



حدیث علوم ۱۱۹

فصلنامه علمی
سال سی و یکم، شماره اول
بهار ۱۴۰۵

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

- ۳..... خاستگاه‌های اعراض متقدمان از احادیث فقهی... / سیدمحمدحسین میرشاه ولایتی، محمدکاظم رحمان ستایش
- ۲۳..... مبانی ترجمه حدیث / عبدالهادی مسعودی
- ۴۱..... شیخ نجاشی و کتاب‌شناسی فهرستی کتب حدیثی؛ گونه‌ها و کارکردها / حمید محمدی، جواد نفری، مهدی غلامعلی
- ۶۵..... اعتبارسنجی حدیثی اندیشه ظل‌اللهی سلطان / سمیه سروقد مقدم، سید علی دلبری
- ۸۹..... واکاوی نقش واژگان فارسی در شرح احادیث «مرآة العقول» علامه مجلسی رحمته الله / هادی حجت، حسین مالکی مقدم
- ۱۳۴..... «راسخون فی العلم» به مثابه مداخله گفت‌مانی... / اسماعیل خیری، فرج بهزاد وکیل آباد، علی‌رضا عبدالرحیمی

قابل توجه نویسندگان محترم

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

خاستگاه‌های اعراض متقدمان از احادیث فقهی؛ تحلیل خاستگاه‌های برون حدیثی

^۱ سید محمدحسین میرشاه ولایتی^۲ محمدکاظم رحمان ستایش

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

چکیده

بررسی و تحلیل ریشه‌ها و بنیان‌های تاریخی اصطلاحات دانشی، رویکردی است که غالباً در مطالعات علمی مورد غفلت قرار می‌گیرد. این در حالی است که واکاوی دقیق خاستگاه‌های یک نظریه علمی می‌تواند به درک عمیق‌تر و جامع‌تری از ماهیت و تحولات آن بینجامد. به‌ویژه در حوزه فقه، عدم استناد به روایات فقهی توسط متقدمان، که به معنای عدم صدور فتوا از سوی بسیاری از فقهای شیعه است، به‌عنوان عاملی کلیدی در تضعیف اعتبار آن احادیث تلقی می‌شود. این پدیده نه تنها بر شناخت ما از منابع فقهی تأثیرگذار است، بلکه بر روند شکل‌گیری و تحول آرای فقهی در طول تاریخ نیز تأثیری شگرف دارد. خاستگاه‌های اعراض از روایات را می‌توان در نگاهی کلان به دو بخش عمده تقسیم کرد: خاستگاه‌های درون حدیثی و خاستگاه‌های برون حدیثی. خاستگاه‌های برون حدیثی، برخلاف خاستگاه‌های درون حدیثی، به عواملی اطلاق می‌شود که ارتباط مستقیمی با متن اصلی روایت ندارند. این عوامل خود به سه دسته قابل تفکیک‌اند: نخست، ناهمسویی با معارض قوی‌تر که به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل برون حدیثی باشد. در این حالت، اگر روایتی با دلیل دیگری که از اعتبار و قوت بیشتری برخوردار است در تعارض باشد، اصحاب به دلیل این ناهمسویی از عمل به آن روایت خودداری می‌کنند. دوم، اختلاف دیدگاه‌های اصحاب در پذیرش یا رد روایت است. این اختلاف ممکن است ناشی از تفاوت در مبانی حدیثی یا اصولی باشد که در نهایت به عدم اعتماد به روایت می‌انجامد. سومین عامل، تخییر است. در مواجهه با ادله متعارض، اصحاب

^۱ . دکترای علوم حدیث، جامعة المصطفی (نویسنده مسئول) (mostahfez257@gmail.com).^۲ . دانشیار دانشگاه قم (krsetayesh@gmail.com).

ممکن است یکی از آن‌ها را برگزینند، بی‌آن‌که این انتخاب به معنای ضعف دلیل دیگر باشد. پژوهش حاضر می‌کوشد با روش کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها و به شیوه توصیفی - تحلیلی، خاستگاه‌های برون‌حدیثی اعراض متقدمان از احادیث فقهی را تبیین کرده و با بررسی نمونه‌های مرتبط، آن‌ها را تحلیل نماید.

کلیدواژه‌ها: احادیث فقهی، اعراض متقدمان، خاستگاه‌های برون‌حدیثی، تحول آرای فقهی.

۱. درآمد

در مباحث فقهی و اصولی، «اعراض» به معنای روی‌گردانی فقیهان از استناد به یک روایت است. اصولیان معتقدند که اعراض مشهور نشان‌دهنده وجود مشکلی در روایت است و حتی اگر سند روایت قوی باشد، اعراض از آن باعث کاهش اعتبار آن می‌شود. این پدیده تأثیر قابل توجهی در فرایند استنباط فقهی دارد. شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام اشاره کرده است که اگر روایتی معارض نداشته باشد، باید به آن عمل کرد، مگر آن‌که فتاوی فقه‌ها برخلاف آن باشد.^۱ بسیاری از اصولیان شیعه، از گذشته تاکنون، اهمیت زیادی برای اعراض مشهور قائل بوده‌اند و آن را عاملی کلیدی در تعیین اعتبار روایات می‌دانند. محقق حلی تأکید کرده که کنار گذاشتن روایتی که فقه‌ها از آن اعراض کرده‌اند، واجب است.^۲ وحید بهبهانی نیز معتقد است توجه به روایاتی که مشهور از آن‌ها روی گردانده‌اند مرگ فقه را به دنبال دارد و فقیه را به وادی مخالفت با قواعد علمی و حتی بدیهیات فقه می‌کشاند.^۳ امام خمینی نیز از جمله اصولیانی است که برای اعراض اهمیت زیادی قائل است و بررسی اقوال فقه‌های پیشین را به عنوان یکی از مقدمات اصلی اجتهاد ضروری می‌داند تا مجتهد برخلاف اجماعات و شهرت‌ها فتوا ندهد.^۴

بحث درباره شناخت و تحلیل خاستگاه‌های اعراض پیشینیان از احادیث فقهی، موضوعی است که در ادبیات فقهی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. هرچند برخی از اندیشمندان به این مقوله به طور غیرمستقیم پرداخته‌اند، اما هنوز جای کار بسیاری در این زمینه وجود دارد. به عنوان مثال، آیه الله العظمی سیستانی به طور مختصر در مباحث

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴.

۲. المعتمد، ج ۱، ص ۲۹.

۳. حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، ص ۷۲۵.

۴. تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۵۹۰.

"الحجج" به برخی از خاستگاه‌های اعراض اشاره کرده‌اند.^۱

همچنین، آیه الله آل راضی در ضمن مباحث خارج فقه خود به مواردی از مناشی اعراض پرداخته‌اند،^۲ گرچه کتاب یا مقاله خاصی در این باره به طور مستقل نگاشته نشده است. پژوهش پیش‌رو کوشیده است تا با مطالعه دقیق موارد اعراض گزارش شده از سوی فقهای امامیه، بر پایه کتاب‌های معتبری همچون جواهر الکلام، اثر محقق نجفی و النجعة اثر محقق شوشتری، و نیز با تحلیل و بررسی فنی نمونه‌ها، به کشف خاستگاه‌های برون‌حدیثی اعراض فقیهان شیعه بپردازد. این پژوهش تلاش دارد تا با واکاوی دقیق این موضوع، به درک بهتری از دلایل و زمینه‌های اعراض فقها از برخی احادیث دست یابد.

باید دانست که احادیث شیعه را می‌توان بر اقسام گوناگونی تقسیم‌بندی نمود؛ از جمله احادیث فقهی، احادیث تفسیری، احادیث اعتقادی، احادیث اخلاقی و اما نکته قابل توجه این است که بحث جبران ضعف سند با عمل و یا سست شدن اعتبار آن با اعراض مشهور، اختصاص به روایات فقهی داشته و اساساً شامل روایات تفسیری، اخلاقی، کلامی و دیگر انواع روایات نمی‌شود. دلیل این امر آن است که اعراض متقدمان از این دسته از روایات به هیچ روی قابل کشف نبوده و در صورت احراز آن نیز، کاشفیتی از ضعف صدور، دلالتی یا جهتی حدیث معرض عنه نخواهد داشت؛ زیرا اعراض در این جا به معنای فتوای به مخالف و یا ترک فتوا به مضمون یک حدیث است و این نکته در عرصه‌های غیر فقهی مانند اخبار اعتقادی و اخلاقی و ... متصور نیست. از هیچ‌یک از علمای شیعه نیز نیافتیم که اعراض را به عنوان یک نکته سلبی در اعتبار حدیثی کلامی، اخلاقی یا تفسیری دانسته باشد. بنابراین، سخن از اعراض و کاسر بودن آن در سایر عرصه‌های معرفتی نیازمند پژوهش‌های جداگانه و دقیق خواهد بود.

۲. اصطلاح پژوهی

۲-۱. خاستگاه

مراد از واژه «خاستگاه» در نوشتار حاضر، اشاره به مفهوم منشأ، سرچشمه، منبع، علت و سبب پیدایش است که به منظور رعایت ضرورت فارسی‌نویسی در نگارش، مورد استفاده قرار

۱. مباحث الحجج، ص ۲۷۳.

۲. دروس خارج اصول، از جلسه ۱۹/۵ الی ۶/۸.

گرفته است. بدیهی است که این واژه، اصطلاح تخصصی و خاصی در حوزه دانش فقه، اصول و علوم حدیث محسوب نمی‌گردد. بنابراین، به‌کارگیری معادل فارسی آن، خارج شدن از چارچوب اصطلاحات تخصصی این علوم تلقی نمی‌شود.

۲-۲. اعراض

واژه «اعراض» مصدر باب افعال از ریشه «ع ر ض» به معنای ارائه و نشان دادن است و با توجه به حالت لازم یا متعدی بودن، همراه با حروف جر «لام»، «فی» و «عن»، معانی متفاوتی را افاده می‌کند. در این پژوهش، کاربرد واژه «اعراض» با تقدیر حرف جر «عن» مورد توجه قرار گرفته و بنابراین، تنها به تبیین معنای لغوی آن با حرف جر «عن» پرداخته خواهد شد.

ابن اثیر در بیان معنای «اعراض» می‌نویسد:

مَنْ أَعْرَضَ عَنِ الشَّيْءِ إِذَا وَلَّاهُ ظَهْرَهُ؛^۱

یعنی کسی که از چیزی اعراض می‌کند، به آن پشت می‌نماید.

این واژه در مواضع متعددی از قرآن کریم با همان معنای لغوی خود به کار رفته است.^۲ همچنین در روایات نیز این ترکیب صرفاً به معنای لغوی آن، یعنی رویگردانی و پشت کردن به چیزی، استعمال شده است^۳ و هیچ انتقال معنایی از مفهوم اصلی آن صورت نگرفته است. در اصطلاح علم اصول فقه، «اعراض» به معنای عمل نکردن و عدم استناد جمعی از فقها به مضمون یک حدیث است.

محقق نائینی پس از تعریف اقسام شهرت و در تبیین شهرت فتوایی می‌نویسد:

شهرت فتوایی جابر ضعف سند روایت نیست و جبران صدوری تنها زمانی محقق می‌شود که عمل مشهور مستند به روایتی خاص باشد؛ صرف موافقت فتوا با مضمون حدیث کافی نیست و اثری بر آن مترتب نمی‌شود، هرچند شهرت فتوا می‌تواند موجب تضعیف اعتبار روایت گردد، البته در صورتی که این شهرت از سوی قدماء باشد؛ زیرا تضعیف اعتبار حدیث با اعراض و عمل نکردن به آن محقق می‌شود.^۴

۱. النهایة، ج ۳، ص ۲۱۵.

۲. برای نمونه رک: سوره نساء، آیه ۶۳ و ۸۱؛ سوره مائده، آیه ۴۲؛ سوره انعام، آیه ۶۸ و ۱۰۶؛ سوره طه، آیه ۱۲۴ و ...

۳. برای نمونه رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۹۶؛ ج ۵، ص ۴۴۹ و ...

۴. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۳.

بنابراین، مراد از اعراض، رویگردانی فقها از مدلول یک روایت و عدم عمل به آن است. به بیان دیگر، اعراض در مقابل شهرت فتوا قرار دارد و این دو مفهوم، دوروی یک سکه را تشکیل می‌دهند. از این رو، ضروری است به اجمال به تعریف شهرت و اقسام آن اشاره شود. شهرت در لغت به معنای شایع بودن، رواج داشتن و وضوح است و در اصطلاح اصولیان به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. شهرت روایی، که به فراوانی راویان یک روایت اشاره دارد؛
 ۲. شهرت عملی، که به فتوای مشهور فقها با استناد به حدیثی خاص مربوط می‌شود؛
 ۳. شهرت فتوایی، که به رواج و اشتها یک فتوا میان فقها اطلاق می‌گردد.^۱
- این شهرت فتوایی خود به شهرت میان قدما و متأخران تقسیم می‌شود. آنچه در این پژوهش مورد توجه است، شهرت فتوا نزد متقدمان از فقهای امامیه است؛ زیرا ایشان به دلیل نزدیکی به عصر معصومان علیهم‌السلام، شواهد و قرائن بسیاری در اختیار داشته‌اند که در پذیرش یا ردّ یک روایت تأثیرگذار بوده است؛ حال آن‌که متأخران و معاصران از این امتیاز برخوردار نبوده و در نتیجه، شهرت فتوای ایشان فایده‌ای برای ما نخواهد داشت.^۲ فقهای امامیه در آثار خود با تعابیر گوناگونی به روایاتی که مورد اعراض قرار گرفته‌اند، اشاره کرده‌اند؛ تعابیری همچون «اعرض عنه الاصحاب»،^۳ «المشهور»،^۴ «معرض عنه»،^۵ «مهجور»،^۶ «متروک»،^۷ «شاذ»،^۸ «لم يعمل به الاصحاب»^۹ و ... از جمله این تعابیر هستند.

۳-۲. متقدمان

در علوم اسلامی، دو اصطلاح «قدما» و «متأخران» برای تفکیک دوره‌های تاریخی و روش‌شناسی عالمان به کار می‌روند. این تقسیم‌بندی نزد حدیث‌پژوهان در سه حوزه اصلی

۱. اصطلاحات الاصول، ص ۱۵۵، ذیل عنوان «الشهرة».

۲. انوار الهدایة، ج ۱، ص ۲۶۱؛ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۴.

۳. جواهر الکلام، ج ۳۷، ص ۲۰۴.

۴. همان، ج ۲۹، ص ۱۷۴.

۵. همان، ج ۴۱، ص ۹۷.

۶. همان، ج ۲۵، ص ۳۲۳.

۷. همان، ج ۱۵، ص ۱۱۱.

۸. همان، ج ۲۹، ص ۴۱۴.

۹. همان، ج ۱، ص ۲۴۵.

مورد توجه قرار گرفته است:

الف. تقسیم بندی احادیث،

ب. توصیفات رجالی،

ج. شهرت فتوایی.

در حوزه تقسیم بندی احادیث، علامه حلی به عنوان نقطه عطف میان قدما و متأخران شناخته می شود.^۱ در بحث توصیفات رجالی، شیخ طوسی به عنوان آخرین فقیه متقدم شناخته شده است^۲ و توصیفات رجالی متأخران به دلیل حدسی بودن، از اعتبار کمتری برخوردارند. در حوزه شهرت فتوایی نیز شیخ طوسی به عنوان مرز میان قدما و متأخران در نظر گرفته می شود.^۳ مشهور فقیهان، اما محقق حلی را حدفاصل میان متقدمان و متأخران انگاشته اند.^۴

به نظر می رسد دیدگاه رایج فقیهان معاصر - که علامه حلی را به عنوان معیار تقسیم بندی تاریخ فقه به دو دوره متقدم و متأخر در نظر می گیرند - منطقی تر است. دلیل این امر آن است که معیارهای تقدم تا عصر مکتب حله حفظ شده و پس از آن، تفاوت ها آشکار شده اند. همچنین، با توجه به منابعی که دانشمندان مکتب حله در اختیار داشتند، می توان گفت تفاوت چشمگیری میان آنان و عالمان پیشین وجود ندارد؛ چرا که بیشتر شواهد صدور و قرائن مفید برای اثبات اعتبار احادیث، در دسترس فقهای حله قرار داشته است.^۵

۳. خاستگاه های برون حدیثی

خاستگاه های برون حدیثی عواملی هستند که به صورت مستقیم با متن و محتوای روایت مرتبط نبوده و هیچ گونه ارتباطی با اصل صدور، جهت صدور یا دلالت حدیث ندارند. این عوامل، خارج از حوزه بررسی سند و متن حدیث قرار می گیرند و بیشتر به زمینه ها و شرایطی مربوط می شوند که بر موضع فقها و اصحاب در قبال روایات تأثیر می گذارند. حتی ممکن است حدیث از حیث صدور و دلالت، فاقد هرگونه اشکال یا چالشی باشد، اما با این وجود،

۱. برای نمونه رک: منتقى الجمان، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۴؛ مشرق الشمسین، ۱۳، ص ۳۱.

۲. برای نمونه رک: معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۴۲؛ نیز رک: پژوهشی در علم رجال، ص ۲۱۴.

۳. برای نمونه رک: انوار الهدایة، ج ۱، ص ۲۶۱.

۴. برای نمونه رک: کشف القناع، ص ۲۵۵؛ کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۴۶۷.

۵. برای نمونه رک: کتابخانه ابن طاووس، سرتاسر کتاب؛ «علمای مکتب حله و معرفی تشیع»، ص ۲۹۱ - ۳۰۱.

اصحاب از استناد و فتوا دادن بر مبنای آن اجتناب کرده‌اند. این موضوع نشان می‌دهد که اعراض از روایت، لزوماً به معنای ضعف حدیث، در اصطلاح متأخران نیست، بلکه ممکن است دلایل دیگری خارج از متن و سند حدیث، موجب این اعراض شده باشد.

این عوامل برون حدیثی را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی نمود:

نخست، ناهم‌سویی روایت با معارضی که از حیث دلالت یا صدور، قوی‌تر محسوب می‌شود. این عامل را شاید بتوان مهم‌ترین خاستگاه برون حدیثی تلقی کرد. در این حالت، ممکن است روایتی که به خودی خود صحیح و معتبر است، در مقایسه با روایت دیگری که از نظر دلالت یا سند قوی‌تر است، مورد اعراض قرار گیرد. این ناهم‌سویی می‌تواند ناشی از تفاوت در فهم دلالت روایات یا تفاوت در اعتبار سند آن‌ها باشد.

دوم، اختلاف مبانی اصحاب در پذیرش و اعتبارسنجی روایات، که ناشی از تفاوت در اصول و قواعد حدیث‌شناسی نزد آنان است. هریک از اصحاب ممکن است بر اساس اصول و قواعد خاص خود، روایاتی را معتبر بدانند یا رد کنند، و این تفاوت در مبانی می‌تواند منجر به اعراض از برخی روایات شود.

سوم، مسئله تخییر، بدین معنا که اصحاب در مواجهه با تعارض ادله، یکی از آن‌ها را به صورت اختیاری برگزیده‌اند، بدون آن‌که این انتخاب لزوماً حاکی از ضعف دلیل دیگر باشد. در چنین مواردی، ممکن است روایتی که به خودی خود معتبر است، به دلیل ترجیح روایت دیگر، مورد اعراض قرار گیرد. از این رو، تخییر نیز به عنوان یکی از عوامل مؤثر در اعراض از روایت، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. گفتنی است که پشتوانه این تقسیم سه‌گانه استقرای حداکثری نگارندگان در نمونه‌های در دسترس بوده و احتمال این‌که محور دیگری نیز قابلیت طرح و بحث را داشته باشد به هیچ روی منتفی نیست.

این سه محور اصلی، نشان‌دهنده آن است که اعراض از روایات، تنها به ضعف سند یا دلالت حدیث محدود نمی‌شود، بلکه عوامل دیگری نیز در این فرآیند دخیل هستند. این عوامل برون حدیثی، به ویژه در فقه امامیه، نقش مهمی در شکل‌گیری رویکرد فقها نسبت به روایات ایفا می‌کنند. بررسی این عوامل می‌تواند به درک بهتر از فرآیند اجتهاد و استنباط احکام فقهی کمک کند و همچنین روشن‌سازد که چرا برخی روایات با وجود صحت سند و دلالت، مورد اعراض فقها قرار گرفته‌اند. این موضوع، اهمیت توجه به زمینه‌ها و شرایط خارج از متن حدیث را در تحلیل رویکردهای فقهی نشان می‌دهد و می‌تواند به عنوان بخشی از

مطالعات عمیق‌تر در حوزه حدیث‌شناسی و فقه شیعه مورد توجه قرار گیرد.

۱-۳. ناهم‌سویی با معارض اقوی

اعراض پیشینیان از روایت در بیشینه موارد ممکن است ناشی از یکی از این سه جنبه باشد؛ صدور، جهت صدور و دلالت حدیث که از این دسته از مناشی به خاستگاه‌های درون حدیثی تعبیر می‌شود. چنانچه خاستگاه اعراض، ضعف در صدور حدیث باشد، سند آن فاقد اعتبار تلقی شده و خبر از اساس، حجیت خویش را از دست می‌دهد. اگر اعراض متوجه دلالت و ظاهر حدیث باشد، بر فقیه لازم است تا روایت را بر معنایی حمل نماید که با دیدگاه مشهور ناهم‌سو نباشد. در این صورت، صدور و جهت صدور حدیث بر قوت خود باقی مانده و تنها تصرفی مختصر در دلالت آن صورت می‌پذیرد. اما اگر عامل اعراض، ناتمام بودن جهت صدور حدیث باشد، ناگزیر باید روایت را بر مواردی همچون تقیه یا قضیه فی واقعه و نظایر آن حمل نمود، هرچند که صدور و دلالت آن بدون خدشه و آسیب باقی بماند. دکتر حیدر حب‌الله در این زمینه می‌نویسد:

و چه بسا دیدگاه صحیح آن باشد که برخی از فقیهان بدان معتقد شده‌اند که مسئله و هن صدور به سبب اعراض مشهور، منحصر به یکی از جهات سه‌گانه [صدور، جهت صدور و دلالت] نبوده و در موارد گوناگون به یکی از این ابعاد بازمی‌گردد.^۱

بدون تردید، ترجیح یک دلیل بر دلیل دیگر، یکی از مهم‌ترین عوامل اعراض به شمار می‌رود، هرچند ممکن است برای فقیه ایجاد اشکال نماید. توضیح، آن‌که اعراض تنها در صورتی تضعیف‌کننده محسوب می‌شود که ناشی از تلقی و ارتکاز عمومی اصحاب ائمه علیهم‌السلام باشد؛ اما اگر این اعراض برخاسته از اجتهاد و اعمال رأی و نظر شخصی باشد، برای فقیه سودمند نخواهد بود؛ زیرا او نیز همچون دیگر فقها، حق مراجعه به ادله و انتخاب دلیل قوی‌تر را داراست. بنابراین، اعراضی که مبتنی بر اجتهاد متقدمان باشد، در حق فقیه معاصر کارگشا نخواهد بود. از این رو، فقیه باید تمام تلاش خویش را در جهت کشف این مسئله به کار بندد که آیا مسأله مورد نظر، اجتهادی است یا منصوص. محقق همدانی در این زمینه می‌نویسد:

... زیرا محور اصلی بحث در اعتبار اجماع و شهرت نزد ما، کشف قول معصوم علیه‌السلام یا

۱. الحدیث الشریف، ج ۱، ص ۲۴۴.

دلیل معتبری است که به اصحاب رسیده و اکنون از دسترس ما خارج شده است. در صورتی که قول امام علیه السلام یا دلیل معتبری کشف نشود، اجماع یا شهرت حجیتی نخواهد داشت.^۱

بدیهی است که اعراض ناشی از ترجیح، امری اجتهادی بوده و قابل استناد نخواهد بود. گفتنی است که اگر بر اساس مبانی پذیرفته شده، معصوم علیه السلام را موظف به اصلاح جامعه شیعه و جلوگیری از انحراف عملی آنان بدانیم، در صورتی که شهرت فتوای متقدمان، کاشف از سیره عملی یا ارتکاز اصحاب معاصر امام علیه السلام باشد، حتی اگر فقهای پیشین در استدلال خود دچار خطا شده باشند، در صورت عدم رد از سوی معصوم علیه السلام، این شهرت می‌تواند کاشف از سنت تقریری معصوم بوده و حجت شرعی تلقی گردد.

در موارد متعددی، ناهمسویی و تعارض با دلیل قوی‌تری می‌تواند نقش محوری در اعراض مشهور از یک روایت ایفا نماید، هرچند به نظر می‌رسد بازگشت این ناهمسویی نیز به وجود خلل در یکی از جهات سه‌گانه، یعنی صدور، جهت صدور یا دلالت خواهد بود. به این بیان که اصحاب امامیه، با در نظر گرفتن اخبار متعدد در یک مسئله، دلیل قوی‌تر را ترجیح داده و بر دیگر ادله مقدم داشته‌اند. برای نمونه، در مسئله حرمت وطی همسر از دبر، محقق حلی و علامه حلی، اخبار دال بر جواز را به دلیل فزونی تعداد روایات اباحه^۲ و نیز قوی‌تر بودن سند آن‌ها،^۳ بر روایات حرمت ترجیح داده‌اند. این ترجیح به گونه‌ای بوده است که ظاهر روایات حرمت متروک گردیده و فتوا به عدم جواز وطی دبر، به نوعی شاذ و غیر متعارف تلقی می‌شود. گفتنی است که کشف اعراض متقدمان به جهت ناسازگاری با دلیل معارض و ترجیح دلیل قوی‌تر امری بسیار دشوار و در مواردی ناممکن خواهد بود؛ زیرا آن‌چه از پیشینیان به ما رسیده در غالب موارد متونی فقهی و خالی از استدلال بوده است. از این رو، انگاره اعراض به سبب ترجیح دلیل قوی‌تر، در محدوده احتمال باقی مانده و فراتر از آن نخواهد رفت، مگر آن‌که شواهد و قرائنی دال بر آن اقامه گردد. به عنوان نمونه، می‌توان به برخی روایات اشاره کرد که شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام، آن‌ها را مخالف اخبار صحیح و غیر قابل استناد دانسته است.

۱. مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۱۷۳.

۲. الرسائل التسع، ص ۱۷۸.

۳. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۷، ص ۱۱۲.

برای مثال، روایاتی که دلالت بر لزوم کشیدن بیست یا سی دلوآب از چاهی می‌کنند که خون یا مسکر در آن افتاده است، مورد توجه قرار می‌گیرد. شیخ طوسی پس از اشاره به مبروک بودن این روایات نزد اصحاب، به بیان ناهمسویی و تعارض این اخبار با روایات قوی و مستندی می‌پردازد که پیش‌تر آن‌ها را ذکر کرده بود.^۱

همچنین، اخباری که دلالت بر این دارند که اگر شخصی در حال جنابت از دنیا برود، باید او را غسل جنابت داده و سپس به عنوان غسل میت دوباره شست و شو دهند، مورد اعراض فقهای امامیه قرار گرفته و احدی به آن‌ها فتوا نداده است. با توجه به سخن شیخ طوسی، می‌توان احتمال داد که پشتوانه این عملکرد فقهای متقدم، ترجیح روایات دال بر کفایت یک غسل بر این دسته از اخبار بوده است.^۲

نمونه سوم، روایاتی هستند که به نوعی ظهور در سی‌روزه بودن دائمی ماه رمضان دارند. شیخ طوسی پس از اشاره به برخی از این دسته از اخبار، آن‌ها را مخالف ظاهر قرآن و روایات متواتر دانسته و می‌نویسد:

این حدیث حتی اگر از تمامی ایرادهای یادشده مبرا گردد، باز هم خبر واحدی است که نه علم‌آور است و نه موجب عمل و التزام، و با اخبار آحاد نمی‌توان متعرض ظواهر قرآن و روایات متواتر شد...^۳

محقق خویی در بحث نظریه عورت کافر می‌نویسد:

دومین اشکال روایت آن است که حدیث مورد اعراض اصحاب بوده و فقیهی مطابق آن فتوا نداده است... پاسخ این اشکال آن است که نخست، اعراض ایشان از حدیث ثابت نیست؛ چراکه احتمال دارد اصحاب در مقام تعارض اخبار، روایاتی که مطلقاً نگاه به عورت را حرام می‌دانند، بر اخبار جواز ترجیح داده باشند... پس روی‌گردانی ایشان از حدیث جواز، به جهت مخالفت آن با روایت معارض و اطلاق آیه بوده است، و اعراض زمانی موهن است که کاشف از وجود ضعف و خلل در روایت باشد، نه آن‌که مستند به وجه دیگری باشد...^۴

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۳۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۶.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴، ص ۳۲۲.

ایشان با اشاره با وجود ناهمسویی میان روایات خاستگاه اعراض را ناسازگاری یک دسته از اخبار با ظاهر قرآن و دیگر روایات انگاشته که اجتهادی بوده و کاشفیتی از وجود خلل در احادیث معرض عنه نخواهد داشت. مرحوم آیه الله روحانی نیز در همین زمینه می‌نویسد:

... همان‌طور که ادعای موهون بودن حدیث به خاطر اعراض اصحاب پذیرفته نیست، زیرا احتمال دارد اعراض ایشان برخاسته از برخی وجود ترجیحی و به خاطر تقدیم برخی از اخبار بر دیگری باشد و این در حالی است که [صغرای] اعراض نیز تمام نبوده و برخی به مضمون این حدیث فتوا داده‌اند ...^۱

نمونه آخر از تقریرات آیه الله وحید خراسانی گزارش خواهیم کرد. ایشان در بحث سهو در رکوع، به هنگام بررسی برخی روایاتی که مورد اعراض قرار گرفته‌اند، می‌نویسد:

... و تنها، مشکل اعراض مشهور از این حدیث باقی می‌ماند، که هر دو گروه از فقیهان در این مسئله، آن را به همین دلیل از اعتبار انداخته‌اند. محقق نائینی معتقد است بطلان مطابق قاعده است و آیه الله بروجرودی صحت را موافق قاعده می‌داند. هر دو این حدیث را به جهت معرض عنه بودن، از حجیت ساقط انگاشته‌اند. محقق همدانی نیز پس از آن‌که به دشواری میان روایات جمع نمود، دیدگاه صاحب مدارک را تقویت کرده و حدیث را به جهت اعراض مشهور، از اعتبار انداخته است. پس پرسیده می‌شود: آیا حقیقتاً مشهور از این حدیث اعراض کرده‌اند؟ حکم به تحقق اعراض، همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، دشوار است؛ چراکه شیخ طوسی میان این حدیث و دیگر اخبار معارضه انداخته است، و بی‌تردید تعارض فرع بر حجیت است. پس شیخ روایت را حجت می‌دانسته است، و همین جمع‌بندی شیخ، شاهدی است بر عدم اعراض از حدیث. همچنین، سایر فقیهان که پس از ملاحظه سخنان ایشان، چنین مطلبی به دست می‌آید؛ چرا که ایشان میان احادیث ناهمسویی انگاشته و روایات دال بر بطلان را به دلیل مشهورتر بودن از جهت عدد و فتوا و نیز موافقت با احتیاط، مقدم ساخته‌اند. پس این اعراض در پی تعارض و ترجیح بوده است، و حدیث با اعراض ایشان از اعتبار ساقط نمی‌گردد ...^۲

۱. فقه الصادق علیه السلام، ج ۱، ص ۶۲.

۲. احکام الخلل، ج ۱، ص ۱۳۷.

در برخی موارد، فقیهان متقدم به جهت موافقت یک طایفه از روایات با احتیاط، آن‌ها را بر طایفه دیگر ترجیح داده و مقدم ساخته‌اند، که در این صورت نیز اعراض، کاشفیتی از وجود خلل در خبر متروک نخواهد داشت. سید علی فانی اصفهانی در این زمینه می‌نویسد:

و پر واضح است که ترجیح برخی ادله بر دیگری، به خاطر احتیاط در دین، موجب اعراض از طرف دیگر ادله نمی‌شود، و ممکن است این مورد هم از همین قبیل باشد...^۱

ناگفته نماند که ترک عمل به یک حدیث یا یک گروه از روایات به خاطر ترجیح دلیل قوی‌تر، همواره کشف از خاستگاه اعراض متقدمان نخواهد کرد، و در موارد قابل توجهی، علت اصلی مهجور ماندن روایت و شذوذ آن برای ما نامعلوم باقی خواهد ماند. البته این در صورتی است که با توجه به شواهد دیگر، به خاستگاه اعراض پی نبرده باشیم.

۲-۳. اختلاف مبنا در پذیرش حدیث

یکی دیگر از عوامل برون حدیثی اعراض و ترک عمل به یک روایت، اختلاف مبنا در پذیرش حدیث است. تفاوت مبانی متقدمان در پذیرش روایات، یکی از خاستگاه‌های اصلی اعراض ایشان از احادیث به شمار می‌رود. توضیح، آن‌که پیشینیان در مواجهه با روایات، مسیر واحدی را دنبال نکرده‌اند و هریک از آنان، ملاک‌هایی خاص را در پذیرش اخبار، معتبر می‌دانسته‌اند. برای نمونه، موافقت مضمون خبر با تلقی و عمل اصحاب، همسویی روایت با حکم قطعی عقل، انطباق آن با گزاره‌های تاریخی و... هر کدام نقش بسزایی در ایجاد وثوق به صدور و اعتبار روایات نزد فقیهان متقدم ایفا می‌کرده‌اند. این تفاوت در مبانی، منجر به این شده است که برخی روایات، با وجود سندی صحیح و دلالتی استوار، مورد اعراض قرار گیرند؛ زیرا فقها بر اساس ملاک‌های خاص خود، آن‌ها را معتبر نمی‌دانسته‌اند.

آیه الله العظمی سیستانی در همین زمینه و در مقام بررسی خاستگاه‌های اعراض، به عنوان نمونه، به این تفاوت مبنا در پذیرش اخبار اشاره کرده و می‌نویسد:

برخی متقدمان بر این باور بودند که هر حدیثی برای اعتبار، ناگزیر از همراهی یک یا دو شاهد از کتاب خداست، و از آن‌جا که بر این شواهد آگاهی نیافتند، خبر را ترک

۱. کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۱۸۰.

گفته و به آن عمل نکردند. اما اطلاع بر این قرائن برای ما ممکن است، یا آن‌که اساساً لزوم شاهد را در اعتبار حدیث لازم نمی‌دانیم.^۱

این دیدگاه نشان می‌دهد که برخی از فقهای متقدم، وجود شواهد قرآنی را به عنوان شرطی اساسی برای اعتبار حدیث در نظر می‌گرفتند، در حالی که فقهای متأخر ممکن است چنین شرطی را لازم ندانند یا توانایی یافتن شواهد قرآنی برای احادیث را داشته باشند. ایشان باور برخی قدما به لزوم وجود یک یا دو شاهد از قرآن بر صحت مضمون حدیث و در پی آن، اعراض ایشان به دلیل فقدان شاهد قرآنی بر مدلول روایت را به عنوان یکی از اسباب اعراض برشمرده و در ادامه می‌افزاید:

چه بسا ما بر آن شاهد قرآنی اطلاع پیدا کنیم، یا آن‌که اساساً لزوم یک یا دو شاهد از کتاب الله بر استواری مفاد خبر را انکار کرده و نپذیریم.^۲

احتمال دارد منشأ سخن ایشان، روایاتی باشد که وجود یک یا دو شاهد از قرآن را برای پذیرش حدیث ضروری دانسته‌اند. کلینی در حدیثی مرسل از امام باقر (ع) این‌گونه نقل می‌کند:

...وَلَا تَبْثُّوا سِرَّنَا وَلَا تُذَيِّعُوا أَمْرَنَا وَإِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجِدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَخُذُوا بِهِ وَإِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ...^۳

این روایت نشان می‌دهد که برخی از ائمه (ع) نیز وجود شواهد قرآنی را به عنوان معیاری برای پذیرش حدیث مطرح کرده‌اند، هرچند این موضوع در میان فقها به صورت یکسان مورد پذیرش نبوده است.

از این رو، ممکن است تفاوت مبنا در پذیرش روایات به عنوان یکی از عوامل اعراض تلقی شود، هرچند در میان قدما فردی را نیافتیم که وجود شاهد قرآنی بر مفاد روایت را در اصل اعتبار و پذیرش آن ضروری بداند. البته، دخیل دانستن برخی اعتبارات عقلی و عرفی در فرآیند استنباط از سوی برخی متقدمان و تقدیم آن‌ها بر متون روایات، می‌تواند یکی از تفاوت‌های مبنایی باشد که به مهجوریت برخی روایات منجر شده است. برای نمونه، در بحث ارث مجوسی که با مادر و دختر خود ازدواج کرده است، شیخ طوسی روایتی را از امام

۱. مباحث الحجج، ص ۲۷۳.

۲. همان.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۲۲۲.

علی علیه السلام نقل می‌کند که ایشان از دو جهت [هم مادر و هم دختر] برای اوارث تعیین کرده‌اند:
 ... عَنْ عَلِيٍّ علیه السلام أَنَّهُ كَانَ يُورِثُ الْمُجُوسِيَّ إِذَا تَزَوَّجَ بِأُمِّهِ وَابْنَتِهِ مِنْ وَجْهِينِ: مِنْ وَجْهِ أُمَّهَا
 أُمُّهُ، وَوَجْهِ أُمَّهَا زَوْجَتُهُ.^۱

وی در ادامه، با اشاره به اعراض بسیاری از اصحاب از حدیث علوی، این رویکرد را ناشی از فساد مبنای ایشان در اعتماد بروجوه اعتباری مانند قیاس و نظایر آن دانسته و آنان را مورد نقد قرار می‌دهد:

اصحاب ما در مسئله ارث مجوسی که با یکی از محارم نسبی خویش ازدواج کرده است، با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ یونس بن عبدالرحمن و بسیاری از پیروان او از متأخران بر این باورند که مجوسی جز از جهت نسب و سببی - که در شریعت اسلام جایز شمرده شده است - ارث نمی‌برد، اما آن جهتی که در شریعت جایز نیست، به هیچ روی موجب ارث نمی‌گردد. از سوی دیگر، فضل بن شاذان و برخی از پیروان متأخر او معتقدند که مجوسی از جهت نسب همواره ارث می‌برد، حتی اگر این نسب حاصل از سببی باشد که اسلام آن را جایز نمی‌داند، اما از جهت سبب، مطلقاً ارث نمی‌برد، مگر سببی که در شریعت اسلام مورد تأیید باشد. اما دیدگاه صحیح نزد من آن است که مجوسی هم از جهت سبب و هم از جهت نسب ارث می‌برد، و تفاوتی ندارد که این سبب و نسب در اسلام جایز بوده باشند یا خیر. حدیث سکونی یادشده نیز بر این مدعا گواهی می‌دهد. مطالبی که برخی اصحاب بر خلاف این حدیث بیان کرده‌اند، با هیچ روایتی از ائمه علیهم السلام تأیید نمی‌شود و هیچ دلیلی هم از قرآن برای آن یافت نشده است، بلکه سخن ایشان برخاسته از برخی وجوه ظنی و اعتباری است که نزد ما، به اتفاق فقیهان، هیچ جایگاهی ندارند...^۲

وی در ادامه، به برخی روایات برای تحکیم مدعای خود استشهاد می‌کند. شاهد سخن شیخ طوسی در این مورد، مبنی بر فساد مبنای برخی فقیهان متقدم که به اعراض ایشان از برخی روایات انجامیده است، سخنی از شیخ صدوق درباره فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن است که ایشان را به کاربرست قیاس متهم نموده است.^۳

۱. تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۳۶۴.

۲. همان.

۳. برای نمونه رک: کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۳ و ۲۹۵.

این موارد نشان می‌دهد که اختلاف مبنا در پذیرش روایات، نه تنها به دلیل تفاوت در فهم دلالت یا سند حدیث، بلکه به دلیل تفاوت در اصول و قواعد حدیث‌شناسی و حتی تأثیرپذیری از مبانی عقلی و عرفی، می‌تواند به اعراض از برخی روایات منجر شود. این موضوع، اهمیت بررسی دقیق مبانی فقهی و حدیثی فقها را در تحلیل رویکردهای آنان نسبت به روایات نشان می‌دهد.

۳-۳. تخییر[اختیار یکی از دو طایفه، گزارش یکی و ترک دیگری]

تخییر، به عنوان سومین عامل برون حدیثی اعراض مشهور متقدمان از یک روایت، مورد توجه قرار می‌گیرد. توضیح، آن‌که متقدمان شیعه عمدتاً از بیان اخبار متعارض خودداری کرده و تنها به ذکر روایاتی که همسو با دیدگاه و فتوای ایشان بوده است، اکتفا می‌نمودند. این رویکرد، ناشی از آن است که فقها و محدثان متقدم، در مواجهه با روایات متعارض، تنها آن دسته از احادیث را نقل می‌کردند که با مبانی فقهی و اصولی آنان سازگار بود و از ذکر روایات مخالف و معارض پرهیز می‌نمودند. در این زمینه، اگر هیچ‌یک از روایات متعارض ترجیح و امتیازی بردیگری نداشتند، نوبت به تخییر می‌رسید و فقیهان متقدم یکی از دو طایفه متعارض را برگزیده و به آن عمل می‌کردند. بنابراین، مراد از تخییر، تخییر بدوی نیست، بلکه پس از ملاحظه تمام شواهد و ادله صورت می‌پذیرد. این امر، متروک شدن طایفه دیگر را در پی داشته است، در حالی که صدور، جهت صدور و دلالت روایت ناهمسو، تمام و کامل بوده و فقها تنها از باب تخییر، یکی از دو طایفه را گزینش نموده‌اند. این عملکرد ایشان به هیچ روی کشف از وجود خلل در یکی از جهات سه‌گانه اخبار نخواهد داشت. گفتنی است که این رویکرد ایشان، برخاسته از مبنای اصولی آنان در مواجهه با اخبار متعارض و به اصطلاح «متعادلین» است.

فیض کاشانی در مقام بیان کاستی‌های کتاب الکافی، با هدف تبیین ضرورت نگارش جامع‌ترین کتاب حدیثی نوین و عاری از نقص‌های پیشین، می‌نویسد:

و کتاب الکافی که شریف‌ترین، مورد اعتمادترین و کامل‌ترین کتاب حدیثی ماست، چراکه در بردارنده اصلی‌ترین مطالب و تهی از مسائل زائد و غیر ضروری است ... و چه بسا مرحوم کلینی [در مواجهه با روایات متعارض] بر بیان یک طایفه از اخبار ناهمسو بسنده کرده است. این عملکرد وی، این توهم را ایجاد می‌کند که این روایات

معارضی ندارند، در حالی که این گونه نیست...^۱

کلینی در ابتدای کتاب الکافی تصریح می‌کند که بنای گزارش روایات ناهمسورا نداشته و در صورت تنافی دو یا چند روایت، حدیثی را که موافق کتاب، مخالف عامه و موافق عمل مشهور باشد ترجیح داده و در صورت نبود مرجح، به تخییر عمل می‌نموده است.^۲ نتیجه این عملکرد وی، حذف و نقل نشدن بسیاری از روایات بوده است. احادیثی که اگر به دست ما می‌رسیدند، چه بسا ترجیح با آن‌ها می‌بود و یا فقها از باب تخییر، آن‌ها را برگزیده و براساس آن فتوا می‌دادند. در نتیجه، عدم عمل مشهور ممکن است برخاسته از عدم آگاهی ایشان از روایات معارضی باشد که توسط محدثان از جوامع حدیثی و روایی حذف شده است و این امر، کاشفیتی از وجود خلل و آسیب در روایت مهجور که از طریق منابع غیرمشهورتر نقل شده است، نخواهد داشت.

آیه الله سیستانی تخییر را یکی از خاستگاه‌های اعراض متقدمان انگاشته و می‌نویسد:

همانا محدثان از بیان روایات معارض پرهیز داشته‌اند تا آن‌که کتاب ایشان نزد مردم متداول شده و رواج پیدا کند، بلکه ایشان تنها به گردآوری احادیثی می‌پرداختند که نزد مورد پذیرش آن‌ها بوده است. نتیجه، آن‌که برخی روایات به خاطر شهرت صاحب یک کتاب از جهت گزارش و فتوا مشهور می‌شد و حدیث معارض آن مسکوت عنه باقی می‌ماند.^۳

از این رو، همان‌طور که گذشت، اگر امثال کلینی - که رویه‌اش بر ذکر روایاتی بوده که بدان فتوا می‌داده - و نیز شیخ صدوق - که او نیز جز در موارد اندک به اخبار متعارض اشاره نمی‌کرده است - روایت را در جوامع حدیث خود نقل کنند و پس از ایشان شیخ طوسی همان حدیث را در جوامع خود گزارش کرده باشند، فتوای فقیهان نیز موافق با همان روایت بوده و روایت مخالف آن مهجور می‌گردد؛ در حالی که اصحاب کتب حدیثی، احتمالاً از باب تخییر متعرض یکی از دو طایفه روایات شده‌اند و چالشی متوجه اخبار مخالف نبوده است.

برای نمونه، روایات مربوط به وطنی دبر در تعارض آشکار قرار می‌گیرند؛ دسته نخست از

۱. الوافی، ج ۱، ص ۵.

۲. الکافی، ص ۸ و ۹.

۳. مباحث الحجج، ص ۲۷۳.

این روایات، آن را جایز و مباح دانسته‌اند، در حالی که گروه دوم، آن را حرام انگاشته‌اند. با این حال، بنا بر دیدگاه برخی روایات، در هر دو طرف، استفاضه و تواتر معنوی وجود دارد و مجالی برای نقد صدوری باقی نمی‌ماند.^۱

این تعارض نشان می‌دهد که فقها و محدثان متقدم، در مواجهه با چنین روایاتی، به دلیل عدم وجود مرجح قوی، به تخییر روی آورده‌اند و یکی از دو طایفه را برگزیده‌اند. این انتخاب، لزوماً به معنای ضعف روایت معارض نیست، بلکه صرفاً نشان‌دهنده رویکرد فقها در مواجهه با تعارض ادله است. از این رو، تخییر به عنوان یکی از عوامل برون حدیثی اعراض، نقش مهمی در شکل‌گیری رویکرد فقهی فقها نسبت به روایات ایفا می‌کند و می‌تواند به عنوان بخشی از فرآیند اجتهاد و استنباط احکام فقهی مورد توجه قرار گیرد.

۴. یافته‌های پژوهش

از مجموع مطالب و نکات یادشده به دست آمد:

۱. تحلیل خاستگاه‌های اعراض فقیهان متقدم از احادیث فقهی نشان می‌دهد که عوامل برون حدیثی، به ویژه ناهم‌سویی با معارض قوی‌تر، اختلاف مبانی در پذیرش روایات و تخییر، نقش محوری در شکل‌گیری اعراض داشته‌اند. این عوامل، فارغ از ضعف درونی روایات، به دلیل تعارض با ادله قوی‌تر یا تفاوت در مبانی اجتهادی فقها، موجب مهجوریت برخی احادیث شده‌اند. این یافته‌ها نشان می‌دهد که اعراض مشهور لزوماً ناشی از ضعف درونی روایت نبوده، بلکه ممکن است برخاسته از ترجیح ادله یا اختلاف در مبانی پذیرش حدیث باشد.

۲. اختلاف مبانی فقیهان متقدم در پذیرش روایات، یکی از مهم‌ترین عوامل اعراض از احادیث فقهی است. تفاوت در ملاک‌های اعتبارسنجی روایات، مانند لزوم همراهی با شواهد قرآنی یا موافقت با حکم عقل، باعث شده است که برخی روایات، با وجود صحت سند و دلالت، مورد اعراض قرار گیرند. این مسئله نشان می‌دهد که فهم دقیق مبانی فقهی متقدمان، برای تحلیل علل اعراض از احادیث ضروری است.

۳. تخییر به عنوان یکی از عوامل برون حدیثی اعراض، بیانگر رویکرد فقیهان متقدم در مواجهه با ادله متعارض است. در مواردی که تعارض میان روایات وجود داشته، فقها یکی از طایفه‌های روایی را برگزیده و دیگری را متروک گذاشته‌اند. این انتخاب، لزوماً به معنای

۱. برای نمونه رک: جامع المدارک، ج ۴، ص ۱۴۷.

ضعف روایت معرض عنه نبوده، بلکه ناشی از ترجیح ادله یا ملاحظات اجتهادی بوده است. بنابراین، اعراض ناشی از تخییر، کاشف از ضعف روایت نیست.

۴. اعراض مشهور از احادیث فقهی، به ویژه در مواردی که خاستگاه آن نامشخص است، نیازمند بررسی دقیق و جامع است. در برخی موارد، علت اعراض فقهای متقدم به دلیل فقدان شواهد تاریخی یا تفاوت در مبانی اجتهادی، برای فقیه معاصر نامعلوم باقی می ماند. در چنین شرایطی، اعراض مشهور نمی تواند به تنهایی موهن اعتبار روایت باشد، مگر آن که خاستگاه آن به طور قطعی احراز شود. این یافته بر لزوم احتیاط در استفاده از اعراض به عنوان دلیلی برای تضعیف روایات تأکید می کند.

کتابنامه

- احکام الخلل فی الصلاة، وحید خراسانی، مقرر: مهدی العوازم القطیفی، قم، مدرسه امام باقر العلوم (عجله)، ۱۴۴۲ق.
- الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، محمد بن حسن طوسی، محقق: حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، میرزا علی مشکینی، قم، انتشارات الهادی، ۱۳۷۴ش.
- الانوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة، سید روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عج)، ۱۴۱۵ق.
- پژوهشی در علم رجال، اکبر ترابی شهرضایی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)، ۱۳۹۷ش.
- تنقیح الاصول، سید روح الله خمینی، مقرر: اشتهاوردی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عج)، ۱۴۱۸ق.
- جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، سید احمد بن یوسف خوانساری، محقق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
- جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفی، محققان: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، محمد باقر بن محمد اکمل وحید بهبهانی، محقق: گروه پژوهش مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، قم، مؤسسه العلامة المجدّد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۷ق.

