



حدیث علوم ۱۱۷

فصلنامه علمی
سال سی ام، شماره سوم
تابستان ۱۴۰۴

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 دانشکدهان فارابی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبدالکریم بی آزار 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 دانشکدهان 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 مهدوی راد
(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 منطقه ای
اطلاع رسانی 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 می شود.

فهرست مقالات

- تحلیل روایات بیانگر سختی و نفوذناپذیری مؤمن و نقش آن‌ها در الگوی افزایش مقاومت... ۲.....
 محبوبه ابراهیمی، عباس پسندیده، مهدی غلامعلی
- شناسنامه حدیث؛ اهداف و مؤلفه‌ها..... ۳۰.....
 هادی حجت احسان سرخه‌ای سید امیرعباس فضل‌ی
- دلالت «افتا به روایات راوی» بر وثاقت راوی نزد مفتی و شرایط این دلالت... ۵۴.....
 سیدعلی دلبری علی میرزائی قصبه
- ارزیابی تحلیلی متفردات عاشورایی خوارزمی در مقتل الحسین (ع)..... ۷۴.....
 محسن رفعت
- دو معضل در فرآیند بازسازی متون حدیثی؛ نمونه پژوهی بازسازی کتاب الغیبه نگاشته ابن سماعه (م ۲۶۳ق)..... ۱۰۶.....
 محمد علی موحدی
- تصحیح انتقادی و اصلاح خوانش بخش‌هایی از مناجات شعبانیه با محوریت نقل مفاتیح الجنان..... ۱۲۷.....
 محمد دهقانی فیروزآبادی
- کلان‌راهبرد کتمان در حدیث امامیه و مسئله نقض اصول همکاری زبانی..... ۱۵۱.....
 صفیه سادات آقایی، احمد کریمی

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، برحسب 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.
 ج) در ترجمه‌ها ارسال متن اصلی ضروری است.
۷. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۸. هزینه داوری و مسؤولیت مقالات برعهده نویسندگان است.

تحلیل روایات بیانگر سختی و نفوذناپذیری مؤمن و نقش آن‌ها در الگوی افزایش مقاومت
در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم

محبوبه ابراهیمی^۱
عباس پسندیده^۲
مهدی غلامعلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

چکیده

فشارهای اجتماعی ناسالم از جمله مسائل مبتلابه انسان هستند که بر اعتقادات، رفتارها و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی اثرگذارند. نحوه مواجهه با این فشارها در منابع دینی و روایات مورد توجه قرار گرفته است؛ یکی از آن‌ها روایات مربوط به سختی و نفوذناپذیری مؤمن است. هدف این پژوهش، بررسی فقه‌الحديثی این متون و تعیین نقش آن‌ها در الگوی مقاومت اخلاقی انسان در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم است. روش تحقیق شامل دو بخش است: فقه‌الحديث عام، به منظور فهم عمومی حدیث، و فقه‌الحديث پیشرفته، برای دستیابی به فهم جامع‌تر و مقصود اصلی معصوم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آفرینش انسان به گونه‌ای است که پایداری یا ناپایداری او بر دینداری، با ویژگی نفوذپذیری یا نفوذناپذیری شخصیتش ارتباط مستقیم دارد؛ به این معنا که اگر فرد از نظر شخصیتی نفوذپذیر، نرم و منعطف باشد، در برابر فشارها ناپایدار خواهد بود و اگر شخصیتی نفوذناپذیر و مقاوم داشته باشد، می‌تواند در برابر فشارها پایدار و استوار بماند. بنابراین، برای پایداری بر اعتقادات در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم، باید برویگی نفوذناپذیری شخصیت تأکید کرده و آن را تقویت نمود. **کلیدواژه‌ها:** فقه‌الحديث عمومی، فقه‌الحديث پیشرفته، فشارهای اجتماعی، نفوذناپذیری، مقاومت.

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (arefy313.1367@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه قرآن و حدیث (Pasandide@qhu.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه قرآن و حدیث (mahdigh53@gmail.com).

۱. بیان مسئله

یکی از موضوعات مهمی که برایمان، باور، افکار و در نتیجه بر اخلاق و رفتار تأثیر می‌گذارد و می‌تواند آن‌ها را در معرض تغییر قرار دهد، موضوع «فشارها» است. فشار زمانی ایجاد می‌شود که افراد جامعه برای رسیدن به اهداف خود اقداماتی انجام دهند، اما ابزار و وسایل لازم را برای نیل به اهداف نیابند یا با موانعی روبه‌رو شوند.^۱ منابع فشار انواع مختلفی دارند که یکی از اصلی‌ترین آن‌ها فشار اجتماعی^۲ است. فشار اجتماعی به این معناست که دیگران در تلاش‌اند تا به انحراف مختلف ما را وادار سازند به دلخواه آن‌ها فکر کنیم، احساس کنیم و رفتار نماییم.^۳ بنابراین، فشار اجتماعی می‌تواند فرد را وادار به رفتار غیراخلاقی کند. این‌رو، به عنوان منشأ انحرافات اخلاقی مورد توجه روان‌شناسان و جامعه‌شناسان قرار گرفته و نظریات متعددی درباره آن مطرح شده است.

به عنوان نمونه، رابرت مرتون،^۴ از دانشمندان حوزه جامعه‌شناسی، نظریه فشار اجتماعی را عرضه کرده و معتقد است این فشارها و تنش‌های زندگی اجتماعی، افراد را به سمت بزهکاری و انحرافات سوق می‌دهد. وی تلاش داشته است نشان دهد چگونه یک ساختار اجتماعی خاص بر اشخاص فشارهای ویژه‌ای وارد می‌کند و مانع می‌شود برخی اعضا از قواعد جامعه پیروی کنند.^۵ پس از او، آلبرت کوهن^۶ نظریه «خرده‌فرهنگ مجرمانه» را ارائه کرد و ناکامی در رسیدن به جایگاه والا در جامعه را عامل فشار دانست.^۷ نظریه کلووارد و اوهلین نیز به فراوانی فرصت‌های نابرابر و فرصت‌های مجرمانه بر اثر فشارهای اجتماعی اشاره می‌کند.^۸ صاحبان این نظریه، دو استاد جامعه‌شناسی دانشگاه شیکاگو، «ریشارد کلووارد» و «لوید اوهلین» هستند.

در رویکرد روان‌شناختی، روان‌شناسان متعددی از زاویه‌ای دیگر به موضوع پرداخته و در

۱. اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی، ص ۴۸.

2. Social Pressure

۳. روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، ص ۳۶۴.

4. R. Merton

۵. تحلیل و ارزیابی نظریه فشار بر اساس آموزه‌های اسلامی، ص ۳۲.

6. A. Kohe

۷. جامعه‌شناسی آسیب‌های اجتماعی، ص ۴۴.

۸. جامعه‌شناسی جنایی، ص ۲۱۷.

زمینه تأثیر گروه‌های مرجع بر شکل‌گیری نگرش‌ها و رفتارهای فرد نظریه‌پردازی کرده‌اند. لئون فستینگر^۱ مهم‌ترین نظریه‌پردازی است که در حوزه روان‌شناسی به این موضوع پرداخته و معتقد است فشار برای هم‌شکلی در گروه، به تغییر ایده‌ها و عملکردهای اعضا منجر می‌شود.^۲

فشارهای اجتماعی دارای جنبه‌های مثبت و منفی هستند که نوع نخست، یعنی فشارهای منفی، موضوع بحث این مقاله است. فشارهای منفی و ناسالم شامل فشارهایی است که با مبانی و هنجارهای اجتماعی سازگاری ندارند و تغییرات ناسالمی را در باور، افکار و رفتار فرد ایجاد می‌کنند.

مسئله اصلی در رویکرد روان‌شناختی، نوع تأثیر این فشارهای اجتماعی است که به سه شکل آشکار می‌شود و بر تصمیم‌گیری‌های اخلاقی اثر می‌گذارد:

۱. همنوایی (هم‌رنگی): تغییر در رفتارها یا باورهای فرد در نتیجه فشار غیرمستقیم افراد گروه یا جامعه.

۲. متابعت (اجابت): تغییری که در رفتار فرد به وسیله درخواست مستقیم دیگران ایجاد می‌شود.

۳. اطاعت از مراجع قدرت: نوعی نفوذ اجتماعی که در آن فرد از دستورهای دیگران پیروی می‌کند.^۳

گاهی این مراحل طی نمی‌شود و فرد به جای هم‌رنگی، متابعت و اطاعت، به مقاومت در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم می‌پردازد.

مسلم است که فرهنگ اسلامی، با تأکید فراوان بر تعقل و تفکر، هرگونه همنوایی و متابعت کورکورانه در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم را نمی‌پذیرد و بر پایداری در دینداری و مقاومت در برابر فشارها تأکید دارد. این مسئله در آیات و روایات متعددی ذکر شده است.^۴ به عنوان نمونه، در موثق‌ای از امام باقر (ع) آن حضرت، مؤمن را سخت‌تراز کوه

۱. L. Festner

۲. روان‌شناسی اجتماعی، ص ۱۵۰.

۳. روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، ص ۳۶۴-۳۷۶.

۴. به عنوان نمونه: آیه ۱۰۰ سوره مائده: ﴿فَلَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ و آیه ۵۴ سوره مائده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾.

معرفی کرده و می‌فرمایند:

المؤمن أضلَب من الجبل، الجبل يُسْتَقَلُّ منه، والمؤمن لا يُسْتَقَلُّ من دینه شیء؛^۱

مؤمن از کوه سخت‌تر است؛ از کوه کاسته می‌شود، اما از دین مؤمن چیزی کاسته نمی‌گردد.

در این پژوهش تلاش خواهد شد تا ضمن بررسی این دسته از روایات، نقش آن‌ها در الگوی مقاومت در برابر فشارهای ناسالم مشخص شود. پرسش‌هایی که در اینجا مطرح می‌گردد عبارت‌اند از: نخست، انواع نقل‌های این حدیث چیست؟ دوم، اعتبار هر یک از این نقل‌ها از حیث سند و منبع تا چه اندازه است؟ سوم، مفهوم این روایات چیست؟ و مهم‌تر از همه، چه ایده علمی برای الگوپردازی یا نظریه‌پردازی می‌توان از این روایات استخراج کرد؟

۱-۱. پیشینه

موضوع فشار اجتماعی، هم‌رنگی، تغییرنگرش و مقاومت در کتاب‌های متعدد جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است. در اکثر این آثار، موضوعات هماهنگی با اکثریت، هم‌رنگی و شبیه شدن به جماعت شرح داده شده و به مقاومت در برابر تلاش‌های متقاعدسازی، به عنوان نوعی واکنش در برابر فشارها، پرداخته شده است.^۲ در برخی آثار داخلی نیز، مؤلفان از منظر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به این موضوع توجه کرده‌اند.^۳

همچنین، بحث مقاومت در برابر تغییر و هم‌رنگی در پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز مورد توجه قرار گرفته است. در برخی پایان‌نامه‌های دانشجویی، عوامل شخصیتی مقاومت رفتاری در

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) (الكافي، ج ۳، ص ۶۱۲). این روایت از روایت‌های معتبر کتاب الکافی است که تمام راویان آن ثقة و معتد هستند، ولی از آنجا که تمام راویان امامی مذهب هستند و تنها ابن بکیر - عبد الله بن بکیر بن اعین - فردی ثقة و از صحاب اجماع است و لکن فطحی مذهب است، سند این روایت «موثق» است.

۲. به عنوان نمونه می‌توان به این آثار اشاره نمود: روان‌شناسی اجتماعی، نوشته آرونسون و یلسون، ترجمه حسین شکرکن؛ روان‌شناسی اجتماعی، نوشته رابرت، بارون ترجمه یوسف کریمی؛ روان‌شناسی اجتماعی، نوشته ژان استوتزل ترجمه علی محمد کاردان و زمینه روان‌شناسی، اثر هیلگارد که یکی از پرطرفدارترین کتاب‌های روان‌شناسی است.

۳. جامعه‌شناسی آسیب‌های اجتماعی، اثر صدیق سروستانی و روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، اثر مسعود آذربایجانی و دیگران از این نوع هستند.

برابر تغییر شناسایی و بررسی شده است؛^۱ برخی دیگر به مطالعه پدیدارشناختی موضوع پرداخته و رابطه دینداری با مقاومت را در گروهی خاص مورد بررسی قرار داده‌اند.^۲

برخی پژوهشگران نیز در مقالات خود به این موضوع توجه کرده و تلاش کرده‌اند تا در پاسخ به نیازمندی‌های اجتماعی و مقابله با تفکر غرب، معنای مقاومت را از دیدگاه اسلام بررسی کنند.^۳ همچنین، سعی داشته‌اند الگوی مقاومتی قوم بنی اسرائیل را تبیین و تحلیل نمایند تا بتوان از این بستر الگویی اسلامی استخراج کرد؛ هرچند این پژوهش‌ها اندک بوده و تنها بر مؤلفه صبر متمرکز شده‌اند.^۴

اما چنان‌که اشاره شد، در منابع دینی، آیات و روایات متعددی در زمینه مقاومت اخلاقی دیده می‌شود و می‌توان مؤلفه‌های بیشتری را از این گنجینه‌های بی‌نظیر استخراج کرد. یکی از این روایات مشهور، روایت «المؤمن اصلب من الجبل» است که پیش‌تر خانم فاطمه عبدلی در مقاله‌ای به بررسی و تبیین عوامل صلابت مؤمن بر مبنای این روایت پرداخته و در نهایت، قدرت صلابت را عامل حفظ دین و نگه داشتن ایمان فرد معرفی کرده است.

از آنجا که برای رسیدن به الگوی اخلاقی مقاومت و تاب‌آوری در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم، نیاز به تحلیل و بررسی فقه‌الحديثی عمومی و پیشرفته این نوع روایات است تا ضمن دستیابی به قانون پایه در این زمینه، مؤلفه‌های مؤثر در طراحی الگوی نهایی مشخص شود، ضرورت مقاله پیش‌رو نمایان می‌گردد.

پژوهش حاضر، با رویکردی متفاوت و تمرکز بر نفوذپذیری مؤمن که از روایت استنباط شده است، این موضوع را در علوم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز بررسی می‌کند و نهایتاً برخی روایات به ظاهر مخالف را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهد. در نتیجه، تکلیف فرد در موقعیت تهدید ایمان و موقعیت بلا و سختی از یکدیگر تفکیک و متمایز می‌شود.

۲-۱. روش و مراحل

در این مقاله، برای دستیابی به مقصود معصوم عليه السلام، از دو روش بهره‌گیری شده است: روش نخست: فقه‌الحديث عمومی که به منظور فهم عمومی حدیث انجام می‌شود. در

۱. «شناسایی عوامل شخصیتی مقاومت رفتاری در برابر تغییر»، سجاد تمدن.

۲. به عنوان نمونه: «بررسی رابطه بین باورهای مذهبی با تاب‌آوری و امید به زندگی در زنان سرپرست»، فاطمه ابراهیم نیا.

۳. به عنوان مثال: «بررسی مفهوم مقاومت با رویکرد اجتماعی در آیات قرآن»، اصغر زاهدی تیر.

۴. «بررسی الگوی مقاومت بنی اسرائیل در فرآیند نهادینه‌سازی گفتمان صبر در جامعه اسلامی»، محمدتقی احمدی پور.

این روش، فهم آموزه‌ها و معنا و مقصود آشکار معصوم علیه السلام مدنظر بوده و به این منظور از سه کتاب در زمینه فهم عمومی حدیث بهره‌گیری شده است:

- روش فهم حدیث اثر عبدالهادی مسعودی،

- روش فهم عمومی متون دینی اثر عباس پسندیده،

- منطق فهم حدیث اثر سید کاظم طباطبایی.

روش دوم: فقه الحدیث پیشرفته که به منظور فهم پیشرفته حدیث انجام می‌شود. در این روش، حرکت از آموزه‌ها برای رسیدن به گزاره‌ها و فهم قوانین و سنن پایه حدیث انجام شده و براساس مقاله آقای عباس پسندیده پیاده‌سازی شده است.^۱

مراحل پژوهش شامل دو بخش بوده است. در مرحله نخست، با روش فقه الحدیث عمومی، گردآوری خانواده حدیث، اعتبارسنجی نقل‌ها، بررسی محتوای متون و شباهت‌ها و تفاوت‌ها، و نیز تحلیل متن از طریق فهم مفردات، فهم ترکیبات و گردآوری و تحلیل قرینه‌ها انجام شد.

در مرحله دوم، با روش فقه الحدیث پیشرفته، ساختارشناسی محتوایی حدیث، مسئله‌شناسی حدیث، مؤلفه‌شناسی، مبناشناسی مؤلفه‌ها و در نهایت کشف قانون پایه، به ترتیب انجام شد.

شایان ذکر است که فقه الحدیث پیشرفته بر یافته‌های مرحله اول، یعنی فقه الحدیث عمومی، استوار بوده و فرآیند حدیث پژوهی را به کشف حقایق نهانی و در نهایت تولید گزاره‌های علمی می‌رساند.

۲. یافته‌ها

چنان‌که ذکر شد، یافته‌های پژوهش در دو مرحله به دست آمده‌اند که در ادامه به ترتیب، ابتدا به مراحل فقه الحدیث عمومی و سپس فقه الحدیث پیشرفته پرداخته خواهد شد:

۱-۲. بررسی فقه الحدیث عمومی

در این مرحله سعی شده است تا با بررسی مرحله‌ای، فهم عمومی روایات حاصل شود:

۱. «نسل دوم حدیث پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، عباس پسندیده.

۱-۱-۲. خانواده حدیث

پیش از هر چیز، گردآوری نقل‌های مختلف یا خانواده حدیث لازم و ضروری است. مجموعه روایات نقل شده با سه نقل کلی «اصلب»، «اعز» و «اشد» نام‌گذاری شده و در ادامه به بررسی هریک از آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱-۱-۲-۱. نقل‌های «اصلب»

در برخی منابع، برای بیان سختی و استحکام مؤمنین، واژه «اصلب» به کار رفته و در سه تعبیر کلی قابل گزارش است.

مرحوم کلینی در جلد سوم کتاب «الکافی»، در باب مؤمن و صفات و علائم او نقل کرده است:

مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «الْمُؤْمِنُ أَصْلَبُ مِنَ الْجَبَلِ، الْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ».^۱

بحار الانوار روایت را به نقل از الکافی آورده و در آن، واژه «تستقل» به جای «يستقل» (فقط در موضع اول) جایگزین شده است:^۲

الوافی نیز همین روایت را به نقل از الکافی آورده و در آن، واژه «يستقل» به جای «يستقل» در دو موضع ذکر شده است.^۳

کتاب «الأصول الستة عشر» از زید زَرَّاد نقل می‌کند که امام صادق عليه السلام به بیان صفات مؤمنین پرداخته و از جمله مؤمنان را سخت‌تر از کوه دانسته‌اند، به گونه‌ای که کمترین چیزی از آنان کنده نمی‌شود:

صَلَبٌ صَلَابٌ أَصْلَبُ مِنَ الْجِبَالِ، لَا يُنَحْتُ مِنْهُمْ شَيْءٌ...^۴

بحار الانوار همین روایت را از الأصول الستة عشر نقل کرده، با این تفاوت که واژه «صَلَبٌ» جایگزین «صُلْبٌ» شده است.^۵

۱. الکافی، ج ۳، ص ۶۱۲.

۲. بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۳۶۲.

۳. الوافی، ج ۵، ص ۸۲۰.

۴. الأصول الستة عشر، ص ۱۲۹.

۵. بحار الانوار، ج ۶۴، ص ۳۵۲.

۲-۱-۱-۲. نقل های «اعز»

مرحوم کلینی چنین نقل کرده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَخْمَرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَحْمَسِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ... الْمُؤْمِنُ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ، إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ.^۱

مشکاة الانوار روایت را به نقل از ابی عبد الله عليه السلام به نقل از آباء طاهرینش آورده است.^۲ تهذیب الاحکام همین روایت را با تفاوت اندکی در راوی نقل کرده است (مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَخْمَرِ، وَبِهِ جَاءَ «إِنَّ الْجَبَلَ»، عِبَارَت «لِأَنَّ الْجَبَلَ» وَبِهِ جَاءَ «شَيْءٌ»، «بِشَيْءٍ» آورده است.^۳ تنبیه الخواطر نیز با جایگزینی «یستقل» به جای «یستقل» در هر دو موضع و با بیان «دین» به جای «شئی» روایت را نقل کرده است.^۴

حویزی در تفسیر نورالثقلین نیز روایت را با تفاوت اندکی چنین نقل کرده است:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ، الْجَبَلَ يَسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ.^۵

۲-۱-۱-۳. نقل های «اشد»

در برخی منابع، سختی و محکم بودن مؤمن با واژه «اشد» بیان شده است که با تعابیر متفاوتی همراه گردیده است:

۲-۱-۱-۴. اشد من الجبال

این تعبیر در برخی منابع قابل مشاهده است. به عنوان نمونه، در تفسیر العیاشی، در تفسیر آیه ۶۵ سوره اسراء، روایتی از امام صادق عليه السلام نقل شده است:

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «... الْمُؤْمِنُ أَشَدُّ مِنَ الْجَبَلِ، وَالْجَبَلَ تُدْنُو إِلَيْهِ بِالْفَأْسِ فَتَنْتَحِ مِنْهُ،

۱. الکافی، ج ۹، ص ۵۰۳.

۲. مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، ص ۴۷.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۶ ص ۱۷۶.

۴. تنبیه الخواطر، ص ۱۲۵.

۵. الوافی، ج ۵، ص ۷۴۹؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۳۳۶.

والمؤمن لا يستقل عن دينه»^۱.

مجلسی در بحار الانوار روایت «المؤمن أشد من الجبل» را در دو جلد متفاوت نقل کرده است: جلد ۶۰: روایت بدون تغییر و مطابق نسخه اصلی نقل شده است.^۲

جلد ۳۷: روایت با تفاوت‌های اندک در واژگان نقل شده است:

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: ... الْمُؤْمِنُ أَشَدُّ مِنَ الْجَبَلِ، وَالْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْفَأْسِ فَيُنْحَتُ مِنْهُ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ عَلَى دِينِهِ.^۳

علل الشرائع از جمله منابعی است که تعبیر «أشد في دينه من الجبال الراسية» را ارائه کرده است:

أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَمِيرِيُّ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ الرَّبْعِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ: «الْمُؤْمِنُ أَشَدُّ فِي دِينِهِ مِنَ الْجِبَالِ الرَّاسِيَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْجَبَلَ قَدْ يُنْحَتُ مِنْهُ وَالْمُؤْمِنُ لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلَى أَنْ يُنْحَتَ مِنْ دِينِهِ شَيْئًا، وَذَلِكَ لِصَبْتِهِ بِدِينِهِ وَشَجْوِهِ عَلَيْهِ».^۴

۲-۱-۱-۵. أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ

کتاب المحاسن در باب «یقین و صبر علی الشدائد فی الدین» این گونه روایت کرده است:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ، إِنَّ الْحَدِيدَ إِذَا دَخَلَ النَّارَ لَانَ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَوْ قُتِلَ وَنُشِرَتْ قَتْلُ وَنُشِرَتْ قَتْلُ لَمْ يَتَغَيَّرْ قَلْبُهُ».^۵

صفات الشيعة با تفاوتی در تعبیر روایت چنین نقل کرده است:

عَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ، عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ، عَنْ خَضِرِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ، إِنَّ الْحَدِيدَ إِذَا أُدْخِلَ النَّارَ تَغَيَّرَ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَوْ قُتِلَ ثُمَّ نُشِرَتْ قَتْلُ لَمْ يَتَغَيَّرْ قَلْبُهُ».^۶

گروهی دیگر از روایات، این تعبیر را در بیان صفات مؤمنین در زمان ظهور نقل کرده‌اند، اما

۱. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۶۰، ص ۲۵۷.

۳. همان، ج ۳۷، ص ۱۶۵.

۴. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۵۸.

۵. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۶.

۶. صفات الشيعة، ص ۳۲، ح ۴۷.

به دلیل مرتبط نبودن با بحث حاضر، از ذکر آن‌ها خودداری شده است.^۱

۲-۲. اعتبارسنجی

کنار هم قرار دادن نقل‌های مختلف هرگز به این معنا نیست که همه این متون از ارزش یکسان برخوردارند. لازم است اعتبار احادیث گردآوری شده به دقت بررسی شود. اعتبارسنجی اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا براساس رتبه‌بندی منابع، میزان اعتماد به روایات مختلف متفاوت خواهد بود. با توجه به این‌که منابع و اسناد حدیثی از اعتبار یکسان برخوردار نیستند، پس از مرحله اعتبارسنجی، میزان اعتماد به هر روایت مشخص شده و دستیابی به معارف مطمئن و مورد اعتماد در پژوهش امکان‌پذیر خواهد بود. این مرحله کمک می‌کند تا متون مختلف جایگاه واقعی خود را در پژوهش بیابند. مرحله بررسی اعتبار منابع براساس سند «اعتبار منابع دارالحدیث»^۲ انجام می‌شود. ارزش‌گذاری در این سند شامل دو رکن اساسی یعنی «درجه» و «رتبه» است. منابع حدیثی در سه رتبه الف، ب و ج قرار دارند و هر رتبه خود از یک تا نه درجه‌بندی شده است. روایاتی که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرند، اعتبار سند و منبع آن‌ها به شرح زیر است:

جدول اعتبار سنجی / گروه اول

نقل‌ها	حدیث	منبع	اعتبار سندی	اعتبار منبع
نقل‌های اصلب	الْمُؤْمِنُ أَصْلَبُ مِنَ الْجَبَلِ	الكافی	موثق	الف ۱/
		اعلام الدین فی صفات المؤمنین ^۳	مرسل (نقل از الکافی)	ج ۴/
	صُلْبٌ صَلَابٌ أَصْلَبُ مِنَ الْجِبَالِ	الأصول الستة ^۴	ضعیف	الف ۲/

۱. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۶۵۶ و ۶۴۹؛ الغیبة، ص ۳۱۰.

۲. منطق فهم حدیث، ص ۲۷۷.

۳. این روایت مرسل (فاقد سند) و منفرد بوده و از لحاظ سندی ضعیف محسوب می‌شود، اما از نظر محتوایی و متنی مشابهت قابل توجهی با روایت‌های دیگر دارد.

۴. روایت در کتاب «الأصول الستة عشر» آمده است. این کتاب شانزده اصل اولیه دارد، اما با توجه به این‌که اصل کتاب به صورت وجاده‌ای منتشر شده و از سوی دیگر در میان قدما، کتاب زید زژاد مورد تضعیف قرار گرفته، مقداری محال ابهام است. در هر صورت، سند روایت به دلیل نسخه موجود ضعیف بوده و روایت نیز منفرد است. با این حال، از لحاظ اعتباری، بزرگان حدیثی مانند ابن ابی عمیر و شیخ صدوق از این کتاب نقل کرده‌اند.

با توجه به جدول فوق، می‌توان نتیجه گرفت که در نقل‌های اصلب، نقل «الْمُؤْمِنُ أَصْلَبُ مِنَ الْجَبَلِ» از نظر سند و منبع در سطح بالایی از اعتبار قرار دارد.

جدول اعتبار سنجی / گروه دوم

نقل‌ها	حدیث	منبع	اعتبار سندی	اعتبار منبع
نقل‌های اعز	إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ	الكافی	صحیح و سند متصل	الف / ۱
		تهذیب الاحکام	متصل طوسی و صحیح	الف / ۲
		مشکاة الانوار	بدون سند	ب / ۸
		تنبیہ الخواطر	بدون سند	ج / ۲

در مجموع، در میان نقل‌های «اعز» تنها روایت «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ» در منابع متعدد ذکر شده است. بررسی منابع روایی نشان می‌دهد که این نقل از اعتبار بالایی برخوردار است. همچنین، تحلیل اعتبار سندی نیز موید صحت و اعتبار بالای این روایت است.

جدول اعتبار سنجی / گروه سوم

نقل‌ها	حدیث	منبع	اعتبار سندی	اعتبار منبع
نقل‌های اشد	الْمُؤْمِنُ أَشَدُّ مِنَ الْجَبَلِ	تفسیر العیاشی	مرسل (ضعیف) ^۱	ب / ۳
		علل الشرائع	موثق ^۲	الف / ۸
	الْمُؤْمِنُ أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ	المحاسن	ضعیف ^۳	ب / ۳
		صفات الشیعه	ضعیف ^۴	الف / ۸

بر اساس یافته‌های ذکر شده در جدول، دو نقل «أَشَدُّ فِي دِينِهِ مِنَ الْجِبَالِ الرَّاسِيَةِ» از نظر

۱. حدیث نخستین بار در کتاب عیاشی آمده که این کتاب فاقد سند و مرسل است. از این رو، اسنادش ضعیف است: عن جعفر بن محمد الخزاعي، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام.

۲. مسعدة بن صدقة عامی مذهب است و اگرچه توثیق صریحی از او نرسیده است، اما عباراتی در کتاب کشی نشان‌دهنده محبت وی نسبت به اهل بیت علیهم السلام است. از سوی دیگر، شاگرد او، هارون بن مسلم بن سعدان - که تقریباً تمام روایات وی را نقل کرده است - شخصیتی وجیه و بزرگ دارد. کثرت نقل وی در الزامات، فقه و سایر آثار می‌تواند دلالت بر وثاقت مسعدة کند. بنابراین، این روایت به جهت حضور مسعدة، قابل اعتماد و موثق دانسته می‌شود.

۳. ابواسماعیل سراج شخصیت شناخته‌شده‌ای نیست. هرچند سند روایت متصل است، اما به دلیل اعتبار نامشخص وی و خضر بن عمرو، روایت از جهت سندی ضعیف محسوب می‌شود.

۴. الحصین بن عمرو دارد که ناشناخته است و لذا ضعیف است.

اعتبار منبع و سند در رتبه بالاتری نسبت به نقل‌های دیگر قرار دارد.

۲-۳. بررسی متن

پس از بررسی نقل‌های مختلف و سنجش اعتبار سند و منبع، لازم است ساختار متون مورد بررسی قرار گیرد تا مراد و مقصود اصلی معصوم از روایت روشن شود. در این چارچوب، باید پیش از بررسی جزئیات نقل‌ها، ساختار کلی حاکم بر آن‌ها مشخص شود و سپس با تحلیل و بررسی نهایی، به کشف اصول و قوانین برسیم. در بررسی ساختار، روایاتی که بخش‌های نزدیک به هم دارند در جدول‌های مشترک قرار گرفته و با یکدیگر مقایسه می‌شوند. در ادامه نقل‌ها را بر این اساس بررسی می‌کنیم:

۲-۳-۱. ساختار حدیث

در تقسیم‌بندی اولیه، نقل‌ها را به سه گروه «اصلب»، «اعز» و «اشد» دسته‌بندی کردیم. با این حال، با دقت در متن روایات، می‌توان دریافت که برخی نقل‌ها بخش‌های مشترک دیگری نیز دارند که امکان قرار دادن آن‌ها کنار هم و مقایسه‌شان وجود دارد. به عنوان نمونه، روایتی که در دسته «اصلب» قرار دارد، با روایتی دیگر از گروه‌های «اعز» و «اشد» بخش‌های بعدی مشترک دارد. این روایات باید در کنار هم در جدول‌هایی گردآوری و مقایسه شوند تا مشخص شود که با گزارش‌های متعدد مواجه هستیم یا با یک روایت واحد. به همین منظور، روایات دارای بخش‌های مشترک در جدول‌های جداگانه جایگذاری شده‌اند که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

جدول مقایسه متون روایات / گروه اول

منبع	بخش‌های مختلف متن			
الکافی	--	الْمُؤْمِنُ أَضْلَبُ مِنَ الْجَبَلِ	الْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ ----
بحار الانوار	--	الْمُؤْمِنُ أَضْلَبُ مِنَ الْجَبَلِ	الْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ ----
الوافی	--	الْمُؤْمِنُ أَضْلَبُ مِنَ الْجَبَلِ	الْجَبَلُ يَسْتَقِلُّ مِنْهُ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ ----
الکافی و وسائل الشیعه	--	إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ	إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ ----
تنبيه الخواطر	--	إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ	الْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ بِالْمَعَاوِلِ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ دِينُهُ بِشَيْءٍ ----

بخش‌های مختلف متن				منبع
المؤمن أشد من الجبل	وَالْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْفَأْسِ فَيُنْحَتُ مِنْهُ دِينُهُ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ عَلَى دِينِهِ	----	بحار الانوار
المؤمن أشد من الجبل	وَالْجَبَلُ تَدْنُو إِلَيْهِ بِالْفَأْسِ فَتَنْحَتُ مِنْهُ دِينُهُ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ عَنْ دِينِهِ	----	تفسير العياشي
-----	تَأْتِي الْجَبَلُ تَنْحَتُ مِنْهُ شَيْءٌ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْهُ شَيْءٌ	----	اعلام الدين في صفات المؤمنين
أَصْلَبُ مِنَ الْجِبَالِ	-----	لَا يُنْحَتُ مِنْهُمْ شَيْءٌ	----	الاصول الستة
المؤمن أشد في دينه من الجبال الراسية	وَذَلِكَ أَنَّ الْجَبَلَ قَدْ يُنْحَتُ مِنْهُ	وَالْمُؤْمِنُ لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلَى أَنْ يُنْحَتَ مِنْ دِينِهِ شَيْئاً بِدِينِهِ وَ شُجْهِ عَلَيْهِ	وَذَلِكَ لِصَبِّهِ	علل الشرايع

نقل‌های مذکور، با متن تقریباً مشترک در میانه روایت، دارای بخش‌های نخستین و پایانی متفاوت هستند.

بخش نخست: تنها روایت منقول از اصول سته با عبارت «صلب صلاب» آغاز شده است، که این بخش در سایر نقل‌ها وجود ندارد.

بخش دوم: در این قسمت، روایات از نظر متن تقریباً مشترک هستند و تنها در واژه‌های «اصلب»، «اعز» و «اشد» با یکدیگر تفاوت دارند:

«المؤمن اصلب من الجبل»

«المؤمن اعز من الجبل»

«المؤمن اشد من الجبل»

در این میان، علل الشرايع با اختلاف بیشتری ارائه شده، اما بسیار نزدیک به نقل‌های «اشد» است: «المؤمن أشد في دينه من الجبال الراسية». اعلام الدين في صفات المؤمنين، بخش دوم را ندارد.

بخش سوم: همه روایات، خاصیت و ویژگی‌ای از «جبل» را بیان می‌کنند که با دو تعبیر «یستقل» و «تنحت» آمده است:

- «الْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ»

- «الْجَبَلُ تَنْحَتُ مِنْهُ»

در این میان، بحار الانوار در نقل «اشد» هر دو تعبیر را جمع کرده است: «وَالْجَبَلُ يُسْتَقَلُّ

مِنْهُ بِالْفَأْسِ فَيُنَحْتُ مِنْهُ» و تفسیر العیاشی نیز تعبیر «تدنوإلیه» و «تنحت» را کنار هم آورده است. اصول سته فاقد این بخش است، بنابراین، جمع بین «یستقل» و «تنحت» می تواند معتبر باشد.

بخش چهارم: روایات برویژگی مؤمن که چیزی از دینش کاسته نمی شود، تأکید دارند. به جز الاصول الستة عشر و علل الشرایع که تعبیر «ینحت» را آورده اند، سایر منابع «یستقل» را ذکر کرده اند. لازم به ذکر است که بحار الانوار و تنبیه الخواطر، اگرچه نقل را از الکافی آورده اند، اما «یستقل» را جایگزین «یستقل» کرده اند.

بخش پنجم: فقط در نقل علل الشرایع آمده و به استدلال بخش چهارم پرداخته است: «و ذَلِكَ لِصُتِّهِ بِدِينِهِ وَ شُجِّهِ عَلَيْهِ»، که در سایر منابع دیده نمی شود. در بررسی ساختار سایر روایات، بخش مشترکی که می توان براساس آن جدول مقایسه را تشکیل داد، عبارت «أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ» است:

المحاسن	إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ	إِنَّ الْحَدِيدَ إِذَا دَخَلَ النَّارَ لَانَ	وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَوْ قُتِلَ وَ نُشِرَتْ قَتْلُهُ وَ نُشِرَتْ لَمْ يَتَغَيَّرْ قَلْبُهُ
صفات الشیعه	إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَشَدُّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ	إِنَّ الْحَدِيدَ إِذَا أُذْخِلَ النَّارَ تَغَيَّرَ	وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَوْ قُتِلَ ثُمَّ نُشِرَتْ قَتْلُهُ لَمْ يَتَغَيَّرْ قَلْبُهُ

جدول مقایسه متون روایات / گروه سوم

این دو نقل در بخش اول کاملاً مشابه هم هستند. در بخش دوم تنها در دو واژه «لَانَ» و «غَيَّرَ» با یکدیگر تفاوت دارند. در بخش سوم، در کتاب المحاسن، واژه «نُشِرَ» در موضع دوم ذکر شده، اما در صفات الشیعه دیده نمی شود که به احتمال زیاد سقط^۱ رخ داده است.

۲-۳-۲. عبارات احادیث

پس از بررسی ساختار احادیث، لازم است کلمات به کار رفته در آن ها نیز مورد توجه قرار گیرد تا مشخص شود بین عبارات یا واژه های استفاده شده، چه تفاوت هایی وجود دارد. تفاوت اصلی در تعبیرهای مختلف روایات مربوط به سه واژه «اصلب»، «اعز» و «أشد» است.

۱. رک: آسیب شناسی حدیث، ص ۸۹ به بعد.

اصلب: از ریشه «صلب» (بروزن قفل) گرفته شده و به معنای شدید و محکم و جایگاه سفت و سخت که از سنگ باشد، آمده است.^۱ به اعتبار صلابت و شدت، ظهر «صُلْباً» نامیده شده است.^۲ صلابت در برابر نرمی است.^۳

«اعز»: از ریشه عزز است و «عزّت» به معنای توانایی و رفعت است، مقابل ذلّت. گاهی نیز به معنای سخت و دشوار آمده است.^۴

«اشد» از ریشه «شدد» و «شده» به معنای صلابت، سختی و قوت است.^۵ از هر سه واژه («اصلب»، «اعز» و «اشد») می‌توان معنای مشترک سختی و استحکام را دریافت نمود، بنابراین کاربرد آن‌ها در روایات با مفهوم متفاوتی مواجه نیست.

بر اساس جدول اول بررسی ساختار متون (مجموعه روایات «اصلب»، «اشد» و «اعز») در واژه‌هایی مانند يُسْتَقِلُّ، تُسْتَقَلُّ، يُسْتَقَلُّ، يُنْحَتُّ، تُنْحَتُّ و تدنواختلافاتی مشاهده می‌شود. يُسْتَقِلُّ و تُسْتَقَلُّ از «قلل» اخذ شده و مقابل «کثیر» است، چه در امور مادی و معنوی، چه در عدد یا کیفیت، زمان یا مکان.

استَقَلَّ الشیء: به معنای آن است که چیزی را کم و اندک دیده شود.^۶ يُسْتَقَلُّ از ریشه «سفل» به معنای پائین و نقطه مقابل علو (یعنی بالا، رفعت یا بلندی)^۷ است. فعل‌های تَسَفَّل و تَسَفُّلاً به معنای پائین آمدن و فرود آمدن به کار رفته‌اند.

يُنْحَتُّ و تُنْحَتُّ از ریشه «نحت» گرفته شده و به معنای بریدن، تراش دادن و حکاکی بر روی چوب، سنگ و سایر اشیاء سخت و محکم است.^۸

تَدَنُّوْاَلِیه از ریشه دَنَّا به معنای دون و حقیر است^۹ و می‌توان آن را به معنی کم شدن تفسیر کرد. بنابراین، هریک از این واژه‌ها که در روایت به صورت فعل نفی به کار رفته‌اند، همگی دلالت بر کم نشدن، کاسته نشدن و کاهش نیافتن دین مؤمن دارند و از این نظر تفاوت

۱. العین، ج ۷، ص ۱۲۸.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۰۱.

۳. لسان العرب، ج ۱، ص ۵۲۷.

۴. همان، ج ۵، ص ۳۷۴.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۳۲.

۶. همان، ج ۱۱، ص ۵۶۳.

۷. المفردات، ج ۲، ص ۲۲۵.

۸. همان، ج ۵، ص ۲۹۴.

۹. لسان العرب، ج ۱، ص ۷۸.

معنایی ندارند.

در روایت چهارم، پنجم و ششم در جدول اول بررسی ساختار، واژه «معاول» که جمع المَعُول است، به کار رفته است.

مَعُول از ریشه عول گرفته شده و به معنای ابزاری از آهن است که برای شکستن یا کندن کوه استفاده می‌شود.^۱

آخرین روایت در جدول اول بررسی ساختار، تعبیری اضافه‌تر نسبت به سایر روایات دارد: «وَذَلِكَ لِصَبَّةِ بَدِينِهِ وَشُجَّةِ عَلَيْهِ».

در این عبارت، الصَّنَّ به معنای بخل ورزیدن نسبت به چیزی با ارزش است.^۲ الشُّحَّ به معنای بخل همراه با حرص و دلبستگی نسبت به چیز ارزشمند است.^۳

۳. بررسی فقه‌الحدیثی پیشرفته

بر اساس آنچه در روش و مراحل پژوهش شرح داده شد، این حدیث پژوهی شامل دو مرحله کلی است. تا کنون، مرحله نخست - که همان فقه‌الحدیث عمومی است - پایان یافته و اکنون وارد مرحله دوم یا فقه‌الحدیث پیشرفته می‌شویم.

۳-۱. ساختارشناسی حدیث

در بررسی ساختار متن و فهم عمومی، احادیث از طریق جدول بندی و مقایسه ادبیات و تفاوت‌ها و تشابه‌های الفاظ مورد تحلیل قرار گرفتند. در این بخش هدف، شناخت ساختار محتوایی روایات و شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌های ساختاری آن‌ها است. تأمل در روایات چندگانه گردآوری شده نشان می‌دهد که یک ساختار مشترک بر تمام آن‌ها حاکم است و تفاوت اصلی تنها در واژه‌ها و الفاظ است. تمامی روایات دارای دو بخش اصلی هستند.

بخش نخست با به کارگیری واژه‌های «اصلب»، «اعز» و «اشد» مؤمن را در سختی برتر از «الجبل» و «زیر الحديد» معرفی می‌کند. این واژه‌ها همگی حکایت از سختی، استحکام، نفوذناپذیری و شدت دارند. بنابراین، می‌توان گفت که مؤمن از نظر نفوذناپذیری و استحکام، حتی نسبت به چیزهای سخت مانند کوه، پاره‌های آهن یا زمین سخت، برتر است.

۱. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۳۶۹.

۲. المفردات، ج ۲، ص ۴۶۶.

۳. لسان العرب، ج ۲، ص ۴۹۵.

بخش دوم به تبیین وجه برتر بودن مؤمن در سختی و نفوذناپذیری می‌پردازد و خود شامل دو قسمت است. در قسمت نخست، ویژگی‌های جبل، زبرالحدید و صلد بیان شده است؛ هرچند سخت و محکم هستند، اما در برابر فشارها تغییرپذیرند. این ویژگی با افعالی مانند «يُسْتَقَلُّ»، «يُسْتَقَلُّ»، «يُنْحَتُّ» و «تَدْنُو» نشان داده می‌شود، مانند «إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ» و «إِنَّ الْحَدِيدَ إِذَا أُدْخِلَ النَّارَ تَغَيَّرَ».

در قسمت دوم همان بخش، بر ثبات و استقامت مؤمن در ایمان و دین تأکید می‌شود. هیچ کسی قادر نیست از ایمان او بکاهد و حتی اگر کشته شود و دوباره زنده گردد، قلب او تغییری نمی‌کند، مانند «وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ» و «وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَوْ قُتِلَ ثُمَّ نُشِرَ ثُمَّ قُتِلَ لَمْ يَتَغَيَّرْ قَلْبُهُ».

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کوه و پاره‌های آهن ممکن است بر اثر فشارها تغییر کنند، اما باور، یقین و ارزش‌های مؤمن حقیقی، حتی در شدیدترین شرایط، تغییر نمی‌کنند. به جای بررسی تک‌تک روایات، می‌توان آن‌ها را به عنوان یک محتوای کلی شامل این دو بخش در نظر گرفت: نخست، تشبیه مؤمن به کوه و آهن به عنوان نماد سختی و استقامت و بیان سخت‌تر بودن او و دوم، بیان تغییرپذیری اشیای سخت در برابر فشار و تغییرناپذیری مؤمن حقیقی در ایمان و دینش.

۲-۳. مسئله‌شناسی حدیث

در رویکرد علمی حدیث پژوهی، ابتدا نیازمند شناخت مسئله‌ای هستیم که مردم با آن مواجه بوده‌اند و به همین دلیل به معصوم مراجعه کرده‌اند، یا معصوم سخنی را ناظر به آن مسئله بیان کرده است.

در مجموع روایات مذکور، با وضعیت سالم و مطلوبی مواجه هستیم که عبارت است از: «سختی و نفوذناپذیری مؤمن که منجر به پایداری او در دینداری می‌شود». در واقع، مراد از وضعیت مطلوب همان نقطه مثبتی است که ظاهراً در حال حاضر وجود ندارد و به همین دلیل معصوم قصد دارد با استفاده از روش‌هایی، فرد یا جامعه را به آن وضعیت برساند. با در نظر گرفتن وضعیت مطلوب و بررسی متغیرها و اجرای فنون خاص، می‌توان به مسئله اصلی روایات رسید که در بخش مؤلفه‌شناسی به تفصیل توضیح داده می‌شود. براین اساس، منظور از روایات چندگانه، مسئله اصلی «حفظ دین و پایداری بر باورها» است.

۳-۳. مؤلفه‌شناسی حدیث

در رویکرد علمی حدیث پژوهی، نیازمند شناخت مسئله و مشکلی هستیم که مردم با آن

مواجهه بوده و به همین سبب به معصوم مراجعه کرده اند یا معصوم سخنی را ناظر به آن مسئله بیان کرده است.

در مجموع، روایات مذکور وضعیت سالم و مطلوبی را نشان می دهند که عبارت است از: «سختی و نفوذناپذیری مؤمن که سبب پایداری او بردینداری می شود». در واقع، مراد از وضعیت مطلوب همان نقطه مثبتی است که ظاهراً در حال حاضر وجود ندارد و به همین دلیل معصوم تلاش دارد با استفاده از روش هایی، فرد یا جامعه را به آن وضعیت برساند. با در نظر گرفتن وضعیت مطلوب و بررسی متغیرها و اجرای فنون خاص، می توان به مسئله اصلی روایات رسید که در بخش مؤلفه شناسی به تفصیل توضیح داده شده است. براین اساس، در روایات چندگانه منظور، مسئله اصلی «حفظ دین و پایداری بر باورها» است.

مراد از «مؤلفه»، متغیرهایی است که با یکدیگر ترکیب شده و حدیث را معنادار می سازند. معمولاً در همه روایات با دو یا چند متغیر مواجه هستیم که بین آن ها رابطه ای برقرار است. همان طور که پیش تر بیان شد، برای شناخت مسئله اصلی به دو وضعیت متقابل یعنی وضعیت مطلوب و نامطلوب نیاز داریم. وضعیت نامطلوب، عبارت است از نقطه منفی و ناشایستی که معصوم سعی در دور نمودن آن و رسیدن به نقطه مقابل دارد. برای شناسایی عامل وضعیت نامطلوب، از روش «معکوس سازی» استفاده می کنیم. به این منظور، بار دیگر لازم است دو بخش اصلی روایات چندگانه مرور و با بررسی مؤلفه های هر بخش، آن ها را معکوس کنیم:

بخش اول: محکم و نفوذناپذیری مؤمن، که با معکوس سازی به انعطاف و نفوذپذیری مؤمن تبدیل می شود. این همان وضعیت نامطلوب است.

بخش دوم: کاسته نشدن از دین یا پایداری مؤمن بردینداری، که با معکوس سازی به کاسته شدن یا ناپایداری مؤمن بردینداری تبدیل می شود؛ این نیز وضعیت نامطلوب است.

مؤلفه های وضعیت مطلوب و نامطلوب در روایات را می توان به طور کلی چنین جمع بندی کرد:

- وضعیت مطلوب و عامل آن:

مؤلفه اول: سختی و نفوذناپذیری (در بخش اول روایات).

مؤلفه دوم: کاسته نشدن از دین در برابر فشارها (در بخش دوم روایات).

- وضعیت نامطلوب و عامل آن:

مؤلفه اول: انعطاف، نرمی و نفوذپذیری (در بخش اول روایات).

مؤلفه دوم: کاسته شدن از دین در برابر فشارها (در بخش دوم روایات).

۳-۴. میناشناسی مؤلفه‌ها

اصلی‌ترین گام در کشف قانون پایه، رسیدن به ویژگی بنیادین هریک از مؤلفه‌ها و تشخیص آن‌هاست. در واقع، با شناسایی این ویژگی‌ها می‌توان به واقعیت‌هایی که در جهان وجود دارند و روایت بر آن‌ها مبتنی است، دست یافت. از محتوای کلی استخراج شده از روایات، به دو بخش اصلی رسیدیم:

بخش اول: «مؤمن از چیزهای سختی مثل کوه، پاره‌های آهن یا زمین سخت، نفوذناپذیرتر و محکم‌تر است.»

از این بخش می‌توان دریافت که انسان می‌تواند نفوذناپذیر و سخت باشد. همچنین با معکوس‌سازی وضعیت مطلوب، به وضعیت نامطلوب یعنی نفوذپذیری رسیدیم که نشان می‌دهد انسان می‌تواند انعطاف‌پذیر و نرم هم باشد. به عبارت دیگر، انسان دارای ویژگی دوگانه‌ای است که در موضوعات مختلف هم می‌تواند نفوذپذیر باشد و هم نفوذناپذیر. نتیجه نفوذپذیری این است که فرد در برابر فشار اجتماعی ناسالم قادر به مقاومت نبوده و دچار تغییر می‌شود، در حالی که انسان نفوذناپذیر در همان شرایط، محکم و قاطع ایستادگی کرده و از تغییر دور می‌ماند. این ویژگی دوگانه، واقعیتی است که به عنوان قاعده از این بخش کشف و پذیرفته می‌شود.

بخش دوم: «کوه و پاره‌های آهن بر اثر فشارهایی که به آن‌ها وارد می‌شود، دچار کاستی و تغییر می‌شوند؛ اما باور و یقین مؤمن تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند.»

همانند بخش قبلی، با معکوس‌سازی وضعیت مطلوب، نتیجه حاصل می‌شود که انسان می‌تواند دچار تغییر و کاستی هم شود. در اینجا نیز هر دو وضعیت برای فرد قابل تصور است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که انسان به طور کلی دارای این ویژگی است که اصول، ارزش‌ها و باورهایش هم می‌توانند پایدار باشند و هم می‌توانند دچار تغییر شوند. به عبارت دیگر، حتی اعتقادات بنیادین افراد نیز در معرض کاستی و تغییر قرار دارند؛ زیرا پایداری و عدم پایداری باورها و ارزش‌ها، هر دو از ویژگی‌های انسانی هستند.

نکته قابل توجه این است که لفظ «دین» در این روایات چندگانه («لا یستقل من دینه شیء») به دین بماهو دین دلالت ندارد، بلکه منظور دینداری افراد است. واضح است که

اصل دین، خدا و قرآن حقیقتی ثابت هستند و دچار کمی و کاستی نمی شوند؛ آنچه در معرض تغییر قرار دارد، ویژگی ها و امور انسانی نظیر دینداری و اعتقادات افراد است. این پدیده ها همواره پایدار نبوده و در معرض تغییر و تحول هستند. بنابراین، دینداری به عنوان یک امر انسانی می تواند پایدار باشد یا پایدار نباشد.

جدول مبناشناسی مؤلفه ها

اجزای روایت	مؤمن از چیزهای سختی مثل کوه، پاره های آهن یا زمین سخت، نفوذناپذیرتر و محکم تر است	کوه و پاره های آهن بر اثر فشارهایی که به آن ها وارد میشود دچار کاستی و تغییر می شوند، اما باور و یقین مؤمن تحت هیچ شرایطی تغییر نمی کند
مبنا و واقعیت پایه	ویژگی نفوذپذیری یا نفوذناپذیری در اصول و ارزش ها	ویژگی پایدار بودن یا نبودن دینداری

۳-۵. کشف قانون پایه

پس از شناسایی و تشخیص مبنا و واقعیت های پایه، لازم است رابطه و تناسب میان آن ها کشف شود. از مسیر شناسایی این روابط است که می توان به قانون پایه دست یافت.

از ساختار کلی مجموع روایات که شامل دو بخش اساسی بود، دو واقعیت استخراج شد:

۱. ویژگی نفوذپذیری و نفوذناپذیری انسان در برابر اصول و ارزش ها.

۲. ویژگی پایداری یا ناپایداری دینداری انسان.

از بررسی این دو واقعیت می توان نتیجه گرفت که پایداری یا ناپایداری انسان در دینداری، به ویژگی نفوذپذیری و نفوذناپذیری او وابسته است. به بیان دیگر، از منظر انسان شناسی، انسان به گونه ای طراحی شده است که مقاومت یا عدم مقاومت او در برابر فشارهای معارض، تابع ویژگی شخصیتی اش است. در مواجهه با فشارهای معارض، انسان می تواند دو جنبه داشته باشد: نفوذپذیری و نفوذناپذیری، که هر دو کاملاً وابسته به ویژگی های شخصیتی فرد هستند.

اگر فرد از لحاظ شخصیتی نفوذپذیر باشد، در برابر فشارها ناپایدار عمل می کند و در مقابل، اگر شخصیتی نفوذناپذیر داشته باشد، می تواند در برابر فشارها پایدار و مقاوم بماند. نکته ای که در روایات مشهود است، تأکید ویژه و صریح برواژه «مؤمن» است؛ این نشان می دهد که دو ویژگی نفوذناپذیری و پایداری، نتیجه ایمان فرد هستند. به عبارت دیگر،

ایمان سبب ایجاد ویژگی‌های شخصیتی نفوذناپذیری و پایداری می‌شود.

بنابراین، افزایش مقاومت و نفوذناپذیری، نیازمند تعمیق و تقویت ایمان فرد است، به گونه‌ای که فرد ایمان و دینداری خود را به عنوان عهدی با خداوند ببیند و در صداقت بر این عهد، ماندگار و مستحکم باشد. همان‌گونه که در قرآن، صداقت بر عهد به عنوان عامل پایداری در دینداری معرفی شده است.^۱ فردی که بر عهد دینداری وفادار است، به قطعیت و استحکام در مسیر دینداری دست می‌یابد و شخصیتی نفوذناپذیر پیدا می‌کند. در نتیجه، مقاومت او در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم افزایش می‌یابد.

این، قانون پایه‌ای است که از مجموع روایات چندگانه‌ای که مورد بررسی قرار گرفتند، استخراج شد. براساس این قانون، می‌توان لایه‌های سه‌گانه این حدیث را به شکل زیر نشان داد:

جدول لایه‌های سه‌گانه

لایه اول: حقیقت پایه	لایه میانی: حالت مثبت و منفی	لایه نمایان: متن حدیث
پایداری یا ناپایداری انسان بر دینداری، به ویژگی نفوذپذیری و نفوذناپذیری او بستگی دارد	حالت مثبت: نفوذناپذیری در برابر فشارها موجب پایداری دین حالت منفی: نفوذپذیری در برابر فشارها موجب ناپایداری دین	مؤمن از چیزهای سختی مثل کوه، پاره‌های آهن یا زمین سخت، نفوذناپذیرتر و محکم‌تر است؛ چرا که کوه و پاره‌های آهن بر اثر فشارهایی که به آن‌ها وارد می‌شود، دچار کاستی و تغییر می‌شوند؛ اما باور و یقین مؤمن تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند

در روایات مورد بررسی که در قالب تشبیه و بیان برتری مؤمن بر سایر عناصر پایداری و مقاوم ارائه شده‌اند، دو واقعیت اصلی مشاهده می‌شود: ویژگی نفوذپذیری در برابر فشارها و ناپایداری در دینداری. بررسی این احادیث نشان می‌دهد که پایداری یا ناپایداری در دینداری کاملاً تابع شخصیت نفوذپذیر یا نفوذناپذیر فرد است و این تابعیت براساس خلق و طراحی اولیه انسان‌ها توسط خداوند شکل گرفته است.

به عبارت دیگر، انسان به گونه‌ای طراحی شده است که وقتی در برابر فشارهای معارض، اعم از فشارهای اجتماعی و اقتصادی، قرار می‌گیرد، پایداری یا عدم پایداری او نسبت به دین، باورها و اعتقاداتش، تحت تأثیر نوع واکنش او در برابر فشارها از نظر نفوذپذیری یا

۱. سوره احزاب، آیه ۲۳: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾.

