



حدیث علوم ۱۲۰

فصلنامه علمی
سال سی و یکم، شماره دوم
تابستان 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

- محقق میلانی و اعتبارسنجی احادیث شیعه... / علی سجادی عباس آبادی، علی راد، محمدرضا خجسته رحیمی..... ۳
- الگوی مواجهه مردمی با فتنه‌های درون جامعه اسلامی... / عباس پسندیده، احمد غلامعلی، روح‌اله کریمی دردشتی..... ۳۰
- تحلیل خوانش غیرظاهر در روایات تفسیری آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَ هِيَ فِي يَدِ الْغَيْبِ» / مهدی کمانی نجف‌آبادی..... ۶۰
- تحلیل سندی و معرفت‌شناختی گزاره «من یمت یرنی»... / علی عربی آیسک، احمد ربانی خواه، مهدی عبادی..... ۸۶
- بررسی تطورات دیدگاه ذهبی در باب حدیث طیر / قادر محمدزاد..... ۱۱۲
- بررسی میزان کارایی نظریه انسجام هالیدی و حسن در ترسیم انسجام متنی دعای صباح / پریسا کاظمی، جواد رنجبر..... ۱۴۱

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.

محقق میلانی و اعتبارسنجی احادیث شیعه؛ از نظریه تا تطبیق

علی سجادی عباس آبادی^۱
علی راد^۲
محمدرضا خجسته رحیمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

چکیده

محقق میلانی (م ۱۳۵۳ ش) تبیین و تدریس مبانی اعتبارسنجی احادیث شیعه را ابتدا در دو حوزه علمیه عراق (نجف و کربلا) آغاز نموده و در حوزه علمیه خراسان بدان تداوم بخشید. در مقطع تاریخی حضور ایشان در عراق، نظریه رایج نزد فقیهان شیعه رویکرد وثوق سندی بود. مسأله اصلی این مقاله واکاوی هم‌گرایی یا واگرایی دیدگاه محقق میلانی با نظریه غالب فقهای معاصر ایشان در عراق است؛ همچنین در فرض تمایز دیدگاه ایشان با فقیهان هم‌تراز خود در عراق، دنباله سخن، حول نظریه معیار ایشان در اعتبارسنجی احادیث و اهم مبانی این نظریه است. این مقاله با وجود دشواری‌ها و چالش‌های فراوان در بازیابی نظریه اعتبارسنجی محقق میلانی، با ارائه شواهدی گسترده از تقریرات و درس‌گفتارهای ایشان، پابندی ایشان به رویکرد وثوق صدوری را اثبات کرده و محوریت بخشی به این رویکرد را در مباحثی همچون استفاضه، شهرت روایی، تجمیع قرائن، توثیقات خاص و عام نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: محقق میلانی، حدیث شیعه، نظریه‌های اعتبارسنجی حدیث، وثوق صدوری، شهرت، استفاضه، توثیق.

۱. پژوهشگر مرکز تخصصی دارالفقه حوزه علمیه خراسان، (alisajjadiabbasabadi@gmail.com).

۲. دانشیار دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (ali.rad@ut.ac.ir).

۳. پژوهشگر مرکز تخصصی دارالفقه حوزه علمیه خراسان (Khojasteh161611059@gmail.com).

۱. درآمد

آیه الله سید محمد هادی میلانی (م ۱۳۹۵ق)، از فقهای برجسته نجف، کربلا و خراسان، با بهره‌مندی از محضر اساتیدی چون آخوند خراسانی، میرزای نایینی، محقق اصفهانی و محقق عراقی، جایگاه ویژه‌ای در فقه‌ت یافت و برخی از اعلام شیعه همانند محقق اصفهانی، منهج فقهی ایشان را برآیه الله خوبی از جمله فقیهان هم‌تراز با محقق میلانی در مدرسه فقهی عراق - کربلا و نجف - ترجیح داده‌اند.^۱ آثار محقق میلانی، از جمله «محاضرات فی الفقه الإمامیه»، «کتاب البیع»، «تفسیر سورة جمعه و تغابن»، «مختصر الأحکام» و «قادتنا کیف نعرفهم؟» گواه عمق علمی و دقت این فقیه تراز امامی در مباحث فقهی، تفسیری، تاریخی و کلامی است.

۱-۱. مسئله تحقیق

در دوره حضور علمی محقق میلانی در عراق، رویکرد «وثوق سندی»، نظریه غالب در اعتبارسنجی احادیث شیعه بوده و این دیدگاه توسط محقق خوبی در مدارس فقهی و اصولی این جغرافیای علمی تثبیت و توسعه یافته است. مقاله پیش‌رو با کاوش در نظریه محقق میلانی در بحث از اعتبارسنجی احادیث، در مقام نسبت‌سنجی میان نظریه ایشان با نظریه غالب در عراق آن عصر برآمده و تمایزات اندیشه «وثوق صدوری» با تقریر محقق میلانی را مورد بررسی قرار می‌دهد. شیوه اعتبارسنجی، آن هم در مسلک وثوق به صدور، دست کم به سه پرسش فرعی تجزیه می‌شود که در این مقاله با روش اکتشافی - تحلیلی به هریک از آن‌ها پاسخ داده شده و صورت‌بندی جامعی از نظریه محقق میلانی در اعتبارسنجی احادیث ارائه شده است:

۱. نظریه محقق میلانی در اعتبار خبر واحد، مسائل و چالش‌های فرا روی آن چیست؟
 ۲. رویکرد محقق میلانی، در اعتبارسنجی راویان (سندپژوهی و توثیق راویان) کدام است؟
 ۳. رویکرد محقق میلانی در اعتبارسنجی کتاب‌های اولیه حدیثی شیعه به چه صورت است؟
- بررسی‌های اولیه نگارندگان بیانگر رویکردی انتقادی از سوی محقق میلانی نسبت به نظریه غالب در اعتبارسنجی احادیث بوده و در ضمن نقد آن دیدگاه، به مبنایی متمایز از آن رسیده است. این دریافت آغازین، با ادامه پژوهش و مطالعه گسترده‌تر در آثار فقهی، اصولی،

۱. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۴.

رجالی و تقریرات درسی ایشان تکمیل و تعمیق شد و سرانجام به بازسازی منسجم نظریه «وثوق صدوری» در اندیشه ایشان انجامید.

مقاله حاضر، حاصل همین فرآیند پژوهشی بوده و با هدف ارائه نخستین صورت بندی جامع، منسجم و مستند از مکتب اعتبارسنجی حدیث در اندیشه محقق میلانی تدوین شده است. افزون بر این، جایگاه ممتاز ایشان به عنوان یکی از سرآمدان فقه امامیه در سده معاصر، تجربه بی نظیر حضور علمی و تدریس در کانون های مهم فقهی - حدیثی نجف، کربلا و خراسان، فراهم آوردن زمینه مطالعات تطبیقی میان مکتب های اعتبارسنجی حدیث میان این دو مدرسه و ضرورت بررسی انتقادی تحولات روش شناختی علم الحدیث امامیه در عصر معاصر، از مهم ترین علل ایجابی انجام این پژوهش به شمار می روند.

۲-۱. پیشینه تحقیق

گرچه آثار این فقیه از دیرباز مورد توجه پژوهشگران بوده، اما با توجه به فقدان آثار حدیثی و رجالی از این فقیه، هرگونه فرضیه پردازی درباره پرسش های فوق در اندیشه ایشان مشکل بوده و تاکنون نیز مطالعه ای منسجم نسبت به مبانی ایشان در اعتبارسنجی احادیث، راویان و کتب روایی اختصاص نیافته است. از این رو، می توان این نگاشته را اولین تلاش نظام مند برای تحلیل این مبانی دانست که با مطالعه ای عمیق در آثار محقق میلانی تدوین شده است.

۳-۱. روش تحقیق

با توجه به اکتشافی بودن این پژوهش و فقدان هرگونه پیشینه تخصصی در این زمینه، فرضیه پردازی در پاسخ به پرسش های اصلی و فرعی این تحقیق محتاج خوانش مکرر، بازنمایی استدلال ها و تحلیل مضمونی بحث های فقهی بوده و بر همین اساس نیز واکاوی ابعاد این نظریه با کاوشی دقیق در تمامی آثار ایشان به انجام رسیده است. در این تحقیق، با سنجشی نقادانه نسبت به نگرش سندمحور، تبیینی متمایز از اعتبارسنجی صدورمحور ارائه گردیده و شواهد مختلف متنی برای سامان دهی به اندیشه حدیثی آیه الله میلانی با تحلیل آرا و مواضع ایشان همراه شده است.

۴-۱. ساختار تحقیق

ساختار این مقاله افزون بر درآمد و دستاورد، از دو بخش اصلی تشکیل شده است. در جستار «درآمد» به تقریر مسئله اصلی، ضرورت و پیشینه آن پرداخته و در بخش نخست به

تقریر و تحلیل اعتبارسنجی راویان در دیدگاه محقق میلانی اشاره کرده‌ایم. در بخش دوم دیدگاه محقق میلانی را در اعتبارسنجی منابع حدیثی شیعه بررسی نموده و در بخش دستاورد، با توجه به نتایج بخش‌های پیشین صورت بندی دقیقی از نظریه محقق میلانی در اعتبارسنجی احادیث شیعه ارائه شده است.

۲. اعتبارمندی خبر واحد

مسئله حجّیت خبر واحد و گستره اعتبار آن، از کلیدی‌ترین پرسش‌ها در مباحث رجالی بوده و سخن درباره آن، به علم اصول بازمی‌گردد. این بحث ریشه در استظهار فقیهان از ادله حجّیت خبر واحد داشته و به فهم آن‌ها از موضوعیت یا طریقت راویان بازمی‌گردد. اگر یک فقیه از ادله‌ای همچون آیه نبأ و سیره عقلا، موضوعیت داشتن «عدالت» و «وثاقت» را نتیجه بگیرد، ناگزیر به سمت «وثوق به سند» رفته و در صورت احراز این صفات در راویان، به حجّیت خبر حکم می‌کند. اما اگر این اوصاف را طریقی دانسته و ابزاری برای احراز صدور تلقی نماید، دیگر خود را منحصر در این قیود ندانسته و با طرح مبنای «وثوق به صدور» از دیگر وسائلی که به حصول این اطمینان کمک می‌کنند، بهره خواهد گرفت. در پی استظهار و پاسخ به این مسئله، شیوه مواجهه با کتب حدیثی روشن شده و نحوه پذیرش توثیق و تعدیل‌های رجالیان نیز معین خواهد شد.

شکی نیست که محقق میلانی با تبعیت از روش جواهری و جمع‌آوری ظنون، به استنباط احکام پرداخته و اعتبار احادیث را به مقدار وثوقی که از صدور آن حاصل می‌شود، گره می‌زنند.^۱

در اندیشه این فقیه، وثاقت یا عدالت راویان سند به تنهایی کافی نبوده و باید از قرائنی همچون عمل اصحاب و استفاضه مضمون نیز برای اطمینان به صدور روایت از معصوم (علیه السلام) استفاده شود. لذا ایشان احادیثی که با عناصر فوق پشتیبانی نمی‌شوند را معتبر ندانسته و از عمل به اخبار غیر اطمینانی پرهیز می‌کنند.^۲ محقق میلانی می‌فرماید:

قوام حجّیت خبر به دو چیز است: یکی وثوق به صدور و دیگری وثوق جهت صدور

۱. کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۰، ۷۱، ۱۷۵ و ۱۷۶؛ کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۱۴۸، ۳۳۴ و ۳۶۵؛ کتاب الخمس، ص ۹۳، ۱۷۴ و ۲۱۴؛ کتاب الصلاة، ص ۲۳۹.

۲. دروس فقه، صلاة الجماعة، متابعة الامام، نوار ۹، درس ۹.

است. لذا وقتی مشهور با این که این احادیث را مشاهده کرده‌اند، ولی اعراض کرده‌اند، پس حتماً قرائنی به دست آورده‌اند که یا این احادیث اصلاً صادر نشده است یا این که جهت صدورشان مختل است. بنابراین، ولو آن که احادیث صحیح اعلایی باشند، از حجّیت ساقط می‌شوند.^۱

فارغ از تصریحات محقق میلانی، مهم‌ترین شاهد بر اندیشه وثوق به صدور را می‌توان بهره‌گیری از قواعد انجبار و انکسار دانست. ایشان با پذیرش قاعده انجبار، ضعف سندی احادیث را از طریق شهرت عملی یا روایی جبران کرده و با استفاده از قاعده انکسار، اعتبار سند قوی را در صورت تعارض با شهرت، مورد تردید قرار می‌دهند.

این دیدگاه، تنها در صورتی ممکن است که در اعتبارسنجی احادیث، از سندگرایی گذر کرده و حجّیت را در وثاقت یا عدالت راویان، منحصر ندانیم. اما نکته مهم در فرآیند ارزیابی احادیث، انضباط بخشی به رویکرد صدور است. محقق میلانی در این جهت نیز تلاش‌های بسیاری داشته و می‌توان با استفاده از روش تحلیل متنی، ضوابطی ارزشمند را از اندیشه ایشان به دست آورد.

۱-۲. نقش شهرت عملی در اعتبار حدیث

یکی از برجسته‌ترین شواهد در مسیر اطمینان به صدور - که محقق میلانی به صورت چشم‌گیری در سرتاسر آثار فقهی خود از آن به هدف اطمینان به صدور بهره برده و در بحث پیشین نسبت به تطبیق آن در دو قاعده انجبار و انکسار توضیح داده شد - شهرت عملی است. مقصود از شهرت عملی، عمل پیوسته فقها به یک روایت بوده و در منظر محقق میلانی از مهم‌ترین قرائن برای اطمینان به صدور قلمداد می‌شود.^۲

ایشان معتقدند که شهرت عملی، هم در ساحت اعتبار بخشی به احادیث و هم در ساحت حلّ تعارضات مفید بوده و به همین جهت نیز در تعارض میان دو حدیث صحیح، باید روایتی که با شهرت فتوایی قدما هم‌خوانی دارد، مقدّم شود.^۳ با این حال، مقبولیت شهرت در اندیشه ایشان، منحصر در جایی است که شواهد کافی برای ریشه‌دار بودن آن در

۱. دروس فقه، صلاة الجماعة، شرائط الامام، البلوغ و أن لا یكون قاعدا للقاءمین، نوار ۱۶، درس ۵.

۲. دروس فقه، صلاة المسافرين، الشروط، أن لا یكون سفره أكثر من حضره، نوار ۹، درس ۳؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۰، ۷۱.

۱۷۵ و ۱۷۶؛ کتاب الخمس، ص ۲۱۴.

۳. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۶۶.

میان فقهای متقدم و پیوند داشتن آن با جنبه صدور روایت وجود داشته باشد.^۱ لذا در بحث از راه‌های اثبات فقر، اساساً وجود شهرت در روایت عَرَزَمی را مورد اشکال قرار داده^۲ و در بحث از خبر بشر بن بشار در مقدار تناول زکات توسط هر فقیر، بر وجود شهرت اشکال کرده و بدین صورت شواهد اعتماد روایت را ناتمام ارزیابی می‌کند.^۳

۱-۲-۱. طریقت شهرت برای وثوق صدور

اهتمام به شهرت از سوی محقق میلانی، سبب نمی‌شود تا از آن به عنوان یک دلیل یاد شود؛ چه این‌که ایشان تنها برای جمع‌آوری قرائن بدان پایبند بوده و در صورت یقین به صدور مضمونی از امام معصوم، به هیچ‌وجه اعراض مشهور علما را در رد یا کنار گذاشتن آن احادیث مؤثر نمی‌داند. برای مثال، ایشان احادیثی که خمس را بر شیعیان مباح شمرده است، قطعی و متواتر دانسته و با توجه به حصول مقصود، دیگر به اعراض مشهور اعتنائی نمی‌کند.^۴ محقق میلانی، دیدگاه خود در طریقت شهرت را بر بحث از تعدد و اتحاد احادیث نیز تطبیق داده است که در ادامه بیان خواهد شد.

۲-۱-۲. لزوم بازگشت شهرت به جنبه صدور

شهرت عملی ممکن است به متن، صدور، دلالت یا جنبه‌های دیگر یک روایت مربوط شود؛ اما در اندیشه محقق میلانی تنها زمانی می‌توان به واسطه آن ضعف سند را جبران کرد یا اعتبار سند را کاهش داد که منجر به اطمینان به صدور روایت از معصوم شود. براین اساس، اگر شهرت به دلالت یا جنبه‌های غیرسندی وابسته شده یا احتمال بازگشت به آن‌ها پررنگ باشد، دیگر اطمینانی به صدور آن از معصوم حاصل نشده و نزد فقهای امامیه بی اعتبار خواهد بود. بنابراین، ایشان در مواردی که اعراض مشهور به دلالت یا وجوه غیرسندی روایت مربوط است، آن را دلیلی برای کاهش اعتبار سند نمی‌دانند و حجّیت سند را حفظ می‌کند.^۵ همانند این مطلب، در جایی مطرح می‌شود که عمل به یک روایت از سوی مشهور فقها، با احتمال انطباق آن با قواعد

۱. دروس فقه، صلاة المسافر، الشروط، أن لا یكون سفره أكثر من حضره، نوار ۹، درس ۳.

۲. کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۹۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۶.

۴. کتاب الخمس، ص ۲۳۰؛ همچنین: دروس فقه، صلاة المسافر، الشروط، أن لا یكون سفره أكثر من حضره، نوار ۹،

درس ۳. ناگفته پیداست که در جانب یقین به عدم صدور نیز شهرت راه گشا نبوده و نمی‌توان به واسطه آن، ادعای انجبار کرد.

۵. دروس فقه، صلاة المسافر، الشروط، المسافة، نوار ۱، درس ۸.

فقهی همراه شود. ایشان در چنین صورتی می‌فرماید:

اگر روایتی در میان اصحاب مشهور باشد و استناد آن به معصوم علیه السلام معلوم گردد، حجت است؛ اما اگر عمل به آن صرفاً به دلیل انطباق با قواعد باشد، حجت ندارد.^۱

همچنین ایشان در بحث از قاعده «علی الید» این احتمال را مطرح کرده و براساس آن، جنبه کاشفیت شهرت را به حدی اندک می‌داند که فاقد اعتبار قلمداد می‌شود.^۲

۳-۱-۲. عدم جبران ضعف سند عامی با شهرت

محقق میلانی در اعتبارسنجی احادیث، وثوق به صدور از معصوم علیه السلام را معیار اصلی دانسته و به همین جهت میان احادیث نقل شده از منابع شیعی و غیرشیعی تمایز قائل می‌شود. بر همین اساس، یکی از مواردی که ایشان به واسطه شهرت، سند را تقویت نکرده و وثوق به صدور آن از معصوم پیدا نمی‌کند، احادیثی است که راوی آن از عامه بوده و تنها در کتب حدیثی آن‌ها ذکر شده باشد؛ چه این‌که در چنین حالتی اطمینان به صدور آن از امام حاصل نشده و فقیه مجوزی برای اعتباربخشی به آن نخواهد داشت.

ایشان در توجیه شهرتی که نسبت به این دسته از احادیث عامه شکل گرفته، عمل فقها را مربوط به مضمون حدیث دانسته و علت آن را مطابقت خبر با قواعد فقهی و احکام شرعی می‌داند.^۳ طبق این توجیه، دیگر اطمینان به صدور ممکن نبوده و چاره‌ای جز کنار گذاشتن این دسته از احادیث وجود نخواهد داشت. بنابراین، محقق میلانی در ذیل قاعده حجت،^۴ قاعده غرور^۵ و برخی دیگر از مباحث به این دیدگاه اشاره کرده و شهرت را برای جبران این دسته از احادیث ناکافی دانسته است.^۶ البته دیدگاه مذکور، در میان تمامی کسانی که معیار حجت روایت را وثوق به صدور آن از معصوم می‌دانند، مشترک نبوده و برخی از فقها معاصر با اعتقاد به این معیار، به جبران ضعف این نوع از اسناد هم معتقد بوده و گویا به صدور خبر اطمینان می‌کنند.^۷

۱. کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳. دروس فقه، البیع، الضمان، ضمان التلف، نوار ۱۲، درس ۱۳.

۴. دروس فقه، الزکاة، من تجب علیه الزکاة، نوار ۳، درس ۴ و ۵.