الحديث الشريف؛ حدود المرجعية و دوائر الإحتجاج، حيدر حب الله، بيروت، الانتشار العربي، ۲۰۱۷م.

الرسائل التسع، نجم الدين جعفر بن حسن حلي، محقق: رضا استادی، قم، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۱۳ق.

فقه الصادق عليه السلام، سيد محمد صادق روحاني، قم، دارالکتاب - مدرسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۱۲ق.

فوائد الأصول، محمد حسين نائینی، مقرر: محمد علي کاظمي خراساني، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۳۷۶ش.

الکافي، محمد بن يعقوب کلينی، محققان: علي اکبر غفاري و محمد آخوندي، تهران، دارالکتب الاسلامية، ۱۴۰۷ق.

کتاب الطهارة، شيخ مرتضى بن محمد امين انصاري، محقق: گروه پژوهش کنگره بزرگداشت شيخ اعظم انصاري، قم، کنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري، ۱۴۱۵ق.

کتاب الطهارة، سيد علي فاني اصفهاني، نجف، انتشارات القضاء، ۱۳۸۲ق.

کتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، تحقيق: علي اکبر غفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۳ق.

کتابخانه ابن طاووس، اتان کلبيرگ، مترجمان: سيد علي قرائي و رسول جعفريان، قم، کتابخانه عمومي آية الله العظمي مرعشي نجفی، ۱۳۷۱ش.

کشف القناع عن وجوه حجة الإجماع، اسد الله کاظمي تستري، تهران، احمد الشيرازي، بی تا.

النهاية في غريب الحديث و الأثر، ابن اثير، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، بی تا.

مباحث الحجج، سيد علي سيستاني، مقرر: رباني، چاپ نشده (تقريرات نت)، ۱۴۳۷ق.

مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، حسن بن يوسف بن مطهر حلي، محقق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامي، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۳ق.

مشرق الشمسین و اکسير السعادتین، شيخ محمد بن حسين بهائي، محقق: سيد مهدي رجائي، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، ۱۴۱۴ق.

مصباح الفقيه، آقا رضا بن محمد هادي همداني، محققان: محمد باقري، نورعلي نوري، محمد ميرزايي، سيد نورالدين جعفريان، قم، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.

المعتبر فی شرح المختصر، حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، محققان: محمد علی حیدری، سید مهدی شمس الدین، سید ابومحمد مرتضوی و سید علی موسوی، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، ۱۴۰۷ق.

معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، سید ابوالقاسم خویی، نجف، مؤسسة الخوئی الاسلامیة، بی تا.

منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، حسن بن زین الدین عاملی، (صاحب معالم)، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.

موسوعة الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم خویی، محقق: پژوهشگران مؤسسة احیاء آثار آیه الله العظمی خوئی، قم، مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.

الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ق.

مبانی ترجمه حدیث

عبدالهادی مسعودی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۲

چکیده

این نوشته، در آغاز از ضرورت مطالعات نظری در مبانی و فرایند ترجمه حدیث سخن گفته است؛ ادعایی که با توجه به پیشینه نه چندان غنی در عرصه مطالعات ترجمه حدیث، قابل تصدیق است. سپس به ارائه تعریفی از «ترجمه» پرداخته و شش مبنا در ترجمه حدیث معرفی کرده است. این مبناها عبارت‌اند از: وفاداری، ساده‌نویسی، رعایت نثر معیار، تبیین‌گری، ابهام‌زدایی و تعارض‌زدایی. در هر یک از این بخش‌ها، برخی نمونه‌ها و مستندات حدیثی ترجمه‌شده نیز گزارش شده است. **کلیدواژه‌ها:** ترجمه متون دینی، مطالعات ترجمه، تبیین‌گری، ابهام‌زدایی، تعارض‌زدایی.

۱. درآمد

سال‌ها پیش، در دهه هفتاد قرن گذشته، عصر یک روز جمعه، مرحوم آیه الله ری شهری چند تن از فرهیختگان را به منزل خود در قم دعوت کرده بود. در آن زمان، هنوز دارالحدیث تأسیس نشده بود و ایشان کارهای حدیثی خود را در زیرزمین منزل مسکونی‌شان انجام می‌داد. سخن به سوی نشر حدیث و سپس ترجمه آن رفت. جناب آقای محمد اسفندیاری، نویسنده توانا و مؤلف کتاب زیبا و دل‌پسند قند پارسی، جمله‌ای بر زبان آورد که آن روز نگارنده را شگفت‌زده و سپس بیمناک کرد. جمله کوتاه بود: غوطه‌ور بودن در حدیث برای ترجمه آن کافی نیست؛ مترجم حدیث باید در آن غرق شده باشد.

۱. استاد دانشگاه قرآن و حدیث (Masoudi@qhu.ac.ir).

از آن روزگار تا کنون، نگارنده با وجود مطالعه هزاران حدیث و ترجمه و تصحیح ده‌ها کتاب حدیثی، احساس می‌کند هنوز تا غرق شدن در دریای معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) فاصله‌ای اندازه‌ناگرفتنی دارد و بایسته‌های فراوانی برای ترجمه درست و پاکیزه سخنان گوهرین این پاک‌ترین بندگان خدای متعال لازم است.

با این همه، همین ترجمه‌های ناقص نیز نیازمند آن‌اند که بر بنیاد و شیوه‌ای درست بنا شوند و گام‌ها و مراحل ترجمه آن‌ها به روشنی بیان گردد.^۱ گفتنی است ترجمه، مبانی تعریف شده، مشترک و مشخصی دارد که در این جا مفروغ‌عنه گرفته می‌شود و به آن‌ها پرداخته نخواهد شد.

۲. تعریف ترجمه

ترجمه، بازگرداندن متن از زبانی به زبانی دیگر است؛ اما این تعریف ساده، همه حقیقت ترجمه را بازگو نمی‌کند.

ترجمه، گونه‌ای آفرینش و بازسازی معنای دریافت‌شده در فضای فکری میان مترجم و متن است، برای به اشتراک نهادن آن در فضای ذهنی دیگری میان مترجم و خواننده. مترجم در پی برقرار کردن ارتباط میان محتوایی است که خود دریافت کرده و مخاطبی که به زبانی دیگر سخن می‌گوید؛ مخاطبی که در فرهنگی دیگر زیسته و آبشخورهای فکری، پرسش‌ها، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های ذهنی‌اش با پدیدآورنده متن اصلی متفاوت است و گاه موضعی ناهم‌دانه دارد.

این کار نه چندان آسان، در عرصه ترجمه متون تخصصی و نیز قدسی، با دشواری‌های دیگری همراه می‌شود. ترجمه حدیث، در واقع، جمع میان ترجمه تخصصی و قدسی است؛ تخصصی است؛ زیرا متعلق به یک خرده‌فرهنگ خاص علمی معین و حوزه معرفتی ویژه است و از این رو با ترجمه متون عمومی تفاوت‌هایی دارد. قدسی نیز هست؛ زیرا بسیاری از روایات و آثار و احادیث در دسترس ما مسلمانان، از معصومان (علیهم‌السلام) صادر شده است. در ترجمه متون تخصصی، دقت نظری بیشتری لازم است و مترجم، افزون بر فهم زبانی و فرهنگی، باید با خرده‌فرهنگ تخصصی حوزه ترجمه خود نیز آشنا باشد.

۱. این نوشته کوشیده است برخی مبانی ترجمه حدیث را ارائه دهد. نوشته‌ای دیگر از همین قلم، به مراحل و فرایند ترجمه حدیث پرداخته است که ممکن است در همین مجله یا مجلات مشابه منتشر شود. در هر دو مقاله تلاش شده است که برای هر مطلب، نمونه‌ها و شواهد حدیثی ارائه شود تا برای علاقه‌مندان به ترجمه حدیث سودمند باشد.

۳. پیشینه

نویسندگان و مترجمان متعددی به چند و چون ترجمه پرداخته و از مفهوم، ضرورت و نیز گونه‌های آن سخن گفته‌اند. برخی نیز به تبیین مراحل و فرایند ترجمه پرداخته‌اند.^۱ همچنین به بسیاری از امور توجه داده و حتی با تطبیق آن‌ها بر متون مقدس، برخی احتیاط‌ها و نیز مشکلات ترجمه متون دینی را تذکر داده‌اند. آنان برخی توانایی‌های لازم برای مترجم را نیز بر شمرده و به تفکیک ترجمه معیار از ترجمه غیر معیار اقدام کرده‌اند.^۲ در گامی جلوتر، بسیاری از بایسته‌ها و شایسته‌های ترجمه در حوزه ترجمه متون دینی به کار گرفته شده یا از آن‌ها بحث شده است؛ اما در بخش حدیث، این مباحث بومی سازی نشده و در این عرصه، شاهد طرح پررنگ مباحث نظری و بنیادی نبوده‌ایم.

۴. ضرورت

پیشینه نه چندان غنی مباحث ترجمه حدیث، خود دلیلی کافی برای آغاز این نگاه پژوهشگرانه است. افزون بر این، اگر متن در دست ترجمه را مرتبط با فرهنگ حاکم بر آن بدانیم و بخواهیم معنای آن را با توجه به بافت متن به دست آوریم، آنگاه نیازمند برقراری ارتباط با گفتمان خاص حدیث و حاکم برگفت وگوهای حدیثی می‌شویم؛ گفت وگوهایی که گاه میان انسان‌هایی والا و شاگردانی دانا صورت گرفته است، گاه در محیطی علمی و جدلی بوده و گاه در محاوره‌ای ساده و صمیمی. و همه این‌ها به گونه‌ای خاص و با تحفظ بر بسیاری از مسائل برای ما نقل شده است.

توجه به کلیت این گفتمان و سپس فهم یک به یک گفت وگوهای راوی و معصوم (علیه السلام) برای دریافت معنا از متن، ضروری است.

از این رو، برای ترجمه حدیث، در مرحله دریافت محتوا از زبان مبدأ، نیازمند فراگیری دانش فقه الحدیث و زیرشاخه‌های آن، مانند غریب الحدیث، اسباب ورود حدیث و اختلاف الحدیث هستیم و اگر آن را فرا گرفته‌ایم، ناگزیر از کاربرست قواعد آن خواهیم بود. این نخستین تفاوت میان ترجمه حدیث با متون عمومی عربی است.

۱. رک: فن ترجمه.

۲. برای آگاهی از چند مقاله سودمند و نیز برخی مصاحبه‌های قابل استفاده در این زمینه رک: مجله پژوهش حوزه، سال دهم، ۱۳۹۰، دوره جدید شماره اول، ویژه ترجمه متون دینی.

این تفاوت، مهم است؛ اما در سنجش با ترجمه دیگر متون دینی، مانند قرآن کریم، مشاهده نمی‌شود؛ زیرا در ترجمه قرآن نیز نیازمند به‌کارگیری دانش غریب‌القرآن و اسباب نزول هستیم.

تفاوت دیگر که ضرورت این نوشتار را نشان می‌دهد، آن است که حدیث در درون یک خرده‌فرهنگ وابسته به معصومان پدیدار می‌گردد و هویت می‌یابد. این خرده‌فرهنگ از ارائه پاسخ‌های معصومان علیهم‌السلام به پرسش‌ها، شبهه‌ها و برخی معارضه‌های فکری و علمی شاگردان، راویان و مخالفان شکل گرفته است و گاه تفسیرها و تبیین‌های معصومان از سخنان یکدیگر و نیز شرح‌های راویان و محدثان نیز در ساخت آن مؤثر بوده است.

از این رو، لازم است مفهوم حدیث در یک شبکه معنایی گسترده دیده شود. به سخن دیگر، برخی کلمات احادیث باید در پهنه‌ای عریض از معنا، هم‌زمان و در ارتباط با مترادف‌ها، متضادها و واژه‌های مرتبط فهمیده شوند. افزون بر این، دوره طولانی صدور حدیث در سه قرن، لزوم پایش تطور معنایی برخی واژه‌ها و اصطلاح‌ها را موجه می‌سازد؛ مسئله‌ای که در دیگر متون عمومی و حتی در قرآن کریم، به دلیل دوره زمانی کوتاه نزول و کتابت آن، کمتر به چشم می‌آید.

تفاوت دیگر، در انتقال مفاهیم حدیثی و بازگردان آن‌هاست. از آن‌جا که نقش حدیث در علوم اسلامی و نیز در ساخت جامعه دینی و شکل‌دهی باور و عملکرد مخاطبان، پس از قرآن کریم، مهم‌ترین نقش است، همان حساسیت‌ها را نیز به همراه دارد. گاه ترجمه‌ای درست، زمینه رشد اخلاقی و ایمانی مخاطبان را فراهم می‌آورد و گاه ترجمه‌ای ناقص یا نادرست، آنان را به کژراهه می‌برد. این اثرگذاری درخور توجه، نیاز به تبیین مبانی و تدوین مراحل ترجمه حدیث را دوچندان می‌کند.

چکیده سخن آن‌که ترجمه حدیث، افزون بر نیاز به مبانی و مبادی عمومی ترجمه، اقتضائات خاص خود را دارد. به عبارت ساده‌تر، کافی نیست مترجم حدیث تنها زبان عربی بداند یا در ترجمه قرآن کریم دستی داشته باشد. نگارنده شاهد دو تجربه ناموفق بوده است: دو مترجم قرآن، در ترجمه دو مجموعه حدیثی که به آنان سفارش شده بود، به گونه‌ای رضایت‌بخش عمل نکردند.

گفتنی است که حتی با فرض همسانی ترجمه حدیث با دیگر متون، می‌توان نمونه‌های واقعی و تعلیمی را از حدیث برگزید و به صورت عملی قواعد عمومی ترجمه را بر آن تطبیق

داد. این کاری است که نویسنده در نوشته دیگری با عنوان «فرایند ترجمه حدیث» تا حدودی انجام داده است.

براین پایه، دست کم نوعی مهارت ورزی ویژه در ترجمه حدیث و آگاهی از برخی خطاهای راه یافته به این عرصه لازم است تا مترجمی که از توانایی های ضروری برخوردار است، بتواند در حوزه حدیث نیز خودی بنمایاند.

۵. مبانی ترجمه

یک مترجم با تجربه و توانمند، پس از سال ها کار حرفه ای، به خوبی می داند چه سیاستی را در کار خود پیش گیرد. او در واقع مبانی کار خود را به صورت آگاهانه یا ناخودآگاه برمیگزیند و به کار می بندد. با این حال، تذکر این مبانی می تواند بر شفافیت کار بیفزاید و برای مبتدیان راهگشا باشد.

مترجم در واقع نویسنده ای است که به جای آفرینش معنا از ذهن خود، آن را از متنی دیگر وام می گیرد. این محتوا، با این حال، در قالبی که ذهن و قلم مترجم می آفریند، نمود می یابد.

مترجم باید مانند هر نویسنده دیگری از خود بپرسد: می خواهم ساده بنویسم و همه فهم باشم یا متنم مشکل و خاصه پسند باشد؟ نثرم فاخر و زیبا باشد یا معمولی و کم جان؟ آیا باید انبوهی از اصطلاحات خاص یک خرده فرهنگ را در خود جای دهد و نثری حوزوی، علمی یا فنی پدید آورد، یا نوشته ای منطبق بر نثر معیار باشد؟ همچنین، متن باید بیرون زده از دل نوشته های کهن و تاریخی باشد یا متنی همتا و همتراز با متون معاصر؟ در این جا، به طور کوتاه، به برخی از این مبناها پرداخته می شود.

۱-۵. وفاداری

مطابقت کامل ترجمه با متن اصلی، دست کم در متون مقدس و فاخری مانند قرآن کریم، برای بسیاری از مترجمان خواسته ای موجه است، اما در بسیاری از متون، دستیابی به آن ممکن نیست. در حدیث، با این حال، مترجم می تواند بر پایه شیوه نقل معنای حدیث^۱، محتوا را منتقل کند، بدون آن که مجبور باشد قالب های لفظی زبان مبدا را حفظ نماید.^۲

۱. نقل معنا یعنی: «نقل معنی الحدیث من دون الجمود علی الألفاظ».

۲. معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ۷۰؛ الرعاية، ص ۳۱۰؛ وصول الأخبار الی اصول الأخبار، ص ۱۵۱؛ نهاییه الدراية، ص ۴۸۸.

این شیوه در نقل شفاهی رایج بوده و در نقل کتبی نیز هنگام نقل قول غیرمستقیم به کار می‌رود. امامان ما این شیوه عقلایی را تأیید کرده و با احادیثی چند بر آن صحه گذاشتند و دست‌کم در غیردعاها، رساله‌ها و نامه‌های مکتوب، با آن مخالفت نکردند.^۱ آنان با این اجازه، نقل حدیث را آسان ساخته و به ترویج و همگانی شدن آن یاری رساندند؛ اما شرط کردند که تفاوت واژه‌ها به تفاوت معنا منجر نشود.^۲

شیخ طوسی، که به عنوان سخنگوی قدما شناخته می‌شود، از کاربرد این روش خبر داده و آسیب‌هایی را نیز برای آن برشمرده است.^۳ از محدثان و فقیهان معاصرین، آیه الله بروجردی رحمته الله نقل معنا را امری شایع دانسته است.^۴

از حدیثی که کلینی روایت کرده است نیز این جواز فهمیده می‌شود:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَأَزِيدُ وَأَنْقُصُ؟ قَالَ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ؛^۵

به امام صادق عليه السلام گفتم: از شما حدیثی می‌شنوم و سپس [هنگام بازگو کردن برای دیگران] کم و زیاد می‌کنم، حکم آن چیست؟ فرمود: «اگر مقصودت رساندن همان معانی باشد، اشکالی ندارد»

گفتنی است که این همه، مجوز آزاد بودن مترجم در انتقال دلخواه محتوا و کم و زیاد کردن بدون قاعده نیست. همان‌گونه که حدیث فوق و نیز حدیث زیر می‌فرماید، معنا باید منتقل شود.

دَاوُدُ بْنُ فَزْدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنْ أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأَزِيدُ أَنْ أُرْوِيَهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ. قَالَ: فَتَعَمَّدُ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: لَا. فَقَالَ: تُرِيدُ الْمَعَانِيَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا بَأْسَ.

داوود بن فرق: به امام صادق عليه السلام گفتم: من سخن را از شما می‌شنوم، سپس

۱. شناخت‌نامه حدیث، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲. رک: الکافی، ج ۱، ص ۵۱؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۲، ص ۱۶۱؛ کنز العمال، ۱۳۹۷، ج ۱۰، ص ۲۳۰ و ۲۳۶؛ همچنین رک: «نقل به معنا»، ص ۳۹.

۳. عذة الأصول، ج ۱، ص ۹۵.

۴. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص ۱۸۵؛ و رک: الأحاديث المقلوبة و جواباتها، ص ۳۱.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲.

می‌خواهم آن را همان گونه که شنیده‌ام، روایت کنم، اما [به ذهنم] نمی‌آید. فرمود: «آیا تعمّدی در این کار داری؟» گفتم: خیر. فرمود: «آیا دنبال معانی هستی؟» گفتم: آری. فرمود: «پس، ایرادی ندارد».

به سخن دقیق‌تر، آنچه اجازه داده شده تغییر قالب‌های لفظی است که از حسن اتفاق، بیشترین نیاز مترجم در همین بخش است. حدیث دلالت‌کننده بر این نکته چنین است: ابن‌المختار - یا غیر او که سند حدیث را به معصوم علیه السلام می‌رساند - می‌گوید:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ، فَلَعَلِّي لَا أُرْوِيهِ كَمَا سَمِعْتُهُ». قَالَ: «إِنْ أَصَبْتَ فِيهِ فَلَا بَأْسَ؛ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ: تَعَالَى وَهَلُمَّ، وَاقْعُدْ وَاجْلِسْ»^۱

به امام صادق علیه السلام گفتم: حدیث را از شما می‌شنوم، اما شاید چنان که شنیده‌ام، آن را روایت نکنم. فرمود: «اگر به معنا دست یافته‌ای، اشکالی ندارد. آن مانند «بیا» و «بشتاب» و «بنشین» و «بفرما» است.»

۲-۵. ساده‌نویسی

بنا بر سلیقه عصر کنونی، سادگی متن یک اصل است. کسانی که متون کهن را می‌خوانند، دشواری فهم جمله‌های مغلق و کلمات نامأنوس را با گوشت و پوست خود درک کرده‌اند. جامعه امروز نه این را می‌پسندد و نه فرصت کافی برای گشودن رموز و رازهای متن دارد. مخاطب امروز در پی متنی سراسر است و آسان فهم است تا مقصود پدیدآورنده را دریابد، آن را از آن خود کند و در جایی از کتاب، مقاله یا زندگی خویش به کار ببرد.

ما جمله‌های کوتاه را بیشتر می‌پسندیم، نه جمله‌های پیچ‌درپیچ که بیش از چهل یا پنجاه کلمه را در چند سطر پشت سرهم آورده‌اند. همچنین جمله‌هایی که در بردارنده کلمات پرطمطراق، ناآشنا یا کم‌کاربردند، ترجمه را دشوار و خواننده را خسته و دل‌زده می‌کنند. این به معنای آن نیست که نشر ما فاخر نباشد و همانند نثرهای پیش‌پاافتاده، تنها با تلاش ویراستار اندکی خواندنی شود. مقصود آن است که از نثر صنفی فاصله بگیریم و از آوردن اصطلاح‌های خاص کلامی، فلسفی، فقهی و مانند آن، همچون «برهان خلف»، «تمانع»، «هیولای اول» و «برائت ذمه» پرهیزیم.

یک نمونه قابل نقد، ترجمه‌ای از نهج البلاغه است که مترجم در پی حفظ فخامت متن

۱. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۲، ص ۱۶۱، ح ۱۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵، ح ۳۳۳۱۵.

اصلی و آهنگ زیبا و موزون آن بوده و در این کار موفق شده است؛ اما ترجمه زیبای او به متنی دشوارخوان و دشوارفهم تبدیل شده است:

وَتَذَاهِبَا بَعْدَ إِذْ هِيَ دُخَانٌ، فَالْتَحَمَتْ عَزَى أَشْرَاجِهَا، وَفَتَقَ بَعْدَ الْإِزْتِاقِ صَوَامِتُ أَبْوَابِهَا، وَأَقَامَ رَصْدًا مِنَ الشَّهْبِ التَّوَاقِبِ عَلَى نِفَاقِهَا، وَأَمْسَكَهَا مِنْ أَنْ تَمُورَ فِي خَزَقِ الْهَوَاءِ بِأَيْدِيهِ، وَأَمَرَهَا أَنْ تَقِفَ مُسْتَسْلِمَةً لِأَمْرِهِ، وَجَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مُبْصِرَةً لِنَهَارِهَا، وَقَرَّبَهَا آيَةً مَحْوَةً مِنْ لَيْلِهَا؛

آسمان را که دودی بود، متراکم بخواند، بیامد و سر بر خط گذاشت و هر جزء آن جزء دیگری را نگاه داشت. پس، درهای بسته آن را بگشاد و بر شکاف‌ها نگهبانانی از شهاب‌های روشن نهاد و نگاهشان داشت چنان که باید، تا در فضای شکافته به جنبش درنیاید. و بفرمود به آسمان تا بماند گردن نهاده به فرمان، و آفتاب را آیتی کرد روشن‌کننده که به روز درآید، و ماه را آیتی که تاریکی شب، نور آن بزداید..

۵-۳. رعایت نثر معیار

ترجمه به گونه‌ای معمول انجام می‌شود تا برای عموم قابل فهم باشد و این به معنای به‌کارگیری نثری مقبول و مفهومی قابل درک برای همگان است. سره‌نویسی و بازگشت به واژه‌های کهن و دور از زبان معاصر، خواندن ترجمه را دشوار کرده و گاه از زیبایی متن می‌کاهد. تلاش بیش از حد برای زیبا کردن متن، معمولاً چیزی جز تصنع و آرایش مصنوعی نیست.

همچنین کوشش برای معادل‌سازی برای همه واژه‌های وام‌گرفته - که در زبان فارسی جا افتاده و به آسانی فهمیده می‌شوند - همیشه نتیجه‌بخش نیست. به عنوان مثال، واژه عربی «عقل» در فارسی با واژه «خرد» بهتر و مأنوس‌تر است. همین وضعیت برای واژه‌هایی مانند «شریک» و «انبار»، «مقایسه» و «هم‌سنجی» و «قدر» و «ارج» نیز برقرار است. این نسبت تا حدودی درباره واژه‌های وام‌گرفته از دیگر زبان‌ها نیز صادق است؛ زیرا بسیاری از واژه‌هایی که امروز در رادیو و تلویزیون و رسانه‌ها استفاده می‌شوند، عملاً جزو زبان فارسی تلقی شده و جایگزینی آن‌ها دشوار است؛ هرچند کوشش ادب‌بانان در این زمینه قابل تقدیر است.

نمونه‌ای از این مسئله در ترجمه «شخ» به «آزمندی و زفتی» در خطبه نهج البلاغه دیده

١. نهج البلاغه، خطبه ٩١.

می‌شود. هرچند دشواری مترجم در یافتن معادل تک‌واژه‌ای برای «شَخ» قابل درک است، واژه «زفتی» برای بسیاری از فارسی‌زبانان امروز نامأنوس است و نسل کنونی نه معنای آن را می‌داند و نه تلفظ آن را می‌شناسد، در حالی که می‌توان به جای آن، واژه‌هایی مانند «تنگ چشمی» و «تنگ نظری» یا همان «بخل» را به کار برد و در ترکیب با «آزمندی» یا همان «حرص»، معنای «شَخ» را به شکل قابل فهم‌تری منتقل کرد.

الإمام علي عليه السلام، وقد سُئِلَ: كَيْفَ دَفَعَكُمْ قَوْمُكُمْ عَنْ هَذَا الْمَقَامِ وَأَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ؟ أَمَّا الْأَسْتِيدَادُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْمَقَامِ، وَنَحْنُ الْأَعْلَوْنَ نَسَبًا، وَالْأَشْدُّونَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَوْطًا، فَإِنَّهَا كَانَتْ أَثَرَةً شَخَّتْ عَلَيْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ وَسَخَّتْ عَنْهَا نَفُوسُ آخَرِينَ، وَالْحَكَمُ اللَّهُ؛^۱

از امام علی علیه السلام سؤال شد: با این که شما از قوم خود به این مقام (خلافت) سزاوارترید، چگونه شد که آن‌ها شما را از آن پس زدند؟ امام فرمود: به زور گرفتن این مقام از دست ما، با آن که ما از نظر نسب بالاتر و پیوند خویشتی ما به رسول خدا ﷺ بیشتر و استوارتر است، به این سبب است که خلافت امتیازی بود که عده‌ای به آن آزمندی و زفتی نشان دادند و گروهی (اهل بیت) سخاوتمندانه از آن چشم پوشیدند؛ و داور خداست.

گفتنی است نوشتن به سبک نثر معیار بدان معنا نیست که در پی زیباسازی آن نباشیم، بلکه زیبایی را باید در شیوایی سخن جست و آن را در درون یک کوشش نانموده برای راست و درست آوردن متن نهفت. به یاد داشته باشیم که رسالت ترجمه، ارائه محتوا و بیان درست آن است و زیبایی، زیوری است که آویختن آن به متن کار هر کس نیست و برای کسی که توان آن را ندارد، تکلفی رنج‌آور است.

۴-۵. تبیین‌گری

مترجم، افزون بر پرهیز از آوردن اصطلاحات متعدد علمی، فلسفی و فقهی در متن خود، در صورت مواجهه با این اصطلاحات در متن، باید به تبیین آن‌ها اقدام کند. این نکته ویژه ترجمه نیست و در هر نوشته دیگری نیز باید رعایت شود، ولی در ترجمه، به ویژه ترجمه متون تخصصی و احادیث اعتقادی و فقهی، بیشتر اتفاق می‌افتد.

احادیث گاه واژه‌ها و اصطلاح‌هایی را به کار برده‌اند یا تولید کرده‌اند که محتوایی بیش از

۱. همان، خطبه ۱۶۲؛ میزان الحکمة، ج ۵، ص ۴۹۱، ح ۹۳۵۲.

یک جمله را با فشردگی هر چه تمام تر در خود گنجانده اند.^۱ این اصطلاح‌ها مترجم را به آسانی تحت تأثیر خود قرار می‌دهند و مترجم همان واژه و اصطلاح را در متن خود می‌آورد بدون آن که توضیحی بیفزاید. این مسئله درباره مترجمانی که خود متخصص در همان عرصه باشند و با موضوع و حوزه معنایی مربوط آشنا هستند، بیشتر رخ می‌دهد. این گرامیان واژه‌های اصطلاح شده روایت را به نیکی می‌فهمند و گمان نمی‌کنند که مخاطبان آن‌ها ممکن است با این یا آن اصطلاح آشنا نباشند. از این رو، در صدد توضیح و تبیین آن‌ها بر نمی‌آیند. نمونه را در روایت زیر ببینید. در این روایت، چندین اصطلاح دشوار فهم آمده است که تنها متخصصان کلام و فلسفه آن‌ها را می‌فهمند، ولی در ترجمه یا پانویس آن، توضیحی درباره آن‌ها به چشم نمی‌آید.

عن عبد العظیم بن عبد الله الحسینی، قال: دَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، فَلَمَّا بَصُرْتَنِي قَالَ لِي: مَرْحَبًا بِكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ، أَنْتَ وَلَيْتُنَا حَقًّا. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنِّي أَرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكَ دِينِي، فَإِنْ كَانَ مَرْضِيًّا ثَبَّتْ عَلَيْهِ حَتَّى آتِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. فَقَالَ: هَاتِ يَا أَبَا الْقَاسِمِ! فَقُلْتُ: إِنِّي أَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَاحِدٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، خَارِجٌ مِنَ الْحَدِّينَ: حَدِّ الْإِبْطَالِ وَ حَدِّ التَّشْبِيهِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةٍ، وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ، بَلْ هُوَ مُحْيِي الْأَجْسَامِ، وَ مُصَوِّرُ الصُّوَرِ، وَ خَالِقُ الْأَعْرَاضِ وَ الْمَجَاهِرِ...^۲

حضرت عبد العظیم عليه السلام: خدمت مولای خود علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (امام هادی عليه السلام) رسیدم. وقتی نگاه ایشان به من افتاد، فرمود: خوش آمدی، ای ابوالقاسم، تو حقیقتاً دوست ما هستی. گفتم: ای پسر رسول خدا، مایل‌م دینم را به شما عرضه کنم، اگر مورد پسند بود، بر آن ثابت باشم تا خداوند عز و جل را ملاقات کنم. امام عليه السلام فرمود: ای ابو القاسم، عرضه کن!

۱. مانند وضو و صلاة که معانی لغوی و اصطلاحی آن‌ها متفاوت است. همین نکته گاه رهن است. نگارنده به این نکته در کتاب آسیب‌شناسی حدیث اشاره کرده است. نمونه را در حدیث زیر ببینید: عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ: يَا أَبَا حَمْزَةَ، الْوُضُوءُ قَبْلَ الطَّعَامِ وَ بَعْدَهُ يُذَيِّبَانِ الْفَقْرَ. قُلْتُ: بِأَبِي وَ أُمِّي، يَذْهَبَانِ بِالْفَقْرِ؟ فَقَالَ: يُذَيِّبَانِ (وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۳۳۵، بَابُ اسْتِخْبَابِ غَسْلِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الطَّعَامِ وَ بَعْدَهُ). در این جا وضو به معنای لغوی خود، یعنی تمیز و براق کردن به کار رفته و شیخ حر عاملی هم عنوان باب را به درستی انتخاب نموده است.

۲. حکمت‌نامه حضرت عبد العظیم الحسنی، ص ۳۱.

گفتم: من معتقدم که خدای متعال، یکی است و مانندی ندارد، و از دو حدّ ابطال و تشبیه، بیرون است. خداوند، جسم و صورت و عرض و جوهر نیست، بلکه اوست که اجسام را جسمیت داده و صورت‌ها را صورت بخشیده و اعراض و جواهر را آفریده است.

یک نمونه فقهی فرضی هم قابل ارائه است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تعالى: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ»^۱: «وَالْفَرَضُ: التَّلْبِيَةُ وَالْإِشْعَارُ^۲ وَالتَّقْلِيدُ^۳، فَأَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ فَقَدْ فَرَضَ الْحَجَّ»^۴...^۵

اگر مترجمی تنها به آوردن عین کلمات تلبیه و تقلید و یا فرض و اشعار اکتفا کند، بدون گمان، بسیاری از خوانندگان ترجمه خود را از فهم درست روایت، محروم نموده است. این واژه‌ها هر یک بار معنایی خاص خود را دارند و معنای آن‌ها در یک کلمه نمی‌گنجد، چه رسد به این‌که خود آن‌ها به گونه مستقیم به متن راه یابد.

از سوی دیگر، باید مراقب بود که واژه یا ترکیب اصطلاح شده را به همان معنای ساده و پیش از اصطلاح شدن معنای لغوی نگیریم. برای نمونه «غسل» را در حدیث «غُسْلُ الْأَعْيَادِ طَهُورٌ... وَاتِّبَاعُ السُّنَّةِ» به معنای «شستشو» نگیریم، بلکه همان غُسل مصطلح فقهی بدانیم.

۵-۵. ابهام‌زدایی

مترجم در پی ارائه راست و درست و روشن محتوای دریافت کرده اش از متن است. او می‌خواهد خواننده با ترجمه اش همان ارتباطی را برقرار کند که او با متن اصلی داشته است. از این رو نه تنها باید متن را با پیچ و تاب دادن، مبهم و مجمل نکند که ابهام و اجمال متن اصلی را نیز بزداید. مترجم باید بکوشد که به حل ابهام متن کمک کند و اگر نتوانست به این مهم دست یازد، احتمالات معنایی خود را در پانویس متن بیاورد و ابهام را با استفاده از حاشیه نگاری و شرح و توضیح روشن نماید. این کار، مانند آوردن نسخه بدل هاست که به

۱. سوره بقره، آیه ۱۹۷.

۲. «الاشعار»: هو أن يشق أحد جنبى سنام البدنة، أو طعن فى سنامها الأيمن حتى يسيل دمها، ويجعل ذلك لها علامة تعرف بها أنها هدى (رك: الصحاح (= تاج اللغة العربية)، ج ۲، ص ۶۹۹؛ النهاية، ج ۲، ص ۴۷۹).

۳. تقلید البدنة: أن يعلق فى عنقها شئ أو قطعة من جلد؛ ليعلم أنها هدى، فيكف الناس عنها. (رك: الصحاح (= تاج اللغة العربية)، ج ۲، ص ۵۲۷).

۴. «فرض الحج»: أن يعين على نفسه إقامته، أو يوجبه على نفسه بإحرامه، أو هو العزم عليه والإحرام به والشروع فيه بالنية والقصد (رك: المفردات، ص ۶۳۰؛ لسان العرب، ج ۷، ص ۲۰۲).

۵. الكافي، ج ۸، ص ۲۶۹، ح ۷۰۰۹.

خواننده امکان می‌دهد یکی از نسخه‌ها را در نسبت با سیاق و ترکیب متن برگزیند و آن را به سلیقه علمی خود بچیند و معنا را تا حدودی سامان دهد. در واقع آوردن احتمالات معنایی متعدد به خواننده ترجمه، قدرت می‌دهد که با مترجم مشارکت کند و محتوا را دریابد و گاه احتمال معنایی دیگری را بیفزاید.

یک نمونه از ابهام‌های متنی بویژه در متون کهن عربی، ضمیرهای مستتر و بارز متعدد است که مرجع هریک را باید مشخص نمود. نگارنده خود با یک نمونه ساده روبرو بوده و کوشیده ضمیرها را درست بازگرداند و امید دارد که درست عمل کرده باشد. ترجمه در پانویشت می‌آید و از خوانندگان گرامی می‌خواهم پیش از مطالعه ترجمه، متن عربی را ببینند تا لزوم توجه به ضمیرها را در ترجمه تصدیق فرمایند.

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): حَسْبُكَ مِنْ كَمَالِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يُحْمَدُ بِهِ، وَمِنْ حَيَاتِهِ أَنْ لَا يَلْقَى أَحَدًا بِمَا يَكْرَهُ... وَمِنْ حِفْظِهِ جَوَارِهُ سَتْرَهُ لِعُيُوبِ حَيْرَانِهِ، وَتَرْكُهُ تَوْبِيخَهُمْ عِنْدَ إِسَاءَتِهِمْ إِلَيْهِ، وَمِنْ رَفِيقِهِ تَرْكُهُ الْمُوَاقَفَةَ عَلَى الذَّنْبِ بَيْنَ يَدَيِ مَنْ يَكْرَهُ الْمَذْنِبَ وَقُوفُهُ عَلَيْهِ، وَمِنْ حُسْنِ صُحْبَتِهِ إِسْقَاطُهُ عَنْ صَاحِبِهِ مُؤَنَّةً أَذَاهُ...^۱

امیر مؤمنان گفت: در کمال مرد همین بس که آنچه وی را بدان نستانند، وانهد و در حیایش همین بس که با هیچ کس به گونه‌ای که ناپسند می‌دارد دیدار نکند... و در همسایه‌داریش، پوشیدن عیب همسایگانش و سرزنش نکردن آنان به هنگام آزارش و در مدارایش، پافشاری نکردن بر گناه در پیشگاه کسی که گنهکار دوست ندارد او بر گناهش آگاه شود و در نیکویی مصاحبتش، برداشتن بار و آزارش از همراهش...

گفتنی است پیچیدگی‌های دیگری نیز وجود دارد؛ مانند تمیز میان مفعول‌له تحصیلی و حصولی، تعیین واو حالیه یا عطف یا استیناف، و نیز تشخیص مستثنا منه در استثنای متوالی. همچنین تشخیص حروف جرو تعدیه‌ای که از متعلقات و افعال خود دور افتاده‌اند یا به تقدیر رفته‌اند، از همین پیچیدگی‌های نیازمند ابهام‌زدایی به شمار می‌روند؛ هرچند این موارد در همه متون عربی کم‌وبیش دیده می‌شوند.

یک پیچیدگی که در متون حدیثی ترجمه را دشوار می‌کند و نسبت به دیگر متون بیشتر است، تتابع اضافات است؛ یعنی اضافه شدن سه یا چهار کلمه به یکدیگر. نمونه‌ای را می‌آورم که گاه تا پنج اضافه پیاپی دارد: دعای «بهره شب» که به هنگام ترجمه دانش‌نامه امام

۱. چشم تماشا (ترجمه نزهة الناظر و تنبيه الخاطر)، ص ۷۱، ح ۱۳۸.

مهدی علیه السلام با آن روبه رو شدم و بخشی از متن عربی را می آورم:

دُعَاءُ مَرْوِيِّ عَنِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، يُسَمَّى «سَهْمُ اللَّيْلِ»:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِعَزِيزِ تَعَزُّزِ اعْتِزَالِ عِزَّتِكَ، بِطَوْلِ حَوْلِ شَدِيدِ قُوَّتِكَ، بِقُدْرَةِ مِقْدَارِ اقْتِدَارِ قُدْرَتِكَ، بِتَأَكِيدِ تَحْمِيدِ تَجِيدِ عَظَمَتِكَ، بِسُمُو نُمُو عُلُوِّ رَفْعَتِكَ، بِدَيْمُومِ قَيُّومِ دَوَامِ مُدَّتِكَ، بِرِضْوَانِ غُفْرَانِ أَمَانِ رَحْمَتِكَ، بِرَفِيعِ بَدِيعِ مَنَيعِ سُلْطَنَتِكَ، بِسُعَاةِ صَلَاةِ بَسَاطِ رَحْمَتِكَ، بِحَقَائِقِ الْحَقِّ مِنْ حَقِّ حَقِّكَ، بِمَكْنُونِ السِّرِّ مِنْ سِرِّ سِرِّكَ، بِمَعَاقِدِ الْعِزِّ مِنْ عِزِّ عِزِّكَ، بِحَنِينِ أَنْبِيَاءِ تَسْكِينِ الْمُرِيدِينَ، بِمَحَرِّقَاتِ خَضَعَاتِ زَفَرَاتِ الْخَائِفِينَ، بِأَمَالِ أَعْمَالِ أَقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ، بِتَخَشُّعِ تَخَضُّعِ تَقَطُّعِ مَرَارَاتِ الصَّابِرِينَ، بِتَعَبُّدِ تَهْجُدِ تَجَلُّدِ الْعَابِدِينَ...^۱

گفتمنی است که لزوم ابهام زدایی دست کم یک استثنا دارد: جایی که پدیدآورنده متن - که در این جا معصوم گوینده حدیث است - به عمد و قصد، متن را مبهم ارائه کرده باشد. ایشان خود ناقل فرمان «أبهموا ما أبهمه الله» هستند. از این رو، در این موارد مترجم وظیفه

۱. دعایی روایت شده از امام مهدی علیه السلام که «بهره شب» نامیده می شود:

«خدایا، از تو درخواست می کنم: به عزیزی که عزت بخش او، عزت برخاسته از عزیز کردن توست؛ به نیروی حاصل از توان عظیم برخاسته از قوت تو؛ به قدرت پدیدآمده از قدرت برخاسته از نیروی مقتدرانه ات؛ به ستایش مؤکد بزرگداشت عظمت؛ به اوج گرفتن والایی بالنده رفعت؛ به برپادارندگی جاویدان همیشه بودنت؛ به رضوان برآمده از آمرزش آسوده کننده رحمت؛ به بلندپایگی بی نمونه فرمان روایی نفوذناپذیرت؛ به پیک های روان درودهای ریزان از رحمت؛ به حقایق حقیقی برخاسته از حقیقت حقه ات؛ به راز نهفته میان نهان ترین رازهایت؛ به عزت های گره خورده به گوهر عزت؛ به ناله آرزومندانه آرام بخش خواهندگان؛ به آه سوزناک از دل برآمده بیمناکان؛ به آرزوهای چیره بر گفتار تلاشگران؛ به خشوع فروتنانه آب شدن زهره شکیبایان؛ به تعبد شب زنده داران عابد چالاک.

خدایا، عقل ها سرگردان، دیده ها درمانده، فهم ها تباه و وهم ها حیران شده و خیال ها بازمانده و گمان ها از درک ژرفای چگونگی پیدایش شگفتی های گوناگون و آشکار و نوپدید برآمده از قدرت دور افتاده و به شناخت درخشش پرتو آذرخش های آسمانی ات نرسیده اند.

خدایا، ای حرکت دهنده حرکت ها و آغازگر فرجام همه پایان ها و بیرون کشنده چشمه های رویاننده گیاهان تازه در هر گوشه و کرانه، ای که دل سخت تخته سنگ های استوار را می شکافی و آبی زلال را برای زندگی آفریدگان بیرون می کشی و حیوان و گیاه را از آن زنده می گردانی و آنچه از سخنان نهان و اشاره ای و درونی. و حتی به زبان مورچگان. در اندیشه های پنهانشان می گذرد، می دانی.

ای که فرشتگان هفت آسمان در برابر شکوه زیبایی گفتار سترگ برآمده از عزت جبروتی ملکوت فرمان روایی اش، او را تسبیح و تهلیل و تقدیس و تکبیر گفته و به سجده افتاده اند، ای که ستارگان فروزان به گرداگرد پایداری جاویدش می چرخند و پرتوافشانی و نورانی می کنند، ای که شمار زندگان و مردگان را می دانی، بر محمد و خاندان محمد. بهترین مردمان. درود فرست و برایم فلان کار و فلان کار را بکن».

ندارد که پرده بگشاید و مهر از راز بردارد. امام علیه السلام به تشخیص خویش و از سرتقیه و توریه یا رعایت ظرفیت عقلی و معنوی مخاطب، مطلبی را کتمان نموده است. همچنین از تفصیل مطلبی که زمینه انحراف یا انکار کسانی را فراهم آورد، خودداری کرده است. مترجم نیز باید این مصلحت را پاس بدارد و ترجمه را با همان ابهام بیاورد.

در پایان باید افزود که آوردن عین اذکار یا عبارت‌های دعایی به معنای شانه خالی کردن از ابهام‌زدایی و باقی نهادن ابهام نیست. ما فارسی‌زبانان مسلمان معنای «بسم الله» و «الحمد لله» و بسیاری دیگر از اذکار شرعی، و حتی برخی عبارت‌های قرآنی و مثل‌های عربی را می‌دانیم. افزون بر این، بر پایه توقیفی بودن عبادات شرعی، باید همان ذکر عربی را بر زبان بیاوریم. یک نمونه صحیح را از استاد شیخی می‌آوریم:

عنه علیه السلام فی وصیته لعلي عليه السلام: يا عَلِيُّ، إِذَا أَكَلْتَ فَقُلْ: «بِسْمِ اللَّهِ»، وَإِذَا فَرَعْتَ فَقُلْ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ»؛ فَإِنَّ حَافِظِيكَ لَا يَبْرَحَانِ يَكْتُبَانِ لَكَ الْحَسَنَاتِ حَتَّى تُبْعِدَهُ عَنْكَ؛

ای علی، وقتی غذا می‌خوری، «بسم الله» بگو و در پایان آن، «الحمد لله» بگو؛ زیرا دو فرشته نگهبان تو، تا زمانی که غذا را از خودت دور کنی [و از خوردن، دست بکشی]، پیوسته برایت ثواب می‌نویسند.

شایان ذکر است که اگر ذکر و دعایی رایج و مفهوم همگان نباشد، می‌توان پس از آوردن متن عربی ذکر و دعا، بلافاصله ترجمه آن را نیز در همان متن یا در پانویس ارائه داد و خواننده را راهنمایی نمود.

۵-۶. تعارض زدایی

برخی روایات در بردارنده عبارت‌هایی هستند که در نگاه نخست با دانسته‌ها و مقبولات ما سازگار نمی‌نمایند. این ناسازگاری گاه ناشی از تعارض متن حدیث با مسلمات دینی مانند آموزه‌های قرآنی و حدیثی است و گاه حاصل ناهمگونی با مقبولات فرادینی، مانند مسلمات عقلی و گزاره‌های اثبات‌شده علمی و تاریخی. در هر صورت، بازتاب دادن این ناسازگاری در ترجمه بدون هیچ کوششی برای رفع آن، راه را برای اعتراض مخاطب می‌گشاید.

خواننده ترجمه حق دارد حدیث را زیر سؤال ببرد و چون نتواند تعارض آن را با دانسته‌های مقبول خود حل نماید، لب به اعتراض گشاید. اگر این تعارض در متون معمولی روی دهد و خواننده از سراعترض آن را کنار نهد، به دین و عقیده او آسیبی نمی‌رسد. در ترجمه متون دینی اما، گزند این اعتراض به نگرش دینی خواننده نیز می‌رسد. از این رو، مترجم متون

مقدس و از جمله حدیث، تکلیفی بیش از دیگر مترجمان بر دوش دارد. او تا حدود زیادی مسئولیت پاسداشت نگره‌های دینی و باورهای مخاطب را نیز بر عهده دارد.

اگر مترجمی سخن تند امیر بیان را با کسی به همان شکل دشنام‌گونه‌اش ترجمه کند و آن را نیازمند تبیین نداند، ممکن است خواننده خود را به سوی خشونت زبانی سوق دهد یا ذهن او را درگیر تعارض میان باورش به ادب و مهرورزی امیرمؤمنان با چنین تندی زبانی نماید. وظیفه مترجم در این میان، افزودن شرحی مختصر و بیانی مفید و موجز برای رفع این تعارض هاست، هر چند وظیفه اصلی مترجم شرح حدیث نیست.

خوشبختانه محدثان جامع‌نگار ما، همچون فیض کاشانی و مجلسی‌های اول و دوم، به تبیین و شرح بسیاری از این روایات پرداخته‌اند. در روزگار معاصر، آیه الله ری شهری رحمته الله و همکاران ایشان نیز در بسیاری از ترجمه‌های متون حدیثی این مهم را در نظر داشته‌اند. این بنده کوچک خدای بزرگ نیز به هنگام ترجمه بخش‌هایی از دانش‌نامه امیرالمؤمنین علیه السلام، در ترجمه عبارت «لا أبا لك» در متن زیر با این مشکل روبه‌رو شدم.

عن مسلم عن حبة العرنی، قال: سِرْنَا مَعَ عَلِيٍّ عليه السلام يَوْمًا فَالْتَفَتَ فَإِذَا جُوَيْرِيَةُ خَلْفَهُ بَعِيدًا، فَنَادَاهُ: «يَا جُوَيْرِيَةُ، الْحَقُّ بِي لَا أبا لك! أَلَا تَعْلَمُ أَنَّي أَهْوَاكُ وَأَحْبُوكُ!». قَالَ: فَكَرَّضَ نَحْوَهُ، فَقَالَ لَهُ: «إِنِّي مُحَدِّثُكَ بِأَمُورٍ فَأَحْفَظُهَا». ثُمَّ اشْتَرَكَا فِي الْحَدِيثِ سِرًّا، فَقَالَ لَهُ جُوَيْرِيَةُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنِّي رَجُلٌ نَسِيٌّ»، فَقَالَ لَهُ: «إِنِّي أَعِيدُ عَلَيْكَ الْحَدِيثَ لِيَحْفَظَهُ». ثُمَّ قَالَ لَهُ فِي آخِرِ مَا حَدَّثَهُ إِتَاهُ: «يَا جُوَيْرِيَةُ! أَحْبَبْتُ حَبِيبَنَا مَا أَحْبَبْنَا، فَإِذَا أَبْغَضْنَا فَأَبْغَضْهُ، وَأَبْغَضْنَا مَا أَبْغَضْنَا، فَإِذَا أَحْبَبْنَا فَأَحْبَبْهُ»؛^۱

مسلم از حبه عرنی نقل کرده است که گفت: روزی با علی علیه السلام می‌رفتیم. امام برگشت و جویریه را در پشت سرش دید. پس نداداد: «ای جویریه، پدری برای مباد! خود را به من برسان. مگر نمی‌دانی که من تو را می‌خواهم و دوستت دارم؟!». جویریه به سوی او دوید. [امام علی علیه السلام] به او فرمود: «من چیزهایی را به تو می‌گویم. آن‌ها را به یاد بسپار». سپس پنهانی با هم گفت‌وگو کردند. جویریه به او گفت: «ای امیرمؤمنان، من مردی فراموشکارم». به او فرمود: «من سختم را دوباره به تو می‌گویم تا حفظش کنی». و سپس در آخر سخنانش به او فرمود: «ای جویریه، دوست ما را تا آن‌گاه که ما را دوست می‌دارد، دوست بدار و چون با ما دشمنی کرد، دشمنش شو، و دشمن ما را

۱. شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۹۰؛ دانش‌نامه امیرالمؤمنین، ج ۱۲، ص ۸۰، ح ۵۳۶۴.