نفوذناپذیری است. اگر فرد شخصیتی منعطف و نفوذپذیر داشته باشد، در برابر فشارها تسلیم شده و ممکن است باورها و اعتقادات خود را از دست بدهد؛ اما اگر فرد شخصیتی نفوذناپذیر داشته باشد، در برابر فشارها مقاوم مانده و دینداری او تغییر نمی‌کند. در لایه دوم، حالت‌های مثبت و منفی، که در واقع همان عوامل و وضعیت مطلوب و نامطلوب هستند، نمایان می‌گردد. نتیجه رابطه پایداری و ناپایداری با ویژگی شخصیتی نفوذپذیری یا نفوذناپذیری، دو نتیجه متفاوت را به نمایش می‌گذارد که در جدول مربوطه بیان شده است.

بنابراین، به دلیل اهمیت این تابعیت و ضرورت پایداری ایمان در افراد، وقتی معصوم علیه السلام با مسئله مقاومت و پایداری در دینداری مواجه می‌شود، با مراجعه به قانون پایه مربوطه درمی‌یابد که پایداری و مقاوم بودن بر دین و حفظ آن، متأثر از ویژگی‌های شخصیتی سختی و نفوذناپذیری یا انعطاف و نفوذپذیری افراد است. روایات معصومین این واقعیت را با مقایسه استواری مؤمن در برابر فشارها با استواری کوه‌ها در برابر ضربات سنگین و پاره‌های آهن در آتش بیان کرده و پایداری مؤمن را بیش‌تر و محکم‌تر معرفی می‌کنند.

بحث و نتیجه‌گیری

از مطالب مطرح شده، به این قانون پایه دست یافتیم که: پایداری یا ناپایداری انسان در برابر فشارهای معارض، وابسته به ویژگی شخصیتی اوست. چنانچه فرد از نظر شخصیتی نفوذپذیر، نرم و منعطف باشد، در برابر فشارها ناپایدار خواهد بود و اگر شخصیتی نفوذناپذیر و مقاوم داشته باشد، می‌تواند در برابر فشارها پایدار و استوار باقی بماند.

بر پایه روایات مذکور، برای پایدار ماندن انسان‌ها در برابر فشارهای اجتماعی ناسالم، لازم است بر ویژگی نفوذناپذیری انسانی تأکید شود و آن را تقویت نمود. این موضوع در رویکردهای روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز مورد تأکید است. در روان‌شناسی، این نفوذناپذیری و گرایش به مقاومت به عنوان «انعطاف‌ناپذیری روان‌شناختی»^۱ شناخته می‌شود و نشان‌دهنده سرسختی و عدم تمایل نسبت به پذیرش ایده‌ها و دیدگاه‌های جایگزین است. این عدم انعطاف‌پذیری از دیدگاه روان‌شناسانی همچون ارگ، یکی از عوامل مقاومت در برابر تغییر معرفی شده است. ارگ، چهار عامل مقاومت در برابر تغییر را شامل عدم انعطاف‌پذیری، اندیشه‌های کوتاه‌مدت، عکس‌العمل‌های احساسی و

1. Psychological flexibility

گرایش به روزمرگی می‌داند.^۱

در این میان، ذکر یک نکته مهم ضروری است: علاوه بر روایات هم‌سو، روایاتی با مضمون ظاهراً مخالف نیز در منابع دیده می‌شود. در برخی از روایات، مؤمن به عنوان فردی منعطف و نرم معرفی شده است. به عنوان نمونه، رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

المؤمنون هينون لينون كالجمال الانف الذي ان قيد انقاد، واذا انيخ على صخرة استناخ.^۲

همچنین از آن حضرت نقل شده است:

مثل المؤمن كمثل خامه الزرع تكفئها كذا وكذا.^۳

این نوع روایات در برابر بلایا و حوادث، تکلیف انعطاف‌پذیری را برای فرد مشخص می‌کنند، اما در بستر ایمان، معنای منفی دارند و مراد از آن‌ها، عدم ثبات و پایداری است که به نوعی به نرمی و نفوذناپذیری نزدیک است.^۴

بنابراین، قانون انسان‌شناسی که از روایات مورد بررسی کشف شد، پایداری انسان در برابر فشارها را تابع و وابسته به نفوذناپذیری فرد می‌داند و این قانون مخصوص موقعیت‌هایی است که ایمان و باورهای انسان در معرض تهدید قرار دارند؛ در این شرایط فرد باید سرسخت و مقاوم باشد تا سرمایه اصلی و اعتقاداتش محفوظ بماند. اما در موقعیت بلایا و سختی‌ها، انسان باید منعطف و نرم باشد و قدرت تحمل و پذیرش را در خود افزایش دهد.

این یافته‌ها می‌تواند نکات کلیدی مهمی برای نظام تعلیم و تربیت، دانش روان‌شناسی، علم اخلاق و خانواده‌ها ارائه دهد، زیرا نحوه تنظیم انعطاف انسان‌ها در موقعیت‌های خاص را روشن می‌کند و افراد را برای نفوذپذیری در شرایط بلایا و سختی و نیز نفوذناپذیری و مقاومت در شرایط تهدید و فشارهای اجتماعی ناسالم آماده می‌سازد.

نهادهای تربیتی، به ویژه مدارس و دانشگاه‌ها، می‌توانند با بهره‌گیری از این دستاوردها، آموزش‌های نظری و عملی طراحی کنند تا دانش‌آموزان و دانش‌پژوهان برای موقعیت‌های مختلف زندگی و مواجهه صحیح با فشارهای جامعه آماده شوند.

۱. «بررسی رابطه میان توانمندسازی روان‌شناختی و حمایت رفتاری از تغییرات سازمانی با در نظر گرفتن گرایش به مقاومت در برابر تغییر»، ص ۸۹.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۹۵۳.

۳. همان، ص ۶۴۵.

۴. رک: «بررسی تمثیل «خامه الزرع» در روایات شیعی و مفاد آن»، عباس پسندیده.

با توجه به این که دنیای امروز، دنیای دیجیتال و رسانه محور است و نقش رسانه ها در انتقال مفاهیم دینی بسیار مؤثر و تعیین کننده است، رسالت اصحاب رسانه در این زمینه اهمیت ویژه ای دارد. تولید آثار مفید و کارشناسی شده می تواند نقش موثری در تقویت فرهنگ مقاومت در برابر فشارهای ناسالم، به ویژه در نسل جوان، ایفا کند.

کتابنامه

- آسیب شناسی حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
- الاصول الستة عشر، عده من الرواة، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۳ ق.
- اعلام الدین فی صفات المؤمنین، حسن بن محمد دیلمی، تحقیق: موسسه آل البيت (علیه السلام)، قم، موسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۳۷۳ ش.
- اندیشه های بنیادی در جامعه شناسی، پیتر کیویستو، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق)، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعة العروسی الحویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- تنبيه الخواطر و نزهة النواظر، ابی الحسین ورام مالکی اشتری، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.
- جامعه شناسی آسیب های اجتماعی، رحمت الله صدیق سروستانی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۶ ش.
- جامعه شناسی جنایی، حمیدرضا آدابی، تهران، مرکز بین المللی ترجمه نشر المصطفی، ۱۳۹۳ ش.
- دلائل الإمامة، محمد بن جریر بن رستم طبری آملی صغیر، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثة، قم، بعثت، ۱۴۱۳ ق.
- روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، مسعود آذربایجانی و دیگران، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.

- روان‌شناسی اجتماعی، آرونسون ویلسون، ترجمه: حسین شکرکن، تهران، رشد، ۱۳۸۷ش.
- روان‌شناسی اجتماعی، رابرت بارون، ترجمه: یوسف کریمی، تهران، انتشارات روان، ۱۳۹۷ش.
- روان‌شناسی اجتماعی، ژان استوتزل، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۸ش.
- روش فهم عمومی متون دینی با رویکرد روان‌شناختی، عباس پسندیده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۹۸ش.
- روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمدتقی مجلسی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان‌پور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- زمینه روان‌شناسی، اتکینسون و هیلگارد، ترجمه: نصرت الله پورافکاری، تهران، آینده‌سازان، سوم، ۱۳۹۰ش.
- صفات الشیعه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، گردآورنده: امیرتوحیدی، تهران، نشر زراره، ۱۳۸۰ش.
- علل الشرایع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، کتابفروشی دآوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، تحقیق: میرسید جلال الدین محدث ارموی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۰ش.
- الغیبة، محمد بن حسن شیخ طوسی، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
- القاموس المحيط، أبوطاهر مجدالدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی (م ۸۱۷ق)، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: دارالحدیث، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۹۵ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.

- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، سوم، ۱۴۱۶ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق: جلال الدین محدث، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۸ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبائی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ش.
- نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- الوافی، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۳۶۵ش.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
- «بررسی الگوی مقاومت بنی اسرائیل در فرایند نهادینه سازی گفتمان صبر در جامعه اسلامی»، محمد تقی احمدی پور، فصلنامه مطالعات علوم قرآن، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۹ش.
- «بررسی تمثیل «خامه الزرع» در روایات شیعی و مفاد آن»، عباس پسندیده، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۴ (پیاپی ۹۴)، ص ۳-۲۷.
- «بررسی رابطه بین باورهای مذهبی با تاب آوری و امید به زندگی در زنان سرپرست خانوار بهزیستی شیراز»، فاطمه ابراهیم نیا، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی مرو دشت، ۱۳۹۳ش.
- «بررسی رابطه میان توانمندسازی روان شناختی و حمایت رفتاری از تغییرات سازمانی با در نظر گرفتن گرایش به مقاومت در برابر تغییر»، فرزانه محمدی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۴ش.

«بررسی مفهوم مقاومت با رویکرد اجتماعی در آیات قران»، اصغر زاهدی تیر، فصلنامه علمی مطالعات تفسیری، دوره ۱۰، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۹۸ ش.

«تحلیل و ارزیابی نظریه فشار بر اساس آموزه‌های اسلامی»، امیرحسین عباسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ ش.

«شناسایی عوامل شخصیتی مقاومت رفتاری در برابر تغییر»، سجاد تمدن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه ولیعصر رفسنجان، ۱۳۹۲ ش.

«نسل دوم حدیث پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، عباس پسندیده، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۰)، ص ۶۴-۸۶.

شناسنامه حدیث؛ اهداف و مؤلفه‌ها

^۱ هادی حجت^۲ احسان سرخه‌ای^۳ سید امیرعباس فضلی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

چکیده

حدیث از عصر صدور تاکنون در فراز و نشیب‌های تاریخ، تحولاتی در سند و متن به خود دیده است. پدیده‌هایی همچون تصحیف‌ها، تقطیع‌ها، افتادگی‌ها، گزارش‌های متفاوت سند و متن در منابع و... شناسایی هویت حدیث را دشوار کرده است. این واقعیت، ما را به ایجاد ساختاری برای بررسی زوایای مختلف حدیث وامی‌دارد تا بتوان در آن ساختار با توجه به مؤلفه‌های مختلف، هر حدیث را بهتر شناخت و از دیگر احادیث تمیز داد. مجموع این مؤلفه‌ها را - که شناخت بهتر هر حدیث را به همراه دارند - «شناسنامه حدیث» می‌نامیم. در این پژوهش، ساختاری در دو قالب کوتاه و توسعه‌یافته، مشتمل بر مؤلفه‌های عمومی و تخصصی، برای شناسنامه حدیث پیشنهاد شده و مؤلفه‌های عمومی حدیث با توجه به آسیب‌های حدیثی و نیز دقت در عوامل پذیرش و فهم درست حدیث به صورت توصیفی، گردآوری و تدوین شده است. **کلیدواژه‌ها:** شناسنامه حدیث، متن حدیث، سند حدیث، مؤلفه‌های عمومی، مؤلفه‌های تخصصی.

۱. درآمد

روشن است که سنت در شناخت کلیات و اجزاء دین، نقش بسزایی دارد و حدیث به عنوان گزارشگر این سنت، از اهمیت فراوانی برخوردار است. هر حدیث در فضایی خاص

۱. دانش‌یار دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (Hojjat.H@qhu.ac.ir).

۲. استادیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (e.sorkhei@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد رشته علوم حدیث، گرایش تفسیر ائری (fazlisedabbas@gmail.com).

صادر شده و از زمان صدور و در گذر تاریخ مسیری را طی کرده تا به دست ما رسیده است. احادیث گاه در حین انتقال به گونه شفاهی یا کتبی در سند و متن دگرگونی‌هایی را به خود دیده‌اند. تصحیف، تحریف، زیاده و نقصان سهوی یا عمدی در سند و متن، طرق متعدد و متفاوت، تقطیع، نقل به معنا و موارد دیگری از این قبیل، نقل‌های موجود را با تفاوت‌ها و اختلافاتی مواجه ساخته است. چه بسا از این رهگذر شناسایی و تشخیص هویت اصلی حدیث و ارزیابی و فهم صحیح آن دشوار شده باشد. همچنین فضای صدور حدیث نقش بسزایی در فهم آن دارد؛ به گونه‌ای که لازم است در فضای تاریخی خود درک و فهمیده شود. علاوه بر این نکات، گاه با احادیثی روبه‌رو می‌شویم که از اساس نسبت به صدور آن‌ها از معصومین علیهم‌السلام تردید جدی وجود دارد.

علاوه بر آن، پرداختن به هویت و بازشناسی یک حدیث، فارغ از نگاه دینی، بررسی یک اتفاق تاریخی است؛ برای نمونه، اگر در مسیر پرداختن به هویت و بازشناسی یک حدیث، به جعلی بودن آن پی ببریم، بررسی جاعلان و علل جعل آن حدیث، فواید بسیاری به همراه خواهد داشت.

عوامل یادشده و دیگر مسائل پیش‌رو در مواجهه با احادیث، ناچار ما را به طراحی ساختاری برای بررسی زوایای مختلف حدیث وامی‌دارد تا با استفاده از مؤلفه‌های مختلف، هر حدیث را بهتر بشناسیم و بتوانیم آن را از دیگر احادیث تمییز دهیم. بنابراین، شناخت مؤلفه‌های احادیث و بررسی هویت آن‌ها در ساختاری جامع و مانع، از جهات مختلف حائز اهمیت است.

علاوه بر اهمیت فهم درست هر حدیث و فوایدی که به همراه دارد، با وجود پدیده‌هایی همچون نقل به معنا، تقطیع و تکرار حدیث در منابع مختلف، گردآوری اطلاعات مرتبط با هر حدیث، گام مهمی در تشخیص همسانی و ارتباط احادیث به شمار می‌رود.

موضوع اصلی این پژوهش، بررسی اهداف و شناسایی ساختاری است که در بردارنده مؤلفه‌های عمومی شناخت حدیث با روش توصیفی است. در پایان به اختصار برخی از مؤلفه‌های تخصصی نیز معرفی می‌شوند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی کامل و مدوّن در این باره نگاشته نشده است. البته در بخش تحلیل اسناد می‌توان به آثار نگارش شده در این بخش و تلاش برخی از جامع‌نویسان متأخر برای گزارش اسناد مختلف احادیث اشاره کرد. همچنین می‌توان به امکان دسترسی «اسناد بازسازی شده» در نرم‌افزار «جامع‌الاحادیث» و بررسی‌های سندی در

نرم افزار «درایة النور» از مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی را ابزاری برای شناسایی هر حدیث در بخش اسناد در نظر گرفت. همچنین مروری بر «احادیث مشابه» در نرم افزار «جامع الأحادیث» کمک شایانی به کشف اشتراکات و اختلافات احادیث می کند. باید توجه داشت که در این پژوهش ها و ابزارها فقط به برخی از مؤلفه های شناخت حدیث پرداخته شده است، اما ساختار کلی گردآمده از همه مؤلفه ها معرفی نشده است.

شایان ذکر است که در نخستین شماره نشریه «علوم حدیث» در مصاحبه ای با مؤسس مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، به شروع کار مطالعاتی برای شناسنامه دار کردن احادیث از سوی این مؤسسه و ذکر مراحل آن اشاره شد،^۱ اما در عمل، پژوهشی ساختارمند و مستقل در این باره در اختیار پژوهشگران قرار نگرفت.

۲. اصطلاحات

واژه «حدیث» از ریشه «حدث» و در لغت به معنای هر چیز نوپدید است.^۲ این واژه در اصطلاح علوم حدیث شیعه این گونه تعریف می شود:

كَلَامٌ يَحْكِي قَوْلَ الْمُعْصُومِ عليه السلام أَوْ فَعْلَهُ أَوْ تَقْرِيره.^۳

نکته بااهمیت آن است که این تعریف، حدیث را حکایت گرگفتار، کردار یا تقریر معصوم عليه السلام می داند، نه خود گفتار، فعل یا تقریر معصوم عليه السلام. بنابراین، ممکن است حکایت گری با تغییرها و تبدیل های سهوی و گاه عمدی همراه شده باشد، که در مسیر پژوهش های حدیثی باید به آن ها توجه کافی کرد. شناسایی ویژگی های احادیث، این مسیر را برای حدیث پژوهان هموار می کند.

همان گونه که گفته شد، برای دستیابی به هویت یک حدیث و بازشناسی ابعاد مختلف آن، ساختاری جامع و مانع مورد نیاز است تا در آن ساختار با گردآوری اطلاعات گوناگون در قالب مؤلفه های متعدد، آن حدیث بهتر شناخته شود. می توان مجموع این مؤلفه ها را - که شناخت بهتر هر حدیث را در پی دارد - «شناسنامه حدیث» نامید. در این ساختار با ارائه

۱. «آشنایی با مؤسسه فرهنگی دارالحدیث».

۲. الحاء والذال والهاء أصل واحد، وهو كَوْنُ الشَّيْءِ لَمْ يَكُنْ (معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۶).

۳. الوجیزة فی علم الدراية، ص ۵۳۴. واژه «روایت» نیز در اصطلاح علوم حدیث گاه در همان معنای «حدیث» و گاه در معنای مصدری به کار برده می شود. برای آشنایی با معانی مختلف این واژه، رک: معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ۶۸ به بعد. نیز، رک: «کاربرد حدیث و روایت در فهرست و رجال پیشینیان».

مجموعه اطلاعات درباره یک حدیث، هویت و نکات پیدا و پنهان آن گرد می‌آید و موجب تمایز آن حدیث با دیگر احادیث می‌شود.

منظور از «مؤلفه‌های شناسنامه حدیث»، «داده»‌های مورد نیاز در شناسنامه حدیث است. مؤلفه‌ها را می‌توان در دو دسته عمومی و تخصصی جای داد. به آن دسته از مؤلفه‌هایی که در همه احادیث مشترک‌اند، «مؤلفه‌های عمومی حدیث» گوئیم؛ مؤلفه‌هایی همچون «منابع گزارش‌کننده»، «راویان»، «اعراب‌های مختلف و محتمل»، «اسباب ورود»، و «سیر تطور متن حدیث در منابع نقل‌کننده».

از سوی دیگر، مؤلفه‌هایی وجود دارند که به موضوعات و حوزه‌های دانشی خاص مرتبط هستند. از این مؤلفه‌ها می‌توان به «مؤلفه‌های تخصصی حدیث» یاد کرد؛ مانند مؤلفه‌های تخصصی احادیث تفسیری، اعتقادی، فقهی و اخلاقی. برای نمونه، «محدوده مورد تفسیر در قرآن کریم» و «کارکرد حدیث در تفسیر قرآن کریم»، دو مؤلفه از مؤلفه‌های تخصصی در احادیث تفسیری هستند.

روشن است که هریک از مؤلفه‌های شناسنامه حدیث، دارای یک «شناسه» است که به کمک آن شناسه می‌توان آن را از دیگر مؤلفه‌ها تمییز داد.

۳. اهداف

هدف از تشکیل شناسنامه حدیث را می‌توان به دو بخش جزئی و کلی تقسیم کرد. منظور از هدف جزئی، گردآوری و ارائه اطلاعاتی است که در کشف اعتبار، قبول، رد یا فهم یک حدیث مشخص یاری می‌رساند. همچنین پی بردن به عبارات افزوده یا کم شده در متون روایی مختلف از اهداف جزئی تشکیل شناسنامه حدیث به شمار می‌رود. در مقابل، اهداف کلی اهدافی هستند که در چارچوب دستیابی به نظریات کلان حدیث پژوهی و نیز شناخت کلی احادیث و راویان آن‌ها قرار دارند. به دست آوردن شمار احادیث غیر تکراری موجود و کشف افتادگی‌ها در اسناد مشابه از جمله این موارد هستند. علاوه بر آن‌ها، بررسی فراوانی احادیثی خاص از یک راوی، بیانگر علاقه‌مندی یا تخصص آن راوی در آن موضوع است که می‌تواند فواید رجالی باارزشی را به همراه داشته باشد. بدیهی است که اهداف کلی، تنها پس از شناسنامه‌دار شدن تعداد پرشماری از احادیث قابل دستیابی است.

مناسب است برای تبیین و روشن شدن اهداف کلان و قابل دستیابی در شناسنامه‌دار کردن احادیث مثالی ذکر شود. پس از شناسنامه‌دار شدن احادیث دو کتاب تفسیر نور الثقلین و تفسیر

البرهان فی تفسیر القرآن که بدون تردید بیشترین احادیث تفسیری را در میان تفاسیر روایی در خود جای داده‌اند، می‌توان به پاسخ‌های تقریبی پرسش‌های ذیل دست یافت:

۱. چند درصد از احادیث تفسیری شیعه، تأویلی است؟
 ۲. کدام واژگان قرآنی را اهل بیت علیهم‌السلام تبیین کرده‌اند؟
 ۳. احادیث تفسیری، بیشتر در چه بازه‌های زمانی و به چه دلایلی صادر شده‌اند؟
 ۴. کدام راویان و با چه گرایش‌هایی به نقل چه گونه‌ای از احادیث تفسیری پرداخته‌اند؟
- از جمله اهداف ترسیمی برای تشکیل شناسنامه احادیث، دستیابی به اطلاعات لازم برای تولید نرم‌افزارهای حدیثی است که ابعاد مختلف هر حدیث و سیر تحولات آن را در اختیار پژوهشگران این حوزه قرار دهد.

۴. ساختارهای پیشنهادی برای مؤلفه‌های عمومی

در این پژوهش، ساختارهای پیشنهادی برای مؤلفه‌های عمومی شناسنامه حدیث را از نظر مقدار داده به «ساختار کوتاه» و «ساختار توسعه‌یافته» تقسیم کرده‌ایم. ساختار کوتاه، گزیده‌ای از ساختار توسعه‌یافته است. فرآیند شناسنامه‌دار کردن احادیث در این ساختار سریع‌تر صورت خواهد گرفت. بنابراین، ساختار کوتاه اهداف نزدیک‌تری را دنبال می‌کند. روشن است که بررسی ابعاد دقیق‌تر یک حدیث در ساختار توسعه‌یافته محقق می‌شود و برای دستیابی به این منظور باید مسیر طولانی‌تری را پیمود.

در هر دو ساختار پیشنهادی، مؤلفه‌های عمومی شناسنامه حدیث به چهار دسته اصلی تقسیم شده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. فضای صدور حدیث، ۲. منابع گزارش‌کننده حدیث، ۳. اسناد حدیث و ۴. متن حدیث. این دسته‌بندی را باید گامی اولیه برای شناسنامه‌دار کردن احادیث دانست که با بررسی‌های بیشتر می‌توان دسته‌بندی‌های جامع‌تر و مانع‌تری را پیشنهاد داد. در بخش پیوست این پژوهش، مؤلفه‌های عمومی شناسنامه حدیث به صورت خام دیده می‌شود که جزئیات و گزینه‌های هر مؤلفه به شکلی مبسوط آمده است.

قبل از ورود به ساختارها و شمارش مؤلفه‌ها، ذکر دو نکته مهم ضروری است: نکته نخست، آن‌که باید مؤلفه‌های شناسنامه حدیث به گونه‌ای انتخاب شوند که نتیجه بررسی‌ها، پدید آمدن دو شناسنامه برای یک حدیث را در پی نداشته باشد؛ برای نمونه، در بخش «مؤلفه‌های ناظر بر اسناد حدیث»، باید به گزارش توصیف رجالیان از راویان حاضر در زنجیره سند آن حدیث بسنده کرد و به داوری درباره صحت یا ضعف آن سند پرداخت.

بنابراین، با وجود اختلاف دیدگاه و مبانی حدیث پژوهان دربارهٔ راویان، بهتر است این مقوله را به تشخیص هر حدیث پژوه، بر اساس مبانی و ضوابط پذیرفته شدهٔ ایشان واگذاشت.

بر پایهٔ این شیوه در شناسنامه دار کردن احادیث نباید در پی قضاوت دربارهٔ هیچ حدیثی بود، بلکه هدف، تبیین سرگذشت یک حدیث از هنگام پیدایش تا عصر حاضر است. با ارائهٔ این داده‌ها هر حدیث پژوه می‌تواند خود به فهم و داوری دربارهٔ آن حدیث دست یابد. البته در صورت انحراف از این شیوه نباید توقع داشت با اختلافات فراوان موجود در میان صاحب نظران، شناسنامه نوشته شده برای هر حدیث مرجعی برای بررسی‌های حدیثی همگان باشد.

نکته دوم، آن‌که مؤلفه‌ها در این پژوهش، ناظر بر احادیث شیعه انتخاب شده‌اند. بنابراین، از برخی مؤلفه‌ها همچون «طرق تحمل حدیث» که در احادیث اهل سنت رواج دارد، پرهیز شده است. هرچند بیشتر مؤلفه‌ها تنها اختصاص به احادیث شیعه ندارد.

۱-۴. ساختار کوتاه

ساختار کوتاه با هدف شتاب بخشی به فرآیند شناسنامه دار کردن احادیث ارائه می‌شود. در این ساختار، مؤلفه‌هایی گزینش و بررسی می‌شوند که کاربرد بیشتری در مجموعهٔ احادیث دارند یا از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. در این بخش فقط به بیان عناوین مؤلفه‌ها در ساختار کوتاه که گزیده‌ای از ساختار توسعه یافته است بسنده می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. مؤلفه‌های بخش ناظر بر فضای صدور حدیث: اسباب ورود حدیث،
۲. مؤلفه‌های بخش ناظر بر منابع حدیث: کهن‌ترین منبع،
۳. مؤلفه‌های بخش ناظر بر اسناد حدیث: گوینده اصلی و نوع سخن بر اساس آن، نوع حدیث بر اساس اتصال و انقطاع سند، سند بازسازی شده، راویان و توصیف ایشان، اسناد دیگر حدیث،
۴. مؤلفه‌های بخش ناظر بر متن حدیث: موضوعات اصلی و فرعی متن حدیث، غریب الحدیث (غریب اللفظ) در متن، بررسی تفاوت‌ها در نقل متن.

۲-۴. ساختار توسعه یافته

این ساختار مشتمل بر همان دسته‌بندی چهارگانه در ساختار کوتاه است، با این تفاوت که جزئیات بیشتری از ابعاد مختلف یک حدیث واکاوی می‌شود. در این بخش، توضیح مختصری از هر مؤلفه و شرح برخی از کاربردهای آن‌ها ارائه خواهد شد.

۴-۲-۱. مؤلفه‌های ناظر بر فضای صدور حدیث

نخستین دسته از مؤلفه‌های عمومی در ساختار توسعه‌یافته به شاخصه‌های ناظر بر فضای صدور حدیث از معصوم علیه السلام اختصاص دارد. سه مؤلفه زمان صدور، اسباب ورود حدیث و مخاطب / مخاطبان حدیث در هنگام صدور آن، در این دسته جای می‌گیرند.

۴-۲-۱-۱. زمان صدور

مقصود از زمان صدور حدیث، زمانی است که قول، فعل یا تقریر معصوم علیه السلام تحقق یافته است. اگرچه زمان صدور هر حدیث با توجه به زمان حیات گوینده اصلی آن قابل تشخیص است، اما در برخی از احادیث می‌توان با استناد به شواهد داخلی یا خارجی متن حدیث به بازه زمانی محدودتر و دقیق‌تری دست یافت. برای نمونه، استناد به زمان حیات مخاطب حدیث، اطلاع از زمان وقوع اسباب ورود حدیث، توجه به مضمون و محتوای حدیث از جمله این شواهد به شمار می‌آیند. برای نمونه، با استناد به محتوای حدیث «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمَكْفُوفِ، عَنْ عَمْرِو الْأَهْوَازِيِّ قَالَ: أَرَانِي أَبُو مُحَمَّدٍ عليه السلام ابْنَهُ، وَقَالَ: هَذَا صَاحِبُكُمْ مِنْ بَغْدَى»^۱، می‌توان زمان صدور حدیث را به صورت دقیق‌ترین سال‌های ولادت امام مهدی علیه السلام تا تاریخ شهادت پدر بزرگوارشان دانست.

زمان صدور حدیث می‌تواند با توجه به اتفاقات تاریخی، ملاحظات اجتماعی، باورهای فکری و مکاتب کلامی و فقهی مختلف آن زمان، یاری‌گرفه‌م بهتر حدیث در مباحث فقه الحدیثی باشد.

از سوی دیگر، اگر تاریخ صدور حدیث با عنایت به محتوا و اسباب صدور آن به دست آمده باشد، می‌تواند توجه پژوهشگر را به اشکالات تاریخی یا سندی مطرح در حدیث جلب کند. برای نمونه، اگر تاریخ صدور حدیث با تاریخ حیات آخرین راوی سند مغایر باشد، به بررسی‌های سندی یا تاریخی بیشتری نیاز داریم.

۴-۲-۱-۲. اسباب ورود (صدور) حدیث

درک انگیزه‌های صدور سخن معصوم علیه السلام را «سبب ورود» حدیث می‌نامند.^۲ این سبب‌هایی که منجر به صدور حدیث می‌شود، ممکن است ناشی از جریانات اعتقادی، سیاسی، فقهی و اجتماعی یا در پاسخ به پرسش‌ها، عرضه احادیث و ... باشد. از آنجا که

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۲۲.

۲. رک: منطق فهم حدیث، ص ۲۹۳.

غفلت از قراین ناظر بر هر سخن یا عمل، موجب برداشت نادرست از آن می‌شود، توجه به علل مختلف و قرینه‌های پیرامونی صدور حدیث بسیار بااهمیت است. در مقابل، بی‌توجهی به آن‌ها موجب فهم نادرست حدیث یا کنار نهادن آن می‌شود.

جداسازی قضایای حقیقی از قضایای خارجی، تبیین موضوع و حکم، رفع تعارض و تنافی، رفع استبعاد، رفع اجمال و شناخت تصحیف در نقل نادرست، از فواید پرداختن به اسباب ورود حدیث به شمار می‌روند.^۱

۴-۲-۱-۳. مخاطب/مخاطبان حدیث

مقصود از مخاطب در شناسنامه حدیث، همان مخاطب مستقیم معصوم (علیه السلام) در هنگام صدور حدیث است. در برخی حالات، مخاطب، فردی نام‌آشنا و مشخص است که از هویت او اطلاعات کافی در دست است. در پاره‌ای حالات نیز ممکن است فقط با نشانه‌هایی چون مذهب و... از مخاطب اطلاعاتی در دست باشد.

در این مؤلفه، پس از ذکر نام یا هویت مخاطب به مذهب، شغل، شهر یا منطقه سکونت، از شاگردان امام (علیه السلام) بودن یا نبودن، عرب یا غیرعرب بودن و هر نکته دیگری که ما را در فهم درستی از حدیث یاری رساند، پرداخته می‌شود. از جمله فایده‌های شناخت مخاطب حدیث و آشنایی با ویژگی‌های وی، امکان تشخیص تقیه‌ای بودن حدیث است. همچنین بررسی تأثیر برخی شرایط ویژه مرتبط با آن راوی بر اختصاص حکم صادر شده بروی است که از آن به قضیه خارجی تعبیر می‌شود.^۲

۴-۲-۲. مؤلفه‌های ناظر بر منابع حدیث

پس از توجه به محورهای مرتبط با فضای صدور حدیث، به منابع و آثاری می‌پردازیم که از آن زمان تاکنون، حدیث را در خود جای داده و به نسل‌های بعد منتقل کرده‌اند.

۴-۲-۲-۱. کهن‌ترین منبع

ضروری است در این بخش ابتدا کهن‌ترین منبع گزارش‌کننده حدیث کشف و ثبت شود، منبعی که ممکن است موجود یا مفقود باشد. این نکته را نباید از نظر دور داشت که ممکن است به دلیل وجود اسناد گوناگون از یک حدیث، به منبع واحدی دست نیابیم و حاصل پژوهش آن باشد که حدیث دارای دو یا چند منبع اصلی بوده است. در این صورت،

۱. همان، ص ۲۹۵ - ۳۱۶.

۲. رک: «مخاطب حدیث و نقش آن در شناخت قضایای حقیقیه و خارجیّه».

بررسی تفصیلی همه آن‌ها لازم به نظر می‌رسد. بررسی کهن‌ترین منبع حدیث تأثیر بسیاری در اصل پذیرش و مقبولیت حدیث دارد. همچنین آشکار شدن اعتبار متفاوت منابع، می‌تواند در ترجیح یکی از نسخه بدل‌ها، تشخیص تصحیف‌ها، ادراج‌ها و مواردی از این دست راهگشا باشد.

۲-۲-۲-۴. منابع حدیثی دیگر

در این مؤلفه به ذکر تمامی منابع حدیثی نقل‌کننده حدیث به جز کهن‌ترین منبع، به ترتیب زمان تألیف آن‌ها می‌پردازیم. ممکن است این منابع، حدیث را از کهن‌ترین منبع موجود نقل کرده باشند یا آن را از منبعی دیگر که چه بسا از آن منبع موجود کهن‌تر باشد به دست آورده باشند. شمارش همه منابع نقل‌کننده، پیش‌نیاز گردآوری اسناد و متن‌های مختلف یک حدیث است که در بخش‌های بعدی شناسنامه حدیث مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳-۲-۴. مؤلفه‌های ناظر بر اسناد حدیث

پس از بررسی منابع مکتوب گزارشگر حدیث، نوبت به بررسی افراد گزارش‌کننده حدیث می‌رسد. بررسی سند حدیث همواره مورد توجه اندیشمندان و حدیث‌پژوهان بوده است. در این بخش از مؤلفه‌های عمومی، به کاوش درباره شخصیت‌های دخیل در گزارش، اجزای مختلف زنجیره آن‌ها، آسیب‌های احتمالی و مسائل پیش‌روی اسناد حدیث خواهیم پرداخت.

۱-۳-۲-۴. گوینده اصلی و نوع سخن براساس آن^۱

بدیهی است گوینده اصلی سخن، تأثیر مستقیم در اعتبار آن سخن دارد. این مؤلفه علاوه بر مشخص نمودن نام گوینده اصلی سخن، نوع آن را براساس قدسی، مرفوع، موقوف و یا مقطوع بودن، مشخص می‌نماید.

در سند برخی از احادیث، به نام گوینده اصلی به شکلی آشکار با اسم ظاهر اشاره نشده است. این در حالی است که گزارش‌کننده حدیث از گوینده سخن با ضمیر غائب یاد می‌کند. بنابراین، حدیث مضمربنی یکی از اقسام حدیث در نزد شیعیان است.

۲-۳-۲-۴. نوع حدیث براساس اتصال و انقطاع سند

اتصال و انقطاع سند حدیث از نکات مهم در بحث سندشناسی به شمار می‌رود؛ زیرا

۱. برخی تقسیم‌بندی‌های حدیث که در این بخش و بخش‌های بعدی این پژوهش آمده است، برگرفته از کتاب درایة الحدیث اثر شادی نفیسی است.

سند متصل، اطمینان به صدور سخن از معصوم (علیه السلام) را افزایش می‌دهد. این مطلب برای متأخران که نسبت به متقدمان قراین کمتری در اختیار دارند، از اهمیت بیشتری برخوردار است. در شناسنامه حدیث انواع انقطاع‌ها از نظر محل، تعداد یا نوع افتادگی و تعلیق در سند بررسی می‌شوند.

۴-۳-۲-۴. بررسی تفاوت‌ها در نقل سند

تفاوت در اسناد همیشه گویای افتراق آن‌ها از یکدیگر نیست. گاه برخی واژگان در طول زمان، سهواً یا عمداً دچار دگرگونی شده‌اند. بنابراین، ممکن است برخی اشکالات وارد بر سند از قبیل نبود اتصال یا مجهول بودن راوی، از خود سند نبوده و ناظر بر اتفاقات بیرونی، همچون اشتباه مستنسخان یا نویسندگان و ... باشد. بنابراین، برای دستیابی به سند اصلی، لازم است تغییرها و جابه‌جایی‌ها کشف و اصلاح شوند که این مؤلفه متولی همین موضوع است.

۴-۳-۲-۴. عطف در سند

گاهی در اسناد، راویان به یکدیگر عطف شده‌اند که از آن به «تحویل» یا «حیلولة» تعبیر می‌شود. این نشان می‌دهد که یک حدیث از چند طریق و به واسطهٔ راویان مختلف گزارش شده است. عطف‌ها گاهی میان راویان هم طبقه و گاهی میان راویان غیرهم طبقه است. جداسازی این اسناد به وسیله آشنایی با دانش طبقات صورت می‌پذیرد.^۱

۴-۳-۲-۴. سند بازسازی شده

پس از بررسی وجود احتمالی اضمار، انقطاع، عطف یا هر نکته و اشکال دیگری در مؤلفه‌های قبلی مرتبط با سند، در این مؤلفه باید به ترمیم یا تصحیح سند پرداخت و آن را در حد امکان بازسازی کرد. گاه می‌توان با استناد به احادیث قبلی موجود در منبع، حدیث مورد نظر را از حالت اضمار یا تعلیق خارج کرد یا با بررسی راویان هم طبقه یا شناخت مشایخ و شاگردان، اسناد معطوف به هم را از یکدیگر جدا کرد. بازسازی اسناد در شناسنامه حدیث یکی از مؤلفه‌های مهم به شمار می‌رود.

۴-۳-۲-۴. راویان و توصیف ایشان

اسنادی که در مؤلفه‌های پیشین بررسی شد، از زنجیره‌های به هم پیوسته یا از هم گسسته

۱. برای بررسی تفصیلی انواع عطف در سند، رک: سندشناسی، ص ۱۱۴ - ۱۱۹.

راویانی تشکیل شده است که شناخت زمان حیات، بررسی اوصاف و عملکرد به جای مانده از فعالیت علمی ایشان، نقش مهمی در اعتبار حدیث دارد. بر همین اساس، در این مؤلفه باید به شناخت راویان و جایگاه علمی، دینی و اجتماعی آنان همت گماشت. نام، کنیه، نام پدر، لقب، نسب و پدیدآور کتاب بودن راوی و ویژگی‌هایی از این قبیل از گزینه‌های این مؤلفه به شمار می‌روند. برای بررسی اوصاف رجالی راوی از جهت ثقه یا ضعیف بودن، با توجه به وجود دیدگاه‌های گوناگون و متفاوت دربارهٔ راویان، فقط به گزارش رجالیان از آن‌ها بسنده می‌شود.

۷-۳-۲-۴. نوع حدیث براساس ویژگی‌های ساختاری و ظاهری سند

ویژگی‌های ساختاری و ظاهری اسناد، کارکردهای متفاوتی دارند. برخی از این ویژگی‌ها می‌توانند در میزان اعتبار احادیث مؤثر باشند. برای نمونه، احادیث عالی السند که ساختار سندی کوتاه‌تری دارند، از آن جهت که احتمال روی داد خطا و اشتباه در آن‌ها کمتر است، همواره نظر حدیث‌پژوهان را به خود جلب کرده‌اند.^۱ گاهی هم این ویژگی‌ها تنها بیانگر خصوصیتی است که در کل یا قسمتی از سند تکرار شده است. از این گونه اسناد با عبارت «اسناد مسلسل» یاد می‌شود.^۲ همچنین به کار بردن حرف «و» در ساختار یک سند، بیانگر تردید بین راویان آن است. این تردید اگر بین دو راوی ثقه و ضعیف رخ دهد، در پذیرش یا عمل به آن حدیث تأثیر می‌گذارد.

۸-۳-۲-۴. اسناد دیگر حدیث

ممکن است برخی احادیث دارای اسناد دیگری نیز باشند. بنابراین، آخرین مؤلفه از مؤلفه‌های ناظر بر اسناد حدیث، به جمع‌آوری اسناد دیگر حدیث می‌پردازد. گردآوری تمام اسناد یک حدیث علاوه بر بررسی طرق مختلف آن، در اصلاح اسناد مضمر، منقطع، مصحّف و کشف تواتر و استفاضه نیز می‌تواند مفید باشد. جستجوی کامل و فراگیر در منابع حدیثی لازمه این گردآوری است. برخی از جوامع حدیثی متأخر شیعه همچون الوافی و وسائل الشیعه با گردآوری و کنار هم قراردادن متون و اسناد مختلف حدیث، کمک شایانی به پژوهشگران در یافتن تفاوت‌ها و ترمیم اسناد کرده‌اند.

۱. برای بررسی اقسام و اهمیت احادیث عالی السند، رک: درایة الحدیث، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۲. برای بررسی اقسام و فایده تسلسل در سند، رک: همان، ص ۱۹۲ - ۱۹۶.

۲-۴. مؤلفه‌های ناظر بر متن حدیث

به نظر می‌رسد اهتمام حدیث پژوهان به پژوهش‌های سندی بیشتر از بررسی‌های متنی بوده است. توجه کمتر به متن در پاره‌ای نمونه‌ها، برخی برداشت‌های نادرست از احادیث را در پی داشته است. از این رو، باید در شناسنامه حدیث، به تفصیل مؤلفه‌های متنی حدیث که در فهم دلالت یک حدیث مؤثر است مورد بررسی موشکافانه قرار گیرد. برخی از این مؤلفه‌ها همچون مؤلفه «موضوعات اصلی و فرعی متن حدیث» فراگیرند و برخی دیگر همچون مؤلفه «اعراب‌های مختلف و محتمل» درصد کمی از احادیث را شامل می‌شوند.

۱-۲-۴. موضوعات اصلی و فرعی متن حدیث

موضوع اصلی، موضوع محوری و کلی حدیث است و موضوعات فرعی به جنبه‌های جزئی ترو تخصصی‌تر در حدیث توجه دارند. به نظر می‌رسد در فرآیند شناسنامه‌دار کردن احادیث، با بررسی این مؤلفه در تعداد پر شمار احادیث، نتایج مطلوبی به دست خواهد آمد. برای نمونه، این مؤلفه نقش راهنمای دسته‌بندی موضوعی احادیث را بر عهده دارد. این دسته‌بندی، یافتن احادیث مرتبط را در پژوهش‌های موضوعی آسان خواهد کرد.

فایده دیگر این مؤلفه در ترکیب آن با مؤلفه «گوینده اصلی» از دسته مؤلفه‌های ناظر بر اسناد حدیث آشکار خواهد شد که در دانش «تاریخ حدیث» کاربرد دارد. با بررسی موضوعات احادیث در هر بازه زمان می‌توان به گونه‌های حدیثی هریک از معصومان (علیهم‌السلام) و دیگر مسائل تاریخی مرتبط با آن پی برد.^۱

ارتباط این مؤلفه با راویان نیز از جمله نتایج مفید این پژوهش است. بررسی فراوانی یک موضوع در احادیث گزارش شده از یک راوی، علاقه‌مندی یا تخصص وی در آن موضوع را آشکار می‌کند. آثار این شناخت، در مباحث رجالی و دیگر علوم همچون کلام، فقه و تفسیر قابل بررسی است. در جوامع و موسوعه‌های حدیثی همچون بحار الأنوار، وسائل الشیعه، الحیة و میزان الحکمة نمونه‌هایی از این نمایه‌های موضوعی مشاهده می‌شود که هر کدام با رویکرد و هدف خاص مؤلف سامان یافته است و توجه عالمان شیعی به موضوع‌بندی روایات در جوامع حدیثی را نشان می‌دهد.

۱. برای نمونه رک: تاریخ حدیث شیعه (۱)، بخش‌های مختلف کتاب. به عنوان مثال، رک: بخش «گونه‌های معرفتی احادیث امام کاظم (علیه‌السلام)»، ص ۲۶۶.

۴-۲-۲. موضوع حدیث از منظر صاحبان جوامع (بر اساس عناوین ابواب)

حدیث پژوهان متقدم به دلیل فاصله کمتر با عصر صدور، از قراین بیشتری در فهم حدیث برخوردار بوده‌اند. متأسفانه بسیاری از این قراین در گذر تاریخ از میان رفت و دست معاصران از درک آن‌ها کوتاه شد. یکی از راه‌های رسیدن به دیدگاه و فهم متقدمان از محتوای احادیث، توجه به برداشت موضوعی ایشان از احادیث و گزارش آن‌ها در زیر عناوین مختلف است. این مهم از بررسی احادیث مندرج در ذیل ابواب جوامع حدیثی ایشان، همچون کتاب من لا یحضره الفقیه، قابل دستیابی است.

علاوه بر برداشت موضوعی متقدمان، می‌توان از موضوع‌بندی جوامع حدیثی متأخران نیز به نکات سودمندی در فقه الحدیث پی برد. دقت و فهم پدیدآورندگان این جوامع در آثاری چون بحار الأنوار به دلیل گستردگی موضوعات و الوافی به دلیل نوآوری‌های مؤلف در ساماندهی احادیث درخور توجه است.

۴-۲-۳. نوع متن حکایت‌شده (قول، فعل، تقریر)

همان‌گونه که در توضیح اصطلاحات و در تعریف حدیث گفته شد، حدیث حکایت‌گزار قول، فعل یا تقریر معصوم علیه السلام است. بنابراین، مؤلفه «نوع متن حکایت‌شده» به تعیین نوع متن حدیث از این منظر اختصاص دارد. هرچند در بیشتر متون حدیثی، گفتار معصومان علیهم السلام گزارش شده است، اما در برخی گزارش‌ها کردار یا تأیید ایشان نیز دیده می‌شود.

۴-۲-۴. سیر تطوّر متن حدیث در منابع نقل‌کننده

برخی متون حدیثی در گذر زمان و فراز و نشیب‌های نقل، با دگرگونی‌هایی مواجه شده‌اند. ضروری است در تحلیل متون حدیثی، این تفاوت‌ها با هدف دستیابی به متن اصیل مورد توجه قرار گیرند. گردآوری نقل‌های گوناگون حدیث در این مؤلفه، زمینه پاسخ‌گویی به برخی ابهامات در مؤلفه‌های بعدی همچون تصحیف، درج و... را فراهم می‌آورد.

۴-۲-۵. بررسی واژه‌های دشوار (غریب) یا چند وجهی در متن حدیث^۱

فهم معنای درست واژگان حدیث از مهم‌ترین مراحل فهم حدیث است. چه این واژگان از واژگان دیریاب و غریب باشند و چه از واژگان چند وجهی. برای دریافتن معنای واژه‌های دشوار و غریب می‌توان از دوشیوه تقلیدی و اجتهادی بهره برد. در شیوه اول، با اعتماد به

۱. برخی مؤلفه‌های بخش ناظر بر متن حدیث همچون این مؤلفه، برگرفته از کتاب روش فهم حدیث اثر عبدالهادی مسعودی است.

لغت دانان و خبرگان این دانش و مراجعه به کتب ایشان، معنای واژه را درمی‌یابیم. در شیوه اجتهادی نیز در پی تلاشی فراگیر و با استفاده از منابع و قراین مختلف، خود به معنای واژه مدّ نظر دست می‌یابیم.

در واژگان چند وجهی، سخن از واژگانی است که دستیابی به معنای آن‌ها دشوار نیست، بلکه بیش از یک معنا دارند و از آن‌ها با عنوان «اشتراک لفظی» یاد می‌شود. این واژگان نیز می‌توانند در دریافت مراد گوینده سخن اخلاص ایجاد کنند و به فهم حدیث آسیب برسانند. بنابراین، شناسنامه حدیث، در دو مؤلفه به نام‌های «غریب الحدیث (غریب اللفظ) در متن» و «کلمات چند وجهی و مخّل در معنا» به بررسی این موضوعات در احادیث مختلف می‌پردازد.

۴-۲-۶. احتمالات صرفی و نحوی مختلف در متن حدیث

با تغییر حرکات یا افزودن یکی دو حرف به کلمه اصلی در زبان عربی، کلماتی با معانی متفاوت ساخته می‌شود. این در حالی است که در برهه‌ای از عصر صدور حدیث، حرکت حروف در هنگام نگاشتن متن، نوشته نمی‌شد. بنابراین، توجه به شکل واژه و چگونگی تغییرات آن، از اهمیت فراوانی برخوردار است.^۱ علاوه بر احتمالات صرفی، نقش نحوی واژگان و اعراب‌های مختلف و محتمل آن‌ها در نتیجه‌گیری و برداشت از مفهوم عبارت بسیار با اهمیت است.

بی‌توجهی به احتمالاتی از این دست، ممکن است مراد اصلی گوینده سخن را مخدوش کند. بنابراین، در شناسنامه توسعه‌یافته حدیث دو مؤلفه با عناوین «احتمالات صرفی متفاوت در کلمات متن» و «اعراب‌های مختلف و محتمل (احتمالات نحوی متفاوت)» به این موضوعات اختصاص داده شده است.

۴-۲-۷. توجه به صنایع ادبی در متن احادیث

معصومان علیهم‌السلام همچون دیگران بسته به شرایط در کلامشان از مجاز، استعاره یا کنایه، برای انتقال مفاهیم بهره‌برده‌اند و گاه در سخن خود، کلام دیگران را به کار برده است و به اصطلاح در حدیث از صنعت «تضمین» استفاده فرموده‌اند. بی‌توجهی به این صنایع ادبی در حدیث، خواننده را از درک درست مقصود متن، باز می‌دارد و سبب برداشتی نادرست از حدیث می‌شود.

۱. روش فهم حدیث، ص ۷۴.

دو مؤلفه «مجاز، استعاره یا کنایه در متن حدیث» و «تضمین در متن حدیث» در شناسنامه حدیث به همین منظور آورده شده‌اند تا برداشت مناسب و بهتری از احادیث به دست آید.

۴-۲-۸. بررسی تفاوت‌ها در نقل متن

در مؤلفه «سیر تطوّر متن حدیث در منابع نقل‌کننده» متون متفاوت یک حدیث پیش روی مخاطب شناسنامه حدیث قرار می‌گیرد. این مؤلفه با بررسی آن‌ها و برخی دیگر از نکات متنی به تحلیل اشکالات پیش آمده در متن حدیث می‌پردازد. درایه‌نگاران اصطلاحاتی همچون تصحیف، درج و ... را برای معرفی انواع تفاوت‌ها در متون حدیثی وضع کرده‌اند که این مؤلفه وظیفه بررسی آن‌ها را برعهده دارد.

۴-۲-۹. آهنگ کلام

این مؤلفه در مؤلفه‌های عمومی پا را فراتر از الفاظ متن می‌نهد و به بررسی آهنگ سخن می‌پردازد. بشریه هنگام سخن گفتن تنها از الفاظ برای انتقال کلام بهره نمی‌برد، بلکه آهنگ سخن، نقشی مهم در مراد اصلی گوینده سخن دارد. گاهی متنی با الفاظی ظاهراً خبری، لحنی پرسشی یا تعجبی دارد و بدون در نظر گرفتن آن الحان، مفهومی غیر از آنچه گوینده قصد دارد، دریافت می‌شود. معصومان علیهم‌السلام نیز در کلام خویش، همچون دیگران از این الحان استفاده کرده‌اند؛ اما ممکن است نبود علائم نگارشی در زمان صدور حدیث، مانع از انتقال آن لحن شده باشد. حدیث می‌تواند خبری، پرسشی، تعجبی، انکاری یا ... باشد. آهنگ یا لحن حدیث در اکثر موارد به سادگی مشهود و قابل درک است و گاهی نیز تنها در بررسی‌های جامع حدیثی و استفاده از قراین دیگر، قابل دستیابی و حدس است. برای نمونه، شیخ طوسی در کتاب الاستبصار، حدیثی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که در آن، درباره جواز شهادت دادن فرد مُحَرَّم بر ازدواج دوفرد غیرمحرّم پرسیده می‌شود و امام علیه‌السلام در پاسخ، چنین شهادتی را جایز نمی‌داند و سپس در ادامه می‌فرماید

يَجُوزُ لِلْمُحَرَّمِ أَنْ يُشِيرَ بِصَيِّدٍ عَلَى مُحَلٍّ^۱.

۱. فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنِ ابْنِ أَبِي شَجَرَةَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام فِي الْمُحَرَّمِ يَشْهَدُ عَلَى نِكَاحِ الْمُحَلِّينَ. قَالَ: لَا يَشْهَدُ. ثُمَّ قَالَ: يَجُوزُ لِلْمُحَرَّمِ أَنْ يُشِيرَ بِصَيِّدٍ عَلَى مُحَلٍّ (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۱۸۸).

بدین معنا که فرد مُحَرَّم می‌تواند صید را به فرد غیر مُحَرَّم نشان دهد. این عبارت به صورت جمله خبری، علاوه بر آن‌که در تعارض با حدیث قبل در همین کتاب است،^۱ ارتباطی با پرسش راوی ندارد. شیخ طوسی در توضیح این تعارض ظاهری، آهنگ و لحن سخن امام علیه السلام را انکاری، و برای آگاه کردن پرسشگر توصیف می‌کند؛ بدین صورت که امام علیه السلام فرموده‌اند: آیا فرد مُحَرَّم می‌تواند صید را به فرد غیر مُحَرَّم نشان دهد؟ بنابراین، شاهد نیز نمی‌تواند شهادت بر ازدواج دیگری دهد. در واقع، اگر جمله امام علیه السلام را استفهام انکاری بدانیم، در تعارض با حدیث قبلی و بی‌ارتباط با پاسخ راوی نیست.

۴-۲-۱۰. بررسی احتمال تعارض

تعارض در بین احادیث برخاسته از عوامل مختلفی است. برداشت نادرست راوی، تقیه و نیز وضع‌های صورت گرفته توسط جاعلان از جمله عواملی به شمار می‌روند که زمینه‌ساز پیدایش تعارض میان روایات هستند. توجه به این دسته از احادیث و دقت در علل پیدایش آن‌ها از مسائل مهم پیش روی حدیث‌پژوهان است.

در این مؤلفه از شناسنامه حدیث، تنها احادیث معارض با حدیث مورد بحث، معرفی می‌شوند و از پرداختن به حل تعارض و تحلیل آن‌ها به جهت نظرات متعدد و متفاوت حدیث‌پژوهان اجتناب می‌شود.

۴-۲-۱۱. دیدگاه اندیشمندان درباره حدیث

برداشت‌های عالمان از احادیث در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی، می‌تواند افق‌های تازه‌ای را پیش روی حدیث‌پژوهان قرار دهد. برای نمونه، شیوه برخورد علامه طباطبائی رحمته الله علیه با احادیث تطبیقی و تأویلی یا توجه این مفسر بزرگ به احادیث غیرقابل پذیرش، نظرات و دقت‌های حدیثی و تفسیری مفیدی را در این حوزه در پی داشته است. همچنین شروح فراوان و مفصل نگاشته‌شده بر بخش اصول کتاب الکافی، حدیث‌پژوهان را در فهم بهتر احادیث این مجموعه یاری می‌کند. در شناسنامه حدیث، آخرین مؤلفه از مؤلفه‌های عمومی، وظیفه ارجاع به منابعی را دارد که در بردارنده دیدگاه اندیشمندان اسلامی درباره آن حدیث است.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ، عَنْ مُنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمُحَرَّمُ لَا يَدُلُّ عَلَى الصَّيْدِ فَإِنْ دَلَّ فَعَلَيْهِ الْفِدَاءُ (همان، ص ۱۸۷ و ۱۸۸).

۵. مؤلفه‌های تخصصی

احادیث در موضوعات مختلفی از جمله تفسیری، اعتقادی، فقهی، اخلاقی و... صادر شده‌اند. می‌توان با بررسی مؤلفه‌های تخصصی مرتبط با آن موضوع به شناخت و فهم بهتری از احادیث دست یافت. در اینجا برای نمونه به بررسی اجمالی دو مؤلفه پرکاربرد از مؤلفه‌های تخصصی احادیث تفسیری می‌پردازیم.

«محدوده مورد تفسیر در قرآن کریم» و «کارکرد حدیث در تفسیر قرآن کریم» دو مؤلفه مهم در حوزه احادیث تفسیری به شمار می‌روند. در حدیث:

فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ مُعْتَمِدًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي ذَاتَ يَوْمٍ فِي مَسْجِدٍ فَمَرَّ بِهِ مَسْكِينٌ [فَقِيلَ] فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ تُصَدِّقُ عَلَيْكَ بَشِيءٌ قَالَ نَعَمْ مَرَرْتُ بِرَجُلٍ زَاكِعٍ فَأَعْطَانِي خَاتَمَهُ وَأَشَارَ [فَأَشَارًا] بِيَدِهِ فَإِذَا هُوَ عَلَى [بَنٍ أَبِي طَالِبٍ] عليه السلام فَتَرَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۱ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ وَلِيُّكُمْ [مِنْ] بَغْدَى.^۲

مؤلفه نخست را «ناظر بر سوره مائده، آیه ۵۵» و مؤلفه دوم را - که گونه حدیث تفسیری است - «بیان سبب نزول آیه» می‌دانیم. از دیگر گونه‌های احادیث تفسیری که نشانگر کاربرد این احادیث در تفسیر قرآن کریم هستند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: تبیین واژگان، توضیح مفاهیم کلیدی، بیان مصداق، تبیین حکمت، تقیید مطلق و تخصیص عام، تبیین متشابهات، تعیین آیات ناسخ و منسوخ، تشریح فضای نزول آیه، نقد تفسیرهای نادرست، احادیث تأویلی و...^۳ شناسنامه‌دار کردن احادیث به صورت کامل، مستلزم شمارش و تبیین مؤلفه‌های تخصصی در همه موضوعات حدیثی است.

