرت و مقتضیات

۱. همان، ص ۱۳۵.

۲. فرق الشیعه، ص ۷۴.

۳. رک: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۸.

نفس، زاید بر قدر ضرورت جایز نبوده است.^۱

وی ابلیس را پنهان در پوست مار و همان قوه واهمه معرفی می‌کند.^۲ احمد خان هندی بسیاری از مفاهیم دینی را نمادین، اسطوره‌ای و به اقتضای فرهنگ و باورهای معاصران نزول قرآن تحویل می‌برد. او می‌گوید:

بلاشک، فرشتگانی که ذکر آن‌ها در قرآن آمده است، نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی به آن‌ها پوشانید، بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات ایجاد کرده، همان‌ها را تعبیر به ملک با ملانکه فرموده است که از میان آن‌ها یکی هم شیطان یا ابلیس است.

اوسپس عقیده خویش را با سخن برخی متصوفه تأیید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که داستان آدم و فرشته و شیطان، زبان حال فطرت آدمیان است.^۳ صاحب المنار با اشاره به تمثیلی بودن قصه آدم، در تفسیر خود می‌گوید:

درخت ممنوع تمثیلی از شر و بدی و نهی از آن، الهام شناخت زشتی‌ها و بر حذر داشتن انسان از هر چیزی است که به وی آسیب رساننده، مانع کمالش شود. تلقی کلمات و پذیرش توبه آدم (ع) اشاره به این حقیقت است که انسان با سرشت پاک خود در هر شرایطی توان بازگشت و تغییر مسیر و جبران گذشته‌ها دارد.^۴

خلف الله داستان‌های قرآن را به سه نوع تمثیلی، تاریخی و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند و قصه آدم را در شمار قصه‌های تمثیلی می‌آورد.^۵

شریعتی زبان دین را زبان اشارت معرفی کرده و در پاسخ سؤالی درباره قصه آدم می‌گوید: هیچ‌کدام از این‌ها واقعیت ندارند که مثلاً خدا اعلام می‌کند و آن‌ها اعتراض می‌کنند و این یک حقیقت است که به صورت این حکایت آمده است. یک حقیقت فلسفی و فلسفه انسان‌شناسی را به صورت قصه درآورده است.^۶

شریعتی سجده فرشتگان بر آدم را نمادی از تسلیم شدن همه قوای مادی و ماورای

۱. بیان السعادة و مقامات العبادة، ص ۸۱-۸۲.

۲. همان، ۷۲۰.

۳. تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ص ۶۶، نقل از: تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۲۷۵.

۴. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۳.

۵. رک: الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۱۵۲-۱۹۷.

۶. همان، ص ۶۰۰.

طبیعت مادی در برابر وجود متعالی انسان معرفی کرده و میوه و درخت ممنوعه را نمادی از آگاهی و بینایی دانسته که خداوند به دلیل این که تمام دردها زایلیده آگاهی هستند، از آن منع کرده است.^۱

همان گونه که ملاحظه شد، با نمادین انگاری آیات قرآن و به خصوص قصه های قرآنی، تحمیل هرگونه معنا برای نماد قابل تصور است؛ هم چنان که پیروان این روش، برداشت آزادی از آیات داشته و روایات تأویلی را متناسب با مبنا و رویکرد تفسیری خویش برمی گزینند. بنابراین، با گزینش این روش، برای روایات تأویلی در ذیل آیات قصص مخالفی با ظاهر قرآن تصور نمی شود و تأویل نمادین الفاضلی مثل «اسماء»، «کلمات»، «شجر» و «عهد» بر هر چیزی از جمله اشخاص ممکن است.

۵-۳. جری و تطبیق

آیه الله معرفت با استناد به روایاتی مبنی بر بطن داشتن آیات قرآن، تبیین مفهوم عام پنهان در ورای لفظی که ظاهرش به حسب تنزیل آشکار است را تأویل می داند و علت تعبیر تأویل به بطن را این می داند که این مفهوم عام باید از محتوای آیه، با کنار زدن جوانب و مناسباتی که به ظاهر آیه اختصاص دارد، گرفته شود و اگر این الغای خصوصیات از آیه انجام نشود، معنای پنهانی و عام آیه پنهان می ماند. ایشان تأویل را مدلول التزامی کلام به لزوم غیربطن می داند.^۲ ایشان بر اساس این ضوابط، مواردی از روایات تأویلی مأثور از اهل بیت (علیهم السلام) را به عنوان نمونه هایی از تأویلات مقبول معرفی می کند و تأویلات بی ضابطه صوفیه را ادعاهای پوچ برمی شمارد.^۳

طبق نظریه بطن آیه الله معرفت، در تطابق اسمای تعلیمی و کلمات القایی به ارواح طیبه معصومان (علیهم السلام) یک نوع مفهوم عام از آن ها اتخاذ شده و همه اسمای و کلمات را شامل می شود. پذیرش این قبیل روایات تأویلی ائمه (علیهم السلام) از سوی ایشان، از این جهت است که مصداقی از آن مفهوم عام و نتیجه تأویل است. بر این اساس، تعارضی بین ظاهر آیات قصه آدم با این روایات وجود ندارد؛ چرا که برای لفظ مفهومی عام در نظر گرفته شده است که بر مصادیق متعددی دلالت می کند در نتیجه، وقتی از ظاهر مفهوم بتوان مصادیق متعددی

۱. برداشت های دکتر علی شریعتی از آیات قرآن مجید، ص ۵۰-۵۳.

۲. التفسیر الاثری، ص ۳۰.

۳. همان، ص ۴۸-۵۳.

اراده کرد، مخالفتی با ظاهر به وجود نمی‌آید.

علامه طباطبایی بین بطن و تأویل تفاوت قایل است و به بطن نگاه معناشناسانه دارد و دلالت الفاظ بر معانی را به دلالت مطابقی می‌پذیرد.^۱ طبق بیان علامه طباطبایی، بعضی از این روایات تأویلی ناظر بر بطن آیه هستند، ولی در مورد برخی روایات تأویلی از قاعده جری و تطبیق استفاده کرده است. این قاعده به استناد روایت امام باقر علیه السلام: «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ»^۲ و شواهدی از نمونه‌های آن در سیره اهل بیت علیهم السلام در تطبیق آیات از سوی ایشان مطرح شده است.^۳ ایشان برای تفاوت مستیات در روایات به آیه ۲۱ سوره حجر: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» استدلال کرده و نتیجه می‌گیرد که همه اسامی آسمان‌ها و زمین - که خداوند به آدم آموخت - همان اسامی مخزون در عالم غیب است و فرقی بین این دو نیست. وی در تأیید گفتار خود، به نمونه‌ای از اخبار طینت استناد می‌کند.^۴

همچنین علامه طباطبایی روایات تطبیقی کلمات به ارواح طیبه محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و حسن علیه السلام و حسین علیه السلام را در ابتدای امر، مخالف با ظاهر آیات می‌داند، ولی معتقد هستند با اندک تأمل می‌توان آن‌ها را با ظاهر آیات نزدیک دانست. ایشان برای دلالت کلمه بروجود اهل بیت علیهم السلام از تطبیق کلمه بروجود عینی خارجی به آیه: «بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ»^۵ استناد می‌کند.^۶

میبدی و آلوسی هم در تفاسیر خود، به استناد همین آیه، مراد خدا از کلمه را محمد صلی الله علیه و آله می‌دانند.^۷ علامه طباطبایی تأویل روایت به علم آل محمد علیهم السلام را می‌پذیرد و در توضیح معانی مختلف ذکر شده برای شجره ممنوعه در روایات، به روایت امام رضا علیه السلام - که جمع بین معانی در آن ذکر شده - استناد کرده است.^۸ وی روایت عهد آدم با خدا درباره محمد صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام را از قبیل بطن شمرده و در ادامه، ذکر مصداق در این روایت را نظیر روایاتی که

۱. رک: المیزان، ج ۳، ص ۶۳-۶۴؛ قرآن در اسلام، ص ۶۹.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳. تأویل آیات الظاهره، ج ۲، ص ۶۸۰.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۱۲۰.

۵. سوره آل عمران، آیه ۴۱.

۶. المیزان، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۷. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۱۵۶؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۲۳۸.

۸. المیزان، ج ۱، ص ۱۴۴.

«فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ» را به ولایت اهل بیت علیهم السلام تطبیق داده‌اند،^۱ می‌شمارد.^۲
 آیه الله جوادی آملی درباره تطبیق اسماء بر مصادیق مختلف می‌گوید:

تفاوت محتوای روایات گاهی به لحاظ اختلاف وجوه تفسیری با هم است و زمانی به جهت اختلاف وجوه تطبیقی (نه تفسیری) با هم است و گاهی نیز به لحاظ اختلاف تفسیر مفهومی با تطبیق مصداقی است. غالب مطالبی که در قالب داستان آدم بیان شده صلاحیت انطباق بر مصادیق متعدد را دارد، حتی مسئله تعلیم اسماء؛ چنان که درباره برخی از اولیای کامل الهی وارد شده است که به وی اسماء تعلیم داده شد؛ مثلاً حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: «عُلِّمَتِ الْأَسْمَاءُ».^{۳ ۴}

ایشان پس از اشاره به ضعف سند این گونه روایات تأویلی کلمات، دلالت این احادیث را محصور در کلمات ذکر شده نمی‌داند تا هریک نافعی دیگری باشد و پذیرش آن‌ها محذور باشد. همچنین معتقد است که منافاتی بین آگاهی آدم از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام در مرحله اخذ میثاق از ذریه و تمثیل آنان برای آدم در بهشت با شهود اسمای آن ذوات نورانی در ساق عرش الهی، وجود ندارد.^۵ ایشان مراد از کلمات تلقی شده را جزو همان اسمای تعلیمی می‌داند و در بیان علت آن می‌آورد:

«الأسماء» در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» جمع مُحَلّی به الف و لام است و با توجه به تأکید «کُلَّهَا» افاده عموم می‌کند. همچنین مقصود از این کلمات صرف الفاظ و مفاهیم ذهنی آن‌ها نیست؛ چون خدای سبحان در قرآن کریم «کلمات» را بر حقایق وجودی اطلاق کرده است؛ نظیر آنچه در آیه «... قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي» آمده است. پس اگر در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که مراد از این کلمات، اسمای اصحاب کساء است، باید چنین توجیه شود که مقصود، این است که آدم انوار اهل بیت علیهم السلام و اشباح آنان را زیارت کرد و کلمات تلقی شده، همان آیات وجودی اهل بیت علیهم السلام بود؛ گر چه هنگام توبه و تکلّم با خداوند به عنوان استغفار، اسمای مبارک آنان را بر زبان

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۴.

۲. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۳۱.

۳. رک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۸۵.

۴. تسنیم، ج ۳، ص ۲۳۵.

۵. همان، ج ۳، ص ۴۵۷.

۶. سوره کهف، آیه ۱۰۹.

جاری کرده باشد.^۱

وی در توضیح تفسیر باطنی «هدی» به حضرت علی علیه السلام، با اغماض از مرفوع یا مقطوع یا موقوف یا مرسل بودن این روایات، آن‌ها را به عنوان تطبیق و بیان برخی از مصادیق کامل می‌داند؛ چراکه تنها مصداق هدایت، حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام نیست، بلکه همه معصومان علیه السلام مصادیق کامل آن هستند.^۲ وی سرّ اختلاف روایات در مورد درخت ممنوعه را هم چنان که در اختلاف روایات اسماء مطرح کردند، اختلاف سطوح مخاطبان و شرایط حاکم در زمان امامان شیعه دانسته و می‌گوید:

بعضی از این روایات ناظر به تفسیر مفهومی و برخی از آن‌ها راجع به تطبیق مصداقی است و بعضی از آن‌ها از سنخ تنزیل و برخی از صنف تأویل، یا بعضی از سنخ تفسیر به ظاهر و بعضی از صنف تفسیر به باطن است. این جریان خاص، نشان می‌دهد که ائمه علیهم السلام با هر کسی به اندازه فهم او سخن می‌گفتند.^۳

۶. ارزیابی دیدگاه‌ها

۶-۱. نقد باطنی‌گری

اشکال عمده این دیدگاه در نظر نگرفتن ظواهر الفاظ قرآن و تفسیری ضابطه آن‌ها از آیات قرآن است؛ در حالی که به بیان آیه الله جوادی آملی، حقیقت الفاظ قرآن، صرف نظر از این که به چه زبانی سخن بگوید، نزد خداوند است و برای رسیدن به باطن و حقیقت قرآن نمی‌شود از آن ظاهر صرف نظر کرد، بلکه فقط از راه ظاهر و با حفظ آن می‌شود به باطن رسید.^۴

تکیه بر باطن سبب شده است که باطنیه در انتخاب روایات تأویلی برای تفسیر باطنی آیات، سلیقه‌ای عمل کنند و از روایات تأویلی نادری که می‌توانند در خدمت اصول فکری و اعتقادات خود قرار دهند، در تفاسیر خود استفاده کنند؛ در حالی که بی‌توجهی به معنای ظاهری آیه و تأثیر اندیشه‌های فلسفی و غیر اسلامی باطنیه موجب می‌شود روایات تأویلی تطبیقی به امامان علیه السلام نزد این تفکر جایگاهی نداشته باشد.^۵ بر طبق نظر باطنی‌گری، اصل

۱. تسنیم، ج ۳، ص ۴۳۱-۴۳۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۵۰۳.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۵۹.

۴. رک: همان، ج ۳، ص ۳۶۰.

۵. رک: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص ۲۷۷-۲۸۶.

مسأله تعارض منتفی است؛ چون هر برداشت و تأویلی از الفاظ آزاد است و مقید به لفظ نیست؛ در حالی که ظاهر لفظ وسیله‌ای است برای افاده معنایی که متکلم اراده کرده و نمی‌توان از آن غافل شد و ظاهر الفاظ «اسماء»، «کلمات»، «عهد» و «هدایت» معنایی را به ذهن می‌رساند که باید به آن پایبند بود و اگر تأویلی بیان می‌شود، باید از قواعد الفاظ پیروی شود. اسماعیلیه در ذیل آیه ۳۵ سوره بقره، امام هشتم خویش، محمد بن اسماعیل را در جایگاه آدم قرار داده و باطن بهشت آدم را مباح بودن همه محارم برای محمد بن اسماعیل بیان کرده است. این تفسیر باطنی کاملاً مخالف با دستورات الهی در قرآن است و هیچ شاهدی از نقل و عقل بر آن وجود ندارد. در نتیجه، این راهکار محدودیت‌ناپذیر و بی‌قاعده است؛ به نحوی که ظهور آیات دیگر قرآن را نیز انکار می‌کند. باطنیه، اگر هم به روایات تأویلی معتبر در تفسیر باطنی استناد می‌کنند، نه از این جهت است که مطابقت با ظاهر آن را لحاظ کرده‌اند، بلکه از آن جهت که معنایی بطنی و موافق با ذائقه آن‌ها در آن مطرح شده است، مورد استناد آن‌ها قرار گرفته، بدون این‌که در صدد اثبات اعتبار آن باشند.

۲-۶. نقد نمادنگاری

در میان نمادانگاران، صوفیه گرچه به برخی از روایات تأویلی استناد می‌کنند، ولی پیش‌فرض نمادین بودن آیات در اندیشه آن‌ها موجب انتخاب برخی از این روایات در تفسیر عرفانی - صوفی آن‌ها شده است. عده‌ای از نمادانگاران - که با رویکرد ادبی به تفسیر قرآن روی آوردند و قصه‌های قرآن را تمثیلی و نمادین بیان کردند - روایات تأویلی را به دلیل ضعف سند و جعلی بودن غیر قابل اعتماد می‌دانند.^۱ تمثیلی دانستن قصه آدم علیه السلام به این معنا که ورای آن واقعیتی وجود نداشته باشد، خلاف روش تفسیر است و در این صورت، باید بقیه داستان‌های قرآن را چنین تحلیل کنیم و در آن صورت، ظهوری برای سایر آیات در معانی خودش باقی نمی‌ماند و حجیت قرآن در ارائه مفاهیم و معانی خود از کار می‌افتد.^۲

آیه الله جوادی آملی تمثیلی دانستن قصه آدم را به این صورت که قضیه شخصی و عینی و خارجی نبوده باشد، رد می‌کند و می‌نویسد:

قصه آدم، گذشته از این‌که از برخی جهات، شبیه قصه پیامبران دیگر است، لیکن شواهد مشهود از صدر تا آستان آن داستان، این است که خدای سبحان در صدد

۱. رک: مناهج التجدید، ص ۲۷۶-۲۷۸.

۲. نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۱۷۶.

پرورش خلیفه است و آدم را به عنوان نمونه طرح کرد و جریان گفتمان ملائکه، تعلیم اسماء، انبای اسماء، سجده فرشتگان، امتناع ابلیس و... یکی پس از دیگری، برنامه از پیش طراحی شده بود که ظاهر می‌شد؛ یعنی قضیه آدم یک قصه کاملاً شخصی، عینی و خارجی بوده است، نه نمادین؛ لیکن به عنوان نمونه خلیفه الهی.

وی روایات معصومان علیهم‌السلام را مؤثر در اسطوره‌زدایی و نمادین‌پنداری قصه واقعی نوعی آدم علیه‌السلام دانسته است.^۱

در راهکار نمادانگاری، اگر عناصر قصه در آیه را نمادی برای معنای موجود در روایات فرض کنیم، پیوند بین عناصر قصه برقرار نکرده‌ایم. چطور می‌توانیم اسماء، کلمات و عناصر دیگر را نمادی برای وجود اهل بیت علیهم‌السلام بدانیم و سخن از نخستین پیامبر آدم علیه‌السلام برانیم که از نظر تاریخی تقدم زیادی دارد؟ در حالی که خداوند قصه آدم علیه‌السلام را با غرض تربیتی و هدایت‌گری ذکر کرده تا بنی آدم با عبرت از آن، به مقام خلیفه الهی نایل آیند. ایراد عمده‌ای که این روش در بحث اعتبار بخشیدن به روایات تأویلی دارد، این است که در واقع، اصالت بیشتری به روایت داده‌ایم و الفاظ آیات را رها کرده‌ایم؛ حال آن‌که اصل برای ما قرآن است و ما به دنبال اعتبار بخشیدن به روایت از طریق قرآن هستیم.

نمادانگاران با تلقی تجربی از وحی با مشکلات زبان‌شناختی در تفسیر آیات و پایبند نبودن به عقل در مبانی تفسیری و تکثرپذیری فهم و مشکلات هرمنوتیکی، واژگان قرآن را بی‌ضابطه معناشناسی می‌کنند و برخی از آن‌ها بر کشف و شهود غیرمعصومانه تکیه دارند و یا در استناد تفسیری به روایات تفسیری بی‌توجه هستند و بی‌ضابطه عمل می‌کنند؛^۲ به نحوی که اغلب، پوسته الفاظ را گرفته و معنایی موافق با رأی خود بر آن تحمیل می‌کنند.

۳-۶. نقد جری و تطبیق

قرآن پژوه معاصر، نظریه بطن آیه الله معرفت را از این جهت که شبهه عامه علیه شیعه را پاسخ می‌دهد، دارای اهمیت می‌داند. ولی بر نظر استاد خود، دواشکال وارد می‌کند:

۱. روایات مورد استناد در تأویل مصداقی، به طور صریح تأویل را همان انتقال از مصداق تنزیلی به مصداق تطبیقی می‌نامند.

۲. عمومیت تأویل در این روایات - که شامل همه آیات می‌شد - با انحصار تأویل به آیاتی

۱. تسنیم، ج ۳، ص ۱۳۸-۱۳۹.

۲. آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص ۳۴۶-۳۵۸.

که تنها مفهومی خاص دارند و استثنای آیاتی که به دلیل عموم بودن خطاب، نیازی به تأویل ندارند، وجه موجهی ندارد. به همین جهت، مناسب تر آن است که حرکت تاویل گراز مفهوم خاص به مفهوم عام را، مقدمه تأویل بدانیم و تأویل را ارجاع مورد نزول آیه به مورد نوظهور قلمداد کنیم.^۱

ولی چنان که پیش تر نیز بدان اشاره شد، آیه الله معرفت روایات تأویلی مأثور از اهل بیت (علیهم السلام) را می پذیرد و طریقه پیشنهادی ایشان برای اتخاذ بطن از آیات را، چه بنا بر نظرایشان تأویل بدانیم و چه بنا بر نظریه جت پور مقدمه تأویل بدانیم، وجود مصادیقی را برای مفهوم عام اتخاذ شده اثبات می کند و نتیجه نظرایشان با نظر علامه طباطبایی در مورد تطبیق آیات بر مصادیق یکسان می شود.

این نظر مورد توجه قدما از مفسرین بوده است. از نظر شیخ طوسی، داخل شدن اسماء ائمه (علیهم السلام) در اسمای تعلیمی، محال نیست و صحیح ترین دلیل بر سجده ملائکه بر آدم است. وی در این باره می نویسد:

زمانی که این سجده عبادت باشد، از باب حکمت ایجاب می کند که این عبادت در حیز خودش واقع شود؛ خواه در همان وقت یا در وقت دیگر. و این حکمت با تغییر زمان تغییر نمی کند و حجت خدا اول و آخرش مثل هم هستند. و هر کس به یکی از ایشان ایمان بیاورد، به همه آنها باید ایمان بیاورد و هر کس انکار کند، همه را انکار کرده است. شاهد سخن، قول امام صادق (علیه السلام) است که می فرماید: «الْمُنْكَرُ لِأَخْرِنَا كَالْمُنْكَرِ لِأَوَّلِنَا». پس صحیح است که مراد از اسماء، اسمای ائمه باشد و برای اسماء معانی بسیاری است که هیچ یک از معانی برتر از دیگری نیست و برای این اسمای اوصافی است که هیچ یک برتری بر دیگری ندارد. پس معنای اسمانی که خداوند به آدم تعلیم داد، اوصاف ائمه است از اولین آنها تا آخرین آنها و خداوند از این اوصاف در قرآن سخن گفته است.^۲

فیض کاشانی نیز روایات مختلف در زمینه درخت ممنوعه را پذیرفته و مصادیق مادی ذکر شده در روایات تفسیری را از باب غذای مادی در عالم جسمانی و مصادیق معنوی آن در روایات تأویلی را غذای انسان در عالم روحانی ذکر می کند.^۳

۱. تفسیر فریقین، ص ۱۴۲.

۲. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۱۵.

۳. الصافی، ج ۱، ص ۱۱۸.

صاحب الطیب البیان برای اثبات دلالت «اسماء» بر حقیقت معصومان علیهم السلام به دو امر اشاره می‌کند:

امر اول. اولاً، مراد از علم اسماء، مجرد معرفت لغت و الفاظ نیست؛ چراکه چنین علمی از علوم جزئیة است که کمالی محسوب نمی‌شود که موجب مقام خلافت خدایی شود.

ثانیاً، منافی با کلمه «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» است؛ زیرا اگر مراد از اسماء لغت و الفاظ باشد، مناسب این جمله نیست. ثالثاً، اطلاق اسماء بر الفاظ اصطلاح است و الا حقیقت اسم علامت و نشانه شی‌ای است (الاسم ما يدلّ علی المسمّی)؛ یعنی اسم چیزی است که به حقیقت اشیا دلالت داشته باشد که از آن به حکمت شده تعبیر است؛ زیرا حکمت را تعریف کرده‌اند که علم به حقایق اشیا است، به قدر طاقت بشر.

امر دوم. به قرینه ضمیر هم در «ثم عرضهم» و «باسمائهم» و کلمه هؤلاء در «بأسماء هؤلاء» معلوم می‌شود که اسماء ذوی العقول هستند، از جن و انس و ملائکه یا تغلیب با ذوی العقول است و به قرینه الاسماء - که جمع محلی به الف و لام است - و مخصوصاً با تأکید به کلمه «كُلُّ»، بر عموم موجوداتریال از بدو خلقت تا انقراض آن دلالت دارد.^۱

چندان که ملاحظه شد، نظریه تطبیق و حمل مفهوم بر مصادیق متعدد، توهم تعارض بین آیات و روایات تأویلی در ذیل آیات قصه آدم، به جز روایتی مربوط به ابلیس را برطرف می‌کند. روایت صحیح ناظر به سبب نزول آیه ابای ابلیس از سجده نیز به این اعتبار که مراد آیه به سبب نزول آیه برمی‌گردد، تأویلی تنزیلی است و از این جهت که ابابکر و بنی امیه، مصادیقی از ابلیس و نافرمانی او هستند، نوعی تطبیق به شمار می‌آید؛ ولی روایات نمایان شدن ابلیس به شکل مار، روایتی جعلی و برگرفته از تورات است.^۲

قاعده جری و تطبیق، برخلاف دوراهکار دیگر که ما را به هدف اعتبار سنجی روایات نزدیک نمی‌کرد، در همه روایات تأویلی ذیل قصه آدم علیه السلام سخنی برای گفتن دارد. قواعد ادبی و سیاق مؤید آن است و جهت تقویت اعتبار روایت از آیات دیگر قرآن کمک گرفته می‌شود. بی‌شک، استفاده از جری و تطبیق آیه بر مصادیق، شبهه تعارض ظاهر آیه با روایات را منتفی می‌کند؛ چرا که ظاهر الفاظ آیه تحمل معنای باطنی و مصداق ذکر شده در آیه را دارد.

۱. الطیب البیان، ج ۱، ص ۵۰۵.

۲. المیزان، ج ۱، ص ۲۱۳.

نتیجه

از گردآوری و تحلیل و ارزیابی راهکارهایی که در زمینه برون رفت از تعارض روایات تأویلی حضرت آدم علیه السلام با ظاهر قرآن در این پژوهش سامان یافته، این نتایج به دست می آید:

۱. روایات تأویلی در ابتدای امر، مخالف با ظاهر آیات قرآن به نظر می رسد، ولی با کمک قواعد لفظی و ظاهر آیات دیگر می توان ارتباط لفظ با معنای در روایات را دریافت. باطنی نگری ارتباط بین لفظ و معنای باطنی مورد نظر را لحاظ نمی کند. نمونه هایی از روایات تأویلی که در تفاسیر خود استفاده کردند، سلیقه ای بوده و قاعده منسجمی که بتوان به تمام روایات تأویلی سرایت داد، ارائه نشده است.

۲. راهکار نمادانگاری، قصه آدم علیه السلام را یک واقعه عینی - که در خارج روی داده باشد - نمی داند و برای اعتبار بخشیدن روایات از مبنای اصل بودن قرآن پیروی نکرده، بلکه اگر بخواهیم الفاظ را نمادی برای معانی موجود در روایات قرار دهیم، در واقع به روایات اصالت بخشیدیم؛ در حالی که این امر ما را از اهداف قرآن - که هدایت و تربیت عامه انسان ها است - دور می سازد.

۳. راهکار تطبیق روایات بر مصادیق و الغای خصوصیت از لفظ، در عین حال که اصالت قرآن را حفظ می کند، در اعتبار بخشیدن به بیشتر روایات تأویلی در قصه آدم علیه السلام راهگشا است. این راهکار از قاعده لفظی و منطقی انطباق مفهوم بر مصداق های متعدد پیروی می کند. علاوه بر این، برای روایات تأویلی قصه آدم علیه السلام از جمله: اسمای تعلیمی، کلمات القایی، عهد آدم علیه السلام و هدایت، شواهدی از دیگر آیات قرآن و روایات تفسیری ذیل آن ها یافت می شود که تعارض بین روایات تأویلی و ظاهر آیات قرآن را منتفی می سازد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آسیب شناسی جریان های تفسیری، جمعی از محققان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم، ۱۳۹۶ ش.
- اطیب البیان فی تفسیر القرآن، عبدالحسین طیب، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.

- الامالی، محمد بن علی ابن بابویه، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار عليه السلام، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- برداشت‌های دکتر علی شریعتی از آیات قرآن مجید، عبدالکریم شریعتی، تهران، نشر سایه، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
- بررسی و اعتبار روایات منسوب به امام عسکری علیه السلام، فاطمه هاشمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، محمد بن حسن صفار، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- بیان السعادة و مقامات العبادة، سلطان محمد گنابادی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- تاریخ و عقاید اسماعیلیه، فرهاد دفتری، تهران، فرزانه روز، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.
- تأویل آیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، محمد بن علی حسینی استرآبادی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، محمد باقر سعیدی روشن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- تسنیم، عبدالله جوادی آملی، قم، مؤسسه اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۷ش.
- تفسیر ابن عربی، محیی الدین ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- التفسیر الاثری الجامع، محمد هادی معرفت، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- تفسیر الصافی، محسن فیض کاشانی، تهران، انتشارات صدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر القرآن الکریم، مصطفی خمینی، تهران، دفتر نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، احمد خان هندی، ترجمه: محمد تقی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمد حسن علمی و شرکاء، ۱۳۳۲ش.

- تفسیر المنار، محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- التفسیر المنسوب بالامام العسکری، حسن بن علی علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- تفسیر روایی جامع، عبدالهادی مسعودی، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۹۵ش.
- تفسیر فرات الکوفی، ابوالقاسم فرات کوفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر فریقین تاریخ، مبانی، اصول، منابع، عبدالکریم بهجت پور، قم، آثار نفیس، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- التفسیر و المفسرون، محمدحسین ذهبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- دایرة المعارف اسلام، یوهانس پدرسن، هلند، انتشارات بریل، ۱۹۱۳م.
- دایرة المعارف لیدن، کلود گیلیوت، هلند، انتشارات بریل، ۲۰۰۶م.
- درس تفسیر، کاظم مصطفوی، سایت مدرسه فقاہت، ۱۳۹۲ش.
- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، سید محمود آلوسی، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- روش های تأویل قرآن، محمد کاظم شاکر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- عوالی اللثالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، محمد بن ابی جمهور، قم، دارسید الشهداء للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۳۸۶ق.
- فرهنگ ابجدی، فؤاد افرام بستانی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
- فرهنگ اصطلاحات قرآنی، محمد یوسف حریری، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
- الفن القصصی فی القرآن الکریم، محمداحمد خلف الله، لندن، سینا-الانتشار العربی، چاپ چهارم، ۱۹۹۹م.
- قرآن در اسلام، محمد حسین طباطبایی، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۵۳ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب التفسیر، محمد عیاشی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ش.
- کشف الاسرار و عدة الابرار، احمد میبدی، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.

- لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
- معانی الاخبار، محمد بن علی ابن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- المفردات فی الالفاظ القرآن الکریم، حسین راغب اصفهانی، دمشق، دارالعلم - الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- مناهج التجدید، امین خولی، بی‌جا، دارالمعرفه، ۱۹۶۱ م.
- المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبائی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
- نور ملکوت قرآن، محمد حسینی طهرانی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ ق.
- وجه دین، ناصر خسرو قبادیانی، تهران، انجمن فلسفه اسلامی، چاپ ۳۴، ۱۳۹۷ ش.
- «تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصه آدم در تفاسیر برگزیده»، محمد رضا امینی حاجی‌آبادی و محمد رضا خدایی، آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۹، ۱۳۹۳ ش.
- «قرآن و زبان نمادین»، محمد علی رضایی اصفهانی، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلام رضوی، ش ۱۲، ۱۳۸۹ ش.
- «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، علی راد، تفسیر اهل بیت، شماره اول، بهار و تابستان، ۱۳۹۳ ش.
- «نمادنگاری مفاهیم قرآنی مرتبط به زن در تفاسیر عرفانی»، محمد رضا حاجی اسماعیلی، مهدی لطفی، پژوهش‌های ادب عرفانی، اصفهان، دانشگاه اصفهان، دوره ۹، ش ۱، ۱۳۹۴ ش.
- اساس التأویل، نعمان بن حیون مغربی، بیروت، منشورات دارالثقافه، بی‌تا.
- دراية النور نسخه ۱/۲، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

مبانی حدیث‌شناخت اخباریان معتدل اصفهان در سده‌های یازدهم و دوازدهم

^۱ سید محمد صادق حسینی سرشت

^۲ مهدی مهریزی

^۳ محمداکرم رحمان ستایش

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۸

چکیده

جریان حدیثی غالب محدثان شیعی، در سده یازدهم و دوازدهم، جریان اخباری معتدل است. ظاهراً این است که ایشان به صرف وجود حدیث در مجامع حدیثی، به صحت آن حکم می‌کنند؛ ولی در حقیقت، مبانی خاصی برای شناخت حدیث دارند و در عمل بدان‌ها پایبند هستند. ایشان در عمل، سند و متن حدیث را مورد بررسی قرار می‌دهند. از دیدگاه ایشان، خبر واحد به دلیل سیره علما و آیه‌های نفرو نبأ دارای حجیت است. برخی از مبانی ایشان برای شناخت و تعامل با حدیث عبارت است از: حجیت ظواهر قرآن و استناد به آن در شرح روایات، رویکرد میانه به عقل، نگاه دوگانه به اجتهاد، پذیرش تقسیم رباعی حدیث، پذیرش وجود تعارض غیر مستقر در روایات و توجه به علم رجال. این مقاله به روش تحلیل محتوا از نوع توصیفی - تحلیلی نگاشته شده و گردآوری مطالب به روش کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است. در تحلیل موضوع، از داده‌های منابع شرح الحدیثی محدثان اخباری معتدل سده‌های یازدهم و دوازدهم مدرسه حدیثی اصفهان استفاده شده است. کلیدواژه‌ها: مبانی شناخت حدیث، حجیت حدیث، اخباریان معتدل، مدرسه حدیثی اصفهان در سده‌های یازدهم و دوازدهم.

۱. مدرس واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی (sms_hoseiniseresht@yahoo.com) (نویسنده مسئول).

۲. دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی (toosi217@gmail.com).

۳. دانشیار دانشگاه قم (kr.setayesh@gmail.com).

۱. درآمد

تاریخ حدیث شیعه از ابتدا دارای فراز و نشیب بسیاری بوده است. از مواجهه شدن با منع تدوین حدیث در آغاز کار و فشارهای حاکمان عباسی در ادامه و آغاز جامع نگاری با ظهور محمدون ثلاث اول، تا سده یازدهم و دوازدهم که محمدون ثلاث آخریه تدوین جوامع حدیثی متأخر دست زدند، حوادثی بس بزرگ در حدیث شیعه رخ داده است. از جمله مبارک ترین اتفاقات سده های یازدهم و دوازدهم، نگارش جوامع حدیثی متأخر شیعه، و اوج گیری فعالیت های حدیثی است. یکی از علت های این رخداد، بروز و ظهور جریان اخباری در شیعه است. شکل نوین اخباری گری در میان متأخران در آغاز با روی کار آمدن ملا امین استرآبادی و نگارش کتاب الفوائد المدینه آغاز گردید. او در این اثر، در مواجهه با اخبار، تساهل و تسامح زیادی به خرج داد و حتی عقایدی چون: قطعی الصدور بودن روایات کتب اربعه، رد علم رجال، عدم اعتقاد به عقل و اجماع به عنوان ادله احکام شرعی، عدم اعتقاد به حجیت ظواهر کتاب و اعتقاد به لزوم تقسیم ثنایی روایات را اثبات نموده است. ملا امین در ابتدا طرف داران زیادی در میان علمای شیعه داشت، ولی پس از مدتی از طرفدارانش کاسته شد. پس از وی، برخی از عالمان شیعی، راه میانه و اعتدال ما بین اجتهاد و اصول گرایی و اخباری افراطی را انتخاب نموده و آثاری شگرف، در حدیث شیعه به وجود آوردند. برخی از این دانشمندان - که در متن حاضر اخباری معتدل نام نهاده شده اند - عبارت اند از: محمد تقی مجلسی (مجلسی اول) (م ۱۰۷۰ ق)، ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰ ق)، ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸ ق)، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ ق)، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ق)، سید نعمت الله موسوی جزایری (م ۱۱۱۲ ق) و یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ق). در این زمان، علمای اصولی چون ملا عبد الله تونی (م ۱۰۷۹ ق)، محقق شیروانی (م ۱۰۹۸ ق)، محمد باقر سبزواری (م ۱۰۹۰ ق)، آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ق) و آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۵ ق) وجود داشتند، ولی تا ظهور وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ ق) چندان قدرتی نداشتند. لذا جریان غالب فکری، اخباری معتدل بوده و با ظهور وحید بهبهانی این تفکر نیز رو به افول می گراید.^۱ بسیاری از پژوهشگران علوم حدیث بر این باور هستند که اخباریان معتدل در تعامل با حدیث عقیده ای چون اخباریان افراطی دارند،^۲ ولی حقیقت،

۱. رک: الحاشیه علی اصول الکافی، ص ۵۲؛ الحقائق الناطقه، ج ۱، ص ۱۴-۱۵؛ لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۴۷.

۲. رک: علامه مجلسی؛ اخباری یا اصولی.

آن است که شیوه ایشان بسیار متفاوت بوده است. برخی از روش‌های ایشان در تعامل با حدیث به شیوه اصولیان و عقل‌گرایان است، ولی اصولیان عمیق‌تر بحث کرده‌اند. در این مقاله به دیدگاه ایشان درباره حجیت حدیث پرداخته شده و سپس مبانی شناخت حدیث از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار گرفته است و به این سؤالات پاسخ داده است:

۱. دیدگاه اخباریان معتدل درباره حجیت خبر واحد چیست؟

۲. مبانی شناخت حدیث در نگاه اخباریان معتدل اصفهان در سده‌های یازدهم و دوازدهم چیست؟

۲. حجیت خبر واحد

اخباریان خبر واحد را در احکام، اعتقادات و اخلاقیات حجت می‌دانند. اخباریان میانه در مورد احکام شرعی همگی این نظر را دارند؛ چه، غیر از خبر واحد، هیچ راهی برای استخراج احکام شرعی وجود ندارد؛ اما درباره اعتقادات و اخلاق، قضیه به شکل دیگری است. عده‌ای عقل را در برخی مسائل حجت می‌دانند، پاره‌ای در اعتقادات و اخلاقیات حجت نمی‌دانند. در ذیل برخی از دیدگاه ایشان درباره حجیت خبر واحد ذکر می‌گردد:

نمونه اول. محمد تقی مجلسی رحمته‌الله در لوامع صاحبقرانی، چنین آورده است:

سیم، خبر واحد است. و آن خبری است که علم از آن حاصل نشود؛ خواه خبر دهنده به آن یکی باشد یا هزار کس. و اگر سه کس یا بیشتر خبری را نقل کنند و از آن خبر ظنی متأخم علم و قریب به آن حاصل گردد، این خبر را مستفیض می‌گویند، و از افراد خبر واحد است، و جمعی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند، بعضی از ایشان این نوع را حجت می‌دانند و غیر این را حجت نمی‌دانند و جمعی همه را حجت نمی‌دانند، به آیات و اخباری که نهی نموده‌اند، از متابعت غیر علم و از متابعت ظن، استناد کرده‌اند. و اظهر، آن است که عمل به خبر واحد می‌توان کرد، چون مدار اصحاب ائمه معصومین - صلوات الله علیهم - در زمان مدید زیاده از دو بیست سال بر این بود، و همیشه هر یک از اصحاب حضرات ائمه هدی - صلوات الله علیهم - خبری که از ایشان نقل می‌نمودند، عمل به آن می‌نمودند، و هرگز ملاحظه تواتر یا آحاد نمی‌نمودند و حضرات ائمه هدی - صلوات الله علیهم - امر می‌کردند شیعیان خود را به أخذ احادیث از ایشان، و عمل به آن، اگر چه در اخبار ایشان متواتر و محفوظ به

قراين و مستفیض و خبر واحد بود، در نزد ایشان فرق نمی کرد، در میان آنها، مگر در وقت ضرورت که معارضی به هم می رسد. و بسیاری از اصحاب را رجوع به بسیاری از اصحاب کرده اند، و نهایت مرتبه ایشان توثیق است با فضل و علم. و رساله ای در این باب نوشتم مشتمل بر اخبار متواتره که دلالت می کند بر حجیت خبر واحد، و ظواهر آیات نیز دلالت دارد؛ مثل آیه «فلولا نفر»؛^۱ چنان که گذشت. و آیه «ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا»؛^۲ یعنی اگر فاسقی خبری به سوی شما بیاورد، تأمل کنید و به آن خبر عمل نکنید تا ظاهر شود صدق آن. مفهومش این است که اگر غیر فاسق یا عادل خبری بیاورد، تأمل نکنید و به آن عمل کنید؛ با آن که اخباری که در این چهار کتاب ماست. این سه شیخ عظیم الشان از کتب معتبره نقل نموده اند که بعضی از آن کتب را بر حضرات ائمه هدی - صلوات الله علیهم - عرض نموده اند و ایشان تحسین فرموده اند، و بعضی را حضرات حکم به حقیقت آنها نموده اند و تفصیلش در دیباچه خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.^۳

ایشان در این عبارت حجیت خبر واحد را از باب سیره عقلا می پذیرد و به آیه «نفر» و «نبا» نیز استناد می کنند؛ ولی، در جای دیگری، در حین روایاتی که در باب دیون آمده است، آن را مشروط به ذکر متعدد آن در منابع حدیثی معتبر می کنند:

این حدیث را [در جای دیگر] نیافتم؛ چرا که سیره علمای دینی در عمل به خبر، تکرار آن در کتاب های حدیثی به سندهای گوناگون است، که بدین وسیله خبر یا متواتر یا مستفیض است و غیر از این دو، خبر واحد است که غالباً بدان عمل نمی کنند، مگر این که در کتاب های مورد اعتماد باشد. پس در این صورت بدان عمل می کنند؛ در صورتی که معارض نداشته باشد، آن را ذکر می کنند و بدان عمل می نمایند و به واقعیت اشاره می کند.^۴

علامه خبر را چون با اسناد گوناگون و در مجامع روایی نیامده، نپذیرفته است. نمونه دوم. محمد باقر مجلسی رحمته الله علیه نیز کلیت حجیت خبر واحد را پذیرفته است. وی در

۱. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

۲. سوره حجرات، آیه ۶.

۳. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۴. روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱۱، ص ۱۱۷.

شرح بر اصول الکافی، تحت عنوان «باب الاخذ بالسنة و شواهد الكتاب» چنین آورده است:

... باب اخذ به سنت و شواهد کتاب، به معنای سنت متواتر معلوم و دلالت‌های کتاب است. مقصود در این جا استناد به هر دوی آن‌ها یا یکی از آن‌ها به طور مستقیم یا غیر مستقیم است، و نیز عمل به اخبار ائمه طاهرين علیهم‌السلام، چه خبر متواتر و چه خبر واحد، نیز در این مقوله جای دارد؛ چرا که کتاب و سنت هر دو دلالت دارند بر این که معیار و ملاک قرار دادن سخنان امامان معصوم علیهم‌السلام واجب است. از دیگر سو، قرآن و سنت بر جواز عمل به خبر واحد دلالت دارد. این مطلب میان علمای شیعه و اهل سنت مشهور است؛ اما عده‌ای چون سیدمرتضی، ابن زهره، ابن براج، ابن ادریس و چندی دیگر آن را منع نموده‌اند. قول اول از جهت دلالت، قوی‌تر است؛ چون، عمل به خبر واحد در عصر امامان معصوم علیهم‌السلام تواتر داشته و ایشان آن را انکار ننموده‌اند، بلکه تجویز کرده‌اند. این مطلب بر کسی که با روایات ائمه طاهرين علیهم‌السلام مانوس است، پوشیده نیست.^۱

مطلب دیگر، آن که نوع تعامل ایشان با روایات در حوزه‌های مختلف و این که به احیای آثار ائمه اطهار علیهم‌السلام در مرحله اول و سپس به شرح و توضیح روایات پرداخته است و روایات بحار الأنوار را با عبارات‌هایی نظیر: بیان، توضیح، ایضاح، شرح، اناره و... توضیح داده است، خود بیان‌گر نظر ایشان درباره تعامل با حدیث و حجیت آن است. وی در مقدمه مرآة العقول، وقتی به شرح الکافی روی می‌آورد، چنین گفته است:

... و ابتدات بكتاب الكافي للشيخ الصدوق، ثقة الاسلام، مقبول طوائف الانام، ممدوح الخاص و العام، محمد بن يعقوب الكليني - حشره الله مع الأئمة الكرام - لأنه كان أضبط الاصول و أجمعها و أحسن مؤلفات الفرقه الناجيه و أعظمها...^۲

آیه الله رضا استادی درباره نقش علامه علیه‌السلام در شرح و توضیح روایات، چنین آورده است:

کسانی که با فقه الحدیث آشنا باشند و با بیان حدیث آشنا باشند، می‌دانند که اصلاً قبل از ایشان، یعنی قبل از قرن دهم، چنین چیزی وجود نداشته است؛ یعنی حدیث را نقل می‌کردند، ولی توضیح نمی‌دادند. این گونه توضیح دادن را در جایی قبل از

۱. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ج ۱، ص ۲۲۷ و نیز همان، ج ۱، ص ۴.

۲. کلیات فی علم الرجال، ص ۳۵۶.

محمدباقر مجلسی رحمته الله سراغ نداریم؛ به خصوص این که بدانیم ایشان علاوه بر بحار، بر تهذیب، حاشیه و شرح دارد، و همین طور حاشیه‌ای بر اصول الکافی دارد، که اگر آن بیانات را هم بر این بیانات اضافه کنیم، یکی از امتیازات منحصر به فرد مجلسی رحمته الله است. لذا، می‌توان ادعا کرد که در بین محدثین و فقهای ما، کسی به این گستردگی، اعم از فقه و غیر فقه، این چنین توضیح نداده، بیان نداشته و دنبال حل کردن مشکلاتش نبوده است.^۱

نمونه سوم. از جمله کسانی که سخت به حجیت خبر واحد معتقد هستند، فیض کاشانی رحمته الله است. وی در عبارتی در خاتمه رساله‌اش با عنوان «تقویم المحسنین و احسن التقویم» چنین نگاشته است:

ای برادران ایمانی، مبدا عمل کردن به این احادیث و امثال آن‌ها را که از مطلع نبوت بر وفق امامت و از جانب قدس و وحی الهی درخشیدن گرفته، کوچک بشمارید و تحقیر نمایید. این احادیث، اسرار و دقایقی در خود نهفته دارد که جز عاملان و اندیشمندان در آیات الهی و احکام او، درک نمی‌کنند و هیچ کدام از این دستورات، خالی از حکمت و مصلحت نیست؛ چه، بی‌اطلاعی شما از آن‌ها، سبب اهمال و کوتاهی در انجام دادن آن‌ها نمی‌شود.^۲

اگرمانند سید مرتضی معتقد بودند که تنها عده معدودی از روایت‌ها حجیت دارند، چنین بیانی نداشتند، بلکه ایشان همانند دیگر اخباریان معتدل به حجیت خبر واحد قایل هستند. از دیدگاه این محدثان، هر کس روایات امامان معصوم علیهم السلام را مکرر در مکرر مطالعه نموده باشد، به حجیت خبر واحد پی می‌برد. همچنین ایشان به سیره اصحاب ائمه علیهم السلام نیز استناد جسته‌اند.

۳. مبانی شناخت حدیث

پس از این که دیدگاه محدثان درباره حجیت خبر واحد پذیرفته شد، مهم‌ترین مساله فهم مبانی شناخت حدیث در نظر ایشان است که در ذیل برخی از آن‌ها ذکر می‌گردد.

۱-۳. حجیت ظواهر قرآن و استناد به آن در شرح روایات

از جمله دیدگاه‌های اخباریان افراطی، عدم حجیت ظواهر کلام است^۳ و تفسیر و تأویل

۱. یادنامه مجلسی، ج ۳، ص ۲۱.

۲. تقویم المحسنین و احسن التقویم، ص ۶۸.

۳. غایة المرام، ص ۱۰.

معنایی از آن را منحصر در امام معصوم علیه السلام می دانند. اما اخباریان میانه قصه ای دیگر دارند. ایشان علاوه بر این که ظواهر قرآن را حجت می دانند، در جای جای تفسیر و توضیح روایت ها، کلام خود را به آیات قرآن مستند می کنند و همچنین در مباحث فقهی و غیر فقهی استنباط خود را از قرآن دارند. سید نعمت الله جزایری چنین نوشته است:

اما سخن برخی اخباریان را به عدم جواز احتجاج به ظواهر قرآن که محمد امین استرآبادی و پاره ای از معاصران بدان معتقدند، قبول نداریم؛ چرا که قرآن دارای محکمات و متشابهات است و خداوند سبحان برای اعجاز و تحدی آن را نازل نموده است و اگر کتابی معنا و مفهوم نداشته باشد، زبان شماتت کفار قریش بر ما باز بود و جایز بود، بگویند: «چگونه اعجاز و تحدی برای کتابی که مفهوم و معنایی از آن درک نمی شود؛ صحیح است؟!». ^۱

۲-۳. رویکرد میانه به عقل

از دیدگاه عقل گرایان، کاربرد عقل در تحلیل روایات و برداشت از آن ها، و در بسیاری از موارد پذیرش یا رد احادیث، اساسی و محوری است. اخباریان افراطی نیز اصلاً برای عقل در پذیرش روایات جایگاهی را قبول ندارد و حتی اجتهاد و استنباط عقلی را حرام می دانند؛ اما قضیه درباره اخباریان میانه به گونه ای دیگر است؛ نه مانند خردگرایان عرصه و گستره عقل در نظرشان چنان وسیع است که حتی با وجود ضعف سندی روایات و به علت مبرهن بودن و موافقت با عقل، روایات را بپذیرند و نه مانند اخباریان افراطی که باب تحلیل عقلی را منسد می دانند.

علامه مجلسی رحمه الله از آن نقل گراهاست که با عقل گرایی از نوع فلسفه ای برگرفته از یونان به مخالفت برخاسته و از متفکران اسلامی به خاطر کرنش در مقابل این فلسفه و تحمیل آن بر آیات و روایات، به شدت انتقاد کرده است. این انتقاد اختصاص به فلسفه ندارد، بلکه ایشان در کنار فلسفه، به عرفان و به ویژه به تصوف نیز تاخته است. این امر در لایه لای بسیاری از نگاشته های این محدث بزرگ انعکاس یافته است. البته باید توجه داشت که علامه مجلسی رحمه الله با مطلق عقل گرایی هیچ مخالفتی نداشته و خود از آن دفاع کرده است. به همین دلیل است که ایشان در مقابل اخباریان [افراطی] از اجتهاد و استنباط دفاع کرده

۱. رک: نابغه فقه و حدیث، ص ۲۲۰؛ غایة المرام، مقدمه.

است و از آنان به خاطر تعطیل هرگونه عقل گرایی در برخورد با آیات و روایات انتقاد کرده است. وی در ذیل روایت «ما احد ابتدع بدعة الا ترک بها سنة»^۱ چنین گفته است:

ممکن است گفته شود که این روایات مطلق اجتهاد را نفی می کند، اما این مدعا نادرست است؛ زیرا محدثان نیز دارای نوعی اجتهادند که گاه به صواب می انجامد و گاه به خطا می رود.

وی در پاره ای از موارد، اصطلاحات فلسفی چون علت و معلول و علت تامه و استحاله تخلف معلول از علت تامه را در شرح روایات منعکس می کند؛^۲ مثل بحثی درباره قضا و قدر و امر بین الامرین.^۳ لذا، نه اخباری صرف است و از سوی دیگر، وی را نمی توان شخصیت عقل گرا و فیلسوف محض دانست؛ چه، با فلسفه، خاستگاه و نیز مدافعان فلسفه به مخالفت برخاسته است و فلسفه را علاوه بر نقدهای خود، از دودیدگاه دیگر، به نقد کشیده است.^۴ وی در عبارتی در نقد فلاسفه چنین آورده است:

و از آن جایی که راه ریاضت ها و اندیشه هایی را پیمودند و به دیدگاه های خود که به غیر قانون شریعت مقدس بود، استبداد رأی داشتند، و حقیقت این کار برای ایشان مشتبه گردید و در این راه به خطا رفتند، عقولی را اثبات نمودند و بیش از حد در این باره سخن راندند...^۵

۳-۳. نگاه دوگانه به اجتهاد

برخی از اخباریان میانه ایشان، اجتهاد را در حد معقول و استنباط احکام پذیرفته اند؛ ولی، برخی دیگر کلام های متعددی در مذمت آن گفته اند. محمد باقر مجلسی رحمته الله، اصل اجتهاد و استنباط احکام شرعی را می پذیرد و حتی معتقد است که محدثان اخباری صرف، نیز خود نوعی اجتهاد، انجام می دهند. وی در عبارتی از شرح اصول الکافی، از کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی و المقاییس، چنین آورده است:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

۲. همان جا.

۳. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول علیه السلام، ج ۱، ص ۲۵۶.

۴. همان جا.

۵. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۶. «علامه مجلسی و نقد دیدگاه های فلسفی»، ص ۷۳-۷۴.

... حاصل سخن در این باب و احادیث، نفی مذهب مصوبه است. مصوبه کسانی هستند که معتقدند شارع در هر مسأله فرعی، حکم معین ندارد، بلکه احکام را به نظر و آرای مجتهدان تفویض نموده است. لذا، حکم هر مجتهد در هر فرعی، همان حکم واقعی در حق او و در حق مقلدان اوست. از دیگر سو، تأیید و تصویبی بر مذهب مخطئه است؛ آنان که معتقدند شارع در هر فرعی، حکمی معین دارد و مجتهد پس از استقراغ و سع، گاه به حقیقت حکم می‌رسد و گاه دچار اشتباه می‌گردد و مخطئی، مصاب است؛ چه، نهایت تلاش خود را نموده است و خطا و اشتباهش مورد بخشش و مغفرت قرار می‌گیرد. اما کسی که رأی او اصابت نمود و به حکم واقعی رسیده است، دو پاداش دارد: اول، به خاطر آن‌که به حکم واقعی رسیده است؛ دوم، به خاطر اجتهاد و تلاش وی. گاه نیز گفته می‌شود که این اخبار و روایت‌ها دلالت دارد بر نفی اجتهاد به طور مطلق؛ ولی اشکال آن است که برای محدثان نیز نوعی اجتهاد وجود دارد که گاه به خطا و گاه به درست می‌رسند و هیچ راه گریزی از آن ندارند.^۱

با این وجود، ایشان و دیگر اخباریان میانه التزام ویژه‌ای به نصوص دینی دارند. او در نقد نظریه استحاله خرق و التیام و تأکید بر جسمانی بودن معراج رسول خدا ﷺ، چنین آورده است:

... آیات قرآن کریم به همراه اخبار وارد شده، دلالت بر عروج حضرت رسول ﷺ از بیت المقدس به آسمان در یک شب به واسطه جسد و جسم مبارک ایشان است. و این که این قضیه را انکار نماییم یا آن را به معراج روحانی تأویل بریم یا بگوییم در خواب رخ داده، از اندکی تتبع در آثار ائمه طاهرين (علیهم‌السلام)، یا از بی‌دینی و ضعف یقین یا فریفته شدن به تسویلات فلاسفه، سرچشمه می‌گیرد. گمان نمی‌برم درباره مطلبی از اصول دین به اندازه این مطلب خبر وارد شده باشد.^۲

اما بهانه ایشان برای عدم پذیرش خرق و التیام، برای خردمندان پوشیده نیست. زمانی که درباره آن به آیات و روایات تمسک جویند، از شبهات و اوهام سرچشمه گرفته است ... و من از برخی از علمای متأخر شیعه تعجب می‌کنم، چرا درباره مسائلی از این قبیل سستی به خرج می‌دهند؛ با وجود این که مخالفان ایشان با وجود کمی اخبار و آثار، نسبت به آن‌ها و بی‌دینی ایشان جواز رد آن را نیافته و جرأت تأویل آن را ندارند؛

۱. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۲۰۰.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۰۵.

در حالی که این ها خود را از پیروان ائمه اطهار (علیهم السلام) می دانند و روایت های صحیح آن ها چند برابر مخالفان شان است و با این حال، آثار اندک برخی از بی خردان مخالف را پیروی نموده و آن ها را در لابه لای دیدگاه علمای شیعی متدین، ذکر می کنند.^۱

از جمله علمای دیگر که در مذمت اجتهاد و آرای باطل تقریر نموده، محمد تقی مجلسی (رحمه الله) است. ایشان در فایده دهم از شرح فقیه «لوامع صاحبقرانی» - که در باب مذمت اجتهاد و آرای باطل است - چنین نگاشته است:

هیچ شک نیست در آن که حضرت سید الانبیاء و المرسلین عقل کل بود، و حق سبحانه و تعالی حقایق ملک و ملکوت را بر آن حضرت منکشف ساخته بود و اگر از آن حضرت سؤال می نمودند از اصول و فروع دین، حضرت منتظر وحی الهی بود تا آن که یهودان و نصارا از آن پیشوای انبیا سؤال نمودند، از نسبت پروردگار که از اصول دین است، حضرت سه روز جواب نفرمودند تا جبرئیل سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را آورد و بر همه عقلا ظاهر است که متبحران فضلا از تدبیر خانه خود عاجزند و هر روز اغلاط بسیار می کنند. پس این عقول ضعیفه چه دانند مراد الهی را که خواهند به این عقول اجتهاد و قیاس و استحسان را به کار فرمایند؛ مع هذا سنیان در صحاح خود اخبار در مذمت قیاس نقل کرده اند، و شیعیان در مذمت هر یک، از اخبار متواتره از رسول خدا و ائمه هدی - صلوات الله علیهم - روایت نموده اند. بلکه بسیاری از آیات و اخبار دلالت می کند بر این که هر چه را علم نداشته باشند، به آن فتوا نتوان دادن. قال الله تعالی: «اتَّقُوا لَوْ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛^۲ یعنی آیا می گوید بر حق سبحانه و تعالی آنچه را به آن عالم نیستند که: «الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛^۳ یعنی این جماعتی که دروغ بر حق سبحانه و تعالی می بندند، روی های ایشان سیاه خواهد بود روز قیامت. و مکرر فرموده است: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا»؛^۴ یعنی کیست ظالم تر از آن کسی که دروغ بر حق - سبحانه و تعالی - می بندد، و مذمت گمان فرموده است در آیات بسیار.^۵

۱. همان جا.

۲. سوره اعراف، آیه ۲۸.

۳. سوره یونس، آیه ۶۰.

۴. سوره انعام، آیه ۲۱.

۵. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۸۸-۸۹.

اودر ادامه، به این موضوع به طور مفصل پرداخته و جریان سقیفه را منشأ اجتهاد و آرای باطل دانسته است و سپس روایات متعددی از امامان معصوم علیهم السلام در مذمت اجتهاد و فتوای برمبنای عدم علم آورده است.^۱ اما نکته قابل توجه، آن است که عدم علم با ظن متأخم به علم فرق دارد که مجتهد تنها راه فرارویش جهت کسب چنین علمی است. به عبارت دیگر، وقتی برای مجتهد باب علم منسد است، عقل و شرع حکم می‌کند باب علمی را طی نماید. فیض کاشانی رحمته الله نیز از جمله افرادی است که نسبت به اجتهاد نگاه مثبت ندارد. این دانشمند کم نظیر در مقدمه الوافی چنین آورده است:

... اما راه و روش متکلمان و اهل جدل و اجتهاد هرگز تصحیح کننده اعتقاد یا اساس برای عبادت بندگان خدا نمی‌تواند باشد؛ چه، قساوت قلب به دنبال دارد و در نهایت انسان را از خداوند دور می‌کند و شک و تردید را در او رشد داده و آن را زیاد می‌کند.^۲

وی در جای دیگری از مقدمه الوافی، در ضمن برشمردن صفات راویان حقیقی شیعه، آنان را چنین معرفی می‌کند:

... و در استناد احکام شرعی به ائمه اطهار علیهم السلام به تخریج رأی به واسطه تأویل مطالب متشابه و حصول ظن و گمان به استعانت جستن از اصول اختراعی که اجتهاد نامیده‌اند، استناد نمی‌کنند. همچنین به اتفاق آرای مردم که اجتهاد نامیده می‌شود و جمهور از عامه آن را انجام می‌دهند، تکیه نمی‌کنند؛ چه، همه این‌ها از طرف ائمه اطهار علیهم السلام و صاحب شریعت به استناد آیات صریح قرآن و روایات صحیح ممنوع است و حتی منع از همه این امور در مذهب ایشان معروف است؛ چنان که طایفه‌ای از فریفتن بدان تصریح کرده است. سپس مدت ظهور و حضور امامان معصوم علیهم السلام به پایان رسید و ارتباط سفیران ایشان میان شیعیان به پایان رسید و غیبت به طول انجامید و اختلاف شدت گرفت و دولت باطل امتداد یافت و شیعیان با مخالفان آمیختند و در سنین کودکی با کتاب‌های ایشان مانوس گردیدند؛ چرا که آموزش آن‌ها در مدارس، مساجد و دیگر مراکز آموزشی امری متداول بود. چون پادشاهان و رؤسای دولت هم‌کیش آن‌ها بودند و مردم نیز همراه پادشاهان بودند و مردان دولت نیز با ایشان در مدارس دینی رفت و آمد داشتند و کتاب‌های آن‌ها را که درباره اصول فقه

۱. همان، ج ۱، ص ۸۹-۹۸.

۲. الوافی، ج ۱، ص ۹.