۵. دروس فقه، البیع، بیع الفضولی، فی الإذن، رد الفضولی، نوار ۳۴، درس ۷.

۶. برای مثال رک: دروس فقه، صلاة الجماعة، متابعة الامام، نوار ۸، درس ۳.

۷. المناظر الناضرة، ج ۲، ص ۱۴۵ و ۱۵۷ و ج ۴، ص ۳۴۸.

۳-۵. حسن بن محمد بن سماعه

نجاشی درباره او می گوید:

از بزرگان واقفه، کثیر الحدیث و از فقهائى ثقه‌ای است که در وقف بسیار تعصب می‌ورزید.^۱
 محقق میلانی از حدیثی که این راوی در سند آن قرار دارد، گاه به موثق و گاه به صحیح تعبیر کرده است. این اختلاف در تعابیر با توجه به وحدت متن و سند روایت و موثق خطاب کردن حسن بن محمد بن سماعه در مباحث دیگر، احتمالاً ناشی از سهو قلم مقرّرین ایشان است.^۲
 محقق میلانی در مواردی، بی آن که توضیحی دهد، راوی را توثیق یا تضعیف نموده است. ایشان روایت افرادی مانند محمد بن قیس^۳ و داود بن فرقد^۴ را صحیح، اسحاق بن عمار^۵ و حسن بن علی بن فضال^۶ را موثق و اشخاصی همچون رجاء بن ابی ضحاک^۷، سلیمان بن مروزی^۸، سهل بن زیاد^۹، ابوریع شامی^{۱۰}، محمد بن عیسی بن عبید^{۱۱} را ضعیف می‌داند.

۲-۲. نقش شهرت روایی در اعتبار حدیث

محقق میلانی در رویکرد خود به اعتبارسنجی احادیث، شهرت روایی یا همان استفاضه را به عنوان یکی از ابزارهای کلیدی در اعتبارسنجی احادیث به کار برده و در مواردی که احادیث از نظر سندی ضعیف هستند، با تکیه بر تعدد نقل و وحدت مضمون، ضعف سند را جبران می‌کند. برای نمونه، ایشان در بررسی اقوال مربوط به زمان پرداخت زکات فطره، به سه دیدگاه اشاره کرده و احادیثی را که بر قول دوم، یعنی عزل و کنار گذاشتن زکات در هنگام نماز عید، دلالت دارند، مورد بررسی قرار می‌دهد. ایشان با وجود ضعف سند این احادیث، به دلیل استفاضه مضمونی آنها، این احادیث را قبول کرده است.^{۱۲}

۱. رجال النجاشی، ص ۴۱.

۲. کتاب الخمس، ص ۱۴۷.

۳. کتاب البیع، ج ۴، ص ۳۱۶ و ۳۲۰؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۲۵، ۲۰۳ و ۲۹۷.

۴. کتاب الخمس، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

۵. همان، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

۶. کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۲۰۸.

۷. کتاب الصلاة، ص ۳۶۹.

۸. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۲۵۶؛ کتاب الصلاة، ص ۳۶۹.

۹. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۹۲.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۲۳.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۵.

۱۲. کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۳۳۴.

همچنین ایشان در بحث زکاتِ شخص مدیون با اشاره به احادیثی که سند ضعیف دارند، حکم به حجّیت آن‌ها در فرض استفاضه می‌کند.^۱ با توجه به مباحث گذشته، تأکید محقق میلانی بر شهرت روایی تنها به عنوان قرینه‌ای قوی برای وثوق به صدور بوده و نمی‌توان بدان موضوعیت بخشید.

۲-۳. تسامح در ادله سنن

برخی از فقیهان بر اساس دسته‌ای از احادیث - که به آن‌ها اخبار «من بلغ» گفته می‌شود - از ملاک‌های خود برای حجّیت خبر واحد، مانند وثوق به صدور یا عدالت و وثاقت راویان، دست شسته و در ادله مستحبات و احکام غیرالزامی مانند مکروهات، حکم به تسامح نموده‌اند. در این دسته از احادیث به اختصار چهار احتمال اصلی مطرح است:

اول) اعتبار و جعل حجّیت ظاهری در فرض شکّ به واسطه تحقّق مطلق بلوغ؛

دوم) انشای استحباب واقعی نفسی در نفس عمل با توجه به صدق عنوان ثانوی بلوغ بر آن؛

سوم) إرشاد به حکم عقل نسبت به حسن احتیاط که برای محتاط مستتبع ثواب است؛

چهارم) وعده‌ای مولوی که در خود آن وعده، مصلحت، حتی مصلحت ترغیب در احتیاط عقلی وجود دارد.

آیه الله میلانی در گام اول و در پی بررسی تمامی احادیث «من بلغ»، ثبوت استحباب در امور غیرالزامی را پذیرفته^۲ و در گام بعدی، با توجه به دسته‌های مختلف احادیث، احتمال دوم، یعنی جعل استحباب واقعی نفسی را می‌پذیرد.^۳ نکته قابل توجه این است که ایشان فتوای فقیه نسبت به ثواب یک عمل را نیز به مثابه روایت در نظر گرفته و آن را برای اثبات استحباب، مفید می‌داند؛^۴ چه این که سخن درباره ثواب یک فعل آن هم از سوی یک فقیه، تنها جنبه تعبّدی داشته و احتمال اصلی آن، مبتنی بودن بر احادیث و ادله است.

۲-۴. تعدّد و اتحاد احادیث

وجود نقل‌های مختلف از امام، آن هم با عباراتی یکسان، گاه فقیه را به تردید انداخته و

۱. همان، ج ۱، ص ۷۷.

۲. دروس فقه، صلاة الجماعة، نية الصلاة المعادة، نوار ۱۴، درس ۵؛ کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۱۷۲ و ص ۲۶۷.

۳. دروس فقه، صلاة الجماعة، مشروعية الجماعة في الصلوات، نوار ۱۳، درس ۳؛ همان، ائتمام المتنقل، نوار ۱۳، درس ۲؛

همان، العدول، نوار ۱۰، درس ۳ و نوار ۱۱، درس ۵.

۴. دروس فقه، صلاة الجماعة، ائتمام المتنقل، نوار ۱۳، درس ۲.

موجب می‌شود تا با وجود نقل‌های متعدّد، آن‌ها را یک روایت بدانند. فقها برای حلّ این مسئله به سخن درباره اصل و قاعده کلی در این زمینه پرداخته و تلاش کرده‌اند تا اصل وحدت یا تعدّد را مورد بررسی قرار دهند.

این مسئله بیش از هر جا در شکل‌گیری تواتر اثر داشته و در صورت وحدت بخشی به نقل‌های متعدّد، موجب نابودی یقین نسبت به صدور مضمون خواهد بود.

محقق میلانی، در بحث‌های فقهی به این مسئله اشاره کرده و با در نظر داشتن حالات مختلف به پاسخ‌گویی از این پرسش پرداخته‌اند. ایشان اختلاف را در جایی می‌داند که یک تعبیر توسط دو یا چند راوی از یک امام نقل شده باشد. در این صورت، دیگر تفاوت باقی سند اهمیت نداشته و بحث از تعدّد یا اتحاد روایت مطرح خواهد شد.

محقق میلانی در صورت تعدّد راویان و وحدت تعبیر، اصل را بر تعدّد گذاشته و چنین تکرار نقلی را موجب حصول وثوق یا علم به صدور می‌داند؛ اما در صورت وحدت راوی، دیگر چنین اصلی را نپذیرفته و به یکسان بودن نقل‌ها حکم می‌کند.^۱ ایشان در فرض وحدت راوی، با بهره‌گیری از ملاک حجّیت خبر واحد بر دیدگاه خود استدلال کرده و می‌فرماید:

حجّیت خبر، دارای دو ملاک است: یکی وثوق نوعی به صدور و دیگری وثوق به جهت صدور است. در موردی که راوی از یک معصوم، یکی باشد، پس وثوق به صدور دو روایت نخواهیم داشت. پس حتماً باید یک روایت بوده باشند.^۲

ایشان با توجّه به این مبنا، گاه احتمال وحدت روایت را مطرح کرده و بدین سبب از تقویت آن به واسطه شهرت روایی جلوگیری کرده است.^۳

۳. اعتبارسنجی سندی

محقق میلانی در تحلیل‌های حدیثی خود، گاهی به بررسی تفصیلی راویان پرداخته و گاهی تنها به اشاره‌ای مختصر درباره اعتبار آن‌ها بسنده کرده است. در ادامه، به هر دو نوع بررسی، اشاره خواهد شد. از جمله راویانی که محقق میلانی به ارزیابی تفصیلی آنان پرداخته

۱. دروس فقه، صلاة المسافرين، الشروط، قواطع السفر، نوار ۴، درس ۲؛ همان، الوطن، نوار ۴، درس ۸؛ همان، المسافة، نوار ۱،

درس ۶؛ صلاة الجماعة، متابعة الامام، نوار ۹، درس ۱۱.

۲. دروس فقه، صلاة الجماعة، التقدّم فی التسليم، نوار ۲۰، درس ۶.

۳. کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۴۰؛ کتاب الصلاة، ص ۳۵۹.

است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۳. اسماعیل بن مرار

گرچه آیه الله میلانی در یکی از جلسات درسی با ردّ ادله توثیق، حکم به مجهول بودن اسماعیل کرده،^۱ لکن پس از این با بهره‌گیری از قواعد بسیاری، مانند کثرت نقل جلیل، ادعای اجماع بر پذیرش احادیث این راوی توسط میرداماد، قرار داشتن در مشایخ علی بن ابراهیم، نوع تعامل اصحاب با کتب یونس بن عبدالرحمن و در نهایت اعتماد شیخ صدوق و ابن ولید به احادیث او، اخبار این راوی را مورد اعتماد دانسته و در دروس^۲ و تقریرات^۳ حکم به وثاقت او کرده است.

۲-۳. موسی بن بکر

نجاشی بدون آن که برای او توثیق یا تضعیفی ذکر کند، او را از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام می‌شمارد.^۴ از دو جهت مذهب و وثاقت موسی بن بکر بین فقها اختلاف شده است. بعضی مانند محقق میلانی با این که نجاشی و کشی شهادت بروقف او نداده‌اند، او را واقعی دانسته‌اند^۵ و برخی وقف او را انکار کرده‌اند.^۶ همان‌طور که گذشت، محقق میلانی با توجه به فراوانی روایت بزرگان از موسی بن بکر و قرار گرفتن وی در شمار مشایخ اصحاب اجماع، احادیث او را می‌پذیرد.^۷

۳-۳. عبّاد بن صهیب

گرچه برخی مانند کشی، وی را عامی یا بتری دانسته‌اند،^۸ لکن محقق میلانی با نظربه مبنای اطمینان به صدور، روایت وی را که توسط کلینی نقل شده است در فرایند استنباط آورده و بدان عمل می‌کند.^۹

۱. دروس فقه، صلاة المسافرين، الشروط، أن لا يكون سفره أكثر من حضره، نوار، درس ۳.

۲. دروس فقه، صلاة المسافرين، الشروط، أن لا يكون سفره أكثر من حضره، نوار، درس ۵.

۳. کتاب الصلاة، ص ۱۸۸.

۴. رجال النجاشی، ص ۴۰۷.

۵. رجال الطوسی، ص ۲۵۷؛ رجال علامه حلی، ص ۳۴۲.

۶. تنقیح المقال، ج ۳، ق ۱، ص ۲۵۴.

۷. کتاب الصلاة، ص ۳۸۴ و ۳۸۵.

۸. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۶۸۷. مقرر دروس محقق میلانی نیز آن را در ضمن توثیق نجاشی یادآور شده است؛ رک:

رجال النجاشی، ص ۲۹۳.

۹. کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۲۵.

۳-۴. موسی بن عمر بن یزید

محقق میلانی با بهره‌گیری از فراوانی روایت بزرگان و همچنین با اشاره به کلام ابن داود نسبت به قرار داشتن موسی بن عمر بن یزید در میان معتمدین، این راوی را توثیق کرده ولی روایت سعد بن عبدالله از او را صحیح ندانسته و از آن به نازل منزله صحیح تعبیر می‌کند.^۱

۴. توثیقات رجالی

محقق میلانی به توثیقات رجالی توجه ویژه‌ای در نظریه اعتبارسنجی خود دارد. دیدگاه وی در دو بخش توثیق خاص و عام در ادامه خواهد آمد.

۴-۱. توثیق خاص

مقصود از توثیق خاص، وجود الفاظ یا شواهدی است که دلالت بروثاقت یک راوی معین داشته باشد. توثیق خاص، ممکن است برخاسته از کلام امام معصوم، تصریح یک راوی دیگر یا اعتباربخشی رجالیان باشد. محقق میلانی توثیق منقول را برپایه شواهد و قرائن و برای اطمینان به صدور روایت، معتبر می‌داند و گاه با یک توثیق معتبر، وثاقت راوی را می‌پذیرند.^۲ ایشان با تجمیع قرائن، از جمله توثیقات رجال‌شناسان، صحت یا عدم صحت احادیث را ارزیابی کرده و در صورت فقدان توثیق یا کمبود قرائن، روایت را غیرمعتبر و ناتمام تلقی می‌نمایند.^۳

۴-۲. توثیق عام

مقصود از توثیق عام، وثاقت بخشی به اشخاص به واسطه عناوین کلی است که اختصاص به یک فرد نداشته و گروهی از راویان را شامل می‌شود؛^۴ البته این عناوین کلی، لزوماً مصادیق فراوانی نداشته و به همین جهت ارزش هر کدام با دیگری تفاوت می‌کند.^۵ در ادامه به برخی از این قواعد که در بیان محقق میلانی آمده، اشاره خواهد شد.

۴-۲-۱. فراوانی روایت بزرگان از یک راوی

در اندیشه رجالی محقق میلانی، فراوانی روایت بزرگان جزء مهم‌ترین قواعد توثیقات عام

۱. دروس فقه، صلاة المسافرين، المسافرين الجاهل والناسی، الجهل بالحکم والموضوع، نوار ۲۰، درس ۲؛ کتاب الزکاة، ص ۳۴۵.

۲. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۲۳ و ۱۲۴ و ج ۲، ص ۲۵ و ۹۷؛ کتاب الخمس، ص ۲۷۶ و ۱۰۹.

۳. کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۹۵؛ کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۶۵؛ کتاب الصلاة، ص ۳۵۳.

۴. استناد، ص ۳۶۵.

۵. قواعد توثیق راویان، ص ۵۳.

بوده و موجب وثوق به اعتبار راوی می‌شود. درباره فراوانی روایت بزرگان - که از آن به اکثار اجلاء نیز تعبیر می‌شود - می‌توان به سه تقریر دست یافت.^۱

تقریر اول: نقل روایت یک راوی ثقه و جلیل‌القدر از راوی دیگری که در منابع رجالی توثیق و یا تضعیف نشده، نشان‌دهنده اعتماد به او و موثق دانستن وی است. مقصود از «ثقة جلیل‌القدر» کسی است که افزون بر توثیق، از او به بزرگی یاد شده و متهم به روایت از مشایخ ضعیف نباشد.^۲

تقریر دوم: اگر گروهی از راویان جلیل‌القدر از فردی که در منابع رجالی توثیق یا تضعیف نشده روایت کند، اعتماد خود به استاد را نشان داده و چنین اعتمادی را نمی‌توان برآمده از خطای این محدثان بزرگ دانست.^۳

تقریر سوم: نقل فراوان روایت توسط یکی از نویسندگان جلیل‌القدر شیعه همچون کلینی، صدوق، مفید یا طوسی از یک راوی، بیانگر اعتماد آنان به وی یا طریق او است. در این تقریر، تفاوتی بین نقل با واسطه یا بی‌واسطه نبوده و شیخ بودن راوی کافی می‌کند.^۴ به نظر می‌رسد تفاوت تقریر نخست با سوم آن است که در تقریر اول، نقل شفاهی و در تقریر سوم، نقل مکتوب اخبار مورد توجه قرار گرفته است.

طبق آنچه از دیدگاه‌های آیه الله میلانی به دست می‌آید، ایشان به تقریر دوم معتقد است. ایشان در پذیرش روایت موسی بن بکرو توثیق وی، از کثرت روایت بزرگان یاد می‌کند.^۵ همچنین ایشان کلام محدث نوری و قبول روایات موسی بن بکرو توسط فقها را به عنوان تأییدی برای خود آورده است.^۶

۴-۲. در شمار مشایخ اصحاب اجماع

قاعده «اصحاب اجماع» یکی از مهم‌ترین مباحث توثیق در علم رجال به شمار می‌رود. ریشه این نظریه به گزارش کثی بازمی‌گردد که سه گروه از فقیهان برجسته شیعه را با عنوان «تسمیة الفقهاء...» معرفی کرده و از اجماع اصحاب درباره آنان سخن گفته است. عبارت

۱. ابراهیم بن هاشم، ص ۲۱۴ - ۲۱۸.

۲. منهج المقال، ج ۱، ص ۱۴۶.

۳. منتقى الجمان، ج ۱، ص ۳۹.

۴. نهاية التقرير، ج ۳، ص ۲۳۲.

۵. كتاب الصلاة، ص ۳۸۲.

۶. كتاب الصلاة، ص ۳۵۳، ۳۸۲ و ۳۸۴.

مشهور وی «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم» منشأ تفسیرها و برداشت های مختلف شده است: (۱) وثاقت اصحاب اجماع، (۲) منزلت فقهی ایشان، (۳) صحت احادیث آنان، (۴) صحت احادیث همراه با وثاقت اصحاب اجماع، (۵) صحت احادیث همراه با وثاقت اصحاب و مشایخ ایشان.

در میان دیدگاه های مختلف، نظر میانه بر وثاقت اصحاب اجماع و صحت روایات ایشان تأکید دارد. با این حال، محقق میلانی از این حد فزاتر رفته و مبنای پنجم را اختیار کرده است؛ بدین معنا که وی، بر اساس شهادت کثی، نه تنها وثاقت اصحاب اجماع را معتبر می داند، بلکه وثاقت مشایخ آنان و اعتبار احادیث صادره از ایشان را نیز می پذیرد. برای مثال، ایشان برای توثیق موسی بن اشمیم به احادیث او از حسن بن محبوب اشاره کرده^۱ و برای توثیق محمد بن علی بن ابی عبدالله نیز به روایت بزنی از او استدلال می کند.

۴-۲-۳. در شمار مشایخ ثقات سه گانه

یکی از قواعد اساسی در توثیقات عامه، توثیق بخشی به واسطه قرار داشتن شخص در میان مشایخ یکی از فقها سه گانه، یعنی ابن ابی عمیر (م ۲۱۷ق)، صفوان بن یحیی (م ۲۱۰ق) و أبونصر بزنی (م ۲۲۱ق) است. مستند این قاعده، سخن شیخ طوسی در کتاب اصولی خویش است.^۲ برخی اسامی اساتید این سه نفر را ۴۷۸ نفر شمرده اند.^۳ از نظر بسیاری از محققان معاصر نیز نقل مشایخ ثقات موجب توثیق راوی است.^۴

آیه الله میلانی این توثیق را پذیرفته و در مباحث مختلفی از آن بهره گرفته است. ایشان برای تبدیل یک روایت از حسن به صحیح، به توثیق مشایخ استناد کرده و وثاقت حلبی را با استفاده از قاعده فوق، یعنی قرار داشتن صفوان بن یحیی در میان کسانی که از وی روایت نموده اند، اثبات می کند:

مضافاً إلى حسنة الحلبي، بل مصححه - لرواية صفوان عن عبد الله بن مسكان عنه -
عن أبي عبد الله ...^۵

۱. کتاب البيع، ج ۳، ص ۳۷۴.

۲. العدة، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳. معجم الثقات، ص ۱۵۳ - ۲۰۹.

۴. قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۱۹؛ درس نامه غناء و موسیقی، ص ۵۸، ۵۹ و ۱۱۰؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۴۱۸.

۵. کتاب الخمس، ص ۲۳.