تا آن‌گاه که ما را دشمن می‌دارد، دشمن بدار و چون با ما دوست شد، دوستش بدار».

این پیش‌فرض که معصومان ناسزاگو نبوده‌اند و بر زبان راندن چنین واژگانی در شأن ایشان نیست، باعث تردید نگارنده شده است. برای حل این تعارض به کتاب‌های لغت و نیز غریب‌الحدیث‌های متعددی مراجعه کردم و دریافتم که عبارت «لا ابا لک»، معنای مدحی نیز داشته و برای گونه‌ای ابراز محبت نیز به کار رفته است. خلیل فراهیدی، بنیانگذار نگارش لغت‌نامه در زبان عربی، به کاربرد مدح‌گونه این عبارت اشاره نموده است.^۱ حدیث‌دان و لغت‌شناس بزرگی مانند ابن اثیر نیز پس از ذکر معانی گوناگون این اصطلاح، کاربرد آن را در مدح و ستایش، بیشتر از ذم و نکوهش دانسته است.^۲

ملا صالح مازندرانی، شارح دانشمند اصول و روضه الکافی نیز کاربرد آن را در برخی از موارد، برای تحضیض و تحریک مخاطب دانسته، بی‌آن که سخن ناسزایی تلقی شود.^۳ از این رو، چکیده مطالب را در پاورقی آوردم و سپس به کتاب النهایة به عنوان منبع در دسترس ارجاع دادم.^۴

۶. نتیجه‌گیری

کاوش در مطالعات صورت‌گرفته در عرصه ترجمه حدیث، کمبود مباحث نظری در این باره را نشان می‌دهد. همچنین روشن شد که با وجود مشابهت برخی مبانی عمومی و اختصاصی در ترجمه حدیث، مطالعات در این عرصه نیز نیازمند توجه و اجرا است. لازم است به خرده‌فرهنگ شکل‌گرفته پیرامون حدیث و اصطلاحات آن و نیاز به تبیین آن‌ها نیز توجه شود.

در ترجمه حدیث، با وجود لزوم رعایت اصل ساده‌نویسی و نشر معیار، قداست متن حدیث و فخامت سخنان معصومان علیهم‌السلام نباید از یاد رود. در بخش ابهام‌زدایی، با توجه به بیان احادیث به زبان عربی، توجه و دقت به ادبیات عرب ضرورت بیشتری دارد؛ به ویژه در بخش ضمایر و مراجع آن و نیز حروف تعدی آشکار و پنهان. مترجم حدیث همچنین

۱. «و یقال: فی المثل: لا ابا لک؛ کأنه یمدحه» (کتاب العین، ج ۸، ص ۱۹۴).

۲. «قد تکررت فی الحدیث "لا ابا لک" وهو اکثر ما یذکر فی الممدح: اى لا کافى لک غیر نفسک. وقد یذکر فی معرض الذم کما یقال: لا أم لک، وقد یذکر فی معرض التعجب و دفعا للعین، کقولهم: لله درک، وقد یذکر بمعنی جد فی امرک و شمر، لأن من له أب اتکل علیه فی بعض شأنه» (النهایة، ج ۱، ص ۱۹).

۳. «لا ابا لک کلمة تستعمل للحث علی الفعل، اى جد فی الفعل جد من لا أب له بعینه» (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۱۲/ ۱۶۴).

۴. دانش‌نامه امیرالمؤمنین، ج ۱۳، ص ۱۴۱.

نمی‌تواند از تعارض محتوای حدیث با دانسته‌های مخاطب خود چشم‌پوشد و نیازمند افزودن توضیحات اضافی به ترجمه خویش است.

کتاب‌نامه

- الأحادیث المقلوبة و جواباتها، حسین طباطبایی بروجردی، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۵ش.
- بحار الأنوار، علامه مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- البدر الزاهر، حسینعلی منتظری، تقریر درس آیه الله طباطبایی بروجردی، قم، مکتب منتظری، ۱۴۱۶ق.
- البلد الأمين، کفعمی، تهران، مکتبه صدوق، ۱۳۸۲ق.
- چشم‌تماش (ترجمه نزهة الناظر)، حسین بن محمد حلوانی، تحقیق و ترجمه: عبد الهادی مسعودی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۸ش.
- حکمت‌نامه حضرت عبدالعظیم علیه السلام، محمد محمدی ری‌شهری، ترجمه: مرتضی خوش‌نصیب، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۲ش.
- دانش‌نامه امام مهدی علیه السلام، محمدی ری‌شهری و همکاران، ترجمه: عبد الهادی مسعودی، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۳ش.
- دانش‌نامه امیرالمؤمنین علیه السلام، محمدی ری‌شهری و همکاران، چاپ اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۲ش.
- الرعاية فی علم الدراية، شهید ثانی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- شرح اصول الکافی، ملا صالح مازندرانی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۱ق.
- شرح نهج البلاغة، ابن ابی‌الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۳۸۷ق.
- شناخت‌نامه حدیث، محمدی ری‌شهری و همکاران، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۷ش.
- الصباح تاج اللغة، إسماعیل بن حماد الجوهري، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- عدة الاصول، شیخ طوسی، تحقیق: محمد مهدی طه نجف، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.

- فن ترجمه، رضا ناظمیان، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تحقيق: دار الحديث، چاپ اول، قم، دار الحديث، ۱۳۸۷ ش.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهيدى، چاپ اول، بيروت، دار احياء التراث، ۱۴۲۱ ق.
- كنز العمال، متقى هندی، تصحيح: صفوة السفا، بيروت، مكتبة التراث، ۱۳۹۷ ق.
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، قم، نشر أدب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق: سيد جلال الدين حسيني، چاپ اول، تهران، دار الكتب الاسلاميه، قم، المجمع العالمى لأهل البيت، ۱۴۱۳ ق.
- المصباح جنة الأمان، كفعمي، چاپ سوم، بيروت، مؤسسه الاعلمى، ۱۴۰۳ ق.
- معجم مصطلحات الرجال و الدراية، محمدرضا جديدي نژاد، قم، دار الحديث، ۱۳۸۰ ش.
- مفردات ألفاظ القرآن، راغب اصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، چاپ اول، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
- موسوعة الإمام على عليه السلام، محمدی ری شهری و همکاران، چاپ اول، قم، دار الحديث، ۱۳۸۲ ش.
- میزان الحکمة، محمدی ری شهری، ترجمه: حمیدرضا شیخی، چاپ اول، قم، دار الحديث، ۱۳۷۹.
- النهاية فى غريب الحديث، ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر احمد زاوى، قم، مؤسسه اسماعيليان، ۱۳۶۴ ش.
- نهج البلاغه، گردآورنده: شريف رضى، ترجمه: جعفر شهيدى، تهران، آموزش انقلاب اسلامى، ۱۳۷۶ ش.
- وسائل الشيعة، حرّ عاملى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ ق.
- وصول الأخيار الى اصول الاخبار، حسين بن عبد الصمد عاملى، تحقيق: عبد اللطيف كوه كمرى، قم، مجمع الذخائر، ۱۴۰۱ ق.
- مجله پژوهش حوزه، ويژه ترجمه متون دينى، سال دهم، شماره ۱، ۱۳۹۰.
- «نقل به معنا»، مهدي مهريزي، فصلنامه علوم حديث، ش ۲، ص ۳۹ - ۵۶، ۱۳۷۵.

شیخ نجاشی و کتاب‌شناسی فهرستی کتب حدیثی؛ گونه‌ها و کارکردها

حمید محمدی^۱

جواد نفری^۲

مهدی غلامعلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶

چکیده

احمد بن علی نجاشی در کتاب فهرست اسماء مصنفی الشیعة به نکات اثرگذاری در عرصه فهرست‌نگاری و ارزیابی فهرستی اهتمام داشته است. این نکات را می‌توان در ضمن توصیفات سه ضلع معرفتی نویسنده، اثر و طریق مشاهده کرد. پژوهش حاضر بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که کدام توصیفات فهرستی موجود در رجال النجاشی در بخش معرفتی اثر و طریق، نقش بسزایی در ارزشیابی‌های پیشینی داشته‌اند. در این چارچوب، مجموعه توصیفات گوناگون کتاب نجاشی در ارزیابی کتاب‌ها ابتدا شناسایی، گردآوری و گونه‌شناسی، و سپس تحلیل شد. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. دستاورد پژوهش حاضر آن است که توصیفات کتاب‌شناسانه و فهرستی نجاشی در سه دسته اصلی قابل تحلیل است: توصیفات ظاهری (مانند معرفتی آثار مَبُوب و غیرمَبُوب، اندازه و حجم کتاب‌ها و بیان ساختار کتب)، توصیفات محتوایی (شامل تبیین محتوای علمی، مباحث مطرح‌شده در آثار، تقسیم کتاب‌ها براساس نوع روایات و کتاب‌های حَسَن)، و توصیفات فهرستی (ناظر به دسته‌بندی کتاب‌هایی با روایت‌های متفاوت و کتاب‌های تخلیط، نقل کتاب‌ها از استادان، فرایند انتقال کتاب‌ها و ارزش‌گذاری آن‌ها). به نظر

۱. پژوهشگر مؤسسه آموزش عالی ائمه اطهار(ع) و دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد، (نویسنده

مسئول) (hamid387387@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوبین زهرا (j_nafari@yahoo.com).

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

می‌رسد هر سه بخش توصیفات در خدمت روش ارزیابی فهرستی بوده است. کلیدواژه‌ها: رجال النجاشی، کتاب‌شناسی، گونه‌شناسی کتاب‌های حدیثی، توصیفات ظاهری، توصیفات محتوایی، توصیفات فهرستی.

۱. مقدمه

احمد بن علی نجاشی (۳۷۲ - ۴۵۰ ق یا ۴۶۳ ق)، معروف به نجاشی و ابن‌کوفی، از شخصیت‌های ممتاز در دانش رجال و فهارس امامیه و مؤلف اثر مشهور فهرست اسماء مصنفی الشیعة یا رجال النجاشی است. وی در قرن پنجم هجری با استفاده از شیوه‌های خاص خود، به ارزیابی، تحلیل و توصیف کتاب‌های حدیث شیعه از زوایای مختلف پرداخته است.

از آن‌جا که تخصص نجاشی کتاب‌شناسی و راوی‌شناسی بوده است، در فهرست خود به گونه‌ای دقیق و موشکافانه به توصیف کتب می‌پردازد. توصیفات وی را می‌توان از منظرهای گوناگون به دسته‌های متنوعی تقسیم کرد. این دسته‌بندی شامل توصیفات ظاهری، محتوایی و فهرستی است که هر یک جنبه‌های خاصی از کتاب‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند. توصیفات ظاهری می‌توانند به ویژگی‌های فیزیکی و ساختاری کتب اشاره کنند، در حالی که توصیفات محتوایی به بررسی و تحلیل موضوعاتی می‌پردازند که در آن آثار مطرح شده‌اند. به موازات این دو، توصیفات فهرستی، - که به نوع روایات و ساختار انتقال آثار اشاره دارند - می‌توانند ما را در شناخت کتب معتبر و غیرمعتبریاری کنند. به نظر می‌رسد با توجه به نگاه فهرستی نویسنده، حتی در توصیفات ظاهری نیز وی قصد داشته است به گونه‌ای جایگاه و اعتبار کتاب را برای حدیث‌پژوه آشکار سازد.

در این مقاله سعی شده است با تفکیک این گونه‌ها، تأثیر آن‌ها بر شناخت مرجعیت کتب بررسی شود. این تحقیق در پی ارائه بینشی جامع از پژوهش‌های نجاشی و نوع برخورد وی با متون علوم اسلامی است؛ بینشی که می‌تواند به عنوان الگویی برای پژوهشگران امروز و آینده مورد استفاده قرار گیرد.

با توجه به اهمیت این موضوع، تحلیل گونه‌شناسی توصیفات نجاشی از کتب نه تنها به درک بهتر منابع تاریخ اسلام کمک می‌کند، بلکه به پژوهشگران امکان می‌دهد با معیارهای دقیق‌تری به ارزیابی منابع علمی بپردازند و رویکردهای نوینی در مطالعه و تحقیق در حوزه حدیث و رجال ارائه دهند.

اما درباره پیشینه این اثر، مطلب مستقلى در دسترس نیست؛ تنها چند نوشته در این زمینه وجود دارد که محتوای آن‌ها با این پژوهش متفاوت است و در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

مقاله «بازخوانی نسبت برخی کتاب‌ها به بعضی از مؤلفان در رجال النجاشی و الفهرست شیخ طوسی»، نوشته محمدرضا جدیدی‌نژاد، در مجله آینه پژوهش، شماره ۱۲۷ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰) به چاپ رسیده است. همچنین کتاب الشیخ النجاشی، نوشته حسن عیسی حکیم منتشر شده که نویسنده در آن به موضوع کتاب‌های فهرست نجاشی بسنده کرده است. «مقدمه» محمداقبرملکیان بر کتاب رجال النجاشی نیز توسط بوستان کتاب در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است.

کتاب فهارس الشیعة، به جمع و تحقیق مهدی خدامیان آرانی، به گردآوری و تحقیق درباره کتب فهرست هشت‌گانه‌ای پرداخته است که پیش از الفهرست نجاشی و الفهرست شیخ طوسی وجود داشته‌اند. همچنین کتاب الفقه الفهرستی، نوشته مهدی خدامیان آرانی در سال ۱۴۴۲ق توسط آستان قدس رضوی به چاپ رسیده است.

۲. گونه‌شناسی توصیفات نجاشی

رجال النجاشی یکی از منابع مهم شیعه در علم رجال و کتاب‌شناسی است که جایگاه ویژه‌ای در تحلیل و ارزیابی کتب و نیز شناخت مؤلفان آن‌ها دارد. نجاشی در این اثر ارزشمند، با دیدگاهی دقیق و ساختارمند به معرفی و بررسی کتب و نویسندگان پرداخته و اطلاعات جامعی درباره منابع مختلف ارائه داده است. روش وی در این زمینه را می‌توان در سه محور اصلی طبقه‌بندی کرد: توصیفات ظاهری، توصیفات محتوایی و نکات فهرستی.

۱-۲. توصیفات ظاهری

یکی از ویژگی‌های برجسته و منحصر به فرد آثار نجاشی، توجه ویژه و دقیق او به توصیف ظاهری کتب است. این توصیف‌ها نه تنها به ارائه دیدگاهی جامع درباره محتوای آثار کمک می‌کنند، بلکه درک بهتری از شرایط و ویژگی‌های فیزیکی کتاب‌ها نیز فراهم می‌آورند. نجاشی با بیان جزئیات مربوط به کتب، توانسته است تصویری روشن و ملموس از هر کتاب ارائه دهد.

این رویکرد در توصیف جزئیات ظاهری، بیانگر حساسیت و توجه نجاشی به ابعاد گوناگون یک اثر مکتوب است. در ادامه، انواع توصیفات ظاهری بررسی می‌شود.

۲-۱-۱. معرفی کتب مُبَوَّب

مرحله نخست، ثبت احادیث در «اصل‌ها»، یکی از مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین تلاش‌ها در حفظ و انتقال معارف اسلامی بود. در این مرحله، راویان و شاگردان ائمه معصومین علیهم‌السلام نقش بسیار مهمی در گردآوری و ثبت احادیث ایفا می‌کردند. آنان احادیث را مستقیماً از معصوم یا راوی دریافت می‌کردند و با دقت و امانت‌داری در «اصل‌ها» خود ثبت می‌نمودند. این اصل‌ها معمولاً فاقد طبقه‌بندی و باب‌بندی بودند؛ یعنی احادیث به ترتیبی که دریافت می‌شدند، ذکر می‌گردیدند.^۱

این وضعیت باعث می‌شد پژوهشگران و عالمان بعدی برای بهره‌برداری از این اصل‌ها و استخراج مفاهیم مورد نیاز خود، به دقت بیشتری نیاز داشته باشند. با گذشت زمان و گسترش نهضت علمی در میان مسلمانان، ضرورت طبقه‌بندی و باب‌بندی احادیث احساس شد. از این رو، دانشمندان اسلامی به تدریج به تنظیم و تدوین این احادیث در قالب‌هایی منظم‌تر پرداختند که به شکل‌گیری کتب حدیثی با ساختار و نظام مشخص انجامید.

در این مسیر، تلاش‌هایی مانند گردآوری احادیث مشابه در یک باب، تفکیک احادیث فقهی، اخلاقی و اعتقادی، و سامان‌دهی موضوعی روایات صورت گرفت. نتیجه این فعالیت‌ها، پدید آمدن مجموعه‌های حدیثی ارزشمندی بود. از این رو، نجاشی در توصیف کتاب‌های ده راوی و محدث شیعی از اصطلاح «مُبوَّب» (باب‌بندی شده) استفاده کرده است. این اصطلاح نشان می‌دهد که این کتاب‌ها از شیوه‌های ابتدایی و ساده‌ای مانند «اصل‌ها» فراتر رفته و به صورت منظم و باب‌بندی تنظیم شده‌اند.

با بررسی نمونه‌هایی که نجاشی به آن‌ها اشاره کرده، مشخص می‌شود که بیشتر کتاب‌های مُبوَّب آثار فقهی‌اند. شماری از این کتاب‌ها با عنوان «حلال و حرام» شناخته می‌شوند و با عبارت «وله کتاب مُبوَّب فی الحلال والحرام» معرفی شده‌اند.

این توصیفات را می‌توان در آثار افرادی چون محمد بن علی بن ابی‌شعبه حلبی،^۲ مسعدة بن زیاد ربیع،^۳ یعقوب بن سالم أحمربرادر أسباط بن سالم،^۴ إبراهیم بن محمد بن ابی

۱. سبک‌شناخت کتاب‌های حدیثی، ص ۳۵.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۲۵.

۳. همان، ص ۴۱۵.

۴. همان، ص ۴۴۹.

یحیی مدنی^۱ و محمد بن عبد الله بن عمرو بن سالم بن لاحق^۲ مشاهده کرد.

یکی از نکات قابل توجه در گزارش‌های نجاشی، نحوه برخورد او با برخی آثار است. او در مواردی، مانند کتاب علی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین، روایات را به دو شکل متفاوت ثبت کرده است: یک بار به صورت مُبَوَّب و بار دیگر به صورت غیرمُبَوَّب. سپس هر یک از این دو شیوه روایت را به طور جداگانه و با جزئیات گزارش می‌کند.^۳

چهار کتاب دیگر نیز فقهی‌اند: «کتاب الفرائض» اثر رفاعه بن موسی اسدی نخّاس،^۴ «کتاب نوادر» اثر احمد بن محمد اشعری،^۵ «کتاب القضا» اثر اسماعیل بن ابی خالد ازدی^۶ و «کتاب الشرایع» اثر وهیب بن حفص.^۷

بنابراین، ده کتابی که نجاشی درباره تبویب آن‌ها صحبت کرده، همه فقهی به شمار می‌آیند. به نظر می‌رسد این توجه به ارتقای نگارش‌های اولیه بیشتر در آثار فقهی احساس شده و به وضوح نمایان است. شایان ذکر است که برخی از کتاب‌های مُبَوَّب توسط خود نویسنده تنظیم نشده‌اند، بلکه این کار توسط شخص دیگری انجام شده است. به عنوان مثال، «کتاب النوادر» نوشته احمد بن محمد بن عیسی، توسط داود بن کوره مُبَوَّب شده است.^۸

اگرچه بیشتر نویسندگان کتاب‌های مُبَوَّب از اصحاب صادقین (علیهم‌السلام) هستند، به نظر می‌رسد این سبک نگارشی پیش‌تر توسط ابورافع و پسرش علی بن ابی‌رافع - که از کاتبان امام علی (علیه‌السلام) بودند - ایجاد شده است. این دو نفر کتاب فقهی خود را به صورت مُبَوَّب آغاز کرده بودند؛ ابورافع با موضوع «باب الصلاة» و علی بن ابی‌رافع با موضوع «باب الوضوء» آثار خود را به طور کامل مُبَوَّب نوشته بودند.^۹ با این حال، باید شیوع این تحول مهم در شیوه‌های نگارشی کتاب‌های حدیثی را در نیمه سده دوم هجری در نظر گرفت.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۳۶۶.

۳. همان، ص ۲۵۲.

۴. همان، ص ۱۶۶.

۵. همان، ص ۸۲.

۶. همان، ص ۲۶.

۷. همان، ص ۴۳۱.

۸. همان، ص ۸۲.

۹. همان، ص ۶.

۲-۱-۲. سنجش اندازه کتاب‌ها

وضعیت فیزیکی کتاب‌ها می‌تواند به عنوان یک شاخص برجسته، روند تکامل و بخشی از تاریخ تدوین حدیث را به نمایش بگذارد و لذا اشاره نجاشی به ویژگی‌های فیزیکی کتاب‌ها، از جمله تعداد صفحات، ابعاد و اندازه‌های مختلف (کوچک و بزرگ)، اهمیت بسزایی در مطالعه و تحلیل متون علمی و ادبی دارد. این ویژگی‌ها نه تنها ابعادی ظاهری از یک اثر ادبی را ارائه می‌دهند، بلکه می‌توانند به عنوان شاخص‌های مهمی در شناسایی نوع نگارش، کیفیت تولید، و همچنین میزان دسترسی به آن آثار در جوامع مختلف تاریخی عمل کنند.

به عنوان مثال، کتاب‌های بزرگ‌تر معمولاً نمایانگر آثار جامع و گسترده‌تری هستند که نیاز به توضیحات و تفاسیر مفصل‌تری دارند و از سوی دیگر، کتاب‌های کوچک‌تر - که به دلیل قابلیت حمل آسان و اندازه متناسب‌شان رواج بیشتری در دسترس عموم دارند - غالباً به موضوعات خاص یا مختصرتری می‌پردازند.

بر اساس جستجوی صورت‌گرفته، نجاشی در کتاب الرجال خود پنجاه و سه کتاب را با عنوان «کبیر» توصیف کرده^۱ و در مورد هجده کتاب از عنوان «صغیر» استفاده نموده است.^۲ نجاشی در برخی موارد، به جزئیات دقیق‌تری از آثار اشاره کرده و برای مثال در شش مورد به تعداد صفحات برخی از کتب پرداخته است. او در بخش معرفی کتاب احمد بن اسماعیل بن عبدالله، یادآور می‌شود که این نویسنده اثری با عنوان «عباسی» داشته که از نظر حجم بسیار بزرگ بوده و شمار صفحات آن به ده هزار برگ می‌رسیده است. این کتاب به اخبار خلفا و دولت عباسی می‌پردازد. نجاشی بخشی از این اثر را مشاهده کرده و آن را کتاب «حسن» توصیف می‌کند.^۳ نیز در معرفی آثار علی بن محمد عدوی شمشاطی، به تعداد قابل توجهی از کتاب‌های وی اشاره کرده و جزئیات سه کتاب او را نیز بیان می‌کند. او به مشخصات کتاب‌های «الأنوار و الثمار» و «کتاب النزہ و الابتهاج» پرداخته و یادآور می‌شود که هریک از این آثار شامل هزار و پانصد برگ بوده‌اند و همچنین، عنوان می‌کند که کتاب «مختصر تاریخ طبری» وی شامل سه هزار برگ بوده است.^۴

۱. رجال النجاشی، ص ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۳۸، ۴۹، ۵۱، ۵۷ و

۲. همان، ص ۱۷، ۱۸، ۳۷، ۵۷، ۶۳، ۶۴ و ۷۶ و

۳. همان، ص ۹۷.

۴. همان، ص ۲۶۳.

در معرفی آثار محمد بن عباس بزاز، آمده است که یکی از کتاب‌های او با عنوان «کتاب ما نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَهْلِ الْبَيْتِ (ع)» به عنوان اثری ویژه و منحصر به فرد شناخته می‌شود و این کتاب شامل هزار برگ بوده است.^۱

نچاشی در شرح آثار محمد بن احمد بن جنید، به کتاب «النصرة لأحكام العترة» اشاره می‌کند و می‌نویسد که این اثر شامل حدود دو هزار مسئله بوده و در دو هزار و پانصد برگ گردآوری شده است.^۲ این امر بیانگر سلیقه خوب نویسنده است که احادیث را به این شکل گردآوری کرده است.

سرانجام، ابوشداخ به عنوان آخرین شخصی که تعداد صفحات اثرش به دقت مشخص شده، کتابی در زمینه «امامت» نگاشته که دارای حجمی به اندازه پنجاه برگ بوده است.^۳ توجه نچاشی به اندازه کتاب‌ها نشان‌دهنده دقت و ظرافت ویژه او در این زمینه است. این دقت تا جایی پیش می‌رود که او گاهی اوقات دواثر با مضمون مشابه را با هم مقایسه کرده و یکی را به عنوان بزرگ‌تر از دیگری معرفی می‌کند.^۴ بنابراین، گمانه این‌که نچاشی شمارگان صفحات کُتب را فقط به صورت کنایه‌ای و برای اشاره به بزرگی یا کوچکی اثر آورده، بسیار بعید است و به نظر می‌رسد که او در این زمینه گزارشگری دقیق است.

۲-۱-۳. بیان ساختار کتاب‌ها

نچاشی در اثر خود، با بیان فصل‌بندی‌ها و ساختار درونی آثار، لایه‌های عمیق‌تری از دانش و تفکر آن زمان را به خواننده عرضه می‌دارد. این ساختارها، افزون بر این‌که نمایانگر دقت علمی و نظم فکری مؤلفان آن دوره به حساب می‌آید، به خواننده کمک می‌کند تا روند تکامل دانش و مفاهیم در پهنه زمان را رصد کند. به عنوان نمونه او در معرفی کتب کلینی از جمله «الکافی»، ابتدا توضیح می‌دهد که این اثر کتاب بزرگی است و سپس با جزئیات به توضیح ساختار کتاب پرداخته و به معرفی سی کتاب مجزایی که در این اثر گنجانده شده‌اند، می‌پردازد.^۵

۱. رجال النجاشی، ص ۳۷۹.

۲. همان، ص ۳۸۷.

۳. همان، ص ۳۷۹.

۴. همان، ص ۹۵.

۵. همان، ص ۳۳۷.

همچنین در معرفی کتاب «تهذیب الشیعه»، نوشته محمد بن احمد بن جنید، به تفصیل، به بیش از پنجاه عنوان مستقل و مجزای آن پرداخته است.^۱

۲-۱-۴. رؤیت و عدم رؤیت کتاب‌ها

نجاشی در معرفی و ارزیابی کتاب‌ها به نکته‌ای مهم و جالب توجه اشاره می‌کند؛ او بیان می‌دارد که برخی از این کتاب‌ها را شخصاً مشاهده کرده و از نزدیک با آن‌ها آشنا شده است، در حالی که برخی دیگر را تنها دیده است. این تمایز دلالت بر اهمیت و اعتباری متفاوت برای هریک از این دو دسته کتاب‌ها دارد. در ادامه، به بررسی دقیق‌تری می‌پردازم تا مشخص کنم آثار کدام نویسندگان را نجاشی شخصاً مشاهده کرده و کدام نویسندگان را ندیده است. نجاشی در بررسی آثار احمد بن محمد بن سعید، به کتاب‌های متعدد او اشاره می‌کند که هم توسط اصحاب ذکر شده و هم توسط دیگران روایت شده‌اند. با این حال، نکته مهم این جاست که نجاشی قادر به مشاهده کتاب «تفسیر القرآن» این نویسنده نیز بوده و این کتاب را ارزشمند توصیف می‌کند، اذعان دارد که آن را به چشم دیده است.^۲

همچنین، کتاب متعلق به احمد بن قاسم درباره ایمان ابوطالب نیز توسط نجاشی مورد توجه قرار گرفته و این اثر به دست خط حسین بن عبیدالله توسط او دیده شده است.^۳ احمد بن اسماعیل بن عبدالله نیز با آثار و رساله‌های فراوان خود جلب توجه می‌کند و نجاشی در مشاهداتش کتاب «أخبار أمین» را تحسین می‌کند.^۴

در ادامه، در ترجمه بشر بن سلام، نجاشی به دست‌نوشته ابوالعباس احمد بن علی بن نوح اشاره دارد که در مورد کتاب‌های بشر بن سلام به وی وصیت شده بود و خود نجاشی آن را مشاهده کرده است.^۵

همچنین توجه نجاشی به کتاب‌هایی از احمد بن حسین جلب می‌شود که از برید بن معاویه عجل‌ی روایت می‌شد و علی بن عقبه بن خالد اسدی نیز آن را نقل کرده است. نجاشی این کتاب را، که به دست‌نوشته ابوالعباس احمد بن علی بن نوح تعلق دارد، دیده و بررسی کرده است.^۶ حساسیت نجاشی به مشاهده دست‌نوشته ابن نوح در کتاب‌های

۱. رجال النجاشی، ص ۳۸۵.

۲. همان، ص ۹۵.

۳. همان.

۴. همان، ص ۹۷.

۵. همان، ص ۱۱۲.

۶. همان.

وصیت شده توسط ثعلبة بن میمون، نشان‌دهنده دقت او در جمع‌آوری منابع معتبر است.^۱ علاوه بر این، عبدالله بن عبدالرحمن زبیری نیز دو کتاب داشت که نجاشی ضمن اشاره به دست‌نوشته‌های ابوالعباس بن نوح، اذعان به مشاهده آن‌ها دارد.^۲ گرچه نجاشی به نام کتاب عبدالرحمن بن حسن قاسانی مستقیماً اشاره نکرده، اما اذعان دارد که کتاب مذکور را دیده است.^۳ پس از ذکر آثار علی بن محمد عدوی، نجاشی مشاهده کتاب‌هایی غیر از آثار موجود را نیز در فهرستی که به خط ابونصر بن ریان نوشته شده، اعلام می‌کند.^۴ علی بن محمد بن عباس هم با آثاری همچون کتاب «منامات» که نجاشی به خط خود او دیده است، توجه نجاشی را جلب می‌کند.^۵ سرانجام، مشاهده قرائت «کتاب الغیبه» توسط محمد بن علی شجاعی بر نویسنده محمد بن ابراهیم بن جعفر، باز هم برجستگی مشاهدات نجاشی از کتب را نشان می‌دهد.^۶

نجاشی در بررسی آثار حسن بن عطیه حناط تصریح می‌کند که ندیده است اصحاب برای وی کتابی را نام ببرند.^۷ همچنین، در مورد حسن بن محمد بن احمد، اگرچه از کتابی به نام «دلائل خروج القائم علیه السلام و ملاحم» یاد می‌کند، نجاشی با تأکید بر این نکته ادامه می‌دهد که شخصاً این کتاب را هرگز ندیده و تنها به نقل از اصحاب به آن اشاره شده است، ضمن این‌که این کتاب نیز در میان جامعه علمی شناخته شده نیست.^۸ اصحاب آثاری را برای ابراهیم بن سلیمان معرفی کرده‌اند، اما نجاشی هیچ‌کدام از این آثار را مشاهده نکرده است.^۹ همچنین، هرچند آثار متعددی برای احمد بن میثم برشمرده شده، نجاشی اذعان دارد که هیچ‌یک از آن‌ها را ندیده است.^{۱۰}

بررسی نجاشی نشان می‌دهد که مشاهده مستقیم کتاب‌ها توسط او، معیاری اصلی برای

۱. رجال النجاشی، ص ۱۱۷.

۲. همان، ص ۲۲۰.

۳. همان، ص ۲۳۶.

۴. همان، ص ۲۶۵.

۵. همان، ص ۲۶۹.

۶. همان، ص ۳۸۳.

۷. همان، ص ۴۶.

۸. همان، ص ۴۸.

۹. همان، ص ۱۵.

۱۰. همان، ص ۸۸.

ارزیابی اعتبار و اهمیت آن‌ها بوده است. نجاشی با اشاره به کتاب‌هایی که شخصاً دیده، اهمیتی خاص به این آثار می‌دهد و ارزیابی دقیقی ارائه می‌کند. در مقابل، آثاری که نجاشی ندیده، ممکن است اعتبار و شهرت کمتری داشته باشند. این رویکرد نجاشی معیار مهمی برای پژوهشگران در تشخیص کتاب‌های معتبر و ارزشمند از سایر آثار می‌دهد.

۲-۲. توصیفات محتوایی

بعد از بررسی جنبه‌های ظاهری، به تحلیل محتوایی کتب پرداخته می‌شود. این بخش شامل اطلاعاتی است که محور موضوعی اصلی کتاب، مسائل مورد بحث و رویکرد مؤلف را مشخص می‌سازد. او تلاش می‌کند با ارائه جزئیاتی از محتوای کتاب، به خوانندگان و پژوهشگران کمک کند تا درک بهتری از موضوعات مطرح شده و مباحث اصلی هر کتاب به دست آورند که در ادامه به این مباحث خواهیم پرداخت.

نجاشی در توصیف محتوای آثار از دورویکرد مفید بهره می‌برد. ابتدا، به ذکر نام اغلب آثار معرفی شده می‌پردازد که این امر به پژوهشگر کمک می‌کند تا با آثار و محتوای تولید شده پیش از نجاشی آشنا شده و دغدغه‌های نویسندگان را نسبت به موضوعات مهم و اولویت‌دار شناسایی کنند. به طور خلاصه، به چند محور مهم اشاره می‌شود: فقهی، تفسیری، کلامی، علوم قرآنی، فضایل اهل بیت، زندگی‌نامه اهل بیت، افراد برجسته، رد غلات، ردیه‌نویسی و موضوعات دیگری که از حوصله بحث خارج است. این نوع توصیف، در سراسر کتاب مشهود است و اکثر توصیفات کتاب‌ها به این شیوه بوده است. در مرحله دوم، با اشاره به فصل‌بندی برخی از این آثار، فهم عمیق‌تری از محتوای آن‌ها را در اختیار ما قرار می‌دهد^۱ و در برخی از موارد به اشاره اجمالی بسنده می‌کند؛ مثلاً درباره یکی از آثار حسن بن موسی نوبختی به نام «آراء و دیانات»، بیان می‌کند که این کتاب حاوی مطالب علمی گسترده‌ای بوده است.^۲

نجاجشی علاوه بر دو رویکرد توصیفی محتوایی، از روش‌های دیگری نیز بهره برده است.

۲-۲-۱. ارزش گذاری کتاب‌ها

نچاشی، در برخی از آثار خود به ارزش گذاری کتاب‌ها می‌پردازد و این کار را با دقت خاصی

١. رجال النجاشي، ص ٣٣٧ و ٣٨٥.

۲. همان، ص ۶۳.

انجام می‌دهد. او برخی کتاب‌ها را تأیید می‌کند و آن‌ها را معتبر می‌داند، اطمینان از اعتبار نویسنده و روایات موجود در آن‌ها را مد نظر قرار می‌دهد. به این ترتیب، خوانندگان و پژوهشگران می‌توانند به این آثار متکی شوند و از دقت و صحت محتوای آن‌ها بهره‌مند گردند. در مقابل، نجاحی برای برخی دیگر از کتاب‌ها نظر مثبتی ندارد و آن‌ها را تأیید نمی‌کند. این انتقادات ممکن است به دلایل مختلفی نظیر ضعف روایات، عدم اعتبار نویسنده یا محتوای ناپسند کتاب‌ها باشد.

۲-۲-۲. تصدیق و تأیید کتاب‌ها

نجاحی در کتاب خود برخی از کتاب‌ها را تأیید و تصدیق کرده است و برای بیان اعتبار و ارزش این متون، از عبارات خاصی استفاده کرده است. به عنوان مثال، او به کتاب‌هایی اشاره می‌کند که «کتب لم یصنف مثلها»؛^۱ یعنی کتاب‌هایی که نظیرشان تألیف نشده و از نظر علمی بی‌نظیر هستند.

همچنین، نجاحی عبارت «معمول علیها»^۲ را به کار می‌برد که نشان‌دهنده مقبولیت و شایع بودن این کتاب‌ها در میان اهل علم و متدینان است. علاوه بر این، از عبارات «کثیر الفوائد و المنافع»^۳ برای توصیف کتاب‌هایی استفاده می‌کند که دارای فایده‌ها و منافع فراوانی هستند و می‌توانند به پژوهشگران و دانش‌پژوهان کمک کنند. نهایتاً، واژه «مشهور فی الطائفة»^۴ به معنای شهرت و اعتبار این کتاب‌ها در میان طایفه‌های علمی و اهل حدیث است.

ایشان برای تأیید و اعتبار بخشی برخی از آثار، به عرضه آن‌ها برائمه عليه السلام استناد کرده است. او در این زمینه به نقل قول‌هایی از ائمه عليهم السلام اشاره می‌کند که در تأیید این آثار بیان شده است. برای مثال، وقتی کتاب یونس بن عبدالرحمن بر امام حسن عسکری عليه السلام عرضه شد، ایشان در تأیید آن فرمودند: «أعطاه الله بكل حرف نورا يوم القيامة»؛ خداوند به ازای هر حرف آن، در روز قیامت نوری به او عطا می‌کند.^۵ همچنین، نجاحی نقل می‌کند که وقتی کتاب عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی بر امام صادق عليه السلام عرضه شد، حضرت فرمودند: «أتری لهؤلاء مثل هذا؟»؛ آیا برای اینها [اهل سنت] مثل این کتاب هست؟^۶ این نقل قول‌ها

۱. رجال النجاحی، ص ۹۷.

۲. همان، ص ۵۸.

۳. همان، ص ۳۹.

۴. همان، ص ۳۹.

۵. همان، ص ۴۴۷.

۶. همان، ص ۲۳۱.

نشان می‌دهند که ائمه علیهم‌السلام با تأیید کتب خاص، به ارزش و اهمیت آن‌ها صححه گذاشته‌اند و این تأییدات، مبنای اعتبار آثار نزد نجاشی بوده است.

این عبارات و توصیف‌ها نشان می‌دهد که نجاهی به دقت و با حساسیت رویکردی علمی به ارزیابی کتاب‌ها و منابع داشته است و معتقد است که این آثار باید در دستور کار پژوهشگران و مفتیان قرار گیرد.

۲-۲-۳. نقد و عدم تأیید کتاب‌ها

نجاشی، برخی از آثار را مورد نقد و ارزیابی قرار داده و آن‌ها را به دلایل مختلف رد کرده است. او برای بیان نظر خود از عبارات خاص و تأثیرگذار استفاده کرده که نشان‌دهنده شدت انتقادات اوست. به عنوان مثال، نجاشی عبارت «اکثره موضوع مزخرف»^۱ را به کار می‌برد تا به نقد محتوای ضعیف و غیرمعتبر کتاب‌ها بپردازد. این عبارت به روشنی به نادرستی یا ساختگی بودن مطالب موجود در آن کتاب اشاره دارد و نشان‌دهنده عدم اعتبار منابع است که در نوشته‌های با ابن‌ویثگه حضور دارند.

همچنین، او به عبارتی چون «کتاب فاسد» اشاره می‌کند که به وضوح در مورد کتاب‌هایی با محتوای نادرست و مشکوک به کار می‌رود. این گزاره می‌تواند معانی متعددی را در بر بگیرد، از جمله نقض اصول علمی، اخلاقی یا دینی.

علاوه بر این، واژه «تخلیط» نیز در نقد نجاشی به کار رفته که به وجود اختلاط و عدم تفکیک میان مطالب صحیح و نادرست در برخی متون اشاره دارد. این اصطلاح می‌تواند نشان‌دهنده ضعف در نگارش یا تفکر موشکافانه نویسنده باشد که مطالب را با دقت و درستی ارائه نکرده است.

به طور کلی، انتقادات نجاشی و واژه‌هایی که او برای بیان نظرات خود به کار می‌برد، نشان‌دهنده تعهد او به حفظ کیفیت و اعتبار علم حدیث و رجال است. این رویکرد علمی نه تنها به ترویج دقت در پژوهش‌های اسلامی کمک می‌کند، بلکه راه را برای شناسایی منابع معتبر و قابل اعتماد در این حوزه هموار می‌سازد. نجاشی با این روش، به پژوهشگران و علاقه‌مندان به علم حدیث توصیه می‌کند که با احتیاط بیشتری به انتخاب و استفاده از منابع بپردازند.

١. رجال النحاس، ص ٢٣٤.

۲-۳. توصیفات فهرستی

شیعه به دلیل شرایط حاکم بر مراکز علمی خود نه تنها به بحث‌های رجالی بسنده نکرد، بلکه رویکردی نوین را تاسیس کرد که تحت عنوان «شیوه فهرستی» شناخته می‌شود. این شیوه، به ویژه در علم حدیث و رجال، به منظور سازماندهی و دسته‌بندی بهتر اطلاعات و آثار علمی ایجاد شد و به فهرست‌برداری نظام‌مند منابع و روایات کمک شایانی کرده است. این شیوه به پژوهشگران و دانشمندان اجازه می‌دهد تا به راحتی به منابع معتبر دسترسی پیدا کنند و از انبوه اطلاعات بهره‌برداری موثری داشته باشند. از این رو، سومین توصیفی که نجاشی به آن روی آورده است، نکات فهرستی است. ایشان با روشی دقیق و تحلیلی به ارائه این نکات درباره کتب پرداخته است. او با استفاده از تعبیری خاص، درجه اعتبار و اهمیت هر کتاب را مشخص می‌کند. ایشان با استفاده از اصطلاحاتی که ذیلاً به آن خواهیم پرداخت، به ارزیابی کتاب‌ها پرداخته است که هریک نشان‌دهنده سطح خاصی از اصالت، ارزش علمی و پذیرش عمومی کتب و روایات در جامعه علمی هستند.

این رویکرد فهرستی نجاشی به توصیف و ارزیابی کتب، نه تنها زمینه‌ساز ارزیابی دقیق منابع اسلامی شده، بلکه به خوانندگان و محققان کمک می‌کند تا به درک بهتری از ارزش و اعتبار منابع دست‌یابند. دسته‌بندی‌ها و ارزیابی‌های او، به عنوان بخش مهمی از تاریخ علم رجال و تحلیل متون دینی، عمق نگاه و دقت علمی نجاشی را در بررسی و نقد آثار گذشته نشان می‌دهد. توجه او به جزئیات و استفاده از معیارهای فهرستی گوناگون، نمایانگر تلاش فراوان برای حفظ دقت و صحت در نقل و تدوین معارف دینی است. در ادامه به نکات فهرستی پرداخته می‌شود.

۲-۳-۱. کتاب‌هایی با استقبال گسترده

روش انتقال احادیث در میان شیعه به طور غالب کتاب محور بوده و راویان بیشتر بر این شیوه تأکید داشته‌اند. این ادعا توسط سخنی از شیخ طوسی در کتاب «عدة الاصول» تأیید می‌شود که بیان می‌کند روش عملی اصحاب امامیه در فرایند استنباط احکام فقهی به طور قابل توجهی از این شیوه بهره می‌بردند. هنگامی که یکی از علما فتوایی جدید و ناآشنا ارائه می‌داد، از او درباره مستند این فتوا سؤال می‌کردند. اگر او به کتاب معتبر یا اصل مشهور ارجاع می‌داد و راوی آن کتاب نیز شخصی مورد اعتماد (ثقه) بود، علمای حاضر به پاسخ او رضایت می‌دادند و آن را می‌پذیرفتند. این عادت و شیوه، از زمان پیامبر اسلام ﷺ و ائمه

معصوم علیه السلام وجود داشته است، به ویژه در دوره امام صادق علیه السلام که دانش از جانب ایشان گسترش یافت و نقل روایات به طور قابل توجهی افزایش یافت.^۱

نجاشی با در نظر گرفتن این رویکرد شیعه در نقل احادیث، با دقت به بررسی موارد مختلفی از کتاب‌ها پرداخته است. جالب این جاست که بسیاری از این کتاب‌ها علاوه بر ویژگی‌های خاص خود، دارای راویان فراوانی نیز هستند که حاکی از اعتبار و مقبولیت و شهرت آن آثار در جوامع علمی و دینی عصر خود است.

عبارات نجاشی همچون «یرویه عنه جماعات من الناس»، «یرویه عنه جماعة»، «له کتاب یرویه عدّة من أصحابنا» و غیر این الفاظ نشان‌دهنده این واقعیت هستند که این کتاب‌ها از سوی گروه‌ها و افراد متعدد نقل و تأیید شده‌اند. این گونه نقل قول‌ها نه تنها نشان از گستره پذیرش این آثار در میان راویان دارد، بلکه به نوعی مهر تأییدی بر اصالت و اعتبار آن‌هاست.

نجاشی در کتاب خود با به کار بردن عبارات مختلف، به شهرت برخی آثار اشاره کرده است که در ادامه مطلب به وضوح بیشتری خواهد رسید. ایشان برای این منظور از عبارت «یرویه عنه جماعة» صد و شصت مرتبه،^۲ «له کتاب یرویه عنه جماعة» سی و سه مرتبه،^۳ «له کتاب یرویه عدّة من أصحابنا» بیست و سه مرتبه،^۴ «یرویه عنه جماعات من الناس» هشت مرتبه،^۵ «رواه غیر واحد» شش مرتبه،^۶ «قد رواه جماعات من الناس» سه مرتبه،^۷ «له کتاب کثیر الرواة» دو مرتبه،^۸ «له کتاب بروایات کثیرة» یک مرتبه،^۹ «رواة هذا الکتاب کثیرون» یک مرتبه^{۱۰} و «کتاب تکثر الرواة عنه» یک مرتبه^{۱۱} استفاده کرده است. نجاشی به

۱. العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۱ و

۳. همان، ص ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۳۰، ۷۲، ۹۸ و

۴. همان، ص ۷۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴ و

۵. همان، ص ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۵۹، ۱۵۹، ۱۸۹، ۲۱۴ و ۲۳۸.

۶. همان، ص ۵۸، ۱۶۴، ۱۷۴، ۱۸۳، ۲۱۷ و ۲۳۱.

۷. همان، ص ۱۱۶، ۱۱۸ و ۱۲۷.

۸. همان، ص ۲۲۲ و ۳۶۱.

۹. همان، ص ۴۵.

۱۰. همان، ص ۴۹.

۱۱. همان، ص ۲۲۲.

برخی از آثار اشاره می‌کند که وجود پذیرش و استقبال گسترده در میان اهل سنت، در میان شیعیان چندان مورد توجه نبوده‌اند. برای نمونه، می‌توان به کتاب «ابوعلی البصری» در زمینه اصول فرائض اشاره کرد که نجاشی آن را از جمله آثاری می‌داند که بیشتر مورد توجه اهل سنت بوده است تا شیعه.^۱

این نوع اطلاع‌رسانی از جمله ویژگی‌های رجال النجاشی به شمار می‌رود و در هیچ‌کدام از نوشته‌های رجالی دیگر دیده نمی‌شود.

۲-۳-۲. کتاب‌هایی با روایت‌های متفاوت

در مطالعه متون و منابع تاریخی و روایی، یکی از چالش‌های اصلی، تعیین اعتبار و اصالت روایت‌هاست. نجاشی، به عنوان یکی از علمای برجسته در علم رجال، با دقت و توجه فراوان به این امر پرداخته است. او در توصیف برخی کتاب‌ها از اصطلاح «تختلف الرواه» استفاده کرده که نشان‌دهنده وجود تنوع و تفاوت در روایت‌های مرتبط با این کتاب‌هاست. این تنوع می‌تواند ناشی از عوامل متعددی مانند اختلاف در نقل قول‌ها، تفاوت در نسخه‌ها، یا حتی تنوع در تفسیر و فهم راویان باشد. این اختلاف در احادیث، خواه امکان جمع و تطبیق آن‌ها با تقييد مطلق یا تخصیص عام یا حمل بر وجهی از تأویل ممکن باشد یا این‌که به صورت صریح متضاد و ناسازگار باشند که مستلزم کنار گذاشتن یکی از آن‌ها به طور کامل باشد.^۲

نجاشی در توصیف یازده کتاب، از اصطلاح «تختلف» استفاده کرده است:

۱. بی‌آن‌که نامی از کتاب حسن بن صالح احول بیاورد، به اختلاف در نقل روایات آن اشاره می‌کند.^۳

۲. حسن بن جهم بن بکیر «ثقه» بوده و از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیه السلام شمرده است، ولی او کتابی دارد که روایت‌ها در آن متفاوت است.^۴

۳. حسین بن زید بن علی از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیه السلام بوده و نجاشی بدون آن‌که از کتاب او نام ببرد، می‌نویسد:

۱. رجال النجاشی، ص ۳۰.

۲. الرواشح السماویة، ص ۱۶۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۵۰.

۴. همان.

- کتاب او دارای روایت‌های مختلف است.^۱
۴. کتاب حسین بن علوان کلبی به طور اختلافی نقل شده است، هرچند که خودش از نظر دانش رجالی «ثقه» بوده است.^۲
۵. حسین بن احمد منقری تمیمی از ابو عبدالله علیه السلام روایتی شاذ و غیرقابل اثبات نقل کرده و در نظر اصحاب «ضعیف» بوده است. اکثر منقولات وی از داود رقی بوده است. او کتاب‌هایی دارد و روایت‌های وی به طور متفاوت نقل شده است.^۳
۶. حسین بن عثمان بن شریک «ثقه» بوده و از ابی عبدالله و ابی الحسن علیهما السلام روایت کرده است. او را اصحاب ما در رجال ابی عبدالله علیه السلام ذکر کرده‌اند. او کتابی دارد که روایت‌ها در آن متفاوت است، از جمله آنچه ابن ابی عمیر روایت کرده است.^۴
۷. ثعلبه بن میمون، مولی بنی اسد و مولی بنی سلامه از بنی اسد بوده است، در میان اصحاب ما چهره‌ای شناخته شده بوده است، قاری، فقیه، نحوی، لغوی و راوی بود و کار نیکو و عبادت و زهد زیادی داشت. او از ابی عبدالله و ابی الحسن علیهما السلام روایت کرده است. ایشان کتابی دارد که روایت‌ها در آن متفاوت است و گروهی از مردم آن را روایت کرده‌اند.^۵
۸. جارد بن منذر، اهل کوفه بوده است، از ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده و نجاشی دوباره از واژه «ثقة» برای وی استفاده کرده است. ابو العباس او را در رجال خود ذکر کرده است. او کتابی دارد که راویان در آن متفاوت هستند.^۶
۹. هارون بن خارجه، اهل کوفه و «ثقه» بوده است. او از ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده است. کتاب‌هایی دارد که راویان در آن متفاوت هستند.^۷
۱۰. بکر بن صالح رازی، مولی بنی ضبه بوده است، از ابی الحسن موسی علیه السلام روایت کرده و در دیدگاه دانش رجال «ضعیف» بوده است. او کتابی از نوادر دارد که چند نفر از اصحاب ما آن را

۱. رجال النجاشی، ص ۵۲.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ص ۵۳.