تصنیف کرده بودند، مطالعه کردند؛ کتاب‌هایی را که برای راحتی اجتهادهای خود نگاشته بودند. پس برخی از آن‌ها نیکو دانستند و برخی را نادرست شمردند و این باعث شد که کتاب‌هایی محکم بنگارند و به روش عامه در آن‌ها بحث کردند و مطالبی که رسول خدا ﷺ و ائمه طاهرین علیهم‌السلام نیاورده بودند را آوردند و مسائل زیادی را به وجود آوردند و راه حقیقت را بر مردم مشتبه ساختند.^۱

وی در ادامه توضیح داده است که این روند باعث گردید که احکامشان با یکدیگر متشابه گردد و کم کم به جواز اجتهاد و حکم به رأی و وضع قواعدی جهت استنباط احکام و تأویل متشابهات و اجماع رسیدند. جان کلام، این که فیض به شدت اجتهاد را رد نمود است.^۲

۴. پذیرش تقسیم رباعی حدیث

از جمله ویژگی‌های اخباریان افراطی، نپذیرفتن تقسیم‌بندی چهارگانه حدیث است؛ ولی اخباریان میانه آن را پذیرفته‌اند. پس از تقسیم‌بندی متقدمان شیعه - که حدیث را به دو قسم صحیح و ضعیف تقسیم می‌نمودند - تا زمان سید بن طاووس رحمته‌الله همین تقسیم‌بندی وجود داشت. حدیث صحیح در دیدگاه متقدمان، حدیثی بود که با توجه به امارات و قراینی اطمینان حاصل شود که سخن از امام علیه‌السلام صادر شده است و اگر چنین نبود، حدیث ضعیف است. برخی از این امارات - که شیخ بهایی در مشرق الشمسین به ذکر تمامی آن‌ها می‌پردازد - عبارت‌اند از:

۱. تکرار حدیث در یک یا چند اصل به طرق مختلف و اسانید معتبر؛^۲ وجود حدیث در اصل یکی از اصحاب اجماع، مثل: زراره و محمد بن مسلم؛^۳ وجود حدیث در اصلی که بر امام علیه‌السلام عرضه شده است و امام علیه‌السلام مؤلف آن را مورد مدح و ستایش قرار داده‌اند؛ مثل کتاب عبید الله حلبی که بر امام صادق علیه‌السلام عرضه شده است.^۴

و قراینی از این دست. اولین بار تنویر چهارگانه حدیث توسط سید بن طاووس مطرح گردید و علامه حلی آن را تکمیل نمود. حدیث صحیح از نظرایشان، حدیثی است که در تمام طبقات متصل السند است و همه راویان عادل، ضابط و امامی هستند. اخباریان میانه این تقسیم‌بندی

۱. همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵.

۲. همان جا.

۳. کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۳۹-۴۲.

را پذیرفتند. برخی از نشانه‌های پذیرش این تقسیم‌بندی توسط وی، ذکر می‌گردد:

۱. امارات و نشانه‌هایی که برای قدما وجود داشته به هیچ روی برای متأخران وجود نداشته است و علمای متأخر خود این قضیه را پذیرفته‌اند و این تقسیم‌بندی را در آثار خود به کار برده‌اند. علامه محمدتقی مجلسی رحمته‌الله در دو اثر خود به نام روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه و لوامع صاحبقرانی، مشهور به شرح فقیه، هر زمان قصد نقل روایت دارد، ابتدا درجه صحت سند آن را با توجه به تقسیم‌بندی متأخران ذکر می‌کند و سپس به ذکر حدیث می‌پردازد. فرزند وی محمدباقر مجلسی رحمته‌الله در شرح اصول کافی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول علیه‌السلام، در ابتدای همه احادیث نتیجه بررسی سندی حدیث را ذکر نموده است و بر این اساس، روایات ضعیف، حسن و موثق زیادی ذکر کرده است و حال آن‌که از دیدگاه مرحوم کلینی و یا مرحوم صدوق، همه روایات مذکور در این دو اثر صحیح‌اند.

۲. افرادی چون شیخ محمد رحمته‌الله صاحب منتقى الجمان فی احادیث الصحاح و الحسان، شهید ثانی رحمته‌الله و برخی دیگر از عالمان این عصر، این تقسیم‌بندی را در کتاب‌های اصطلاحات حدیثی خود ذکر کرده‌اند و حتی این تقسیم‌بندی را معیاری در تعامل با حدیث قرار داده‌اند.

۳. بسیاری از محدثان اخباری میانه این دو نوع تقسیم‌بندی را در آثار خود نقل کرده‌اند. محدث جزائری رحمته‌الله در مقدمه کشف الاسرار فی شرح الاستبصار تلاش علامه حلی رحمته‌الله را مورد ستایش قرار می‌دهد:

... آنچه علمای متأخر شیعه را به این سمت کشاند تا اصطلاح و معنای جدیدی درباره تعریف حدیث صحیح وضع کنند، آن است که اصول اربعماه حدیثی از بین رفتند و کتبی که متقدمان بدان اعتماد داشتند، در دسترس ایشان نبود. لذا، احادیث مأخوذ از منابع مورد اعتماد با دیگر منابع برای آن‌ها مشتبه گردید و احادیث تکراری در اصول اربعماه با دیگر احادیث برای آنان مشتبه شد و امکان این‌که همانند علمای متقدم برای شناخت حدیث معتمد و غیر معتمد پیش‌روند، نبود. پس نیازمند وضع قانون جدید شدند. خداوند ایشان را به واسطه خوبی که در حق ما روا داشتند، مطالب دیریاب را برای ما نزدیک نمودند و چیزی را برای ما آسان ساختند که اگر لطف ایشان نبود، درک نمی‌کردیم...^۱

۱. کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۳۹-۴۰.

اما با این وجود که اخباریان میانه تقیسم ثنایی را نپذیرفته بودند، اما نظرات متأخرین را در تصحیح و تضعیف حدیث قبول داشته و به آن عنایت خاص داشته اند.

از طرف دیگر، برخی از محدثان اخباری میانه در قرن یازدهم تقسیم ثنایی را پذیرفته و روشی را که سید بن طاووس رحمه الله و علامه حلی رحمه الله بنا نهاده اند، مورد انتقاد قرار داده اند. در ذیل دو نمونه ذکر می گردد:

نمونه اول. از جمله این محدثان، فیض کاشانی رحمه الله است. وی در مقدمه اثر معروف خود به نام الوافی، در مقدمه ای با عنوان «توقیف»، ابتدا به بیان تعریف صحیح، حسن و موثق پرداخته و سپس اصطلاح متقدمان در این باره را ذکر کرده است. در ادامه، به بیان بیش از ده مورد از امارات و قرائنی که متقدمان در تصحیح روایت ها مد نظر داشته اند، پرداخته و سپس چنین آورده اند:

... اگر راه و شیوه قدما صحیح باشد، پس این اصطلاح متأخران نیازی را بر طرف نمی کند، با وجود این که مدار احکام شرعیه امروز بر مبنای اصول اربعه است که از طرف مصنفان آن ها، شهادت داده شده، صحیح اند و جای تردیدی در این مطلب نیست. پس اگر به شهادت آن ها بر صحت کتاب هایشان اعتمادی نیست، پس نباید به شهادت ایشان و امثال آن ها در جرح و تعدیل اعتماد نمود و میان این دو امر هیچ فرقی نیست. و غیر از این، اگر راوی دارای فساد عقیده باشد، ولی در مذهب خود صادق و راست گو باشد، نقل از او چه اشکالی دارد و یا این که راوی ممدوح باشد و اندکی در نقل روایت مسامحت به خرج دهد. از طرف دیگر، بسیاری از راویان، دارای جلالت شأن هستند و از مشایخ مشایخ مشهور ما هستند و زیاد از ایشان نقل روایت شده است، و در کتاب های جرح و تعدیل مدح و قدحی از آنان ذکر نشده است؛ ولی با این وجود، حدیث ایشان باید ضعیف تلقی گردد، با این که مشایخی که این اصطلاح را ایجاد کرده اند، خود راضی به چنین مطلبی نیستند. از جمله آن ها، احمد بن محمد بن حسن بن ولید است که از جمله مشایخ، شیخ مفید است و واسطه میان او و پدرش است و از او بسیار روایت کرده است. نمونه دوم، احمد بن محمد بن یحیی العطار از مشایخ شیخ صدوق است و از او بسیار نقل حدیث کرده است، و واسطه میان او و سعد بن عبدالله است. نمونه سوم، حسین بن حسن بن ابان، از مشایخ محمد بن حسن بن ولید و واسطه میان او و حسین بن سعید است. نمونه

چهارم، ابی الحسین علی بن ابی جید، از مشایخ شیخ طوسی و نجاشی و واسطه میان او محمد بن حسین بن ولید بوده است. نمونه پنجم، ابراهیم بن هاشم قمی که صاحب الکافی بسیار از او به واسطه فرزندش علی نقل حدیث نموده است و کسی است که اول بار حدیث کوفیان را در قم نشر داد و مثال‌های دیگری از این قبیل. خلاصه مطلب، این‌که در جرح و تعدیل و شرایط آن دو اختلافات و تناقض‌ها و اشتباهاتی وجود دارد که امکان رفع آن‌ها نیست؛ به طوری که نفس آدمی اطمینان یابد و این امر بر کسی که آگاه بر این امورات باشد، پوشیده نیست. پس بهتر آن است که بر طریقه قدما توقف کنیم و هیچ اعتنایی به این اصطلاح جدید و تازه نکنیم و از این تنگناها خود را برهانیم.^۱

نمونه دوم. محمدتقی مجلسی رحمته الله نیز در مقدمه لوامع صاحبقرانی بحث مفصلی در این باره دارد که ابتدا به ذکر قرآینی که علمای متقدم داشته‌اند، می‌پردازد، و مثال‌های متعددی برای آن ذکر می‌کند. سپس دیدگاه خود را درباره این دو صحت چنین بیان می‌دارد:

و لیکن هیچ دغدغه‌ای نیست که اخباری که این سه عظیم الشان در این چهار کتاب نقل کرده‌اند، از آن کتب برداشته‌اند. محمد بن بابویه در این جا، و در فهرست ذکر کرده است. و شیخ الطائفه نیز در آخر تهذیب و استبصار نقل کرده است. محمد بن یعقوب کلینی اگر چه نگفته است که از آن کتب نقل کرده‌ایم، ولیکن از تتبع ما، جزم، بلکه یقین به هم رسیده است که از آن کتب روایت کرده است، به وجوه بسیار، از آن جمله خبری که شیخ صدوق، و شیخ الطائفه مثلاً از کتاب حسن بن محبوب، یا حسین بن سعید روایت کرده‌اند به اساتید خود به همین کتب، و همان خبر را کلینی روایت نموده است به همان سند و غیر آن، از ایشان به همان متن. و جزم داریم که جمعی که در سند کتاب‌های ایشان ذکر کرده است، مشایخ اجازه این کتاب‌ها بوده‌اند و به واسطه اتصال سند ذکر کرده‌اند، چون قریب العهد و الزمان بودند به ایشان. یقیناً کتب آن مشایخ نزد ایشان مثل این کتاب‌ها بوده است نزد ما، که همه علم داشته‌اند که آن کتب از آن مشایخ بوده است. و جمعی از متأخرین اصحاب - رحمهم الله تعالی - به واسطه عدم تتبع این معنا را نیافته بودند که حکم به ضعف بسیاری از اخبار کرده‌اند؛ با آن که محمد بن یعقوب رحمته الله در دیباچه الکافی ذکر کرده است که اخبار الکافی از آثار

صحیح‌ه است از اهل البیت - صلوات الله علیهم - . و ابن بابویه نیز حکم به صحت این اخبار نموده است. و جزم داریم که صحتی که ایشان می‌گویند، آن است که یقیناً معصوم فرموده‌اند، و صحت نزد متأخرین این معنا دارد که راویان ثقة و معتمدند، و گاه باشد که ظن نیز به هم نرسد از این خبرها به اصطلاح ایشان. پس معنای کلام این دو بزرگ این است که یقیناً این خبرها از معصوم است که گویا ایشان از معصوم شنیده‌اند. و هیچ دغدغه‌ای نیست که حکم به صحت ایشان بهتر است از حکم به صحت متأخرین. و آن که رعایت اصطلاح متأخرین کرده‌ایم، از آن جهت است که چون اکثر فضلا به طریقه ایشان مأنوس شده‌اند، موجب تنفر ایشان نشود؛ با آن‌که در وقت معارضه احادیث به واسطه ترجیح به اصحیت فایده دارد؛ چنان‌که در مقبوله عمر بن حنظله گذشت. و هر که تتبع کند، خواهد دانست آنچه را ذکر کرده‌ام، بلکه ظاهر می‌شود از بسیار جا که ابن بابویه حدیث غیر صحیح را در هیچ کتابی از کتاب‌های خود نقل نکرده است؛ چنان‌که در کتاب عیون اخبار الرضا حدیثی نقل می‌کند در جمع بین الاخبار، بعد از آن ذکر می‌کند که در سند این حدیث محمد بن عبدالله مسمعی هست، و شیخ ما محمد بن الحسن بن الولید به او بی‌اعتقاد بود، و من از این جهت این حدیث را نقل کردم در این کتاب که من این حدیث را بر شیخ خواندم در کتاب سعد بن عبدالله، شیخ تقریر نمودند، به واسطه آن‌که به سندهای دیگر به شیخ رسیده بود، بنابراین، من نقل نمودم، و اگر نه، هر چه شیخ ما به آن اعتقاد ندارد، من آن را ذکر نمی‌کنم. و گمان ما آن ست که شیخ او بسیار از حد در رفته است در دقت رجال، مع هذا هر گاه این مقدار دقت نموده باشند، دقت ما بعد ایشان بی‌وجه است. و شیخ الطائفه نقل کرده است که صدوق نقد رجال و حدیث به مرتبه کرده است که فوق آن متصور نیست، و هم‌چنین محمد بن یعقوب کلینی تا آن که کلینی الکافی را در عرض بیست سال تصنیف نمود، که می‌خواست که هر خبری که در آن جا نقل کند، علم داشته باشد که از معصوم است. و بسیار است که کلینی خبری را مرسلاً روایت می‌کند، و همان خبر را ابن بابویه یا شیخ طوسی به اسانید صحیح‌ه کثیره، روایت کرده‌اند در کتب خود. و در روضة المتقین در اکثر جاها به آن اشعار نموده‌ام. بلکه بسیار جا هست که متأخرین علما حکم کرده‌اند که در این باب حدیثی نیست، یا حدیث صحیحی نیست به اصطلاح ایشان، بنده ذکر کرده‌ام احادیث صحیح در آن باب و ان شاء الله تعالی به همه اشعار خواهد شد در این شرح؛

چنان که در روضه به آن اشعار نموده‌ام، و استدعای بنده از فضلا آن است که آنچه بنده نقل می‌کنم، به آن رجوع نمایند مکرر تا خاطر ایشان جمع شود.^۱

خلاصه مطلب، این که برخی از محدثان، نظیر فیض کاشانی رحمته‌الله، محمدتقی مجلسی رحمته‌الله این تقسیم‌بندی را نپذیرفته‌اند و مکفی نمی‌دانند و حتی فیض، آن را مخل می‌داند و برخی از دیگر محدثان، نظیر محدث جزایری رحمته‌الله این تنويع را مفید برای محدثان می‌دانند.

۵. پذیرش وجود تعارض غیر مستقر در روایات

روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام در حالت کلی ارتباطشان با یکدیگر سه گونه است: ۱. هیچ گونه تعارضی با یکدیگر ندارند و همدیگر را تأیید می‌کنند؛ ۲. کاملاً با یکدیگر مخالف‌اند؛ به طوری که جای هیچ گونه جمع میان آن دو نباشد (تعارض مستقر)؛ ۳. ظاهراً مخالف‌اند، ولی با نگاه عمیق و بررسی موشکافانه قابل جمع‌اند (تعارض غیر مستقر).

در روایات امامان شیعه علیهم‌السلام از دسته سوم موارد زیادی وجود دارد، و کار محدثان جمع میان این گونه از روایات است. بحثی که در این جا شکل می‌گیرد، آن است که همه اخباریان میانه این مبنا را در تعامل با روایت پذیرفته‌اند و در شرح مقبوله عمر بن حنظله درباره آن به بحث پرداخته‌اند. در ذیل پاره‌ای از عبارات ایشان در این موضوع ذکر می‌گردد: دیدگاه اول. دیدگاه محمدتقی مجلسی رحمته‌الله است. وی ابتدا علل و انگیزه‌های اختلاف روایات را ذکر نموده و سپس به بیان مقبوله عمر بن حنظله و شرح آن و توضیح چند روایت دیگر پرداخته است:

و چون سابقاً مذکور شده که به واسطه تقیه از سلاطین جور اخبار به عنوان تقیه از ائمه معصومین علیهم‌السلام صادر شده است، و گاه هست که به واسطه قلت تدبیر روات یا عدم حفظ ایشان یا به واسطه فسق ایشان اخبار مختلفه وارد شده است، و وجوه دیگر که ان شاء الله در مواضع اختلافات بیان خواهد شد. بدان که محدثان ما دو طایفه‌اند: طایفه‌ای به هر خبر صحیحی که به ایشان رسد، عمل می‌کنند، و اگر دو خبر مختلف باشد، می‌گویند مکلف مخیر است در عمل به هر یک که خواهد، به واسطه اخباری که از ائمه معصومین علیهم‌السلام به ایشان رسیده است: «بایهما اخذت من باب التسلم وسعک؛ یعنی هر یک از این دو خبر مختلف که عمل نمایی از بابت تسلیم جایز

۱. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹.

است تو را»؛ یعنی مقام اطاعت و فرمان برداری آن است که هر چه بفرمایند، سخن شنو باشی، و کاری نداشته باشی که چرا مختلف گفته اند؛ چون وجوه اختلاف بسیار است. بسا باشد که تو چیزی را سبب اختلاف نمایی که نه چنان باشد، و در آن صورت، افترا بر ایشان بسته باشی، و وجوه دیگر که ظاهر خواهد شد. و از این طایفه است شیخ اجل اعظم محمد بن یعقوب کلینی رحمته الله. و طایفه دیگر می گویند که از حضرت ائمه معصومین علیهم السلام در جمع بین الاخبار دیگر وارد شده است. پس باید که میان این اخبار نیز جمع کنیم. پس عمل به تخییر در صورتی است که از هیچ وجه جمع نتوان کرد، و چون کلینی قابل به تخییر است، در این جا نیز به تخییر قابل است از موثق که علما آن را قبول نموده اند و عمل به آن کرده اند، به واسطه مویداتی که این خبر را بوده و جزم به صدور این خبر از معصوم - صلوات الله علیهم - ایشان را حاصل شده است و ارباب حدیث این خبر را همگی در کتب خود ذکر کرده اند و کلینی و ابن بابویه حکم به صحت آن کرده اند. از عمر بن حنظله که او گفت: سؤال کردم از حضرت امام جعفر صادق - صلوات الله علیه - که هر گاه در میان دو کس از شیعیان منازعه باشد در دینی یا میراثی و محاکمه پیش سلاطین جور یا قاضیان به غیر حق برند، آیا حلال است؟ حضرت علیه السلام فرمودند: هر کس محاکمه به سوی ایشان برد، در امر حقی یا باطلی، چنان است که محاکمه به طاغوت برده باشد و طاغوت بت است یا شیطان. و هر چه به حکم ایشان از خصم می گیرد، حرام است، و اگر چه حق او ثابت باشد. چون به حکم باطل گرفته است، حق او نمی شود و حال آن که حق سبحانه و تعالی امر نموده است که کافر شوند به طاغوت؛ در آن جا که فرموده است: «یریدون ان یتحاكموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به»^۱؛ یعنی اراده دارند که محاکمه خود را به طاغوت برند و حال آن که مأمورند که به آن کافر شوند؛ یعنی رجوع به ایشان نمایند، و اعتقاد به ایشان نداشته باشند و مراد از طاغوت در آیه حکام جورند.^۲

وی دو روایت مفصل ذکر کرده به عنوان نمونه و بقیه روایت ها را در روضة المتقین آورده است. در ذیل چند نمونه از عملکرد وی در جمع میان روایات ذکر می گردد:

۱. سوره نساء، آیه ۵۹.

۲. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۵۸-۵۹.

اول. در پاره‌ای از موارد، اگر روایتی با روایت‌هایی متعارض بود که دارای کثرت و صراحت بود، روایت پذیرفته نمی‌شد. علامه محمد تقی مجلسی رحمته الله در روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه در ذیل این روایت که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «... ان فاطمه علیها السلام جعلت صدقاتها لبنی هاشم و بنی المطلب»، در ذیل، بحث مفصلی چنین آورده است:

... خروج از عمل به اخبار متکثر و متعدد به مجرد خبر واحدی که مفاد آن صراحت ندارد، محل اشکال است و اخباری که در گذشته ذکر شد، آنچه را شیخ در روایت صحیح از ابن سنان از امام صادق علیه السلام روایت کرده است، تأیید می‌نماید. امام صادق علیه السلام فرمودند: «... لاتحل الصدقة لولد العباس ولا لنظرانهم من بنی هاشم و غیرها من الاخبار...»^۱.

وی این روایت را با عنایت به روایت‌های زیادی که غیر از این مفاد را دلالت می‌کند، نپذیرفته است.

دوم. ایشان در وقت تعارض، یکی از راه حل‌های مهم را تقیه دانسته است؛ البته در صورتی که با احادیث متواتر و محکم در تعارض نباشد. ایشان تقیه را حتی در برخی از احادیث که به مرز تواتر هم رسیده باشد، نفی نمی‌کند. وی درباره سهو النبی صلی الله علیه و آله، پس از طرح مطلب شیخ صدوق، می‌نویسد:

... هر چند سهو در احادیث بسیار واقع شده است، لیکن آنچه به ما رسیده، به حد تواتر نرسیده است و بر تقدیر تواتر، ممکن است محمول بر تقیه باشد، با آن که حدیث معارض نیز دارد.

یا در شرح حدیث متواتر غسل زیارت می‌نویسد:

از غسل زیارت سؤال کردند که آیا زیارت غسل دارد؟ فرمودند: نه، و محمول است بر تقیه یا نفی وجوب؛ چون غسل زیارت متواتر است.

هم چنین درباره حدیث مخالف با قرآن درباره سهم خمس نوشته است:

... در این جا سهم پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر نشده و ظاهر این است که به علت تقیه است.

و در ادامه می‌نویسد:

مؤید تقیه است؛ زیرا هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله سهم خدا را دریافت می‌کند، چگونه است

۱. روضه المتقین، ج ۳، ص ۱۰۵.

که سهم خویش را نمی‌گیرد.

دیدگاه دوم. دیدگاه فیض کاشانی^۱ است. وی بحث جالبی درباره شرح برخی از بخش‌های مقبوله عمر بن حنظله نموده است و در عبارات وی نقد ضمنی بر اصولیان و مجتهدان وجود دارد. عبارت وی چنین است:

ای کاش می‌دانستید چگونه از یادشان رفته است که چگونه گره‌های این مشکلات را از ضمیر وجودشان بازکنند. یا چگونه از ایشان پنهان مانده، به چه شکل اصول و مبانی این شبهات را از نهادشان برکنند. آیا حدیث تثلیث را - که مشهور و مستفیض و مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است - نشنیده‌اند که تضمین کننده ابهام در برخی احکام است: «ان الامور ثلاثة بین ریشه و بین غیبه و امر مشکل یُرَدُّ حکمه الی الله و رسولہ»^۱ و آیا تجویز نکرده‌اند که در ابهام برخی از احکام، حکم و مصالحی است، با وجود این که آن حکم ممکن است شناخته شود یا آنچه شناخته نشود بیشتر باشد. اجتهاد برای این مشکل دردی را دوا نمی‌کند؛ چرا که پس از آن شبهات باقی می‌ماند، اگر زیاده‌تر نگردند، بلکه زیاده‌تر و زیاده‌تر می‌گردند. آیا گمان نموده‌اند که با اجتهاد خودشان از آن شبهات رهایی خواهند یافت، بلکه با ازدیاد نظر از آن دور می‌شوند؟ آیا گمان می‌برند با گمان به دور راه می‌رسند، خیر بلکه راه سومی نیز هست و از آن نجات نمی‌یابند. آیا در این سخن خداوند تدبیر نموده‌اند: «... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^۲ آیا گوش‌هایشان این ندا را نمی‌دهد که مقصود از راسخان در علم انمه طاهرین‌اند؟ خیر، ایشان از احادیث امامان معصوم^{علیهم‌السلام} که تضمین کننده چگونگی ترجیح میان روایات میان تعارض آن‌ها و اثبات تخییر در عمل، زمانی که تعارض جریان ندارد و این که خبری که اوثق نقل می‌کند و موافق قرآن است و با آرای مخالفین دورتر است، پذیرفته می‌شود. سپس تخییر از باب تسلیم مطلق، و آیا به آن‌ها یا شما نرسیده است: «بابهما اخذت من باب التسليم وسعك»^۳ آیا بر ایشان پوشیده شده است که سخن معصوم^{علیهم‌السلام} به واسطه شنیدن در حضور ایشان یا حافظه و قلب افراد ثقه

۱. در منابع دیگر چنین آمده است: «... و انما الامور ثلاثة امر بین ریشه فیتبع و امر بین غیه فیجتنب، و امر مشکل یرد

علمه الی الله و رسولہ» (بحار الأنوار، ج ۱ ص ۶۸).

۲. سوره آل عمران، آیه ۷.

۳. مراد وی این است که از باب اطاعت‌پذیری و تسلیم، نه اجتهاد.

یا دفاتر ایشان در زمان غیبت، شناخته می‌شود و به هیچ روی دیدگاه‌های دیگر، چه مخالف و چه موافق، را به آن نمی‌توان ضمیمه کرد. آری، گاه حدیثی است که شیعیان بر نقل یا عمل به مضمون آن اتفاق نظر دارند، به حدی که از طرف آنان و در میان آنان مشهور می‌گردد و این حدیث اصطلاحاً «مجمع علیه» است؛ چنان که در سخن امام صادق علیه السلام آمده است، در حدیث ترجیح میان روایات متعارض «خذ بالمجمع علیه بین اصحابک فان المجمع علیه لاریب فیه» و این معنای اجماع صحیح است که در کلام قدما مشتمل بر قول معصوم علیه السلام بوده است، نه چیز دیگری. اگر آنان متشابه را به حال خود واگذار می‌نمودند و در آن تصرف نمی‌نمودند و درباره آنچه خداوند ساکت گذاشته، ساکت بودند و آنچه را خداوند مبهم گذاشته، مبهم می‌گذاشتند و احکام را بر سه دسته قرار می‌دادند: در متشابه احتیاط می‌کردند و علم آن را به خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم واگذار می‌نمودند و در متعارض اختیار می‌کردند و در متناقض وسعت می‌نمودند، چنان که در نصوص وارد شده از ائمه طاهرين علیهم السلام چنین آمده است، سخن ایشان یکی می‌شد و کلام و گفتار هم‌گامی داشتند و فقیهان موفق می‌بودند و احادیث ائمه طاهرين علیهم السلام خود را نقل می‌نمودند، نه این که دشمن هم باشند و از نصوص سرباز زنند.^۱

مرحوم فیض کلیت جمع میان روایات را قبول دارد، ولی شیوه‌ای که دارد، با دیگران متفاوت است و براین عقیده است که در همه موارد نباید میان روایات جمع کرد. دیدگاه سوم. دیدگاه محدث جزایری رحمته الله است. ایشان در جوهره چهارم کشف الاسرار فی شرح الاستبصار به نام «الجوهرة الرابعة فی العمل بأحد الخبرین عند التعارض» چنین آورده است:

بدانید اگر خبری بر ما وارد شد، اگر حکم آن ضرورتاً از دین به واسطه نص قاطع یا اجماع وارد شد، عمل به آن واجب است و آنچه مخالف دین است را باید کنار گذاشت، مگر مواردی که برای تقیه یا موارد این چنین است. و اگر حکمش از این موارد نباشد و خبر معارضی نداشته باشد، عمل به آن واجب است. در صورتی که تعارض باشد، با عنایت به مقبوله عمر بن حنظله و روایات دیگر، روایت عادل‌تر، باورع‌تر، فقیه‌تر و صادق‌تر مقدم است. و اگر از جهت وجود و عدم یکسان باشند، آن که راویانش بیشترند، مقدم است. و اگر با وجود این هم مساوی بودند، مشهورترین آن‌ها از جهت نقل در کتب اصحاب. و برخی هم گفته‌اند مشهورترین از لحاظ

۱. الوافی، ج ۱، ص ۱۶-۱۸.

فتوایی، مقدم است. همه مرجحات از جهت اعدلیت، اکثریت در روایت و شهرت نقلی یا فتوایی یا عدم آن‌ها با تتبع و نقل ثقة با این شرط که مخالفی نداشته باشد، به دست می‌آید. در این صورت‌های مذکور، اگر بتوانیم حدیث مخالف را تأویل نماییم و آن را به معنای مورد عمل ببریم، بسیار خوب است؛ چنان که سیره شیخ طوسی در تأویل‌هایش برای احادیث بسیار دور از همدیگر، چنین است و کمتر حدیث را رد کرده است؛ گر چه به تأویلاتی که دور از لفظ هستند. و اگر چنین میسر نشد، یا باید رد نمود و یا تسلیم بود. و اگر باز هم شرایط یکسان بود، آنچه موافق قرآن و سنت و مخالف رأی عامه است را باید پذیرفت. اگر باز هم شرایط یکسان وجود داشت، ولی با همدیگر مخالف نبودند، آنچه مخالف عامه است را باید عمل نمود. و اگر باز شرایط یکسان بود، یعنی مضمون یکی از خبرها مخالف بعضی از فرقه‌های عامه بود یا در نزد عامه به طور قطعی مشخص نبود و مضمون حدیث دوم مخالف برخی دیگر از احادیث بود و در نتیجه، مضمون دو خبر از جهتی با عامه مخالف بود، آنچه را که مخالف تمایل قلبی قاضیان و حاکمان ایشان است را باید عمل نمود.^۱ و این نیازمند تحقیق و تفحص تمام و کمال است؛ چرا که اعصار امامان علیهم‌السلام، ظالمان متفاوت بوده‌اند. لذا، احکام نیز به علت تفاوت علمای هر عصر از این اعصار، نیز متفاوت است و ائمه طاهرين علیهم‌السلام با همه آن‌ها در تمام اعصارشان بوده‌اند و چه بسا حکمی در یک عصر شهرت داشته و در عصر دیگر شهرت نداشته است و جز کسی که احوالات ایشان را تتبع کند، کسی آن را نمی‌داند. اگر در این مورد نیز شرایط یکسان بود، هر چه از امام متأخر علیه‌السلام آمده است، اولویت دارد؛ چرا که ایشان بیشتر از همه به مواضع کلام پدران پاکشان علیهم‌السلام آگاه‌ترند و اگر باز شرایط یکسان بود، عمل کننده مخیر است، از باب تسلیم،^۲ به هر یک عمل نماید؛ خواه در عبادات باشد یا دیگر موضوعات. به نسبت به این زمان، نظر شاذی نیز وجود دارد که در عبادات تخییر مجزاست؛ ولی در سایر موضوعات مجاز نیست.^۳

۱. در مقبوله عمر بن حنظله نیز آمده است: «... ینظرالی ما هم الیه امیل حکامهم وقضاتهم فتیرک و یوخذ بالاخر»

(وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۸، ص ۷۵)

۲. به خاطر عمل به آنچه در مکاتبه محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری به صاحب الزمان علیه‌السلام است: «و بایهما اخذت من

باب التسلیم کان صواب» (همان، ج ۱۸، ص ۷۶).

۳. کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۴۷-۴۹.

۶. توجه به علم رجال

از ویژگی‌های اخباریان افراطی، انکار و رد علم رجال است. به عکس ایشان، اخباریان میانه علاوه بر این که این علم را قبول دارند، در این باره نیز آثار مفیدی نگاشته‌اند. مولا عنایت الله قهپایی^۱ نیز بر کتب رجالی حاشیه‌نگاری نموده است. محمدتقی مجلسی^۲ در مقدمه لوامع صاحبقرانی و روضه المتقین و نیز در ضمن شرح، فواید رجالی زیادی ذکر نموده است؛ ضمن این که تنويع حدیث علامه حلی^۳ را اجمالاً پذیرفته است. علامه محمدباقر مجلسی^۴ ضمن نگارش کتابی به نام الوجیزة فی الرجال، در کتاب مرآة العقول تمامی اسانید را از لحاظ درجه صحت بررسی و نتیجه بررسی خود را ذکر نموده است. البته نباید از نظرپنهان داشت که بحث‌های ایشان به قوت بحث‌های اصولیان نیست، ولی نکته مهم در این جا، نوع نگاه آنان به علم رجال است.

ایشان در این باب نگاه میانه‌ای دارند. علامه محمدباقر مجلسی^۵ در شرح روایت «اعرفوا منازل الشيعة علی قدر روايتهم عنا» چنین آورده است:

... این سخن گهربار امام معصوم^۶ به معنای کیفیت و کمیت یا اعم از آن دو است، که به نظر، این معنا ظاهر است. این راه در جهت شناخت راویان، غیر از آن چیزی است که صاحبان کتب رجالی ذکر نموده‌اند، که در این باره قوی‌تر و مفیدتر است؛ چرا که برخی از راویان را می‌بینیم که روایاتشان ضبط و بدون تشویش است؛ مثل: زرارہ بن اعین، محمد بن مسلم و افرادی از این قبیل. برخی دیگر چنین نیستند [یعنی روایاتشان دارای تشویش است]؛ مثل: یحیی بن عمار سبابی. همچنین روایات برخی از اصحاب خالی از تقیه است؛ مثل علی بن جعفر. برخی دیگر بیشتر بر تقیه حمل شده است؛ مثل سکونی و امثال او. از طرفی، برخی از راویان مطالب بلند بالا، پیچیده و اسرار زیادی را نقل نموده‌اند؛ مثل هشام بن حکم و مفضل بن عمر و در روایات دیگران چنین چیزی وجود ندارد. برخی دیگر روایات زیادی نقل نموده‌اند که نشان از نهایت توجه آنان به علوم دینی دارد و برخی دیگر این گونه نیستند. فهم همه این موارد نیازمند تتبع کامل در مصادر روایی است.^۱

عبارت بالا مؤید این معناست توجه صرف ایشان نیز به علم رجال نیست، ولی علم رجال

۱. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۷۱.

را رد ننموده‌اند. درباره آرای و دیدگاه‌های رجالی ایشان نیز مقالاتی با عنوان «آرای درایه الحدیث و رجالی در بحار الأنوار» نگاشته شده و در کتاب یادنامه مجلسی، جلد دوم چاپ شده است. همچنین آقای محمد رضا جدیدی نژاد مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به مبانی مجلسی اول در حدیث و رجال» نگاشته که در فصلنامه علوم حدیث، شماره بیست و هشتم چاپ شده است. این محدثان در حوزه شناخت ذات و وصف راویان و نیز قواعد رجالی، مطالب بسیار مفیدی ارائه نموده‌اند. در ذیل مواردی به عنوان نمونه ذکر می‌گردد:

۱-۶. قواعد رجالی

محدث جزایری رحمته الله در مقدمه جلد دوم کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، در جوهره پنجم کتاب، تحت عنوان «فی رویه المشایخ عن المجاهیل» چنین آورده است:

بدان بزرگان اساتید ما - که رضوان الهی بر ایشان باد - از کسانی نقل حدیث نموده‌اند که در کتاب‌های رجال ذکر نشده‌اند و بر اساس روش مشهور در تقسیم‌بندی حدیث، آن را در زمره مجاهیل باید شمرد، اما از پژوهش و تحقیق در کتاب‌های دانشمندان متقدم، خلاف این دیدگاه به دست می‌آید که روایت عادل ثقه از کسی که حال رجالی او مجهول است، حسن حال او را نشان می‌دهد و حدیث او از جمله احادیث صحیح است. و این دیدگاه محکم‌تر است؛ چون عبارات توثیق، فقط در عباراتی خاص منحصر نمی‌گردد، بلکه فراتر از آن از سخن وی و آنچه در حکم آن است، عام‌تر است؛ مثل: روایت از او، رحمت بر او (الترحم علیه)، و طلب رضات برای او (التراضی له).

وی سپس با عنایت به عبارت قدمای از محدثین و معاصران خودش، دیدگاه خود را بحث و بررسی نموده و روایت ایشان را در زمره صحیح دانسته است.^۱ در مقاله آقای جدیدی نژاد نیز موارد زیادی مذکور است.^۲

۲-۶. شناخت ذات و وصف راویان

مراد توثیق یا تضعیف راویان و آنچه در حکم آن دواست، است. در ذیل چند مورد ذکر می‌گردد:

۱. کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۴۹-۵۵.

۲. «نگاهی به مبانی مجلسی اول در حدیث و رجال»، ص ۱۱۴-۱۳۴.

اول. در کتاب آشنایی با کتاب رجالی شیعه، در ضمن مباحث استدلالی، دیدگاه برخی از محدثان حوزه حدیثی اصفهان درباره جرح و تعدیل راویان را ذکر شده است. برخی از ایشان عبارت‌اند از: مولی عنایت الله قهپایی، محمدتقی مجلسی، فاضل خواجه‌بویی، ملا عبدالله شوشتری و مواردی دیگر.^۱

دوم. طبق تحقیق آقای جدیدی نژاد، برخی از اقدامات مجلسی اول علیه السلام جهت جرح و تعدیل رجالی عبارت است از: تصحیح طرق روایات، عدم پذیرش تضعیفات بدون ذکر سبب، تضعیف برخی از اصحاب سربه‌خاطر کسر مذهب غلات، جبران ضعف سند با عمل اصحاب.^۲

سوم. از عبارت‌های علامه مجلسی علیه السلام در بحار الأنوار و مرآة العقول نیز مبانی و روش‌های وی در جرح و تعدیل راویان به دست می‌آید.^۳

چهارم. محمدتقی مجلسی علیه السلام درباره جمع میان روایات متعددی که درباره محمد بن سنان آمده، چنین آورده است:

پس بنگر ای برادر دینی در راه خدا، نگاهی منصفانه در این اخباری که درباره ابن سنان آمده است، همه این موارد جز معجزات ایشان نیست. هیچ شکی نیست که ائمه اطهار علیهم السلام از زمان ولادت تکلم نموده‌اند. و آنچه درباره ابن سنان موجب قدح شده است، این است که وی برخی از اخبار را با وجاده روایت نموده است. اکثر اخباری که نقل نموده است، از طریق وجاده است و اگر این سخن درست باشد، نشان از نهایت ورع و تقوای وی دارد و بعید است که شیخ الطائفه علیه السلام این مطلب را فهم نکند و لیکن از آن‌جا که برخی که فهم ندارند، ضعف وی را بدین خاطر دانسته‌اند. پس وی به تبع ایشان ذکر کرده است و اگر قدح بوده است، حداقل بر شیخ لازم است که آن‌ها را نقل نکند با وجود این که دیده می‌شود کتاب‌های شیخ پر از روایات وی است...^۴

نتیجه

- جریان فکری غالب محدثان شیعی، در قرن‌های یازدهم و دوازدهم اخباری‌گری است.

۱. آشنایی با کتب رجالی شیعه، ص ۶۲، ۱۲۹، ۱۳۳، ۴۷، ۵۹، ۱۱۳.

۲. رک: «نگاهی به مبانی مجلسی اول در حدیث و رجال».

۳. یادنامه مجلسی، ج ۲، ص ۳۱۲-۲۶۱.

۴. روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱۴، ص ۳۴.

در ابتدا این جریان فکری که توسط ملا امین استرآبادی شروع گردید، جنبه افراطی داشته است، ولی محدثان اصفهان رویکردی معتدل و میانه به آن داشتند. بزرگانی چون: محمدتقی مجلسی، فیض کاشانی، محمدباقر مجلسی و محدث جزایری رویکرد میانه داشته اند.

- اخباریان میانه، حجیت خبر واحد در احکام، اعتقادات و اخلاقیات را پذیرفته اند. اخباریان میانه در مورد احکام، همگی بر این نظرند؛ چه، غیر از خبر واحد، هیچ راهی برای این قضیه وجود ندارد. اما درباره دو مورد دیگر، قضیه به شکل دیگری است. عده ای عقل را در برخی مسائل حجت می دانند و پاره ای در اعتقادات و اخلاقیات حجت نمی دانند. یکی از مطالبی که همه اخباریان بدان اعتقاد داشتند، این است که هر کسی با روایات امامان معصوم علیهم السلام انس داشته باشد، به حجیت خبر واحد پی می برد. همچنین ایشان به سیره اصحاب ائمه علیهم السلام نیز استناد جسته اند.

- شیوه عملی احراز صدور روایات از دیدگاه اخباریان میانه عبارت اند از: حجیت ظواهر قرآن و استناد به آن در شرح روایات، رویکرد میانه به عقل، نگاه دوگانه به اجتهاد، پذیرش تقسیم رباعی حدیث، پذیرش وجود تعارض غیر مستقر در روایات و توجه به علم رجال. اخباریان میانه علاوه بر این که ظواهر قرآن را حجت می دانند، در جای جای تفسیر و توضیح روایات، کلام خود را به آیات قرآن مستند می کنند و همچنین در مباحث فقهی و غیر فقهی خود به استنباط از قرآن می پردازند.

- اخباریان میانه نه مانند خردگرایان، عرصه و گستره عقل در نظرشان چنان وسیع است که حتی با وجود ضعف سندی روایات و به علت مبرهن بودن و موافقت با عقل، روایات را بپذیرند و نه مانند اخباریان افراطی هستند که باب تحلیل عقلی را منسد می دانند. اخباریان میانه، اجتهاد را در حد معقول و استنباط احکام پذیرفته اند؛ ولی، برخی دیگر کلام های متعددی در مذمت آن گفته اند.

- اخباریان میانه تقسیم بندی چهارگانه حدیث را پذیرفته اند.

- در روایات امامان شیعه علیهم السلام موارد زیادی وجود دارد که ظاهراً مخالف اند، ولی با نگاه عمیق و بررسی موشکافانه قابل جمع اند و تعارض غیر مستقرند و کار محدثان جمع میان این گونه از روایات است. همه اخباریان میانه این مبنا را در تعامل با روایت پذیرفته اند و در شرح مقبوله عمر بن حنظله درباره آن به بحث پرداخته اند.

کتابنامه

- آشنایی با بحار الأنوار، احمد عابدی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- تهذیب الاحکام، أبوجعفر محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰ ق)، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ ق.
- الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- الرعاية فی علم الدرايه، شیخ محمد بن حسین بن عبدالصمد الحارثی العاملی بهایی، الطبعة الاولى، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، چاپ اول، تهران، سمت، ۱۳۸۴ ش.
- روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، محمدتقی مجلسی، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- شرح اصول الکافی، محمد صالح المازندرانی، ضبط و تصحیح: علی عاشور، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- الفوائد الرجالية، مهدی الکجوری الشیرازی، تحقیق: محمدکاظم رحمان ستایش، قم، دار الحدیث، الطبعة الاولى، ۱۳۸۲ ش.
- الکافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی، صححه وعلق علیه: علی اکبر الغفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، سید نعمت الله جزایری.
- مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، حسین بن محمدتقی النوری الطبرسی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- مشرق الشمسین (ضمن الحبل المتین)، شیخ محمد بن حسین بن عبدالصمد الحارثی العاملی بهایی.

معجم مصطلحات الرجال و الدرايه، محمدرضا جديدي نژاد، با اشراف محمدكاظم رحمان ستايش، قم، دارالحدیث، الطبقة الاولى، ۱۳۸۰ ش.

السوافي، محمدحسن الفيض الكاشاني، اصفهان، مكتبة الامام اميرالمومنين علي (ع)، الطبعة الاولى، ۱۳۶۵ ش.

الوجيزه في علم الدرايه، شيخ محمد بن حسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي البهائي، بيروت، دارالأضواء، الطبعة الاولى، ۱۴۰۵ ق.

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹ ق.

يادنامه مجلسي (۱-۳)، عبدالهادي مسعودي و هادي رباني، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

«علامه مجلسي و نقد دیدگاه های فلسفی»، علی نصیری، علوم حدیث، ش ۲۶، ص ۷۰ - ۹۵.

تحلیل و بررسی دیدگاه‌های فقیهان معاصر درباره قاضی نعمان و آثار او
(بررسی موردی نظرات آیه الله سیستانی و آیه الله شبیری زنجانی)

محمد عافی خراسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰

چکیده

قاضی نعمان (م ۳۶۳ق) از تأثیرگذارترین دانشمندان اسماعیلیه در طول تاریخ این مذهب است. از روزگار صفویه که برخی از آثار او، به ویژه کتاب حدیثی دعائم به طور چشم‌گیری به فضای امامیه راه یافت، بحث‌های دنباله‌داری درباره وی و آثار حدیثی‌اش در میان امامیان درگرفته که این بحث‌ها به مرور، به ویژه در سده اخیر، پختگی بیشتری یافته است. در میان برجسته‌ترین فقیهان معاصری که در این باره، نظرات شایان توجهی ابراز داشته‌اند، باید از آیه الله شبیری زنجانی و آیه الله سیستانی یاد نمود. مقاله پیش رو، در پی آن است که به واکاوی دیدگاه‌های این دو اندیشمند درباره قاضی نعمان و آثار حدیثی وی بپردازد. در این زمینه، با مقایسه دیدگاه‌های این دو فقیه، با داده‌های موجود در آثار خود قاضی نعمان، منابع دست اول تاریخی و پژوهش‌های اسماعیلیه پژوهان معاصر، روشن شد که آیه الله سیستانی موشکافانه انگیزه تألیف دعائم را این‌گونه تشخیص داده‌اند که فاطمیان با تشکیل حکومت، به ضرورت وجود قانونی برای کشورداری پی‌بردند و به همین خاطر، پیگیر تألیف دعائم شدند. هم‌چنین آیه الله شبیری زنجانی نیز با ریزبینی، به این مسئله پی‌برده‌اند که قاضی نعمان به منظور روشن‌تر شدن مراد حدیث و فتوای خود، گاه در عبارت‌های احادیث دعائم دست برده است.

کلیدواژه‌ها: قاضی نعمان، دعائم الإسلام، اسماعیلیه، امامیه، آیه الله شبیری زنجانی، آیه الله سیستانی.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، پردیس فارابی (khorasani.m.afi@gmail.com).

۱. مقدمه

ابوحنیفه نعمان بن محمد مغربی، معروف به قاضی نعمان (م ۳۶۳ق) از مهم‌ترین دانشمندان اسماعیلیه در تمام طول تاریخ این مذهب به شمار می‌رود. وی در اواخر سده سوم هجری^۱ در شمال آفریقا زاده شد و در جوانی به خدمت المهدی بالله (بنیان‌گذار حکومت فاطمیان، م ۳۲۲ق)^۲ درآمد و پس از او نیز، پیوسته در خدمت خلفای بعدی فاطمیان، القائم (م ۳۳۴ق) و المنصور (م ۳۴۱ق) بود و سرانجام به خدمت چهارمین خلیفه فاطمی، المعز لدین الله (م ۳۶۵ق) درآمد و در زمان او به اوج کامیابی خود. هم از نظر تألیفات و هم از نظر جایگاه حکومتی. رسید؛ زیرا در دوران المعز بود که بیشترین تألیفات (از جمله، مهم‌ترین آن‌ها، دعائم الإسلام) را به رشته تحریر درآورد و نیز بالاترین منصب‌های قضایی را به دست آورد.^۳ با انتقال پایگاه فاطمیان از شمال آفریقا به مصر، قاضی نعمان نیز به آن جا رفت (۳۶۲ق)^۴ و تنها چند ماه پس از آن، به سال ۳۶۳ق، درگذشت.^۵

گفتنی است که قاضی نعمان از جمله تأثیرگذارترین عالمان در طول تاریخ اسماعیلیان است؛ بلکه در برخی زمینه‌ها همچون فقه، وی بزرگ‌ترین دانشمند ایشان به شمار می‌آید؛ همان‌طور که برخی از دانشمندان اسماعیلی مذهب نیز تصریح نموده‌اند که فقه این مذهب با قاضی نعمان آغاز و به او نیز ختم شده است؛ زیرا پیش از او، میراث فقهی‌ای در میان اسماعیلیان وجود نداشت و پس از او نیز، تقریباً هیچ اثری جز بازگویی یا شرح سخنان وی در میان ایشان به چشم نمی‌آید.^۶ قاضی نعمان افزون بر فقه، در حوزه‌های گوناگونی از جمله: حدیث و سیره، تاریخ، مباحث کلامی، مباحث باطنی و تأویلی شریعت، و موعظه نیز،

۱ در هیچ منبعی، به تاریخ دقیق ولادت وی اشاره نشده است. البته پوناوالا بر پایه قرینه‌هایی، معتقد است وی بین سال‌های ۲۸۳-۲۹۳ق، زاده شده است.

(“A reconsideration of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s *madhhab*”, p. 579)

۲. رک: المجالس و المسایرات، ص ۷۹. برای آگاهی بیشتر درباره این خلیفه فاطمی، رک: معجم التاریخ الإسماعیلی، ص ۲۶۷.

۳. رک: اختیارات گسترده‌ای که معز به وی در قالب فرمانی حکومتی بخشیده است: اختلاف أصول المذاهب، ص ۳۴-۳۶. هم چنین برای اوج‌گیری تألیفات قاضی نعمان در دوره معز، بنگرید:

“The Chronology of al-Qāḍī l-Nu‘mān’s Works”, p. 162.

۴. رک: عیون الأخبار، ص ۷۲۶.

۵. رک: وفیات الأعیان، ج ۵، ص ۴۱۶؛ اتعاظ الحنفاء، ج ۱، ص ۱۴۹.

۶. رک: «القاضی النعمان و الفقه الاسماعیلی»، ص ۱۴۰.

کتاب‌های مختلفی نگاشته است^۱ که بخش چشم‌گیری از آن‌ها جزو مهم‌ترین آثار در آن زمینه‌ها به شمار می‌روند.

اما آنچه اهمیت پرداختن به قاضی نعمان را در میان امامیه بیشتر جلوه‌گر می‌سازد، این است که برخی از آثار وی، از جمله مهم‌ترین آن‌ها، یعنی دعائم الإسلام، در طی چند سده اخیر (تقریباً از روزگار صفویه)، مورد توجه عالمان و فقیهان امامیه قرار گرفته و چنین مسئله‌ای، ضرورت درنگی بیشتر درباره‌ی وی و آثارش را در درون امامیه روشن‌تر ساخته است. در این زمینه، باید گفت فقیهان گوناگونی از امامیه در روزگار معاصر نیز به قاضی نعمان و آثار او پرداخته‌اند که دیدگاه‌های ارزشمند ایشان شایستگی بررسی دارد. اما در این مقاله، تنها مجال پرداختن به نظرات دو تن از این فقیهان بوده که جزو برجسته‌ترین محققان روزگار ما به شمار می‌روند، یعنی آیه الله سید علی سیستانی و آیه الله سید موسی شبیری زنجانی. در اثر پیش رو برآنیم تا ببینیم که دیدگاه‌های ایشان درباره‌ی قاضی نعمان و کتاب‌های وی چه بوده است تا در مواردی که اشکال‌هایی بر آن‌ها وارد است، به بوتۀ نقد کشیده شود و در مواردی که نیاز به تبیین دارد، توضیح‌هایی بر آن افزوده شود.

۲. پیشینه

با توجه به جایگاه کم‌نظیر قاضی نعمان در تاریخ مذهب اسماعیلی، پژوهش‌های فراوانی در زمینه‌های گوناگون درباره‌ی وی انجام شده است.^۲ اما نگارنده تا کنون هیچ اثری که به تبیین و ارزیابی دیدگاه‌های فقیهان معاصر امامیه از جمله، آیه الله شبیری زنجانی و آیه الله سیستانی در این باره پرداخته باشد، نیافته است. تنها برخی محققان مانند استاد سید محمد جواد شبیری در مواردی، اشاره‌هایی به نظرهای آیه الله سیستانی و نیز پدر خویش (آیه الله موسی شبیری زنجانی) داشته‌اند که باید گفت پرداختن به نظرات استاد سید محمد جواد شبیری از یک سو، خود مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد و از سویی دیگر، سخن دامنۀ دار درباره دیدگاه‌های ایشان، ما را از عنوان این مقاله (که بررسی نظرات پدر ایشان است) دور می‌سازد. از این رو، تنها در برخی موارد که سخن ایشان تکمله یا نقدی بر سخن

1. "Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author", p.16-18.

۲. برای آگاهی جامع از این پژوهش‌ها، رک:

"The Chronology of al-Qāḍī I-Nu'mān's Works", p.87-94.

دو فقیه پیش گفته است، از نظرات ایشان نیز در کنار نظرات صاحب نظران دیگر یاد خواهد شد و تفصیل بیشتر به جای دیگری و انهاد می شود.

۳. دیدگاه‌های آیه الله شبیری زنجانی

به طور کلی، باید گفت در نگاه آیه الله موسی شبیری زنجانی، قاضی نعمان «شخص با سواد» است که «بر مباحث حدیثی و روایتی احاطه داشته» است.^۱ ایشان نگاه جالب توجهی درباره مذهب قاضی نعمان و روش او در دعائم الاسلام نیز دارند که در ادامه، به یادکرد از آن‌ها می نشینیم.

۳-۱. تصرف قاضی نعمان در متن روایات

از مهم ترین نکته هایی که آیه الله شبیری زنجانی درباره دعائم قاضی نعمان بیان داشته اند، نشان دادن تصرف هایی است که وی در عبارت برخی از روایات انجام داده است. ایشان به طور مصداقی، واضح نموده اند که قاضی نعمان گاهی عبارت احادیث را تغییرهایی داده تا فتوایش واضح تر فهمیده شود؛ زیرا دعائم، کتابی فتوایی بوده است.^۲ ایشان هم چنین به طور مصداقی برخی از نمونه هایی را ذکر کرده اند که وی به همین منظور، دست به تلخیص روایات زده^۳ و یا مضمون چند روایت مختلف را در قالب یک حدیث طولانی به امام (علیه السلام) نسبت داده است.^۴ ایشان خاطرنشان کرده اند که این کار قاضی نعمان، کذب یا جعل اصطلاحی به شمار نمی رود.^۵ شاید در تأیید سخن آیه الله شبیری زنجانی بتوان گفت که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) نیز در برخی آثارش به دلایلی هم چون واضح تر شدن فتوایش، تغییرهایی در واژگان احادیث داده است.^۶

۱. کتاب نکاح، ج ۲۲، ص ۶۸۹۱.

۲. برای نمونه، رک: کتاب نکاح، ج ۵، ص ۱۵۷۶؛ ج ۱۷، ص ۵۳۵۹.

۳. کتاب حج، ج ۱۲، ص ۹۴.

۴. همان، ج ۹، ص ۷.

۵. همان جا.

۶. برای نمونه ای از باورمندان به این دیدگاه، رک: روضة المتقین، ج ۳، ص ۱۸۰، ۱۴۵؛ ج ۸، ص ۵۶۸؛ کتاب نکاح، ج ۶، ص ۱۸۷۹؛ ج ۱۲، ص ۴۲۳۸. نیز بنگرید: «تأملات حول الكتب الأربعة»، ص ۳۲۳-۳۳۳. نگارنده این سطور نیز به طور مصداقی به این مسئله درباره اختلاف شیخ کلینی و شیخ صدوق در نقل یک حدیث پرداخته است (رک: «تغسیل الإمام كعلامة للإمامة»، ص ۱۷۷). البته استاد محمدجواد شبیری برخلاف نظری که از تقریرات دروس پدر ایشان برداشت می شود، بر این باورند که این اختلاف متن احادیث در کتاب های شیخ صدوق، بیشتر ناشی از «

فرزند آیه الله شبیری زنجانى، يعنى استاد سيد محمد جواد شبيرى بر اين باور است كه همين تصرف هاى كه قاضى نعمان در الفاظ روايات كرده، باعث از بين رفتن اعتبار روايات دعائم مى شود؛ توضيح اين كه قاضى نعمان، تحفظى بر واژگان احاديث نداشته و استنباط خود را نيز در نقل عبارت احاديث دخالت مى داده و حتى تلاش نموده، عبارت هاى احاديث، چارچوب مأنوس فقهي را به خود بگيرد. اين اندازه از دخل و تصرف، از مرزهاى نقل به معنى فراتر رفته و باعث مى شود احاديث دعائم شايستگى استدلال را از دست بدهد.^۱ به نظر مى رسد با توجه به اين نكته، ديدگاه يكي از فقيهان معاصر به چالش كشيده مى شود كه اهميت دعائم را در اين مى داند كه «گاهى قسمتى از يك روايت در آن جا آمده كه در كتاب هاى ما سقط شده است»؛^۲ چرا كه بايد گفت كاملاً بالعكس، اين احتمال كاملاً بالاست كه آن بخشي كه در نگاه ايشان از كتاب هاى ما افتاده، در واقع، همان افزوده هاى اجتهادى خود قاضى نعمان در روايات دعائم باشد، نه جزئى از عبارت اصيل حديث. آرى، به هر روى، باز هم اين احتمال از بين نمى رود كه در مواردى، اين اضافات ناشى از اختلاف منابع و نسخه هاى در دسترس قاضى نعمان بوده است؛^۳ اما تا هنگامى كه چنين احتمالى با قراينى موجه، پررنگ نشود، نمى توان به عنوان اختلاف نسخه به آن اعتناى چندانى نمود.

۲-۳. منابع قاضى نعمان

آيه الله شبيرى زنجانى يكي از مهم ترين جلوه هاى اهميت دعائم را دسترسى قاضى به «كتب زيادى از اماميه» دانسته اند كه باعث شده وي «روايات زيادى در دست داشته [باشد] كه در دست ديگران نبوده» است. از اين رو، كتاب وي «قابل استفاده» است و مى تواند «براي تأييد، خوب» باشد.^۴

→ اختلاف نسخه منابعى است كه در دست شيخ صدوق بوده، نه ناشى از تصرف خود وي (رك: درس خارج اصول، جلسه ۱۳۹۸/۹/۱۸ ش). در نگاه استاد محمد جواد شبيرى، تصرف هاى قاضى نعمان در واژگان احاديث در دعائم بيشتر همانند كار شيخ طوسى در النهايه است كه تقريباً همان الفاظ احاديث را با تغييراتى براى مناسب تر شدن عبارات آورده است (رك: درس خارج فقه، جلسه ۱۳۹۶/۱۲/۲۱ ش).

۱. رك: درس خارج اصول، جلسه ۱۳۹۸/۹/۱۸ ش.

۲. مباني فقهي حكومت اسلامى، ج ۸، ص ۳۵۸.

۳. براى نمونه، برخى پژوهش گران به قرينه افزوده هاى موجود در نقل دعائم، كه در نقل الكافي نيامده، به تلاش براى رفع ابهام حديثى در موضوع غنا پرداخته اند (رك: «لزوم اهتمام به حديث و علوم وابسته به آن»، ص ۲۴۰-۲۴۱). گرچه در همين نمونه، بعيد نيست كه همين افزوده هاى نقل دعائم نيز، حاصل اجتهاد و تصرف هاى خود قاضى نعمان باشد.

۴. كتاب حج، ج ۲۰، ص ۹۵.

در جایی دیگر از تقریرات دروس ایشان آمده که قاضی نعمان روایات دعائم را «از کتب امامیه اخذ نموده و آن را بر اساس کتب امامیه تنظیم نموده است».^۱ با نگاه اولیه، شاید از ظاهراین سخن، برداشت شود که قاضی نعمان فقط از منابع امامیه بهره برده و هیچ بهره‌ای از منابع زیدیه نبرده است، درحالی که چنین نیست. در پژوهشی که ویلفرد مادلونگ^۲ انجام داده، تلاش شده است که تک تک منابعی که قاضی نعمان در الإيضاح از آن‌ها بهره برده، بررسی شود. وی نزدیک به بیست منبع را ذکر کرده که در میان آن‌ها استفاده قاضی نعمان از چند اثر زیدیه از جمله امالی احمد بن عیسی بن زید (م ۲۴۷ق) و المجموع الفقهی منسوب به زید بن علی (م حدود ۱۲۲ق) (با واسطه ابن سیار کوفی) به چشم می‌خورد. مادلونگ بر پایه همین استفاده هم‌زمان قاضی نعمان از منابع امامی و زیدی و توجه به دیدگاه‌های هر دو طرف، این فرضیه را مطرح می‌کند که قاضی نعمان برای پایه‌ریزی فقه اسماعیلی. آن چنان که در کتاب الإيضاح نمایان است. در تلاش برای رسیدن به سازوکاری میانه، بین فقه امامیه و زیدیه بوده است.^۳

باید گفت در جایی دیگر از تقریرات دروس آیه الله شبیری زنجانی، تعبیر ایشان درباره منابع قاضی نعمان، این چنین آمده است: «از مآخذ متعددی [استفاده کرده] که بسیاری از آن‌ها از کتاب‌های ماست».^۴ این تعبیر دقیق‌تری است و دیگر اشکال پیشین بر آن وارد نیست.

افزون براین، در بخشی دیگر از این تقریرات نیز آمده که قاضی نعمان در الإيضاح «از الکافی و مصادر الکافی هم روایاتی دارد».^۵ درحالی که ادعای استفاده قاضی نعمان از

۱. دروس خارج صوم، ج ۳، ص ۷۲۱.

2. Wilferd Madelung.

۳ توضیح این که مادلونگ براین باور است که الإيضاح هم از نظر منابع و هم از نظر نظریه‌پردازی در پی نوعی مصالحه بین امامیه و زیدیه بوده و در هر مسئله، چندی از این و چندی از آن اخذ نموده است. از نظر منابع، در این کتاب به منابع فقهی معتبر در امامیه و زیدیه تکیه شده و از نظر نظریه‌پردازی نیز، قاضی نعمان مانند زیدیه، جایگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) را به صورت کلی و نه فقط محدود به امامان (علیهم‌السلام) پذیرفته است؛ چنان که از کسان دیگری از علویان، مانند زید و نفس زکیه نیز، روایاتی را به عنوان مستند فتوا، نقل کرده است. اما در عین حال، بالاترین جایگاه را در میان علویان، به امامان داده است. به ویژه، اهمیت جایگاهی که در بخش باقی‌مانده از الإيضاح به امام صادق (علیه‌السلام) اختصاص داده شده، کاملاً روشن است؛ درحالی که چنین جایگاهی برای امام صادق (علیه‌السلام) در میان زیدیه، وجود ندارد. رک:

“The Sources of Ismā‘īlī Law”, p. 32.

۴. کتاب نکاح، ج ۵، ص ۱۵۷۶.

۵. همان، ج ۲۳، ص ۷۱۴۶.