ایشان در بحثِ توثیق ابن بکرواقفی، به واسطهٔ روایت نمودن جمعی از بزرگان او را توثیق کرده و با اشاره به مشایخ سه گانه آن‌ها را در صدر این افراد یاد می‌کند.^۱

۴-۲-۴. در شمار مشایخ جعفر بن بشیر بجلی

أبو محمد جعفر بن بشیر و شاء (م ۲۰۸ ق)، از فقهای بزرگ امامیه و اصحاب امام رضا علیه السلام است که به شکوفهٔ دانش و «فقهة العلم» مشهور بوده است. طبق گزارش نجاشی،^۲ قرار داشتن تمامی شاگردان و مشایخ با واسطه و بی‌واسطه جعفر در زمرهٔ موثقین امکان‌پذیر است، لکن آنچه از عبارات محقق میلانی به دست می‌آید، تنها ناظر به مشایخ بی‌واسطه او مانند موسی بن بکر است.^۳

۵. اعتبارسنجی منابع حدیثی

همان‌طور که گذشت، محقق میلانی با تکیه بر اندیشهٔ وثوق به صدور حدیث از سندگرایی محض، گذر کرده و در این چارچوب، گاه به منبع محوریت بخشیده و گاه شواهد خود را بر مدار سند جمع می‌کند، اما به طور کلی، روش ایشان در بحث‌های تاریخی و کلامی با منبع‌محوری موافق بوده و در کتاب قادتنا کیف نعرفهم، با چنین رویکردی به تحلیل وقایع تاریخی می‌پردازد؛ زیرا هدف اصلی در این اثر، پژوهش‌های تطبیقی - تقریبی بوده و پیش‌فرض ایشان در مواجهه با منابع اهل سنت، برخاسته از رویکرد تقریب‌محور است. ایشان از یک سو قصد دارد تا انعکاس مرجعیت اهل بیت علیهم السلام در منابع عامه را به رخ آنان کشد و از سوی دیگر، زمینه را برای مطالعهٔ مقایسه‌ای میان آموزه‌های شیعی با مصادر اهل سنت فراهم آورد. لذا دست ایشان در استفاده از منابع باز است.

اما رویکرد ایشان در فقه، به کلی تفاوت داشته و بیش از هر چیز به وثوق صدور محوریت می‌بخشد. از این رو، در گام نخست به بررسی شهرت میان علما و کثرت نقل حدیث پرداخته و در پی آن، منبع حدیث را ارزیابی می‌کند. ایشان با تکیه بر این روش، برخی از کتب همانند کتاب الکافی را معتبر دانسته و حتی احادیثی را که راویانی مجهول دارد، ولی در این کتاب آمده است، معتبر قلمداد می‌کند.^۴ بر مبنای فوق بازنگری در کتب حدیثی،

۱. کتاب الصلاة، ص ۳۸۴ و ۳۸۵.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۱۹.

۳. کتاب الصلاة، ص ۳۸۴ و ۳۸۵.

۴. کتاب الخمس، ص ۲۷۶.

نسخ و مؤلفان آن، امری ضروری بوده و بی تردید در اعتبارسنجی احادیث تأثیرگذار است.

۱-۵. اعتبار کتاب‌ها

آیه الله میلانی در بحث‌های فقهی خویش به کتب حدیثی توجّه داشته و اعتبار هر یک را مورد بررسی قرار داده‌اند:

۱-۱-۵. الکافی

ویژگی‌های این کتاب سبب شده تا محقق میلانی احادیث این کتاب را معتبر دانسته و حتّی به اخباری که از سوی راویان مجهول نقل شده است، عمل نماید.^۱

۲-۱-۵. تفسیر العیاشی

تفسیر العیاشی نوشته محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ق)، یکی از مهم‌ترین تفاسیر شیعه که از قرن چهارم هجری باقی مانده است. افتادگی و حذف اسناد، مهم‌ترین مشکل این تفسیر به شمار می‌رود. با وجود این مشکل، محقق میلانی، برخلاف مشهور، در یکی از فروع بحث انفال به روایتی از این تفسیر برای تأیید کلام خود تمسک کرده است.^۲

۳-۱-۵. فقه الرضا

این اثر منسوب به امام رضا (ع) بوده و درباره صحّت این انتساب، احتمالات مختلفی گفته‌اند. محقق میلانی در ارزیابی این اثر، میان «اعتبار انتساب» و «امکان تمسک فقهی» تفکیک نموده و مضامین کتاب را برگرفته از اهل بیت (ع) می‌داند، اما انتساب آن را به امام رضا (ع) دشوار می‌شمارد. از این رو، تنها به برخی عبارات مورد تأیید شیخ صدوق اعتماد می‌کند. استدلال وی بر دو پایه است: نخست آن که صدوق در مقدمه من لا یحضره الفقیه بر انتخاب روایات معتبر و حذف اسناد تصریح کرده و همین امر نوعی اطمینان می‌آفریند؛^۳ دوم آن که در آمیختگی سخنان امام (ع) با دیگر مطالب و علم اجمالی به بطلان برخی بخش‌ها، مانع از پذیرش کلی کتاب است.^۴ با این حال، میلانی در مواردی از کتاب دفاع کرده و حتّی به نوعی خلاف مبنای خویش سخن گفته است. نمونه بارز آن در بحث نماز

۱. کتاب الخمس، ص ۲۷۶.

۲. همان، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

۳. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷.

۴. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۷۹.

مسافر در فرض رجوع یک روزه است. وی با اشاره به عبارت فقه الرضا، اشکال عدم استناد کتاب به امام علیه السلام را رد کرده و به اعتماد صاحب حدائق، علامه مجلسی و حاجی نوری استناد می‌کند؛^۱ به ویژه آن که نوری فقه الرضا را مطابق با رساله علی بن بابویه قمی دانسته است.^۲ نهایتاً ایشان بر اساس مبنای خویش در حجّیت خبر واحد، تنها در مواردی به این کتاب تمسک می‌جوید که قرائن، موجب وثوق به صدور شود.^۳ بدین سان، موضع وی نسبت به فقه الرضا یک دست نیست؛ گاه آن را مرسل و بی اعتبار می‌شمارد،^۴ گاه با تعبیر «ما رواه أو أخذه من الفقه الرضوی» از آن نقل می‌کند و گاه حتی با دعای صلوات بر نویسنده آن، نوعی تأیید ضمنی ابراز می‌دارد.^۵

۵-۱-۴. الجعفریات

کتاب الجعفریات که به الاشعثیات نیز شهرت دارد، تألیف محمد بن محمد بن اشعث است و بیشتر روایات آن از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر نقل شده و به امام صادق علیه السلام منتهی می‌گردد. درباره این اثر میان علمای شیعه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و می‌توان دیدگاه آنان را به چهار دسته تقسیم کرد: نخست، گروهی که روایات آن را معتبر دانسته و در آثار خود از آن بهره گرفته‌اند؛^۶ دوم، کسانی که به دلیل ضعف اسناد یا مشابهت با روایات عامه، آن را در مباحث فقهی غیر قابل اعتماد دانسته‌اند؛^۷ سوم، عالمانی که با پذیرش ضعف سند، احادیث آن را در حد مؤید قابل استفاده می‌دانند؛^۸ و چهارم، کسانی که تنها به روایاتی از آن عمل کرده‌اند که در آثار قدما نیز نقل شده است.^۹

محقق میلانی تنها در یک مورد به این کتاب پرداخته و ضمن نقل اشکالات سید عاملی

۱. الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۳۴۰.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۹، ص ۲۳۰؛ کتاب الصلاة، ص ۳۵ و ۳۶.

۳. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۷۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۲۵۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۶.

۶. ذکری الشیعة، ج ۲، ص ۱۲۶ و ج ۳، ص ۲۳۶؛ فلاح السائل، ص ۲۸۷؛ الذریعة، ج ۲، ص ۱۰۹؛ کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۵۱۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۹، ص ۱۷.

۷. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۸؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۹۵؛ مبانی تکملة المنهاج، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴۱، ص ۲۷۵.

۸. أنوار الأصول، ج ۱، ص ۲۵؛ درس نامه غناء و موسیقی، ص ۳۹۲.

۹. أصول علم الرجال، ج ۲، ص ۲۶.

بر ضعف سند و اعراض اصحاب،^۱ با سکوت و عدم دفاع، عملاً بر بی اعتباری آن تأکید کرده است.^۲

۵-۱-۵. دعائم الاسلام

قاضی نعمان مغربی مصری (م ۳۶۳ق) مؤلف دعائم الاسلام، معروف به أبوحنیفه شیعی - که گاهی از او به ابوحنیفه مغربی تعبیر می شود - در زمان حکومت اسماعیلیان در مصر زندگی می کرد. او نخست از پیروان مذهب مالک و اهل تسنن بود و سپس مستبصر و شیعه امامی شد.^۳ وی به واسطه آگاهی بر فتاوی فقیهان و قرار داشتن در زمره عالمان و اندیشمندان، مدتی در مصر عهده دار قضاوت شد. قاضی نعمان این کتاب را با حذف سلسله سندها، به خواسته حاکمان آن دوران نگاشته است. این موضوع سبب شده برخی از فقها از جمله محقق میلانی، این کتاب را فاقد سند تلقی کند و آن را معتبر نداند.^۴ البته ایشان در مباحث فقهی گاهی عمل مشهور فقها به روایتی از دعائم الاسلام یا قرار گرفتن آن را در کنار احادیثی که در مجموع به حد استفاضه می رسد، موجب جبران ضعف سند این روایت دانسته است.^۵

۵-۱-۶. عوالی اللئالی

عوالی اللئالی یا غوالی اللئالی کتابی مشتمل بر احادیث فقهی و غیر فقهی تألیف محمد بن علی بن ابراهیم احسائی، معروف به ابن ابی جمهور (م ۹۰۱ق) است. محقق میلانی روایات کتاب عوالی اللئالی را ضعیف می داند. البته زمانی که مشهور به روایتی از این کتاب عمل کرده باشند، ایشان آن روایت را از جهت کبرای انجبار می پذیرد.^۶

۵-۱-۷. نهج البلاغه

کتاب نهج البلاغه، مجموعه ای از خطبه ها، نامه ها و کلمات حکمت آمیز است که به امیرالمؤمنین (ع) نسبت داده شده و توسط سید رضی (م ۴۰۶ق) به صورت مرسل جمع آوری

۱. مدارک الأحکام، ج ۵، ص ۱۸۴.

۲. کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۶۱.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۷۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۹، ۱۸۵ و ۱۸۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۷۶.

۶. کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۱.

شده است. همین نکته سبب کاهش اعتماد کتاب شده و برخی از فقها مانند آیه الله خویی تکیه بر آن برای کشف احکام الزامی را مشکل بدانند.^۱

از نظر محقق میلانی، کتاب نهج البلاغه به امیرالمؤمنین (علیه السلام) مستند بوده است.^۲ ایشان فارغ از اعتبار این کتاب، با توجه به اندیشه و ثنات به صدور، هیچ گاه در بررسی های فقهی خویش نسبت به سند نهج البلاغه مناقشه نکرده و تنها به بحث از دلالت آن پرداخته اند.^۳

۲-۵. اعتبار نسخه ها

توجه به نسخه بدل های یک حدیث در منابع متعدد نیز در دستیابی به متنی صحیح از حدیث و در پی آن استظهار و برداشتی مطلوب، بسیار مؤثر خواهد بود. آیه الله میلانی توجه ویژه ای به بحث نسخ روایات داشته است.^۴ همچنین ایشان در مباحث فقهی به اختلاف واژگان حدیث توجه ویژه ای داشته و از رهگذر این دقت ها، قرائن مختلفی را برای تأیید یا ردّ یک مضمون جمع آوری کرده است.^۵

محقق میلانی با شکل دادن خانواده حدیثی در ذیل هر مسئله فقهی، نسخه های مختلف را در کنار احادیث قرار داده و با استفاده از شواهد درون متنی و برون متنی، به تصحیح مضمونی می پردازد. به همین جهت، گاهی نسخه الکافی و گاهی نسخ دیگر مانند نسخه مصحح التهذیب را بر نسخ دیگر ترجیح و برتری داده است.^۶

گرچه محقق میلانی برای تشخیص اشتباهات هر نسخه از حدسیات کتب متأخرین مانند الوافی استفاده کرده،^۷ اما همراه آن به تحلیل محتوا نیز پرداخته و از شرح جزئیات معانی نیز غفلت نمی کند.^۸

ایشان به نسخ خطی و سنگی اهتمام داشته،^۹ از منابع فقهی - لغوی نیز برای تصحیح

۱. المستند فی شرح العروة، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۴، ص ۱۹۲.

۲. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۲۰۵، ۲۱۱ و ۲۱۴؛ کتاب الصلاة، ص ۳۷۵.

۳. کتاب البیع، ج ۳، ص ۹۰.

۴. موارد بسیاری در دروس و تقریرات ایشان، نسبت به اختلاف متن حدیث بحث شده است؛ برای مثال: رک: دروس فقه، صلاة الجماعة، شرائط الإمام، نوار ۱۴، درس ۹.

۵. دروس فقه، صلاة المسافر - إقامة عشرة أيام - وحدة المكان، نوار ۱۴ - درس ۱.

۶. کتاب البیع، ج ۳، ص ۲۴؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۹۴.

۷. دروس فقه، صلاة المسافر، الشروط، المسافة، نوار ۱ - درس ۲.

۸. دروس فقه، صلاة الجماعة، مانع السيرة والجدار، نوار ۱۹، درس ۶.

۹. دروس فقه، صلاة الجماعة، مانع السيرة والجدار، نوار ۱۹، درس ۶.

معنا بهره گرفته^۱ و در جایی که اختلاف الفاظ تأثیر بسزایی در معنا نداشته، تنها با اشاره‌ای گذرا از آن عبور می‌کرده است.^۲

۳-۵. اعتبار نگارندگان

در نظر محقق میلانی، اعتبار نگارندگان یکسان نبوده و به همین جهت نیز تنها در برخی موارد نقل روایت یک مؤلف را دلیل بر اعتبارِ راوی آن می‌داند.^۳ ایشان بر این اعتقاد است که برخی از نگارندگان کتب حدیثی با کارشناسی به تجمیع احادیث پرداخته و لذا نقل این افراد، قرینه‌ای بر معتبر بودن روایت است. این دیدگاه در وادی تجمیع قرائن اثرگذار بوده و سبب می‌شود تا وثوق به صدور حاصل شود.

محقق میلانی، در بررسی توقیع اسحاق بن یعقوب - که با اعتماد مشهور فقها همراه است - به جایگاه کلینی اشاره کرده و می‌فرماید:

این توقیع شریف متعدد از شیخ کلینی، نقل شده است و با توجه به این که بیست سال طول کشید تا ایشان الکافی را تألیف کردند و از اعتماد کلینی به اسحاق بن یعقوب - که از سؤالات بر می‌آید که شخص عالمی و فهمیده‌ای بوده است - به نظر می‌رسد که این توقیع مورد اعتماد است که مشهور و معروف هم اعتماد فرموده‌اند.^۴

محقق میلانی در عین این که روایت نمودن افرادی همچون کلینی را موجب ارزش بخشی به روایت می‌داند، تعدّد راویان را نیز در این جهت مؤثر دانسته و برای مثال در بررسی روایت عمرکی، از علی بن جعفر، از امام کاظم علیه السلام نسبت به جواز تبدیل زکات، تعدّد محدّثان را برای وثوق به صدور کافی دانسته و به اعتبار روایت تصریح می‌نماید.^۵

۶. کاربرست ابزارهای سندشناسی

تحلیل اسناد حدیثی نیازمند ابزارهای تخصصی مانند اصطلاحات رجالی، طبقات راویان، تعویض سند، تمییز مشترکات و توحید مختلفات است که اعتبارسنجی را تسریع

۱. دروس فقه، صلاة الجماعة، فی المستحبات والمکروهات، نوار ۱۴، درس ۶.

۲. دروس فقه، صلاة الجماعة، شرائط الإمام، نوار ۱۵، درس ۱.

۳. کتاب الخمس، ص ۲۷۷.

۴. دروس فقه، الخمس، حاکم شرع، نوار ۱۳، درس ۶.

۵. دروس فقه، الزکاة، الفریضة، الأبدال، نوار ۶، درس ۶.

کرده و گاه در بازسازی اسناد مؤثرند. محقق میلانی، از این ابزارها در فرآیند اعتبارسنجی حدیث بهره گرفته و هریک از این موارد را در اطمینان به صدور مؤثر می‌داند. این بخش حاوی نمونه‌های بسیاری از تحقیقات حدیثی این فقیه بوده و بی‌گمان حاکی از توجه ایشان به شیوه مرسوم در اعتبارسنجی احادیث است.

۱-۶. به کارگیری اصطلاحات رائج دانشی

دانش رجال و درایه در اهل سنت، با مجموعه‌ای از اصطلاحات شکل گرفته و عمده آن توسط علامه حلی با تقسیم چهارگانه احادیث^۱ و شهید ثانی با نگاشتن «الرعاية» به حدیث شیعه انتقال یافت. نکته برجسته در تقریرات محقق میلانی، کاربست صحیح این اصطلاحات و تمایزبخشی میان اخبار براساس آن‌هاست. ایشان با بهره‌گیری از اصطلاحاتی همانند وثاقت،^۲ ضعف،^۳ تواتر،^۴ استفاضه،^۵ اقسام چهارگانه خبر واحد (صحیح،^۶ مؤثق،^۷ حسن^۸ و ضعیف^۹) و نیز واژگانی همانند مضمّر،^{۱۰} مرسل،^{۱۱} مرفوع^{۱۲} و معتبر^{۱۳} از وضعیت خبر آگاهی بخشیده‌اند. در نگاه ایشان اصطلاح «توقیع شریف» از امام زمان^{۱۴} بوده و با توجه به این قرینه، در بحث تمییز مشترکات و توحید مختلفات به تعیین

۱. المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱، ص ۹ و ص ۱۰.

۲. کتاب البیع، ج ۲، ص ۳۳۲ و ۲۹۵ و ج ۳، ص ۳۴۱ و ۳۷۴؛ محاضرات فی فقه الإمامیه: کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۳۸۴.

۳. کتاب البیع، ج ۳، ص ۳۷۴؛ کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۳۰۵؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۱۸۸.

۴. کتاب الخمس، ص ۱۴، ۱۲۴ و ۲۴۷ - ۲۴۸؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۷۵ و ج ۲، ص ۳۳.

۵. کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۳۲۷؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۷۷، ۱۰۰، ۲۵۵ و ج ۲، ص ۱۶۱؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۱۷.

۶. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۲۴۶ و ج ۲، ص ۳۱۹؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۱۰۵ و ۳۴۸؛ کتاب الخمس، ص ۳۶.

۷. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۲۸۷ و ج ۲، ص ۲۰۸؛ کتاب الخمس، ص ۱۴۷؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۷۶.

۸. کتاب الخمس، ص ۲۳؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۲۶۴ و ج ۲، ص ۷، ۷۲ و ۱۳۸؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۳۰۷.

۹. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۲۳ و ۱۹۲؛ کتاب الخمس، ص ۲۳۹؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۱ و ج ۳، ص ۶۴.

۱۰. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۳۲۴ و ج ۲، ص ۲۶ و ۴۶؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۲۶۹.

۱۱. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۹۹ و ج ۲، ص ۸۶ و ۱۸۹؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۳۸، ۱۲۱، ۱۵۲ و ۱۸۶؛ کتاب الخمس، ص ۳۷ و ۴۵.

۱۲. کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۲۲۶ و ۲۲۹؛ کتاب الزکاة، ج ۲، ص ۳۰۶؛ کتاب الخمس، ص ۱۸۰.

۱۳. کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۵۵ و ۳۰۲؛ کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۲۲۶.