۶. نتیجه‌گیری

در شناسنامه حدیث - که رسالت اصلی آن، دستیابی به هویت هر روایت به وسیله داده‌های طبقه‌بندی شده است - نتایج ذیل قابل دستیابی است:

در بررسی مؤلفه‌های ناظر بر فضای صدور حدیث با شرایط یا علل صدور حدیث آشنا

۱. سوره مائده، آیه ۵۵.

۲. تفسیر فرات الکوفی، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳. رک: تفسیر روایی جامع، ج ۱، ص ۲۵ به بعد. نیز، رک. «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق».

می‌شویم و دلالت حدیث را با توجه به آن‌ها درمی‌یابیم. با بررسی مؤلفه‌های ناظر بر منابع حدیث، از قدمت و اعتبار منبع و هویت مؤلف آن اطلاع می‌یابیم. همچنین با بررسی مؤلفه‌های ناظر بر اسناد حدیث، گوینده آن، راویان و پیوستگی ایشان، تفاوت در نقل اسناد و ویژگی‌های هر سند را تشخیص می‌دهیم و انتساب حدیث را از نظر سندی به گوینده اصلی آن بررسی می‌کنیم و در نهایت، با بررسی مؤلفه‌های ناظر بر متن حدیث، همچون موضوع متن حدیث، سیر تطوّر آن در منابع نقل‌کننده، بررسی واژگان، مسائل ادبی و ... راهی به سوی کشف متن اصیل و فهم درست آن می‌گشاییم.

پس از بررسی مؤلفه‌های عمومی، در بررسی مؤلفه‌های تخصصی، نکات مربوط به هر دسته از احادیث به دست می‌آید که در فهم، تحلیل و به کارگیری آن دسته مؤثرند؛ مانند بررسی کارکرد یک حدیث تفسیری در دسته احادیث تفسیری و یا بررسی تعلیل در دسته احادیث فقهی.

در شناسنامه حدیث هر مؤلفه فواید مخصوص به خود را دارا است؛ برای نمونه، توجه به مؤلفه «کارکرد حدیث در تفسیر قرآن کریم»، خواننده را از برداشت و تفسیر نابجای قرآن کریم باز می‌دارد؛ مانند این‌که اگر کارکرد یک حدیث تفسیری، بیان مصداق برتر در آیه باشد و محتوای آیه بر مصادیق دیگر نیز قابل انطباق باشد، آن مصداق برتر را دیگر، تفسیر انحصاری آیه، تلقی نخواهیم کرد.

البته فواید و نتایج تشکیل شناسنامه حدیث تنها مترتب بر خود آن حدیث نیست، بلکه بررسی آماری مؤلفه‌ها، در گستره قابل توجهی از احادیث، می‌تواند فواید علمی متعددی داشته باشد. این پژوهش همچنین یاری‌گر طراحی نرم‌افزارهای حدیثی جدید و یا ارتقای نرم‌افزارهای تولیدشده، برای رسیدن به اهداف بلند حدیث پژوهی است. علاوه بر آن، ساختار ارائه‌شده، خود می‌تواند چارچوبی ساخت یافته پیش روی هر پژوهشگر این حوزه قرار دهد.

تدوین مباحث نظری و نمونه‌هایی که در این پژوهش ارائه شد، تنها آغاز یک مسیر است. مسیری که می‌تواند احادیث پرشمار و پراکنده در منابع حدیثی را سامان بخشد و حدیث پژوهان را یاری رساند.

کتابنامه

قرآن کریم

الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، محمد بن حسن شیخ طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.

- تاریخ حدیث شیعه (۱)، سید محمد کاظم طباطبایی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ دانشکده علوم حدیث، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
- تفسیر روایی جامع، عبدالهادی مسعودی، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، چاپ چهارم، ۱۳۹۹ ش.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم الکوفی، تحقیق: محمد کاظم، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- درایة الحدیث، شادی نفیسی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ دانشگاه قرآن و حدیث، چاپ نهم، ۱۳۹۲ ش.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم، دانشگاه قرآن و حدیث، چاپ سیزدهم، ۱۳۹۸ ش.
- سندشناسی، مهدی غلامعلی، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، چاپ دوم، ۱۳۹۶ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: مرکز پژوهش‌های دار الحدیث، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
- معجم مصطلحات الرجال و الدرایة، محمد رضا جدیدی نژاد، به إشراف محمد کاظم رحمان ستایش، قم، دار الحدیث، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- معجم مقایس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق و ضبط: عبد السلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ش.
- الوجیزة فی علم الدرایة، بهاء الدین محمد بن الحسین العاملی، مندرج در رسائل فی درایة الحدیث، إعداد: ابوالفضل حافظیان بابل، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، چاپ چهارم، ۱۴۳۲ ق.
- «آشنایی با مؤسسه فرهنگی دار الحدیث»، محمد محمدی ری شهری، نشریه علوم حدیث، ۱۳۷۵، شماره ۱.
- «کاربرد حدیث و روایت در فهرست و رجال پیشینیان»، احسان سرخه‌ای، علوم حدیث، ۱۳۹۴، شماره ۷۶.

«گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، علی راد، تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۳ (سال دوم)، شماره ۱.

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

پیوست

در انتها، یک نمونه اولیه از ساختار توسعه یافته مؤلفه‌های عمومی که در این پژوهش به آن‌ها پرداخته شد، به صورت یک جا ارائه می‌شود. هر مؤلفه شامل یک شناسه و عنوان اصلی است. برخی از مؤلفه‌ها دارای گزینه‌های متعددی نیز هستند. شایان ذکر است که این فرم را باید پیشنهادی در نظر گرفت که در مرحله اجرا همراه با تغییرات مورد نیاز خواهد بود.

سند و متن حدیث	
مؤلفه‌های عمومی بخش ناظر بر فضای صدور حدیث (مؤلفه‌ها از شناسه ۱-۱ تا ۳-۱)	
شناسه مؤلفه	مؤلفه
۱-۱	زمان صدور
۱-۲	☐ پرسش ☐ حدیث در پاسخ به ☐ نامه صادر شده است. ☐ عرضه حدیث توضیح:
	☐ یک اتفاق بیرونی ☐ یک جریان اعتقادی ☐ حدیث در واکنش به ☐ یک جریان سیاسی صادر شده است. ☐ یک جریان فقهی ☐ یک جریان اجتماعی توضیح:
	☐ حدیث به جهت ☐ تقیه ☐ توریه صادر شده است. دلیل:
	دیگر اسباب ورود:
۱-۳	مخاطب/ مخاطبان حدیث
مؤلفه‌های عمومی بخش ناظر بر منابع حدیث (مؤلفه‌ها از شناسه ۱-۲ تا ۲-۲)	
شناسه مؤلفه	مؤلفه
۲-۱	نام منبع:
	نام مؤلف:

		سند و متن حدیث
تاریخ وفات مؤلف:		
مذهب مؤلف:		
وصف مؤلف در کتب فهرست و رجال:		
وصف منبع در کتب فهرست و رجال:		
تاریخ تألیف:		
☐ متقدم (تا پایان قرن پنجم)		
☐ متأخر (از ابتدای قرن ششم)		
قرن یا سال تألیف:		
دسترسی به منبع:		
☐ منبع مذکور موجود است.		
☐ منبع مذکور غیرموجود است.		
تشکیک در انتساب کتاب به نویسنده مذکور:		منابع حدیثی دیگر: (تمام منابع حدیثی که از زمان صدور حدیث تاکنون آن را روایت کرده‌اند).
☐ تشکیک کلی وجود دارد.		
☐ تشکیک جزئی وجود دارد.		
تشکیک در تطابق کتاب موجود با اصل آن:		
☐ تشکیک کلی وجود دارد.		
☐ تشکیک جزئی وجود دارد.		۲-۲
مؤلفه‌های عمومی بخش ناظر بر اسناد حدیث (مؤلفه‌ها از شناسه ۳-۱ تا ۳-۸)		
شناسه مؤلفه	مؤلفه	گزینه‌ها یا توضیحات
۳-۱	گوینده اصلی و نوع سخن براساس آن	نام معصوم علیه السلام :
		☐ قدسی
		☐ مرفوع
		☐ موقوف ☐ مقطوع
		☐ حدیث مُضَمَّر محل مرجع ضمیر:
		☐ متصل مُسند
۳-۲	نوع حدیث براساس اتصال و انقطاع سند	☐ غیرمتصل (مرسل یا منقطع به معنای عام)
		☐ افتادگی در انتهای سند (مرسل به معنای خاص)
		☐ افتادگی در میان سند (منقطع به معنای خاص)
		☐ افتادگی در ابتدای سند (معلق) ☐ تعلیق
		☐ شبه تعلیق (اشاره ای)
		☐ معضل
		☐ مرفوع (تصریح به لفظ «رفع»)
۳-۳	بررسی تفاوت‌ها در نقل سند	☐ مصحّف سندی ☐ دیداری ☐ شنیداری
		☐ مُدرج سندی
		☐ مزید سندی
		☐ مقلوب سندی

سند و متن حدیث				
☐ سقط در سند ☐ اضطراب در سند توضیحات:				
۳-۴	عطف در سند	☐ عطف عادی (عطف راوی به راوی هم طبقه) ☐ عطف غیرعادی (عطف راوی به راوی غیرهم طبقه)، (حیلولة)، (تحویل) تعداد اسناد معطوف به هم:		
۳-۵	سند بازسازی شده (پس از رفع اضمحار، افتادگی، عطف و دیگر اشکالات)			
۳-۶	راویان و توصیف ایشان (جدول شناسایی تمام راویان مذکور و افتاده در سند به همراه ضبط نام آن‌ها)			
عنوان راوی اول:				
☐ مذکور در سند ☐ افتاده در سند ☐ صاحب کتاب				
کنیه	نام	نام پدر	لقب	نسب
منابع وصف اولین راوی در کتب فهرست و رجال:				
عنوان راوی دوم:				
☐ مذکور در سند ☐ افتاده در سند ☐ صاحب کتاب				
کنیه	نام	نام پدر	لقب	نسب
منابع وصف دومین راوی در کتب فهرست و رجال:				
عنوان راوی سوم:				
☐ مذکور در سند ☐ افتاده در سند ☐ صاحب کتاب				
کنیه	نام	نام پدر	لقب	نسب
منابع وصف سومین راوی در کتب فهرست و رجال:				
عنوان صحابی:				
☐ مذکور در سند ☐ افتاده در سند ☐ صاحب کتاب				
کنیه	نام	نام پدر	لقب	نسب
منابع وصف صحابی در کتب فهرست و رجال:				
۳-۷	نوع حدیث براساس ویژگی‌های ساختاری و ظاهری سند	☐ عالی السند به جهت: ☐ مسلسل ☐ تسلسل کامل ☐ تسلسل ناقص ☐ معنعن ☐ در کل سند ☐ در بخشی از سند ☐ سند تردیدی راویان مورد تردید:		
۳-۸	اسناد دیگر حدیث	☐ همان یک سند موجود است. ☐ اسناد دیگری دارد.		

سند و متن حدیث		
نام کتاب و مؤلف:	سند:	
مؤلفه های عمومی بخش ناظر بر متن حدیث (مؤلفه ها از شناسه ۴-۱ تا ۴-۱۴)		
شناسه مؤلفه	مؤلفه	گزینه ها یا توضیحات
۴-۱	موضوعات اصلی و فرعی متن حدیث	
۴-۲	موضوع حدیث از منظر صاحبان جوامع (بر اساس عناوین ابواب)	نام جامع حدیثی: عنوان باب:
۴-۳	نوع متن حکایت شده	☐ قول ☐ فعل ☐ تقریر
۴-۴	سیر تطور متن حدیث در منابع نقل کننده	تفاوت ها در منابع مختلف: تفاوت ها در نسخ منبع مورد بررسی:
۴-۵	غریب الحدیث (غریب اللفظ) در متن	کلمه غریب: معنا: منبع:
۴-۶	کلمات چند وجهی و مخّل در معنا	کلمه: معنای متناسب با متن حدیث:
۴-۷	احتمالات صرفی متفاوت در کلمات متن	
۴-۸	اعراب های مختلف و محتمل (احتمالات نحوی متفاوت)	
۴-۹	مجاز، استعاره یا کنایه در متن حدیث	
۴-۱۰	تضمین در متن حدیث	☐ آیه ☐ حدیث ☐ مثل ☐ شعر متن مورد اشاره: توضیح:
۴-۱۱	بررسی تفاوت ها در نقل متن	☐ مصحّف متنی لفظی ☐ دیداری ☐ شنیداری ☐ مصحّف معنوی ☐ مُدرّج متنی ☐ مزید متنی

		سند و متن حدیث
☐ مقلوب متنی ☐ تقطیع در متن ☐ سقط در متن ☐ اختصار در متن ☐ اضطراب در متن توضیحات:		
	آهنگ کلام	۴-۱۲
حدیث معارض: منبع حدیث:	بررسی احتمال تعارض	۴-۱۳
نام شارح: منبع شرح:	دیدگاه اندیشمندان درباره حدیث	۴-۱۴

دلالت «افتا به روایات راوی» بروثاقت راوی نزد مفتی و شرایط این دلالت

از دیدگاه آیه الله خویی و آیه الله شبیری همراه با نمونه هایی از تأثیر آن در اختلاف فتوا:

مطالعه موردی «یاسین ضریر»^۱

سیدعلی دلبری^۲
علی میرزائی قصبه^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸

چکیده

اعتبارسنجی روایات به روش متأخران بر پایه توثیقات خاص و عام استوار است. یکی از این توثیقات عمومی «افتاء و عمل به روایات راوی» یا به تعبیری «تلقی به قبول روایات راوی» است. هدف این نوشته بررسی دیدگاه آیه الله خویی و آیه الله شبیری درباره این توثیق عام به عنوان نشانه ای بروثاقت راوی نزد مفتی است. این مقاله درصدد است از طریق مطالعه کتابخانه ای و با روش توصیفی-تحلیلی به نقش «افتاء» در ارزیابی «یاسین ضریر» و به تبع در فتوای فقهی بپردازد. یافته این پژوهش نشان می دهد مرحوم خویی افتای مطابق روایات را قرینه «اعتماد مفتی به روایات» و یا کاشف از «اعتماد مفتی به راوی» از باب اصالت وثاقت می داند، نه «توثیق مفتی نسبت به راوی». آقای شبیری با شروطی قرینیت افتا بر توثیق را پذیرفته، برخلاف خویی. او از همین راه به وثاقت «یاسین ضریر» نزد «کلینی»، «صدوق»، «طوسی» و ... معتقد شده و بر پایه حجیت خبر عدلین در موضوعات، حجیت اطمینان نوعی و حجیت مطلق ظن قوی در رجال از باب انسداد خود نیز یاسین ضریر را توثیق کرده است. فرجام دیدگاه های پیش گفته، ناهمسویی در برخی فروع بوده است، از جمله: محدوده طواف، جریان

۱. این مقاله از پایان نامه سطح چهار حوزه علمیه خراسان با عنوان «مقایسه دیدگاه آیه الله خویی با دیدگاه آیه الله شبیری

زنجانی پیرامون برخی مبانی رجالی همراه با نمونه هایی از تأثیر آن در اختلاف فتوی» برگرفته شده است.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، (delbari@razavi.ac.ir).

۳. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان (Ali_mirzaie_g@yahoo.com).

استصحاب برای احراز عدم پرداخت دیون متیقن میت.

کلیدواژه‌ها: توثیق عام، افتای به روایات، تلقی به قبول روایات، یاسین ضریر، آیه الله خویی، آیه الله شبیری.

۱. مقدمه

سنت معصومین علیهم السلام از اساسی‌ترین منابع فقه شیعه بوده که روایات پربارترین متون ارائه‌دهنده سنت هستند. اما در نگاه نخست، بسا شمار فراوانی از روایات معصومین علیهم السلام از اساسی‌ترین منابع فقه شیعه بوده که این روایات به عنوان خبر واحد محسوب می‌شوند و از «اطمینان عقلایی لازم» یا «اعتبار شرعی» برای اعتماد در کشف سنت بی‌بهره‌اند. از این رو، «اعتبارسنجی» روایات از دیرباز جزو مهم‌ترین دغدغه‌های فقهای شیعه و دیگر مراجعین بوده و راه‌های گوناگونی برای آن پیموده شده است. این طرق را از نظر روش‌شناسی می‌توان در دو دسته «قرینه محوری» و «راوی محوری» جای داد.

۱-۱. مفهوم‌شناسی

«راوی محوری» یا به تعبیر شیخ انصاری در مبحث حجیت خبر ثقه «تبیین اجمالی»^۱، گونه‌ای از اعتبارسنجی است که در آن پژوهشگر با شناخت راوی، در پی اعتباربخشی به میراث به جامانده از او است. «رجال پژوهی» یکی از شاخه‌های پژوهش در «علوم حدیثی» است که لازمه «راوی محوری» به شمار می‌آید و در آن به بررسی احوال و ویژگی‌های راوی که در اعتبار روایت مؤثر است، پرداخته می‌شود.^۲

«رجال» خود دارای مبانی، اصول و قواعدی است که محقق در بررسی اجتهادی وثاقت و ضعف رجال احادیث از آن بهره می‌برد. این مبانی را «اصول علم رجال» یا «رجال نظری» می‌نامند،^۳ مانند حجیت ظن در رجال، اصالت وثاقت و

برخی از قواعد «اصول علم رجال» در حیطه «رویکردشناسی» و «کشف قول رجالی» کاربرد دارند، مانند تصحیح یا درست‌شماری سند، افتا، اکثار، شیخ اجازه، مشایخ ثقات ثلاث

۱. برخی در استناد به آیه نبا معتقدند امر به «تبیین» در آیه مطلق بوده و شامل «تبیین تفصیلی» و «تبیین اجمالی» می‌شود.

تبیین تفصیلی به معنای تحصیل یقین یا اطمینان به مروی است و تبیین اجمالی به معنای تحصیل اطمینان به معتمد بودن راوی است. وجه تسمیه به اجمالی نیز از آن جهت است که چون به راوی اعتماد شده است، اجمالاً

صحت اخبار او مُتَبَيَّن خواهد بود (فراند الأصول، ج ۱ ص ۲۷۵).

۲. علم درایه، رجال و تراجم، ص ۸؛ استناد در روش شناخت رجال اسناد، ص ۲۶؛ دانش رجال الحدیث، ص ۱۷.

۳. آشنایی با اصول علم رجال، ص ۴۰.

و برای روشن شدن «رویکردشناسی» باید گفت: اولاً روشن است هدف پژوهشگرو فقیه از مراجعه به رجال، توثیق یا تضعیف اجتهدی راویان است. ثانیاً یکی از داده‌های پرکاربرد در این مسیر، دیدگاه دیگر رجال‌شناسان درباره راوی است که به آن «قول رجالی» گفته می‌شود. ثالثاً می‌توان از فرآیند کشف «قول رجالی» تعبیر به «رویکردشناسی» نمود؛ چرا که در این فرآیند «رویکرد» و «دیدگاه» یک رجالی نسبت به یک راوی شناسایی می‌شود.

حال آن رجالی که فقیه به دنبال کشف رویکردش است، گاه به دیدگاهش درباره یک راوی تصریح می‌کند که از آن تعبیر به «تنصیص رجالی» می‌شود.^۱ اگر گفتار وی تنها ناظر به یک راوی باشد، «توثیق یا تضعیف خاص» و اگر در قالب عبارتی عام باشد، «توثیق یا تضعیف عام» نامیده می‌شود.^۲ گاه نیز نگاهش را بازگونکرده است که در این موارد برای کشف رویکردش، برخی نشانه‌ها مانند تصحیح سند، افتا، اکثار و شیخ اجازه مطرح شده‌اند.

از سویی می‌توان نام «نشانه‌های رویکردشناسی» را بر آن‌ها گذاشت؛ زیرا در فرآیند «رویکردشناسی» به کار می‌آیند و از سوی دیگر، «توثیق یا تضعیف عام» به شمار می‌آیند؛ چرا که به سان قاعده‌ای کلی توثیق یا تضعیف را نشان می‌دهند.^۳

از آن جا که قرینیت این امور در کشف «قول رجالی» یا همان «رویکردشناسی» به طور کامل از سوی همه محققان پذیرفته نشده است، مفهوم قرینیت آن‌ها به یکی از مسائل چالش برانگیز در «رجال نظری» تبدیل شده است. این مسئله باعث شده تا افراد مختلف به اتخاذ مبنا درباره قرینیت این امور بپردازند. هر محقق با توجه به اصول خود، سعی در تبیین این قرینیت دارد و این امر می‌تواند به شکل‌گیری رویکردهای متفاوت در ارزیابی راویان و احادیث منجر شود. اختلاف نظرها در این زمینه نه تنها بر پژوهش‌های رجال‌شناسی تأثیر می‌گذارد، بلکه می‌تواند بر نتایج فقهی و استنباط‌های شرعی نیز تأثیرگذار باشد.

یکی از نشانه‌های رویکردشناسی «افتا به روایت راوی» است که از مصادیق «توثیقات عام» نیز به شمار می‌آید. مقصود آن است که در صورت احراز برخی شرایط، افتای به روایت توثیقی است از سوی مفتی نسبت به برخی یا تمامی راویانش.^۴ پس از یک سوشناسایی رویکرد مفتی درباره روات

۱. از این رو، یکی از توثیقات «تنصیص قدما» ذکر شده است (معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱، ص ۴۱).

۲. دانش رجال الحديث، ص ۲۲۱.

۳. بنابراین، «تنصیص رجالی» اعم مطلق نسبت به «توثیق و تضعیف خاص» است و اعم من وجه نسبت به «توثیق و تضعیف عام».

۴. مقباس الهدایة فی علم الدراية، ج ۲، ص ۲۷۲.

با آن ممکن است و از سوی دیگر تعریف «توثیق عام» بر آن صادق است.

«افتا» خود یکی از شاخه‌های توثیق عام «تصحیح سند» است؛ زیرا «تصحیح سند» به معنای درست‌شماری زنجیره سند یک روایت توسط یک فرد است و برخی آن را کاشف از توثیق وی نسبت به روات سند می‌دانند.^۱ حال، مصحح و درست‌شمار گاه به «درستی» و «صحت» سند تصریح می‌کند و گاه از طریقی دیگر چون تصحیح مروی قابل شناخت است. تصحیح مروی نیز از راه‌هایی قابل شناسایی است، از جمله پاسخ‌دهی و فتوا در مسائل فقهی الزامی بر اساس آن.

۲-۱. مسئله، ضرورت و روش

«یاسین ضریر» از راویانی است که درباره او توثیق و تضعیفی خاص در منابع «حسن پایه» گزارش نشده است، اما روایات او پایه فتوای افرادی شده که احتمال حسن نسبت به ویژگی‌های «یاسین ضریر» را داشته‌اند.

در این نوشته، به بررسی دیدگاه مرحوم خویی و محقق شبیری درباره دلالت «افتا» به روایت راوی «بر کشف قول رجالی» یا همان «رویکردشناسی» همت شده است. سپس تطبیق این مبنای «اصول علم رجال» بر «یاسین ضریر» پی‌جویی شده تا روشن شود آیا از طریق افتا می‌توان وثاقت «یاسین» را نزد برخی رجالیان احراز کرد. همچنین، امتداد و تأثیر این مبنا بر فتوای این دو فقیه نشان داده شده است.

بنابراین، مسئله تحقیق پیش رو کشف مدلول «افتا» است که آیا دال بر توثیق مفتی، مثلاً کلینی، نسبت به راوی است یا مدلولی دیگر دارد؟ اما این که افتای قدما خود مستقیماً موجب توثیق راوی توسط فقیه در عصر کنونی شود، مسئله‌ای دیگر است.^۲

آیه الله خویی و آیه الله شبیری در میان معاصرین از برجستگان در عرصه رجال‌پژوهی‌اند. از سویی، میزان آثاری که موضوعشان دیدگاه‌های رجالی مرحوم خویی است، فراوان بوده و از سوی دیگر، به جرات می‌توان گفت نظرات رجالی وی در تمام کتب رجالی پس از ایشان بررسی، تأیید یا نقد می‌شوند. دو پدیده جایگاه فقهی و اصولی او و نیز تألیف کتاب «معجم

۱. منتهی المقال فی أحوال الرجال، ج ۱، ص ۹۲.

۲. فقیه ابتدا اقوال قدما درباره یک راوی را از مسیرهای مختلف، از جمله افتا، کشف می‌کند و در نهایت با با تجمیع ظنون به اطمینان در توثیق یا تضعیف راوی می‌رسد و یا به اطمینان نمی‌رسد. در این صورت، گاه اقوال را تعبداً می‌پذیرد که پذیرش تعبدی وابسته به مبنای وی در «حجیت قول رجالی» است، و یا شرایط تعبد نیز فراهم نیست که در این صورت صفت راوی مجمل خواهد شد.

رجال الحدیث» بیشترین نقش را در این مرجعیت داشته‌اند. این مقام باعث شده برخی با تبعیت از مبانی رجالی ایشان، بسیاری از احادیث موجود در جوامع حدیثی شیعی را تضعیف و نامعتبر بشمرند.

آیه‌الله شبیری نیز به گواه تمامی پژوهشگران این دانش، از یگانه‌های معاصر در دانش رجال است که به شهادت دو تن اکتفا می‌شود:
رهبر انقلاب مدظله‌العالی:

ایشان خبره این کار است؛ اصلاً فن رجال و علم تراجم در دست اوست ... آقای شبیری زنجانی واقعاً استاد بزرگ و یکی از محققان بنام حوزه است ... نکاتی هست که این آقای زنجانی در رجال می‌فهمد و آدم می‌تواند بگوید که لااقل در این زمان احدی غیر از او نمی‌داند و مخصوص خود ایشان است.^۱

آیه‌الله سبحانی:

در زمان کنونی ایشان در زمره دانشمندان به نام علم رجال شمرده می‌شود که در پژوهش‌های رجالی به اجتهادات و تحقیقات وی ارجاع و تکیه می‌شود.^۲

افزون بر این که محقق شبیری در نقطه مقابل محقق خوبی ایستاده و مبانی او به اعتبار بسیاری از احادیث خواهد انجامید، چرا که وی قرائن متعددی را برای اعتبارسنجی راویان معتقد است. بنابراین، کشف مبانی این دو رجالی و دلایل گزینش آن مبنا بسیار ضروری است. چنان چه ارزشمندی آرای صاحب نظران معاصر مورد توجه قرار گیرد، ضرورت دو چندان این پژوهش به درستی درک خواهد شد؛ زیرا مجتهدین متأخر در ابداع یا اختیار رأی، میراث دار متقدمین بوده و بنابراین پژوهش در زیرساخت‌های فکری ایشان موجب آشنایی با مبانی و ادله گذشتگان و نقدهای احتمالی درباره آن‌ها خواهد شد.

این نکته درباره این دو محقق معاصر نیز جاری است، زیرا محقق شبیری در اتخاذ مبانی خود به آرای محقق خوبی توجه داشته و ضمن تقریب و تقریر، آن‌ها را به چالش کشیده است.

همچنین اموری موجب شد تا توثیق عام «افتا» مورد بررسی قرار گیرد، از جمله:

۱. کمیت بالایی آن در شناخت اقوال رجالیان: زیرا رویکرد رجالی‌ها نسبت به راویان

فراوانی با این قرینه قابل کشف است.^۳

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیه‌الله العظمی سید علی حسینی خامنه‌ای (<https://khl.ink>).

۲. دور الشیعة فی الحدیث و الرجال نشأة و تطورا، ص ۴۳۵.

۳. دروس خارج خمس، ج ۱، ص ۹۹.

۲. نقش آن در شناخت رویکرد دو تن از بزرگ‌ترین محدثین و رجالیان یعنی «کلینی» و «صدوق»: چرا که «الکافی» و «من لا یحضره الفقیه» کتاب فتوایی این دو بوده^۱ و از کلام صدوق به دست می‌آید که در «من لا یحضره الفقیه» به دنبال ذکر احادیثی بوده است که درست‌ترین طریق را دارند. همین عبارت موجب توثیق چند راوی توسط مرحوم خویی شده است که در ادامه خواهد آمد.^۲

بنابراین، در صورت درستی مبنای «افتا»، دیدگاه این دو درباره روات فراوانی کشف خواهد شد، به ویژه که از متقدمین بوده و احتمال ابتدای داوری آن‌ها بر «حسن» فراوان است. انتخاب «یاسین ضریر» نیز به جهت روشنی تأثیر مبنای «افتا» در توثیق او و همچنین تأثیر روایات او، به ویژه در مسئله «دیون میت» است که در قسمت «نمونه اختلاف‌ها» ذکر شده است.

گردآوری داده‌ها در این پژوهش به روش کتابخانه‌ای انجام شده و پس از تحلیل دقیق داده‌های به دست آمده، سعی شده است تا آن‌ها را با ساختاری منطقی و منسجم ارائه دهیم. از این رو، در ابتدا مبنای مرحوم خویی بیان، سپس دیدگاه محقق شبیری ذکر و در ادامه به تأثیر دو دیدگاه در ارزیابی «یاسین ضریر» اشاره و در نهایت نمونه اختلاف‌هایی فتوایی که از تفاوت دیدگاه به «یاسین ضریر» برخاسته است تقدیم شده است.

۳-۱. پیشینه تحقیق

با جستجو در منابع، سابقه‌ای برای این پژوهش که به شکل مقایسه‌ای و همچنین بررسی امتداد اختلاف نگاه در فقه باشد، یافت نشد. بلی، دیدگاه مرحوم خویی درباره افتا را می‌توان در مقدمه «معجم رجال الحديث» و در بحث «تصحیح سند» ردیابی نمود.^۳ محققین بعد از ایشان نیز به بررسی این نظریه و نقد یا تأیید آن همت کرده‌اند، لکن مقایسه آن با دیدگاه آیه الله شبیری نیاز به پژوهش دارد.

نگاه محقق شبیری نیز در مباحث مختلف دروس خارج او پراکنده است که نیازمند گردآوری و سپس ارزیابی و رفع برخی تناقضات اولیه است تا بتوان مغز آن را دریافت و سپس به مقارنه آن با مبنای خویی پرداخت.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۸ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۸.

۳. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱، ص ۷۰.

۲. رویکرد محقق خویی درباره افتا

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، «افتا» به عنوان یکی از شاخه‌های مهم «تصحیح سند» شناخته می‌شود. دلالت افتا بر توثیق، وابسته به دلالت تصحیح سند بر توثیق است. به این معنا که اگر تصحیح سند نتواند به طور قطعی اعتبار و وثاقت روات را اثبات کند، در این صورت دیگر نمی‌توان از قرینیت افتا سخن گفت. به عبارت دیگر، اگر تصحیح سند دچار اشکال باشد، دلالت افتا نیز بر توثیق بی‌معنا خواهد بود.

مرحوم خویی در مقدمه «معجم رجال» می‌گوید: تصریح یک فرد بر صحت سند دست بالا کاشف از «معمد بودن روات» نزد مصحح است، بنابراین، «افتا» نیز مدلولی بالاتر از «اعتماد به راوی» زیرا «افتا» با واسطه تصحیح مروی، تصحیح سند را نشان می‌دهد، و با توجه به این‌که از نگاه خویی «اعتماد به راوی» اعم از «احراز وجدانی وثاقت» بوده و با «عدم علم به ضعف و فسق» نیز سازگار است، پس نمی‌تواند «توثیق راوی توسط مفتی» را بیان کند، افزون بر این‌که حتی «معمد بودن راوی» نیز از «افتا» قابل برداشت نیست زیرا افتا گاه ناشی از تصحیح مروی و معمد بودن روایت آن هم به قرائنی دیگر جز سند است.^۱

اما چرا «اعتماد به راوی» اعم از «احراز وجدانی وثاقت» بوده و با «عدم علم به ضعف و فسق» نیز سازگار است؟ محقق خویی در پاسخ می‌گوید: تصحیح سند ملازمه‌ای با توثیق روات آن نداشته و چه بسا از نگاه مصحح معیار تصحیح که در بحث اصولی حجیت خبر واحد به آن پرداخته می‌شود، نه احراز وثاقت بلکه عدم احراز فسق و ضعف باشد، پس احتمال دارد مصحح از جهت عدم احراز ضعف، راوی را معمد و سند را صحیح و درست شمرده^۲ و به عبارتی هرچند موضوع حجیت خبر واحد را ثقه یا عادل می‌داند لکن معتقد است این موارد نیاز به احراز وجدانی نداشته و با اصل نیز قابل احراز است.

این احتمال افزون بر «تصحیح سند» در نگاه خویی درباره شماری از توثیقات عام چون «استثنای ابن ولید از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی»،^۳ «اکثار»،^۴ «شیخ اجازه»^۵ و

۱. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱، ص ۷۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۷۰؛ ج ۲۱، ص ۳۱۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۷۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۷۰؛ ج ۱۶، ص ۹۸.

۵. همان، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۳.

«مشایخ ثقات ثلاث»^۱ نقش داشته است.

خویی نه تنها اعتقاد به «اصالت عدالت» را به عنوان یک احتمال برای خدشه مطرح می‌کند بلکه اعتقاد بسیاری از متقدمین به «اصالت عدالت» را غیر بعید می‌شمارد^۲ البته در این میان تنها برای اثبات این اعتقاد برای علامه که از متأخرین محسوب می‌شود دلیل آورده است چرا که علامه درباره «احمد بن اسماعیل بن سمکه» می‌گوید از آن جا که تنصیصی بر تضعیف یا توثیقش نرسیده است اقوی قبول روایتش است،^۳ خویی از این عبارت نتیجه گرفته است که شاهی بر اعتقاد علامه به «اصالت عدالت» است.^۴

بنابراین در نگاه مرحوم خویی «تصریح» پیشینیان و پسینیان به «معمد بودن» یک راوی احراز وثاقت راوی توسط گوینده را نمی‌رساند پس روشن تر «تصحیح سند» چنین توانی ندارد چه اولی از مقوله دلائل تطابقی و دیگری التزامی است.

از این رو، در یادکرد «محمد بن اسماعیل» تصریح می‌کند افتای کلینی بر فرض ثبوت به خودی خود دلالتی مقبول بر احراز وثاقت روات نزد کلینی ندارد.^۵

ناگفته نماند محقق خویی می‌گوید: اگر هم این قرینه را پذیرفتیم باید دو شرط رعایت شود: فتوا باید در امور الزامی بوده و طریقی دیگر به آن روایت وجود نداشته باشد.^۶

البته درباره دلائل بالعرض افتا یا تصحیح بر توثیق، مبنایش در «حجیت ظن در رجال» را تطبیق داده معتقد است اگر اولاً قطع یا اطمینان حاصل شود و یا از سخنان خود مفتی یا فردی دیگر^۷ به عنوان توثیقی عام برداشت شود که مفتی احراز وثاقت را در زنجیره راویان سند معتبر می‌داند و ثانیاً در فتوای محل بحث از جهت وثوق مخبری به روایت اعتماد کرده است در این فرض می‌توان برای افتا قرینیت قائل شد.

این نگاه محقق خویی در مدخل «ابوالحسین اسدی» آن هم در کشف «صحت مذهب» قابل ردیابی است زیرا معتقد است از فتوای صدوق طبق خبر «محمد بن جعفر ابوالحسین

۱. وثائياً: فرضنا أن التسوية المزبورة ثابتة ... (همان، ج ۱، ص ۶۲).

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۲، ص ۲۶۵.

۳. ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۶۶.

۴. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۲، ص ۵۷.

۵. همان، ج ۱۶، ص ۹۹.

۶. همان، ج ۱۶، ص ۹۹.

۷. مانند آن که یکی از شاگردان مفتی خبر دهد: استادم مادامی که وثاقت روات را احراز نمی‌کرد، طبق روایت فتوا نمی‌داد.

اسدی» صحت مذهب وی نزد صدوق کشف می شود^۱ چه از کلمات صدوق به دست می آید^۲ که طبق روایت واقفیه فتوا نمی دهد^۳.

بنابراین در نگاه مرحوم خوئی افتا اگر بر پایه تصحیح سند بوده (راوی محوری) و نه صحت روایت (قرینه محوری - وثوق صدوری)، می تواند کاشف از «قول رجالی» باشد لکن مکشوف «اعتماد به راوی» است و نه «وثاقت»؛ پس برای آن دسته از مراجعین به «قول رجالی» مفید و با مطلوبشان سازگار است که برای کشف «عدم علم رجالی به ضعف راوی» به داده های رجالی مراجعه کرده اند و نه برای کشف «احراز وثاقت راوی نزد رجالی» و محقق خوئی خود برای مقصود دوم به رجال مراجعه می کند زیرا موضوع حجیت خبر در نزد او خبر گزارشگری است که وثاقت یا مدحش احراز شده باشد.^۵

با این وجود ظاهراً مرحوم خوئی این دیدگاه در «تصحیح سند» را پاس نداشته آن جا که «صدوق» در چرایی ذکر زیارتنامه ای در «من لا یحضره الفقیه» می گوید «زیرا درست ترین زیارتنامه ها از زاویه طریق است»^۶ و مرحوم خوئی از این گفتار نتیجه گرفته تمام روایانش از نگاه صدوق ثقه بوده اند نه صرف «معتمد» و از این راه معتقد به احراز وثاقت «قاسم بن یحیی بن حسن بن راشد» و جدش «حسن بن راشد» نزد صدوق شده است،^۷ با آن که در مقدمه «معجم رجال» تصریح می کند تصحیح صدوق چنین بهره ای ندارد.^۸

باید دقت داشت که نمی توان چنین از خوئی دفاع کرد: تعبیر «اصح طرق» با احراز وثاقت از مسیر اصالت عدالت نمی سازد لذا انتخاب این تعبیر از سوی صدوق موجب شده تا خوئی مطمئن شود که وثاقت این دو نزد صدوق وجدانی احراز شده است. زیرا در پاسخ گفته می شود: «اصح» افضل تفضیل است پس هرگاه سند یک روایت

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۱۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۲۱.

۳. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۶، ص ۱۷۸.

۴. در این جا به دنبال کشف دیدگاه مرحوم خوئی هستیم، اما این که صدوق در چه زمانی بر طبق روایت واقفیه فتوا نمی دهد آیا مطلقاً یا در متفردات یا تنها هنگام تعارض بحثی خارج از موضوع این نوشته است.

۵. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ج ۲۲، ص ۲۶۵؛ ج ۴۷، ص ۲۳۳؛ ج ۴۹، ص ۵۹؛ معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱، ص ۴۱.

۶. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۸.

۷. موسوعة الامام الخوئی، ج ۱۵، ص ۱۸۰؛ معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۵، ص ۶۸.

۸. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱، ص ۷۱.

نسبت به دیگر اسناد نوعی برتری داشته باشد می‌توان از «اصح» بهره برد به عنوان مثال یک نوع برتری را چنین می‌توان تبیین کرد: اگر برای تصحیح سند روایت الف، در دو راوی اصالت عدالت جاری شده و در روایت ب، در سه راوی اصالت عدالت جاری شده باشد، سند اول اصح خواهد بود زیرا استفاده کمتری از اصل کرده و اعتماد بیشتری به وجدان داشته است؛ حال به جهت شبهه موضوعیه نمی‌دانیم در کدام روایات اصالت عدالت جاری شده پس نمی‌توان احراز وثاقت «حسن بن راشد» را وجدانی دانست.

۳. رویکرد محقق شبیری درباره افتا

محقق شبیری با پاسخ به اشکال مرحوم خوئی «تصحیح سند» را به عنوان قرینه‌ای بر وثاقت راوی نزد متقدمین^۱ می‌پذیرد. وی معتقد است اکثر پیشینیان ثقه مدار بوده و پیرامون شیوخ ثقه می‌چرخیده‌اند.^۲ لذا احراز وثاقت و راستگویی را لازم دانسته و اعتقادی به اصالت وثاقت نداشته‌اند.^۳ از این رو، معتقد است و «تصحیح» به روشنی پرده از وثاقت راویان سند برمی‌دارد و نسبت به «افتا» - که شاخه‌ای از تصحیح است - با ذکر شروطی قرینیت فتوای فقهی را بر وثاقت راوی نزد مفتی می‌پذیرد: اولاً راوی به شکل معتبر تضعیف نشده باشد؛ ثانیاً در ابواب مختلف بر پایه روایات او فتوای فقهی الزامی داده باشند به شکلی که دلیلی دیگر بر فتوا مانند اعتماد به اصل در کار نباشد، ثالثاً جز سند قرائن دیگری بر درستی روایت نباشد تا وثوق صدور منتفی باشد. به عنوان مثال، قرائن عقلی در میان نبوده یا روایات دیگری با همان مضمون وارد نشده باشد.^۴ در این صورت، افتا بر پایه روایت برابر با تصحیح مروی از ناحیه سند است و از دیدگاه آقای شبیری تصحیح روایت از ناحیه سند توسط قدما

۱. تأکید محقق بر «متقدمین» می‌تواند دو علت داشته باشد: نخست، به دلیل مبنای وی در بحث «رویکرد پذیری»، که بر اساس آن نقل و نظر متقدمین معیار قابل اعتماد برای ارزیابی است و دیدگاه متأخران، به سبب فاصله زمانی و تغییر شرایط، از اعتبار کمتری برخوردار است. دوم، به سبب اعتقاد برخی متأخرین به «اصالت عدالت» راوی، که بر این اساس، کمتر به تحلیل و ارزیابی دقیق متقدمین توجه شده و عدالت راوی پیش فرض گرفته می‌شود. در نتیجه، تأکید محقق بر متقدمین هم بازتابی از رویکرد پژوهشی اوست و هم مرتبط با تفاوت دیدگاه‌های نظری میان متقدمین و متأخرین.

۲. چرایی این باور در ادامه می‌آید.

۳. کتاب حج، ج ۸، ص ۶۷؛ ج ۱۱، ص ۲۳۹؛ ج ۱۳، ص ۱۴؛ و دروس خارج اصول، ج ۱، ص ۵۳۰؛ و «وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنتی بر پایه توثیق عام طوسی در عده»، ص ۱۸.

۴. کتاب اجاره، ص ۵۰ و ۵۸؛ و کتاب حج، ج ۹، ص ۱۰۳؛ ج ۱۸، ص ۱۸۳.

به معنای «احراز وثاقت» روات نزد مصحح است.

مقصود از شرط دوم آن است که باید فتوای به تک‌روایت راوی آن هم با شروط مذکور در ابواب مختلف و مسائلی گوناگون تکرار شده باشد؛ یعنی در مسئله‌ای از کتاب طهارت تنها یک روایت آن هم از این راوی آمده که مورد فتوا واقع شده و شرایط دیگر نیز رعایت شده باشد، و این تک‌روایت بودن در چند مسئله فقهی الزامی دیگر نیز تکرار شده باشد. البته از کلمات آقای شبیری به دست می‌آید که این شرط موضوعیت نداشته و طریقی برای احراز شرط سوم است؛ زیرا با این تکرار احتمال وجود قرائن خارجی در تمام موارد بسیار ناچیز خواهد شد و مانع حصول «اطمینان» نمی‌شود. بنابراین، تعبیر صحیح طبق مبنای محقق شبیری «افتا به روایات راوی» است و نه «افتا به روایت».

این محقق به شکل ویژه درباره کشف توثیق کلینی و صدوق نسبت به یک راوی برپایه قرینه افتا راهکار زیر را ارائه می‌دهد: اگر درون مایه گزارش راوی گزاره‌ای الزامی-فقهی بوده، تک‌روایت در آن مسئله باشد و هیچ شاهد خارجی نیز وجود نداشته باشد، نقل روایت توسط کلینی یا صدوق، علامت صحت روایت آن هم از ناحیه راویان نزد کلینی یا صدوق است،^۱ این دلالت به شکل عرضی و نه ذاتی و ناشی از وعده این دو در مقدمه کتاب‌هایشان است،^۲ به ویژه که هر کدام راوی شناسی کم‌مانند بوده‌اند.^۳

اما در روایاتی با موضوع اعتقادی، اخلاقی، فقهی استحبابی یا فقهی الزامی که همراه روایاتی دیگر است و یا قرائنی خارجی بر صحتش وجود دارد چنین قرینیتی وجود ندارد. لکن به چه دلیل شبیری معتقد است متقدمین احراز وثاقت را لازم دانسته، در تصحیح و افتا به «اصالت وثاقت یا عدالت» استناد نکرده‌اند؟ به عبارت دیگر، مبانی در اعتماد به راوی درست در احراز وثاقت نیست. پس این محقق به چه دلیل اعتمادی که از افتا کشف شده است را ملازم با توثیق می‌داند؟

۱. کتاب حج، ج ۱۴، ص ۴۴، ۶۳ و ۱۱۱؛ کتاب اجاره، ص ۵۶؛ دروس خارج نکاح، ج ۲، ص ۶۰۳؛ دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳. صدوق علاوه بر مقدمه در بحث زیارت امام حسین (علیه السلام) عبارتی دارد که نشان‌دهنده اهتمام وی به طریقی روایات وارد در «من لا یحضره الفقیه» است: «وَقَدْ أُخْرِجَتْ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ وَ فِي كِتَابِ مَقْتَلِ الْحُسَيْنِ (علیه السلام) أَنْوَاعاً مِنَ الزِّيَارَاتِ وَ اخْتُرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الزَّوَايَةِ وَ فِيهَا بَلَاغٌ وَ كِفَايَةٌ» (من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۸).

۳. دروس خارج نکاح، ج ۳، ص ۱۲۵۸.

اولاً شبیری در نفی استدلال خوویی می‌گوید:

دلیلی بر ادعای خود اقامه نکرده و شواهد او نیز درباره علامه است که از متأخرین بوده و توصیفاتش اجتهادی است، علاوه بر آن شواهد خوویی نمی‌تواند اعتقاد علامه به اصالت عدالت را اثبات کند زیرا چه بسا توثیق «اسماعیل بن احمد بن سمکه» از سوی علامه نه به جهت عمل به اصالت عدالت، بلکه بر پایه توصیفات است که در شأن وی در کتب رجال نقل شده است و بر جلالت قدر او دلالت داشته است.^۱

ثانیاً از لابه لای کلمات آقای شبیری می‌توان چنین استدلالی را استخراج نمود:

۱. یکی از اوصاف موجود در کتب رجال مذمت فرد به «یروی عن الضعفاء» است؛
 ۲. برخی از متقدمین چون ابن ولید یقیناً احراز عدالت را شرط می‌دانسته‌اند و معتقد به اصالت عدالت نبوده‌اند که از مطالعه احوال حدیثی آن‌ها به دست می‌آید؛^۲
 ۳. اگر طبق گفتار مرحوم خوویی اکثر قداما معتقد به اصالت عدالت بوده‌اند پس باید از افراد مهمل با اتکا بر اصالت عدالت نقل حدیث کرده باشند؛

۴. در این صورت اکثر قداما از نگاه ابن ولید «یروی عن الضعفاء» خواهند بود؛

۵. تعداد افرادی که توصیف به «یروی عن الضعفاء» شده‌اند و یا به ابن ولید و امثال او نسبت داده شده که فلانی را متهم به «یروی عن الضعفاء» کرده است، بسیار کم است.
 ریشه‌های استدلال فوق را می‌توان در این موارد یافت، وی در جایی می‌گوید: اکثر پیشینیان احراز وثاقت و راستگویی را لازم دانسته، زیرا ریشه روی آوردن یک راوی به گزارش از ضعفا اموری است: یا خوش‌باور است و یا مبنایی نادرست چون اصالت عدالت را پذیرفته و یا به دنبال جامع‌نگاری است. پس هرگاه دیگرانی که قائل به اصالت عدالت نبوده‌اند، چون ابن ولید، صدوق، نجاشی، طوسی و غضائری به مکثی برچسب «یروی عن الضعفاء» نزدند، نشان از آن دارد که وی نه «خوش‌باور» است، نه معتقد به «اصالت عدالت» و نه «جامع‌نگار».^۳

۱. «تثبت شهادت شیخ طوسی به وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنطی»، ص ۱۸؛ دروس خارج اصول، ج ۱، ص ۵۳۰.

۲. دروس خارج صوم، ج ۵، ص ۱۴۰؛ و دروس خارج نکاح، ج ۳، ص ۱۸۰۵.

۳. دروس خارج نکاح، ج ۳، ص ۸۷۶ و ۱۸۰۵؛ «ارزیابی وثاقت مشایخ محمد بن احمد بن یحیی، بر پایه توثیق ابن ولید»، ص ۱۵ پانویشت دو.

نیز در بحث اکثار می‌گوید: اولاً روش متعارف در اعتماد به یک راوی و سپس روایات او احراز وثاقت در نزد اعتمادکننده بوده و میان اعتبار راوی و وثاقت او تلازمی متعارف، عادی و عرفی برقرار است، ثانیاً عقلاً هرگاه روش متعارف را درنوردند گوشزد می‌کنند، مانند روش عقلاً در اخبار از روی «حس» که اگر مخبر آن را رعایت نکرده از روشی دیگر کسب خبر کرده باشد به آن تذکر می‌دهد. از این رو است که هنگام دودلی میان حدس و حس «حس» مقدم است؛ ثالثاً فرض آن است که مکرر سخنی از ضعف مکرر عنه به زبان نیاورده است. پس نشان می‌دهد همان روش متعارف را طی نموده است.^۱

ثالثاً، یکی از نکوهش‌ها «يعتمد على المراسيل» است. حال اگر اکثر قداما معتقد به اصالت عدالت بودند، نباید اعتمادکننده به مراسیل را مذمت می‌کردند؛ زیرا چه بسا وجه اعتماد او به «بعض» و «بعض رجاله» اجرای اصالت عدالت نسبت به این فرد بوده است.^۲ رابعاً بر فرض که بپذیریم اکثر متقدمین باور به اصالت عدالت داشته‌اند، لکن در بسیاری از موارد مانع کشف توثیق مفتی نسبت به راوی نمی‌شود؛ زیرا اصالت عدالت در حق راوی ای جاری می‌شود که برای مفتی مشکوک باشد؛ حال آن‌که بسیاری از مفتیان هم‌عصر و بلکه از خویشان راوی بوده‌اند و در این موارد عدم شناخت معنا نداشته و می‌توان از فتوا توثیق را کشف نمود.^۳

پس محقق شبیری اشکالی بر سازگاری این «نشانه» با کشف توثیق راوی توسط مفتی نمی‌بیند، اما آیا آقای شبیری از مفتی در توثیق پیروی می‌کند یا خیر در مباحث «حجیت قول رجالی» که می‌توان از آن تعبیر به «رویکرد پذیری» کرد بررسی می‌شود، لکن از موضوع این نوشته خارج است. البته به شکل خلاصه در ادامه و در چرایی پذیرش وثاقت «یاسین ضریر» توسط محقق شبیری به برخی مبانی ایشان در «حجیت قول رجالی» اشاره خواهد شد.

۴. نقش توثیق عام افتا در ارزیابی یاسین ضریر

پذیرش این توثیق عام در ارزیابی شماری راوی از جمله «یاسین ضریر» مؤثر است. از این رو، دیدگاه آیه‌الله خویی با آیه‌الله شبیری درباره او متفاوت است. وجه ضعف «یاسین ضریر»

۱. دروس خارج نکاح، ج ۳، ص ۸۷۶ و ۱۸۰۵؛ «ارزیابی وثاقت مشایخ محمد بن احمد بن یحیی، بر پایه توثیق ابن ولید»، ص ۱۳.

۲. کتاب حج، ج ۱۱، ص ۲۳۹.

۳. دروس خارج خمس، ج ۲، ص ۷۱۲.

نزد مرحوم خوبی «عدم توثیق» وی بوده، چه توثیقی خاص یا عام که بر مبنای خوبی معتبر باشد، درباره «یاسین ضریر» وارد نشده است،^۱ لکن آقای شبیری بر اساس دو مبنای «افتا» و «اکثار»، به کشف اقوال برخی رجالیان درباره «یاسین ضریر» پرداخته است و سپس به «وثاقت» و «استواری» وی باور یافته است.

وی از یک سو با تکیه بر «افتا» و احراز شروط آن درباره «یاسین ضریر» به «رویکردشناسی» و «کشف قول» افرادی چون «کلینی»، «صدوق» و «طوسی» پرداخته و معتقد است که «یاسین ضریر» نزد ایشان ثقة بوده است؛ چرا که بر اساس تک روایات او در ابواب مختلف فتوا داده‌اند.^۲

برای نمونه، کلینی در باب «بَابُ حَدِّ مَوْضِعِ الطَّوَّافِ» و نیز باب «بَابُ مَنْ ادَّعَى عَلَى مَيِّتٍ» تنها یک روایت ذکر کرده که از «یاسین ضریر» است. صدوق نیز در باب «بَابُ الْحُكْمِ بِالْيَمِينِ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَى الْمَيِّتِ حَقًّا بَعْدَ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ» تنها همان تک روایت یاسین را آورده است، که در بحث «نمونه اختلاف‌های فتوایی» ذکر خواهند شد. طوسی در التهذیب روایت یاسین درباره محدوده طواف را آورده^۳ و در المبسوط طبق آن فتوا داده است.^۴

از سوی دیگر، طبق نقل نجاشی و طوسی «محمد بن عیسی بن عبید» کتاب وی را نقل کرده^۵ که مصداقی از «اکثار» است؛ زیرا مشتمل بر شمار بالایی حدیث است. از این طریق وثاقت «یاسین ضریر» نزد «محمد بن عیسی» کشف می‌شود.^۶

حال پس از کشف توثیق افرادی چون کلینی، صدوق، طوسی و محمد بن عیسی نسبت به یاسین ضریر، محقق شبیری از چند مسیر به اتخاذ مبنا درباره یاسین ضریر می‌پردازد:

الف) شبیری بر این باور است که خبر عدلین در موضوعات محسوس و نزدیک به حس، دارای حجیت است. این دیدگاه به این معنا است که در مواردی که احتمال وجود شاهد حسی برای تأیید خبر وجود دارد، می‌توان به این اخبار اعتماد کرد.

به عبارت دیگر، زمانی که موضوعات مورد بحث به طور مستقیم با تجربه‌های حسی و

۱. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۴، ص ۳۰۴؛ ج ۲۹، ص ۴۶.

۲. کتاب حج، ج ۹، ص ۱۰۳؛ ج ۱۱، ص ۲۳۹؛ ج ۱۴، ص ۶۲؛ دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۶.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۱۰۸.

۴. المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۳۵۷.

۵. رجال النجاشی، ص ۴۵۳؛ فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۵۱۹.

۶. کتاب حج، ج ۹، ص ۱۰۳؛ دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۶.

مشاهدات روزمره مرتبط هستند، اخبار صادره از دو فرد عادل می تواند به عنوان منبعی معتبر تلقی شود.^۱

در بحث کنونی پس از کشف دیدگاه کلینی، صدوق، طوسی و محمد بن عیسی بن عبید بروثاقت یاسین ضریر صغرای بحث خبر عدلین منعقد می شود.

ب) همچنین وی اطمینان نوعی را حجت می داند.^۲ با اطلاع از دیدگاه مثبت چهارتن از رجال شناسان درباره یاسین ضریر، نوع افراد اطمینان به وثاقت او پیدا می کنند.

ج) از سوی دیگر، آقای شبیری به این نکته تأکید دارد که حجیت مطلق ظن قوی نوعی در رجال به دلیل انسداد، قابل قبول است.^۳ با اطلاع از دیدگاه مثبت چهارتن از رجال شناسان درباره یاسین ضریر، نوع افراد اگر اطمینان به وثاقت او پیدا نکنند، یقیناً ظن قوی به وثاقت او حاصل می کنند.

نکته قابل توجه آن که اگر مبنای «اکثار» و کشف دیدگاه محمد بن عیسی بن عبید نیز در کار نبود، افتا به تنهایی برای تمام مبانی فوق صغراسازی کرده و به وثاقت یاسین ضریر نزد آقای شبیری منتهی می شد. از این رو، در برخی جلسات درس خارج ایشان تنها به بحث افتا اکتفا شده و از اکثار سخنی نیامده است.^۴

۵. نمونه اختلاف های فتوایی

نهمسویی در ارزیابی «یاسین ضریر» به اختلاف فتوای خویی و شبیری انجامیده که به دو نمونه اشاره می شود:

۵-۱. محدوده طواف

آیا طواف، آن هم در زمان اختیار باید میان کعبه و مقام ابراهیم انجام شود و یا فراتر از مقام ابراهیم تا هر محدوده ای که از نگاه عرف «طواف به بیت» صدق کند نیز جایز است؟
مرحوم خویی معیار را نگاه عرف می داند؛ چه تا زمانی که دلیلی خاص و معتبر در این

۱. «انسداد از دیدگاه آیه الله العظمی شبیری زنجانی»، ص ۲۲.

۲. دروس خارج خمس، ج ۱ ص، ص ۱۰۶ و؛ دروس خارج صوم، ج ۳ ص، ص ۲۸۸.