۵. همان، ص ۱۱۷.

۶. همان، ص ۱۳۰.

۷. همان، ص ۴۳۷.

روایت کرده‌اند. این کتاب با توجه به روایت‌های مختلف، متفاوت است.^۱

۱۱. محمد بن عذافر، «ثقه» بوده است. او از ابی عبدالله و ابی الحسن (علیه‌السلام) و تا زمان حیات امام رضا (علیه‌السلام) زنده بوده است. وی در سن ۹۳ سالگی درگذشته است. او کتابی دارد که راویان آن را متفاوت نقل کرده‌اند.^۲

نجاشی تاکید کرده است که در بررسی متون تاریخی و روایی، توجه به تنوع و اختلاف روایت‌ها بسیار مهم است. او با استفاده از اصطلاح «تختلف الرواه» به تفاوت‌های موجود در روایت‌های برخی کتاب‌ها اشاره می‌کند که می‌تواند به دلیل اختلاف در نقل قول‌ها، نسخه‌ها یا تفسیرهای مختلف راویان باشد. نجاشی با معرفی یازده کتاب که دارای روایت‌های متفاوت هستند، براهمیت تحلیل دقیق و جامع متون تأکید می‌کند. این رویکرد کمک می‌کند تا پژوهشگران به درکی عمیق‌تر از اصالت و اعتبار منابع تاریخی و روایی برسند و تحلیل‌های دقیق‌تری ارائه دهند.

۲-۳-۳. کتاب‌های تخلیط

یکی از واژگان پرکاربرد در متون کهن علم رجال، «تخلیط» و مشتقات آن است. تخلیط در لغت به معنای «مزج» آمده است.^۳ این واژه در گذشته معنای روشنی نزد علمای آن زمان داشته، به طوری که توضیحی برای آن ارائه نمی‌کردند؛ اما با گذشت زمان و از بین رفتن قرائن، این اصطلاح دچار ابهام شد. در نتیجه، علما پسین، در تعریف آن دچار اختلاف نظر شدند. برخی آن را به معنای آمیختن اعتقاد صحیح و فاسد، درهم آمیختن روایات صحیح با ناصحیح، مخلوط کردن اسناد اخبار با چیزهای دیگر و ادغام مطالب درست و نادرست معنا کرده‌اند.^۴

شهید ثانی در کتاب «الرعاية» به این موضوع پرداخته و مطرح کرده است که «خلط» به معنای حماقت و بی‌عقلی است و هم به معنای فسق و فساد عقیده به کار می‌رود، همچون نسبتی که به گروه‌های واقفیه و فطحیه داده می‌شود. سبحانی پس از ذکر نظر شهید ثانی اضافه می‌کند که نسبت دادن این اصطلاح به کسی که فساد عقیده دارد، مناسب نیست.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۰۹.

۲. همان، ص ۳۶۰.

۳. لسان العرب، ج ۷، ص ۲۹۱.

۴. معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ۱۵۰.

او معتقد است که «تخلیط» به شخصی اطلاق می‌شود که در نقل و دریافت روایات بی‌تفاوتی نشان می‌دهد. برای تأیید نظر خود، شاهد هایی از مامقانی می‌آورد. به عنوان مثال، شیخ سدید الدین محمود حمصی، ابن ادریس را دارای خلط توصیف می‌کند، و یا طوسی، علی بن احمد عقیقی را مخلط می‌داند. همچنین، نجاشی درباره محمد بن وهبان می‌گوید که وی ثقه است، اما دارای تخلیط می‌باشد.

تخلیط در دو نوع مختلف ظاهر می‌شود: زمانی که به خود راوی نسبت داده شود، به مفهوم انحراف عقیده او تفسیر می‌شود.^۱ اما وقتی این واژه در ارتباط با فعالیت های حدیثی راوی به کار می‌رود؛ یعنی او در نقل روایات دقت لازم را ندارد و تفاوتی بین روایات ضعیف و معتبر قائل نمی‌شود. همچنین، او در انتخاب افرادی که از آن ها روایت می‌شنود محتاط نیست و بطور کلی، این اصطلاح به شخصی اشاره دارد که در نقل حدیث با بی‌توجهی و اهمال عمل می‌کند. نجاشی برای آثار افرادی چون ربیع بن زکریا،^۲ حسین بن همدان،^۳ علی بن حسان،^۴ علی بن عبد الله^۵ علی بن احمد^۶ محمد بن عبد الله^۷ احمد بن محمد بن سیار^۸ علی بن صالح^۹ و محمد بن ارومه^{۱۰} از واژه «تخلیط» استفاده کرده است.

۲-۳-۴. نقل کتاب ها از استادان

نجاشی در توصیف سه راوی و مؤلف شیعه، از عبارات «اخبار عن جمیع شیوخنا»^{۱۱} و «جماعة شیوخنا»^{۱۲} استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد بین این دو عبارت تفاوت وجود دارد؛ «اخبار عن جمیع شیوخنا» به معنای نقل روایات از تمامی استادان و مشایخ اوست، در حالی که «جماعة شیوخنا» به نقل از یک گروه خاص از استادان اشاره دارد.

۱. رجال النجاشی، ص ۳۷۰.

۲. همان، ش ۴۳۴.

۳. همان، ش ۱۵۹.

۴. همان، ش ۶۶۰.

۵. همان، ش ۶۹۲.

۶. همان، ش ۶۹۱.

۷. همان، ش ۹۴۲.

۸. همان، ش ۱۹۲.

۹. همان، ش ۷۰۷.

۱۰. همان، ش ۸۹۱.

۱۱. همان، ش ۱۵۰.

۱۲. همان، ش ۸۸۸ و ۱۰۲۶.

بحثی میان علما درباره مشایخ نجاشی مطرح است که در صورت تأیید می‌تواند تأثیرگذار باشد؛ این بحث بدین معناست که نجاشی متعهد بوده است از استادانی روایت کند که «ثقه» هستند این تعهد او از طریق تحلیل عباراتش درباره برخی مشایخ مشهود است که در مواردی هم صریح است.^۱ اما این توثیق تنها شامل مشایخی است که نجاشی از آنان روایت کرده است.^۲ برخی محققان، دلالت این عبارات را ناقص و ناکافی می‌دانند و وثاقت مشایخ نجاشی را به دلایلی نظیر التزام او به عدم روایت از ضعفا، عدم آگاهی از وضعیت رجالی برخی از استادانش در دوره‌ای خاص، و وجود ضعف میان مشایخ او، زیر سؤال برده‌اند. با این حال، با توجه به آشنایی نزدیک نجاشی با استادانش و مصاحبت طولانی با آنان، می‌توان نتیجه گرفت که او از طریق حس یا براساس شهادت حضوری دیگر استادان، شناخت کافی از همه مشایخی که مستقیماً از آنان روایت کرده، داشته است.

۲-۳-۵. فرآیند انتقال کتاب‌ها

راویان برای انتقال احادیث اهل بیت علیهم‌السلام از شیوه‌های مختلفی بهره می‌بردند. در بین این روش‌ها، سماع و قرائت به عنوان دو راهکار برتر و پرکاربرد شناخته می‌شوند.^۳ هریک از این شیوه‌ها دارای ویژگی‌های خاص خود هستند که به صحت و اعتبار انتقال احادیث کمک می‌کند و به همین دلیل نقش مهمی در حفظ و انتقال آموزه‌های دینی ایفا می‌کنند.

سماع به معنای شنیدن مستقیم احادیث از زبان راویان معتبر یا اهل بیت علیهم‌السلام است. این نوع انتقال به دلیل ارتباط نزدیک و بدون واسطه بین راوی و گوینده، کیفیت و دقت بیشتری را در انتقال معانی و مفاهیم به ارمغان می‌آورد و در نزد جمهور محدثین بهترین راه انتقال احادیث به شمار می‌رود.^۴ از سوی دیگر، «قرائت» به معنای خواندن متون مکتوب احادیث از روی کتب یا دفاتر است. این روش به خصوص در دوره‌های بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام رواج یافت، زمانی که جمع‌آوری و نظام‌دهی احادیث به طور جدی آغاز شد. در این شیوه، راویان می‌توانستند از اسناد مکتوب استفاده کنند و احتمال خطا در نقل روایت را کاهش دهند. نجاشی، در آثار خود به مجموعه‌ای از احادیثی که به این شیوه‌ها منتقل شده‌اند، اشاره

۱. رجال النجاشی، ص ۳۳۸ و ۸۶.

۲. معجم رجال ال حدیث، ج ۱، ص ۵۰.

۳. دراسات فی علم الدراية، ص ۱۹۵.

۴. همان، ص ۱۹۴.

می‌کند. او با دقت و ظرافت در انتخاب واژه‌ها، فرآیند انتقال این متون را به خوبی ترسیم می‌نماید. نجاشی در کتاب خود بیش از هزار بار از واژه «اخبارنا» و شصت و چهار مرتبه از واژه «اخبارنی» و حدود نهصد بار از واژه «حدثنا» و سی و هشت بار «حدثنی» و بیست بار از واژه «سمعت» استفاده کرده است. همان‌گونه که در علم درایه تصریح شده است، این واژگان در «سماع» به کار می‌روند.^۱ همچنین، او چهل و هفت بار از واژه «قرائت» و مشتقات آن بهره می‌برد. علاوه بر این موارد، شش بار از عبارت «وقع الینا» استفاده کرده است، که این مورد نشان‌دهنده اهمیت فرآیند انتقال کتاب‌ها در نزد نجاشی بوده است.

۲-۳-۶. معرفی کتاب‌های جعلی

جعل حدیث، به معنای ساختن و افزودن مطالب غیرواقعی به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، یکی از چالش‌های جدی در تاریخ اسلام به شمار می‌آید.^۲ با گسترش اسلام و افزایش تعداد راویان، مسئله صحت و سقم احادیث نیز خود را نمایان کرد. در این میان، گروهی با اهداف مختلف، از جمله تحریف معانی و مفاهیم دینی، به جعل احادیث پرداختند. این عمل نه تنها به اعتبار علمی احادیث آسیب رساند، بلکه یقیناً تأثیرات منفی بر فهم و تفسیر آموزه‌های دینی داشت.

اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان معصومین و مرجع علم و دین در اسلام، همواره بر رعایت اصول دقیق و معتبر در نقل روایت‌ها تأکید داشته‌اند.^۳ جعل حدیث، علاوه بر این‌که به تضعیف روایت‌های صحیح منجر می‌شود، می‌تواند بدعت در دین را نیز رواج دهد.^۴ این موضوع لزوم بررسی دقیق‌تر و شناخت روش‌های جعل حدیث را ضروری می‌سازد تا با تقویت روش‌های صحیح نقل حدیث و افزایش آگاهی علمی، از این تهدیدات جلوگیری کنیم.

اگرچه در تشیع به دلیل حضور و نقش‌آفرینی ۲۵۰ ساله اهل بیت علیهم‌السلام و تلاش‌های مستمر ایشان در پاسداری و انتقال احادیث، جعل حدیث نسبت به اهل سنت به طور قابل توجهی کمتر و خیلی محدودتر بوده است.^۵ اما با این حال، این مسئله به طور کامل از میان نرفته و

۱. رجال النجاشی، ص ۱۹۵.

۲. وضع حدیث، ص ۲۵.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

۴. وضع حدیث، ص ۱۲.

۵. نشر و حفظ حدیث در عملکرد فریقین، ص ۲۱۵.

مواردی از جعل نیز وجود دارد. نجاشی، به برخی از این آثار جعل شده اشاره کرده است. وی سه کتاب را «جعلی» معرفی کرده است^۱ و برای دوراوی از عبارت «وضع حدیث» استفاده کرده است. هرچند این عبارت به خود راوی اشاره دارد، اما چون این راویان آثار مکتوبی دارند، موضوع جعل به آثار آن‌ها نیز مربوط می‌شود. معرفی این متون جعلی در فهم درست آموزه‌های دینی و پیشگیری از برداشت‌های نادرست از متون دینی اهمیت دارد. بنابراین، شناخت آثار جعل شده و توجه به منابع معتبر می‌تواند به تقویت مبانی علمی و دینی جامعه شیعه کمک کند.

۷-۳-۲. کتاب‌های حسن

نجاشی، در بررسی آثار و نوشته‌های مؤلفان و راویان شیعه، از واژه «حسن» برای توصیف برخی از آن‌ها استفاده کرده است. کاربرد این اصطلاح توسط نجاشی، به ویژه هنگامی که به توصیف یک کتاب می‌پردازد، به نظر می‌رسد که فراتر از یک تعریف ساده و صرفاً کیفی است. به عبارت دیگر، نجاشی با به کارگیری صفت «حسن» برای یک کتاب، احتمالاً به ویژگی‌های متعددی از آن اشاره دارد، از جمله محتوای پربار و غنی، استنادات دقیق و معتبر، و یا شیوه نگارش مطلوب و اثرگذار. این برداشت با توجه به کلمات و عباراتی که در کنار واژه «حسن» به کار برده، تقویت می‌شود. به عنوان مثال، در مواردی نجاشی کتابی را «حسن» دانسته و بلافاصله آن را «پراز فواید و سودمند» توصیف کرده است.^۲ در موارد دیگری نیز کتاب «حسن» را «تکیه‌گاه عالمان پسینی»،^۳ «کتاب مستحکم»،^۴ و یا «کتاب کامل و جامع»^۵ خوانده است. این هم‌نشینی کلمات، نشان‌دهنده آن است که نجاشی با استفاده از واژه «حسن»، به ابعاد مختلفی از ارزش و اعتبار یک اثر اشاره داشته است.

نجاشی در توصیف آثار بیست راوی و محدث شیعه، با استفاده از عبارت «کتاب حسن» به معرفی آن‌ها پرداخته است. از این تعبیر برای معرفی آثار افرادی چون عبدالرحمن بن احمد،^۶

۱. رجال النجاشی، ش ۳۳۲، ۶۲۰ و ۶۷۶.

۲. همان، ص ۳۷، ۹۳، ۲۳۲.

۳. همان، ص ۳۳۰.

۴. همان، ص ۳۷۳.

۵. همان، ص ۹۷.

۶. همان، ش ۶۲۵.

عبدالله بن جبرویه،^۱ احمد بن ابراهیم،^۲ احمد بن اسماعیل،^۳ محمد بن ابی یونس،^۴ حمزه بن قاسم،^۵ عمرو بن عثمان،^۶ محمد بن احمد بن یحیی،^۷ حسین خالویه،^۸ ابان بن عثمان،^۹ حسن نویختی،^{۱۰} حبیش،^{۱۱} احمد بن عبدالله،^{۱۲} صدقه بن بندار،^{۱۳} اسفرائینی^{۱۴} و عبیدالله الفضل^{۱۵} استفاده کرده است.

اما در برخی موارد، مانند کتاب احمد بن ابراهیم بن معلی،^{۱۶} نجاشی اشاره می‌کند که این توصیف از سوی مشایخ او نقل شده است؛ این موضوع نشان‌دهنده اعتماد او به نظرات مشایخ در توصیف آثار است. همچنین در مورد ابن بطه قمی،^{۱۷} نجاشی به گفته ابوالعباس بن نوح برای «حسن» این کتاب بسنده می‌کند.

نجاشی درباره احمد بن محمد بن سعید^{۱۸} بیان می‌کند که مستقیماً از اساتید تفسیر او را شنیده، اما توصیف آن را براساس شنیده‌های دیگران، از جمله اصحاب، عامه و حتی زیدیه، پذیرفته است. نکته قابل توجه این است که در این ارزیابی، نجاشی به گرایشات مذهبی افراد توجهی ندارد و حتی از گزارش‌های مرتبط با فرقه زیدیه بهره می‌برد. علاوه بر این،

۱. رجال النجاشی، ش ۶۲۵.

۲. همان، ش ۲۰۳.

۳. همان، ش ۲۴۲.

۴. همان، ش ۸۹۲.

۵. همان، ش ۳۶۴.

۶. همان، ش ۷۶۶.

۷. همان، ش ۹۳۹.

۸. همان، ش ۱۶۱.

۹. همان، ش ۸.

۱۰. همان، ش ۱۴۸.

۱۱. همان، ش ۳۷۹.

۱۲. همان، ش ۲۲۶.

۱۳. همان، ش ۵۴۴.

۱۴. همان، ش ۲۳۱.

۱۵. همان، ش ۶۱۶.

۱۶. همان، ش ۲۳۹.

۱۷. همان، ش ۱۰۱۹.

۱۸. همان، ش ۲۳۳.

درباره حسن سهل نوفلی،^۱ نجاشی می‌گوید او به طور شخصی ضعیف است، اما اثرش معتبر و سرشار از فواید است.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با هدف کشف توصیفات فهرستی موجود در رجال النجاشی سامان یافت. نجاشی این‌گونه توصیفات را گاه در معرفی شخصیت حدیثی مؤلف و گاه در ضمن معرفی اثر و یا طرق به این آثار ذکر کرده است. این قلم بیشتر به دنبال این‌گونه توصیفات در دو بخش (معرفی اثر و طرق) بوده است. به نظر می‌رسد که نجاشی در چارچوب فکری خود، هرآنچه را که به اعتبار و یا جایگاه کتاب مرتبط می‌شده است، در لابه‌لای معرفی آثار بیان کرده است.

حتی اگر وی به توصیفات ظاهری یک اثر می‌پردازد، در نهانگاه اندیشه فهرستی خویش بر آن است تا اعتبار آن اثر را برنماید. این‌که او گاه به مبوب بودن و غیرمبوب بودن یک اثر و یا تغییرات اثر در گذر زمان می‌پردازد و یا این‌که به شمار صفحات، مثلاً دوهزار صفحه‌ای بودن اثر، توجه می‌دهد، بر آن است که به خواننده القا کند این اثر یک کتاب فاخر و معتمد در عصر خویش بوده که گروهی به تبویب آن اهتمام ورزیده اند و یا شمارگان آن قابل امعان نظر است.

همچنین در بخش محتوایی نیز به بیان نکاتی توجه شده است که نگاه خواننده را به جایگاه اثر در عصور مختلف تغییر می‌دهد. بنابراین روشن می‌شود که بزرگان حدیثی تا سده پنجم تا چه اندازه دل در گروی جایگاه کتاب داشته اند. در بخش پایانی نیز که توصیفات فهرستی تبیین شد، بسیار واضح و مبرهن گردید که نگاه فهرستی در سرتاسر اندیشه شیخ نجاشی تابناک است.

بنا بر آنچه گذشت، شیخ نجاشی در «رجال» خود فراتر از صرف معرفی نام کتاب‌ها، با ارائه توصیفات ظاهری (مانند مبوب یا غیرمبوب بودن، حجم فیزیکی، ساختار درونی و اشاره به مشاهده یا عدم مشاهده مستقیم اثر)، معیارهایی برای تشخیص کتب منسجم و معتبر فراهم کرده که بازتابی از تحول روش شناختی در تدوین حدیث از «اصول» غیرمنظم به سوی «کتب مبوب» با ساختار علمی است. در سطح محتوا نیز، با بیان موضوعات کتاب‌ها (فقه، تفسیر، کلام، فضایل و غیره) و ارزش‌گذاری آن‌ها - تأیید براساس شهادت ائمه علیهم‌السلام یا پذیرش جامعه حدیث‌پژوه و نقد بر مبنای موضوع بودن، فساد محتوا یا تخلیط - نشان

۱. رجال النجاشی، ش ۷۵.

می‌دهد که به صحت علمی و اعتقادی متون، نه صرفاً انتقال روایت، توجه داشته است. اما مهم‌ترین دستاورد وی، شکل‌گیری یک رویکرد فهرستی سیستماتیک است که در آن اعتبار کتاب نه تنها به نویسنده، بلکه به تعداد زوایا، اختلاف در روایت‌ها، فرآیند انتقال (قرائت، سماع، وقوع) و شناسایی آثار جعلی یا مخلط وابسته است؛ رویکردی که نجاشی را از یک راوی شناس ساده به یک کتاب‌شناس تحلیلی‌گر تبدیل می‌کند.

کتابنامه

- دراسات فی علم الدراية، علی اکبر غفاری، تهران، امام صادق (ع)، ۱۳۸۴ ش.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ششم، ۱۳۶۵ ش.
- الرواشح السماویة، محمد باقر بن محمد میرداماد، بی‌جا، دارالخلافة، ۱۳۱۱ ش.
- سبک‌شناخت کتاب‌های حدیثی، مهدی غلامعلی، تهران، سمت و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۰ ش.
- العدة فی اصول الفقه، محمد بن حسن طوسی، قم، تیزهوش، ۴۱۷/ق ۱۳۷۶ ش.
- الفقه الفهرستی، مهدی خدامیان آرانی، مشهد، آستان قدس، ۴۴۲/ق.
- فهارس شیعه، مهدی خدامیان آرانی، قم، مؤسسة تراث الشیعة، ۱۳۸۹.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۵ ش.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، قم، نشر آداب حوزه، ۴۰۵/ق.
- معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ابوالقاسم خویی، بی‌جا، بی‌نا، پنجم، ۴۱۳/ق.
- معجم مصطلحات الرجال و الدراية، محمدرضا جدیدی نژاد، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش.
- وضع حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۸ ش.
- «بازخوانی نسبت برخی کتاب‌ها به بعضی از مؤلفان در رجال النجاشی و الفهرست شیخ طوسی»، محمدرضا جدیدی نژاد، آینه پژوهش، شماره ۱۲۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰ ش.
- «نشر و حفظ حدیث در عملکرد فریقین»، حمید محمدی، حدیث حوزه، ش ۲۷، ص ۲۱۹-۱۹۱، ۱۴۰۲ ش.

اعتبارسنجی حدیثی اندیشه ظل‌اللهی سلطان

سمیه سروقد مقدم^۱

سید علی دلبری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

چکیده

اندیشه ظل‌اللهی سلاطین تا سده‌های اخیر حیات داشته و اخبار مربوط به ظل‌الله بودن سلطان، مبنای مشروعیت بخشی به این باور قرار گرفته است. هدف نوشتار حاضر، واکاوی این اخبار برای پاسخ به این پرسش است که اعتبار این گزارش‌ها چگونه است؟ بدین منظور، اخبار مذکور با روش توصیفی-تحلیلی از لحاظ مضمون، سند، تاریخ پیدایش و مقبولیت بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که نقل‌های امامیه غالباً ظل‌اللهی را به سلطان عادل نسبت داده یا در پی تحدید زمانی آن تا ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه بوده‌اند. سند این منقولات ضعیف است و کهن‌ترین منبع یافت شده حاوی این گزارش‌ها متعلق به قرن سوم هجری است. شواهد موجود مؤید پذیرش اندیشه ظل‌اللهی توسط علمای متقدم برای سلاطین غیرمأذون از جانب امام نیست؛ اما عملکرد برخی از عالمان متأخر در مواردی نشان از پذیرش این اندیشه دارد. گرچه این مقبولیت مورد چالش قرار گرفته، در مجموع می‌توان گفت این اخبار از ابعاد بررسی شده مخدوش‌اند. کلیدواژه‌ها: ظل‌اللهی، مشروعیت سلطنت، منابع تاریخی و سندشناسی، اخبار امامیه.

مقدمه

در منابع متعدد اهل سنت و امامیه، طیفی از اخبار گزارش شده که در آن‌ها از «ظل‌الله» بودن سلطان سخن رفته است. این اخبار به سلطان وجهه‌ای الهی می‌بخشند و متضمن مشروعیت بخشی به پادشاهان‌اند، حال آن‌که آیات قرآن نه تنها چنین اعتباری برای سلطان

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، (نویسنده مسئول)

sarvghadmoghaddam@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران delbari@razavi.ac.ir

دوره متقدم و متأخر، به عنوان قرائنی برای پذیرش یا عدم پذیرش این گزارش ها مدنظر قرار گرفته است.

۱. گزارش مضمون نقل های گوناگون

بر اساس محتوای گزارش شده، می توان اخبار ظل الله بودن سلطان را در چهار گروه قرار داد. گروه نخست شامل نقل هایی است که در آن ها «ظل الله» به طور مطلق و بدون هیچ شرطی به سلطان نسبت داده شده است.^۱ برخی از این اخبار شامل نهی از سب سلطان است و بیان می کند که اهانت کنندگان به او، شامل اهانت از سوی خدا خواهند شد؛ دلالت التزامی این اخبار می تواند عدم رضایت گروه اهانت کننده از سلطان باشد و در این شرایط، علت نهی از سب و اهانت، ظل الله بودن سلطان بیان شده است.^۲ اخبار این مجموعه، به جز یک مورد - که توسط امامیه گزارش شده - در منابع اهل سنت نقل شده اند. همچنین در انتهای نقل امامیه توصیه به دعا در پیشگاه خداوند برای اصلاح سلطان شده است که در سایر نقل ها وجود ندارد.

در دسته دوم، نقل هایی قرار می گیرند که در آن ها «ظل الله» به سلطان نسبت داده شده و توضیح داده شده است که سلطان پناهگاه بندگان مظلوم و ضعیف است.^۳ از جملات ادامه برخی از نقل ها که توسط اهل سنت و زیدیه گزارش شده،^۴ می توان چنین استنباط کرد

۱. السلطان ظل الله فی الأرض (غریب الحدیث، ج ۱، ص ۷۰۷)؛ إِذَا مَرَزَتْ بِلَدَةٍ لَيْسَ فِيهَا سُلْطَانٌ فَلَا تَدْخُلْهَا إِنَّمَا السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ وَرُحْمَةُ فِي الْأَرْضِ؛ السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ عَشَّهْ ضَلَّ وَمَنْ نَصَحَهُ اهْتَدَى؛ سُئِلَ عَنِ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ قَالَ: حَجَرٌ مِنْ أَحْجَارِ الْجَنَّةِ، وَسُئِلَ عَنِ السُّلْطَانِ فَقَالَ: ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ نَاصَحَهُ فَقَدْ اهْتَدَى وَمَنْ عَشَّهْ فَقَدْ ضَلَّ (شعب الإيمان، ج ۶، ص ۱۸-۱۹؛ السنن الكبرى، ج ۸، ص ۲۸۱).

۲. لَا تَسُبُّوا السُّلْطَانَ فَإِنَّهُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ أَكْرَمَهُ أَكْرَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَهَانَ أَهَانَ اللَّهُ (السنة لابن أبي عاصم، ج ۱، ص ۴۸۷ و ۴۹۲). فَإِنَّهُمْ ظِلُّ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ (أَكْرَمَهُ) أَكْرَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَهَانَ أَهَانَ اللَّهُ (شعب الإيمان، ج ۶، ص ۱۷). كُنَّا جَمَاعَةً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْ كَرِهُوا السُّلْطَانَ فَسَبَّوْهُ مِنْ كَانَ فِي الْمَجْلِسِ وَدَعَا عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لَا تَسُبُّوا السُّلْطَانَ فَإِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ ادْعُوا اللَّهَ يُصْلِحْهُمْ فَإِنَّ صَلَاحَهُمْ لَكُمْ صَلَاحٌ (مشكاة الأنوار فی غرر الأخبار، ص ۳۱۷).

۳. السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ (مسند الشهاب، ج ۱، ص ۲۰۱). السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه الضعيف، وبه ينتصر المظلوم، ومن أكرم سلطان الله ﷺ في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة (تاريخ بغداد، ج ۱۷، ص ۷۲). السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم (الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة، ص ۱۶). السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ (عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص ۲۹۳).

۴. سه مورد از نقل ها توسط اهل سنت و تنها یک مورد متعلق به زیدیه است.

که به اعتقاد این گروه، عدالت سلطان نقشی در این انتساب نداشته است؛ زیرا بیان شده که اگر سلطان به عدالت رفتار کند، اجر خواهد داشت و رعیت باید شکر کنند و اگرستم کند، گناه کرده و در این حالت مردم باید صبر کنند.^۱

سومین گروه را گزارش های منقول در منابع امامیه تشکیل می دهند. در این مجموعه، مضامین مشابه احادیث گروه دوم نقل شده اند با این تفاوت که در این اخبار، با ذکر عبارت «حَتَّى يَأْتِيَهُمُ الْأَمْرُ»، برای این شرایط حد زمانی تعیین شده است.^۲

گروه چهارم نیز شامل اخباری است که در منابع امامیه گزارش شده و در آن ها از سلطان به عنوان اقامه کننده عدل در بلاد یاد شده^۳ یا «ظَلَّ اللَّهُ» به سلطان عادل نسبت داده شده است. گرچه به نظر می رسد کلمه «عادل» در نقل اخیر، که توسط ارشاد القلوب دیلمی گزارش شده، به روایت افزوده شده و اعتباری ندارد؛ زیرا این زیاده با ذیل حدیث که می فرماید: «وَمَنْ جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْوُزْرُ» سازگار نیست، مگر آن که با تکلف توجیه شود و عادل را کسی بدانیم که ملکه عدالت را دارد؛ اما گهگاه نیز ظلم و جور می کند.^۴

محتوای نقل اخیر، علاوه بر این که بخش دوم از گزارش های دسته دوم، یعنی عبارت «فَمَنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ وَمَنْ جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْوُزْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ» را دارد، همانند سایر نقل های امامیه که در گروه سوم قرار گرفتند، با عبارت «حَتَّى يَأْتِيَهُمُ الْأَمْرُ» خاتمه یافته است. مراد از «الْأَمْر» در آن قیام حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه است؛ چنان که در برخی کتب روایی، در ابوابی از قبیل «من مات على هذا الأمر كان كمن استشهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله» نیز آمده است^۵ و «بَابُ أَنَّهُ مَنْ عَرَفَ إِمَامَهُ لَمْ يَضُرَّهُ تَقَدُّمُ هَذَا الْأَمْرِ أَوْ تَأَخُّرُهُ» روایات مرتبط با

۱. إِنَّ السُّلْطَانَ ظَلَّ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ. فَإِذَا عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ وَإِذَا جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْإِضْرُوعُ عَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ (الأموال، ج ۱، ص ۶۴-۶۵). السُّلْطَانُ ظَلَّ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ فَإِنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ، وَكَانَ يَغْنَى عَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ، وَإِنْ جَارَ، أَوْ خَافَ، أَوْ ظَلَمَ كَانَ عَلَيْهِ الْوُزْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ (مسند البزار، ج ۱۲، ص ۱۷). إِنَّ السُّلْطَانَ ظَلَّ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ فَإِذَا عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ وَإِذَا جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْإِضْرُوعُ وَإِذَا جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْإِضْرُوعُ وَالْأَجْرُ وَالْإِضْرُوعُ فَإِذَا عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ، وَإِذَا جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْإِضْرُوعُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ (تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، ص ۴۱۲-۴۱۳).

۲. السُّلْطَانُ ظَلَّ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ، فَإِنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ، وَإِنْ جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْوُزْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ حَتَّى يَأْتِيَهُمُ الْأَمْرُ (الأمالي، ص ۶۳۴؛ بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۳۵۴؛ سفينة البحار، ج ۶، ص ۱۷۵).

۳. إِنَّ السُّلْطَانَ لِأَمِينٍ اللَّهُ فِي الْخَلْقِ وَمُقِيمٍ الْعَدْلَ فِي الْبِلَادِ وَالْعِبَادِ وَظِلُّهُ فِي الْأَرْضِ (عيون الحكم و المواعظ، ص ۱۵۸).

۴. کتاب نکاح، ج ۱۲، ص ۴۳۱۱.

۵. المحاسن، ج ۱، ص ۱۷۲.

۶. الكافي، ج ۲، ص ۲۴۹.

انتظار فرج ذکر شده است. به طور نمونه:

مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ وَهُوَ مُنْتَظِرٌ هَذَا الْأَمْرَ كَمَنْ هُوَ مَعَ الْقَائِمِ فِي فُسْطَاطِهِ، قَالَ: ثُمَّ مَكَثَ هَبِيئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا بَلْ كَمَنْ قَارَعَ مَعَهُ بِسَيْفِهِ، ثُمَّ قَالَ: لَا وَاللَّهِ إِلَّا كَمَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ^۱.

در مجموع، با بررسی منابع مربوط به اخبار این چهار گروه، می توان گفت فراوانی منابع حاوی این اخبار در اهل سنت نسبت به منابع امامیه بیشتر است و نقل های امامیه غالباً در صدد تقييد احادیث ظل الهی به سلطان عادل یا تحديد زمانی این اخبار تا زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه بوده اند.

۲. بررسی سندی

الأمالی شیخ طوسی، اولین منبع امامیه است که نمونه ای از اخبار ظل الهی سلطان به سند و متنی که در ادامه آمده در آن نقل شده است. در سایر منابع امامیه، یا همین خبر گزارش شده یا مضامین دیگر بدون سلسله سند ذکر شده است. به طور نمونه، در عیون الحكم و المواعظ لیثی و مشکاة الأنوار طبرسی نمونه های دیگری از این اخبار آمده است که در کتاب اول فاقد سند بوده و در کتاب دوم تنها از یک راوی، عبدالله بن سنان، نام برده شده است؛ لذا امکان بررسی سندی آن اخبار وجود ندارد.

در الأمالی چنین آمده است:

وَعَنْهُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ جَعْفَرِ الْعَلَوِيِّ الْحَسَنِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ، فَإِنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ عَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرِ، وَإِنْ جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ عَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ حَتَّى يَأْتِيَهُمُ الْأَمْرُ^۲.

دیلمی این مضمون را به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدون ذکر سند آورده است^۳ و علامه مجلسی نیز همین نقل را با همین سند گزارش کرده است.^۴

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۱۷۴.

۲. الأمالی، ص ۶۳۴.

۳. إرشاد القلوب إلى الصواب، ج ۱، ص ۱۷۳.

۴. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۳۵۴.

ضمیر در «عنه» در این سند به شیخ طوسی برمی گردد. اگرچه در ابتدا عبارت «أخبرنا جماعة» در سند مبهم به نظر می رسد، اما شیخ، جماعتی را نام برده که به واسطه آن ها از ابی مفضل روایت کرده است و از این عبارت رفع ابهام کرده است. این افراد عبارت اند از: حسین بن عبیدالله، احمد بن محمد بن عبدون، حسن بن اسماعیل بن اشناس، ابوطالب بن غرور یا عزور، و ابوالحسن صقال^۱ که تمامی آن ها از مشایخ طوسی در بغداد هستند^۲ و وثاقت یکی از آن ها، مانند غضائری، در اعتبار سند کفایت می کند.

شیخ طوسی، أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن إبراهيم الغضائری البغدادی را در زمره «عده من اصحابنا» شمرده و او را کثیرالسماع و عارف به رجال دانسته است.^۳ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبدون البزاز نیز کثیرالسماع و کثیرالروایه بوده و شیخ در کتبش از جمله تهذیب الاحکام، الاستبصار، الامالی و الغیة از او بسیار نقل کرده است.^۴ ابوعلی حسن بن محمد بن اسماعیل بن محمد بن اشناس بزاز، معروف به ابن اشناس و ابن الحمامی، در کتب رجالی، فاضل و جلیل القدر توصیف شده است.^۵ ابوطالب بن غرور یا عزور محدث، تاجر و شاعر بوده است، اما در مورد او اطلاعات رجالی خاصی موجود نیست؛ چنان که در مورد ابوالحسن صقال نیز اطلاعات رجالی در دسترس نیست.^۶ مراد از ابی مفضل در سند مذکور، ابی مفضل محمد بن عبد الله شیبانی است. علی رغم این که تعدادی از بزرگان اصحاب، او را تضعیف کرده اند، به اعتقاد برخی، ممدوح است.^۷ در برخی گزارش ها آمده که او رحله های حدیثی داشته و در ابتدا ثقه و ثبت بوده، اما بعدها دچار خلط گردیده است.^۸

نقاشی وی را دیده و روایات زیادی از او شنیده، سپس از نقل روایت از وی منصرف شده و به

۱. الامالی، ص ۴۴۵ و ۴۷۳.

۲. فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، مقدمه، ص ۳۷-۳۸، ۴۴-۴۵، ۵۲-۵۴، ۷۳-۷۶.

۳. رجال الطوسی، ص ۴۲۵؛ فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۵۴ و ۴۴۴.

۴. رجال الطوسی، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ رجال ابن داود، ص ۳۲؛ فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، مقدمه، ص ۳۸.

۵. معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۲۸۷-۲۸۸.

۶. فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، مقدمه، ص ۷۳-۷۶؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۱، ص ۱۹۸.

۷. فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۰۱.

۸. رجال النجاشی، ص ۳۹۶؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۵۶.

این نتیجه رسیده که تنها روایاتی را که بی واسطه از او شنیده نقل نماید.^۱ از نظر ابن غضائری، او وضاع بوده و ابن غضائری ترجیح داده است آنچه به صورت منفرد از ابی مفضل روایت شده را ترک کند.^۲ همچنین نقل شده که ابی مفضل صاحب چندین کتاب از جمله فرائض، مزار، من روی حدیث غدیر خم، الشافی فی علوم الزیدیه و اخبار ابی حنیفة بوده است.^۳

راوی دیگر، ابو عبد الله جعفر بن محمد بن جعفر علوی حسنی است که در کتب رجالی «ثقه» و «وجهاً فی الطالبیین» توصیف شده است.^۴ علی بن حسن بن علی بن عمر بن علی بن حسین نیز در زمره اصحاب امام جواد (علیه السلام) شمرده شده است.^۵ وی جد سید مرتضی بوده و گرچه در منابع رجالی، توصیف صریحی از شخصیت رجالی او نیامده است، اما برخی از آنچه ثقات از وی روایت کرده اند، برای او افاده حسن و کمال می کند.^۶ حسین بن زید بن علی، ملقب به «ذوالدمعة»، از اصحاب امام صادق (علیه السلام) است که پس از قتل پدرش، این امام بزرگوار کفالت و تربیت او را به عهده گرفته است. با این حال، اثبات وثاقت وی مشکل است، به ویژه به دلیل اختلافی که در روایات کتابش وجود دارد؛ نهایتاً می توان گفت او از اعلی حسان است.^۷ در نتیجه، به دلیل وجود روایانی که تضعیف شده اند، مانند ابی المفضل، یا احوال رجالی شان مشخص نیست، مانند علی بن حسن بن علی، می توان گفت سند این خبر به لحاظ اصطلاحی ضعیف است. چنان که در منابع اهل سنت نیز، سند این اخبار غالباً ضعیف ارزیابی شده است.^۸

۳. بررسی مفهوم «السلطان ظل الله»

اصل مشترک در ماده «سلط» قوّت و قهراست^۹ و به قدرت پادشاه «سلطان» و «سُلطان»

۱. رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۲. رجال ابن غضائری، ص ۹۹.

۳. فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۰۱؛ رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۴. رجال النجاشی، ص ۱۲۲؛ رجال ابن داود، ص ۸۷-۸۸؛ خلاصة الاقوال، ص ۳۳.

۵. رجال الطوسی، ص ۳۷۶.

۶. مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۵، ص ۳۵۲.

۷. تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۲۲، ص ۸۱-۹۱.

۸. الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، ج ۲، ص ۶۹؛ مختصر المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهرة

علی الألسنة، ص ۱۳۸؛ النوافح العطرة فی الاحادیث المشتهرة، ص ۱۶۷؛ سلسلة الاحادیث الضعيفة الموضوعة و اثرها

السني فی الأمة، ج ۴، ص ۱۵۹-۱۶۲.

۹. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۹۵.

شده است، در ادامه به بررسی مراد از عدالت و مفهوم سلطان عادل پرداخته می شود. برای مفهوم عدالت در عرصه های مختلف اخلاقی، کلامی و فقهی، تعاریف و برداشت های متفاوتی ارائه شده است. علامه مجلسی، معنای اشهر عادل را کسی می داند که مرتکب گناهان کبیره نگردد و برگناهان صغیره اصرار نرزد.^۱ وی همچنین عدل را ضد جور و ملکه ای نفسانی تعریف کرده است که سبب اعتدال در جمیع امور و اختیار حالت میانه بین افراط و تفریط می گردد و بر اجرای قوانین شرعی در داوری های جاری میان مردم اطلاق می شود.^۲

ملا احمد نراقی، میزان برای تشخیص این حالت میانه را شریعت حق الهی و طریق سنت نبوی که از سرچشمه وحدت حقیقه صادر شده، دانسته و نتیجه می گیرد عادل واقعی باید حکیمی دانا به قواعد شریعت الهی و عالم به نوامیس نبوی باشد.

نراقی، عدول را به سه قسم تقسیم کرده است: عادل اکبر، عادل اوسط و عادل اصغر. عادل اکبر را شریعت الهی می داند که برای محافظت از مساوات میان بندگان صادر شده، عادل اوسط را سلطان عادل که تابع شریعت مصطفوی و خلیفه ملت و جانشین شریعت است، و عادل اصغر را طلا و نقره که از مساوات در معاملات محافظت می کند، تعریف نموده است. وی با استناد به آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾^۳ معتقد است آهن در این آیه اشاره به شمشیر سلطان عادل است که مردم را در راه راست نگه داشته و از جور و تعدی در تمام امور محافظت می نماید.^۴

علامه مجلسی نیز رعایت عدالت در مورد رعیت را حکم نمودن به حق در بین مردم، عدم گرایش به یک جانب، گرفتن حق مظلوم از ظالم و اجرای حدود و احکام در میان مردم بدون سهل انگاری و مدهانه تعریف می کند.^۵ براین اساس، سلطان عادل کسی است که عالم به قواعد شریعت الهی، تابع شریعت مصطفوی و مجری قوانین شرعی در میان مردم است و آن ها را در راه راست نگه می دارد.

در پاسخ به این پرسش که مراد از «ظل الله» بودن سلطان چیست؟ به اعتقاد شیخ صدوق این انتساب مناسب پادشاه عادل بوده و بدین جهت است که مظلوم به او پناه می برد،

۱. بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۲۴-۲۵.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۸، ص ۳۴۷.

۳. سوره حدید، آیه ۲۵.

۴. معراج السعادة، ص ۵۰.

۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۴، ص ۳۳۵.

خائف به او ایمنی می‌یابد و راه‌ها به واسطه او امنیت پیدا می‌کنند. وی سلطان عادل را سلطان الله و حجت خدا می‌داند که زمین از وجود او خالی نخواهد بود تا زمانی که قیامت برپا شود.^۱

علاوه بر این می‌توان گفت که با توجه به معانی متعدد ارائه شده برای واژه «ظل»، «ظل الله» بودن نیز تفاسیر گوناگونی خواهد داشت؛ از جمله طبق نظر خطابی «ظل» به معنای عزت و شکست ناپذیری یا به معنای پوشش باشد؛ چنان‌که گفته می‌شود: «أنا في ظلك». بر این اساس، معنای عبارت «السلطان ظل الله في الأرض» دارای دو وجه توأمان خواهد بود که عبارت‌اند از وجوب طاعت ائمه و امر به لزوم جماعت. علاوه بر این مراد از «ظل» می‌تواند قرب و نزدیکی باشد چنان‌که گفته می‌شود: «أظلنا شهر الصوم». بدین ترتیب، احتمال دیگر این است که «ظل الله» به معنای قرب و اختصاص باشد. وجه دیگر این است که «ظل الله» تقریباً و نه تحقیقاً به معنای خلیفه خدا بر خلق در امضای احکام و اقامه حدود الهی باشد.^۲ ابن اثیر جزری نیز از این عبارت دو نوع وظیفه برای حاکم در برابر رعایا درک کرده است؛ یک: انتقام گرفتن از ظالم و یاری مظلوم؛ زیرا همان‌گونه که سایه آزار گرمای خورشید را دفع می‌کند حاکم نیز زیان و آزار را از مردم دفع می‌کند به همین دلیل در ادامه عبارت آمده: «هر مظلومی به او پناه می‌برد». دو: به وحشت انداختن دشمن تا بدین طریق رعایا از شر او در امان باشند؛ چرا که عرب از واژه «نیزه» - که در برخی از اخبار ظل‌اللهی به کار رفته - به عنوان کنایه برای دفع و منع استفاده می‌کند.^۳ از نظر محمد تقی مجلسی نیز سایه بان در برابر گرما و سرما و سایر بلاها محافظت می‌کند؛ عالمیان نیز، به فرموده حق سبحانه و تعالی، در پناه سلاطین محفوظ بوده و استبعادی ندارد که خداوند متعال پادشاهان را مقرر ساخته و امر فرموده باشد که با رعیت خوب سرکنند.^۴ همچنین علامه محمد باقر مجلسی «ظل الله» را عبارتی جهت مدح می‌داند و توضیح می‌دهد عرب هنگامی که می‌خواهد چیزی را مدح کند یک امر عظیم را به امر عظیم دیگر اضافه می‌کند و مثالی که می‌زند «سلطان ظل الله» است.^۵

۱. التوحید، ص ۱۲۹.

۲. غریب الحدیث، ج ۱، ص ۷۰۷.

۳. النهایة فی غریب الحدیث و الآثار، ج ۲، ص ۲۶۲ و ج ۳، ص ۱۶۰؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۴۵۲.

۴. لوامع صاحبقرانی، ج ۶، ص ۶۱۳.

۵. بحار الأنوار، ج ۹۹، ص ۱۲۲.

علاوه بر این، گفته شده همان‌گونه که سایه، زیان خورشید را دفع می‌کند سلطان، زیان را از مردم دور می‌کند و توضیح دقیق‌تر و لطیف‌تر این است که مقصود از سلطان در این گزاره سلطان عادل و الهی است و ظل‌الله بودن بدین معناست که کامل‌ترین مظهر خداوند و تجلی اسماء الحسنی و صفات الهی است، به گونه‌ای که هر کس او را ببیند، گویی خدا را دیده است، همان‌طور که سایه از صاحب سایه حکایت دارد؛ چنان‌که از رسول خدا ﷺ روایت شده که فرمود:

هر که مرا ببیند خدا را دیده است.^۱

امام خمینی نیز در تفسیری متفاوت ضمن تردید در مورد صدور این گزاره از معصوم معتقد است سایه چیزی است که از خودش هیچ ندارد و هر حرکتی و هر چه هست متعلق به صاحب سایه است و ظل‌الله بودن در این گزاره بدین معناست که هر چه هست وحی و از خداوند متعال است و بر این اساس، سلاطین عالم نه تنها ظل‌الله نبوده که ظل‌الشیطان اند.^۲

۴. پیدایش اندیشه ظل الهی سلطان

کهن‌ترین منبع یافت شده حاوی تعبیر ظل‌اللهی سلطان کتاب «الأموال» ابن زنجویه است. ابن زنجویه در فاصله سال‌های ۱۸۰ تا ۲۵۱ق، مصادف با حیات پربرکت امام رضا (ع) و ائمه معصوم پس از ایشان می‌زیست. دوره‌ای که از نظر تألیفات دینی یکی از پربارترین دوره‌های تاریخ اسلام به شمار می‌رود. با این حال نمونه و مشابه این گزارش در روایات این ائمه (ع) موجود نیست و این گزارش در تألیفات مهم و جوامع معتبر این عصر وجود ندارد.

درباره جایگاه علمی ابن زنجویه اقوال علمای اهل سنت بر تقه بودن وی دلالت دارد. او در طلب حدیث به شرق و غرب سفر نموده و از شیوخ متعدد در زمان‌های مختلف سماع داشته است. برخی از شاگردانش عبارت‌اند از: ابوداود، نسائی، ابوزرع، ابوحاتم رازیان. ابویعلی فراء، خطیب بغدادی و ابن عساکر، همچنین گفته شده بخاری، مسلم و اکثر خراسانی‌ها از او روایت کرده‌اند. اگرچه ذهبی و ابن حجر این‌که در صحیحین از او روایت شده باشد را نفی نموده‌اند.^۳

۱. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۱۷، ص ۱۷۱.

۲. صحیفه امام، ج ۴، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ ج ۱۱، ص ۹۶.

۳. الأموال، ج ۱، ص ۱۰، ۲۱، ۲۳-۲۴، ۶۴-۶۵.