مروئ عنه پرداخته است.^۱ همچنین آیه الله میلانی، واژه «الفقیه» را در اصطلاح حدیث شناسی بسان تعبیر «العبد الصالح» به امام کاظم علیه السلام مرتبط دانسته^۲ و تنها در برخی موارد با توجه به پاره‌ای از قرائن مثل اختلاف طبقه راوی و امام، این واژه را به امام حسن عسکری علیه السلام و امام زمان علیه السلام مرتبط پنداشته است.^۳

۲-۶. تمییز مشترکات و توحید مختلفات

گاه در اسناد و طرق روایات از یک راوی با اسامی، القاب و کنیه‌های مختلف یاد شده و این تنوع، به چالش‌هایی مثل ضعیف‌پنداری یک روایت صحیح یا بالعکس منجر شده است. در این میان، تمییز مشترکات برای تشخیص اشخاصی که تشابه ظاهری در نام داشته و در واقع متعدد هستند، و توحید مختلفات در مسیر یکسان‌سازی افرادی که با تشابه ظاهری نام و عنوان در میان راویان قرار دارند، در مباحث راجلی اهمیت زیادی داشته و گاه حول تعیین مروئ عنه و امام، و گاه حول تشخیص راوی از آن بهره‌گیری می‌شود.^۴

همان‌طور که گذشت، آیه الله میلانی در برخی از موارد با بهره‌گیری از شواهد متنی به تعیین مروئ عنه پرداخته است؛ برای مثال، در روایتی حول تقدّم و تأخر امام در نماز جماعت، ایشان از قرائن مختلف برای تمییز میان مصادیقی - که با تعبیر «الفقیه» از ایشان یاد می‌شود - بهره‌گرفته و با عنایت به فاصله میان حمیری و امام کاظم علیه السلام، استفاده از تعبیر «کتبتُ إلیه» را صحیح برای ایشان صحیح نمی‌داند. همچنین لفظ «توقیع» را مختص به امام زمان علیه السلام دانسته و با نظربه قرائن مختلف، مقصود از «الفقیه» را امام زمان علیه السلام می‌داند.^۵

۳-۶. تعویض سند

از روش‌های اعتباربخشی به روایات در میان فقیهان،^۶ تعویض سند یا همان جایگزینی برخی روات اسناد مختلف با یکدیگر برای ترکیب اسناد و جمع طرق برای رسیدن به سند معتبر است. شهید صدر در تعریف تعویض سند می‌گوید:

۱. دروس فقه، صلاة الجماعة. متابعة الامام (نوار ۹. درس ۹)

۲. دروس فقه، صلاة الجماعة. متابعة الامام (نوار ۹. درس ۹)

۳. کتاب الصلاة (صلاة المسافر)، ص ۶۷؛ دروس فقه، صلاة الجماعة - متابعة الامام (نوار ۹. درس ۱۰).

۴. استناد، ص ۳۱۱.

۵. دروس فقه، صلاة الجماعة. متابعة الامام (نوار ۹. درس ۱۰)

۶. استناد، ص ۵۰۰؛ منهج المقال، ص ۵۸۷ - ۸۰۱؛ منتقى الجمان، ج ۱، ص ۲۸ و ج ۲، ص ۵۴۱ و ۵۴۲؛ «ترجمه: نظریه

تعویض از دیدگاه شهید صدر» سرتاسر؛ «واکاوی مبانی و رویکردهای رجالی آیه الله هاشمی شاهرودی»، ص ۸۸ و ۹۹.

فرض دخل و تصرف در سندی که نقطه ضعفی در آن هست و تبدیل آن به سندی دیگر را تعویض سند گویند؛ خواه این ضعف، در قسمت اول سند باشد یا به قسمت دوم آن برگردد، یا به اعتبار ضعف تمام سند باشد.^۱

آیه الله میلانی در بحث از روایت ابوبصیر، طریق کلینی و شیخ طوسی را مقایسه کرده و در این میان به اشکال صاحب جواهر نسبت به ضعف سند نیز پاسخ می‌دهد؛ چه این‌که روایت مذکور براساس سند شیخ موثق و براساس سند کلینی صحیح بوده و در صورت تعویض سند، هیچ‌گونه اشکالی وارد بر آن نمی‌شود.^۲ ایشان با همین راهکار، از ضعف برخی راویان اخبار پاسخ داده و برای مثال، آن را ناظر به طریق شیخ طوسی دانسته است.^۳

دستاورد

بررسی تقریرات و دروس آیه الله میلانی حول مسئله اعتبارسنجی احادیث، به خوبی نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان، نه بر مبنای وثوق سندی رایج در عصر حاضر، بلکه براساس نظریه «وثوق صدوری» استوار است. از منظر ایشان، معیار نهایی در حجیت روایت، اطمینان به صدور آن از معصوم بوده و صحت سند به تنهایی کفایت نمی‌کند. بدین سان، چاره‌ای جز بهره‌گیری از شواهد و قرائن وجود نداشته و باید با طرح بنیانی متمایز از سندمحوری، به ارزیابی احادیث پرداخت.

این دیدگاه از حیث نظری، چارچوب اعتبارسنجی را بر مجموعه‌ای منسجم از مبانی شکل می‌دهد؛ چه این‌که راه بر استفاده از شهرت عملی و روایی باز کرده و در عین حال با اختصاص آن به متقدمین و رجوع آن به شهرت، آن را ضابطه‌مند می‌سازد. مسائلی همچون ارزش استفاضه، جبران ضعف سند با استفاده از شهرت، لزوم بازنگری در اعتبار اسناد قوی در صورت تعارض با شهرت و ترجیح روایت مشهور بر روایت صحیح‌السند، بهره‌گیری از قرائن برای تقویت وثوق، اصل تعدّد نقل در فرض تعدّد طرق و راویان و نیز الحاق فتاوی فقها به ادله سنن و توسعه دایره استحباب، از آثار و تطبیقات دیدگاه آیه الله میلانی در ملاک اعتبار اخبار است.

۱. «ترجمه: نظریه تعویض از دیدگاه شهید صدر»، ص ۱۰۰.

۲. کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۶.

۳. کتاب البیع، ج ۲، ص ۳۳۲.

آیه الله میلانی با اهتمام به اطمینان در ارزیابی اسناد، نظریات خویش را در توثیق خاص و توثیق عام تدوین کرده و از مواردی همچون فراوانی نقل روایت بزرگان، قرار داشتن در میان اصحاب اجماع، مشایخ آن‌ها، اساتید ثقات سه‌گانه و همچنین مشایخ جعفر بن بشیر در وثاقت بخشی به راویان بهره گرفته است. ایشان همچنین به کتب، نسخ و مؤلفین آثار حدیثی نیز توجه داشته و با ارزیابی انتقادی نسبت به منابع حدیثی نمونه‌ای عینی از تحقق دیدگاه خود را به نمایش گذاشته است.

برآیند این پژوهش، ارائه الگوی سازوار از اندیشه آیه الله میلانی در بحث اعتبارسنجی احادیث است که با پرهیز از سندگرایی صرف و شهرت‌گرایی بی‌قاعده، راهی میانه و عقلانی را ترسیم می‌نماید. جایگاه این نظریه نه صرفاً در تداوم میراث متقدمان، بلکه در بازسازی و ارتقای معیارهای اعتبارسنجی در دوران معاصر است؛ جایگاهی که می‌تواند نقشی اساسی در تعمیق اجتهاد و بازخوانی نقادانه منابع حدیثی ایفا نماید. به زعم نگارندگان، آنچه در فاصله گرفتن آیه الله میلانی از اندیشه وثوق‌سندی، یعنی جو غالب در حوزه نجف و کربلا، مؤثر واقع شده و راه را برای تحقیقات دیگر باز می‌کند، فضای اخبارگرایانه خراسان است که با کنار گذاشتن احادیث سازگاری نداشته و برای تصحیح احادیث به ارزیابی متنی و مضمونی توجه می‌کند.

کتابنامه

ابراهیم بن هاشم، سید علی رضا حسینی شیرازی، قم، رود آبی، ۱۴۰۱ ش.
اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، محمد بن عمر کشی و محمد بن حسن طوسی و محمد باقر بن محمد میرداماد، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.
استناد در روش شناخت رجال اسناد، سید محمد جواد شبیری زنجانی، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر عليه السلام، ۱۴۰۲ ش.

أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، مسلم داوری، قم، دار زین العابدین، ۱۳۹۵ ش.
الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۳ ق.

أنوار الأصول، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب عليه السلام، ۱۴۲۸ ق.
بحوث فی شرح العروة الوثقی، سید محمد باقر صدر قم، مجمع الشهید آیه الله الصدر

العلمی، ۱۴۰۸ق.

تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، بی‌جا، بی‌تا.

جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بحرانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۳ش.

خاتمة مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین محدث نوری، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۴۰۸ق.

درس‌نامه غناء و موسیقی، سید علی خامنه‌ای، تهران، فقه روز، چاپ هفتم، ۱۴۰۱ش.

ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، محمد بن مکی شهید اول، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث، ۱۳۷۷ش.

رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی و جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۷ق.

رجال العلامة الحلی، حسن بن یوسف حلی و محمد صادق بحر العلوم، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.

الرعاية فی علم الدراية، زين الدين بن علی شهید ثانی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آية الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.

العدة فی أصول الفقه، محمد بن حسن الطوسی، بی‌نا، ۱۴۱۷ق.

فلاح السائل، علی بن موسی ابن طاووس، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ق.

فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر بر رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۷۶ش.

قادتنا كيف نعرفهم، سید محمد هادی میلانی، قم، مركز الحقائق الإمامية، ۱۴۲۸ق.

قاعدة لاضرر و لاضرار، سید علی سیستانی، قم، مكتب آية الله العظمی السيد السيستاني، ۱۴۱۴ق.

قواعد توثيق راويان، محمد كاظم رحمان ستايش، قم، دار الحديث، ۱۳۹۶ش.

- كتاب البيع، سيد محمد هادى ميلانى، قم، مركز الحقائق الإسلامية، ١٤٢٩ق.
- كتاب الطهارة، سيد روح الله خمينى، قم، مطبعة الحكمة، بى تا.
- مبانى تكملة المنهاج، موسوعة الإمام الخوئى، سيد ابوالقاسم خويى، قم، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئى، ١٤١٨ق.
- محاضرات فى فقه الامامية: كتاب الخمس، سيد محمد هادى ميلانى، بى نا، بى تا.
- محاضرات فى فقه الامامية: كتاب الزكاة، سيد محمد هادى ميلانى، مشهد، دانشگاه فردوسى مشهد، ١٣٥٥ش.
- محاضرات فى فقه الامامية: كتاب الصلاة (صلاة المسافر)، سيد محمد هادى ميلانى، مشهد، دانشگاه فردوسى مشهد، بى تا.
- مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، محمد بن على موسى عاملى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١١ق.
- المستند فى شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئى، سيد ابوالقاسم خويى، قم، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئى، ١٤١٨ق.
- معجم الثقات و ترتيب الطبقات فى جمع الرواة المصرحة، أبوطالب تجليل التبريزى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، بى تا.
- المناظر الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة (الطهارة)، محمد على علوى گرگانى، قم، فقيه اهل بيت عليه السلام، ١٣٩٥ش.
- منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان، حسن بن زين الدين العاملى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٦٢ش.
- منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، علامه حسن بن يوسف حلى، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ق.
- منهج المقال فى تحقيق احوال الرجال، محمد بن على استرآبادى، قم، آل البيت عليه السلام، ١٤٢٢ش.
- موسوعة الشهيد الأول، محمد بن مكى شهيد اول، قم، مكتب الإعلام الإسلامى - مركز العلوم والثقافة الإسلامية، ١٤٣٠ق.
- نهاية التقرير فى مباحث الصلاة، حسين بروجردى، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام، ١٤٢٠ق.

«ارزیابی بی‌اعتباری اشعثیات»، فاطمه ژیان، پژوهش‌نامه امامیه، ش ۶، ۱۳۹۶، ص ۲۷ - ۵۲.

«بازشناسی مبانی حجّیت قول دانشیان رجال (با تأکید بر کتاب منتقى الجَمَان)»، سید مرتضی فریزنی و سید علی دلبری، مطالعات اعتبارسنجی حدیث، ش ۱، ۱۳۹۸، ص ۳۷ - ۵۹.

«ترجمه: نظریه تعویض از دیدگاه شهید صدر»، ثامر هاشم حبیب العمیدی و علی‌رضا کاوند، حدیث و اندیشه، ش ۲، ۱۳۸۵، ص ۹۹ - ۱۱۵.

«واکاوی مبانی و رویکردهای رجالی آیه الله هاشمی شاهرودی»، عباس خورشیدی فرد و مهدی غلامعلی، پژوهش‌های رجالی، ش ۴، ۱۴۰۰، ص ۷۳ - ۹۲.

الگوی مواجهه مردمی با فتنه‌های درون جامعه اسلامی براساس خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه

عباس پسندیده^۱

احمد غلامعلی^۲

روح‌اله کریمی دردشتی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

چکیده

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در دوران حکومتشان، سه رویارویی بزرگ با مسلمانان داشتند که می‌توان از آن‌ها به فتنه‌های درون جامعه اسلامی تعبیر کرد. حضرت در خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه به ویژگی‌هایی برای مواجهه با این گونه فتنه‌ها اشاره فرمودند. لذا تحلیل و تبیین این ویژگی‌ها، با هدف ارائه الگویی که براساس آن، مردم و نخبگان جامعه بتوانند با هدایت رهبران الهی از فتنه‌های درون جامعه اسلامی به سلامت عبور کنند، مسئله اصلی این پژوهش است. این الگو با استفاده از روش تحلیل محتوا براساس فهم علمی حدیث و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای ارائه شده است. روش فهم علمی حدیث با حرکت علمی از گزاره به قانون، درصدد کشف حقایق پایه از طریق تبیین چرایی نیاز به مؤلفه‌های مطرح شده در حدیث است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فتنه‌ها به مثابه وضعیت‌های بحران‌زای اجتماعی، موجب اختلال هم‌زمان در دو سطح درونی و بیرونی زندگی انسانی می‌شوند و دو مؤلفه بنیادی «ظرفیت اجتماعی» به عنوان عامل درونی ثبات روانی - شناختی و «تنظیم‌گری رفتاری در تبعیت از حاکم مشروع» به عنوان عامل بیرونی انسجام و جهت‌دهی کنش‌ها، گذر سالم از فتنه را شکل می‌دهند. در این میان، «بصیرت»، «تاب‌آوری» و «آگاهی

۱. استاد و مدیر گروه علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم (pasandide.a@hadith.ir).

۲. استادیار، گروه علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم (gholamali.a@qhu.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)

(roohollahkarimidardashti@gmail.com).

موقعیتی» سه مؤلفه ظرفیت اجتماعی بوده و «اعتماد به رهبر» نیز پایه سازنده تنظیم‌گری رفتار است.
کلیدواژه‌ها: الگوی مواجهه مردم، بصیرت، صبر، ظرفیت اجتماعی، فتنه، نهج البلاغه.

۱. مقدمه

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مدت چهار سال و نه ماه، دست‌کم سه رویارویی بزرگ با مسلمانان دارد. افزون بر آن، رویارویی‌هایی در برابر غارتگران هم در همین مدت وجود دارد. در شرایطی که حاکم جامعه عالم، معصوم و در سیاست، تربیت، قضاوت و امور نظامی سرآمد بوده است و از سویی پیشینه مهارت‌های نظامی امیرالمؤمنین (علیه السلام) از تمام اصحاب رسول خدا بیشتر است، ولی در عمل، در این رویارویی‌ها به انجام مؤثری نرسیدند.

در برخی عبارات نهج البلاغه مواردی هست که گلایه از نحوه همراهی مردم است. لذا به نظر می‌رسد مسئله اصلی، همین همراهی نامناسب و یا عدم همراهی مردم در زمانی باشد که درگیری و نزاع داخلی در جامعه اسلامی پدید می‌آید و از آن به دوران فتنه تعبیر شده است. در همین چارچوب، فرمایش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مبنی بر این که جنگ‌های ایشان برتنزیل بوده و جنگ‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر تأویل خواهد بود، قابل تحلیل است. هم‌چنان که سختی زمان حکومت امیرالمؤمنین (علیه السلام) نسبت به زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) این بود که صفی در مقابل صف ایمان قرار گرفت که دارای شخصیت‌های موجه ایمانی بود و با استناد به خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه می‌توان از آن به فتنه اهل قبله یا فتنه درون جامعه اسلامی تعبیر کرد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این خطبه به داشتن ویژگی‌هایی برای مواجهه با این‌گونه فتنه‌ها اشاره فرمودند.

در شرایط فتنه، علاوه بر حاکم اسلامی که وظیفه مقابله با فتنه‌گران را بر عهده دارد، مردم و نخبگان جامعه نقش مهمی در مواجهه با فتنه و جلوگیری از گسترش خسارات آن دارند. لذا تحلیل و تبیین این شرایط و ویژگی‌های لازم، با هدف ارائه الگویی که براساس آن، مردم و نخبگان جامعه بتوانند با هدایت رهبران الهی از فتنه‌های درون جامعه اسلامی به سلامت عبور کنند، مسئله اصلی این پژوهش است.

در پژوهش‌های پیشین، تحلیل‌هایی نسبت به شرایط فتنه و نحوه مواجهه امیرالمؤمنین (علیه السلام) با فتنه‌هایی که مسلمانان را در مقابل حکومت اسلامی قرار داده، ارائه شده است. هم‌چنین راهکارهایی برای پیشگیری و مهار فتنه‌های اجتماعی استخراج شده که

بیشتر ناظر به حیطه رفتاری حاکم اسلامی است.

صدیقه نیک طبع در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه فتنه و راه‌های مقابله با آن از منظر نهج البلاغه»، معنای متعددی برای فتنه ذکر کرده است و مهم‌ترین ابزار مقابله با آن را بصیرت، صبر و استقامت دانسته است.

علی اصغر عابدی در پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «تحلیل رفتار امیرمؤمنان در مواجهه با فتنه»، فتنه‌های زمان امیرمؤمنان را به پنج گروه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی و اقتصادی تقسیم کرده است. نگارنده، ضمن بیان شرایط تاریخی هر واقعه، اقداماتی را که حضرت در برابرین فتنه‌ها انجام داده‌اند، ذیل پنج عنوان «اقدامات پیشگیرانه»، «تبیین»، «ارشاد»، «مبارزه» و «کناره‌گیری» ذکر کرده است.

همچنین، معصومه معصومی فرد در کتابی با عنوان «نگاهی به موضوع فتنه در نهج البلاغه» به معانی مختلف فتنه، زمینه‌ها، خاستگاه، ویژگی‌های فتنه و راه‌های نجات از آن پرداخته است که براساس آن، پیروی از رهبر، رعایت تقوای الهی و پیروی از اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان سه راه اساسی معرفی شده است.

لذا با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که در این موضوع انجام شده است، هنوز الگویی منسجم از مؤلفه‌های اثرگذاری همچون بصیرت، صبر و علم به مواضع حق، و ارتباط بین آن‌ها در مواجهه مردمی با این‌گونه فتنه‌ها ارائه نشده است. لذا آنچه در پژوهش حاضر مدنظر است، ارائه این الگو با استفاده از روش تحلیل محتوا براساس فهم علمی حدیث و با استناد به خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه است.

روش فهم علمی حدیث با حرکت علمی از گزاره به قانون، درصدد کشف حقایق پایه از طریق تبیین چرایی نیاز به مؤلفه‌های مطرح شده در حدیث است.^۱ کشف این حقایق، نیازمند استخراج مؤلفه‌هایی از حدیث است که موجب تحقق وضعیت مطلوب و عدم وقوع وضعیت نامطلوب خواهد شد. مراد از مؤلفه‌ها، متغیرهایی هستند که با یکدیگر تألیف شده و حدیث را معنادار ساخته‌اند.^۲

در فرآیند فهم علمی، مبناشناسی یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین مراحل است؛ زیرا هدف در حرکت علمی، دستیابی به مبنای آموزه - یعنی قوانین و سنن پایه - است که می‌تواند بخشی از

۱. «نسل دوم حدیث پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، ص ۶۴-۸۶.

۲. همان.

حقایق و قوانین حوزه مربوطه را مکشوف و گزاره‌ای علمی تولید کند. واقعیت این است که احادیث معصومان «مبتنی» بر حقایق ثابتی است که انسان، جامعه و جهان پیرامون، براساس آن تنظیم شده و اداره می‌شوند. مشخص کردن ویژگی پایه هریک از مؤلفه‌ها، گام اساسی و مهم در کشف قانون پایه حدیث است. مراد از کشف قانون پایه، قوانین تکوینی حاکم بر جهان هستی است که خداوند متعال در فرد و جامعه طراحی کرده است.