الکافی واقع بینانه نیست؛ زیرا قاضی نعمان در الإيضاح به گونه‌ای از منابع خود نام برده که روشن می‌شود که وی به منبع دیگری دسترسی نداشته است،^۱ و از آن جا که با مراجعه به الإيضاح، هیچ اشاره‌ای به الکافی و کلینی یافت نمی‌شود، روشن می‌شود که قاضی نعمان دست‌کم در هنگام تألیف الإيضاح به الکافی دسترسی نداشته است.^۲

شاید این احتمال مطرح شود که او متن احادیث را از خود الکافی گرفته است، اما نام منابع خود را، همان منابعی ذکر کرده که کلینی از آن گرفته است؛ چنان‌که برخی محققان بر این باورند که شیخ طوسی نیز چنین کاری را هنگام نقل از منابع کلینی انجام داده است.^۳ اما این احتمال واقع بینانه نیست؛ چرا که اگر قاضی نعمان به الکافی دسترسی می‌داشت؛ با توجه به انبوه احادیث کلینی، طبیعتاً باید احادیث بیشتری از آن در همین بخش باقی مانده از الإيضاح بازتاب می‌شد و یا در ترتیب ذکر احادیث از آن به شکلی تأثیر می‌پذیرفت، درحالی که با مراجعه به الإيضاح کاملاً روشن می‌شود که چنین نیست.^۴ اما این که قاضی نعمان از برخی از منابعی استفاده کرده که کلینی نیز در الکافی از آن‌ها بهره برده، کاملاً درست است. مثلاً یکی از آن‌ها احتمالاً همان کتاب حلبی باشد که در دسترس قاضی

۱. این مطلب از عبارت‌هایی که قاضی نعمان بارها در ابتدای ابواب این کتاب ذکر کرده است (برای نمونه، رک: الإيضاح، ص ۸۵، ۱۰۳) روشن می‌شود؛ زیرا وی در بسیاری از موارد می‌گوید «راویان حدیث در آنچه من از کتاب‌های منسوب به آن‌ها دیده‌ام، بر این مطلب اجماع دارند که...» و پس از این عبارت، همیشه فقط همان حدود هجده کتاب حدیثی را ذکر می‌کند که نشان از آن دارد که ظاهراً وی به کتاب دیگری دسترسی نداشته است.

۲. افزون بر این، احتمالاً خوشایند قاضی نعمان نیز نبوده که از کلینی نقل کند؛ زیرا وی یکی از بزرگ‌ترین عالمان امامیه (فرقه رقیب) در روزگاری بسیار نزدیک به وی بوده است. البته با توجه نقل قاضی نعمان از آثار ابن ورسند که دانشمند مذهب واقفیه در شمال آفریقا در روزگار نزدیک به قاضی نعمان بوده است (رک: "The Sources of Ismā'īlī Law", p. 39؛ مقدمه تحقیق الإيضاح، ۵۷)، این مسئله تنها یک مؤید به شمار می‌آید.

۳. برخی محققان معاصر از این روش شیخ طوسی با تعبیر «الأخذ بالتوسط» یاد نموده و خاطرنشان کرده اند که لزوماً این امر نكوهیده ای نیست؛ چنان که امروزه، بسیاری با نگاه به حدیثی از الکافی در وسائل الشیعه، می‌گویند: «در الکافی چنین آمده است» (رک: «مصادر الشیخ الطوسی فی کتابه تهذیب الأحکام»، ص ۱۹۰-۲۲۳).

۴. ممکن است با مراجعه به تحقیق الإيضاح که آقای محمدکاظم رحمتی در ذیل بسیاری از روایات، در پاورقی به الکافی کلینی ارجاع می‌دهد (برای نمونه، رک: الإيضاح، ص ۱۲۳، ۱۲۷)، پنداشته شود که قاضی نعمان، برخلاف آن چه گفته شد، از الکافی اقتباس نموده است؛ اما با مراجعه به ارجاع‌های مذکور به الکافی و مقایسه متن آن‌ها با متن احادیث موجود در الإيضاح، تفاوت‌های ملموسی مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که نشان از عدم اقتباس قاضی نعمان از الکافی دارد و واضح است که غرض از این ارجاع‌دهی‌های آقای رحمتی، این نبوده که عین آن متن در الکافی است، بلکه مراد این است که مانند آن مضمون در الکافی نیز وجود دارد.

نعمان نیز بوده است.^۱

علاوه بر این، مادلونگ در پژوهشی که درباره منابع قاضی نعمان در الإيضاح انجام داده است، این نکته را کشف نموده که قاضی نعمان ابداً از محدثان قمی روایت نکرده است، به گونه‌ای که در نگاه وی، بعید نیست که وی عمداً از احادیث قم پرهیز کرده باشد.^۲ در این صورت، می‌توان گفت حتی اگر قاضی نعمان به الکافی دسترسی داشته نیز، شاید عمداً از آن نقلی نکرده است؛ چرا که بیش از نود درصد از اسناد احادیث الکافی به گونه‌ای از قمی‌ها یا رازی‌هایی که رابطه بسیار عمیقی با قم داشته‌اند، عبور می‌کند.^۳

با توجه به این که در جایی دیگر از تقریرات، تعبیر آیه الله شبیری زنجانی چنین ذکر شده است: «از الکافی و یا از مصادر الکافی اخذ کرده است»؛^۴ بنابراین، باز هم اشکال پیش گفته، تا حدودی مرتفع می‌شود. در پایان باید گفت برخی از سخنانی که در تقریرات دروس از آیه الله شبیری زنجانی نقل شده، حالت فرضیه‌گونه و بداهه و استطراد دارند و باید گفت که این مقدار از تفاوت‌ها در نقل سخنان ایشان تقریباً طبیعی است و اگر ایشان، نظراتشان را به صورت مکتوب درمی‌آوردند؛ طبیعتاً دگرگونی‌هایی در عبارت‌های ایشان به وجود می‌آمد. از این رو، شاید نتوان چندان خرده‌ای از این جهت برایشان وارد دانست.

۳-۳. تبیین‌هایی درباره مذهب قاضی نعمان

ابن خلکان (م ۶۸۱ق) عبارت مهمی درباره مذهب قاضی نعمان دارد. وی می‌گوید: «او نخست، مالکی مذهب بود و سپس به مذهب امامیه گروید».^۵ این تعبیر وی، اصلی‌ترین عاملی بود که باعث شد شمار قابل توجهی از عالمان متأخر امامیه بپندارند که قاضی نعمان اثنی‌عشری / امامی بوده است؛ درحالی که شواهد بسیار گوناگونی وجود دارد که هیچ تردیدی

۱. رک: مقدمه تحقیق الإيضاح، ص ۵۱.

۲. "The Sources of Ismā'īlī Law", p. 31.

۳. مادلونگ باور دارد که هشتاد درصد سندهای الکافی از قمی‌ها عبور می‌کند و اگر راویان اهل ری که رابطه عمیقی با مکتب قم داشته‌اند را نیز، به آن پیوست کنیم، این مقدار، به بیش از نود درصد افزایش می‌یابد. رک:

"The Sources of Ismā'īlī Law", p. 31.

در پژوهش سالیان اخیر که بر پایه داده‌های آماری دقیق‌تری انجام شده نیز، روشن شده که ۷۸/۵ درصد اسناد الکافی، قمی بوده و ۱۱/۷ آن‌ها رازی است (رک: «الکافی و گفتمان حدیثی قم»، ص ۱۰۴) که نشان از آن دارد که این گمانه‌زنی مادلونگ تقریباً درست بوده است.

۴. کتاب نکاح، ج ۲۵، ص ۷۹۳۷.

۵. وفیات الاعیان، ج ۵، ص ۴۱۵.

در اسماعیلی بودن وی نمی‌گذارد؛ از جمله، شواهد فراوانی از کتاب‌های خود قاضی نعمان و نیز توصیف‌های دیگران درباره او و حتی تصریح ابن شهر آشوب درباره امامی نبودن وی.^۱ آیه الله شبیری زنجانی نیز در این باره به روشنی بر این باورند که قاضی نعمان «امامی نیست؛ بلکه از رؤسای اصلی اسماعیلیه است که در تشدید مذهب آن‌ها نیز فعالیت فراوانی کرده است».^۲

ایشان درباره تعبیر ابن خلکان توضیحی ارائه داده است که با توجه به آن، ابهام سخن او و تعارض آن با اسماعیلی دانستن قاضی نعمان برطرف می‌شود. ایشان می‌گویند تعبیر «امامی» سه گونه استعمال دارد: عام، خاص و اخص. در استعمال عام آن، به معنای هر کسی است که قائل به الهی بودن منصب امامت است، در مقابل اهل سنت که قائل به انتخاب امام به وسیله مردم‌اند. در این استعمال، «امامی» شامل همه فرقه‌های شیعه (زیدیه،^۳ فطحیه، واقفیه و...) می‌شود. اما در استعمال خاص آن، به معنای کسی است که امامت امام زمانش را به علاوه امامان پیشین قبول داشته باشد، گرچه امامان آینده را نشناسد. مثل کسی که در زمان امام صادق (ع) تنها به امامت ایشان و امامان پیشین معتقد باشد و امامان آینده را نشناسد، چنان که تنها افراد خاصی امامان آینده را می‌شناختند. و استعمال اخص آن نیز به معنای اثنی‌عشری است.^۴ کسانی که از سخن ابن خلکان، اثنی‌عشری بودن قاضی نعمان را

۱. رک: معالم العلماء، ص ۱۲۶. ابن شهر آشوب، کهن‌ترین منبعی است که در میان امامیه از قاضی نعمان یاد کرده است؛ زیرا نجاشی و طوسی نامی از قاضی نعمان نبرده‌اند. برای آگاهی از قرائن گوناگونی که درباره اسماعیلی یا اثنی‌عشری بودن قاضی نعمان مطرح شده است، رک: «قاضی نعمان و مذهب او»، سراسرائر.

۲. کتاب نکاح، ج ۱۴، ص ۴۶۳۶. نیز، بنگرید: کتاب حج، ج ۲۰، ص ۹۵.

۳. گرچه در تقریرات آمده که آیه الله شبیری زنجانی معنای عام «امامی» را شامل زیدیه نیز دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که در برگزیده این فرقه نباشد و منظور از آن دیگر فرقه‌های شیعه است که قایل به امامت به نص (برخلاف زیدیه) بوده‌اند؛ مانند فطحیه و اسماعیلیه و...؛ هم‌چنان که شیخ مفید نیز «امامیه» (به معنای عام) را کسانی می‌داند که معتقد به وجوب نص و عصمت هستند و در میان آن‌ها از زیدیه یاد نمی‌کند (رک: الفصول المختارة، ص ۲۹۶). افزون بر این، ابن خلدون نیز فرقه امامیه (به طور اعم از اثنی‌عشری و اسماعیلی) را در کنار فرقه زیدیه (التاریخ، ص ۲۵۰) ذکر کرده و نیز می‌گوید امامیه، امامت را از امام علی (ع) تا امام صادق (ع) جریان دادند و پس از آن به دو دسته اثنی‌عشریه و اسماعیلیه تقسیم شدند (همان، ص ۲۵۱). آنچه در ادامه، آقای پوناوالا از ابوالحسن اشعری نقل می‌کند نیز، گواهی دیگر بر همین مطلب است.

۴. دروس خارج خمس، ج ۲، ص ۶۱۶. نیز بنگرید: کتاب نکاح، ج ۱۶، ص ۵۲۸۲. پیش‌تر، افندی نیز به تفاوت «امامی» با «اثنی‌عشری» اشاره نموده و خاطرنشان کرده است که از اصطلاح «امامی»، لزوماً اثنا عشری بودن وی برداشت نمی‌شود (ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۷۸).

برداشت نموده‌اند؛ پنداشته‌اند که واژه «امامی» در سخن او، به همان معنای اخص است. درحالی‌که مراد او، همان معنای اعم است که شامل همه فرق‌های شیعه از جمله اسماعیلیه می‌شود. از این رو، هیچ منافاتی بین سخن ابن خلکان با اسماعیلی بودن قاضی نعمان نیست.

گفتنی است که استاد سیدمحمد جواد شبیری و آقای امیر جوان آراسته نیز در همین زمینه، شواهدی از سخن دیگران مانند شهرستانی و ابن خلدون، ذکر نموده‌اند که در آن به معنای عام «امامی» اشاره دارد.^۱ آقای پوناوالا^۲ نیز با شواهد گوناگونی براین باور است که از حدود پایان سده سوم هجری، تعبیر «امامی» از سوی خود دوازده امامیان به معنای مذهب اثنی عشری استفاده شده است. اما در فضای اسماعیلیه، برای مذهب اثنی عشری از همان تعبیر «قطعی»^۳ استفاده می‌شده است. و در فضای اهل سنت نیز، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) تعبیر امامیه را برای همه فرق‌های شیعه (به جز زیدیه و غالیان) به کار برده است. این کاربرد عام اصطلاح «امامیه» در میان دانشمندان اهل سنت مانند ابن حزم (م ۴۵۶ق)، اسفرائی (م ۴۷۱ق) و شهرستانی (م ۵۴۸ق) برای مدتی طولانی ادامه داشته است. بنابراین، بعید نیست که ابن خلکان که در فضای اهل سنت و نزدیک به همان روزگار بوده است، از همین معنای عام استفاده نموده باشد.^۴

نگارنده این سطور نیز در این جا، شاهد دیگری در اثبات عام بودن استعمال «امامی» در سخن خود ابن خلکان می‌افزاید: با جستجو در وفیات الأعیان، روشن می‌شود که وی حدود بیست بار این اصطلاح را به کار برده است. و در این میان، دو نمونه دیده می‌شود که وی این اصطلاح را به روشنی برای اسماعیلیه به کار برده است. یک جا وی مذهب مصرفاطمی را «مذهب الإمامیه» می‌خواند^۵ و در جای دیگری نیز درباره ابوالحسن ضلیحی (مؤسس سلسله اسماعیلی مذهب صلیحیان در یمن) می‌گوید: «فقیها فی مذهب الدولة الإمامیه مستبصر»

۱. درس خارج اصول، جلسه ۱۷/۹/۱۳۹۸ ش؛ «قاضی نعمان و مذهب او»، ص ۶۵-۶۸.

2. Ismail K. Poonawala.

۳. یعنی کسانی که بر شهادت امام کاظم علیه السلام و زنده نبودن ایشان قطع نمودند و به امامت امام رضا علیه السلام باور یافتند؛ در مقابل «واقفیه» که بر امامت امام کاظم علیه السلام ایستادند و دیگر به امامان پس از ایشان ایمان نیاوردند (برای نمونه، رک: فرق الشیعة، ص ۱۲۹؛ مقالات الإسلامیین، ص ۳۴).

4. "A reconsideration of al-Qādī al-Nu'mān's madhhab", pp. 576-577.

۵. وفیات الأعیان، ج ۷، ص ۲۰۶.

فی علم التأویل» (فقیهی در مذهب دولت امامیه [یعنی فاطمیان] و چیره‌دستی در دانش تأویل).^۱ بنابراین، به روشنی، گواه آن هستیم که خود ابن خلکان نیز، اصطلاح «امامیه» را به معنای عام آن در جاهای دیگری از کتاب خود به کار برده، به گونه‌ای که به روشنی، مذهب اسماعیلیه را دربرمی‌گیرد.

شایسته ذکر است که احتمال دیگری نیز درباره سخن ابن خلکان وجود دارد و آن احتمالی است که آقای پوناوالا مطرح می‌کند. وی قرینه‌هایی ذکر می‌کند که نشان از آن دارد که کسی که مذهبش را از مالکی به اسماعیلی تغییر داده، پدر قاضی نعمان بوده است، نه خود قاضی نعمان؛ چرا که در طبقات علماء افریقیه خُشَنی (م حدود ۳۷۱ق) از شخصی به نام محمد بن حیان از عالمان شهر قَیْرَوَان یاد شده که نخست، مالکی بوده و سپس اسماعیلی شده است و ویژگی‌هایی برای وی یاد شده که دقیقاً با پدر قاضی نعمان هم‌خوانی دارد.^۲

افزون بر آنچه گفته شد، باید گفت طبیعتاً کسانی هم چون محدث نوری که تلاش فراوانی در اثبات امامی بودن قاضی نعمان داشته‌اند، کتاب‌های دیگر قاضی نعمان (غیر از دعائم) را نخوانده‌اند؛ چرا که در دیگر آثار او، آن قدر شواهد برای اثبات اسماعیلی بودن وی فراوان است که سخنی دو پهلوا از ابن خلکان یارای مقابله با آن‌ها را ندارد؛ در این جا تنها برای یک نمونه، می‌توان به موردی اشاره کرد که قاضی نعمان رسماً باور اثنی عشریه به امام دوازدهم و غیبت ایشان را «حماقة عجیبة»! می‌خواند.^۳

ناگفته نماند که در جایی دیگر از تقریرات دروس آیه الله شبیری زنجان‌ی آمده که ایشان قاضی نعمان را جزو اسماعیلیه مُسْتَعْلِیه دانسته‌اند.^۴ این در حالی است که انشقاق اسماعیلیان به دو فرقه مستعلیه و نزاریه، بیش از یک سده پس از درگذشت قاضی نعمان بوده است. توضیح این‌که پس از درگذشت المستنصر بالله خلیفه فاطمی در سال ۴۸۷ق (یعنی ۱۲۴ سال پس از درگذشت قاضی نعمان)، بر سر این‌که کدام یک از پسران او، نزار (م ۴۸۸ق) یا مُسْتَعْلِی (م ۴۹۵ق)، جانشین او باشند، اختلافی در گرفت که به شکل‌گیری این

۱. همان، ج ۳، ص ۴۱۲-۴۱۳.

۲. رک: "A reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's madhhab", p. 578.

۳. رک: افتتاح الدعوة، ص ۴. نگارنده در جایی دیگر از پردازش‌هایی که تا کنون درباره مذهب قاضی نعمان شده، نیافته است که به این سند جالب توجه درباره عقیده قاضی نعمان اشاره شده باشد.

۴. کتاب نکاح، ج ۱۶، ص ۵۲۸۱.

دو فرقه در درون اسماعیلیان انجامید.^۱ از این رو، به هیچ روی نمی‌توان قاضی نعمان را از مستعلیه دانست. آری، مستعلیان نسبت به نزاریان توجه بیشتری به شریعت داشته‌اند و از همین رو، توجه بیشتری در میان ایشان نسبت به آثار قاضی نعمان وجود داشته است.^۲

۳-۴. احتمال بهره‌گیری شهید اول از الإيضاح قاضی نعمان

الإيضاح مفصل‌ترین اثر فقهی قاضی نعمان است که در آن احادیث، همراه با سندشان ذکر شده‌اند. بعدها قاضی این کتاب را خلاصه نمود و هم سندها را حذف نمود و هم از آوردن برخی روایات پرهیز نمود و بدین سان، کتابی به نام دعائم را گردآورد.^۳

آیه الله شبیری زنجانی این سخن را مطرح نموده‌اند که شاید الإيضاح قاضی نعمان در دسترس شهید اول بوده است؛ زیرا شهید اول عبارتی را از حدیثی نقل کرده که بسیار همانند عبارتی در دعائم است و از آن جا که همه روایات دعائم مرسل‌اند، ولی شهید اول تصریح کرده که سند این حدیث صحیح است، احتمالاً شهید این روایت را از الإيضاح که در آن، روایات دعائم به طور مسند ذکر شده، گرفته است.^۴

با جستجو در الإيضاح (که در زمانی که آیه الله شبیری زنجانی این سخن را رانده‌اند، هنوز به چاپ نرسیده بوده) روشن شد که این گمانه‌زنی زیرکانه کاملاً درست است؛ چرا که این حدیث دقیقاً با همان عبارت شهید اول، در الإيضاح وجود دارد.^۵

نیز گفتنی است که این گمانه‌زنی بسیار قابل توجه است؛ زیرا باید دانست که پس از ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) تا روزگار صفویه، به جز توجه‌هایی بسیار ناچیز^۶ هیچ توجه جدی‌ای از سوی امامیه به آثار قاضی نعمان دیده نمی‌شود.^۷ و این متداول نبودن آثار وی در میان

۱. برای نمونه، رک: تاریخ دمشق، ص ۲۱۱. نیز بنگرید:

A History of Shi' i Islam, p. 124.

۲. برای نمونه‌ای از اشاره به این تفاوت نزاریان و مستعلیان، رک:

"The Chronology of al-Qāḍī l-Nu'mān's Works", p. 100.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره رابطه الإيضاح و دعائم و دیگر آثار فقهی قاضی نعمان، رک: «القاضی النعمان والفقہ الاسماعیلی»، سراسرائز؛ نیز رک: Exploring an Islamic Empire, p.33-34.

۴. دروس خارج صوم، ج ۳، ص ۷۲۲؛ برای روشن شدن شباهت عبارت دعائم با عبارت شهید اول، مقایسه کنید: ذکر الشیعة، ج ۲، ص ۴۲۴؛ دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۴۰.

۵. رک: الإيضاح، ص ۸۷-۸۸.

۶. مانند نقل قول‌های معین الدین مصری، دانشمند امامی (م اواسط قرن ۷ق) از کتاب‌های قاضی نعمان (رک: «سیر تاریخی توجه عالمان امامیه به آثار قاضی نعمان»، ص ۳۱-۳۲).

۷. نگارنده این سطور در مقاله‌ای به تفصیل به این مسئله پرداخته است (رک: همان، سراسرائز).

امامیه، به طور جدی به شهرت کتاب‌های وی و در نتیجه اعتبار کتاب‌های وی نزد ایشان، آسیب می‌زند. از این رو، اگر ثابت شود که واقعا شهید اول نیز به آثار قاضی نعمان دسترسی داشته و از آن‌ها بهره برده، این مسئله می‌تواند قرینه‌ای دیگر بر شهرت آثار قاضی نعمان در میان امامیه باشد.

اما با این همه، باید گفت هر چند عین عبارت شهید اول در کتاب الإيضاح دیده می‌شود، اما قرینه‌های متعددی وجود دارد که این احتمال را که شهید از این کتاب اخذ کرده باشد، بسیار خدشه‌دار می‌سازد. از جمله این‌که شهید اول به شمار فراوانی از کتاب‌های کهن شیعه دسترسی داشته که این کتاب‌ها بعدها مفقود شده‌اند.^۱ این امکان کاملاً موجه است که شهید اول مستقیماً یا به واسطه کتابی دیگر، دقیقاً به همان منبعی دسترسی داشته که قاضی نعمان نیز از همان منبع در الإيضاح بهره برده است و همین مسئله باعث شده تا عبارت این دویکی شود، نه این‌که شهید مستقیماً این عبارت را از خود الإيضاح گرفته باشد.

در این میان، مطرح‌ترین احتمال این است که قاضی نعمان و شهید اول، هر دو این حدیث را از کتاب حماد بن عیسی اخذ نموده باشند؛ زیرا قاضی نعمان تصریح نموده که این حدیث را از همین کتاب در الإيضاح آورده است و از سویی دیگر، شهید اول به مدینه العلم شیخ صدوق دسترسی داشته^۲ و می‌دانیم که صدوق به کتاب حماد بن عیسی دسترسی داشته است؛^۳ بنابراین، این احتمال، بسیار جدی است که این روایت در مدینه العلم آمده باشد و شهید آن را از این کتاب گرفته باشد و بدین وسیله، عبارت او با عبارت الإيضاح یکی شده است. قرینه‌های دیگری نیز در این باره وجود دارد که این ادعا را تقویت می‌کند و از آن‌جا که نگارنده در مقاله‌ای دیگر با تفصیل بیشتری به بیان آن‌ها پرداخته، در این‌جا به همین اندازه بسنده می‌کند.^۴

بنابراین، با توجه به قرینه‌های گوناگون، باید گفت که احتمال دسترسی مستقیم شهید اول به الإيضاح استوار نیست؛ و در نتیجه، یکی از قرینه‌های قابل توجه بر شهرت آثار قاضی نعمان در میان امامیه در قرن هشتم هجری از بین می‌رود.

۱. برای نمونه، رک: وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۲۸۵؛ ج ۳۰، ص ۲۱۳.

۲. برای نمونه، رک: ذکری الشیعة، ج ۲، ص ۱۶۵.

۳. برای نمونه، رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۶.

۴. «سیر تاریخی توجه عالمان امامیه به آثار قاضی نعمان»، ص ۳۴-۳۷.

۴. دیدگاه‌های آیه الله سیستانی

آیه الله سیستانی به خدمت قاضی نعمان نزد المهدی بالله و قاضی القضاات شدن او در حکومت فاطمیان اشاره می‌کنند^۱ و این که دعائم، قانون رسمی این حکومت^۲ بوده است. سپس به بیان این مطلب می‌پردازد که برخی با استناد به قرینه‌های سستی پنداشته‌اند که وی امامی است.^۳ آن‌گاه، ایشان با اشاره به مرسل بودن تمامی احادیث دعائم، اشاره می‌کند که قاضی نعمان حتی از نام راوی نخست در سند نیز یاد نکرده است.^۴

۱-۴. بهره‌گیری قاضی نعمان از منابع امامیه

ایشان هم چنین می‌گویند با مقایسه نقل‌های قاضی نعمان در این کتاب با منابع امامیه، روشن می‌شود که وی از منابع امامیه اخذ نموده است؛ زیرا کاملاً روشن است که برخی از احادیثی که وی آورده، از منابع امامیه است؛ تا جایی که وی با دیدن روایتی از «ابی جعفر»، به اشتباه، پنداشته که این کنیه به معنای امام باقر (علیه السلام) است و از این رو، آن روایت را نقل کرده است؛ در حالی که در واقع، آن روایت از امام جواد (علیه السلام) بوده است؛ اما محدث نوری^۵ و دیگران^۶ با توجه به همین مطلب، گمان کرده‌اند که وی امامی بوده و عمداً با چنین تعبیری، خواسته آن را پوشیده سازد.^۷

از آن جا که در بیان برخی از محققان به تفصیل به بررسی اسناد این احادیث و نادرستی ادعای محدث نوری پرداخته شده است، نیازی به تکرار آن در این جا نیست.^۸

۲-۴. انگیزه تألیف دعائم و منابع به کار رفته در آن

آیه الله سیستانی می‌گویند اسماعیلیه از آغاز، تمام اهتمام خود را صرف مسائل

۱. پیش‌تر به مدارک آن اشاره شد.

۲. بسیاری دیگر از پژوهشگران اسماعیلیه شناسی نیز بر همین مطلب تأکید دارند. برای نمونه، رک: *Ismaili Literature; A Bibliography of Sources and Studies*, p. 31; *Exploring an Islamic Empire*, p. 182.

۳. آیه الله سیستانی در این جا اشاره می‌کنند که در جای دیگری به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند؛ اما متأسفانه، نگارنده با جستجو در تقریرات و آثاری از ایشان که در دسترس بود، هیچ اشاره‌ای به سخنی از این قبیل پیدا نکرد. احتمالاً این مطلب، جزو دروسی از ایشان بوده که هنوز تقریرات آن منتشر نشده است. البته، ظاهراً منظور ایشان از قراین ضعیف، بیشتر، همان قرآینی است که محدث نوری ذکر کرده است.

۴. قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ۶۳-۶۴. ۵. مستدرک الوسائل (الخاتمة)، ج ۱، ص ۱۳۳.

۶. برای نمونه، رک: قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۳۹۴. ۷. قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ۶۴.

۸. رک: درس خارج فقه، مددی موسوی، جلسه ۱۳۸۸/۷/۲۶؛ درس خارج اصول، شبیری، جلسه ۱۳۹۸/۹/۱۱.

اجتماعی - سیاسی می‌کردند و هیچ تلاشی برای نقل احادیث و ثبت آن‌ها نداشتند،^۱ اما هنگامی که بر سرزمین‌هایی از غرب اسلامی و مصر تسلط یافتند، به فقه و قانون و تمدن نیاز پیدا کردند؛ در چنین حالتی بود که فقیه آن‌ها، یعنی قاضی نعمان مجبور به تألیف دعائم شد و از آن‌جا که هیچ میراثی از گذشتگان ایشان در این زمینه وجود نداشت، طبیعتاً چاره‌ای جز اتکا به منابع دیگران نداشت.

در پایان نیز، ایشان با توجه به همین نکته، خاطرنشان می‌کند که احادیث دعائم، غالباً از منابع امامیه گرفته شده، گرچه مؤلفش امامی نبوده است. بنابراین، این احادیث، از احادیث منابع عامه (اهل سنت) معتبرتر است؛ «زیرا همان احادیث امامیه است که از طریق دیگری برای خود ما نقل شده است».^۲

توضیحاتی که برخی دیگر از پژوهش‌گران درباره‌ی انگیزه‌ی تألیف دعائم داده‌اند، بیان آیه‌ی الله سیستمی را تکمیل می‌کند. برای نمونه، باید گفت پائول والکر^۳ اظهار داشته که المعزّلدین الله^۴ در پی آن بود که جنبه‌ی باطنی اسماعیلیه را در دوره‌ی خودش کم‌رنگ کند؛ زیرا گرچه جنبه‌ی رمزآلود دعوت اسماعیلیه برای حفظ ایشان از دشمنان اهمیت داشت؛ اما با این وجود، همین جنبه باعث می‌شد رقیبان اسماعیلیه از آن بهره‌برداری کرده و وجهه‌ی اسماعیلیان را نزد مردم زشت و بدنام جلوه داده و آن‌ها را در وضعیت آسیب‌پذیرتری قرار دهند. در دوران المعزّ، عناصری از اسماعیلیه که دارای باورهای کهنه‌تری بودند (قرامطه)، وجود داشتند که در باور ایشان جنبه‌ی باطنی قرآن و شریعت، جایگزین جنبه‌ی ظاهری آن می‌شد و در نتیجه، پایبندی به شریعت و واجبات آن در میان ایشان دیده نمی‌شد. برای المعزّ به عنوان فرمانروای یک حکومت اسلامی که مذهب‌های گوناگونی در آن وجود داشت و تنها شمار کمی از آن‌ها اسماعیلی بودند، به هیچ وجه امکان نداشت که اجازه دهد چنین اندیشه‌ای در قلمرو او ترویج شود. از این رو، وی با تألیفی که قاضی نعمان انجام داد (یعنی

۱. دفتری معتقد است که اسماعیلیان پیش از دوران فاطمی، معمولاً تقیه نموده و مشغول به حرکت‌های انقلابی بودند و ملتزم به همان فقه و قانونی بودند که در محل زندگی‌شان مرسوم بود و مسئله‌ی قانون‌گذاری در اسماعیلیه از دوران المهدی بالله (نخستین خلیفه فاطمی) آغاز شد (رک: الإسماعیلیون تاریخهم و عقائدهم، ص ۲۹۷).

۲. قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ۶۵.

3. Paul E. Walker.

۴. برای آگاهی بیشتر درباره‌ی وی و وضعیت سیاسی اجتماعی دوران او، رک: الإسماعیلیون تاریخهم و عقائدهم، ص ۲۸۱-۲۹۶.

دعائم)، توانست به مردم زبردست خود وانمود کند که اسماعیلیه، افزون بر باطن، به ظاهر شریعت نیز توجه دارند و بدین وسیله، تبلیغات عباسیان را نسبت به این‌که اسماعیلیه فقهی ندارند، بی‌اثر سازد.^۱

۳-۴. احتمال شاگردی قاضی نعمان نزد ابوالفضل صابونی

آیه الله سیستانی در جای دیگری درباره یکی از محدثان امامیه به نام ابوالفضل محمد بن احمد بن ابراهیم جعفری صابونی احتمال داده‌اند که قاضی نعمان شاگرد او بوده باشد.^۲ اما به نظر می‌رسد این احتمال ضعیف باشد؛ چرا که قاضی نعمان چنان‌که گذشت، در الإيضاح به گونه‌ای از منابع خود نام برده که روشن می‌شود که وی به منبع دیگری دسترسی نداشته است. و از آن‌جا که با مراجعه به الإيضاح، هیچ اشاره‌ای به جعفری یافت نمی‌شود، روشن می‌شود که قاضی نعمان دست‌کم در هنگام تألیف الإيضاح شاگرد وی نبوده است؛ خصوصاً که جعفری کتاب‌های بسیاری در ابواب گوناگون فقه داشته است؛^۳ بلکه چند کتاب درباره طهارت و نماز داشته و اتفاقاً ابواب باقی مانده از الإيضاح نیز دقیقاً درباره همین موضوع‌هاست و اگر وی به راستی، شاگرد جعفری بود، طبیعتاً باید روایات وی (یا دست‌کم، اندکی از آن‌ها) در بخش باقی مانده الإيضاح بازتاب داده می‌شد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که این دو فقیه دانشمند، موشکافی‌های ارزشمندی درباره قاضی نعمان داشته‌اند؛ از جمله آن‌که آیه الله شبیری زنجانی با ریزبینی، به این مسئله پی برده‌اند که قاضی نعمان به منظور روشن‌تر شدن مراد حدیث و فتوای خود، در عبارت‌های احادیث دعائم دست برده است. نیز ایشان احتمال داده‌اند که شهید اول به الإيضاح دسترسی داشته است. با مقایسه متن حدیث در عبارت شهید اول با متن همان حدیث در بخش باقی مانده الإيضاح که اکنون به چاپ رسیده، روشن شد که گمانه‌زنی ایشان کاملاً هوشمندانه بوده است؛ زیرا عبارت الإيضاح دقیقاً همان عبارتی است که شهید اول آورده است.

1. Exploring an Islamic Empire, p. 33-34.

۲. رک: تقریرات کتاب الصلاة.

۳. رک: رجال النجاشی، ص ۳۷۴.

هم چنین آیه الله سیستانی نیز زیرکانه علت تألیف دعائم را در نیاز فاطمیان به وجود قانون و تمدن پی جویی کرده اند تا با تألیف کتابی از این دست، خلأ قانون را در حکومت نوپای خویش برطرف سازند.

اما با تمام نکات ارزشمند این دوفقیه اندیشمند، خرده‌هایی نه چندان چشم‌گیر نیز نسبت به برخی دیدگاه‌های ایشان می‌تواند مطرح شود؛ از جمله این که آیه الله سیستانی درباره کسی احتمال داده اند که استاد قاضی نعمان بوده که قرینه‌های گوناگونی نشان‌دهنده خلاف آن است.

هم چنین آیه الله شبیری زنجانی در یک جا قاضی نعمان را پیرو مذهب مُستعلیه (شاخه‌ای از اسماعیله) دانسته اند؛ درحالی که آغاز شکل‌گیری مستعلیه بیش از یک سده پس از درگذشت قاضی نعمان بوده است.

نیز احتمالی که ایشان درباره اخذ شهید اول از الإیضاح داده اند نیز، هر چند با عبارت الإیضاح سازگار است، اما قراین مختلفی در برابر آن وجود دارد که این احتمال را تقویت می‌کند که احتمالاً شهید آن حدیث را از منبعی مانند مدینه العلم شیخ صدوق گرفته و مدینه العلم و الإیضاح هر دو از یک منبع گرفته اند، نه این که شهید اول از خود الإیضاح گرفته باشد و از این رو، دسترسی مستقیم شهید اول به کتاب قاضی نعمان احتمال موجهی نیست و در نتیجه، نمی‌تواند به اثبات شهرت و تداول داشتن کتاب‌های قاضی نعمان در میان امامیه کمک نماید.

کتابنامه

- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الخلفاء، احمد بن علی مقریزی، قاهره، دار إحياء التراث الإسلامی، بی‌تا.
- اختلاف أصول المذاهب، قاضی نعمان بن محمد، تحقیق: دِوین استوارت، نیویورک، انتشارات دانشگاه نیویورک، ۲۰۱۵م.
- الإسماعيليون تاريخهم و عقائدهم، فرهاد دفتری، ترجمه: سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقی، ۲۰۱۴م.
- افتتاح الدعوة، قاضی نعمان بن محمد، تصحیح: فرحات دشراوی، تونس، الشركة التونسية، ۱۹۷۵م.

الإيضاح، قاضی نعمان بن محمد، تصحیح: محمد کاظم رحمتی، میراث حدیثی شیعه، ج ۱۰، قم، دارالحديث، ۱۳۸۲ ش.

تاریخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب (القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار)، ادریس عمادالدین، تصحیح: محمد یعلاوی، بیروت، دار الغرب الإسلامی، ۱۹۸۵ م.

تاریخ دمشق، حمزة بن اسد ابن قلانسی، تحقیق: سهیل زکار، دمشق، دار حسان، ۱۹۸۳ م.
التاریخ، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۸ م.

تقریرات کتاب الصلاة - لباس المصلی، علی سیستانی، تقریر: مرتضی مهري، پایگاه اینترنتی شیخ مرتضی مهري، بی تا.^۱

درس خارج اصول، محمد جواد شبیری، جلسه ۹/۱۷ / ۱۳۹۸ ش.^۲

درس خارج اصول، محمد جواد شبیری، جلسه ۹/۱۸ / ۱۳۹۸ ش.^۳

درس خارج فقه، محمد جواد شبیری، جلسه ۱۲/۲۱ / ۱۳۹۶ ش.^۴

درس خارج فقه، احمد مددی موسوی، جلسه ۷/۲۶ / ۱۳۸۸ ش.^۵

دروس خارج خمس، موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام باقر (ع)، بی تا- الف.

دروس خارج صوم، شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام باقر (ع)، بی تا- ب.

دعائم الإسلام، قاضی نعمان، تصحیح: آصف فیضی، قم، آل البيت (ع)، ۲۰۰۶ م.

ذکر الشیعة، شهید محمد بن مکی، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ ق.

رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۶۵ ش.

روضة المتقین، محمد تقی مجلسی، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، قم، کوشان پور، ۱۴۰۶ ق.

ریاض العلماء، عبدالله افندی، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، بیروت، التاریخ العربی، ۲۰۱۰ م.

1. <https://mohri.net/feqh-osool/2>

2. <https://taghrir.ismc.ir/taghrir/66176>

3. <https://taghrir.ismc.ir/taghrir/66175>

4. <https://taghrir.ismc.ir/taghrir/60070>

5. <http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/8782>

- فرق الشیعة، حسن بن موسی نوبختی، بیروت، منشورات الرضا، ۲۰۱۲م.
- الفصول المختارة، محمد بن محمد مفید، تحقیق: علی میرشریفی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار، علی سیستانی، قم، دفترآية الله سیستانی، ۱۹۹۳م.
- قاموس الرجال، محمدتقی شوشتری، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۰ق.
- كتاب حج، موسی شبیری زنجانی، قم، مركز فقهی امام باقر (ع)، بی تا.
- كتاب نکاح، موسی شبیری زنجانی، قم، رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
- مبانی فقهی حکومت اسلامی، حسینعلی منتظری، به کوشش: محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم، کیهان، ۱۴۰۹ق.
- المجالس و المسایرات، قاضی نعمان، تصحیح: حبیب الفقی، ابراهیم شیبوح و محمد الیعلوی، بیروت، دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۷م.
- مستدرک الوسائل (الخاتمة)، حسین بن محمدتقی نوری، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.
- معالم العلماء، محمد بن علی ابن شهر آشوب، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
- معجم التاریخ الإسماعیلی، فرهاد دفتری، ترجمه: سیف الدین القصیر، بیروت، دار الساقی، ۲۰۱۶م.
- مقالات الإسلامیین، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، آلمان، ویسبادن، ۱۹۸۰م.
- مقدمه تحقیق الإیضاح، محمدکاظم رحمتی، میراث حدیثی شیعه، ج ۱۰، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۲ش.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۳ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- وفیات الأعیان، ابن خلکان، تحقیق: احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م.
- «القاضی النعمان و الفقه الاسماعیلی»، اسماعیل پوناوالا، در: الاسماعیلیون و العصر الوسیط؛ تاریخهم و فکرهم، سرویراستار: فرهاد دفتری، ترجمه: سیف الدین القصیر، بیروت، دارالمدی، ۱۹۹۹م.
- «الكافی و گفتمان حدیثی قم»، عبدالرضا حمادی، سیدمحمدکاظم، طباطبائی، علوم حدیث، ش ۶۶، زمستان ۱۳۹۱ش.

- «تأملات حول الكتب الأربعة»، محمد باقر ملک‌یان، الاجتهاد و التجديد، ش ۴۷، ص ۳۴۴-۳۱۳، ۲۰۱۸ م.
- «تغسیل الإمام كعلامة للإمامة» (القسم الثاني)، محمد عافی خراسانی، الاجتهاد و التجديد، شماره ۵۴، ص ۱۷۲-۲۰۱، ۲۰۲۰ م.
- «سیرتاریخی توجه عالمان امامیه به آثار قاضی نعمان»، محمد عافی خراسانی، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۳۷، ص ۲۳-۴۶، ۱۴۰۰ ش.
- «قاضی نعمان و مذهب او»، امیر جوان آراسته، هفت آسمان، شماره ۹، ص ۴۸-۸۲، ۱۳۸۰ ش.
- «لزوم اهتمام به حدیث و علوم وابسته به آن»، رضا مختاری، علوم حدیث، ش ۱۰۰، تابستان ۱۴۰۰ ش.
- «مصادر الشيخ الطوسي في كتابه تهذيب الأحكام»، محمد جواد شبیری، مجله علوم الحديث، سال ۳، ش ۶، ۱۴۲۰ ق.
- “A reconsideration of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s madhhab”, Poonawala, Ismail K, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37, p.572-579, 1974.
- “Qadi an-Nu‘man: The Fatimid Jurist and Author”, Fyzee, Asaf Ali Asgar, *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 1-32, 1934.
- “The Chronology of al-Qāḍī l-Nu‘mān’s Works”, Poonawala, Ismail K, *Arabica*, 65, p.84-162, 2018.
- “The Sources of Ismā‘īlī Law”, Madelung, Wilferd, *Journal of Near Eastern Studies*, 35, p.29-40, 1976.
- A History of Shi‘i Islam*, Daftary, Farhad, London, I.B.Tauris Publishers, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2013.
- Exploring an Islamic Empire; Fatimid History and its Sources*, Walker, Paul E, LB.Tauris Publishers, in association with The Institute of Ismaili Studies, London, 2002.
- Ismaili Literature; A Bibliography of Sources and Studies*, Daftary, Farhad, London, I.B.Tauris Publishers, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2004.

طرق تحصیل فضای صدور روایات و گونه‌های تأثیرگذاری آن

حمید زراعت کاشانی^۱
حمید ستوده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

چکیده

فضای صدور کلام معصومان، بستر تولد آن‌ها و هم‌چون قرینه حالیه، همراه کلامشان بوده است. براین بنیان، فهم صحیح از روایات در گرو تلقی احادیث همراه با فضای صدور آن‌ها است، اما خواسته یا ناخواسته، غالباً در مجموعه‌های حدیثی که روایاتش مورد رجوع حدیث خوانان و استناد اهل فن قرار می‌گیرد، عنایتی در قیامت آثار این نهاد نقش‌آفرین نشده است. البته تلاش‌های برخی از فضلالی معاصر در تبیین برخی زوایای مربوط به فضای صدور روایات ستودنی است. نوشتار حاضر سعی کرده با بیان راه‌های رسیدن به فضای صدور از جمله شناخت مخاطب مستقیم، خانواده‌نگری روایات، شناخت شئون معصوم علیه السلام، موافقت با محک‌های عقلی و نقلی و عمومات فوقانی و گزاره‌های تاریخی معتبر و شناخت اندیشه‌های فقهی و عقیدتی مقابل هرامام معصوم علیه السلام و شناخت فرهنگ گفتگو و قواعد و اصول صدور متن عصر تشریع و تبیین شریعت همراه با نمونه‌هایی در آثار دانشیان فقه، رسیدن به فضای صدور روایات و گونه‌های متفاوت تأثیر آن‌ها را ممکن جلوه دهد؛ پرواضح است اعتبار سنجی این راه‌ها مجال دیگری طلبد.

کلیدواژه‌ها: فضای صدور، مخاطب روایات، شئون معصوم، خانواده‌نگری روایات، مکاتب فقهی اهل سنت.

۱. دانش پژوه سطح سه مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام (نویسنده مسئول) (hzkashan65@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران (sotudeh.h@iums.ac.ir).

مقدمه

حدیث یکی از تراث پرمحتوا و گران بهای اسلام است، ولی در خیلی از موارد، همراه بسترهای صدور و ظرفیت‌های پیرامونی‌اش به دست ما نرسیده؛ در حالی که این عناصر کمکی شایان و گاه ضروری به فهم مراد متکلمان آن‌ها است.

گاه محیط احادیث، در فضای اعتقادی حاکم یا باوری خاص و تحت نفوذ فرهنگی عمومی بوده و معنایی خاص از کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را به ذهن مخاطب منتقل می‌کرده و طبعاً مخاطبان سخن، از اطلاق یا عموم واژگان موجود در آن سخن، معنایی متناسب با آن فضای فرهنگی می‌فهمیده‌اند.

گاه روایتی را که به ظاهر در بردارنده قضیه حقیقیه است، بریک مصداق خارجی حمل و گاه از یک قضیه خارجی، عموم یا اطلاق حکم را فهم می‌کرده‌اند و گاه واژه مجمل یا مشترک موجود در روایت، طبق فرهنگ عمومی زمان خود، معنایی خاص یافته و یا برای مخاطبان موجود در آن فضا (مکان و زمان)، روشن و آشکار بوده است.

براین بنیان، در فهم احادیث، نباید تنها به فهم الفاظ آن بسنده کرد، بلکه باید همه قرینه‌ها و حتی عناصر غیرزبانی، اما مرتبط با آن الفاظ صادر شده را بیاییم. این عناصر بیشتر همراه با قرینه‌های مقامی مانند شرایط اجتماعی و تاریخی، فضای فرهنگی و علمی، وضعیت مقام گفتگو، شخصیت مخاطب و پرسش‌های نهان راوی حدیث هستند.

برای شناخت فضای صدور باید موارد متعددی را لحاظ کرد؛ از جمله پرسش مخاطب، نیاز مخاطب و جامعه، عرف و عادت فراگیر مردمان و شهر و منطقه، باورهای غالب در میان جامعه، ارتکازات و ذهنیت‌های فردی و اجتماعی، نظام حاکم و فرهنگ حکومتی، تمایلات جامعه و نظام حاکم، تمایلات و سلايق مخاطب، امکان و عدم امکان پاسخ‌گویی صریح از جانب معصوم علیه السلام.

به نظر می‌رسد نخستین فقیه پرچم‌دار احیای این مهم مرحوم آیه الله بروجردی است. ایشان گاه با توجه به نکاتی خاص، از جمله محل سکونت راوی و اندیشه‌های فقهی غالب و غیر غالب مقابل هرامام معصوم و غیره فضای صدور برخی روایات را به تصویر کشیده و برای استنباط از آن بهره برده‌اند. کتاب فضای صدور حدیث و تأثیر آن در بازشناخت قضایای حقیقیه و خارجی، از حسین محققیان در این زمینه قدم‌هایی مناسب برداشته است. نیز برخی مقالات به تفصیل در این مورد به بحث نشست‌اند و علاوه بر تعریف، راه تشخیص آن

را هم ذکر کرده‌اند. «فضای صدور»، از سید محمد کاظم طباطبایی و «مخاطب مستقیم حدیث و تأثیر آن بر صدور، فهم و حجیت روایات»، از حسین محققیان و «روش کشف اسباب صدور حدیث»، از عبدالحمید واسطی از جمله آثار در این زمینه است. صرف ذکر سبب صدور در کتبی از جمله البیان و التعریف فی معرفة اسباب ورود الحدیث الشریف، از ابن حمزه دمشقی و کتبی دیگر آمده است که در پیشینه مقاله «اسباب صدور حدیث» داود سلیمانی از آن‌ها یاد شده؛ اما پرواضح است که هدف این نوشتار صرف این مطلب نیست. در این نوشتار، نویسنده درصدد بیان تعدادی از راه‌های رسیدن به فضای صدور، همراه با بیان نمونه‌هایی در آثار دانشیان فقه است. البته گونه‌های تأثیرگذاری آن‌ها نیز در خلال کار روشن می‌گردد.

فضای صدور با توجه به مخاطب و متکلم و مقام مخاطب، قابلیت تقسیم به سه دسته متناسب با سه رکن در کلام دارد. در نتیجه، راه‌های رسیدن به فضای صدور از سه جهت قابل پی‌گیری است. سه جهت مذکور به شرح ذیل است:

۱. مخاطب روایات

رساندن معانی و مقاصد، غالباً توسط کلام محقق می‌شود و کلام حاوی پیام متکلم، به مخاطبان خود با شرایط و ویژگی‌های خاص خودشان القا می‌شود و مخاطبان، کلام را در بستر تولدش با همه قراین عمومی و خصوصی‌اش دریافت می‌کنند.

به دیگر سخن، هدف از تکلم، تأثیرگذاری بر مخاطب و انتقال مطلبی به اوست. در این زمینه، مخاطب همانند متکلم، یکی از اجزای تشکیل دهنده گفتگو و نوشتار است^۱ که پیام کلام را با توجه به قراین پیرامونی‌اش دریافت می‌کند.

پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ نزدیک به ۳۴۰ سال^۲ با مخاطبین خود در ارتباط بودند و در این دوران، افراد و گروه‌های مختلف با فرهنگ‌های گوناگون از سراسر سرزمین پهناور اسلامی، با ملیت‌ها و مذاهب متفاوت، خدمت ایشان رسیده و با این بزرگواران صحبت می‌کردند و معصومان ﷺ متناسب با فرهنگ و نیاز این مخاطبان با آن‌ها ارتباط داشتند، و تکالیف دینی هر گروه را به آن‌ها آموزش و مشکلات اعتقادی آن‌ها را حل می‌کردند و این

۱. «مخاطب حدیث و نقش آن در شناخت قضایای حقیقیه و خارجیّه»، ص ۴۶.

۲. از آغاز بعثت تا پایان غیبت صغری.

افراد، هر کدام ظرفیت‌ها و ذهنیت‌های متفاوتی داشتند. پرواضح است با توجه به سیره، عرف و احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) بیان یکسان به همه این افراد با وجود این تفاوت‌ها درست نبوده و تغییر مخاطب، مقتضی تغییر در گفتار و رفتار است.^۱ بدین سبب از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است:

هیچ گاه پیغمبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از عمق عقل خویش با مردم سخن نگفت، بلکه می‌فرمود: ما گروه پیامبران مأمور هستیم که با مردم به اندازه عقل آن‌ها سخن بگوییم.^۲

ذهنیت افراد - که متأثر از شرایط فکری و نیازهای منطقه‌ای و زمینه‌های ذهنی بوده - در قابلیت و توانایی فهم و برداشت پرسش‌گران و چگونگی پاسخ‌های متین ارائه شده توسط معصومان بسیار نقش‌آفرین بوده است. براین بنیان، برای فهم درست پاسخ امام به سؤال پرسش‌گران باید محیط زندگی و افکار رایج حوزه معیشت پرسش‌گر را به درستی شناخت؛ چراکه پرسش‌ها بازتاب زندگی فکری و نیازهای روزمره مردم مناطق گوناگون است. به دیگر سخن، فهم محتوای پاسخ بدون توجه به پرسش و فهم آن، دشوار و در بسیاری از موارد گمراه‌کننده است و متکلم حکیم در پاسخ، این نکته را از نظر دور نمی‌دارد.^۳ برآیند مطالب فوق این است که در فرآیند شناخت فضای صدور توسط مخاطب روایت، توجه به شخصیت خود راوی و سؤالات او حایز اهمیت است.

۱-۱. مخاطب مستقیم

شناخت ویژگی‌های مخاطب مستقیم کمک شایانی به فهم فضای صدور روایت می‌کند. براین اساس، مطالبی در مورد این پدیده بیان می‌شود.

در یک تقسیم کلی، مخاطبان معصومان (علیهم‌السلام) نیز دو گروه بودند:

گروه اول. فقیهان و اصحاب خاص معصومان (علیهم‌السلام)؛ مانند ابان بن تغلب، زراره بن اعین، محمد بن مسلم، ابن ابی عمیر و دیگر محدثانی که اکثر احادیث از طریق آنان انتقال یافته است. گروه دوم. افرادی که در جوامع حدیثی نام آنان به ندرت دیده می‌شود و اطلاعات رجالی درباره اکثر آنان وجود ندارد؛ افراد عادی که سؤال‌های شخصی از معصوم زمان خود

۱. «مخاطب حدیث و نقش آن در شناخت قضایای حقیقیه و خارجیّه»، ص ۴۶.

۲. جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) الْعِبَادَ بِكُنْهٍ عَقْلِيهِ قَطُّ، وَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ (الكافي، ج ۱، ص ۲۳، ح ۱۵).

۳. مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، ص ۲۰۳.

می‌پرسیدند؛ بدون این که قصد تعلیم قاعده و حکم کلی در بین باشد.

معصومان نسبت به دسته اول - که برای بیان احکام تربیت شده بودند - اگر جهت دیگری مانند تقیه نبود، اصول و قواعد عام را بیان می‌کردند و کشف حکم فروع را بر عهده این اصحاب قرار می‌دادند. امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

بر ماست که اصول را برای شما بگوییم و بر شماست که فروع را به دست آورید.^۱

برای شناخت مخاطب مستقیم، توجه به این مطالب، کمک شایانی می‌کند: روان‌شناسی و شخصیت راوی، خانواده، عقاید، پیشه و شغل، زبان، زادگاه و نژاد.^۲ مرحوم علامه شعرانی با توجه به افکار و عقاید مخاطب حدیث، به برخی شروح مرحوم ملا صالح مازندرانی ایراد و با دقت به این عنصر، درصدد بیان مراد معصوم برمی‌آید؛ مانند حدیث محاجّه امام صادق علیه السلام با دیصانیه که معتقد بودند نور و ظلمت خود به خود (بدون طرح قبلی) مختلط شده‌اند؛ بدون این که اختیار و علت فاعلی‌ای غیر از آن دو در این فرآیند مؤثر باشند و این که تکوّن و تحقق اشیا به مقتضای ذات دو عنصر نور و ظلمت است. امام علیه السلام با استفاده از مثال تخم مرغ و تشریح داخل آن، سعی در ابطال افکار باطل مخاطب و فهماندن حق به اوست.^۳

شرح متفاوت مرحوم شعرانی با مرحوم ملا صالح نسبت به محاجّه امام صادق علیه السلام با دهری حاصل توجه به این پدیده است.^۴ در نمونه‌ای، شناخت راوی، یعنی محمد بن اسماعیل بزیع و عبدالحمید به فهم مراد امام کمک می‌کند؛ چرا که امام علیه السلام در روایت می‌فرمایند: اگر مثل تو و عبدالحمید باشد، اشکالی ندارد.^۵

رهاورد مطالب پیش‌گفته توجه به شناخت راوی مستقیم در فرآیند فهم روایات است. یکی از راه‌های شناخت راوی، توجه به روایات اوست؛ چرا که این توجه هادی به فضای ذهنی راوی است و حتی گاهی برخی شک‌ها زایل می‌شود؛ مثلاً این که فلان راوی معمولاً سؤالات فقهی می‌پرسد و فلان راوی بیشتر سؤالات عقیدتی. و اگر شک شود که فلان روایت

۱. رک: «مخاطب حدیث و نقش آن در شناخت قضایای حقیقیه و خارجیّه»، ص ۴۸.

۲. «نقد متن ۲ (پیشینه تاریخی)»، ص ۱۱.

۳. شرح الکافی، ج ۳، ص ۳۴-۳۵، نقل از «تأثیر شناخت زمینه‌های صدور در فهم حدیث»، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۴. شرح الکافی، ج ۳، ص ۱۳، نقل از «تأثیر شناخت زمینه‌های صدور در فهم حدیث»، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۶۳، ح ۲.

راوی اول آیا در احکام هست یا عقاید، راه‌گشا خواهد بود؛ به عنوان نمونه، نگاه فقیهان به روایات زراره از امام صادق علیه السلام با روایت هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام یکسان نخواهد بود؛ چرا که تخصص هر راوی در مطلبی بوده است. نیز این که فلان راوی، شخصی سنی متعصب بوده یا فارس زبان و غیره، در فهم روایات او مؤثر است؛ مثلاً فقیهان با دانستن این که عمار ساباطی به عربی مسلط نبوده است، نوع نگاهشان به روایات او با روایات راویانی که عرب اصیل و مسلط بودند، فرق دارد.

محقق اصفهانی با توجه به شناخت مخاطب مستقیم، یعنی توجه به آگاهی پیشینی راوی - که روایتی دیگر از امام هفتم علیه السلام دارد - برداشت خاصی از نقل این راوی نسبت به روایت حسن بن جهم از امام هشتم علیه السلام ارائه می‌دهد.^۱ در بیان ایشان، شناخت فضای ذهنی یک راوی، آن هم از طریق ملاحظه روایات او، استنباط از روایت را تحت تأثیر قرار داده است.^۲ نیز محقق اصفهانی احتمال اعتقادی بودن روایت را در عرصه فکر نهاده است.^۳ بر فرض اگر راوی کسی باشد که در روایات اعتقادی کار می‌کرده است، این احتمال پررنگ‌تر شده و اطلاق در عقاید و غیر آن خدشه دار و محل بحث خواهد شد.

بایسته بیان است، به دلیل این که استعداد و تقظن و اطلاعات راویان با یکدیگر متفاوت بوده، ممکن است فهم خود راویان هم از کلام معصوم علیه السلام متفاوت باشد. این که گاه در یک جلسه بیش از یک فهم از یک کلام معصوم بوده، شاهد بر این مدعا است و لذا در برخی روایات تذکر معصومین علیهم السلام نسبت به فهم اشتباه مخاطبانشان، مشاهده می‌شود.^۴

۲-۱. سؤال مخاطب

سؤال مخاطب از عناصر تشکیل دهنده فضای صدور روایت است. لذا توجه به این عنصر نیز در فهم فضای صدور روایت بسیار حایز اهمیت است. بر این بنیان، بسیاری از فقیهان، در مباحث فقهی حدیثی خود از سؤال موجود در حدیث - که از مخاطب مستقیم امام علیه السلام است - استفاده کرده و آن را قرینه‌ای برای مراد نهایی امام دانسته و گاه ظهوری کاملاً متفاوت را از آنچه بدون توجه به سؤال فهمیده می‌شود، به حدیث نسبت داده‌اند.

۱. نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۳، ص ۳۶۱.

۲. خارج اصول، محمدجواد فاضل لنکرانی، ۱۳۹۸.

۳. نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ۱۳۷۴ق، ج ۳، ص ۳۷۳.

۴. الرسائل الأصولية، ص ۲۹.

مرحوم بروجردی، بعضی روایات را با توجه به کوفی و عوام بودن سائل و رواج فتاوی ابوحنیفه در آن دیار توضیح می‌دهد.^۱ نیز مرحوم خویی با توجه به سؤال راوی، فهم خود را از روایت متفاوت از فهم دیگر فقیهان به عرصه فقه ارائه می‌دهد.^۲

نمونه‌هایی دیگر از توجه به عنصر فوق در پیش روی خواننده قرار می‌گیرد:

گاه به قرینه پرسش راوی، یکی از چند معنای محتمل حدیث برگزیده^۳ و گاه فقهاء اطلاعات پاسخ را به قرینه سؤال مقید کرده و گاه عمومات آن را تخصیص زده^۴ و گاه از انعقاد و شکل گیری اطلاق و عموم جلوگیری کرده^۵ و گاه اجمال حدیث را با توجه به سؤال در حدیث، برطرف ساخته‌اند.^۶ همین طور به قرینه سؤال راوی، مراد از ظُهر در عبارت «فرض الله الظهر يوم الجمعة» نماز جمعه دانسته شده نه نماز ظهر.^۷

مجلسی دوم حدیثی که به ظاهر، همانند حصر نواقض وضو است، را مورد بررسی و به قرینه پرسش راوی، حصر آن را حقیقی نمی‌داند.^۸ در جاهایی واژه علم را تنها به قرینه سؤال راوی بر معنای گمان و احتمال، حمل می‌کند.^۹ نمونه دیگر حمل کلمه «یجوز» بر خلاف معنای خود است که برخی آن را به قرینه پرسش راوی، به معنای «یلزم» گرفته‌اند.^{۱۰}

گفتنی است گاه راوی پس از پاسخ امام (علیه السلام) دوباره سؤال می‌کرد و دور جدیدی از پرسش و پاسخ آغاز می‌شد، در این گونه موارد پرسش دوم راوی نیز به فهم حدیث و پاسخ اول کمک می‌کند زیرا راوی، از مخاطبان و اهل همان زبان و سؤال خود را بر اساس آن چه از پاسخ امام (علیه السلام) فهمیده، طرح می‌کند و این فهم، از اهمیت بسزایی برخوردار است به ویژه اگر در

۱. مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، ص ۲۰۳ و ۲۰۴؛ رک: «شناخت خصوصیات مخاطبان معصومان (علیهم السلام) و تأثیر آن در فهم حدیث».

۲. موسوعه الامام الخونی، ج ۲۰، ص ۳۷۰.

۳. مستند الشیعه، ج ۷، ص ۱۵۳؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۳۱۰.

۴. کتاب الصلاه، ص ۳۹۲.

۵. مشارق الشمس فی شرح الدروس، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۸۹؛ کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل (ط - القدیمة)، ج ۲، ص ۲۹۹، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۱۵۵.

۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۶، ص ۲۸۴.

۷. همان، ج ۹، ص ۳۶۷.

۸. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، ج ۷۷، ص ۲۱۴، ج ۴.

۹. همان، ج ۷۷، ص ۳۶۴؛ ج ۸۹، ص ۸.

۱۰. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۹، ص ۱۵۵، ج ۳۶.

پاسخ امام، انکاری متوجه آن فهم نگردد.^۱

با توجه به شناخت راوی مستقیم اعم از تسلط او بر زبان عربی و ضبط او و در پی این‌ها دیدن روایات او و مقایسه برخی روایات او با روایات هم مضمون دیگر، نیز مشخص می‌شود آن راوی چه مقدار اهل نقل به معنا بوده؛ هم چنین مشخص می‌شود که یک سری روایات، تعدد در بیان از معصوم ندارند بلکه یک بیان اما به مضامین مختلف نقل شده‌اند. برآیند مطالب پیش گفته جزاین نیست که برای شناخت مخاطب مستقیم توجهی شایسته به مطالب رجالی و روایات راویان نیاز است. برای بنیان، شناخت مخاطب روایات و سؤالات او، در شناخت فضای صدور روایات تأثیر بسزایی دارد، بدین جهت می‌توان یکی از راه‌های رسیدن به فضای صدور روایات را مخاطب روایات دانست.