موضوع کتاب «الأموال» درباره نظام مالی اسلام، عدالت اقتصادی و تأمین نیازهای اساسی و دستیابی به رفاه عمومی است و به خواننده نگرش خوبی درباره دولت اسلامی، اهداف و روش های آن می دهد.^۱

خبر ظل اللهی سلطان در «کتاب أحكام الإمام والرعية» باب «فی وجوب السمع والطاعة على الرعية وما فی منازعتهم والطعن علیهم» با ذکر سلسله سند به نقل از حضرت محمد ﷺ آمده و مشابه نقل أمالی است که پیش تر ارائه شد با این تفاوت که در نقل أمالی حد زمانی «حَتَّى يَأْتِيَهُمُ الْأَمْرُ» وجود داشت و در این گزارش چنین غایتی وجود ندارد.^۲ سؤالی که در این جا ایجاد می گردد، این است که آیا از بررسی متون در منابع کهن تراز «الأموال»، فارغ از ذکر شدن یا نشدن عبارت «ظل الله» می توان چنین جایگاهی را برای سلطنت استنباط نمود؟

در مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) که کمی قدیمی تر از «الأموال» است تعبیر «سلطان الله» دیده می شود و مضمونی مشابه گروه نخست اخبار ظل اللهی به گونه ای گزارش شده که جایگاه قدسی سلطنت را می توان از آن استنباط نمود؛ چرا که با وعده اکرام در روز قیامت مخاطب را به اکرام سلطان ترغیب و با وعید اهانت شدن در روز قیامت از اهانت به سلطان تحذیر می نماید. گرچه فاقد صفت «ظل الله» برای سلطان و چنین است:

مَنْ أَكْرَمَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا، أَكْرَمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا، أَهَانَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۳

پیش تر از مسند احمد در المصنف ابن ابی شیبہ (م ۲۳۵ق) نیز - که متعلق به قرن سوم است - در نقلی مضمونی شبیه به گروه دوم از اخبار ظل اللهی سلطان باز هم بدون ذکر عبارت «ظل الله» این گونه آمده است:

إِنَّ هَذَا السُّلْطَانَ قَدْ ابْتُلِيَ بِهِ، فَإِنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ عَلَيْكَ الشُّكْرُ، وَإِنْ جَارَكَانَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ عَلَيْكَ الصَّبْرُ.^۴

۱. الأموال، ج ۱، ص ۵-۶ و ۹.

۲. حَدَّثَنَا حَمِيدُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ أَبِي الزَّاهِرِيَّةِ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ مُرَّةٍ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «إِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ. فَإِذَا عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ عَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ وَإِذَا جَارَكَانَ عَلَيْهِ الْأَرْضُ عَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ» (همان، ج ۱، ص ۶۴-۶۵).

۳. مسند أحمد بن حنبل، ج ۳۴، ص ۷۹.

۴. المصنف (ابن أبي شيبه)، ج ۷، ص ۴۶۸.

چنین محتوایی علاوه بر آن که نوعی از انفعال را در برابر سلطان تجویز نموده، دست سلطان را برای عدالت یا ظلم باز می‌نماید اما نشانی از قدسی بودن جایگاه سلطنت ندارد. در منابع متعلق به قرن دوم در برخی گزارش‌ها به نقل از پیامبر ﷺ بیان شده سلطان جائری که از حق منحرف شده، در حالی که تمکّن بر آن داشته بدترین منزلت را در نزد خداوند دارد.^۱

همچنین در خبری دیگر، نزدیکی به سلطان به طور مطلق و بدون این‌که ویژگی خاصی برای سلطان ذکر گردد از جمله عوامل دوری از خداوند شمرده شده است.^۲ گرچه در نقلی دیگر به تکریم سلطان عادل ترغیب شده است.^۳ همچنین از مالک و ثوری نقل شده که هفتاد سال سلطان جائر بهتر از امت رها شده برای یک ساعت از روز است.^۴ در مجموع با ارزیابی این متون نمی‌توان جایگاه ظل الهی را برای مقام سلطنت در قرن دوم متصور شد. بررسی متون مشتمل بر کلمه «سلطان» در منابع قرن اول نیز نشان می‌دهد که این کلمه به غیر از مواردی که در مورد سلطنت الهی کاربرد داشته، مانند دعای امام سجاده علیه السلام که می‌فرماید:

أَنْتَ الَّذِي لَا يَخْوِيكَ مَكَانٌ، وَلَمْ يَقُمْ لِسُلْطَانِكَ سُلْطَانٌ.^۵

در موارد دیگر در بافت و سیاقی به کار رفته که هیچ سازگاری با سایه خداوند بودن سلطان ندارد؛ زیرا تعبیر «ظل الله» از متداول‌ترین تعبیری است که برای توجیه سلطنت کاربرد داشته و معنای متبادر از این تعبیر در وهله نخست تقدس سلطنت و مشروعیت آن و در گام بعد لزوم تبعیت و اطاعت مردم از سلطان است؛ حال آن‌که آن امام بزرگوار برای خود و پیروانشان

۱. أَخْبَرَنَا إِبرَاهِيمُ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عَمْرٍو الْفَرَارِيِّ عَنْ فُلَانٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَعِنْدَهُ [فَيْضٌ] مِنَ النَّاسِ، فَجَاءَ رَجُلٌ قَالَ: فَأَيُّ النَّاسِ شَرُّ مَنَزِلَةٍ عِنْدَ اللَّهِ ﷻ؟ قَالَ: الْمُشْرِكُ بِاللَّهِ. قَالَ: ثُمَّ؟ قَالَ: ذُو سُلْطَانٍ جَائِرٌ، يَجُوزُ عَنِ الْحَقِّ، وَقَدْ مُكِّنَ لَهُ (الجهاد، ص ۱۵۷).

۲. حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ: مَا كَثُرَ مَالُ عَبْدٍ إِلَّا أَشَدَّ حِسَابُهُ، وَلَا كَثُرَ أَتْبَاعُهُ إِلَّا كَثُرَ شَبَاطِينُهُ، وَلَا أَزْدَادٌ مِنَ السُّلْطَانِ قُرْبًا إِلَّا أَزْدَادٌ مِنَ اللَّهِ بُعْدًا (الزهد، ج ۱، ص ۴۰۵).

۳. أَخْبَرَكُمْ أَبُو عَمْرٍو بْنُ حَيَوَيْهِ وَأَبُو بَكْرِ الْوَزَائِقِيُّ قَالَا: أَخْبَرَنَا يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ عَنْ زِيَادِ بْنِ مَخْرَاقٍ قَالَ: قَالَ أَبُو كِنَانَةَ عَنْ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ، وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْعَالِي فِيهِ وَلَا الْجَافِي عَنْهُ، وَإِكْرَامَ ذِي السُّلْطَانِ الْمُقْسِطِ (همان، ص ۱۴۲).

۴. فَقَدْ سَمِعْتُ مَالَكًا وَالثَّوْرِيَّ يَقُولَانِ: سُلْطَانٌ جَائِرٌ سَبْعِينَ سَنَةً خَيْرٌ مِنْ أَمَةٍ سَائِبَةٍ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ (الموطأ، ج ۱، ص ۲۲۹).

۵. الصحيفة السجادية الكاملة، ص ۲۰۹.

در کنار حفظ شدن از بلاهای روزگار و شر دام‌های شیطان، محفوظ ماندن از تلخی صولت سلطان را طلب می‌کند^۱ یا به خداوند پناه می‌برد از این‌که سلطان باعث نابودی‌شان گردد^۲ یا از جور و شر سلاطین به سلطنت الهی پناه می‌برد.^۳

بدین ترتیب، براساس ارزیابی منابع موجود و با مراجعه به تاریخ می‌توان گفت انتساب «ظل الله» به سلطان از قرن سوم، در دوره خلافت عباسیان، وارد متون روایی شده و تا پیش از آن چنین جایگاهی برای سلطان و سلطنت متصور نبوده است؛ دوره‌ای که به اعتقاد برخی، دستگاه خلافت در آستانه تبدیل به سلطنت قرار گرفته و از تکیه بر شمشیر ترکان نیز غافل نمانده بود؛^۴ چنان‌که برخی دیگر از پژوهشگران نیز معتقدند واژه سلطان در معنای نماینده یگانه حکومت دنیوی برای نخستین بار ضمن شرح حوادث سال ۲۶۲ ق، در اثر طبری (م ۳۱۰ ق) به کار رفته است.^۵

همچنین لازم به ذکر است علی‌رغم این‌که در این سده گزینش و تنقیح اخبار صورت گرفته و نخستین جوامع حدیثی اهل سنت تدوین شده،^۶ اما این اخبار به وسیله این آثار نقل نشده؛ چنان‌که از طریق کتب اربعه شیعه که در سده‌های بعد گردآوری شده نیز گزارش نشده است.

۵. بررسی مقبولیت اندیشه ظل الهی سلطان

از جمله قرائنی که می‌تواند نشان‌دهنده پذیرش یا رد اندیشه ظل الهی سلطان باشد بررسی چگونگی برخورد ائمه اطهار (علیهم‌السلام) با سلاطین و واکاوی نظرات علما درباره مسئله سلطنت بوده که در ادامه بدان پرداخته شده است.

۱. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاكْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَشَرَّ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ وَمَرَارَةَ صَوْلَةِ السُّلْطَانِ (همان، ص ۵۳).
۲. وَاعُوذُ بِكَ مِنْ سُوءِ التَّسْرِيرَةِ، وَاجْتِقَارِ الصَّغِيرَةِ، وَأَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَانُ، أَوْ يُنْكَبِنَا الزَّمَانُ، أَوْ يَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَانُ (همان، ص ۶۳).

۳. وَأَعِزَّنِي وَذَرِّتَنِي مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَمِنْ شَرِّ السَّامَةِ وَالْهَامَةِ وَالْعَامَةِ وَاللَّامَةِ، وَمِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ، وَمِنْ شَرِّ كُلِّ سُلْطَانٍ عَنِيدٍ، وَأَعُوذُ بِكَ يَا رَبِّ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ، وَأَخْتَرُ بِسُلْطَانِكَ مِنْ جُورِ السَّلَاطِينِ، وَأَخْتَرُ بِكَ مِنْ كُلِّ جَبَّارٍ فَاجِرٍ، وَسُلْطَانٍ جَائِرٍ (همان، ص ۱۱۵ و ۲۷۲ و ۲۷۵).

۴. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، ص ۱۳۹.

۵. «تحول جایگاه خلیفه و سلطان براساس دیدگاه امام فخر رازی»، ص ۱۰۸.

۶. برخی پژوهشگران چهار مرحله برای تدوین حدیث در اهل سنت برشمرده‌اند که به اجمال عبارت است از: دوره طفولیت تدوین، تهذیب و مرتب‌سازی، تألیف مسانید و آخرین مرحله که مرحله گزینش و تنقیح اخبار است مصادف با نیمه دوم قرن سوم و اوائل قرن چهارم است (جوامع حدیثی اهل سنت، ص ۱۹-۲۰ به نقل از: اضواء علی السنة المحمدية).

۱-۵. سیره ائمه علیهم السلام در برخورد با حکومت‌های غیر الهی و جایگاه سلطنت در نزد ایشان

بحث از سلطنت پیوندی محکم با اصل امامت دارد؛ زیرا در دیدگاه شیعیان به دلایل عقلی و نقلی^۱ سرپرستی امور دین و دنیای مردم بر عهده امام معصومی است که از سوی خداوند متعال تعیین می‌گردد و در غیبت امام این مهم باید بر دوش منصوب یا مأذون معصوم باشد تا بتوان این حاکمیت را مشروع دانست و در غیر این صورت حکومت مصداق حکومت جور خواهد بود. از این روست که مواضع سیاسی اجتماعی ائمه علیهم السلام در برابر این نوع از حکومت‌ها نیازمند توجه است.

مطابق دسته‌بندی برخی پژوهشگران مجموع روایات وارده در این موضوع را می‌توان به ده دسته کلی تقسیم نمود: منع اعانت ظالم و همکاری با حاکم جائز، نهی از دوست داشتن بقای حاکم جور، مذمت پادشاهان ظالم و عقاب آن‌ها در روز قیامت، مذمت معاشرت با پادشاهان ظالم و نزدیکی به آن‌ها، جواز تعامل و همکاری با حاکم جائز و لزوم اطاعت از پادشاهان و نهی از مخالفت با آن‌ها از جمله این موارد است. در مجموع می‌توان گفت که اصل اساسی نزد امامان از زمان امیرالمؤمنین علیه السلام تا زمان امام حسن عسکری علیه السلام به رغم وجود تفاوت‌هایی در برخوردها نفی و عدم تأیید حکومت جائران است.^۲ لذا جایگاه ظل الهی سلطان از سیره ائمه علیهم السلام قابل استنباط نیست.

۲-۵. رویکردهای عالمان اسلامی نسبت به مفهوم ظل الهی سلطان

به دلیل اعتقاد ویژه شیعیان به موضوع امامت، در دیدگاه غالب نزد امامیه طبیعتاً باید سلطنت، نظامی غاصبانه تلقی گردد. بر این اساس، برخی از عالمان اسلامی در مواجهه با اندیشه ظل الهی سلطان راه تفسیر و تطبیق را در پیش گرفته و مراد از سلطان عادل را ائمه علیهم السلام یا حکما منصوب از جانب ایشان می‌دانند؛ چنان‌که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) ضمن توضیح حدیثی درباره قدرت خداوند، پادشاه عادل که سایه خداست را حجت پروردگار می‌داند که تا برپایی قیامت زمین از او خالی نخواهد بود.^۳ از آن جا که این تعریف منطبق بر

۱. در دیدگاه شیعه بحث امامت از توابع بحث نبوت است و دلایل وجوب نبوت و وجوب امامت نیز دلالت دارد. ضرورت تفصیل و تبیین شریعت، قاعده لطف، نیاز فطری انسان به پیشوا و نقش مهم مسئله رهبری در تأمین سعادت بشر از جمله دلایل عقلی لزوم امامت در کنار آیات و روایاتی است که در این زمینه وجود دارد. برای مطالعه بیشتر رک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.

۲. تحول مفهوم حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه، ص ۴۳-۵۴ و ۶۸.

۳. التوحید، ص ۱۲۹.

اخباری؛ یعنی سلطان واجب است سایه خدا در زمین و مظهر رحمت او باشد.^۱ تفاسیر و احتمالات فوق به دلایلی از قبیل عدم کاربرد روایی واژه سلطان برای معصومین علیهم السلام، ضعف سندی اخبار ظل الهی، احتمال مدرج^۲ بودن اخباری که ظل الهی را مقید به شرط عدالت در سلطان نموده‌اند و اصالة الظهور و نبود قرینه لازم برای دست برداشتن از آن قابل مناقشه‌اند.

شایان ذکر است که با وجود تضاد محتوایی اخبار ظل الهی سلطان با آیات قرآن - که در باب قیام علیه سلاطین جدیت دارد - و همچنین تضاد این اخبار با روایات و سیره امامان و جهت‌گیری علمای متقدم نسبت به سلاطین و همین‌طور ضعف سندی آن‌ها - که به اعتقاد امام خمینی چه بسا جعل شده توسط «وعاظ السلاطین» باشد^۳ - و توجه به این نکته که سوءاستفاده حاکمان از این شعار به جای روحیه آزادی‌خواهی که اسلام برای مسلمانان به ارمغان آورده، روحیه ذلت و بردگی را در جامعه حاکم می‌سازد^۴ و با نظریه جایگاه ویژه امامت در تفکر سیاسی شیعه، نقد این اخبار در آثار عالمان شیعی مشهود نیست و به غیر از امام خمینی - که در مورد اعتبار این اخبار تردید نموده است - گویا برخی نقد آن را به وضوح خود واگذاشته‌اند و برای برخی دیگر اصل صدور این اخبار مفروض بوده و در جهت ارائه تفاسیر قابل قبول برای آن تلاش نموده‌اند و بدین ترتیب، اندیشه ظل الهی سلاطین تا سده‌های اخیر به حیات خویش ادامه داده است.

متداول شدن جدایی میان امامت و حکومت سیاسی یا تقیه و تمرکز روی تقویت بنیه پیروان اهل بیت علیهم السلام و همگامی با نظام سلطنت به منظور بهره بردن از آن برای حفظ و گسترش مذهب شیعی از جمله دلایل انفعال علما در برابر این اخبار می‌تواند باشد. اما عملکرد عالمان به ویژه در دوران صفویه و پس از آن، فراتر از انفعال، در مواردی نشان از پذیرش این اخبار^۵ و چه بسا تأیید و حمایت سلاطین دارد.^۶

۱. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۳۳۲.

۲. به حدیثی که در متن یا سند آن زیادتی شناسایی شده باشد که در اصل متعلق به آن نباشد، مدرج گفته می‌شود (درایة الحدیث: بازپژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین، ص ۲۱۲).

۳. ولایت فقیه حکومت اسلامی، ص ۶۵-۶۶.

۴. مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، ص ۲۹۹.

۵. به طوری که در آثار خویش علاوه بر استفاده از صفات و القاب مدح‌آمیز بسیار برای سلاطین ایشان را به لقب «ظل الله» نیز خطاب نموده‌اند. برای نمونه رک: کشف الیقین فی فضائل أمير المؤمنين علیه السلام، ص ۱؛ رساله‌های خطی فقهی، ص ۵۵۶؛ اعتقادات الإمامیه، ص ۵؛ بیست و پنج رساله فارسی، ص ۵۴؛ حق الیقین، ج ۱، ص ۲.

۶. به طور نمونه ملا احمد نراقی معتقد است: «وجود طبقه عالی سلاطین، از اعظم نعمای الهی، و قدر ایشان را ندانستن، کفران نعمت غیرمتناهی است. پس تخم اخلاص ایشان را در باطن کاشتن، و ستون وجودشان را پیوسته به دو ←

شاید بتوان گفت که علت این عملکرد در بینش علمای اسلام نسبت به عالم و آدم و دلایل وجوب نبوت و امامت ریشه دارد. در این بینش بسیاری از مسائل از جمله مسائل مرتبط با هدایت و اداره جامعه وابسته به فیوضات عالم بالاست که دارای نظام احسن و اکمل است. از سوی دیگر عقول توده مردم برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی ناکافی بوده و فطرت انسان نیز که او را به سوی تشکیل اجتماع مدنی سوق می دهد خود عامل اختلاف شده و لاجرم باید عاملی خارج از عقل و فطرت آدمی عهده دار رفع اختلاف گردد.

بدین ترتیب، باید در هر عصر و زمانی فردی واسطه فیض الهی بر روی زمین باشد و به این دلیل نبوت و امامت ضروری است. به نظرمی رسد تطبیق و بسط دادن این نقش واسطه گری به سلطان و ارتقای انسان حاکم به ملکوت خداوند و سلطنت را در امتداد نبوت و امامت دیدن همچنین وفق دادن سلطنت با اصول و مبانی مذهب در توجیه سلطنت های حاکم و مستحکم نمودن و محتوم دانستن آن ها نقش اساسی داشته و موجب قدسی شدن حکومت گردیده است.

بدین ترتیب، «السلطان ظل الله» استعاره ای از واسطه فیض بودن سلطان برای انسان ها در عصر غیبت است؛ مضاف بر این که به قدرت رسیدن سلاطین شیعه و فقدان جایگزین مؤثری برای سلطنت، به گونه ای که بتواند جامعه اسلامی را از خطر هرج و مرج برهاند، این امید را در ایشان به وجود آورد که سلطنت شیعی بتواند حداقل تا ظهور معصوم (ع) جنبه های مختلف زندگی مردم را سامان دهد و مجری شریعت در اجرای حدود گردد. البته این روند در زمان شیخ انصاری متوقف گردید؛ چرا که او با اعتقاد به دیدگاه سنتی شیعه نسبت به قدرت سیاسی، موضعش در قبال سلاطین حرمت کلی معونت ظالم بود.^۱

از این رو، بسیاری از پژوهشگران، انقلاب مشروطیت در ایران را مرتبط با رفتار علمی - مذهبی شیخ انصاری دانسته و معتقدند از آن پس نهاد دین به سمت به چالش کشیدن سلطنت تحول یافت؛ گرچه نفی مبانی و ساختارهای سلطنت شیعی از سوی نهاد مرجعیت به قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ ش، و در ادامه آن انقلاب اسلامی مربوط می شود.^۲ و در

→ دست دعا داشتن بر عالمیان واجب است. بر کافه رعایا و عامه برایا واجب است که از جاده اطاعت و انقیاد ایشان انحراف جایز نداشته و همواره طریق یکرنگی و اخلاص مسلوک دارند و اسامی سامیه ایشان را در خلأ و ملأ به تعظیم و تکریم بر زبان جاری سازند و دعای آن ها را بر ذمه خود لازم شمارند» (معراج السعاده، ص ۳۸۲-۳۸۳).

۱. المکاسب، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، ص ۲۶۷، ۲۸۱، ۲۹۹، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۲۴-۳۲۵، ۳۵۶، ۳۶۹، ۳۸۳، ۳۹۶-۳۹۳ و ۳۹۸.

نتیجه این تحول بنیادین جایگاه اخبار و اندیشه ظل الهی سلطان در تفکر سیاسی شیعه رنگ باخت.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با ارزیابی حدیثی اندیشه ظل الهی سلطان مشخص گردید فراوانی منابع حاوی اخباری که سلطان را ظل الله می‌دانند در اهل سنت نسبت به امامیه بیشتر است و گزارش‌های امامیه غالباً ظل الهی را به سلطان عادل مقید نموده و برای این اخبار حد زمانی تا فرج حضرت مهدی عج قائل شده‌اند. چنان‌که قابل پیش‌بینی است، جایگاه ظل الهی سلطان از سیره ائمه ع قابل برداشت نبوده و عالمان اسلامی در دوره متقدم غالباً مراد از سلطان عادل در این اخبار را معصومین ع یا حکما منصوب از جانب ایشان می‌دانند و اندیشه ظل الهی درباره سلاطین موجود غیر مأذون از جانب امام برای علمایی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی قابل تصور نیست و برخلاف مشروعیت بخشی که این اخبار برای سلطنت به همراه دارد، این عالمان در اصل عدم مشروعیت این حکومت‌ها متفق القول هستند.

در دوره متأخر نیز از نظر علمایی مانند صاحب حدائق، آیه الله خویی و امام خمینی مراد از سلطان در این اخبار، معصومان ع هستند؛ گرچه برخلاف تطبیق ارائه شده، کاربرد واژه «سلطان» در روایات برای معصومین ع متداول نبوده و این واژه غالباً برای افرادی استعمال شده که حکومت ظاهری داشته‌اند. از نظر برخی دیگر، مواردی که به صورت مطلق، سلطان را سایه خدا بر شمرده، با اخباری که سلطان عادل بر حق را سایه خدا می‌داند، مقید می‌گردد. البته این نظر نیز به دلیل احتمال مدرج بودن اخبار تقییدکننده قابل مناقشه است.

الامالی شیخ طوسی در گزارش‌های امامیه تنها منبعی است که نمونه‌ای از این اخبار را با سند کامل و ضعیف، طبق ارزیابی صورت گرفته، نقل کرده است و در کتب اهل سنت نیز غالباً سند این اخبار ضعیف توصیف شده‌اند. کهن‌ترین منبع یافت شده حاوی این گزارش‌ها، «الأموال» ابن زنجویه، متعلق به قرن سوم است؛ دوره‌ای که از نظر تألیفات دینی یکی از پربارترین دوره‌های تاریخ اسلام به شمار می‌رود. با این حال، نمونه و مشابه این گزارش در روایات ائمه ع - که در این سده می‌زیستند - موجود نیست و با وجود این‌که در این قرن گزینش و تنقیح اخبار صورت گرفته و نخستین جوامع حدیثی اهل سنت تدوین شده، این گزارش در تألیفات مهم و جوامع معتبر این عصر وجود ندارد؛ چنان‌که از طریق کتب اربعه

شیعه - که در سده‌های بعد گردآوری شده - نیز گزارش نشده است. همچنین با واکاوی منابع متعلق به قرن اول و دوم هجری نمی‌توان اندیشه ظل‌اللهی را از آن‌ها استنباط نمود. براین اساس، اخبار مرتبط با ظل‌اللهی سلطان از نظر محتوایی، مقبولیت در نزد عالمان اسلامی، سندی و تاریخی خدشه‌پذیرند و به تبع آن، اندیشه ظل‌اللهی سلطان مخدوش می‌گردد.

در این میان، نکته قابل توجه این است که نقد این اخبار در آثار عالمان شیعی مشهود نیست و غالباً علما با پذیرش اصل صدور این اخبار در جهت ارائه تفاسیر قابل قبول تلاش نموده‌اند و حتی عملکرد برخی از ایشان در مواردی نشان از پذیرش این اخبار دارد. بدین ترتیب، اندیشه ظل‌اللهی سلطان تا سده‌های اخیر به حیات خود ادامه داده است. البته پس از دوره شیخ انصاری نهاد دین به سمت به چالش کشیدن سلطنت پیش رفت و نفی مبانی و ساختارهای سلطنت شیعی از سوی نهاد مرجعیت، با قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ش، و در ادامه آن انقلاب اسلامی ایران به وقوع پیوست و بدین ترتیب اندیشه ظل‌اللهی سلطان در تفکر سیاسی شیعه رنگ باخت.

کتابنامه

قرآن کریم.

إرشاد القلوب إلى الصواب، حسن بن محمد دیلمی، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق. اعتقادات الإمامیه، محمد بن علی ابن بابویه، مترجم: محمد علی حسینی، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۱ش.

الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ق. الأموال، حمید بن مخلد ابن زنجویه، بیروت، مرکز الملك فیصل للبحوث والدراسات الإسلامية، چاپ دوم، ۴۲۸ق.

بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق. بیست و پنج رساله فارسی، محمد باقر مجلسی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ق. تاریخ بغداد، احمد بن علی خطیب بغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق. تحول مفهوم حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه، محمدرضا احمدی طالشیان، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸ش.

تذکره الفقهاء، حسن بن یوسف حلی، تهران، مکتبه المرتضویه، بی تا.

- تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۳۱ق.
- التوحيد، محمد بن علي صدوق، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ هشتم، ۱۴۲۳ق.
- تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، يحيى بن حسين هاروني، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۲ق.
- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، عبدالرحمن سيوطي، بيروت، دارالفكر، ۱۴۲۹ق.
- جوامع حديثي اهل سنت، مجيد معارف، تهران، سمت، چاپ چهارم، ۱۳۹۰ش.
- الجهاد، عبدالله بن مبارك، جده، دار المطبوعات الحديثه، بی تا.
- حق اليقين، محمد باقر مجلسي، تهران، اسلاميه، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.
- درایة الحديث: باز پژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین، شادی نفیسی، تهران، سمت، چاپ چهاردهم، ۱۴۰۱ش.
- الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة، محمد بن مکی شهید اول، قم، انتشارات زائر، ۱۳۷۹ش.
- رجال ابن الغضائری، احمد بن حسين ابن غضائری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علي نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ششم، ۱۳۶۵ش.
- الرجال، حسن بن داود حلّی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- الرجال، حسن بن يوسف حلّی، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- الرجال، محمد بن حسن طوسی، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
- رساله‌های خطی فقهی، گروه محققان، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ق.
- الزهد، عبدالله بن مبارك، بی جا، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- الزهد، وکیع بن جراح، بی جا، مکتبه الدار، ۱۴۰۴ق.
- سفرنامه کلایخو، روی گونسالس دکلاویخو، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۴ش.
- سفینه البحار، عباس قمی، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.
- سلسلة الأحادیث الضعيفة الموضوعة و اثرها السيئ فی الأمة، محمد ناصرالدين البانی، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۱۲ق.

- السنة لابن أبي عاصم، احمد بن عمرو ابن ابى عاصم، بيروت، المكتب الإسلامى، ١٤٠٠ق.
- السنن الكبرى، احمد بن حسين بيهقى، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ سوم، ١٤٢٤ق.
- شعب الإيمان، احمد بن حسين بيهقى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢١ق.
- الصحيفة السجادية الكاملة، على بن حسين عليه السلام امام چهارم، قم، نشر مشعر، ١٤١٩ق.
- صحيفه امام، روح الله خمينى، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)، ١٣٨٩ش.
- عوالى اللثالى العزيزية فى الأحاديث الدينية، محمد بن زين الدين ابن أبى جمهور، قم، دار سيد الشهداء للنشر، ١٤٠٥ق.
- عيون الحكم و المواعظ، على بن محمد ليثى واسطى، قم، دارالحديث، ١٣٧٦ش.
- غريب الحديث، حمد بن محمد بستى خطابى، دمشق، دارالفكر، ١٤٠٢ق.
- فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسى، قم، مكتبة المحقق الطباطبائى، ١٤٢٠ق.
- الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، قم، دارالحديث، ١٤٢٩ق.
- كتاب نكاح، موسى شبيرى زنجانى، قم، راي پرداز، بى تا.
- كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، حسن بن يوسف حلى، تهران، وزارت ارشاد، ١٤١١ق.
- كفاية الفقه، محمد باقر محقق سبزوارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٣٨١ش.
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، بيروت، دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤ق.
- لغت نامه، على اكبر دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ١٣٧٧ش.
- لوامع صاحبقرانى، محمد تقى مجلسى، قم، مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
- ماوراء الفقه، محمد صدر، بيروت، دارالأضواء، ١٤٣٠ق.
- مبانى فقهى حكومت اسلامى، حسينعلى منتظرى، مترجم: محمود صلواتى، تهران، كيهان، ١٣٦٧ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقى، تحقيق: جلال الدين محدث، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ١٣٧١ق.
- مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمد بن عبد الباقي زرقانى، بيروت، المكتب الإسلامى، ١٤٠٩ق.

- مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسى، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مستدرکات علم رجال الحديث، على نمازى شاهرودى، تهران، بى جا، ۱۴۱۴ق.
- مسند أحمد بن حنبل، احمد بن محمد ابن حنبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
- مسند البزار، احمد بن عمر بزار، مدينه منوره، مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۳۰ق.
- مسند الشهاب، محمد بن سلامه قضاعى، دمشق، دار الرسالة العالمية، چاپ سوم، ۱۴۳۱ق.
- مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار، على بن حسن طبرسى، نجف، المكتبة الحيدرية، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
- المصنف، عبدالله بن محمد ابن ابى شيبه، بيروت، دار التاج، ۱۴۰۹ق.
- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خويى، قم، مركز نشر آثار شيعه، ۱۴۱۰ق.
- معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴ق.
- معراج السعادة، ملا احمد نراقى، تهران، انتشارات رشيدى، بى تا.
- مقالات تأسيسية فى الفكر الإسلامى، محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- المقنع و الهداية، محمد بن على ابن بابويه، بيروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۱۴ق.
- المقنعة، محمد بن محمد مفيد، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
- المكاسب، مرتضى انصارى، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة، ميرزا حبيب الله هاشمى خويى، مترجم: حسن حسن زاده آملی و محمد باقر كمره‌ای، تهران، مكتبة الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.
- الموطأ (رواية الشيبانى)، مالك بن انس، مصر، وزارة الاوقاف. المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، ۱۴۱۴ق.
- نظام سلطانى از دیدگاه اندیشه سياسى شيعه، سيد محسن طباطبايى فر، تهران، نشرنى، ۱۳۸۴ش.
- النوافح العطرة فى الاحاديث المشتهرة، محمد بن احمد صفدى يمنى، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافية، ۱۴۱۲ق.

النهاية في غريب الحديث و الأثر، مبارك بن محمد ابن اثير جزري، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
 ولايت فقيه حكومت اسلامي، روح الله خميني، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام، چاپ بيست و هشتم، ۱۳۹۱ش.
 «تحول جايگاه خليفه و سلطان براساس ديدگاه امام فخر رازي»، محمدرضا روزبهاني، پژوهش نامه تمدن ايراني، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳ش.

واکاوی نقش واژگان فارسی در شرح احادیث «مرآة العقول» علامه مجلسی رحمته الله

هادی حجت^۱

حسین مالکی مقدم^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

چکیده

علامه مجلسی در مرآة العقول اهتمام ویژه‌ای به تبیین واژگان و اصطلاحات به کاررفته در روایات کافی دارد. وی در این چارچوب، گاه از ظرفیت‌های زبان فارسی در شرح واژگان حدیث بهره برده است. این بهره‌گیری نه تنها در قالب معادل‌یابی واژگان، بلکه در سطحی عمیق‌تر، به تبیین جامع‌تری از مفهوم حدیثی از طریق ریشه‌یابی زبانی کلمات و معناشناسی واژگان معرّب منتهی شده است. این مقاله، ضمن استخراج واژگان دخیل در شرح روایات این کتاب، در صدد طبقه‌بندی آن‌ها براساس نوع استفاده علامه مجلسی رحمته الله از این واژه‌هاست. طبق بررسی صورت گرفته در مجلدات ۲۶گانه مرآة العقول، ۶۲ واژه معرّب و دخیل شناسایی شد که در برخی موارد علامه تنها معرّب بودن واژه را بیان کرده و در برخی موارد تصریح به فارسی بودن آن نیز نموده است. همچنین در شرح برخی واژگان از معادل‌های فارسی بهره برده است. علامه مجلسی برای شرح این واژه‌ها به منابع معتبر و متقدم لغوی همچون القاموس المحيط فیروزآبادی، صحاح اللغة جوهری و المعرّب من الکلام الأعجمی جوالیقی و نیز برخی منابع غریب الحدیث مراجعه کرده است. در مجموع، می‌توان گفت که علامه مجلسی در مرآة العقول با بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبان فارسی و استناد به منابع لغوی معتبر، نقشی بسزا در تسهیل فهم و تبیین مفاهیم پیچیده روایی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: مرآة العقول، محمدباقر مجلسی، دخیل، معرّب، واژگان فارسی.

۱. دانش‌یار دانشکده علوم و معارف قرآن دانشگاه قرآن و حدیث (Hojjat.h@qhu.ac.ir).

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (Hosseinmalekim@gmail.com).

۱. نگاهی به مرآة العقول علامه مجلسی

مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول اثر گران سنگ علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۰ق) رحمته الله، یکی از مهم ترین و کامل ترین شروح کتاب الکافی ثقة الاسلام کلینی (م ۳۲۹ق) رحمته الله است که با شرح بیش از پانزده هزار حدیث، هرسه بخش اصول، فروع و روضة الکافی را در بر می گیرد.

این کتاب در عصر صفویه، در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم هجری تألیف شده است. تاریخ شروع نگارش این شرح سال ۱۰۷۶ق، و تاریخ پایان آن میان سال های ۱۱۰۲ یا ۱۱۰۶ق، تخمین زده شده است.^۱ یادآور می شود که شرح کتاب های العشرة، خمس و زکات و همچنین نیمی از کتاب های دعا و صلاة الکافی در زمان حیات علامه مجلسی ناتمام ماند. از این رو، علامه به داماد خود، محمد صالح خاتون آبادی اصفهانی (م ۱۵۱ق)، وصیت کرد تا کار وی را به پایان برساند.^۲

۲. علامه مجلسی و زبان فارسی

علامه مجلسی، فارس زبان و زاده ۱۰۳۷ق، در اصفهان است. وی، همچون پدرش محمد تقی مجلسی (۱۰۰۳-۱۰۷۰ق) مشهور به مجلسی اول - که شرح فارسی لوامع صاحبقرانی را بر کتاب من لایحضره الفقیه نگاشته است - از پیشگامان و عالمان تأثیرگذار عصر صفوی در پارسی نویسی و ترجمه متون روایی به فارسی به شمار می رود.

علامه در عصری که عربی زبان رایج علم محسوب می شد، در کنار آثار متعدد عربی خود، جسورانه برخی از ادعیه و زیارات^۳ رایج را به فارسی ترجمه و برخی آثار حدیثی^۴ خود را نیز به زبان فارسی نوشت تا از این طریق فارس زبانان را با معارف نورانی کلمات معصومان علیهم السلام بیشتر آشنا سازد. علامه مجلسی را می توان اولین عالم ایرانی دانست که به طور گسترده اقدام به نوشتن به زبان فارسی کرد و با این کار، فاصله بین زبان فقیهان و محدثان با توده های مردم

۱. فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد، ج ۱۴، ص ۴۸۳-۴۸۶.

۲. الذریعه، ج ۲۰، ص ۲۸۰، ش ۲۹۷۰.

۳. مانند ترجمه دعای کمیل و دعای سمات و دعای جوشن صغیر و جوشن کبیر و ترجمه زیارت جامعه (کبیره) تحفة الزائر درباره زیارت معصومان علیهم السلام.

۴. برخی محققان شمار آثار فارسی علامه مجلسی را حدود پنجاه کتاب و رساله برشمرده اند؛ آثاری همچون: حلیة المتقین، حیاة القلوب، حق الیقین، جلاء العیون، عین الحیاة... رک: «روز بزرگداشت علامه مجلسی رحمته الله»؛ اختران فقاقت.

را کاهش داد.

محققى در این باره مى نویسد:

در دوره صفوى، کتاب‌ها و رساله‌هاى دینی متعددى به زبان فارسى نوشته شد. با این اقدام، درک اصول دین و مسائل شرعى از انحصار عربى دانان خارج شد و بسيارى از گروه‌هاى متوسط و پایین جامعه - که سواد خواندن و نوشتن فارسى داشتند - نیز توانستند از این اطلاعات بهره‌مند شوند.^۱

مرآة العقول هر چند شرحى است که به زبان عربى تدوین شده، اما از امتیازات آن مى‌توان به استفاده از معادل‌ها و واژگان فارسى در تبیین روایات و همچنین توجه به واژگان معرب به کار رفته در روایات اشاره کرد. این امر نشان‌دهنده توجه علامه مجلسى به نیازهاى مخاطب و بیانگر تلاش او برای برقرارى ارتباط هرچه بهتر با خوانندگان، به ویژه فارس‌زبانان، است. در واقع، علامه مجلسى با این شیوه سعى کرده است تا برای انتقال مفاهیم فقهى، اخلاقى و اعتقادى در مواردى خاص از معادل‌هاى فارسى بهره گیرد و یا در شرح حدیث به ریشه غیرعربى واژگان توجه کند.

تبیین واژه‌ها و اصطلاحات حدیثى به زبان فارسى و شناسایی کلمات غیرعربى نشان‌دهنده آشنایی علامه مجلسى به فارسى و علاقه‌مندی وی به ریشه‌یابی کلمات معرب احادیث است. این توجه به ریشه‌هاى زبانى، نه تنها به فهم عمیق‌تر معنای روایت کمک مى‌کند، بلکه فرصتى را فراهم مى‌آورد تا خوانندگان از غنای فرهنگى و زبان‌شناختى دوزبان عربى و فارسى بهره‌مند شوند.

۳. رابطه متقابل زبان‌هاى فارسى و عربى

زبان فارسى و زبان عربى از کهن‌ترین زبان‌هاى دنیا است. از نظر علم زبان‌شناسى، فارسى از مجموعه زبان‌هاى هند و اروپایى و زبان عربى از شعبه زبان‌هاى سامى است.^۲ رابطه متقابل زبان‌هاى فارسى و عربى موضوعى چندوجهى است که منعکس‌کننده قرن‌ها تبادل فرهنگى، تاریخی و زبانى است. هر دوزبان، در حالى که به خانواده‌هاى زبانى متمایز تعلق دارند، به ویژه از زمان ظهور اسلام بر یکدیگر تأثیر عمیقى گذاشته‌اند.

۱. تمدن ایران در دوره صفویه، ص ۴۲-۴۳.

۲. زبان‌هاى اصلی جهان (The World's Major Languages)، ص ۴۵.

مجاورت و ارتباطات گسترده بین ایرانیان و عرب‌ها از قرن‌ها پیش و خصوصاً پس از ظهور اسلام پیوندی گسترده و عمیق بین این دو زبان برقرار کرده است. شاید چنین گمان شود که ارتباط ایرانیان و عرب‌ها بعد از اسلام به وجود آمده است، در حالی که واقعیت این است که ایرانیان مدت‌ها پیش از ظهور اسلام با عرب‌ها در ارتباط بوده و در طول عصرهای متمادی روابط تجاری و بازرگانی مختلف وجود داشته است.^۱

انگیزه دینی بزرگ‌ترین دلیلی بود که مردم ایران را وادار به آموختن زبان عربی کرد. از آن‌جا که آموختن و عمل کردن به فرامین قرآن و احادیث و تفاسیر بدون تسلط بر زبان و قواعد عربی ممکن نبود، بسیاری از ایرانیان به آموختن زبان عربی مشغول شدند و دانشمندان و علمای مشهوری همچون سیبویه (م ۱۸۰ق)، فراء (م ۲۰۷ق) و اخفش (م ۲۱۵ق) در علم نحو ظهور نمودند. از قرن دوم هجری زبان عربی در میان ایرانیان به اوج رسید و از قرن پنجم تا سیزدهم کتاب‌های بسیار زیادی درباره فرهنگ عربی به فارسی نگاشته شد.^۲

ابن ندیم (م ۳۸۵ق) در کتاب الفهرست نزدیک به بیست نفر از ایرانیان را نام می‌برد که کتاب‌های فارسی را به عربی نقل و یا ترجمه می‌کردند.^۳

یکی از زمینه‌های مهم اشتراک بین فارسی و عربی، وام‌گیری گسترده واژگان است. زبان‌ها به عنوان ابزارهای ارتباطی، همواره تحت تأثیر فرهنگ‌ها و تاریخ اقوام قرار دارند. یکی از نمونه‌های بارز تأثیر و ارتباط متقابل زبان‌ها، زبان‌های فارسی و عربی است که از زمان‌های دور تا به امروز، روندی پیچیده و غنی را تجربه کرده‌اند. این ارتباط نه تنها از لحاظ زبانی، بلکه از جنبه‌های فرهنگی، علمی و ادبی نیز حائز اهمیت است.

۴. دخیل و معرب

واژه‌های عاریتی - که به آن دخیل یا معرب گفته می‌شود - نتیجه‌ای طبیعی و اجتناب‌ناپذیر از تعامل انسانی هستند که از اشکال مختلف ارتباط و همچنین تجربیات مشترک بین جوامع و فرهنگ‌های مختلف به وجود می‌آیند.

واژه‌های دخیل واژه‌هایی هستند که به همان شکل اصلی و نخستین خود، یعنی بدون کاسته شدن و یا افزوده شدن حرفی از حروف در زبان عربی داخل شده و به کار گرفته

۱. تاریخ‌الرسول و الملوك، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۵؛ دایره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «ایران و عرب»، ج ۹، ص ۳۷۱-۳۷۴.

۲. تاریخ مردم ایران بعد از اسلام، ج ۱، ص ۸۸.

۳. الفهرست، ص ۱۱۹-۱۲۳ و ۲۸۳-۲۸۸.

شده‌اند.^۱ کلماتی همچون آیین، بلور، زمرد، دیوان، دهقان، قهرمان و... از این قبیل واژگان دخیل فارسی هستند.

اما معرّب واژگانی هستند که با افزودن یا کاستن و یا تبدیل حروف، براساس منهای و اصول زبان عربی، تغییر کرده و مورد استفاده عرب‌ها قرار گرفته‌اند.^۲ زبان عربی در فرآیند وام‌گیری لغات، اصول سادگی و سهولت را در اولویت قرار داده و به همین دلیل، تغییراتی را در کلمات بیگانه اعمال کرده است تا با ساختار آوایی و زبانی خود همخوان شوند.^۳ واژه‌هایی همچون کسرا، مسک، نرجس، لجام، جُنّاح، کنز، بنفسج، سکروارجوان از این دست هستند. این کلمات به ترتیب، معرّب خسرو، مشک، نرگس، لگام، گناه، گنج، بنفشه، شکروارغوان هستند.

برخی از زبان‌شناسان بین کلمات دخیل و معرّب فرقی قائل نشده‌اند. سیوطی می‌گوید:

یطلق علی المعرّب دخیل و کثیراً ما یقع ذلک فی کتاب العین و الجمهرة و غیرهما.^۴

در این مقاله نیز همین کاربرد استفاده شده است.

۵. کاربرد واژگان معرّب فارسی در شرح روایات مرآة العقول

علامه مجلسی در مرآة العقول، با دقتی مثال‌زدنی به شرح و تفسیر احادیث پرداخته است. یکی از ویژگی‌های برجسته این اثر، توجه خاص مؤلف به زبان و ادبیات حدیث و تلاش وی برای رساندن دقیق‌ترین معنا به مخاطب است. در این چارچوب، علامه مجلسی از روش‌های مختلفی برای تبیین مفاهیم استفاده کرده است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) استفاده از معادل‌های فارسی: علامه مجلسی برای تسهیل فهم مخاطب، گاهی مفاهیم عربی را با معادل‌های فارسی ساده و روان بیان کرده است. این کار باعث شده است

۱. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۴۱: کلمة دخیل: أُدْخِلَتْ فی کلام العرب ولیست منه، استعمالها ابن درید کثیراً فی الجمهرة.

۲. صحاح اللغة، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳. کتاب سیبویه، ج ۳، ص ۶۲۰، ۶۲۱.

۴. المزهرة فی علوم اللغة و انواعها، ج ۱، ص ۲۶۸. در قرآن کریم نیز واژگان زیادی از زبان‌های بیگانه وجود دارد. سیوطی در کتاب «المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرّب» حدود یکصد واژه دخیل قرآن را گردآوری کرده و مستشرق معروف، آرتور جفری تعداد این واژگان را ۳۲۰ مورد دانسته است. اگرچه این موضوع موافقان و مخالفانی دارد، اما در هر صورت از دید زبان‌شناسی واژه‌های زیادی از زبان‌های دیگر در قرآن کریم وجود دارد. برخی از این واژگان فارسی‌اند که به زبان عربی راه یافته و معرّب شده و مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

فارس‌زبانی که به لغت عرب تسلط کامل ندارد، نیز بتواند به راحتی از مفاهیم این دسته از واژگان غریب احادیث آگاه شود.

ب) تأکید بر معرّب بودن واژه: در مواردی علامه مجلسی به صراحت به معرّب بودن آن واژه اشاره کرده است. این کار به خواننده کمک می‌کند تا به ریشه و اصالت آن واژه پی ببرد. ج) ترکیب مفاهیم فارسی و عربی: در برخی موارد، علامه مجلسی برای توضیح دقیق‌تر یک مفهوم، از ترکیبی از واژگان فارسی و عربی استفاده کرده است. این کار باعث شده است که بیان او دقیق و برای مخاطب قابل فهم باشد. به عبارت دیگر، او با استفاده از ادبیات عربی، عمق و گستردگی مفهوم را نشان داده و با افزودن واژگان فارسی، آن را برای مخاطب فارسی‌زبان قابل فهم‌تر کرده است.

در باره دلایل و اهدافی که علامه مجلسی در مورد استفاده از الفاظ و واژگان فارسی در شرح روایات الکافی در کتاب مرآة العقول داشته، می‌توان این موارد را بیان کرد: الف) تسهیل فهم مخاطب: هدف اصلی علامه مجلسی از نگارش مرآة العقول، تبیین معارف اسلامی بوده است. بنابراین، استفاده از زبان ساده و روان و بهره‌گیری از معادل‌های فارسی، یکی از راهکارهای مؤثر برای نیل به این هدف، خصوصاً مخاطب فارسی‌زبان بوده است.

ب) تبیین دقیق مفاهیم: علامه مجلسی با استفاده از ترکیبی از واژگان فارسی و عربی، توانسته است مفاهیم پیچیده را به شیوه‌ای دقیق و جامع تبیین کند. این روش، به ویژه در مواردی که مفهومی دارای ابعاد مختلف بوده است، بسیار مفید واقع شده است. واژگان و اصطلاحات فارسی که علامه رحمه‌الله در شرح روایات استفاده نموده در شش دسته بندی ذیل و با ترتیب حروف الفبا در هر دسته بندی ذکر شده است:

۱-۵. تصریح به اصالت فارسی داشتن واژه ذکر شده در روایت

علامه مجلسی رحمه‌الله در مرآة العقول در مواردی با الفاظ «فارسی»، «فارسی معرّب»، «بالفارسیة»، «بلغة الفرس و...»، به معرّب و همچنین فارسی الاصل بودن واژه تصریح نموده است؛ مانند:

۱-۵. ۱-۱. الأَرْجَوَان

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام: «... أَظْنَابُهَا مِنْ صَفَائِرِ الْأَرْجَوَانِ...»^۱. قال [الجوهري]:

۱. الکافی، ج ۴، ص ۱۹۶، ح ۲.

الأرجوان معرّب و هو بالفارسية أرغوان و كل لون يشبهه فهو أرجوان^١.

٥-١-٢. الإِسْتَبْرَقُ

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «... وَجَلَّأْتُهَا الإِسْتَبْرَقُ وَ الشُّنْدُسُ»^٣. الإِسْتَبْرَقُ: الديباج الغليظ فارسي معرّب^٤.^٥ وفي القاموس: الإِسْتَبْرَقُ الديباج الغليظ معرّب استروءة^٦.^٧ علامه در بحار الانوار آن را معرّب «إستبر» گزارش کرده است.^٨

٥-١-٣. الْجُرْبَانُ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَعَةُ الْجُرْبَانِ وَ نَبَاتُ الشَّعْرِ فِي الْأَنْفِ أَمَانٌ مِنَ الْجَذَامِ...»^٩ في الصحاح: و جربان القميص أيضا لبنته فارسي معرّب^{١٠}.^{١١} در النهاية می نویسد:

في حديث قرة المزني قال: أتيت النبي صلى الله عليه وآله فأدخلت يدي في جربانه؛ الجربان بالضم و تشديد الباء جيب القميص، و الالف و النون زائدتان.^{١٢}

دهخدا در لغت نامه می نویسد:

جربان الثوب؛ گریبان پیراهن.

در المعجم المفصل نیز آورده:

١. صحاح اللغة، ج ٦، ص ٢٣٥٣.
٢. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٧، ص ٢٠.
٣. الكافي، ج ٨، ص ٩٦، ح ٦٩.
٤. صحاح اللغة، ج ٤، ص ١٤٥٠.
٥. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٢٥، ص ٢٣٣.
٦. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢٨٧.
٧. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٩، ص ١٣٥.
٨. بحار الأنوار، ج ٨، ص ٨٩: وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْرًا مِنْ شُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ، أي من الديباج الرقيق والغليظ، وفيل: إن الإِسْتَبْرَقَ فارسي معرّب أصله إستبر و قيل هو الديباج المنسوج بالذهب.
٩. الكافي، ج ٦، ص ٤٧٩، ح ٨.
١٠. صحاح، ج ١، ص ٩٩: لغت نامه دهخدا: جربان [جُرْبُبا] (ع ١) - جربان الثوب؛ گریبان پیراهن. جربان الثوب؛ و آن خرقه ای عریض است که بر روی بقیه قرار دارد و پشت گردن را می پوشاند و آن فارسی معربی است (وفیات الاعیان، ج ٢، ص ٩٧).
١١. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٢٢، ص ٣٧١.
١٢. النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ١، ص ٢٥٣.