۲. یافته‌ها

در بخش یافته‌های پژوهش، پس از ساختارشناسی متن مورد استناد، مسئله‌شناسی خطبه ۱۷۳ براساس شناخت وضعیت‌های مطلوب و نامطلوب صورت می‌گیرد و سپس به مؤلفه‌شناسی وضعیت مطلوب پرداخته خواهد شد. در گام بعدی، با استخراج مؤلفه‌های اصلی حدیث که موجب تحقق وضعیت مطلوب و عدم وقوع وضعیت نامطلوب خواهند شد و عبور از ظاهر عبارات، «واقعیت پایه» هر مؤلفه شناسایی می‌شود. پس از شناسایی واقعیت‌های پایه به صورت جداگانه، نوبت به کشف رابطه و مناسبات میان این واقعیت‌ها می‌رسد. با یافتن این مناسبات که به کشف قانون پایه حدیث می‌انجامد، می‌توان الگوی مدنظر را ارائه نمود.

۲-۱. ساختارشناسی متن مورد استناد

گام نخست در فهم علمی، ساختارشناسی متن مورد استناد است. تجزیه متن حدیث نشان می‌دهد که متن منتخب خطبه ۱۷۳ از دو جزء اصلی و چند جزء فرعی تشکیل شده و هر کدام دارای مأموریت خاصی هستند:

- جزء اول متن، عبارت «وَقَدْ فُتِحَ بَابُ الْحَرْبِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ» است که بیانگر «فتنه یا بحران، به عنوان یک واقعیت اجتماعی» است و از شروع درگیری و جنگ با مسلمانان متجاوز خبر می‌دهد.

- جزء دوم متن، عبارت «وَلَا يَحِمْلُ هَذَا الْعَلَمَ... فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكَرُونَهُ غَيْرًا» است که بیانگر «واکنش و روش مواجهه با واقعیت اجتماعی فتنه یا بحران» است. البته جزء دوم خود به دو قطعه تقسیم می‌شود: قطعه اول، عبارت «وَلَا يَحِمْلُ هَذَا الْعَلَمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصَرِ وَ الصَّبْرِ وَالْعِلْمِ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ» است که به بُعد درونی روش مواجهه اشاره می‌کند و قطعه دوم، عبارت «فَأَمْضُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقْفُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَتَبَيَّنُوا فَإِنَّ لَنَا

مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكِرُونَهُ غَيْرًا» است که به بُعد رفتاری این روش اشاره می‌کند.
جزئیات یافته‌های ساختارشناسی متن منتخب خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه در جدول ذیل قابل مشاهده است:

جدول (۱) - ساختار متن مورد استناد خطبه ۱۷۳

حدیث	وَقَدْ فَتَحَ بَابَ الْحَرْبِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ وَلَا يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ إِلَّا أَهْلَ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمُ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ فَاْمُضُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقْضُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَنْبَيُّوا فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكِرُونَهُ غَيْرًا وَلَا يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ ... فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكِرُونَهُ غَيْرًا			
اجزاء	وَقَدْ فَتَحَ بَابَ الْحَرْبِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ		رُوش مواجهه مردمی	
	وَلَا يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ إِلَّا أَهْلَ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمُ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ		فَاْمُضُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقْضُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَنْبَيُّوا فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكِرُونَهُ غَيْرًا	
	بُعد درونی / عامل بنیادین وضعیت مطلوب		بُعد رفتاری / عامل رفتاری وضعیت مطلوب	
	مفهوم: واقعیت اجتماعی (فتنه یا بحران)	وَلَا يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ إِلَّا أَهْلَ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمُ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ	فَاْمُضُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقْضُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَنْبَيُّوا	فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكِرُونَهُ غَيْرًا
	مفهوم: تحمل اجتماعی	مفهوم: عوامل تحمل ساز	مفهوم: راهبرد کلان رفتاری (انجام-ترک-ثانی)	مفهوم: تحلیل و بیان منطق دستورات

در موقعیت فتنه، دو محور اساسی دارد: یکی تحمل اجتماعی و دیگری رفتار متناسب با فرمان حاکم که دارای دو اصل «درنگ» و «انجام-ترک» است. بر اساس روش فهم علمی، معکوس سازی وضعیت مطلوب، مسئله یا مشکل را بیان می‌دارد. معکوس تحمل اجتماعی، فقدان تحمل و ناتوانی از هضم کردن انواع داده‌های درست و غلط است. معکوس درنگ و انجام-ترک، نیز شتابزدگی و نافرمانی اجتماعی است.

بر این اساس می‌توان یافته مسئله شناسی را «بی تحمل اجتماعی» و «نافرمانی اجتماعی» دانست. جامعه در لحظه فشار و ابهام، از سویی تحملش کم می‌شود و از سوی دیگر به جای تعقل و انضباط، به هیجان و عصیان رو می‌آورد. به بیان دیگر، در موقعیت بحران، از سویی انسجام درونی و روانی افراد به هم خورده و تسلط بر خود را از دست می‌دهند و از سوی دیگر ساختار کنش (انجام-ترک) اجتماعی از مدار عقل و نظم خارج می‌شود. در این وضعیت، نیروهای اجتماعی - که در حالت عادی در قالب قواعد، هنجارها و عقلانیت تنظیم می‌شوند - به صورت‌های ناپایدار و واکنشی بروز می‌کنند که دو شاخص اصلی این خروج از مدار، شتابزدگی و نافرمانی است.

حال از نظر علمی این پرسش مطرح است که با چه نظریه‌ای می‌توان تبیین کرد که چرا عده‌ای در مواجهه با فتنه‌های درون جامعه اسلامی، رفتارهای سازگار از خود نشان می‌دهند و عده‌ای دیگر، دچار ناسازگاری رفتاری می‌شوند؟ بدین منظور، تبیین چرایی بروز و عدم بروز رفتارهای سازگار اجتماعی، از طریق استخراج مؤلفه‌های ایجاد آن‌ها و تحلیل نسبت هر یک از مؤلفه‌ها با موقعیت فتنه انجام خواهد شد.

۲-۳. مؤلفه‌شناسی خطبه ۱۷۳

یافته دیگر پژوهش، مربوط به مؤلفه‌شناسی است. در خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه و متن منتخب آن که ناظر بر چگونگی مواجهه مردمی با فتنه‌های درون جامعه اسلامی است، مؤلفه‌هایی برای وضعیت‌های مطلوب و نامطلوب وجود دارد که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد. همان‌طور که در جدول (۱) نشان داده شد، قسمت مواجهه مردمی این حدیث شریف خود دو قطعه دارد و هر قطعه نیز دارای دو بخش است که باید مؤلفه‌ها را در آن‌ها مشخص نمود:

- در قطعه اول، یعنی «وَلَا يَحْمِلُ هَذَا الْعَلَمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمِ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ» دو مؤلفه وجود دارد: «تحمل اجتماعی» به عنوان یک پدیده و «تحمل سازهای سه‌گانه» به عنوان عوامل آن که عبارت‌اند از: «تاب‌آوری»، «تیزبینی» و «حق‌آگاهی موقعیتی». البته اگر عوامل سه‌گانه به تعداد آن‌ها لحاظ شود، قطعه اول دارای چهار مؤلفه است که در همان دو گروه تحمل اجتماعی و تحمل سازهای سه‌گانه قرار می‌گیرند.

- در قطعه دوم، یعنی «فَأْمُضُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقْفُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَتَبَيَّنُوا فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُنْكَرُونَهُ غَيْرًا»، «فرمانبرداری و پرهیز از شتابزدگی» مؤلفه وضعیت مطلوب در حوزه رفتارند و مؤلفه بعدی، «منطقی دانستن فرمان‌ها» است. به بیان دیگر، در این قطعه نیز دو مؤلفه وجود دارد: یکی «درنگ و انجام-ترک» در کنش اجتماعی در فتنه، و دیگری «اعتماد به رهبر» است.

بنابراین، یافته این بخش نشان می‌دهد که چهار مؤلفه در دو دسته وجود دارد: «تحمل اجتماعی و تحمل سازهای سه‌گانه آن» و «درنگ-انجام-ترک و اعتماد به رهبر».

۲-۴. میناشناسی مؤلفه‌های خطبه ۱۷۳

یافتن بنیان‌های هر مؤلفه در حدیث مورد استناد، نقشی اساسی در فرآیند فهم علمی و کشف حقایق انسانی مربوط به دوره فتنه و بحران دارد. روش پیدا کردن مبنا، تحلیل مؤلفه و

یافتن زیرساخت درونی آن است. براین پایه می‌توان به بحث دربارهٔ مبناها و بنیان‌های انسانی - که زیرساخت جملات خطبه هستند - پرداخت و یافته‌های اساسی و مهم را به دست آورد. لذا در این بخش، مبنای هریک از مؤلفه‌ها تبیین خواهد شد.

۲-۴-۱. مبنای «تحمل اجتماعی»

مبنا و واقعیت پایه در مؤلفهٔ تحمل اجتماعی با عبارت «حمل هذا العلم»، «ظرفیت مواجهه» است؛ با این توضیح که «حمل کردن / نکردن» در فتنه‌ها، ریشه در «ظرفیت روانی - اجتماعی» دارد که یک خصیصهٔ درونی انسان است. لذا حمل برخی پدیده‌ها برای روح و روان برخی افراد، سخت و گاه ناممکن است. این حالت، در پژوهش حاضر با عنوان «ظرفیت روانی» مفهوم‌پردازی شده است. ظرفیت روانی در افراد مختلف، متفاوت است و بر این اساس، می‌توان گفت انسان‌ها در سیستم روحی و روانی خود، ظرفی برای پدیده‌ها دارند که هر واقعه یا حادثه‌ای، درون آن قرار می‌گیرد و به میزان وسعت و گنجایشی که دارد، پذیرای آن است. حال اگر پدیده‌ای فراتر از ظرفیت روانی فرد باشد، موجب خروج از تعادل و بروز رفتارهای ناشایست می‌شود. از آنجا که این حدیث دربارهٔ فتنه‌های اجتماعی است، این ویژگی پایه «ظرفیت فتنه» نامیده می‌شود.

۲-۴-۲. مبنای «تحمل سازهای سه‌گانه»

امور سه‌گانهٔ تحمل ساز، یعنی تاب‌آوری، تیزیابی و آگاهی موقعیتی، هر کدام یک زیرساخت روانی دارند و نشان می‌دهند ظرفیت فتنه، امری ترکیبی است. این خود یک یافتهٔ مهم است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد:

زیرساخت تاب‌آوری، «قدرت تحمل فشار» است. بخشی از سیستم روانی انسان برای تحمل فشار طراحی شده است. هر چالشی، فشار خاص خود را دارد و لذا نقشهٔ تحمل آن نیز متفاوت است. بنابراین، در فتنه‌ها میزان صبر / ناصبری افراد به میزان قدرت تحمل فشار فتنه وابسته است.

زیرساخت تیزیابی، «ارزیابی باطنی» پدیده‌ها است؛ گونه‌ای از ارزیابی که قدرت و امکان عبور از ظاهرو نفوذ به باطن را به افراد می‌دهد. بصیرت داشتن یا نداشتن در صحنهٔ عمل، بستگی به میزان قدرت نفوذ شناخت و کنار زدن غبارها و پرده‌ها در فتنه‌های اجتماعی دارد. این فتنه‌ها به جهت آشفته‌سازی فضای اجتماعی، فضایی غبار آلود و ممزوج از حق و باطل را ایجاد می‌کنند. شناخت صحیح واقعیت، نیازمند خصیصهٔ نفوذشناختی و عبور از

ظاهر غبارها برای تشخیص حق و باطل است.

اما زیرساخت آگاهی موقعیتی، نه شناخت‌های کلی و بنیادین، بلکه «شناخت‌های جزئی و کاربردی» و ناظر به موقعیت خاص است. انسان در درون خود، علاوه بر قدرت شناخت کلی و بنیادین، توان موقعیت‌شناسی نیز دارد که هنگام عمل در جزئیات و ورود در مسایل روزمره به کار می‌آید. با این بیان، تفاوت بصیرت و آگاهی موقعیتی نیز روشن می‌شود؛ بصیرت ناظر به کشف باطن پدیده‌های غبارآلود است و موقعیت‌شناسی ناظر به تشخیص شیوه عمل در موقعیتی خاص و مشخص است.

۲-۴-۳. مبنای «درنگ کردن» و «انجام-ترک کردن»

واقعیت پایه مشترک در «درنگ کردن» و «انجام-ترک کردن» را می‌توان «تنظیم‌گری رفتار» دانست. از آنجا که این سه، ناظر به رفتارهای انسان هستند و رفتار انسان نظم‌پذیر است، می‌توان ویژگی پایه آن‌ها را تنظیم‌گری دانست. یکی از جنبه‌های سیستم روانی انسان، تنظیم رفتارهاست که بر اساس آن، برخی کارها را ترک و برخی دیگر را انجام می‌دهند، در حالی که هریک از این دو، زیرساخت روانی خاص خود را دارد:

زیرساخت درنگ کردن / نکردن، «سرعت اقدام» است. تحلیل درنگ کردن و نکردن، مبنای سرعت اقدام را نشان می‌دهد؛ با این توضیح که در وجود انسان، بخشی وجود دارد که نسبت به «زمان اقدام» حساس است و درباره آن تصمیم می‌گیرد، به طوری که گاهی اقدام فوری می‌کند و گاهی نیز با تأخیر اقدام می‌نماید. این ویژگی درونی است که مبنای عجله یا تأنی افراد در فتنه‌ها است.

اما زیرساخت انجام-ترک کردن، «تبعیت» است. انسان خصیصه‌ای درونی برای تبعیت یا سرکشی از «مراجع قدرت» دارد. لذا بر اساس این ویژگی درونی است که در شرایط مختلف، فرمانبرداری یا نافرمانی شکل می‌گیرد.

۲-۴-۴. مبنای «اعتماد به رهبر»

زیرساخت مؤلفه اعتماد به رهبر، حکمت‌مندی فرامین است. اگر امام (علیه السلام) روی حکمت داشتن برنامه اجتماعی خود در مواجهه با فتنه تأکید دارد، نشان می‌دهد که مردم بر اساس حکیم دانستن رهبر جامعه، به او اعتماد می‌کنند. به بیان دیگر، از مأموریت‌های بُعد شناختی انسان، حکیمانه دانستن یا ندانستن فرامین است. مردم در مواجهه با فرامین مراجع قدرت، آن‌ها را از نظر حکمت‌مندی ارزیابی می‌کنند؛ اگر مرجع قدرت را حکیم ارزیابی

کنند، به او اعتماد می‌کنند وگرنه نسبت به او بی‌اعتماد می‌شوند. این همان چیزی است که در این پژوهش به عنوان حکمت‌مندی فرامین، مفهوم‌پردازی شده است. یافته‌های میناشناسی در جدول (۲) قابل مشاهده است:

جدول (۲) - میناشناسی مؤلفه‌های خطبه ۱۷۳

وَلَا يَخْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمَ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ فَأَمُّوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقِفُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَتَبَيَّنُوا فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُكْرَهُهُ غَيْرًا							حدیث
اجزاء حدیث	حمل هذا العلم	البصر	الصبر	العلم بمواضع الحق	امضوا لما تؤمرون به ووقفوا عند ما تنهون عنه	لا تعجلوا في امر حتى تتبينوا	فإن لنا مع كل أمر تنكره غيرا
مؤلفه	تحمل اجتماعی	تیزبینی	تاب‌آوری	حق‌آگاهی موقعیتی	انجام-ترک	درنگ کردن	اعتماد به رهبر
مبنا و منطق پایه	ظرفیت فتنه	ارزیابی باطنی	تحمل فشارها	موقعیت‌شناسی	تنظیم رفتار اجتماعی	سرعت تبیت اقدام	حکمت‌مندی فرامین

۲-۵. کشف قانون پایه خطبه ۱۷۳

پس از شناسایی واقعیت‌های پایه به صورت جداگانه، نوبت به بررسی رابطه و مناسبات میان آن‌ها می‌رسد. یافتن نوع رابطه میان واقعیت‌ها، به کشف قانون پایه حدیث می‌انجامد.^۱ مراد از کشف قانون پایه، شناسایی قوانین تکوینی حاکم بر جهان هستی است؛ قوانینی که خداوند متعال در ساحت فرد و جامعه طراحی کرده است. در بخش پیشین، مبانی انسان‌شناختی زیرساخت خطبه ۱۷۳، طی فرایندی منظم و سازمان‌یافته استخراج شد. این مبانی عبارت‌اند از: ظرفیت روانی - اجتماعی فتنه، ارزیابی باطنی پدیده‌های اجتماعی، تحمل فشار و ابهام، موقعیت‌شناسی، تبعیت از قدرت، سرعت اقدام و حکمت‌مندی فرامین.^۲ تا اینجا، هریک از این مبانی به صورت مستقل بررسی شده‌اند؛ اما کشف قانون یا منطق

۱. «نسل دوم حدیث پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، ص ۶۴-۸۶.

۲. سه مورد از این مبناها با وجود تفاوت‌هایی، ماهیتی شناختی دارند که عبارت‌اند از: ارزیابی باطن، موقعیت‌شناسی و حکمت‌مندی فرامین.

عملکرد نظام انسانی، در گرو فهم چگونگی ارتباط این مبانی با یکدیگر و نحوه تأثیرگذاری متقابل آن‌هاست. با کشف این منطق بنیادین، روشن می‌شود که چرا حضرت در مواجهه با فتنه، از چنین تعبیری بهره برده‌اند.

افزون بر فهم منطق پایه سخن حضرت، پرسش دیگری نیز مطرح می‌شود: در شرایط فتنه و بحران‌های اجتماعی، گذر سالم از بحران چگونه ممکن است؟ به بیان دیگر، چرا برخی در مواجهه با فتنه‌های اجتماعی موفق عمل کرده و سربلند بیرون می‌آیند، در حالی که برخی دیگر ناکام مانده و سرافکنده می‌شوند؟

۲-۵-۱. قانون پایه اول

پیش‌تر تبیین شد که در مواجهه با فتنه، دو محور اساسی وجود دارد. محور نخست، «ظرفیت اجتماعی» است که به عنوان بُعد درونی مواجهه مردمی و عامل بنیادین درونی شناخته می‌شود. حضرت در این محور، با عبارت «لا يحمل هذا العلم إلا...» بیان می‌دارند که مواجهه مطلوب با فتنه، نیازمند برخورداری از «ظرفیت روانی - اجتماعی» است و بدون آن، عبور صحیح از فتنه ممکن نخواهد بود.

محور دوم - که با عبارت «فامضوا لما تؤمرون به...» مطرح شده - ناظر به سلوک اجتماعی مردم و عامل رفتاری در مواجهه با فتنه است. بر اساس این محور، گذر سالم از فتنه در گرو تنظیم رفتار اجتماعی بر اساس برنامه حاکم اسلامی است؛ امری که می‌توان از آن با عنوان «رفتار تنظیم‌شده با حاکم» یاد کرد.

در شرایط فتنه و بحران، زمینه‌های نافرمانی و مخالفت با حاکم بیش از پیش فراهم می‌شود؛ در حالی که به دلیل پیچیدگی‌ها و مخاطرات فتنه، ضرورت التزام به حاکم نیز افزایش می‌یابد. از این رو، حاکم اسلامی برای عبور جامعه از فتنه، برنامه‌ای متناسب با شرایط طراحی می‌کند که تحقق آن، نیازمند تبعیت و هماهنگی مردم با آن برنامه است.

اکنون با در نظر گرفتن سه مؤلفه «موقعیت فتنه»، «ظرفیت روانی - اجتماعی» و «رفتار تنظیم‌شده با حاکم»، می‌توان به خروجی علمی و تئوریک این بحث دست یافت. پرسش اصلی که نیازمند نظریه‌پردازی است، این است که در شرایط فتنه، گذر سالم از آن چگونه ممکن می‌شود و چه نظریه‌ای می‌تواند این فرایند را تبیین کند؟

بر اساس این حدیث شریف، دو مؤلفه بنیادین به عنوان ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر عملکرد مطلوب و عبور سالم از فتنه مطرح شده‌اند: نخست، «ظرفیت روانی - اجتماعی» و

دوم، «رفتار تنظیم شده با حاکم». این یافته، دستاوردی مهم در سامان‌دهی نظریه مواجهه با فتنه به شمار می‌رود؛ زیرا نشان می‌دهد که موفقیت در عبور از بحران‌های اجتماعی، نه صرفاً وابسته به تحلیل بیرونی رخدادها، بلکه متوقف بر آمادگی درونی جامعه و نحوه تنظیم رفتار اجتماعی در نسبت با حاکم اسلامی است.