۲. متکلم (معصومین علیهم‌السلام)

این قسمت از این نوشتار به رسیدن به فضای صدور روایت از جهت متکلم آن اختصاص می‌یابد؛ چرا که با شناخت متکلم و نظام فکری و مبانی و بیانات دیگر او، تصویری از فضای صدور بیانات او رخ می‌نماید. این جهت از بحث در سه مبحث پی‌گیری می‌شود:

۱-۲. خانواده‌نگری احادیث

روال طبیعی در گزارش روایات، آن است که استدلال‌کننده تنها بخش مورد نیاز خویش را نقل کند. به دیگر سخن، گزارش‌گر سخن معصوم علیه‌السلام گاه در پی نقل قطعه‌ای از سخن بوده و قراین مذکور در متن یا پرسش راوی را ذکر نکرده‌اند. تقطیع خطبه‌ها و نامه‌های بلند امامان علیهم‌السلام روشی صحیح، منطقی، عقلایی مقبول و مطابق با نیاز بوده؛ گرچه موجب حذف قراین نقش‌آفرین در فهم معنا شده است.^۲

به دلایلی، از جمله قرار نگرفتن همه احکام و معارف در قرآن و حدیث در کنار هم و تفاوت سخن گفتن معصومان علیهم‌السلام بر اساس شرایط و نیازهای متفاوت فرد و اجتماع، وجود احادیث مختلف به واسطه سخن گفتن معصومان علیهم‌السلام به تناسب فهم مخاطبان، وجود

۱. روش فهم حدیث، ص ۱۲۱-۱۲۴.

۲. «سیری در کتاب الوافی»، ص ۲۰۱. از کتبی که اشاره به تقطیع روایات کرده و بخش‌های تقطیع شده را نقل یا آدرس داده است، کتاب الوافی مرحوم فیض کاشانی است (الوافی، ج ۲، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ ج ۴، ص ۳۶، ۱۹۵، ۲۴۱، ۲۵۵، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۶۵، ۳۸۸؛ ج ۵، ص ۷۷۴، ۹۴۷، ۱۰۶۴؛ ج ۶، ص ۳۶۸؛ ج ۷، ص ۲۳۵؛ ج ۸، ص ۱۰۲۱؛ ج ۸، ص ۷۳۹ و ۱۰۲۸؛ ج ۹، ص ۱۳۷۱، ۱۷۶۱؛ ج ۳، ص ۵۰۰ و ۸۶؛ ج ۵، ص ۸۰۴، ۸۳۹ و ۱۰۹۶).

احادیث مختلف به سبب تقیه امامان علیهم السلام، پدیداری تعارض میان روایات بر اثر عوامل درونی و بیرونی، وجود روایات متفاوت بر اثر تقطیع و حذف قراین و وجود روایاتی که نقل به معنا است، برای فهم نظر شرع در هر موضوع، بازیابی خانواده ضروری می نماید.

نیز متن محوری معارف دینی و مقتضای فهم آن ها به دور از پیش فرض های ذهنی و تمایلات شخصی و تنها متکی بر نص قرآن و روایت و شیوه های منطقی و صحیح استفاده از آن ها است. بازیابی خانواده حدیث در هر موضوع کمک به درک فضای صدور روایت و در پی آن، منجر به استظهارات صحیح می شود.^۱

براین بنیان، بازیابی موضوعی و گردآوری احادیث هم مضمون، روش عمومی محدثان و فقیهان بزرگ ما بوده است. مرحوم بروجردی با کنار هم نهادن وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل و افزودن آیات و روایاتی دیگر، این روش پسندیده را ادامه داد و کار استنباط فقیهان را آسان تر و صحیح تر نمود. سید موسی شبیری زنجانی نیز معتقدند: حتی احادیث ضعیف در یک موضوع را نیز باید گرد آورد و در کنار احادیث صحیح نهاد و به صورت یک مجموعه واحد به آن ها نگریست تا مراد از واژه های کلیدی به کار رفته در احادیث صحیح و تعریض ها و ناظر بودن هر حدیث به دیگری روشن شود.

مرحوم خویی در بررسی معنای ترقیق ثیاب، با عدم اعتنا به روایات دیگر، به فضای صدور نرسیده و فرموده اند: وجود لباس های بدن نما در زمان صدور روایت معلوم نیست؛ در حالی که از برخی روایات برمی آید که لباس بدن نما در آن زمان وجود داشته است. در نتیجه، استظهار ایشان از روایت مشکل دارد که ترقیق ثیاب را به معنای به کم کردن لباس تفسیر کرده، نه نازک بودن لباس.^۲

گاهی با توجه به خانواده حدیث، معنای روایت بر خلاف ظاهر مطلقش، مقید فهم می شود؛ به عنوان نمونه، در مورد قبول دیه توسط عاقله، گرچه روایت در ظاهر، مطلق است، اما منحصر به بعضی موارد جنایات دانسته شده است؛ بدین بیان که در برخی از این دسته روایات، عبارت «تحملة العاقله» افزوده شده و تحمّل عاقله تنها در قتل و جراحاتی که در حکم قتل باشد، یعنی موضعه^۳ و ما فوق آن است. پس، از کثرت این روایات مشخص

۱. روش فهم حدیث، ص ۱۵۹-۱۶۰ و ۱۵۳؛ منطق فهم حدیث، ص ۱۸۹-۲۱۳.

۲. کتاب نکاح، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۳. موضعه: جراحاتی که استخوان را آشکار سازد.

می‌شود که عدم ذکر قید به جهت قرینه عام بوده، نه این که در هر مورد قرینه خاصی بوده و به ما نرسیده است. لذا وجود این قرینه عام سبب می‌گردد که از روایات غیر مذیل به «تحمله العاقله» هم اطلاق فهمیده نشود.^۱

برآیند مطالب مطرح شده، این است که از راه‌های رسیدن به فضای حصول روایات و شناخت بستر تولد آن‌ها، شناخت روایات هم مضمون و هم موضوع با آن‌ها است تا منظومه فکری متکلم و جایگاه سخنان او و در نتیجه، فهم آن‌ها برای مخاطبانی که قرن‌ها دور از صدور بوده‌اند، محقق شود.

۲-۲. شناخت شئون معصومین

پرواضح است که معصومان علیهم‌السلام نیز در میان مردم با مردم زندگی می‌کردند و مشکلات و مسائل زندگی اجتماعی و فردی و گفتگوهای عادی و رفتار عقلایی خویش را با مردم داشته‌اند و با وجود این عناصر، حامل شریعت مطهر برای مخاطبان خود نیز بوده‌اند.

شارع مقدس، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مبینان معصوم شریعت علیهم‌السلام از شأن واحد برخوردار نبوده و آنچه بیان یا سیرت عملی بر آن داشته یا مکاتبه کرده‌اند، از شئون مختلف بوده، از این رو، نمی‌توان پدیده‌های مذکور را به طور مطلق شریعت دانست و نصوص مبین آن گفتار یا سیرت را مبین شریعت قلمداد کرد.^۲ براین بنیان، در این مبحث، شئون مختلف حاملان شریعت برای نیل به فضای کلام ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بزرگان و محققانی از فقه و اصول به این پدیده توجه کرده‌اند. شهید اول تصرفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را گاهی به عنوان تبلیغ و بیان کننده حکم خدا - که فتوا است - و گاهی به عنوان امامت و رهبری و گاهی به عنوان قضاوت و داوری دانسته است.^۳ محقق ایروانی در برخی موارد، کلام معصوم علیهم‌السلام را «بما انه طبیب» دانسته، نه «بما انه مولی». ^۴ نیز مرحوم بروجردی به عنوان نکته لطیفه اعجاب آور به تفکیک شأن سلطانی به شأن تبلیغ و ارشاد و آثارشان می‌پردازند.^۵ و مرحوم امام فرموده‌اند:

۱. کتاب نکاح، ج ۱۰، ص ۳۴۰۲-۳۴۰۱.

۲. فقه و مصلحت، ص ۴۹۴-۴۹۵.

۳. مبانی رفع تعارض اخبار، ص ۱۱۲-۱۱۵، به نقل از وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۷.

۴. نهایه النهایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص ۹۰.

۵. نهایه الأصول، ص ۱۰۸-۱۰۹.

هر صادری از معصوم علیه السلام موجب حکم شرعی نمی‌شود.^۱

به عبارت دیگر، سخن صادر از ایشان، وقتی در استنباط به کار می‌آید که از شأن تشریع و بیان شریعت باشد؛ و الا اگر نصی مثلاً به عنوان بیان واقع باشد، نظیر آنچه در روایات ملاحم است، نمی‌توان در استنباط مورد بهره‌برداری قرار داد.^۲

براین بنیان، نشانه‌شناسی احکام الهی و حکم حاکم و تفکیک نصوص مبین هر یک از دیگری از بایسته‌های اجتهاد جامع و فنی است؛ هر چند فرض بر اصل تشریع و بیان حکم الهی دانسته شود؛ گرچه اثبات این اصل خالی از صعوبت نیست، لکن حتی بنا بر ثبوت آن، چون یک اصل است و استثناپذیر، گفت و گواز نشانه‌ها، توجیه‌پذیر است.^۳

دقت در الفاظ صادر از معصوم علیه السلام می‌تواند به شناخت شئون کمک کند؛ چنان که بعضی نشانه‌های حکم حاکم از این قرار است: ۱. انتساب آن به غیر خداوند یا خداوند و غیر خداوند! ۲. تعلیل حکم به مصلحت و عناصر متغیر در زمان و مکان (مثل روایات ضمان صاحبان حرف)؛ ۳. اختلاف حکم در دوزمان یا مکان یا شرایط گوناگون، به گونه‌ای که در نص منعکس گردد و حاکی از نسخ حکم پیشین، توسط پسین نباشد، نشان دیگری از غیرالهی بودن حکم است.^۴

الفاظی مثل «امر، قضی، حکم» نیز نشان از شأن حکومتی یا از شأن قضاوت دارند؛ نه مبین شریعت دائمی که البته در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام هست، نه سائر ائمه علیهم السلام.^۵ نیز «اوصیک» و امثال این‌ها بیان‌گر اخلاقی و تربیتی بودن است، نه بیان شریعت.^۶

براین بنیان، باور به شئون مختلف معصومین علیهم السلام و قبول نشانه‌ها برای آن‌ها کمک به شناخت فضای صدور صادر از ایشان کرده و در پرتو آن فهم صحیح شریعت محقق می‌شود. بایسته بیان، این که شناخت شئون معصوم با شناخت فضای صدور رابطه دوسویه داشته و شناخت هر یک موجب شناخت دیگری است.

۳-۲. موافقت با محکومات عقلی و نقلی و عمومات فوقانی

بررسی موقعیت کلام نسبت به محکومات عقلی و نقلی و عمومات فوقانی از راه‌هایی

۱. الرسائل، ج ۱، ص ۵۰-۵۲.

۲. خارج فقه، ابوالقاسم علی‌دوست، شرایط قاضی، ص ۲۱۳.

۳. فقه و مصلحت، ص ۸۰۲.

۴. همان، ص ۸۰۲-۸۰۴.

۵. الرسائل، ج ۱، ص ۵۲.

۶. فلسفه علم فقه، ص ۴۰۹.

است که کمک می‌کند تا نظام فکری متکلم و مبانی او و در نتیجه، فضای صدور روایت روشن گردد.

سیره و کتابت معصوم علیه السلام خلاف مسلّمات عقل، نقل و عمومات فوقانی نیست. لذا می‌توان فضای صدور روایت مخالف را بازشناسی و احیاناً برخی روایات را کنار گذاشت، یا قضیه شخصیّه دانست و یا علمش را به اهلش واگذار کرد و دست رد به سینه برخی استظهارات زد. منظور از اصطلاح «عمومات فوقانی»، مجموعه آیات حاوی احکام کلی، همراه با اهداف دین و قواعد فقهی و قطعیات عقلی است. هم‌چنین باید مراعات نظام معرفتی دین (خصوصیات شارع، خصوصیات انسان و جامعه)، اهداف دین و مقاصد الشریعه، مجموعه قواعد فقه، اولویت‌های شارع، تأسیس اصل، مجموعه احکام تعیین‌کننده مرزها (واجب و حرام)، مجموعه احکام تعیین‌کننده پسند شارع (مستحبات و مکروهات) را نمود.^۱

مخالفت با قواعد قضا در روایتی^۲ که ادعای زن بر عدم اخذ مهریه بعد از زفاف و دخول مرد بوده و درخواست بینه از زن و قسم از مرد را دارد، نمونه‌ای از بیان فوق را در کلام عده‌ای از دانشوران فقه به تصویر کشیده که در پی کشف فضای صدور و تفسیر صحیح آن برآمده‌اند. روایت مزبور بدون لحاظ فضای صدور، یعنی همراه بودن اماره‌ی عادت مردمان به پرداخت مهریه قبل زفاف، با ادعای مرد، خلاف قاعده می‌نماید و بعض بزرگان نیز بدون توجه به فضای صدور در پی توجیهاتی ناموفق بوده‌اند.^۳

۳. مقام تخاطب

مقام تخاطب، فضای گفت‌وگوست که همراه با قراین پیرامونی صدور و معین صورت خاصی از تخاطب است. این صورت خاص می‌تواند شمول به شکل عمومیت و اطلاق یا خاص و تقیید یا غیره در کلام باشد. برخی دانشیان علم اصول، برای اطلاق‌گیری، مقدماتی از جمله عدم قدر متیقن در مقام تخاطب را شرط دانسته‌اند.^۴ این شرط، هادی به این نکته

۱. «روش کشف اسباب صدور حدیث»، ص ۲۰۷.

۲. وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیٰی، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِیدِ، عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ زُبَیْدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بِأَمْرَاتِهِ ثُمَّ ادَّعَتْ الْمَهْرَ، وَقَالَ: قَدْ أُعْطِيَكَ فَعَلَيْهَا الْبَيْتَةُ وَ عَلَيْهِ الْيَمِينُ (وسائل

الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۵۷، ح ۷).

۳. همان، ج ۲۱، ص ۲۵۷.

۴. کفایه الاصول، ص ۲۴۷.

است که فهم مقام مخاطب در فهم مراد متکلم مؤثر است. برای رسیدن به مقام مخاطب سه راه پیش روی مخاطب قرار می‌گیرد:

۱-۳. گزاره‌های تاریخی

گزاره‌های تاریخی برای رسیدن به مقام مخاطب مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته باید گزاره‌های جامع و معتبر مورد استناد قرار گیرند تا قابلیت نمایش صحیح مقام مخاطب را داشته باشند.

به دیگر بیان، تاریخ هر پدیده، از چگونگی وقوع آن خبر داده و به شناسنامه‌ای می‌ماند که آیندگان را از هویت و چگونگی آن با خبر می‌سازد.^۱ این‌که روایت در مقام پاسخ به سؤالی خاص یا در مقام شکایت یا در قضاوت یا در خطبه خوانی یا در جنگ یا در نامه نگاری یا در گفت‌وگوی با اصحاب خاص یا حتی در دعاخواندن بوده با بازخوانی گزاره‌های تاریخی پیرامون آن واقعه، شناسایی و قابل پی‌گیری خواهد بود.^۲

مرحوم امام، علاوه بر اطلاع بر مطالب رجالی و اقوال فقهای فریقین، آگاهی نسبت به مقداری از تاریخ اسلام را از شرایط لازم در استنباط دانسته‌اند.^۳ آیه الله خامنه‌ای برای غنابخشیدن به فقه، در توصیه به حوزه‌های علمیه فرموده‌اند:

تاریخ هم بسیار مهم است. حتی در فقه هم می‌شود از تاریخ استفاده کرد. بسیاری از مسائل فقهی با تاریخ مرتبط است. ما به این ارتباط، کمتر توجه کرده‌ایم و آن را کشف نکردیم.^۴

مرحوم محمدتقی حکیم هم احاطه به تاریخ صدور سنت را لازم می‌دانند.^۵ پیشوایان ما، به حکمت جدال احسن، عمل کرده و به صورت مستقیم و غیر مستقیم، به گفت‌وگو یا مکاتبه با پیروان ادیان دیگر و نقد اندیشه‌ها و فتاوی فقهایان غیر شیعی می‌پرداختند. مناظره‌های حضرت صادق (علیه السلام) با برخی زنادقه در اثبات وجود خداوند متعال و با ابوحنیفه در نقد قیاس و غیره نمونه‌هایی مشهور است.^۶

۱. «تاریخ صدور حدیث»، ص ۱.

۲. «روش کشف اسباب صدور حدیث»، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۳. «تأثیر آگاهی از فضای صدور در اجتهاد»، ص ۵۸.

۴. «تاریخ صدور حدیث»، ص ۴.

۵. «تأثیر آگاهی از فضای صدور در اجتهاد»، ص ۵۹.

۶. الاحتجاج علی اهل اللجاج؛ التوحید.

به دیگر بیان، سخنان ایشان در خلأ نبوده و فضای صدور مختص داشته، اما با توجه به فاصله زمانی بسیاری که میان ما و زمان صدور روایات وجود دارد و معمولاً محدثان و گردآورندگان حدیث آن را اشاره نکرده‌اند، چگونه می‌توان از «تاریخ صدور» آگاه شد؟ برای پاسخ باید نکات ذیل لحاظ شود:

۱. به دست آوردن تاریخ و فضای کلی دوران هریک از معصومان (علیهم‌السلام)؛

در این شناسایی بایسته است محورهای زیر روشن گردد:

جریان‌های سیاسی، حاکمان و سلطه‌های سیاسی، احزاب و حرکت‌های اجتماعی، مسائل فکری و عقیدتی و پرسش‌های رایج، مکتب‌های فقهی، شرایط جنگ و صلح، شرایط فقر و غنا، میزان ارتباطات با سایر شهرهای اسلامی و ممالک غیر اسلامی.^۱

۲. آگاهی یافتن از شغل، وضعیت زندگی و روحیات شخصی راویان؛

۳. شناسایی اصول حدیثی و مصادر اولیه که در عصر حضور تدوین یافته‌اند.^۲

در این میان، یافتن اسباب ورود احادیث، از امام باقر (علیه‌السلام) به این سو، اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا از دهه‌های آغازین قرن دوم هجری، نحله‌های فکری، مکتب‌های کلامی و مدرسه‌های فقهی گوناگونی پا به عرصه‌ی حیات علمی مسلمانان نهاده و امامان معصوم ما - که مرزبانان عقیده و بینش اسلام راستین را به عهده داشتند - به میدان آمدند. لذا روایات شریف آنان یا در فضای علمی وارد شده است، یا در مقام پاسخ به پرسش‌های راویان یا در مقام نقد نظر و فتاوی فقیهان اهل سنت یا رد و انکار بدعتی آشکار برآمده‌اند.

برای نمونه، شناخت زمینه صدور روایات نهی از قیاس - که به صرف شباهت، نه هیچ

۱. شرایط اجتماعی زندگی معصوم (علیه‌السلام) در کتبی از جمله: الصحيح من السیره النبویه، سید جعفر مرتضی عاملی؛ سیره الاثمه الاثنی عشر تألیف معروف حسنی؛ نقش ائمه در احیای دین تألیف سید مرتضی عسکری؛ حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، تألیف رسول جعفریان و کتبی دیگر از جمله ملل و نحل و الفرق والمذاهب الاسلامیه، مانند ملل و نحل شهرستانی؛ فرهنگ فرق اسلامی محمد جواد شکور؛ نقش عناصر تاریخی در تبیین عقاید اهل بیت (علیهم‌السلام) تألیف سید مصطفی مطهری؛ «جستارهایی در مدرسه کلامی قم» و «جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد» از منشورات دارالحدیث قم است.

۲. تاریخ حدیث شیعه، تألیف غروی نائینی؛ تاریخ حدیث شیعه، تألیف سید محمد کاظم طباطبایی؛ تاریخ عمومی حدیث، تألیف مجید معارف؛ پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تألیف مجید معارف؛ حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، تألیف مهدی مهریزی؛ رساله فی تدوین الحدیث، تقریر لایحات سماحه آیه الله سیستانی، به قلم السید محمد علی الربانی؛ تدوین السنة الشریفه، تألیف سید محمد رضا حسینی جلالی. کتبی از اهل سنت در زمینه تاریخ تشریع - که کم هم نیست - برای آشنایی با تاریخ تشریع مفید می‌نماید؛ گرچه ضوابط خاص استفاده را دارد.

دلیل دیگر، حکم یک موضوع را برای موضوع دیگر قرار می‌دهد - می‌رساند که قیاس نه تنها در فقه، بلکه در عقاید نیز باطل است و در عوض، قیاس منطقی، مقبول و حتی مورد کاربرد ائمه علیهم‌السلام در احتجاج‌های کلامی و نیز فقه است. هم‌چنین، نهی از جدال و مناظره - که در برخی روایات است - زمان خاص یا افراد مشخصی را در بر می‌گیرد.

منابع تاریخی شیعه، برای فهم سیره اهل بیت علیهم‌السلام کمتر از اهل سنت است؛ چرا که تاریخ‌نویسی در شیعه کم بوده است. البته تا قرن پنجم بیشتر بوده، گرچه آثار باقی مانده از آن بسیار کم است، اما از آن به بعد به طور تقریبی در متون روایی رفته است. نمونه شاخص آن در آثار شیخ صدوق رحمته‌الله، خصوصاً کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام و کمال الدین مرحوم صدوق است؛ اما در اهل سنت، تاریخ‌نویسی زیاد بوده است. لذا برای آگاهی بیشتر از زندگی تاریخی اهل بیت علیهم‌السلام باید از منابع تاریخی اهل سنت هم کمک گرفت؛ خصوصاً این‌که در منابع تاریخی شیعه بیشتر نگاه اعتقادی حاکم و توجه به مناقب، فضایل و معجزات بوده و جهت نگاه، جهت تاریخی اجتماعی نبوده است. لذا توجه کمتری به لایه‌های زندگانی تاریخی ائمه علیهم‌السلام داشته‌اند.

البته در استمداد از منابع تاریخی اهل سنت باید تعصب و نگاه خاص کلامی و فقهی نویسنده مدّ نظر باشد؛ مثلاً ابن عساکر - که یک شخص اشعری در عقاید و شافعی در فقه بوده - گزارش‌هایی در زمینه عقاید مخالف عقیده امامی شیعه نقل کرده که مورد قبول نیست و موارد مشترک با شیعه دارد و مواردی هم متفرد دارد که مخالف با مذهب شیعه نیست.^۱

۲-۳. اندیشه‌های فقهی و عقیدتی عصر هرامام

شیعیان در دوره حضور اهل بیت علیهم‌السلام، در مراکز گوناگون جغرافیایی و معمولاً در کنار اهل سنت - که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دادند - می‌زیستند. از این رو، طبیعی است که بسیاری از پرسش‌های آنان برگرفته از فضای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی حاکم بر جامعه بوده و آن فضا نیز از آرای محدثان و فقیهان دیار آنان اثر پذیرفته باشد.

شکی نیست که آگاهی بر فتاوی عامه به طور جدّی در فقه و استنباط فقهی مؤثر است؛ خصوصاً در جایی که نیاز به تشخیص تقیه‌ای بودن روایات باشد یا مطلبی مورد اجماع مسلمین هست یا نه، یا روایتی از ضروریات دین است یا نه، بلکه محققاً اطلاع بر آرای عامه در فهم بعض روایات دخیل است؛ مثل آنچه در جهر بسمله وارد شده است.^۲

۱. «تأثیر منابع تاریخی اهل سنت در مطالعات سیره‌شناسی ائمه علیهم‌السلام»، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۲. رسائل فی الفقه و الاصول، ص ۲۴۳.

براین بنیان، برای دستیابی به فضای صدور روایات شیعی، افزون بر جست وجود روایات فقهی اهل سنت، باید به فتاوا و آرای فقیهان سنی معاصر با امامان علیهم‌السلام نیز توجه شود.^۱ وحید بهبهانی، محقق نراقی، مرحوم نائینی و مرحوم شاهرودی، ملاک بررسی قول عامه را، قول عامه زمان صدور روایت می‌دانند.^۲

محقق شبیری نیز معتقد است که روایات ما بیشتر ناظر به فتاوی متداول در میان عامه بوده است.^۳ بدین سبب، در نظر مرحوم بروجردی حمل روایت بر تقیه، آنگاه مجاز است که روایت با قول مشهور عامه هم‌آهنگی داشته باشد، نه اقوال شاذ و نادر.^۴

مرحوم بروجردی نیز معتقد بودند از آن جا که اغلب فقه امامیه از ائمه علیهم‌السلام گرفته و هر کدام از آن‌ها معاصر گروهی از فقیهان صاحب فتوا و مورد مراجعه مردم از بین مخالفان بوده‌اند، در دستیابی به روایات و توضیح مدلول آن‌ها ناگزیر از مراجعه به فتاوی هم دوره امامی که روایت از او نقل شده، هستیم.^۵

از منظر ایشان، مباحث فقه و حدیث اهل سنت، قرینه منفصل برای فهم روایات شیعه به شمار می‌روند. به دیگر بیان، در بسیاری از موارد، فقه شیعه و احادیث فقهی شیعه تقریباً حاشیه و تعلیقه بر فقه و فتاوی اهل سنت محسوب می‌شود؛ زیرا آن فقه، بر جامعه و محیط صدر اسلام، حاکم بوده و نظرات آنان سبب پدید آمدن سؤال در ذهن عالمان شیعه شده و این پرسش‌ها را با ائمه علیهم‌السلام مطرح کرده‌اند.^۶

بررسی تاریخ اهل فقه و حدیث اهل سنت نشان‌گر این است که فرهنگ فقهی - حدیثی اهل سنت در دو سده نخست در شهرهای گوناگون متفاوت بوده است؛ زیرا مذاهب چهارگانه اهل سنت (حنفی، مالکی، حنبلی و شافعی) هنوز پدید نیامده و یا فراگیر نشده بودند و صحابه پیامبر برداشت و یا آگاهی خود را برای مردمان دیار خویش بازگویی کردند. تابعان و دیگر عالمان فقیه هر دیار نیز برداشت و رأی خود را با توجه به مبانی خاص خویش

۱. «فضای صدور»، ص ۹.

۲. الحاشیه علی مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۶۶-۶۷؛ مستند الشیعه، ج ۴، ص ۳۴۷؛ قراءات فقهیه معاصره، ج ۱، ص ۱۰۸؛ کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۵۳.

۳. کتاب نکاح، ج ۱۱، ص ۴۱۰۲-۴۱۰۳.

۴. مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، ص ۲۰۴.

۵. همان، ص ۲۰۱.

۶. طباطبائی، خبرگزاری حوزه، کد خبر ۳۰۷۳۴۷.

بیان می‌کردند. طبیعی است که زاویه دید فقهایی که اهل رأی بوده و اعتنای کمی به روایات نبوی داشتند، همانند ابوحنیفه (فقیه کوفه) و حکم بن عتیبه (فقیه بصره) با زاویه دید احمد بن حنبل و مالک بن انس (فقه‌های مدینه) - که تمایل به نقل‌گرایی داشتند - متفاوت بوده است.^۱

قابل دقت است که آرای ائمه اربعه اهل سنت پس از امام باقر و امام صادق علیه‌السلام مورد توجه قرار گرفته است. شافعی و احمد بن حنبل پس از امام صادق علیه‌السلام (۱۴۸ق) به دنیا آمده و ابوحنیفه و مالک بن انس، هرچند امام صادق علیه‌السلام را درک کرده‌اند، اما دیدگاه‌های فقهی آن‌ها در بیشتر دوران امام باقر و امام صادق علیه‌السلام به دلیل تیرگی روابطشان با حکومت اموی و برخی از خلفای عباسی، مورد توجه حکومت و مردم قرار نگرفت و دست‌کم چنان نبود که نظرشان، نظر غالب تلقی شود. تنها ابوحنیفه در یک دوره کوتاه چهارساله مورد احترام سفاح عباسی بود، ولی در زمان منصور، مغضوب بود. مالک نیز گرچه از روزگار خلافت منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ق) گاهی محبوب مردم یا حکومت بود، ولی از آن‌جا که این دوره مصادف با دهه سکوت امام صادق علیه‌السلام است، احادیث چندانی موافق او را نمی‌توان یافت که حمل بر تقیه شود؛ مگر آن‌که فشارهای اجتماعی و پشتیبانی توده عوام مردم نیز در تحقق تقیه دخالت داده شود.^۲

عدم توجه دقیق به اطلاعات پیش‌گفته مقام تخطابی ناصحیح در دست مستنبط قرار می‌دهد و برآیند تلاش او حرکت در مسیری ناصواب خواهد بود؛ برای نمونه، مرحوم شیخ یوسف بحرانی گرچه متبحر در حدیث است، اما در مواردی، دچار عدم توجه به دیدگاه فقهی معاصر هر امام شده است؛^۳ مثلاً روایت «لا تقضی الحائض الصلاة ولا تسجد إذا سمعت السجدة»^۴ از حضرت امیر علیه‌السلام را با توجه به نظرات ابوحنیفه و شافعی و احمد بن حنبل، حمل بر تقیه کرده است!!^۵ نیز روایتی از آن حضرت را به علت موافقت با قول شافعی، حمل بر تقیه می‌کند!!^۶ و اظهر از روایت امام باقر علیه‌السلام را نیز حمل بر تقیه می‌داند؛ چرا

۱. تعارض الأدله و اختلاف الحدیث، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۲. آسیب‌شناسی حدیث، ص ۳۴-۴۸.

۳. «فضای صدور»، ص ۱۲.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۵.

۵. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۶. همان، ج ۷، ص ۳۴۵.

که موافق مالک و شافعی و احمد بن حنبل و اصحاب رأی و اکثر فقها می‌داند.^۱ نیز احتمال می‌دهد روایتی که عدم جواز نماز در ابریشم را بیان می‌کند، به جهت موافقت با ابی حنیفه و شافعی و احمد تقیه‌ای باشد.^۲

محقق اصفهانی نیز، برای بررسی تقیه و عدم تقیه بودن روایات، مقایسه کردن با فقه ائمه اربعه اهل سنت را مطرح می‌کند.^۳ البته اگر مبنای فقهی این باشد که ممکن است ائمه علیهم‌السلام نسبت به اندیشه‌های فقهی اهل سنت بعد از خود هم تقیه کنند، امکان چنین حملی خواهد بود؛ اما چنین مبنایی بدین شکل، صحیح نمی‌نماید.

برای ملموس شدن این‌که توجه به اندیشه‌های عقیدتی عصر امام معصوم علیه‌السلام به فهم فضای صدور روایت و در نتیجه فهم درست روایت کمک می‌کند، بیان نمونه ضروری می‌نماید. در این میان، روایاتی در کتاب شریف وسائل الشیعة (ج ۱۵، ص ۵۰-۵۶) و مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۱۱، ص ۳۴-۳۹)^۴ است که گاه از آن‌ها نتیجه عدم جواز تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت گرفته شده است، اما با توجه به فضای صدور آن‌ها چنین برداشتی صحیح نمی‌نماید.^۵

۳-۳. فرهنگ گفتگو و قواعد و اصول صدور متن در عصر تشریع و تبیین شریعت

گفت‌وگوی شارع با مردم در قالب محاوره با آن‌ها بوده است؛ یعنی انتقال پیام خود را در در بستر محاوره با مردم - که مخاطبان پیامش بوده‌اند - قرار داده است.

به دیگر سخن، ظواهر که تجلی‌گاه محاوره مردمان است، طریق ارتباطی اهل محاوره در فضای گفت‌وگوست، بنابراین، اگر شارع در گفت‌وگوی خود با قومی، زبان آن‌ها را برای ارتباط برگزیده، نمی‌تواند فهم آن‌ها و هم چنین قواعد حاکم بر محاوره آن قوم را نپذیرد. در واقع، علم فقه، اصول و کلیه علوم که مبتنی بر کلام خداوند متعال هستند، متفرع بر این

۱. همان، ج ۷، ص ۷.

۲. همان، ج ۷، ص ۹۷.

۳. صلاة المسافر، ص ۱۱۷.

۴. این روایات عمدتاً ضعیف‌السند هستند، ولی در بین آن‌ها روایات صحیح‌السند هم هست؛ حتی صحیح‌اعلایی. لذا بررسی سندی روایت لازم نیست؛ چون نزدیک به سی روایت است. بله اگر بخواهیم از یک روایت جمله خاصی را - که مضمون مشترک بین روایات نیست - استفاده کنیم، در این صورت باید آن روایت را بررسی سندی کنیم. بله در مضامین مشترکشان بررسی سند روایت لازم نیست.

۵. فقه سیاسی، ابوالقاسم علی‌دوست، جلسه ۹ تا جلسه ۱۶.

مبدأ تصدیقی اند که خداوند متعال فهم مخاطبین خود را پذیرفته است.^۱ براین بنیان، هر قانون‌گذاری، از جمله شارع مقدس، در ابلاغ قانون به مکلفین آن قانون، باید به قواعد محاوره رایج در میان مخاطبین خویش پایبند باشد، از لغت و واژه‌های آن‌ها بهره‌برد و به عرف آن‌ها در محاوره مقید و چنانچه اصطلاح یا شیوه خاصی دارد، یادآوری نماید؛ وگرنه باید مطابق رویه و عرف مردم، محاوره خویش را سامان دهد.^۲

ساختارها و قواعد و شیوه‌های مکالمه و رساندن مقصود در محاورات در دو دسته ثابت و تغییرناپذیر و بین‌المللی و غیر ثابت و تغییرپذیر و حتی گاه محلی جای می‌گیرند و بخشی از بحث حاضر، ناظر به دومی است. استفاده از تشبیه‌ها و ضرب‌المثل‌ها می‌تواند از مصادیق آن باشد. معصومین علیهم‌السلام در گفت‌وگوی خودشان و برای تبیین معارف و احکام دین از فن تشبیه و مثل‌های موجود در زبان عربی در موارد زیادی استفاده کرده‌اند. کسی که توجه به مثل بودن عبارتی نداشته باشد، نمی‌تواند مراد معصوم علیهم‌السلام را از آن کلام دریابد.

در این زمینه کتاب الوافی مرحوم فیض کاشانی، از کتبی است که قدم در توضیح و تبیین تشبیه‌ها و ضرب‌المثل‌های موجود در روایات، نهاده است؛^۳ به عنوان نمونه، مرحوم فیض می‌فرماید:

«عدد ربیعه و مضّر» یک ضرب‌المثل است، ربیعه و مضّر نام دو قبیله است و برای بیان فراوانی یک شیء، به این دو قبیله مثل می‌زنند.^۴

بزرگانی از فقهات در بررسی علوم مورد نیاز برای اجتهاد، به تفصیل نیاز به بحث‌های ادبی از جمله لغت و صرف و نحو و قواعد بلاغی را تشریح کرده‌اند.^۵

نکته قابل توجه، این‌که برخی کارها، در فضای صدور روایات تعظیم و برخی تحقیر بوده، اما در این زمان بدان شکل نیست و برخی موارد دیگر هم بدین شکل یا به طور جزئی تغییر داشته‌اند؛ مثلاً در زبان نهج البلاغه گاه و بی‌گاه انسان‌ها به حیوان تشبیه شده‌اند؛ در فرهنگ و زبان عربی اگر انسان در صفت خاصی به حیوانات تشبیه شده باشد، ظهور اولیه این تشبیه

۱. فرآیند اثبات مسئله در علم اصول، ص ۴۱.

۲. فقه و عرف، ص ۲۱۵؛ رک: تعارض الأدله و اختلاف الحدیث، ص ۲۱۱-۲۲۲؛ الرسائل الأصولية، ص ۲۹.

۳. «سیری در کتاب الوافی»، ص ۲۰۵.

۴. الوافی، ج ۶، ص ۵۱۷، نقل از «سیری در کتاب الوافی»، ص ۲۰۵.

۵. الأصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۵۵۴-۵۵۵.

در این است که هیچ معنای مذمومی در آن وجود نداشته باشد. برای همین هم حمل کردن این تشبیهات بردشنام‌گویی نیاز به قرینه دارد، اما اگر به صورت مطلق، نه در صفتی خاص، به انسان‌ها نام حیوانی را اطلاق کنند. ظهور اولیه این تعبیرها در دشنام‌گویی است. برای بنیان، فهمندگان نهج البلاغه باید توجه کنند که حیوانات در فرهنگ‌های مختلف نماد صفات ثابتی نیستند و زشت بودن یا زشت نبودن آن‌ها هم در زبان‌های مختلف ثابت نمی‌ماند.^۱

مطالب پیش‌گفته آشنایی با متون سیصدساله اول اسلام، از جمله روایات، صحیفه سجاده و... شناخت فرهنگ گفتاری آن زمان، خصوصاً فرهنگ گفتاری اهل بیت (علیهم‌السلام) را برای یک اسلام‌پژوه مهم جلوه می‌دهد و توسط این مهم می‌توان فضای صدور روایات را به دست آورد.

البته ممکن است برای گردآوری تک تک مطالب مورد نیاز تا رسیدن به نمایی جامع از فضای صدور روایات و حتی گاه برای بررسی فضای صدور در یک موضوع خاص، نیاز به کارگروهی باشد و در پی آن، تحقیقات اولیه در زمینه‌های مختلف مربوط در اختیار متصدی استنباط قرار گرفته تا با تجزیه و تحلیل اطلاعات در صدد استنباط صحیح و متناسب با شریعت جامع، جهانی و جاودان برآید.

بایسته بیان است که این قلم، مدعی انحصار طرق رسیدن به فضای صدور در موارد مذکور نیست و رسیدن به فضای صدور از هر راهی پیشنهاد نمی‌شود، بلکه بعضی موارد یا فضا را به دست نمی‌دهد یا نتیجه قابل اعتبار ندارد که این بحث، مجال جدا می‌طلبد.

نتیجه

۱. بدون درک معنای صحیح حدیث - که قطعاً با کمک‌گیری از فضای صدور به عنوان یک قرینه حالیه حاصل می‌شود - نمی‌توان نظری را به دین منتسب کرد؛ چرا که توجه به فضای صدور روایات، هر روایتی را به مثابه قطعه‌ای از پازل شریعت، به معنای اعم، به جای صحیح خود نهاده و چهره زیبایی از نظر شارع ارائه دهد، نه تصویری درهم و ناموزون.

۱. «نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان»، ص ۲۶؛ رک: اسباب

اختلاف الحدیث، ص ۴۴۲.

۲. برای رسیدن به فضای صدور، راه‌هایی با توجه به مخاطب و متکلم و مقام مخاطب ارائه شد؛ در بُعد مخاطب، بحث ویژگی‌های مخاطب مستقیم و سؤالات وی و در بُعد متکلم، خانواده‌نگری و شئون معصوم و موافقت با محک‌های عقلی و نقلی و عمومات فوقانی و بالاخره در بُعد مقام مخاطب، گزاره‌های تاریخی و اندیشه‌های فقهی و عقیدتی معاصر امام معصوم و فرهنگ گفت‌وگو و قواعد و اصول صدور متن در عصر تشریع و تبیین شریعت ارائه شد و برای سنجش کمک‌رسانی این عناصر به درک فضای صدور و تأثیر هر یک، مثال‌هایی از کتب فقهی و حدیثی ارائه شد که نتیجه حاصل از این مباحث، تأثیر مستقیم این موارد در تحصیل فضای صدور روایت است؛ البته اعتبارسنجی این راه‌ها دیگر سخنی است که قابل پی‌جویی است.

پیشنهادهای

۱. شناسایی جریان‌های فقهی مقابل هر یک از حضرات علیهم‌السلام (تولد و وفات و انتشار فتوای صاحبان آن‌ها) و اندیشه توده مردم و اندیشه فقهی و رفتار عملی حاکمان مقابل هرامام معصوم علیه‌السلام.
۲. شناخت فضای تدوین احادیث.

کتابنامه

- الاحتجاج علی اهل اللجاج، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، مترجم: محمد مهدی سازندگی، قم، بقیه الله علیه‌السلام چاپ پنجم، ۱۳۹۶ ش.
- اسباب اختلاف الحدیث، محمد احسانی فرلنگردودی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۵ ش.
- آسیب‌شناسی حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ش.
- الأصول العامة فی الفقه المقارن، محمد تقی بن محمد سعید حکیم، قم، مجمع جهانی اهل بیت، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.
- الحاشیة علی مدارک الأحکام، محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی، تصحیح: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، شعبه مشهد. چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت، مؤسسة الطبع والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

تعارض الادله و اختلاف الحديث، سيد على حسینی السيستانی، قلم السيد الهاشم الهاشمی، بی جا، بی تا،

تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، محقق / مصحح: حسن الموسوی، تهران، دار الکتب الإسلامية. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

التوحید، محمد بن علی ابن بابویه، مترجم: حمید مظهر قراملکی، قم، صلوات، ۱۳۹۵ش.

جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، سید احمد بن یوسف خوانساری، قم، مؤسسه اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.

جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفی، محقق / مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن ابراهیم آل عصفور بحرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

خارج اصول، محمد جواد فاضل لنکرانی، ۱۳۹۸-۱۳۹۹ش.

خارج فقه، ابوالقاسم علیدوست، ۱۳۹۹-۱۳۹۸ش.

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

الرسائل الأصولية، محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

رسائل فی الفقه و الاصول، محمد جواد فاضل لنکرانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، چاپ سوم، ۱۳۹۰ش.

روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). چاپ نهم، ۱۳۹۳ش.

روش فهم متن، هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ش.

ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل (ط - القديمة)، سید علی بن محمد طباطبایی حائری، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، بی تا.

شرح اصول الکافی، محمد صالح بن احمد مازندرانی، محقق / مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.

فرایند اثبات مساله در علم اصول، محمود رضا عصارى، بی جا، بی تا.

- فقه و عرف، ابوالقاسم علیدوست، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ چهارم، ۱۳۸۸ ش.
- فقه و مصلحت، ابوالقاسم علیدوست، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ دوم. ۱۳۹۰ ش.
- فلسفه علم فقه، سعید ضیایی فر، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۲ ش.
- قراءات فقهیة معاصرة، سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
- القوائد و الفوائد، محمد بن مکی عاملی، شهید اول، محقق / مصحح: سید عبد الهادی حکیم، کتابفروشی مفید، چاپ اول.
- الکافی (ط - الإسلامية)، محمد بن یعقوب کلینی، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کتاب الصلاة، میرزا محمد حسین غروی نائینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- کتاب نکاح، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- کشف اللثام و الإيهام عن قواعد الأحكام، محمد بن حسن فاضل هندی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- کتاب الصلاة، مرتضی بن محمد امین انصاری، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- کفاية الاصول، محمد کاظم خراسانی، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ هفتم، ۱۴۳۱ ق.
- محاضرات فی الأصول، روح الله خمینی، مقرر: حسینعلی منتظری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
- مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- مشارك الشمس فی شرح الدروس، آقا حسین بن محمد خوانساری، بی جا، بی تا.

- مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، زهرا اخوان صراف، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبائی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ اول ۱۳۹۰ ش.
- موسوعة الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم موسوی خوئی، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی ره، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- نهاية الأصول، حسين بروجردی، مقرر: حسینعلی منتظری، تهران. چاپ: اول ۱۴۱۵ ق.
- نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، محمد حسین اصفهانی، قم، سید الشهداء، چاپ اول، ۱۳۷۴ ق.
- نهاية النهاية في شرح الكفاية، علی ایروانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
- الوافی، مولی محمد محسن فیض کاشانی، اصفهان، انتشارات کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۱۲ ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن شیخ حر عاملی، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- «تأثیر آگاهی از فضای صدور در اجتهاد»، سعید ضیایی فر، فصلنامه علمی پژوهشی کاوشی نو در علم فقه، ۱۳۹۴، سال ۲۲، شماره ۲.
- «تأثیر شناخت زمینه‌های صدور در فهم حدیث»، سعدی صفاری، فصلنامه علمی - تخصصی علوم حدیث، بهار و تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۵-۳۶.
- «تأثیر منابع تاریخی اهل سنت در مطالعات سیره‌شناسی ائمه (ع)»، عباس میرزایی نوکابادی و نعمت الله صفری فروشانی، دوفصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (ع)، ۱۳۹۵، شماره ۱۸.
- «تاریخ صدور حدیث»، مهدی مهریزی، فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۷۶، شماره ۴.
- «روش کشف اسباب صدور حدیث»، عبدالحمید واسطی، دوفصلنامه علمی مطالعات فهم حدیث، سال ششم، ۱۳۹۸، شماره اول.
- «سیری در کتاب الوافی»، علی محمد، میرجلیلی، علوم حدیث، بهار ۱۳۸۷، شماره ۴۷.
- «فضای صدور»، سید محمد کاظم طباطبائی، علوم حدیث، سال هفدهم، ۱۳۹۱، شماره ۴.

«مخاطب حدیث و نقش آن در شناخت قضایای حقیقیه و خارجیّه»، حسین محققیان، محمد کاظم رحمان ستایش، حدیث حوزه، ۱۳۹۵، شماره ۱۳.

«نقد متن ۲ (پیشینه تاریخی)»، مهدی مهریزی، علوم حدیث، ۱۳۸۱، شماره ۲۶.

«نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان»، محمد عشائری منفرد، قم، مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش ملی نهج البلاغه و ادبیات، ۱۳۹۱ ش.

کنفرانس ۲۶ وحدت اسلامی، سید محمد کاظم طباطبائی، نقل از خبرگزاری حوزه www.hawzahnews.com/news، کد خبر ۳۰۷۳۴۷.

تحلیل محتوایی و سبک احتجاجات امام صادق (ع) در حدیثی از باب الحجۃ الکافی...

^۱ منیر انیسی

^۲ سیده فاطمه هاشمی

^۳ سید محمد رضوی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

چکیده

امام صادق (ع) به دلیل موقعیت زمانی خود؛ بیشتر از دیگر معصومان (ع) در فرهنگ سازی شیعیان نقش اساسی داشتند. به نظر می‌رسد، با تحلیل احتجاجات ایشان در حدیث اول، از باب «ائمه ارکان زمین هستند»، از کتاب الحجۃ اصول الکافی شیخ کلینی، طبق نظریه‌های زبان‌شناسی، می‌توان به بینش‌های تازه‌ای دست یافت. این مقاله براساس نظریه کنش گفتار جان سرل است. این نظریه ابتدا توسط جان لی آستین مطرح و سپس توسط جان سرل گسترش پیدا کرد و نظریه کنش گفتاری یکی از نظریاتی است که در تکوین تحلیل گفتمان نقش اساسی داشته است. تحلیل گفتمان، مطالعه، چگونگی ساخت و القای معنا در جریان تولید و درک متن توسط گویش‌وران است که بر ساختار جمله تمرکز می‌کند و شکل تولید شده جمله در یک بافت معین پاره گفتار است که اگر در مفهوم تولید گذاشته شود، کنش گفتاری نامیده می‌شود. از دیدگاه سرل، کنش گفتاری به پنج گروه اظهار، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی تقسیم می‌شود. بررسی نشان می‌دهد که در احتجاجات امام صادق (ع) کنش اظهاری بیش از دیگر کنش‌هاست و کنش‌های دیگر به مراتب خیلی کمتر به کار

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (Dr.moniranisi@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول) (dr.fat.hashemi@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (Dsmrazavi@yahoo.com).

رفته است. به عبارتی، در حدیث مذکور، ابتدا بیان واقعیت (کنش اظهاری) و سپس تعهد ایشان برای انجام وظیفه الهی (کنش تعهدی) و در ادامه هشدار حضرت برای برحذر داشتن مردم از انکار ولایت امام معصوم و ترغیبشان به تعقل و تفکر در امر حجت الهی (کنش ترغیبی) بیشترین کاربرد را داشته است. تطابق بافت موقعیتی حدیث امام صادق علیه السلام با انواع کنش‌های به کار رفته در متن، نشان از قدرت بالای مخاطب‌شناسی و درک عمیق آن حضرت از بافت موقعیتی است؛ چرا که گفتار امام، در واقع واکنش و عکس‌العمل ایشان نسبت به انحراف جامعه اسلامی است. این انحراف مربوط به عدم اعتقاد مردم در انتصاب الهی امامت امامان معصوم علیهم السلام و سیاست‌های نادرست و منفعت‌طلبانه حکومت اموی و عباسی است. روش استفاده در این بررسی توصیفی - تحلیلی به صورت تحلیل محتوا (گفتمان) است. واحد تحلیل، جمله قرار گرفته است و ابزار تحقیق کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: احتجاجات، امام صادق علیه السلام، باب الحجّه، اصول الکافی، کنش گفتاری، جان سرل.

درآمد

امامان معصوم علیهم السلام به جهت هدایت بشر به حقایق دین الهی و پاسخ به شبهات گمراهان و اهل باطل برای آموزش و پرورش امت اسلام به روش‌های مختلف احتجاجات اهتمام ورزیدند. گرچه موضوع احتجاجات آن بزرگواران در زمینه‌های مختلف اعتقادی بوده است، اما تحلیل متون حدیثی آن بزرگواران براساس نظریات زبان‌شناسی - که یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه تحلیلی است - نشان می‌دهد که هریک از آنان، متناسب با شرایط جامعه و اوضاع سیاسی، اجتماعی آن روزگاران به احتجاج پرداخته‌اند. اهمیت و ضرورت تحلیل بحث حجت الهی به حدی است که براساس حدیث پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله عدم شناخت حقیقی و معرفت به امام معصوم علیه السلام همچون مردن در عصر جاهلیت شمرده شده است. «من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة». ^۱ مطابق این روایت، عدم معرفت به امام معصوم علیه السلام و یا حجت الهی در هر عصر موجب تزلزل دین و مردن جاهلیت خواهد بود. بنابراین، ثابت می‌گردد که امامت باب منحصر به فرد خداشناسی و داخل در اصل دین و تکمیل مقام نبوت است و حجت و معصوم الهی ارکان زمین هستند تا روز

۱. مناقب آل علی بن ابی طالب، ج ۱، ص ۲۴۶.

قیامت. از این رو، امام صادق (ع) همچون دیگر حجج الهی در این امر مهم اهتمام ورزیدند. بنابراین، تحلیل حدیث مذکور، تحلیل یکی از احتجاجات ایشان در زمینه بیان ویژگی‌های حجت الهی، خاصه امیرالمومنین (ع) است. از این رو، تحلیل متون حدیثی براساس نظریات زبان‌شناسی گامی به سوی فهم بهتر گزاره‌های حدیثی است. ارتباط متقابل و تنگاتنگ ذهن، زبان و عملی که با زبان انجام می‌گیرد، از جمله مقولاتی است که امروزه در مطالعات متون اسلامی بسیار مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. در واقع، کاربر زبان با بیان هر سخنی، ضمن منعکس نمودن ذهنیات و شخصیت خود، کاری را نیز با زبان خویش انجام می‌دهد. همین خصوصیت‌هاست که سبب تمایز ساختار کلام هر شخص و در نتیجه تفاوت‌های فردی و رفتاری در مواجهه با اوضاع خاص می‌گردد.

نظریه «کنش گفتاری» - که با نام «افعال گفتاری» یا «کارگفت‌ها» نیز شناخته می‌شود - در این حوزه قرار می‌گیرد.^۱ این تحقیق بررسی کامل‌تری از مقصود و انگیزه امام (هدف و شرایط تولید متن) را براساس این نظریه دنبال می‌کند.

بنابراین، متن حدیث امام صادق (ع) - که طبق این نظریه تحلیل خواهد شد - تبیین کامل‌تری از هدف امام را در زمینه امر حجت الهی دنبال می‌کند؛ چرا که براساس نوع کنش گفتاری متن، می‌تواند مقصود گوینده و شرایط تولید متن را دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهد. کاربر این نظریه و آماری که از انواع کنش‌ها استخراج می‌شود، ابزاری در جهت شفاف‌سازی هدف امام در این متن حدیثی است. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش، آن است که کدام نوع از کنش‌های گفتاری در سخنان امام صادق (ع) بیشتر مطرح شده است؟ چه هدفی در کلام ایشان دنبال شده است؟ آیا سخنان امام حرکتی واکنشی نسبت به سیاست‌های منفعت‌طلبانه حکومت تزویر وقت اموی و عباسی است یا حرکت غیرواکنشی؟

پیشینه

درباره اهداف امام صادق (ع) دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و برخی آن‌ها را جمع‌آوری کرده‌اند.

کتاب زندگانی امام صادق جعفر بن محمد (ع)، نوشته سید جعفر شهیدی و دانشنامه امام

۱. ساختار و تأویل متن، ص ۱۱.

صادق علیه السلام، مجموعه مقالات نوشته بنیاد فرهنگی دارالحکمه کانادا از جمله این کتب هستند؛ ولی تاکنون در تبیین اهداف امام صادق علیه السلام، از نظریه کنش های گفتاری استفاده نشده است.

در مورد مطالعات پیرامون تطبیق و کاربرد نظریه کنش گفتاری در احادیث، تألیفات زیر یافت شد که می تواند در این زمینه پیشینه بحث قرار گیرد:

«کاربست الگوهای تحلیل کنش های کلامی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه»،^۱ «تحلیل گفتمان ائمه علیهم السلام با روش تقیه براساس نظریه کنش گفتاری جان سرل»،^۲ «تحلیل متن شناسی زیارت نامه امام رضا علیه السلام برپایه نظریه کنش گفتار»،^۳ «تحلیل خطبه حضرت زینب علیه السلام در کوفه براساس نظریه کنش گفتار سرل»،^۴ «تحلیل کنش گفتاری خطبه امام حسین علیه السلام در روز عاشورا»،^۵ «تحلیل سخنان امام حسین علیه السلام از مدینه تا مکه برپایه نظریه کنش های گفتاری جان سرل». ^۶

این مقاله در سه مبحث مورد پژوهش قرار می گیرد:

در آغاز، پایه نظری متن تبیین خواهد شد. سپس از آن جا که براساس این نظریه «بافت موقعیتی» دارای اهمیت است. لذا عنوان بعدی اختصاصاً به این بافت می پردازد و بعد از آن، بحث اصلی، یعنی تحلیل احتجاج امام صادق علیه السلام - که به صورت جدولی برای تسهیل بررسی ارائه می شود - احتجاج امام صادق علیه السلام در حدیث اول باب «ارکان زمین ائمه هستند» از کتاب الحججہ اصول الکافی شیخ کلینی^۷ است.

۱. نظریه کنش گفتاری جان سرل

در حقیقت، آنچه که هنگام گفته شدن چیزی انجام می پذیرد، به اجرا در آوردن یک عمل شناخته شده ارتباطی از طریق به کارگیری زبان است که ارزش ارتباطی خاص یا کنش

۱. فصلنامه دانش سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۳۰، (۱۳۹۸).

۲. فصلنامه پژوهش های اعتقادی کلامی، شماره ۳۶، زمستان (۱۳۹۸).

۳. فصلنامه مطالعات اسلامی فردوسی مشهد، شماره ۵۸، پاییز و زمستان (۱۳۸۹).

۴. فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شماره ۵، زمستان (۱۳۹۳).

۵. فصلنامه لسان مبین، شماره ۲۵، پاییز (۱۳۹۵).

۶. فصلنامه پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ، شماره ۴۲، زمستان (۱۳۹۸).

۷. اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۸۰.

گفتاری^۱ پیدا می‌کند.^۲ کنش‌های گفتاری بخش مهمی از کاربردشناسی زبان هستند.^۳ تحلیل گفتمان، بررسی عام چگونگی ساخت و القای معنا در جریان تولید و درک متن توسط گویش‌وران است.^۴ در حقیقت، باید گفت که زبان‌شناسی دانش مطالعه و کاوش علمی زبان است.^۵ و کاربردشناسی معنای تحقق یافته زبان در کاربرد آن است؛ معنایی که ارائه دهنده (گوینده یا نویسنده) در متن قرار می‌دهد و گیرنده (شنونده یا خواننده) آن را تفسیر می‌کند. و کاربردشناسی با هدف اصلی تولید کننده، در پاره گفتارها سروکار دارد.^۶ در نوشتار، متن گفتاری رد پای یک گفتمان - که باید به وسیله مخاطب تفسیر شود - حضور دارد و تفسیر متن و تناظر آن با مقصود نویسنده خود مسأله‌ای قابل بررسی است.^۷ نظریه کنش گفتار، یکی از نظریاتی است که در تکوین و تکامل تحلیل گفتمان نقش بسزایی داشته است.^۸ طبق نظریه افعال گفتاری تحلیل نهاد، زبان مهم‌ترین نهاد پیچیده و سخن گفتن از مقوله فعل قاعده‌مند است. واحد ارتباط زبانی، فعل گفتاری است. با بررسی و تحلیل ارتباط زبانی از این حیث که فعل گفتاری است، می‌توان ویژگی‌های عجیب و پیچیده آن را روشن ساخت.^۹ و هدف از مطالعه گفتمان، یافتن راه‌های به کارگیری منابع رمزگذاری موجود در زبان جهت برقراری ارتباط است.^{۱۰}

دانشمندان عرصه هرمنوتیک بر این باورند که برای درک متن، علاوه بر رمزگشایی معنای مخفی در معنای ظاهری، به کشف سطوح دلالت ضمنی از درون دلالت‌های تحت الفظی نیز باید تأکید کرد.^{۱۱} و افراط‌ها و تفریط‌های موجود در ارزش‌گذاری ظواهر الفاظ، صحیح نیست.^{۱۲} توجه به این‌که رابطه میان صورت و معنا را نباید پدیده‌ای ساده در نظر گرفت، بلکه

1. speech acts.

۲. همان، ص ۱۹۲.

۳. تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۲۳۵.

۴. تحلیل گفتمان، ص ۲۱.

۵. درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ص ۲۸.

۶. تحلیل گفتمان، ص ۱۹۴.

۷. همان، ص ۳۰.

۸. تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۲۵.

۹. افعال گفتاری، ص ۶۸.

۱۰. تحلیل گفتمان، ص ۲۰.

۱۱. تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۲۲۰.

۱۲. درآمدی بر هرمنوتیک و تاویل با تکیه بر قرآن و حدیث، ص ۲۸۳-۲۹۳.

این رابطه نوعی تداعی دائمی به شمار می‌آید.^۱

شکل تولید شده جمله در یک بافت^۲ معین را پاره‌گفتار گویند. معنای یک جمله، مقید به بافت نیست، ولی برای تشخیص معنای پاره‌گفتار باید به عوامل موجود در بافت دقت کرد؛^۳ چرا که بافت همان مفهومی است که به رابطه میان زبان و جهانی که زبان در آن به کار می‌رود، ارتباط دارد.^۴ هنگامی که پاره گفتارها در مفهوم فرآیند و تولید گذاشته می‌شوند، کارگفت یا کنش گفتاری نامیده می‌شوند.^۵

بینش عمیق‌تر از شرایط کارگفت‌ها، ملزم به داشتن دانش عام بیشتری از کنش‌هاست.^۶ نظریه کارگفت‌ها یا کنش‌های گفتاری، حاصل مجموعه سخنرانی‌های جی. ل. آستین^۷ فیلسوف مکتب آکسفورد، به سال ۱۹۹۵ در دانشگاه هاروارد است که در کتابی با عنوان: چطور می‌شود با واژه‌ها کاری انجام داد^۸ به چاپ رسید.^۹ او گفته‌هایی را به عنوان نمونه آورد که گزاره‌ای و خبری نبودند و در نتیجه، صدق و کذب آن‌ها مشخص نمی‌شدند. این گونه جملات بیشتر، بیان یک کنش یا بخشی از آن به حساب می‌آید؛^{۱۰} مثلاً وقتی شخصی می‌گوید: «معذرت می‌خواهم»، عمل معذرت‌خواهی‌اش درست موقعی به وقوع می‌پیوندد که این جمله را بر زبان می‌آورد. در چنین مواردی، «گفتن» برابر با کنش است و گوینده با به زبان آوردن این جمله‌ها کاری انجام می‌دهد. آستین این فعل‌ها را «کنش» می‌نامد.^{۱۱}

از نظر آستین کنش‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

اول: کنش‌های بیانی^{۱۲} یا صریح که پاره گفتارهایی دارای صورتی مشخص و معنایی کم و

۱. نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ص ۵۶.

2. context1.

۳. درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ص ۶۰.

۴. نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ص ۸۱.

۵. درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ص ۳۳۸.

۶. تحلیل متن و گفتار، ص ۱۰۸.

7. j.l.austin.

8. how to do things with words with words (1962).

۹. درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ص ۳۳۸.

۱۰. نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ص ۲۳۳.

۱۱. تحلیل کنش گفتاری خطبه امام حسین (علیه السلام) در روز عاشورا، ص ۱-۲۳.

12. locutionary act.

بیش معین هستند. مانند: زیاد منتظر ماندی؟

دوم: کنش‌های غیربیانی^۱ یا منظوری یا ضمنی که پاره گفتارهایی محترمانه و غیر مستقیم هستند. مانند: ایا نمک هست^۲؟ ویژگی مهم این کنش گفتاری فقط براین اساس است که با تقاضا و امرهای غیرمستقیم، مودبانه تربه نظر می‌رسد. و توانایی شخص برای تعبیرنقش کنش، نمونه‌ای از فرایند تعبیرمبتی بردرک منظور گوینده است.^۳

سوم: کنش‌های پس بیانی^۴ یا تأثیری: منظور تأثیری است که این گفته‌ها، افکار و اعمال به فرد مقابل می‌گذارد. (یعنی در مثال فوق، شخص برخاسته و نمک می‌آورد).^۵

از نظر سرل، کنش گفتاربه پنج دسته تقسیم می‌شود:

کنش اظهاری (Erepresentative act or assertive act)

در این نوع کنش، گوینده باور خود را درباره درستی قضیه‌ای بیان می‌کند و وقایع و پدیده‌های جهان بیرون را توصیف می‌کند. چند نمونه از افعالی که دارای این نوع کنش هستند، عبارت‌اند از: اظهار کردن، تأیید کردن، بیان کردن، گفتن، توصیف کردن، تفسیر کردن، نفی کردن، تکذیب کردن، شرح دادن، دلیل آوردن و معرفی کردن.^۶

مثال از حدیث: عباراتی که امام صادق علیه السلام به معرفی فضایل حجت الهی می‌پردازد؛ مانند «جری له علیه السلام من الفضل مثل ما جری لمحمد علیه السلام» برای او علیه السلام همان فضیلت آمده است که برای محمد علیه السلام آمده» که نمونه‌های دیگر از فضایل معصومان علیه السلام در جدول مربوط، به طور مفصل آورده شده است.

کنش ترغیبی (Directive Act)

منظور از چنین کنشی، این است که کاربر زبان، با استفاده از واژه‌ها مخاطب را به انجام کاری و یا بازداشتن از آن کار، تشویق و ترغیب می‌نماید. کنش ترغیبی شامل افعالی همچون خواستن، دستور دادن، سؤال کردن، معذرت‌خواهی کردن، شرط کردن، اجازه دادن، روحیه

1. Il locutionary act.

۲. درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ص ۳۴۵.