جُزبان، جَرَبان، جُزبان ... طوق القميص أو جيبه؛ جيب الدرع. من الفارسية: «گریبان».^۱

۵-۱-۴. الجَلاهق

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَنَّ كَرَةَ الْجَلاهِقِ».^۲ فِي مَصْبَاحِ اللُّغَةِ: الْجَلاهِقُ: بَضَمُ الْجِيمِ الْبُنْدُقُ الْمَعْمُولُ مِنَ الطِّينِ الْوَاحِدَةُ «جَلاهِقَةٌ». وَهُوَ فَارِسِيٌّ لِأَنَّ الْجِيمَ وَالْقَافَ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي كَلِمَةٍ عَرَبِيَّةٍ، وَيُضَافُ الْقَوْسُ إِلَيْهِ لِلتَّخْصِصِ، فَيُقَالُ: «قَوْسُ الْجَلاهِقِ» كَمَا يُقَالُ قَوْسُ الثُّشَابَةِ.^۳ خَلَاصُهُ أَنَّ كَرَةَ الْجَلاهِقِ كَلْوَلُهُ أَيْ اسْتِ كَهْ أَزْكَلْ سَاخْتَهُ مِى شُود. فَرَهْنِگ مَعِينِ أَنْ رَا مَعْرَبَ «گروهک» دانسته است.^۴ ادى شیر جلاهق را کمان گروهه، بافنده معنا کرده واصل آن را در فارسی جُلّه، یعنی کلافه ریسمان دانسته است.^۵

۵-۱-۵. الدَّارِش

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام: «أَنَّه سَأَلَهُ عَنْ جُلُودِ الدَّارِشِ الَّتِي يُتَّخَذُ مِنْهَا الْخِفَافُ...»،^۶ قَالَ فِي الْقَامُوسِ: الدَّارِشُ، جِلْدٌ مَعْرُوفٌ أَسْوَدُ كَأَنَّهُ فَارِسِيٌّ، وَلَعَلَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَغْسِلُونَهَا بَعْدَ الدِّبَاجِ.^۷

دهخدا دارش را پوست سیاه معنا کرده و می نویسد:

مثل این که فارسی الاصل است (منتهی الارب). چرم سیاه (ناظم الاطباء).^۸

۵-۱-۶. دِيبَاج

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام أَسْأَلُهُ هَلْ

۱. المعجم المفصل في المعرب و الدخيل، ص ۱۴۹.

۲. الكافي، ج ۶، ص ۲۱۴، ح ۶.

۳. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۱، ص ۳۵۳.

۵. فرهنگ معین، واژه جلاهق.

۶. واژه های فارسی عربی شده، ص ۶۹.

۷. الكافي، ج ۳، ص ۴۰۳، ح ۲۵.

۸. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۴۲۲؛ لغت نامه دهخدا: دارش [ر] (ع) پوست سیاه. مثل این که فارسی الاصل است

(منتهی الارب). چرم سیاه (ناظم الاطباء).

۹. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

۱۰. لغت نامه دهخدا، واژه دارش.

يُصَلِّي فِي قَلَنْسُوَةِ حَرِيرٍ مَحْضٍ أَوْ قَلَنْسُوَةِ دِيْبَاجٍ فَكَتَبَ ﷺ لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي حَرِيرٍ مَحْضٍ^١، قال في النهاية: الديباج هو الثياب المتخذة من الإبريسم فارسي معرّب انتهى^٢.

٥-١-٧. سُكْرُجَاتٍ

عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَأَتَيْنَا بِسُكْرُجَاتٍ، فَأَشَارَ بِيَدِهِ نَحْوَ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ...»^٣. قال في النهاية: السكرجة بضم السين والكاف والراء والتشديد: إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأدم، وهي فارسية، وأكثر ما يوضع فيه الكوامخ ونحوها.^٤ وقيل: هي معرّب تكرجة أي طغارجه.^٥ اذى شير سُكْرُجَة يا سُكْرُجَة رامعرب سُكْرَة وبه معنای «كاسه گلی، پیاله سفالی» دانسته است.^٦

٥-١-٨. سُكْرُجَة

عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّبَنِ يُشْتَرَى وَهُوَ فِي الضَّرِيعِ، قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ يَخْلُبَ لَكَ سُكْرُجَةً...»^٧. «أسكرجة» وفي بعض النسخ: سكرجة بدون الهمزة في المواضع، وهو أصوب. قال في النهاية: هي بضم السين والكاف والراء والتشديد: إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأدم، فارسية، وأكثر ما يوضع فيه الكوامخ ونحوهما.^٨

٥-١-٩. الصَّارُوج

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ﷺ قَالَ: «لَا تَسْجُدْ عَلَى الْقَيْرِ وَلَا عَلَى الصَّارُوجِ»^٩. قال في الصحاح: «الصاروج» النورة وأخلاطها، فارسي معرّب وكذلك كل كلمة فيها صاد وجيم

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٩٩، ح ١٠.

٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٩٧.

٣. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٥، ص ٣١٢.

٤. الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩.

٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٣٤٨.

٦. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٢٢، ص ١٧٢.

٧. واژه های فارسی عربی شده، ص ١٣٨.

٨. الكافي، ج ٥، ص ١٩٤، ح ٦.

٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٣٨٤.

١٠. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٩، ص ٢٠٨.

١١. الكافي، ج ٣، ص ٣٣١، ح ٦.

لأنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب^۱.

دهخدا صاروج را معرب «سارو» و یا «چاروست» دانسته و در معنای آن می نویسد:

آهک رسیده با چیزها آمیخته است که بر آب انبار و حوض و امثال آن مالند؛ نوره و اخلاط آن باشد که حوض ها و حمام ها را بدان اندایند.^۳

۵-۱-۱۰. الصَّرْد

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَخْطُبُ عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ... عُرِفَ أَنَّ لَا قَرِينَ لَهُ صَادَّ النَّورِ بِالْظُّلْمَةِ وَالْيُبْسُ بِالْبَلَلِ وَالْحَشَنُ بِاللَّيْنِ وَالصَّرْدُ بِالْحَرُورِ...»^۴.
الصدر بفتح الراء وسكونها: البرد، فارسی معرّب^۵.
دهخدا می نویسد:

صدر. [ص-ر] معرّب سرد. بسیار سرد.^۷

۵-۱-۱۱. صَك

كِتَابُ الشَّهَادَاتِ، بَابُ أَوَّلِ صَكٍ كُتِبَ فِي الْأَرْضِ.^۸ فِي الصَّحاح: الصَّكُّ كِتَابٌ وَهُوَ فارسی معرّب^۹.
دهخدا آن را چنین معنا کرده:

صک. [ص ک ک] (ع ا) چک. ج، اصک. صکوک. صکاک: نامه. قباله.^{۱۱}

۵-۱-۱۲. طَشَق

عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: «رَأَيْتُ مَسْمَعًا بِالْمَدِينَةِ... فَقَالَ... كُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنْ

۱. صحاح اللغة، ج ۱، ص ۳۲۵.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۵، ص ۱۴۷.

۳. لغت نامه دهخدا، واژه صاروج.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۹، ح ۴.

۵. صحاح اللغة، ج ۲، ص ۴۹۶.

۶. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۹۸.

۷. لغت نامه دهخدا، واژه صرد.

۸. الکافی، ج ۷، ص ۳۷۸.

۹. صحاح، ج ۴، ص ۱۵۹۶؛ لغت نامه دهخدا: صک. [ص ک ک] (ع ا) چک. ج، اصک. صکوک. صکاک (منتهی

الارب). نامه. قباله (غیاث اللغات) (زمخشری). چک. (دهار).

۱۰. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۴، ص ۲۱۷.

۱۱. لغت نامه دهخدا، واژه صک.

الْأَرْضِ فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجْبِيَهُمْ طَسَقٌ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ».^۱ الطسق بفتح المهملة وقد تكسر، وفي النهاية في حديث عمر: خذ الطسق من أرضيهما، الطسق الوظيفة من خراج الأرض المقررة عليهما، وهو فارسی معرَّب.^۲ ۳. ۲
دهخدا:

مقداری از خراج که به حساب سر جریب بر زمین و زراعت و جز آن گیرند (منتهی الارب) (آندراج). و منه قول عمر حيث كتب الى عامل له في رجلين اسلما: ارفع الجزية من رؤسهما و خذ الطسق من ارضهما (منتهی الارب). یا مانند ضریبه است که در جزیه گرفته شود. لغت معرَّب یا مولد است.

اَدی شیر معنای پیمان را برای طسق ترجیح داده؛ زیرا آن را معرَّب تشه یا تشک به معنای پیمانه روغن دانسته است.^۴

۵-۱۳. الْقَبَاج

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أَطْعِمُوا الْمَحْمُومَ لَحْمَ الْقَبَاجِ...».^۵ القبج معرَّب كبك، و قال في حياة الحيوان: القبج بفتح القاف وإسكان الباء الموحدة والجيم: الحجل، والقبجة تقع على الذكر والأنثى، وقيل: فارسی معرَّب، لأن القاف والجيم، والقاف والكاف، لا يجتمعان في كلام العرب، ومن عجيب ما حكاه القزويني أنها إذا قصدها الصياد خبأت رأسها تحت الثلج، وتحسب أن الصياد لا يراها، وهذا النوع كله يحب الغناء، والأصوات الطيبة، وربما وقعت من أوكارها عند سماع ذلك، فيأخذها الصياد،^۶ وقال: الحجل طائر على قدر الحمام [كالقطة] أحمر المنقار والرجلين، ويسمى دجاج البر، وهو الصنفان نجدى وتهامى، فالنجدى [أخضر اللون] أحمر الرجلين، والتهامى: فيه بياض وخضر.^۷ ۸

۱. الكافي، ج ۱، ص ۴۰۸، ح ۳.

۲. النهاية في غريب الحديث والأثر. ج ۳، ص ۱۲۴.

۳. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۴، ص ۳۴۹. طسق مُعَرَّب كَلِمَة فارسی تشك است؛ یعنی پیمان (لغت نامه دهخدا، ج ۳۲، ص ۲۴۱). و در اصطلاح عبارت است از مقداری از خراج که از هر جریب زمین زراعت و یا غیر آن می گیرند، مانند ضریبه ای که در جزیه (جزیه بر رنوس) گرفته می شود (فرهنگ جامع فارسی، ج ۴، ص ۲۸۳۳).

۴. واژه های فارسی عربی شده، ص ۱۶۸.

۵. الكافي، ج ۶، ص ۳۱۲.

۶. حياة الحيوان الكبرى، ج ۲، ص ۳۲۴.

۷. همان، ج ۱، ص ۳۲۴.

۸. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۳۴.

دهخدا نیز قباج را جمع قبیجه و به معنای کبک‌ها دانسته است.^۱

۵-۱-۱۴. قهرمان

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الثَّالِثُ رَحِمَهُ اللَّهُ لِبَعْضِ قَهَّارِمَتِهِ: «اسْتَكْثَرُوا لَنَا مِنَ الْبَاذَنْجَانِ...».^۲ قال في النهاية: القهرمان: الخازن والوكيل والحافظ لما تحت يده، والقائم بأمر الرجل بلغة الفُرس.^۳ ۴. ۲. دهخدا:

قَهْرَمَان را معرّب و آن را وکیل یا امین دخل و خرج معنا کرده است که جمع آن قهارمه است و تصریح می‌کند که این کلمه عربی نیست. همچنین به معنای پهلوان، دلاور هم معنا کرده است.^۵

۵-۱-۱۵. کِزْبَاسَة

عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «... فَبَعَثَ إِلَى أَبِي كِزْبَاسَةَ فَشَقَّهَا بِأَرْبَعَةٍ...».^۶ الكرباس بالكسر ثوب من القطن الأبيض معرّب، فارسيته بالفتح.^۷ ۸. ۷. دهخدا در معنای کرباس می‌نویسد:

جامه سفید از پنبه خشن. پارچه پنبه‌ای خشن که غالباً جامه مردان و زنان روستایی است.^۹

۵-۱-۱۶. کسری

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: لَمَّا أُقْدِمْتُ بِنْتُ يَزْدَجَرْدَ عَلَى عُمَرَ أُشْرِفَ لَهَا عَدَارَى الْمَدِينَةِ وَ

۱. لغت‌نامه دهخدا، واژه قباج.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۳۷۳، ح ۲.

۳. النهاية في غريب الحديث و الأثر. ج ۴، ص ۱۲۹.

۴. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۲۲۰.

۵. لغت‌نامه دهخدا، واژه قهرمان.

۶. الکافی، ج ۶، ص ۴۹۸، ح ۸.

۷. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۳۸۲. لغت‌نامه دهخدا: کرباس. [ک-ا] کرپاس (آندراج). جامه سفید معروف (غیاث

اللغات). پارچه سفید (آندراج). به معنای جامه که از پنبه ساخته شود (غیاث اللغات) (آندراج). پارچه پنبه‌ای

سفید درشت (ناظم الاطباء).

۸. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۳۹۸.

۹. لغت‌نامه دهخدا، واژه کرباس.

أَشْرَقَ الْمَسْجِدُ بِضَوْئِهَا... وَرُويَ أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدُّؤْلِيَّ قَالَ فِيهِ:

وَإِنَّ غُلَامًا بَيْنَ كِسْرَى وَهَاشِمٍ لَا كَرَمَ مَنْ نِيَطَتْ عَلَيْهِ الثَّمَائِمُ^۱

فی القاموس: کسری و یفتح ملک الفرس معرب خسرو، ای واسع الملك^۲.
دهخدا نیز کسری (به فتح و کسرءاء) را معرب خسرو دانسته و در معنای آن می نویسد:

لقب پادشاه فارس معرب خسرو یعنی پادشاه پادشاهان و صاحب شوکت بسیار و فراخ ملک، ... اسم پادشاه فارس چنان که پادشاه روم را قیصر نامند و ترک را خاقان و یمن را تبع و حبشه را نجاشی و قبط را فرعون و مصر را عزیز و مانند آن. و این معرب خسرو فارسی است و معنایش فراخ ملک است.^۴

۵-۱۷. کَعَك

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: عَلَيْكَ... وَكَانَ مَعِيَ كَعَكَتَانِ فَأَكَلْتُ وَاحِدَةً وَتَصَدَّقْتُ بِوَاحِدَةٍ».^۵ قال الفيروزآبادي: الكعك خبز معروف وهو فارسي معرب^۶.

دهخدا کعک را معرب کاک دانسته و در معنای آن می نویسد:

نان خشک که از آرد خشکه بی شیر و روغن پخته شود.^۸

۵-۲. تصریح به معرب بودن واژه بدون تصریح به فارسی بودن آن

علامه مجلسی در برخی موارد تنها معرب بودن واژه ذکر شده در روایت را بیان کرده و به فارسی بودن آن تصریح نکرده است، اما شواهد دیگر، اعم از توضیحات علامه و ذکر واژه ها و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۶۷، ح ۱.

۲. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۱۴.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۶، ص ۷.

۴. لغت نامه دهخدا، واژه کسری.

۵. الکافی، ج ۴، ص ۵، ح ۳.

۶. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۴۳۲.

لغت نامه دهخدا: کاک. (۱) قرص نان روغنی. کعک. نانی که از آرد خشکه پخته باشند. کماج و نان خشک که با روغن و شیر پخته باشند. نانی گرد و منبسط که پس از پختن آن را در تنور می گذارند و سرتنور را می گذارند و سرتنور را می بندند تا به حرارت و گرمی تنور خشک شود.

۷. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۶، ص ۱۲۹.

۸. لغت نامه دهخدا، واژه کعک.

معادل فارسی واژه در شرح احادیث و همچنین با توجه به منابع لغوی و زبان‌شناسی، اصالت فارسی داشتن برخی از این واژه‌ها روشن می‌شود؛ مانند:

۵-۲-۱. ابریق

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: صِفْ لِي نَبِيَّ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ عليه السلام أَبْيَضَ مُشْرَبٌ... وَكَانَ عُنُقُهُ إِلَى كَاهِلِهِ إَبْرِيقٌ فَضَهُ...»^۱ الإبريق معرَّب أبريق^۲.
ابن درید می‌نویسد:

فأما هذا الإبريق المعروف بفارسی معرَّب.^۴

زیبیدی نیز در تاج العروس می‌نویسد:

والإبريق: إِنْاءٌ مَعْرُوفٌ، فارسيٌّ مَعْرَبٌ: أَب رى. قال ابنُ بَرِّي: شَاهِدُهُ قَوْلُ عَدِيٍّ بْنِ زَيْدٍ: وَدَعَا بِالصَّبُوحِ يَوْمًا فَقَامَتْ / قَيْئَتُهُ فِي يَمِينِهَا إِبْرِيقٌ وَقَالَ كُرَاعٌ: هُوَ الْكُوزُ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: مَرَّةٌ هُوَ الْكُوزُ، وَقَالَ: مَرَّةٌ: هُوَ مِثْلُ الْكُوزِ وَهُوَ فِي كُلِّ ذَلِكَ فَارِسِيٌّ.^۵

اگرچه برخی منابع لغوی، «ابریق» را معرَّب «آب ری» دانسته‌اند، اما ادی شیران را معرَّب «آبریز» دانسته و می‌نویسد:

الابريق: معرَّب آبريز، ظرفی سفالی یا فلزی دارای دهانه و دسته و لوله که از آن آب ریزند. این واژه در فارسی به دلو، سطل، طاس حمام و همانند آن گفته می‌شود.^۶

۵-۲-۲. بیروج

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَمَّا أَقْدِمْتُ بَنْتٌ يَزْدَجَرْدَ عَلَى عَمَرَ... فَلَمَّا نَظَرْتُ إِلَيْهَا عَمَرُ عَظَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ: أَفَّ بِيْرُوجٍ بَادَا هُرْمُز...»^۷ «أف بيروج بادا هرمز». وهرمز لقب بعض اجدادها

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۳، ح ۱۴.

۲. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۲۸۶. لغت‌نامه دهخدا: ابريق. [!] (معرَّب، ل) معرَّب آبری (تاج العروس) یا آبریز. ظرف سفالین برای شراب... آوند چرمین لوله‌دار که بدان وضو سازند. مظهره. ظرف سفالین با گوشه و دسته و لوله که بدان طهارت کنند.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۵، ص ۲۱۰.

۴. جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۱۱۹۲.

۵. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۲۰.

۶. واژه‌های فارسی عربی شده، ص ۱۴.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۴۶۷، ح ۱.

من ملوک الفرس، وأف كلمة تضجر، و بیروج معرب بیروز، أى أسود يوم هرمز و أساء الدهر إليه، و انقلب الزمان علیه حيث صارت أولاده أسارى تحت حکم مثل هذا، و قيل: دعاء على أبيها الهرمز، یعنی لا كان لهرمز يوم، فإن ابنته أسرت بصغرو نظر إليها الرجال، و فى بعض نسخ البصائر: أف بیروز بادا هرمز.^۱

۵-۲-۳. البرنی

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «خَيْرُ ثَمُورِكُمُ الْبُرْنِيَّ».^۲ قال فى القاموس: البرنى تمر معروف، معرب أصله برنیک،^۴ أى الحمل الجید.^۵ ابن سیده می نویسد:

الْبُرْنِيُّ وَالْبُرْنِيُّ فَارِسِيٌّ، اِنَّمَا هُوَ بَارْنِيٌّ بَارِ الْحَمْلِ وَفِي تَعْظِيمٍ وَمِبَالْغَةٍ.^۷

دهخدا در معنای برنی می نویسد:

برنی. [بَ نِ ی] (معرب، ا) معرب برنیک فارسی، و آن قسمی خرماى نیکو است.^۸

۵-۲-۴. البال

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام يَعْمَلُ فِي أَزْوَاجٍ... فَقَالَ: يَا عَلِيُّ، قَدْ عَمِلَ بِالْيَدِ بِالْبَيْلِ» (خ ل) [مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي ...].^{۱۰} قوله عليه السلام: «قد عمل بالبيل»^{۱۱} كانه البال فأميل أو هو معرب، قال الفيروزآبادي: البال: المر الذى يعمل

۱. بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد، ج ۱، ص ۳۳۵. متن بصائر چنین است: «آه بیروز بادا هرمز...».

۲. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، ج ۶، ص ۴.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۳۴۵، ح ۵.

۴. برخی مترجمان فارس نوشته اند: «برنی» معرب «برنیک» فارسی است، یعنی نیک بار (حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، ترجمه عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۴۹).

۵. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۱۸۲؛ لغت نامه دهخدا: برنی. [بَ نِ ی] (معرب، ا) معرب برنیک فارسی، و آن قسمی خرماى نیکو است (از منتهی الارب).

۶. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۸۱.

۷. المخصص، ج ۱۱، ص ۱۳۳.

۸. لغت نامه دهخدا، معنای واژه برنی.

۹. در نسخه الوافی و مرآة «البیل» ثبت شده.

۱۰. الکافی، ج ۵، ص ۷۶، ح ۱۰.

۱۱. فى الأصل «قد عمل باليد» و هو الصواب بقرينة ذیل الرواية.

به فی أرض الزرع.^۱

ادی شیر می نویسد:

البال معرب بیل است...^۲

بنا به نوشته خفاجی، در شهر کوفه، لغت بیل فارسی را به این شکل تلفظ می کردند و در همان معنای اصلی کلمه در فارسی به کار می بردند.^۴

۵-۲-۵. جُرموق

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي جُرموق...»^۵. الجر موق كعصفور الذي يلبس فوق الخف وكأنه معرب سرموزه.^۶

دهخدا می نویسد:

سرموزه. [سَ رَ / زَ] (ا مرکب) کفشی باشد که بر بالای موزه پوشند و جرموق معرب آن است.^۸

۵-۲-۶. الجِزاف

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «شَكََا قَوْمٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ سُرْعَةَ نَفَادِ طَعَامِهِمْ، فَقَالَ: تَكِيلُونَ أَوْ تَهِيلُونَ، قَالُوا: نَهِيلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَغْنِي الْجِزَاف...»^۹. الجزاف مثلثة: الحدس والتخمين، معرب كزاف.^{۱۰}

۱. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۱۹.

۳. واژه های فارسی عربی شده، ص ۲۷.

۴. فرهنگ واژه های فارسی در زبان عربی، ص ۵۳.

۵. الکافی، ج ۳، ص ۴۰۴، ح ۳۲.

۶. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۲۹۴. لغت نامه دهخدا: سرموزه. [سَ رَ / زَ] (ا مرکب) کفشی باشد که بر بالای موزه پوشند. و جرموق معرب آن است (برهان).

۷. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۵، ص ۳۲۲.

۸. لغت نامه دهخدا، معنای واژه جرموق.

۹. الکافی، ج ۵، ص ۱۶۷، ح ۱.

۱۰. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۱۶۵. - لغت نامه دهخدا: گزاف. [گ / گَ / گَ] (ا) جزاف (معرب). (قطر المحيط) (رشیدی). جزاف در عربی مثلثة الجیم است (قطر المحيط). گزاف فارسی شاید مرتبط به کلمه پهلوی (دراواک مانوی) ویزیگر (شرارت کردن) باشد و در اصل به معنای چیزی که به تخمین و گمان گویند و وزن و کیل نکرده باشند (رشیدی).

۱۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۱۵۸.

فیومی نیز می نویسد:

الجُزاف: بیع الشيء لا يعلم كيله ولا وزنه، وهو اسم من جازف مجازفة، من باب قاتل، و الجُزاف - بالضم - خارج عن القياس، وهو فارسيّ تعريب كزاف.^۱

۵-۲-۷. الجَوَالِيقِيّ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: «وَصَفْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلَ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ الْجَوَالِيقِيّ...»^۲
الجوالیقی بائع الجوالیق و هو جمع جولق معرّب جوال^۳.^۴

در تاج العروس می نویسد:

الجوالق ... مُعَرَّبٌ كواله، كما في الفتح، والصواب أَنَّهُ مُعَرَّبٌ جواله بالجيم الفارسيّة المتفوّطة بثلاثٍ من تحت.^۵

جوهری در صحاح، جوالق و جوالیق، هر دو را جمع جولق می داند.^۶ دهخدا نیز می نویسد:
جولق. [ل] [ا] جولخ است که بافته، پشمینه باشد، و بفتح اول و کسر ثالث هم گویند.

۵-۲-۸. جُوزِينَجَة

رَوَى نَادِرُ الْحَادِمُ قَالَ: «كَانَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَصْعُقُ جُوزِينَجَةً عَلَى الْأُخْرَى وَيُنَاوِلُنِي»^۷ و
الجوزينج معرّب جوزينه وهى ما يعمل من السكر والجوز.^۸^۹

دهخدا می نویسد:

جوزينه. [ج ن] (معرّب، ا) معرب گوزينه است و آن حلوايی باشد که از مغز گردکان پزند و بعضی گویند از مغز بادام.

۱. المصباح المنير، ص ۹۹.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵، ح ۴.

۳. لغت نامه دهخدا: جولق.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۳.

۵. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۶۲.

۶. صحاح اللغة، ج ۴، ص ۱۴۵۴.

۷. الکافی، ج ۶، ص ۲۹۸، ح ۱۲.

۸. لغت نامه دهخدا: جوزينه.

۹. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۱۴.

۵-۲-۹. الْخَوَزَنْقِ

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّسَّانِ قَالَ: «كُنْتُ أُرْعَى جِمَالِي فِي طَرِيقِ الْخَوَزَنْقِ فَبَصُرْتُ...»^۱ قال في القاموس: الخورنق كفدوكس: قصر للنعمان الأكبر، معرب خورنگاه أى موضع الأكل، ونهر بالكوفة^۲.

در لسان العرب آمده است:

الْخَوَزَنْقُ: المجلس الذى يأكل فيه الملك ويشرب، فارسی مُعَرَّب، أصله، خُرَنگاه، وقيل: خُرَنگاه معرب^۴.

دهخدا در ذیل واژه خورنق می نویسد:

خورنق. [خ-و-ن] معرب خورنه. محلی در یک میلی شرقی نجف در عراق عرب که به سبب قصری که نعمان بن امروء القیس برای یزدگرد اول ساسانی ساخت، مشهور است... و نیز خورنق ظاهراً نامی ایرانی الاصل باشد و از هوورن (= دارای بام زیبا) یا خورنر (= جای سور و ضیافت) گرفته شده است (از دایرة المعارف فارسی). صاحب برهان آرد: عمارتی بوده بسیار عالی که نعمان بن منذر به جهت بهرام گور ساخته بود و عجمان یک قصر آن را خورنگه نام کردند، یعنی جای نشستن به طعام خوردن (برهان قاطع).

۵-۲-۱۰. الدَّهَاقِينِ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ قَالَ: «كَانَ النَّجَاشِيُّ وَهُوَ رَجُلٌ مِنَ الدَّهَاقِينِ عَامِلًا عَلَى الْأَهْوَازِ وَفَارِسٍ...»^۵.

فی المصباح: الدهقان معرب يطلق على رئيس القرية وعلى التاجر، وعلى من له مال و عقار، ودالة مكسورة وفي لغة تضم والجمع دهاقين، ودهقن الرجل ودهقن كثر ماله^۶.

۱. الكافي، ج ۶، ص ۳۵۱.

۲. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۳۰۷.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۸۹.

۴. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۷۹.

۵. الكافي، ج ۲، ص ۱۹۰، ح ۹.

۶. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، ج ۱، ص ۲۰۱.

۷. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۹، ص ۹۶ و ج ۲۶، ص ۲۷.

جوالیقی می نویسد:

الدهقان: فارسی معرب ... و الجمع دهاقین.^۱

دهخدا ذیل این واژه می نویسد:

دهقان معرب و مأخوذ از دهگان فارسی (ده + گان، پسوند نسبت) منسوب به ده، و آن در قدیم به ایرانی اصیل صاحب ملک و زمین اعم از ده نشین و شهرنشین اطلاق می شده است.^۲

۵-۲-۱۱. دیوان

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ قَالَ: «... فَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ عَمَلِهِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ فِي دِيَّوَانِ النَّجَاشِيِّ عَلَى خَرَّاجَا».^۳

الديوان الدفتر الذي فيه حساب الخراج و مرسوم العسكر، قال في المصباح: الديوان جريدة الحساب ثم أطلق على موضع الحساب، وهو معرب و أصله دوان فأبدل من إحدى المضعفين ياء للتخفيف، ولهذا يرد في الجمع إلى أصله، فيقال دواوين، و دونت الديوان وضعته و جمعته^۴.

خفاجی می نویسد:

(ديوان): بالكسر و الفتح خطأ جمعه دَوَاوِين. قال الأصمعي: فارسی معرب.^۵

۵-۲-۱۲. زندیق

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَثُورٍ قَالَ: «قَالَ لِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ كَانَ بِمِصْرَ زَنْدِيقٌ...»؛ زندیق: قال في

۱. المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ص ۱۹۴.
۲. دهخدا: دهقان. [د] (معرب، ص، ا) معرب و مأخوذ از دهگان فارسی (ده + گان، پسوند نسبت) منسوب به ده، و آن در قدیم به ایرانی اصیل صاحب ملک و زمین اعم از ده نشین و شهرنشین اطلاق می شده است... معرب دهگان است. مرکب از ده به معنای قریه و گان که پسوند لیاقت و نسبت است. (از غیاث) (از فرهنگ رشیدی) (آندراج). دهگان، در قدیم به معنای ملاک یا دارنده ده بوده است؛ چون مالکان ایرانی دهقان نامیده می شده اند، در اسلام من باب اطلاق جزء به کل همه ایرانیان را دهقان نامیده اند (ذیل برهان ج معین).
۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۹۰، ح ۹.
۴. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۱، ص ۲۰۴.
۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۹، ص ۹۵.
۶. شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل، ص ۱۴۴.
۷. الکافی، ج ۱، ص ۷۲، ح ۱.

القاموس، الزنديق بالكسر من الثنوية القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرّب زن دين، أى دين المرأة، انتهى.^١ وقيل: إنه معرّب زنده لأنهم يقولون بدوام الدهر.^٢ وقيل: معرّب زندي منسوب إلى زند كتاب زردشت، والظاهر أن المراد به هنا من لا يقر بالصانع تعالى.^٣

العرب «صَعْفَصَة». من الفارسیة: «سَكْبَا» مركبة من «سِرْكه» أی و «پا» أی مَرَق.^۱

دهخدا نیز سكباج را معرب سكبَا - كه نوعی آش است - می داند و می نویسد:
و آن نان خورش است كه از سركه و گوشت و ادویه خوشبو و نبات ترتیب دهند و
گاهی میوه خشك را هم اندازند (منتهی الارب).

۵-۲-۱۴. الشُّكْرُ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ ... مَا
[ذَا] يَمْنَعُكَ مِنَ الْمُبَارَكِ الطَّيِّبِ اسْحَقِ الشُّكْرَ ...».^۲

السكر معرَّب شُكْر و الواحدة بهاء، و رطب طيب، و الظاهر هنا الأول بقرينة السحق.^۳

جوهری می نویسد:

الشُّكْرُ فارسیُّ معرَّب، الواحدة سُكْرَةٌ.^۴

۵-۲-۱۵. الطَّبْرُزْدُ

عَنِ الرَّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «الشُّكْرُ الطَّبْرُزْدُ يَأْكُلُ الْبُلْغَمَ أَكْلًا».^۵ و قال الفيروزآبادی: الطبرزد: السكر،
معرَّب، كأنه تحت من نواحيه بالفأس.^۶
جوالیقی از اصمعی نقل می کند:

سكر «طبرزد» و «طبرزل» و «طبرزن»: ثلاث لغات معربات. و أصله بالفارسیة
«تبرزد» كأنه يراد: نحت من نواحيه بفأس.^۸

ادی شیر در ذیل واژه طبرزد می نویسد:

۱. المعجم المفصل فی المعرب و الدخیل، ص ۲۸۳.

۲. الکافی، ج ۸، ص ۲۶۵، ح ۳۸۴.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۶، ص ۲۶۰.

۴. الصحاح، ج ۲، ص ۶۸۱.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۳۳۳، ح ۴.

۶. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۴۹۴. لغت نامه دهخدا: طبرزد. [ط ب ز] (معرب، لا) معرب تبرزد. مأخوذ از پهلوی تورزت،
در سانسکریت (دخیل). توارجیه (برهان قاطع ج معین، ذیل تبرزد). بعضی چنین گفته اند: مُعرب است، گویا که
اطراف آن کنده شده به تبر. طبرزن و طبرزل، مثله (منتهی الارب) (آندراج). شکر. صاحب صحاح گوید: طبرزد،
نوعی از شکر است. و قال الاصمعی يقال: شکر طبرزد علی الصفة (منتهی الارب).

۷. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۶۴.

۸. المعرب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم، ص ۲۷۶.

شکر، قند سفید بسیار سخت. فارسی سره است. طبرزد مرکب از تبر و زد؛ زیرا گویی که بسیاری سختی اطرافش را با تبر زده و تراشیده‌اند. واژه‌های معرب دیگر آن طبرزن و طبرزل است.^۱

۵-۲-۱۶. فرند

عَنِ التَّضَرِّبِ شُونْدٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «... وَلَا تَلْبَسُ حُلِيًّا وَلَا فِرْنْدًا وَلَا بَأْسَ بِالْعَلَمِ فِي النَّوْبِ».^۲ قال الفيروزآبادي: الفرند بكسر الفاء والراء: السيف وثوب معروف معرب ^۳.

جوالیقی بر فارسی بودن آن تصریح کرده و می‌نویسد:

الفرند: فارسی معرب و هو جوهر السيف و ماؤه و طرائقه.^۵

دهخدا نیز آن را فارسی و معرب پزند یا پرنگ می‌داند.^۶

۵-۲-۱۷. الفئوج

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ غَانِمِ الْهِنْدِيِّ قَالَ: «كُنْتُ بِمَدِينَةِ الْهِنْدِ الْمَعْرُوفَةِ - بِقَشْمِيرِ الدَّاخِلَةِ ... وَافَانَا بَعْضُ الْفُيُوجِ فَأَعْلَمُونَا أَنَّ أَصْحَابَنَا انْصَرَفُوا مِنَ الْعَقَبَةِ ...»^۷ و الأظهر أن الفتوح تصحيف الفئوج بالياء المثناة التحتانية والجيم، جمع فيج معرب پیک ^۸.

جوهری در صحاح می‌نویسد:

الفَّيْجُ فارسی مُعَرَّبٌ، و الجمع فُيُوج، و هو الذي يسعى على رجله.^{۱۰}

۵-۲-۱۸. القَارِبَجَارُ

عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ النَّاسَ

۱. واژه‌های فارسی عربی شده، ص ۱۶۵.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۳۴۴، ح ۲.

۳. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۳۲۳.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۷، ص ۲۹۰.

۵. المعرب من الكلام الأعجمی علی حروف المعجم، ص ۲۹۱.

۶. لغت‌نامه دهخدا: فرند. [ف. ر.] (ع) جوهر شمشیر (منتهی الارب). شمشیر جوهردار (منتهی الارب). فرند. [ف. ر.] (معرب، ا) جامه است. معرب پرنگ (منتهی الارب). نوعی جامه، معرب پزند فارسی (اقراب الموارد).

۷. الکافی، ج ۱، ص ۵۱۷، ح ۳.

۸. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۲۷۸.

۹. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۶، ص ۱۷۸.

۱۰. الصحاح، ج ۱، ص ۳۳۶.

يَقُولُونَ إِنَّ الْمَغْفِرَةَ تَنْزِلُ عَلَى مَنْ صَامَ شَهْرَ رَمَضَانَ لَيْلَةً الْقَدْرِ، فَقَالَ: يَا حَسَنُ، إِنَّ الْقَارِيَجَارَ^۱ إِنَّمَا يُعْطَى أُجْرَتَهُ عِنْدَ فَرَاغِهِ...^۲ قوله عليه السلام: «إن القاريجار» هو معرّب كارگر.^۳

۵-۲-۱۹. کُستيج

عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ قَالَ: «شَهِدْتُ جَنَازَةَ أَبِي بَكْرٍ يَوْمَ مَاتَ وَشَهِدْتُ عُمَرَ جِئْتُ بُوَيْعَ وَعَلِيٍّ عليهما السلام جَالِسَ نَاحِيَةٍ فَأَقْبَلَ عَلَّامٌ يَهُودِي... فَصَاحَ الْهَارُونِيُّ وَقَطَعَ كُستيجَهُ، وَهُوَ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...»^۴
 فی القاموس: الكستيج بالضم خيط غليظ يشده الذمي فوق ثيابه دون الزنار، معرّب كستی^۵.

۱. فی «بت» و حاشیه «ط»: «الفاریجان». و فی «یح، یخ، بر، بس» و حاشیه «ی»: «الفاریجان». و «القاریجار» بالقاف و الراء و الباء التحتانیة المثناة و الجیم، ثم الراء: معرّب کاری گر، کما فی الوافی و مرآة العقول. و فی الوافی: «القاریجار... معرّب کاری گر، و من الناس من یصحّفه بما یشتبه». و فی هامش الطبعة الحجرية عن العلامة المجلسی: «فی أكثر النسخ التي وقعت إلّی من الکافی و الفقیه و غیرهما من الاصول: الفاریجان، بالفاء قبل الألف و المثناة من تحت بعد الراء المهملة و قبل الجیم و النون أخيراً بعد الألف، و هو الحصاد الذي یحصد بالفرجون کبرذون، و هو المحشّة بکسر المیم و إهمال الحاء و إعجام الشین المشدّدة، و هی آلة من حديد مستعملة فی الحصاد، و فی نسخة عندي مصحّحة معوّل علیها یخطّ شیخنا الشهید السعید رضی اللّٰه عنہ علی المرندی رحمته الله الفاریجان، بالنون مکان الفاء، و هو أيضاً بمعنی الحصاد، و الأصل: النورج، أى الآلة التي تداس بها الأكداس من حديد أو خشب، فالألف بعد النون منقلبة عن الواو، و الباء بعد الراء زائدة، و كذلك الألف و النون بعد الجیم. و من المصحّفين فی عصرنا من صحّف النون الأخيرة بالراء و زعم أنّ الفاریجار معرّب کاری گر، و لم یعلم أنّ التعریب موقوف علی السماع، و لم یذكر أحد من علماء العربیة: الفاریجار (المجلسی علی الفقیه).

۲. الکافی، ج ۴، ص ۱۶۷، ح ۳.

۳. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱۶، ص ۴۰۷.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۵۳۰، ح ۵.

۵. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۲۸۰.

لغت نامه دهخدا: کستيج. [ک'] (معرّب) (إ) کستی و آن ريسمانی باشد گنده که آن را ذميان بر میان بندند سوى زنار و معرّب است (آندراج). ريسمانی گنده به قدر انگشت از پشم که ذميان روی جامه بندند و این سوى زنار است که از ابريشم بافند. ج، کستيجات و معرّب است (از اقرب الموارد).

لغت نامه هخدا: کستی. [ک'] (إ) ... از پهلوی کستیک مأخوذ است و کلمه اخير غالباً در گزارش پهلوی اوستا و در کتاب های پهلوی به معنای کمر بند مخصوص زرتشتیان استعمال شده، از آن جمله در تفسير بند دوازدهم فرگرد شانزدهم و بندهای یکم تا نهم فرگرد هيجدهم و نديداد و فصل بیست و چهارم بند بیست و دوم و فصل سی ام بند سی ام بندهشن. کلمه مزبور از ماده کست مشتق است که در پهلوی به معنای پهلوی، سوی، جانب و کنار است و در پارسی نیز کشت و کست به همین معنا آمده ... کستی را زرتشتیان «بند دین» نیز گویند و معرّب آن کستيج و کستک و کشتيج است. این کستی از ۷۲ نخ از پشم سفید گوسفند تهیه می گردد و آن باید به دست زن موبدی بافته شود. ۷۲ نخ به شش رشته قسمت شده و هر رشته دوازده نخ دارد. عدد ۷۲ اشاره است به ۷۲ فصل یسنا که مهم ترین قسمت اوستاست و دوازده اشاره است به دوازده ماه سال و شش اشاره است به شش گهنبار که اعیاد دینی سال باشد. کستی را باید سه بار به دور کمر بندند و این نیز به عدد سه اصل مزدیسنا: منش نیک، گوش نیک و کنش نیک می باشد. هر زرتشتی پس از سن هفت سالگی موظف است که کستی را به دور کمر بندد (مزدیسنا، ص ۲۴۳، ۲۵۲).

۶. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱۶، ص ۲۲۱.

ضناوی در المعجم المفصل فی العرب و الدخیل می نویسد:

كُتِّبَ خِيطٌ غَلِيظٌ يَشْدُو الزَّرْدَشْتِيَّ فَوْقَ ثِيَابِهِ دُونَ الزُّنَارِ مِنَ الْفَارَسِيَّةِ: «كُتِّبَ».^۱

۲۰-۲-۵. لجام

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «... مَنْ حَمَدَ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ كَانَ أَفْضَلَ مِنْ حُمَلَانِ مِائَةِ فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِسُرُجِهَا وَلُجْمِهَا وَرُكْبِهَا...».^۲ قال: اللجام للفرس قيل: عربى، وقيل: معرب و الجمع لجم مثل كتاب و كتب.^{۳ ۴}

ابن منظور می نویسد:

لِجَامُ الدَّابَّةِ: معروف، وقال سيبويه: هو فارسي معرب، والجمع أَلِجَمَةُ وَالْجُجْمُ وَالْجُجْمُ، وقد أَلَّجَمَ الفرس.^۵

دهخدا می نویسد:

لِجَام، لگام. فارسی است معرب. ج، لُجْم، أَلِجَمَةُ.

۵-۲-۲۱. نَارِبَاج

عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: «أُرْسِلْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِقُدَيْرَةٍ فِيهَا نَارِبَاجٌ...».^۶ النارباجة معرب، بمعنى مرق الرمان.^{۷ ۸}

در المعجم المفصل می نویسد:

نَارِبَاج: حساء مطبوخ بالرمان. من الفارسية: «ناربا» مركبة من «نار» أى رمان، و «با» أى حساء.^۹

۱. المعجم المفصل فی العرب و الدخیل، ص ۳۹۶.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۵۰۵، ح ۱.

۳. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۵۴۹. لغت نامه دهخدا: «لجام». [ل.] (معرب، ل) لگام. فارسی است معرب. ج، لُجْم، أَلِجَمَةُ (منتهی الارب). لگام. لغام. دهنه. دهانه. جلواسب. دست جلوی اسب. جوالیقی در المعرب (ص ۳۰۰) گوید: اللجام، معروف و ذکر قوم انه عربی و قال آخرون: بل هو معرب.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۲، ص ۱۵۸.

۵. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۳۴.

۶. الکافی، ج ۶، ص ۳۱۶.

۷. الوافی، ج ۱۹، ص ۳۰۲.

۸. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۴۰.

۹. المعجم المفصل فی العرب و الدخیل، ص ۴۳۳.

دهخدا نیز این واژه را معرب می‌داند و می‌نویسد:

نارباج. (معرب، مرکب) اناربا. (دهار). آش ناردان. (زمخشری). ناربا. (فرهنگ دزی). معرب نارباست.

۵-۲۲. النَّاسُور

عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ: «سَأَلْتُ الرَّضَاءَ عليه السلام عَنِ النَّاسُورِ أَيْنَقُضُ الْوُضُوءَ...»^۱ فِي الصَّحاح: النَّاسُورُ بِالسِّينِ وَالصَّادِ جَمِيعًا عِلَّةٌ تَخْرُجُ فِي نَوَاحِي الْمَقْعَدَةِ وَفِي اللَّثَةِ، وَهُوَ مَعْرَبٌ^۲.
دهخدا:

ناسور. (ع ا) ریش روان (بحر الجواهر). ریش که برگوشه چشم افتد و جایگاه دیگر (مذهب الاسماء). ریش روان که اکثر در حوالی ماق چشم و حوالی مقعد و بن دندان پیدا گردد (منتهی الارب) (ناظم الاطباء).

زیبیدی در ماده غیر می‌نویسد:

إِذَا انْدَمَلَ عَلَى فَسَادٍ ثُمَّ انْتَقَضَ بَعْدَ الْبُرْءِ، وَمِنْهُ سُمِّيَ الْعِرْقُ الْغَيْبُ، لِأَنَّهُ لَا يَزَالُ يَنْتَقِضُ، وَهُوَ بِالْفَارِسِيَّةِ النَّاسُورُ.^۴

۵-۲۳. الْهَنْدَسَةُ

عَنْ يُوْنُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: «قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَاءُ عليه السلام: يَا يُوْنُسُ، لَا تَقُلْ بِقَوْلِ الْقَدَرِيَّةِ... قَالَ: هِيَ الْهَنْدَسَةُ، وَوَضِعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ...»^۵. الْهَنْدَسَةُ: عَلَى وَزْنِ دَرَجَةٍ مَأْخُذٌ مِنَ الْهَنْدَازِ (مَعْرَبٌ اَنْدَاز) فَأَبْدَلْتُ الزَّايَ سَيْنَا لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ دَالٌ بَعْدَهَا زَايٌ، فَالْهَنْدَسَةُ (مَعْرَبٌ اَنْدَازُهُ) أَيْ الْمَقْدَارُ.^۶

جوالیقی در ذیل معنای «مهندس» می‌نویسد:

الَّذِي يَقْدَرُ مَجَارِيَ الْقَنَى حَيْثُ تَحْفَرُ فَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْهَنْدَازِ. وَهِيَ فَارْسِيَّةٌ، فَصِيرَتْ الزَّاءُ

۱. الکافی، ج ۳، ص ۳۶، ح ۲.

۲. صحاح، ج ۲، ص ۸۲۷.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۳، ص ۱۱۵.

۴. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص ۲۸۹.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۸، ح ۴.

۶. صحاح اللغة، ج ۳، ص ۹۹۲.

۷. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۱۸۶.

سینا لأنه ليس في كلام العرب زاء بعد دال. والاسم الهندسة.^۱

۳-۵. بیان معنای واژه عربی ذکر شده در روایت با لفظ فارسی

در مواردی علامه برای شرح روایت و بیان معنای لغات وارد شده در حدیث از الفاظ و معادل فارسی لغات استفاده کرده است:

۱-۳-۵. أُمُّ جِرْذَانٍ

عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: «... فَقَالَ ﷺ هَذَا عِنْدَنَا أُمُّ جِرْذَانٍ...».^۲ فی النهاية فی الحدیث ذکر «أم جرذان»: هونوع من التمر کبار، قيل: إن نخلة يجتمع تحته الفأر، وهو الذي يسمى بالكوفة الموشان، يعنون الفأر بالفارسية، والجرذان جمع جرذ، وهو الذكر الكبير من الفأر.^۳

۲-۳-۵. الْبَادَرُوجُ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «بَقْلَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْهِنْدَبَاءُ وَبَقْلَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ الْبَادَرُوجُ...».^۴ قال فی الاختیارات: بادروج نوعی از ریحان کوهیست که در دامن کوهها می باشد.^۵

۳-۳-۵. فَالْبُخْتِجُ

عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: مَا تَرَى فِي الثَّمَرِ وَالْبُسْرِ الْأَحْمَرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ. قُلْتُ: فَالْبُخْتِجُ وَالْعَصِيرُ مِثْلًا بِمِثْلٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ».^۶ وقال الجوهری: البختج: العصير المطبوخ. وقال الجزري: إن أصلها بالفارسية می پخته.^۷

۱. المعرب من الكلام الأعجمی علی حروف المعجم، ص ۴۰۰.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۳۴۸.

۳. النهاية فی غریب الحدیث و الآثار، ج ۱، ص ۲۵۷.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۸۵.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۳۶۳.

۶. اختیارات بدیعی، ص ۶۵ (بادروج به دال ذال، عبارت کتاب: بادروج جوک خوانند و آن نوعی از ریحان کوهی است و در دامن کوهها باشد).

۷. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۲۰۶.

۸. الکافی، ج ۵، ص ۱۹۰، ح ۱۸.

۹. النهاية فی غریب الحدیث و الآثار، ج ۱، ص ۱۰۱.

۱۰. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۲۰۰.

۵-۳-۴. الجریث

عَنْ حَبَابَةَ الْوَالِبِيَّةِ قَالَتْ: «رَأَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي شُرْطَةِ الْخَمِيسِ وَمَعَهُ دِرَّةٌ لَهَا سَبَابَتَانِ يَضْرِبُ بِهَا بَيَّاعِي الْجَرِيِّ وَالْمَازْمَاهِي وَالزَّمَارِ»^١. والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء: نوع من السمك لا فلوس له وكذا المازماهي بفتح الراء، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم، ويظهر من الخبر أن الجري غير المازماهي، ومن كلام بعض اللغويين أنهما واحد، قال في المغرب: الجري: الجريث وهو ضرب من السمك.^٢ وفي النهاية: الجريث نوع من السمك يشبه الحيات، ويقال لها بالفارسية: مارماهي^٣.

۵-۳-۵. جلاوزة

عَنْ عَلِيِّ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ بَعْضِ جَلَاوِزَةِ السَّوَادِ قَالَ: «شَاهَدْتُ سَيْمَاءَ أَنْفَاءً يَسْرَمْنَ رَأَى وَقَدْ كَسَرَبَابَ الدَّارِ فَخَرَجَ عَلَيْهِ وَيَدُهُ طَبْرَزِينَ...»^٤. «الجلاوزة» بفتح الجيم وكسر الواو جمع الجلاوذ بالكسرو هو الشرطي كتركي وجهني، وهم طائفة من أعوان الولاة، أو هم أول كتيبة تشهد الحرب، والظاهر أنهم الذين يقال لهم بالفارسية «يساول»^٥.

۵-۳-۶. الخبازي

عَنْ نَشِيطِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عليه السلام يَقُولُ: «لَا أَرَى بِأَكْلِ الْخُبَارِيِّ بَأْسًا...»^٦. قال في حياة الحيوان: الخباري طائر معروف يقع على الذكر والأنثى، واحدة وجمعه سواء، وإذا شئت قلت في الجمع خباريات، وهو طائر كبير العنق، رمادي اللون في منقاره بعض طول، لحمه بين لحم الدجاج، ولحم البط، [في الغلظ وهو أخف من لحم البط] لأنه برى، وسلاحه سلاحه انتهى.^٧ ويقال له

١. الكافي، ج ١، ص ٣٤٦، ح ٣.