در عین حال، هریک از این دو مؤلفه، خود از مؤلفه‌های خردتری تشکیل شده‌اند که هر کدام منطق و قوانین خاص خود را دارند. این قوانین، در قالب قانون‌های پایه دوم و سوم تبیین و ارائه خواهند شد.

براین اساس می‌توان قانون پایه اول خطبه ۱۷۳ را برای تبیین چگونگی گذر سالم از فتنه به صورت جدول (۳) نشان داد:

جدول (۳) - قانون پایه اول خطبه ۱۷۳

لایه اول: حقیقت پایه	لایه میانی: حالت مثبت و منفی	لایه نمایان: متن حدیث
گذر سالم در فتنه متوقف بر ظرفیت فتنه و رفتار تنظیم شده با حاکم است	مثبت: برخورداری از ظرفیت فتنه و تنظیم کردن رفتار با حاکم موجب گذر سالم از فتنه می‌شود. منفی: فقدان ظرفیت فتنه و تنظیم نکردن رفتار با حاکم موجب گذر آسیب‌زا از فتنه می‌شود.	وَلَا يَخْبِلُ هَذَا الْعِلْمُ إِلَّا أَهْلُ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمُ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ فَأَقْصُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَاقْفُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَبَيَّنُوا فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تَنْكِرُونَ غَيْرًا

۲-۵-۲. قانون پایه دوم

پس از طرح مفهوم «ظرفیت روانی - اجتماعی»، یک پرسش علمی اساسی رخ می‌نماید و آن اینکه این ظرفیت چیست و چه ماهیتی دارد؟ از این رو، ظرفیت اجتماعی به عنوان یک پدیده روانی - اجتماعی نیازمند تبیین است تا روشن شود از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده و چگونه شکل می‌گیرد.

در این حدیث شریف، سه عنصر «ارزیابی باطنی»، «تحمل فشارها» و «موقعیت‌شناسی» به عنوان مبانی کلیدی مطرح شده‌اند که می‌توانند در تبیین ظرفیت اجتماعی نقش بنیادین ایفا کنند. براین اساس، می‌توان گفت ظرفیت مواجهه، با سه ویژگی درونی انسان یعنی نحوه ارزیابی پدیده‌ها، میزان تحمل فشارها و توانایی موقعیت‌شناسی ارتباط مستقیم دارد. به بیان دیگر، ظرفیت مواجهه در شرایط فتنه، متأثر از این سه ویژگی اساسی در انسان است.

اگر فرد، براساس ویژگی ارزیابی پدیده‌ها، بتواند با تیزبینی و عمق‌نگری به تحلیل فتنه بپردازد؛ و براساس ویژگی تحمّل فشارها، توان تحمل دشواری‌های ناشی از انجام وظیفه در این وضعیت پیچیده و مبهم را داشته باشد؛ و نیز براساس ویژگی موقعیت‌شناسی، نسبت به جایگاه افراد و احکام و اقتضائات مرتبط با آنان در جامعه آگاهی پیدا کند، در این صورت ظرفیت لازم برای مواجهه منطقی، صحیح و مؤثر با فتنه در او شکل خواهد گرفت.

براساس یافته‌های این حدیث شریف، «ظرفیت» ترکیبی است از سه عنصر بنیادین: توان ارزیابی باطنی پدیده‌ها، قدرت تشخیص حق در موقعیت‌های عینی، و برخورداری از تاب‌آوری بالا. فتنه و بحران، وضعیتی آکنده از تنش، آشفتگی و غبارآلودگی اجتماعی است که از یک سو موجب افزایش ابهام و دشوار شدن تشخیص حق و موقعیت‌ها می‌شود و از سوی دیگر، فشارهای روانی و اجتماعی را تشدید می‌کند. تمامی این عوامل، در نهایت بر نفس انسان و نظام روحی - روانی او اثر می‌گذارند.

در چنین شرایطی، اگر فرد از ظرفیت روانی بالایی برخوردار نباشد، احتمال شکست، سردرگمی و بروز رفتارهای نابخردانه افزایش می‌یابد. از این رو، می‌توان دریافت که تنها راه نجات در موقعیت فتنه، برخورداری از ظرفیت روانی بالاست؛ ظرفیتی که خود، ساختاری سه ضلعی دارد و از سه مؤلفه «تیزبینی»، «تاب‌آوری» و «حق آگاهی موقعیتی» شکل می‌گیرد. براین اساس، می‌توان قانون پایه دوم خطبه ۱۷۳ را برای تبیین ماهیت «ظرفیت روانی - اجتماعی» و چگونگی شکل‌گیری آن، در قالب جدول (۴) ارائه کرد:

جدول (۴) - قانون پایه دوم خطبه ۱۷۳

لایه اول: حقیقت پایه	لایه میانی: حالت مثبت و منفی	لایه نمایان: متن حدیث
ظرفیت مواجهه وابسته به پدیده درهم تنیده ارزیابی پدیده‌ها، تحمّل فشارها و موقعیت‌شناسی است.	مثبت: تیزبینی در ارزیابی پدیده‌ها، داشتن توان تحمّل فشارها و موقعیت‌شناسی موجب ایجاد ظرفیت مواجهه می‌شود. منفی: ظاهربینی در ارزیابی پدیده‌ها، بی‌تابی در فشارها و موقعیت‌شناسی موجب نداشتن ظرفیت مواجهه می‌شود.	وَلَا يَخْمَلُ هَذَا الْعَلَمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصَرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمِ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ

۲-۵-۳. قانون پایه سوم

با طرح مفهوم «تنظیم‌گری رفتار با حاکم»، این پرسش علمی پدید می‌آید که در شرایط آشفته فتنه و در فضای آکنده از ابهام، چگونه می‌توان رفتار خود را مطابق نظر حاکم تنظیم کرد؟ به بیان دیگر، چه نظریه‌ای می‌تواند تبیین‌کننده رفتار تنظیم‌شده با حاکم باشد؟

در خطبه ۱۷۳ نهج‌البلاغه، تنظیم رفتار با حاکم از یک سو با «ظرفیت اجتماعی» و از سوی دیگر با «اعتماد به رهبر» ارتباط دارد. پیوند تنظیم رفتار با ظرفیت فتنه را می‌توان از رابطه میان بخش نخست خطبه - که ناظر به عامل بنیادین است - و بخش دوم - که ناظر به عامل رفتاری است - و از طریق حرف «فاء» دریافت: «وَلَا يَحْمِلُ هَذَا الْعَلَمَ... فَأَمُّمُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ». این ساختار نشان می‌دهد که رفتار مطلوب، فرع بر برخورداری از ظرفیت لازم در مواجهه با فتنه است.

همچنین، ارتباط تنظیم رفتار با اعتماد به رهبر را می‌توان از «فاء» تعلیلی در جمله پایانی خطبه فهم کرد: «فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُكْرَهُ غَيْرًا». این ساختار تعلیلی بیانگر آن است که همراهی با فرمان حاکم، مبتنی بر اعتماد به حکمت و تدبیر اوست؛ حتی در اموری که در نگاه ابتدایی برای مردم نامأنوس یا غیرقابل درک به نظر می‌رسد.

با توجه به این دو نکته، می‌توان دریافت که تنظیم‌شدگی رفتار با حاکم، متأثر از دو عامل اساسی است: «ظرفیت مواجهه با فتنه» و «اعتماد به رهبر». بدین معنا که در خطبه ۱۷۳، تنظیم رفتار مطابق نظر حاکم، از یک سو متوقف بر برخورداری از ظرفیت بالا در شرایط بحران و از سوی دیگر وابسته به میزان اعتماد به رهبر است.

براین اساس، می‌توان گفت رفتارهای مطلوب در شرایط فتنه، رابطه مستقیمی با میزان اعتماد به تعیین‌کننده رفتارها دارد و تحت تأثیر آن شکل می‌گیرد. هرچه اعتماد به رهبر و مرجع تعیین‌کننده رفتار بیشتر باشد، رفتارهای اجتماعی هماهنگ‌تر و منطبق‌تر با نظر حاکم تنظیم خواهد شد؛ و هرچه این اعتماد کاهش یابد، زمینه برای ناسازگاری و اختلال در رفتارهای اجتماعی فراهم می‌شود.

براین مبنا، قانون پایه سوم خطبه ۱۷۳، برای تبیین ریشه تنظیم‌گری رفتار با حاکم، در قالب جدول (۵) قابل ارائه است:

جدول (۵) - قانون پایه سوم خطبه ۱۷۳

لایه اول: حقیقت پایه	لایه میانی: حالت مثبت و منفی	لایه نمایان: متن حدیث
رفتارتنظیم شده با حاکم از سویی متأثر از ظرفیت فتنه و از سوی دیگر متأثر از اعتماد به رهبر است.	مثبت: ظرفیت فتنه و اعتماد به رهبر، موجب تنظیم رفتارهای اجتماعی می شود. منفی: نداشتن ظرفیت فتنه و بی اعتمادی نسبت به رهبر، موجب رفتارهای ناسازگار اجتماعی می شود.	فَأَمُّصُوا لِمَا تُؤْمَرُونَ بِهِ وَ قِفُوا عِنْدَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ حَتَّى تَبَيَّنُوا فَإِنَّ لَنَا مَعَ كُلِّ أَمْرٍ تُكْرَوْنَهُ غَيْرًا

مجموع قانون‌های پایه خطبه ۱۷۳ می‌تواند مبنایی برای الگوپردازی در مواجهه با فتنه‌های اجتماعی فراهم آورد. همچنین براساس یافته‌های حاصل از جداول پیشین، می‌توان فرایند صدور این خطبه را بازخوانی و تحلیل کرد. بدین صورت که هنگامی که امیرالمؤمنین (ع) با مسئله ناسازگاری رفتارهای اجتماعی در شرایط فتنه مواجه می‌شوند، به قانون پایه مرتبط با آن رجوع می‌کنند و درمی‌یابند که رفتارهای ناسازگار، متأثر از ضعف یا فقدان اعتماد به تعیین کننده رفتارها است.

۲-۶. الگوپردازی

با توجه به این که مجموع قانون‌های پایه خطبه ۱۷۳ می‌تواند مبنایی برای الگوپردازی فراهم آورد، پس از کشف و تبیین این قوانین، اکنون امکان ارائه و ترسیم مدل مفهومی آن فراهم شده است. این مدل، تلاش می‌کند منطق درونی مواجهه با فتنه و چگونگی شکل‌گیری رفتار مطلوب اجتماعی در شرایط بحران را به صورت یک نظام منسجم تبیین کند.

۱-۶-۲. مؤلفه‌های اصلی الگو

مؤلفه‌های الگو با مؤلفه‌های حدیث تفاوت دارند. در حدیث، هر قطعه معنادار از متن به عنوان یک مؤلفه تلقی می‌شود؛ اما در الگوپردازی، مؤلفه‌ها براساس تحلیل پژوهشگر استخراج می‌گردند و سپس روابط میان آن‌ها مشخص می‌شود.

فتنه‌ها و بحران‌های اجتماعی از پیچیده‌ترین آزمون‌های جوامع انسانی به شمار می‌روند؛ لحظاتی که در آن‌ها حق و باطل در هم می‌آمیزند، معیارها دچار ابهام می‌شوند و جامعه با مجموعه‌ای از فشارهای شناختی، روانی و اخلاقی مواجه می‌گردد. فتنه و بحران اجتماعی عرصه‌ای است که در آن مرزهای میان حق و باطل، یقین و تردید، و ثبات و اضطراب در هم می‌ریزد. در چنین شرایطی، جامعه نه تنها در سطح بیرونی دچار تنش می‌شود، بلکه در لایه‌های عمیق روانی و ارزشی خود نیز دچار آشفتگی و چندپارگی می‌گردد. در این موقعیت‌ها، آنچه سرنوشت جامعه را رقم می‌زند، صرفاً قدرت یا اطلاعات نیست، بلکه کیفیت واکنش‌های درونی و بیرونی انسان‌ها است؛ واکنش‌هایی که می‌توانند جامعه را از دل آشوب عبور دهند یا در فتنه و بحران فرو ببرند.

در بطن هر بحران اجتماعی، این مسئله بنیادین نهفته است که چگونه می‌توان در میان فشارهای متضاد، ثبات درونی و انسجام بیرونی را حفظ کرد. یافته‌های فهم علمی خطبه ۱۷۳ نشان می‌دهد که گذر سالم از فتنه در گرو دو سازوکار اساسی است: نخست، ظرفیت اجتماعی؛ یعنی توان روانی و ایمانی افراد و گروه‌ها برای تحمل، درک و هضم پدیده‌های متعارض. دوم، تنظیم‌گری رفتار بر اساس حاکم جامعه؛ یعنی سامان‌دهی کنش‌ها در چارچوب مرجع مشروع و پرهیز از کنش‌های خودسرانه و هیجانی.

به بیان دیگر، در این پژوهش دو مؤلفه کلیدی به عنوان شالوده اصلی یک الگوی موفق برای گذر سالم از فتنه‌ها و بحران‌های اجتماعی شناسایی شده است: ۱. ظرفیت اجتماعی و ۲. تنظیم‌گری رفتار مطابق با حاکمیت.

۲-۱-۶-۱. مؤلفه اول: ظرفیت اجتماعی

ظرفیت اجتماعی به معنای قدرت روانی، شناختی و ایمانی جامعه و افراد برای هضم، تحمل و معنابخشی به پدیده‌های متعارض است. این مفهوم را می‌توان توانایی تحمل، پردازش و مدیریت رویدادهای بحرانی و مبهم، بدون فروپاشی روانی و رفتاری تعریف کرد. ظرفیت اجتماعی همچون مخزنی عمل می‌کند که فشار ناشی از بحران را جذب کرده و از سرریز شدن آن به شکل رفتارهای نابهنجار جلوگیری می‌نماید.

در شرایط بحرانی، چنین ظرفیتی موجب می‌شود جامعه دچار فروپاشی هیجانی نشود و افراد بتوانند میان واقعیت‌های پیچیده و شایعات تمایز قائل شوند؛ نتیجه آن، شکل‌گیری واکنش‌هایی سنجیده، صبورانه و معطوف به اصلاح خواهد بود. در این وضعیت، فتنه به

جای آنکه جامعه را دچار گسست و فروپاشی کند، به فرصتی برای ارتقای درک جمعی و پالایش درونی تبدیل می‌شود.

در مقابل، در صورت فقدان این ظرفیت، آستانه تحمل هیجانات کاهش می‌یابد و ذهن جمعی به جای فهم واقعیت، به قضاوت‌های شتاب‌زده و مطلق‌انگارانه روی می‌آورد. در چنین شرایطی، هیجانات منفی مانند ترس، خشم و میل به انتقام بر فرآیند تصمیم‌گیری غلبه می‌کند و نتیجه آن بروز رفتارهای تهاجمی، گریز از عقلانیت و تشدید شکاف‌های اجتماعی است. در این وضعیت، حتی در صورت وجود هدایت بیرونی، جامعه آمادگی پذیرش و تبعیت ندارد. از این رو می‌توان گفت تضعیف ظرفیت اجتماعی، پیش‌شرط بروز نافرمانی و آشوب است. بنابراین، ظرفیت اجتماعی عامل درونی تمایز میان «فتنه‌پذیری» و «فتنه‌زدایی» به شمار می‌رود.

۲-۶-۱-۲. مؤلفه دوم: تنظیم‌گری رفتار

تنظیم‌گری رفتار به معنای هماهنگ‌سازی کنش‌ها با محور مشروع و مرجع هدایت جامعه است. در شرایط فتنه، فرد مؤمن یا جامعه رشید، رفتار خود را بر پایه کنش عقلانی، و نه واکنش‌های هیجانی، تنظیم می‌کند. این مؤلفه صرفاً به تدوین دستورالعمل‌ها و برنامه‌ها از سوی حاکمیت محدود نمی‌شود، بلکه هسته اصلی آن، فرایند ایجاد مقبولیت و جلب تبعیت داوطلبانه مردم است.

موفقیت این مؤلفه نه در صدور صرف فرمان، بلکه در ایجاد شرایطی است که در آن مردم با اعتماد به مرجع هدایت، رهنمودهای او را در ساحت رفتار فردی و جمعی خود محقق سازند. ویژگی‌های چنین نظامی آن است که رفتارها در چارچوب عقل جمعی و رهبری مشروع جهت می‌یابند؛ تصمیم‌ها از مجرای قانونی و مشروع اتخاذ می‌شوند و انرژی‌های پراکنده به صورت هدفمند در راستای حفظ وحدت به کار گرفته می‌شوند. در نتیجه، جامعه از بروز انفجارهای رفتاری و فروپاشی نظم اجتماعی مصون می‌ماند.

اما در غیاب تنظیم‌گری، رفتارها تابع هیجان و تفسیرهای شخصی می‌شوند؛ هر فرد خود را معیار تشخیص حق و باطل قرار می‌دهد؛ واکنش‌های پراکنده و افراطی جای تصمیم‌های منسجم را می‌گیرند؛ محور وحدت تضعیف شده و هر گروه، فتنه‌ای مستقل تولید می‌کند. بنابراین، تنظیم‌گری عامل بیرونی تمایز میان «فتنه‌گری» و «فتنه‌زدایی» به شمار می‌رود. از این رو، می‌توان گفت تنظیم‌مندی رفتار موجب پیشگیری از پراکندگی کنش‌ها،

تشدید تفرقه و گسست اجتماعی شده و امکان اجرای برنامه حاکم برای خروج از بحران را فراهم می‌سازد.

۲-۶-۱. رابطه میان مؤلفه‌ها

اما مهم‌ترین نکته در الگودازی، رابطه و مناسبات میان مؤلفه‌هاست. رابطه میان این دو مؤلفه، خطی و ساده نیست، بلکه ارتباطی متقابل و تقویت‌کننده (دیالکتیکی) دارد.

از یک سو، ظرفیت اجتماعی شرط تحقق تنظیم‌گری مؤثر است؛ به این معنا که تا فرد یا جامعه از درون از گنجایش و ثبات لازم برخوردار نباشد، در عرصه بیرونی نمی‌تواند پایبند به ضابطه باقی بماند. فردی که ذهن و روان او آکنده از اضطراب، خشم یا تردید است، به تدریج از نظم و تبعیت فاصله گرفته و به رفتارهای پراکنده و هیجانی گرایش پیدا می‌کند. به بیان دیگر، ظرفیت اجتماعی زیرساخت درونی تبعیت به شمار می‌رود.

از سوی دیگر، تنظیم‌گری رفتار نیز خود به تثبیت ظرفیت درونی کمک می‌کند. هنگامی که کنش‌های فردی و جمعی در چارچوبی مشروع و ضابطه‌مند سامان می‌یابد، نوعی نظم بیرونی شکل می‌گیرد که ذهن و عاطفه را از آشفتگی بازمی‌دارد و در نتیجه، ظرفیت درونی را تقویت و حفظ می‌کند.

به بیان دیگر، ظرفیت اجتماعی بسترپذیرش تنظیم‌گری است؛ جامعه‌ای که از ظرفیت روانی و عقلانی بالاتری برخوردار باشد، منطق و ضرورت دستورالعمل‌های حاکمیت را درک کرده و آن‌ها را نه از سراجبار، بلکه با آگاهی می‌پذیرد و اجرا می‌کند.

در مقابل، تنظیم‌گری صحیح نیز تقویت‌کننده ظرفیت اجتماعی است؛ هنگامی که حاکمیت بحران را با شفافیت، عدالت و کارآمدی مدیریت می‌کند، این پیام عملی به جامعه منتقل می‌شود که می‌توان در شرایط دشوار به نهادهای جمعی اعتماد کرد. چنین موفقیتی، حافظه تاریخی مثبت ایجاد کرده و ظرفیت جامعه را برای مواجهه با بحران‌های آینده افزایش می‌دهد.

۲-۶-۱. نقش الگو در گذر سالم از فتنه‌ها

«گذر سالم» صرفاً به معنای پایان یافتن یک بحران نیست، بلکه فرآیندی است که در آن جامعه از وضعیت آشوب به سوی ثباتی بالنده و یادگیرنده حرکت می‌کند. این گذار، حاصل کنش متقابل و هم‌افزای دو مؤلفه «ظرفیت اجتماعی» و «تنظیم‌گری رفتار» است.