۳. دروس خارج خمس، ج ۳ ص، ص ۳۵۱ و ۵۹۵ و؛ دروس خارج نکاح، ج ۶ ص، ص ۴۶۷ و؛ دروس خارج بیع، ج ۲ ص، ص ۹۸۵ و؛ دروس خارج اصول، ج ۱ ص، ص ۲۱۶ و ۳۴۴ و ۴۱۴ و؛ علم درایه رجال و تراجم، ص ۱۶ و؛ دروس خارج صوم، ج ۳ ص، ص ۴۰.

۴. کتاب حج، ج ۱۱، ص ۲۳۹؛ ج ۱۴، ص ۶۲.

موضوع وارد نشده باشد، باید به عرف مراجعه کرد،^۱ اما محقق شبیری محدوده را تنها میان کعبه و مقام دانسته، طواف در غیر این محدوده، آن هم در زمان اختیار را باطل می‌شمرد؛ چرا که معتقد به وجود دلیل خاص و معتبر در این موضوع است.^۲ خاستگاه اختلاف نیز روایت «محمد بن مسلم»^۳ بوده که محدوده طواف در زمان اختیار را میان کعبه و مقام معین کرده است و مرحوم خوئی آن را نامعتبر و آقای شبیری معتبر شمرده است. سند این روایت در نگاه مرحوم خوئی از ناحیه «یاسین ضریر» مخدوش و از نگاه آقای شبیری صحیح است.

۲-۵. جریان استصحاب برای احراز عدم پرداخت دیون متیقن میت

اگر در گذشته و قبل از مرگ یقین عرفی (نه شرعی مانند بینه) به اشتغال ذمه میت بریک دین مالی حاصل شده، لکن پرداخت آن پیش از مرگ مشکوک باشد، آیا می‌توان بقای دین را استصحاب کرد؟

مرحوم خوئی در فرض مسئله که اولاً یقین به انتقال دین به ذمه حاصل است و ثانیاً یقین سابق با بینه به دست نیامده، معتقد است می‌توان با «استصحاب» عدم پرداخت را احراز کرد و همان کافی است.^۴

آقای شبیری می‌گوید استصحاب به سبب تخصیص جاری نیست و برای استحقاق دین نیاز به «یمین» است.^۵

منشأ اختلاف نیز اعتبار سند روایت «عبدالرحمن»،^۶ به جهت وجود «یاسین ضریر» است

۱. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۹، ص ۴۶.

۲. کتاب حج، ج ۱۴، ص ۷۴؛ دروس خارج بیع، ج ۲، ص ۱۱۳۰.

۳. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَیَ وَ غَیْرُهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیْسَى، عَنْ یَاسِیْنِ الصَّرِیرِ، عَنْ خَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ الَّذِي مِنْ خَرَجٍ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفًا بِالْبَيْتِ قَالَ كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَ الْمَقَامِ وَ أَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ فَكَانَ الْحَدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَاؤَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَ الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدَرُ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مَقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفًا بِغَيْرِ الْبَيْتِ بِمَثَلِهِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ (الكافي، ج ۴، ص ۴۱۳).

۴. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۲، ص ۲۲۳؛ ج ۲۴، ص ۲۹۸؛ ج ۴۱، ص ۲۴.

۵. دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۵.

۶. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَیَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ یَاسِیْنِ الصَّرِیرِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِلشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الرَّجُلِ يَدْعِي قَبْلَ الرَّجُلِ الْحَقَّ فَلَا يَكُونُ لَهُ بَيْتَةٌ بِمَا لَهُ قَالَ فَيَمِينُ «الْمُدْعَى عَلَيْهِ» فَإِنْ حَلَفَ فَلَا حَقَّ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَحْلِفْ فَعَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ الْمُطْلُوبُ بِالْحَقِّ قَدْ مَاتَ فَأَقْبِمَتْ عَلَيْهِ الْبَيْتَةُ فَعَلَى الْمُدْعَى الْيَمِينُ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ مَاتَ فَلَنْ وَإِنْ حَقُّهُ لَعَلَيْهِ فَإِنْ حَلَفَ وَإِلَّا فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّا لَا نَذَرِي لَعَلَّهُ ـــ

که حکم به عدم جریان استصحاب و لزوم یمین می‌کند. خویی همانند شبیری پذیرفته است که متن این روایت بر عدم جریان استصحاب نسبت به دیون میت دلالت می‌کند (تخصیص)، اما در سند اشکال می‌کند.

این اختلاف در چند فرع فقهی تأثیر گذاشته است:

۱. دین شخصی با وجود طلبکار مشروط به تیقن عرفی: مرحوم خویی حکم به جریان استصحاب عدم پرداخت نموده و طلبکار را مستحق دین شمرده،^۱ لکن محقق شبیری طبق مفاد روایت اولاً استصحاب را جاری ندانسته و ثانیاً «یمین» را شرط استحقاق طلبکار نسبت به دین می‌داند.^۲

۲. انتقال زکات قبل از مرگ به ذمه میت و شک در ابرای ذمه: مرحوم خویی با جریان استصحاب حکم به اشتغال ذمه میت کرده،^۳ لکن محقق شبیری از یک سواستصحاب را جاری نمی‌داند و از سوی دیگر وظیفه‌ای را متوجه ورثه نمی‌گرداند؛ زیرا فردی در مقابل نیست تا ملزم به «یمین» شود.^۴

همچنین برخی با استناد به روایت فوق و الغای خصوصیت، قصد اثبات عدم استصحاب در واجبات فائده متیقن میت را داشته‌اند که محقق خویی^۵ و شبیری^۶ با آن مخالفت نموده و تعدی از مورد روایت را جایز ندانسته‌اند.

قید «حصول یقین عرفی» بدان جهت آمده که یقین به اشتغال ذمه، اگر با «بینه» اثبات شود، ذیل روایت «صفار»^۷ قرار می‌گیرد و فتوا متفاوت خواهد بود که خارج از موضوع این نوشته است.

→ قَدْ أَوْفَاهُ بَيِّنَةً لَا تَعْلَمُ مَوْضِعَهَا أَوْ يَغَيِّرُ بَيِّنَةً قَبْلَ الْمَوْتِ فَمِنْ ثَمَّ صَارَتْ عَلَيْهِ الْيَمِينُ مَعَ الْبَيِّنَةِ فَإِنْ ادَّعَى بِهَا بَيِّنَةً فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ لَيْسَ بِحَيٍّ وَلَوْ كَانَ حَيًّا لِأَلَرِّمَ الْيَمِينَ أَوَّ الْحَقُّ أَوْ يَزِدُّ الْيَمِينَ عَلَيْهِ فَمِنْ ثَمَّ لَمْ يُثْبِتْ لَهُ الْحَقُّ (الكافي، ج ۷، ص ۴۱۵؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۶۳).

۱. موسوعة الامام الخوئي، ج ۴۱، ص ۲۴.

۲. دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۵.

۳. موسوعة الامام الخوئي، ج ۲۴، ص ۲۹۸.

۴. دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۵.

۵. موسوعة الامام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۲۴.

۶. دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۹۶۶.

۷. كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عليه السلام إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام: هَلْ تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَصِيِّ لِلْمَيِّتِ بِدَيْنٍ لَهُ عَلَى رَجُلٍ مَعَ شَاهِدٍ آخَرَ عَدْلٍ فَوَقَّعَ عليه السلام إِذَا شَهِدَ مَعَهُ آخَرُ عَدْلٍ فَعَلَى الْمُدَّعَى يَمِينٌ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُجَوِّزَ لِلْوَصِيِّ أَنْ يَشْهَدَ لِوَارِثِ الْمَيِّتِ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا بِحَقِّ لَهُ عَلَى الْمَيِّتِ أَوْ عَلَى غَيْرِهِ وَ هُوَ الْقَابِضُ لِلْوَارِثِ الصَّغِيرِ لَيْسَ لِلْكَبِيرِ بِقَابِضٍ: فَوَقَّعَ عليه السلام نَعَمْ وَ يَنْبَغِي لِلْوَصِيِّ أَنْ يَشْهَدَ بِالْحَقِّ وَلَا يَكُنْ شَهَادَتُهُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَوْ تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَصِيِّ عَلَى الْمَيِّتِ بِدَيْنٍ مَعَ شَاهِدٍ آخَرَ عَدْلٍ فَوَقَّعَ عليه السلام نَعَمْ مِنْ بَعْدِ يَمِينٍ (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۷۳).

۶. نتیجه‌گیری

مسأله اصلی تحقیق، بررسی دلالت «افتا به روایات راوی» بر وثاقت راوی نزد مفتی و شرایط تحقق این دلالت از دیدگاه آیه‌الله خویی و آیه‌الله شبیری زنجانی بود. دیدگاه آیه‌الله خویی:

۱. افتای مطابق روایت را نشانه «اعتماد مفتی به روایات» یا «اعتماد مفتی به راوی» می‌داند، نه دال بر «توثیق مفتی نسبت به راوی».
 ۲. وی میان «اعتماد به راوی» و «توثیق راوی» تمایز قائل است.
 ۳. از آن جایی که موضوع حجیت خبر در نزد او، خبر ثقه یا ممدوح است، کشف «اعتماد» برای او فاقد نفع در تعیین حجیت خبر است.
- دیدگاه آیه‌الله شبیری زنجانی:

۱. با شروطی، قرینت اعتماد مفتی را به توثیق راوی می‌پذیرد.
 ۲. بر این اساس، برخلاف خویی، به وثاقت راوی یاسین ضریر نزد کلینی، صدوق، طوسی و دیگران معتقد است.
 ۳. با استناد به حجیت خبر عدلین و حجیت اطمینان نوعی و مطلق ظن قوی در رجال، یاسین ضریر را از باب انسداد خود توثیق کرده است.
- این تفاوت رویکرد میان خویی و شبیری، به ناهم‌سویی در برخی مسائل فرعی فقهی مانند حدود طواف و جریان استصحاب برای احراز عدم پرداخت دیون متیقن میت منجر شده است.

کتابنامه

- آشنایی با اصول علم رجال، سید علی دلبری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ سوم، ۱۳۹۵ ش.
- استناد در روش شناخت رجال اسناد، جمعی از محققین با اشراف سید محمدجواد شبیری زنجانی، قم، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۲ ش.
- ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، علامه حسن بن یوسف حلی، مشهد، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

- دانش رجال الحديث، محمد حسن ربانی بیرجندی، مشهد، آستان قدس رضوی، شرکت به نشر، چاپ دوم، ۱۳۹۵ش.
- دروس خارج اصول، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
- دروس خارج بیع، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
- دروس خارج خمس، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
- دروس خارج صوم، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
- دروس خارج نکاح، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
- دور الشيعة في الحديث و الرجال نشأة و تطورا، جعفر سبحانی تبریزی، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
- علم درایه رجال و تراجم، سید موسی شبیری زنجانی، مقرر: مرتضی قاسمی کاشانی، کاشان، محتشم، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- فرائد الأصول، مرتضی بن محمد امین انصاری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ۱۴۲۸ق.
- فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسی، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب اجاره، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، یک جلد، بی تا.
- کتاب حج، سید موسی شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
- المبسوط فی فقه الإمامیة، محمد بن حسن طوسی، تهران، مكتبة المرتضوية، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.

معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، سید ابوالقاسم خویی، بی جا، بی نا، ۱۳۷۲ ش. مقباس الهدایة فی علم الدراية، عبدالله مامقانی، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش.

منتهی المقال فی أحوال الرجال، محمد بن اسماعیل مازندرانی حائری، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

موسوعة الامام الخوئی، سید ابوالقاسم خویی، قم، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

«ارزیابی وثاقت مشایخ محمد بن احمد بن یحیی بر پایه توثیق ابن ولید»، سید موسی شبیری زنجانی و علی خالق پور، پژوهش های رجالی، ش ۲، ۱۳۹۸ ش.

«انسداد از دیدگاه آیه الله العظمی شبیری زنجانی»، مهاجری اصغری و سنایی، پژوهش های فقهی تا اجتهاد، ش ۱۲، ۱۳۹۳ ش.

«تثبیت شهادت شیخ طوسی به وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر»، صفوان و بزنتی، سید موسی شبیری زنجانی، روح الله شعبانی، داود عابدی اردکانی و میثم جواهری، پژوهش های رجالی، ش ۴، ۱۴۰۰ ش.

«وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنتی بر پایه توثیق عام طوسی در عده»، سید موسی شبیری زنجانی، روح الله شعبانی، داود عابدی اردکانی و میثم جواهری، پژوهش های رجالی، ش ۳، ۱۳۹۹ ش.

پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیه الله العظمی سید علی حسینی خامنه ای (<https://khl.ink>).

ارزیابی تحلیلی متفردات عاشورایی خوارزمی در مقتل الحسین علیه السلام

محسن رفعت^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

چکیده

مقتل الحسین علیه السلام خوارزمی در زمره مقاتل تاریخی - روایی قرن پنجم و ششم هجری قرار دارد و به دلیل مذهب نویسنده، محتوای روایات عاشورایی و تأثیرش بر کتب روایی دوران پس از خود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بخشی از گزارش‌های خوارزمی درباره نهضت حسینی برگرفته از روایات مقاتل متقدم است و بخشی دیگر، جزو متفردات عاشورایی وی محسوب می‌شود. در تحلیل این متفردات - که مسئله اصلی تحقیق حاضر است - گاه آشفتگی‌های متنی مشاهده می‌شود که با وقایع مسلم تاریخی سازگار نیست و به گونه‌ای عمل می‌کند که اساس نقل دانشوران قرون بعدی را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل، مقتل خوارزمی مخاطب را در مقام تأمل و تردید قرار می‌دهد و حتی در برخی موارد، شیعیان را متأثر از اعتقادات خاص معرفی می‌کند. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - انتقادی تدوین شده و می‌کوشد با مقایسه گزارش‌های خوارزمی با منابع روایی-تاریخی، به بررسی متفردات عاشورایی آن بپردازد و همچنین مطالب تاریخی و روایی مورد تردید در این مقتل را ارزیابی و تحلیل نماید.

کلیدواژه‌ها: مقتل الحسین علیه السلام، خوارزمی، روایات عاشورایی، امام حسین علیه السلام، نقد متن.

مقدمه

مطالعه روایات تاریخی در میان ما مسلمانان، در حکم مطالعه بخشی از معرفت دینی است. نگارش مقاتل، و به ویژه مقتل امام حسین علیه السلام، به عنوان نگرشی عبرت‌آمیز از تاریخ،

۱. دانشیار دانشگاه حضرت معصومه علیه السلام (mohsenrafaat@hmu.ac.ir).

گرچه در میان فرق مختلف اسلامی رواج یافت، اما در میان شیعیان به مثابه یکی از رسالت‌های دینی برای حفظ اهداف واقعه کربلا، بیان احساسات دینی، و الگوبرداری از مقاومت در برابر ستمگران، از ارزشی ویژه برخوردار شد.

گزارش‌های فراوان در این باره و تعدد مقاتلی که در طول قرون نگاشته شده، گواهی بر اهمیت این موضوع است. با این همه، جدای از اغراض سیاسی و دینی که موجب دگرگونی و وارونگی بسیاری از وقایع این رخداد سترگ گردید، در آمیختگی برخی از این مقاتل با عواطف یا پیش‌داوری‌های مؤلفان، نتوانست تصویری روشن‌گرو به دور از تناقض را پیش‌روی مخاطبان بگستراند.

از این‌رو، جست‌وجو برای دستیابی به چهره حقیقی این بخش از تاریخ و تحلیل تحریفات ثبت‌شده در مقاتل، همواره یکی از دغدغه‌های پژوهش‌گران حوزه دینی بوده است. از همین‌رو، بزرگانی چون محدث نوری نیز آثاری در این زمینه نگاشته‌اند.

در حال حاضر در مقاتل اصلی پیش‌روی ما - که از ابتدا تا انتها، حدود چهل مقتل اصلی است^۱ - گزارش‌هایی در دست است که از حیث سند محل خدشه و تأمل‌اند و یا از جهت دلالت با اهداف امام حسین (ع) سازوار نیستند.

یکی از مقاتل شناخته‌شده، مقتل الحسین (ع) اثر خوارزمی است. هدف این مقاله، تحلیل جوانب تعامل با قیام عاشورا و بررسی نحوه ورود تحریف در سازوکار مقتل‌نویسی با تمرکز بر مطالعه موردی روایات عاشورایی خوارزمی در مقتل الحسین (ع) است. سؤال اصلی تحقیق آن است که:

در کتاب مقتل الحسین (ع) خوارزمی، کدام روایات از جمله نخستین گزارش‌های عاشورایی به‌شمار می‌روند؟

نگارنده در این پژوهش کوشیده است رویدادهای تاریخی گزارش‌شده در این مقتل را با معیارهایی چون دلایل قرآنی، حدیثی، شواهد تاریخی و عقلی نقد و تحلیل کند.

شایان ذکر است که پیش از این تحقیق، اثری مستقل که به صورت جامع و دقیق به روایات عاشورایی مقتل الحسین (ع) با چنین رویکردی بپردازد، نگاشته نشده است. البته مقاله محسن رنجبر با عنوان «معرفی و بررسی مقتل الحسین (ع) نگاشته خوارزمی»

۱. گفتنی است این چهل مقتل علاوه بر کتب تاریخی دسته اول، کتب مناقب و مانند آن را در برمی‌گیرد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: «روایات عاشورایی الفتوح ابن‌أعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، ص ۸۱.

منتشر شده در شماره چهارم نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، درخور توجه است؛ اما وجه تمایز پژوهش حاضر با اثر وی در تحلیل جزئی و محتوایی روایات عاشورایی نهفته است. رنجبر پس از بیان مقدمات، اساس مقاله خود را بر مقایسه وجوه تشابه و اختلاف میان مقتل خوارزمی و الفتوح ابن اعثم کوفی قرار داده است. همچنین سید عبدالله حسینی در بخشی از کتاب معرفی و نقد منابع عاشورا، به معرفی و نقد کلی مقتل خوارزمی پرداخته است. این در حالی است که تمرکز مقاله حاضر بر متفردات خوارزمی و تحلیل محتوایی روایات خاص و منحصر به فرد او است.

۱. خوارزمی، شخصیت و تألیفات

موفق بن احمد بن محمد بکری مکی حنفی شهره به «اخطب خوارزم» حدود سال ۴۸۴ق، متولد شد و در سال ۵۶۸ق، وفات یافت.^۱ کنیه مشهور او ابوالمؤید و به کنیه‌های ابومحمد و ابوالولید نیز نامبردار است. از زندگانی او اطلاعات اندکی در دست است. در پی اخذ حدیث به منطقه‌هایی چون فارس، حجاز، مصر و شام سفر کرده است. با دانشوران عصر خویش مکاتباتی داشته که در نهایت به وی اجازه نقل حدیث نیز داده‌اند، چنان‌که وی نیز به آنان چنین اجازه‌ای داده است.^۲

بسیاری از شیعیان و اهل سنت او را مورد تمجید قرار داده‌اند. خطیب بغدادی^۳ و علامه امینی^۴ وی را محدثی با اسناد فراوان، خطیبی پرآوازه، صاحب فن در لغت عرب و آگاه به سیره و تاریخ خوانده‌اند.^۵

مذهب شایع عصر او را مذهب حنفی گفته‌اند. خوارزمی همین مذهب را در فروع برگزیده و در اصول پیرو مذهب اشعری بود.

برخی معتقدند محتوای اثر او با نام «مناقب ابی حنیفه» در فضایل ابوحنیفه شاهی قوی بر مذهب اوست. در عین حال، او علاقه‌مند به اهل بیت بوده است.^۶

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۳۵۰؛ إنباه الرواة علی أنباه النحاة، ج ۳، ص ۳۳۲.

۲. أهل البيت فی المكتبة العربية، ص ۵۴۰.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۳۴۹.

۴. الغدير، ج ۴، ص ۳۹۸.

۵. برای مطالعه بیشتر، رک: أهل البيت فی المكتبة العربية، ص ۵۴۱.

۶. «معرفی و بررسی مقتل الحسین (علیه السلام) نگاشته خوارزمی»، ص ۱۰۷.

برخی برای خوارزمی اساتید فراوانی را نام برده‌اند. علامه امینی ۳۵ نفر از اساتیدش را ذکر کرده،^۱ برخی دیگر این تعداد را تا ۶۵ نفر ارتقا داده‌اند.^۲ شاگردانش را نیز هفت نفر^۳ یا نه نفر^۴ نوشته‌اند.

خوارزمی در فضایل و مناقب نگاری آثاری به نگارش درآورده که نشان‌دهنده تمایل او به این نوع از سبک نوشتاری است: الأربعین فی مناقب النبی الامین و وصیه امیرالمؤمنین علیه السلام، مناقب الإمام ابی حنیفه، مقتل امیرالمؤمنین علیه السلام، مقتل الحسین علیه السلام، رد الشمس لامیرالمؤمنین علیه السلام، فضایا امیرالمؤمنین علیه السلام و...^۵

از عناوین کتب وی نیز برمی‌آید که رویکرد او عمدتاً نقل‌گرایانه بوده و بیشتر برپایه منقبت‌نگاری است. خوارزمی با ارادت خود به خاندان پیامبر ﷺ همواره تلاش کرده هر گزارشی را که ایشان را به هر نحوی برجسته نشان دهد، نقل کند. این ویژگی، با جایگاه او به عنوان خطیب و راوی نیز سازگار است. هرچند این ویژگی می‌تواند به عنوان ارزش علمی و دینی تلقی شود، اما همزمان ممکن است زمینه‌ای برای طعن بدخواهان شیعه و دشمنان اهل بیت ﷺ فراهم آورد.

۲. ویژگی‌های مقتل الحسین علیه السلام

مقتل الحسین علیه السلام کتابی تاریخی-روایی است که همچون کتب رجالی مانند طبقات ابن سعد یا کتب تاریخی مانند تاریخ الطبری، بیشتر روایت‌ها و گزارش‌های تاریخی آن با زنجیره اسناد ذکر شده است. در میان قرون اول تا دهم هجری، شاید بتوان آن را نخستین کتاب موجود دانست که به طور مستقل در زمینه مقتل امام حسین علیه السلام نگاشته شده است. مطالب جلد اول کتاب شامل فضائل پیامبر، خدیجه، فاطمه بنت اسد، امیرالمؤمنین علیه السلام، حضرت زهرا علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام، اخبار پیامبر از احوال حسین علیه السلام، حوادث میان امام حسین علیه السلام و ولید و مروان، اتفاقات مکه، نامه‌های کوفیان، قتل مسلم بن عقیل و خروج امام از مکه و فرودش در سرزمین طف است.

۱. الغدير، ج ۴، ص ۳۹۹-۴۰۱.

۲. المناقب، ص ۱۸-۲۰.

۳. الغدير، ج ۴، ص ۴۰۱-۴۰۲.

۴. المناقب، ص ۲۱-۲۲.

۵. رک: مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۳۵۰؛ المناقب، ص ۲۲-۲۳؛ أهل البيت فی المكتبة العربية، ص ۵۴۲-۵۴۳.

جلد دوم کتاب نیز مشتمل بر قتل امام، عقوبت قاتل امام، زیارت تربت امام، مرثیه های منقول در شهادت امام و قیام مختار است.

به طور کلی، کتاب مشتمل بر سه بخش است:

۱. مناقب پیامبر و اهل بیت وی،

۲. حوادث قیام امام حسین (ع)،

۳. قیام مختار

چنان که خوارزمی بارها تصریح کرده، غالب مطالب از فصل نهم (بیعت خواهی معاویه برای یزید) تا انتهای فصل یازدهم (شهادت امام حسین (ع)) مأخوذ از الفتوح ابن اعثم کوفی (م ۳۱۴ ق) است.^۱

خوارزمی گاه پس از نقل روایت الفتوح روایت دیگری را بر آن افزوده، سپس ادامه گزارش ابن اعثم را با عبارت ذیل پی گرفته است:

قال احمد بن اعثم الكوفي.^۲

گزارش های خوارزمی در تطبیق با گزارش ابن اعثم در الفتوح، اضافات،^۳ کاستی ها^۴ و تفاوت هایی از جهات دیگر دارد که به نظر به سه وجه بازگشت دارد:

وجه نخست، نسخه های متعدد الفتوح و تقریباً متفاوت از همدیگر همراه با زیاده و نقصان آن است. با مراجعه به اختلاف نسخ کنونی میان این دو کتاب می توان به مطلب فوق دست یافت. شاهد برجسته در این باره، تفاوت های اشعاری است که به مناسبت حوادث مختلف از جهت کمی و محتوایی در این دو کتاب وجود دارد. محتمل است دلیل برخی زیاده های مقتل خوارزمی وجود نسخه ای کامل تر از الفتوح در نزد او باشد.

وجه دوم خطیب و منبری بودن خوارزمی است که با استفاده از ابزار فن خطابه کوشیده در برخی گزارش های ابن اعثم تغییر کمی و یا در برخی مواضع، تغییر کیفی صورت دهد تا محتوا منطقی تر، قابل پذیرش تر و یا حتی برای مخاطب جذاب تر باشد.^۵

۱. برای آشنایی با ابن اعثم و ویژگی های الفتوح، رک: «روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی».

۲. مقتل الحسين (ع)، ج ۲، ص ۲۰۲ و...

۳. همان، ج ۱: ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۸، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۴۷ و...

۴. الفتوح، ج ۵، ص ۶-۱۴، ۱۶-۷۰، ۷۳-۱۰۹ و...

۵. رک: «معرفی و بررسی مقتل الحسين (ع) نگاشته خوارزمی»، ص ۱۱۴-۱۱۵.

وجه سوم، آن که گرد و غبار گذشت زمان بر بسیاری از گزارش ها سبب می شود نویسندگان قرون بعدی، یعنی کسانی مانند خوارزمی به بازنگاری آن ها بپردازند. لذا چنین فاصله زمانی از زمان رخداد تا ثبت وقایع، اضافات و شاخ و برگ هایی بر اصل قضیه افزوده شود، به نحوی که در گزارش های اولیه نمی توان آن ها را جست.^۱

روایات اضافه شده گزارش های مسندی است که خوارزمی از اساتیدش نقل کرده است. به نظر می رسد وی گزارش های اساتیدش را تلقی به پذیرش کرده است. او به ظاهر جزئیات موضوع، آن هم از قول فردی دیگر،^۲ ذیل گزارش ها به تحلیل و نقد سند و متن نپرداخته است. به همین خاطر اگرچه این اثر مورد توجه شیعه است، اما برخی از گزارش هایش را بنا بر باور شیعه نمی توان پذیرفت.^۳

مقتل خوارزمی در مواردی نیز با مقتل ابومخنف (م ۱۵۷ق) به روایت طبری شباهت دارد، وی در مواردی از گزارش های حوادث روز عاشورا بصورت مسند یا مرسل از این مقتل نقل کرده،^۴ ضمن آن که از هشام شاگرد ابومخنف نیز اخباری اندک نقل کرده است.^۵

توجه به جزئیات حادثه از ویژگی های مهم مقتل خوارزمی است، خوارزمی گزارش های فراوانی در مورد وقایع دهه اول محرم ارائه داد، در این میان وی گزارش های طبری، ابن اعثم و برخی شیوخ خود را نقل کرده که برخی از این گزارش های در دیگر آثار یافت نمی شود. جزئیات نبرد یاران امام یا اسارت اهل بیت از جمله روایاتی است که در منابع دیگر نمی توان آن ها را یافت.^۶

۳. تحلیل متفردات عاشورایی مقتل الحسین (ع)

برخی روایات خوارزمی از نگاه شیعه غیر قابل اعتماد است، مانند حدیثی که در میان روایات فضیلت امیرالمؤمنین (ع) جای داده است، حاکی از آن که بهترین مردم، پس از پیامبر ابوبکر و عمر هستند؛^۷ که اگر برتری شیخین پس از پیامبر مسلم بود، آیه ای از قرآن بر آن دلالت

۱. برای مطالعه بیشتر، رک: همان، ص ۷۰-۷۱.

۲. مقتل الحسین (ع)، ج ۲، ص ۴.

۳. برای مطالعه بیشتر، رک: همان، ج ۱، ص ۷۶، ح ۲۳ و ۱۳۲؛ ج ۲، ص ۴، ۶ و ۹۸.

۴. رک: همان، ج ۲، ص ۷۴، ۸۱، ۱۱۴ و...

۵. همان، ص ۲۳-۲۵.

۶. برای نمونه، رک: همان، ج ۲، ص ۴۴-۴۵.

۷. همان، ج ۱، ص ۷۶.

می‌کرد، ضمن این‌که روایات اهل سنت حاکی از خیرالبشر بودن امیرمؤمنان علیه السلام است و با این روایت سازگاری ندارد.^۱ یا روایاتی که ابوبکر در مواضع متعدد می‌گفت: مرا رها کنید، رها کنید که من بهترین شما نیستم.^۲ و چگونه مفضل بر فاضل مقدم می‌شود؟^۳

روایت دیگر خوارزمی این است که ابوبکر بر جنازه حضرت زهرا علیها السلام نماز گزارد و او را شبانه به همراه علی علیه السلام دفن کردند،^۴ در حالی که روایت اخیر با روایتی در صحیح بخاری و مسلم مغایر است؛ چون بنا بر آن روایت، علی علیه السلام تا پس از شهادت حضرت زهرا علیها السلام بیعت نکرد و شخصاً بر او نماز گزارد.^۵

خوارزمی سوای متفردات فوق، در حوزه عاشورا نیز روایاتی را از محدثانی نقل کرده که در کتب دیگر قابل رؤیت هستند، اما وی با سند خاص خود از محدثان نقل کرده است؛ گرچه اضافاتی بر آن‌ها را می‌توان دید.

وی در مورد کیفیت ورود اسیران به کوفه با صیغه ترمیض «رُوی» گوید:

هنگامی که اسیران به کوفه رسیدند، مردمان بیرون آمدند، حال آن‌که که گریستند و ناله و فغان سر دادند، علی بن حسین علیه السلام که بیمار بود و او را در زنجیر بسته بودند، فرمود: این مردم برای ما گریه می‌کنند، پس چه کسانی ما را کشته‌اند؟!^۶

پس از آن خطبه حضرت زینب علیها السلام را با سند خویش روایت می‌کند^۷ و خطبه امام سجاد علیه السلام را در مقابل خطیبی که به دستور یزید به امام حسین علیه السلام و پدرش بد گفته بود، به صورت مرسل و با صیغه «رُوی» روایت کرده است.^۸

ورود اسیران به شام از دروازه ساعات از مطالبی است که خوارزمی نخستین بار بدان ملتزم شده و منابع دیگر جز منابع قرن دهم، یازدهم و دوازدهم چنین سخنی را نقل نکرده‌اند.^۹

۱. رک: الکامل لابن عدی، ج ۴، ص ۱۰؛ تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۴۳۳؛ کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۲۵.

۲. الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۳۱؛ کنز العمال، ج ۵، ص ۶۳۱.

۳. تذكرة الخواص، ص ۶۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۳۵.

۵. رک: صحیح البخاری، ج ۶، ص ۳۹۶؛ صحیح المسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰.

۶. مقتل الحسين علیه السلام، ج ۲، ص ۴۵.

۷. همان، ج ۲، ص ۷۱.

۸. همان، ج ۲، ص ۶۹؛ نیز برای نمونه‌های بیشتر، رک: ص ۴۳-۴۹.

۹. همان، ج ۲: ۶۸؛ و نیز، رک: تسلیة المجالس، ج ۲، ص ۳۸۰؛ مدینة المعاجز، ج ۴، ص ۱۰۹؛ عوالم العلوم، ج ۱۷، ص ۴۲۸.

بنا بر تتبع و ارزیابی نگارنده، متفردات برجسته روایی مقتل خوارزمی هفت روایت است که در این پژوهش بررسی خواهد شد. نقل‌های تحریفی دیگرش در منابع پیش از او نیز قابل بازیابی است که ۲۹ روایت است و در دیگر آثار پژوهشی تحلیل شده است. برخی از این ۲۹ روایت - که در این کتاب نیز قابل رؤیت است - جزء متفردات وی به شمار نمی‌آید، اما او بازگو کرده است. این روایات مطالبی مانند:

۱. إخبار امام علی (ع) از واقعه کربلا و جسد امام حسین (ع) بر روی استخوان الاغ؛^۱ موجود در شرح الأخبار قاضی نعمان.^۲
۲. خروج امام از مدینه در سوم شعبان؛^۳ موجود در الفتوح ابن اعثم کوفی.^۴
۳. تمجید امام حسین (ع) از عمر و خیرخواهی و درخواست دعا از ابن عمر؛^۵ موجود در الفتوح ابن اعثم کوفی.^۶
۴. مسلم خواستار معافیت از سفارت و فال‌اندیشی وی (به فال بد گرفتن ادامه مسیر)؛^۷ موجود در الأخبار الطوال دینوری.^۸
۵. مصادره اموال کاروان شامی در تنعیم.^۹ قابل ذکر است در حالی که خوارزمی این مطلب را از قول ابن اعثم نقل کرده، اما این مطلب در الفتوح نقل نشده و در انساب الأشراف^{۱۰} و تاریخ الطبری^{۱۱} دقیقاً عین این مطلب نقل شده که یا در الفتوح موجود در دست خوارزمی این نقل وجود داشته و یا در تشریح نقل از ابن اعثم و طبری [ابومخنف] دچار اشتباه شده است.^{۱۲}

۱. مقتل الحسین (ع)، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶.

۲. شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۳۸.

۳. مقتل الحسین (ع)، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴. الفتوح، ج ۵، ص ۲۱.

۵. مقتل الحسین (ع)، ج ۱، ص ۲۸۰.

۶. الفتوح، ج ۵، ص ۲۱.

۷. مقتل الحسین (ع)، ج ۱، ص ۲۸۵.

۸. الأخبار الطوال، ص ۲۳۰.

۹. مقتل الحسین (ع)، ج ۱، ص ۳۱۸-۳۱۹.

۱۰. أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۱۶۴.

۱۱. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۵-۳۸۶.

۱۲. برای نقد این گزارش، رک: «روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی».

۶. خواب امام در ثعلبیه و تردید فرزند امام برای ادامه پیش روی و ادامه نهضت: ^۱ موجود در تاریخ الطبری. ^۲
۷. فرود اختیاری در کربلا: ^۳ این در حالی است که پیش از این خود فرود اجباری را از قول طبری نقل می کند. ^۴ موجود در الفتوح ابن اعثم کوفی. ^۵
۸. کندن چاه در کربلا توسط امام برای رفع تشنگی: ^۶ موجود در الفتوح ابن اعثم کوفی. ^۷
۹. بریدن سر مبارک امام حسین علیه السلام به دست نصر بن خورشه ضبابی: ^۸ موجود در الطبقات الکبری ابن سعد. ^۹
۱۰. بی احترامی و هتک حرمت به علی بن الحسین علیه السلام: ^{۱۰} موجود در تاریخ الطبری. ^{۱۱}
- اما متفردات روایی مقتل او در میان مقاتل الحسین علیه السلام دیگر به شرح ذیل است:

۱-۲. فضیلت بی حد و حصر روز عاشورا بر سایر ایام سال

در میان مقتل نویسان خوارزمی را شاید بتوان تنها مقتل نگاری دانست که برای روز عاشورا فضایل مفصلی نقل کرده است. این امر گرچه در منابع و مجامع روایی اهل سنت مسبوق به سابقه است، اما خوارزمی برخلاف دیگر مقتل نگاران سنی به گزارش آن ها اهتمام ویژه ای نشان داده است.

الف) حدیث اول

حدیثی طولانی از ابن عباس است که بیشتر رخداد های ویژه، اعم از خلق آسمان ها، کرسی، کوه ها، ستارگان و... را در روز عاشورا نام برده، حال آن که خوارزمی خود ضمن تذکر به

۱. مقتل الحسین علیه السلام، ج ۱، ص ۲۳۴.
۲. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۰۷-۴۰۸.
۳. مقتل الحسین علیه السلام، ج ۱، ص ۳۳۴.
۴. همان، ج ۱، ص ۳۳۲.
۵. الفتوح، ج ۵، ص ۸۱ و ۸۴.
۶. مقتل الحسین علیه السلام، ج ۱، ص ۳۴۶.
۷. الفتوح، ج ۵، ص ۹۱-۹۲؛ ترجمه الفتوح، ص ۸۹۳.
۸. مقتل الحسین علیه السلام، ج ۲، ص ۴۱.
۹. الطبقات الکبری، خامسة، ج ۱، ص ۴۷۳؛ ترجمه الامام الحسین علیه السلام، ص ۷۶.
۱۰. مقتل الحسین علیه السلام، ج ۲، ص ۴۸.
۱۱. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۷-۴۵۸.

وجود تعارض این روایت با قرآن، آن را منکر و ضعیف دانسته است.^۱ در کنار این حدیث، دو حدیث ذیل نیز درخور توجه است.

ب) حدیث دوم

خوارزمی آورده است:

ابن عباس گوید: من ندیدم که پیامبر روزه روزی جز عاشورا و ماه رمضان را بر روز دیگری ترجیح دهد.^۲

نکته‌ای که توجه بدان ضروری است، آن است که مقایسه روزه واجب با دیگر روزها صحیح نیست؛ زیرا دلیل ترجیح داده نشدن هیچ روزی بر روزه‌های ماه رمضان، واجب بودن روزه این ماه است. پس این جمله وجهی ندارد که گفته شود پیامبر روزه این ماه را بر دیگر ایام ترجیح می‌داد.

ج) حدیث سوم

خوارزمی می‌نویسد:

پیامبر ﷺ فرمودند: روزه روز عاشورا کفاره یک سال است.^۳

شبیه این روایت در کتب شیعی از عبدالله بن میمون قداح از امام باقر ﷺ یا دیگر معصومان نقل شده است.^۴

در عین حال، امام سجاد ﷺ این روزه را از جمله روزه‌هایی معرفی کرده‌اند که هر مکلفی نسبت به انجام آن مختار است.^۵ در عین حال، در میان روایات شیعی برخی دیگر بر نهی روزه و نسخ استحباب دلالت می‌کنند.^۶

امام باقر ﷺ گرفتن روزه‌ای مانند عاشورا را که پیش‌تر متروک شده بدعت معرفی کردند. راوی همین سؤال را از امام صادق ﷺ می‌پرسد و مشابه پاسخ امام باقر ﷺ را می‌شنود.

۱. مقتل الحسین ﷺ، ج ۲، ص ۱-۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۵.

۳. همان.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۱۳۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۵۷.

۵. الکافی، ج ۴، ص ۸۶؛ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۸۰.

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۸۵.

امام می‌افزایند که این روزه‌ای است که در کتاب و سنت پیامبر فاقد مستند است، بلکه سنت آل زیاد است که پس از قتل حسین بن علی علیه السلام پایه‌گذاری شده است.^۱ از امام رضا علیه السلام درباره روزه عاشورا و آنچه که مردم درباره آن می‌گویند، پرسیده شد، حضرت فرمودند:

از روزه پسرمرجانه از من سؤال می‌کنید؟ این روز، روزی است که فاجران آل زیاد در روز قتل حسین علیه السلام - که خاندان پیامبر و حتی مسلمانان آن روز را ناپسند می‌دانند - روزه گرفته‌اند و حتی به وسیله روزه این روز تبرک می‌جویند.^۲

در روایت دیگری امام صادق علیه السلام به عبدالله بن سنان می‌فرمایند:

این روز را روزه کامل نگیرد و عصر هنگام با جرعه‌ای آب افطار کند.^۳

فقها در حلّ تعارض کراهت یا استحباب این روایات و جمع میان آن‌ها و یا حتی ترجیح دسته‌ای بردسته دیگر راهکارهایی اتخاذ کرده‌اند. در میان قدما مشهور بوده است که چنانچه روزه عاشورا به غرض اندوه باشد، مستحب و چنانچه به قصد شکر بوده باشد، معصیت و حرام خواهد بود.^۴

برخی به خاطر ترجیح روایات نهی از روزه، به دلیل دلالت آن به حرمت روزه عاشورا فتوا داده‌اند و حتی فتوای فقهای گذشته مانند شهید اول و شهید ثانی^۵ را بر استحباب امساک و نگرفتن روزه کامل بازگردانده‌اند.^۶

آیه الله خویی نیز این روزه را به جهت وجود اشکالات سندی در روایات ناهیه و بلامعارض مانند روایت مرجحه به طور مطلق مستحب دانسته‌اند.^۷

در میان متأخران^۸ و نیز معاصران^۹ کراهت روزه عاشورا به معنای نقص در ثواب این روزه

۱. الکافی، ج ۴، ص ۱۴۶.

۲. همان.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۵۹.

۴. رک: تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۰۲؛ السرائر، ج ۱، ص ۴۱۹.

۵. الدروس الشرعیة، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ مسالک الأفهام، ج ۲، ص ۷۸.

۶. الحدائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۳۷۵؛ الشافی، ج ۲، ص ۱۰۷۷.

۷. کتاب الصوم، ص ۳۰۲.

۸. جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۱۰۸.

۹. رک: رساله توضیح المسائل، ص ۲۶۵.

مطرح شده است.

وجه جمع میان این روایات را می‌توان چنین گفت که این روزه، پیش از وجوب روزه رمضان از سوی مسلمانان و به امر رسول خدا ﷺ گرفته می‌شد و با وجوب روزه رمضان این روزه از سوی رسول خدا متروک اعلام می‌شود، به این معنا که پیامبر ﷺ نه بدان امر می‌فرمود و نه نهی می‌کرد. روزه دار عاشورا معاقب نبوده و روزه آن مانند دیگر روزه‌های سال مستحب بوده است. البته واضح است کسی که به قصد تبرک و شکر روزه بگیرد، فعل حرام مرتکب شده و استحقاق عقاب دارد.

توجه به این نکته نیز ضروری است که متروک شدن این روزه، پس از واجب شدن روزه رمضان توسط پیامبر، چنین نتیجه می‌دهد که این روزه نمی‌تواند سنت ایشان تلقی گردد؛ چه این که سنت باید مستمر باشد و ترک آن از سوی پیامبر ﷺ نشان می‌دهد این امر سنت ایشان نیست.

جریان بدعت‌گزاراموی با استمداد از فقهای همسوبا ایشان اخبار این رخداد را - که در سال دوم هجرت با وجوب روزه رمضان به پایان می‌رسد - برجسته کردند و این تعارض بدوی موجود در این روایات نیز بدین خاطر است که راویان از این مسئله در صدر اسلام اطلاع دقیقی نداشته‌اند، لذا گاه آن را جاهلی الاصل، گاهی یهودی الاصل، گاهی منسوخ و گاهی از اصل مستحب می‌دانند.^۱

۲-۳. وسعت بر عیال در روز عاشورا

در میان مقتل نگاران، خوارزمی است که به نقل روایات وسعت بر عیال در عاشورا اهتمام نشان داده، در روایتی می‌نویسد:

هر که در روز عاشورا برای اهل و عیال خود گشایشی فراهم کند، خداوند در طول سال بر آن فرد گشایش خواهد کرد.^۲

بسیاری از محدثان و رجالیان اهل سنت پیش و پس از او با اختلاف در تعبیر این روایت را در کتب خود نقل کرده‌اند و برخی از آن‌ها نیز راویان روایت را تضعیف کرده‌اند.^۳

۱. رک: «بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام»، ص ۷۷-۸۱.

۲. مقتل الحسین ﷺ، ج ۲، ص ۵، ح ۵۰۴.

۳. المعجم الكبير، ج ۱۰، ص ۷۷؛ فضائل الأوقات، ص ۴۵۳؛ مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۱۸۹؛ كنز العمال، ج ۸، ص ۵۷۶؛ الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۴۵؛ تاریخ ابن معین، ج ۱، ص ۳۳۱؛ ضعفاء العقيلي، ج ۳، ص ۲۵۲؛ الكامل لابن عدى، ج ۵، ص ۲۱۱؛ لسان الميزان، ج ۶، ص ۲۰۱ و ۳۰۷؛ ميزان الاعتدال، ج ۴، ص ۳۱۲؛ تاريخ الاسلام، ج ۹، ص ۲۶۵.

از محتوای این روایات این نکته به دست خواهد آمد که روز عاشورا روز عید و شادی بوده که البته دست جعل بنی امیه و طرفداران آن‌ها در این احادیث هویدا است. البته گرچه تلازم قطعی ندارد و چه بسا در حد اشعار باشد، ولی می‌توان گفت که امتناع عقلی یا شرعی ندارد، اما در عین حال بسیاری از علمای اهل سنت نیز به وضع حدیث فوق شهادت داده‌اند.^۱ برخی گفته‌اند که ابن عیینه گشایش سالانه به دلیل وسعت بر عیال در روز عاشورا را امر مجرب پنجاه یا شصت ساله دانسته است.^۲ برخی نیز به ضعف سند آن جزم^۳ و دیگران وجود قرائنی را بر جبران ضعف مطرح نموده‌اند.^۴ البته برخی نیز جزم به صحت کرده‌اند.^۵ به نظر می‌رسد تلاش امویان باعث شد که حتی کسانی مثل خوارزمی - که در فضائل اهل بیت کتاب نوشته و احادیثی را نقل کردند - روایاتی همچون روایت فوق را صحیح پنداشته و به آن توصیه کنند.^۶

۳-۳. روز عاشورا روز ولادت فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام

خوارزمی برای فضیلت تراشی روز عاشورا در روایتی چنین نوشته است:

حاکم روایت کرده که ولادت فاطمه علیها السلام در روز عاشورا بود. حسنین علیه السلام نیز در این روز متولد شدند.

وی می‌نویسد:

به جهت فضیلت و برتری این روز بر دیگر ایام، وقوع مصیبت خاندان پیامبر در این روز سبب عظمتشان و فضیلت جهاد ایشان است. به همین دلیل ثوابشان بیشتر، درجاتشان والاتر و شرافتمندانه‌تر خواهد شد، عذاب دشمنانشان سهمگین‌تر و لعن خدا بر اتباعشان در قیامت شدیدتر و پیوسته‌تر خواهد بود.^۷

۱. الموضوعات، ج ۲، ص ۲۰۱؛ حواشی الشروانی، ج ۳، ص ۴۵۵؛ الأسرار المرفوعة، ص ۴۵۲.

۲. کشاف القناع، ج ۲، ص ۳۹۳؛ فیض القدير، ج ۶، ص ۳۰۶.

۳. شعب الإيمان، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۷.

۴. رک: الدر المنثور، ج ۶: ۳۴۵؛ تذکرة الموضوعات، ص ۱۱۸؛ العهود المحمدية، ص ۱۸۳.

۵. رک: حاشية رد المختار، ج ۶، ص ۷۵۲؛ فیض القدير، ج ۶، ص ۳۰۶.

۶. معرفی و نقد منابع عاشورا، ص ۳۱۰.

۷. مقتل الحسين علیه السلام، ج ۲، ص ۶.

ولادت این سه تن در المستدرک - که کتاب حدیثی حاکم است - گزارش نشده، اما در المستدرکی که امروزه در دست است، چنین آمده:

وَلَدَتْ فَاطِمَةُ حُسَيْنًا بَعْدَ الْحَسَنِ لِسَنَةِ وَعَشْرَةِ أَشْهُرٍ، فَوَلَدَتْهُ لِسَنَةِ سِنِينَ وَخَمْسَةِ أَشْهُرٍ
وَنِصْفٍ مِنَ التَّارِيخِ، وَقُتِلَ الْحُسَيْنُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ لِعَشْرِ مَضِينَ مِنَ الْمُحَرَّمِ
سَنَةِ إِحْدَى وَسِتِّينَ، وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعٍ وَخَمْسِينَ سَنَةً.^۱

از آن جایی که حاکم مقتلی داشته^۲ که امروزه موجود نیست، چه بسا این عبارت در آن مقتل بوده است. اما به هر روی خوارزمی به این نقل اعتماد کرده است.

بدون تردید، ولادت حضرت زهرا (ع) در این روز صورت نگرفته و خوارزمی با مسلم پنداشتن روایات مدنظر خویش، دست به توجیه این آن‌ها زده است. در عین حال، عموم مورخان و محدثان شیعی دو تاریخ برای ولادت ایشان گزارش کرده‌اند: تاریخ نخست، بیستم ماه جمادی الثانی سال پنجم بعثت در مکه^۳ و تاریخ دوم را بیستم جمادی الثانی سال دوم بعثت دانسته‌اند.^۴

در اهل سنت نیز درباره روز ولادت سخنی گفته نشده است. تنها در مورد سال ولادت، بدون اشاره به روز، دیدگاه‌هایی از چهار سال پیش از نبوت،^۵ یک یا دو سال پیش از بعثت،^۶ تا یکسال پس از بعثت^۷ یا در سال پنجم بعثت^۸ طرح شده است. ولادت امام حسن (ع) نیز نیمه ماه رمضان گفته شده^۹ و تولد امام حسین (ع) نیز سوم شعبان ثبت گردیده است.^{۱۰} پیداست که خوارزمی با نادیده گرفتن روایات مسلم تاریخی برای اثبات شدت مصیبت خاندان پیامبر به احادیثی روی آورده که فضیلت این روز را نشان دهد تا شدت این واقعه را

۱. المستدرک للحاکم، ج ۳، ص ۱۷۷.

۲. رک: همان.

۳. رک: الکافی، ج ۱، ص ۴۵۷؛ ج ۸، ص ۳۳۸-۳۴۰؛ حلی، ۱۴۲۱ق، ۳۴۵؛ تاریخ اهل البيت، ص ۷۱؛ دلائل الإمامة، ص ۷۹، ۱۳۴؛ الإحتجاج، ص ۷۹؛ مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۳، ص ۳۵۷.

۴. مسار الشيعة، ص ۵۴؛ مصباح المتهجد، ج ۲، ص ۷۹۳.

۵. ذکر اخبار اصبهان، ج ۱، ص ۱۸۳.

۶. الاصابة، ج ۸، ص ۲۶۳.

۷. المستدرک للحاکم، ج ۳، ص ۱۶۱.

۸. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۸۹.

۹. انساب الاشراف، ج ۱، ص ۴۰۴؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۱۵۳.

۱۰. انساب الاشراف، ج ۱، ص ۴۰۴؛ مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۴، ص ۷۶.

دوچندان جلوه دهد، اما وی دچار خلط و دوگانگی در فهم روایات شده؛ چراکه از طرفی وی برای مصیبت خاندان پیامبر ﷺ متأثر شده و از سویی دیگر با روایاتی روبه رو شده که در جوامع روایی اهل سنت وجود دارد و چاره‌ای برای کنار نهادن آن‌ها ندیده، لذا این چنین دست به توجیه این روایات زده است و چون بنا بر روایاتی جعلی روز عاشورا دارای فضیلت بوده و شهادت امام حسین (علیه السلام) نیز در این روز رخ داده، هر دو را کنار هم جمع کرده تا از کنار گذاشتن یکی از این دست روایات گریزان شود.

۳-۴. تقویر سر امام حسین (علیه السلام)

خوارزمی می‌نویسد:

وَلَمَّا جِيءَ بِرَأْسِ الْحُسَيْنِ إِلَى عُيَيْدِ اللَّهِ، طَلَبَ مَنْ يَقْوَرُهُ وَيُصْلِحُهُ، فَلَمْ يَجْسُرْ أَحَدٌ عَلَى ذَلِكَ، وَلَمْ يَحْرَأْ أَحَدٌ جَوَابًا، فَقَامَ طَارِقُ بْنُ الْمُبَارَكِ فَأَجَابَهُ إِلَى ذَلِكَ، وَقَامَ بِهِ فَأَصْلَحَهُ وَقْوَرُهُ، فَتَنَصَّبَهُ بِبَابِ دَارِهِ، وَلِطَارِقٍ هَذَا خَفِيدٌ كَاتِبٌ يُكْنَى أَبَا يَعْلَى، هَجَاهُ «الْعَدْوَى» فَعَرَضَ لَهُ بِذَلِكَ وَقَالَ:

عَمَةُ اللَّهِ لَا تُعَابُ وَلَكِنْ	رُبَّمَا اسْتَقْبَحَتْ عَلَى أَقْوَام
لَا يَلِيقُ الْغَنَى بِوَجْهِ أَبِي يَعْلَى	لَا نُورَ بَهْجَةِ الْإِسْلَامِ
وَسَخَّ الثَّوْبُ وَالْعِمَامَةُ وَالْبِرْدُونُ	وَالْوَجْهُ وَالْقَفَا وَالْغُلَامُ
لَا تَسْمُوا دَوَاتِهِ فَتُصَيِّبُوا	مِنْ دِمَاءِ الْحُسَيْنِ فِي الْأَقْلَامِ ^۲

با بررسی در کتب تاریخی و یا حتی حدیثی متقدم موجود، نمی‌توان ردپایی از این گزارش را یافت؛ اما با مصدريابی و تتبع در کتب تاریخی، کلامی و یا حدیثی منابع موجود دسته دوم و متأخر به نظرمی‌رسد نخستین کسی که این گزارش را نقل کرده خوارزمی است. سبط بن جوزی (م ۶۵۴ق) نیز در تذکرة الخواص با تفصیل بیشتری بدان پرداخته است.^۳

۱. فردی به نام طارِق بن مبارک در منابع دیگری یافت نشد. گفتنی است شخصی به این نام در اوایل دوران بنی‌امیه است که به جهت تفاوت در سال حضور، به نظرمی‌رسد جز تشابه اسمی دلیل دیگری نمی‌توان یافت (تاریخ الطبری، ج ۶، ص ۵۳۲).

۲. مقتل الحسين (علیه السلام)، ج ۲، ص ۵۸.

۳. تذکرة الخواص، ص ۲۳۳.

نویری (م ۷۳۳ق) در نه‌ایه‌ الارب^۱ و یافعی (م ۷۶۸ق) در مرآة الجنان^۲ نیز تقریباً متنی مشابه با دو گزارش فوق به دست داده‌اند.

در میان متأخران و معاصران نیز به جهت شخصیت برجسته صاحبان کتب فوق، در کتاب‌های خود به چنین نقلی استناد جسته‌اند؛ کتاب‌هایی مانند شرح احقاق الحق حسینی مرعشی (م ۱۰۱۹ق)،^۳ مدینه المعاجز بحرانی (م ۱۱۰۷ق)،^۴ ناسخ التواریخ سپهر (م ۱۲۹۷ق)،^۵ الإنتصار عاملی (معاصر)^۶ و نفحات الأزهار میلانی.^۷

«قور» ریشه واژه «تقویر» که به باب تفعل در ثلاثی مزید رفته است. منابع لغوی کهن مراد از «قور» را گرد کردن چیزی،^۸ کندن، قطع کردن، بریدن، جدا ساختن، میان یک چیزی را شکافتن دانسته‌اند.^۹ چون این فعل متعدی است، مفعول به آن به عنوان قید فعل می‌تواند معنای فعل را دقیق‌تر بیان کند؛ به عنوان مثال هنگامی که گفته می‌شود: قَوَّرْتُ عَيْنَهُ، برای زمانی است که چشم را از حدقه بیرون می‌کشند.^{۱۰} ابن فارس معنای «گرد کردن سر» را ذکر کرده است،^{۱۱} مثلاً اگر در مورد سر طفلی استعمال شود، می‌تواند به معنای اصلاح موی سر او باشد.^{۱۲}

واژه تقویر در اصطلاح اگر برای سراسعمال شود، به معنای اصلاح یا جدا کردن چیزی خواهد بود. در مورد گزارش‌هایی که با اصطلاح تقویر از نظر گذشت، همین معنا صادق است.

خوارزمی در کنار واژه تقویر، از واژه «يُصْلِحُهُ» و «فَأَصْلَحَهُ» استفاده کرده است^{۱۳} که به

۱. نه‌ایه‌ الارب، ج ۲۰، ص ۴۷۶.

۲. مرآة الجنان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. شرح احقاق الحق، ج ۳۳، ص ۷۰۱.

۴. مدینه المعاجز، ج ۴، ص ۱۰۳.

۵. ناسخ التواریخ، ج ۳، ص ۶۱.

۶. الإنتصار، ج ۸، ص ۴۰۶.

۷. نفحات الأزهار، ج ۱۹، ص ۱۶۶.

۸. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۹.

۹. العين، ج ۵، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ أساس البلاغة، ص ۵۲۷؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۱۲۲؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۶۴.

۱۰. معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۱۰.

۱۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۹.

۱۲. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۴۸۴.

۱۳. مقتل الحسین (ع)، ج ۲، ص ۵۸.

قرینه واژه هم‌نشین معنای تقویر، اصلاح و مرتب کردن خواهد بود. سبط ابن جوزی براساس گزارش منقول، فعل را به تفصیل به شخص حجاج نسبت می‌دهد و قیودی را به عبارت «فَقَوَّرَهُ» می‌افزاید:

وَأَخْرَجَ لَغَادِيدَهُ وَنَخَاعَهُ وَمَا حَوْلَهُ مِنَ اللَّحْمِ.^۱

گوشت‌های اطراف حلق و رگ‌های زیر گلو [در انتهای دهان تا زیر گوش] و نخاع [مغز] را خارج ساخت و در نهایت گوشت‌های اطراف و داخل سر را نیز جدا کرد که طبیعتاً بنا بر عطف خاص بر عام و با توجه به من بیانیه در عبارت، خالی کردن تمام گوشت‌های داخل سر را و هر چه بر گوشت صدق می‌کند یا مشابه آن است، نتیجه می‌دهد. نویری بدون هیچ توضیحی تنها از خود واژه استفاده کرده است.^۲ اما یافعی نیز دلیل تقویر را نصب بر روی نیزه ثبت کرده است^۳ که به نظریه و ارتباط آن مشخص نیست.