۳. کاربردشناسی زبان، ص ۱۵۰.

4. perlocutionary act

۵. تحلیل سخنان امام حسین علیه السلام از مدینه تا مکه بر پایه نظریه کنش گفتار جان سرل، ص ۲۷-۵۹.

۶. تحلیل کنش گفتاری خطبه امام حسین علیه السلام در روز عاشورا، ص ۱-۲۳.

دادن و تشویق کردن است.^۱ مثال از حدیث امام صادق علیه السلام: عباراتی که امام صادق علیه السلام در آن به مردم هشدار می‌دهد؛ مانند:

والرأد علیه فی صغیرة او کبیرة علی حد الشرک بالله؛

و کسی که در موضوع کوچک و یا بزرگ علی علیه السلام را رد کند، در مرز شرک به خداست.

کنش عاطفی (Expressive Act)

احساس گوینده از طریق واژه‌های عاطفی و احساسی با بار مثبت و یا منفی، همچون تبریک گفتن، مدح کردن، هجو کردن، تأسف خوردن، تعجب کردن، سلام کردن، احترام گذاشتن و سپاس‌گزاری کردن بیان می‌گردد. به عبارت دیگر، برای بیان احساسات و ذهنیت اشخاص نسبت به وقایع ابراز می‌گردد.^۲

مثال: در حدیث امام صادق علیه السلام موردی یافت نشد.

کنش تعهدی (commissive act)

کنش‌هایی که در بردارنده تعهدی برای انجام کاری در آینده است. افعال چنین کنشی عبارت‌اند از: تضمین دادن، متعهد شدن، سوگند خوردن.^۳

مثال از حدیث: عباراتی که امام صادق علیه السلام از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام انجام کاری را تعهد می‌دهند؛ مانند: «انا قسم الله بین الجنة والنار؛ من به امر خدا تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ هستم».

کنش اعلامی (Declaration Act)

اعلان یک رویداد با این کنش بیان می‌گردد. به عبارت دیگر، در این کنش، وضعی تازه اعلام می‌شود.

مثال: «ختم جلسه را اعلام می‌کنم».^۴

مثال از حدیث: عباراتی که امام صادق علیه السلام در آن از شرایط، مسند الهی امام معصوم سخن می‌گویند.

۱. همان جا.

۲. همان جا.

۳. همان جا.

۴. همان جا.

خلاصه این پنج گروه پاره‌گفتار جان سرل در جدول زیر آمده است.^۱

انواع	توضیح	مثال از افعال و جملات	مثال از حدیث
کارگفت اظهاری	نشان دادن آن چنان که هست یا آن چنان که گوینده باور دارد؛ مانند بیان واقعیت، تصدیق، نتیجه‌گیری و توصیف.	اثبات کردن، تأیید کردن، گفتن، دلیل آوردن، بیان کردن، اظهار کردن، معرفی کردن. هوا خوب است / برادرم فارغ التحصیل شد.	عباراتی که امام به معرفی فضایل حجت الهی می‌پردازد: «جری له من الفضل مثل ما جری لمحمد ﷺ برای او ایضا همان فضیلت آمده که برای محمد ﷺ»
کارگفت ترغیبی	ترغیب مخاطب برای انجام دادن کاری. مانند پرسش‌ها و درخواست‌ها و امر و نهی‌ها. در این کارگفت گوینده شرایطی را پدید می‌آورد که مخاطب را به پاسخ‌گویی به انجام کاری وادارد.	تشویق کردن، خواستن، دستور دادن، اطمینان دادن، توصیه کردن، هشدار دادن. استدعا می‌کنم گوش کنید / آیا کتابت را می‌خوانی؟	عباراتی که امام در آن به مردم هشدار دادند: «وسبيله الذی من سالک بغیره هلك؛ هر که جز آن راه امام را پوید، هلاک شود».
کارگفت تعهدی	تعهد گوینده برای انجام کاری در آینده. ملزم ساختن خود به انجام آن / بیان قصد و تعهد گوینده.	وعده دادن، قول دادن، ضمانت دادن، سوگند خوردن، تهدید کردن. قول می‌دهم برگردم / این کار را انجام نخواهم داد.	عباراتی که امام انجام کاری را متعهد شدند: «انا الفاروق الاکبر».
کارگفت عاطفی	بیان احساس گوینده، حالات روانی و نمود احساساتی؛ مانند درد، علاقه، تنفر، لذت، غم.	سلام کردن، سرزنش کردن، ابراز محبت و تنفر، به خدا سپردن، عذرخواهی، تبریک، هجو کردن.	در بیانات امام مصداقی یافت نشد.

۱. کاربردشناسی زبان، ص ۷۲-۷۵.

انواع	توضیح	مثال از افعال و جملات	مثال از حدیث
کارگفت اعلامی	در آن ها گوینده شرایط تازه ای را اعلام می کند. این کنش سبب تغییراتی در جهان بیرون می شود.	شما را به فلان مجازات محکوم می کنم؛ آغاز صلح را اعلام می کنم.	عبارات امام که شرایط مسند الهی را بیان می کند: «و لقد حملت علی مثل حملته؛ و مرا بر مسندی همانند مسند او ﷺ نشاناند».

از نظر نگارنده، بررسی تمام احتجاجات آن حضرت در این مقال نمی گنجد. لذا تنها یک حدیث از امام صادق (ع) مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت که باید گفت که درکنش ترغیبی نیاز به تقویت و تکمیل دارد؛ بدین معنا که بسیاری از عباراتی که متضمن این کنش اند، در گفت و گو میان امام و مخاطب (مردم) است. به عبارتی، شفاف بودن دوسوی کنش، یعنی ترغیب کننده (امام) و تعقیب شونده (مردم) در جمع بندی و تحلیل نهایی کنش ها سودمند و بلکه ضروری است؛ برای مثال، درسرخنان امام صادق (ع) کنش های ترغیبی، شرایطی را پدید می آورد که مردم را به واکنش و وامی دارد. لازم به ذکر است که یک پاره گفتار می تواند انواعی از کنش ها را هم زمان در برداشته باشد؛ برای مثال، وقتی امام صادق (ع) می فرماید: «آنچه علی آورده، انجام می دهم»، با توجه به بافت، هم زمان دو کنش را با این پاره گفتار انجام می دهد: یکی کنش اظهاری است، به جهت اطلاعی که از واقعیت در جهان بیرون می دهد و دیگری، کنش تعهدی است، به جهت تعهدی که به مخاطب می دهد. این اطلاع دادن به مردم و تعهد به آنان در قبال این عمل، از متن و مفهوم جمله برداشت می شود. به عبارت دیگر، در این جمله، برداشت اول این است که آنچه را که من (امام صادق (ع)) انجام می دهم، همان چیزی است که امام علی (ع) آورده است و انجام داده است (کنش اظهاری). برداشت دیگر این است که قطعاً انجام آن امور را متعهد خواهم بود (کنش تعهدی).

تعیین کارگفت ها در فهم و تحلیل بهتر متون در سمینارها و سخنرانی ها نقش مهمی دارد. آستین و پس از وی، سرل در میان سه کنش بیانی، غیربیانی و پس بیانی توجه خود را بیشتر به کنش بیانی معطوف می کنند. به باور جان سرل، هر کارگفت دارای نکته ای غیربیانی است که برحسب وضع روانی گوینده و با توجه به محتوای کارگفت در تطبیق با جهان خارج

تولید می‌شود.^۱

اهمیت کنش غیربیانی در این است که درک درست کلام در گروی فهم آن است و برای این امر، شناخت «بافت موقعیتی» و زبان مخاطب امر ضروری است. هر حادثه و گفتگویی در شرایط خاص و به عبارتی، در بافت موقعیتی خاصی شکل می‌گیرد. برای تحلیل عبارات حدیث امام صادق علیه السلام نیز دانستن این بافت و زمینه، ضروری است. در ادامه نگاهی به بافت موقعیتی بایسته است.

۲. بافت موقعیتی در بیان حدیث امام صادق علیه السلام

امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام از سال هشتاد و سه تا صد و چهل و هشت هجری قمری (طبق روایات شیعه) می‌زیستند. در این دوران، دوازده تن از خاندان مروانی و عباسی حکومت مسلمانان را به دست گرفته بودند.^۲ و از شصت و پنج سال عمر با برکتشان در طول سی و چهار سال دوره امامت خود توانسته بودند با توجه به مصالح عالیه اسلام و مسلمین به نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت علیه السلام بپردازند. و این امر بیشتر مرهون فراهم آوردن بسترو شرایطی بود که امام محمد باقر علیه السلام در دوران امامت خویش فراهم آورده بودند.^۳

و به رغم آن‌که اوایل امامت ایشان با ضعف و فروپاشی امویان همراه بود، آن بزرگوار از درگیری‌های نظامی و سیاسی، دوری جسته و حتی دعوت به خلافت را نپذیرفتند؛ حتی وقتی که ابومسلم خراسانی، در نامه‌ای امام صادق علیه السلام را شایسته‌ترین فرد برای خلافت خواند و از ایشان دعوت کرد تا خلافت را بپذیرند، اما امام صادق علیه السلام در پاسخ نوشتند:

نه تو از یاران منی و نه زمانه، زمانه من است.^۴

آن بزرگوار هم‌چنین در قیام‌هایی که بر ضد حکومت روی داد، از جمله قیام عمویشان زید بن علی، شرکت نکردند.^۵ بر طبق حدیثی، امام صادق علیه السلام نبود یاران راستین را علت خودداری از قیام شمرده‌اند.^۶

۱. درآمدی بر معنی‌شناسی، ص ۱۷۹.

۲. مناقب آل علی بن ابی طالب، ج ۴، ص ۲۸۰.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۱۹.

۴. الملل و النحل، ج ۱، ص ۷۹.

۵. ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق علیه السلام، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۶. مناقب آل علی بن ابی طالب، ج ۴، ص ۲۳۷.

در آن ایام، با وجود امواج فکری، جریانات فقهی، جریانات غلات و جریانات کلامی متعدد - که در جامعه بذرتشکیک در اعتقادات مردم وارد می ساخت - تنها جریان شیعه جعفری بود که با تلاش و همت شبانه روزی حضرت صادق علیه السلام پی ریزی می شد^۱ و انظار عمومی، خاصه بزرگان اهل سنت را به خود جلب می کرد.^۲

بدین ترتیب، آن امام همام در چنین شرایطی از اواخر حکومت بنی امیه تا اوایل حکومت بنی عباس تمام دوران امامت شان را به نشر تعالیم اسلامی پرداختند و شخصیت های علمی بسیاری در فنون مختلف عقلی و نقلی، مانند «زراره»، «محمد بن مسلم»، «مؤمن طاق»، «هشام بن حکم»، «ابان بن تغلب»، «هشام بن ثابت»، «جابر بن حیان صوفی»، «هشام کلبی نسابه» و... را پرورش دادند.^۳

حتی بسیاری از رجال علم عامه نیز، مانند «سفیان ثوری»، «ابو حنیفه» رئیس مذهب حنفیه، «قاضی سکونی»، «قاضی ابوالبحتری» و... افتخار شاگردی ایشان را داشتند؛ تا حدی که مالک بن انس - که در زمره شاگردان آن حضرت بود - در وصف امام صادق علیه السلام گفته است:

هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب کسی هم خطور نکرده که انسانی برتر از جعفر صادق علیه السلام از نظر عبادت و پارسایی وجود داشته باشد.^۴

ذهبی از ابو حنیفه آورده است:

فقیه تر از جعفر بن محمد ندیدم.^۵

چنان که معروف است، از مجلس درس امام صادق علیه السلام در آن ایام چهار هزار نفر محدث و دانشمند^۶ به تناوب و تفریق بهره بردند.^۷

احادیثی که از امامان صادقین علیهم السلام مأثور است، از مجموع احادیثی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

۱. الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۲، ص ۱۸۷-۳۳۶.

۲. تاریخ حدیث، ص ۲۴.

۳. تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۸۹.

۴. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، ج ۴۷، ص ۲۸.

۵. تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۶۶.

۶. الفصول المهمه فی اصول الأئمة، ص ۲۰۴.

۷. الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ص ۲۵۴.

ده امام دیگر ضبط شده، بیشتر است؛^۱ به خصوص روایت‌های امام صادق علیه السلام که در مسائل مختلف فقهی و کلامی مجموعه‌ای گسترده و متنوعی را در بر می‌گیرد. به همین دلیل مذهب شیعه را مذهب جعفری خوانده‌اند.^۲

اما امام صادق علیه السلام در اواخر عمرشان به دستور منصور، خلیفه عباسی تحت مراقبت شدید و محدودیت‌های بسیار قرار گرفتند. آنچه از روایات و شواهد تاریخی می‌توان دریافت، این است که توسط منصور عباسی آزارها و شکنجه‌هایی سرزد که از بنی امیه سرزده بود. به دستور او سادات علوی را دسته دسته در قعر زندان‌های تاریک قرار داده و با شکنجه و آزار، به زندگی‌شان خاتمه می‌دادند و جمعی را گردن می‌زدند و گروهی را زنده زنده در گور می‌کردند و یا در پی ساختمان‌ها یا میان دیوارها گذاشته و رویشان بنا می‌ساختند^۳ و وضع شیعیان از انقراض حکمت اموی و روی کار آمدن بنی عباس کوچک‌ترین تغییری پیدا نکرد، جزاین‌که دشمنان بیدادگر تغییر اسم دادند. گزارش و اخبار این وقایع تلخ و ناگوار پیش‌تر از امیر المومنین علی علیه السلام رسیده بود و سرانجام، آن امام همام را پس از مرارت و آزارهای بسیار به دستور منصور عباسی زهر خوراندند و به شهادت رساندند.^۴

۳. شناخت اجمالی از حدیث امام صادق علیه السلام

أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، جَمِيعاً، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

مَا جَاءَ بِهِ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْذُ بِهِ، وَمَا نَهَى عَنْهُ أَنْتَهَى عَنْهُ، جَرَى لَهُ مِنَ الْفَضْلِ مِثْلُ مَا جَرَى لِمُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلِمُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَضْلُ عَلَى جَمِيعٍ مَنِ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، الْمُتَعَقِّبُ عَلَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ أَحْكَامِهِ كَالْمُتَعَقِّبِ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ، وَ الرَّادُّ عَلَيْهِ فِي صَغِيرَةٍ أَوْ كَبِيرَةٍ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ؛ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَابَ اللَّهِ الَّذِي لَا يُؤْتَى إِلَّا مِنْهُ، وَ سَبِيلَهُ الَّذِي مَنْ سَلَكَ بَعِيرَهُ هَلَكَ، وَ كَذَلِكَ يَجْرِي لِأَيِّمَةِ الْهُدَى وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ أَرْكَانَ الْأَرْضِ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا، وَ حُجَّتَهُ الْبَالِغَةُ عَلَى مَنْ فَوْقَ الْأَرْضِ وَ مَنْ

۱. منتهی الامال، ص ۷۸۹.

۲. زندگانی امام صادق جعفر بن محمد علیه السلام، ص ۶۱.

۳. الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۴۲۴.

۴. شرح ابن ابی الحدید، ج ۷، ص ۵۷.

تَحْتَ الثَّرَى.

وَكَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - كَثِيرًا مَا يَقُولُ: أَنَا قَسِيمٌ اللَّهُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ، وَأَنَا الْفَارُوقُ الْأَكْبَرُ، وَأَنَا صَاحِبُ الْعَصَا وَالْمِيسَمِ، وَلَقَدْ أَقَرَّتْ لِي جَمِيعُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ وَ الرُّسُلُ بِمِثْلِ مَا أَقَرُّوا بِهِ لِمُحَمَّدٍ ﷺ، وَلَقَدْ حُمِلْتُ عَلَى مِثْلِ حُمُولَتِهِ وَ هِيَ حُمُولَةُ الرَّبِّ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُدْعَى فَيُكْسَى وَ أُدْعَى فَأُكْسَى، وَ يُسْتَنْطَقُ وَ أُسْتَنْطَقُ، فَأَنْطَقُ عَلَى حَدِّ مَنْطِقِهِ، وَلَقَدْ أُعْطِيتُ خِصَالًا مَا سَبَقَنِي إِلَيْهَا أَحَدٌ قَبْلِي: عَلِمْتُ الْمَنَایَا وَ الْبَلَايَا وَ الْأَنْسَابَ وَ فَضْلَ الْخِطَابِ، فَلَمْ يَفْتِنْنِي مَا سَبَقَنِي، وَ لَمْ يَعْزُبْ عَنِّي مَا غَابَ عَنِّي، أَبَشِّرُ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَ أُؤَدِّي عَنْهُ، كُلَّ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ، مَكْنَنِي فِيهِ بِعِلْمِهِ.

در اولین حدیث از باب «ارکان زمین ائمه هستند»، در کتاب الحججه اصول الکافی، از احمد بن مهران، از محمد بن علی، از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، «جمیعا»، از محمد بن سنان، از مفضل بن عمر، از ابی عبدالله الصادق ﷺ آمده است که ایشان خود را رهرو فرامین و دستورات امیرالمومنین ﷺ معرفی می فرماید و سپس به معرفی ویژگی های امام معصوم، خاصه حضرت علی ﷺ می پردازند و شناخت امام معصوم را باب منحصر به فرد خداشناسی و توحید دانسته است و خرده گیر بر امام معصوم را خرده گیر بر خدا و رسولش می داند. وائمه معصوم را ارکان زمین بیان کرده و در ادامه، به ذکر سخنانی از امیرالمومنین ﷺ درباره فضایل و ویژگی های خاص آن بزرگوار پرداختند.^۱

۴. تحلیل محتوایی حدیث امام صادق ﷺ بر پایه نظریه کنش گفتاری جان سرل

از گفتار امام صادق ﷺ در حدیث اول، بخش «ارکان زمین ائمه هستند» از باب الحججه اصول الکافی می توان به گوشه ای از مبارزه فرهنگی و سیاسی ایشان پی برد. کنش های گفتاری احتجاجات آن بزرگوار یکی از کامل ترین و گویاترین احتجاجات درباره امر حجت الهی است و این احتجاجات در برابر ظاهرسازی های حکومت وقت می توانست قاطع ترین سخن و در عین حال، حداقل رفتار واکنشی حضرت صادق ﷺ در دو حکومت بنی امیه و بنی عباس باشد. کنش های گفتاری آن بزرگوار و نوع گویش شان می تواند روش تعلیم و تأثیرگذاری فرهنگی و آموزه های دینی را به مردم نشان دهد و ولایت امام معصوم را از ولایت جعلی بنی امیه و بنی عباس تبیین کند. در این مقاله کنش های گفتاری احتجاجات امام

۱. اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۸۰، ح ۱.

صادق علیه السلام در حدیث مذکور به روش جان سرل بررسی می شود:

عبارت	ترجمه	کنش بیانی	کنش غیربیانی	فعل کنش غیربیانی
ما جاء به علی علیه السلام آخذ به	آنچه علی علیه السلام آورده / انجام می دهم /	اظهاری ۲	اظهاری ۲	بیان واقعیت
وما نهی عنه / انتهى عنه /	وازا آنچه نهی فرموده / باز می ایستم /	اظهاری ۲	اظهاری ۲	بیان واقعیت
جری له من الفضل مثل ما جری لمحمد ﷺ	برای او همان فضیلت آمده / که برای محمد ﷺ آمده /	اظهاری ۲	اظهاری ۲	بیان فضایل امام
ولمحمد ﷺ الفضل علی جمیع من خلق الله عزوجل	ومحمد ﷺ را بر تمام مخلوق خدای عزوجل فضیلت است	اظهاری	اظهاری	بیان فضایل پیامبر
المتعقب علیه فی شیء من احکامه کالمتعقب علی الله وعلی رسوله	خرده گیر بر حکمی که علی علیه السلام آورده مانند خرده گیر بر خدا و رسولش باشد	ترغیبی	ترغیبی	امامت در واقع ادامه توحید و تکمیل کننده نبوت است.
والراد علیه فی صغیرة او کبیرة علی حد الشک بالله	وکسی که در موضوع کوچک یا بزرگ علی علیه السلام را رد کند در مرز شرک به خدا است	ترغیبی	ترغیبی	منکر به امام مشرک به خداست.
کان امیر المومنین ﷺ باب الله الذی لا یؤتی الا منه	امیر المومنین ﷺ باب منحصر به فرد خداشناسی است	اظهاری	اظهاری	امام معصوم یا حجت الهی باب توحید است.
وسبيله الذی من سلک بغيره هلك	وهر که جز آن راه امام پوید هلاک شود	ترغیبی	ترغیبی	راه غیر امام معصوم هلاکت است.
وکذلک یجری الأئمة الهدی واحدا بعد واحد	واین امتیازات همچنین برای ائمه هدی یکی پس از دیگری جاریست	اظهاری	اظهاری	همه امامان معصوم در فضایل مشترک اند.
جعلهم الله أركان الأرض أن تمید بأهلها	خداوند ایشان را ارکان زمین قرار داد تا اهلش را نجنباند	اظهاری	اظهاری	امامان معصوم ارکان زمین هستند.
وحجته البالغة علی من فوق الأرض ومن تحت الثری	و (امام معصوم) را حجت رسای خویش ساخت برای مردم روی زمین و زیر خاک	اظهاری	اظهاری	امام معصوم حجت الهی است.
وکان أمیر المومنین صلوات الله علیه کثیرا ما یقول: انا قسیم الله بین الجنة والنار	حضرت امیر المومنین (صلوات الله) بسیار میفرمود: من از طرف خدا قسمت کننده بهشت و دوزخ هستم /	اظهاری	اظهاری	امامان معصوم کارگزاران خداوند هستند.
وانا الفاروق الأكبر	و من بزرگترین فرق گذار بین	تعهدی	تعهدی	بیان فضیلت امام

عبارت	ترجمه	کنش بیانی	کنش غیربیانی	فعل کنش غیربیانی
	حق و باطل) هستم			معصوم و حجت الهی.
وَأَنَا صَاحِبُ الْعَصَا وَالْمِيسَمِ	ومن صاحب عصا و میسم هستم	تعهدی	تعهدی	بیان فضایل امام معصوم و حجت الهی.
لَقَدْ أَقَرْتُ لِي جَمِيعَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحَ وَالرَّسَلَ بِمِثْلِ مَا أَقْرَأُ بِهِ لِمُحَمَّدٍ ﷺ	تمام ملائکه و روح و پیغمبران به فضیلت من اقرار کردند / همچنانکه به فضیلت محمد ﷺ اقرار کردند /	اظهاری ۲	اظهاری ۲	اقرار به فضایل امام معصوم همانند اقرا به فضایل پیامبر است.
وَلَقَدْ جَمَلْتُ عَلَى مِثْلِ حَمُولَتِهِ	و مرا بر مسندی همانند مسند او (محمد) نشانیدند	اعلامی	اعلامی	مسند هدایت حجت الهی، مسند هدایت پیامبر است.
و هِيَ حَمُولَةُ الرَّبِّ	و آن مسند (هدایت) خدایی است	اعلامی	اعلامی	مسند هدایت امام معصوم همان مسند هدایت الهی است.
إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَدْعِي فَيَكْسِي وَأَدْعِي فَأُكْسِي	رسول خدا ﷺ در (قیامت) خوانده شود / و جامه در بر شود / من هم در (قیامت) خوانده شوم / و جامه در بر شوم /	اظهاری ۴	اظهاری ۴	در قیامت با امام معصوم همانند پیامبر برخورد میشود.
وَيَسْتَنْطِقُ وَأَسْتَنْطِقُ فَأَنْطِقُ عَلَى حَدِّ مَنْطِقِهِ	او باز پرس می شود / من هم باز پرس می شوم / و طبق گفته او سخن می گویم	اظهاری ۳	اظهاری ۳	امام معصوم همانند پیامبر در قیامت باز خواست می شود.
وَلَقَدْ أَعْطَيْتُ خَصَالًا مَا سَبَقَنِي إِلَيْهَا أَحَدٌ قَبْلِي	به من خصلتهایی عطا شد / که هیچکس نسبت به آن ها بر من پیشی نگرفته است /	اظهاری ۲	اظهاری ۲	سبقت امام معصوم در فضیلت ها بر همگان.
عَلِمْتُ الْمَنَایَا وَالْبَلَايَا وَالْأَنْسَابَ وَفَصَلَ الْخُطَابِ فِلم	مرگ مردم و بلاها و نزادها و فصل الخطاب (قران با تشخیص حق از باطل) را می دانم	اظهاری	اظهاری	بیان فضیلت امام معصوم
فِلم يَفْتَنَنِي مَا سَبَقَنِي	آنچه پیش از من بوده از دستم نرفته	اظهاری ۲	اظهاری ۲	علم امام از ازل
وَلَمْ يَعْزِبْ عَنِّي مَا غَابَ عَنِّي	و آنچه نزد من حاضر نیست / بر من پوشیده نیست. /	اظهاری ۲	اظهاری ۲	بیان فضیلت حجت الهی.
أُبَشِّرُ بِأَذْنِ اللَّهِ	با اجازه خدا / بشارت می دهم /	تعهدی ۲	تعهدی ۲	امام معصوم کارگزار الهی.

عبارت	ترجمه	کنش بیانی	کنش غیربیانی	فعل کنش غیربیانی
و أؤدی عنه	وا از جانب او ادای وظیفه می‌کنم	تعهدی	تعهدی	حجت الهی کارگزار خداوند.
کل ذلك من الله	همه اینها از طرف خداست /	اظهاری	اظهاری	همه امور در دست قدرت خداوند است.
مکننی فیه بعلمه	که او به علم خود مرا نسبت به آن‌ها توانا ساخته است /	اظهاری	اظهاری	قدرت امام معصوم الهی است.

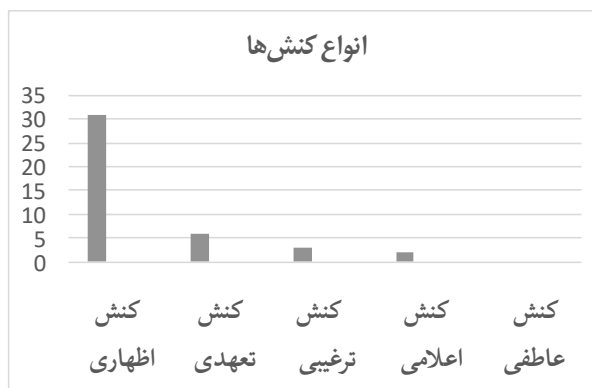
۵. جدول و نمودارهای کنش‌های گفتاری حدیث امام صادق علیه السلام

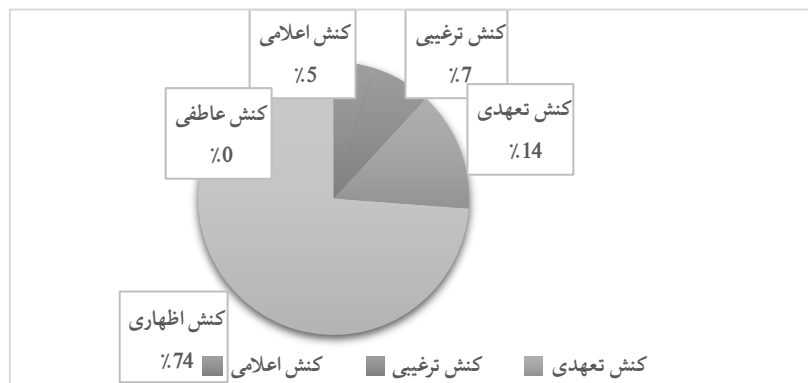
جدول و نمودار تحلیل کنش‌های گفتاری امام صادق علیه السلام در حدیث مذکور براساس نظریه جان سر به قرار زیر است:

۵-۱. جدول فراوانی حدیث امام صادق علیه السلام

موضوع	فراوانی
کنش اظهاری	۳۱
کنش تعهدی	۶
کنش ترغیبی	۳
کنش اعلامی	۲
کنش عاطفی	۰

۵-۲. نمودار میله‌ای از کنش‌های گفتاری حدیث امام صادق علیه السلام



۳-۵. توزیع فراوانی حدیث امام صادق علیه السلام

نتیجه

در تحلیل بیانات امام صادق علیه السلام در حدیث مذکور می‌توان موارد زیر را برپایه کنش گفتاری جان سرل دریافت:

۱. کنش اظهاری در حد قابل توجه، بیشتر از بقیه کنش‌ها به کار گرفته شده است و در بافت موقعیتی حدیث، یکی از ویژگی‌های بارز مردم، غفلت و ناآگاهی آنان از امام و حجت الهی است. بنابراین، به نظر می‌رسد که همین امر حضرت امام صادق علیه السلام را بر آن داشته تا برای آگاهی بخشیدن به مردم و بیدار نمودن شان از خواب غفلت از این کنش بیشتر استفاده نماید. در واقع، هدف اصلی حضرت از بیان این احتجاجات، روشن‌گری و آگاهانیدن مردم به خاطر غفلت شان از مسئله امامت و حجت الهی است و از سوی دیگر، افشاگری ایشان علیه حکومت وقت آن دوران است که از این طریق ولایت اهل بیت پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام را از بدل آن - که ولایت جعلی بنی امیه و بنی عباس است - متمایز گردانند و این امر از رهگذر به کارگیری کنش‌های اظهاری محقق گردید (۷۴ درصد).

۲. کنش تعهدی پس از کنش اظهاری در حدیث بیشترین کنش‌های به کار گرفته شده است. امام صادق علیه السلام برای جلب توجه مردم از چنین کنشی در حدیث استفاده نموده است و در حقیقت، امام می‌خواستند با این کنش گفتاری میل و ترغیب مخاطب را افزایش دهند. چنین کاربردی با توجه به نوع مخاطب و مسئله امامت، برای تبلیغ و دعوت دین به خوبی قابل درک است (۱۴ درصد).

۳. در رتبه سوم، کنش گفتاری ترغیبی در متن حدیث است و در این کنش، گوینده - که از شرایط و صلاحیت لازم برخوردار است - شرایط تازه‌ای را برای مخاطب اعلام می‌کند و این کنش موفق می‌شود تا تغییراتی در جهان بیرون ایجاد کند و حضرت امام صادق (ع) با این کنش گفتاری، عواقب ناشی از بی معرفتی مردم را نسبت به امر امامت گوشزد نمود و آن‌ها را به تبعیت از حق رهنمود کرد (۷ درصد).

۴. کنش اعلامی، کمترین کنش گفتاری در سخنان امام صادق (ع) است که ایشان با کنش اعلامی سعی داشتند تأثیر بیشتری بر آنان گذاشته و آنان را از خواب غفلت بیدار سازند. (۶ درصد)

۵. هیچ موردی از کنش عاطفی در حدیث امام صادق (ع) یافت نشد.

۶. معرفی حجت الهی و امام معصوم (ع) یکی از مهم‌ترین روش تعلیم و تأثیرگذاری فرهنگی حضرت امام صادق (ع) در آن شرایط حکومت مخوف اموی و عباسی بود. با وجود محدودیت‌های بسیار شدیدی که برای ایشان ایجاد کرده بودند، برخلاف ظاهر - که به ایشان اجازه مجلس علم و تدریس داده بودند و عملکرد ایشان - در واقع عکس العمل و واکنشی است طبق عملکردهای دیگر امامان معصوم، اما متناسب با بافت موقعیتی خود. بنابراین، نوع گویش و کنش گفتاری امام صادق (ع) در تأثیرگذاری کلامشان به مخاطب، می‌تواند الگویی برای رهروان مذهبی و فرهنگی و فعالان این عرصه باشد که حق و حق طلبی و حق‌گویی و حق‌خواهی محور اصلی در گفتار و کردارشان قرار گیرد و در مراتب بعدی، تشویق مرئوس توسط رئیس، دانشجو توسط اساتید و اولاد توسط والدین به تعقل و تفکر و اندیشیدن با محوریت کلام خداوند و سنت نبوی باشد.

هدف این مقاله صرفاً نگرشی نو و جدید به متن حدیث امام صادق (ع) به عنوان نمونه‌ای از متون حدیثی است و تحلیل بیشتر و تکمیل این پژوهش نیازمند بررسی سخنان امام در مراحل قبل و بعد از ایراد حدیث بر اساس نظریه سرل است. بررسی همه‌جانبه‌ترین برهه، هنگامی ممکن است که نوع کنش‌های گفتاری در سخنان امام (ع) را با سخنان افراد مطرح زمانشان مقایسه کرد.

کتابنامه

ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق (ع)، احمد پاکتچی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)،

چاپ اول، ۱۳۹۱ش.

الاحتجاج علی اهل اللجاج، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، مترجم: محمد مهدی سازندگی، قم، بقیه الله عالی چاپ پنجم، ۱۳۹۶ش.

الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد مفید، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

استراتژی منجی، جنگ جهانی یا صلح جهانی، مهدیه پاکروان، تهران، پناه، چاپ اول، ۱۳۹۸ش.

افعال گفتاری، جان آرسرل، مترجم: محمد علی عبد اللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة عليهم السلام، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.

تاریخ حدیث، کاظم مدیرشانه چی، تهران، سمت، بی چا، ۱۳۷۷ش.

تاریخ عمومی حدیث، مجید معارف، تهران، کویر، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.

تاریخ یعقوبی، ابن واضح یعقوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ش.

تحلیل گفتمان انتقادی، فردوس آقا گل زاده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

تحلیل گفتمان انتقادی، نورمن فرکلاف، فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.

تحلیل گفتمان، اچ جی ویدوسن، ترجمه: نگار ایل غمی و نگار داوودی اردکانی، تهران، جامعه شناسان، چاپ اول، ۱۳۹۵ش.

تحلیل متن و گفتمان درآمدی بین رشته ای، ون دویک، توین آدریانوس، پیمان کی فرخی، تهران، پرسش، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.

تذکره الحفاظ، شمس الدین ذهبی، حیدرآباد، دارالمعارف عثمانی، بی چا، ۱۹۵۶م.

تهذیب التهذیب، ابن حجر احمد بن علی عسقلانی، بیروت، دارالفکر، چاپ ششم، ۱۴۰۴ق.

دانشنامه امام صادق ع، محققین بنیاد علمی فرهنگی دارالحکمه کانادا، بی چا، میراث شرق، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.

- درآمدی بر تحلیل گفتمان، برایان پالتریج، ترجمه: طاهره همتی، تهران، نشر نویسه پارسی، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
- درآمدی بر معنی شناسی زبان، جان لاینز، مترجم: کوروش صفوی، تهران، انتشارات علمی، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- زندگانی امام صادق جعفر بن محمد علیه السلام، سید جعفر شهیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.
- ساختار و تأویل متن، بابک احمدی، تهران، مرکز نشر، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ق.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- شیعه در اسلام، محمد حسین طباطبایی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ نهم، ۱۳۹۰ش.
- الفصول المهمة فی اصول الأئمة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، بی جا، ۱۳۷۶ش.
- کاربردشناسی زبان، جورج یول، ترجمه: محمد عموزاده مهدیرجی، منوچهر توانگر، تهران، سمت، چاپ هشتم، ۱۳۹۶ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیه السلام، بی جا، ۱۳۴۸ش.
- الکامل فی التاریخ، ابن اثیر، بیروت، دارصادر-داریروت، ۱۳۸۵ق.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الکریم شهرستانی، تصحیح: احمد فهمی، قاهره، بی نا، ۱۳۶۸ق.
- مناقب آل علی بن ابی طالب، ابن شهر آشوب مازندرانی، بیروت، دار الأضواء، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.
- منتهی الامال، شیخ عباس قمی، تهران، مطبوعات حسینی، چاپ هشتم، ۱۳۷۶ش.
- نگاهی به زبان (یک بررسی زبان شناسی) جورج یول، ترجمه: نسرین حیدری، چاپ چهاردهم، تهران، ۱۳۹۶ش.
- نگاهی تازه به معنی شناسی، فرانک رابرت پالمر، ترجمه: کوروش صفوی، تهران، پنگوئن، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- «تحلیل خطبه حضرت زینب علیه السلام در کوفه بر اساس نظریه کنش گفتار سرل»، طاهره ایشانی، معصومه نعمتی قزوینی، فصلنامه تخصصی مطالعات قران و حدیث سفینه، ش ۴۵، ۱۳۹۳ش.
- «تحلیل سخنان امام حسین علیه السلام از مدینه تا مکه، بر پایه نظریه کنش گفتاری جان سرل»،

- مهدیه پاکروان و محمدرضا بارانی، فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی، دوره ۱۱، شماره ۴۲، ۱۳۹۸ ش.
- «تحلیل کنش گفتاری خطبه امام حسین علیه السلام در روز عاشورا»، طاهره ایشانی و نیره دلیر، فصلنامه لسان مبین، ش ۲۵، ۱۳۹۵ ش.
- «تحلیل گفتمان ائمه علیهم السلام با روش تقیه براساس نظریه کنش گفتاری جان سرل برزن»، مرضیه برزن، کریم نجفی برزگر، اصغر قائدان، سید حسن قریشی کرین، فصلنامه پژوهش های اعتقادی کلامی، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۹۸ ش.
- «تحلیل متن شناسی زیارت نامه امام رضا علیه السلام»، محمدرضا پهلوان، مهدی رجب زاده، فصلنامه مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۵۸، ۱۳۹۸ ش.
- «درآمدی بر هرمنوتیک و تاویل (با تکیه بر قرآن و حدیث)»، عباس همای، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، دوره ۱ و ۲، ۱۳۸۱ ش.
- «کاربست الگوهای تحلیل کنش های کلامی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه»، بلاوری، رسول، ماهوری، زهرا، فصلنامه دانش سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام، (۱۳۹۸)، شماره ۳۰.

بررسی و تحلیل پرسمان استدلالی در گفتمان استدلالی امام سجاد علیه السلام بر اساس نظریه میشل مایر

معصومه تقی زاده^۱

علی اکبر فراتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

چکیده

از استراتژی‌های مهم زبانی گفتمان، آوردن استدلال برای اقناع مخاطب است. یکی از نظریه‌های مربوط به استدلال، نظریه پرسش و پاسخ فیلسوف بلژیکی، میشل مایر است. نظریه مایر تحت عنوان «پرسمان استدلالی» به اهمیت و کارکرد سؤال در استدلال‌های متکلم و نقش آن در تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع او می‌پردازد. به نظر مایر، استدلال، جواب سؤالی است که مخاطب مطرح می‌نماید و متکلم در جواب این پرسش‌ها مجموعه پاسخی را آماده می‌نماید تا او را قانع کند. در این نگاه، متکلم با طرح سؤال به شکل غیر مستقیم، استدلال خود را به مخاطب منتقل می‌کند و او را به تفکر وامی‌دارد تا افکار و هرآنچه را تاکنون نزد او پذیرفته شده بود، طبق نظر و هدف خود تغییر دهد. در واقع، سؤال به عنوان یکی از سودمندترین ابزارهای زبان برای استدلال است. این اهداف می‌تواند در جهت آگاهی بخشی، توبیخ، برملاسازی حقایق، روشن‌گری و... باشد. در این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی آن دسته از سخنان امام سجاد علیه السلام که حاوی پرسش‌هایی استدلال محور بوده، مورد بررسی قرار گرفته است و جنبه استدلالی مورد تحلیل و بررسی واقع شده است. با توجه به این‌که امام سجاد علیه السلام به لحاظ تاریخی، اجتماعی و سیاسی در دوران خفقان و مراقبت‌های شدید دستگاه بنی امیه قرار داشتند، سخنان ایشان در صورت‌های گوناگون آن، از پرسمان

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (masometaghizadeh@ut.ac.ir) (نویسنده مسئول).

۲. استادیار گروه عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (a.forati@ut.ac.ir).

استدلالی بهره جسته است، تا با توجه به شرایط حاکم به شکل غیرمستقیم آنچه را مد نظر حضرت بوده است، مانند: افشای ستم دستگاه بنی امیه، تبیین احکام دین، تبیین صفات شیعیان حقیقی و... به مخاطب انتقال دهد. کاریست سازه بلاغی تشبیه و استعاره پتانسیل استدلالی سخن را غنا بخشیده و قدرت استدلال را برای اقناع مخاطب بالا می‌برد.

کلیدواژه‌ها: پرسمان استدلالی، گفتمان امام سجاد (علیه السلام)، میثال مایر.

۱. مقدمه

هرگاه سخن از استدلال و استدلال‌ورزی در میان است، ناخودآگاه ذهن انسان متوجه فیلسوفان یونانی: سقراط، ارسطو و افلاطون می‌شود که از استدلال در زمینه قانع کردن مخاطب، اذعان او بر صحنه گذاشتن بر عقاید متکلم و واداشتن مخاطب به انجام کاری سخن گفته‌اند و تقسیم‌بندی‌های متعددی را برای انواع متکلم، انواع مخاطب و شرایط سخن گفتن ارائه داده‌اند. از نظر ارسطو، مهم‌ترین کاربرد استدلال در معرکه خطابه است. در سه قرن اخیر صحبت از استدلال در چارچوب پیشرفت‌های علوم انسانی، به ویژه در پژوهش‌های ادبی امری بدیهی جلوه می‌کند. اهمیت موضوع استدلال در پژوهش‌های معاصر به جایگاه آن در بلاغت جدید برمی‌گردد؛ به گونه‌ای که این حوزه علمی بر دو بعد اصلی، یعنی بیان و استدلال به عنوان ابزاری در جهت اقناع دیگری متمرکز شده است. این موضوع به عنوان یکی از مهم‌ترین زمینه‌های علمی که پیشرفت نموده و احیا شده است، قلمداد می‌شود؛ به ویژه با پژوهش‌هایی که «برلمان»^۱ و «استفن ای. تولمین»^۲ انجام دادند و استدلال را از چارچوب خشک و منطق محور ارسطویی - که در آن مقدماتی ثابت منجر به نتایجی غیرقابل تشکیک می‌انجامد - بیرون آوردند. در این نگاه:

استدلال یک گفت‌وگو است که برای رسیدن به توافق میان طرفین انجام می‌شود و پذیرش و تسلیم شدن هر یک از طرفین، نه از روی عاطفه و احساس، بلکه از روی الزام و اضطرار جدلی است.^۳

1. Perelm.

2. Stephen Toulmin.

۳. أهم نظریات الحجاج فی التقالید الغربیة من أرسطو الی الیوم، ص ۲۹.

می‌توان ریشه نظریه استدلال را در نظریه کنش گفتاری «اوستین»^۱ جست که میان استدلال و بعد کاربردشناسی زبان ارتباط برقرار کرده؛ زیرا:

از ویژگی‌های زبان بافت‌محور و اجتماعی بودن آن است. به همین دلیل، مقتضای حال مخاطب را از قبیل: وجود زمینه مشترک، وجه اخباری کلام و بافت موقعیتی در نظر می‌گیرد.^۲

و این اهمیت دادن به بعد کاربردی زبان با جنبه اقناع و تأثیرگذاری استدلال هم‌سواست.

بعد کاربردشناسی استدلال از طریق کاربرست سازه زبانی معینی مانند «استفهام» شکل می‌گیرد که معیارهای بیرون از این سازه زبانی باعث می‌شود مخاطب کار مشخصی را در سطح رفتار یا عقاید و افکار انجام دهد و در پی آن استدلال، خودش را طبق تحلیل اوستین در شکل یک کنش گفتاری نشان می‌دهد.^۳

به عنوان مثال، وقتی متکلم ادات استفهام را به کار می‌برد تا شک و شبهه موجود در ذهن خود را بیان کند، در همان حین این حالت را نیز نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، او به صراحت نمی‌گوید که شک دارد، اما این شک خودش را در ساختار کلام او نشان می‌دهد. اگر ارسطو ابزارهای جذب مخاطب را در سه بخش: Ethos-Pathos-Logos مشخص نموده است، مایر خلاصه آن را در رابطه جدلی میان متکلم و مخاطب بیان کرده است. متکلم باید از یک سو، قدرت تأثیرگذاری بالایی بر مخاطب داشته باشد و از سوی دیگر، باید از فرهنگی غنی و آگاهی نسبت به اقصای مختلف مخاطبان برخوردار باشد تا بتواند پرسش‌های استدلالی عمیقی را که بافت اجتماعی گفتمان اقتضا می‌کند، مطرح نماید و مخاطبان را از حالت انفعال به حالت فعالیت و مشارکت منتقل نماید. اساساً نگاه مایر به زبان و استدلال سه بُعد را در بر می‌گیرد:

بُعد کاربردشناسی (به جهت بحث و بررسی او در مورد شرایط و ابزار ایجاد گفتمان)،
بُعد هرمنوتیک (از جهت رابطه میان سؤال و جواب و تفسیری که هر یک از اجزا تشکیل‌دهنده آن‌ها می‌طلبند) و بُعد بلاغی از جهت ارتباطی که با استدلال دارد.^۴

1. Austin

۲. فی اصول الحوار و تجديد الکلام، ص ۶۵.

۳. المسائلة الحجاجية فی الشعر العربی نماذج مختارة، ص ۱۰.

۴. الحجاج فی البلاغة المعاصرة بحث فی بلاغة النقد المعاصر، ص ۱۳۸.

موضوع استدلال در ادبیات عربی بی سابقه نیست. در لسان العرب، ذیل این واژه، این گونه آمده است:

الحجة البرهان، وقيل الحجة ما دافع به الخصم ... والحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، حاجه محاجة و حاجاً نازعه الحجة وهورجل محجاج أى جدل، والتجاج التخاصم و جمع الحجة حجج.^۱

تقریباً بیست بار لفظ حجج و مشتقات آن در قرآن به کار رفته است؛ مانند:

﴿قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾.^۲

و از آن جایی که در مواجهه با منکران و پاسخ به آرا و سخنان آن‌ها بارها استدلال‌هایی محکم و کوبنده در آن ذکر شده است، می‌توان قرآن را کتابی استدلال‌محور معرفی کرد.

۲. مبانی نظری

یکی از نظریه‌های مربوط به استدلال نظریه پرسش و پاسخ فیلسوف بلژیکی، «میشال مایر»^۳ است. مایر، از مهم‌ترین پژوهش‌گرانی است که در زمینه فلسفه تحلیلی و تأمل در فلسفه کانت پژوهش‌های گسترده‌ای انجام داده است. مایر تحت تأثیر استادش «برلمان» توجه خاصی به زبان و بلاغت داشته و بر پرسش و پاسخ و اشکال مختلف استدلال - که بر اساس نظریه سؤال شکل می‌گیرند - تمرکز کرده است. مایر در زمینه تأثیرگذاری بر دیگری و اقناع به میراث فکری ارسطو وفادار مانده است و با بررسی جنبه استدلالی پرسش و پاسخ، تصورات جدیدی از بلاغت، خطابه، استدلال و فلسفه زبان ارائه کرده است. آرای مایر در استدلال ارتباط مستقیمی با ماهیت سخن دارد؛ زیرا سخن سؤال برمی‌انگیزد و این سؤال یک بحث و گفت‌وگو و استدلال را در پی دارد. بنابراین، استدلال‌ورزی در نظریه مایر، با نظریه پرسش و پاسخ پیوند خورده است؛ به گونه‌ای که:

به نظر مایر استدلال، جواب سؤالی است که مخاطب مطرح می‌نماید و متکلم در جواب این پرسش‌ها مجموعه پاسخ‌هایی را آماده می‌نماید تا او را قانع کند. علاوه بر این، استدلال با جواب‌های درست و مفید سعی در تأثیرگذاری بر مخاطب و رساندن

۱. لسان العرب، ص ۳۸.

۲. سوره بقره، آیه ۱۳۹.

3. Michel Mayer.

او به مرحله اقناع فکری دارد.^۱

مایر، برای هراستدلالی دو مفهوم اساسی «ضمنی» و «آشکار» را در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، سخن، در سطح ظاهری، یک دلالت استدلالی دارد و هم‌زمان بر حسب بافت و موقعیت یک بعد استدلالی عمل‌گرایانه و کاربردی عمیق نیز درون خود دارد. در نظر گرفتن دو بعد صریح و ضمنی برای استدلال موجب می‌شود که شکل گفت‌وگو به خود بگیرد؛ زیرا تقسیم‌بندی کلام در هنگام گفت‌وگو، به دو بعد صریح و ضمنی، یعنی بعد صریح سخن در اختیار متکلم است و بعد ضمنی - که قصد انجام و به فعلیت رساندن آن را داریم - متوجه مخاطب است.

«مایر» اهمیت زیادی برای تصاویر بلاغی قایل است؛ زیرا سطح صریح استدلال مربوط به ظاهر کلام است که بلاغت عهده‌دار آن است. بلاغت از لحاظ زبانی اشکال مختلف اقناع و تأثیرگذاری بردیگری را طبق هدف متکلم و مقتضیات بافت تأمین می‌نماید و این اشکال بلاغی وظیفه اقناع را بر عهده دارد و رابطه تنگاتنگی با پرسش و پاسخ دارد؛ زیرا وقتی متکلم در گفتمان خود، از کاربرست تصاویر مختلف بلاغی بهره می‌گیرد. در واقع، در حال طرح نمودن یک سؤال است که یک جواب چالش برانگیز دارد. تصویر بلاغی، به ویژه تشبیه مجمل یا بلیغ یا استعاره نزد «مایر» نشان‌دهنده تفکری سؤال برانگیز است.

این تفکر پتانسیل اقناع‌گری وسیعی ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که مخاطب ذهن خود را درگیر استنتاج می‌کند تا این سؤال مطرح شده را پاسخ دهد.^۲

به نظر «مایر»، هرگونه بلاغتی یک نوع استدلال و هراستدلالی نوعی بلاغت است؛ یعنی میان این دو مفهوم را کاملاً منطبق برهم می‌داند؛ زیرا بلاغت و استدلال هر دو سعی در تنگ‌تر نمودن یا از میان برداشتن شکاف اختلاف میان متکلم و مخاطب دارند.

تصاویر بلاغی نقش مهمی در جذب شنونده و تحریک قوه خیال او دارد و فراگیری افکار و عقاید، تصاویر و ... را برای مخاطب فراهم می‌سازد؛ به عنوان مثال، مجاز یکی از مهم‌ترین این تصاویر است؛ زیرا مجاز معانی جدیدی را می‌آفریند و در این آفرینش در مقابل تمام کسانی که مخالف دیدگاه مخاطب هستند، قرار می‌گیرد.^۳

۱. الفلسفة والأسئلة الكبرى عند ميشال مایر، ص ۸.

۲. الحجاج فی الشعر العربی بنیته و أسالیبه، ص ۱۴۶.

۳. الحجاج فی البلاغة المعاصرة بحث فی بلاغة النقد المعاصر، ص ۱۳۶.

بنابراین، نظریه مایر سطح بلاغی یک گفتمان را کاملاً پوشش می‌دهد؛ به صورتی که وقتی در یک گفتمان با تصاویر بلاغی مواجه هستیم، این به معنای طرح شدن یک پرسش است که ضرورتاً پاسخی را می‌طلبد. سؤال متوجه ذهن مخاطب می‌شود و او را دعوت به پاسخ‌گویی می‌نماید. پاسخ دادن به این، در عبور از ظاهر سخن نهفته است. در این نگاه، جواب فی نفسه یک سؤال است؛ زیرا تنها گوشه‌ای از جواب را مشخص کرده است و بقیه جوانب آن منتظر سؤال‌های جدیدی خواهد بود که مطرح شود.

محمد علی القارصی برای توضیح نظریه مایر این مثال را توضیح می‌دهد:

«محمد اسد»

بی‌شک، ظاهر این جمله بیان‌گر حقیقت نیست؛ زیرا محمد اسد نیست. لذا مخاطب به محض مواجهه با این جمله در ذهن خود، از هدف متکلم برای کنار هم قرار دادن «محمد» و «اسد» سؤال می‌پرسد. اختلاف میان مسند و مسند الیه در این جمله ریشه و یا منبع این سؤال است و پاسخ این سؤال تنها در جوابی نهفته است که بلاغت عهده دار آن است؛ زیرا این بلاغت است که تصویر آفرینی نموده است. سیر تفکر انسان در شکل‌گیری مجاز سه سطح را در بر می‌گیرد: سطح نخست، انسانی که توصیفش می‌نماییم (محمد) که در بلاغت قدیم از آن به نام مستعار له یاد می‌شود؛ سطح حیوان (اسد) که مستعار منه است؛ و سطح مشترک میان این مسند و مسند الیه (شجاعت) که جامع نام دارد. وقتی حلقه وصل میان مسند و مسند الیه در جمله ذکر نشده است، برای مخاطب سؤال ایجاد می‌شود. بنابراین، اگر وجوه بلاغی زبان در خدمت استدلال نباشند، فقط به عنوان یک تزئین کاربرد دارند.^۱

نکته مهم در این جا نهفته است که این سازه‌بیانی مکتوب یا شفاهی حلقه وصل میان مسند و مسند الیه را - که شجاعت باشد - به میان نمی‌آورد. لذا مجاز منجر به محوشدن اختلاف میان محمد و اسد می‌گردد که در بلاغت قدیم این امر را «تناسی تشبیه» و به نوعی نقطه قوت و برتری مجاز نسبت به تشبیه می‌دانستند.

گنجینه معارف اهل بیت علیهم‌السلام چشمه‌ای همیشه جوشان و بی‌پایان است. خاندان عصمت و طهارت برای نشان دادن مشروعیت معارف ناب خویش، در مقابل منکران و

۱. أهم نظریات الحجاج فی التقالید الغربیة من أرسطو الی الیوم، ص ۳۹۶.

معاندان، اقامه برهان نموده‌اند و مخاطب خود را با اسالیب استدلال محور - که در زبان‌شناسی نوین استدلال نیز موجود است - به درجه اقناع رسانده‌اند. یکی از تکنیک‌های استدلال، پرسش است و از اهمیت بالایی برای قانع نمودن مخاطب برخوردار است. اگر متکلم - که پرسش‌گر گفتمان است - جواب گفتمان خود را نداند، سخن او از هرگونه استدلالی خالی است؛ در غیر این صورت، این گفتمان از یک بار استدلالی برخوردار است که سعی دارد آن را به مخاطب منتقل کند تا از این طریق، اعتقادات او را مطابق نظر خود تغییر دهد. این پژوهش در پی یافتن پاسخ پرسش‌های زیر است:

- پرسش‌های به کار رفته در کلام حضرت چه نقشی در بیان استدلال داشته است؟
- مهم‌ترین دلالت‌ها و اهداف استدلال‌های امام چه بوده است؟
- به کارگیری صور بلاغی چگونه در اقناع مخاطب تأثیرگذار بوده است؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

در زمینه استدلال و نظریات مختلف آن، پژوهش‌هایی برمتون مختلف، مانند قرآن، خطب و شعر انجام شده است:

«الحجاج فی النص القرآنی، سورة الأنبياء أنموذجاً»، ایمان درنونی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۲۰۱۳، کلیه الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعه الحاج لخضر (باتنه)، الجزائر. پژوهش‌گر در این پایان‌نامه، بعد از پرداختن به مفهوم استدلال و پیشینه پژوهشی آن نزد مسلمانان، انواع استدلال و ابزارهای آن را مانند سازه‌های بلاغی همچون استعاره، مجاز و... در سوره انبیا مورد بررسی قرار داده است.

- «بلاغة الخطاب الاقناعی فی خطب الامام الحسن عليه السلام فی ضوء أساليب الحجاج»، وسام حسین جاسم، كلية الامام الكاظم، قسم علوم القرآن، مجله جامعة بابل، المجلد ۲۵، العدد ۴، ۲۰۱۷. نگارنده در این مقاله، با بررسی خطب‌های امام حسن علیه السلام و مشخص نمودن ابزارهای استدلالی که ایشان در اقناع مخاطبین خود در خطبه‌ها به کار برده است، مانند: پلکان استدلالی، قیاس، تمثیل و... نشان داده است که تلاش امویان برای تضعیف جنبه مهارت بلاغت و فصاحت حضرت ناکام مانده است.

- «وسائل الحجاج فی خطب الامام علی بن الحسین عليه السلام»، هادی سعدون العارضي، مجله مرکز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، كلية التربية الأساسية. نویسنده خطبه‌های امام سجاد علیه السلام را از سه منظر: ابزارهای فکری استدلال در خطب‌ها، ابزارهای بیانی استدلال و

ابزارهای عاطفی استدلال مورد بررسی قرار داده است.

اما در زمینه نظریه پرسش‌های استدلالی می‌شال مایر، یافته‌ها به این قرار است:
- «حجاجیه السؤال فی خطاب الامام الحسین (علیه السلام)»، خالد حویر، مجلة کلیه الآداب، جامعة ذی قار، العدد الثامن، السنة الثانية، ۲۰۱۴. این مقاله پرسش‌های استدلالی موجود در گفتمان‌های مختلف حضرت، اعم از: خطبه‌ها، احادیث، ادعیه، سخنان حضرت با شخصیت‌های حکومتی مانند معاویه و... را بررسی کرده و جنبه استدلالی آن‌ها را استخراج نموده است.

- «حجاجیه السؤال فی شعر البردونی»، الطاف اسماعیل الشامی، جامعة تعز، الیمن، مجلة الآداب المستنصرية، العدد ۸۷، ۲۰۱۹. نویسنده در این مقاله، اشعار سیاسی، عاطفی، فلسفی و... البردونی را طبق نظریه استدلال پرسشی مایر بررسی نموده و استدلال پرسشی برخاسته از اشعار را تحلیل نموده است.

بنابراین، در زمینه گفتمان امام سجاد (علیه السلام) در سطح احادیث، خطب‌ها، سخنان، مواعظ، ادعیه و... پژوهشی بر اساس نظریه مایر صورت نگرفته است. جستار حاضر بر آن است تا طبق نظریه پرسش‌های استدلالی می‌شال مایر این گفتمان را مورد بررسی قرار دهد؛ زیرا سؤال از مهم‌ترین ابزارهای زبانی است که پتانسیل استدلالی زیادی برای تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع وی دارد. از این رو، قسمت‌های سؤال محور گفتمان حضرت را - که دارای چنین ویژگی باشد - مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. بحث و بررسی

بحث سؤال جایگاه ویژه‌ای در گفتمان‌های استدلالی دارد. پرسش‌گر به دنبال جواب چیزی که نمی‌داند یا نسبت به آن شک دارد نیست، بلکه در مورد چیزی می‌پرسد که می‌داند و با این پرسش صرفاً قصد ورود به دنیای مخاطب، برانگیختن او برای تأیید یا رد آرای خود دارد.

با بررسی تاریخ زندگی اهل بیت (علیهم السلام) مشخص می‌شود که یکی از موضوعات حایز اهمیت، بررسی نقش امام سجاد (علیه السلام) در رهبری شیعه و ایفای نقش امامت و روشن‌گری است. از نظر نظام سیاسی حاکم، بخش وسیعی از قلمرو اسلامی تحت حاکمیت و سیطره دودمان اموی قرار داشت که اینان پلیدترین، سفاک‌ترین و جسورترین والیانی بودند که هیچ

حد و مرزی نمی شناختند و حکمرانی آنان بر این مبنا استوار بود که با گرفتن انتقام از دودمان پیامبر مرهمی بر کینه های جنگ های صدر اسلام و شکست های پی در پی در خود بگذارند. قیام امام حسین علیه السلام از حکومت بنی امیه مشروعیت زدایی کرده بود و بنی امیه پایگاه اجتماعی خود را در میان مردم از دست داده بودند.

به همین دلیل، بنی امیه برای جلوگیری از جنبش های شیعیان در عراق و حجاز و تنگ کردن عرصه تلاش و برنامه ریزی می کردند. امام سجاد علیه السلام دوران خفقان آلود عهد حکمرانی ولید بن عبد الملک و هشام را با تلاش برای خنثی سازی نقشه های شوم بنی امیه برای ریشه کن کردن شیعیان پشت سر گذاشتند. ایشان برای جلوگیری از دادن بهانه به دست دستگاه بنی امیه برای کشتار شیعیان از ابزار تبیین کلامی برای انتقال پیام اهل بیت علیه السلام استفاده کردند و در مواضع مختلف، مانند حرکت اسرا در کوفه و مجلس شام پیام حماسه کربلا را به گوش مردم رساندند.^۱

حضرت به خوبی می دانستند که هرگونه اقدام نظامی از سوی شیعیان بهانه ای برای کشتن آن ها و بازماندگان واقعه کربلا و نیز از بین بردن فعالیت های فرهنگی شیعه و حتی شهادت ایشان خواهد بود. به همین دلیل در کنار فعالیت هایی هم چون عدم سازش با حکام بنی امیه، اعلام رسمی و علنی عدم مشروعیت آن ها و نهی شیعیان از همکاری با خاندان ستمگر بنی امیه، بخش بزرگی از فعالیت های ایشان در مبارزه با این حکومت و نیز آگاهی بخشی به مردم و راهنمایی ایشان از طریق ادعیه و خطب مختلف صورت گرفته است. مروری بر مجموعه سخنان حضرت - که شامل: خطبه ها، نامه ها، مناجات و... است - پرده از مضامین استدلال محوری برمی دارد که حضرت در مواجهه با دشمنان اسلام و یا هدایت دوستان به کار برده اند و این، نشان دهنده نقش پررنگ ایشان، چه در افشاگری ظلم بنی امیه و چه در امر هدایت و امامت مردم دارد. هنگامی که جامعه دچار انحراف شده، روحیه رفاه طلبی و دنیا زدگی بر آن غلبه و فساد سیاسی و اخلاق و اجتماعی آن را در محاصر قرار داده است. امام سجاد علیه السلام دعا را به عنوان راهی برای بیان عقاید ناب محمدی و اسلام راستین برگزیدند و بار دیگر روح اسلام را در جان این جامعه دمیدند.

امام سجاد علیه السلام در مواضع مختلف، مانند: خطب، حدیث، صحبت های خصوصی با

۱. الامام زین العابدین، علی بن الحسین، صفحة من دوره الثقافی و جهاده السیاسی، ص ۲۴.

دوستان یا دشمنان، مواعظ، ادعیه، مناجات و... از اشکال مختلف استدلال، مانند سؤال‌های استدلالی بهره جسته است. در این قسمت به تحلیل و بررسی سخنان امام علیه السلام بر اساس اهداف استدلالی می‌پردازیم.