٢. المغرب في ترتيب المعرب، ج ١، ص ١٣٧.

٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٢٥٤.

٤. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٤، ص ٧٩.

٥. الكافي، ج ١، ص ٣٣١، ح ١١.

٦. لغت نامه دهخدا: يساول. [ی و] (ترکی، ا) يساور. سواری که ملازم امرا و رجال بزرگ باشد (ناظم الاطباء). مأمور تشریفات درباری به طور عام. و در فرهنگ عمید: جلو دار، قراول، نگهبان. [قدیمی] در دوره صفویه، مأمور تشریفات، نقیب، صف آرا.

٧. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٤، ص ١٤.

٨. الكافي، ج ٦، ص ٣١٣.

٩. حياة الحيوان الكبرى، ج ١، ص ٣٢١.

بالفارسیه: هبزه^۱.

۵-۳-۷. فأس

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ جَاءَهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ ... إِنَّ رَجُلًا ضَرَبَ بَقْرَةً بِفَأْسٍ فَسَقَطَتْ ...»^۲ والفأس بالهمزة، ويقال له بالفارسیه: تبر^۴.

۵-۳-۸. قَطَاة

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: «تَعَدَّيْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَأَتَيْتُ بِقَطَاةٍ فَقَالَ إِنَّهُ مُبَارَكٌ ...»^۶
القطاة: طائر معروف، يقال لها بالفارسیه: إسفرد^۷.

۵-۳-۹. الكُمُون

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ: «مَرَضْتُ بِالْمَدِينَةِ فَأَنْطَلَقَ بَطْنِي فَوَصَفَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام سَوِيْقَ الْجَاوُزِ وَأَمَرَنِي أَنْ أَخَذَ سَوِيْقَ الْجَاوُزِ وَأَشْرَبَهُ بِمَاءِ الْكُمُونِ ...»^۹ الكمون هو الذي يقال بالفارسیه «زیره». قال في الفوائد الغيائية: هو أصناف كرماني و شامي، و فارسی، و نبطی، و الكرمانی أسود اللون، و الفارسی أصفر اللون، و هو أقوى من الشامي، و النبطی هو الموجود في سائر المواضع^{۱۰}.

۱. «هبزه» در لغت نامه دهخدا یافت نشد اما دهخدا در معنای حباری می نویسد: «حباری. [حُرَا] (ع!) (معرب هوبره و آهوبره) علوقس. هوبره. آهوبره. طایری است بزرگ دانه خوار و مأكول اللحم ...» لذا به نظر می رسد عبارت نسخه مرآت «هبزه» تصحیف شده و صحیح آن «هوبره» است.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۳۵.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۲۳۲.

۴. المعرب من الکلام الأعجمی، ص ۲۷۶.

۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۳.

۶. الکافی، ج ۶، ص ۳۱۲، ح ۵.

۷. ظاهراً از تعبیرات خود جناب علامه علیه السلام است. لغت نامه دهخدا: «سنگ خوارک. [س خوار/ خا ر] (امر) سنگخوار. قطاة. پرنده ای است از رسته ماکیان ها که در صحراها لای بوته های گون و خارها لانه می سازد و دارای پرواز مقطع و کوتاه ولی سریع می باشد، پرهایش خاکستری تیره و قدش کوچک تر از کبک است. از دانه های بذور مختلف تغذیه می کند. آن را جهت استفاده از گوشتش شکار می کنند».

۸. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۳۴.

۹. الکافی، ج ۶، ص ۳۴۵، ح ۲.

۱۰. القانون فی الطب، ج ۱، ص ۴۸۵.

۱۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۸۰.

۵-۳-۱۰. اللَّبْنُ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «اللَّحْمُ بِاللَّبَنِ مَرْقُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ». ^۱ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللحم باللبن»، لعل المراد به الماست، لا اللبن «الحليب» فإنه يطلق عليهما، والشائع في الأكل هو الأول، لكن سيأتي التصريح بالثاني. ^۲

۵-۳-۱۱. الْمَرَّ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - يَضْرِبُ بِالْمَرِّ وَيَسْتَخْرِجُ الْأَرْضِينَ...». ^۳ قال في القاموس: «المر» بالفتح، كالمسحاة وهي ما يقال لها بالفارسية: (بیل) ^۴. ^۵

۵-۳-۱۲. الْمَرْوَةُ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَصَّ رُسُلَهُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ... وَالْغَيْرَةِ وَالشَّجَاعَةِ وَالْمَرْوَةِ...». ^۶ المرءة بالهمز وقد يشدد الواو بتخفيف الهمزة هي الإنسانية، وهي صفات إذا كانت في الإنسان يحق أن يسمى إنساناً أو يحق الإنسان من حيث أنه إنسان أن يأتي بها، فهو مشتق من المرء فهي من أمهات الصفات الكمالية، قال في المصباح: المرءة آداب نفسانية تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات، انتهى. ^۷ و قريب منه معنى الفتوة ويعبر عنهما بالفارسية (به مردی و جوانمردی) ويرجع أكثر ما يندرج فيه إلى البذل والسخاء وحسن المعاشرة وكثرة النفع للعباد والإتيان بما يعظم عند الناس من ذلك. ^۸

۵-۳-۱۳. مُرِّيًّا

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا كَانَ فِي السِّجْنِ... فَصَارَ مُرِّيًّا فَجَعَلَ يَأْتِدُمُ

۱. الكافي، ج ۶، ص ۳۱۶، ح ۱.

۲. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۱۴۰.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۷۴، ح ۲.

۴. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۲۱. ظاهراً معنای فارسی آن از تعابیر علامه مجلسی علیه السلام است.

۵. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۱۷.

۶. الكافي، ج ۲، ص ۵۶، ح ۲.

۷. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج ۲، ص ۵۶۹.

۸. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۷، ص ۳۴۹.

بِهَ الْإِسْلَامِ^۱. و المرى: هو آبکامه^۲، و قال الفيروزآبادی: المرى كدرى إدام كالكامخ^۳. قال الجوهرى: المرى: الذى يؤتدم به، كأنه منسوب إلى المرارة والعامّة تخففه^۴.^۵

۵-۳-۱۴. المَبِيَّه

عَنْ خَلِيلَانَ بْنِ هِشَامٍ قَالَ: «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! عِنْدَنَا شَرَابٌ يُسَمَّى الْمَبِيَّةَ...». قَالَ فِي الْقَامُوسِ: الْمَبِيَّةُ شَيْءٌ مِنَ الْأَدْوِيَةِ مَعْرَبَةٌ أَنْتَهَى^۷ وَلَعَلَّهُ مَعْرَبٌ «مِ بَه» أَيْ الْمَعْمُولُ مِنَ الْعَصِيرِ وَالسَّفَرَجِلِ^۸.^۹

۵-۴. توضیح واژه با ترجمه اصطلاحات فارسی

در دو مورد علامه رحمه الله اگرچه از الفاظ و واژگان فارسی به طور صریح استفاده نکرده است، اما برای تفهیم معنای لغت یا یک اصطلاح که در روایت وارد شده است، از مفهوم اصطلاح و یا واژه در زبان فارسی استفاده کرده و معنای آن را به عربی شرح داده است.

۵-۴-۱. الصِّدْر

عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرِو الرُّبَيْرِيُّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: أَيُّهَا

۱. الکافی، ج ۶، ص ۳۳۰.

۲. مقدمة الأدب، ص ۶۰.

لغت نامه دهخدا: (آبکامه) آبکامه. [م / م] (مركب) نان خورشی ونوعی از گوارشن بوده است به طعم ترش، وآن را از نان خشک گندم یا جوکه در آب خیسانده و مدتی برای تخمیر در آفتاب می نهاده اند، حاصل کنند، و گاهی پودنه و تخم کرفس و دارچینی و قرنفل و ابازیر دیگر بر آن می افزایند. و یک قسم آن را از ماست و شیرو تخم سپند و خمیر خشک و سرکه می کرده اند، و آبکامه را برای تجارت از شهری بشهری نیز می برده اند. مری. کامه. کومه. و معرب آن کامخ: و از وی [از مرو] پنبه نیک و اشتراغاز و فلاته و سرکه و آبکامه و جامه های قزین و ملحم خیزد (حدود العالم). گاوپای گفت خواجه را: لذت آبکامه دامن گیر شده، کنیزک را گفت: از همسایه آبکامه بخواه، کنیزک به خانه همسایه رفت و گفت: خواجه من می فرماید که این سُکره را آبکامه پر کن! همسایه گفت: نمانده است (روضه العقول). و ترتیب سرای توو لذت ریچار تو معلوم، مگر خواجه من بنده تواز آبکامه شما خورده است (روضه العقول). آن کنیزک دیگر تئای نان سپید به اضافت کامه برد و گفت: هرگاه که آبکامه بایست باشد، بی اعلام خاتون مرا بگوی تا به اسعاف رسانم، کنیزک با نان و کامه در خدمت خواجه رفت (روضه العقول). آتش و یخنی ترش. آتش ترخانه. آتش بازرگان. گوارشن. هاضوم.

۳. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۲۱.

۴. الصحاح، ج ۲، ص ۸۱۴.

۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. ج ۲۲، ص ۱۶۰.

۶. الکافی، ج ۶، ص ۴۲۷، ح ۳.

۷. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۱۷۳.

۸. از تعبیرات علامه رحمه الله است. سفرجل: میوه به.

۹. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۲، ص ۲۹۴.

الْعَالِمُ، أَخْبَرَنِي أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ... لَا تَرُدُّ الْجَوَارِحَ وَلَا تَصُدُّ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَأَمْرِهِ...^١. الصدر و الصدر الانصراف عنه، و هذا مثل في أنها لا تفعل شيئاً إلا بأمره كما يقال في الفارسية: لا يشرب الماء إلا بأمره وإذنه.^٢

٥-٢-٢. مهزور

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَيْلِ وَادِي مَهْزُور...».^٣ قال الصدوق رحمه الله في الفقيه بعد إيراد هذا الخبر: وفي خبر آخر «للزراع إلى الشراكين وللنخل إلى الساقين». و هذا على حسب قوة الوادي وضعفه، ثم قال: قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله: سمعت من أثق به من أهل المدينة أنه وادي مهزور، ومسموع من شيخنا محمد بن الحسن - رضي الله عنه - أنه قال: وادي مهروز بتقديم الراء غير المعجمة على الزاي المعجمة، وذكر أنها كلمة فارسية، وهو من هرز الماء، والماء الهرز بالفارسية: الزائد على المقدار الذي يحتاج إليه.^٤

٥-٥. وازگان معرب ذکر شده در آیات قرآن کریم

٥-١-٥. سَجِيل

عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سَجِيلٍ...».^٥ قال البيضاوي: ... «مِنْ سَجِيلٍ» من طين متحجر معرب (سنگ کل).^٦

٥-٦. اماکن و شهرها

النَّيْسَابُورُ: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شاذَانَ بْنِ نُعَيْمٍ، عَنْ خَادِمٍ لِإِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ النَّيْسَابُورِيِّ أَنَّهَا قَالَتْ: «كُنْتُ وَاقِفَةً مَعَ إِبْرَاهِيمَ عَلَى الصَّفَا...».^٧ النيسابور بالفتح معرب نيشابور.^٨

١. الكافي، ج ٢، ص ٣٤.

٢. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٧، ص ٢١٩.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٢٧٨، ح ٤.

٤. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٩٩.

٥. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٩، ص ٣٦٨.

٦. سورة فيل، آية ٤.

٧. الكافي، ج ٨، ص ٨٤، ح ٤٤.

٨. أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٥٧٦.

٩. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٢٥، ص ١٩٢.

١٠. الكافي، ج ١، ص ٣٣١، ح ٦.

١١. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٤، ص ١٠.

السَّجِسْتَان: عَنْ حَبِيبِ السَّجِسْتَانِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى...»^۱.
 سجستان بکسرالسين والجيم معرّب سیستان.^۲
 القاسان: عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا «أَنَّهُ حَمَلَ إِلَى أَبِي
 الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام مَا لَا لَهُ خَظَر...»^۳. وقاسان معرّب کاشان.^۴

۶. منابع علامه مجلسی برای معادل یابی های فارسی در مرآة العقول

علامه مجلسی رحمته الله در استفاده از الفاظ و واژگان فارسی در شرح و تبیین روایات الکافی، در مواردی به منابع خود اشاره کرده است و گاهی بدون تصریح به منبع اقدام به شرح و توضیح و تبیین واژه نموده است. در برخی مواضع علامه با توجه به تسلط به زبان های فارسی و عربی، خود اقدام به شرح و توضیح واژگان نموده است. منابع علامه برای شرح واژگان فارسی در کتاب مرآة العقول، شامل پنج کتاب لغوی، یک منبع غریب الحدیث و یک کتاب طبّی است.

۱-۶. کتب لغت

علامه برای شرح واژگان معرّب و فارسی از پنج کتاب لغت استفاده کرده است.

۱-۱-۶. القاموس المحيط

کتاب القاموس المحيط مهم ترین اثر محمد بن یعقوب فیروزآبادی (م ۸۱۷ق)، عالم لغوی، محدث و مفسر شافعی مذهب، از معاجم لغت عرب است که در چهار جلد نگارش یافته است. هدف فیروزآبادی از نگارش قاموس، فراهم آوردن فرهنگ لغتی جامع و در عین حال، مختصر برای تمامی لغات عرب بوده است.^۵

این معجم از بیان شواهد و روایات و تعلیقات و شروح طولانی که معاجم سابق مملوّاز آن ها بود، خودداری کرده، اما به اسماء اعلام و مورخین و فقها و محدثین و امرا و پادشاهان و اسمای شهرها و روستاها پرداخته است.^۶ همچنین این کتاب بر مجموعه زیادی از کلمات

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۷۶، ح ۴.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۴، ص ۲۱۸.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۹۱، ح ۱۰.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۶، ص ۹۳.

۵. المعاجم العربیة مع اعتناء بمعجم العین للخلیل بن أحمد، ج ۱، ص ۱۰۳.

۶. المعاجم اللغویة العربیة، ص ۴۰.

و صیغه‌های لغوی مهجور و نادره الاستعمال مشتمل است.^۱

۶-۱-۲. صحاح اللغة

تاج اللغة و صحاح العربیه، تألیف اسماعیل بن حماد جوهری (م ۳۹۳ق) ادیب و لغوی ایرانی در قرن چهارم است. این کتاب که به صحاح نیز شهرت دارد از مهم‌ترین معاجم زبان عربی است که در شش جلد منتشر شده است. وی چون سعی داشته لغات صحیح را ضبط معنای صحیح واژه‌ها را بیان کند، آن را صحاح نامیده است. جوهری در شیوه تنظیم واژه‌ها از نظام الفبایی و روش قافیه - که خود مبدع آن بوده - استفاده کرده است.^۲ فراوانی استناد به شعر، استشهاد به آیات قرآن کریم و روایات نبوی و اشاره به نکات صرفی و نحوی، بیان واژه‌های معرب و شرح بعضی الفاظ عربی با اصطلاحات فارسی از ویژگی‌های این کتاب است.^۳

۶-۱-۳. المصباح المنیر

کتاب المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، تألیف احمد بن محمد فیومی (م ۷۷۰ق)، خطیب و فقیه اهل مصر است. فیومی این کتاب را برای تبیین و توضیح واژه‌های غریب در کتاب «شرح الوجیز» نگاشته عبدالکریم رافعی قزوینی - که شرحی است بر کتاب الوجیز غزالی در فروع فقہ مذهب شافعی - تألیف کرده است. به همین دلیل لغات موجود در این کتاب محدود است و مؤلف مخاطب خود را افرادی می‌داند که در ادبیات عرب قوی باشند و لذا این کتاب یک معجم خاص برای تبیین واژه‌های فقهی به شمار می‌رود. بیان الفاظ مشتبه، جداسازی لغات اصیل، ضعیف، عامی، شاذ و اشتباه از همدیگر، پرداختن به اصطلاحات فقهی و استناد به احادیث از دیگر خصوصیات این کتاب است.^۴

۶-۱-۴. جمهرة اللغة

جمهرة اللغة، تألیف ابوبکر محمد بن حسن بن درید ازدی (م ۳۲۱ق)، از نخستین معاجم

۱. همان.

۲. یعنی ابتدا، آخرین حرف (لام الفعل) از حروف اصلی کلمه مورد نظر قرار می‌گیرد و سپس ابتدای کلمه (فاء الفعل) و سپس عین الفعل مد نظر قرار گرفته می‌شود.

۳. المعاجم اللغویة العربیة، ص ۳۸۰-۴۱۵.

۴. المعاجم اللغویة العربیة، ص ۱۱۵.

لغت عرب است که منشأ پیدایش کتب لغت پس از خود نیز بوده است. نویسندگان در مقدمه کتاب با تجلیل از کتاب العین خلیل بن احمد، گفته که دشواری استفاده از کتاب العین سبب شده تا وی کتاب جمهرة اللغة را بنویسد. ابن درید کتاب خود را براساس ترتیب حروف الفبا و با ملاک حروف اصلی کلمه و محوریت لام الفعل و سپس فاء الفعل تنظیم کرده است.

۵-۱-۶. المعرّب من الکلام الأعجمی

المعرّب من الکلام الأعجمی، اثر ابومنصور موهوب بن احمد جوالیقی (م ۵۳۹ق) را می توان جامع ترین کتاب در مبحث الفاظ معرّب دانست. جوالیقی در این کتاب الفاظ معرّب را تا زمان خود گردآوری نموده است. او علاقه مند بوده که لغاتی را که الفاظ از آن ها اخذ شده و اصول الفاظ در این لغات را تبیین کند. همچنین استشهاد به آیات و احادیث و اشعار از ویژگی های این اثر است.

وی کتابش را چنین معرفی کرده است:

این کتابی است که در آن کلام اعجمی را که عرب به آن سخن گفته و قرآن مجید به آن نطق کرده و در اخبار رسول الله ﷺ و صحابه و تابعین وارد شده و یا در اشعار و اخبار عرب ذکر شده است، متذکر شده ایم تا آنچه کلمات وارد شده از صریح و فصحیح مشخص شود.

نویسنده برای نزدیک به نیمی از واژه های معرّب که در کتابش ذکر کرده، شناسنامه و اصالت فارسی ارائه کرده است. نویسنده کتابش را با فصلی آغاز کرده که در آن حروفی که به وسیله آن ها کلمات غیرعربی شناخته می شود، تبیین شده است.

۲-۶. غریب الحدیث: النهایة ابن اثیر

کتاب النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تألیف ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ق)، از معاجم خاص لغوی در زبان عربی به شمار می رود و در باب غریب الحدیث تألیف شده است. او در این کتاب احادیث غریبی را که در متون و منابع دینی پراکنده بود، گردآورده و به شرح و توضیح آن ها از جهت لغوی پرداخته است.

۳-۶. طبی: اختیارات بدیعی

کتاب اختیارات بدیعی، تألیف علی بن حسین انصاری، معروف به حاج زین العطار

(م ۸۰۶ق)، از طبیبان و داروشناسان معروف قرن هشتم هجری است. این کتاب با موضوع داروشناسی و گیاهان دارویی، از مراجع معتبر عطاران در عصر خویش بوده است. کتاب، شامل مفردات و مرکبات داروهای سنتی است. وی در این کتاب ادویه‌ها را به ترتیب حروف الفبا بیان کرده و در مورد منشأ آن توضیح داده است و سپس خواص هر کدام از این ادویه‌ها را بیان نموده و مورد استعمال آن در بیماری‌های مختلف را تشریح کرده است.

۷. نتیجه‌گیری

علامه مجلسی، محدث و فقیه بزرگ شیعه، در کتاب ارزشمند مرآة العقول به شرح احادیث کتاب الکافی پرداخته است. یکی از ویژگی‌های برجسته این اثر، استفاده علامه از معادل‌های فارسی برای تبیین مفاهیم عربی به کاررفته در روایات است. این امر نشان از تلاش ایشان برای رساندن معانی دقیق و ظریف احادیث به مخاطب دارد.

دلایل استفاده از معادل‌های فارسی: از جمله عوامل و دلایل استفاده از الفاظ و واژگان فارسی در شرح روایات کافی در کتاب مرآة العقول می‌توان به این موارد اشاره کرد: الف) تسهیل فهم مخاطب: استفاده از معادل‌های فارسی باعث شده است تا مفاهیم پیچیده و تخصصی احادیث به سادگی قابل درک باشد و به مخاطب کمک می‌کند تا به عمق معانی و مفاهیم احادیث پی ببرد و ارتباط عمیق‌تری با آن‌ها برقرار کند.

ب) تأکید بر معانی اصیل لغات: علامه مجلسی با انتخاب دقیق معادل‌های فارسی، تلاش کرده است تا معانی اصیل و دقیق لغات عربی را به بهترین نحو به مخاطب منتقل کند.

ج) کاهش ابهام و پیچیدگی: با استفاده از معادل‌های فارسی، بسیاری از ابهامات و پیچیدگی‌های موجود در متن اصلی برطرف می‌شود و مخاطب به راحتی می‌تواند منظور گوینده را درک کند.

علامه مجلسی در شرح لغات، به معرّب بودن برخی کلمات و فارسی بودن آن‌ها نیز تأکید کرده و در مواردی به صراحت، معادل فارسی این واژه‌ها را بیان نموده است.

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	معادل فارسی مرآة العقول	توضیحات
۱	ابریق	آب ری	
۲	ارجوان	ارغوان	
۳	استبرق	استروه	علامه در بحار الانوار آن را معرّب «إستبر» گزارش کرده است. ^۱
۴	بازروج	ریحان کوهی	
۵	بُخُج	مِی پخته	
۶	برنی	برنیک	نوعی خرماي نیکو
۷	بیروج	بیروز	
۸	جرذان	موشان	أُم جِرْذَان: نوعی درخت خرما که گفته شده موش‌ها در زیر آن جمع می‌شوند. جِرْذ: جِرْذ [ج. ر] کلاک‌موش (ناظم الاطباء). نوعی موش یا موش نر بزرگ (دهخدا)
۹	جُرموق	سرموزه	
۱۰	جریث	مارماهی	
۱۱	جزاف	کزاف	معرّب کزاف ^۲ .
۱۲	جلاوِزة	یساول	لغت‌نامه دهخدا: یساول. یساور. سواری که ملازم امرا و رجال بزرگ باشد. (ناظم الاطباء). در فرهنگ عمید: جلودار، قراول، نگهبان

۱. بحار الأنوار، ج ۸، ص ۸۹: وَ يَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ أَيْ مِنَ الدِّيْبَاجِ الرِّقِيقِ وَالْغَلِيظِ وَقِيلَ إِنَّ الْإِسْتَبْرَقَ فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ أَصْلُهُ إِسْتَبْرَ وَقِيلَ هُوَ الدِّيْبَاجُ الْمَنْسُوجُ بِالذَّهَبِ.

۲. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۱۶۵ - لغت‌نامه دهخدا: کزاف. [گ / گ / گ - (ا) جزاف (معرّب). (قطر المحيط) (رشیدی). جزاف در عربی مثلثة الجیم است. (قطر المحيط). کزاف فارسی شاید مرتبط به کلمه پهلوی (در اوراق مانوی) ویزیگر (شرارت کردن) باشد و در اصل به معنای چیزی که بتخمین و گمان گویند و وزن و کیل نکرده باشند (رشیدی).

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۱۵۸.

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	معادل فارسی مرآة العقول	توضیحات
۱۳	حُبَارَى	هیزه، هوبره	دهخدا در معنای حباری می نویسد: «حباری. [ح، را] (ع ا) (مغرب هوبره و آهوبره) علوقس. هوبره. آهوبره. طایری است بزرگ دانه خوار و مأکول اللحم...». لذا به نظر می رسد عبارت نسخه مرآت «هیزه» تصحیف شده و صحیح آن «هوبره» است.
۱۴	خَوْرَنَق	خورنگاه	قصری معروف در عراق عرب، جای نشستن و طعام خوردن
۱۵	دیوان	دیوان، دفتر	
۱۶	زِنْدِیق	زن دین، زنده، زندی	مَعْرَب زن دین، أى دین المرأة. انتهى. ^۱ وقیل: إنه معرّب زنده لأنهم یقولون بدوام الدهر، ^۲ وقیل: معرّب زندی منسوب إلى زند کتاب زردشت، و الظاهر أن المراد به هنا من لا یقر بالصانع تعالى. ^۳
۱۷	سجیل	سنگ گل	وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ... ^۴ «.
۱۸	سُكَّر	شکر	
۱۹	سکرجه	تکرچه، طغارچه	
۲۰	صک	کتاب	
۲۱	فَاس	تبر	
۲۲	فَیج	پیک	

۱. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲. جمهرة اللغة، ج ۳، ص ۱۳۲۹.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. سوره فیل، آیه ۴.

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	معادل فارسی مرآة العقول	توضیحات
۲۳	قَارِیَجَار	کارگر	
۲۴	قَبِج	کبک	
۲۵	قَطَاة	اسفرو	لغت نامه دهخدا: نوعی پرنده، سنگ خوارک
۲۶	قهرمان	خازن، وکیل	
۲۷	کِرْبَاسه	کرباس	علامه = گوید: فارسیته بالفتح. ^{۲۱}
۲۸	کُستِیج	کُستی	ریسمانی که آن را زمین بر میان کمر بندند
۲۹	کسری	خسرو	أی واسع الملك. ^{۴۳}
۳۰	کَمُون	زیره	
۳۱	لَبَن	ماست	
۳۲	مَرّ	بیل	
۳۳	مُرُوَّة	جوانمردی	
۳۴	مُرّی	آبکامه	
۳۵	مَیّیه	مغرب می به	
۳۶	هندسه	اندازه	

در برخی موارد علامه به معرب بودن واژه، و گاه هم به معرب بودن و اصالت فارسی داشتن واژه اشاره کرده و به زبان عربی در مورد معنای آن در لغت فارسی توضیح داده، اما معادل فارسی آن را بیان نکرده است. معادل فارسی این واژه‌ها براساس جستجو در کتب معتبر لغوی در جدول زیر آمده است:

۱. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۳۸۲. لغت نامه دهخدا: کرباس. [ک-] (ا) کرباس (آندراج). جامه سفید معروف (غیاث اللغات). پارچه سفید. (آندراج). به معنای جامه که از پنبه ساخته شود (غیاث اللغات) (آندراج). پارچه پنبه‌ای سفید درشت (ناظم الاطباء)
۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۳۹۸.
۳. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۱۴.
۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۶، ص ۷.

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	معادل فارسی واژه	منبع - توضیحات
۱	جُرْبان	گریبان	المعجم المفصل فی المعرب و الدخیل، ضناوی
۲	جَلاهِق	گروهک	فرهنگ معین
		کمان گروهه، بافنده	واژه‌های فارسی عربی شده، ادی شیر
۳	دارش	پوست سیاه، چرم سیاه	لغت‌نامه دهخدا
۴	صاروج	سارو، چاروست	لغت‌نامه دهخدا
۵	صرد	معرب سرد، بسیار سرد	لغت‌نامه دهخدا
۶	طسق	مقداری از خراج، معرب تشک	لغت‌نامه دهخدا
		یعنی پیمانه	واژه‌های فارسی عربی شده، ادی شیر
۷	قهرمان	وکیل، امین، پهلوان	لغت‌نامه دهخدا
۸	کعک	کاک، نان خشک که از آرد خشکه بی شیر و روغن پخته شود.	لغت‌نامه دهخدا
۹	بال	بیل	فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی، امام شوشتری
۱۰	دهقان	معرب دهگان، صاحب ملک و زمین	لغت‌نامه دهخدا: معرب دهگان است مرکب از ده به معنی قریه و گان که پسوند لیاقت و نسبت است. (از غیاث) (از فرهنگ رشیدی) (آندراج). دهگان، در قدیم به معنی ملاک یا دارنده ده بوده است.
۱۱	سکباج	سکبا، خورشی از سرکه و گوشت	لغت‌نامه دهخدا

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	معادل فارسی واژه	منبع - توضیحات
۱۲	طَبْرَزْد	تَبْرَزْد	المعرب من الکلام الأعجمی، جوالیقی
		شکر، قند سفید	واژه‌های فارسی عربی شده، ادی شیر
۱۳	فِرْنَد	پَرَنگ، پَرَنَد	لغت‌نامه دهخدا: نوعی جامه، جوهر شمشیر
۱۴	لجام	لگام	لغت‌نامه دهخدا
۱۵	نارباچ	اناربا، آتش ناردان	لغت‌نامه دهخدا
۱۶	ناسور	ریش روان	لغت‌نامه دهخدا

زبان عربی قواعدی دارد که براساس آن می‌توان برخی واژگان عاریتی و بیگانه را که از دیگر زبان‌ها وارد زبان عربی شده‌اند، تشخیص داد. علامه مجلسی در شرح برخی واژه‌ها، ضمن اشاره به معرب بودن واژه، استدلال‌هایی را برای معرب بودن آن واژه مطرح می‌کند. این دلایل در حقیقت قواعدی برای شناخت واژگان دخیل و معرب در زبان عربی است.

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	بیان علامه مجلسی	توضیح
۱	الْجُلَاهِق	الواحدة جلاهقة، وهو فارسی لأن الجیم والقاف لا یجتمعان فی کلمة عربية	در یک واژه عربی اصیل هرگز حروف جیم و قاف در کنار هم نمی‌آیند، لذا واژه‌هایی نظیر «القبح» و «الجالهق» واژه‌هایی عاریتی و معرب هستند.
۲	دیوان	وهو معرب وأصله دوان فأبدل من إحدى المضعفين ياء للتخفيف، و لهذا يرد فی الجمع إلى أصله،	

ردیف	واژه ذکر شده در روایت	بیان علامه مجلسی	توضیح
		فیقال دواوین، و دونت الدیوان وضعتہ و جمعتہ ^{۱، ۲}	
۳	الصَّارُوج	فارسی معرب و كذلك كل كلمة فيها صاد و جيم لأنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب ^{۳، ۴}	در یک واژه اصیل عربی حروف صاد و جیم کنار هم قرار نمی گیرند لذا واژه های «الجص» و «الصاروج» واژگانی عربی الاصل نیستند.
۴	القَبَاج	فارسی معرب، لأن القاف والجيم، والقاف والكاف، لا يجتمعان في كلام العرب	در یک واژه عربی اصیل هرگز حروف جیم و قاف در کنار هم نمی آیند، لذا واژه هایی نظیر «القبح» و «الجلهق» واژه هایی عاریتی و معرّب هستند.
۵	الْهَنْدَسَة	الهندسة: على وزن دحرجة مأخوذ من الهنداز (معرب انداز) فأبدلت الزاي سينا لأنه ليس في كلام العرب دال بعدها زاي	در واژه اصیل عربی بعد از حرف دال هرگز حرف زا نمی آید. پس واژه «مهندز» یک واژه وارداتی است.

توجه علامه مجلسی به شرح فارسی برخی واژه ها و استفاده از معادل فارسی برای برخی لغات وارد شده در روایات، نه تنها به غنای زبانی متن می افزاید، بلکه نشان دهنده دقت نظر علامه در بررسی و تحلیل کلمات و اصطلاحات است.

۱. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۱، ص ۲۰۴.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۹، ص ۹۵.

۳. صحاح اللغة، ج ۱، ص ۳۲۵.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۵، ص ۱۴۷.

استفاده از زبان فارسی در تبیین معارف اسلامی می‌تواند به عنوان راهی مؤثر در گسترش و نفوذ ادبیات فارسی به حساب آید. از این منظر، «مرآة العقول» نه تنها یک اثر مذهبی، بلکه یک منبع فرهنگی و اجتماعی غنی نیز به شمار می‌رود.

کتابنامه

- اختیارات بدیعی، علی بن حسین انصاری شیرازی، تصحیح: محمدتقی میر، تهران، شرکت دارویی پخش رازی، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
- انوار التنزیل و أسرار التأویل، عبدالله بن عمر یضای، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، محمد بن الحسن الصفار، تصحیح و تعلیق: الحاج میرزا حسن کوچه باغی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۲۰۱۰ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی الزبیدی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- تاریخ الرسل و الملوک، محمد بن جریر طبری، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، ۱۳۵۲ ش.
- تاریخ مردم ایران، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۴۳ ش.
- تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، محمد محمدی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
- تمدن ایران در دوره صفویه، جمشید نوروزی، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان، چاپ سوم، ۱۳۹۱ ش.
- جمهرة اللغة، محمد بن حسن ابن درید، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول، ۱۹۸۸ م.
- حیاه الحیوان الکبری، محمد بن موسی الدمیری، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ش.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مدخل‌های ایران و عرب)، مؤسسه دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.

- الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمد بن مكي عاملی (شهيد اول)، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- الذريعة الى تصانيف الشيعة، آقابزرگ طهرانی، بيروت، دارالأضواء، چاپ سوم، ۱۴۲۳ق.
- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي عاملی (شهيد ثانی)، محشي: كلانتر، قم، كتابفروشي داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- زبان های اصلی جهان (The World's Major Languages)، برنارد کامری، بی مترجم، آکسفورد، انتشارات دانشگاه آکسفورد، چاپ اول، ۱۹۹۰م.
- شفاء الغلیل فيما في كلام العرب من الدخيل، احمد بن محمد خفاجی، تصحيح: محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق.
- الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للمالين، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- فرهنگ فارسی معین، محمد معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۰ش.
- فرهنگ واژه های فارسی در زبان عربی، محمد علی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ اول، ۱۳۴۷ش.
- فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، محمد ولایی، محقق: محمدرضا رضاپور، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
- الفهرست، محمد بن اسحاق ابن ندیم، تصحيح: محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات طهوری، چاپ اول، ۱۳۵۰ش.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب فيروزآبادی، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، بی تا.
- القانون في الطب، حسين بن عبد الله ابن سينا، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۶ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهیدی، محقق: مهدي مخزومي و ابراهيم سامرائی، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- كتاب سيويه، عمرو بن عثمان سيويه، قاهره، مطبعة كبرى اميريه، چاپ اول، ۱۳۱۷ق.

- کتاب من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ش.
- لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، جعفر شهیدی، محمد معین و گروهی از نویسندگان، تهران، نشر روزنه، ۱۵ جلد، ۱۳۷۳ ش.
- مجمع البحرین، فخرالدین بن محمد طریحی، تحقیق: احمد حسین اشکوری، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
- المحکم و المحيط الأعظم، علی بن اسماعیل ابن سیده، تصحیح: عبدالحمید هندآوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی دوم (اصفهان)، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۴ ق.
- المزهر فی علوم اللغة و انواعها، عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، بی تا.
- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد مقرئ فیومی، قم، دارالرضی، چاپ اول، بی تا.
- المعاجم العربیة مع اعتناء خاصّ بمعجم العین للخلیل بن احمد، عبدالله الدرویش، قاهره، مکتبه الرساله، ۱۹۵۶ م.
- المعاجم اللغویة العربیة، احمد محمد معتوق، بیروت، دارالنهضة العربیة، چاپ اول، ۲۰۰۸ م.
- معجم المعاجم، احمد الشرقاوی اقبال، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۹۹۳ م.
- المعجم المفصل فی المعرب و الدخیل، سعدی ضناوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- المعربّ من الکلام الأعجمیّ علی حروف المعجم، موهوب بن احمد الجوالیقی، تصحیح: احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۲ م، چاپ افست تهران، ۱۹۶۶ م.
- المغرب فی ترتیب المعرب، ناصر بن عبدالسید مطرزی، محقق: محمود فاخوری و عبدالحمید مختار، حلب، مکتب اسامه بن زید، چاپ اول، ۱۳۹۹ ق.

- مقدمه الادب، ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- مقدمه‌ای بر زبان‌شناسی، فرانسیس کاتامبا، ترجمه: علی محمد حق شناس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، مبارک بن محمد ابن اثیر الجزری، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.
- واژه‌های فارسی عربی شده، سید ادی شیر، ترجمه: سید حمید طبیبیان، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۹۵ ش.
- الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

«راسخون فی العلم» به مثابه مداخله گفتمانی: تحلیل ساختار معنایی و کارکرد ارتباطی خطبه اشباح

^۱ اسماعیل خیری

^۲ فرج بهزاد وکیل آباد

^۳ علی رضا عبدالرحیمی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴

چکیده

مفهوم «راسخان فی العلم» یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم معرفت‌شناختی در قرآن و نهج البلاغه است. تعریف ارائه شده از این مفهوم در خطبه اشباح - که اوج دانایی (رسوخ) را به «اعتراف به ناتوانی» پیوند می‌زند - یک چالش تفسیری عمیق ایجاد کرده است. مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل راهبرد زبانی و ارتباطی است که در پس این تعریف به ظاهر پارادوکسیکال نهفته است. این تحقیق با رویکردی ترکیبی از «معناشناسی شبکه‌ای» برای تحلیل ساختار معنا و «معناشناسی بافت‌محور» برای تحلیل کارکرد ارتباطی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در سطح ساختاری، یک بازاریابی بنیادین در شبکه مفهومی «علم» صورت گرفته و «رسوخ» به مثابه «ثبات در معرفتی که به شناخت مرزهای خود منجر می‌شود» بازتعریف شده است. در سطح کارکردی، این تعریف به مثابه یک «مداخله گفتمانی» عمل می‌کند که در پاسخ به یک پرسش خطا‌ساخته، به عنوان ابزاری برای «تأدیب عقل» مخاطب به کار گرفته شده است. این مداخله، با راهبرد «وارون‌سازی ارزشی» (ستایش عجز)، چارچوب فکری مخاطب را از «طلب رؤیت» به درک «فضیلت تسلیم» آگاهانه منتقل می‌کند. نتیجه نهایی آن است که ایده امام علی (ع) در این خطبه، نه یک گزاره اعتقادی صرف، بلکه یک راهبرد تربیتی برای بنیان نهادن «خرد دانستن مرزها» به عنوان عالی‌ترین فضیلت

۱. دانشجوی دکترای دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل (ekh1360@gmail.com).

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل (نویسنده مسئول) (bezad.f.phd@gmail.com).

۳. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل (Abdorrahimy.ar@gmail.com).

معرفت شناختی است.

کلیدواژه‌ها: راست‌خوان فی العلم، نهج البلاغه، خطبه اشباح، معناشناسی شبکه‌ای، معناشناسی بافت‌محور.

۱. مقدمه

فهم قرآن کریم به عنوان کتابی که خود را «تبیاناً لکل شیء» معرفی می‌کند، فرآیندی چندوجهی است که هرگز به یک سطح از معنا محدود نمی‌شود. درک پیام این متن مقدس، تنها با تسلط بروحیه زبانی یا استخراج احکام فقهی محقق نمی‌گردد، بلکه در لایه‌های عمیق‌تر آن، شبکه‌ای از مفاهیم بنیادین وجود دارد که شاکله جهان‌بینی توحیدی را می‌سازند^۱ و درک نادرست یا سطحی از آن‌ها می‌تواند به انحرافات اساسی در آموزه‌های بنیادین دین منجر شود.

یکی از کلیدی‌ترین و حساس‌ترین این مفاهیم، واژه «تأویل» است. این واژه که در لغت به معنای «بازگشت به اصل» است،^۲ در طول تاریخ تفکر اسلامی دچار تحولات معنایی عمیقی شده و از یک مفهوم ساده به یک مسئله پیچیده کلامی و هرمنوتیکی تبدیل شده است. در صدر اسلام، تأویل در تقابل با «تنزیل» قرار می‌گرفت، چنان‌که در حدیث مشهور «خاصف النعل» پیامبر ﷺ می‌فرماید:

او برای تنزیل جنگیده و علی علیه السلام برای تأویل خواهد جنگید.^۳

این حدیث نشان می‌دهد که تأویل از همان ابتدا به لایه عمیق‌تر و تفسیری دین اشاره داشته است. با گذر زمان، این مفهوم معانی متفاوتی به خود گرفت؛ گاه به معنای «تفسیر» به کار رفت، تا جایی که طبری نام تفسیر خود را «جامع البیان فی تأویل آی القرآن» نهاد.^۴ گاه نیز نزد متکلمان به معنای «تفسیر خلاف ظاهر با استناد به دلیل» به کار گرفته شد.^۵

اما تحول بنیادین در معناشناسی این واژه، توسط اندیشمندانی چون ابن تیمیه و پس از او

۱. «نقش پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها در تفسیر قرآن کریم از منظر آیه الله جوادی آملی»، ص ۸۰؛ «مفسران قرآن و فهم

روشنندان از متن»، ص ۸-۱۱.

۲. مفردات الفاظ القرآن، ص ۹۹.

۳. المسترشد فی الامامة، ص ۳۵۷.

۴. جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۳، ص ۲۵۰.

۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «تأویل».

به شکلی عمیق تر توسط علامه طباطبایی صورت گرفت. در این دیدگاه، «تأویل» دیگر از سنخ معانی و مدلول‌های لفظی نیست، بلکه آن «حقیقت عینی و خارجی» است که بیانات قرآنی، به ویژه آیات متشابه، به آن متکی هستند.^۱

این تعریف، حساسیت آیه هفتم سوره آل عمران را دوچندان می‌کند؛ زیرا «طلب تأویل» دیگر به معنای تلاش برای یک تفسیر عمیق نیست، بلکه به معنای تلاش برای جهش از «نشانه» به «خود آن حقیقت متعالی» و ورود به قلمرویی است که علم آن در انحصار خداوند قرار دارد. از این رو، فهم دقیق ماهیت تأویل و مرز دسترسی به آن، کلید درک رابطه انسان با متن مقدس و حدود معرفت اوست.

در این میان، نهج البلاغه به عنوان منبعی اصیل برای فهم جهان بینی اسلامی، نقشی کلیدی در روشن ساختن این مفاهیم ایفا می‌کند. به طور خاص، خطبه ۹۱ مشهور به «خطبه اشباح» - که در پاسخ به درخواست فردی برای توصیف حسی خداوند ایراد شده است - یک درس نامه عمیق در باب «روش صحیح خداشناسی» و «مرزهای معرفت» است.

امام علی (علیه السلام) در این خطبه، پس از تبیین تعالی خداوند از احاطه عقل و وهم، یک دستورالعمل روشن ارائه می‌دهد: به آنچه قرآن راهنمایی کرده تمسک جوید و علم آنچه را که به آن مکلف نیستید، به خداوند واگذار کنید. اوج این درس نامه، جایی است که امام برای ارائه یک الگوی عملی از این روش صحیح، به توصیف «راسخان فی العلم» می‌پردازد. ایشان راسخان را کسانی معرفی می‌کند که:

اقرار به آنچه تفسیرش را از غیب نمی‌دانند، آنان را از هجوم به سدهای زده شده در برابر غیب‌ها بی‌نیاز کرده است.^۲

امام در ادامه تصریح می‌کند که خداوند «اعترافشان به ناتوانی» (اعْتَرَفَهُمْ بِالْعَجْزِ) را ستوده و «ترک کردن ژرف نگری» (تَرْكُهُمُ التَّعَمُّقَ) آن‌ها را «رسوخ» نامیده است. این تعریف شگفت انگیز و به ظاهر پارادوکسیکال، خطبه اشباح را به متنی کلیدی برای فهم ایده امام علی (علیه السلام) در مورد ماهیت «علم حقیقی» و الگوی صحیح مواجهه با «تأویل» و امور غیبی تبدیل می‌کند. این خطبه صرفاً یک توصیف نیست، بلکه یک نقشه راه معرفتی است که نشان می‌دهد در جهان بینی علوی، اوج دانایی در شناختن مرزهای دانایی نهفته است و از

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۶-۴۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

این رو، فهم دقیق این ایده برای هر پژوهشگر متون دینی امری ضروری است.

ایده امام علی علیه السلام در خطبه اشباح و ارتباط آن با مفهوم قرآنی «راسخان فی العلم»، پیش از این توسط محققان مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش‌های پیشین با روش‌های کلامی و روایی، به نتایج ارزشمندی دست یافته‌اند. برای مثال، برخی محققان به درستی نتیجه گرفته‌اند که ایده امام مبتنی بر تفکیک میان «مقام رسوخ» (که شأن آن تواضع معرفتی است) و «موهبت علم به تأویل» است (که فیضی خاص برای معصومین است).^۱ برخی دیگر نیز ایده «علم الهی و موهبتی» را مطرح کرده و به «عدم ملازمه» ضروری میان «راسخ بودن» و «عالم بودن به تأویل» اشاره کرده‌اند.^۲ با این حال، نوآوری پژوهش حاضر در روش شناسی آن است.

این مقاله به جای پرسش از این که «چه باید معتقد بود؟»، می‌پرسد «چگونه زبان امام علی علیه السلام در این خطبه، این ایده را تولید و القا می‌کند؟». ما با بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری در حوزه معناشناسی، یعنی «نظریه معناشناسی شبکه‌ای» و «نظریه معناشناسی بافت‌محور»، تعریف امام را نه به عنوان یک گزاره اعتقادی ایستا، بلکه به مثابه یک «مداخله گفتمانی» تحلیل می‌کنیم.

این رویکرد به ما اجازه می‌دهد تا از سطح تطبیق محتواها فراتر رفته و به «ساختار معنایی» و «کارکرد ارتباطی» این گزاره‌ها نفوذ کنیم. هدف ما نشان دادن این است که ایده امام، از طریق یک راهبرد زبانی - تربیتی هوشمندانه و با بازآرایی شبکه مفهومی «علم» بیان می‌شود. این تغییر زاویه دید از تحلیل محتوا به تحلیل فرآیند و کارکرد، نوآوری اصلی این پژوهش است.

بنابراین، مسئله دقیق این پژوهش، نه بررسی تعارضات، بلکه تحلیل راهبرد زبانی و ارتباطی امام علی علیه السلام در خطبه اشباح برای تبیین ایده خود در باب ماهیت «راسخان فی العلم» است. پرسش اصلی ما این نیست که «ایده امام چه بود؟»؛ زیرا پژوهش‌های پیشین به آن پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای داده‌اند. پرسش ما این است که «چرا و چگونه این ایده در قالب یک تعریف پارادوکسیکال که اوج علم را به اعتراف به ناتوانی پیوند می‌زند، بیان شده است؟».

به عبارت دیگر، مسئله ما تحلیل این تعریف به مثابه یک «مداخله گفتمانی» است که در یک بافت خاص (پاسخ به یک درخواست حسی) و با یک هدف مشخص (تادیب عقل مخاطب) ایراد شده است. این چارچوب مسئله، تحقیق ما را از پژوهش‌های پیشین متمایز

۱. «بررسی تحلیلی - مصداقی راسخان در علم و تعارضات فراروی»، ص ۶۶ - ۷۰.

۲. «راسخان علم در نهج البلاغه و ارتباط آن با قرآن»، ص ۱۳۰ - ۱۳۷.

ساخته و به دنبال کشف لایه‌های عمیق‌تری از ابعاد زبانی و کارکردی کلام امام است.

۲. پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که مفهوم «راسخان فی العلم» و ایده امام علی علیه السلام در خطبه اشباح، از زوایای مختلف کلامی و حدیثی مورد واکاوی قرار گرفته است. پژوهش‌های اخیر به نتایج محتوایی پخته‌ای دست یافته‌اند که بستر مناسبی برای یک تحلیل روش‌شناختی جدید فراهم می‌کند. مقاله «راسخان علم در نهج البلاغه و ارتباط آن با قرآن» با بررسی تطبیقی قرآن و نهج البلاغه، به یک معنای مشترک برای «راسخان در علم»، یعنی «عالمان به علم الهی و موهبتی» می‌رسد که ائمه علیهم السلام مصداق اکمل آن هستند، هرچند این مقام در ایشان منحصر نیست. این تعریف، بنیاد مفهومی پژوهش ما را در خصوص ماهیت غیر اکتسابی این علم تقویت می‌کند.

از سوی دیگر، اسعدی با معرفی دو وجه «ایجابی» (ژرف‌اندیشی) و «سلبی» (پرهیز از تعدی به عرصه‌های ناپیمودنی) برای رسوخ در علم، به ویژه برجسته‌سازی‌ها و معرفت به حدود تأکید می‌کند که با ایده محوری ما، یعنی «خرد دانستن مرزها» کاملاً همخوان است. همچنین، مقالاتی چون «بررسی تحلیلی - مصداقی راسخان در علم و تعارضات فراروی»، و دیاری بیدگلی و همکاران با تمرکز بر مسئله تأویل، راه‌حل‌های کلامی دقیقی ارائه داده‌اند؛ از جمله این‌که علم ائمه علیهم السلام به تأویل، موهبتی خاص از جانب خدا و از غیر مسیر «رسوخ در علم» است و اساساً «رسوخ» دارای مراتبی است که اهل بیت علیهم السلام در قله آن قرار دارند. با وجود این دستاوردهای ارزشمند که به پرسش «چه باید در مورد این آموزه معتقد بود؟» پاسخ می‌دهند، یک شکاف روش‌شناختی مهم باقی می‌ماند.

این پژوهش‌ها، خطبه اشباح را به عنوان منبعی برای استخراج گزاره‌های اعتقادی تحلیل کرده‌اند، اما به این پرسش نپرداخته‌اند که «چگونه و چرا ایده امام علی علیه السلام در قالب یک بیان پارادوکسیکال و به مثابه یک راهبرد ارتباطی طرح‌ریزی شده است؟».

پژوهش حاضر این شکاف را با تحلیل تعریف امام نه به عنوان یک گزاره ایستا، بلکه به مثابه یک «مداخله گفتمانی» پرمی‌کند. ما با به کارگیری ابزارهای معناشناسی، به دنبال تحلیل کارکرد تربیتی و «تادیب عقل» در این کلام هستیم و از این طریق، از تحلیل محتوا - محور به یک تحلیل فرآیند - محور و کارکردی گذر می‌کنیم.