گرچه این گزارش در منابع متقدم و معتبر نقل نشده، اما صرف نظر از فقدان سند دقیق تاریخی شواهدی بر رخداد تقویر وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

به نظر می‌رسد تقویر به عنوان رسمی تاریخی در کشمکش‌ها و ستیزه‌ها صورت پذیرفته است. این فعل نابه‌هنجار ظاهراً به دو جهت و غرض بوده: یا به جهت تعذیب و کینه و نفرت از فرد خاطی یا به جهت ممانعت از تعفن و خرابی گوشت‌های داخل سر که در انتقال به مسیرهای طولانی امکان تحقق داشته است. چه بسا هر دو غرض با هم صورت می‌پذیرفته است. مطلب فوق از آن جایی اهمیت دارد که بنا بر گزارشی سرمطهر امام حسین (علیه السلام) در روز اول صفر وارد دمشق شد.^۴

پرواضح است که سر امام از روز دهم محرم تا اول صفر به مدت بیست روز از کربلا و کوفه تا شام در حال طی مسیر بوده است؛ ضمن این‌که بنا بر تحقیق یکی از محققان، براساس زیج و طبق ریاضی، اگر روز عاشورا مطابق با بیستم مهر ماه ۵۹ شمسی باشد،^۵ ضرورتاً سر مطهر دهم آبان مطابق با اول صفر به شام رسیده است. به نظر دمای هوا در این ایام و در سرزمین‌های گرمسیری چون عراق تا شام بر ضرورت این امر می‌افزاید.

۱. تذکرة الخواص، ص ۲۳۳.

۲. نهاية الارب، ج ۲۰، ص ۴۷۶.

۳. مرآة الجنان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۴. الآثار الباقية، ص ۴۲۲.

۵. رک: «پژوهشی درباره تاریخ شمسی عاشورا»، ص ۶۵-۷۶.

اما یکی از شواهد مطلب فوق به عنوان نمونه‌ای تاریخی تقویر سرمروان بن محمد بن مروان بن حکم در سال ۱۳۲ هجری است. طبری و دیگر مورخان صرفاً از جدا کردن سرمروان خبر داده‌اند و به جزئیات واقعه نپرداخته‌اند.^۱ اما بلاذری این رسم را بسط داده است.^۲ در مورد یحیی بن عمر علوی و قیامش در سال ۲۵۰ هجری نیز گفته‌اند که او را چون سر بریدند و سربه خانه محمد بن عبدالله طاهری رسید، تغییر یافته بود، به دنبال کسی بودند تا گوشت آن را بکند و تقویر کند، حدقه و گوشت گردن را درآرد، اما کسی یافت نشد تا بالاخره کسی را یافتند که سر او را به کیفیتی فجیع تقویر کرد.^۳

استناد و اشاره عبدالله بن علی به تقویر سر امام حسین (ع) در سال ۱۳۲ هجری و پس از قتل مروان بن محمد را نیز می‌توان یکی از شواهد تاریخی قلمداد کرد.^۴

قضیه چوب‌دستی یزید در کتب روایی و مقاتل متعدد نقل شده است. هنگامی که حضرت زینب (ع) در شام خطاب به یزید بن معاویه فرمود: ای یزید، با چوب‌دستی‌ات [خم شده و] به «[ثغر] یا [دو دندان ثنایای برادر من]» ضربه می‌زنی؟^۵

گزارش اعتراض به زدن چوب‌دستی به «ثغر» یا «ثنایا»ی امام از ناحیه صحابه پیامبر (ص) در روایات آمده و مشهور است.^۶

پرسشی رخ می‌نماید که چرا یزید به «ثنایا»^۷ [و در برخی روایات «ثغر»]^۸ یعنی دو «دندان» پیشین^۹ امام زد؟ پاسخ را می‌توان در گزارش تقویر جست.

تقویر رأس مطهر امام حسین (ع) جسارت به سر را دوچندان انعکاس می‌دهد. هنگامی که یزید سر مطهر امام را به همراه اهل بیتش از ابن زیاد طلبید، سرایشان را تقویر کردند. پس

۱. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۴۴۲؛ البداية و النهایة، ج ۱۰، ص ۴۶؛ تاریخ ابن خلدون، ج ۳، ص ۱۶۵.

۲. أنساب الأشراف، ج ۹، ص ۳۲۳. و نیز، رک: الفخری، ص ۱۴۶.

۳. تاریخ الطبری، ج ۹، ص ۲۶۹؛ تجارب الأمم، ج ۴، ص ۳۲۹.

۴. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۴۷. با اندکی تغییر، رک: الكامل، ج ۵، ص ۴۲۸.

۵. رک: بلاغات النساء، ص ۳۵؛ الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۹؛ المنتظم، ج ۵، ص ۳۴۱؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۰۹؛ مثير الأضغان، ص ۱۰۰؛ اللهوف، ص ۱۷۹.

۶. رک: أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۵؛ الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۹؛ الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۴؛ الكامل، ج ۴، ص ۸۵.

۷. رک: المحيط فی اللغة، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۳.

۸. کتاب العین، ج ۴، ص ۴۰۰؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۳۷۹.

۹. کتب لغت چهار دندان را ثنایا دانسته‌اند: دو دندان بالا و دو دندان ریزتر از دندان بالا، یعنی دو دندان پایین فک انسان (کتاب الماء، ج ۱، ص ۲۲۱؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۳؛ تاج العروس، ج ۱۹، ص ۲۵۷).

ابن زیاد سر حسین (علیه السلام) را به حجامی (یا دلاک، یعنی کسی که با خون سروکار دارد) سپرد تا قسمت های گوشتی سر را تراشیده، جدا ساخته و گرد کند. بنابراین، پاسخ سؤال فوق این جاست که ممکن است گفته شود چون سر مطهر موضع گوشتی نداشت، لذا یزید در شام با چوب به «دندان ها» زد،^۱ چون سر «تقویر» شده بود.

یک شاهد حدیثی نیز دلالت بر رخداد تقویر است. در چهار روایت صحیح السند در کامل الزیارات ابن قولویه و دو روایت صحیح السند در علل الشرائع تأکید شده است که مشابه حوادث رخ داده بر پیامبری به نام اسماعیل، بر حسین بن علی (علیه السلام) نیز افتاد. قدر متیقن محتوای این شش روایت این است که امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

... اسماعیل فرزند حزقیل نبی به عنوان یکی از پیامبران خداوند که قومش بر او مسلط شده، او را تکذیب و سپس به قتل رساندند، پوست صورت و سر او را کردند، در همان هنگام فرشته ای به نام اسطاطنیل بر او حاضر و خواستار شد تا آرزویش را برآورده کند. وی فرمود: من خواستارم بلا و دشواری هایی که به حسین (علیه السلام) از بلا می رسد، به من هم برسد. من باید حسین (علیه السلام) را اسوه و الگوی خود قرار دهم ...^۲

۳-۵. گریختن دو پسر جعفر طیار از اردوگاه ابن زیاد

خوارزمی در شرح واقعه اسارت اهل بیت امام حسین (علیه السلام) روایتی تفصیلی از ماجرای دو فرزند جعفر طیار، به نام های ابراهیم و محمد، نقل می کند. به گفته وی، این دو نوجوان از اردوگاه ابن زیاد گریختند و در مسیر خود با زنی روبه رو شدند که همسرش از افراد سپاه ابن زیاد بود. زن آن دورا به خانه برد و پنهان ساخت، اما همسرش با شنیدن صدای گریه آنان، از حضورشان آگاه شد و غلام خود، «اسود»، را مأمور کرد تا آن دورا کنار فرات به قتل برساند و در برابر آن آزادی خویش را به دست آورد.

غلام در میانه راه، به هویت آن دو پی برد و از فرمان ارباب سرباز زد و خود را به آب انداخت. مرد برای کشتن فرزندان جعفر، پسر خویش را فراخواند و گفت: این دورا بکش تا نیمی از پاداش را با تو قسمت کنم. اما پسر نیز پس از شناخت نسب آنان، از فرمان پدر سرباز زد و خود را در آب افکند و گفت: پدر، آیا می خواهی مرا جهنمی سازی و دشمن پیامبر گردانی؟

۱. رک: أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۹؛ الأمالی (صدوق)، ص ۱۶۵؛ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۱۹۰؛ البداية و النهایة، ج ۶، ص ۲۳۲؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۴، ص ۲۳۵؛ ج ۶۸، ص ۹۵.
۲. کامل الزیارات، ص ۶۴-۶۵؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۷۸.

پیرمرد، خشمگین، شمشیر کشید و گردن برادر بزرگ‌تر را زد و بدنش را به فرات انداخت. سپس سر برادر کوچک‌تر را از قفا برید و جسد او را نیز در آب انداخت. بدن برادر بزرگ‌تر در آب حرکت کرد تا به برادر کوچک‌تر رسید و هر دو در آغوش یکدیگر قرار گرفتند. خوارزمی می‌نویسد: در آن هنگام از آب صدایی برخاست که می‌گفت:

اللَّهُمَّ رَأَيْتَ مَا صَنَعَ بَنَاهُ هَذَا الظَّالِمُ فَخُذْ لَنَا حَقَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

پیرمرد نزد ابن‌زیاد رفت تا مژده قتل آنان را دهد، اما ابن‌زیاد گفت: چون برآنان رحم نکردی، من نیز بر تو رحم نخواهم کرد. سپس به غلام سیاهش «نادر» فرمان داد همان‌جا که دو کودک را کشته بود، گردنش را بزند. پس از آن، بدن پیرمرد را آب نپذیرفت و به ساحل انداخت. ابن‌زیاد دستور داد جسد را بسوزانند.

خوارزمی این واقعه را از معجزات پس از شهادت امام حسین (ع) دانسته و احتمال داده است که پیامبر (ص) نیز پیش‌تر از چنین رخدادهایی خبر داده باشد.^۱

با توجه به این گزارش چند نکته قابل تحلیل است:

۱. شیخ صدوق در مجلس نوزدهم الأمالی گزارشی مشابه گزارش خوارزمی را به فرزندان مسلم نسبت داده است. اختلاف و تعارض دو روایت شیخ صدوق و خوارزمی فراوان است که نیازی به ذکر این جزئیات نیست. سند شیخ صدوق به خاطر مجهول بودن علی بن جابر، عثمان بن زیاد و ابومحمد ضعیف است. روایت صدوق نیز این جریان را به پسران مسلم نسبت داده است.^۲

کسانی چون طبری نیز مانند خوارزمی، این دو طفل را با نام‌های محمد و عون به عبدالله بن جعفر طیار منتسب کرده‌اند که ضمن حضور در شب عاشورا و اعلام همراهی با امام،^۳ اما پس از واقعه عاشورا از کربلا گریختند، به خانه مردی از قبیله طیّ پناه بردند و در نهایت گردن‌هایشان را زد.^۴

طبری با قید کلمه «أو» در عبارت «فانطلق غلامان منهم لعبدالله بن جعفر او ابن ابن جعفر» مشخص می‌کند که چه بسا از نوادگان جعفر بوده‌اند.^۵ این در حالی است که اگر

۱. مقتل الحسین (ع)، ج ۲، ص ۵۴-۵۸.

۲. الأمالی (صدوق)، ص ۸۳-۸۸.

۳. رک: تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۹.

۴. الطبقات الکبری، خامسة ۱، ص ۴۷۸؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۹۳.

۵. رک: همان.

فرزندان از آن جعفر باشند، طبق شهادت کتب روایی تاریخی از جمله خود طبری پیش از این به شهادت رسیده‌اند.^۱ به نظر می‌رسد بنا بر فرض صحت گزارش خوارزمی نواده او صحیح تر باشد. اما در گزارش مورخان، قاتل عون را در کشاکش نبرد، عبدالله بن قطبه طائی معرفی شده است.^۲ در عین حال ابن سعد نوشته است:

قد کان ابنا عبدالله بن جعفر، لجنا إلى امرأة عبدالله بن قطبة الطائی.^۳

یعنی همسر قاتل عون، فرزندان عبدالله را پناه داده است که ابن قطبه پس از این که متوجه می‌شود این دو در خانه‌اش جای گرفته‌اند، گردن هر دو را می‌زند. بنابراین، یا هر دو در عاشورا به شهادت رسیده‌اند که فرزندان جعفر بوده‌اند و یا دو نفری که به زن ابن قطبه پناه برده‌اند، فرزندان دیگر از عبدالله بوده‌اند و یا از نوادگانش و یا احتمال دیگری که شیخ صدوق آن‌ها را فرزندان مسلم یاد کرده است.

۲. تفصیل روایت خوارزمی، در منابع قرن دوم تا چهارم هجری ذکر نشده است، اما منابع متأخر مانند مجلسی در بحار الانوار،^۴ قمی در نفس المهموم^۵ و... آن را گزارش کرده‌اند.

شیخ عباس قمی در منتهی الآمال معتقد است شهادت این دو طفل، به این کیفیت، مستبعد بوده و وی، این قضیه را جهت همسویی با دیدگاه شیخ صدوق پذیرفته است؛^۶ هر چند قمی بر این باور است که این داستان در منابع قرن دوم تا چهارم ثبت نشده، اما غیر از مجلس نوزدهم الامالی شیخ صدوق، در منابع متقدمی همچون الانساب بلاذری و تاریخ الطبری به طور مجمل ذکر شده است.^۷ فقط ابن سعد و خوارزمی این دو طفل را به احتمال زیاد از نسل جعفر طیار دانسته‌اند.^۸

شعرانی در تصحیح نفس المهموم معتقد است ستم این ظالمان نسبت به آل محمد ﷺ

۱. رک: الطبقات الكبرى، خامسة ۱، ص ۴۴۷ و ۴۶۹؛ أنساب الأشراف، ج ۵، ص ۴۴۷؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۷؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲. الطبقات الكبرى، خامسة ۱، ص ۴۷۷؛ أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۰۰؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۷.

۳. الطبقات الكبرى، خامسة ۱، ص ۴۷۸.

۴. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۱۰۵-۱۰۷.

۵. دمع السجوم، ص ۱۴۷.

۶. منتهی الآمال، ج ۱، ص ۴۰۴.

۷. أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۲۶؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۹۳.

۸. رک: أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۲۶.

فرا تراز این موارد است، ولی با توجه به اسناد حدیث، نمی‌توان به حدیث ابراهیم بن رجا اعتماد کرد؛ چون ضعیف است و علی بن جابر و عثمان بن داود هاشمی هر دو مجهول‌اند. ولی شیخ عباس قمی در نتیجه‌گیری کلی می‌گوید که از ضعف اسناد، علم به کذب روایت حاصل نمی‌شود تا نقل آن جایز نباشد. همچنین در ادامه، تضعیف یا استبعاد حدیث را با ذکر چند دلیل رفع می‌کند.^۱

۳. بر فرض صحت روایت خوارزمی، باید جریان را مربوط به نوادگان جعفر طیار دانست؛ زیرا جعفر طیار در سال هشتم هجرت در جنگ مؤته به شهادت رسید^۲ و میان این نبرد و مقتل امام حسین (ع) حدود پنجاه و دو سال فاصله است.

۴. برخی متن هردو روایت صدوق و خوارزمی را ضعیف و مشابه داستان سرایی دانسته‌اند؛^۳ یعنی جزئیات گزارش چنان است که بیشتر آن را شبیه به داستان کرده تا گزارشی قابل پذیرش.

۳-۶. اصابت تیر سه شعبه به قلب امام حسین (ع)

خوارزمی در نقلی متفرد می‌نویسد:

ثم جعل یقاتل حتی أصابته اثنتان و سبعون جراحة، فوقف یستريح وقد ضعف عن القتال، فبینا هو واقف إذ أتاه حجر فوقع علی جبهته، فسالت الدماء من جبهته، فأخذ الثوب لیمسح عن جبهته فأناه سهم محدّد، مسموم، له ثلاث شعب، فوقع فی قلبه «بسم الله و بالله و علی ملة رسول الله»، و رفع رأسه الی السماء، و قال: إلهی، إنک تعلم أنهم یقتلون رجلاً لیس علی وجه الأرض ابن نبی غیره، ثم أخذ السهم وأخرجه من وراء ظهره، فانبعث الدم کالمیزاب، فوضع یده علی الجرح، فلما امتلأت دماً رمی بها إلی السماء.^۴

در میان مقاتل تاریخی و روایی امام حسین (ع) مقتل خوارزمی را می‌توان نخستین مقتل موجودی معرفی کرد که تعبیر «تیر مسموم»، «تیر سه شعبه»، «برخورد با قلب، نه سینه» و «خارج کردن تیر از پشت» را در روایات عاشورایی جای داده است. البته اصابت «سهم» و یا

۱. العهود المحمدية، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۲. الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۲۹؛ أنساب الأشراف، ج ۱، ص ۳۸۰؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۵؛ تاریخ الطبری، ج ۳،

ص ۳۹؛ الکامل، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۴.

۳. دانش‌نامه امام حسین (ع)، ج ۸، ص ۲۰۳.

۴. مقتل الحسین (ع)، ج ۲، ص ۳۹.

«رمح» به سینه متفرد نیست، چه این که در مقاتل متقدم می توان گزارش های مرتبط با آن را به وفور یافت.

ابن سعد در طبقات نوشته است:

ویزله سنان بن انس النخعی قطعنه فی ترقوته، ثم انتزع الرمح قطعنه فی بوانی صدره، فخرالحسین صریعاً.^۱

ابن اعثم گوید:

وَالسَّهْمُ تَقْصِدهُ [أَيِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ] مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَهُوَ يَتَلَقَّاهَا بِصَدْرِهِ وَنَحْرِهِ.^۲

خوارزمی همین گزارش را نیز نقل کرده است.^۳ مشابه نقل خوارزمی در مناقب ابن شهر آشوب، بدون ذکر جزئیات، و درباره اصل اصابت تیر بر سینه امام توسط سنان طرح شده:

وَكَانَ رَمَاهُ سِنَانُ بْنُ أَنَسٍ النَّخَعِيُّ فِي صَدْرِهِ، فَوَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ، وَأَخَذَ دَمَهُ بِكَفِّهِ، وَصَبَّهُ عَلَى رَأْسِهِ مِرَارًا، فَدَنَا مِنْهُ عُمَرُ، وَقَالَ حُزُّوا رَأْسَهُ.^۴

ابن شهر آشوب «سهم مسموم» (نه بر سینه، بلکه در گلو) را در گزارش دیگری نقل کرده است:

فَرَمَاهُ أَبُو أَيُّوبَ الْغَنَوِيُّ بِسَهْمٍ مَسْمُومٍ فِي حَلْقِهِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِسْمِ اللَّهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.^۵

همچنان که زدن تیر [که گزارش در مورد مسموم بودن یا نبودنش مسکوت است] بر گلو و خارج کردن آن تیر توسط امام در کتب متقدم ترشیعی، مانند الارشاد شیخ مفید گزارش هایی را می توان یافت:

فَرَكِبَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَاةَ يُرِيدُ الْفُرَاتَ وَبَيْنَ يَدَيْهِ الْعَبَّاسُ أَخُوهُ، فَأَعْتَزَّضَتْهُ خَيْلُ ابْنِ سَعْدٍ، وَفِيهِمْ رَجُلٌ مِنْ بَنِي دَارِمٍ، فَقَالَ لَهُمْ: وَيْلَكُمْ! حَوْلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْفُرَاتِ وَلَا تُمْكِّنُوهُ مِنَ الْمَاءِ، فَقَالَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اللَّهُمَّ أَظْمِنَهُ! فَغَضِبَ الدَّارِمِيُّ وَرَمَاهُ بِسَهْمٍ فَأَثْبَتَهُ فِي حَنَكِهِ، فَانْتَزَعَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ السَّهْمَ، وَبَسَطَ يَدَهُ تَحْتَ حَنَكِهِ فَأَمْتَلَتْ رَاخَتَاهُ بِالْدَّمِ، فَرَمَى بِهِ...^۶

۱. الطبقات الكبرى، خامسة ۱، ص ۴۷۳.

۲. الفتوح، ج ۵، ص ۱۱۸.

۳. مقتل الحسين عليه السلام، ج ۲، ص ۳۹.

۴. مناقب آل ابی طالب عليه السلام، ج ۴، ص ۱۱۱.

۵. همان، ج ۴، ص ۱۱۱.

۶. الارشاد، ج ۲، ص ۱۰۹.

شیخ صدوق نیز چنین گزارش کرده است:

حَالُ بُنُو كِلَابٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَاءِ وَرُمِيَ بِسَهْمٍ فَوَقَعَ فِي نَحْرِهِ وَخَرَّ عَنْ فَرَسِهِ فَأَخَذَ السَّهْمَ فَرَمَى بِهِ وَجَعَلَ يَتَلَقَّى الدَّمَ بِكَفِّهِ فَلَمَّا امْتَلَأَتْ لَطَخَ بِهَا رَأْسَهُ وَلَحِيَّتَهُ.^۱

حتی یعقوبی به عنوان یکی از کهن ترین منابع تاریخی در تاریخش می نویسد:

وَأَتَاهُ سَهْمٌ فَوَقَعَ فِي لَبَّتِهِ، فَخَرَجَ مِنْ قَفَاهُ، فَسَقَطَ.^۲

در گزارش هایی دیگر تعبیر تیر سه شعبه را برای کودک شیرخوار امام حسین (علیه السلام) می یابیم که مستند به مقاتل متأخر و نامعتبر است؛^۳ در حالی که ویژگی خاصی برای تیری که به سمت طفل شیرخوار پرتاب شده بیان نشده و تنها دینوری است که ویژگی تیر را با تعبیر «مَشَقَص»: تیر بلند غیر عریض^۴ توصیف کرده است.^۵

ابن نمای حلی (م ۶۸۰ یا ۶۸۵ ق)، مؤلف مثير الأحزان، حدود صد سال پس از خوارزمی عباراتی مشابه او گزارش کرده است.^۶

به نظر می رسد راوی این خبر در صدد نشان دادن مقام رضا و تسلیم امام بوده، والا در آن هنگامه ای که کسی به خود جرأت نزدیک شدن امام را نمی داد، چگونه راویان این جمله را از زبان امام شنیده و در کتب ثبت نموده اند، مضافاً این که اصابت تیری سمی و سه شعبه توانی برای فرد مضروب باقی نمی گذارد تا بتواند جملاتی را بر زبان آورد که دیگران آن را بشنوند. در این صورت، گفت و گویی که برخی کتب برای امام و شمر به هنگام بریدن سر ایشان نقل کرده اند، نیز بی معنا خواهد بود.

نکته دیگر این که مؤلف یا راویان خوارزمی اصابت تیر به سینه امام را با اصابت به حنک (زیر چانه) را که از سوی دارمی پرتاب شده، مشتبه گرفته اند. شیخ مفید می نویسد:

دارمی تیری به سمت امام پرتاب کرد. آن تیر در زیر چانه وی فرو رفت. حسین (علیه السلام) آن تیر را بیرون کشید و دست زیر چانه گرفت. پس دو مشت آن جناب پر از خون شد.

۱. الأمالی (صدوق)، ص ۱۶۳.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۵.

۳. رک: کبریة احمر، ص ۱۲۶.

۴. رک: الأخبار الطوال، ص ۲۵۸.

۵. اعیان الشیعة، ج ۴، ص ۱۵۶.

۶. ایضاح المکنون، ج ۱، ص ۴۹.

۷. مثير الأحزان، ص ۷۳.

خون‌ها را به هوا ریخت. سپس فرمود: بار خدایا، من به تو شکایت می‌برم از آنچه این مردم درباره پسر دختر پیغمبرت رفتار کنند...^۱

به نظر می‌رسد برخی راویان ظاهربین شیعی چون شکایت امام را خوانده‌اند و شاید آن را منافات با مقام امامت تصور کرده‌اند، این عبارت را به عبارت «باسم الله و بالله و...» - که حاوی رضا و تسلیم در برابر حکم خداوند است - تغییر و تفسیر کرده‌اند.

۷-۳. حوادث غیرطبیعی پس از عاشورا

خوارزمی در فصل دوازدهم کتاب خویش در مورد عقوبت قاتلان امام سخن گسترانده، ضمن آن‌که وی به حوادث غیرطبیعی پس از شهادت اشاره کرده است. یکی از روایات خوارزمی قابل توجه است و می‌توان آن را شبیه روایت مختصر طبرانی در المعجم الکبیر دانست.^۲ وی می‌نویسد:

ابن لهیه گوید: در حالی که طواف کعبه می‌کردم، به مردی برخورد کردم که می‌گفت: خدایا، مرا ببخش مرا مجازات نکن! به او گفتم: ای بنده خدا، از خدا بترس چنین سخن مگوی! گناهایت اگر به اندازه تمام قطرات باران و برگ‌های درختان هم باشد می‌آمرزد که او آمرزنده و مهربان است. به من گفتم: بیا تا قصه خود را برایت بازگویم، پنج نفر بودیم که حسین کشته شد، رأس او به ما سپرده شد تا به سمت یزید در شام ببریم. شب هنگام به مکانی رسیدیم و استراحت کردیم، سر را در تابوتی گذاردیم و دور تا دور تابوت تا صبح شراب خوردیم. همراهانم خوردند و مست شدند، اما من با آنان همراه نشدم. چون شب شد، صدای رعد و برق شنیدم و درهای آسمان باز شد و آدم و نوح و ابراهیم و اسحاق و اسماعیل و محمد ﷺ و همراهشان جبرئیل و گروهی از فرشتگان نزول کردند. جبرئیل به تابوت نزدیک شد، سر را خارج و آن را بوسید و در آغوش گرفت. دیگر انبیا نیز چنین کردند. محمد ﷺ بر رأس او گریست. پیامبران او را تسلیم دادند. جبرئیل به او فرمود: ای محمد، خداوند به من امر کرد که از تو در مورد امت اطاعت کنم. اگر دستور دهی زلزله‌ای بر ایشان روا دارم و آن‌ها را

۱. الطبقات الکبری، خامسة ۱، ص ۴۷۲؛ أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۰۱؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۰؛ الارشاد، ج ۲، ص ۱۰۹.

۲. المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۱۲۳؛ برای نقد روایت فوق: رک: «بررسی و نقد روایات عاشورایی المعجم الکبیر طبرانی و تأثیر آن بر شیعه امامیه»، ص ۱۸۸.

زیر و رو کنم، همان طور که نسبت به قوم لوط انجام دادم. پیامبر فرمود: نه! که ایشان در روز قیامت را با من کاری است. سپس بر او درود فرستادند و گفتند: خداوند ما را به قتل این پنجاه نفر دستور داده، پیامبر (ص) فرمود: خودتان هر چه کردید، کرده اید! پس آن ها را کشتند و یکی از آن فرشتگان قصد قتل من را کرد که فریاد زدم: امان، امان، یا رسول الله! به من فرمود: برو که خدا تو را نیامرزد! گوید: وقتی چشم گشودم، دیدم یارانم خاکستر شده و نابود شدند.^۱

این روایت در منابع بعدی مورد استقبال قرار گرفت.^۲

اما نکاتی چند در مورد این روایت که شبیه دیگر روایات پیش گفته است مدنظر قرار می گیرد:

۱. رخ دادن حالت مکاشفه و دیدن جبرئیل و فرشتگان و پیامبران برفردی یزیدی از شگفتی هایی است که بیشتر به نظریه قصد فضیلت تراشی جعل شده است. همان طور که در روایات تصریح شده، هرملکی مخصوص یکی از امور خداوند بر روی زمین است. به همین دلیل جبرئیل که در روایت ملک عذاب امت پیامبر و حضرت لوط (ع) معرفی شده، نمی تواند صحیح باشد.

۲. طبق این روایت، سر امام به دست پنجاه نفر سپرده شد تا به یزید برسانند، اما این شخص پس از این که همراهانش تبدیل به خاکستر شدند، قطعاً مأمور شد که سر امام را در تابوتی که خود گفته به یزید رسانده، بنا بر نقل تاریخ، ابن زیاد زحر بن قیس را مأمور ارسال سر امام و انتقال اصحابش به یزید کرده بود، ابوبدر بن عوف ازدی و طارق بن ابی ظبیان ازدی نیز همراهی او را کرده اند.^۳ اما هر سه به نزد یزید رسیده اند و هم سخنی از روایت بالا برای یزید نگفته اند و هم دو نفر دیگر همراه زحر بن قیس بوده اند، در حالی که این روایت حاکی از آن است که همه کشته شدند.

نتیجه

۱. مقتل خوارزمی از مفصل ترین مقاتل موجود است که تقریباً همه روایات آن مُسند است. با این حال، از آن جا که نویسنده رویکردی نقل گرا دارد، متن کتاب بدون توجه کافی

۱. مقتل الحسین (ع)، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. اللهوف، ص ۱۷۳؛ مدینه المعاجز، ج ۴، ص ۱۳۵؛ بحار الأنوار، ج ۴۵، ص ۱۲۶؛ عوالم العلوم، ج ۱۷، ص ۴۲۶.

۳. أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۱۲؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۹؛ الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۸.

به ضعف‌های متنی به نگارش درآمده است. خوارزمی آمیزه‌ای از گزارش‌های ابن‌اعثم و دیگر محدثان را در اثر خود گرد آورده است. البته تعدادی از این روایات در منابع دیگر نیز قابل رهگیری است؛ اما اغلب این روایات را خوارزمی نه از طریق نقل از کتاب‌ها، بلکه با گزارش از دیگر محدثان همراه با سند روایت کرده است.

۲. خوارزمی، نویسنده‌ای نقل‌گرا و با مذهب سنی، روایات خود را بیشتر از ابن‌اعثم برگرفته است. ابن‌اعثم نیز بیش از آن‌که به صحت متن توجه داشته باشد، در پی نقل جزئیات واقعه بوده است. از این رو، مقتل خوارزمی را می‌توان مجموعه‌ای از روایات گوناگون دانست که بدون در نظر گرفتن صحت سند یا متن روایت گرد آمده‌اند.

گویا خوارزمی صرفاً در پی جمع‌آوری روایات بوده و رویکرد او به واقعه عاشورا برپایه نگاه کسانی چون ابن‌سعد و ابن‌اعثم شکل گرفته است؛ نگاهی که به ابن‌رویداد، وجهی ماورایی می‌دهد و وفق دید را فراتر از یک رخداد طبیعی می‌نشانند.

تأثیر نگرش حاکم بر رویکرد خوارزمی، در منابع پس از او - به‌ویژه در قرون دهم، یازدهم و دوازدهم هجری - آشکارا جلوه یافت. این نگرش در قالب روایت در کتب حدیثی و تاریخی ثبت شد و سپس به صورت یک اعتقاد رایج در میان مردم گسترش یافت. افزون بر این، تأثیری که جریان بدعت‌گذار اموی بر ذهن و روش خوارزمی بر جای نهاده بود، سبب شد او روایاتی را در آثار خود درج کند که با وقایع تاریخی، عقل، و عرف سازگاری منطقی ندارند.

کتابنامه

- الإحتجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- إحقاق الحق و إزهاق الباطل، سید نورالله حسینی مرعشی، قم، منشورات مكتبة آية الله مرعشی نجفی، بی‌تا.
- الأخبار الطوال، ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
- الإرشاد، محمد بن محمد بن نعمان مفید، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- أساس البلاغة، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.
- الإستبصار، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- أسد الغابة، عزالدین ابوالحسن ابن‌اثیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

- الأسرار المرفوعة، ملاعلى قارى، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٤٠٦ق.
- الاصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر عسقلاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- أعيان الشيعة، سيد محسن امين عاملي، تحقيق: سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، ١٤٠٣ق.
- الأمالي، ابوجعفر محمد بن بابويه صدوق، تهران، كتابچي، ١٣٧٦ش.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين قفطى، بيروت، مكتبة عنصرية، ١٤٢٢ق.
- الإلتصار، عاملي، بيروت، دار السيرة، ١٤٢٢ق.
- أنساب الأشراف، ابوالحسن احمد بن يحيى بلاذري، بيروت، دارالتعارف، ١٣٩٧ق.
- أهل البيت في المكتبة العربية، سيد عبدالعزيز طباطبائي، قم، آل البيت عليه السلام، ١٤١٦ق.
- ايضاح المكنون، اسماعيل باشا بغدادى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بى تا.
- الآثار الباقية عن القرون الخالية، ابوريحان بيرونى، تهران، مركز نشر ميراث مكتوب، ١٤٢٢ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسي، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.
- البداية و النهاية، ابن كثير دمشقى، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٢ق.
- بلاغات النساء، ابوالفضل بن أبى طاهر بن طيفور، قم، مكتبة بصيرتى، بى تا.
- تاج العروس، محمد مرتضى زبيدى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ق.
- تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ق.
- تاريخ ابن معين، عباس بن محمد دورى، تحقيق: عبدالله احمد، بيروت، دار القلم، بى تا.
- تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد بن احمد ذهبى، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤١٠ق.
- تاريخ الطبرى، ابوجعفر محمد بن جرير طبرى، بيروت، دار التراث، ١٣٨٧ق.
- تاريخ اليعقوبى، احمد بن واضح يعقوبى، بيروت، دار صادر، بى تا.
- تاريخ أهل البيت نقلا عن الأئمة عليه السلام، ابن ابى الثلج بغدادى، قم، آل البيت عليه السلام، ١٤١٠ق.
- تاريخ بغداد، ابوبكر احمد بن على خطيب بغدادى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- تاريخ مدينة دمشق، ابوالقاسم على بن حسن ابن عساكر، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ق.
- تجارب الأمم، احمد بن محمد مسكويه رازى، تهران، سروش، ١٣٧٩ش.
- تذكرة الخواص، سبط بن جوزى، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٤١٨ق.
- تذكرة الموضوعات، محمد طاهر بن على فتنى، بى جا، بى تا.

- ترجمة الإمام الحسين عليه السلام من طبقات ابن سعد، محمد بن سعد، الهدف، بی تا.
- ترجمه الفتوح، ابن اعثم كوفی، ترجمه: محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران، شركت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
- جواهر الكلام، محمد حسن نجفی جواهری، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۵ ش.
- حاشیه رد المختار، ابن عابدين، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۵ ق.
- الحدائق الناضرة، يوسف بحرانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.
- حواشی الشروانی، شروانی، بيروت، دار احیاء التراث، بی تا.
- دانش نامه امام حسين عليه السلام، محمد محمد ری شهری، قم، دار الحديث، ۱۳۸۶ ش.
- الدر المنثور، جلال الدين سيوطی، بيروت، دار المعرفة، بی تا.
- الدروس الشرعية فی فقه الإمامية، محمد بن جمال الدين شهيد اول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.
- دمع السجوم در ترجمه نفس المهموم، عباس قمی، ترجمه: میرزا ابوالحسن شعرانی، قم، هجرت، ۱۳۸۱ ش.
- ذكر اخبار اصبهان، حافظ اصبهانی، بریل: لیدن، ۱۹۳۴ م.
- رساله توضیح المسائل، سيد روح الله موسوی خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام، بی تا.
- روضة الواعظین، محمد بن احمد فتال نیشابوری، قم، رضی، ۱۳۷۵ ش.
- الرياض النضرة فی مناقب العشرة، محب الدين طبری، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.
- السرائر، محمد بن احمد بن ادريس، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- الشافی، ملا محسن فیض کاشانی، قم، لوح محفوظ، ۱۴۲۵ ق.
- شرح الأخبار، قاضی نعمان مغربی، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۹ ق.
- شعب الإيمان، احمد بن الحسن بیهقی، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.
- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، قاهره، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۰ ق.
- صحیح المسلم، مسلم بن حجاج قشیری، قاهره، دار الحديث، ۱۴۱۲ ق.
- ضعفاء العقيلي، محمد بن عمرو عقيلي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ ق.

- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، طائف، مكتبة الصديق، ۱۴۱۴ق.
- علل الشرائع، ابو جعفر محمد بن بابويه صدوق، قم، كتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
- عوالم العلوم، عبدالله بن نورالدين بحرانی اصفهانی، قم، مؤسسة الامام المهدي (عج)، ۱۴۱۳ق.
- العهد المحمديه، عبدالوهاب شعرانی، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۳ق.
- الغدير في الكتاب و السنة و الادب، عبدالحسين اميني، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۳۸۷ق.
- الفتوح، ابن اعثم كوفي، بيروت، دار الأضواء، ۱۴۱۱ق.
- الفخری، محمد بن علی بن طباطبا ابن طقطقي، بيروت، دار القلم العربي، ۱۴۱۸ق.
- فضائل الأوقات، ابوبكر احمد بن حسين بيهقي، بی جا، مكتبة المنارة، ۱۴۱۰ق.
- فيض القدير، محمد عبدالروؤف مناوی، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۸۸ق.
- كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه، نجف، دار المرتضوية، ۱۳۵۶ش.
- كامل بهایی، عمادالدين طبري، تهران، مرتضوی، ۱۳۸۳ش.
- الكامل في التاريخ، عزالدين ابوالحسن ابن اثير، بيروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.
- كبريت الأحمر في شرايط المنبر، محمد باقر آيتي قائيني، تهران، اسلاميه، ۱۳۸۶ش.
- كتاب الصوم (مستند العروة الوثقى)، سيد ابوالقاسم خويي، بی جا، بی تا.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهيدي، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
- كتاب الماء، عبدالله بن محمد ازدي، تهران، مؤسسه مطالعات تاريخ پزشکی، ۱۳۸۷ش.
- كشف القناع، منصور بن يونس بهوتي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
- كنز العمال، متقى بن حسام الدين متقى هندی، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
- لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار الفكر - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- لسان الميزان، ابن حجر عسقلاني، بيروت، الأعلمی، ۱۳۹۰ق.
- الملهوف، علی بن موسى ابن طاووس، ترجمه: احمد فهري زنجاني، تهران، جهان، ۱۳۴۸ش.
- مثير الأحزان، ابن نماحلي، قم، مدرسة الامام المهدي (عج)، ۱۴۰۶ق.
- مجمع البحرين، فخرالدين بن محمد طريحي، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

- مجمع الزوائد، نورالدين على بن ابى بكر هيثمى، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٨ق.
- المحيط فى اللغة، اسماعيل صاحب بن عباد، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
- مدينة المعاجز، سيد هاشم بن سليمان بحراني، قم، مؤسسة المعارف الإسلاميه، ١٤١٣ق.
- مرآة الجنان و عبرة اليقظان، عبدالله بن اسعد يافعى، بيروت، دار الكتب العلميه، بى تا.
- مروج الذهب، ابوالحسن على بن حسين مسعودى، قم، دار الهجرة، ١٤٠٩ق.
- مسار الشيعة فى مختصر تواريخ الشريعة، محمد بن محمد بن نعمان مفيد، قم، كنگره جهانى شيخ مفيد، ١٤١٤ق.
- مسالك الأفهام، زين الدين بن على شهيد ثانى، قم، مؤسسة المعارف الإسلاميه، ١٤١٣ق.
- المستدرک على الصحيحين، حاكم نيشابورى، تحقيق: يوسف عبدالرحمن مرعشلى، بى تا.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن حسن طوسى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١ق.
- معجم البلدان، ياقوت حموى، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م.
- المعجم الكبير، سليمان بن احمد طبرانى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بى تا.
- معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٤ق.
- معرفى و نقد منابع عاشورا، سيد عبدالله حسيني، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ١٣٨٦ش.
- مقاتل الطالبين، ابوالفرج اصفهاني، بيروت، دار المعرفة، بى تا.
- مقتل الحسين بن على بن ابى طالب عليه السلام، سليمان بن احمد طبرانى، كويت، دار الأوراد، ١٤١٢ق.
- مقتل الحسين عليه السلام، موفق بن احمد خطيب خوارزمى، قم، انوار الهدى، بى تا.
- من لا يحضره الفقيه، ابوجعفر محمد بن بابويه صدوق، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٣ق.
- مناقب آل ابى طالب عليه السلام، محمد بن على ابن شهر آشوب، قم، علامه، ١٣٧٩ق.
- المناقب، موفق بن احمد خطيب خوارزمى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٤ق.
- المنتظم، ابوالفرج عبدالرحمن بن على ابن جوزى، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٢ق.
- منتهى الآمال، عباس قمى، قم، دليل ما، ١٣٧٩ش.
- الموضوعات، ابوالفرج عبدالرحمن بن على ابن جوزى، المدينة المنورة، المكتبة السلفيه، ١٣٨٦ق.

میزان الاعتدال، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.

ناسخ التواریخ، محمد تقی سپهر، مترجم: علی اشرف، قم، مدین، ۱۴۲۷ق.

«بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام»، حمیدرضا مطهری و مهدی رفیعا، تاریخ اسلام، سال سیزدهم، ش ۵۲، زمستان ۱۳۹۱.

«بررسی و نقد روایات عاشورایی المعجم الکبیر طبرانی و تأثیر آن بر شیعه امامیه»، محسن رفعت، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۶۴ - ۲۱۷.

«پژوهشی درباره تاریخ شمسی عاشورا»، علی زمانی قمشه‌ای، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲، تابستان ۱۳۸۳، ص ۶۵ - ۷۶.

«روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، محمد کاظم رحمان ستایش و محسن رفعت، حدیث پژوهی، ش ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۷۹ - ۱۱۶.

«سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر (۲)»، محسن رنجبر، تاریخ در آینه پژوهش، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۶.

«معرفی و بررسی مقتل الحسین (ع) نگاشته خوارزمی»، محسن رنجبر، تاریخ در آینه پژوهش، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۳.

دو معضل در فرآیند بازسازی متون حدیثی؛ نمونه پژوهی بازسازی کتاب الغیبة
نگاشته ابن سماعه (م ۲۶۳ق)

محمد علی موحدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

چکیده

بازسازی کتب مفقود حدیثی شیعه، اگرچه با اتخاذ الگویی نظام مند در بیشتر موارد به بازآفرینی محتوای یک اثر حدیثی مفقود منجر می شود، اما گاه با وجود اجرای کامل مراحل بازسازی، ابهام در نقش تألیفی یا انتقالی مؤلف و نیز ابهام در عنوان تألیف، فرآیند تنقیب را ناتمام یا مجمل باقی می گذارد. این دو معضل - که از آن ها با عنوان های «اجمال در تعیین مؤلف» و «اجمال در تعیین مؤلف» یاد می شود - به طور هم زمان در فرآیند بازسازی کتاب الغیبة ابن سماعه، محدث برجسته نسل سوم واقفه، رخ می نماید. این در حالی است که در آغاز، شرایط بازسازی اثر یاد شده کاملاً فراهم به نظر می رسد؛ زیرا، نخست آن که اسانید منتهی به وی در باب مهدویت با سلسله اسناد یکسان و با بسامد قابل توجهی در مهم ترین منابع غیبت نگار متقدم ثبت شده است؛ و دوم آن که در برخی موارد، طرق منتهی به او با طریق ثبت شده برای مکتوباتش در دو فهرست معروف شیعی (الفهرست شیخ طوسی و الفهرست نجاشی) تطابق دارد. با این حال، هرچند دو معضل یاد شده بخش مهمی از بازسازی کتاب الغیبة را ناتمام می گذارد، اما بررسی دقیق اسانید برجای مانده از ابن سماعه، فواید حدیثی و کلامی قابل توجهی را به همراه دارد.

کلیدواژه ها: بازسازی کتب مفقود حدیثی، حسن بن محمد بن سماعه، کتاب الغیبة، آموزه غیبت، واقفه.

مقدمه

پیش تر در مقاله «الگوی بازسازی کتب مفقود حدیثی»^۲ مراحل هفت گانه بازسازی، و

۱. استادیار گروه شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (ma.movahedi@urd.ac.ir).

۲. الگوی بازسازی کتب مفقود حدیثی؛ مراحل و ملاحظات، سراسرائر.

ملاحظات و احیاناً معضلات هر مرحله، به تناسب ارائه شده است. در همان جا و ضمن مرحله ششم به طور خلاصه از دو معضل، با عنوان «اجمال در تعیین مؤلف» و «اجمال در تعیین مؤلف» یاد شده است. با این توضیح که: الگوی ارائه شده اگر چه در غالب موارد می تواند به عنوان تنقیبی به اثر مفقود حدیثی کاملاً کارساز باشد، اما گاهی معضلاتی مانع نتیجه بخشی این الگو می شود. برای نمونه اگر چند مؤلف، در سلسله اسناد یاد شده باشند، با «معضل اجمال در تعیین مؤلف» روبه رو خواهیم شد؛ یعنی ابتدائاً معلوم نیست این گزارش ها - که همگی با یک سلسله سند واحد روایت شده اند - متعلق به مکتوبات حدیثی کدام یک از مؤلفان حاضر در آن سلسله است.

آیا همه آنان، این روایت را در کتاب خود آورده اند؟ یا صرفاً مؤلف متقدم تر این احادیث را در اثر حدیثی خود گرد آورده، و مؤلفان طبقات پایین تر، تنها انتقال دهنده کتاب او به نسل های بعدی هستند، بی آن که خود چنین گزارشی را در آثار حدیثی شان درج کرده باشند؟ یا آن که فقط مؤلف طبقه اسفل را باید مؤلف این احادیث انگاشت، یا فقط مؤلف طبقه اعلی را؟ یا مؤلفی دیگر در میانه سلسله اسناد را؟ یا هر سه را؟ و قس علی هذا.

برای نمونه در سلسله اسانید روایات نوزدگانه غیث نعمانی به شرح «ابن عقده عن القاسم بن محمد بن الحسن بن حازم عن عُبَیْس بن هشام عن عبدالله بن جبلة عن ...» - که همگی مرتبط با مهدویت و غیبت هستند - تمام رجال حاضر در این اسناد، صاحب تألیف اند! اتفاقاً عُبَیْس بن هشام (م ۲۲۰ ق) و عبدالله بن جبلة (م ۲۱۹ ق)، هریک مؤلف یک تک نگاری با عنوان «الغیة» هستند.

در نتیجه، اولاً پیش از ملاحظه سایر جوانب به درستی معلوم نیست که نعمانی کتاب کدام یک از رجال حاضر در سلسله اسناد را در اختیار داشته است، و ثانیاً ابتدائاً معلوم نیست که احادیث مورد نظر به اثر کدام یک از مؤلفان حاضر تعلق دارد؟ یعنی کدام یک از رجال مذکور، نقش تألیفی و کدام یک صرفاً حیثیت انتقالی داشته اند. به عبارت رساتر، «معضل اجمال در تعیین مؤلف» به پژوهشگر تذکر می دهد که یک راوی / مؤلف می تواند دو نقش متفاوت را ایفا کند. نخست، «نقش تألیف» و دیگری، «صرفاً نقش انتقال».

این اجمال، در بسیاری از موارد، با بررسی و مقایسه طبقات بالاتر و پایین تر و احیاناً ملاحظات دیگر، قابل رفع است. اما گاهی داده های کافی برای حل این اجمال در دست نیست. با این حال، تفکیک میان دوشان تألیف و انتقال در بازسازی آثار مفقود کاملاً

ضروری است و نتایج قابل اعتنایی را در پی دارد.^۱

افزون بر معضل اجمال در تعیین مؤلف، گاهی تکرار سلسله سند واحد به یک مؤلف، می‌تواند «معضل اجمال در تعیین مؤلف» را نیز در پی داشته باشد. این امر زمانی رخ می‌دهد که مؤلف مورد نظر، آثار مکتوب متعددی را در موضوعات نزدیک به هم، به رشته تحریر درآورده باشد، و روایاتی که از یک سلسله سند واحد برجای مانده، امکان تعلق به همه آن آثار قریب‌الموضوع داشته باشند.

برای نمونه بسیاری از روایات مربوط به تأویل آیات مهدوی، همزمان با آثار تفسیری، آثار حوزه امامت، و آثار حوزه ملاحم مرتبط است، و اگر مؤلفی، تألیفاتی با عناوین یاد شده داشته باشد، این پرسش مطرح است که: روایات بازسازی شده، برآمده از کدام نگاشته اوست؟

پاسخ به این پرسش، اگرچه در جای خود نیازمند تفصیل است، اما ابتدائاً ساده‌ترین راه برای حل معضل یاد شده، گردآوری فهرست تفصیلی محتوای تمام روایاتی است که از یک سلسله اسناد واحد از مؤلف نقل شده است. پس از تهیه فهرست مذکور، می‌توان سازگاری و قرابت آن احادیث را با عناوین تألیفات مؤلف مورد نظر به دقت سنجید و نزدیک‌ترین عنوان به محتوای گزارش‌ها را - که می‌تواند تمامی آن گزارش‌ها را در برگیرد - به عنوان محتمل‌ترین اثر، پیشنهاد نمود. البته پیشنهاد مذکور در صورتی به عنوان محتمل‌ترین اثر قابل اعتناست که سابقاً احراز شده باشد که این آسانید یکسان منتهی به مؤلف، لزوماً برخاسته از یک نگاشته اوست!

بنابراین، هرگز نباید با تسرع، تساهل یا تسامح، هرگونه تکرار سلسله آسانید واحد به یک روای / مؤلف را لزوماً به نگاشته‌های او، یا به یک نگاشته خاص او مرتبط دانست، حتی اگر آن سلسله اسناد، دقیقاً طریق کتاب او در فهرس باشد!

فؤاد سزگین در روش بازسازی خود، اگرچه به دفعات، معضل نخست را مورد عنایت قرار

۱. برای نمونه برخی از گزارش‌های مهدوی عبدالله بن جبلة (م ۲۱۹ق) به غیبت‌نگاری او تعلق دارد، و در مقابل، حجم قابل اعتنایی از گزارش‌های مهدوی وی، متعلق به نگاشته‌های پیشینیانی است که وی صرفاً انتقال دهنده آثار آنان است. این تفکیک افزون بر آن‌که در فرآیند بازسازی اثر او کارگراست، می‌تواند در باب تعارض کلامی برخی گزارش‌های او با مذهب وقف، نکات قابل اعتنایی را به همراه داشته باشد (رک: «بازسازی کهن‌ترین غیبت‌نگاری واقفه و تحلیل کلامی روایات آن»، سراسر اثر). درباره گزارش‌های مهدوی سایر اعیان واقفه، چون بطائی پسر نیز چنین تفکیکی نتایج کلامی درخوری را به همراه دارد.

داده و به رفع اجمال مذکور اهتمام داشته است،^۱ اما معضل دوم در پژوهش های پیشین هرگز مورد نظر قرار نگرفته است.

این دو معضل در خصوص مؤلفانی که اولاً تألیفات متعدّد در موضوعات نزدیک به هم دارند، و ثانیاً تألیفات مشابه و گاه هم نام با آثار ایشان در فهرست مشایخ آنان یافت می شود، و از همه مهم تر طریقی نقل آثار ایشان و مشایخ مباشرشان منحصر در یک یا تعداد محدودی از تلامیذ است، با احتمال قابل اعتنائی امکان بروز دارد.

سال ها پیش، ضمن مطالعه آسانیدِ برجای مانده از پاره ای از محدّثانِ پرکار و نام آور واقعه به با چنین وضعیتی مواجه شده بودم. همان موقع فرضیه بروز توأمان دو معضل مذکور در بازسازی برخی از نگاشته های ایشان در ذهنم شکل گرفت، اما هم چنان قویاً احتمال می دادم که حتی اگر فرایند بازسازی به دلیل بروز این دو معضل، ناتمام باشد، باز هم اجرای مراحل هفت گانه فرایند بازسازی نکات تاریخی و دستاوردهای حدیثی و کلامی خاص خود را به همراه خواهد داشت.

از این رو، همواره مترصد یافتن نمونه ای بودم تا اولاً نشان دهم چنین معضلاتی در بروز بازسازی متون مفقود حدیثی، فرضی و ذهنی نیستند و واقعاً و عیناً امکان بروز و تحقق دارند، و ثانیاً با فرض تحقق چنین معضلاتی، هم چنان تلاش برای بازسازی یک نگاشته مفقود حدیثی، ثمرات قابل اعتنائی را در شاخه های مختلف علوم حدیث، و احیاناً دیگر دانش ها در پی خواهد داشت و نباید آن را فروگذار کرد. متن حاضر با هدف بازسازی مهم ترین غیبت نگاری نسل سوم واقعه و تحلیل دستاوردهای کلامی آن، در پی واکاوی هر دو نکته مذکور است. لذا پس از بحث مختصری در شناخت حسن بن محمد بن سماعه (م ۲۶۳ق) الگوی بازسازی غیبت نگاری وی را در دستور کار قرار خواهد گرفت.

۱. شناخت حسن بن محمد بن سماعه

أبو محمد یا ابوعلی^۲ حسن بن محمد بن سَمَاعَةَ بن مُعَلَّى بن مُوسَى بن رُوَيْد بن ثَشِیْط،

۱. برای نمونه رک: تاریخ نگارش های عربی، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۲. شیخ طوسی او را مکنی به ابوعلی دانسته است (رجال الطوسی، ص ۳۳۵). نجاشی نیز اگرچه در ابتدای ترجمه وی، او را ابومحمد معرفی کرده، اما در ادامه به نقل از حمید با کنیه ابوعلی از او یاد کرده است: «وقال حمید توفی أبوعلی ليلة الخميس لخمس خلون من جمادی الأولى سنة ثلاث وستين ومائتين...» در برخی گزارش های حدیثی، و نیز در پاره ای از بیان های ذیل آن، با کنیه ابوعلی از او یاد شده است (رک: الغیبة (نعمانی)، ص ۲۴۱، ۲۴۸، ۳۰۶ و ۳۱۷؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۷۲). در نتیجه به نظر می رسد که ابن سماعه، دو کنیه معمول داشته است: یکی ابومحمد که احتمالاً کنیه تشریفاتی وی بوده (به دلیل نام وی که الحسن است) و دیگری ابوعلی.

مولیٰ عبدالجبار بن وائل بن حجر،^۱ حلیف بنی کِنْدَة، الطَّحَّان الکوفی ملقب به الحَضْرَمی و الصَّیْرِفی، محدِّث مشهور، ثقه پُرکار، متعصَّب^۲ و کثیرالتألیف نسل سوم واقفه (م جمادی الاول ۲۶۳ق) مدفون در منطقه جُعْفی^۳ - که از او با عنوان ابن سماعة یاد می‌کنیم - در خانواده‌ای مفتخر به مصاحبت با امام صادق (ع) دیده به جهان گشود.

جدِّ اعلای او، مُعلی بن موسی از اصحاب امام صادق (ع) و مؤلف یک اثر حدیثی،^۴ و پدرش محمد بن سماعة نیز از وجوه مورد وثوق اصحاب و احتمالاً صحیح‌المذهب بوده است.

شیخ طوسی در خلال برشماری اصحاب امام هشتم از شخصی با عنوان «محمد بن سماعة» یاد کرده و درباره او نوشته: «کوفی».^۵ بعید نیست که وی همان محمد بن سماعة بن معلی، پدر حسن باشد.

بنا بر گزارش‌های موجود، برادر بزرگ‌تر حسن، یعنی جعفر بن محمد، از ثقات نسل دوم واقفه و نگارنده اثری سترگ با عنوان النوادر است.^۶ درباره ابراهیم، دیگر برادر حسن، و نیز در خصوص فرزند وی معلی بن حسن بن محمد، اطلاعاتی در دست نیست.

آن گونه که از فهرست استادان ابن سماعة برمی‌آید، وی آموختن حدیث را از اوان نوجوانی آغاز نموده، و محضر برجسته‌ترین مشایخ اصحاب امامیه چون صفوان بن یحیی (م ۲۱۰ق)، محمد بن زیاد ابی عمیر الازدی (م ۲۱۷ق) و عبیس بن هشام التاشری (م ۲۱۹ یا ۲۲۰ق)؛ و هم چنین نزد پاره‌ای از مشایخ نسل اول واقفه، چون خنان بن سدیر الصیرفی و مشهورترین اصحاب واقفه نسل دوم چون أحمد بن الحسن بن اسماعیل المیثمی نواده میثم تمار، عبدالله بن جبلة بن حیان بن أبجر کنانی (م ۲۱۹ق)، ثابت بن شریح الصائغ، أحمد بن الحارث أنماطی و برادرش جعفر بن محمد بن سماعة تتلمذ نمود. اندیشمندان امامی با آن‌که از عناد و تعصّب او در وقف سخن رانده‌اند،^۷ اما با این همه، عبارات بلندی را در مدح

۱. رک: فهرست النجاشی، ص ۳۲۹.

۲. همان، ص ۴۱.

۳. فهرست الطوسی، ص ۱۳۳؛ فهرست النجاشی، ص ۴۱.

۴. فهرست النجاشی، ص ۴۱۷.

۵. رجال الطوسی، ص ۳۶۵.

۶. فهرست النجاشی، ص ۱۱۹.