۱-۳. تبیین حقایق و توبیخ مخاطب غافل

کوفه اولین مکانی بود که اسرا را به آن جا بردند و امام سجاد علیه السلام نقش تبلیغی خود را از آن جا شروع کرد و پیام کربلا را به گوش مردم رساند. ایشان بعد از خطبه‌ای که حضرت زینب علیها السلام ایراد فرمودند، فرصت را برای افشای ستم امویان و بیان مظلومیت اهل بیت علیهم السلام مناسب دیدند:

أیها الناس، من عرفنی فقد عرفنی و من لم یعرفنی فأنا علی بن الحسین، أنا ابن من قتل صبرا، فکفی بذلک فخرا. أیها الناس ناشدکم بالله هل تعلمون أنکم کتبتم الی أبی و خدعتموه و أعطیتموه من أنفسکم العهد و الميثاق و البیعة و قاتلتموه و خذلتموه...^۱

ای مردم، هر کس مرا می‌شناسد که می‌شناسد و هر آن‌که مرا نمی‌شناسد، بداند من علی فرزند حسینم که او را با آزار و شکنجه کشتند و برای من همین افتخار بس است. ای مردم، شما را به خدا سوگند می‌دهم! آیا به خاطر دارید برای پدر من نامه نوشتید و او را فریب دادید و پیمان و عهد و میثاق بستید و باز با او پیکار کردید و او را بی‌یاور گذاشتید؟

امام سجاد علیه السلام در این خطابه کوتاه و روشن‌گر، حادثه کربلا را از دو بعد مورد بررسی قرار دادند: از یک سو، پلیدی و جنایات امویان را رسوا کردند و آنان را قاتل، حرمت‌شکن حریم اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله، چپاول‌گر معرفی نمودند و از سوی دیگر، امام حسین علیه السلام و اهل بیت او را خاندان پیامبر معرفی کردند. پرسش استدلالی ایشان - که با حرف استفهام «هل» بیان شده است - از همین رو است. حضرت از طریق استفهام تقریری وجدان آن‌ها را برمی‌انگیزد.

در استفهام تقریری، متکلم، مخاطب را وادار به اقرار و اعتراف به امری می‌کند که

۱. بلاغة الامام علی بن الحسین، خطب، رسائل، کلمات، ص ۹۳.

صحت یا سقم آن نزد او ثابت شده است و باید بعد از ادوات استفهام چیزی را که در پی اقرار گرفتن در مورد آن هست، ذکر نمود.^۱

بنابراین، در این نوع، با توجه به آگاهی مخاطب از جواب، بار استدلالی وجود دارد و این استفهام بعد از یادآوری بدیهیات استدلالی، علیه موضع او خواهد بود و به عبارتی، او را دعوت به بازنگری در افکار و عقایدش می نماید. ظاهر متن، یک استفهام تقریری است، اما بخش ضمنی سؤال، مبنی بر اقرار گرفتن از مخاطب و دعوت او به تفکر در مورد حجم جنایتی که مرتکب شده است، خواهد بود؛ زیرا:

سؤال‌های استدلال محور نباید سطحی، ساده و مستقیم باشد، بلکه باید چالش برانگیز، عمیق و تعجب آور باشد تا سؤال دیگری از بطن آن‌ها استخراج شود.^۲

مخاطب امام سجاد علیه السلام مردم کوفه هستند که به خوبی خاندان اهل بیت علیه السلام را می شناسند. بنابراین، این سؤال، استدلالی برای نهیب زدن به مردم کوفه است مبنی بر این که شما مردمان کوفه با وجود شناخت جایگاه اهل بیت، برای پدر من نامه نوشتید و سپس از یاری او دست شستید. روشن است که چنین سؤالی چه میزان سرزنش و توبیخ و روشن گری درون خود دارد.

۲-۳. افشاگری ستم مخاطب

یکی دیگر از خطبه های امام سجاد علیه السلام خطبه ایشان در کاخ یزید در شام است. با ناکام ماندن دستگاه خلافت یزید در سیاست خود نسبت به اسرای کربلا و مفتضح شدنشان در کوفه، یزید دستور جابه جایی اسرا به شام را داد تا در مقر حکومت خود که وضعیت متفاوتی نسبت به کوفه داشت به هدف خود برسد. هر چند کوفیان در برابر زرو سیم امویان دست از یاری اهل بیت علیه السلام شستند اما کوفه هنوز امام علی علیه السلام و دستگیری وی از مظلومان و یتیمان را از یاد نبرده بود در حالی که شامیان ذهنیتی کاملاً متفاوت داشتند و یزید در پی سوء استفاده از این بستر بود. اما خطبه امام سجاد علیه السلام معادله را به هم زده و علاوه بر شناساندن خود و خاندان مطهرش بار دیگر انتساب اهل بیت علیه السلام را به رسول خدا ﷺ یاد آور شد:

۱. مغنی اللیب عن کتب الأعراب، ص ۲۶.

۲. الفلسفة و الأسئلة الکبری عند میشل مایر، ص ۲۴.

أيها الناس، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بحسبي ونسبي، أنا ابن مكة و مني، أنا ابن زمزم و صفا، أنا ابن من دني فتدلي، أنا ابن من أوحى اليه الجليل ما أوحى، .. أنا ابن الحسين القتيل بكربلاء، أنا ابن فاطمة الزهراء، أنا ابن شجرة طوبى، أنا ابن المرملة بالدماء، أنا ابن من بكى عليه الجن في الظلماء، أنا من ناحته عليه الطيور في الهواء؛^۱

ای مردم، هر کس مرا می شناسد که می شناسد و هر آن که مرا نمی شناسد، خویشتن را معرفی می کنم: من فرزند مکه و منایم، من فرزند زمزم و صفایم، من فرزند کسی هستم که به مقام قرب ربوبی و نزدیک ترین جایگاه باری تعالی رسید، من فرزند پیامبری ام که خدا به او وحی کرد، من فرزند حسین کشته شده در کربلایم، من فرزند فاطمه زهرایم، ... من فرزند درخت طوبی هستم، من فرزند کسی هستم که به خون خود آغشته شد، من فرزند کسی هستم که پریان بر او گریستند، من فرزند آنم که پرندگان آسمان در ماتم او شیون کردند.

وقتی سخنان حضرت به این قسمت رسید، صدای شیون و گریه مردم بلند شد و یزید از ترس این که آشوبی به پا شود، به مؤذن دستور داد که اذان بگوید؛ اما به محض ایراد شهادت (أشهد أن محمد رسول الله)، امام با پرسش هایی استدلالی و استفاده از دو حرف «أم و لم» یزید را این چنین مورد خطاب قرار می دهد:

يا يزيد هذا الرسول العزيز الكريم جدی أم جدك، فان قلت أنه جدك يعلم العالمون أنك كاذب، وان قلت أنه جدی فلم قتلتي أبي ظلما وانت هبت ماله وسبيت نساءه و الله لو كان في الدنيا من جده رسول الله فليس غیری... فلم قتل هذا الرجل أبي ظلما؛^۲

ای یزید، رسول اکرم ﷺ، جد من است یا تو؟ اگر بگویی جد توست، همه آگاهان می دانند که تو دروغ می گویی و اگر بگویی که جد من است، پس چرا از روی ستم پدرم را کشتی، اموالش را چپاول کردی، زنانش را اسیر کردی؟ به خدا سوگند! اگر در دنیا کسی باشد که جد او رسول خداست، آن یک تن جز من کسی نیست ... پس چرا این مرد پدر مرا از روی ستم به قتل رسانده است.

محوریت انتساب به پیامبری یکی از مهم ترین نکات گفتمان امام سجاد علیه السلام است. بحث سؤال جایگاه ویژه ای در گفتمان های استدلالی دارد. پرسش گریه دنبال جواب چیزی که

۱. بلاغة الامام علی بن الحسین، خطب، رسائل، کلمات، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۹۹.

نمی داند یا نسبت به آن شک دارد نیست، بلکه در مورد چیزی می پرسد که می داند و با این پرسش فقط قصد ورود به دنیای مخاطب و دعوت او برای مشارکت در موضوع سؤال است.

مشارکت مخاطب یا به صورت اقرار ضمنی به آرا او یا اتخاذ یک موقف در مورد مواضع مطرح شده در سخن متکلم است.^۱

امام از این موضوع به عنوان استدلالی، نه تنها قانع کننده، بلکه کوبنده در برابر مخاطبان خود؛ چه یزید و چه مردم کوفه - که در سایه شوم خلافت اموی این جایگاه را فراموش کرده بودند - به کار برده است. حرف همزه برای اقناع و کسب تأیید مخاطبی که جایگاه اهل بیت را فراموش کرده است، به کار رفته و تکرار حرف استفهام لم، بعد از همزه تأثیر دو چندانی در برملا کردن ظلم و ستم امویان، به ویژه یزید در جریان کربلا دارد.

یزید که خود را در آستانه مفتضح شدن دید، بر سر مؤذن فریاد زد که اذان بگویند. به محض بلند شدن صدای اذان میان مردم، ولوله ای به پا شد. عده ای نماز به پا داشتند و عده ای دیگر، بدون اقامه نماز مجلس را ترک کردند.^۲

به عبارت دیگر، یزید سعی در به پایان رساندن مجلس یه نفع خود و پوشاندن جرم و جنایت خویش داشت، اما اما با این سؤال سیطره کامل امور را به دست گرفتند و گفتمان را به سمت و سویی بردند که خود می خواستند.

۳-۳. استعطاف و استرحام

با توجه دوران خفقانی که امام سجاد علیه السلام در آن قرار داشتند، یکی از ابزارهای امام سجاد علیه السلام برای تبیین دین و روشننگری ادعیه و مناجات است. از مناجات های حضرت که در آن پرسش های استدلالی با حرف همزه به کار رفته است این مناجات است:

سیدی أَمِنْ أَهْلِ الشَّقَاقِ خَلَقْتَنِي فَأُطِيلُ بَكَائِي، أَمْ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ خَلَقْتَنِي فَأُبْشِرَ رَجَائِي، سیدی الضَّرْبِ الْمَقَامِعِ خَلَقْتَ أَعْضَائِي، أَمْ لِشَرْبِ الْحَمِيمِ خَلَقْتَ أَمْعَائِي؟^۳
مولای من، آیا من از آن دسته ام که آنان را برای شقاوت و سیه روزی خلق نموده ای تا بر این مصیبت گریه سر دهم، یا از اهل سعادت هستم که امیدوار باشم؟ مولای من،

۱. «حجاجية السؤال في الشعر البردوني»، ص ۲۷.

۲. نفس المهموم في مصيبة سيدنا حسين المظلوم، ص ۴۱۱.

۳. بلاغة الامام علي بن الحسين، خطب، رسائل، كلمات، ص ۳۳.

آیا اعضای بدن مرا برای ضربه گرزهای آهنین یا برای نوشیدن آب جوشان و چرکین جهنم وجودم را آفریده‌ای؟

در نظر گرفتن مقام مخاطب - که در مناجات ذات اقدس الهی است - موجب می‌شود که گفتمان خاص و با عبارت‌هایی در نهایت ادب، خشوع و خضوع و برای جذب لطف و رحمت الهی ملتمسانه باشد. امام در این گفتمان، پرسش‌های استدلالی را در جنبه عاطفی برهان و استدلال به کار برده است و با تکرار سؤال سعی در کسب رضایت الهی دارد تا از شقاوت، آتش دوزخ و عذاب الهی او را رهایی بخشد.

دعای بیست و یکم صحیفه سجاده - که مجموعه نیایش‌های حضرت در آن گردآوری شده است - تحت عنوان «دعای حضرت هنگامی که حادثه‌ای او را اندوهگین و خطاها وی را بی‌تاب می‌کرد» وارد شده است: قسمتی از این دعا با اسم استفهام «من» بیان شده است و سؤالی استدلال‌گونه درون خود دارد:

اللهم یا کافی الفرد الضعیف وواقی الأمر المخوف، أفردتنی الخطایا فلا صاحب معی، و ضعف عن غضبك فلا مؤید لی، و من یؤمننی منك وقد أخفنتنی؟ و من یساعدنی و أنت أفردتنی؟ و من یقوینی و أنت أضعفتنی؟^۱

خدایا، ای کفایت کننده هر انسان ضعیف، ای بازدارنده امور ترسناک، من با خطاهایم تنها مانده‌ام و دوست دیگری ندارم، و در مقابل غضب تو ضعیف و ناتوانم و شفیع ندارم. چه کسی به من امنیت می‌بخشد، حال آن‌که تو مرا به ترس دچار کرده‌ای و چه کسی مرا یاری می‌کند؛ حال آن‌که تو تنهایم گذاشتی، چه کسی به مرا قوی می‌سازد؛ در حالی که تو ضعیفم نموده‌ای؟

جملات پرسشی حضرت در سیاق بیان ضعف و ناتوانی بشر، ترس از امور ناخوشایند، تنهایی و درماندگی به سبب گناه در برابر غضب الهی و عدم قدرت انسان‌های هم‌نوع برای یاری رساندن به او در این حالت است. سؤال‌ها برای قانع کردن طرف مقابل - که خداوند باشد - به این امر است که دعاکننده معترف است که انسان در برابر خشم و غضب الهی، آنگاه که خداوند او را تنها و ضعیف نموده باشد، از کسی نمی‌تواند انتظار کمک داشته باشد. با بیان این اعتراف، به شکل سؤالی، حضرت استدلال خویش را مبنی بر

۱. صحیفه سجاده، ص ۸۵.

این که تنها یاری رسان خداوند است، مطرح می کند و سپس محبت و کمک الهی را به یاری می خواند. بنابراین، به کارگیری اسم استفهام «من» استدلالی است که در قالب سؤال ذکر شده است.

یکی از مناجات های طولانی مناجاتی است که حضرت در خلال آن، گاهی حدیث نفس نیز دارند و با سؤال های استدلالی و مخاطب قرار دادن خود پیام روشن گر خود را به مردم منتقل می کنند. به عبارت دیگر، استدلال پرسشی این گفتمان، گرچه متوجه خود حضرت است، اما پیام آن برای عموم مخاطبان است.

مخاطب گفت و گوی استدلالی می تواند عموم مردم، یک شخص خاص، یا خود خطیب باشد که در این صورت با خودش گفت و گو می کند و برای خودش استدلال می آورد.^۱

مانند:

و لیؤذن الغافلون عما الیه یصیرون اذا تحققت الظنون، و ظهر السر المکنون و تندمون حين لا تقالون. من الذی سالمه الدهر فسلم، و من الذی تاجر الزمان فغنم، و من ذا الذی استرحم الأيام فرحم. اعتمادک علی الصحة و السلامة خرق و سکونک الی المال و الولد حق و الاعتذار بعواقب الامور خلق؛^۲

و غافلان آگاه می شوند که در صورت تحقق پیش فرض ها و آنگاه که راز سر به مهر هویدا شود، پایان کار آنان چه خواهد بود و پیشمان می شوید، هنگامی که دیگر بخشیده نمی شوید. کیست که روزگار با او مصالحه نمود و او جان سالم به در برد؟ کیست که با زمانه تجارت کرده باشد و از آن سودی برده باشد؟ کیست که از روزگار طلب رحمت نمود و روزگار نیز به او رحم کرد؟ تکیه و امید تو بر سلامتی سست و آرام و راضی شدن به مال و فرزندان حماقت است.

بافت و موقعیتی که حضرت در آن با این عبارت ها مناجات نموده اند، بر حذر داشتن انسان از دنیا دوستی و دعوت به زهد است. سؤال هایی که با ادات استفهام «من» بیان شده است، در سطح ضمنی فراخوان مخاطب به دل نبستن به دنیای فریبنده است. سؤال

۱. فی نظریة الحجاج: دراسات و تطبیقات، ص ۱۴.

۲. بلاغة الامام علی بن الحسین، ص ۸۹.

اول، ناظر بر این استدلال است که هیچ کس در جدال با روزگار جان سالم به در نخواهد برد، سؤال دوم، استدلال حضرت مبنی بر عدم سودرسانی تجارتي که یک سوی آن دنیا باشد را بیان می‌کند و در سؤال سوم، هم‌سو با دو سؤال قبلی، حضرت استدلال می‌کند که روزگار به کسی رحم نداشته و نخواهد داشت.

دعای ابو حمزه ثمالی یکی از ادعیه مهم وارد از امام سجاده علیه السلام است که در گفت‌وگو با خداوند از پرسش‌های استدلالی برای جذب رحمت و لطف الهی بهره برده است. در بندهای مختلف این دعای روح‌بخش، ادوات مختلف استفهام مشاهده می‌شود:

الهی أنت أوسع فضلاً وأعظم حلماً من أن تقایسني بعملی أو أن تستزني بخصيئتي وما أنا يا سیدی وما خطري، هبني بفضلک سیدی و تصدق علی بعفوک؛^۱

خدای من، فضل و رحمت و وسیع‌تر و حلم و بردباریت بزرگ‌تر از آن است که مرا با علمم مقایسه‌نمایی یا مرا به گناهانم خوار گردانی و من کیستم ای مولای من و چه قابلیت دارم؟ مرا به فضل و کرم و بخشش و به عفو تو بر من منت گذار!

پرسش می‌تواند اهداف ثانویه زیادی داشته باشد. گاهی دلیل پرسش، محقق نمودن اهدافی است که زبان‌شناسان بیان کرده‌اند؛ مانند:

دستیابی به اطلاعات، اطلاعات دادن، سنجش صحت معلومات، برانگیختن تفکر، فعال کردن گفت‌وگو، رسیدن به نتیجه، تغییر جریان صحبت، وقت خریدن، وقت کشی، ترساندن گفت‌وگو کننده، به دام انداختن دشمن و تحریک او و...^۲

حضرت، بعد از بیان این که فضل و حلم پروردگار بزرگ‌تر از این است که انسان را با عمل خویش بسنجد و به سبب خطا او را خوار گرداند، از ادوات استفهام «ما» استفاده می‌کنند.

«ما»، مای نافیه نیست، استفهامیه است: ما أنا؟ من چه هستم؟ باید گفته می‌شد: «من أنا؟»، اما آن قدر خود را کوچک قلمداد می‌کند که در این مقام تذلل نمی‌خواهد اسم انسان عاقل را روی خود بگذارد و به «ما» - که موصول مخصوص غیر ذوی العقول است - تعبیر می‌کند.^۳

۱. مصباح المتهجد، ص ۵۸۲.

۲. استراتیجیات الخطاب؛ مقاربه لغویة تداولیة، ص ۱۷۲.

۳. شرح دعای ابو حمزه ثمالی، ص ۱۶۵.

در ادامه، حضرت سؤالی را مطرح می‌کند که استدلال قبلی را تقویت می‌کند. حضرت با سؤال اول خطاب به خداوند، این چنین استدلال می‌کنند که انسان گناهکار از لحاظ منزلت در برابر ذات حق، هم‌رتبه اشیا است. لذا از خداوند طلب لطف، رحمت و بخشش می‌نماید. سؤال دوم نیز کاملاً در این راستا قرار دارد. برای استعطاف و استرحام حق تعالی، حضرت با پرسش «ما خطری» این گونه استدلال می‌نماید که در بنده، در محاذات ذات احدیت، در صورت ارتکاب گناه، اهمیتی ندارد.

۳-۴. تبیین اصول دین

امام سجاد علیه السلام در کنار مناجات، ادعیه از فرصت‌های گفت‌وگو با اصحاب نزدیک - که برایشان فراهم می‌شد - نیز برای تبیین و روشن‌گری مفاهیم دینی استفاده می‌نمودند. ابو عبد الرحمن الهمدانی، یکی از اصحاب خاص حضرت، نقل می‌کند:

نزد حضرت نشسته بودیم که عده‌ای از اصحاب ایشان آمدند. حضرت خطاب به آنان این چنین فرمودند:

معاشراً أصحابی ان الدنيا دار ممر، والآخرة دار مقر، فخذوا من ممرکم لمقرکم، ولا تهتکوا أستارکم عند من لا يخفی علیه أَسرارکم و اخرجوا من الدنيا قلوبکم قبل أن تخرج منها أبدانکم، أما رأيتم و سمعتم ما استدرج به من كان قبلكم من الأمم السابقة والقرون الماضية ألم تروا كيف فضح مستورهم وأمطر مواطر الهوان عليهم بتبديل سرورهم بعد خفض عيشهم؛^۱

یاران من، دنیا سرای گذر است و آخرت خانه استقرار پس از سرای گذر. برای سرای استقرار توشه بگیرید و راز خود را بر کسی که راز دار شما نیست، فاش مگویید. قلب‌هایتان را پیش از این‌که جسمان از دنیا خارج شود، از محبت دنیا بیرون بیاورید. مگر ندیده و نشنیده‌اید که امت‌های پیشین به چه چیز استدرج شدند؟ مگر ندیدید که چگونه سیرت آنان بر ملا شد و باران ذلت و خواری بر ایشان باریدن گرفت و شادمانی‌شان از زندگی آسوده به غم مبدل شد؟

امام سجاد علیه السلام در مقام موعظه اصحاب و نکوهش دنیا دوستی ابتدا استدلال خود را با کار بست یک تشبیه بلیغ - که در آن، دنیا مشبه و مشبه به آن گذرگاه است - بیان می‌کنند؛

۱. بلاغة الامام علی بن الحسین، ص ۳۴.

زیرا هنگامی که در یک گفتمان تصاویر بلاغی به کار گرفته می‌شود، به این معنا است که سؤالی مطرح شده است.^۱

در این استدلال بلاغی طرفین تشبیه به یکدیگر اسناد داده شده‌اند و وجه شبه آن‌ها زوال و ناپایداری است. از لحاظ اهداف تشبیه، تشبیه امری عقلی به امری حسی برای بیان حال مشبه و جای دادن آن در ذهن شنونده است؛ به گونه‌ای حال مشبه در چیزهایی که آن حال در آن‌ها آشکارتر است، جلوه داده شود.^۲ سپس اصحاب را به عبرت‌گیری از گذشتگان دعوت می‌کنند و استدلال خود را با محوریت یک استفهام تقریری، با حرف همزه، این گونه بیان می‌کنند:

امت‌های پیشین که در نعمت‌های گوناگون متنعم بودند و دل به دنیا سپرده بودند و اعتنایی به سرای باقی نداشتند، سرانجام سیرت آنان آشکار شده و رفاه و سرخوشی‌شان به خواری و ذلت مبدل شد. این پرسش از این جهت دارای جنبه استدلالی است که هر پرسشی ضرورتاً یک فرضیه درون خود دارد که در بطن آن سؤال است و به مخاطب القا می‌شود. در این سؤال نیز فرضیه این است که دنیا سرای گذراست و آنان که پیش از ما بوده‌اند، آنچه را داشته‌اند، بر جای نهاده و رفته‌اند. از این رو، حضرت در این گفتمان، با بیان استفهام تقریری ذهن مخاطب خود را به تفکر و سپس به عبرت‌گیری فراخوانده‌اند. بیان این استدلال - که نهایت امر امت‌های پیشین سقوط از عرش ثروت به حضيض ذلت بوده است - در کلام امام با یک تصویر بلاغی همراه شده است؛ به این ترتیب که حضرت تغییر حال آنان از خوشی و رفاه به خفت و مسکنت آخرت را به بارش باران خواری و ذلت بر آن‌ها تشبیه نموده‌اند و استعاره مکنیه به شکل (باران خواری) بیان شده است. این استعاره برای تقویت استدلال در ذهن مخاطب سؤال را ایجاد می‌نماید که چه رابطه‌ای میان باران و خواری وجود دارد. جامع این استعاره را می‌توان فراگیری و فراوانی ذلت و مسکنت دانست که همچون باران مشهود و فراگیر است.

۳-۵. تبیین صفات شیعیان حقیقی

امام سجاد (علیه السلام) در جواب جماعتی که ادعای شیعه بودن داشتند جملاتی را در توصیف شیعیان حقیقی بیان کرده‌اند و با پرسش استدلال خود در توصیف

۱. الفلسفة و الأسئلة الكبرى عند ميشيل ماير، ص ۲۶.

۲. جواهر البلاغة، ج ۱، ص ۲۹۷.

شیعیان حقیقی را مطرح می نمایند:

لما كان على بن الحسين قاعدا في بيته اذ قرع قوم عليهم الباب، فقال: يا جارية انظري من في الباب؟ فقالوا: قوم من شيعتك، فوثب عجلا حتى كاد أن يقع، فلما فتح الباب و نظر اليهم رجع فقال: كذبوا فأين السميت في الوجوه أين أثر العباداة، أين سيماء السجود؟ انما شيعتنا يعرفون بعبادتهم وشعثهم، قد قرحت منهم الآناف، و دثرت الجباه والمساجد، خمص البطون، ذبل الشفاه قد هيجت العباداة وجوههم؛^۱

روزی هنگامی که امام علی بن الحسین علیه السلام در خانه نشسته بودند، عده ای در خانه را زدند، حضرت فرمودند: ای کنیز، بین چه کسی پشت در است؟ آن جماعت گفتند: گروهی از شیعیان تو هستیم. حضرت شتابان به سمت در رفتند؛ به گونه ای که نزدیک بود بر زمین بیفتند. وقتی در را باز کردند و به ایشان نگریستند برگشتند و گفتند: این جماعت دروغ گفتند. وقار آنان کجاست؟ سیمای عبادت در چهره شان کجاست؟ اثر سجده کجای صورتشان است؟ به راستی که شیعیان ما به عبادت و تغییر رنگ صورت شناخته می شوند. بینی آنان در اثر سجده و اشک زخمی است و صورت های آنان کهنه و چروک گشته است، شکم هایشان به پشت چسبیده، لب هایشان خشک و پژمرده گشته و عبادت صورت های آنان را دگرگون نموده است.

پرسش استدلالی حضرت، برای بیان ویژگی های اصلی یک شیعه است.

در واقع، با طرح این سؤال صورت یک چالش یک مسأله مطرح شده است؛ زیرا به نظر مایر هر سؤال یک چالش شناختی یا یک فراخوان برای تصمیم گیری است.^۲

بنابراین، پرسش گرمخاطب خود را به تصمیم گیری دعوت می نماید. حضرت در این گفتمان، با ایجاد این پرسش ادعای جماعتی که خود را شیعه می دانستند، با چالشی عمیق مواجه می نمایند و این سؤال در ذهن مخاطب ایجاد می شود که شیعه حقیقی کیست؟ سپس با پرسش استدلالی خود، این استدلال را مطرح می نمایند که عبادت در سیمای شیعیان مشهود است و یکی از مهم ترین ویژگی های آن هاست.

۱. بلاغة الامام علی بن الحسین، خطب، رسائل، کلمات، ص ۳۹.

۲. أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو الى اليوم، ص ۳۹۳.

۳-۶. بیان احکام دین

احادیث یکی دیگر از گونه‌های مختلف گفتمان امام سجاد علیه السلام است. پرسش‌های استدلالی در مجموع احادیث ایشان برای اقناع مخاطب، واداشتن او به تفکری که از پیام حدیث برمی‌آید، به کار رفته است؛ به عنوان مثال در این حدیث:

لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ تَقْوَىٰ وَ كَيْفَ يَقِلُّ مَا يَتَقَبَّلُ؛^۱

هیچ عملی با داشتن تقوا کم نمی‌گردد و اصلاً چگونه کم می‌شود آنچه که مورد قبول حق قرار می‌گیرد؟

در این حدیث، مبنای استدلال با این آیه از قرآن: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾، تناسص دارد. حضرت با اسم استفهام کیف، این گونه استدلال می‌کنند که عملی اندک باشد، اما با رعایت تقوای الهی انجام شده باشد، مورد پذیرش درگاه حق قرار می‌گیرد. می‌توان جنبه ضمنی این استدلال را این گونه در نظر گرفت که عمل بدون تقوا، اگرچه زیاد باشد، اما ارزشی ندارد و مورد پذیرش خداوند نیست.

سؤال‌های استدلال محور نباید سطحی، ساده و مستقیم باشد، بلکه باید چالش برانگیز، عمیق و تعجب‌آور باشد تا سؤال دیگری از بطن آن‌ها استخراج شود.^۲

این پرسش کوتاه، در مخاطب این سؤال را ایجاد می‌کند که معیار پذیرش اعمال چیست. آیا مقدار و اندازه آن تعیین کننده است و خود پرسش جواب را نیز در بر دارد. در حدیث دیگری از ایشان، حضرت با به کارگیری حرف استفهام همزه و اسم استفهام کیف، پرسش استدلالی دیگری را بیان می‌نماید.

در مکه مکرمه کسی به ایشان گفت: حال که ولید بن عبد الملک این جاست، نزد او برو و از او بخواه در تولیت اوقاف و صدقات علی بن ابی طالب علیه السلام از تو حمایت کند. امام فرمودند:

ويحك، أفي حرم الله، أسأل غير الله عز وجل؟ اني أنف أن أسأل الدنيا خالقها، فكيف أسألها مخلوقاً مثلي؟^۳

۱. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، ص ۳۱۸.

۲. الفلسفة و الأسئلة الكبرى عند ميشيل ماير، ص ۲۴.

۳. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، ص ۳۱۸.

وای بر تو! آیا در حرم خداوند از غیر خدا درخواست کنم؟ من از این که دنیا را از خالق آن بخواهم، بیزارم. چگونه از مخلوقی هم چون خودم درخواست کنم؟

از آن جایی که حضرت موافق نظر مخاطب خویش نبوده است، با طرح سؤال، میزان اختلاف عقیده خود را با مخاطب بالا برده و استدلالی را مطرح می‌کنند؛ زیرا استدلال بیان نظریه موضوع نسبت به یک سؤال است و استدلال از درون پرسش ایجاد می‌شود. ابتدا حضرت استدلال می‌کند که سزاوار نیست در خانه خداوند چیزی را از غیر طلب نمود و بعد، در مرحله دوم، در ضمن مطرح نمودن یک سؤال عمیق‌تر، استدلال می‌کند که با وجود خداوند، درخواست نمودن انسان از انسان دیگر - که او نیز مخلوق خداست - اشتباه است و به این ترتیب، وی را به اتخاذ تصمیم درست دعوت می‌نماید.

نتیجه

یکی از نظریه‌های مربوط به استدلال، نظریه پرسش و پاسخ فیلسوف بلژیکی، میشل مایر است. مبنای نظریه پرسش‌های استدلالی، این است که کلام ما از سلسله سؤال‌هایی تشکیل شده است که بر پایه فرضیه‌های مخاطب شکل گرفته است. هر سخنی از دو بخش سؤال و جواب تشکیل شده است که این، خود مولد گفت‌وگوست. سؤال‌های ما جواب‌هایی استدلال‌گونه است که در مقابل سؤال‌های محتمل مخاطب داده می‌شود. جایگاه بلاغت در این استدلال‌ها این است که هرگونه بلاغتی یک نوع استدلال و هر استدلالی نوعی بلاغت است.

با تطبیق نظریه مایر بر سخنان امام سجاد علیه السلام نتایج ذیل حاصل شد که پاسخ پرسش‌های پژوهش را در بر دارد:

- مجموعه خطبه‌ها، احادیث، ادعیه و... امام سجاد علیه السلام گفتمانی استدلالی است که ابزار سؤال را به کار بسته است. این سؤالات - که به اشکال مختلف مانند استفهام تقریری و استفهام انکاری و... با ادوات پرسشی حرفی یا اسمی به کار رفته است - نه در جهت کسب آگاهی، بلکه به عنوان استدلال با اهداف گوناگونی مانند: تبیین احکام دین، افشاگری ستم مخاطب، استعطاف و استرحام و... به کار رفته است. معانی ثانوی یا صورت ضمنی سؤالات مطرح شده در کلام امام سجاد علیه السلام استدلالی است که یا در جواب پرسش مخاطب ذکر شده است، یا بی آن که سؤالی مطرح شود، برای طرح استدلال به کار برده شده

است. در قسمت هایی که سؤالی از جانب مخاطب مطرح نشده است و کلام حضرت حاوی سؤال است، به این جهت است که استدلال از درون پرسش ایجاد می شود. ابتدا ذهن مخاطب را به تفکر دعوت می کند و سپس جواب را در قالب همان سؤال ارائه می کند.

- پرسش های استدلالی در بخش احادیث ایشان، برای اقناع مخاطب و واداشتن او به تفکری که از پیام حدیث برمی آید، به کار رفته است. در بخش ادعیه و مناجات از آن جا که این دو کاربرد زبانی تنها ابزار ایشان برای تبیین مسائل دینی و آگاهی بخشی به مردم بوده است، سؤالات مطرح شده با بیان استدلالی خود در کنار استعطاف و استرحام - که خود شیوه سخن گفتن با ذات اقدس الهی را آموزش می دهد - مسائلی از قبیل ضعف و ناتوانی بشر، ترس از امور ناخوشایند، تنهایی و درماندگی به سبب گناه در برابر غضب الهی را - که به فراخور مناجات متغیر است - به مخاطب منتقل می کند. در بخش خطبه ها - که دو خطبه حضرت در کوفه و شام را شامل می شود - خطبه نخست با پرسش هایی که بار استدلالی بسیار بالایی دارند، مخاطب غافل را - که مردم کوفه باشند - توبیخ کرده و آنان را متوجه غفلتی که در حق اهل بیت پیامبر ﷺ مرتکب شده می نماید. خطبه حضرت در شام در کاخ یزید و در حضور گسترده مردم، با سؤالات ژرفی که در بردارد، به عنوان استدلالی نه تنها قانع کننده، بلکه کوبنده در برابر مخاطبان خود؛ چه یزید و چه مردم کوفه - که در سایه شوم خلافت اموی این جایگاه را فراموش کرده بودند - به کار رفته است.

- جایگاه بلاغت به عنوان ابزاری که اشکال اقناع را بر حسب مقاصد متکلم و مقتضیات مقام فراهم می آورد، در کلام امام سجاد علیه السلام با کاربری سازه بلاغی تشبیه و استعاره پتانسیل استدلالی سخن را غنا بخشیده و قدرت استدلال را برای اقناع مخاطب بالا می برد؛ زیرا تصاویر بلاغی نقش مهمی در جذب شنونده و تحریک قوه خیال او دارد و فراگیری افکار و عقاید، تصاویر و... را برای مخاطب فراهم می سازد.

کتابنامه

قرآن کریم.

استراتیجیات الخطاب؛ مقاربة لغوية تداولية، عبدالهادی الشهري، بیروت، دارالکتب الجدید المتحدة، چاپ اول، ۲۰۰۴م.

الامام زین العابدین، علی بن الحسین، صفحة من دوره الثقافی و جهاده السیاسی، محمد

- مهدی الآصفی، قم، المجمع العالمی لأهل البيت، ۴۳۶ ش.
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو الى اليوم، حمادی صمود، تونس، كلية الآداب، بی تا.
- بلاغة الامام على بن الحسين، خطب، رسائل، كلمات، جعفر عباس الحائري، محقق: عبدالأمير السلطاني، قم، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام، چاپ اول، ۴۲۳ اق.
- تحف العقول عن آل الرسول عليه السلام، ابن شعبه حرانی، مترجم: پرویز اتابکی، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
- جواهر البلاغة، أحمد الهاشمی، ترجمه: حسن عرفان، قم، نشر بلاغت، چاپ دهم، ۱۳۸۹ ش.
- الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم الطلبة، بيروت، دارالكتب الجديد المتحدة، ۲۰۰۸ م.
- الحجاج في الشعر العربي بنيتيه وأساليبه، سامية الدريدي، تونس، عالم الكتب الحديث، ۲۰۱۱ م.
- شرح دعای ابو حمزه ثمالی، محمد حسین حسینی طهرانی، تهران، مکتب وحی، ۱۳۷۴ ش.
- الفلسفة و الأسئلة الكبرى عند ميشيل ماير، جميل حمداوى، المملكة المغربية، دار الريف، ۲۰۱۹ م.
- في اصول الحوار و تجديد الكلام، طه عبدالرحمن، الرباط، المركز الثقافي العربي، چاپ دوم، ۲۰۰۰ م.
- في نظرية الحجاج: دراسات و تطبيقات، عبدالله صولة، تونس، دار الجنوب للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۲۰۱۱ م.
- لسان العرب، ابن منظور، بيروت: دار بيروت، ۱۹۹۷ م.
- مصباح المتهجد، شيخ طوسی، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ۱۹۹۱ م.
- مغنی اللیب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، قم، انتشارات تبریزی، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
- نفس المهموم في مصيبة سيدنا الحسين المظلوم، شيخ عباس القمي، بيروت، دارالمحجة البيضاء، ۱۹۹۲ م.

«المسائلة الحجاجية فى الشعر العربى نماذج مختارة»، عبدالله بيرم يونس، مجلة آداب
الرافدين، العدد ٧٢، ٢٠١٤م.
«حجاجية السؤال فى الشعر البردونى»، أحمد الشامى، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٨٧،
٢٠١٩م.

رهیافتی بر آسیب‌شناسی فهم حدیث؛ مطالعه موردی: راه‌های تشخیص مصب حدیث

علی حسن‌بگی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶

چکیده

«حدیث» به دلیل جایگاه مهمی که در سپهر اندیشه مسلمانان داراست، همواره مورد توجه آنان بوده است. براین اساس، فهم روشمند حدیث - که در گرو طی فرآیند فهم حدیث و توجه به آسیب‌های فهم حدیث است - همواره مورد اعتنا و توجه عالمان بوده است. توجه به آسیب‌های فهم حدیث گویای این نکته است که طی کردن فرآیند فهم حدیث، سبب فهم روشمند از حدیث نمی‌شود. یکی از آسیب‌های فهم حدیث، بی‌توجهی به «مصب حدیث» است. نگارنده در این نوشتار، به دنبال راه‌های دستیابی به مصب حدیث است. براساس پژوهش نگارنده، تاکنون نوشتاری درباره راه‌های دستیابی به مصب حدیث منتشر نشده است. این تحقیق با به کار بستن روش توصیفی-تحلیلی، به این نتیجه رسید که راه‌های کشف و دستیابی به مصب حدیث عبارت‌اند از: جغرافیای سخن، توجه به متکلم بودن معصوم علیه السلام، تکیه بر باورهای کلامی، شخصیت پرسش‌گر، تصریح معصوم علیه السلام، توجه به سیاق و رجوع به سخنان دیگر معصوم علیه السلام.

کلیدواژگان: آسیب‌های فهم، بی‌توجهی به مصب حدیث، راه‌های تشخیص مصب حدیث.

مقدمه

«حدیث» به دلیل اهمیتی که در دانش‌های مسلمانان، از قبیل تفسیر، فقه، کلام و تاریخ

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشکده علوم انسانی دانشگاه اراک (a-hasanbagi@araku.ac.ir).

دارد، همواره مورد توجه بوده است. براین اساس، فهم حدیث دارای اهمیتی دوچندان است. از سوی دیگر، فهم حدیث در معرض آسیب‌ها و موانع گوناگونی قرار گرفته است. توجه به آسیب‌ها، گویای این نکته است که پیمودن مراحل فهم حدیث، سبب فهم روشمند حدیث نمی‌شود. به عبارت دیگر، برای فهم روشمند حدیث، علاوه بر طی فرآیند فهم و کاربست قواعد فهم، توجه به آسیب‌ها نیز ضروری است. یکی از آسیب‌های فهم حدیث، بی‌توجهی به مصب حدیث است. درباره روشمندی فهم حدیث و آسیب‌های آن مقالات و کتاب‌هایی نوشته شده است، ولی هیچ‌یک به راه‌های تشخیص مصب حدیث - که نقش مهمی در روشمندی فهم حدیث و دچار نشدن به آسیب‌های آن ایفا می‌کند - اقدام نکرده است. این نوشتار درصدد بررسی راه‌های کشف و دستیابی به مصب حدیث است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. آسیب

«آسیب»، به معنای زخم، عیب و نقص، آفت، بیماری، اختلال و خطرآمده است.^۱ «آسیب‌شناسی» عبارت است از: شناخت درد و رنج و خسارت.^۲ به عبارت دیگر، مقصود از آسیب‌شناسی، شناخت مجموعه آفات و موانعی است که ممکن است بالفعل یا بالقوه پدیده‌ای مانند فهم حدیث را تهدید کنند.^۳ به نظر می‌رسد، آسیب‌هایا موانع فهم متن، همان اختلالات و موانعی هستند که سبب می‌شوند فهم روشمند و صحیح متن حدیث تحقق نپذیرد.

۱-۲. حدیث

واژه «حدیث» در لغت به معنای جدید است و در اصطلاح، عبارت است از: گزاره‌ای که از قول، فعل و تقریر معصوم (سنت = قول، فعل و تقریر معصوم) حکایت می‌کند.^۴

۱-۳. مَصْب

واژه «مصب» در لغت به محل ریزش آب و محلی که آب رودخانه وارد دریا می‌شود اطلاق

۱. فرهنگ معین، ج ۱، ص ۵۸.

۲. فرهنگ عمید، ج ۱، ص ۴۴.

۳. آسیب‌شناسی روایات تفسیری، ص ۲.

۴. نهاية الدراية، ص ۸۰.

شده است. «مصّب النهر» همان دهانه رودخانه است.^۱ در فرهنگنامه‌ها معنای اصطلاحی این واژه مشاهده نشده؛ اما واژه مذکور در کتاب‌های فقهی و شرح‌های حدیثی، به کار رفته است. از کاربرد این واژه معلوم می‌شود که مقصود از «مصّب»، گروه، منطقه، فرد و جایی است که توجه متکلم به آن معطوف است. قابل ذکر است که نگارنده تاکنون نتوانسته معادل دقیقی در فارسی برای واژه مصّب بیابد. شاید واژه‌هایی از قبیل بستر کلام، زمینه سخن و چشم‌انداز، برای واژه مذکور معادلی مناسب باشد.

۲. ضرورت بحث

فرآیند فهم حدیث، از مرحله فهم معنای متن شروع و به مرحله فهم مقصود گوینده ختم می‌شود.^۲ در مرحله فهم معنای متن، از دانش‌های لغت، صرف و نحو استفاده می‌شود.^۳ فهم مقصود گوینده در گرو استفاده از قراین است.^۴ به نظر می‌رسد که همه تلاش‌ها در فهم حدیث، به دستیابی روشنمند به مقصود متکلم معطوف است. گفتنی است با همه اهمیت و نقشی که قراین در فهم حدیث دارند، آسیب‌هایی متوجه فهم مقصود گوینده می‌شود. یکی از آسیب‌ها، بی‌توجهی به مصّب حدیث یا همان نظرگاه متکلم به مورد کلام است. توضیح، آن که توجه گوینده هنگام سخن گفتن به اشخاص، موارد و جاهایی معطوف است و به عبارتی، گوینده ورزیده در خلأ سخن نمی‌گوید. اگر پژوهش‌گر تصور کند که گوینده در خلأ سخن گفته است، به مصّب سخن گوینده توجه نکرده است. لذا پژوهش‌گر باید توجه کند که مبنای حرف و سخن گوینده کجاست؛ برای مثال، پدر درباره فرزند خویش می‌گوید: بچه من «نه گفتن» را بلد نیست. در این جا مقام، مقام مذمت است؛ یعنی در برابر خواسته‌های ناصحیح دیگران «نه» نمی‌گوید؛ ولی گاه متکلم می‌گوید: فلانی نه گفتن را بلد نیست؛ اما مقام، مقام مدح و ستایش است؛ چنان که فرزدق در مدح امام سجاده (ع) می‌گوید:

ما قال لا قط إلا فی تشهده لولا التشهد كانت لاؤه نعم؛^۵

۱. المنجد، ج ۱، ص ۴۱۳؛ فرهنگ لاروس، ج ۲، ص ۱۹۱۰؛ فرهنگ عمید، ص ۸۶۷.

۲. درآمدی بر فرآیند فهم حدیث، ص ۲۷ و ۵۱.

۳. همان، ص ۲۷ و ۴۷.

۴. همان، ص ۵۱ و ۱۱۴.

۵. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۷۰.

لفظ «لا» بر زبان نیاورد، جز هنگام تشهد در نماز. اگر برای تشهد نبود «لا» از او «نعم» بود.

در این جا شاعر در مقام مدح است؛ یعنی امام سجاد علیه السلام درخواست کسی را رد نمی‌کند. گفتنی است که پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام به عنوان ماهرترین گویندگان، در خلأ سخن نمی‌گویند، بلکه بسیاری از سخنان آنان به شرایط و فضایی ناظر است که در آن قرار گرفته‌اند. بر این اساس، ضرورت بحث از مصب حدیث روشن می‌شود.

۳. پیشینه توجه به مصب حدیث

از برخی احادیث استفاده می‌شود که موضوع مصب حدیث و لزوم توجه به آن، دارای اهمیت است و پیشینه آن به سده دوم هجری بازمی‌گردد. در ذیل به دو نمونه اشاره می‌شود: ۱-۳. شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا پیامبر درباره ابوذر فرمود: آسمان بر راست‌گوتر از ابوذر سایه نیفکنده و زمین راست‌گوتر از او را بر خود حمل نکرده است؟ امام فرمود: «بله». آن مرد گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام و حسنین - که راست‌گوترین انسان‌ها هستند - پس چی؟ امام صادق علیه السلام فرمود: «یک سال چند ماه است؟» گفتم: دوازده ماه. امام فرمود: «در چند ماه از آن جنگ کردن حرام است؟» گفتم: چهار ماه. حضرت فرمود: «ماه رمضان از آن چهار ماه است؟» گفتم: خیر. امام فرمود: «در ماه رمضان شبی وجود دارد که بر هزار ماه برتر است. ما اهل بیت با هیچ کسی مقایسه نمی‌شویم».^۱

یعنی ابوذر با هم‌ردیف‌ها خویش از غیر معصومان سنجیده می‌شود و طبعاً از آن‌ها راست‌گوتر است؛ چنان که چهار ماه حرام نسبت به ماه‌های دیگر، غیر از ماه رمضان، گرامی‌تر است.

۲-۳. حسن بن حسن بن موسی می‌گوید: در خراسان در مجلس امام رضا علیه السلام بودم که در آن جا زید، برادر امام رضا علیه السلام نیز حضور داشت. او به دلیل انتسابش به حضرت فاطمه علیه السلام به دیگران فخر فروشی می‌کرد. امام رضا علیه السلام در حالی که با دیگران سخن می‌گفت، متوجه فخر فروشی زید شد و لذا به زید گفت: «سخن سبزی فروشان کوفه که می‌گویند حضرت فاطمه علیه السلام دامن خویش را پاک نگه داشت. در نتیجه، خداوند آتش را بر فرزندانش حرام کرد، تو را فریب داده است. به خداوند قسم! این وعده به فرزندان بلا فصل آن حضرت، یعنی

۱. معانی الاخبار، ص ۲۸۳.

حسن و حسين اختصاص دارد.^۱ همان گونه که ملاحظه می شود، امام رضا عليه السلام مصب حديث نبوي را فرزندان بلا فصل حضرت فاطمه عليها السلام می داند.

۴. پيشينه کاربرد مصب حديث

واژه «مصب حديث» در دوره معاصر از سوی فقيهان و اصوليان به کار رفته است.^۲ برخی به جای «مصب حديث» از واژه «مصب الروايه» استفاده کرده اند. به احتمال فراوان، نويسنده مفاتيح الاصول، در قرن سيزدهم، در استفاده از تعبير «مصب الروايه» پيشگام است.^۳ پس از او، فقيهان و اصوليان ديگر از تعبير مذکور و تعبير «مصب خبر» استفاده کرده اند.^۴ گفتنی است که بنا بر احتمالی، «معارضض الکلام» در حديث ذيل مصب حديث است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثٌ تَذْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ، وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا؛

امام صادق عليه السلام فرمود: ارزش دانستن يك حديث از نقل هزار حديث بيشتر است. از شما نيست فقيه مگر اين كه معاريض كلام ما را بشناسد و تشخيص دهد.^۵

نويسنده بحار الأنوار، در ذيل حديث مذکور می نويسد:

شايد مقصود از شناخت «معارضض کلامنا» احکامی است که از سوی امامان برای شخصی خاص صادر شده است؛ ولی کسی که «معارضض کلامنا» را نمی شناسد، تصور می کند که اين حکم کلی است و با ساير احاديث متعارض است.^۶

بر اين اساس، می توان گفت که «معارضض کلام» واژه هم نشين «مصب کلام» است.

۱. همان، ص ۲۰۳.

۲. الخلل في الصلاة، ص ۱۶؛ البيع، ج ۴، ص ۲۱۰؛ الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص ۱۷۹؛ تهذيب الاصول، ج ۳، ص ۱۸۱، ۶۳۴؛ تحريات في الاصول، ج ۷، ص ۶۷؛ قاعدة لاضرر ولا ضرار، ص ۲۲۸؛ بحوث في علم الاصول، ج ۱، ص ۳۰۲.

۳. مفاتيح الاصول، ص ۳۵۹.

۴. كتاب الخمس، ص ۵۲۸؛ كتاب الطهارة، ج ۲، ص ۴۳؛ كتاب البيع، ج ۲، ص ۳۴؛ مستند تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۱۴۶؛ تنقيح الاصول، ج ۳، ص ۵۲۶؛ تهذيب الاصول، ج ۲، ص ۳۵، ۲۴۱، ج ۳، ص ۲۴؛ تحريات في الاصول، ج ۶، ص ۴۳۷؛ ارشاد العقول، ج ۳، ص ۶۰۵؛ دراسات في الاصول، ج ۳، ص ۵۰۳؛ المحصول في علم الاصول، ج ۳، ص ۳۹۰.

۵. معاني الاخبار، ص ۹۳.

۶. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۵.

۵. مصب سخن و حدیث

قبلاً اشاره شد که متکلم ورزیده در خلأ سخن نمی‌گوید. در نتیجه، توجه وی هنگام سخن گفتن به مورد و جایی معطوف است. براین اساس، فهم مصب سخن متکلم سبب فهم صحیح کلام (مقصود اصلی گوینده) او خواهد شد. در ادامه، به سه مورد اشاره می‌شود که متکلم هنگام سخن گفتن چگونه به موردی خاص توجه دارد:

۵-۱. در سقیفه بنی ساعده، انصار به مهاجران گفتند: «امیری از ما و امیری از شما»؛ ولی مهاجران احتجاج کردند که پیغمبر فرموده است: «الائمة من قریش» برخی نیز گفتند: پیامبر ﷺ فرمود:

الائمة لا تصلح الا فی قریش؛^۱

منصب امامت و فرمانروایی صرفاً در میان قریشیان شایسته است.

به نظر می‌رسد که سخن امام علی (ع):

إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِبُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ؛^۲

همانا پیشوایان و امامان از قبیله قریش هستند؛ کسانی که نهال وجودشان در دودمان بنی هاشم کاشته شده باشد، مقام امامت، شایسته کسان دیگر (غیر از افراد قبیله قریش و تیره بنی هاشم) نیست و والیان امر از غیر اینان شایستگی این کار را ندارند.

ناظر و مبتنی بر سخن مهاجران، به نقل از بیان رسول خدا ﷺ در سقیفه است:

الائمة لا تصلح الا فی قریش.

۵-۲. امام علی (ع) در نامه‌ای به عثمان بن حنیف می‌نویسد:

فَوَاللَّهِ مَا كُنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبْرًا؛^۳

به خدا سوگند! از دنیايتان طلائی (طلائی غیر مسکوک) ذخیره نکردم.

به نظر می‌رسد که این سخن، به زراندوزی برخی صحابه پیامبر ﷺ ناظر است. مورخان

۱. السنن الکبری، ج ۸، ص ۱۴۲؛ فرق الشیعه، ص ۲۳؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۳۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴.

۳. همان، نامه ۴۵.

درباره عبد الرحمن عوف از صحابه پيامبر ﷺ می نویسند:

أن عبد الرحمن بن عوف توفي وكان فيما ترك ذهب قطع بالفؤوس حتى مجلت أیدی الرجال منه؛^۱

بخشی از میراث عبد الرحمن عوف، طلاهایی بود که هنگام تقسیم، عده ای آن ها را با تبر تقسیم می کردند؛ به طوری که دست آنان تاول زد.

۳-۵. امام حسین (علیه السلام) در کربلا این شعر را می خواند:

الموت أولى من ركوب العار والعار أولى من دخول النار؛^۲

مرگ برتر است از زیر بار ننگ رفتن و زیر بار ننگ رفتن برتر است از ورود در جهنم.

سخن مذکور بر سخن کسانی ناظر است که بر پایه منطق جاهلیت می گفتند:

النَّارُ وَلَا الْعَارُ

امام علی (علیه السلام) خطاب به مردم زمان خویش می فرماید:

تَقُولُونَ النَّارُ وَلَا الْعَارُ؛^۳

می گوید: آتش آری، اما ننگ نه.

۶. راه های دستیابی به مصب حدیث

در ذیل به راه هایی اشاره می شود که می توان مصب حدیث را به دست آورد. قابل یاد آوری است که برخی از دستیابی ها «قطعی» و برخی «ظنی» است:

۱-۶. گزاره های تاریخی

«گزاره های تاریخی» در دستیابی به مصب حدیث سهم شایانی دارند. این گزاره ها در سه عرصه کمک رسان هستند:

۱-۱-۶. مقایسه سال ها

یکی از راه های به دست آوردن مصب حدیث، «تاریخ و مقایسه سال ها» با یکدیگر است؛

۱. الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۱۳۶؛ اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۳، ص ۳۸۱.

۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۲۴؛ اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۷۰.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

برای مثال امام صادق علیه السلام (۸۳-۱۴۸) به عبدالملک بن عمرو فرمود:

مَا لِي لَا أَرَاكَ تَخْرُجُ إِلَى هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يَخْرُجُ إِلَيْهَا أَهْلُ بِلَادِكَ؟ قَالَ قُلْتُ: وَ أَيْنَ؟
فَقَالَ: جُدَّةً، وَ عَبَادَانَ، وَ الْمَصِيصَةَ، وَ قَرْوِينَ، فَقُلْتُ: انْتَظَاراً لِأَمْرِكُمْ وَ الْإِقْتِدَاءِ بِكُمْ.
فَقَالَ: إِي وَ اللَّهِ! «لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ»؛^۱

چرا نمی بینم که تو به سوی مواضعی که همشهریانت می روند، بروی؟! گفتم: کجا؟
فرمود: جدّه، آبادان، مصیصه و قزوین. عرض کردم: در انتظار فرمان شما هستم و به
شما اقتدا کرده ام. فرمود: آری، به خدا سوگند! «اگر این کار خیر بود به هیچ وجه آن ها
بر ما پیشی نمی گرفتند».

با مقایسه سال ها با یکدیگر و معاصر بودن امام صادق علیه السلام با حکمرانی امویان و عباسیان،
روشن می شود که «مَصَبِّ» روایت، فتوحات خلفای اموی (۴۱-۱۳۲) و عباسی (۱۳۲-۶۵۶)
است. لذا حدیث مذکور، به فتوحات خلفای صدر اسلام (۱۱-۳۵) ناظر نیست. بنابراین،
استناد برخی از پژوهش گران تاریخ^۲ بر عدم تأیید فتوحات از سوی امام صادق علیه السلام صحیح
نیست و مصداق بی توجهی به مصب حدیث است؛ ولی برخی آن را به فتوحات عصر
خلیفه اول و دوم ناظر می دانند.^۳

۶-۲. مقایسه میان گزارش های تاریخی

راه دیگر دستیابی به مصب حدیث، مقایسه گزارش های تاریخی با یکدیگر است؛ برای
مثال، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِنًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ
كِتَابُ اللَّهِ ﷻ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، إِلَّا
وَإِنْ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ؛^۴

به زودی شخصی که حدیثی از احادیث مرا نزد او می خوانند و او بر تخت حکومت
تکیه زده است، می گوید: میان ما و شما صرفاً قرآن میزبان است. هر آنچه را قرآن

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۲۱.

۲. تحلیلی از زندگانی سیاسی امام حسن علیه السلام، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۳. همان جا.

۴. سنن الدارمی، ج ۱، ص ۱۴۴؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶.

حلال کرده است، ما هم آن را حلال می‌دانیم و هر آنچه را قرآن حرام دانسته است، آن را حرام می‌دانیم. آگاه باشید هر آنچه را رسول خدا حرام کرده، مثل چیزی است که خدا حرام کرده است.

برخی از عالمان اهل سنت، مقصود از «اریکه» را همان معنای لغوی (تخت) دانسته و در این زمینه که مقصود پیامبر ﷺ از تکیه‌زندگان چه کسانی هستند، می‌نویسند:

وَأَمَّا أَرَادَ بِالْأَرِيكِهَةِ أَصْحَابَ التَّرَفَةِ وَالدَّعَةِ الَّذِينَ لَزِمُوا الْبَيْوتَ وَلَمْ يَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنْ مِظَانِهِ؛^۱

مقصود پیامبر از تکیه‌زندگان بر «اریکه» خوش‌گذرانان و مرفهان هستند که در خانه‌های خویش سکونت کرده و علم را از منبع و آبشخور آن فرامی‌گیرند.

در صورتی که اگر به دو گزارش تاریخی ذیل - که حاکی است مصداق پیش‌گویی پیامبر ﷺ خلیفه اول است - توجه می‌کردند، مصب حدیث وارونه مطرح نمی‌شد:

الف) نقل شده که ابوبکر پانصد حدیث نبوی را سوزاند. عایشه، دختر ابوبکر می‌گوید:

شبی در کنار پدر خوابیده بودم. دیدم او بیدار است و در بستر خود قرار ندارد. اندوهگین شدم از این که چرا پدرم خوابش نمی‌برد. صبح که شد، به من گفت: دخترم، «هلمی الاحادیث التي عندك، فجئت بها فأحرقها»^۲ احادیثی که نزدت هست، بیاور. آن‌ها را بردم پس همه را سوزاند.

ب) گزارش شده است که ابوبکر پس از رحلت پیامبر ﷺ مردم را جمع کرد و در سخنرانی خویش به آنان گفت:

إِنكُمْ تَحْدُثُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحَادِيثَ تَخْتَلِفُونَ فِيهَا، وَالنَّاسُ بَعْدَكُمْ أَشَدَّ اخْتِلَافًا، فَلَا تَحْدُثُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا، فَمَنْ سَأَلَكُمْ فَقُولُوا: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، وَاسْتَحْلُوا حَلَالَهُ وَحَرِّمُوا حَرَامَهُ؛^۳

شما از رسول خدا ﷺ احادیث نقل می‌کنید و در مورد آن دچار اختلاف می‌شوید. بعدی‌ها اختلافشان از شما بیشتر خواهد بود. پس، از پیامبر حدیثی نقل نکنید. هرگاه

۱. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۸.

۲. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۲-۳.

کسی از شما درباره حکم چیزی پرسید، بگویید: حلال و حرام‌هایی که در قرآن آمده است، ما و شما را کافی است.

با کنار هم قرار دادن این دو گزارش در کنار «حدیث الاریکه»، روشن می‌شود که مصب «اریکه» معنای لغوی آن نیست، بلکه معنای کنایی آن (خلافت و حکمرانی) است.

۳-۱-۶. جغرافیای سخن

یکی از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین راه دستیابی به مصب حدیث، «جغرافیای سخن» یا «شان صدور سخن» است. شأن صدور، به صورت واضح مصب حدیث را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، شأن صدور، از مورد و جایی که متکلم به آن توجه نظر داشته است، پرده برمی‌دارد. در ذیل به مواردی اشاره می‌شود.

۱-۳-۱-۶. عمره ماه رمضان

قال رسول الله ﷺ لامرأة: اغتَمِرِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنَّ عُمْرَةً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَغْدِلُ حَجَّةً!^۱

پیامبر ﷺ به زنی فرمود: عمره رمضان به جای آور که ثواب آن، با حج برابر است. ولید بن صبیح می‌گوید: به امام صادق (ع) گفتم به ما چنین رسیده که ثواب عمره ماه رمضان با ثواب حج برابر است. امام صادق (ع) فرمود:

این پاداش برای زنی است که رسول خدا ﷺ به او وعده داد و فرمود: در ماه رمضان عمره به جای آور که ثواب آن تو با ثواب یک حج برابر است.^۲

همان گونه که ملاحظه می‌شود، مصب وعده برابری پاداش عمره رمضان با حج از سوی پیامبر ﷺ، به شخصی خاص ناظر است.

۲-۳-۱-۶. پوست مردار

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ فَقَالَ مَا كَانَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الشَّاةِ إِذْ لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِأَهَابِهَا!^۳

۱. سنن الدارمی، ج ۲، ص ۵۱.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۳۵.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۶۸؛ صحیح مسلم بشرح الامام النووی، ج ۳، ص ۱۶۴.

پیامبر ﷺ از کنار گوسفند مرده‌ای گذشت و فرمود: صاحبان این گوسفند را چه شده است؟! اگر از گوشت آن استفاده نکرده‌اند، از پوست آن که می‌توانستند استفاده کنند! علی بن مغیره می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: آیا می‌توان از مردار استفاده کرد؟ امام فرمود: «خیر». گفتم: به ما رسیده است که پیامبر از کنار گوسفند مرده‌ای گذشت و فرمود: «صاحبان این گوسفند را چه شده است که اگر از گوشت آن استفاده نکرده‌اند، از پوست آن که می‌توانستند استفاده کنند!» امام صادق علیه السلام فرمود: «آن گوسفند از آن سوده دختر زمعه، همسر پیامبر ﷺ بود که به علت لاغری، از گوشت آن استفاده‌ای نمی‌شد. لذا آن را رها کردند تا مرد. پیامبر ﷺ فرمود: چرا صاحبانش اگر از گوشتش بهره نمی‌بردند، آن را سرنبریدند تا از پوستش بهره ببرند!». بی‌توجهی به مصب حدیث، سبب جواز استفاده از مردار می‌شود.

۳-۳-۱-۶. خضاب کردن سال‌خوردگان

سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ غَيْرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ، فَقَالَ ﷺ: إِنَّمَا قَالَ - صَلَّى صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ - : ذَلِكَ وَالَّذِينَ قُلْ فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ زَطَافُهُ وَضَرَبَ بِحِزَانِهِ فَأَمْرُؤُومَا اخْتَارَ^۱

از امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد این سخن رسول خدا ﷺ سؤال شد که پیامبر فرمود: «سال‌خوردگی و سفیدی موی محاسن را با خضاب کردن، دگرگون سازید [تا در برابر دشمنان، نیرومند جلوه کنید] و خود را [در خضاب نکردن] به یهود شبیه نکنید، پرسش شد. آن حضرت در پاسخ گفت: «جز این نیست که پیامبر ﷺ، زمانی این سخن را گفت که شماره دین‌داران کم بود؛ اما اکنون کمربند و دامنه دین وسعت یافته و سینه خود را بر زمین نهاده و آرامش یافته است. بنابراین، انسان مختار است که بخواهد خضاب بکند یا نکند».