فتنه یا بحران اجتماعی وضعیتی است که در آن هم نظم‌های ذهنی و اخلاقی فرد دچار اختلال می‌شود و هم هماهنگی اجتماعی از میان می‌رود. گذر سالم از چنین وضعیتی نیازمند سازوکاری است که بتواند هم‌زمان ثبات درونی و انسجام بیرونی را حفظ کند. این سازوکار در پیوند دو مؤلفه اساسی شکل می‌گیرد: ظرفیت اجتماعی و تنظیم‌گری رفتار در چارچوب تبعیت از حاکم مشروع.

ترکیب این دو مؤلفه، نظامی هم‌افزا ایجاد می‌کند که در آن ظرفیت اجتماعی نقش عامل تعادل درونی و تنظیم‌گری رفتار نقش عامل نظم بیرونی را ایفا می‌کند.

براین اساس، الگوی گذر سالم از فتنه‌ها، نظامی دوسویه است که در آن «تعادل درونی» (برآمده از ظرفیت اجتماعی) و «نظم بیرونی» (ناشی از تنظیم‌گری مشروع) در پیوندی ارگانیک، جامعه را از واکنش‌های هیجانی به کنش‌های عقلانی سوق می‌دهند. حاصل این ترکیب، پایداری روانی، انسجام رفتاری و سلامت اجتماعی است؛ امری که شرط عبور از فتنه‌ها و بازسازی تعادل پس از بحران به شمار می‌آید.

۲-۶-۲. مؤلفه‌های خرد الگو

مؤلفه‌های کلان «ظرفیت اجتماعی» و «تنظیم‌گری رفتاری» از مجموعه‌ای از مؤلفه‌های خرد شکل می‌گیرند که در این بخش، الگوی هریک از مؤلفه‌های کلان براساس روابط میان مؤلفه‌های خرد آن‌ها ارائه می‌شود.

۲-۶-۲-۱. الگوی ظرفیت فتنه

ظرفیت فتنه به معنای توان روانی، شناختی و ارزشی فرد یا جامعه برای حفظ تعادل و جهت‌گیری صحیح در شرایط بحران و آشوب است. این ظرفیت نوعی «پایداری آگاهانه» محسوب می‌شود که از بروز سرکشی، شتاب‌زدگی و انفعال در مواجهه با فتنه جلوگیری می‌کند. در تحلیل نظری این پژوهش، سه عامل «بصیرت»، «تاب‌آوری» و «آگاهی موقعیتی» به عنوان سازه‌های اصلی ظرفیت فتنه شناسایی می‌شوند که هرچند متمایز از یکدیگرند، اما رابطه‌ای ارگانیک و مکمل دارند.

می‌توان ظرفیت فتنه را به قلعه‌ای مستحکم تشبیه کرد که در برابر هجوم فتنه مقاومت می‌کند. در این تمثیل، بصیرت نقش نقشه راه و برج دیده‌بانی قلعه را دارد؛ تاب‌آوری همان دیوارها و سازه‌های دفاعی است که استقامت و پایداری را تضمین می‌کند؛ و آگاهی موقعیتی نیز به منزله نیروهای هوشیار و فرماندهانی است که در میدان، وضعیت را به درستی

رصد و مدیریت می‌کنند.

براین اساس، در ادامه این بخش، نسبت و کارکرد هریک از این مؤلفه‌ها در مواجهه با فتنه‌ها مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۲-۶-۱-۱-۱. مؤلفه اول: بصیرت

بصیرت، بعد شناختی ظرفیت فتنه و یکی از مؤلفه‌های شکل‌دهنده آن است. این مفهوم به توانایی تشخیص حق از باطل، ظاهر از باطن و انحراف از مسیر صحیح اشاره دارد. در شرایط فتنه که مرزها تیره و معیارها مبهم می‌شوند، بصیرت همچون چراغی درونی عمل می‌کند و مانع از گرفتار شدن در داوری‌های هیجانی و سطحی می‌گردد. بصیرت با ایجاد «وضوح شناختی»، بنیان عقلانیت در بحران را شکل داده و جهت‌گیری صحیح را به سایر سازه‌ها منتقل می‌کند. به بیان دیگر، بصیرت این امکان را برای فرد و جامعه فراهم می‌سازد که به ماهیت و اهداف پنهان فتنه پی ببرد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه‌ای که در آغاز آن به منشأ فتنه‌ها اشاره شده است، اختلاط صفوف و درهم‌آمیزی حق و باطل را از ویژگی‌های اساسی فتنه برمی‌شمارند؛ به گونه‌ای که از نمادها و شعارهای حق برای تثبیت پایه‌های باطل بهره‌برداری می‌شود:

«فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُزْتَادِينَ، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ، وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَمِنْ هَذَا ضِعْفٌ فَيَمْرُجَانِ، فَهَذَا لَكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ».^۱

از این رو باید دانست که در شرایط فتنه، تمایز میان حق و باطل همچنان برقرار است. با این حال، توانایی تشخیص اهل حق و اهل باطل در چنین شرایطی از ویژگی‌هایی است که در برخی افراد به خوبی فعال می‌شود و در برخی دیگر دچار اختلال یا ضعف می‌گردد. تفاوت افراد در این ویژگی، در تحلیل امیرالمؤمنین (علیه السلام) از خوارج به روشنی تبیین شده است:

«لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي فَلَيْسَ مَنْ ظَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ ظَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ».^۲

حضرت در حدیث یادشده میان افرادی که علی‌رغم حق‌طلبی و حقیقت‌جویی، در تطبیق حق بر مصادیق آن دچار خطا شده‌اند و افرادی که اساساً در پی باطل بوده و به آن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵۰.

۲. همان، خطبه ۶۱.

رسیده‌اند، تفاوت قائل می‌شوند. با این حال، در اغلب موارد، با شناخت صحیح حق، امکان تشخیص مصادیق آن نیز فراهم می‌گردد.

در حدیث دیگری، با اشاره به آمیختگی حق و باطل، «پرده افکنی» و «نابیناسازی» به عنوان یکی از ویژگی‌های فتنه معرفی شده است:

«فَاخْذِرِ الشُّبُهَةَ وَاشْتِمَالَهَا عَلَى لُبْسِهَا، فَإِنَّ الْفِتْنَةَ طَالَمَا أَغْدَفَتْ جَلَابِيهَا، وَأَغْشَتْ الْأَبْصَارَ ظُلُمَتُهَا»^۱

این عبارت با به کارگیری هم‌زمان واژگان «فتنه» و «بصر»، بر این نکته تأکید دارد که یکی از دشواری‌های فتنه، ایجاد اختلال در بینایی و بینش انسان نسبت به پدیده‌هاست. انسان‌ها در مواجهه با رویدادها، دو گونه نگاه و ارزیابی دارند. انسان بصیر در شرایط فتنه، با نگاهی تیزبینانه، اندیشمندانه و عبرت‌گیرانه، از ظواهر و شعارها عبور کرده و به باطن و حقیقت آن‌ها نفوذ می‌کند.

۲-۶-۲-۱-۲. مؤلفه دوم: تاب‌آوری

تاب‌آوری بُعد عاطفی - روانی ظرفیت فتنه و یکی از مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری آن است. این مفهوم به توان تحمل فشارها، حفظ آرامش و بازایی تعادل در برابر تهدیدها اشاره دارد. در موقعیت فتنه، احساس ناامنی، خشم یا ترس می‌تواند فرد را به واکنش‌های افراطی یا انفعال سوق دهد. تاب‌آوری با کنترل هیجانات و ایجاد ثبات درونی، شرایطی را فراهم می‌کند تا فرد بتواند از بصیرت خود بهره‌گیرد و رفتاری سنجیده از خود نشان دهد. بنابراین، تاب‌آوری ضامن پایداری روانی و «استمرار عقلانیت» است.

به بیان دیگر، این مؤلفه بیانگر توانایی فرد یا جامعه برای جذب شوک، تحمل فشار و بازگشت به وضعیت تعادل پس از عبور از بحران است. تاب‌آوری مانع از آن می‌شود که فشارهای روانی ناشی از فتنه، از جمله شایعات، تهدیدها و ابهام‌ها، به فروپاشی روحیه، اختلال در تصمیم‌گیری و بروز رفتارهای غیرمنطقی منجر شود.

صبر در شرایط فتنه اهمیت بیشتری می‌یابد، زیرا فتنه وضعیتی است که در آن جامعه دچار حیرت، گمراهی و جاذبه‌های انحرافی می‌شود و در نتیجه، تشخیص راه صحیح از ناصحیح دشوار می‌گردد.^۲ در چنین وضعیتی، افراد جامعه می‌توانند با بصیرت و آگاهی

۱. همان، نامه ۶۵.

۲. بصیرت و استقامت، ص ۱۳۳.

نسبت به مسائل دینی و اجتماعی، وضعیت را تحلیل کنند و با صبر در برابر جاذبه‌های غلط و فشارهای انحرافی مقاومت ورزند.

۲-۶-۲-۱-۳. مؤلفه سوم: آگاهی موقعیتی

آگاهی موقعیتی، بُعد شناختی - عملیاتی و از مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری ظرفیت مواجهه است. این مفهوم به معنای توان درک جایگاه حق در یک وضعیت خاص تاریخی و اجتماعی است. در شرایط فتنه، حق ممکن است در قالب‌ها و چهره‌های متنوع و گاه متعارض ظاهر شود. فرد برخوردار از آگاهی موقعیتی، فراتر از تعلقات گروهی و هیجانی، می‌تواند حق را در بستر شرایط متغیر بازشناسی کرده و نسبت خود را با آن تنظیم نماید. این مؤلفه، بصیرت را از سطح انتزاعی خارج کرده و به ساحت تصمیم و موضع‌گیری عملی وارد می‌سازد؛ به بیان دیگر، توان تشخیص تکلیف صحیح در زمان و مکان مناسب است.

از آنجا که فتنه‌ها ایستا نیستند و به صورت پیوسته دستخوش تغییر می‌شوند، آگاهی موقعیتی نقش تعیین‌کننده‌ای در نوع مواجهه افراد دارد. در شرایط فتنه، افراد جامعه با تکیه بر آگاهی نسبت به احکام الهی و جایگاه حاکم اسلامی، می‌توانند مواجهه‌ای صحیح با جریان‌های متجاوز و فتنه‌انگیز داشته باشند؛ جریاناتی که با ایجاد درگیری در جامعه اسلامی، موجب اختلال در نظم اجتماعی می‌شوند. اما اگر افراد صرفاً به ظاهر درگیری‌ها و تقابل‌ها توجه کنند و از وجوب مقابله با تجاوز و قیام علیه حاکم عادل آگاه نباشند، قادر به اتخاذ موضع درست در برابر فتنه‌های درون جامعه اسلامی نخواهند بود.

براین اساس، در نقل «شرح الأخبار»، امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای ارتقای آگاهی مردم نسبت به احکام الهی و جایگاه حاکم اسلامی، به تبیین جایگاه خویش و نسبت آن با جایگاه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پرداختند:

«موضع من رسول الله بعد وفاته لموضع من فی حیاته».^۱

این عبارت با اندکی تفاوت، توسط ابن ابی الحدید به نقل از اسکافی ذکر شده است و به جای «لموضع» از «کموضع» به کار رفته است:

«ألا إن موضع من رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد وفاته کموضع من أيام حیاته».^۲

۱. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۳۶.

آگاهی نسبت به جایگاه افراد و مسائل اسلامی موجب می‌شود انسان با تیزبینی، بتواند اهل حق و اهل باطل را در جامعه به درستی تشخیص دهد. از این رو، امیرالمؤمنین (ع) در تبیین ارتباط میان بدعت‌ها و فتنه و نیز گمراهی برخی افراد در اثر آن، تصریح می‌فرماید که یکی از عوامل پیدایش فتنه‌ها، بدعت‌گذاری در احکام الهی است؛ امری که در آن با قرآن مخالفت می‌شود و در نتیجه، گروهی از مردم از کسانی که برخلاف دین خدا بدعت می‌گذارند، پیروی می‌کنند:

«إِنَّمَا بَدَأَ وَقُوعَ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَأَحْكَامُ تُبْتَدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ وَيَتَوَلَّى عَلَيْهَا رَجَالٌ رَجَالًا عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ».^۱

بیان فوق نشان می‌دهد که خودخواهی‌ها، هواپرستی‌ها و خودمحوری‌ها می‌توانند به بدعت‌های بی‌معیار و بی‌بنیاد ضد دین، در پوششی از دین تبدیل شوند. با چنین رویکردی، گروه‌گرایی کور آغاز می‌گردد و فتنه‌های اخلاقی و فرهنگی در نهایت به شکل فتنه‌های سیاسی و اجتماعی بروز می‌یابند. در چنین شرایطی، فتنه‌گران برای توجیه مقاصد خود و فراهم‌سازی زمینه گسترش فتنه، از چاشنی حق سوءاستفاده کرده و به حق‌نمایی روی می‌آورند.^۲

۲-۶-۱-۴. رابطه مؤلفه‌های ظرفیت فتنه با یکدیگر

سه مؤلفه ظرفیت فتنه با یکدیگر رابطه‌ای شبکه‌ای و تعاملی دارند که به صورت زیر قابل تبیین است:

- بصیرت، شناخت درست را فراهم می‌کند؛ تاب‌آوری، امکان حفظ و اجرای این شناخت را در شرایط فشار بحران تضمین می‌نماید.
- تاب‌آوری به بصیرت مجال بروز می‌دهد؛ زیرا جامعه‌ای که دچار فروپاشی و اضطراب است، توانایی تفکر استراتژیک و تحلیل بصیرتی را از دست می‌دهد.
- آگاهی موقعیتی، جهت‌ارزشی و هنجاری این فرآیند را مشخص می‌سازد و به مثابه پلی میان بصیرت (نقشه کلی) و تاب‌آوری (توان اجرا) عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که بصیرت را در لحظه اجرا و تاب‌آوری را در مسیر صحیح هدایت می‌کند.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵۰.

۲. دانش نامه امیر المؤمنین (ع) بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، ج ۷، ص ۲۱۶.

• در نتیجه، ظرفیت فتنه حاصل تعامل این سه بُعد است. بدون بصیرت، تاب‌آوری به پایداری کور تبدیل می‌شود؛ بدون تاب‌آوری، بصیرت به شناختی غیرکارآمد و ناپایدار می‌انجامد؛ و بدون آگاهی موقعیتی نیز هر دو به انفعال یا انحراف در داوری و عمل منتهی می‌شوند.

۲-۶-۲-۲. الگوی تنظیم رفتار

در این بخش، بر مبنای چارچوب نظری پیشین (الگوی گذر سالم از فتنه‌ها)، مؤلفه دوم یعنی «تنظیم‌گری رفتار در تبعیت از حاکم مشروع» مورد تحلیل قرار می‌گیرد و نسبت آن با سه عامل سازنده‌اش، یعنی شتاب نکردن، تبعیت کردن (انجام امر و ترک نهی) و اعتماد به رهبر تبیین می‌شود.

تنظیم‌گری رفتار در فتنه به معنای سامان‌دهی کنش انسانی در شرایط آشوب و ابهام است؛ به گونه‌ای که رفتار از سطح هیجان، خودسری و پراکندگی، به سوی عقلانیت، انضباط و هماهنگی با مرجع مشروع سوق داده می‌شود. این مؤلفه صرفاً یک کنش بیرونی نیست، بلکه بیانگر نحوه «مدیریت تصمیم و عمل» در ساحت درونی انسان است. تحلیل درونی این مؤلفه نشان می‌دهد که سه عامل بنیادین در شکل‌گیری آن نقش دارند: شتاب نکردن، تبعیت کردن و اعتماد به رهبر؛ که هر یک ریشه در یک زیرساخت وجودی دارد و بنیان تصمیم و کنش انسانی را تعیین می‌کند.

۲-۶-۲-۱. مؤلفه اول: شتاب نکردن

شتاب نکردن یکی از مؤلفه‌های رفتار مطلوب در شرایط فتنه و به منظور انجام رفتار عاقلانه پیش از تعیین وظیفه توسط رهبر جامعه است. از این رو، حضور آحاد مردم در صحنه درگیری با فتنه‌گران باید با پرهیز از شتاب‌زدگی و تنها در صورت اعلام نیاز از سوی رهبر صورت گیرد. به بیان دیگر، پرهیز از شتاب‌زدگی مرحله‌ای مقدم بر فرمان‌برداری و وابسته به اعتماد به رهبر است؛ به گونه‌ای که اعتماد به رهبر موجب تأنی و درنگ در شرایط فتنه و جلوگیری از خطا در تصمیم‌گیری می‌شود. در مقابل، نبود این اعتماد می‌تواند زمینه‌ساز آن شود که فرد در مواجهه با نشانه‌های فتنه، دچار شتاب در قضاوت و رفتار شده و در نتیجه، تصمیم‌های نادرست اتخاذ کند.

در ساختار درونی انسان، سازوکاری وجود دارد که نسبت به «زمان اقدام» حساس است. این سازوکار تعیین می‌کند که فرد در مواجهه با محرک‌ها، به صورت فوری واکنش نشان دهد

یا درنگی آگاهانه داشته باشد. این ویژگی بنیادین را می‌توان «سرعت اقدام» نامید که مبنای شتاب‌زدگی یا تأنی در رفتار انسان به شمار می‌رود. در شرایط فتنه، شتاب‌زدگی غالباً ناشی از غلبه هیجان و اضطراب است و به واکنش‌های نسنجیده منجر می‌شود. در مقابل، توان درنگ کردن نشانه تنظیم درونی زمان کنش است؛ به این معنا که فرد می‌تواند میان انگیزش و عمل فاصله‌ای شناختی ایجاد کند تا فرصت سنجش، فهم و جهت‌یابی براساس فرمان مشروع فراهم شود.

براین اساس، «شتاب نکردن» محصول مدیریت آگاهانه سرعت اقدام است و نقشی بازدارنده و تنظیم‌گر در سازوکار رفتار ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که به رفتار امکان عقلانیت، انضباط و تبعیت درست از مرجع مشروع را می‌بخشد.

۲-۶-۲-۲. مؤلفه دوم: تبعیت کردن

درون انسان سازه‌ای بنیادین به نام «تبعیت از مرجع قدرت» وجود دارد؛ یعنی میل فطری به پذیرش نظم، فرمان و هدایت از منبعی معتبر. این خصیصه نقطه مقابل سرکشی است. در شرایط فتنه، آزمون اصلی انسان آن است که تبعیت خود را از چه مرجعی سامان می‌دهد: از هوا و جمع، یا از حاکم مشروع. براین اساس، «انجام امر و ترک نهی» تجلی بیرونی همین ویژگی درونی است. هنگامی که تبعیت درونی به درستی هدایت شود، رفتار انسان در چارچوب فرمان مشروع سامان می‌یابد و از پراکندگی و خودمحوری فاصله می‌گیرد. اما اگر این سازه دچار اختلال شود، انسان یا به عصیان کشیده می‌شود یا در تبعیت کور و غیرآگاهانه فرو می‌غلتد. بنابراین، تبعیت زیرساخت ساختاری تنظیم‌گری رفتار است؛ یعنی توان سازگار کردن خواست شخصی با اراده مشروع و جمعی.