۷. نجاشی افزون بر استخدام عبارت «يعاند في الوقف ويتعصب» درباره او، حکایتی را از او گزارش کرده که صریحاً از تعصّب او بروقف حکایت می‌کند. در این حکایت، وی به هنگام مواجهه با نقل یک کرامت معجزه‌گون از امام هادی، آن هم توسط یک شخص غیر شیعی، به شدت برافروخته می‌شود و به تکذیب و انکار آن کرامت روی می‌آورد. نجاشی دلیل این تکذیب را «عناد» او دانسته است (فهرست النجاشی، ص ۴۱).

وی و آثار او به قلم درآورده‌اند:

جَيِّدُ التَّصَانِيفِ، نَقِيُّ الْفَقْهِ، حَسَنُ الْاِتِّقَاءِ.^۱

این امر به روشنی می‌رساند که او و آثار علمی‌اش به رغم تعصب بروقف، مورد عنایت و اعتماد اسلاف امامیه بوده است. وی سی کتاب در عناوین مختلف فقهی و کلامی از جمله در باب توحید، غیبت، امامت، ولایت، بشارات، زهد، متعه، صلاة، نفاس، طلاق و غیره به رشته تحریر درآورده است.^۲

گزارش‌های مکرر کلینی از ابن سماعه در ابواب مختلف فقهی و ارائه برخی بیان‌های او ذیل احادیث - به ویژه در کتاب الطلاق الکافی - نشان می‌دهد که وی به آثار فقهی ابن سماعه، علی‌الخصوص کتاب الطلاق وی دسترسی داشته و از آن نقل کرده است.^۳

۲. معضل اجمال در تعیین مؤلف در بازسازی کتاب الغیبة

افزون بر تألیف سی اثر حدیثی در موضوعات مختلف فقهی و کلامی، دست‌کم اجازه و انتقال کُتُبِ چهل تن از اسلاف مذاهب مختلف شیعی نیز در پرونده علمی ابن سماعه به چشم می‌خورد!^۴ این نکته افزون بر آن که از نقش مهم او در انتقال میراث حدیثی شیعیان به نسل‌های بعدی حکایت دارد - و به روشنی وی را یک محدث پُرکار معرفی می‌نماید - بازسازی آثار مفقود او را با پیچیدگی و صعوبت همراه می‌سازد. از این رو، به هنگام مواجه با مرویات ابن سماعه، همواره باید به این پرسش عنایت داشت که: این حدیث از نگاشته‌های ابن سماعه اخذ شده، یا از نگاشته‌های پیشینیانی که او آثار آنان را گزارش کرده است؟ یا از هردو؟

البته پاسخ به این پرسش، گاهی سهل نیست؛ زیرا کثیری از اندیشمندانی که آثار آنان از طریق ابن سماعه به نسل‌های بعد منتقل شده، مشایخ مباشر اویند و از همین جهت مطالعه طبقات بالاتر سلسله سند برای رفع معضل مذکور راه‌گشا نیست. همچنین باید دانست که

۱. فهرست الطوسی، ص ۱۳۳.

۲. همان؛ فهرست النجاشی، همان.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۱۳۰، ۱۲۰، ۷۸، ۷۷، ۷۰.

۴. جستجو در دو فهرست نجاشی و شیخ مطلب فوق را به روشنی نشان می‌دهد. برای نمونه آثار صفوان بن یحیی، علی بن ابی جهمة، محمد بن یحیی، و مثنی بن راشد توسط ابن سماعه انتقال داده شده است (رک: فهرست النجاشی، ص ۲۰، ۲۷۵، ۳۵۹ و ۴۱۴).

عناوین آثار این مشایخ مباشر نیز اغلب به صورت نامعلوم با الفاظی چون «کتاب»، و گاه با عناوین مبهمی چون النوادر و گاهی نیز با عناوینی مشابه با عناوین آثار ابن سماعه ذکر گردیده‌اند. در چنین وضعیتی که مطالعه طبقات بالاتر سلسله آسانید، ثمربخش نیست، راه حل بعدی را باید در مطالعه طبقات پایین‌تر جستجو نمود. اما شوربختانه باید اذعان نمود که بررسی طبقه شاگردان ابن سماعه نیز معمولاً راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا سهم حمید بن زیاد (م ۳۱۰ق) در انتقال کتب و روایات ابن سماعه به حدی است که عملاً باید او را به عنوان راوی انحصاری کتب و روایات او به شمار آورد.

برای نمونه از ۴۰۲ سند حدیثی که از ابن سماعه در جامع الکافی گزارش شده، ۳۹۶ سند آن، (قریب به ۹۹ درصد) منقول از حمید بن زیاد است! در الفقیه نیز اگرچه مرویات ابن سماعه اندک است، اما صد درصد آن از حمید نقل شده است!

الفهرست شیخ و الفهرست نجاشی نیز از حمید به عنوان راوی [اصلی] آثار ابن سماعه یاد کرده، و نقش ویژه او در انتقال میراث حدیثی ابن سماعه را تأیید کرده‌اند.

در نتیجه، از آن جایی که حمید بن زیاد کوفی واقعی (م ۳۱۰ق) هم راوی اصلی نگاشته‌های اوست، و هم راوی اصلی تمامی آثاری است که ابن سماعه از اسلاف شیعیان گزارش نموده، پیچیدگی و صعوبت بازسازی کتب ابن سماعه و تمیز آن از آثاری که وی از پیشینیان خود انتقال داده، بیش از پیش بروز خواهد کرد. اینک آن دسته از آسانید مکرر به ابن سماعه که با چنین معضلی روبه‌روست، ارائه می‌شود:

۲-۱. ابن سماعه از میثمی

گزارش‌های نعمانی (م ۳۶۰ق) از ابن سماعه، در مجموع به چهار طریق صورت پذیرفته است.^۱ پربسامدترین این طرق با إسناد «محمد بن همام از حمید بن زیاد از ابن سماعه» در قالب نه حدیث و در ابواب مختلف الغیبه گزارش شده است.^۲ اگرچه تکرار منظم این

۱. طریق اول: «از أبوعلی محمد بن همام بن سهیل الإسکافی (م ۳۳۶ق) از حمید بن زیاد (م ۳۱۰ق) از ابن سماعه (م ۲۶۳ق)» با بسامد نه حدیث؛ طریق دوم: «از ابن عقده (م ۳۳۳ق) از حمید (م ۳۱۰ق) از ابن الضحاک از ابن سماعه (م ۳۶۳ق)» با بسامد پنج حدیث؛ طریق سوم: «از کلینی از عطار و ابن عامر اشعری از فزاری از ابن سماعه» با بسامد دو حدیث؛ و طریق چهارم: «از أبوعلی (م ۳۳۶ق) از فزاری از ابن سماعه» با بسامد دو حدیث که یکی از احمد بن الحارث الانمطی و دیگری از یحیی بن المثنی اخذ شده است.

۲. الغیبه (نعمانی)، ص ۲۴، ۱۵۴، ۱۵۷، ۲۰۴، ۲۴۳، ۲۷۷، ۲۹۷ و ۳۲۴.

سلسله سند، از نعمانی تا ابن سماعة، ابتدائاً فرضیه اخذ این روایات از تک نگاری مهدوی ابن سماعة را پیش می کشد، اما مطالعه طبقات بالاتر سند، لزوماً چنین فرضیه ای را برنمی تابد؛ زیرا همگی این احادیث - بی استثناء - از احمد بن الحسن بن اسماعیل المیثمی اخذ شده و آسانید این احادیث، پس از میثمی با تنوع و تفاوت در رجال تا معصوم ادامه یافته است.

به عبارت رساتر، تکرار سلسله سند از نعمانی تا میثمی با قید تحمّل «حدّثنا»، و ادامه یافتن این آسانید به صورت معنعن و با رجال متفاوت تا معصوم حکایت گران است که تمامی این گزارش ها از نگاشته احمد بن الحسن بن اسماعیل المیثمی اخذ شده، و لزومی ندارد که در تک نگاری ابن سماعة نیز حتماً این احادیث درج شده باشد.

فرضیه اخیر وقتی تثبیت می شود که بدانیم نجاشی در معرفی میثمی از کتابی با عنوان النوادر در فهرست تألیفات او خبر داده و طریق این کتاب را چنین گزارش کرده است:

أخبرنا الحسين بن عبيد الله، قال: حدثنا الحسين بن علي بن سفيان، قال: حدثنا حميد بن زياد، قال: حدثنا الحسن بن محمد بن سماعة، قال: حدثنا أحمد بن الحسن الميثمی بكتابه عن الرجال، و عن أبان بن عثمان.^۱

لذا ترکیب نه باره و بی استثنای «حمید، از ابن سماعة، از میثمی» - که همگی به واسطه ابوعلی محمد بن همام در الغیة ثبت شده - می تواند انعکاس بخش هایی از کتاب النوادر میثمی باشد و نه لزوماً مأخوذ از نگاشته ابن سماعة؛ هر چند که احتمال وجود این احادیث در الغیة ابن سماعة منتفی نیست، اما مادامی که دلیلی برای ترجیح نقش تألیفی او بر نقش انتقالی وی در این احادیث یافت نشود، نمی توان با اطمینان در باب وجود این روایات در نگاشته های ابن سماعة سخن گفت و از همین رو نباید آن احادیث را بی دلیل به غیبت نگاری ابن سماعة نسبت داد!

البته ذکر یک نکته نیز ضروری است که نه کتاب النوادر میثمی و نه آثار ابن سماعة هیچ یک به طور مستقیم در اختیار نعمانی نبوده است و به احتمال قوی، این گزارش ها از مصنفات حمید اخذ شده است. در خصوص مذهب میثمی، اگرچه نجاشی چندان مطمئن به نظر نمی رسد،^۲ اما آن گونه که ابو عمرو کشی گزارش کرده^۱ و شیخ طائفه به آن

۱. فهرست النجاشی، ص ۷۴.

۲. نجاشی در ترجمه او پس از آن که کلام کشی را مبنی بر واقفی بودن وی متذکر می شود، بی درنگ توضیح می دهد که مستند کشی برای واقفی دانستن میثمی خبر واحد [مفرد] الحسن بن موسی بن الخشاب بوده است! سپس ←

تصریح نموده،^۲ وی یک محدث واقعی و از نسل دوم محدثان آن مذهب است. صدوق نیز به واسطه محمد بن ابراهیم الطالقانی،^۳ از ابوعلی از حمید، از ابن سماعه، از میثمی حدیثی را گزارش کرده که کاملاً با فضای کتاب الغیبه هم خوانی دارد.^۴ وی همچنین به واسطه نامه علی بن حاتم قزوینی به دریافت و نقل دو گزارش با سلسله اسناد «أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حَاتِمٍ فِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ [= محمد] بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ» شده است.^۵

فضای این احادیث نیز با آموزه مهدویت مرتبط است. گزارش مؤلف نصره الواقفه از ابان نیز به احتمال قوی مأخوذ از نگاشته میثمی است، اگرچه در متن فعلی نام وی به دلیل سقط افتاده است.^۶

۲-۲. ابن سماعه از جعفر بن محمد

طریق دوم نعمانی به ابن سماعه، به صورت «ابن عقده، از حمید، از ابن سماعه» با بسامد

→ در تأکیدی توأم با تردید در کلام کشی چنین می نویسد: «وقد روی عن الرضا (ع) وهو على كل حال ثقة صحيح الحديث معتمد عليه» (همان). عبارت «و هو على كل حال ثقة»، آن هم پس از عبارت «وقد روی عن الرضا»، برای یک مؤلف متهم به وقف، مشعر به آن است که نجاشی چندان هم در باب مذهب میثمی و انتساب او به وقف، مطمئن نبوده است! زیرا بعید نیست که عبارت «وقد روی عن الرضا» تعریضی به نظر کشی باشد! از این رو، به نظر می رسد تعبیر «و هو على كل حال ثقة» - که در سراسر نگاشته نجاشی تنها در همین یک موضع به کار رفته - به این معنا است که: «او چه واقعی باشد (بنا بر گزارش کشی)، چه واقعی نباشد (با عنایت به روایت گری او از امام رضا)، در هر حال ثقة است». در نتیجه، نمی توان قول به واقعی بودن میثمی را با قطعیت به نجاشی نسبت داد.

۱. إختيار معرفة الرجال، ص ۴۶۸.

۲. الفهرست، ص ۵۴.

۳. وی از مهم ترین مشایخ حدیثی شیخ صدوق است و قریب به دویست حدیث (۲۶۵ سند) از وی در سراسر آثار صدوق یافت می شود. اما با این حال، هیچ شرح حالی از او در میان رجالیان متقدم به چشم نمی آید! داده های دست یاب به وضوح نشان می دهد که وی دست کم پیش از سال ۳۱۰ ق تا سال ۳۱۷ ق، در بغداد حضور داشته و از مشایخ نحل مختلف در آن دیار حدیث اخذ کرده است (الخصال، ص ۱۷۹ و ۳۲۱؛ عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۸ و ۹۹؛ الأمالی (صدوق)، ص ۹۰). پس از آن به سال ۳۱۸ ق، در سفری به بصره (الأمالی (صدوق)، ص ۲۷۵) توشه ای از میراث حدیثی مشایخ آن سامان برگرفته، و در رجب سال ۳۴۷ ق، در شهرری، برای نخستین بار (و احیاناً برای همین یک بار) با صدوق جوان ملاقات نموده و آثار مهمی را به وی اجازه داده است. ارتباط گسترده وی با ابوعلی اسکافی (م ۳۳۶ ق) و جناب حسین بن روح (م ۳۲۶ ق)، به نیکویی برامامی بودن وی دلالت دارد. مرحوم اردبیلی غروی (زنده ۱۱۰۰ ق) و مرحوم خویی (م ۱۳۷۱ ش) با تقریری مشابه بر نکته اخیر تأکید داشته است (جامع الرواة، ج ۲، ص ۴۳؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۲۰).

۴. کمال الدین، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۶۸.

۶. الغیبه (طوسی)، ص ۴۳.

پنج حدیث انعکاس یافته است.^۱

نخستین گزارش از این طریق، با سلسله سند ناساز «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ قَرَأَهُ عَلَيْهِ مِنْ كِتَابِهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَضْرَمِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع وَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ سَالِمِ الْمَكِّيِّ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، قَالَ: قَالَ لِي عَامِرُ بْنُ وَاثِلَةَ» ثبت شده است.

اولاً بر خلاف متن مطبوع - که در برابر نام جعفر بن محمد حرف «ع» قرار داده شده - و نیز بر خلاف برخی نسخ خطی موجود که حاوی عبارت «علیه السلام» در این موضع است،^۲ باید توجه داشت که منظور از جعفر بن محمد در این جا به طور قطع حضرت امام صادق ع نیست، بلکه جعفر بن محمد بن سماعة برادر بزرگ تر ابن سماعة منظور است. لذا تعبیر «و عن يونس بن يعقوب» نیز در ادامه سند، خالی از اشکال نیست و باید به شکل «جعفر بن محمد، عن يونس بن يعقوب» و بدون حرف عطف باشد؛ کما این که در برخی نسخ خطی موجود نیز بدون عطف گزارش شده است.^۳

همچنین باید توجه کرد شکل فعلی سند، منقول از ابوالطفیل عامر بن واثله است و یک خبر موقوف به شمار می آید! افزون بر خلل سندی پیش گفته، بیان مرحوم نعمانی در ذیل این خبر نیز هم خوانی و ارتباطی با متن آن ندارد، بلکه متن این خبر اساساً با احادیث باب کاملاً بی ارتباط است! این ملاحظات در حالی است که قدیمی ترین نسخه موجود از غیبت نعمانی فاقد این خبر است!^۴ برخی نسخ خطی دیگر نیز چنین گزارشی را در بر ندارد!^۵ همچنین متن این خبر نیز در میراث فریقین، در هیچ اثر دیگری جز بحار الأنوار - که آن نیز منقول از غیبت نعمانی است - یافت نمی شود.^۶

در نتیجه بحث در خصوص اولین گزارش نعمانی از طریق چهارم، به دلیل ملاحظات ذکر شده از دستور کار خارج می گردد.

چهار حدیث دیگر نعمانی از طریق دوم، همگی با سلسله اسناد یکسان از نعمانی تا

۱. الغیبة (نعمانی)، ص ۳۱۷، ۳۰۶، ۲۴۸، ۲۴۱، ۱۷۹.

۲. غیبت نعمانی، نسخه مخطوط، کتابخانه آیه الله مرعشی، شماره ۱۳۸۹۱.

۳. غیبت نعمانی، نسخه مخطوط، کتابخانه آستان قدس، شماره ۳۶۱۷.

۴. غیبت نعمانی، نسخه مخطوط، کتابخانه آستان قدس، به شماره ۱۷۵۴.

۵. غیبت نعمانی، نسخه مخطوط، کتابخانه ملک طهران، شماره ۳۶۱۷.

۶. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۸.

ابن سماعه گزارش شده است: «نعمانی، از حمید، از علی بن الصباح، از ابوعلی الحسن بن محمد الحضرمی، از جعفر بن محمد، از ابراهیم بن عبد الحمید».

در هر چهار گزارش، قید تحمل «حدثنا» از حمید تا جعفر بن محمد ادامه پیدا کرده و با حرف «عن» به ابراهیم بن عبد الحمید رسیده است.^۱ وی صاحب اصلی مشهور و کتابی با عنوان النوادر بوده است.^۲

به نظر می رسد این گزارش ها مأخوذ از آثار او باشد که جعفر بن محمد بن سماعه در کتاب خود بخشی از آن را گردآورده و از طریق برادر کوچک ترش حسن بن محمد بن سماعه به نسل های بعدی انتقال داده شده است.

نکته مهم در این سلسله اسناد، وجود واسطه میان حمید و ابن سماعه است. این واسطه نشان می دهد به احتمال قوی این گزارش ها از نگاشته های ابن سماعه اخذ نشده، و او در این چهار حدیث نیز شأن انتقال داشته است.^۳

این تحلیل، البته با محتوای این روایات نیز سازگار است؛ چه این که تمامی این گزارش ها، یعنی هم خبر موقوف ابوالطفیل، و هم احادیث دیگر، همگی در باب ملاحم و فتن و در زمره رویدادهای آخر الزمان می گنجد، و هیچ نکته ای دال بر آموزه غیبت در بر ندارد.

۲-۳. ابن سماعه از احمد بن الحارث انماطی

دیگر طریق نعمانی به ابن سماعه به صورت «محمد بن همام (م ۳۳۶ق)، از جعفر بن محمد بن مالک فزاری، از حسن بن محمد» با بسامد دو حدیث گزارش شده است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَنْمَاطِيُّ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا قَامَ الْقَائِمُ تَلَاهِذِهِ الْآيَةُ «فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ».^۴

۱. الغيبة (نعمانی)، ص ۲۴۱، ۲۴۸، ۳۰۶ و ۳۱۷.

۲. فهرست الطوسی، ص ۱۸.

۳. زیرا شیخ و نجاشی در گزارش هایی مستقل تصریح کرده اند که حمید بی واسطه جمیع آثار و کتب ابن سماعه را دریافت کرده است: «أخبرنا (بجميع كتبه و رواياته) أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري، عن حميد بن زياد النينوي، عن الحسن (بن محمد) بن سماعه» (فهرست الطوسی، ص ۱۳۳). «وقال لنا أحمد بن عبد الواحد: قال لنا علي بن حبشي: حدثنا حميد بن زياد قال: سمعت من الحسن بن محمد بن سماعه الصيرفي - وكان ينزل كنده - كتبه المصنفة، و هي على هذا الشرح و زيادة كتاب زيارة أبي عبد الله عليه السلام» (فهرست النجاشی، ص ۴۱).

۴. شعراء، آیه ۲۱.

۵. الغيبة (نعمانی)، ص ۱۷۰.

- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّرَفِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ الْمُثَنَّى الْعَطَّارُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ عُثَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: يَفْتَقِدُ النَّاسُ إِمَامًا يَشْهَدُ الْمَوَاسِمَ يَرَاهُمْ وَلَا يَرُونَهُ.^۱

شیخ و نجاشی، ابوعلی محمد بن همام (م ۳۳۶ق) را راوی کتب فزاری برشمرده اند.^۲ مقایسه دیگر آسانید الغیبة (نعمانی، از ابوعلی، از فزاری با بسامد ۲۳ حدیث) و محتوای این روایات - که غالباً در باب علائم الخروج یا متناسب با آن است - در کنار آسانید موجود در آثار صدوق^۳ و الغیبة شیخ،^۴ همگی نشان می دهد که این گزارش ها مأخوذ از کتاب الفتن و الملاحم فزاری^۵ است. اما با این حال، این دو حدیث شرایط یکسانی ندارند. حتی اگر حدیث دوم، (و نیز هر سه^۶ گزارش کلینی از فزاری از ابن سماعه) را مأخوذ از غیبت نگاری ابن سماعه بیانگاریم، احتمالاً حدیث اول این گونه نیست! یا دست کم لزوماً این گونه نیست.

توضیح این مطلب آن که حدیث دوم از احمد بن الحارث الأنماطی، از مفضل بن عمر گزارش شده است. صدوق نیز با همین سلسله اسناد، یعنی «ابوعلی، از فزاری، از ابن سماعه، از أنماطی، از مفضل» گزارش های مهدوی دارد،^۷ اما با توجه به آن که به تصریح نجاشی و شیخ، احمد بن حارث تألیفی بدون ذکر عنوان داشته و نگاشته او از طریق

۱. همان، ۱۷۵.

۲. فهرست النجاشی، ص ۱۲۲؛ فهرست الطوسی، ص ۱۱۱.

۳. کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۳ و ۳۲۸ و ج ۲، ص ۳۴۵.

۴. الغیبة (طوسی)، ص ۲۶۳ و ۴۲۰.

۵. وی جعفر بن محمد بن مالک کوفی، از مهم ترین راویان احادیث مهدوی عصر غیبت کوتاه است. جهت شناخت شخصیت رجالی وی، رک: «شخصیت رجالی فزاری»، سراسر اثر. همچنین برای دریافت برخی از منابع در اختیار او برای تألیف الفتن و الملاحم، رک: «باورهای امامتی و مهدویتی زیدیه متقدم؛ با تکیه بر بازسازی کتاب اخبار المهدی»، سراسر اثر.

۶. در یکی از این احادیث، الحسن بن محمد الصیرفی، به صورت مصحف و به شکل اسحاق بن محمد [یا اسحاق بن محمد الصیرفی] ثبت شده است (الکافی، ج ۱، ص ۳۳۷). چنین تصحیفی به تبع الکافی در غیبت نعمانی (الغیبة (نعمانی)، ص ۱۷۵) و مستقل از الکافی در الإمامة و التبصرة، کمال الدین و الغیبة شیخ نیز راه بسته است (الامامة و التبصرة، ص ۱۲۶؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۳۴۶؛ الغیبة (طوسی)، ص ۱۶۱)، اما با این حال، سایر آسانید موازی تردیدی در وقوع این تصحیف باقی نمی گذارد (رک: الغیبة (نعمانی)، ص ۱۷۵؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۳۵۱). ظاهراً این تصحیف به نسخ کتاب الفتن و الملاحم فزاری - که در اختیار محمد بن یحیی و سعد بن عبدالله بوده - بازمی گردد و سایر نسخ این کتاب مانند نسخه ابوعلی، پیراسته از این تصحیف اند.

۷. کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۳، ۳۲۸.

ابن سماعه به نسل‌های بعدی انتقال یافته است،^۱ با معضل اجمال در تعیین مؤلف روبه‌رو هستیم و نباید بدون دلیل احادیث نعمانی و صدوق را با سلسله سند مذکور متعلق به الغیبة ابن سماعه یا دیگر نگاشته‌های او پنداشت.

بنا بر گزارش نجاشی و دیگران، انماطی اگرچه در ادامه حیات خود به وقف گرایید، اما وی از اصحاب مفضل بن عمر الجعفی بوده و روایات او را اخذ کرده است.^۲ مطالعات مرویات برجای مانده از وی نیز همین نکته را تأیید می‌کند: تمام روایات انماطی، بی‌استثناء از مفضل بن عمر گزارش شده است! از این رو، کتاب او، در حقیقت بازتاب روایت‌ها و آثار مفضل است! بعید نیست که وی صرفاً به تبویب یا تلخیص آثار مفضل پرداخته باشد. به همین جهت، گزارش‌های در دسترس از ابن سماعه، از انماطی، در اصل، مأخوذ از نگاشته‌های مفضل بن عمر است. لذا این دسته از گزارش‌ها اگرچه با سلسله‌ای اسنادی مشتمل بر نام دو واقفی مشهور (ابن سماعه و انماطی) به دست ما رسیده است، اما در صورت احراز اصالت آن، به دوران پیش از واقفه تعلق دارد.

تفاوت در یادکرد از ابن سماعه در دو گزارش ارائه شده از غیبت نعمانی در صفحه قبل نیز موافق همین تحلیل است. در تمامی گزارش‌های مأخوذ از الفتن و الملاحم فزاری چه در الکافی، چه در دیگر آثار، از ابن سماعه با تعبیر «الحسن بن محمد الصیرفی» یاد شده است،^۳ اما در گزارش برآمده از نگاشته انماطی (حدیث اول در صفحه قبل)، او را با عنوان «الحسن بن محمد بن سماعه» ملاحظه می‌کنیم؛ حال آن‌که هر دو حدیث با طریق یکسان از نعمانی تا فزاری گزارش شده و به یک اثر مکتوب واحد (الفتن و الملاحم فزاری) تعلق دارد.

این تفاوت در یادکرد، بی‌شک، اتفاقی نیست؛ زیرا در دیگر گزارش‌ها مانند آثار صدوق نیز آن‌جا که فزاری از ابن سماعه از انماطی گزارش کرده، با تعبیر «الحسن بن محمد بن سماعه» مواجه هستیم^۴ و دقیقاً آن‌جا که همین فزاری، از ابن سماعه، از دیگر مشایخ گزارش کرده، با تعبیر «الحسن بن محمد الصیرفی» روبه‌رو هستیم.^۵

این دوگانگی در تعبیر می‌تواند مشعر به آن باشد که فزاری هرگاه از کتاب الغیبة ابن سماعه

۱. فهرست النجاشی، ص ۹۹؛ فهرست الطوسی، ص ۸۵.

۲. همان.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۵ و ۳۷۰؛ الإمامة و التبصرة، ص ۱۲۶؛ الغیبة (نعمانی)، ص ۱۶۹ و ۱۷۵.

۴. کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۳ و ۳۲۴.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۵ و ۳۷۰؛ الإمامة و التبصرة، ص ۱۲۶؛ الغیبة (نعمانی)، ص ۱۶۹ و ۱۷۵.

گزارش می‌کرده، او را با عنوان الحسن بن محمد الصیرفی می‌خوانده و آنگاه که به واسطه ابن سماعه از نگاشته أنماطی گزارش می‌کرده، از وی با تعبیر الحسن بن محمد بن سماعه یاد می‌کرده است!

گزارش‌های صدوق از عیاشی از ابن سماعه نیز آن‌جا که به محتوای کتاب الغیبة مربوط است، با تعبیر الحسن بن محمد الصیرفی گزارش شده است.^۱ لذا به نظر می‌رسد کتاب الغیبة ابن سماعه بیش از هر عنوانی با نام «الحسن بن محمد الصیرفی» شناخته شده بوده است.

۲-۴. تمایز تاریخی و کلامی طرق یاد شده

اگر چه سه طیف مذکور از گزارش‌های مهدوی ابن سماعه راهی به محتوای غیبت‌نگاری او نمی‌جویند و نقش ابن سماعه در همه آن احادیث، گاه به احتمال و گاه با اطمینان «صرفاً انتقال» میراث حدیثی پیشینیان بوده، اما این طرق از منظر کلامی - تاریخی متمایزند.

احادیث ابن سماعه از میثمی، حتی اگر در کتاب الغیبة نبوده باشد، باز هم به یک اثر واقفی مهم تعلق دارد که پس از تأسیس وقف و توسط یک محدث نسل دومی نگاشته شده و از محتوای یک نگاشته اصیل واقفی خبر می‌دهد. در مقابل، فضای حاکم بر گزارش‌های أنماطی با تفاوتی مهم همراه است و با آن‌که به نگاشته یک محدث واقفی نسل دومی تعلق دارد، اما تماماً مأخوذ از کتب مفضل بن عمر جعفی است و به آثار مکتوب پیش از وقف تعلق دارد. در نتیجه این دو طریق از حیث تاریخی و کلامی به دو دوره متفاوت تعلق دارند: یکی به دوره پیش از تأسیس وقف، و دیگری به دوره پس از آن. همین تمایز مهم تاریخی فواید درخوری را در پی دارد و مقایسه روایات این دو طریق می‌تواند مواجهه واقفیان با مستندات غیبت و مهدویت را نشان دهد.

۳. معضل اجمال در تعیین مؤلف در بازسازی کتاب الغیبة ابن سماعه

تا این‌جا نشان داده شد که دست‌کم برخی از مهم‌ترین طرق منتهی به ابن سماعه - که با بسامد قابل‌اعتنایی در مهم‌ترین منابع حدیثی در مرتبط‌ترین ابواب مربوط به غیبت و مهدویت گزارش شده است - با معضل اجمال در تعیین مؤلف روبه‌رو است و نمی‌توان لزوماً آن گزارش‌ها را به رغم ارتباط وثیق‌شان با موضوع کتاب الغیبة و نیز به رغم شناخته شده بودن طریق‌شان به تک‌نگاری ابن سماعه با عنوان الغیبة نسبت داد.

در تعیین مؤلف اینک در پی آن هستیم که نشان دهیم در فرآیند بازسازی کتاب الغیبة نگاشته ابن سماعه با معضل دیگری با عنوان اجمال در تعیین مؤلف نیز روبه‌رو هستیم. به لطف گزارش‌گری مستقیم استرآبادی (م ۹۴۰ق) از ابن ماهیار (زنده در ۳۲۸ق)، بخش‌های قابل اعتنایی از تفسیر وی قابل بازیابی است. آن گونه که از گزارش‌های استرآبادی برمی‌آید، ابن ماهیار در تفسیر خود به واسطه حمید بن زیاد دست‌کم شش حدیث از ابن سماعه گزارش کرده است.^۱ این احادیث با توجه به تفاوت و تعدد مشایخ ابن سماعه، و نیز با مقایسه با آسانید کتاب الطلاق وی در الکافی، به واسطه مکتوبات حمید از نگاشته‌های ابن سماعه اخذ شده، و از همین جهت می‌توان نقش تألیفی ابن سماعه را در آن ثابت دانست، اما همچنان لزوماً از غیبت‌نگاری او اخذ نشده و دلیلی بر وجود این روایات در کتاب الغیبة ابن سماعه در دست نیست؛ زیرا با آن که برخی از این گزارش‌ها صریحاً به مهدویت و احوال حضرت قائم مربوط است، اما همه این احادیث، در موضوع امامت و ولایت اشتراک مضمون دارند، و از آن جایی که در فهرست بلند نگاشته‌های ابن سماعه دو اثر با عنوان «الامامة» و «الولاية» نیز به چشم می‌آید، هیچ دلیل یا مرجحی در دست نیست تا بتواند مصدر اصلی این احادیث را به طور دقیق مشخص کند و به ما نشان دهد که این گزارش‌ها در کدام اثر ابن سماعه ثبت شده است. آیا به کتاب الامامة تعلق دارد؟ یا به کتاب الولاية؟ یا کتاب الغیبة؟ هر چند با عنایت به محتوای این روایات، احتمال تعلق آن به کتاب الغیبة از دو عنوان دیگر بسیار کمتر است، به طوری که می‌توان آن را نادیده گرفت. اما با این حال، نمی‌توان به طور قطع در این باره اظهار نظر کرد.

به عبارت رساتر، اگرچه می‌توان پذیرفت که گزارش‌های استرآبادی از ابن سماعه به مکتوبات او تعلق دارد، اما قویاً محتمل است این گزارش‌ها همگی به کتاب الامامة یا کتاب الولاية مربوط باشند، همان گونه که احتمال دارد دست‌کم برخی از آن گزارش‌های که صبغه مهدوی دارد، احیاناً در کتاب الغیبة هم بوده باشند.

به هر حال، گزارش‌های ابن ماهیار از ابن سماعه، چه مأخوذ از کتاب الغیبة باشند و چه مأخوذ از سایر آثار ابن سماعه، دست‌کم این فایده را دارد که بخش‌هایی از نگاشته‌های او را (بدون مشخص بودن عنوان دقیق کتاب) انعکاس می‌دهد. چنین ابهام مستقری به روشنی

۱. البته افزون بر این شش حدیث، استرآبادی، یک حدیث دیگر از ابن سماعه، از انماطی، از مفضل بن عمر دارد که بنا بر توضیح پیشینی ریشه در آثار مفضل دارد.

از معضل اجمال در تعیین مؤلف پرده برمی دارد و نقش آن را در ناکام نهادن فرایند بازسازی یک اثر حدیثی متعین نشان می دهد. اینک روایات استرآبادی که به واسطه ابن ماهیار از حمید از نگاشته های ابن سماعه اخذ شده، ارائه می شود تا معضل مذکور بیش از پیش تثبیت شود.

روایت نخست:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْخَطَّاطِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: قَوْلُ اللَّهِ ﷻ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَإِنَّهُ لَفِي زُبْرِ الْأَوَّلِينَ﴾؟^۱ قَالَ: وَلَايَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.^۲

روایت دوم:

مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ محبوبٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَخْوَلِ، عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷻ فِي قَوْلِهِ ﷻ ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾^۳، يَعْنِي بِمَوْتِهَا كَفَرَ أَهْلُهَا وَالْكَافِرُ مَيِّتٌ، فَيُحْيِيهَا اللَّهُ بِالْقَائِمِ فَيَعْدِلُ فِيهَا فَيُحْيِي الْأَرْضَ وَيُحْيِي أَهْلَهَا بَعْدَ مَوْتِهِمْ.^۴

روایت سوم:

وَهُوَ مَا رَوَاهُ أَيْضاً مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷻ قَالَ: إِنَّ الْقَائِمَ ﷻ إِذَا خَرَجَ دَخَلَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَيَسْتَقْبِلُ الْكَعْبَةَ وَيَجْعَلُ ظَهْرَهُ إِلَى الْمَقَامِ ثُمَّ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَقُومُ فَيَقُولُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِآدَمَ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ^۵ يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِإِسْمَاعِيلَ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِمُحَمَّدٍ ﷺ، ثُمَّ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَيَدْعُو وَيَتَضَرَّعُ حَتَّى يَقَعَ عَلَى وَجْهِهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ ﷻ ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ

۱. سوره شعراء، آیه ۱۹۳-۱۹۶.

۲. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۶۳۹.

۳. سوره حدید، آیه ۱۷.

۴. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۶۳۸.

۵. آل عمران، آیه ۶۸.

قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ^{٢١}.

روایت چهارم:

وَبِإِسْنَادٍ [السابق]، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ ﷻ «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ»، قَالَ: هَذِهِ نَزَلَتْ فِي الْقَائِمِ إِذَا خَرَجَ تَعَمَّمٌ وَصَلَّى عِنْدَ الْمَقَامِ وَتَصَرَّعَ إِلَى رَبِّهِ فَلَا تُرَدُّ لَهُ رَأْيَةٌ أَبَدًا.^٣

روایت پنجم:

وَقَالَ [محمد بن العباس] أَيْضًا حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ، عَنْ زَكْرِيَّا الْمُؤْمِنِ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ، عَنْ سُورَةَ بْنِ كُلَيْبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: مَا مَعْنَى قَوْلِهِ ﷻ: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» الْآيَةَ؟ قَالَ: «الظَّالِمُ لِنَفْسِهِ»^٥ الَّذِي لَا يَعْرِفُ الْإِمَامَ. قُلْتُ: فَمَنْ «الْمُقْتَصِدُ»؟ قَالَ: الَّذِي يَعْرِفُ الْإِمَامَ. قُلْتُ: فَمَنْ «السَّابِقُ بِالْخَيْرَاتِ»؟^٧ قَالَ: الْإِمَامُ. قُلْتُ: فَمَا لِشَيْعَتِكُمْ؟ قَالَ: تُكْفِرُ ذُنُوبَهُمْ وَتُقْضَى لَهُمْ دُيُونُهُمْ، وَنَحْنُ بَابُ حِطِّهِمْ وَبِنَا يَغْفِرُ لَهُمْ.^٨

روایت ششم:

وَقَالَ أَيْضًا حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: تَلَاهِيهِ الْآيَةُ «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ»^٩، ثُمَّ قَالَ: أَتَدْرِي مَا رَأَوْا؟ رَأَوْا: وَاللَّهِ عَلَيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ قُرْبُهُ مِنْهُ، وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ أَيْ تَتَسَمَّوْنَ بِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. يَا فَضِيلُ، لَمْ يَتَسَمَّ بِهَا أَحَدٌ غَيْرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مُفْتَرٍ كَذَّابٌ إِلَى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا.^{١٠}

١. سوره نمل، آیه ٦٢.

٢. تأویل الآيات الظاهرة، ص ٣٩٩.

٣. همان، ص ٣٩٩.

٤. سوره فاطر، آیه ٣٢.

٥. همان.

٦. همان.

٧. همان.

٨. تأویل الآيات الظاهرة، ص ٤٧١.

٩. سوره ملک، آیه ٢٧.

١٠. تأویل الآيات الظاهرة، ص ٦٨١.

روایت هفتم:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ عليه السلام حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ حُجْرِ بْنِ زَائِدَةَ، عَنْ حُمْزَانَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»^۱ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَقَالَ: كَانَ قَوْمٌ صَالِحُونَ وَهُمْ مُهَاجِرُونَ مِنْ قَوْمٍ سُوءٍ خَوْفًا أَنْ يُفْسِدُوهُمْ فَيَدْفَعُ اللَّهُ أَيْدِيَهُمْ عَنِ الصَّالِحِينَ وَلَمْ يَأْخُزْ أُولَئِكَ بِمَا يَدْفَعُ بِهِمْ وَفِينَا مِثْلُهُمْ.^۲

روایت هشتم:

وَيُؤَيِّدُهُ مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ خَالِدِ بْنِ مَيْثَمٍ، عَنْ مَنصُورٍ، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ، وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَى النَّاسِ: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۳، يَعْنِي وَاللَّهُ عَلِيمًا وَالْأَوْصِيَاءَ.^۴

روایت نهم:

وَرَوَى حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنِ ابْنِ رَبَاطٍ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^۵، قَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، إِنَّ عِنْدَنَا الصُّحُفَ الَّتِي قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: «صُحُفٌ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى»^۶. قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، وَإِنَّ الصُّحُفَ هِيَ الْأَلْوَاخُ؟ قَالَ: نَعَمْ.^۷

روایت اخیر، با همین متن، در بصائر الدرجات و الکافی، از همین طریق (یعنی از ابن مسکان از ابی بصیر از امام باقر) و مستقل از ابن سماعة گزارش شده است.^۸

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۱.

۲. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۳۳۶.

۳. سوره ملک، آیه ۲۲.

۴. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۶۷۹.

۵. سوره حشر، آیه ۷.

۶. سوره اعلی، آیه ۱۹.

۷. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۷۶۰.

۸. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۳۷؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۲۵.

۴. جمع‌بندی

با عنایت به آن‌که پرسامدترین گزارش‌های مهدوی ابن‌سماعه در مهم‌ترین غیبت‌نگاری‌های متقدم، با طرق فهرستین از آثار کتبی وی موافقت دارد، فرضیه بازسازی و تنقیب به کتاب الغیبة مفقود او، موفقیت‌آمیز پنداشته می‌شد، اما اجمال در تعیین مؤلف، سه گروه از پرسامدترین طرق گزارش‌های مهدوی او را با ابهام مواجه ساخت.

پرسامدترین طریق احادیث مهدوی منتهی به ابن‌سماعه در تمام میراث حدیثی - که همگی با یک سلسله سند واحد در الغیبة ثبت شده‌اند - برآمده از کتاب شیخ مباشر، احمد بن الحسن المیثمی است و هیچ دلیلی بر ترجیح نقش تألیفی او بر نقش صرفاً انتقالی وی در دست نیست. طریق پرتکرار دیگر نعمانی به ابن‌سماعه نیز به آثار کتبی برادر بزرگ‌تر وی، جعفر بن محمد، و شیخ مباشر او ابراهیم بن عبدالحمید بازمی‌گردد؛ و نقش تألیفی ابن‌سماعه در این گروه از مرویات، نه تنها محرز نیست، بلکه به دلیل وجود واسطه میان وی و حمید، نقش صرفاً انتقالی او مسلم است.

همچنین طریق نسبتاً پرتکرار دیگر به او - که در آثار صدوق گزارش شده و نعمانی نیز در یک موضع سندی مشابه به آن دارد - به کتاب احمد بن الحارث الأنماطی، دیگر شیخ حدیثی مباشر، تعلق دارد و نقش ابن‌سماعه در این احادیث نیز به احتمال قوی، انتقال میراث أنماطی بوده است.

اگرچه سه طیف مذکور از گزارش‌های ابن‌سماعه لزوماً راهی به غیبت‌نگاری او نمی‌جویند، اما این امر به معنای عدم تنقیب به محتوای کتاب الغیبة ابن‌سماعه نیست؛ زیرا دیگر احادیث مهدوی او، مانند گزارش‌های کلینی و ابن‌بابویه، و نیز سایر گزارش‌های نعمانی و صدوق از کتاب الفتن و الملاحم فزاری از ابن‌سماعه، برخاسته از متن کتاب الغیبة است.

همچنین گزارش‌های صدوق از عیاشی از ابن‌سماعه نیز از متن این کتاب خبر می‌دهد. افزون بر معضل اجمال در تعیین مؤلف، اجمال در تعیین مؤلف نیز گریبان‌گیر فرضیه مذکور است. آن‌گونه که توضیح داده شد، گزارش‌های ابن‌ماهیاری از ابن‌سماعه، اگرچه به نگاشته‌های او تعلق دارد، اما به آثار دیگری با عنوان الامامة یا الولاية مربوط است و احتمالاً راهی به کتاب الغیبة نمی‌جویند.

با این همه، تلاش در جهت بازسازی کتاب الغیبة ابن‌سماعه چندان هم کم‌ثمر نیست و فواید فرعی قابل‌اعتنایی بر آن مترتب است؛ زیرا احادیث مورد مطالعه یا مأخوذ از سایر

نگاشته‌های ابن سماعه است - مانند احادیث ابن ماهیار - یا بازتاب بخش‌هایی از نوادر میثمی و مکتوبات جعفر بن محمد، دو عالم واقفی مذهب متعصب نسل دوم، است؛ و یا پاره‌ای از مرویات مفضل بن عمر را منعکس می‌سازد که توسط أنماطی گردآوری شده و به دوران پیشاواقفه تعلق دارند.

در نتیجه، می‌توان با مقایسه محتوای این روایات در باب غیبت، نقش واقفیان را در شکل‌گیری آموزه مهدویت و غیبت به گونه‌ای دقیق ترکاوید.

کتاب‌نامه

قرآن

- إختیار الرّجال الکشیّ، محمد بن حسن طوسی، مشهد، دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
- الإستبصار فیما اختلف الأخبار، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن خراسان، تهران، الإسلامية، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
- الأمالی، محمد بن علی صدوق، تهران، کتابچی، چ ۶، ۱۳۷۶ش.
- الامامة و التبصرة من الحيرة، محمد بن علی صدوق، قم، مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۴ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، قم، مکتبة المرعشی النجفی، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
- تاریخ نگارش‌های عربی، فؤاد سزگین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۰ش.
- تأویل الآیات الظاهره، علی الاسترآبادی، تحقیق: حسین استاد ولی، قم، النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
- جامع الرواة و اراحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد، محمد بن علی اردبیلی غروی حائری، بیروت، دارالأضواء، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
- الخصال، محمد بن علی صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: قم، الجامعة المدرّسین، چ ۱، ۱۳۶۲ش.
- الرّجال، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، النشر الاسلامی، چ ۳، ۱۳۷۳ش.
- علل الشّرائع، محمد بن علی صدوق، قم، مکتبة الدّاوری، چ ۱، ۱۳۸۵ق.
- عیون أخبار الرضا، محمد بن علی صدوق، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشرجهان، چ ۱، ۱۳۷۸ق.

- الغیبة للحجة، محمد بن حسن طوسی، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
- الغیبة، محمد بن ابراهیم النعمانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، چ ۱، ۱۳۹۷ق.
- غیبت نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم، نسخه مخطوط، کتابخانه آیه الله مرعشی، شماره ۱۳۸۹۱.
- غیبت نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم، نسخه مخطوط، کتابخانه آستان قدس، شماره ۳۶۱۷.
- غیبت نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم، نسخه مخطوط، کتابخانه آستان قدس، به شماره ۱۷۵۴.
- غیبت نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم، نسخه مخطوط، کتابخانه ملک طهران، شماره ۳۶۱۷.
- فهرست اسامی مصنفی الشيعة، أحمد بن علی التجاشی، قم، الجامعة المدرسين، ۱۳۶۵ش.
- فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسی، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، الإسلامية، چ ۲، ۱۳۹۵ق.
- معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم خوئی، قم، مکتب الخوئی، چ ۵، ۱۴۱۳ق.
- «الگوی بازسازی کتب مفقود حدیثی؛ مراحل و ملاحظات»، محمد علی موحدی، دوفصلنامه حدیث اهل بیت (علیهم السلام)، ش ۲، زمستان ۱۴۰۳ش.
- «بازسازی کهن ترین غیبت نگاری واقفه و تحلیل کلامی روایات آن»، محمد علی موحدی، ویژه نامه دهمین همایش ملی حدیث پژوهش، دانشگاه قرآن و حدیث، بهار ۱۴۰۲ش.
- «باورهای امامتی و مهدویت زیدییه متقدم با تکیه بر بازسازی اخبار المهدی» محمد علی موحدی، محمد حسین حشمت پور، محمد کاظم، رحمان ستایش، فصلنامه امامت پژوهی، ش ۲۷، فروردین ۱۳۹۹ش.
- «شخصیت رجالی فزاری»، محمد علی موحدی، محمد حسین حشمت پور، فصلنامه علوم حدیث، ش ۹۶، تابستان ۱۳۹۹ش.

تصحیح انتقادی و اصلاح خوانش بخش‌هایی از مناجات شعبانیه با محوریت نقل مفاتیح الجنان

محمد دهقانی فیروزآبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹

چکیده

مناجات شعبانیه از مهم‌ترین ادعیه شیعه است که محدث قمی در مفاتیح الجنان آن را تا حد امکان تصحیح و گزارش کرده است. اما گزارش وی از برخی خطاها در متن و ضبط حرکات برخی از کلمات مصون نمانده و نیازمند تصحیح مجدد و اصلاح خوانش کلمات است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و برپایه منابع کتابخانه‌ای، چند نمونه از این بخش‌ها را که شواهد اطمینان بخشی برای اصلاح آن‌ها وجود دارد، شناسایی کرده است. این مقاله با کاربرست فنون تصحیح انتقادی، از جمله بررسی و اعتبارسنجی مصادر کهن، مقایسه با ادعیه مشابه و توجه به قرائن ادبی و تاریخی مختلف، در چارچوب ضوابط تصحیح قیاسی، موفق به اصلاح ده مورد از این تصحیفات و خطاهای خوانشی شده است. با اصلاح این موارد، راهبرد روشنی برای بازنگری ترجمه‌های موجود این بخش‌ها، بخش‌های دیگر این مناجات و سایر ادعیه ترسیم شده و می‌تواند در پژوهش‌های آتی مورد استفاده قرار گیرد. کلیدواژه‌ها: مناجات شعبانیه، مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی، ضبط متون، تصحیح قیاسی، تصحیح انتقادی متون، علوم حدیث، ادعیه.

مقدمه

مناجات شعبانیه از ارزشمندترین تراث ادعیه شیعه به شمار می‌رود که والاترین مضامین عرفانی و زیباترین عاشقانه‌های انسان کامل با معبود را در ضمن خود جای داده است. اهل دیانت، معمولاً این مناجات را براساس نقل محدث جلیل‌القدر، شیخ عباس قمی

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم (sina.dehqani.f@gmail.com).

(م ۱۳۵۹ق) در مفاتیح الجنان می‌خوانند؛ چه این‌که این اثر گران قدر از زمان تألیف تا کنون در بین عموم شیعیان به عنوان مرجع ادعیه، اعمال و زیارات مورد استفاده قرار گرفته و مؤمنان آن را قرین قرآن کریم قرار داده‌اند. این کتاب به دلیل مزایای فراوان، تمامی آثار هم‌رده خود را کم‌رنگ نموده است؛ تا آن‌جا که حتی ناشران برای چاپ بخشی از این ادعیه یا زیارات، به جای مراجعه و تصحیح از منابع اصلی به نقل مفاتیح الجنان اکتفا کرده و در نتیجه، نقل ایشان با همه محاسن و معایب تلقی به قبول گردیده است.

از سوی دیگر، ضرورت تصحیح انتقادی متون در همه متون کهن، و به طور ویژه در ادعیه، چنین پدیده‌ای را بر نمی‌تابد. آثار تکوینی الفاظ دعا، اهتمام معصومین علیهم‌السلام به الفاظ ادعیه،^۱ سیره محدثان امامیه مبنی بر دقت در تصحیح احادیث^۲ و ضرورت‌هایی از این قبیل، ایجاب می‌کند تا به تصحیح ادعیه اهتمام خاصی گماشته شود. متأسفانه وقوع خطاها و تصحیفات نه چندان اندک در متن مناجات شعبانیه، باعث شده این مناجات بخشی از مضامین معرفتی، شیوایی ادبی و پیوستگی متنی خود را از دست بدهد.

ضرورت تصحیح ادعیه در سالیان اخیر مورد توجه قرار گرفته و عده‌ای از پژوهش‌گران را به این عرصه سوق داده است. در این میان، می‌توان از رساله «المناجاة الإلهیات» به تصحیح و تحقیق سعیدرضا علی عسکری (میراث حدیث شیعه، دفتر دوم، ۱۳۷۸، ص ۵۳-۸۸)، مقاله «نقد و بررسی تحلیلی - متنی فرازی از دعای کمیل» اثر پرویز رستگار (علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۴۲، ص ۸۱-۸۹)، مقاله «نگاهی به یکی از تعقیبات نماز عصر و تصحیح فرازی اشتباه از آن» به قلم محمد مهدی فرهی و محسن توکلی (حسنا، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۱۵، ص ۱۰۳-۱۱۳) و فصل ششم از کتاب فضیلت و آداب دعا، با بررسی نسخه‌بدل‌ه‌انوشته جعفر اسلامی فر (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۰) یاد کرد.

همچنین در خصوص مناجات شعبانیه آثار ارزشمندی در قالب شرح، ترجمه و مانند آن دو به رشته تحریر درآمده است؛ همچون کتاب شکوه نجوابه قلم آیة‌الله محمد تقی مصباح یزدی (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم، ۱۳۹۲)، کتاب بر سفره توحید؛ سیری در مناجات شعبانیه از محمد حسن وکیلی (مشهد، مؤسسه خدمات مشاوره‌ای و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۳). اما متأسفانه در این میان اثری که به تصحیح روشمند

۱. برای نمونه رک: الکافی، ج ۴، ص ۴۳۲؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. برای نمونه رک: مهج الدعوات، ص ۱۰۲؛ مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۴۳۲.

مناجات شعبانیه، ولو در ضمن یک مجموعه پرداخته باشد، در دست نیست.

آری؛ این مناجات در نهج السعادة با چند مورد از منابع مفاتیح الجنان مقابله شده است،^۱ اما اثر نام برده بدون کاربست روش علمی تصحیح انتقادی، به دو یا سه نسخه اکتفا کرده و بیشینه خطاهای ادبی را به همان صورت باقی گذاشته است. همچنین اسلامی فردر کتاب یاد شده بیشتر به بررسی بخش‌هایی از زیارات و ادعیه غیر از مناجات شعبانیه پرداخته و جز یک بخش اشاره‌ای بدان مناجات نکرده است. این کتاب با ادبیات ترویجی نگاشته شده و بررسی علمی نسخه شناختی و رویکرد تصحیح انتقادی در آن به چشم نمی‌خورد. حتی غالب مترجمان و شارحان نام برده نیز به نحوی از مشکلات متنی آن مناجات غفلت یا تغافل ورزیده‌اند.

در این مسیر مقاله حاضر بر آن است تا بخش‌هایی از مناجات شعبانیه را به روش مناسب این مناجات (تصحیح قیاسی) تصحیح نماید و خوانش‌هایی را که نادرست به نظر رسیده است، اصلاح کند. البته به اقتضای محدودیت حجم مقاله و طبیعت روش تصحیح قیاسی، این مهم تنها درباره بخش‌هایی میسر شده که به برکت شواهد بیشتر و متقن‌تر، اظهار نظر قطعی درباره نادرستی آن‌ها امکان داشته است، با این‌که همچنان اختلافات نسخ در دیگر بخش‌های این مناجات وجود دارد و پژوهش‌های دیگری می‌طلبد.

برای تحقق این هدف، به سؤالاتی از این قبیل پاسخ داده شده است که تصحیح انتقادی چیست؟ چه منابعی برای تصحیح انتقادی مناجات شعبانیه وجود دارد و اعتبار هر کدام به چه میزان است؟ براساس درجه اعتبار این منابع، روش تصحیح مناسب برای مناجات شعبانیه کدام است؟ کدام بخش‌ها از مناجات شعبانیه با مشکل متنی مواجه هستند و بر مبنای روش تصحیح انتخاب شده، چه وجه صحیحی می‌توان پیشنهاد داد؟ خوانش و ضبط حرکات کدام بخش‌ها نادرست است و وجه درست آن چیست؟

این نوشتار، پس از بررسی مفاهیم و کلیات (تصحیح انتقادی، اصلاح خوانش متون، تصحیح و اصلاح خوانش در خصوص ادعیه، رویکرد مفاتیح الجنان در نقل ادعیه و جایگاه مناجات شعبانیه)، به معرفی و اعتبارسنجی مصادر مناجات شعبانیه خواهد پرداخت. در ادامه با استفاده از داده‌های به دست آمده، روش مطلوب تصحیح این مناجات را تشریح می‌کند و در بخش بعدی به تصحیح شش بخش و اصلاح خوانش در چهار بخش دیگر می‌پردازد.

۱. نهج السعادة، ج ۴، ص ۱۳۹-۱۴۷.

۱. مفاهیم و کلیات

۱-۱. تصحیح انتقادی و اقسام آن

تصحیح انتقادی (textual criticism) عبارت است از به حاصل آوردن نسخه‌ای از اثری که براساس مقابله کردن نسخه‌های خطی معتبر و موثق آن اثر فراهم آمده باشد؛ به طوری که نسخه مذکور حتی الامکان مشابه نخستین نسخه‌ای باشد که مؤلف عرضه داشته است.^۱

۲-۱. اصلاح خوانش متون

رسم الخط‌های کهن عربی - که اصحاب ائمه علیهم‌السلام در کتابت روایات به کار می‌گرفته‌اند - خطوطی بدون نقطه و اعراب بوده‌اند که علاوه بر تصحیفات و تحریفات، موجب می‌شد بسیاری از واژگان به دو یا چند وجه قابل خواندن باشند؛^۲ خوانش‌های مختلفی که گاه به کلی نادرست و مشتمل بر خطای ادبی، گاه فاقد فصاحت، گاه فصیح و گاه در بالاترین مراتب فصاحت قرار می‌گیرند.

بدیهی است که درستی یا نادرستی و فصاحت یا رکاکت خوانش‌ها هرگز توسط عموم مردم، به ویژه فارسی‌زبانان، قابل تشخیص نیست؛ بلکه تشخیص این امور، آشنایی با علوم مختلف ادبی و ممارست بر متون فصیح را می‌طلبد. از این رو، از سال‌ها پیش متون قرآن و ادعیه که مورد استفاده روزمره عموم متدینین قرار دارند، به طور کامل نقطه‌گذاری و حتی حرکت‌گذاری می‌شوند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد مفاتیح الجنان نیز در همان طبع‌های حجری اولیه خود از این نکته مستثنا نبوده است. اما متأسفانه در اعراب‌گذاری این چاپ اشتباه‌های قابل توجهی به چشم می‌خورد که در بخش پایانی این نوشتار، چهار نمونه از این اشتباهات در مناجات شعبانیه ذکر خواهد شد.

تأسف‌بارتر آن که ناشران جدید، و حتی کسانی که داعیه ویرایش و اصلاح مجدد آن را داشته‌اند، به اعراب‌گذاری و ویرایش دوباره حرکات موجود در طبع‌های قدیمی نپرداخته، صحیح و سقیم را عیناً تجدید چاپ کرده‌اند.^۳

۱. نقد و تصحیح متون، ص ۲۶۵.

۲. دیوان المبتدأ و الخبر، ج ۱، ص ۵۲۶-۵۲۹.

۳. برای نمونه رک: مفاتیح نوین، ص ۶۷۲-۶۷۷.