با توضیح امام علی علیه السلام مشخص گردید که مصب توصیه پیامبر ﷺ به شرایطی خاص ناظر است.

۲-۶. توجه به متکلم بودن معصوم علیه السلام

«توجه به متکلم بودن معصوم علیه السلام» راهی است برای شناخت مصب حدیث. توضیح، آن‌که معصوم علیه السلام به عنوان ورزیده‌ترین گوینده، در هنگام سخن گفتن به مورد و جایی توجه

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۷.

دارد. در ذیل به دو مورد اشاره می‌شود:

۱-۲-۶. مصب احادیث طبی

مرحوم صدوق معتقد است که مصب احادیث طبی، افرادی هستند که در منطقه حجاز سکونت می‌کنند.^۱ به عبارت دیگر، توصیه‌های طبی از سوی امام علیه السلام به دلیل حجازی بودن مخاطبان، همان افرادی ناظر است که در حجاز ساکن‌اند.

۲-۲-۶. احادیث حرمت غنا

فیض کاشانی معتقد است احادیث مربوط به حرمت غنا به غنای معمول در دوره امویان و عباسیان اختصاص دارد که با لهو و لعب و اختلاط نامحرمان همراه بوده است.^۲ همان گونه که ملاحظه می‌شود، مرحوم فیض کاشانی مصب احادیث حرمت غنا را غنایی می‌داند که در عصر عباسیان و امویان مرسوم بوده است. براین اساس، حکم مطلق غنا حرمت نیست.

۳-۶. تکیه بر باور کلامی

گرچه از تعبیر «باورهای کلامی» در فرهنگ‌نامه‌ها خبری نیست، با تأمل و دقت در تعبیر مذکور و هم‌چنین توجه به کاربردهای آن، می‌توان باورهای کلامی را این‌گونه تعریف کرد:

هر باوری که باورمند به آن یقین داشته و خاستگاه آن، عقل یا نقل یا حسن ظن باشد و ضمناً به ساحت فکر و اندیشه تعلق داشته باشد؛ نه به ساحت مناسک و اعمال.

برای مثال، مسلمانان معتقدند که نماز واجب است؛ ولی چنین باوری را باور کلامی نمی‌گویند، بلکه به موضوعاتی که به ساحت اندیشه تعلق دارند، باور کلامی می‌گویند؛ همچون عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله، علم امام علیه السلام، تحریف ناپذیری قرآن کریم و عدالت صحابه.^۳ در ذیل به برخی نمونه‌ها که بر پایه باورهای کلامی، مصب حدیث دستیاب می‌شود، اشاره خواهد شد.

۱-۳-۶. ملاقات کردن حاجی با امام علیه السلام

امام علیه السلام در ذیل آیه شریفه ۲۹ سوره حج: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ

۱. الاعتقادات، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. الوافی، ج ۱۷، ص ۲۱۸.

۳. واکاوی تأثیر باورهای کلامی بر فهم حدیث و آسیب‌های آن»، ص ۴۵.

الْعَتِيقِ؛ سپس باید آلودگی هایشان را برطرف و به نذرهای خود وفا و برگرد خانه گرامی کعبه، طواف کنند^۱، می فرماید:

مقصود از: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ»، ملاقات کردن حاجی با امام علیه السلام است.^۱

با توجه به اعتقاد شیعه به علم امام علیه السلام، مصب سخن امام، همان بطن آیه است؛ زیرا به لحاظ ظاهری میان ملاقات امام با زدودن آلودگی ها ارتباطی نیست.^۲

۲-۳-۶. فروش مدفوع

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: تَمَنُّ الْعَذْرَةَ مِنَ الشُّحْتِ؛^۳

امام صادق علیه السلام فرمود: دریافت بها در برابر فروش مدفوع حرام است.

این حدیث با حدیث ذیل متعارض است:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ؛^۴

امام صادق علیه السلام فرمود: خرید و فروش مدفوع اشکالی ندارد.

ملاحظه می شود که تعارض میان این دو حدیث واضح است. شیخ طوسی با استناد به لازمه عصمت و علم امام (عدم اشتباه امام و عدم تعارض در سخنان امام) با نفی تعارض در سخنان امام علیه السلام چاره جویی کرده و حل تعارض را در تصرف در ظواهر کلام امام دانسته است. او می نویسد:

مقصود از مدفوع در روایت اول، مدفوع انسان است و در نتیجه، میان دو حدیث تعارض نیست.^۵

به عبارت دیگر، شیخ طوسی معتقد است که مصب حدیث اول، مدفوع انسان و مصب حدیث دوم، مدفوع حیوان است.

۳-۶. شخصیت پرسش گر

گاه «شخصیت پرسش گر» سبب کشف مصب حدیث می شود؛ برای مثال، علی بن

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۴۹.

۲. گفتنی است تحلیل محتوای حدیث مذکور، با قطع نظر از بحث های رجالی در سند این حدیث ارائه شد.

۳. الاستبصار، ج ۳، ص ۵۶.

۴. همان جا.

۵. الاستبصار، ج ۳، ص ۵۶.

جعفر از امام موسی بن جعفر علیه السلام در مورد چاه آبی که در آن مدفوع خشک یا تر افتاده یا در آن یک سبد سرگین ریخته شده است، می پرسد که آیا می توان از آب آن چاه وضو گرفت؟ امام علیه السلام فرمود: «لَا بَأْسَ؛ ایرادی ندارد». شیخ بهایی بر پایه شخصیت فقهی و علمی پرسش گر (علی بن جعفر) می نویسد:

مقصود از سرگین در این روایت، سرگین نجس است؛ زیرا علی بن جعفر فقیه است و از جواز و عدم جواز وضو در آب چاهی که سرگین غیر نجس در آن ریخته شده است، پرسش نمی کند.^۲

۴-۶. تصریح معصوم

یکی از راه های دستیابی بر مصب حدیث، «تصریح معصوم علیه السلام» است. توضیح، آن که گاه پیامبر صلی الله علیه و آله سخنی فرموده است؛ اما اشخاصی بر اثر بی توجهی به مصب حدیث، در فهم سخن مذکور دچار اشتباه می شوند. برخی شاگردان امامان علیهم السلام، موضوع را با آنان در میان گذاشته و امام علیه السلام با توضیح دادن، مصب حدیث نبوی را روشن می کند؛ برای مثال:

شخصی به امام صادق گفت: إِنَّ قَوْمًا رَوَوْا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ: إِنَّ اخْتِلَافَ أُمَّتِي رَحْمَةٌ، فَقَالَ: صَدَقُوا. قُلْتُ: إِنَّ كَانَ اخْتِلَافُهُمْ رَحْمَةً فَاجْتِمَاعُهُمْ عَذَابٌ؟ قَالَ: لَيْسَ حَيْثُ ذَهَبَتْ وَ ذَهَبُوا، إِنَّمَا أَرَادَ قَوْلَ اللَّهِ تبارک و تعالی: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَنْفِرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ يَخْتَلِفُوا إِلَيْهِ فَيَتَعَلَّمُوا ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَيُعَلِّمُوهُمْ إِنَّمَا أَرَادَ اخْتِلَافَهُمْ مِنَ الْبُلْدَانِ لَا اخْتِلَافًا فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّمَا الدِّينُ وَاحِدٌ؛^۳

مردم [اهل سنت] از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت می کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: اختلاف میان امت من رحمت است. امام صادق علیه السلام فرمود: راست می گویند. گفتیم: اگر چنین است آیا اجتماع آنان سبب عذاب است؟ امام صادق علیه السلام فرمود: مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی نیست که تو و آنان تصور کرده اید، بلکه مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله از «اختلاف»، آمد و شد نزد اوست؛ چنان که خداوند می فرماید: «چرا از هر گروهی از آنان، طایفه ای کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی یابند و هنگام بازگشت به سوی قوم خود، آن ها را بیم

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۴۶.

۲. الحبل المتین، ص ۱۱۶.

۳. معانی الاخبار، ص ۲۶۰.

دهند؟! شاید بترسند و خودداری کنند!». پس، خداوند آنان را فرمان داد که به سوی پیامبر ﷺ کوچ کنند و با او آمد و شد داشته باشند. در نتیجه، از پیامبر ﷺ بیاموزند. سپس در بازگشت به سوی قوم خویش آنان را تعلیم دهند. همانا مقصود پیامبر ﷺ از «اختلاف»، همان رفتن به سوی شهرها برای یادگیری دین است. مقصود او از اختلاف، اختلاف در دین نیست؛ زیرا دین یکی است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود واژه «اختلاف» در لغت^۱ و کاربردهای روایی^۲ به معنای تفرقه و جدایی و نیز به معنای آمد و شد است که در حدیث نبوی طبق توضیح امام صادق علیه السلام معنای دوم (آمد و شد) مقصود پیامبر ﷺ بوده است. به عبارت دیگر، مصب حدیث نبوی، آمد و شد افراد برای یادگیری از محضر پیامبر ﷺ است.

۵-۶. توجه به سیاق

«سیاق» عبارت است از موقعیت خاص واژه یا جمله بر اثر هم‌نشینی با واژه‌ها و یا جملات دیگر.^۳ یکی از راه‌های کشف مصب حدیث توجه به سیاق حدیث است. در ذیل به دو مورد اشاره می‌شود:

۵-۶-۱. سبب بطلان وضو

عن ابی بصیر المرادی، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحِجَامَةِ وَالْقَنِيِّ وَكُلِّ دَمٍ سَائِلٍ، فَقَالَ: لَيْسَ فِيهِ وَضُوٌّ إِنَّمَا الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ مِنْ طَرْفَيْكَ؛^۴

ابو بصیر مرادی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حجامت، قنی و هر خونی که از بدن جاری می‌شود، سبب بطلان وضو است؟ فرمود: همانا چیزی سبب بطلان وضو می‌شود که از جلو و پشت خارج می‌شود.

پرسش راوی (چیزهایی که از بدن خارج می‌شود) یا همان سیاق، سبب شده است

۱. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۶۸۸.

۲. برای مثال، در حدیثی چنین آمده است: «من اختلف الى المساجد اصاب احدى الثمان» (الخصال، ص ۴۰۹). در این حدیث اختلاف به معنای آمد و شد (تردد) است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «نحن شجرة النبوة ومحط الرسالة و مُخْتَلَفُ الملائكة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹). در حدیث دیگر «من تمسك بسنتي عند اختلاف امتي كان له اجر مائة شهيد» (المحاسن، ص ۲۲۱)؛ اختلاف به معنای تفرقه و درگیری است.

۳. در آمدی بر فرآیند فهم حدیث، ص ۱۱۷-۱۱۸.

۴. الخصال، ص ۳۴.

علامه مجلسی حصر «انما» را در حدیث مذکور «اضافی» تلقی کند.^۱ به عبارت دیگر، حصر، به همان چیزهایی ناظر است که از بدن خارج می‌شود. در نتیجه، به «نواقض» دیگر وضو، از قبیل خواب ناظر نیست. توجه به سیاق، گویای آن است که مصب حدیث چیزهایی است که از بدن خارج می‌شود و به غیر آن ناظر نیست.

۶-۵-۲. صعب و مستصعب

عن الصادق (علیه السلام): إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ؛^۲

امام صادق (علیه السلام) فرمود: حدیث ما صعب و مستصعب است. تحمل نمی‌کند آن را مگر نبی مرسل، فرشته مقرب یا مؤمنی که خداوند دل او را به ایمان آزموده باشد.

گفتنی است مشابه حدیث یاد شده با اندکی اختلاف در: الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ معانی الاخبار، ص ۲۹۳-۲۹۴ و بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۹۷ آمده است. قابل یادآوری است که واژه «حدیث» در کاربردهای مختلف دارای معانی گوناگونی است. به عبارتی، واژه حدیث «مشترک لفظی» است که به معنای «کلام و سخن» و نیز به معنای «جریان، قضیه، کار و ولایت» است. در حدیث مذکور، با تکیه بر «سیاق»، مصب گوینده از واژه «حدیث» معنای دوم آن است؛ زیرا اگر مقصود سخن و کلام معصومان (علیهم السلام) بود (امثال احادیث فطرت، عالم ذر، قضا و قدر)؛ چنان که برخی گمان کرده‌اند:^۳

اولاً، انحصار فهم آن به نبی مرسل، فرشته مقرب و مؤمن آزموده شده خصوصیتی نداشت، بلکه افراد درس خوانده از طایفه عالمان عقل‌گرا و حکیمان آشنا با فلسفه، بی‌آن که اندکی به خدا و قیامت باور داشته باشند، به فهم آن نایل شدند؛

ثانیاً، به جای واژه «صعب» - که به معنای سخت است - از واژه «مُعْضَل» - که به معنای مشکل است - استفاده می‌شد؛

ثالثاً، از تعبیر «لایحتمله» - که به معنای پذیرش و قبول است - استفاده نمی‌شد، بلکه تعبیر «لایفهمه» به کار می‌رفت. گفتنی است که در برخی از نقل‌ها به جای واژه «حدیثنا» یا

۱. بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۲۱۴؛ درآمدی بر فرآیند فهم حدیث ص ۱۰۲.

۲. بصائر الدرجات، ص ۴۲.

۳. حاشیه شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی، ج ۶، ص ۳۹۸؛ روش فهم حدیث، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶؛ علامه طباطبائی و حدیث، ص ۱۴-۱۵؛ کیفیت تحلیل و نقد حدیث، ص ۲۵-۲۶؛ آسیب‌شناسی فهم حدیث، ص ۳۲.

حدیث آل محمد، واژه «امرنا» نقل شده که قرینه دیگری بر معنای دوم است.^۱

۶-۶. رجوع به سخنان دیگر معصوم علیه السلام

مراجعه به سخنان دیگر امام علیه السلام، می‌تواند در دستیابی به مصب حدیث راهگشا باشد؛ برای مثال، امام علی علیه السلام برای گفت‌وگو با خوارج، ابن عباس را می‌فرستد و به او توصیه می‌کند که:

لَا تُخَاصِمُهُمُ الْقُرْآنَ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ، تَقُولُ وَ يَقُولُونَ، وَلَكِنْ حَاجِبُهُمُ
بِالسُّنَّةِ، فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا؛^۲

با ایشان به قرآن مناظره مکن؛ زیرا قرآن احتمالات و توجیهات بسیار در بردارد. می‌گویی و می‌گویند، بلکه با سنت [فرمایش‌های پیامبر صلی الله علیه و آله] احتجاج کن و دلیل آور؛ زیرا آن‌ها هرگز از استدلال به سنت گریز گاهی نمی‌یابند.^۳

برخی نویسندگان و شارحان، واژه «سنت» در عبارت مذکور را حدیث (سخن) دانسته‌اند؛^۴ اما با مراجعه به سخنان امام علی علیه السلام با خوارج و احتجاج امام با آنان، روشن می‌شود که مصب سخن امام در احتجاج با خوارج «حدیث» نیست، بلکه دیدگاه امام از سنت، به «رفتار» معطوف است؛ برای مثال امام علی علیه السلام در گفت‌وگو با خوارج، با یادآوری چند نمونه از حدیث نبوی (رفتار)، رفتار و رویه پیامبر (سنت)، دیدگاه خوارج را در تکفیر مرتکب گناه کبیره به چالش کشاند. امام علیه السلام خطاب به آنان فرمود:

۱. در آمدی بر فرآیند فهم حدیث، ص ۱۰۷.

۲. نهج البلاغه، نامه ۷۷.

۳. گفتنی است که فضیلت‌سازان، سخن مذکور را به زیبر نسبت داده و دچار سرقت شده‌اند. آنان نوشته‌اند که زیبر به پسرش گفت: «لا تخاصم الخوارج بالقرآن، خاصمهم بالسنة، قال ابن الزبير: فخاصمتهم بها، فكأنهم صبيان يمرثون سخبهم؛ با خوارج به وسیله قرآن احتجاج نکن، بلکه با آنان با سنت احتجاج کن». ابن زیبر گفت: با خوارج با سنت احتجاج کردم، آنان متحیر شده و جوابی نداشتند و انگشتان خویش را می‌گزیدند (غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۷۹؛ الفائق فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۳۸؛ تاج العروس، ج ۱، ص ۶۴۶). با مقایسه سال‌ها می‌توان گفت که این انتساب صحیح نیست؛ زیرا خوارج در اواخر جنگ صفین سال ۳۸ هـ. پدید آمد (تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۷۲). از سوی دیگر، زیبر در سال ۳۶ هـ، پس از فرار از میدان نبرد جمل در «وادی السباع» توسط «ابن جرموز» کشته شد (الاستیعاب، ج ۲، ص ۹۳). براین اساس، خوارج در زمان حیات زیبر پدید نیامده تا او به فرزندش چنین توصیه‌ای کند.

۴. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۸، ص ۷۳، شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۵، ص ۹۳۳؛ فی ضلال نهج البلاغه، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ ترجمه و شرح نهج البلاغه، ص ۱۰۸۱؛ ترجمه نهج البلاغه، ص ۱۵۴.

فَإِنْ أَبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ تَزْعُمُوا أَنِّي أَخْطَأْتُ وَصَلْتُ، فَلِمَ تُصَلِّلونَ عَامَّةَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، بِضَلَالِي، وَتَأْخُذُونَهُمْ بِخَطِيئِي، وَتُكْفِرُونَهُمْ بِذُنُوبِي! سَيُوفُكُمُ عَلَى عَوَاتِقِكُمْ تَصْعُقُونَهَا مَوَاضِعَ الْبُرْءِ وَالسُّقْمِ، وَتَخْلِطُونَ مَنْ أَذْنَبَ بِمَنْ لَمْ يُذْنِبْ. وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجَمَ الزَّانِي الْمُحْصَنَ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ وَرَثَهُ أَهْلُهُ؛ وَقَتَلَ الْقَاتِلَ وَوَرَثَ مِيرَاثَهُ أَهْلُهُ. وَقَطَعَ السَّارِقَ وَجَلَدَ الزَّانِي غَيْرَ الْمُحْصَنِ، ثُمَّ قَسَمَ عَلَيْهِمَا مِنَ الْفَنَى، وَنَكَحَا الْمُسْلِمَاتِ؛ فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُنُوبِهِمْ، وَأَقَامَ حَقَّ اللَّهِ فِيهِمْ، وَلَمْ يَمْنَعْهُمْ سَهْمَهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يُخْرِجْ أَسْمَاءَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَهْلِهِ؛^۱

پس اگر چنین می‌پندارید که من در [پذیرش حکمیت] خطا کردم و گمراه شدم، پس چرا همه امت محمد ﷺ را به سبب گمراهی من گمراه می‌دانید؟! و خطای مرا به حساب آنان می‌گذارید؟! و آنان را برای خطای من کافر می‌شمارید؟! شمشیرها را بر گردن نهاده، کورکورانه فرود می‌آورید، و گناه‌کار و بی‌گناه را مخلوط کرده، همه را یکی می‌پندارید؛ در حالی که شما می‌دانید، هر آینه رسول خدا ﷺ زناکاری را که همسر داشت، سنگسار کرد و سپس بر او نماز گزارد و میراثش را به خانواده‌اش سپرد و قاتل را کشت و میراث او را به خانواده‌اش بازگرداند. دست دزد را برید و زناکاری را که همسر نداشت، تازیانه زد و سهم آنان را از غنایم می‌داد تا با زنان مسلمان ازدواج کنند. پس پیامبر ﷺ آن‌ها را برای گناهانشان کیفر می‌داد و حدود الهی را بر آنان جاری می‌کرد؛ اما سهم اسلامی آن‌ها را از بین نمی‌برد، و نام آن‌ها را از دفتر مسلمین خارج نمی‌کرد [پس با ارتکاب گناهان کبیره کافر نشدند].

این گفت وگو کاملاً حاکی از دیدگاه امام علی از سنت به معنای رفتار است.

نتیجه

در این نوشتار روشن شد که پیمودن مراحل فهم حدیث الزاماً تحقق فهم روشمند حدیث را در پی ندارد، بلکه توجه به آسیب‌های فهم حدیث نیز لازمه فهم روشمند حدیث است. یکی از آسیب‌های فهم حدیث، بی‌توجهی به مصب حدیث است. در این نوشتار مشخص شد که عمده راه‌های دستیابی به مصب حدیث - که مقصد اصلی این نوشتار است - عبارت‌اند از: جغرافیای سخن، توجه به متکلم بودن معصوم ﷺ، تکیه بر باورهای کلامی،

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

شخصیت پرسش گر، تصریح معصوم علیه السلام، توجه به سیاق و رجوع به سخنان دیگر معصوم علیه السلام.

کتابنامه

- آسیب شناسی روایات تفسیری، محمد تقی دیاری بید گلی، تهران، سمت، ۱۳۹۱ ش.
- آسیب شناسی فهم حدیث، علی دلبری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
- ارشاد العقول الی مباحث الاصول، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، بی تا.
- الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، محمد بن حسن طوسی، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، یوسف بن عبد الله بن عبد البر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- اسد الغابة فی معرفة الصحابه، علی بن ابی الکرام بن اثیر جزری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- الاعتقادات، محمد بن علی بن الحسین بابویه (شیخ صدوق)، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة عليهم السلام، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- بحوث فی علم الاصول، محمد باقر صدر، محمد باقر، بیروت، الدار الاسلامیه، بی تا.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار قمی، طهران، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۶۲ ش.
- تاج العروس، محمد مرتضی زبیدی، بیروت، المكتبة الحیاء، بی تا.
- تاریخ الطبری، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالتراث، بی تا.
- تحریرات فی الأصول، مصطفی خمینی، قم، ناشر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
- تحلیلی از زندگانی سیاسی امام حسن علیه السلام، جعفر مرتضی العاملی، ترجمه: محمد سپهری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- تذکره الحفاظ، محمد بن احمد ذهبی، بی جا: مکتبه الحرم المکی، بی تا.
- ترجمه و شرح نهج البلاغه، علی نقی فیض الاسلام، بی جا، بی نا، بی تا.

تنقیح الاصول، روح الله خمینی، قم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.

تهذیب الأصول، روح الله خمینی، قم، دارالفکر، بی تا.
الجامع لاحکام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۰۵ق.
الحبل المتین، محمد بن حسین عاملی (شیخ بهایی) قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۸ق.
الخصال، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
الخلل فی الصلاة، روح الله خمینی، قم، بی نا، بی تا.
دراسات فی الاصول، محمد فاضل موحدی لنکرانی، قم، مرکز فقهی الاثمه الاطهار، بی تا.
درآمدی بر فرایند حدیث، علی حسن بگی، اراک، دانشگاه اراک، ۱۳۹۷ش.
الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد، ابوالقاسم خویی، قم، بی نا، بی تا.
روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران، سمت و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۴ش.
السنن الکبری، احمد بن الحسین بیهقی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
السنن، عبدالله بن بهرام دارمی، دمشق، مطبعة الاعتدال، بی تا.
السنن، محمد بن یزید بن ماجه قزوینی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
شرح الکافی، ملا محمد صالح مازندرانی، همراه با تعلیقات علامه شیخ ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ش.
شرح نهج البلاغه، عباس الموسوی، بیروت، دارالرسول الاکرم - دارالمحججه البیضاء، ۱۴۱۸ق.

شرح نهج البلاغه، عبد الحمید بن محمد ابن ابی الحدید، تهران، جهان، بی تا.
شرح نهج البلاغه، میثم بن علی بحرانی، قم، دارالحبیب، ۱۴۲۸ق.
صحیح مسلم بشرح الامام النووی، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

الطبقات الکبری، محمد بن سعد واقدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
علامه طباطبائی و حدیث، شادی نفیسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

غریب الحدیث، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

- الفائق فی غریب الحدیث، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- فرق الشیعہ، حسن بن موسی نوبختی، قم، انتشارات مکتبه الفقیه، ۱۳۸۸ش.
- فرهنگ فارسی عمید، حسن عمید، تهران، امیرکبیر ۱۳۷۹ش.
- فرهنگ فارسی، محمد معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
- فرهنگ لاروس، خلیل جر، ترجمه: سید حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ش.
- فی ظلال نهج البلاغه، محمد جواد مغنیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۹م.
- قاعده لاضرر و لا ضرار، علی سیستانی، قم، مکتبه آیت الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- کتاب البیع، روح الله خمینی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۷ق.
- کتاب الخمس، مرتضی حائری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
- کتاب الطهاره، روح الله خمینی، قم، مطبعه مهر، بی تا.
- کتاب الوافی، محمد محسن فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
- کیفیت تحلیل و نقد حدیث، ابراهیم ابراهیمی، اراک، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۹ش.
- اللهوف علی قتلی الطفوف (آهی سوزان بر مزار شهیدان)، علی بن موسی بن طاووس، مترجم: سید احمد فهری تهران، انتشارات جهان، ۱۳۶۴ش.
- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- المحصول فی علم الاصول، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، بی تا.
- مستند تحریر الوسيله، مصطفی خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ش.
- معانی الاخبار، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۱ش.
- مفاتیح الاصول، محمد مجاهد طباطبائی، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
- مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی بن شهر آشوب، قم، علامه، بی تا.
- المنجد فی اللغة، لويس معلوف، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۶۲ش.

نهاية الدراية، حسن صدر، بی‌جا، مشعر، بی‌تا.
نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
۱۳۸۰ ش.

نهج البلاغه، محمد بن الحسین رضی، قم، مؤسسه دارالهجرة، بی‌تا.
«واکاوی تأثیر باورهای کلامی بر فهم حدیث و آسیب‌های آن»، علی حسن بگی، مجله علوم
حدیث، ۱۳۹۶، شماره اول.

نقد خردگریز بودن «خدا» در نظریه «عقلانیت و معنویت» از منظر نهج البلاغه

حسن احسانی^۱
مهدی غلامعلی^۲
وحید سهرابی فر^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

چکیده

نظریه «عقلانیت و معنویت» با تقسیم امور به خردپذیر، خردستیز و خردگریز، وجود خدا را خردگریز دانسته است. در این بین، با توجه به این که در نهج البلاغه گزاره های متعدد توحیدی وجود داشت، سعی شد در برابر این سؤال که چه نقدی بر خردگریز بودن خدا از منظر نهج البلاغه وجود دارد؟ پاسخ آن با استفاده از روش تحلیلی - استنباطی با تأمل در گزاره های نهج البلاغه بررسی شود. نتایجی که از تحلیل به دست آمد، این است که از نگاه نهج البلاغه وجود خداوند، بدون شناخت ذات او، برای عقل قابل اثبات است و خردگریز بودن آن در نظریه به نظرمی رسد نشأت یافته از عدم تفکیک شناخت اجمالی و تفصیلی باشد؛ زیرا عدم توجه به این مهم باعث شده است که ملکیان آنچه را که نقطه قوت خداشناسی، مبنی بر فراتر بودن ذات خدا از درک عقل است، محل ضعف خداشناسی بپندارد.

کلیدواژه ها: شناخت خدا، نظریه «عقلانیت و معنویت»، امام علی (ع)، نهج البلاغه.

۱. مقدمه

استاد ملکیان بر آن است که دین سنتی در عصر کنونی کارایی خود را جهت کسب

۱. دکتری نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول) (Hassanerdim@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (mahdigh53@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (Vsohrarbifar@gmail.com).

آرامش و کاهش آلام انسان از دست داده است^۱ و برای پرکردن خلأ معنوی مدرنیته، معنویتی را در قالب «عقلانیت و معنویت» مطرح می‌کند؛ به طوری که وجود خدا را در آن، گزاره خردگریزی می‌داند که عقل نظری در نفی و اثبات آن کاملاً مساوی است و راه اثبات و انکار آن را به عقل عملی تعلیق می‌کند. این، در حالی است که چون در نهج البلاغه، جدای از گزاره‌های عقل عملی مبنی بر اثبات خدا، موارد متعددی هم درباره راه اثبات نظری خدا وجود دارد، مناسب دیده شد که از منظر نهج البلاغه در پی پاسخ به این سؤال باشیم که آیا وجود خداوند از منظر نهج البلاغه خردگیر است؟^۲

۱-۱. مفهوم‌شناسی عقلانیت در نظریه

ملکیان با تقسیم کردن عقلانیت به نظری و عملی، هریک را چنین تبیین می‌کند:
✓ عقلانیت نظری:

«وقتی مسأله‌ای این باشد که به چه گزاره‌هایی معتقد شویم و به چه گزاره‌هایی معتقد نشویم، با عقلانیت نظری سروکار داریم».
✓ عقلانیت عملی:

«وقتی مسأله این باشد که چه اعمالی انجام گیرد و چه اعمالی انجام نگیرد، حوزه آن، عقلانیت عملی می‌شود».^۳

آنگاه وی برای عقلانیت نظری، شش مؤلفه را می‌شمرد:

۱. مشی بر اساس عدم ارتکاب تناقض و مراعات قوانین منطق و قیاس؛
۲. مراعات قواعد ریاضیات؛
۳. پاسداشت حوزه معرفتی «حساب احتمالات» (که برزخ میان ریاضیات و علوم تجربی است)؛
۴. توجه به استقرا؛
۵. پذیرش بهترین تبیین؛^۴

۱. سنت و سکولاریسم، ص ۳۱۴.

۲. قابل ذکر است که نگاشته پیش رو نقد بر نظریه است، نه بر نظریه پرداز محترم.

۳. در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۵۱.

۴. یک تبیین لاقفل باید سه ویژگی داشته باشد تا بر رقبای خود راجح باشد: اول، این که تعداد پیش فرض‌های کمتری داشته باشد؛ دوم، این که انسان‌های بیشتری پیش فرض‌های آن تبیین را قبول داشته باشند؛ سوم، این که تبیین بتواند غیر از پدیده مورد بحث، پدیده‌های بیشتری را در برگیرد و در تبیین پدیده‌های دیگر هم کمابیش کمک کند (در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۵۷ - ۱۵۸).

۶. تکیه بر فهم خود و زندگی کردن و رفتار براساس فهم خود (که اگر افکار دیگران را بررأی خود ترجیح دهد، آن زندگی، غیراصیل می‌شود که اگر بیستانیالیست‌ها^۱ آن را عاریتی گفته‌اند).^۲

هم‌چنین در هنگام تحلیل عقلانیت گزاره‌های دینی، برای عقلانیت، شش قسم می‌شمارد؛ اما مواردی که ذکر می‌کند، در واقع اقسام عقلانیت نظری است که عبارت‌اند از:

۱. گزاره‌ای که بدیهی باشد یا با سیر استدلالی بتوان از بدیهیات استنتاج کرد؛
۲. عقیده‌ای که با همه یا اکثر عقاید آدمی سازگار باشد؛
۳. عقیده‌ای که به حکم احساس، عواطف، ایمان، تعبد و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل حاصل نشده باشد؛
۴. عقیده‌ای که آن را تحقیقات کافی - که منوط به رأی خود شخص صاحب عقیده است - تأیید کند؛
۵. عقیده‌ای که آن را تحقیقات کافی - که منوط به معیارهای شخص صاحب عقیده (معیارهای انفسی subjective) است - تأیید کند؛
۶. عقیده‌ای که آن را تحقیقات کافی - که منوط به معیارهای همگانی (یا آفاقی objective) است - تأیید کند.

البته پس از بیان این اقسام، خاطر نشان می‌کند که برای عقلانیت نظری تفسیرهای دیگری نیز بیان شده است.^۳

وی برای عقل عملی نیز سه مولفه برمی‌شمرد که عبارت‌اند از:

۱. انتخاب بهترین و ارزشمندترین هدف در زندگی به‌شکلی که مجموعه امکاناتی که صرف می‌شود، کم‌تر از عایدی باشد که از آن هدف به دست می‌آید. به گفته کانت، این مورد، یک نوع عقلانیت ارزشی است؛
۲. انتخاب وسیله‌هایی که انسان را زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب به هدف برسانند؛
۳. کاربرد گفتاری که از ابهام، ابهام، پیچیدگی، تطویل نامناسب و... خالی باشد^۴

۱. من به لحاظ روش و شیوه ورود و خروج در مباحث فلسفی کاملاً به فلسفه تحلیلی التزام دارم؛ اما بارها گفته‌ام که به لحاظ مفاد و محتوای فکر، یعنی معنویت در نظریه، با فلسفه اگزیستانس (Existentialism) خیلی قرابت دارم (دین، معنویت و روشنفکری دینی، ص ۹۰ - ۹۱).

۲. در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۱۵۸.

۳. راهی به رهایی، ص ۲۶۶ - ۲۶۸.

۴. در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۴.

قابل توجه است که صاحب نظریه، از میان این سه عقلانیت عملی، فقط از کارکرد دوم بهره می‌گیرد؛ چرا که به کارکرد اول نیاز نداشته و هیچ‌گاه هم درباره اثبات آن سخن نگفته است. کارکرد سوم هم با تعیین باورهای معنوی ارتباطی ندارد.^۱

۲-۱. ضرورت تحقیق

نظریه این که در عصر حاضر، فرق و مکاتب مختلف، به جهت نیاز مبرم انسان به بهداشت و تعالی روانی سعی دارند معنویت را برای این مهم ارائه دهند، این امر به سبب ارتباطات، بعضی از اندیشمندان جامعه ما را هم به تکاپو انداخت و نظریه‌ای مانند «عقلانیت و معنویت» را به وجود آورد؛ ولی از آن جهت که وجود خداوند در نظریه، خردگریز تلقی شده است، لازم دیده شد از منظر نهج البلاغه - که دارای گزاره‌های متعدد درباره امکان و عدم امکان خداشناسی است - موضوع خردپذیر بودن و خردگریز بودن - که کمتر به آن پرداخته شده است - مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

با این که پژوهش‌های متعددی در نقد نظریه انجام شده است، ولی پژوهشی که تا اندازه‌ای همسوبا این نگاشته، ولی نه از منظر نهج البلاغه، انجام شده، عبارت است از: «استدلال گرایی ناواقع گرایانه؛ نقد مبانی معرفت شناختی نظریه عقلانیت و معنویت»، از اکبریان و گل افشانی.

این مقاله نتایجی را که بر مبنای عقلانیت ناواقع‌گرا است، ناکارآمد می‌دانند؛ زیرا معتقد است مهم‌ترین عنصر نظریه، از نگاه نظریه پرداز، هدف آن، یعنی کاهش آلام بشر است؛ در حالی که نه تنها این هدف با عقلانیت ناواقع‌گرا حاصل نمی‌شود، بلکه سبب ورود خرافات به باورهای معنوی هم می‌شود.

لذا با توجه به این که محتوای پژوهش‌های انجام شده - که شیوه آن‌ها بیشتر با تکیه بر روش عقلی و فلسفی بوده است - به طور ویژه به مسأله خردگریز بودن خدا در نظریه التفاتی نداشته‌اند، نگاشته پیش رو بر آن شد که این موضوع را با رویکرد نقلی، البته با محتوا و تبیین عقلی از منظر نهج البلاغه، انجام دهد.

۲. تبیین خردگریز بودن خداوند در نظریه

صاحب نظریه با تقسیم امور به خردپذیر، خردستیز و خردگریز، گزاره‌ای مانند خدا و

۱. عقلانیت و معنویت در بوته نقد، ص ۲۳۷-۲۳۸.

قیامت را از دسته اخیر می‌داند که برای عقل نظری راه اثبات و نفی آن‌ها کاملاً مساوی هستند؛ به طوری که کمترین دلیل و قرینه‌ای که جنبه اثبات را برانکار و یا به عکس برتری دهد، وجود ندارد.^۱ لذا راه اثبات آن‌ها را به وسیله عقل عملی می‌داند^۲ تا هر فرد، در صورت فرض بر وجود خدا، اگر به بهداشت روانی دست یافت، قایل به وجود خدا شود^۳ و در صورتی که بهره‌ای از این فرض پیدا نکرد، می‌تواند آن را انکار کند.^۴ همچنین این باور موجب شده که وی ملتزم به موارد ذیل شود:

۱. ایمان به خدا و قیامت در خلأ معرفتی صورت می‌گیرد؛ به طوری که ایمان با علم جمع نمی‌شود؛ زیرا اگر به چیزی علم داشتیم، قهراً آن را می‌پذیریم و جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند؛ در حالی که ایمان باید در حال اختیار شکل بگیرد و این با معرفت نظری قابل جمع نیست.^۵

۲. انسان معنوی، نسبت به امور خردگریز، واقع‌گرا نیست.^۶ لذا به صدق و کذب واقعی آن‌ها نمی‌اندیشد. از همین حیث، فردی که به وسیله عقل عملی به اثبات خدا رسید، نه به این معنا است که معتقد باشد حتماً در واقع خدا وجود دارد، بلکه او فقط به این باور رسیده که فرض بر وجود خدا گذاشتن، آرامش‌بخش است؛ حتی اگر در واقع وجود نداشته باشد؛ همان‌طور که فردی که با صداقت و جدیت^۷ خدا را انکار کرد، ابایی ندارد از این که در واقع خدا وجود داشته است.

۳. تبیین خردپذیر بودن خداوند از منظر نهج البلاغه

همان‌طور که بیان شد، استاد ملک‌یان عقل نظری را ناتوان از ورود به اثبات یا انکار خدا می‌داند؛ در حالی که از منظر نهج البلاغه با توجه به این که سرآغاز دین، معرفت و شناخت

۱. «دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، ص ۵ - ۸. همچنین وی جبر و اختیار و اخلاقی بودن یا نبودن نظام اخلاقی جهان را راز و خردگریز می‌داند (همان‌جا).

۲. همان‌جا.

۳. همان‌جا.

۴. دین، معنویت و روشنفکری دینی، ص ۳۶.

۵. مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۳. لکن همان‌طور که در ادامه می‌آید، چون از نگاه قرآن و نهج البلاغه معرفت نظری، با اختیار در پذیرش یا انکار ایمان جمع می‌شود، این نگاشته در تعریف عقل نظری با صاحب نظریه اتحاد در اصطلاح دارد، ولی این را که رهاورد عقل نظری موجب سلب اختیار در قبول ایمان شود، صحیح نمی‌داند.

۶. «دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، ص ۵ - ۸.

۷. معنویت و روشنفکری دینی، ص ۳۵.

خدا است^۱ و تمام اصول و فروع دین بدون آن، بی ثمر می ماند.^۲ می توان گفت که یکی از ظرفیت های عقل نظری - که می تواند به معلوماتی از جمله خداشناسی دست یابد - راه شناخت آیه ای است؛ به این معنا که با دیدن آیات آفاقی و انفسی^۳ و فقرذاتی آن ها پی به وجود آفریدگار ببرد.^۴ تعلیلی که برای توانایی عقل، از این طریق برای شناخت خالق می توان بیان کرد، این است که:

شناخت خدا یک نوع شناختی نیست که مخصوص به خود باشد و شباهتی با شناخت های دیگر نداشته باشد؛ زیرا راه شناخت خدا با راه شناخت بسیاری از مسائل که در طبیعت می شناسیم، عیناً یکی است؛ به طوری که اگر راه خداشناسی را انکار کنیم، باید شمار زیادی از معلومات خود را بی ارزش بپنداریم.^۵

از همین حیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) در شگفت می شوند از کسی که این نشانه های خدانما^۶ را دیده و همچنان در وجود خداوند مردد مانده است؛^۷ با این که آشکارا او را در وجود آفریده ها و ساخته های شگفت آورش دیده است.^۸ در همین زمینه، قرآن از زبان پیامبران (علیهم السلام) نقل می فرماید که آن ها به صورت استفهام انکاری به امت های خویش بیان می داشتند:

آیا در وجود خداوند که آفریننده آسمان ها و زمین است شکی هست؟^۹

۱. «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۲. پیام امام، ج ۱، ص ۷۴.

۳. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَظْهَرَ مِنْ آثَارِ سُلْطَانِهِ، وَ جَلَالَ كِبَرِيَّائِهِ، مَا خَيَّرَ مُقَلَّ الْعُيُونِ مِنْ عَجَائِبِ قُدْرَتِهِ؛ سَتَائِشِ خَدَاوْنَدِي رَا كِه آثَارِ سُلْطَنَتِ وَ جَلَالِ وَ بَزْغِي خُود رَا أَشْكَارِ سَاخْت، بِه كُونِه اِي كِه دِيدْكَان رَا اَز شْكَفْتِي هَاي قُدْرَتَش حِيرَانِ سَاخْت (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵).

۴. «اغْتَرَفَ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ؛ اعْتِرَافَ نِيَاظْمَنْدِي خَلَايِقِ بِه اَيْن كِه خَدَاوْنَد بِا قُدْرَتَش آن هَا رَا بِر پاي دَارْد» (همان، خطبه ۹۱). اَيْن كَلَام بِه اَحْتِيَاَجِ هَر مُمْكِن الْوُجُود بِه مَوْثَر اَشَارِه دَارْد وَ اَز آن جَا كِه هَمِه مَوْجُودَاتِ غَيْرِ اَز خَدَايِ سَبْحَانِ مُمْكِن الْوُجُودِ هَسْتَنْد، نَمِي تَوَانَنْد اَز خَدَاوْنَدِ بِي نِيَاظ بَاشَنْد. لَذَا اِگَر خَدَاوْنَدِ نَبَاشْد، مَوْجُودَاتِ بَاقِي نَخَوَاحَنْد بُوْد. پَس خَدَاوْنَد اَز هَر چِيْزِي غَنِي اَسْت وَ هِيْج چِيْزِي هَمِ بِي نِيَاظ اَز خَدَا نِيَسْت. اَيْن اَز وَبِزْغِي هَاي خَدَاوْنَدِ وَ مَهْم تَرِيْن مَوْضُوعِي اَسْت كِه عَقْل هَا اُن رَا دَرَك مِي كَنْنَد (شرح ابن ابی الحديد، ج ۶، ص ۴۱۲).

۵. مسأله شناخت، ص ۱۴۷.

۶. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ؛ سَبَاسِ اُنْ خَدَايِ رَا كِه بِرَايِ خَلْقِ خُودِ دَر اَيِيْنِه اَفْرِيْنَشَشِ نَمُودَار بَاشْد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸).

۷. «عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ، وَ هُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ؛ دَر شْكَفْتَم اَز كُسي كِه دَر وَجُودِ خَدَا شَك مِي كَنْد، دَر حَالِي كِه اَفْرِيْدِه خَدَا رَا مِي بِيْنَد» (همان، حكمت ۱۲۶).

۸. شرح ابن ميثم، ج ۵، ص ۳۱۰.

۹. «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سورة ابراهيم، آيه ۱۰).

وضوح این دلالت بر وجود آفریدگار در سطحی قرار دارد که حتی مشرکین هم به آن اذعان داشتند.^۱ لذا به جهت وضوح دلالت نظام هستی بر وجود خالق، از سخن امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه می‌توان به این برداشت رسید که حتی اثبات خداوند امری بی‌معنا است؛ چرا که «چگونه می‌توان با چیزی که خود به خدا نیازمند است، بر بودن خدا استدلال کرد»؛^۲ در حالی که اگر تمام جان‌داران و همه مردم گرد آیند تا پشه‌ای را بیافرینند، بر آن قادر نتوانند بود. بنابراین، این نوع دلالت کاملاً برای عقل نظری قابل فهم است و همچون محاسبات اولیه ریاضی - که متیقن است - انسان را به اقرار به خالقیت خداوند وامی‌دارد.^۳ به همین دلیل، خداوند هم به صورت گسترده چنین نشانه‌هایی در زمین^۴ و انسان^۵ قرار داده که همه افراد، با علایق و سطح ادراک گوناگونی که دارند، بتوانند این نشانه‌ها را ببیند و به او رهنمون شوند؛ به طوری که وقتی فرد ایمانی مورد سؤال قرار بگیرد که چگونه پروردگارت را شناختی؟ بگوید: به آنچه که خودش را به من شناساند.^۶ در این بین، به نظر می‌رسد از همین شدت ظهور خداوند است که امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

به راستی، اگر پرده کنار رود، یقینم افزایش نیابد.^۷

البته شایسته توجه است که به جز اثبات اصل وجود خالق، امام (علیه السلام) جهت اثبات یکتایی خداوند^۸ به فرزند خویش می‌فرماید: بدان ای پسر من که اگر پروردگارت را شریکی بود، رسولان

۱. «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ و اگر از آنان بپرسی: چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟ قطعاً می‌گویند: خدا» (سوره لقمان، آیه ۲۵).

۲. «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه).

۳. تفاوت میزان چنین دلالتی را با علم ریاضی در این می‌توان یافت که به طور مثال، دو به علاوه دو که چهار می‌شود، داده آن علم بداهه است، ولی داده‌های براهین اثبات خداوند از روی آفرینش علم به آثار است.

۴. «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ؛ در زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی {بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا} است» (سوره ذاریات، آیه ۲۰).

۵. «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؛ و در وجود شما [نشانه‌هایی بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا است]. آیا نمی‌بینید (سوره ذاریات، آیه ۲۱).

۶. سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام): بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ؛ از امام علی (علیه السلام) سؤال شد: به چه چیزی صاحب اختیار خود را شناختی؟ فرمود: به آن چیزی که خود را به من شناساند (الکافی، ج ۱، ص ۸۶). لذا از این روایت استفاده شده که شناخت خدا، صنع صانع است، نه فعل مخلوق.

۷. «لو كُشِفَ الْغَطَاءُ مَا أزدَدْتُ» (ارشاد القلوب، ص ۲۱۲).

۸. زیرا لازم است خدایی که اثبات می‌شود، به صورت یکتا باشد تا خداپرستی از شرک دور بماند؛ چراکه مشرکین، خالقیت ←

او نیز نزد تو می آمدند و آثار ملک و سلطنت او را می دیدی.^۱

قابل ذکر است این ظرفیت عقل جهت خداشناسی در حدی است که فقط می تواند پی به اصل وجود خالق ببرد^۲ نه درک کنه عظمت پروردگار که راه براو مسدود است^۳ و خرد، خود در این صحنه بر ناتوانی اش معترف است. به همین علت می توان گفت: کمترین بی توجهی موجب خطا در شناخت خدا می شود.^۴ از همین حیث، اگر اشکال شود که:

اگر شناخت خدا چنان دقیق است - که حتی اشاره به خدا^۵ هم چون به خطا می انجامد قابل اشاره عقلانی هم نیست - پس معرفت خداوند تعطیل می شود و درهای شناخت به روی انسان بسته می گردد. چرا که هر وقت دست به سوی آن ذات پاک دراز می کنیم، به مخلوقی از مخلوقات فکر خود می رسیم و هر چه می خواهیم به او نزدیک شویم، از او دورتر خواهیم شد ... می گوئیم معرفت و شناخت، دو گونه است: معرفت اجمالی و معرفت تفصیلی. به تعبیری روشن تر، هنگامی که به جهان هستی و این همه شگفتی ها و موجودات بدیع، با آن ظرافت و در عین حال با عظمت می نگریم و یا حتی نگاهی به وجود خود می کنیم، اجمالا می فهمیم که خالق و

→ خداوند را قبول داشتند، ولی برای او شریک قایل بودند. لذا قرآن می فرماید: «وَلَيْسَ سَالَتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ اگر از آن ها بپرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ قطعاً می گویند: خدا» (سوره لقمان، آیه ۲۵).

۱. «إِغْلَمَ يَا بَنِيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِيَرْبِكَ شَرِيكٌ لَأَتَّكْتُكُ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتُ أَثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). این کلام یک برهان عقلی است که بر یگانگی صانع دلالت دارد؛ چراکه هر رسولی از خدای واحد آمده است (همه رسولان از خدای واحد آمده اند). پس اگر خدای دیگری بود، او هم پیامبران خود را می فرستاد (بهج الصباغة، ج ۱، ص ۳۷۹).

۲. «عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ، وَ هُوَ يُرَى خَلْقُ اللَّهِ؛ در شگفتم از کسی که در وجود خدا شک می کند، در حالی که آفریده خدا را می بیند (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۶). «بَلْ ظَهَرَ لِلْعُقُولِ بِمَا أَرَأْنَا مِنْ عِلَامَاتِ التَّوْبِيرِ الْمُتَقِنِ وَ الْقَضَاءِ الْمُتَّبِعِ؛ خدا با نشانه های تدبیر استوار، و خواسته های حکیمانه در خلق نظام احسن، در برابر غفلت ها، آشکارا جلوه کرده است (همان، خطبه ۱۸۲).

۳. «لَا يُدْرِكُ بَوْهَمٍ وَلَا يَقْدَرُ بِفَهْمٍ؛ خداوندی که ذات او را فکرها و عقل های ژرف اندیش نتوانند بشناسند، و با نیروی اندیشه اندازه ای برای او نتوانند تصوّر کنند (همان، خطبه ۱۸۲). نکته قابل توجه این که این گزاره مبنی بر ناتوانی عقل از ورود به کنه ذات خدا و گزاره قبل مبنی بر توان خرد بر اثبات خدا هر دو از یک خطبه است.

۴. «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ، وَمَنْ قَالَ: «كَيْفَ؟» فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ: «أَيِّنَ؟» فَقَدْ حَيَّزَهُ؛ هر کس وصفش کند، محدودش کرده و آن که محدودش کند، او را بر شمرده است و هر که بر شماردش، از لیتش را باطل کرده است. هر که بگوید که خدا چگونه است؟ خواسته که وصفش کند و هر که بگوید: خدا در کجاست؟ برای او مکانی قایل شده است (همان، خطبه ۱۵۲).

۵. «مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ؛ کسی که به خدا اشاره کند، او را محدود کرده است» (همان، خطبه ۱).

آفریدگار و مبدئی دارد. این، همان علم اجمالی است که آخرین مرحله قدرت شناخت انسان در باره خداست (منتهی هر چه به اسرار هستی آگاه‌تر شویم، به عظمت او آشنا تر و در مسیر معرفت اجمالی او قوی‌تر خواهیم شد)؛ اما هنگامی که از خود می‌پرسیم: او چیست؟ و چگونه است؟ و دست به سوی حقیقت ذات پاک او دراز می‌کنیم، چیزی جز حیرت و سرگردانی نصیبمان نمی‌شود و این است که می‌گوییم راه به سوی او کاملاً باز است و در عین حال، راه کاملاً بسته است.^۱

در همین زمینه در حدیث آمده است:

از تفکر در باره خدا بپرهیزید؛ ولی اگر خواستید، در عظمتش بیندیشید در عظمت خلقتش نظر کنید.^۲

لذا گفته‌اند:

نهایت سیر عقلی در خداشناسی، اثبات آفریدگار و بی‌همتا بودن او و حیرت در شناسایی اوست. و در این نوع سلوک، معرفتی از شخص و ذات آفریدگار به دست نمی‌آید. اما در این موقف سیر خداشناسی به پایان نمی‌رسد، بلکه معرفه الله به معنای حقیقی آن از طریق فطرت و قلب، از همین جا آغاز می‌شود.^۳

۴. نقد و تحلیل خردگریز بودن خداوند

حال، با توجه به آنچه از توان اثبات خدا توسط عقل نظری بیان شد، به دست آمد که رویکرد سلبی مبنی بر عدم توان عقل نظری جهت شناخت خالق نمی‌تواند مورد پذیرش باشد؛ چراکه وقتی امام می‌فرماید: «هستی خدا را پیشینه پیدایشی نیست؛ چنان که وجودش را سابقه عدمی، اوبی‌آن‌که درکنار چیزی باشد، با هر چیزی هست، و در عین دیگر بودن، از هیچ چیزی جدا نیست»؛^۴ یعنی عقل و ذهن به این مقدار از شناخت خداوند دارد که چنین بتواند او را توصیف کند.^۵

۱. پیام امام، ج ۱، ص ۸۲.

۲. عن ابی جعفر (ع): «إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرُ فِي اللَّهِ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ» (الکافی، ج ۱، ص ۹۳).

۳. معرفت فطری خدا، ص ۲۶.

۴. «كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ مُوجُودٍ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۵. ابن میثم ذیل کلام قبل (کائن لا عن حدث...) می‌گوید: اثبات این‌که خداوند مسبوق به عدم نیست، به این شکل است که اگر خداوند حادث باشد، ممکن خواهد بود و اگر ممکن باشد، نمی‌تواند واجب الوجود باشد. در نتیجه، اگر حادث باشد، واجب الوجود نیست؛ لکن او واجب الوجود است. پس حادث نیست. سپس وی می‌گوید: این استدلال طبق مقتضای ادله خداشناسی است (شرح ابن میثم، ج ۱، ص ۱۲۷).

براین پایه، نکته‌ای که برای ریشه‌یابی ایجاد نظریه مبنی بر خردگریز بودن خداوند می‌تواند قابل تأمل و امکان باشد، این است که چه بسا علت این که مبدع نظریه و کسانی که قبل از او در طول تاریخ قایل به این رویکرد سلبی شده‌اند، همان وجه دوم شناخت خدا (شناخت تفصیلی) باشد که از دیدگاه نهج البلاغه خارج از توان عقل بود. توضیح، آن‌که چون وی و امثال او به تفکیک شناخت اجمالی - که مقبول بود - و تفصیلی - که به وسیله وسوسه شیطانی و طبع حریص واقع می‌شود^۱ - التفات نکرده‌اند، قایل به ناتوانی عقل، برای اصل اثبات خداوند شده‌اند؛ چراکه اهمیت توجه به تفکیک این دو حیطه به شکلی است که به صورت متعارف، آن فردی هم که قایل به اثبات وجود خداوند از راه عقل است، هرگاه در کُنه وجود آفریدگار اندیشه کند، چون برایش جز ناتوانی^۲ و هلاکت^۳ حاصل دیگری به وجود نمی‌آورد، نزدیک باشد که با صاحب نظریه، هم عقیده شود و بگوید که عقل در نفی و اثبات خدا ساکت است؛ حتی چه بسا این تعمق در ذات نامتناهی موجب انکار هم بشود^۴، ولی آنگاه که از این عرصه شیطانی - که ترکش مورد ستایش قرار گرفته است^۵ -

۱. همان، ج ۲، ص ۳۳۰.

۲. «إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاءَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبٍ فِكْرُهَا مُكَيِّفًا، وَ لَا فِي رَوَايَاتٍ خَوَاطِرُهَا فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصَرِّفًا؛ همانا تو آن خدایی هستی که در خردها تو را نهایی نیست تا در جریان اندیشیدن آن‌ها دارای کیفیت باشی و در تأمل اندیشه‌ها، تو را پایانی نیست تا در نتیجه، محدود و متغیر باشی (نهج البلاغه، خطبه ۹۱).

۳. «وَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ؛ عظمت خداوند پاک را با عقل خویش اندازه مگیر، که در زمره هلاک شدگان خواهی شد (همان‌جا).

۴. امام در حکمت ذیل، یکی از اقسام کفر را تعمق و جستجوگری بیش از حد می‌دانند که با توجه به توضیحی که بیان شد، می‌توان از موارد تعمق باطل را اندیشه در ذات پروردگار دانست. بیانی که امام دارند، چنین است: «... الْكُفْرُ عَلَى أَزْوَاجٍ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَ الزَّيْغِ وَالتَّيَقَاقِ؛ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يَنْبِ إِلَى الْحَقِّ...؛ کفر را چهار پایه است: کنجکاوی بیهوده و خصومت کردن و انحراف از حق و دشمنی ورزیدن کسی که در کارها بیهوده کنجکاوی کند، به حق نرسد» (همان، حکمت ۳۱).

۵. «وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ، وَ لَا فِي شِعَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَأُتِمَّةَ الْهُدَى أَثَرُهُ، فِكُلِّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنْ افْتِحَامِ السُّدُودِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ، الْإِفْرَازُ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَخْجُوبِ، فَمَدَحَ اللَّهُ - تَعَالَى - اِعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثُ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا؛ و آنچه شیطان فرا گرفتنش را به تو تکلیف می‌کند، از اموری که در کتاب خدا بر تو واجب نشده و اثری از آن در سنت پیامبر و ائمه هدی نیامده است، علمش را به خداوند واگذار کن که این نهایت حق خدا بر توست. و بدان راسخان و استواران در علم، آن‌ها هستند که خداوند آنان را به خاطر اقرار اجمالی به تمام آنچه از آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند، از فرو رفتن در عمق اسرار نهانی بی‌نیاز ساخته و از این جهت که به عجز خویش در برابر آنچه از تفسیرش ناتوان‌اند، اعتراف دارند، خداوند آن‌ها را ستوده و ترک بحث و تعمق در آنچه پروردگار بر عهده آنان نگذاشته است را رسوخ در علم نامیده [و آنان را راسخان و ثابت قدمان در دانش خوانده است] (همان‌جا).

خارج شود^۱ و در شناخت اجمالی ورود کند، چنان نظام آفرینش و فقرذاتی آن، او را بی اختیار به وجود هستی بخش رهنمون کند^۲ که گویی او نبود که ناتوان از اثبات خدا بود؛ زیرا اصل وجود خدا را غیر از مقوله حقیقت خدا یافت.

به بیان دیگر، به حکم آن که «خوردن های عقل آن جاست که برق طمع جستن می کند»^۳ همان طور که طمع در امور مادی، مثل مال و مقام، شعاع عقل را می کاهد، هم چنین طمع در فهم، نسبت به امری که ورود به آن کنجکاوی افراطی محسوب می شود، باعث می شود عقل حریصی را از توان عادی خود، مبنی بر قبول اصل وجود خدا بکاهد^۴ و از سویی، فرد را در حیرت و هلاکت باقی گذارد.^۵

براین اساس، این عدم جداسازی باعث شده صاحب نظریه آنچه را که نقطه قوت خداشناسی است، نقطه ضعف آن بیندارد؛ زیرا اگر قرار باشد به وجودی به نام خدا ایمان بیاوریم، طبع چنین امری حکم می کند که شناخت تفصیلی او فراتر از عقل باشد تا شایسته ستایش شود؛ چرا که هرگاه موجودی، هر چند دارای درازای قدرت و کمال باشد، به محض

۱. زیرا هرگاه در این مرحله (تفصیلی) قدم بگذاریم و یک گام به پیش برویم دو گام به عقب برمی گردیم و به گفته آن شاعر نکته سنج:

کَلَّمَا قَدَّمْ فِکْرِي فِیک شَبِیرًا فَمِیلًا نَاکِصًا یَخْبِطُ فِی عَمِیَاءٍ لَا یُعْهِدُ سَبِیلًا.

هر زمان فکرم یک وجب به تونزدیک شود یک میل فرار می کند و به عقب برمی گردد، در تاریکی ها غرق می شود و راهی به جلو پیدا نمی کند. پیام امام، ج ۶، ص ۱۱۲.

۲. أَرَأَیْتُمْ مِنْ مَلَكُوتٍ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حُكْمَتِهِ وَ اغْتَرَفَ الْحَاجَّةُ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِأَصْطِرَارِ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ. از ملکوت قدرت خویش و شگفتی هایی که آثار حکمتش گویای آن است و اعتراف نیازمندی خلاق به اینکه خداوند با قدرتش آن ها را بر پای دارد به اندازه ای به ما نشان داده و برای ما جلوه گر ساخته که قاطعانه ما را به شناخت او راهنمایی می کند. نهج البلاغه، خطبه ۹۱. «علی معرفته» جار و مجرور و متعلق به «دلنا» است به این معنا که آنچه که ما را به معرفت خداوند راهنمایی می کند به ضرورت، دلیلی بر وجود او خواهد بود. شرح ابن میثم، ج ۲، ص ۳۳۸.

۳. اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹.

۴. افزون بر آن که تأثیر سستی در اقدام هم جدای از اثر طمع در فهم، خالی از اهمیت توجه نیست؛ چرا که وقتی بر اساس فهم عقل مبنی بر درک اصل خداوند، مشی صورت نگیرد، این باور اندک اندک به شک ختم می شود. از همین حیث، در رابطه با اقدام بعد از علم حضرت می فرمایند: «لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ یَقِینَکُمْ شُكًّا إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا وَإِذَا تَبَيَّنْتُمْ فَأَقْلِمُوا؛ علم خود را جهل و یقین خود را شک مپندارید. چون دانستید، عمل کنید و چون یقین کردید، پای پیش نهدید» (همان، حکمت ۲۷۴).

۵. زیرا طمع انسان را به جایگاه های هلاکت می برد، ولی از آن جا باز نمی گرداند (شرح ابن میثم، ج ۵، ص ۳۸۴).

۶. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي انْحَسَرَّتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ، وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ ... لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا؛ حمد خداوندی را که هر توصیفی، از رسیدن به کنه معرفتش بازماند و عظمت او عقل فضول را دست رد به سینه زند ... عقل ها را نرسد که برای او حدی معین کنند، تا او به چیزی تشبیه شده باشد (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵).

آن که در گنجایش درک عقل قرار بگیرد، چون دچار ضعف و محدودیت می شود، سرشت آدمی به آن گواهی می دهد که چنین وجودی نمی تواند خدای شایسته پرستش باشد. هم چنین این وجه از تصحیح را می توان درباره وجود جهان دیگر هم به کار برد که اصل اثبات عالم آخرت برای عقل گران نیست، ولی آنگاه که خواستار تفکر در چگونگی آن باشد، یارای اندیشه ندارد.

لذا حتی با در نظر داشتن این که جناب ملکین عقل ابزاری را - که جهت اثبات خداوند به کار می برد - به معنای درک فطری وجود خدا قابل فهم می داند^۱ و معتقد است:

طبع روانی آدم با وجود خدا بیشتر موجب مطلوب های رواناختی و آرامش می شود.^۲

ولی به جهت آن که این برداشت او با «راه عقل (نظری) و روش تعقل که تنها راه حل برای مسائل بنیادی است»^۳ قرین نشده است، باعث اعتقاد او بر ممکن دانستن انکار خداوند توسط هر انسان معنوی شده که نتوانسته است، بر فرض وجود خدا به تأمین بهداشت روانی، البته از روی «جدیت و صداقت» برسد؛^۴ اگر چه آنچه که می تواند این نقص را هم ترمیم کند، تأکید وی به هنگام انکار خداوند از روی جدیت و صداقت است؛ زیرا روشن است که از دید نهج البلاغه، در واقع، قابل مصداق نخواهد بود که انسان، بدون شائبه هواپرستی بتواند از روی صداقت بگوید که هیچ فایده ای از حیث تأمین بهداشت روانی بر وجود خدا نیافته است تا بخواهد صادقانه به انکار کردگار معتقد شود.