۳. چارچوب نظری

این پژوهش برای تحلیل ایده امام علی (علیه السلام) در خطبه اشباح، از یک رویکرد بینارشته‌ای بهره می‌برد که در کانون آن، «معناشناسی» به عنوان ابزار اصلی تحلیل متن قرار دارد. معناشناسی به عنوان یک رشته علمی، به مطالعه نظام‌مند «معنای زبانی» اختصاص دارد.^۱ این حوزه به پرسش‌های بنیادینی می‌پردازد؛ از جمله این‌که معنا چیست، چگونه در زبان به وجود می‌آید،^۲ و چگونه معنای عبارات پیچیده از ترکیب معنای اجزای سازنده آن شکل می‌گیرد. این علم با «نحو» - که صرفاً به قوانین چینش صحیح واژگان می‌پردازد - تفاوت دارد؛ زیرا می‌توان جمله‌ای از نظر دستوری کاملاً صحیح ساخت که هیچ معنای مشخصی نداشته باشد.^۳ همچنین، معناشناسی با «کاربردشناسی» - که به مطالعه نحوه استفاده عملی مردم از زبان در بافت‌های ارتباطی خاص می‌پردازد - مرزبندی مشخصی دارد.^۴

به تعبیر چارلز موریس، اگر نحوه رابطه «نشانه با نشانه» و کاربردشناسی به رابطه «نشانه با کاربر» می‌پردازد، معناشناسی بر رابطه بنیادین «نشانه با جهان» متمرکز است.^۵ هنگامی که این دانش بر روی یک متن دینی بنیادین مانند قرآن کریم یا نهج البلاغه به کار گرفته می‌شود، هدف دیگر تنها یافتن معادل‌های قاموسی نیست، بلکه هدف، بازسازی آن «نظام مفهومی» است که متن براساس آن، جهان، انسان و خداوند را تعریف، ارزش‌گذاری و دسته‌بندی می‌کند. این حوزه با «هرمنوتیک»، یعنی علم یا هنر تفسیر متون، پیوندی نزدیک دارد.^۶

۳-۱. معناشناسی شبکه‌ای

برای تحلیل «ساختار معنایی» مفاهیم در این پژوهش، از نظریه معناشناسی شبکه‌ای توشیهیکو ایزوتسو استفاده می‌شود. این نظریه، محصول یک سنتز خلاقانه میان جریان‌های فکری و زبان‌شناختی اروپایی و آمریکایی است. ایزوتسو خود تصریح می‌کند که روش او

1. Semantics, p 4.

2. Introducing Semantics, p 2-3.

3. Constructions in the Parallel Architecture, p 72.

4. An Introduction to English Semantics and Pragmatics, p 1.

5. Semantics-Pragmatics Boundary, p 875.

6. Knowledge Representation, p 2-3.

ترکیبی است از نظریات زبان شناس آلمانی، لئو وایسگربر، و حوزه «زبان شناسی قومی» آمریکا.^۱ رویکرد ایزوتسو همچنین بر پایه «معناشناسی واژگانی ساخت‌گرا» استوار است که زبان را به مثابه یک «نظام» درهم تنیده از روابط می‌بیند.^۲ از منظر ایزوتسو، معناشناسی صرفاً مطالعه معنای لغوی واژگان نیست، بلکه «مطالعه تحقیقی درباره کلمات کلیدی یک زبان است که به شناسایی و شناخت جهان بینی یک ملت منجر می‌شود». او تعریف رسمی خود از معناشناسی را چنین بیان می‌کند:

[معناشناسی] علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ خواهد بود که به وسیله تحلیل روش شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده بوده است، صورت می‌گیرد.^۳

این رویکرد، معناشناسی را به یک «علم فرهنگی» برای کشف جهان بینی متن تبدیل می‌کند.

مفاهیم کلیدی در نظریه ایزوتسو، چارچوب تحلیلی این بخش از پژوهش را تشکیل می‌دهند. محوری‌ترین مفهوم، «جهان بینی معناشناختی» است که به مثابه هدف غایی تحلیل عمل می‌کند. ابزار اصلی برای رسیدن به این جهان بینی، تمرکز بر «کلمات کلیدی» است؛ واژگانی که مفاهیم بنیادین یک فرهنگ در آن‌ها متبلور شده است.^۴ ایزوتسو برای تحلیل این کلمات، میان دو سطح از معنا تمایز قائل می‌شود: «معنای اساسی» که به مفهوم پایه و لغوی یک واژه اشاره دارد، و «معنای نسبی» که یک واژه در اثر قرار گرفتن در یک شبکه جدید از روابط با دیگر کلمات به دست می‌آورد. این روابط در قالب «میدان معناشناختی» سازماندهی می‌شوند؛ مفهومی که زبان را به مثابه مجموعه‌ای از حوزه‌های معنایی درهم تنیده می‌بیند.^۵ ایزوتسو معتقد است که کلمات در قرآن نیز یک «دستگاه و شبکه به هم گره خورده» را تشکیل می‌دهند.

1. Ethico-Religious Concepts In The Qur'an, P 5.

2. Emotion Control In The Qur'an: Study Of Toshihiko Izutsu's Semantic Approach, P 222.

3. Ethico-Religious Concepts In The Qur'an, P 4.

4. Ibid, P 21.

5. Emotion Control In The Qur'an: Study Of Toshihiko Izutsu's Semantic Approach, P 223.

فرآیند تحلیل براساس رویکرد ایزوتسو شامل مراحل مشخصی است. برای درک تحول معنایی شبکه‌ها، او از دورویکرد «تحلیل هم‌زمانی» (بررسی ساختار در یک مقطع زمانی مشخص) و «تحلیل درزمانی» (مطالعه تحول آن در طول تاریخ) بهره می‌برد.^۱ فرآیند اجرایی تحلیل یک واژه کلیدی با انتخاب آن کلمه براساس نقش محوری اش در جهان‌بینی متن آغاز می‌شود. سپس «معنای اساسی» واژه در دوران پیشااسلامی با مراجعه به منابعی مانند شعر جاهلی بررسی می‌شود تا یک خط مبنای تاریخی فراهم آید. در گام بعد، «میدان معناشناختی» واژه از طریق شناسایی واژگان همنشین، مترادف و متضاد در درون متن اصلی ترسیم می‌شود. در نهایت، با مقایسه درزمانی این دو وضعیت، «دگرگونی معنایی» و «معنای نسبی» جدید واژه آشکار شده و نقش آن در ساختار «جهان‌بینی» متن تبیین می‌گردد.

۲-۳. معناشناسی بافت محور

برای تحلیل «کارکرد ارتباطی» گزاره‌ها و «مداخله گفتمانی» در این پژوهش، از نظریه معناشناسی بافت محور استفاده می‌شود. این نظریه براین اصل بنیادین استوار است که معنا، پدیده‌ای منزوی و ذاتی نیست، بلکه به شکلی جدایی‌ناپذیر با «بافت» در هم تنیده است.^۲ از منظر این نظریه، معناشناسی دیگر علم مطالعه «معانی ثابت و دیکشنری‌وار» نیست، بلکه به «علم مطالعه فرآیند تولید و تفسیر معنا در یک بافت مشخص» تبدیل می‌شود. در این نگاه، معنا یک «محصول» یا «نتیجه» است که از تعامل پویای زبان و بافت‌های چندگانه آن به دست می‌آید و تمرکز از معنای انتزاعی به «معنای کارکردی» منتقل می‌گردد. رویکردهای متأخر در این حوزه، به ویژه در مکتب «بافت‌گرایی»، این مرزبندی کلاسیک میان معناشناسی و کاربردشناسی را به چالش کشیده و معتقدند که بافت، در تعیین خود «محتوای صدق» یا معنای ظاهری یک گزاره نیز دخیل است.^۳

مفاهیم کلیدی در نظریه بافت محور، ابزارهای تحلیلی ما را برای فهم کارکرد گفتمان تشکیل می‌دهند. اولین مفهوم، تفکیک «انواع بافت» است که شامل «بافت زبانی» (کلمات پیرامونی)، «بافت موقعیتی» (زمان، مکان و طرفین گفتگو) و «بافت شناختی - اجتماعی»

1. Ethico-Religious Concepts In The Qur'an, P 26.

2. Pragmatic enrichment and saturation, completion and expansion, P 45-55.

3. Modal Meaning and Lexically-Regulated Saturation, P 160-177.

مفاهیم بنیادین دست یافت. در این بخش، به بررسی ساختار معنایی شبکه مفهومی «علم» در آیه هفتم سوره آل عمران می‌پردازیم.

۴-۱-۱. میدان معنایی «تأویل» و «علم» در آیه هفتم سوره آل عمران

آیه هفتم سوره آل عمران، در یک بافتار منسجم و پس از آیاتی قرار گرفته است که بر علم مطلق، قدرت و حکمت خداوند تأکید دارند. آیات پیشین، خداوند را به عنوان کسی معرفی می‌کنند که هیچ چیز در آسمان و زمین براو پوشیده نیست.^۱ اوست که انسان را در رحم مادران به هرگونه که بخواهد تصویر می‌کند.^۲ و اوست که کتاب را برای هدایت مردم و به عنوان «فرقان» (جداکننده حق از باطل) نازل کرده است.^۳

در چنین فضایی که احاطه کامل علمی خداوند تثبیت شده، آیه هفتم به کالبدشکافی خود «کتاب» به عنوان تجلی این علم می‌پردازد و یک ساختار هرمنوتیکی دقیق ارائه می‌دهد. این آیه، متن قرآن را به دو قلمرو اصلی تقسیم می‌کند: «آیات محکّمات» و «أخّر متشابهات».

«محکّمات» به عنوان «أُمّ الکتاب» یا مادر و اصل کتاب معرفی می‌شوند که به تعبیر علامه طباطبایی، مفرد آمدن «أُمّ» به جای «أُمّهات» نشان می‌دهد که این آیات در خود اختلاف ندارند و یک اصل واحد و درهم تنیده را تشکیل می‌دهند که دیگر آیات باید به آن بازگردانده شوند.^۴

این آیات، به گفته شیخ طوسی، آیاتی هستند که مراد از ظاهرشان بدون نیاز به قرینه و دلیل خارجی دانسته می‌شود.^۵ در مقابل، «متشابهات» قرار دارند؛ آیاتی که به بیان علامه طباطبایی، مراد از آن‌ها برای شنونده به محض شنیدن مشخص نمی‌شود و میان چند معنا تردد ایجاد می‌کند تا زمانی که به محکّمات ارجاع داده شوند و معنای آن‌ها معین گردد.^۶ این تقسیم‌بندی، محور اصلی میدان معنایی این آیه را تشکیل می‌دهد و نشان می‌دهد که مواجهه با قرآن، نیازمند یک روش شناسی تفسیری مبتنی بر ارجاع جزء به کل است.

۱. سوره آل عمران، آیه ۵.

۲. سوره آل عمران، آیه ۶.

۳. سوره آل عمران، آیه ۴.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۹.

۵. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۹۴.

۶. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۰.

راسخان در علم که در خود آیه به آن تصریح شده، واکنش آن‌ها در برابر متشابهات است. آن‌ها در مواجهه با این آیات، موضعی مبتنی بر ایمان و تسلیم اتخاذ کرده و می‌گویند: «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا». این گزاره، «علم» آن‌ها را مستقیماً به «ایمان» پیوند می‌زند. «علم» آن‌ها دانشی است که به جای ایجاد وسوسه برای ورود به حیطه غیب، به ثبات ایمانی و اعتراف به وحدت منشأ همه آیات (چه محکم و چه متشابه) منجر می‌شود. این رویکرد، در دعای آن‌ها که بلافاصله در آیه بعد آمده، تکمیل می‌شود:

«رَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا»^۱

آن‌ها از خداوند می‌خواهند که پس از دریافت هدایت، دچار همان «زیغ» و انحرافی نشوند که گروه اول به آن مبتلا بودند. این نشان می‌دهد که «علم» آن‌ها، علمی است که به شدت از خطر انحراف آگاه است و برای حفظ خود به رحمت الهی پناه می‌برد. با کنار هم قرار دادن این عناصر، میدان معنایی آیه هفتم سوره آل عمران به روشنی ترسیم می‌شود. این میدان، خود «کتاب» است که به دو قلمرو تقسیم شده: یک قلمرو امن و بنیادین (محکمات) و یک قلمرو چالش برانگیز و آزمونگر (متشابهات). گنجینه مورد مناقشه در این میدان، «تأویل» است؛ یعنی آن حقیقت غایی که در پس آیات متشابه نهفته است و علم آن در وهله اول از آن خداوند است:

«وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ».

در این میدان، دو مسیر برای سلوک هرمنوتیکی وجود دارد: مسیر اول، مسیر «زیغ» است که با نادیده گرفتن اصول (ام‌الکتاب) و تلاش برای دستیابی مستقیم به تأویل، به «فتنه» ختم می‌شود. مسیر دوم، مسیر «رسوخ در علم» است. در این مسیر، «علم» به معنای تسلط بر اصول و محکمات است و «رسوخ» به معنای ثبات قدم در این اصول. این علم و ثبات، به جای ایجاد انگیزه برای کشف جسورانه تأویل، به فضیلت «ایمان» و «تسلیم» در برابر آنچه از حیطه معرفت عادی خارج است، منجر می‌شود. بنابراین، «علم» در این آیه، دانشی است که کارکرد اصلی آن، تولید یک روش صحیح مواجهه با متن مقدس و ایجاد ثبات ایمانی است. عالم حقیقی (راسخون فی العلم) در این میدان، نه کسی که پاسخ همه چیز را می‌داند، بلکه کسی است که می‌داند در کجا باید پرسش را متوقف کرده و ایمان بیاورد.

۱. سوره آل عمران، آیه ۸.

۴-۱-۲. مفهوم «رسوخ» در برابر «زیغ»

مفهوم «رسوخ» در کانون درک ما از جایگاه «راسخان فی العلم» قرار دارد و معنای لغوی آن، نقطه عزیمت مناسبی برای تحلیل است. «رسوخ» در زبان عربی به معنای ریشه‌داری، استقرار و ثبات است.^۱

راغب اصفهانی این واژه را «ثبات شیء، ثباتی محکم» معنا کرده^۲ و در «اقرّب الموارد» نیز «رَسَخَ الشَّيْءُ رُسُوخًا» به «ثَبَّتَ فِي مَوْضِعِهِ» (در جای خود ثابت و استوار شد) تعریف شده است.^۳ این ثبات، یک پایداری معرفتی است که صاحب خود را از تزلزل مصون می‌دارد. از همین رو، راغب، «راسخ در علم» را دانایی معرفی می‌کند که شبهه براو عارض نمی‌شود.^۴ این تعریف، «رسوخ» را مستقیماً در نقطه مقابل «زیغ» قرار می‌دهد که در آیه هفتم سوره آل عمران به کار رفته است. «زیغ» به معنای میل از استقامت، کژی و انحراف قلبی است و به اضطراب و تزلزل درونی می‌انجامد. در مقابل، «رسوخ» حالتی از استقرار و آرامش معرفتی است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این تقابل را به زیبایی نشان می‌دهد. او بیان می‌کند که راسخان در علم به واسطه علم استوار خود، در مواجهه با آیات متشابه دچار اضطراب و تزلزل قلبی نمی‌شوند، بلکه با ثبات و اطمینان می‌گویند «ما به آن ایمان آوردیم» و در مقام عمل توقف می‌کنند.^۵ بنابراین، «رسوخ» در این شبکه معنایی، صرفاً به معنای داشتن علم زیاد نیست، بلکه به معنای برخورداری از یک «ثبات ایمانی» است که محصول علم الهی بوده و صاحب خود را در برابر امواج شبهه و فتنه، استوار و پابرجا نگه می‌دارد. اما ماهیت این ثبات چیست و در چه عملی متجلی می‌شود؟ اینجا جایی است که خطبه اشباح نهج البلاغه، یک لایه معنایی عمیق‌تر و کارکردی به این مفهوم می‌افزاید و آن را از یک حالت ذهنی صرف، به یک فضیلت عملی تبدیل می‌کند.

امام علی (علیه السلام) در این خطبه، «رسوخ» را نه با «توانایی نفوذ در غیب»، بلکه با «بی‌نیازی از هجوم به آن» تعریف می‌کند. ایشان تصریح می‌فرمایند:

وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السَّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ

۱. قاموس قرآن، ج ۳، ص ۸۷؛ المفردات، ص ۳۵۲؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲. المفردات، ص ۳۵۲.

۳. اقرّب الموارد، ج ۲، ص ۳۷۷.

۴. المفردات، ص ۳۵۲.

۵. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۸.

الْأَقْرَأُ جُمْلَةً مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ... وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ... رُسُخاً.^۱

این تعریف، یک بازآرایی شگفت‌انگیز در شبکه مفهومی «علم» است. در این جا، ثبات و استواری یک عالم، نه در توانایی او برای پاسخ به همه پرسش‌ها و کشف همه مجهولات، بلکه در توانایی او برای «توقف» و «اعتراف به ناتوانی» در برابر مرزهای معرفت تعریف می‌شود. «راسخان در علم» کسانی هستند که به واسطه عمق دانش خود، به خوبی می‌دانند که مرزهای شناخت بشری کجاست. این «علم به حدود»، آن‌ها را از ورود جسورانه به ساحت غیب بازمی‌دارد و این «ترک کردن»، خود، نشانه اوج ثبات و رسوخ آن‌هاست. بنابراین، «ثبات در معرفت» در این جهان بینی، به جای آن‌که به «نفوذ در غیب» منجر شود، به «تسلیم در برابر غیب» می‌انجامد.

مصدق اکمل و الگوی اعلای این نوع از ثبات معرفتی، پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) هستند. همان‌گونه که در روایات متعددی از «تفسیر برهان» آمده است، ایشان برترین و افضل راسخان در علم معرفی شده‌اند.^۲

این گزاره در نگاه اول ممکن است پارادوکسیکال به نظر برسد: چگونه کسانی که بیشترین علم را به حقایق هستی دارند، الگوی «اعتراف به ناتوانی» می‌شوند؟ پاسخ در همین تعریف عمیق از رسوخ نهفته است. از آن جا که علم ایشان، علمی الهی و کامل است، درک آن‌ها از تعالی خداوند و مرزهای میان معرفت خالق و مخلوق نیز کامل‌ترین درک ممکن است. به همین دلیل، آن‌ها بیش از هر کس دیگری به محدودیت‌های ابزارهای معرفتی بشر (حتی در بالاترین سطح آن) واقف‌اند و تسلیم آن‌ها در برابر ساحت غیب، کامل‌ترین تسلیم است. ثبات و رسوخ ایشان آنچنان مطلق است که هیچ شبهه و وسوسه‌ای برای فراتر رفتن از مرزهای تعیین شده در وجودشان راه نمی‌یابد. آن‌ها با عمل خود، به دیگران می‌آموزند که اوج دانایی، صرفاً انباشت اطلاعات نیست، بلکه کسب آنچنان ثبات و آرامش درونی است که فرد را قادر می‌سازد با اطمینان در برابر آنچه نمی‌داند، بگوید: «أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا». این همان ثبات در معرفت است که از زیغ و انحراف جلوگیری کرده و صاحب خود را به سرمنزل مقصود می‌رساند.

۳-۱-۴. تکمیل شبکه با خطبه اشباح: پیوند «رسوخ» با «اعتراف به عجز»

در حالی که تحلیل آیه هفتم سوره آل عمران، قطب‌های اصلی میدان معنایی یعنی

۱. نهج البلاغة، خطبه ۹۰.

۲. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۹۹.

«رسوخ» در برابر «زیغ» را مشخص می‌کند، این خطبه اشباح نهج البلاغه است که پیوند نهایی و شگفت‌انگیز این شبکه را برقرار می‌سازد و به آن عمق می‌بخشد. غالب شارحان در مواجهه با تعریف امام علی علیه السلام از «راسخان فی العلم»، در چارچوب یک تقابل دوتایی میان «دانستن» و «ندانستن» تأویل باقی مانده‌اند؛ برای مثال، آیه الله مکارم شیرازی این بخش از خطبه را در تعارض با روایاتی می‌بیند که راسخان را عالم به تأویل معرفی می‌کنند و برای حل آن، به توجیهاتی مانند قائل شدن به دو سطح از معنا برای آیات متشابه روی می‌آورد.^۱ دیگرانی چون ابن ابی الحدید نیز همین پارادوکس را تکرار کرده و بیان می‌کنند که:

عجز از شناخت خدا، نهایت خداشناسی است.^۲

اما به تحلیل دقیق چگونگی این رابطه نمی‌پردازند. این رویکردها نشان می‌دهند که پیوند میان «رسوخ» و «عجز» همواره به عنوان یک مسئله کلامی پیچیده باقی مانده است. اما در چارچوب تحلیل معناشناسی شبکه‌ای، این پیوند نه یک تعارض، بلکه نقطه کمال و تکمیل‌کننده شبکه مفهومی «علم» در جهان‌بینی علوی است. امام علی علیه السلام در خطبه اشباح، با یک حرکت معنایی بی‌نظیر، «رسوخ» را نه با توانایی بیشتر برای دانستن، بلکه با فضیلت «ندانستن» و «توقف» پیوند می‌زند. ایشان می‌فرمایند که «راسخان در علم» کسانی هستند که «اقرار به آنچه تفسیرش را از غیب نمی‌دانند، آنان را از هجوم به سدهای غیب بی‌نیاز کرده است». سپس در جمله‌ای کلیدی، این پیوند را به یک تعریف صریح تبدیل می‌کنند:

فَدَحَّ اللَّهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيْمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا.

خداوند، اعتراف آن‌ها به «عجز» را ستوده و «ترک ژرف‌نگری» را «رسوخ» نامیده است. این گزاره، «اعتراف به عجز» را از یک مفهوم منفی (به معنای جهل) به یک فضیلت معرفت‌شناختی مثبت ارتقا می‌دهد.

شارحان بزرگ نهج البلاغه نیز برای این نکته صحنه گذاشته‌اند. ابن میثم بحرانی در شرح

۱. تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۴۳۱؛ پیام امیرالمؤمنین، ج ۴، ص ۳۴-۳۸.

۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۴۰۴.

خود، همین ایده را تکرار می‌کند که خداوند:

ترک تعمق آن‌ها را از چیزهایی که مکلف به بحث آن‌ها نیستند، رسوخ در علم دانسته است.^۱
خوبی نیز بیان می‌کند که راسخان در علم، هنگامی که به متشابها می‌رسند، می‌ایستند و به صورت اجمالی به آن اعتراف می‌کنند.^۲

بنابراین، خطبه اشباح، حلقه نهایی شبکه معنایی را برقرار می‌کند: «علم» حقیقی، به «رسوخ» (ثبات در معرفت) منجر می‌شود و این «رسوخ»، خود را در «اعتراف به عجز» در برابر غیب متجلی می‌سازد.

این پیوند معنایی، با در نظر گرفتن دو نکته تکمیلی که از دل شروح دقیق تر نهج البلاغه برمی‌آید، عمیق‌تر نیز می‌شود. اول، مفهوم سلسله مراتبی «رسوخ» است.

ابن میثم بحرانی این ایده را مطرح می‌کند که رسوخ یک مرتبه واحد نیست، بلکه هر سالکی در مسیر معرفت، به میزانی که حجاب‌ها را کنار می‌زند و در نهایت به مرز توانایی خود رسیده و در آن جا متوقف می‌شود و اعتراف به عجز می‌کند، به نسبتی از «رسوخ در علم» دست یافته است.^۳ دوم، تفکیک میان معرفت اکتسابی و فیض الهی است. خوبی اشاره می‌کند که اعتراف راسخان به ندانستن، منافاتی با علم یافتن آن‌ها به غیب از طریق «تعلیم الهی، وحی یا الهام» ندارد.^۴

این دو نکته، شبکه معنایی ما را کامل می‌کند و نشان می‌دهد که «اعتراف به عجز» به معنای ناتوانی مطلق نیست، بلکه به معنای شناخت دقیق حدود معرفت بشری در هر مرتبه‌ای است. این همان «ثبات در معرفت» است که از «نفوذ در غیب» جلوگیری می‌کند. این شبکه مفهومی، الگویی از دانایی را ترسیم می‌کند که در آن، هر چه علم فرد عمیق‌تر می‌شود، درک او از عظمت امر غیبی و محدودیت‌های خود نیز بیشتر شده و در نتیجه، تسلیم و اعتراف او به عجز، کامل‌تر و صادقانه‌تر می‌گردد.

۳-۱-۵. جمع‌بندی تحلیل ساختار معنایی

تحلیل ساختار معنایی بر اساس نظریه شبکه‌ای، به ما نشان می‌دهد که قرآن و نهج

۱. شرح نهج البلاغه بحرانی، ج ۲، ص ۷۱۲-۶۹۲.

۲. منهج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۱۲.

۳. شرح نهج البلاغه بحرانی، ج ۲، ص ۷۱۲-۶۹۲.

۴. منهج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۱۳.

البلاغه در مواجهه با مفهوم «علم»، به دنبال ارائه یک تعریف ساده نیستند، بلکه در حال یک بازآرایی بنیادین در شبکه مفهومی معرفت هستند. در این جهان بینی جدید، «علم» دیگر یک ارزش مستقل و قائم به ذات که صرفاً با انباشت اطلاعات سنجیده شود، نیست، بلکه معنا و ارزش آن در شبکه روابطی که با دیگر مفاهیم کلیدی برقرار می‌کند، تعریف می‌شود. تحلیل آیه هفتم سوره آل عمران نشان داد که «علم» در این ساختار، در تقابل با «زیغ» (انحراف قلبی) قرار گرفته و کارکرد اصلی آن، تولید «ایمان» و «تسلیم» در برابر آیات متشابه است، نه لزوماً کشف حقیقت غایی «تأویل». در گام بعد، مشخص شد که «رسوخ» به معنای «ثبات» در همین معرفت ایمانی است؛ ثباتی که صاحب خود را از اضطراب و شبهه مصون می‌دارد.^۱ اما حلقه نهایی و تکمیل‌کننده این شبکه مفهومی، در خطبه اشباح برقرار می‌شود.

امام علی علیه السلام با پیوند زدن مستقیم «رسوخ» به «اعتراف به عجز» و «ترک تعمق»، این شبکه را به کمال خود می‌رساند. نتیجه جدیدی که از این تحلیل ساختاری حاصل می‌شود این است که در جهان بینی قرآنی-علوی، «علم راسخ» یک معرفت خود-محدودشونده است؛ یعنی دانشی است که به شناخت مرزهای خود منجر می‌شود. اوج دانایی، نه توانایی نفوذ در غیب، بلکه ثبات در معرفتی است که فضیلت توقف در برابر ساحت غیب و اقرار به ناتوانی را به همراه دارد. این بازآرایی معنایی، پارادوکس ظاهری را به یک اصل معرفت‌شناختی عمیق و منسجم تبدیل می‌کند.

۴-۲. تحلیل کارکرد ارتباطی: خطبه اشباح به مثابه «مداخله گفتمانی»

۴-۲-۱. تحلیل بافت تولید

بر اساس نظریه معناشناسی بافت‌محور، معنای یک گزاره در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه محصول تعامل پویای زبان با «بافت تولید» آن است. برای درک عمیق ایده امام علی علیه السلام در خطبه اشباح، ابتدا باید این خطبه را نه به عنوان یک متن فلسفی انتزاعی، بلکه به مثابه یک رویداد ارتباطی زنده تحلیل کنیم که در پاسخ به یک موقعیت مشخص به وقوع پیوسته است. تحلیل بافت تولید، شامل بررسی گوینده، مخاطب، و به ویژه شأن صدور کلام است تا «قصد ارتباطی» گوینده آشکار شود. شروح معتبر نهج البلاغه، مانند شرح ابن میثم بحرانی و خویی،

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۸.

تصریح می‌کنند که این خطبه پاسخی مستقیم به یک رویداد مشخص بوده است.^۱ این رویداد، صرفاً یک پرسش علمی نبود، بلکه یک درخواست معرفتی بود که بنیادهای جهان بینی توحیدی را به چالش می‌کشید و همین امر، ماهیت کل خطبه را از یک «پاسخ» به یک «مداخله» تغییر می‌دهد.

«بافت تولید» این مداخله گفتمانی، با یک «پرسش خطاساخته» آغاز می‌شود. روایات تصریح می‌کنند که فردی نزد امیرالمؤمنین (ع) آمد و از ایشان خواست:

پروردگاران را برای ما چنان وصف کن که گویی او را آشکارا می‌بینیم (کأنه یراه عیاناً) تا حب و معرفتمان به او افزون گردد.^۲

این درخواست، هرچند در ظاهر نیتی مثبت (افزایش حب و معرفت) دارد، اما در اساس خود بریک خطای معرفت‌شناختی بنیادین استوار است. این پرسش، معرفت را به «رؤیت» و «احاطه حسی» تقلیل می‌دهد و تلاش دارد تا امر متعالی و نامحدود را در قالب‌های ادراکی محدود و مخلوق بگنجاند.

این همان مسیری است که به «تشبیه» و جسم‌انگاری خداوند می‌انجامد؛ یعنی بزرگ‌ترین انحراف در حوزه توحید صفاتی. سؤال‌کننده به دنبال درک خداوند با ابزارهای شناخت مخلوقات است و این دقیقاً همان «تخمین زدن عظمت خدا به اندازه عقل» است که امام در انتهای همین فراز، از آن نهی کرده و عاقبتش را هلاکت می‌داند.^۳ بنابراین، پرسش او یک پرسش علمی ساده نیست، بلکه یک «درخواست خطاساخته» است که نشان‌دهنده یک چارچوب فکری معیوب در مواجهه با امر متعالی است.

واکنش امام علی (ع) به این پرسش، کلید درک کارکرد ارتباطی خطبه است. براساس گزارش‌ها، امام در برابر این درخواست به شدت «خشمگین شد (فَعَصَبَ)»، رنگ چهره‌اش تغییر کرد و مردم را برای نماز به مسجد فراخواند.^۴ این «خشم مقدس»، یک واکنش نیست، بلکه واکنشی است به نقض یک اصل بنیادین توحیدی، یعنی اصل «تنزیه» و تعالی خداوند از هرگونه شباهت به مخلوقات. این واکنش شدید، بلافاصله چارچوب ارتباطی را از

۱. شرح نهج البلاغه بحرانی، ج ۲، ص ۶۹۲؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۰۳.

۲. شرح نهج البلاغه بحرانی، ج ۲، ص ۷۱۲.

۳. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۱۴.

۴. شرح نهج البلاغه بحرانی، ج ۲، ص ۷۱۲.

یک «جلسه پرسش و پاسخ آرام» به یک «موقعیت خطیر اعلام موضع و اصلاح انحراف» تغییر می‌دهد. بنابراین، قصد ارتباطی امام در این جا، صرفاً ارائه پاسخ به سؤال نیست، بلکه «ساختار شکنی و اصلاح چارچوب فکری پرسشگر» و تمام حاضران است. همان طور که شارحان نیز اشاره کرده‌اند، هدف امام «تأدیب سائل» و «تعلیم روش صحیح سلوک معرفتی» است.^۱

ایشان با این مداخله گفتمانی، نمی‌خواهد اطلاعاتی به دانش مخاطب بیفزاید، بلکه می‌خواهد خود «ابزار دانش» و «روش کسب معرفت» او را بازسازی کند. این بافت تولید، به ما نشان می‌دهد که هر گزاره‌ای در این خطبه، به ویژه تعریف «راسخان فی العلم»، باید به عنوان ابزاری برای رسیدن به همین هدف تربیتی و اصلاحی تحلیل شود.

۲-۴. تعریف «راسخان» به مثابه ابزار تأدیب: کارکرد تربیتی اعتراف به ناتوانی

پس از آن‌که «بافت تولید» خطبه اشباح، قصد ارتباطی امام علی (ع) را به عنوان یک «مداخله گفتمانی» با هدف اصلاح و تأدیب مشخص کرد، اکنون باید ابزار اصلی این مداخله را تحلیل کنیم. امام برای اصلاح چارچوب فکری پرسشگر، به جای رد مستقیم و جدل با او، از یک راهبرد تربیتی هوشمندانه و غیرمستقیم بهره می‌برد.

ایشان با معرفی یک «الگوی ایده‌آل معرفتی»، یعنی «راسخان فی العلم»، آینه‌ای در برابر مخاطب قرار می‌دهد تا او خود، فاصله میان نگرش خطا ساخته خویش و موضع صحیح را درک کند. تعریف امام از «راسخان»، یک تعریف مفهومی صرف نیست، بلکه یک «ابزار تأدیب» است که کارکرد آن، بازسازی نگرش مخاطب نسبت به ماهیت علم و حدود معرفت بشری است. امام ابتدا یک قاعده کلی وضع می‌کند و مخاطب را به قرآن و سنت ارجاع داده و از ورود به اموری که به آن مکلف نشده، بر حذر می‌دارد و امر می‌کند که علم آن را به خداوند واگذارد. سپس، تعریف «راسخان در علم» را به عنوان تجسم عینی و الگوی عملی این قاعده ارائه می‌دهد. در واقع، راسخان کسانی هستند که این دستورالعمل را به بهترین شکل ممکن اجرا کرده‌اند.

هسته اصلی این ابزار تأدیبی، در محتوای شگفت‌انگیز خود تعریف نهفته است. امام (ع) «رسوخ در علم» را نه با احاطه و نفوذ در غیب، بلکه با فضیلت «اعتراف به ناتوانی» پیوند

۱. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۰۷.

می‌زند. ایشان تصریح می‌کنند که آنچه راسخان را از «هجوم بردن به سدهای زده شده در برابر غیب» بی‌نیاز کرده، همان «اقرارشان به ندانستن تفسیر آنچه از غیب نمی‌دانند» است. این تعریف، مستقیماً در تقابل با خواست پرسشگر قرار می‌گیرد. او به دنبال «دانستن» از طریق رؤیت و احاطه است، اما الگوی ایده‌آل معرفی شده توسط امام، به واسطه «ندانستن» و اقرار به آن به کمال می‌رسد.

اوج این راهبرد تأدیبی در جمله پایانی این عبارت است: «وَسَمَّى تَرْكُهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُخًا». خداوند، «ترک ژرف‌نگری» را «رسوخ» نامیده است.

این گزاره، یک «وارون‌سازی ارزشی» عامدانه است. در این جا، فضیلتی که عموماً منفی تلقی می‌شود (ترک کردن و ندانستن)، به بالاترین مقام علمی (رسوخ) ارتقا داده می‌شود. این کارکرد تربیتی، با ایجاد یک شوک مفهومی، مخاطب را وادار می‌کند تا در کل نظام ارزشی خود در باب معرفت تجدید نظر کند. او درمی‌یابد که در جهان بینی توحیدی، دانایی حقیقی، نه تلاش برای شکستن مرزها، بلکه «شناختن» و «احترام گذاشتن» به آن مرزهاست. کارکرد تربیتی این «اعتراف به ناتوانی»، در نهایت به ارائه یک الگوی عملی برای همه پویندگان راه حق می‌انجامد. همان طور که شارحان نهج البلاغه نیز اشاره کرده‌اند، امام (ع) با این بیان، در حال آموزش «کیفیت سلوک» در مسیر خداشناسی است.

این تعریف به مخاطب می‌آموزد که مسیر معرفت، مسیری امن و دارای نقشه است و این نقشه، در قرآن و سنت پیامبر (ص) و ائمه هدی (ع) ترسیم شده است. ورود به خارج از این نقشه، نه نشانه شجاعت علمی، بلکه تکلیفی از جانب شیطان برای گمراه کردن انسان است. بنابراین، تعریف «راسخان» به مثابه ابزار تأدیب، با ارائه یک ضدالگوی برای خواست پرسشگر، او را به سمت فضیلت تسلیم هدایت می‌کند.

این تعریف نشان می‌دهد که اوج معرفت، کسب یقینی است که فرد را قادر می‌سازد با آرامش و اطمینان در برابر اسرار الهی بایستد و به جای تلاش مذبوحانه برای کشف، با متانت به وحدت منبع معرفت اذعان کند. این همان کارکردی است که این مداخله گفتگومانی به دنبال آن است: تبدیل یک ذهن پرسشگر اما مضطرب و در معرض خطا، به یک قلب باایمان و مطمئن.

۳-۲-۴. تحلیل تأثیر بر مخاطب: از طلب رؤیت تا فضیلت تسلیم

بر اساس نظریه معناشناسی بافت‌محور، معنای نهایی یک عبارت در «اثری» که بر

مخاطب می‌گذارد، نهفته است. این نظریه، فرآیند ارتباط را به مثابه یک تحول در بافت ذهنی مخاطب، یعنی گذار از «بافت ذهنی اولیه» (C_1) به «بافت ذهنی ثانویه» (C_2) تحلیل می‌کند. برای درک کارکرد نهایی مداخله گفتمانی امام علی علیه السلام در خطبه اشباح، باید این تحول را در مورد مخاطب اصلی، یعنی شخص «سائل» (پرسشگر) بررسی کنیم.

بافت ذهنی اولیه (C_1) این مخاطب، به وضوح در پرسش او نمایان است. او در حالتی از «طلب رؤیت» قرار دارد و معرفت را با احاطه حسی و دیدن عیانی برابر می‌داند. چارچوب فکری او بر این پیش فرض استوار است که برای افزایش حب و معرفت به خداوند، باید بتوان او را در قالب‌های ادراکی بشری گنجاند. این حالت ذهنی، ترکیبی از اشتیاق معنوی و یک خطای بنیادین معرفت‌شناختی است که در مرز «تشبیه» قرار دارد و از درک تعالی مطلق خداوند غافل است. این همان بافت ذهنی است که «مداخله گفتمانی» امام علیه السلام قصد دارد آن را به چالش کشیده و دگرگون سازد.

مکانیسم این تحول، استفاده از «اثرائنگی» است. امام علیه السلام به جای نقد مستقیم پرسشگر، الگوی «راسخان فی العلم» را به عنوان آینه‌ای در برابر او قرار می‌دهد تا او خود، تصویر معکوس و اصلاح‌شده نگرش خویش را ببیند. این آینه، تقابل میان وضعیت مخاطب و وضعیت الگوی ایده‌آل را به نمایش می‌گذارد و از این طریق، یک تنش شناختی در ذهن او ایجاد می‌کند. در حالی که مخاطب به دنبال «هجوم بردن به سدهای غیب» (اقتحام السدد) است، راسخان به دلیل «بی‌نیازی» از این کار ستایش می‌شوند، در حالی که او در «طلب رؤیت» و دانستن است، راسخان به واسطه «اعتراف به عجز» و اقرار به ندانستن مدح می‌گردند. و در حالی که او به دنبال «ژرف‌نگری» (تعمق) در کنه ذات است، فضیلت راسخان دقیقاً در «ترک تعمق» تعریف می‌شود.

این تقابل مستقیم، کارکردی تأدیبی دارد و به صورت غیرمستقیم، مسیر فکری مخاطب را نادرست و مسیر راسخان را به عنوان راه صحیح معرفی می‌کند. ستایشی که خداوند از عمل راسخان به عمل آورده (فَمَدَحَ اللَّهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعِجْزِ)، به طور ضمنی به نقدی برجسارت معرفتی پرسشگر تبدیل می‌شود و او را به بازاندیشی در مبانی فکری خود وامی‌دارد. این فرآیند تأدیبی، در نهایت به شکل‌گیری یک بافت ذهنی ثانویه (C_2) در مخاطب می‌انجامد که می‌توان آن را گذار از «طلب رؤیت» به درک «فضیلت تسلیم» نامید.

اثر نهایی مداخله گفتمانی امام، این است که مخاطب درمی‌یابد که راه صحیح برای

افزایش حب و معرفت، نه تلاش برای گنجاندن نامحدود در محدود، بلکه پذیرش آگاهانه و خاضعانه این محدودیت هاست. این «تسلیم»، یک تسلیم کورکورانه و از روی جهل نیست، بلکه محصول عالی ترین سطح از معرفت، یعنی «علم به حدود» است که همان «رسوخ» نامیده شد. مخاطب می آموزد که به جای تلاش برای اندازه گیری عظمت خداوند با پیمانه عقل (وَلَا تُقَدِّرُ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدَرِ عَقْلِكَ)، باید به آنچه در کتاب و سنت آمده، اکتفا کرده و در برابر اسرار الهی، با ایمان و تواضع سرفروود آورد. این تحول از حالت یک جوینده جسور به یک مؤمن تسلیم، جوهره معنای کارکردی تعریف امام از «راسخان فی العلم» است. این تعریف زمانی به معنای کامل خود دست می یابد که این تأثیر را بر مخاطب خود گذاشته و چارچوب معرفتی او را از یک الگوی مبتنی بر تملک، به یک الگوی مبتنی بر تسلیم و تواضع تغییر دهد.

۴-۲-۴- جمع بندی تحلیل کارکرد ارتباطی

تحلیل کارکرد ارتباطی خطبه اشباح، این نتیجه نوآورانه را آشکار می سازد که تعریف امام علی (علیه السلام) از «راسخان فی العلم»، یک گزاره اعتقادی منفعل و ایستا نیست، بلکه یک «مداخله گفتگومانی» کاملاً پویا و هدفمند است که معنای آن در کارکردی که در بافت خود ایفا می کند، نهفته است. این تحلیل نشان داد که «بافت تولید» این کلام، یک «پرسش خطاساخته» و «خشتم مقدس» امام در برابر آن بوده که قصد ارتباطی ایشان را از «اطلاع رسانی» به «تأدیب و اصلاح» تغییر می دهد. در چنین بافتی، امام (علیه السلام) از تعریف «راسخان» به عنوان ابزار اصلی این مداخله بهره می برد.

این تعریف، با ستایش «اعتراف به عجز» و «ترک تعمق» و نامیدن آن به «رسوخ»، یک راهبرد تربیتی مبتنی بر «وارون سازی ارزشی» را به کار می گیرد تا چارچوب فکری مخاطبی را که به دنبال «طلب رؤیت» و احاطه حسی بر خداوند است، به چالش بکشد. در نهایت، معنای کارکردی این مداخله در «تأثیر بر مخاطب» متجلی می شود؛ یعنی انتقال بافت ذهنی مخاطب از حالت «طلب جسورانه» به درک «فضیلت تسلیم» آگاهانه. بنابراین، نتیجه جدیدی که این تحلیل ارائه می دهد، این است که ما دیگر با این پرسش روبه رو نیستیم که «چگونه گزاره امام را با دیگر روایات تطبیق دهیم؟»، بلکه با این تبیین روبه رو هستیم که «امام با این گزاره چه کاری انجام می دهد؟». پاسخ، این است که ایشان در حال اجرای یک کنش تأدیبی برای بازسازی نظام معرفتی مخاطب و آموزش «خرد دانستن مرزها» به اوست و

پارادوکس موجود در کلام ایشان، نه یک مشکل تفسیری، بلکه ابزار اصلی این راهبرد تربیتی است.

۵. نتیجه گیری

این پژوهش با این پرسش آغاز شد که چرا و چگونه ایده امام علی (علیه السلام) در مورد «راسخان فی العلم» در خطبه اشباح، در قالب یک تعریف پارادوکسیکال - که اوج علم را به «اعتراف به عجز» پیوند می‌زند - بیان شده است. پاسخ نهایی - که از ادغام دو بخش تحلیل ساختاری و کارکردی به دست می‌آید - این است که این تعریف، یک راهبرد زبانی-تربیتی هوشمندانه است که در دو سطح همزمان عمل می‌کند: در سطح اول، یک بازاریابی بنیادین در شبکه مفهومی «علم» ایجاد می‌کند و در سطح دوم، از این شبکه جدید به عنوان ابزاری برای یک «مداخله گفتمانی» با هدف تأدیب و اصلاح مخاطب بهره می‌برد.

تحلیل ساختار معنایی نشان داد که قرآن و نهج البلاغه، مفهوم «علم» را از یک ارزش مستقل و قائم به ذات، به یک عنصر در شبکه‌ای پیچیده از مفاهیم تبدیل می‌کنند. در این شبکه، «علم» حقیقی، دانشی موهبتی است که ارزش آن نه با انباشت اطلاعات، بلکه با کارکردش در تولید «ایمان»، «خشیت» و «ثبات» (رسوخ) سنجیده می‌شود.

این تحلیل همچنین نشان داد که «تأویل»، نه صرفاً یک معنای تفسیری، بلکه آن «حقیقت عینی و فرامتنی» است که به مثابه یک مرز معرفتی عمل می‌کند. حلقه نهایی این بازاریابی در خطبه اشباح برقرار شد؛ جایی که «رسوخ» - یعنی بالاترین سطح از ثبات در علم - مستقیماً با «ترک تعمق» و «اعتراف به عجز» در برابر این مرز، تعریف گردید. بنابراین، در سطح ساختاری، ما با یک جهان بینی جدید روبه‌رو هستیم که در آن، اوج دانایی، «خرد دانستن مرزها» است.

اما نتیجه نوآورانه این پژوهش زمانی آشکار می‌شود که این ساختار جدید را در پرتو تحلیل کارکرد ارتباطی قرار دهیم. این تحلیل نشان داد که بازاریابی معنایی فوق، یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه ابزاری است که در یک موقعیت ارتباطی واقعی به کار گرفته شده است.

خطبه اشباح یک «مداخله گفتمانی» است که در «بافت تولید» یک «پرسش خطا ساخته» (طلب رؤیت حسی خداوند) و «خشم مقدس» امام شکل گرفته است. در چنین بافتی، هدف امام صرفاً بیان یک عقیده نیست، بلکه «تأدیب عقل» و اصلاح چارچوب فکری مخاطب است. تعریف ایشان از «راسخان فی العلم» به مثابه ابزار اصلی

این تأدیب عمل می‌کند. امام با ستایش «اعتراف به عجز»، به صورت مستقیم در حال به چالش کشیدن «طلب رؤیت» و جسارت معرفتی مخاطب است. این تعریف، با «اثرائنگی» و «وارون سازی ارزشی»، مخاطب را به بازاندیشی و در نهایت، به درک «فضیلت تسلیم» آگاهانه رهنمون می‌شود.

در نتیجه، پاسخ نهایی به پرسش اصلی پژوهش این است: ایده امام علی (ع) در خطبه اشباح، نه فقط یک آموزه کلامی، بلکه یک کنش ارتباطی تربیتی است. پارادوکس موجود در تعریف ایشان، نه یک مشکل تفسیری، بلکه ابزار اصلی این راهبرد تربیتی است. امام با بازتعریف ساختار معنایی «علم» و پیوند زدن آن به تواضع، ابزاری قدرتمند می‌سازد تا در یک موقعیت مشخص، چارچوب فکری مخاطب را از یک الگوی معرفتی مبتنی بر تملک و احاطه، به یک الگوی مبتنی بر تسلیم و شناخت حدود تغییر دهد. بنابراین، نوآوری این پژوهش در این است که نشان می‌دهد معنای نهایی این فراز از خطبه، نه در محتوای گزاره‌ای آن به تنهایی، بلکه در «کارکردی» نهفته است که برای دگرگون ساختن مخاطب خود ایفا می‌کند.

کتاب نامه

قرآن کریم

أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، سعید شرتونی، تهران، منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة، ۱۴۱۶ق.

البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم حسینی بحرانی، تهران، بنیاد بعثت، بی‌تا.
 بیان السعادة فی مقامات العبادة، سلطان محمد گنابادی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴ش.
 پیام امام امیرالمؤمنین، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تهران، دار الکتب الاسلامیة، بی‌تا.
 التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
 تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۲ش.
 جامع البیان عن تأویل آی القرآن، محمد بن جریر طبری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ق.
 دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.

شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، بی‌تا.
 شرح نهج البلاغه بحرانی، میثم بن علی بحرانی، ترجمه: قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، بی‌تا.

قاموس قرآن، علی اکبر قرشی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.
الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
المسترشد فی الامامة، محمد بن جریر طبری آملی کبیر، قم، کوشانپور، بی تا.
مفردات الفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، حبیب الله خویی، تهران، مکتبه الاسلامیه، بی تا.
المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

«بررسی تحلیلی - مصداقی راسخان در علم و تعارضات فراروی»، رضیه فرهانیان و حامد پوررستمی، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش های نهج البلاغه، سال ۱۷، شماره ۵۹، ۱۳۹۷.

«راسخان علم در نهج البلاغه و ارتباط آن با قرآن»، ابراهیم اقبال، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، سال ۲۱، شماره ۸۴، ۱۴۰۳.
«مفسران قرآن و فهم روشمندان از متن»، فاطمه معماری داود و خامدا، سراج منیر، سال ۵، شماره ۱۶، ۱۳۹۳.

«نقش پیش فرض ها و پیش فهم ها در تفسیر قرآن کریم از منظر آیه الله جوادی آملی»، محمدرضا حاجی اسماعیلی، پیمان کمالوند و سجاد رحیمی، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۶، شماره ۲، ۱۳۹۲.

Semantics, John I. Saeed, Wiley-Blackwell, 3rd edition, 2009.

Introducing Semantics, Nick Riemer, Cambridge University Press, 2010.

An Introduction to English Semantics and Pragmatics, Patrick Griffiths and Chris Cummins, Edinburgh University Press, 3rd edition, 2023.

Introducing English Semantics, Charles W. Kreidler, Routledge, 1998.

Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, Toshihiko Izutsu, Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 2003.

Constructions in the Parallel Architecture, Ray Jackendoff, in *The Oxford Handbook of Construction Grammar*, Oxford University Press, 2013.

- Knowledge Representation, Tibor Vámos, in *The Handbook of Applied Expert Systems*, CRC Press, 2019.
- Pragmatic Enrichment and Saturation, Completion and Expansion, Ilse Depraetere and Raphael Salkie, in *Semantics and Pragmatics: Drawing a Line*, Springer, 2017.
- Modal Meaning and Lexically-Regulated Saturation, Ilse Depraetere, *Journal of Pragmatics*, vol. 71, 2014.
- The Explicit/Implicit Distinction in Pragmatics and the Limits of Explicit Communication, Robyn Carston, *International Review of Pragmatics*, vol. 1, 2009.
- Emotion Control in the Qur'an: Study of Toshihiko Izutsu's Semantic Approach to Kazim Verses, Hardivizon and Mufidah, *Jurnal At-Tibyan*, vol. 6, no. 2, 2021.
- Encyclopedia Entries:
- Semantics _ Pragmatics Boundary, A. Bezuidenhout, in *Concise Encyclopedia of Semantics*, Elsevier, 2009.