۳-۱. مفاتیح الجنان و رویکرد آن در نقل ادعیه

چنان‌که در مقدمه اشاره رفت، محدث قمی با تأسی به سایر محدثان، در کتاب خود عنایت و اهتمام ویژه‌ای به صحت و اتقان در نقل ادعیه و زیارات داشته است. ایشان انگیزه اصلی از تألیف این اثر را چنین بیان کرده است:

این احقر، با این‌که می‌دانستم مذاق مردم این زمان و عدم اهتمام ایشان را در امثال این امور، برای اتمام حجت، سعی و کوشش بسیار کردم که دعاها و زیارات منقوله در این کتاب، حتی الامکان از نسخه‌های اصل نقل شود و بر نسخ متعدده عرضه شود، و به قدری که از عهده برآیم، تصحیح آن نمایم تا عامل به آن از روی اطمینان عمل نماید؛ ^۱ إن شاء الله.

از جمله مواردی که اهتمام و التزام ایشان را به مقابله و تصحیح متنی نشان می‌دهد، ذکر تعداد زیادی از نسخه بدل‌هاست که به قلم خودشان در اصل کتاب با علامت «خ ل» مرقوم داشته‌اند، به طوری که معمولاً در همه صفحات چندین نسخه بدل وجود دارد و این موارد در مناجات شعبانیه، ضمن همین نوشته در کنار سایر نسخ تذکر داده خواهد شد.

همچنین در مواردی، ایشان علاوه بر مقابله، علت ترجیح یک وجه را بیان کرده‌اند که از مهارت بالای ایشان در فن تصحیح پرده برمی‌دارد. برای نمونه، محدث قمی در دعای ندبه، ضمن تعلیقه‌ای بر عبارت «متی ننتقع من عذب مائک» بیان می‌دارد که در همه نسخه‌ها واژه «ننتقع» را با فاء (ننتفع) ثبت کرده‌اند، اما ایشان به قرینه واژه «الصدی» (= تشنگی) در پایان جمله، «ننتقع» (= سیراب شدن) را ترجیح می‌دهند و در تأیید مطلب خود به این نکته استشهاد می‌کنند که انتفاع باید با «باء» متعدی شود، در حالی که در این جمله «من» وارد شده است که تنها می‌تواند به انتفاع تعلق بگیرد.^۲

البته به دلایلی از جمله محدودیت دسترسی ایشان به برخی منابع، عدم امکان مشابَهت‌یابی متنی و نبودن ضوابط امروزی تصحیح انتقادی، حاصل جهد و تلاش ایشان عاری از عیب و نقص نبوده است که مقاله حاضر سعی در برطرف کردن آن دارد، اما پرواضح است که این کاستی‌ها ذره‌ای از ارج این شخصیت گران‌قدر نمی‌کاهد.

۱. مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۴۳۴.

۲. مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۵۳۷.

۴-۱. جایگاه مناجات شعبانیه

از افتخارات شیعه، ادعیه‌ای است که از ائمه خود به میراث برده‌اند؛ میراثی که توشه راه سعادت دنیوی و اخروی اهل مناجات را تأمین می‌کند. اما چنان‌که بسیاری از عرفا گفته‌اند، مناجات شعبانیه از لحاظ علو مضامین معرفتی و جامعیت محتوای معنوی بین سایر ادعیه در صدر قرار می‌گیرد. امام راحل علیه السلام بارها و بارها به عظمت این مناجات اشاره کرده و بخش‌های مختلفی از آن را به مناسبت‌های مختلف شرح داده‌اند.^۱ علامه طباطبائی رحمته الله مناجات شعبانیه را «دربردارنده مقدمه و ذی المقدمه؛ سلوک و شهود» می‌داند.^۲ همچنین عارف دل‌سوخته، میرزا جواد ملکی تبریزی رحمته الله آن را مناجاتی دانسته‌اند که اهل مناجات به آن عشق می‌ورزند و به خاطر قرائت این مناجات انتظار رسیدن ماه شعبان را می‌کشند.^۳

۲. مصادر نقل مناجات شعبانیه

تمامی مصادر آتی که این مناجات را نقل کرده‌اند، آن را به شخصی به نام «ابن خالویه» نسبت داده‌اند و او تنها کسی است که از سلسله راویان این روایت شناخته شده است. بر اساس بررسی‌های رجالیان، مسلم است که این شخصیت همان علی بن محمد بن یوسف بن خالویه بوده و این مناجات را در کتابی به نام عمل شعبان روایت کرده است.^۴ شاید از تعبیر نجاشی استفاده شود که این کتاب از کتب معتبرین امامیه بوده و این نکته در اعتبار سنجی این روایت بسیار قابل توجه خواهد بود.^۵ کتاب عمل شعبان امروزه در دسترس ما نیست و ما به ناچار، از طریق منابع ثانوی سعی در تصحیح مناجات شعبانیه و ارائه نزدیک‌ترین متن به روایت او داریم.

۱-۲. الإقبال بالأعمال الحسنة فی ما یعمل مرّة فی السنة (اقبال الاعمال)

هرچند محدث قمی در مفاتیح الجنان سندی به ابن خالویه ذکر نکرده است، اما برحسب رویه ایشان در نقل ادعیه، به نظر می‌رسد منبع ایشان یا کتاب اقبال نوشته سید ابن طاووس باشد و یا بحار الأنوار علامه مجلسی. بر فرض نقل این دعا از کتاب اقبال، در این کتاب

۱. صحیفه امام، ج ۱۳، ص ۳۱ و ج ۱۹، ص ۲۵۳ و ج ۲۱، ص ۲ و ...

۲. رسالة الولاية، ص ۲۷۲.

۳. المراقبات، ص ۱۸۶-۱۸۸.

۴. قاموس الرجال، ج ۳، ص ۴۴۷؛ ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۳.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۶۸.

سندی تا ابن خالویه ذکر نشده و به صورت مرسل از ابن خالویه نقل شده است. حتی از تعبیر سید معلوم می‌شود که او کتاب ابن خالویه را در دست نداشته و به واسطه کتاب دیگری از وی نقل کرده است؛ چه این‌که این دعا را «مرؤی عن ابن خالویه» خوانده است.^۱

قدیمی‌ترین دست‌نوشته موجود از این کتاب در ایران به قرن دهم بازمی‌گردد که با توجه به فاصله نسبتاً طولانی تا عصر سید ابن طاووس (م ۶۶۴ق)، نمی‌تواند نقش مؤثری در تصحیح حاضر داشته باشد؛^۲ علاوه بر این‌که نسخه چاپی این کتاب مشتمل بر نسخه بدل‌هایی نیز هست و ما را از بررسی نسخه خطی بی‌نیاز می‌سازد.

۲-۲. بحار الأنوار و نسخه عتیق غروی

علامه مجلسی در بحار الأنوار مناجات شعبانیه را مستقیماً از کتابی به عنوان الکتاب العتیق الغروی نقل می‌کند.^۳ این مناجات در کتاب عتیق غروی با تعبیر «روایه ابن خالویه» آمده و روشن نیست که صاحب کتاب عتیق غروی این مناجات را با واسطه از ابن خالویه نقل می‌کند یا بدون واسطه؟ علامه مجلسی در مقدمه کتاب خود، کتاب عتیق غروی را نسخه‌ای معرفی می‌کند که در سال ۵۷۶ق، نوشته شده است. سپس از گفته‌های کفعمی استظهار می‌کند که این نسخه همان مجموع الدعوات نوشته محمد بن هارون تلّعکبری باشد.^۴

شایسته بود برای اطلاع از نسخه بدل‌های نقل شده در بحار الأنوار، نسخه خطی این مجلد که به خط علامه مجلسی در کتابخانه ملک تهران به شماره ۱۰۰۳ نگهداری می‌شود، مورد بررسی قرار بگیرد، لکن دسترسی به این نسخه تا کنون برنگارنده میسر نشده است.^۵

۳-۲. نسخه کتابخانه جعفریه قائن

نگارنده نتوانست نسخه‌ای از مجموع الدعوات نوشته تلّعکبری دست پیدا کند، اما در فهرستگان نسخ خطی ایران نسخه‌ای تحت عنوان مجمع الدعوات به تلّعکبری نسبت داده شده است. این نسخه در کتابخانه مدرسه جعفریه قائن به شماره ۸۸ نگهداری شده و تاریخ

۱. الإقبال، ج ۳، ص ۲۹۵.

۲. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران فهرستگان نسخه‌های خطی ایران، ج ۴، ص ۶۰۴.

۳. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۶-۹۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۳.

۵. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران، ج ۵، ص ۶۰۳.

کتابت آن قرن یازدهم گزارش شده است.^۱

با تفحص در این نسخه برنگارنده معلوم شد که مناجات شعبانیه در ضمن آن وجود ندارد. لذا به احتمال زیاد، این کتاب با نسخه مورد استفاده علامه مجلسی مغایرت دارد. این مغایرت یا از اشتباه علامه مجلسی ناشی می‌شود یا از اشتباه فهرست نگار. هرچند احتمال افتادگی آن نسخه و احتمال اشتباه راقم این سطور نیز نباید نادیده انگاشته شود. باری، این نسخه در قرن یازدهم کتابت شده و نظریه فاصله بالای آن از عصر تلعه‌گیری (م ۳۸۵ق)، چندان نمی‌تواند در تصحیح مورد اعتماد قرار بگیرد، هرچند به لحاظ استقلال نسخه حائز اهمیت است.

۲-۴. زاد المعاد

علامه مجلسی در این کتاب مناجات شعبانیه را به نقل از اقبال الاعمال سید ابن طاووس ذکر کرده و این کتاب می‌تواند به عنوان نسخه‌ای از اقبال مورد اعتنا قرار گیرد.^۲

۲-۵. الصحيفة العلویة

شیخ عبد الله سماهیجی (۱۰۸۶-۱۳۵ق) از علمای اخباری است که در کتاب خود، الصحيفة العلویة این مناجات را نقل کرده است.^۳ با توجه به دامنہ اندک نقل وی با منابع فوق‌الذکر، به نظر نمی‌رسد او به منبع ویژه دیگری دسترسی داشته باشد، اما به عنوان نسخه‌ای از آن‌ها می‌تواند به تصحیح حاضر کمک کند. البته نگارنده به جهت عدم اعتماد به نسخه مطبوع این کتاب و عدم ذکر نسخه بدل‌ها در آن، در کنار نسخه مطبوع از نسخه خطی معتبری از این اثر استفاده کرده است. این نسخه به شماره ۱۲۴۴۴ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی فهرست شده و مزین به دست خط مصنف آن است.

۲-۶. مفاتیح الجنان

بررسی نسخه بدل‌های مفاتیح الجنان نشان می‌دهد محدث قمی این مناجات را با عنایت به اقبال الاعمال سید ابن طاووس و نقل علامه مجلسی در کتاب خود ذکر کرده است. دقیق‌ترین تصحیح مفاتیح الجنان توسط انتشارات به نشر به چاپ رسیده است. بنیاد

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران، ج ۲۸، ص ۲۵۰.

۲. زاد المعاد، ص ۴۷.

۳. الصحيفة العلویة، ص ۱۸۶.

پژوهش‌های آستان قدس رضوی «این کتاب شریف را برپایه نسخه تصحیح شده مؤلف و نسخه مقابله شده آیه الله العظمی میلانی و با استعانت از مصادر اصلی تحقیق و تصحیح کرده» و به چاپ رسانیده است.^۱

از دیگر تصحیح‌های دقیق این کتاب، چاپ سنگی اسلامیه است که آن را «از روی نسخه‌ای که به قلم خود مؤلف تصحیح شده بود، مقابله و غلط‌گیری کرده‌اند».^۲ نگارنده در خلال این تصحیح دریافت که این چاپ حتی در نسخه بدل‌ها هیچ اختلافی با تصحیح جدید نداشته و این خود موجب اطمینان به انتساب ضبط‌ها و نسخه بدل‌های مفاتیح الجنان به محدث قمی می‌گردد.

۷-۲. مناجات الهیات امیرالمؤمنین (علیه السلام)

این مناجات از مناجات‌های مشهوری است که از آن امام همام نقل شده و بسیاری از بخش‌های آن با مناجات شعبانیه شباهت و گاه حتی عینیت دارد. البته چنین نیست که بتوان مناجات الهیات را نسخه‌ای دیگر از مناجات شعبانیه و از مرویات ابن خالویه دانست، اما به هر حال این هر دو مناجات از یک چشمه جوشیده‌اند و این می‌تواند در تصحیح راهگشا باشد. این شباهت بالا حتی ممکن است این گمان را در انسان ایجاد کند که بخش‌های مناجات شعبانیه و مناجات الهیات هر کدام جملات مستقلی بوده‌اند که امیر المؤمنین (علیه السلام) گاهی به ترتیب موجود در مناجات شعبانیه و گاه دیگر به ترتیب مناجات الهیات آن‌ها را خوانده‌اند. باری، این مناجات به دو طریق نقل شده و در آثار مختلفی به چاپ رسیده است که عبارت‌اند از:

الف) کفعمی: مناجاة امیر المؤمنین مرویة عن العسکری عن آبائه (علیهم السلام).^۳ علامه مجلسی نیز این روایت را از او نقل کرده است.^۴

ب) فضل الله راوندی و پسرش: ایشان دو نسخه را با دو سند جداگانه از امام عسکری (علیه السلام) همین مناجات را به طور مسند روایت کرده‌اند که به کوشش علی اوجبی به عنوان مناجات الهیات حضرت امیر (علیه السلام) و ما نزل من القرآن فی علی (علیه السلام) (تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۸) به زیور

۱. مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، صفحه پانزدهم.

۲. همان.

۳. البلد الأمين، ص ۳۱۱-۳۱۹؛ المصباح، ص ۳۶۸-۳۶۸.

۴. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۰۰-۱۰۹.

طبع آراسته شده است. سعید علی این دو نسخه را با دو نسخه دیگر با عنوان مناجاة مولانا امیر المؤمنین (قم، عهد، ۱۳۸۰) مقابله و چاپ کرده است.

همچنین سعیدرضا علی عسکری این مناجات را در مقاله‌ای با عنوان «المناجاة الإلهیة» (میراث حدیث شیعه، دفتر دوم، ۱۳۷۸، ص ۵۲-۸۸) با چندین نسخه مخطوط و مطبوع دیگر (از جمله کتب کفعمی) مقابله و منتشر نموده است.

الهام کوهستانی همین تصحیح پیشین را با حذف نسخه بدل‌ها، اما به انضمام تصویر برگردان (فاکسیمیل) نسخه فضل الله راوندی به چاپ رسانیده است (بساتین، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳).

بدیهی است در این نوشته مقاله علی عسکری به عنوان جامع‌ترین تصحیح موجود از این مناجات شریف مورد استناد قرار خواهد گرفت.

۸-۲. مناجات امیر المؤمنین در مسجد جعفی

این مناجات در کتب معتبر ادعیه و زیارات نقل شده است. میثم تمار، راوی این دعا، نقل می‌کند که امیر المؤمنین (علیه السلام) شبی او را با خود به خارج از کوفه برده و وقتی به مسجد جعفی رسیده‌اند، حضرت مشغول این مناجات شدند.^۱ برخی بخش‌های این روایت با مناجات شعبانیه، برخی با مناجات الهیات و برخی با هردوی آن‌ها شباهت یا عینیت دارند.

۹-۲. دستور معالم الحكم

قضای از علمای اهل سنت، در باب هشتم کتاب خود به طور مسند مناجاتی را از امیر مؤمنان (علیه السلام) نقل می‌کند که برخی از بخش‌های آن با مناجات شعبانیه و مناجات الهیات بسیار شبیه است.^۲

۱۰-۲. سایر ادعیه

معصومین (علیهم السلام) همگی از نور واحدند و ادبیات مناجاتشان بسیار به یکدیگر شباهت دارد. لذا جای تعجب ندارد که بخش‌هایی نزدیک به تعابیر مناجات شعبانیه و گاهی حتی با همان الفاظ در تعابیر سایر ائمه (علیهم السلام) تکرار می‌شود. به طور ویژه، در برخی دعا‌های نورانی امام

۱. المزار الکبیر، ص ۱۴۹-۱۵۳؛ المزار، ص ۲۷۰-۲۷۵؛ بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۴۴۹-۴۵۲.

۲. دستور معالم الحكم، ص ۲۶۱-۲۷۳.

زین العابدین علیه السلام همچون دعای پس از نماز عصر روز جمعه،^۱ دعای ابو حمزه ثمالی^۲ و مناجات انجیلیه^۳ چندین بخش مشابه با مناجات شعبانیه به چشم می خورد.

۳. روش تصحیح مناجات شعبانیه

به طور کلی چهار روش برای تصحیح انتقادی متون وجود دارد که به حسب وضعیت اعتبار نسخه ها و منابع موجود از اثر، یک روش متعین می شود. این چهار روش عبارت اند از: تصحیح براساس نسخه اصل، تصحیح التقاطی، تصحیح بینابینی و تصحیح قیاسی.^۴ پس از بررسی مصادر مناجات شعبانیه و برپایه داده های حاصله، می توان نتیجه گرفت که تنها روش ممکن برای تصحیح این مناجات از بین روش های چهارگانه، روش تصحیح قیاسی (conjectural criticism) است؛ زیرا قدیمی ترین نسخه ای که از این مناجات در دست داریم، به قرن دهم و یازدهم برمی گردد و فاصله زیادی با عصر صدور اثر دارد. در مواردی که نسخه های موجود از یک اثر به حدی از ضبط و صحت و اتقان نیستند که حتی مجموع آن ها قابل اعتماد باشد، محققان فن تصحیح روش تصحیح قیاسی را برمیگزینند.^۵

البته اختلاف این نسخ چندان زیاد نیست که وثوق به بخش های مختلف متن از بین برود، اما با عنایت به حساسیت عرصه تصحیح ادعیه و هدف ویژه ما مبنی بر ترجیح بین چند نسخه بدل که تفاوت اندکی با هم دارند، راهی جز تصحیح قیاسی پیش روی ما نخواهد ماند. باید توجه داشت که تصحیح قیاسی به هیچ وجه به معنای تصحیح ذوقی نیست، بلکه ضوابط و بایسته های دشواری را برای تصحیح قیاسی برشمرده اند که مصحح باید به آن ها توجه داشته باشد.^۶ مهم ترین موارد ذکر شده عبارت اند از:

الف) توجه به مؤیدات و لاژگانی عصر مؤلف؛

ب) مطابقت متن با قواعد دستوری زبان مؤلف و استعمالات رایج آن زبان؛

ج) بررسی عباراتی که معنای محصلی ندارند؛

۱. مصباح المتهجد، ج ۱، ص ۳۹۷؛ البلد الامین، ص ۷۸؛ بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۸۰.

۲. مصباح المتهجد، ج ۲، ص ۵۸۲-۵۹۸؛ مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۸۶.

۳. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۵۳-۱۷۳.

۴. نقد و تصحیح متون، ص ۲۷۱-۲۷۷.

۵. همان، ص ۲۷۵.

۶. همان؛ یادداشت ها و اندیشه ها، ص ۳۴.

د) بررسی مواردی که از جهت وزن، قافیه و سجع معیوب‌اند؛

ه) بررسی احتمالات ممکن در تصحیح عبارات؛

و) توجه به بافت و ساختار آثار نزدیک به متن اثر، نسخه‌های کمکی و متون هم‌خانواده؛

ز) توجه تام به ضبط نسخه‌ها.

بنابراین، قرائنی که در تصحیح قیاسی مناجات شعبانیه می‌توان از آن‌ها بهره جست، اعم از لغت‌نامه‌هایی است که واژگان سالیان ابتدائی اسلام را می‌شناساند، یا قواعد صرفی، نحوی، بلاغی و معناشناختی مربوط به زبان عربی فصیح، یا سیاق متون مشابه، یا رویه‌ها و لغزش‌گاه‌هایی که در کتابت نسخه رواج دارد، و یا هرگونه نکته تاریخی دیگر. به عنوان مثال، از بررسی کلمات امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه‌ها، رسائل، ادعیه و حتی برخی محاورات روزمره ایشان به وضوح معلوم است که همگی آن‌ها در اوج فصاحت قرار دارند. پس این مناجات - که از همان ساحت مقدس صادر شده است - به یقین نمی‌تواند مشتمل بر اغلاط نحوی یا عبارات غیربلیغ باشد. در جانب مقابل، نباید وجود کلمات خاص ادیبانه یا مضامین بلند عرفانی در کلمات آن حضرت را مستبعد دانست.

از دیگر بایسته‌های این روش تصحیح استفاده از متون همسو و مشابه است.^۱ از همین رو، در بحث گذشته مناجات الهیات، مناجات آن حضرت در مسجد جعفری و نقل قضای در عداد مصادر مناجات شعبانیه ذکر شدند؛ چرا که بخش‌های آن ادعیه در مضمون و حتی در لفظ شباهت بالایی به مناجات شعبانیه دارند و می‌توانند در پاره‌ای از موارد اختلاف نسخ باعث ترجیح یک وجه شوند. خصوصاً این‌که چنان‌که اشاره رفت، احتمال می‌رود مناجات شعبانیه دارای یک نوع وحدت و یکپارچگی نباشد، بلکه مجموعه‌ای از ادعیه مستقل باشد که امیرالمؤمنین علیه السلام در هر مقام، تعدادی از این بخش‌ها را به ترتیب مقتضای همان مقام قرائت کرده‌اند، و یا راویان به ترتیب خاص بخش‌ها اعتنائی نداشته‌اند و صرفاً درصدد تجمیع بخش‌هایی از مناجات ایشان بوده‌اند.

۴. تصحیح برخی بخش‌ها

۱-۴. راجِیاً لِمَا لَدَیْکَ ثَوَابِی

به حسب این عبارت، می‌باید «ما» موصوله و «لَدَیْکَ ثَوَابِی» صله آن باشد. اما در این صورت

صله از هرگونه عائد خالی شده و برای این عبارت معنای قابل فهمی نخواهد ماند؛ زیرا معنای آن فرضاً به این صورت خواهد شد که: «به آنچه ثواب من نزد توست، امیدوارم». لذا به ناچار مترجمان و شارحان عبارت را به صورت «به آنچه در نزد توست، چشم امید دارم»، «امیدوار به ثوابی که نزد توست» و مانند آن ترجمه کرده اند که دارای نقص آشکار است.^۱

از سوی دیگر اما، در بحار الأنوار، زاد المعاد، برخی نسخه های اقبال، نسخه خطی الصحيفة العلویة و نیز در دعای امام سجاده (علیه السلام) در عصر جمعه، به جای «ثوابی»، «ترانی» آمده است.^۲ این دو کلمه بسیار به یکدیگر شباهت دارند و امکان تصحیف بین آن ها بسیار بالاست؛ زیرا اگر قسمت فوقانی «ر» کمی ضخیم نوشته شود یا دایره «و» بسته و کوچک باشد، این دو قابل تمایز نیستند و نقطه گذاری هم در غالب نسخ قدیمی به صورت حداقلی مورد استفاده قرار می گرفته است. البته محدث قمی نسخه بدلی برای این واژه ننوشته اند. لذا به نظر می رسد ایشان در این نقل خود بر نسخه ای از اقبال اعتماد و اقتصار کرده و وجه نادرست را گزارش کرده اند.

بر پایه شواهد ارائه شده، کلمه «ثوابی» به «ترانی» تبدیل شده و این کلمه با جمله بعدی مرتبط است؛ یعنی «ترانی و تعلم» و سایر فعل های مضارع در ادامه مناجات به هم عطف می شوند. علاوه بر این که سجع کلمات پیشین (یدیک، لک، إلیک) نیز با اتمام جمله در «لدیک» تکمیل شده و به طور کلی عبارات پیشین و پسین این بخش ساختار منظمی به خود می گیرند. پیش از این نیز در برخی آثار ناظر به مناجات شعبانیه به تصحیح این اشتباه اشاره شده است.^۳

۲-۴. فَقُلْتُ مَا أَنْتَ أَهْلُهُ

در این عبارت، «ما» موصوله مقول قول قرار گرفته است. گرچه این استعمال هم می تواند صحیح باشد و نظایری برای آن یافت می شود، اما اصل نحوی و استعمال غالب بر این است که مقول قول به صورت جمله بیاید.^۴ علاوه بر این، چه در عرف عام عربی فصیح و چه در

۱. مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۰۸؛ شکوه نجوا، ص ۳۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۷؛ زاد المعاد، ص ۴۷؛ الإقبال، ج ۳، ص ۲۹۵؛ الصحيفة العلویة، مخطوط، ص ۶۱؛ مصباح المتعجل، ج ۱، ص ۳۹۷.

۳. نهج السعادة، ج ۶، ص ۱۳۹؛ بر سفره توحید، ص ۷۷.

۴. شرح الرضی علی الکافیة، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۷.

عرف خاص ادعیه، مضمون «گفتن سخنی که سزاوار خداست» یافت نمی شود. به عکس، این تعبیر درباره «انجام دادن آنچه سزاوار خداست» بسیار شایع بوده و کنایه از کرم و بخشش الهی است.^۱ این مضمون با جمله بعد که به این عبارت عطف می شود (وَتَعَمَّدَتْنِي بِعَفْوِكَ) نیز کاملاً مناسبت دارد.

همچنین با مراجعه به مصادر معرفی شده برای تصحیح مناجات شعبانیه، در بحار الأنوار، زاد المعاد، برخی نسخ اقبال و همچنین در نسخه بدل مفاتیح الجنان، «فَعَلْتُ» را به جای «فَعَّلْتُ» ملاحظه می کنیم.^۲ علاوه بر این در بخش مشابه این دعا در مناجات الهیات، عبارت «فصنعت بی ما یشبهک» آمده است که مضمون «فعلت» را تأیید می کند.^۳

۳-۴. وَعُدُّ عَلَيَّ بِفَضْلِكَ عَلَى مُذْنِبٍ

فعل «عاد یعود» در این استعمال خود با دو حرف جر «علی» و باء متعدی شده و به معنای این است که چیزی را به کسی ببخشند و عطا کنند، چنان که در روایت آمده است:

وَلْيَعُدَّ غَنِيَّتُكُمْ عَلَى فَقِيرِكُمْ.^۴

اما در عبارت بالا مشکل این جاست که «عُدَّ» با باء و دو «علی» متعدی شده است! شاید این توجیه به نظر برسد که «علی مذنب» از «علی» بدل آمده است، اما این هم مستلزم فاصله بین بدل و مبدل منه است، و هم مستلزم التفات که در این مقام لطفی ندارد.

مصادر تصحیح ما نشان می دهند که «علی» در بحار الأنوار، زاد المعاد و الصحيفة العلویة و نیز در نسخه بدل مفاتیح الجنان وجود ندارد و این عبارت به سبب کثرت استعمال «عُدَّ علی» و ارتکاز ناسخ، مورد تحریف قرار گرفته است.^۵ شاهد آن که در مناجات الهیات و روایت دستور معالم الحکم آمده است:

وَعُدُّ بِفَضْلِكَ عَلَيَّ مِنْ غَمْرَةٍ جَهْلَةٍ.^۶

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۸۶ و ج ۸، ص ۶۴۱ و...

۲. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۷؛ زاد المعاد، ص ۴۷؛ الإقبال، ج ۳، ص ۲۹۶؛ مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۰۸.

۳. المناجاة الإلهیة، ص ۷۷.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۵۶۲.

۵. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۷؛ زاد المعاد، ص ۴۸؛ الصحيفة العلویة، ص ۱۸۶؛ مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۰۹؛

مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۵۷.

۶. المناجاة الإلهیة، ص ۷۹؛ دستور معالم الحکم، ص ۲۶۸.

۴-۴. إِذْ لَمْ تَنْظُرْهَا

واژه «إِذْ» در این بخش تعلیلیه و یا ظرفیه است، اما روشن نیست که چگونه می‌تواند کلام سابق خود را تعلیل کرده و یا با زمان قید بزند؛ زیرا معنای دو عبارت در کنار هم چنین است: خدایا در این دنیا گناهان زیادی بر من پوشانده ای، اما من در جهان دیگر به خطاپوشی بسیار محتاج‌ترم؛ چرا که تو گناهانم را برای احدی از بندگان شایسته‌ات بر ملا نکردی.

ملاحظه می‌شود که ارتباط معقولی میان این دو جمله برقرار نمی‌شود. از این رو، پی می‌بریم که بین این دو عبارت، جمله «إِلَهِی قَدْ أَحْسَنْتَ إِلَیَّ» افتاده و همین موجب اشکال شده است.

روشن نیست که محدث قمی با اعتماد بر کدام نسخه در متن اصلی این بخش را اسقاط کرده و نسخه بدل قرار داده است،^۱ اما به هر حال در هیچ یک از مصادر تصحیح ما این افتادگی گزارش نشده است.^۲ احتمال می‌رود این عبارت از قلم محدث قمی افتاده و بعداً توسط ایشان در حاشیه با علامت «صح» تصحیح شده باشد، اما بعداً به اشتباه با علامت «خ» و به عنوان نسخه بدل به چاپ رسیده است. در مناجات الهیات نیز آمده است: «وقد أحسنت بی إذ لم تنظرها».^۳

۴-۵. غَيْرُ مَمْلُوكٍ

معنای این عبارت چنین است:

خدایا، هر کس به او روی آوری، برده و مملوک کسی نیست.

ملاحظه می‌شود که این معنا چندان معقول نیست و با تعابیر قبل نیز سرسازگاری ندارد. با توجه به شباهت نگارشی دو حرف کاف و لام در برخی رسم الخط‌های قدیمی، می‌توان حدس زد که «غیر مملوک» وجه تصحیف شده از «غیر مملول» باشد. در این صورت، این واژه با انتهای دو جمله قبل (غیر مجهول، غیر مخذول) سجع زیباتری به ارمغان می‌آورد. علاوه بر این، در بحار الأنوار، زاد المعاد، برخی نسخ اقبال، نسخه خطی الصحيفة العلویة و در

۱. مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۰۹؛ مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۵۷.

۲. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۷؛ زاد المعاد، ص ۴۸؛ الإقبال، ج ۳، ص ۲۹۷؛ الصحيفة العلویة، ص ۱۸۶.

۳. المناجاة الإلهیات، ص ۷۹.

نسخه بدل مفاتیح الجنان «مملول» ذکر شده و موجب اطمینان به صحت می‌گردد.^۱ با تصحیح این عبارت، معنای مناجات نیز روشن شده و با ما قبل کاملاً هم خوان خواهد شد: خدایا، هر کس به تو پناه آورد، نزد دیگران خوار نمی‌شود، و هرکس تو به او روی آوری، کسی از او خسته نمی‌شود.

۴-۶. وَهَمَّتِي فِي رُوحِ نَجَاحِ أَسْمَائِكِ

واژه «هَمَّتِي» را نمی‌توان بر جمله پیشین عطف نمود؛ زیرا «أَلْهَمْنِي وَلَهَا وَأَلْهَمْنِي هَمَّتِي» بی‌معناست. لذا در ترجمه‌ها معمولاً این گونه آورده‌اند که «و هَمَّتَم را در نسیم کامیابی اسمائت و محل قدست قرار ده»^۲ یا «و همت مرا به نشاط و موفقیت در نام‌های خود و مقام مقدس خویش موقوف ساز»^۳ و یا «و همت من را در یک آرامشی قرار بده که از راه رسیدن به اسما و محل قدس تو حاصل می‌گردد».^۴

روشن نیست که چرا مترجمان از «قرار دادن» و «موقوف ساختن» استفاده کرده‌اند، در حالی که حتی در نسخه بدل‌های مفاتیح الجنان نیز کلمه‌ای همچون «اجعل» گزارش نشده است.^۵

آری؛ در الصحيفة العلوية، زاد المعاد و برخی نسخه‌های اقبال تعبیر «واجعل هَمَّتِي» آمده است، اما به نظر می‌رسد این واژه از اضافات نساخی باشد که همان راه مترجمان را پیموده و چون نتوانسته‌اند معنایی برای این تعبیر بیابند، «اجعل» را در اثنای کلام افزوده‌اند.^۶ اما با مراجعه به بحار الأنوار (که بی‌واسطه از نسخه عتیق غروی نقل می‌کند) کلمه «اجعل» به نسخه بدل رفته و در متن واژه «و هَمَّتِي» (بدون هر گونه اعراب و تنها با نقطه نون) به ثبت رسیده است. شاید در نگاه اول کم شدن یک نقطه از «تاء» صرفاً یک غلط چاپی به چشم بیاید، اما می‌توان این واژه را به صورت «هُمَّتِي» از «هم» دانست.

صاحب لسان العرب گوید:

۱. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۸؛ زاد المعاد، ص ۴۹؛ الإقبال، ج ۳، ص ۲۹۸؛ الصحيفة العلوية، مخطوط، ص ۶۴؛ مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۱۱؛ مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۵۸.
۲. بر سفره توحید، ص ۱۵۵.
۳. مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۱۱.
۴. شکوه نجوا، ص ۱۳۳.
۵. مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۱۱؛ مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۵۸.
۶. الصحيفة العلوية، ص ۱۸۶؛ زاد المعاد، ص ۴۸؛ الإقبال، ج ۳، ص ۲۹۷.

هَمَّه السُّقْمُ يَهْمُهُ هَمًّا أَذَابَهُ وَأَذْهَبَ لَحْمَهُ. وَهَمَّنَى الْمَرَضُ: أَذَابَنِي. وَهَمَّ الشَّحْمُ يَهْمُهُ هَمًّا: أَذَابَهُ.^۱

اگر این فرضیه صحیح باشد، اشکال بی معنایی آن عبارت مصحّف برطرف شده و عبارت چنین معنا می شود:

خدایا، به من شیدایی الهام فرما و مرا در نسیم خوش کامیابی به اسمایت، ذوب کن.

نگارنده این فرضیه را کامل ترین و تنها راه حل برون رفت از اشکال معنایی بخش بالا می داند؛ زیرا به حسب ارتکاز «اجعل» کاملاً در مظان زیادت نساخ و موافق با ارتکاز آن هاست. حال آن که در مقابل، «هَمَّنَى» واژه ای دشوار و نامأنوس است، پس به حکم مهم ترین اصل تصحیح انتقادی «ضبط دشوارتر، برتر است»^۲. علاوه بر این، عبارت «واجعل همتی» سجع و یک نواختی سیاق پسین و پیشین را تماماً از بین می برد: «أَقْمَنِي... وَأَلْهَمَنِي... واجعل همتی... أَلْحَقْتَنِي»، در حالی که «وَهَمَّنَى» هماهنگ و هم آهنگ با این سیاق است.

۵. اصلاح خوانش برخی بخش ها

۱-۵. وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُبْدِيَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي وَأَتَفَوَّهُ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي وَأَرْجُوهُ لِعَاقِبَتِي

در ابتدای بخش، «ما» موصوله است (و نه نافیه) و بر «أَمْرٌ مُنْقَلَبٌ وَمَثْوَايَ» عطف می شود؛ یعنی «وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ مَا أُرِيدُ أَنْ أُبْدِيَ بِهِ». همچنین دو فعل بعدی (أَتَفَوَّهُ، أَرْجُوهُ) نیز بر خلاف ضبط چاپ سنگی و تصحیح بنیاد رضوی، باید بر «أُبْدِيَ» عطف شده و منصوب خوانده شوند.^۳

۲-۵. كَأَنِّي بِنَفْسِي وَاقِفَةٌ

درباره این عبارت، دو وجه اعرابی قابل تصور است:

الف) «كَأَنِّي» حرف مشبهة بالفعل و اسم آن، «بنفسی» تأکید و «واقفة» خبر «كَأَنِّي». این وجه با این اشکال جدی مواجه است که بین اسم و خبر در تأنیث مطابقت نیست؛ اسم (یا متکلم) بروجود مبارک امیر المؤمنین عليه السلام اطلاق شده و مذكر است، اما خبر آن (واقفة) تاء

۱. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۲۰.

۲. طبع انتقادی شاهنامه فردوسی، ص بیست و سه.

۳. مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۵۷؛ مفاتیح الجنان، بنیاد رضوی، ص ۲۰۸.

تأیث گرفته است. با وجود چنین اشکالی، باید این بخش را به گونه دیگری تحلیل ادبی نمود.

ب) از گونه های پرکاربرد استعمال «كَانَ»، اسالیبی همچون: «كَانَكَ بالدنيا لم تكن و بالآخرة لم تزل» و «كَانَتِي بَكَ تَنْحَطَّ» است.^۱ در بسیاری از احادیث دیگر نیز از این اسلوب استفاده شده است؛ از جمله آن که در ابتدای خطبه ای از نهج البلاغة می خوانیم:

يَا أَخْنَفُ كَأَنِّي بِهِ وَقَدْ سَارَ بِالْجَيْشِ.^۲

همچنین این جمله در مناجات الهیات و در دستور معالم الحکم (با تفاوت اندک) به این صورت ذکر شده است:

إِلَهِي كَأَنِّي بِنَفْسِي قَدْ أَضْجَعْتُ فِي حَفْرَتِهَا وَانْصَرَفَ عَنْهَا الْمَشِيعُونَ مِنْ جِيرَتِهَا.^۳

این اسلوب به این صورت استعمال می شود که پس از «كَانَ» و اسم آن، جمله حالیه و یا حال مفرد ذکر می شود. البته در چگونگی اعراب این جمله اختلاف وجود دارد و ابن هشام انصاری رساله مستقلى در تحقیق این مسئله نگاشته است،^۴ اما قدر مسلم در مثال ما با توجه به اشکال مطابقت اسم و خبر، راهی جز این وجود ندارد که «بنفسی» را خبر از یاء متکلم حساب کنیم، «واقفة» را به نصب خوانده و آن را حال از «نفس» بدانیم که مؤنث است. در این صورت مطابقت حال و ذوالحال تصحیح می شود.

این تحلیل ادبی از بخش فوق، علاوه بر تصحیح اعراب «واقفة»، در تصحیح ترجمه آن نیز نقش تعیین کننده ای دارد. «كَانَ» در همگی موارد استعمالی مشابه در این اسلوب به معنای نزدیک بودن آن واقعه است؛ گویا این که متکلم آن واقعه را پیش چشم خود می بیند و هم اکنون آن صحنه نزد او حاضر است. نحویان مکتب کوفه معنای «كَانَ» در این اسلوب را تقریب دانسته اند و نحویان بصره با پذیرش اصل معنای استعمالی، آن را به معنای موضوع له، یعنی تشبیه ارجاع داده اند.^۵ مثلاً بخش مذکور در مناجات الهیات به این معناست که «خدایا، گویا نفس خویش را در آن حال می بینم که در قبر خوابانده شده و تشییع کنندگان از آن

۱. مغنی اللیب، ج ۱، ص ۱۹۲؛ الأشباه و النظائر، ج ۳، ص ۱۷۱.

۲. نهج البلاغة، ص ۱۸۵.

۳. المناجاة الإلهیات، ص ۸۳؛ دستور معالم الحکم، ص ۲۶۹.

۴. الأشباه و النظائر، ج ۴، ص ۶۱-۶۵.

۵. همان، ج ۴، ص ۶۱.

بازگشته‌اند». این معنا در عبارت نقل شده از نهج البلاغه و سایر احادیث و عبارات فصیح نیز مشهود است.

براین اساس، می‌توان متوجه شد که ترجمه مفهومی بخش محل بحث ما در مناجات شعبانیه، نظیر مضمون وارد شده در مناجات الهیات، چنین است:

خدایا، گویی در آن روزی هستم که روحم محضر تو ایستاده و حسن اعتمادم بر تو، بر او سایه افکنده است. تو نیز آن گونه که سزاوار خودتوست، با من رفتار کرده و مرا با بخشایشت پوشانیدی.

پس این عبارات روح قدسی متکلم را در روز معاد و در مقابل دادگاه عدل الهی در نظر گرفته و با فرض وقوع این واقعه در آینده، آن را نزدیک می‌داند. برخلاف آنچه که غالب مترجمان و شارحان پنداشته و این عبارات را نه ناظر به روز معاد، که ناظر به حال فعلی و وقت مناجات دانسته‌اند.^۱

۳-۵. لَمْ تُؤَلِّنِي إِلَّا الْجَمِيلَ

این واژه را می‌توان از باب افعال (تولنی) یا از باب تفعیل (تولّنی) دانست. معنای باب تفعیل متعدی به دو مفعول از این ماده عبارت است از:

الف) محوّل کردن کاری، همچون: «وَلَاةُ الْأَمِيرِ عَمَلٌ كَذَا» و «وَلَاةُ بَيْعِ الشَّيْءِ»^۲؛
ب) روی آوردن؛ مانند: «فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»^۳؛
ج) روی برگرداندن و فرار کردن؛ مانند: «يُؤَلِّوْكُمْ الْأَذْبَارَ»^۴. روشن است که هیچ یک از این معانی با بخش حاضر سازگاری ندارد.

اما باب افعال این ماده از آلاء (= نعمت‌ها) گرفته شده و به معنای اعطا کردن و نیکی کردن به کار می‌رود؛ همچون: «أُولَئِنَّهُ مَعْرُوفًا»^۵.

اگر این واژه را از باب افعال بدانیم معنای این بخش «به نیکی احسان کردن» و کاملاً سازگار خواهد بود. شواهدی بر این ضبط در اشعار شعرای بلیغ عرب وجود دارد؛ متنبی گوید:

۱. شکوه نجوا، ص ۵۰.

۲. الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۹.

۳. سوره بقره، آیه ۱۴۴.

۴. سوره آل عمران، آیه ۱۱۱.

۵. الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۹.

وَكُلُّ امْرِئٍ يُولِي الْجَمِيلَ مُحَبَّبٌ وَكُلُّ مَكَانٍ يُنْبِتُ الْعَرْطِيبُ^۱

۴-۵. قُنُوطُ الْأَيَّاسِ

این بخش هم در چاپ سنگی به اشتباه ضبط شده و همان صورت اشتباه در بسیاری از متون بعدی نیز تکرار شده است.^۲ در کتب لغت، واژه «ایاس» به فتح همزه وجود ندارد و اهل لغت تنها «ایاس» به کسر همزه را گزارش کرده‌اند.^۳ البته این واژه در تصحیح بنیاد رضوی به کسر همزه ضبط گردیده است.^۴

نتیجه‌گیری

محدث قمی به رغم دقت نظر و تلاش وافر، در نقل مناجات شعبانیه دچار خطاهایی شده است که با ضبط نادرست برخی کلمات در چاپ‌های موجود مفاتیح الجنان مقرون شده‌اند.

این نوشتار نمونه‌هایی از این موارد را آشکار کرده و کوشید تا با ضوابط علمی تصحیح انتقادی، شیوه تصحیح قیاسی را برای اصلاح آن به کار بگیرد.

یافته‌های تحقیق نشان داد که بررسی و مقایسه منابع مختلف و متون مشابه، در کنار استفاده از قواعد ادبی و تاریخی، می‌تواند خطاهای عبارتی را اصلاح کند و نیز در تعیین اعراب صحیح کلمات نقش بسزایی ایفا کند.

در نهایت، شش بخش مورد تصحیح انتقادی و چهار بخش مورد اصلاح خوانش قرار گرفت و فرایند تصحیح و اصلاح متون در یکایک این بخش‌ها به صورت تفصیلی بررسی شد که حاصل آن در جدول‌های ۱ و ۲ قابل مشاهده است:

متن مفاتیح الجنان	متن اختیار شده
۱ ... راجياً لما لديك ثوابي وتعلم ...	راجياً لما لديك ترانی وتعلم
۲ ... ففعلت ما أنت أهله ...	ففعلت ما أنت أهله
۳ ... وعُد عليّ بفضلک علی مذنب ...	وُعِدَ [...] بفضلک علی مذنب

۱. دلائل الإعجاز، ص ۳۱۲.

۲. مفاتیح الجنان، چاپ سنگی، ص ۱۵۹؛ مفاتیح نوین، ص ۶۷۶.

۳. لسان العرب، ج ۶، ص ۱۹.

۴. مفاتیح الجنان، ص ۲۱۱.

متن مفتاح الجنان	متن اختیار شده
۴ ... وأنا أحوج إلى سترها على منك في الأخرى [...] إذ لم تظهرها لأحد ...	و أنا أحوج إلى سترها على منك في الأخرى إلهی قد أحسنت إلى إذ لم تظهرها لأحد
۵ ... ومن أقبلت عليه غير مملوك ...	و من أقبلت عليه غير مملول
۶ ... وهمتي في روح نجاح أسمائك ...	و همتي في روح نجاح أسمائك

جدول شماره ۱ - بخش هایی که مورد تصحیح انتقادی قرار گرفته اند.

ضبط کنونی مفتاح الجنان	خوانش اصلاح شده
۱ ... وأتقوه به من طلبتي وأرجوه لعاقبتی ...	وأتقوه به من طلبتي وأرجوه لعاقبتی
۲ ... كائى بنفسى واقفة بين يديك ...	كائى بنفسى واقفة بين يديك
۳ ... وأنت لم تولنى إلا الجميل فى حياتى ...	وأنت لم تولنى إلا الجميل فى حياتى
۴ ... لم أسلط على حسن ظنى قنوط الأياس ...	لم أسلط على حسن ظنى قنوط الإياس

جدول شماره ۲ - بخش هایی که خوانش آن ها اصلاح شده است.

با توجه به محدودیت دسترسی به برخی نسخه های خطی (مذکور در بخش شناخت مصادر مناجات شعبانیه)، محدودیت تتبع کامل نسبت به متون مشابه و البته محدودیت ذاتی حجم مقاله، ضرورت دارد پژوهشگران به بررسی سایر اختلافات نسخ و موارد مبهم در این مناجات بپردازند.

در پایان، متن مصحح و منقحی از این مناجات به دست آمده و با ترجمه صحیح در اختیار عموم مردم قرار گیرد تا جایگزین نقل مفتاح الجنان گردد.

برای تحصیل این مهم، مشابهت یابی بخش به بخش این مناجات و گزارش مصادر مناجات شعبانیه به صورت نسخه بدل، نباید مورد غفلت قرار گیرد.

این مراحل باید در سایر میراث گران بهای ادعیه شیعه نیز به کار گرفته شود تا اهل ایمان بهره کاملی از این میراث ارزشمند ببرند.

کتابنامه

الف) منابع مکتوب

قرآن کریم.

الأشبه والنظائر في النحو، عبد الرحمن بن أبي بكر سيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨ق.

الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، سيد علي بن موسى بن طاووس، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٦ش.

الإنسان و العقيدة (رسالة الولاية)، محمد حسين طباطبائي، قم، باقيات، ١٤٢٨ق.
بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.

بر سفره توحيد: سیری در مناجات شعبانیه، محمد حسن وکیل، مشهد، مؤسسه خدمات مشاوره ای جوانان و پژوهش های اجتماعی آستان قدس رضوی، ١٤٠٣ش.
البلد الأمين والدرع الحصين، ابراهيم بن علي كفعمي، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤١٨ق.

دستور معالم الحكم، قضاعي، محمد بن سلامة قضاعي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٨ق.

دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان جرجاني، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٢٢ق.

ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ق.

رجال النجاشي، احمد بن علي نجاشي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٥ش.
رياض العلماء و حياض الفضلاء، عبد الله بن عيسى بيگ افندي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣١ق.

زاد المعاد، محمد باقر بن محمد تقى مجلسي، بيروت، مؤسسة الأعلمی، ١٤٢٣ق.
سفينة البحار، شيخ عباس قمي، تهران، اسوه، ١٤١٤ق.

شرح الرضى على الكافية، محمد بن حسن رضى الدين استرآبادي، بيروت، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ١٣٨٤ش.

- شکوه نجوا: شرحی بر مناجات شعبانیه و مناجات المریدین، محمدتقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
- الصباح: تاج اللغة وصحاح العربیة، اسماعیل بن حماد جوهری، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.
- الصحیفة العلویة و التحفة المرتضویة، عبد الله بن صالح سماهیجی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶ ق.
- صحیفة العلویة و تحفة المرتضویة، عبد الله بن صالح سماهیجی، مخطوط (کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره بازایی ۱۲۴۴۴).
- صحیفه امام، امام روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
- طبع انتقادی شاهنامه فردوسی، جلال خالقی مطلق، بیلیوتکا نیویورک، ۱۳۶۶ ش.
- عدّة الداعی ونجاح الساعی، احمد بن محمد بن فهد حلی، تهران، دار الکتب الإسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، مصطفی درایتی، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۲ ش.
- قاموس الرجال، محمدتقی شوشتری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ ق.
- کلیات مفاتیح نوین، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (ع)، ۱۳۹۰ ش.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی صدوق، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- المراقبات، میرزا جواد ملکی تبریزی، قم، بیدار، ۱۳۸۵ ش.
- المزار الکبیر، محمد بن جعفر ابن مشهدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- المزار، محمد بن مکی شهید اول، قم، مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۱۰ ق.
- المصباح (جَنَّةُ الْأَمَانِ الْوَاقِيَّةُ وَجَنَّةُ الْأَيْمَانِ الْبَاقِيَّةُ)، ابراهیم بن علی کفعمی، بی جا، دار الرضی، ۱۴۰۵ ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن الحسن طوسی، قم، مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ ق.

مغنی اللیب عن کتب الأعاریب، عبد الله بن یوسف بن هشام، قم، کتابخانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.

مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی، تهران، اسلامیة (چاپ سنگی)، ۱۳۱۹ش.

مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی، مشهد، به نشر (تصحیح و تحقیق بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی)، ۱۳۹۵ش.

مہج الدعوات ومنہج العبادات، سید علی بن موسی بن طاووس، بیروت، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.

نقد و تصحیح متون (مراحل نسخه شناسی و شیوہ های تصحیح نسخه های خطی فارسی)، نجیب مایل هروی، بی جا، بنیاد فرهنگی مایل هروی، ۱۴۰۲ش.

نہج البلاغة، محمد بن الحسین شریف رضی، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.

نہج السعادة فی مستدرک نہج البلاغة، محمد باقر محمودی، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۹۶۸م.

یادداشت ها و اندیشه ها: از مقالات، نقدها و اشارات، تهران، عبدالحسین زرین کوب، سخن، ۱۳۷۹ش.

«المناجاة الإلهیة»، سعیدرضا علی عسکری، میراث حدیث شیعه، ۱۳۷۸ش، دفتر دوم.

ب) منابع الکترونیکی

نرم افزار جامع الأحادیث، نسخه ۳٫۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

نرم افزار جامع التفاسیر، نسخه ۳، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

نرم افزار قواعد ادبیات عربی، نسخه ۱، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

کلان‌راهبرد کتمان در حدیث امامیه و مسئله نقض اصول همکاری زبانی

صفیه سادات آقایی^۱

احمد کریمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

چکیده

راهبردهای کتمان همچون تقیه، توریه و عدم‌اذاعه در حدیث امامیه، در نگاه نخست با اصول همکاری زبانی که نخستین بار گرایس مطرح کرد، متعارض به نظر می‌رسند. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی، با تبیین راهبردهای کتمان در روایات امامیه، نسبت آن‌ها را با اصول همکاری زبانی گرایس بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که سبک خاص بیان ائمه علیهم‌السلام در شرایط دشوار، با تکیه بر راهبردهای کتمان، در چارچوب اصول همکاری زبانی قرار دارد. این سبک با مخاطب‌سنجی و آگاهی‌بخشی، و نیز با توجه به عواملی چون مخالفت با عامه، کلی‌نگری معرفت‌دینی و استفاده از قرائن کلامی و تنش‌های معنایی، مخاطب را به لایه‌های عمیق‌تر گفتمان هدایت می‌کند. بنابراین، نقض ظاهری اصول گرایس نه تنها به شکست ارتباط نمی‌انجامد، بلکه معانی تلویحی تازه‌ای ایجاد می‌نماید. این معانی با توجه به کارکرد اجتماعی زبان، به مثابه سازوکاری برای بقای جامعه شیعی عمل می‌کنند. در این صورت، گزاره‌ها معنای خود را حفظ کرده، اما فهم آن‌ها نیازمند توجه به نیت، مقاصد و کارکردهای اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: زبان اجتماعی دین، اصول همکاری گرایس، تقیه، توریه، عدم اذاعه اسرار، معنای تلویحی حدیث.

۱. طرح مسئله

امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان هادیان امت، مفسران وحی و مبینان حلال و حرام الهی،

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (ss.aaghaee@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (ahmad.karimi@gmail.com).

متناسب با شرایط زمانه و مقتضیات حاکم، راهبردهای خاصی را در بیان معارف دینی برمی‌گزیدند. محدودیت‌های فهم مخاطبان، فشارهای سیاسی و اجتماعی خلفای جور و نیز اقتضائات خاص نشر معارف، آنان را در مواردی ناگزیر می‌ساخت تا برخی از اسرار و آموزه‌های باطنی را از عموم مخاطبان کتمان کنند. بدین منظور، امامان در برابر برخی پرسش‌ها، با بهره‌گیری از کلان‌راهبردهای کتمان همچون تقیه، توریه و عدم‌اذاعه، پاسخ‌هایی غیرصریح و کمترشفاف ارائه می‌کردند تا از سوءاستفاده احتمالی جلوگیری شود و جامعه شیعی در معرض آسیب‌های اجتماعی و امنیتی قرار نگیرد.

این شیوه به ویژه در مورد معارفی ضرورت می‌یافت که درک آن‌ها از توان مخاطب بیرون بود یا آموزه‌هایی که بار باطنی و سنگینی داشتند و تعلیم آن‌ها نیازمند شرایط ویژه فکری و عملی بود. اهمیت این اصل تا آنجاست که در برخی روایات، کسانی که آن را رعایت نمی‌کردند، به عنوان تهدیدی برای ایمان دینی و کیان مکتب معرفی شده‌اند. از این رو، بخشی از روایات به طور ویژه بر شناخت تلویحات، تعریضات و سخنان سربسته امامان تأکید دارند، زیرا فهم حقیقی کلام امام در گرو درک همین لایه‌های غیرمستقیم و عمیق است.^۱

هربرت پل گرایس (۱۹۱۳-۱۹۸۸م)، فیلسوف برجسته انگلیسی و از چهره‌های شاخص فلسفه آکسفورد، در مقاله معروف خود با عنوان «منطق و مکالمه» (۱۹۷۵م)، این ایده را مطرح کرد که تفسیر سخنان طرف مقابل در هر گفت‌وگو براساس پذیرش و رعایت اصل «همکاری» میان گوینده و شنونده صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، در هر ارتباط زبانی، اصولی چون صداقت، کفایت، روشنی و ربط، به عنوان پیش‌فرض پذیرفته می‌شود و ارتباط بر بنیاد آن‌ها شکل می‌گیرد؛ مگر آن که خلاف آن آشکار گردد.

گرایس ابتدا معنا را بیشتر به مقاصد روان‌شناختی و نیت‌مندی گوینده تقلیل می‌داد و معنای عبارت زبانی را در قصد او جست‌وجو می‌کرد؛ اما با توجه به انتقاداتی که به این دیدگاه وارد شد، بعدتر کوشید نشان دهد که معنای خود جمله نیز اهمیت دارد و باید در کنار نیت گوینده مورد توجه قرار گیرد.^۲

۱. اصول الکافی، ج ۲، ص ۳: لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَفِيهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا؛ هیچ فردی از شما فقیه نباشد، مگر آن‌گاه که تعریضات کلام ما را بفهمد.

بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۰۸: إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ مِنْ شِيعَتِنَا فَفِيهَا حَتَّى يُلْحَنَ لَهُ فَيَعْرِفَ اللَّحْنَ؛ به خدا قسم ما فردی از شیعیان خود را فقیه نمی‌شماریم، مگر آن‌گاه که سخنی سربسته و با کنایه به او گفته شود و وی مقصود را دریابد.

۲. درآمدی به فلسفه زبان، ص ۱۶۰-۱۸۱.

به بیان دیگر، اگر گوینده واژه یا عبارتی را به کار نمی‌برد، به معنای آن است که در مقصود او نقشی نداشته است؛ در حقیقت، گوینده «صرفاً سخنی را بر زبان جاری می‌سازد که نیاز است گفته شود».^۱

اصول همکاری گرایس چارچوبی نظری و بنیادین در تحلیل ارتباطات انسانی به شمار می‌آیند که در زبان‌شناسی کاربردی و معناشناسی نقشی محوری دارند. این اصول توضیح می‌دهند که چگونه گویندگان و شنوندگان، به طور ضمنی و ناخودآگاه، برای دستیابی به ارتباط مؤثر همکاری می‌کنند.

گرایس بر این باور بود که مکالمات معمولاً برپایه یک هدف مشترک شکل می‌گیرند و این همکاری به صورت طبیعی در جریان تعاملات زبانی تحقق می‌یابد. او برای این منظور چهار اصل را مطرح کرد: اصل کمیت (ارائه اطلاعات به اندازه لازم، نه کم‌تر و نه بیش‌تر)، اصل کیفیت (گفتن آنچه درست و مستند است)، اصل رابطه (پایبندی به ارتباط موضوعی) و اصل شیوه (بیان روشن، منظم و بدون ابهام).