۱. استاد ملکین می گوید: این که گفته می شود دین امر فطری است؛ یعنی این که در واقع، انسان به لحاظ فطری چنان است که گزاره های وجود خدا و قیامت نسبت به گزاره های نقیض بهتر با او سازگاری دارد و بهداشت روانی او را بهتر تأمین می کند («سازگاری معنویت و مدرنیته»، ص ۴۵ - ۵۲).

۲. اعتقاد به این گزاره ها [ی خردگریز مثل خداوند بر اساس عقل عملی] نه تنها خلاف عقل نیست، بلکه عمل کردن خلاف این، خلاف مقتضای عقل است. درست است که دو شق موجود در پیش رو، از عقلانیت یکسانی برخوردار هستند، اما باید توجه کرد که انسان ها، گرچه هریک دارای دنیایی منحصر به فرد هستند، اما وجود ویژگی های مشترک جسمانی، ذهنی و روانی آن ها را نمی توان انکار کرد. با توجه به آمار و مشاهده زندگی انسان ها در طول اعصار می توان دید که این ویژگی های مشترک، او را بیشتر به سوی معنویت و معنوی بودن سوق می دهد، نه به سوی دیگر. به عبارتی دیگر، آدمی به گونه ای است که مطلوب های روان شناختی و آرامش در مقام عمل او با معنوی بودن، با وجود داشتن خداوند، با وجود زندگی پس از مرگ بیشتر برایش حاصل می آید («دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، ص ۵ - ۸).

۳. آموزش عقاید، ص ۳۸.

۴. از دید معنوی فرآیندها مهم هستند، نه فرآوردها. اگر شما با کمال صداقت و جدیت مشی کنید و برسید به این که «خدا وجود ندارد» از... دید یک انسان معنوی چون فرآیند، فرآیند کاملاً مطلوبی بوده [زیرا از روش تعبد و استدلال نظری دور بوده]، هیچ مشکلی ندارد (دین، معنویت و روشنفکری دینی، ص ۳۶).

البته قابل ذکر است دلیل دیگری که انسان متدین برای اعتقاد خود دارد و او را از تعبد بدون پشتوانه عقلی دور می‌کند، ایمان به جهت معجزه بودن قرآن است که با یک تحلیل عقلی همراه است؛^۱ چرا که «با این همه عنادی که دشمنان با قرآن داشتند، اگر توان تحدی با قرآن را دارا بودند، قهراً از راه آوردن به مثل آن به مبارزه برمی‌خواستند، ولی آنگاه که راه مقابله با آن را با سیوف می‌بینند، نه در مقاومت با حروف و شیوه دشمنی به وسیله سنان را انتخاب می‌کنند، نه معارضه با بیان را این عجز آنان بزرگ‌ترین حجت بر حقانیت قرآن مبنی بروحی بودن و خارج از توان بشری بودن آن می‌شود».^۲ و این خود می‌تواند در ترازوی از گویای این حقیقت باشد که بگوئیم خداوند سبحان در کتاب خویش بر بندگان تجلی کرد و آشکار شد، بی‌آن‌که او را ببینند.^۳

نکته دیگری که در این زمینه نباید از نظر دور داشت، این است که اعتقاد به ناتوانی عقل از ورود به امور خردگریز، صاحب نظریه را به این باور رسانده که ایمان در خلأ معرفتی معنا پیدا می‌کند؛^۴ به طوری‌که گویا اگر اثبات خدا با عقل نظری امری ممکن بود، جا برای ایمان

۱. چرا که اگر شناخت معجزه هم به برهان عقلی مستند نباشد و به صرف خرق عادت بسنده شود هیچ گونه اعتمادی به آن نیست زیرا گروه غیر متخصص که به موسای کلیم علیه السلام ایمان آوردند، چون در محور حس، حرکت می‌کردند نه در مدار عقل، همان طور که با مشاهده مار شدن عصا مؤمن شدند، به مجرد شنیدن بانگ گوساله مصنوعی، از دین موسی علیه السلام مرتد شدند و به سامری گرویدند (قرآن در قرآن، ص ۱۲۵).

۲. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۳. شکل منطقی این استدلال مبنی بر معجزه بودن قرآن چنین است: لو کان هذا الکتاب من عند غیر الله لامکن الاتیان بمثله، لکن التالی باطل فالمدقم مثله. یعنی اگر این کتاب، کلام الله نباشد، پس کلام بشری است و اگر بشری باشد، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید مثل آن را بیاورید؛ اگر شما توانستید مثل آن را بیاورید، بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید، معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که اثبات کننده ادعای نبوت و رسالت آورنده آن خواهد بود (قرآن در قرآن، ص ۱۲۸). افزون بر آن، این که تحدی خدای سبحان با اعجاز اخبار غیبی مؤکد شده است؛ زیرا تا کنون که قرن‌ها از زمان تحدی یاد شده می‌گذرد با همه مظاهرها و معاونت‌های کافران لدود و ملحدان عنود و منافقان لجوج، هیچ گونه نشانه کامیابی آنان در آوردن مثل قرآن یا مثل سوره‌ای از آن به چشم نمی‌خورد (همان، ص ۱۳۰).

۳. «فَتَجَلَّى لَهُمْ تَبَٰرُكُهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَٰوًى بِمَا آوَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷). اکنون در جواب این اشکال که چگونه از راه محتوای نقلی (قرآن) - که فعلی از افعال خداوند است - می‌توان بر اصل اثبات خداوند بهره برد؟ می‌گوییم: همان طور که گذشت، انسان مؤمن به صرف این‌که قرآن فرموده خداوند وجود دارد، ایمان به خدا ندارد تا ایمان به خدا بر اساس نقل باشد، بلکه ایمان او از روی این تحلیل است که این اثر عقلانی‌تری تواند از سوی بشر صادر شده باشد.

۴. لذا «ظن» در آیه «الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (سوره بقره، آیه ۴۶) را به معنای عدم ايقان می‌گیرد (مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۰)؛ در حالی که ظن در این جا به معنای یقین است (المیزان، ج ۱، ص ۱۵۳). و اگر به احتمال، به معنای گمان هم باشد، در واقع سرزنش به علمای یهود است که اگر ایمان شما حتی به درجه ظن و گمان برسد، باز باید احساس مسئولیت کنید و دست از تحریفات بردارید (تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۱۷).

باز نمی‌شد؛ چراکه معتقد است: «اگر قرار باشد ایمان را از فضایل دینی به حساب آوریم، باید امر اختیاری باشد. در این صورت، باید به گزاره‌ای تعلق گیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع اقامه نشده باشد».^۱ از همین حیث، «وقتی در دین گفته می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾^۲ و امر می‌شود که ایمان آورید، معلوم می‌شود که ایمان، امر اختیاری است؛ وگرنه متعلق امر قرار نمی‌گرفت».^۳ به همین دلیل، «اگر با برهان دقیق ریاضی اثبات کردم که مجموعه زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ درجه است، آیا شما می‌توانید به این مطلب معتقد نشوید؟».^۴

بر این اساس، معتقد می‌شود که ایمان، شناخت بردار نظری نیست؛ زیرا وقتی امری، مانند گزاره گفته شده ریاضی، معرفت پذیر شد، جا برای قبول و انکار نمی‌گذارد؛ حال، آن که فضیلت ایمان به آن است که شخص بتواند با اختیار، باور به گزاره‌ای مثل خدا را بپذیرد یا رد کند.

این، در حالی است که جدای از آن که ایمانی که در خلأ معرفتی و بدون پشتوانه عقل نظری شکل بگیرد، ایمان عمیقی نیست، وجه مانعة الجمع هم بین ایمان و علم نیست که ملکیان بخواهد از جمع ایمان (که باید اختیاری باشد) با علم دوری کند و مشکل ببیند که کسی علم داشته باشد، ولی ایمان نیاورد. دلیل بر این سخن، آن است که می‌دانیم «علم از ایمان جداست. ممکن است انسان به چیزی یقین داشته باشد، ولی ایمان قلبی - که عبارت است از تسلیم در برابر آن و به رسمیت شناختن در درون دل - نداشته باشد. به عبارت دیگر، علم همان آگاهی قطعی نسبت به چیزی است، ولی ممکن است جنبه سطحی داشته باشد و در عمق وجود انسان و روح او نفوذ نکند؛ اما هنگامی که در اعماق روح نفوذ کرد و به مرحله یقین و باور رسید و انسان بنای قلبی بر این گذاشت که آن را به رسمیت بشناسد، نام ایمان به خود می‌گیرد».^۵ به همین جهت، وقتی حضرت علی (ع) می‌فرماید: «کمال معرفت و شناخت خداوند، تصدیق به ذات پاک اوست»،^۶ این معرفت، اشاره به علم و آگاهی نسبت به خداوند دارد؛ ولی تصدیق اشاره به ایمان می‌شود.^۷ لذا از

۱. مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۴.

۲. ای کسانی که [به زبان] ایمان آوردید، [به حقیقت و از دل هم] ایمان بیاورید (سوره نساء، آیه ۱۳۶).

۳. مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۳.

۴. همان جا.

۵. پیام امام، ج ۱، ص ۷۵.

۶. «کمال معرفته التصدیق به» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۷. پیام امام، ج ۱، ص ۷۵. به عبارتی از این کلام بر می‌آید که ممکن است کسی معرفت به خداوند را داشته باشد، ولی ایمان به او را قبول نکند.

آیات «وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَنَّهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا»^۱ و «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ استنباط می‌شود که امکان جدایی ایمان از علم وجود دارد؛ «به این شکل که عقل نظری هیچ مانعی برای فهمیدن حق بودن چیزی ندارد؛ لیکن عقل عملی در اثرابتلای به شهوت یا غضب و مانند آن در باور کردن و ایمان آوردن به آن مشکل دارد»^۳ همان طور که شیطان با این که معرفت به پروردگار و حتی مقام حضرت آدم علیه السلام هم داشت، ولی از روی تعصب از امر خداوند مبنی بر سجده به آدم علیه السلام تخطی کرد.^۴

در پایان، با توجه به این که نظریه بر روی مسئله روان شناختی افراد توجه دارد^۵ و از طرفی، معتقد است: «به لحاظ معرفت شناختی نیز جهان منحصر در هر آنچه عقول آدمیان در می‌یابد، نیست و حقایقی در جهان وجود دارد که از طول و عرض عقل آدمیان بیرون می‌افتد».^۶ به نظر می‌رسد که برای فهم بهتر نظریه لازم است از این منظر مورد توجه لازم قرار بگیرد؛^۷ زیرا این دید روان شناختی جناب ملکیان باعث شده در موضوع استدلال‌گرایی

۱. و آن‌ها را در حالی که باطنشان به الهی بودن آن معجزات یقین، ستم‌کارانه و برتری‌جویانه انکار کردند (سوره نمل، آیه ۱۴).

۲. موسی گفت: مسلماً تومی دانی این معجزه‌ها را که بصیرت‌آور هستند، جز پروردگار آسمان‌ها و زمین نازل نکرده است (سوره اسراء، آیه ۱۰۲).

۳. حکمت عبادات، ص ۲۷۷.

۴. ملکیان به غیر از آیه ۱۳۶ نساء - که گذشت - هم چنین از آیه ۱۴ سوره نمل هم برداشت می‌کند که «ایمان چیزی فراتر از یک اعتقاد ذهنی صرف است و عملی ارادی اختیاری است که نیازمند التزام در عمل و تسلیم شدن است» («سازگاری معنویت و مدرنیته»، ص ۴۵ - ۵۲) که این سخن، صحیح است، ولی این که این ایمان اختیاری لازم است در خلأ معرفتی شکل بگیرد، از پیام آیات، خارج و حتی ناسازگار است؛ چرا که آیه سوره نساء هم که دستور به ایمان‌آوری می‌دهد، منظور این است که «کسانی که ایمان آورده‌اند، ایمان خود را در آینده هم مستدام بدارند و از آن روی برتابند» (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۵۸). از این رو در آیه ذیل، خداوند از افرادی یاد می‌کند که به قیامت (که از دید ملکیان، راز است و ایمان به آن با خلأ معرفتی همراه است) ایمان یقینی دارند: «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ»؛ کسانی که نماز برپا می‌دارند و زکات می‌پردازند و تنها ایشان‌اند که به آخرت یقین دارند (سوره نمل، آیه ۳).

۵. «ویژگی انسان معنوی این است که تفاوت‌ها را کاملاً هضم کرده و پذیرفته که خود با تمام انسان‌های دیگر متفاوت است و هر انسان دیگری هم با او متفاوت است. این مسئله را به هم لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ روان شناختی پذیرفته است» (دین، معنویت و روشن‌فکری دینی، ص ۶۵). همچنین در این موارد به موضوع روان شناختی پرداخته است (سنت و سکولاریسم، ص ۳۱۰).

۶. عقلانیت و معنویت پس از ده سال، در ۸۹/۲/۲۸ (3danet.ir).

۷. آنچه که «برای درک نظریه معنویت و راهیابی آن به حوزه عمل (مشکل‌گشایی عملی) باید مورد مذاقه و توجه قرار گیرد، توجه به عنصر روان شناختی و درونی در رویکرد معنوی آدمیان است که ملکیان در موارد متعددی به آن پرداخته است» («داوری در دیالکتیک عقلانیت و معنویت راه‌هایی یا راهایی از راه»، ص ۲۹۶ - ۳۱۰).

چنان موارد باورهای استدلالی را اندک شمار ببیند^۱ که سطح پذیرش او را نسبت به اعتقاداتی هم که در واقع مستدل هستند، تضعیف کرده باشد؛^۲ به ویژه آن که گزاره‌ای مثل خداوند و قیامت که هم از یک منظر از امور غیبی هستند و از طرفی دیگر، ضرورت تفکیک بین شناخت اصل وجود آن‌ها و شناخت تفصیلی آن‌ها را - که نشدنی بود - اقتضا داشت. از همین حیث بعید نیست که کلام ذیل حضرت را هم در پاسخ به حال چنین افراد سخت باور دانست که می‌فرمایند:

هر چه دنیایی است، شنیدنش بزرگ‌تر از دیدن اوست و هر چه آخرتی است، دیدنش بزرگ‌تر از شنیدن آن. پس شما را شنیدن از دیدن بسنده است و خبر دادن از آنچه در نهان است، شما را بس.^۳

با توجه به آنچه گذشت، می‌گوییم چه بسا در این زمینه باشد که بعضی از مشرکینی که افزون بر معجزه‌های ارائه شده، باز خواستار معجزه اقتراح‌ی بودند - به طوری که توقع نامه سرگشاده از خدا داشتند^۴ - با پاسخ منفی پیامبر ﷺ روبه رومی شدند؛^۵ زیرا دین برای

۱. استاد ملکیان این جملات را (با دید مقبولیت) از ویلیام جیمز به عنوان یک روان‌شناس و فیلسوف نقل می‌کند: «آرا و نظرات ما، همه ناشی از استدلال نیستند. ما انسان‌ها عقایدمان را از راه‌های مختلفی کسب کرده‌ایم. بخش عظیمی از آن‌ها متأثر از تلقین دوران کودکی است ... برای بخشی از عقایدمان هم استدلال داریم. این بخش کمترین عقاید ما را تشکیل می‌دهد» («انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، ص ۱۰۰۱ - ۱۰۱۱).

۲. زیرا اگر روحیه سخت باوری به حد افراط برسد ممکن است به تعصبی ختم می‌شود که قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ» و اگر پاره سنگی در حال سقوط از آسمان ببینند [فکر نمی‌کنند عذاب است، بلکه چنان برانکار حق اصرار دارند که] می‌گویند: ابری متراکم است! ﴿سوره طور، آیه ۴۴﴾.

۳. «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا سَمَاعُهُ أَغْظَمُ مِنْ عِيَانِهِ، وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ عِيَانُهُ أَغْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ، فَلْيَكْفِكُمْ مِنَ الْعِيَانِ السَّمَاعُ، وَمِنَ الْغَيْبِ الْخَبَرُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۴).

۴. «كُلُّ يَوْمٍ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ ضُحْفًا مُّنْشَرَةً؛ بَلَكه هر کدام از آنان توقع دارد نامه‌هایی سرگشاده [از سوی خدا] دریافت دارد!» (سوره مدثر، آیه ۵۲).

۵. البته در مواردی هم انجام معجزه به صورت درخواست مردم بوده است که به جهت اتمام حجت، درخواست مورد توجه قرار می‌گرفت؛ به طوری که حتی در مورد ذیل پیامبر ﷺ ایمان داشت که درخواست دهنده‌ها ایمان نمی‌آورند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: گروهی از قریش حضور پیامبر ﷺ شرفیاب شدند و عرض کردند: یا محمد ﷺ تو امر بزرگی را ادعا کرده‌ای که هیچ یک از پدران و بستگانت چنین ادعایی نکرده‌اند. اکنون ما دو مطلب از تو سؤال می‌کنیم. اگر پاسخ داری و درستی آن را به ما نمایاندی، درمی‌یابیم که تو پیغمبر و فرستاده خدایی و گرنه خواهیم دانست که ساحر و بسیار دروغ‌گو هستی. پیامبر خدا فرمود: مطلبتان چیست؟ گفتند: از خدا بخواه که این درخت از ریشه کنده شود و بیاید جلوی روی تو قرار گیرد. حضرت فرمود: خدا به هر چیزی تواناست. پس آیا اگر این کار را خدا انجام دهد، شما ایمان می‌آورید و شهادت به حق خواهید داد؟ پاسخ دادند: آری. پیامبر فرمود: هم اکنون خواسته شما را برمی‌آورم، اما می‌دانم که راه خیر را نمی‌پیمایید. در میان شما کسی هست که به چاه درخواهد افتاد و کسی است که لشکر ←

قبولاندن باورهایش معجزه ارائه می‌کند، اما نه به صورتی که «نمایشگاه معجزه»^۱ دایر کند.^۲

نتیجه

در پرتو ملاحظات به دست آمده می‌توان گفت: شناخت خدا - که در نظریه «عقلانیت و معنویت» خردگریز تلقی شده است - به نظر می‌آید که نشأت یافته از عدم تفکیک شناخت تفصیلی و اجمالی خداوند باشد که در احادیث بر این تفکیک تاکید شده بود؛ به طوری که این عدم جداسازی باعث شده وی آنچه را که نقطه قوت خداشناسی، مبنی بر نامحدود بودن و خارج از درک عقل بودن، نقطه ضعف خداشناسی پندارد. لذا شایسته است این رویکرد نظریه مورد توجه بیشتر ناقدان، به خصوص از جنبه روان‌شناختی - که خود بر آن تأکید داشته - قرار بگیرد.

کتابنامه

قرآن کریم

ارشاد القلوب، حسن بن محمد دیلمی، قم، شریف الرضی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.
آموزش عقائد، محمد تقی مصباح یزدی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ هفتم، ۱۳۸۱ ش.

→ جمع خواهد کرد. آن گاه فرمود: ای درخت، اگر ایمان به خدا و روز قیامت داری و می‌دانی که من پیامبر خدایم، به اذن خدا، از ریشه درآی و جلو روی من توقف کن. سوگند به خدایی که وی را به حق مبعوث فرموده است که آن درخت با ریشه‌های خود از زمین کنده شد و شروع به آمدن کرد؛ در حالی که زمزمه‌ای شدید و صدایی چون آواز برهم خوردن بال‌های پرنده با خود داشت و لرزان و بال‌زنان در مقابل آن حضرت ایستاد و بلندترین شاخه اش را روی سر پیامبر افکند و برخی دیگر از شاخه‌هایش را بر روی شانه من قرار داد که در جانب راست آن جناب ایستاده بودم. وقتی که آن مردم چنین دیدند، با گردن‌کشی و ناسپاسی گفتند: امر کن نیمی از آن این‌جا بیاید و نیم دیگرش بر جای خود بماند. پیغمبر خدا چنین دستور داد. پس نیمی از آن چنان شتابان آمد که با شگفت‌ترین روی آوردن و سخت‌ترین صدایش همراه، و نزدیک بود که به رسول خدا بچسبد. باز هم از روی ناسپاسی و ستیزه‌جویی گفتند: به این نیمه بگو که باز گردد و همچنان که بود، به نیمه خود بپیوندد. پس پیامبر آن را چنین امر کرد، آن نیز به جای خود برگشت. پس من گفتم: لا اله الا الله، یا رسول الله، من اول شخص ایمان آورنده به توهستم و نخستین اقرار کننده به این که آنچه را این درخت انجام داد، به امر خدای تعالی و به منظور بزرگداشت سخن تو و گواهی دادن به پیامبری توبود، اما آن جمعیت همگی یک صدا گفتند: چه ساحر بسیار دروغ‌گویی است که در سحر خود چابک است، آیا جزاین شخص کسی تو را در این امر تصدیق می‌کند؟ (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴).

۱. وحی و نبوت، ص ۶۰.

۲. چرا که حکمت ارائه معجزه طبق آیه ذیل برای هشدار دادن است. ﴿وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ ما معجزات را جز برای هشدار دادن به مردم نمی‌فرستیم ﴿(سوره اسراء، آیه ۵۹).

- بہج الصباغة فی شرح نہج البلاغة، محمد تقی شوشتری، تہران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
- البيان فی تفسیر القرآن، ابوالقاسم خوئی، تفلیس، مطبعة غیرت، ۱۳۲۶ ق.
- پیام امام امیرالمؤمنین (علیہ السلام): شرح تازہ و جامعی بر نہج البلاغة، ناصر مکارم، قم، مدرسہ الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۹۰ ش.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، قم، مؤسسہ نشر اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
- تسنیم، تفسیر قرآن کریم، عبد اللہ جوادی آملی، قم، اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
- تفسیر قرآن العظیم، اسماعیل بن عمرو بن کثیر، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۲ م.
- تفسیر نمونہ، ناصر مکارم و همکاران، تہران، دارالکتب الاسلامیہ، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۳ ش.
- حکمت عبادات، عبد اللہ جوادی آملی، قم، نشر اسراء، چاپ بیستم، ۱۳۹۳ ش.
- در رہگذار باد و نگهبان لاله، مصطفی ملکیان، تہران، نشر نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ش.
- دین، معنویت و روشنفکری دینی، مصطفی ملکیان، تہران، پایان، چاپ سوم، ۱۳۹۱ ش.
- راہی بہ رہایی، مصطفی ملکیان، تہران، نشر نگاه معاصر، چاپ ششم، ۱۳۹۶ ش.
- سنت و سکولاریسم، مصطفی ملکیان و جمعی از نویسندگان، تہران، مؤسسہ فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ ش.
- شرح نہج البلاغة، عبد الحمید بن ہبہ اللہ (ابن ابی الحدید)، قم: مکتبہ آیۃ اللہ العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۶۳ ش.
- شرح نہج البلاغة، کمال الدین میثم بن علی میثم البحرانی، بیروت، دارالثعلین، ۱۹۹۹ م.
- عقلانیت و معنویت در بوتہ نقد، سید محمد اکبریان، قم، پژوهشگاہ علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۸ ش.
- قرآن در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، عبد اللہ جوادی آملی، قم، نشر اسراء، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۳ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۹۰ م.
- مسأله شناخت، مرتضی مطہری، تہران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ش.

- مشتاقی و مهبجوری، مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ پنجم، ۱۳۹۴ ش.
- معرفت فطری خدا، رضا برنجکار، تهران، مؤسسه نبأ، ۱۳۷۴ ش.
- مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی، قم، سعید نوین، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- المیزان، محمد حسین طباطبایی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳ ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، قم، چاپ هشتم، ۱۴۳۴ ش.
- وحی و نبوت، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- «استدلال گرایي ناواقع گرایانه؛ نقد مبانی معرفت شناختی نظریه عقلانیت و معنویت»، سید محمد اکبریان - محسن باباپورگل افشانی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۳۹۶ ش، سال ۱۷، ش ۵۰، ص ۱۵۰-۱۳۵.
- «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، مصطفی ملکیان، آیین، شماره ۱۷ و ۱۸، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۰۰۱ - ۱۰۱۱.
- «داوری در دیالکتیک عقلانیت و معنویت راه رهایی یا رهایی از راه»، حمید علی اصغری، راهبرد، ۱۳۸۳ ش، شماره ۳۳، ۲۹۶-۳۱۰.
- «دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، مصطفی ملکیان، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۲، ۱۳۹۳ ش، ص ۵-۸.
- «سازگاری معنویت و مدرنیته»، مصطفی ملکیان، روزنامه شرق، ۸۵/۵/۲۵، ش ۸۳۵، ص ۴۵-۵۲.

گونه‌شناسی تحلیلی روایات جری

محمدهادی قهاری کرمانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

چکیده

در بسیاری از روایات، مفاد آیات قرآن بر مصداقی، تطبیق شده است. از این روایات تحت عنوان روایات جری نام برده می‌شود. از آن جا که مصداقی که آیات قرآن بر آن‌ها تطبیق شده است، انواع گوناگونی دارند، گونه‌شناسی روایات جری، اهمیت و ضرورت می‌یابد. سؤال اصلی این پژوهش آن است که روایات جری به چه گونه‌هایی قابل تقسیم‌اند؟ برای یافتن پاسخ سؤال مذکور، ابتدا روایات جری مورد مطالعه قرار گرفت و با روش توصیفی-تحلیلی مشخص شد که روایات جری به شش گونه قابل تقسیم هستند که عبارت‌اند از: یک. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول؛ دو. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان؛ سه. روایات بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول؛ چهار. روایات بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان؛ پنج. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در زمان نزول؛ شش. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در گذر زمان. کلیدواژه‌ها: جری، تطبیق، روایات جری، انواع جری و تطبیق.

مقدمه

از ویژگی‌های قرآن کریم جاودانه بودن آن است؛ زیرا سند کامل‌ترین ادیان آسمانی است که ناسخ تمام ادیان پیشین بوده و پاسخ‌گوی نیازهای بشریت در طول اعصار و قرون تا قیامت خواهد بود. معارف قرآن مختص به عصر، یا حال مخصوصی نیست. قرآن آنچه را

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان (ghahari@uk.ac.ir).

فضیلت می‌خواند، در همه ادوار بشری، فضیلت است و آنچه را ردیلت و ناپسند می‌شمرد، همیشه ناپسند و زشت است. همچنین آنچه از احکام عملی تشریع می‌کند، مخصوص عصر نزول و اشخاص آن عصر نیست، بلکه تشریعی است عمومی، جهانی و ابدی. بیانات قرآن عمومیت داشته و تعلیل‌های آن مطلق است؛ برای نمونه، مدح یا مذمتی که در حق جمعی از مؤمنان یا کافران وارد شده و معلل به وجود صفاتی خاص در آن‌ها است - در صورتی که همان صفات را در دیگران نیز می‌یابیم - نباید مخصوص همان افراد دانست. بنابراین، اگر در شأن نزول آیات، روایاتی آمده است که مثلاً می‌گوید آیه‌ای بعد از فلان جریان نازل شده، یا آیاتی درباره شخص یا واقعه‌ای خاص نازل شده است، نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه و آن شخص بدانیم؛ زیرا اگر این‌گونه فکر کنیم، باید بعد از انقضای آن واقعه یا مرگ آن شخص، حکم آیه قرآن نیز ساقط شود؛ حال، آن‌که حکم آیه، مطلق است.^۱ پس قرآن کتابی است که در غایب همانند حاضر، جاری است و بر حال و آینده، همانند گذشته، جاری و منطبق می‌شود. همه احکام، قوانین، اوصاف و ویژگی‌های آن فراتر از مرزهای مکانی و زمانی است. از این ویژگی قرآن کریم، در روایات، به «جری» تعبیر شده است.

در بسیاری از روایات، مفاد آیات قرآن بر مصادیق، تطبیق شده است. از این روایات تحت عنوان روایات جری نام برده می‌شود. از آن‌جا که مصادیقی که آیات قرآن بر آن‌ها تطبیق شده است، انواع گوناگونی دارند، گونه‌شناسی روایات جری اهمیت و ضرورت می‌یابد. سؤال اصلی این پژوهش آن است که روایات جری به چه گونه‌هایی قابل تقسیم‌اند؟ برای یافتن پاسخ سؤال مذکور، ابتدا روایات جری مورد مطالعه قرار گرفت و پس از تحلیل آن‌ها، گونه‌ها و انواع مختلف این روایات کشف گردید که در ادامه به شرح آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. پیشینه تحقیق

علامه مجلسی به جری و تطبیق اشاره نموده و چنین نگاشته است:

اگر آیه‌ای در باره قومی نازل شود، حکم آن آیه در مورد امثال آن قوم تا روز قیامت جریان دارد.^۲

فیض کاشانی نیز درباره جری و تطبیق می‌نویسد:

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۲؛ تسنیم، ج ۱، ص ۱۶۷.

۲. بحار الأنوار، ج ۲۴، ص ۳۴۵.

احکام خداوند ناظر به حقایق کلی و مقامات نوعی است، نه ویژگی‌های فردی و شخصی. بنابراین، در جایی که به قومی خطابی شود یا عملی به ایشان نسبت داده شود، از نظر علما و خردمندان، هر آن کس که مانند آن قوم و طینت و سرشت آنان باشد، داخل در آن خطاب و عمل باشد.^۱

علامه طباطبایی به عنوان احیاگر جری و تطبیق، به صورت گسترده از آن، در تفسیر المیزان استفاده نموده و با تکیه بر این قاعده، به تبیین آیات و روایات پرداخته و نیز با استناد به آن، به اشکالات مطرح شده پاسخ داده است.^۲

در مقاله «جری و تطبیق در المیزان»، به بررسی جری و تطبیق در تفسیر المیزان پرداخته شده است.^۳

در فصل چهارم کتاب روش‌های تأویل قرآن، به تفصیل، درباره جری و تطبیق قرآن بر اهل بیت (علیهم‌السلام) و مخالفانشان بحث شده است.^۴

مقاله «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق» درصدد است تا با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، قاعده یادشده را اثبات کند.^۵

در مقاله «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان (علیهم‌السلام)» کوشیده شده تا ابعاد مختلف این قاعده، بررسی گردیده و نمونه‌های به کارگیری آن در سیره معصومان (علیهم‌السلام) گزارش، تبویب و تحلیل شود.^۶

مقاله «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن» درصدد کشف انواع جری و تطبیق و نیز روش‌ها، مبانی و آسیب‌های این قاعده است.^۷

در مقاله «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن» به بیان شاخصه‌های روایات جری و تطبیق، اقسام روایات جری و بیان ارتباط آن‌ها با بطن، تأویل و تفسیر قرآن پرداخته شده است.^۸

۱. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۶.

۲. رک: علامه طباطبایی و حدیث، ص ۱۷۷-۲۲۱؛ رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۵۰۶-۵۲۳.

۳. رک: «جری و تطبیق در المیزان»، ص ۷۸-۹۶.

۴. رک: روش‌های تأویل قرآن، ص ۱۴۷-۲۰۴.

۵. رک: «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، ص ۵۱-۶۶.

۶. رک: «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان (علیهم‌السلام)»، ص ۳۱-۴۴.

۷. رک: «جری و تطبیق روش‌ها و مبانی آن»، ص ۷-۳۲.

۸. رک: «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، ص ۱۲۴-۱۴۱.

مقاله «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی» به استخراج مبانی قاعده مذکور از منظر علامه طباطبایی پرداخته است.^۱

مقاله «جری و تطبیق در احادیث امام رضا (ع)» به استخراج مواردی از قاعده جری و تطبیق در روایات نقل شده از امام رضا (ع) پرداخته است.^۲

مقاله «روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن» به دنبال بررسی مفهوم و مصداق منطقی و روش تنقیح مناط در قاعده جری و تطبیق است.^۳

مقاله «مبانی ادبی و زبان شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن» به استخراج مبانی این قاعده از جنبه ادبی و زبان شناختی پرداخته است.^۴

در مقاله «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن» به تحلیل نسبت منطقی قاعده جری و تطبیق با اشکال مختلف فهم قرآن، یعنی تفسیر، تأویل و باطن پرداخته شده است.^۵

در کتاب معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی، ضمن اشاره‌ای گذرا به اصول و مبانی جری و تطبیق از منظر علامه طباطبایی، معیارهای این قاعده از نگاه وی استخراج و نمونه‌های روایی هر معیار ارائه شده است.^۶

تفاوت مقاله حاضر با پژوهش‌های قبلی این است که در این تحقیق درصدد کشف گونه‌های روایات جری هستیم.

۲. معنای لغوی جری و تطبیق

جری به معنای روان شدن، جریان داشتن و حرکت منظم در طول زمان است. از این رو، این واژه برای حرکت کشتی، حرکت خورشید، وزیدن باد، دویدن اسب و روان شدن آب استفاده می‌شود.^۷

تطبیق از ریشه «طبق» به معنای قرار گرفتن دو چیز برهم و هم‌پوشانی کامل آن دو بر

۱. رک: «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، ص ۵-۲۶.

۲. رک: «جری و تطبیق در احادیث امام رضا (ع)»، ص ۱۸۵-۱۹۴.

۳. رک: «روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن»، ص ۴-۲۷.

۴. رک: «مبانی ادبی و زبان شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، ص ۵۷-۷۹.

۵. رک: «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، ص ۱۵۳-۱۷۵.

۶. رک: معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی، ص ۱-۱۷۲.

۷. رک: الصحاح، ج ۶، ص ۲۳۱۰؛ کتاب العین، ص ۱۷۴؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۹۴؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۴۰.

یکدیگر است.^۱

۳. معنای اصطلاحی جری و تطبیق

علامه طباطبایی، به عنوان احیاگر جری، در تعریف آن چنین نگاشته است:

مقصود از جری، این است که قرآن شریف از حیث انطباق بر مصادیق، وسعت داشته و به موارد نزول آیات اختصاص ندارد، بلکه در هر موردی که به لحاظ ملاک با مورد نزول متحد باشد، جاری می‌گردد؛ مانند مثلاًهایی که خاص موارد اولیه نیستند، بلکه در هر چیز که مناسبتش محفوظ باشد، جاری می‌شوند.^۲

وی ذیل آیه هفتم سوره آل عمران، صریحاً جری را تعیین مصداق آیه دانسته و می‌نویسد:

این که در روایت آمده قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد، هم تأویل و هم تنزیل را شامل می‌شود. در مرحله تنزیل، منطق بر همان اصطلاحی است که در اخبار با عنوان جری آمده که بر انطباق معنای کلام بر مصداق آن دلالت دارد؛ مانند انطباق آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^۳ بر همه مؤمنان متأخر از زمان نزول آیه که این خود، نوعی از انطباق است. و نوع دیگرش - که دقیق‌تر از آن است - انطباق آیات جهاد بر جهاد نفس، و انطباق آیات منافقان بر فاسقان از مؤمنین است. و نوع سوم آن - که باز از نوع دوم دقیق‌تر است - انطباق آیات منافقان و آیات مربوط به گنه‌کاران، بر اهل مراقبت و اهل ذکر و حضور قلب است، که اگر احیاناً در مراقبت و ذکر و حضورشان کوتاهی و یا سهل‌انگاری کنند، در حقیقت نوعی نفاق و گناه مرتکب شده‌اند. و نوع چهارم - که از همه انواع انطباق دقیق‌تر است - انطباق همان آیات منافقان و گنه‌کاران است بر اهل مراقبت و ذکر و حضور، در قصور ذاتی‌شان از ادای حق ربوبیت.^۴

دقت در مثال‌های فوق نشان می‌دهد که مراد علامه از مصداق، «ما ينطبق عليه المفهوم» است که هم شامل مصداق عینی خارجی و هم شامل مفاهیم فراگیری که مفاهیم دیگری را

۱. رک: المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۱۶ مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۰۴؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۷۷.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۷.

۳. سوره توبه، آیه ۱۲۰.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۷۲.

در برمی‌گیرد، می‌شود. همچنین هم‌نشینی تعبیر «من قبیل الجری» با تعبیری مانند «التطبیق» و «الانطباق» در تفسیر المیزان، نشان می‌دهد که از نظرایشان، جری عبارت است از تطبیق دادن آیه بر مصادیق آن.^۱

بنابراین، جری به معنای جریان داشتن قرآن است که از لوازم این جریان آن است که بر مصادیق جدیدی غیر از مورد و شأن نزول آیه، تطبیق می‌کند؛ خواه این مصادیق از مصادیق معنای ظاهری آیه باشند و یا از مصادیق معنای باطنی آن.

۴. انواع روایات جری

با عنایت به آنچه که گذشت، منظور از روایات جری، روایاتی هستند که در آن‌ها به بیان مصادیقی از آیه، غیر از مورد و شأن نزول آیه پرداخته شده است. این روایات به دو گونه کلی قابل تقسیم هستند: یک. روایات بیان‌کننده مصادیق معنای ظاهری آیه؛ دو. روایات بیان‌کننده مصادیق معنای باطنی آیه. هریک از دو گونه یادشده به انواع دیگری تقسیم می‌شود که در ادامه به ذکر آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۴. روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیه

روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیه به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: یک. روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیه در زمان نزول؛ دو. روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیه در گذر زمان. هریک از دو دسته یادشده به انواع دیگری قابل تقسیم است که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱-۱-۴. روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیه در زمان نزول

در این دسته از روایات، مصادیق معنای ظاهری آیات - که در زمان نزول وجود داشته‌اند - ذکر شده است. این روایات به دو دسته قابل تقسیم‌اند که به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۱-۱-۴. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه‌ها یا عباراتی به صورت مطلق یا عام آمده است که بر مصادیق متعددی قابل تطبیق هستند. در روایات متعددی که ذیل این‌گونه از آیات نقل شده، به بیان مصداق اطلاق یا عموم آیه پرداخته شده است. لازم به ذکر است که مصداق

۱. برای مشاهده فهرست این موارد در تفسیر المیزان؛ رک: «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبائی»، ص ۸-۹.

اطلاق یا عموم آیه با مصداق باطنی آیه متفاوت است؛ زیرا مصداق اطلاق یا عموم آیه در حقیقت از اطلاق یا عموم معنای ظاهری آیه، اتخاذ شده؛ اما مصداق باطنی آیه از معنای باطنی آیه استخراج شده است. همچنین مصداق اطلاق یا عموم آیه برای غیرمعصوم نیز قابل تشخیص است، اما تشخیص مصداق باطنی آیه فقط در اختیار معصوم است و اگر بر فرض، غیرمعصوم چنین مصادیقی را بیان کند، فاقد حجیت است.^۱ در ادامه به ذکر مواردی از این روایات می‌پردازیم.

یک. از امام صادق (ع) درباره آیه «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا»^۲ روایت شده که فرمود: مراد از معروف، قرض است.^۳

واژه «معروف» در آیه مذکور، مطلق بوده و هر کار نیکی را در برمی‌گیرد، اما در این روایت، بر مصداق قرض تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اطلاق آیه است.

دو. در ذیل آیه «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۴ روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود:

منظور از عبارت «شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ»، بنی‌الدَّار است که تنها دو نفر از این طایفه ایمان آوردند.^۵

عنوان «شَرَّ الدَّوَابِّ» مطلق است، ولی در روایت مذکور بر یک طایفه تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اطلاق آیه است.

سه. از امام علی (ع) درباره آیه «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^۶ روایت شده که فرمود: من آن مردی هستم که تسلیم رسول خدا (ص) است.^۷

۱. «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور براساس آن»، ص ۷۸.

۲. سوره نساء، آیه ۱۱۴.

۳. الکافی، ج ۴، ص ۳۴.

۴. سوره انفال، آیه ۲۲.

۵. رک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۸۱۸.

۶. سوره زمر، آیه ۲۹.

۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۷۷۵.

عبارت «رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ» در آیه مذکور، مطلق بوده، اما در روایت فوق بر امام علی علیه السلام تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اطلاق آیه است. چهار. در آیه «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا»^۱ و آیه «وَيُرِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا»^۲، عنوان «الباقیات الصالحات» آمده است. این عنوان عام و فراگیر است و شامل همه کارهای شایسته می‌شود. در روایات، مصادیق متعددی برای باقیات صالحات شمرده شده است؛ مانند: تسبیحات اربعه، نماز و مودّت اهل بیت علیهم السلام.^۳ روشن است که مصادیق مطرح شده در این روایات از مصادیق عموم آیات یادشده هستند. بنابراین، این روایات تطبیقی، بیان‌کننده مصادیق عموم آیه هستند.

پنج. درباره آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ»^۴، از امام علی علیه السلام روایت شده که فرمود:

منظور از «الَّذِينَ أَضَلَّانَا»، ابلیس و قابیل است.^۵

عبارت «الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ» در آیه مذکور، عام بوده، اما در روایت فوق بر ابلیس و قابیل تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق عموم آیه است.

۴-۱-۲. روایات بیان‌کننده مصداق اتم یا عموم آیه در زمان نزول

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه‌ها یا عباراتی به صورت مطلق یا عام آمده است که بر مصادیق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات متعددی که ذیل این‌گونه از آیات نقل شده، به بیان مصداق اتم و اکمل اطلاق یا عموم آیه پرداخته شده است. در ادامه به ذکر مواردی از این‌گونه روایات می‌پردازیم.

یک. از امام علی علیه السلام درباره آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۶ روایت شده که فرمود:

منظور از وسیله، من هستم.^۷

۱. سوره کهف، آیه ۴۶.

۲. سوره مریم، آیه ۷۶.

۳. رک: تفسیر نورالثقلین، ج ۳، ص ۲۶۴.

۴. سوره فضلت، آیه ۲۹.

۵. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۱۷.

۶. سوره مائده، آیه ۳۵.

۷. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۳، ص ۷۵.

واژه «الوسيله» در آیه یادشده، مطلق است؛ زیرا این واژه به معنای رساندن خود به چیزی با میل و رغبت است؛^۱ اما در روایت فوق بر امام علی علیه السلام تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق آیه است.

دو. از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام درباره آیه «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۲ روایت شده که منظور از «سَيِّئَةٍ» انکار امامت امیرمؤمنان علیه السلام است.^۳ واژه «سَيِّئَةٍ» در آیه یادشده، مطلق است و هر گناهی را در بر می‌گیرد؛ اما در روایت فوق بر انکار امامت امیرمؤمنان علیه السلام تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق آیه است.

سه. از امام باقر علیه السلام درباره آیه «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»^۴ روایت شده که منظور از عبارت: «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ»، آنچه است که درباره علی علیه السلام نازل شده است.^۵ عبارت «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» در آیه یادشده، مطلق است، اما در روایت فوق بر آیاتی که درباره امام علی علیه السلام نازل شده، تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق آیه است.

چهار. درباره آیه «وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»^۶ از ابن عباس چنین روایت شده است:

منظور از: «الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ، محمد صلی الله علیه و آله و سلم» و مراد از: صَدَّقَ بِهِ، علی بن ابی طالب علیه السلام است.^۷

از آن جا که عبارت «الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ» عام بوده، اما در روایت فوق بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اتم عموم آیه است.

پنج. از امام صادق علیه السلام درباره آیات «وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى»^۸ روایت شده که فرمود:

۱. رک: المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۷۱.

۲. سوره بقره، آیه ۸۱.

۳. رک: الکافی، ج ۱، ص ۴۲۹.

۴. سوره نساء، آیه ۱۶۶.

۵. رک: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۸۵.

۶. سوره زمر، آیه ۳۳.

۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۷۷۷.

۸. سوره لیل، آیه ۱۷-۱۹.

آیه «وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى» درباره رسول خدا ﷺ و هر کسی است از او پیروی کند و آیه «الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى» درباره امیر مؤمنان علی است؛ زیرا درباره آن حضرت در آیه دیگری فرموده است: «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ». آیه «وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى» درباره رسول خدا ﷺ است؛ زیرا هیچ کس به آن حضرت نعمتی نداده تا جزای آن را از او طلبکار باشد، بلکه نعمت، آن حضرت است که بر همه خلایق جاری است.^۱

آیات یادشده عام یا مطلق بوده، اما در روایت فوق بر پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام تطبیق شده است. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه است.

۲-۱-۴. روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیه در گذر زمان

در این دسته از روایات، مصادیق معنای ظاهری آیات - که در دوران پس از زمان نزول تحقق می‌یابند - ذکر شده است. این روایات به دو دسته قابل تقسیم‌اند که به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۲-۴. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان

منظور از مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، مصادیقی از معنای ظاهری آیه است که در دوران پس از نزول آیه محقق می‌شوند. به دیگر سخن، قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد و معنای مطلق یا عام آیاتش بر مصادیق جدید در گذر زمان تطبیق می‌یابد. در ادامه، چند نمونه از این روایات را ذکر می‌کنیم.

یک. از امام صادق علیه السلام درباره آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^۲ روایت شده که فرمود:

منظور کسی است که ایمان به قیام قائم علیه السلام داشته باشد و آن را حق بداند.^۳

واژه «الْغَيْبِ» در آیه مورد بحث، مطلق است، ولی در حدیث فوق بر قیام قائم علیه السلام - که مصداقی از غیب در گذر زمان است - تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۶۸۰.

۲. سوره بقره، آیه ۳.

۳. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۲۴.

دو. از رسول خدا ﷺ درباره آیه «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»^۱ روایت شده که:

منظور از «إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»، امام علی علیه السلام و شیعیانش است.^۲

واژه «إِخْوَانًا» در آیه مورد بحث، مطلق است و شیعیان علی علیه السلام از مصادیق اطلاق آن در گذر زمان محسوب می‌گردند. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

سه. ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا»^۳ از امام صادق علیه السلام روایت شده که:

این آیه درباره ابوذر، سلمان فارسی، مقداد و عمار یاسر نازل شده است.^۴

سوره کهف مکی است، ولی سلمان از جمله کسانی است که در مدینه به پیامبر ﷺ ایمان آوردند.^۵ عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» در آیه ۱۰۷ سوره کهف، عام است و واضح است که سلمان فارسی از مصادیق عموم آیه در گذر زمان محسوب می‌گردد. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

چهار. در روایت نبوی، آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۶ به کسانی که در آینده خواهند آمد و به اسلام و قرآن ایمان خواهند آورد، معنا شده است.^۷ عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ» در آیه یادشده، عام است، ولی در حدیث فوق بر کسانی که در آینده خواهند آمد و به اسلام و قرآن ایمان خواهند آورد، تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق

۱. سوره حجر، آیه ۴۷.

۲. رک: تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، ص ۲۵۳.

۳. سوره کهف، آیه ۱۰۷.

۴. رک: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۶.

۵. رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۴۰۲.

۶. سوره اعراف، آیه ۱۵۷.

۷. رک: البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۹۵.

عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

پنج. از امام صادق (ع) درباره آیه «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُنْفِرُوا إِنَّهُ لَا يُجِبُ الْمُشْرَفِينَ»^۱ سؤال شد. حضرت در پاسخ فرمود:

فلان بن فلان انصاری (و اسمش را برد) زراعتی داشت. وقتی حاصلش دست می‌آمد، همه را صدقه می‌داد و برای خود و عیالش چیزی باقی نمی‌گذاشت. خدای تعالی این عمل را اسراف خواند.^۲

علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد:

مراد امام (ع) این است که آیه شریفه بر عمل آن شخص منطبق است، نه این که آیه در شأن او نازل شده؛ زیرا آیه شریفه مکی است و در آن روز انصاری در میان نبود. بعید نیست آن انصاری - که امام (ع) اسم برده - ثابت بن قیس بن شماس باشد؛ چون طبری و دیگران نیز از ابن جریح نقل کرده‌اند که گفته است: آیه مورد بحث در باره ثابت بن قیس بن شماس نازل شده است ... داستان ثابت بن قیس نمی‌تواند شأن نزول آیه باشد چون او مردی است مدنی و آیه شریفه نزولش در مکه بوده است. آری، آیه عمل وی را از باب جری و انطباق در بر می‌گیرد.^۳

واژه «الْمُشْرَفِينَ» در آیه مورد بحث، عام است، ولی در حدیث فوق بر ثابت بن قیس بن شماس تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع بیان مصداق عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

۴-۲-۱. روایات بیان‌کننده مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه‌ها یا عباراتی به صورت مطلق یا عام آمده است که بر مصادیق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات متعددی که ذیل این‌گونه از آیات نقل شده است، به بیان مصداق اتمّ و اکمل اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان پرداخته شده است. در ادامه به ذکر مواردی از این گونه روایات می‌پردازیم.

یک. ذیل آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ»^۴ از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

۱. سوره انعام، آیه ۱۴۱.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۵.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۶۹.

۴. سوره نمل، آیه ۶۲.

این آیه درباره قائم از آل محمد علیهم السلام نازل شده است. به خدا سوگند که او همان مضطر است.^۱

واژه «الْمُضْطَرُّ» در آیه مورد بحث، مطلق است، ولی در حدیث فوق بر قائم علیه السلام تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

دو. از علی بن ابراهیم قمی درباره آیه «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرُ أَمَّا يُشْرِكُونَ»^۲ چنین روایت شده است:

منظور از آن‌ها خاندان محمد صلی الله علیه و آله است.^۳

عبارت «عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى» در آیه مورد بحث، مطلق است، ولی در حدیث فوق بر خاندان محمد صلی الله علیه و آله تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

سه. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که آن حضرت آیه «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»^۴ را به ائمه علیهم السلام معنا کرده است.^۵ عبارت «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» در آیه مورد بحث، عام است، ولی در حدیث فوق بر ائمه علیهم السلام تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

چهار. ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا يَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً»^۶ از امام صادق علیه السلام این گونه روایت شده است:

کسانی که کافر شدند و به خاندان محمد صلی الله علیه و آله ستم کردند، هرگز خدا آن‌ها را نخواهد بخشید، و آنان را به هیچ راهی هدایت نخواهد کرد.^۷

عبارت «الَّذِينَ ظَلَمُوا» در آیه مورد بحث، عام است، ولی در حدیث فوق بر ظالمان بر خاندان محمد صلی الله علیه و آله تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۲۹.

۲. سوره نمل، آیه ۵۹.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۲۹.

۴. سوره عنکبوت، آیه ۴۹.

۵. رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۱۴.

۶. سوره نساء، آیه ۱۶۸.

۷. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۵۹.

مصدق اتم عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

پنج. از امام صادق علیه السلام درباره آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^۱ روایت شده که فرمود: ما آن شافعان هستیم.^۲

عبارت «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ» در آیه مورد بحث، عام است، ولی در حدیث فوق بر ائمه علیهم السلام تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق اتم عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

۲-۴. روایات بیان‌کننده مصداق معنای باطنی آیه

مراد از مصداق باطنی آیات، امور خارجی و واقعیات عینی به لحاظ معنای باطنی آیات است. روایات بیان‌کننده مصداق معنای باطنی آیه به دو دسته تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از:

۱-۲-۴. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در زمان نزول

در این دسته از روایات، مصادیق باطنی آیات - که در زمان نزول وجود داشته‌اند - ذکر شده است. در این جا به ذکر نمونه‌هایی از این گونه از روایات می‌پردازیم. یک. ذیل آیه «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۳ روایاتی نقل شده که مراد از نور، امام علی علیه السلام است.^۴ با عنایت به این که معنای ظاهری «نور» در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، قرآن است، لذا امام علی علیه السلام مصداق باطنی آن محسوب می‌گردد. بنابراین، این روایات تطبیقی، بیان‌کننده مصداق باطنی آیه هستند. دو. در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»^۵ نقل شده که آن حضرت فرمود:

صراط مستقیم، امیر مؤمنان علیه السلام است.^۶

عبارت «صراط مستقیم» در آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» به معنای راه معنوی است و یک

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۵.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۵۷.

۴. رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۹۰.

۵. سوره حمد، آیه ۶.

۶. معانی الاخبار، ص ۳۲.

انسان نمی‌تواند به عنوان مصداق راه معنوی باشد؛ اما در روایت یادشده از یک انسان - یعنی امام علی (ع) - به عنوان مصداق صراط مستقیم نام برده شده است. لذا این مصداق از نوع مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق باطنی آیه است.

سه. ذیل آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^۱ روایاتی وارد شده که طبق برخی از آن‌ها، این آیه درباره کسانی است که ولایت امام علی (ع) را کتمان می‌کنند.^۲ از آیه یادشده، الغای خصوصیت شده و معنایی فراگیر از آن اتخاذ گردیده است. آن معنای فراگیر، این است که هرگاه فردی درصدد پنهان کردن حقیقتی برآید که خداوند، مستقیم یا غیرمستقیم آن را روشن‌گرو هدایت‌گربشر معرفی کرده است، مورد لعن خداوند و لعنت‌کنندگان خواهد بود.^۳ کسانی که ولایت امام علی (ع) را کتمان می‌کنند، از مصادیق این معنای فراگیر هستند که جزو مصادیق باطنی آیه محسوب می‌شوند. بنابراین، این روایات تطبیقی، بیان‌کننده مصداق باطنی آیه هستند.

چهار. درباره آیه ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۴ در روایت نقل شده که در یکی، منظور از فضل الله، پیامبر (ص) و مراد از رحمت، امیرمؤمنان (ع) است، و در دیگری، منظور از فضل الله، امیرمؤمنان (ع) و مراد از رحمت، پیامبر (ص) است.^۵ روشن است که در آیه مذکور، پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) مصداق باطنی فضل و رحمت خداوند محسوب می‌شوند. بنابراین، این روایات تطبیقی، بیان‌کننده مصداق باطنی آیه هستند.

پنج. از امام صادق (ع) درباره آیه ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^۶ روایت شده که فرمود:

مقصود از نحل، ما هستیم که خدا بدان وحی نموده، و مراد از ﴿النَّحْلُ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾، امر به ما است که از عرب برای خود، شیعه بگیریم. و منظور از «من

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۹.

۲. رک: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۷۱.

۳. رک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۶.

۴. سوره نساء، آیه ۸۳.

۵. رک: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۶۱.

۶. سوره نحل، آیه ۶۸.

الشجر»، این است که از عجم نیز شیعه بگیریم. و مقصود از ﴿وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾، آن است که از بردگان هم شیعه بگیریم. و مقصود از شرابی که از شکم زنبور بیرون می‌آید و دارای الوان مختلفی است، علمی است که از ما به سوی شما ترشح می‌شود.^۱

بدیهی است که موارد مذکور در این روایات از مصادیق باطنی آیه یادشده به شمار می‌روند. بنابراین، این روایت تطبیقی، بیان‌کننده مصداق باطنی آیه است.

۲-۲-۴. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیه در گذر زمان

در بسیاری از روایات به بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان پرداخته شده است. در ادامه به ذکر چند نمونه از این روایات می‌پردازیم.

یک. از امام باقر (ع) درباره آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۲ یا آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۳ سؤال شد که مراد از اهل الذکر کیست؟ حضرت فرمود:

مراد ما هستیم که مسئول و سائل هستیم و باید از ما پرسش شود.^۴

این در حالی است که مراد از اهل الذکر در آیات مذکور، اهل کتاب هستند؛ اما در این روایت از این آیات، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و معنای کلی و باطنی مراجعه جاهل به عالم و اهل خبره اتخاذ شده و سپس بر مصداق باطنی اهل خبره در گذر زمان، یعنی ائمه (ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

دو. از امام علی (ع) درباره آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۵ روایتی نقل شده که آن حضرت «مِشْكَاةً» را به پیامبر (ص) «مِصْبَاحُ» را به خودش، «زُجَاجَةُ الزُّجَاجَةُ»

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۸۷.

۲. سوره نحل، آیه ۴۳.

۳. سوره انبیاء، آیه ۷.

۴. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۶۸.

۵. سوره نور، آیه ۳۵.

را به امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام، «كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» را به امام سجاد علیه السلام، «شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ» را به امام باقر علیه السلام، «زَيْتُونَةٌ» را به امام صادق علیه السلام، «لَا شَرْفِيَّةَ» را به امام کاظم علیه السلام، «لَا غَرْبِيَّةَ» را به امام رضا علیه السلام، «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» را به امام جواد علیه السلام، «لَوْ لَمْ تَمَسْسُهُ نَارٌ» را به امام هادی علیه السلام، «نُورٌ عَلَى نُورٍ» را به امام عسکری علیه السلام و «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» را به امام مهدی علیه السلام معنا کرده است.^۱ روشن است که آنچه در این روایت مطرح شده است، همگی از مصادیق باطنی آیه در گذر زمان محسوب می‌گردند. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصادیق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

سه. از امام صادق علیه السلام درباره آیه «إِنْ نَشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَافُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»^۲ روایت شده که فرمود:

گردن‌های بنی‌امیه با آمدن صیحه‌ای آسمانی به نام صاحب‌الامر نرم و خاضع می‌شود.^۳

معنای ظاهری آیه مذکور درباره مشرکان مکه است؛ اما در حدیث فوق، بر بنی‌امیه - که از مصادیق باطنی آیه در گذر زمان هستند - تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصادیق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

چهار. از امام صادق علیه السلام درباره آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۴ روایت شده که فرمود:

اوصیا همان درهای خدای تعالی هستند که از آن‌ها به حضرت او توجه می‌شود. اگر آنان نبودند، خداوند تعالی شناخته نمی‌شد. خدا به وسیله آنان بر خلق خود اتمام حجت کرده است.^۵

در حدیث فوق، ابتدا از آیه یادشده، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و معنای کلی و باطنی انجام هرکاری از راه خودش استخراج گردیده و سپس بر مصادیق باطنی آن، یعنی ائمه علیهم السلام تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصادیق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۲.

۲. سوره شعراء، آیه ۴.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۲۹.

۴. سوره بقره، آیه ۱۸۹.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۳.

پنج. از امام باقر (ع) درباره آیه ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۱ روایت شده که فرمود:
منظور از سبیل، ما هستیم.^۲

واژه «سبیل» در آیه یادشده به معنای راه معنوی است و یک انسان نمی‌تواند به عنوان مصداق راه معنوی باشد؛ اما در روایت یادشده، از انسان‌هایی (ائمه (ع)) به عنوان مصداق سبیل نام برده شده است، لذا این مصداق از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌روند. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

نتیجه

از تحلیل روایات جری این نتیجه حاصل شد که این روایات دارای شش گونه متفاوت هستند. روایات جری به دو گونه کلی قابل تقسیم هستند که عبارت‌اند از: یک. روایات بیان‌کننده مصداق معنای ظاهری آیات؛ دو. روایات بیان‌کننده مصداق معنای باطنی آیات. گونه یکم به چهار نوع دیگر تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: یک. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول؛ دو. روایات بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول؛ سه. روایات بیان‌کننده مصداق اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان؛ چهار. روایات بیان‌کننده مصداق اتم اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان. گونه دوم به دو نوع دیگر تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: یک. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیات در زمان نزول؛ دو. روایات بیان‌کننده مصداق باطنی آیات در گذر زمان.

کتابنامه

قرآن کریم

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة (ع)، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.

البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، قم، مؤسسه بعثه، ۱۴۱۵ق.

۱. سوره انعام، آیه ۱۵۳.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۶۸.

- تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، على استرآبادی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۹ق.
- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
- تسنیم، عبدالله جوادی آملی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹ش.
- تفسير الصافي، محمد محسن فيض كاشاني، تهران، مكتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
- تفسير العياشي، محمد بن مسعود عياشي، تهران، مكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۸۰ق.
- تفسير القمي، علي بن ابراهيم قمي، قم، دارالكتاب، ۱۳۶۳ش.
- تفسير فرات الكوفي، فرات بن ابراهيم كوفي، تهران، مؤسسة الطبع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ق.
- تفسير نورالثقلين، عبدعلي بن جمعه عروسی حویزی، قم، مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۵ق.
- رابطه متقابل كتاب و سنت، علي نصیری، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۵ش.
- روش های تأویل قرآن، محمد کاظم شاکر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶ش.
- الصحيح، اسماعيل بن حماد جوهري، بيروت، دارالعلم، ۱۴۰۷ق.
- علامه طباطبائی و حدیث، شادی نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهیدی، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
- لسان العرب، محمد ابن منظور، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- مجمع البحرين، فخرالدين طريحي، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم، دارالكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
- معانی الاخبار، محمد بن علی صدوق، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبائی، علی هاشمی نسلجی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸ش.
- المفردات في غريب القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهانی، بيروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- مناقب آل ابي طالب (عليه السلام)، محمد بن علی بن شهر آشوب، قم، انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق.

- المیزان فی تفسیر القرآن، محمدحسین طباطبایی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان (علیهم‌السلام)»، محسن نورایی، مجله آموزه‌های قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش، شماره ۱۴.
- «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، محمدعلی رضایی اصفهانی، فصلنامه اندیشه دینی، زمستان ۱۳۸۶ش، شماره ۲۵.
- «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، مصطفی سلیمی زارع، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، بهار ۱۳۹۲ش، شماره ۷۳.
- «جری و تطبیق در احادیث امام رضا (علیه‌السلام)»، صغری لک‌زایی، وزهرا قاسم‌نژاد، مجله بینات، تابستان و پاییز ۱۳۹۴ش، شماره ۸۶ و ۸۷.
- «جری و تطبیق در المیزان»، علی نصیری، مجله علوم و معارف قرآنی، تابستان ۱۳۷۵ش، شماره ۲.
- «جری و تطبیق روش‌ها و مبانی آن»، یدالله یزدان‌پناه، مجله حکمت عرفانی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش، شماره ۴.
- «روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن»، محمدعلی رضایی کرمانی، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، پاییز ۱۳۹۵ش، شماره ۸۰.
- «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، هدیه مسعودی صدر، فصلنامه مطالعات قرآنی، تابستان ۱۳۹۷ش، شماره ۳۴.
- «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، محمدهادی قهاری کرمانی، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ش، شماره ۳.
- «مبانی ادبی و زبان‌شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، علی‌راد و ابوالحسن مؤمن‌نژاد، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، بهار ۱۳۹۶ش، شماره ۳۳.
- «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، شادی نفیسی، مجله قرآن‌شناخت، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ش، شماره ۱۲.