اهمیت این اصول در آن است که امکان تفسیر معانی ضمنی و کشف مفاهیم تلویحی نهفته در کلام را فراهم می‌آورند.^۲

این اصول نه تنها رفتارهای زبانی را توصیف می‌کنند، بلکه ابزاری قدرتمند برای تحلیل مواردی به شمار می‌آیند که گویندگان عمدتاً آن‌ها را نقض می‌کنند تا پیام خود را به شکلی پیچیده‌تر یا غیرمستقیم منتقل نمایند. گرایس معتقد است که گوینده همواره به عنوان عامل تعیین‌کننده، از ظاهر الفاظ فراتر می‌رود و بخشی از معنا را به صورت تلویحی و تضمینی، با تکیه بر ضمائم اشاره یا نشانه‌های بافتی منتقل می‌سازد.^۳ «تلویح» در واقع بخشی از معناست که در سطح تحت‌اللفظی جمله وجود ندارد، اما گوینده انتظار دارد شنونده با توجه به سیاق و دانش پیش‌زمینه‌ای آن را دریابد؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود «آن قرمز پررنگ بود»، بسته به بافت می‌تواند به خودرو، گل سرخ یا سیب قرمز اشاره داشته باشد. تلویحات زبانی در نظریه گرایس را می‌توان با «سیاق کلام» و نیز «قرائن مقامیه و مقالیه» در اصول فقه مقایسه کرد.

۱. درآمدی بر تحلیل گفتمان، ص ۸۲.

2. Grice, 1975, Sperber, D., & Wilson, D, 1995

۳. منظورشناسی زبان و تحلیل گفتمان، ص ۵۴-۵۶.

در نگاه نخست، به کارگیری فنون کتمان همچون «توریه» و «تقیه» به ظاهر نقض اصول همکاری به نظر می‌رسد؛ زیرا گوینده برخلاف انتظار مخاطب، ممکن است اصل کیفیت (ارائه سخن صادق)، اصل کمیت (اطلاع‌رسانی به اندازه کافی)، اصل ارتباط (تناسب موضوعی) یا اصل شیوه (وضوح بیان) را نقض کند. در چنین حالتی، ممکن است گوینده معنایی را قصد کند که برای لفظ وضع نشده، یا اطلاعات ضروری را عمداً ارائه ندهد تا از افشای اسرار جلوگیری کند، و یا با ایجاد ابهام عامدانه، شفافیت سخن را مخدوش سازد. این پژوهش بر آن است تا با تحلیل راهبردهای کتمان در حدیث امامیه، نشان دهد این روش‌ها چه نسبتی با اصول همکاری گرایس دارند و چگونه می‌توان کاربست آن‌ها را در پرتو همان اصول، توجیه پذیر ساخت.

لازم به ذکر است که اصول همکاری گرایس عمدتاً بر اساس نوع جمله و کارکرد گفتاری آن‌ها عمل می‌کنند. اصل کیفیت که بر صداقت و ارائه اطلاعات معتبر تأکید دارد، بیشتر در جملات خبری جریان دارد؛ زیرا این دسته از جملات متعهد به بیان حقیقت یا اطلاعات قابل اثبات‌اند. در مقابل، جملات انشائی مانند درخواست، دستور یا پرسش الزاماً تابع اصل کیفیت نیستند، چراکه هدف اصلی آن‌ها نه انتقال اطلاعات بلکه ایجاد عمل یا واکنش است. با این حال، سایر اصول همکاری همچون اصل رابطه (تناسب با موضوع مکالمه) و اصل شیوه (وضوح و نظم) در هر دو گونه جملات خبری و انشائی کاربرد دارند. برای مثال، یک پرسش باید متناسب با موضوع گفت‌وگو باشد و به صورت روشن و قابل فهم بیان گردد. بنابراین، اصول همکاری گرایس هرچند بیشتر بر جملات خبری متمرکز است، در مواردی می‌تواند به طور ضمنی بر جملات انشائی نیز قابل اعمال باشد. افزون بر این، از آنجا که امامان معصوم علیهم‌السلام مبیین احکام الهی و عالم صادق‌اند، حتی جملات انشائی ایشان نیز در حقیقت ناظر به اخبار از واقع تلقی می‌شوند؛ از این رو، اصول همکاری گرایس را می‌توان درباره جملات انشائی آنان نیز بررسی و تحلیل کرد. در نهایت، باید توجه داشت که اصول گرایس در مقام تبیین مکانیسم‌های بنیادین ارتباط انسانی، همچون تولید معانی تلویحی، از نوعی جهان‌شمولی نسبی و فرافرهنگی برخوردارند.¹

اصول گرایس در پارادایم فلسفه زبانی از شناختگی بیشتری برخوردار بوده و برای طیف وسیع‌تری از عالمان قابل فهم است. از این رو، در تبیین مفاهیمی همچون تقیه و توریه،

1. Hadi, A. (2013)

قدرت اقناع بالاتری نسبت به روش‌های سنتی اصول فقه دارد. تکیه این اصول بر معنای کاربردی به جای معنای موضوع‌له، فهم متن را اساساً بر ارتباط آن با کاربرد و استعمالات استوار می‌سازد و نه صرفاً بر ظواهر و حجیت آن‌ها؛ به همین دلیل، خوانش و تفسیر متن را با عقلانیت ارتباطی پیوند می‌دهد و تعاملات زبانی را ذاتاً عقلانی و هدفمند تلقی می‌کند. افزون بر این، گرایس تأکید دارد که معانی تلویحی تنها در بستر تعاملات زبانی و اهداف مشترک گویندگان قابل درک است.^۱ بر همین اساس، این رویکرد برای تحلیل راهبردهای کتمان، به ویژه تقیه که همواره در واکنش به فشارهای بیرونی شکل می‌گیرد، کاملاً مناسب می‌نماید و از همین رو در این پژوهش برگزیده شده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره موضوع این پژوهش، می‌توان دو دسته تحقیقات را شناسایی کرد. دسته نخست، آثاری هستند که به نقش ماتن و تأثیر آن بر فهم مخاطب پرداخته‌اند؛ چه در حوزه هرمنوتیک و چه در حوزه حدیث پژوهی. در این زمینه می‌توان به کتاب روش فهم حدیث اثر عبدالهادی مسعودی و نیز کتاب نظریه تفسیر متن از احمد واعظی اشاره کرد. همچنین مقالاتی مانند: «قاعده تأثیر سطوح فهم مخاطبان بر بیان متکلم حکیم و کارکردهای آن» (مهدوی‌راد و حسین‌زاده، ۱۴۰۱) که در آن اصل تأثیرپذیری متکلم از ظرفیت فکری مخاطب اثبات شده است؛ «سرکوب و هنر نوشتن» (لثواشتر اوس، ترجمه نیشابوری، ۱۳۹۴) که به تغییر استراتژی مؤلف در شرایط دشوار و چگونگی فائق آمدن او بر فضای سرکوب با بهره‌گیری از فنون نوشتاری خاص پرداخته است؛

و مقاله «شناخت خصوصیات مخاطبان معصومان (علیهم‌السلام) و تأثیر آن در فهم حدیث» (نیل‌ساز و همکاران، ۱۳۹۰) که رابطه ویژگی‌های مخاطب مستقیم با فهم حدیث و کشف مراد جدی معصوم را بررسی می‌کند.

دسته دوم تحقیقات، مرتبط با کتب و مقالاتی است که به ارتباط و شکل‌دهی نظریه گرایس با مقوله معنای ضمنی کلام پرداخته‌اند. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله «بررسی زبان‌شناختی تناسب آیات برپایه اصل همکاری گرایس» (غلام‌عباس سعیدی، ۱۳۹۱) که در این تحقیق با بهره‌گیری از اصل همکاری گرایس، تناسب آیات قرآن کریم و نقض

تناسب آن‌ها را به عنوان ابزاری مؤثر برای ارتقای وجوه ادبی متن مورد بررسی قرار داده است. مقاله «تفاوت تعبیر در آیات مشابه قرآن بر پایه تخطی از اصول همکاری گرایس» (مهدی حبیب‌اللهی و همکاران، ۱۳۹۵) که در آن تعابیر مشابه آیات قرآن با تکیه بر اصول چهارگانه گرایس و با لحاظ بافت آیات تحلیل شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که هرگونه زیادی یا نقصان اطلاعات، عدم رعایت انسجام بین عبارات ظاهراً غیرمرتبط و عدم پرهیز از ابهام، موجب استنباط معانی ضمنی و کشف تفاوت‌های معنایی در آیات می‌شود.

تمامی این آثار در فهم متن و نقش مؤلف می‌توانند کمک‌کننده باشند، اما تاکنون پژوهشی اختصاصی یافت نشده است که کلان‌راهبردهای کتمان در احادیث شیعه و رابطه آن با نقض یا تأویل اصول همکاری زبانی را به طور ویژه مورد بررسی قرار دهد.

۳. تبیین اصول همکاری

هربرت پل گرایس^۱، یکی از فیلسوفان تحلیلی زبان، مطالعات دقیق و گسترده‌ای درباره مکالمات، کنش‌های زبانی و معانی غیرمستقیم و ضمنی آن‌ها در زبان روزمره انجام داده است. نظریه او با عنوان «اصل تعاون» یا «اصول همکاری زبانی»^۲ شناخته می‌شود. گرایس مکالمه را رفتاری هدفمند و نوعی تعامل مبتنی بر همکاری می‌داند و از آنجا که این تعامل در همه زبان‌ها مشترک است، آن را جهانی معرفی کرده و کاربرد آن را در بررسی معانی مکالمه‌ها در تمامی زبان‌ها قابل استفاده می‌داند.^۳

گرایس به تمایز بین گفتن^۴ و معناداری^۵ می‌پردازد و بررسی می‌کند که گویندگان چگونه با ابزارهای زبانی، معنای تلویحی را تولید می‌کنند و چگونه می‌توانند انتظار داشته باشند که مخاطبان، معنای مورد نظر آن‌ها را به طور درست درک کنند. به عقیده او، در تعامل‌های زبانی انسان‌ها، یک سلسله پیش‌فرض مشترک وجود دارد که روند مکالمه را پیش می‌برد و ظاهراً از ملاحظات عقلانی نشأت گرفته است. این پیش‌فرض‌ها به عنوان دستورالعمل‌هایی

1. h. Paul Grice

2. Cooperative Principle

۳. دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ص ۲۳۹.

4. saying

۵. meaning

برای کاربرد مؤثر زبان و افزایش همکاری بین طرفین گفتگو محسوب می‌شوند.^۱

۳-۱. قواعد اصول همکاری

گرایس با تبیین نظریه تلویح گفت‌وگو^۲ معتقد است که افراد در مکالمات روزمره خود از اصول مشخص و معینی پیروی می‌کنند. این نظریه بر چهار اصل بنیادین^۳ استوار است که به تولید و فهم معانی تلویحی کمک می‌کنند و عبارت‌اند از:

الف. اصل کمیت^۴

اصل کمیت (Quantity) در نظریه گرایس بیان می‌کند که گفته‌های ما باید در حد انتظار شنونده و متناسب با نیاز مکالمه باشند و نه کم‌تر و نه بیش از حد لازم. به عبارت دیگر: - گفته‌های ما نباید اطلاعات لازم برای فهم مطلب را کم داشته باشند. - گفته‌های ما نباید اطلاعاتی فراتر از نیاز مخاطب ارائه دهند.

این اصل در بلاغت اسلامی نیز با مفهوم «مساوات» نزد مسلمین همسویی و همخوانی دارد، زیرا هر دو بر اعتدال در ارائه اطلاعات و تناسب محتوا با نیاز مخاطب تأکید دارند.^۵

ب. اصل کیفیت^۶

اصل کیفیت (Quality) در نظریه گرایس بیان می‌کند که گفته‌های ما باید صادقانه و قابل اعتماد باشند:

- گوینده باید به صدق گفته‌های خود باور داشته باشد.

- گفته‌ها باید قابل استناد و معتبر باشند.

به این ترتیب، تعامل زبانی دو طرف بر پایه صداقت شکل می‌گیرد و در صورتی که گوینده دروغ بگوید، شنونده با توجه به پیش‌زمینه و بافت مکالمه، معنای ضمنی را تشخیص می‌دهد.

در بلاغت کهن اسلامی، تعبیر مجازی مانند استعاره، کنایه و امثال آن، به نوعی نقض

۱. تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۳۵.

2. implicature conversational

3. Maxims

4. quantity

۵. آشنایی با علوم بلاغی، ص ۱۹۹.

6. quality

اصل کیفیت به حساب می‌آیند، زیرا گفته‌ها فراتر از صدق ظاهری و مستقیم بیان می‌شوند و معنای واقعی باید از طریق تفسیر ضمنی کشف گردد.

ج. اصل ربط^۱

در اصل رابطه (Relation / Relevance):

- گفته‌های ما باید با موضوع مکالمه مرتبط باشند.
- در بلاغت کهن، تمامی مواردی که تحت عنوان «اخراج الکلام علی خلاف الظاهر» مطرح می‌شوند،^۲ به نوعی نقض اصل رابطه محسوب می‌شوند، زیرا ظاهر سخن با موضوع واقعی ارتباط مستقیم ندارد و معنای واقعی باید از طریق تفسیر ضمنی فهمیده شود.

د. اصل شیوه بیان^۳

در اصل شیوه بیان (Manner):

- گفته‌های ما باید واضح و خالی از ابهام باشند.
- گفته‌ها نباید دارای ابهام یا چندمعنایی ناخواسته باشند.
- گفتار باید موجز و منظم باشد.^۴

۲-۳. تخطی از اصول همکاری

بر اساس نظریه گرایس، مخاطب سخنان گوینده را با این فرض تفسیر می‌کند که اصل همکاری رعایت شده است. بنابراین، هرگاه شنونده با گزاره‌هایی روبه‌رو شود که به نظر کم‌همیارانه یا حتی ناهمیارانه می‌رسند، تلاش می‌کند آن‌ها را به گونه‌ای تعبیر و تأویل کند که با اصل همکاری سازگار باشند.

به عبارت دیگر، هر محتوایی که مخاطب ناچار شود برای درک آن به سخن گفته‌شده بیفزاید یا تکمیل کند، به منزله تلویح مکالمه‌ای محسوب می‌شود؛ یعنی معنای واقعی فراتر از معنای صریح واژگان نهفته است و مخاطب با استفاده از دانش پیش‌زمینه و بافت

1. relevance

۲. مختصر المعانی، ص ۳۵-۳۶.

3. manner

4. Horn, pp7, 2004.

مکالمه آن را کشف می‌کند.^۱

به عبارت دیگر، ممکن است گوینده سخنی بیان کند که ظاهراً ارتباط مستقیمی با موضوع بحث ندارد، اما شنونده برای یافتن بهترین توضیح برای گفته وی تلاش می‌کند. در اغلب موارد، بهترین توضیح این است که گوینده قصد دارد معنایی فراتر و فراتر از ظاهر کلام را منتقل کند.

درک و استنباط این معنای ضمنی مستلزم آن است که شنونده:

- شناخت کافی از گوینده داشته باشد،

- به شرایط و بافت مکالمه توجه کند،

- و جهان مربوط به گفتگورا در نظر بگیرد.

به بیان دیگر، فهم تلویحات مکالمه‌ای تنها از طریق توجه به زمینه و پیش‌فرض‌های مشترک میان طرفین امکان‌پذیر است.^۲

در واقع، نقض اصول گرایس می‌تواند موجب انتقال معانی پیچیده‌تر و ایجاد ارتباطات عمیق‌تر برای مخاطب هوشمند شود. برای مثال، اگر مادری از فرزندش بپرسد «چه نوع ساندویچی دوست داری برای درست کنم؟» و فرزند پاسخ دهد «ساندویچ، ساندویچ است»، در نگاه اول ممکن است به نظر برسد که اصل همکاری نقض شده است:

- پاسخ کودک اطلاعات جدیدی ارائه نمی‌دهد (نقض اصل کیفیت)،

- پاسخ مستقیماً به پرسش مادر مرتبط نیست (نقض اصل تناسب).

با این حال، مادر قادر است تلویح موجود در کلام فرزند را درک کند؛ یعنی کودک با این پاسخ قصد دارد بگوید: «هر نوع ساندویچی درست کنی، می‌خورم».

به این ترتیب، در موارد ابهام و سخن چندپهلوی، ذهن مخاطب به سمت اغراض ثانویه هدایت می‌شود و براساس نظر گرایس، معنای ضمنی زمانی شکل می‌گیرد که یک یا چند اصل از چهار اصل همکاری رعایت نشود.^۳

۴. کتمان در حدیث امامیه؛ اصول و راهبردها

واژه «الکتمان» در لغت به معنای «نقیض الإعلان» است^۴ و گاهی نیز برای تمایز با اخفاء،

۱. معنی کاربرد شناختی، ص ۱۴۳.

۲. کلید واژه‌های کاربردشناسی، ص ۱۲۵.

۳. بیان و معانی، تهران، ص ۲۱۵.

۴. العین، ج ۵، ص ۳۴۳.

به معنای سکوت به کار می‌رود: «وَمَا يَقْرُبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ الْكُتْمَانَ هُوَ السُّكُوتُ».^۱
در اصطلاح، کتمان به معنای سکوت و در مقابل اظهار کردن قرار دارد و اشاره به پنهان کردن حقیقت یا بخشی از آن دارد.

با بررسی سیره امامان معصوم علیهم‌السلام، روشن می‌شود که هریک از ایشان، براساس شرایط زمان و مقتضیات سیاسی و اجتماعی، برای دستیابی به اهداف رهبری و حفاظت از جان خود و یارانشان، نمی‌توانستند آزادانه به بیان همه مقاصد خود بپردازند. بنابراین، همواره بین اهم و مهم اولویت بندی داشتند و با تمسک به راهبردهایی چون تقیه، توریه و عدم اظهارنظر عمومی، با سبک بیان خاصی به مسائل مختلف می‌پرداختند.

در این رویکرد، امامان علیهم‌السلام تنها آنچه را که برای مخاطبان ضروری بود، بیان می‌کردند و از بیان همه مطالب برای همگان خودداری می‌کردند؛ برخی مسائل را نیز از برخی افراد کتمان می‌کردند. برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام علت کتمان برخی احادیث را عدم توانایی افراد در نگه‌داری صحیح آن‌ها معرفی کرده است.^۲

نمونه‌ای از کتمان در سیره امامان معصوم علیهم‌السلام آن است که وقتی ابی نصر از امام رضا علیه‌السلام مسئله‌ای را می‌پرسد، حضرت از پاسخ خودداری می‌کند و علت آن را نامناسب بودن شرایط برای شنونده و صاحب پرسش بیان می‌دارد.^۳

در واقع، کتمان یکی از ابزارهای قدرتمند امامان معصوم علیهم‌السلام بود که با کمک آن و با استفاده از اصول و راهبردهای ویژه، رسالت خود در هدایت جامعه را به پیش می‌بردند. کسی که اندیشه‌ای مستقل دارد، می‌تواند دیدگاه‌های خود را با دیگران در میان بگذارد و با رعایت احتیاط، از آسیب‌ها در امان باشد. از سوی دیگر، گوینده (ماتن) نیز این توانایی را دارد که در شرایط خاص، با اتخاذ شیوه مناسب و بیان متناسب، پیام خود را منتقل کند.^۴
از نقطه نظر این پژوهش، کتمان در سخنان حضرات معصومین علیهم‌السلام دارای راهبردهایی مشخص است که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. فروق اللغة ج ۱ ص ۲۸۷.

۲. اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۴۲: أَمَّا وَاللَّهِ لَوْ أَنِّي أَجِدُ مِنْكُمْ ثَلَاثَةَ مُؤْمِنِينَ يَكْتُمُونَ حَدِيثِي مَا اسْتَحْلَلْتُ أَنْ أَكْتُمَهُمْ حَدِيثًا.

۳. همان، ص ۲۲۴: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَبَى وَأَمْسَكَ، ثُمَّ قَالَ: لَوْ أَغْطَيْتُنَاكُمْ كُلَّمَا تُرِيدُونَ كَانَ شَرًّا لَكُمْ، وَ أَجِدُ بِرَقَبَتِي صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ.

۴. «سرکوب و هنرنوشتن»، لنواشتر اوس.

۴-۱. راهبرد تقیه

یکی از استراتژی‌های مهم حضرات معصومین علیهم‌السلام برای حفظ و نگهداری اقلیت شیعی و گسترش نهضت علوی در جامعه اسلامی، بهره‌گیری از راهبرد تقیه و برقراری ارتباط مخفی با دوستان و شیعیان راستین بود. ایشان همواره تقیه را به عنوان عاملی مؤثر برای حفظ دین و ایمان فرد معرفی می‌کردند و به شیوه‌ای هوشمندانه، پیام‌های دینی و رهنمودهای خود را به مخاطبان مطمئن منتقل می‌نمودند.^۱

تقیه در معنای لغوی از ریشه «وَقَى» «بِمَعْنَى يُرِيدُ أَنَّهُمْ يَتَّقُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً وَيُظْهِرُونَ الصُّلْحَ وَالْإِتِّفَاقَ وَبَاطِنُهُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ»^۲، به معنای پرهیز از خطر است. و در اصطلاح یعنی خودداری از اظهار عقیده و مذهب خویش در مواردی که ضرر مالی یا جانی یا آبرویی متوجه شخص باشد.

در قرآن کریم، با توجه به شان نزول آیه ۲۸ سوره آل عمران، می‌توان به ضرورت تمسک به تقیه در شرایط خاص پی برد:

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُخَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ».

در لسان امامان علیهم‌السلام، تقیه به عنوان یک راهبرد مبارزاتی اهمیت ویژه‌ای داشته است. هرچند گاهی انتخاب این راهبرد ممکن بود منجر به اختلاف‌گویی یا ظاهرمتناقض سخن شود، اما حفظ جان، مال و اعتقاد ایشان و یارانشان در اولویت بالاتری قرار داشت.^۳ از همین رو، امام باقر علیه‌السلام در شرایط تقیه، عمل به آنچه که از طریق دریافت درست به دست آمده را مهم و پاداش‌آور می‌دانند و پرداختن به شک و تردید و رها کردن حقیقت

۱. همان، ج ۲، ص ۲۱۸: اتَّقُوا عَلَى دِينِكُمْ فَاحْجِبُوهُ بِالْحَقِيقَةِ، فَإِنَّهُ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ، إِنَّمَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ كَالنَّحْلِ فِي الظُّلُمِ، لَوْ أَنَّ الظُّلُمَ تَعْلَمُ مَا فِي أَجْوَابِ النَّحْلِ مَا بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ إِلَّا أَكَلَتْهُ، وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ عَلِمُوا مَا فِي أَجْوَابِكُمْ أَنْتُمْ تُحِبُّونَ أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَكَلُوكُمْ بِالسِّنِّهِمْ، وَلَتَحْلُوكُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ، رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا مِنْكُمْ كَانَ عَلَى وَلَائَتَيْنِ.

۲. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۴.

۳. اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۶۵: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تعالى، فَأَخْبَرَهُ بِهَا، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ دَاخِلٌ، فَسَأَلَهُ عَنْ تِلْكَ الْآيَةِ، فَأَخْبَرَهُ بِخِلَافِ مَا أَخْبَرَهُ الْأَوَّلَ، فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ حَتَّى كَأَنَّ قَلْبِي يُشْرِخُ بِالسَّكَاكِينِ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: تَرَكْتُ أَبَا قَتَادَةَ بِالنَّشَامِ لَا يُخْطِئُ فِي الْوَاوِ وَشِبْهِهِ، وَجِئْتُ إِلَى هَذَا يُخْطِئُ هَذَا الْخَطَأَ كُلَّهُ، فَبَيَّنَّا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ آخَرُ، فَسَأَلَهُ عَنْ تِلْكَ الْآيَةِ، فَأَخْبَرَهُ بِخِلَافِ مَا أَخْبَرَنِي وَأَخْبَرَ صَاحِبِي، فَسَكَنْتُ نَفْسِي، فَعَلِمْتُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْهُ تَقِيَّةٌ.

دریافتی را عملی ناپسند و گناه معرفی می‌کنند.^۱

در واقع، امامان علیهم‌السلام با توجه به اهمیت تقیه در حفظ نظام فکری و جامعه شیعیان، زمانی که تحت فشار و خفقان حکومت‌های ظالم قرار داشتند و نمی‌توانستند آزادانه افکار و مقاصد خود را بیان کنند، با تمسک به تقیه، ظاهراً از صراحت‌گویی عدول می‌کردند. هرچند این رویه ممکن است در نگاه نخست با اصول کیفیت و شیوه بیان گرایس تناقض داشته باشد؛ زیرا گفته‌های ایشان گاه توأم با ابهام و اختلاف‌گویی و استناددهی متعدد است، اما در واقع، این راهبرد باعث می‌شد که اهداف والا، حفظ جان و مال و اعتقاد خود و یارانشان تأمین شود و پیام اصلی به مخاطبان توانمند منتقل گردد.

۴-۲. راهبرد توریه

توریه به معنای آن است که انسان در مقام پنهان کردن حقیقت از شنونده یا مخاطب، سخنی بر زبان آورد که مراد واقعی او معنایی غیر از مفهوم ظاهری آن کلام باشد. در لغت، توریه به معنای «إخفاء الخبر وعدم إظهار السر»^۲ است و در اصطلاح چنین تعریف شده است:

إذا سترته وأظهرت غيره حيث يكون للفظ معنيان أحدهما أشيع من الآخر فتتطرق به وتريد الخفي.^۳

بدین معنا که گوینده یا نویسنده لفظی به کار می‌برد که دو معنا دارد: یکی معنای نزدیک که دلالت لفظ بر آن آشکار است؛ دیگری معنای دور که دلالت لفظ بر آن پنهان است.

در این شرایط، گوینده با استفاده از قرینه‌ای نهان، معنای دور را قصد می‌کند، اما آن را با معنای نزدیک می‌پوشاند تا مخاطب، آن را به عنوان مقصود اصلی متکلم تلقی کند.^۴ توریه به عنوان یک ابزار ادبی و راهبردی، امکان می‌دهد که مؤلف یا گوینده در شرایط خاص به معنایی متفاوت از ظاهر کلام اشاره کند. در قرآن، اگرچه واژه «توریه» نیامده است،

۱. همان، ص ۶۵: قَالَ لِي: يَا زَيْدُ، مَا تَقُولُ لَوَأَفْتَيْنَا رَجُلًا مِمَّنْ يَتَوَلَّانَا بِشَيْءٍ مِنَ التَّقِيَّةِ؟ قَالَ: إِنَّ أَخَذَ بِهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَعْظَمُ أَجْرًا. وَفِي رَوَايَةٍ أُخْرَى: إِنَّ أَخَذَ بِهِ أَوْجَرَ، وَإِنْ تَرَكَهُ وَاللَّهُ أَتَمُّ.

۲. العین، ج ۸، ص ۳۰۱.

۳. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۴۹۳.

۴. ارتباط نهج البلاغه با قرآن، ص ۱۸۷.

اما در تفاسیر و منابع حدیثی، آیات متعددی به عنوان مصداق توریه شناخته شده‌اند؛ برای نمونه، مفسران کلام حضرت ابراهیم علیه السلام، «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» در آیه ۶۳ سوره انبیاء را نمونه‌ای از توریه دانسته‌اند؛ به این معنا که اگر این بت‌ها سخن می‌گویند، شکستن بت‌ها کار بت بزرگ بوده است. حضرت ابراهیم در این جمله، سخن خود را بر شرط محال تعلیق کرده تا بطلان ادعای بت پرستان را نشان دهد.^۱

در سیره امامان معصوم علیهم السلام، توریه نیز به عنوان یکی از راه‌های گریز و حفظ مصالح شیعیان در شرایط اضطرار مورد استفاده قرار می‌گرفت. در این رویکرد، توریه مایه رحمت الهی بر شیعیان و موجب حفظ و سلامت مؤمنان از خطرات کافران و بدکاران شناخته شده است.^۲ اشاره امام صادق علیه السلام در روایات زیر به وجوه متعدد کلام و لطایف معانی تا هفتاد وجه، بدون آن‌که دروغی گفته شود، نمونه‌ای از توریه است:

أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفَ عَلَى وَجْهِهِ، فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَلَا يَكْذِبُ.^۳

عن أبي عبد الله أنه قال: حديث تدرية خير من ألف ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا، وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج.^۴

این روایات نشان می‌دهند که کلام معصوم دارای لایه‌های مختلف معنایی است و هر یک از این لایه‌ها در زمان و مکان مناسب خود مورد استفاده قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، سخنان ایشان دارای ظواهر و بواطنی هستند که مخاطبین با توجه به میزان فهم و درک خود به یکی از این وجوه تمسک می‌کنند. به بیان دیگر، توریه، برخلاف نقض کیفیت، نوعی ابزار هوشمندانه برای انتقال معانی چندلایه و غنی کلام است.

۳-۴. راهبرد عدم اذاعه

اذاعه از ریشه «ذ ی ع» باب افعال، به معنای انتشار است:

۱. جامع الاحکام القرآن، ج ۱۱، ص ۳۰۰.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۳۲۸.

۳. معانی الاخبار، ج ۱، ص ۱.

۴. همان، ص ۲.

إِذَاعَةُ الْخَبَرِ؛ وَقَدْ نَشَرَهُ يُشِيرُهُ، أَذَاعَهُ؛ فَانْتَشَرَ.^۱

عدم إذاعه به معنای پخش نکردن است و نزد امامان علیهم السلام، با توجه به شرایط و وجود دشمنان اسلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. ایشان با استفاده از این راهبرد، یاران خود را درجه بندی کرده و مطالب را همگانی نمی‌کردند.

امام صادق علیه السلام إذاعه اسرار اهل بیت علیهم السلام را پرتگاه مهالک اخروی و دنیوی دانسته و آن را مساوی با سلب ایمان و قتل عمدی امام معصوم معرفی کرده‌اند.^۲ گواهی که افشای حدیث ائمه اطهار علیهم السلام گاهی منجر به کشته شدن آن‌ها می‌شده است؛ در این صورت راویان سبب قتل ایشان می‌گردیدند و دانسته، آنان را به کشتن می‌دادند.^۳

با وجود چنین روایاتی می‌توان دریافت که پیامدهای بی‌توجهی به راهبرد «عدم إذاعه» چه آثار مخربی در پی دارد، به طوری که ناخواسته می‌تواند در قتل امام و مقتدای خود نقش داشته باشد.

بنابراین، امامان علیهم السلام با توجه به شرایطی که داشتند، صلاح نمی‌دیدند برخی از مسائل به صورت عمومی بیان گردد و در دسترس همگان قرار گیرد. آنان با تکیه بر راهبرد «عدم إذاعه»، برای رسیدن به اهداف خویش بهره می‌بردند و از جان و اعتقادات خود و یارانشان محافظت می‌کردند. هرچند ظاهراً به نظر می‌رسد تمسک به این راهبرد باعث نقض اصل «کمیت گرایس» است، چرا که میزان اطلاعات مورد نظر برای مخاطبان، متغیر است.

۴-۴. راهبرد چندگانگی یا وارونگی پیام

ماتن در پاره‌ای موارد دقیقاً نظرو پیامی را منتقل می‌کرده است که حقیقت در عکس آن بوده، یا این که پاسخ‌های چندگانه و متخالفی را به افراد مختلف می‌داده‌اند. این راهبرد را «چندگانگی» یا «وارونه‌سازی پیام» می‌گوییم.

زاره می‌گوید: از امام باقر علیه السلام مطلبی را پرسیدم و پاسخی فرمودند. سپس دو نفر از اهل عراق به ترتیب وارد شدند و همان پرسش را مطرح کردند و به هریک از ما سه نفر، پاسخی در تخالف با آن دو دیگر دادند. پس از خروج آنان، علت را از امام جویا شدم. فرمودند:

این برای ما و شما خیر و مانا تر است؛ زیرا اگر همه بر امری اتفاق نظر داشته باشید،

۱. تاج العروس، ج ۷، ص ۵۳۵.

۲. همان: مَا قَتَلْنَا مِنْ أَذَاعِ حَدِيثِنَا قَتْلٌ خَطَأٌ وَلَكِنْ قَتَلْنَا قَتْلَ عَدُوٍّ.

۳. شرح اصول الکافی، ص ۷۷.

آن‌گاه پیروی شما از ما را تأیید می‌کنند و این زندگی ما و شما را ناپایدار می‌سازد.^۱

همچنین، این فرمایش امام صادق (ع) می‌تواند اشاره به همین راهبرد داشته باشد:

اگر کسی از ما خلاف آنچه را می‌داند (گفتاری به ظاهر ناحق) شنید، باید بداند که آن گفتار برای دفاع ما از اوست.^۲

با توجه به این دو روایت، می‌توان برداشت کرد که ماتن دینی در شرایط خاص، برای رسیدن به اهداف والا، یک پیام واحد را به شکل‌های مختلف بیان می‌کرده است تا وحدت کلمه، دشمنان را حساس نکرده و آنان را برضد ایشان و پیروانشان نشوراند و جان شیعیان و حیات تشیع به خطر نیفتد.

اتخاذ این راهبرد نیز، ظاهراً نقض اصل «شیوه بیان» گرایس است؛ اصلی که براساس آن، گفته‌های متکلم باید خالی از ابهام و دارای نظم و وضوح باشد.

۵. تولید معنای تلویحی و راه حل‌های هم‌گرایی راهبردهای کتمان حدیث و اصول همکاری

در قسمت فوق، علاوه بر مفاد اصول همکاری زبانی، به برخی از اصول و راهبردهای اتخاذی امامان معصوم (ع) اشاره شد که در شرایط دشوار، سبب نجات ایشان و یارانشان می‌گردید. لازمه این انتخاب، سبک بیانی خاصی بود که در نگاه نخست با اصول همکاری زبانی در تعارض به نظر می‌رسد.

بیشتر این راهبردها، ظاهراً یک یا دو مورد از اصول همکاری را نقض می‌کنند. با وجود این تعارض ظاهری، در اینجا به دنبال یافتن راه حل‌هایی برای هم‌گرایی این دو حوزه خواهیم بود. چنان که گذشت، با نقض اصل همکاری، لایه‌ای معنایی پیچیده‌تر و در سطحی بالاتر ایجاد می‌شود که متضمن پیام اصلی و معنای حقیقی است.

۱-۵. توجه ماتن به توان مخاطب در معکوس‌سازی پیام

با توجه به وجود روایات بسیار درباره گزینش مخاطب نزد امامان معصوم (ع)، می‌توان به

۱. اصول الکافی، ج ۱، ص ۶۵: سَأَلْتُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَنِي، ثُمَّ جَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي، ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ آخَرُ فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي وَأَجَابَ صَاحِبِي. فَلَمَّا خَرَجَ الرَّجُلَانِ، قُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ مِنْ شِيعَتِكَ قَدِمَا نِسْأَلَانِ، فَأَجَبْتَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِغَيْرِ مَا أَجَبْتَ بِهِ صَاحِبَهُ؟ فَقَالَ: يَا زُرَّارَةُ، إِنَّ هَذَا خَيْرٌ لَنَا، وَ أَتَقِي لَنَا وَ لَكُمْ، وَ لَوْ اجْتَمَعَتْهُمْ عَلَى أَمْرٍ وَاجِدٍ، لَصَدَقْتُكُمْ النَّاسَ عَلَيْنَا، وَ لَكَانَ أَقْلٌ لِبَقَائِنَا وَ بَقَائِكُمْ.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۶: ابَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: مَنْ عَرَفَ أَنَّا لَا نَقُولُ إِلَّا حَقًّا، فَلْيَكْتَفِ بِمَا يَعْلَمُ مِنَّا، فَإِنْ سَمِعَ مِنَّا خِلَافَ مَا يَعْلَمُ، فَلْيَعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ دِفَاعٌ مِنَّا عَنْهُ.

اهمیت ظرفیت مخاطب نزد ماتن دینی پی برد. توجه به تفاوت در ظرفیت علمی، ایمانی و قدرت درک و فهم مخاطب، در دریافت صحیح یا معکوس پیام، موجب انتقال پیامی متناسب از سوی متکلم حکیم می گردد.

امامان علیهم السلام بر اساس همین توانایی، پاسخ متناسب ارائه می دادند. چنان که امام صادق علیهما السلام فرمود:

ما مردم را به زیاد و کم، به اندازه عقلشان پاسخ می دهیم.

این سخن در بیان علت متفاوت بودن پاسخ برای افراد گوناگون، نشان دهنده توجه ایشان به ظرفیت و توان فهم مخاطب است.^۱

همچنین در روایتی آمده است که امام باقر علیهما السلام در پاسخ به اصرار فردی که ظرفیت فهم مطلبی را نداشته، تنها به صورت اجمالی و کوتاه پاسخ می فرمایند.^۲ این نشان دهنده توجه ایشان به توان مخاطب است؛ به واقع، امام علیهما السلام از همان ابتدا قصد بیان کامل مطلب را نداشته اند.

امام علیهما السلام، به این دلیل که فهم سائل محدود بوده یا به واسطه ملاحظه عینیت ذات و صفات مشمول سخن، پاسخ را به صورت اجمالی و سری ارائه کرده و اجازه قدم فرا گذاشتن در موضوع را نداده اند.^۳

ایشان همواره اهمیت این مسئله را به یاران خود گوشزد می کردند. گروهی از اهل بصره در محضر امام رضا علیهما السلام عقاید و افکار یونس بن عبدالرحمن را - که از یاران شایسته ایشان بود - تقبیح می کردند. یونس به دستور امام به اتاق دیگری رفته بود و صدای آنان را می شنید.

سوء تفاهم گروه بصریان نسبت به یونس ناشی از سخنانی بود که او درباره امامت و ولایت گفته بود. امام پس از خروج اهل بصره، یونس را خواست و به او فرمود:

۱. همان، ج ۱، ص ۶۵: مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ، فَتُجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ، ثُمَّ يَجِئُكَ غَيْرِي، فَتُجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ.

۲. همان، ص ۱۰۸: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنْ رَأَيْتَ أَنَّ تُعَلِّمَنِي هَلْ كَانَ اللَّهُ - جَلَّ وَجْهُهُ - يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ أَنَّهُ وَحْدَهُ؟ فَقَدْ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ كَانَ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً مِنْ خَلْقِهِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا مَعْنَى «يَعْلَمُ» «يَفْعَلُ»، فَهُوَ الْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا غَيْرُهُ قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ، فَقَالُوا: إِنْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِأَنَّهُ لَا غَيْرُهُ، فَقَدْ أَثْبَتْنَا مَعَهُ غَيْرَهُ فِي أَرْلَتِيهِ، فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي، أَنَّ تُعَلِّمَنِي مَا لَا أَعْدُوهُ إِلَى غَيْرِهِ. فَكَتَبَ عَلَيْهِ: مَا زَالَ اللَّهُ عَالِماً تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذِكْرُهُ.

۳. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶.

ای یونس، با این مردم به اندازه فهم و درک آنان سخن بگو و در آن زمینه‌هایی که بالاتر از درک و استعداد آنان است، ایشان را به حال خود واگذار. در غیر این صورت، از نظر آنان گویا تو قصد کرده‌ای بر خداوندی که در عرشش بر همگان حکم می‌راند، دروغ ببندی.^۱

طبق این روایات، اهمیت انتقال پیام با در نظر گرفتن توانایی و ظرفیت مخاطب مشهود است. در واقع، هر حقیقتی نباید در هر جایی گفته شود و تنها با متناسب بودن میزان پیام با مخاطب خاص، می‌توان سخن گفت؛ بدون آن که هیچ‌گونه نقضی صورت گرفته باشد، می‌توان مطابق با اصول همکاری زبانی، پیام را منتقل نمود.

۵-۲. توجه ماتن به توان مخاطب در فهم پیام رمزواره

یکی از ویژگی‌های مهمی که نوع خاصی از خطاب معصوم علیه السلام را موجب می‌شود، توجه ماتن به میزان فهم مخاطب در دریافت پیام رمزواره است؛ چراکه امامان معصوم علیهم السلام با توجه به شرایطی که داشتند، گاهی لازم می‌دیدند تا به شکل رمزی با مخاطبان خود ارتباط برقرار کنند، و توجه به این امر، ایشان را به اهدافشان نزدیک می‌کرد.

امام رضا علیه السلام در این باره، در پاسخ فردی که گفت: وظیفه ما پرسش از شما و وظیفه شما پاسخ دادن است، فرمودند:

نه، اختیار با ماست؛ اگر خواستیم پاسخ می‌دهیم و اگر نخواستیم پاسخ نمی‌دهیم.^۲

همچنین امام باقر علیه السلام در پاسخ به پرسش شیعیان درباره تفسیر «نبا عظیم» به ابو حمزه فرمودند: اختیار این که به دیگران پاسخ دهیم یا ندهیم با من است، اما من آن را به تومی گویم:

نبا عظیم همان امیر مؤمنان علی علیه السلام است.^۳

ایشان بیان تفسیر واقعی آیه شریف را برای همه شیعیان مناسب نمی‌دانند و می‌فرمایند: این به دست من است که هر که را بخواهم آگاه کنم و هر که را نخواهم، خبر ندهم؛ اما با

۱. اختیار المعرفة الرجال، ص ۴۸۷: يَا يُونُسُ، حَدَّثَ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، وَاتْرَكَهُمْ مِمَّا لَا يَعْرِفُونَ، كَأَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تُكَذِّبَ عَلَى اللَّهِ فِي عَزْثِهِ.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۰: سَأَلْتُ الرِّضَا علیه السلام فَقُلْتُ لَهُ: ... حَقًّا عَلَيْنَا أَنْ نُسْأَلَكَم. قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: حَقًّا عَلَيْكُمْ أَنْ تَجِيبُونَا. قَالَ: لَا ذَاكَ إِلَيْنَا إِنْ شِئْنَا فَعَلْنَا، وَإِنْ شِئْنَا لَمْ نَفْعَلْ.

۳. همان، ص ۲۰۷: عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ الشَّيْعَةَ تَسْأَلُونَكَ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ﴾؟ قَالَ: ذَلِكَ إِلَيَّ إِنْ شِئْتُ أَخْبَرْتُهُمْ، وَإِنْ شِئْتُ لَمْ أَخْبِرْهُمْ. ثُمَّ قَالَ: لِكِتَابِي أَخْبِرُكَ بِتَفْسِيرِهَا. قُلْتُ: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾؟ قَالَ: فَقَالَ: هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ: مَا لِلَّهِ آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي، وَاللَّهُ مِنْ نَبَاٍ أَعْظَمَ مِنِّي.

توجه به ظرفیت ابوحمزه، تفسیر آیه را بیان می‌دارند.

۳-۵. تولید تلویحات کلامی مبتنی برقراین

در بیان عرفی، دلالت‌های یک لفظ می‌تواند مطابقی، تضمنی یا التزامی باشد. برای مثال، وقتی می‌گوییم «کتاب را خواندم»، منظور تمام کتاب است (دلالت مطابقی)، اما وقتی می‌گوییم «کتاب پاره شد»، معمولاً ناظر به بخشی از صفحات یا جلد کتاب است (دلالت تضمنی). در این موارد، وجود قراین حالیه و افزودن قرائن مختلف توسط گوینده به مخاطب کمک می‌کند تا منظور واقعی او را تشخیص دهد.

همان‌گونه که در عرف، همه قضایا ناظر به امر حقیقی نیستند و ممکن است ناظر به یک امر شخصی یا خارجی باشند، بیان معصوم علیه السلام نیز از این تفکیک‌ها خالی نیست. با توجه به قرائن و شواهد، می‌توان دریافت که گزاره تولید شده از جانب امام، قضیه فی‌الواقع و ناظر به شرایط خاص بوده و از جنس قضایای حقیقیه نیست که به همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل تسری باشد. چنین تفکیکی برای مخاطب هوشمند از طریق فهم قرائنی میسر می‌شود که گوینده به وسیله آن‌ها ردی از معنای تلویحی در بیان خود به جای می‌گذارد.

نمونه‌ای از این امر در حدیثی آمده است:

از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: عرب بیابان‌نشینی به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و چنین گفت: آیا تو از جهت پدر و مادر بهترین ما و بزرگوارترین فرزند پدران ما و در جاهلیت و اسلام رئیس ما نبودی؟ پیامبر خشمگین شد و فرمود: ای اعرابی، جلوی زبانت چند پرده دارد؟ گفت: دوتا، لب‌ها و دندان‌ها. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: پس در دو پرده خاصیتی نبود که تندی این زبانت را از ما بگیرد؟ توجه داشته باش که به احدی در دنیا، چیزی داده نشده که برای آخرتش زیان‌بارتر از زبان ول و رها باشد. سپس رو به حضرت علی علیه السلام نمود و فرمود: یا علی، برخیز فاقطع لسان او. مردم گمان بردند که علی علیه السلام زبان او را خواهد برید، ولی بر خلاف انتظار آنان، چند درهم به او داد.

این روایت نشان می‌دهد که گزاره ظاهراً تهدیدآمیز پیامبر صلی الله علیه و آله، در حقیقت با توجه به شرایط مخاطب و قرائن موجود، به صورت عملیت کنترل شده و متناسب با شرایط اجرا شد، نه به معنای صرف اجرای لفظی آن تهدید^۱

در این روایت، پیامبر صلی الله علیه و آله با انتخاب مخاطب خاص (حضرت علی علیه السلام) - که ظرفیت

۱. معانی الأخبار، ج ۱، ص ۱۷۱: يَا عَلِيُّ، قُمْ فَاقْطَعْ لِسَانَهُ! فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ يَقْطَعُ لِسَانَهُ، فَأَعْطَاهُ دِرْهَمًا.

درک تلویحات و ظرایف کلامی را داراست - براساس اصول همکاری زبانی، به تولید معنای تلویحی و انتقال صحیح مطلب اقدام کرده‌اند.

۴-۵. توجه مخاطب به اصل گفتمانی تخالف با عامه

گفتمان‌ها هر یک دارای ویژگی‌های خاصی هستند که عناصر گفتمانی رقیب را طرد می‌کنند. اگر فرد یا گروهی از عناصر گفتمانی رقیب سود جوید، این عمدتاً یک فن تلقی می‌شود و مخاطب هوشمند را به سوی لایه‌های پنهان متن هدایت می‌کند. امامان معصوم علیهم‌السلام در برخی موارد از عناصر گفتمانی رقیب، که همواره مورد طردشان بود، استفاده می‌کردند.

مخالفت عامه به معنای مخالفت با روایتی است که در منطقه خاص گفتمانی رقیب قرار دارد و از دیدگاه حدیث‌شناسی، از مرجحات سندی محسوب می‌شود که جهت صدور آن را تقویت می‌کند. همچنین، این مخالفت می‌تواند به معنای تفاوت یکی از دو یا چند حدیث متعارض با اخبار منقول از عامه یا آرای علمای عامه باشد و سبب ترجیح خبر مخالف عامه یا فتوای مخالف آن‌ها شود.

به عنوان نمونه، اهل سنت قرائت سور عزائم را در نماز جایز می‌دانند، اما در متون روایی شیعه دو روایت وجود دارد: یکی جایز دانستن قرائت سور عزائم و دیگری جایز ندانستن آن. در مقام ترجیح، حدیث دوم که مخالف نظر عامه است، راجح و مقدم دانسته شده است. علت ترجیح خبر مخالف عامه هنگام تعارض اخبار این است که در خبر موافق عامه، احتمال تقیه وجود دارد، در حالی که در حدیث مخالف عامه چنین احتمالی نیست. روایتی از امام صادق علیه‌السلام نیز در این باره وجود دارد: ایشان از راوی می‌پرسند آیا می‌دانی چرا امر کردم به خلاف قول عامه عمل کنید؟ راوی عرض می‌کند: خیر. امام فرمودند: چون دشمنان و مخالفان حضرت علی علیه‌السلام از خود آن حضرت نظر ایشان را می‌پرسیدند و پس از آگاهی از نظرایشان، به عمد به خلاف آن فتوا داده و عمل می‌کردند.^۱ همچنین امام رضا علیه‌السلام راهکار برون رفت از تعارض ظاهری در تشخیص روایت صحیح را، مخالفت با روایات عامه بیان می‌فرمایند.^۲

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۶: أَتَدْرِي لِمَ أَمَرْتُم بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ؟ ... وَكَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبِسُوا عَلَى النَّاسِ.

۲. اصول الکافی، ج ۱، ص ۶۸: قَالَ: «يُنْظَرُ، فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ.

با این اشارات، امامان معصوم به مخاطبان خود آگاهی می‌دادند که اگر پیامی موافق اهل سنت دریافت کردند، بدانند که آن به صورت صوری بیان شده و احتمال شرایط تقیه‌ای بوده است تا فهم کلام ایشان به خوبی دریافت گردد.

۵-۵. توجه مخاطب به معرفت دینی کل نگر

معرفت کل نگر همواره امکان بررسی و فهم بهتری از واقعیت را در اختیار انسان قرار می‌دهد. چنین نگرش جامع و نظام‌مندی در امر معرفت دینی از ضروریات است. هم‌چنان‌که فهم قرآن کریم بدون بهره‌مندی از کلام اهل بیت علیهم‌السلام، ناقص و ابتر است، مجموعه معرفت دینی نیز نیازمند کل‌نگری و فهم اجتهادی بر مبنای توجه به لایه‌ها و سطوح مختلف واقعیت است.

لازمه بیان عرفی امامان معصوم علیهم‌السلام همین است که از اصول زبان عرفی تبعیت کند و حقیقت و مجاز، کنایه و استعاره، همه در بیان روایات می‌تواند موجود باشد و موجود است. کل‌نگری دینی و نیز توجه به بافت و مقتضیات مقام مخاطب، رمزگشایی وسیعی از پیام خواهد کرد. برخی از حدیث‌پژوهان معاصر، برای نیل به این مقصود، توجه به خانواده حدیث را پیشنهاد داده‌اند،^۱ اما به نظر نگارندگان، نیل به فهم سیستمی، امری فراتر از پیشنهاد خانواده حدیث است که تفصیل آن، مقاله‌ای دیگر می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، نسبت میان کلان‌راهبردهای کتمان در حدیث امامیه و اصول همکاری زبانی گرایس مورد بررسی قرار گرفت. اصول همکاری زبانی، چارچوبی مفید برای درک بهتر تعاملات زبانی و بهبود مهارت‌های ارتباطی انسان‌ها ارائه می‌دهد. براساس این اصول، طرفین گفتگو، یعنی متکلم و مخاطب، به صورت ضمنی بر تعاون و همکاری توافق می‌کنند تا انتقال و فهم کلام به درستی انجام گیرد.

با تأمل در سیره امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان ماتن دینی حکیم درمی‌یابیم که ایشان، در سیر تکوّن دینی و با توجه به محدودیت‌ها، شرایط حاکم و اهداف بلندمدت خود، با اتخاذ راهبردهایی همچون تقیه، توریه، عدم‌اِذاعه و پیام‌وارونه، به سبک بیان خاصی دست

۱. روش فهم حدیث، ص ۱۵۱.

یافته‌اند که در ظاهر، با اصول همکاری زبانی در تعارض به نظر می‌رسد.

در نگاه نخست، تقیه با اصل کیفیت و شیوه بیان، توریه با اصل کیفیت، عدم اذاعه با اصل کمیت، و پیام وارونه با اصل شیوه بیان، از اصول گرایس متناقض به نظر می‌رسند. اما نشان داده شد که امامان علیهم‌السلام در شرایط بحرانی، از همان ابتدا در صدد بیان کامل حقیقت نبوده یا هدف خاصی را دنبال می‌کردند. بنابراین، با متناسب‌گویی و مصلحت‌سنجی، نه تنها هیچ‌گونه نقضی در اصول همکاری صورت نگرفته است، بلکه سبک بیانی خاص ایشان هم جهت با اهداف اصول همکاری، یعنی ارتقای سطح تعامل و ارتباط صحیح بوده است. از این رو، راهبردهای کتمان و اصول همکاری زبانی همچون دو روی یک سکه، مکمل و هم‌راستا عمل می‌کنند.

افزون بر این، امامان علیهم‌السلام بر پایه حکمت الهی، از میزان ظرفیت و توان فهم مخاطبان خود آگاهی کامل داشتند. ایشان به توان مخاطب در درک پیام رمزی یا وارونه در شرایط خاص آگاه بودند و سخن خود را بر همان اساس تنظیم می‌کردند. بدین سان، با رعایت اصولی چون توجه دادن مخاطب به قرائن کلامی، توجه به معرفت دینی کل‌نگر، و تخالف با عامه، سخن می‌گفتند. مخاطبان آگاه نیز، با تکیه بر راهبردهای فهم و تلویحات معنایی، از سطح ظاهری سخن عبور کرده و به مراد حقیقی امام علیهم‌السلام دست می‌یافتند.

از این رو، نقض اصول گرایس در این موارد، لزوماً به شکست ارتباط منجر نمی‌شود، بلکه موجب تولید معانی تلویحی عمیق‌تر می‌گردد. گرایس خود اشاره می‌کند که نقض عمدی ماکسیم‌ها، شنونده را وادار به کشف معنای نهفته می‌کند. در تقیه و توریه نیز، شنوندگان آگاه، همچون شیعیان در جوامع خاص می‌دانستند که گوینده تحت شرایط ویژه مجبور به تقیه است. از این رو، نقض کیفیت یا کمیت را نشانه‌ای برای تفسیر معنای واقعی تلقی می‌کردند.

این نقض‌ها در بافت‌هایی خاص، مانند حفظ جان، تقیه اجتماعی، یا صیانت از وحدت جامعه، کاملاً توجیه‌پذیرند و به عنوان مکانیزمی برای بقای جامعه شیعه در شرایط خصمانه عمل می‌کنند. در نتیجه، تحلیل گفتار امامان علیهم‌السلام با در نظر گرفتن بافتار اجتماعی، سیاسی، افق‌های جدیدی را در فهم زبان دینی می‌گشاید.

به کارگیری اصول همکاری زبانی گرایس، نه تنها تحلیل دقیق‌تری از مفاهیمی مانند توریه و تقیه فراهم ساخت، بلکه با افزودن مؤلفه‌هایی چون عقلانیت ارتباطی و انسجام بافتار،

دامنه تفسیر احادیث و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) را به مسائل پیچیده اجتماعی-سیاسی گسترش داد. از این منظر، این رویکرد در مقایسه با روش‌های سنتی، ابزاری کارآمدتر برای فهم تعاملات زبانی در متون حدیثی و تطبیق آن با واقعیات ارتباطی جهان معاصر ارائه می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم

- آشنایی با علوم بلاغی، حمید محمدی، قم، نشرهاجر، ۱۳۸۷ ش.
- اختیار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، تصحیح میرداماد الأسترآبادی، تحقیق السید مهدی الرجائی، قم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام)، ۱۴۰۴ ق.
- ارتباط نهج البلاغه با قرآن، مجید معارف و حامد شریعتی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.
- اصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- بیان و معانی، سیروس شمیسا، تهران، میترا، ۱۳۸۴ ش.
- تاج العروس، مرتضی زبیدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- تحلیل گفتمان انتقادی، فردوس آقاگل‌زاده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
- ترجمه و شرح اصول کافی، جواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، محمد بن احمد قرطبی، قاهره، دارالکتاب المصریه، ۱۹۶۴ م.
- دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ایرنا ریما مک‌کاریک، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، آگه، ۱۳۸۵ ش.
- درآمدی به فلسفه زبان، ویلیام جی لایکن، ترجمه میثم محمد امینی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۹ ش.
- درآمدی بر تحلیل گفتمان، برایان پالتریچ، ترجمه طاهره همتی، تهران، نشر نویسه پارسی، ۱۳۹۵ ش.

روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۴ ش.

العین، أبو عبدالرحمن خلیل بن أحمد فراهیدی بصری، تحقیق مهدی المخزومی، بیروت، دار و مكتبة الهلال، بی‌تا.

فروق اللغة، ابوهلال العسکری، بیروت، دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ ق.

کلیدواژه‌های کاربردشناسی، نیکولاس الوت، ترجمه مهرداد و بهداد امیری، تهران، نشر نویسه پارسی، ۱۳۹۹ ش.

لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت، دارالصادر، ۱۴۱۰ ق.

مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، نجف، دارالثقافة، ۱۳۹۵ ق.

مختصر المعانی، سعدالدین تفتازانی، قم، دارالفکر، ۱۳۶۸ ش.

معانی الاخبار، محمد بن علی صدوق، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۱ ش.

معنی کاربردشناختی، شیوان چپمن، ترجمه محمدرضا بیاتی، تهران، علمی، ۱۳۹۸ ش.

منظورشناسی زبان و تحلیل گفتمان، عادل محمدی، تهران، نشر روش‌شناسان و نشر جامعه‌شناسان، ۱۳۹۴ ش.

وسائل الشیعه، محمد بن حسن، حرعاملی، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ ق.

- Davies, B. (2007). Grice's cooperative principle: Getting the meaning across. In D. Archer & P. Grundy (Eds.), *The pragmatics reader* (pp. 119–131). Routledge.
- Grice, H. P. (1975). Logic and conversation. In *Syntax and Semantics 3: Speech Acts* (pp. 41–58). Academic Press.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press.
- Hadi, A. (2013). A critical appraisal of Grice's cooperative principle. *Open Journal of Modern Linguistics*, 3(1), 69–72. <https://www.google.com/search?q=https://doi.org/10.4236/ojml.2013.31008>.
- Horn, Laurence R. & Gregory Ward, *The Handbook of Pragmatics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
- Leo Strauss (1988) *Persecution and the Art of Writing*, Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 22-37.