بسیاری از ملت‌ها، ضعف پیشوایان و رهبران خود را عامل عقب‌ماندگی و مشکلاتشان می‌دانند، در حالی که گاه مسئله به گونه‌ای دیگر است؛ یعنی رهبر از شایستگی برخوردار است، اما مشکل اصلی در ضعف فکری و فرهنگی پیروان نهفته است. این امر برای رهبر شایسته بسیار دردآور است که با جامعه‌ای سست‌عنصر و فاقد اراده مواجه شود و نتیجه مطلوب حاصل نگردد. از این منظر، براساس بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام)، بی‌اثر شدن فرمان رهبر به دلیل فقدان تدبیر، بلکه به سبب عدم اطاعت است؛ به گونه‌ای که حتی اگر رهبر از آگاهی و تجربه بالایی برخوردار باشد، در صورت عدم تبعیت، تدبیر او به نتیجه نخواهد رسید:^۱

۱. پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ج ۲، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

«وَأَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعِصْيَانِ وَالْخِذْلَانِ، حَتَّى لَقَدْ قَالَتْ فُرَيْشُ إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَجُلٌ شُجَاعٌ وَلَكِنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْحَرْبِ. اللَّهُ أَبُوهُمْ! وَهَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاسًا وَأَقْدَمُ فِيهَا مَقَامًا مِنِّي؟ لَقَدْ نَهَضْتُ فِيهَا وَمَا بَلَغْتُ الْعِشْرِينَ وَهَذَا أَنَا ذَا قَدْ ذَرَفْتُ عَلَى السَّيِّئِينَ؛ وَلَكِنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يُطَاع».^۱

۲-۶-۲-۳. مؤلفه سوم: اعتماد به رهبر

مردم در مواجهه با فرامین مراجع قدرت، آن‌ها را از حیث حکمت‌مندی مورد ارزیابی قرار می‌دهند؛ در صورتی که مرجع قدرت را حکیم تلقی کنند، فرامین او را می‌پذیرند، و اگر این ادراک مخدوش شود، اعتماد از میان می‌رود و در نتیجه، سازوکار تنظیم‌گری رفتار دچار اختلال می‌گردد. بنابراین، «اعتماد به رهبر» بنیان معرفتی و ارزشی تنظیم‌گری رفتار به شمار می‌رود. این عامل، پیوند عاطفی و شناختی فرد با مرجع مشروع را عقلانی کرده و تبعیت را از سطح اجبار بیرونی به سطح پذیرش درونی و آگاهانه ارتقا می‌دهد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه ۱۷۳، پس از توصیه به تنظیم رفتارهای اجتماعی، به تقویت اعتماد مخاطبان نسبت به رهبر جامعه نیز توجه می‌فرمایند. همچنین در صدر این خطبه، حضرت شایسته‌ترین فرد برای رهبری جامعه اسلامی را معرفی کرده و بدین وسیله بنیان مشروعیت و اعتماد را تبیین می‌نمایند:

«إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ».^۲

براساس عبارت فوق، شایسته‌ترین فرد برای حکومت، تواناترین مردم در اداره آن و داناترین آنان به احکام الهی در عرصه حکمرانی است. از این رو، مردم باید به رهبری که واجد این ویژگی‌هاست اعتماد نمایند. همچنین بنا بر نقل «شرح الأخبار»، امیرالمؤمنین (علیه السلام) پیش از بیان دستورات «فَامْضُوا لِمَا تَوَمَّوْنَ بِهِ وَقِفُوا عِنْدَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ وَلَا تَعْجَلُوا فِي أَمْرِ حَتَّى تَتَبَيَّنُوا»، به تبیین جایگاه خویش به عنوان رهبر امت می‌پردازند:

«إِنِّي حَامِلُكُمْ عَلَى مَنَاجِيبِكُمْ عَلَيْهِ السَّلَام... أَلَا وَإِنَّهُ لَمْ يَهْلِك قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّهِمْ - أَهْلُ الْعِلْمِ وَالصَّفْوَةِ - أَلَا وَإِنَّ مَوَارِيثَ الْأَنْبِيَاءِ عِنْدِي مَجْمُوعَةً».^۳

براساس نقل فوق، حضرت از طریق شناساندن مقام علمی اهل بیت (علیهم السلام) درصدد افزایش

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۷؛ الغارات، ج ۲، ص ۴۷۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.

۳. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، ج ۱، ص ۳۷۰.

اعتماد مردم نسبت به رهبر بودند. ایشان در کلامی دیگر، ضمن توصیه به تبعیت از رهبر، به اعتمادآفرینی نسبت به جایگاه خویش نیز می‌پردازند:

«فَاسْتَجِيبُوا لِلدَّاعِي وَاتَّبِعُوا الرَّاعِي. قَدْ خَاضُوا بِحَارَ الْفِتَنِ وَ أَخَذُوا بِالْبِدَعِ دُونَ الشُّنَنِ، وَ أَرَزَّ الْمُؤْمِنُونَ، وَ نَطَقَ الصَّالُونَ الْمُكَذِّبُونَ. نَحْنُ الشِّعَارُ وَ الْأَصْحَابُ وَ الْخَزَنَةُ وَ الْأَبْوَابُ وَ لَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا»^۱

همچنین امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلامی که از خواص زمان خود یاد می‌فرمایند، به رابطه اعتماد به رهبر و پیروی از او اشاره کرده‌اند:

«أَوْهَ عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَّوْا الْقُرْآنَ فَأَحْكُمُوهُ وَ تَدَبَّرُوا الْفَرْصَ فَأَقَامُوهُ، أَحْيَاوُا السُّنَّةَ وَ أَمَاتُوا الْبِدْعَةَ، دُعَاوُا لِلْجِهَادِ فَأَجَابُوا وَ وَثِقُوا بِالْقَائِدِ فَاتَّبَعُوهُ»^۲

براین اساس، مردم در مواجهه با فتنه‌ها باید بر مبنای اعتمادی که نسبت به رهبر جامعه دارند، از او پیروی کرده و رفتارهای خود را با فرامین وی تنظیم نمایند.

۲-۶-۲-۲. رابطه مؤلفه‌های تنظیم رفتار با یکدیگر

مؤلفه‌های تنظیم رفتار، از کنترل سرعت کنش تا جهت‌دهی ارزشمند رفتار، زنجیره‌ای از تنظیم درونی تا تنظیم بیرونی را شکل می‌دهند که این زنجیره به صورت ذیل قابل تبیین است:

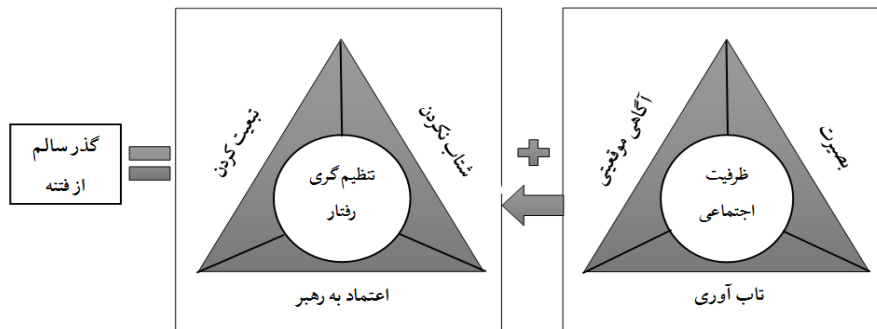
- شتاب نکردن، رفتار و زمان آن را مهار می‌کند و بدون کنترل زمان اقدام، امکان تبعیت سنجیده وجود ندارد. لذا شتابزدگی، زیرساخت تبعیت را مختل می‌کند.
- تبعیت کردن، رفتار را بر مبنایی مشخص سازمان می‌دهد و در نافرمانی، آشوب و هرج و مرج پدید می‌آید و زمینه سقوط جامعه را بیش از پیش فراهم می‌سازد.
- اعتماد به رهبر، رفتار را قابل اتکا و احتجاج می‌سازد و بی‌اعتمادی به رهبر، امکان تبعیت از آن را به شدت کاهش می‌دهد.

۲-۶-۳. ترسیم الگو

الگوی مواجهه مردمی با فتنه‌های درون جامعه اسلامی - که ترسیم‌کننده چگونگی گذر سالم از فتنه از طریق توصیف صوری روابط بین مؤلفه‌های مواجهه با فتنه است - به صورت شکل (۱) قابل ارائه است:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴.

۲. همان، خطبه ۱۸۲.



شکل (۱) - الگوی مواجهه مردمی با فتنه‌های درون جامعه اسلامی

منطق الگوی فوق بدین صورت قابل تبیین است که فتنه‌ها به مثابه وضعیت‌های بحران‌زای اجتماعی، موجب اختلال هم‌زمان در دو سطح از زندگی انسانی می‌شوند:

- سطح درونی (ذهنی، روانی، ارزشی) که تعادل فردی و جمعی را تهدید می‌کند.
- سطح بیرونی (رفتاری، نهادی، اجتماعی) که نظم و انسجام کنش‌های جمعی را برهم می‌زند.

گذر سالم از فتنه، در صورتی ممکن است که هر دو سطح به طور هم‌زمان بازسازی و هماهنگ شوند. این هماهنگی از رهگذر تعامل دو مؤلفه بنیادی شکل می‌گیرد:

- ظرفیت اجتماعی به عنوان عامل درونی پایداری و ثبات روانی - شناختی.
- تنظیم‌گری رفتاری در تبعیت از حاکم مشروع به عنوان عامل بیرونی انسجام و جهت‌دهی کنش‌ها.

ظرفیت اجتماعی، نظامی سه‌بعدی است که در آن «بصیرت» به منزله شناخت نافذ و کاشف باطن، «تاب‌آوری» به مثابه توان و پشتوانه روانی، و «آگاهی موقعیتی» به عنوان قطب شناخت شیوه صحیح عمل در موقعیت‌های عینی و خرد، ایفای نقش می‌کنند. پیوند متقابل این سه مؤلفه، ساختار درونی قدرت مقاومت و تعقل را در برابر فتنه شکل می‌دهد و مبنای گذر سالم از آن را فراهم می‌سازد.

تنظیم‌گری رفتار نیز صرفاً یک نظم بیرونی نیست، بلکه فرآیندی درونی از مهار، هماهنگی و معنابخشی به رفتار است که کنش انسان را از سطح واکنش‌های هیجانی به سطح رفتار عقلانی و مشروع ارتقا می‌دهد و زمینه عبور سالم از فتنه را مهیا می‌سازد.

۵. نتیجه‌گیری

با پدید آمدن فتنه و فضای غبارآلود در جامعه که در آن چهره‌ها یکدیگر را بازنمی‌شناسند و مردم دچار سردرگمی می‌شوند، نوعی آزمون بزرگ در دیدن، تشخیص دادن و انتخاب کردن شکل می‌گیرد. از این رو، مواجهه با چنین فتنه‌هایی، به سبب پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی که به همراه دارند، نیازمند ظرفیت ویژه‌ای است.

زیرا فتنه یا بحران اجتماعی، وضعیتی است که در آن هم نظم‌های ذهنی و اخلاقی فرد دچار فرسایش می‌شود و هم هماهنگی اجتماعی از میان می‌رود. گذر سالم از چنین وضعیت‌هایی، مستلزم سازوکاری است که هم ثبات درونی و هم انسجام بیرونی را حفظ کند. این سازوکار در پیوند دو مؤلفه اصلی «ظرفیت اجتماعی» و «تنظیم‌گری رفتار در تبعیت از حاکم مشروع» شکل می‌گیرد.

ظرفیت اجتماعی ناظر به گنجایش روانی و شناختی انسان‌ها در برابر فشار، ابهام و بحران است؛ قابلیت‌هایی که از واکنش‌های هیجانی، شتاب‌زدگی و عصیان جلوگیری می‌کند و امکان درنگ و تعقل را در میانه آشوب فراهم می‌سازد. تنظیم‌گری رفتاری نیز بر بُعد بیرونی کنش اجتماعی تأکید دارد و به انسان‌ها چارچوبی مشروع و هماهنگ برای عمل جمعی ارائه می‌دهد تا رفتارشان از مسیر حق و نظم خارج نشود.

براین اساس، دو مؤلفه کلان «ظرفیت اجتماعی» و «تنظیم‌گری رفتاری»، خود از مؤلفه‌های خردی تشکیل می‌شوند که الگوی هریک از این مؤلفه‌های کلان، بر اساس رابطه میان عناصر خرد آن، پیش‌تر تبیین شده است.

یافته‌های این بخش نشان داد که «بصیرت»، «تاب‌آوری» و «آگاهی موقعیتی» سه مؤلفه اصلی ظرفیت اجتماعی‌اند که با یکدیگر رابطه‌ای شبکه‌ای و تعاملی دارند. بصیرت، زمینه شناخت درست را فراهم می‌کند و تاب‌آوری، امکان حفظ و اجرای این شناخت را در شرایط فشار و بحران تضمین می‌نماید. در مقابل، یک جامعه فروپاشیده و مضطرب، توانایی تفکر استراتژیک و تحلیل بصیرتی را از دست می‌دهد. آگاهی موقعیتی نیز جهت‌ارزشی و هنجاری ظرفیت را تعیین می‌کند و به مثابه پلی میان بصیرت (نقشه کلی) و تاب‌آوری (توان اجرای آن) عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که هم بصیرت را در لحظه «اجرا» و هم تاب‌آوری را در مسیر «درست» هدایت می‌نماید.

از سوی دیگر، «شتاب نکردن»، «تبعیت کردن» و «اعتماد به رهبر» سه مؤلفه سازنده

تنظیم‌گری رفتار در تبعیت از حاکم مشروع هستند که از کنترل سرعت کنش تا جهت‌دهی ارزشی رفتار، زنجیره‌ای از تنظیم درونی تا تنظیم بیرونی را شکل می‌دهند. براین اساس، منطق الگوی مواجهه مردمی با فتنه‌ها چنین تبیین می‌شود که فتنه‌ها به مثابه وضعیت‌های بحران‌زای اجتماعی، موجب اختلال هم‌زمان در دو سطح درونی و بیرونی حیات انسانی می‌گردند. بنابراین، گذر سالم از فتنه زمانی امکان‌پذیر است که هر دو سطح به طور هم‌زمان بازسازی و هماهنگ شوند. این هماهنگی از رهگذر تعامل دو مؤلفه بنیادین «ظرفیت اجتماعی» به عنوان عامل درونی ثبات روانی - شناختی، و «تنظیم‌گری رفتاری در تبعیت از حاکم مشروع» به عنوان عامل بیرونی انسجام و جهت‌دهی کنش‌ها شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که «اعتماد به رهبر» نیز به مثابه پایه اصلی تنظیم‌گری رفتار ایفای نقش می‌کند.

کتابنامه

- الغارات، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی، تحقیق و تصحیح جلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ اول، ۱۳۹۵ق.
- انسان ۲۵۰ ساله (حلقه سوم)، سید علی خامنه‌ای، قم، مؤسسه ایمان جهادی، چاپ سوم، ۱۳۹۹ش.
- بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- بصیرت و استقامت، سید علی خامنه‌ای، تهران، مرکز صهبا، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- پیام امام امیر المؤمنین (علیه السلام)، ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۵ش.
- دانش نامه امیر المؤمنین (علیه السلام) بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، محمد محمدی ری شهری، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ سوم، ۱۳۸۹ش.
- شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، نعمان بن محمد بن حیون، بیروت، دارالزهراء، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- شرح نهج البلاغة، عبد الحمید بن هبة الله بن ابی الحديد، قم، مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- منهاج البراعة، حبیب الله بن محمد هاشمی خویی، تهران، مكتبة الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.

نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف الرضی، قم، نشر هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
نگاهی به موضوع فتنه در نهج البلاغه، معصومه معصومی فر، تهران، بنیاد نهج البلاغه، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.
«خاستگاه فتنه و راه‌های مقابله با آن از منظر نهج البلاغه»، صدیقه نیک‌طبع، مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۱ ش، شماره ۸.
«نسل دوم حدیث پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، عباس پسندیده، مجله علوم حدیث، ۱۴۰۰ ش، شماره ۱۰۰.

تحلیل خوانش غیرظاهر در روایات تفسیری آیه «لَا تُذَكِّرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»

مهدی کمانی نجف‌آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۲

چکیده

روایات تفسیری مجموعه‌ای از انواع روایات معنا سازند که برخی از آن‌ها در نگاه نخست، مانع‌ساز به نظر می‌رسند. برای نمونه، در روایاتی ذیل آیه «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»، مراد از «وَمَنْ بَلَغَ» امام معصوم دانسته شده است؛ بدین معنا که: «این قرآن بر من نازل شده تا من و نیز امامی که مقام امامت به او رسیده است، به وسیله آن شما را انداز دهیم». این در حالی است که بر اساس ظاهر آیه، این برداشت با چند چالش مواجه است: نخست آن که خوانشی مبتنی بر عطف خلاف ظاهر به شمار می‌آید؛ دوم آن که تطبیق عبارت بر امام معصوم دشوار می‌نماید؛ و سوم آن که جمع میان این معنا و معنای ظاهری آیه روشن نیست. همین چالش‌ها سبب شده است که مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش «صدوری - مضمونی» در صدد گشودن گره فهم این روایات برآید و در پرتو خانواده این روایات، و نیز روایات هم‌راستا - که خوانش‌های غیرظاهر را تجویز می‌کنند - به بازخوانی مسئله «اعتبار تفسیر» بپردازد. از منظر این پژوهش، نگاه سنتی به اعتبار تفسیر، ریشه اصلی پیدایش چنین چالش‌هایی است. در این نگاه، اظهار احتمالات معنایی، معنای متعین و مقصود نهایی مؤلف تلقی می‌شود؛ حال آن که از دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام)، همه معانی محتمل، حتی اگر برخی خلاف ظاهر باشند، مادامی که فی‌نفسه با مانعی مواجه نباشند، در دایره مقصود الهی قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری مشکل، تفسیر غیرظاهر، روش شناسی تفسیر اهل بیت، اعتبار تفسیر، چندمعنایی عرضی، احتمالات تفسیری.

۱. طرح بحث

خداوند در سوره انعام می‌فرماید: «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ؛ و این قرآن به من

۱. استادیار پژوهشکده تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام)، پژوهشگاه قرآن و حدیث، (kamani.m@riqh.ac.ir).

وحی شده است تا به وسیله آن، شما و هر کس را که [این پیام وحیانی، یعنی قرآن،] به او برسد، هشدار دهم. بنا بر نظر بیشتر مفسران، ظاهر آیه نیز همین معنا را تأیید می‌کند؛ بدین معنا که اسم موصول «مَنْ بَلَغَ» بر ضمیر مفعولی «كُم» در «لَا تُذَكِّرْکُمْ» عطف شده است.^۱ با این حال، در شماری از روایات موجود در منابع معتبر، مانند الکافی و تفسیر العیاشی، مشاهده می‌شود که امامان معصوم (علیهم‌السلام) در تبیین این آیه، معنایی غیر از ظاهر ابتدایی آن را بیان کرده و آن را بر خویش تطبیق کرده‌اند. ایشان در پاسخ به پرسش از مراد آیه فرموده‌اند: کسی که منصب امامت به او برسد، همانند پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، به وسیله قرآن انداز می‌کند.^۲ بر اساس این تفسیر، اسم موصول «مَنْ» عطف بر ضمیر فاعلی مستتر در فعل «أُنْذِرَ» خواهد بود. اما از آنجا که این برداشت از آیه، از یک سو خلاف ظاهر است^۳ و از سوی دیگر، تطبیق آن نیز بدون قرینه می‌نماید، باید اذعان کرد که با دسته‌ای از روایات دارای دشواری تفسیری روبه‌رو هستیم؛ روایاتی که گاه دستاویزی برای طعن بر میراث تفسیری امامیه نیز قرار گرفته‌اند.^۴ از این رو، برای حل این دشواری، باید به پرسش‌هایی از این دست پاسخ داد: تا چه اندازه می‌توان به صدور این روایات اطمینان داشت؟ چه توجیهاتی می‌تواند در تحلیل محتوای این روایات راهگشا باشد و از تفسیر ارائه شده دفاع کند؟ و این گونه روایات مشتمل بر معانی مرجوح، از منظر اهل بیت (علیهم‌السلام) چه نکته‌ای را درباره نحوه تعامل با قرآن کریم باز می‌نمایانند؟

پاسخ به این پرسش‌ها، افزون بر آن که به توسعه بهره‌گیری از روایات تفسیری و دفع اتهام از تفسیر امامیه یاری می‌رساند، می‌تواند دریچه‌هایی تازه به روش‌شناسی تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) بگشاید. همچنین این پژوهش زمینه را برای شکل‌گیری دانشی نو در عرصه فقه الحدیث روایات تفسیری فراهم می‌سازد.

روش برگزیده در این پژوهش برای دستیابی به مقاصد یادشده، روشی اکتشافی با عنوان «حدیث پژوهی سندی - متنی» است که در پنج گام اصلی سامان می‌یابد:

۱. بررسی میزان اطمینان به صدور (از طریق کاوش از منابع، اسناد و تعداد روایات)،

۱. مرآة العقول، ج ۵، ص ۲۴. همچنین رک: الکشاف، ج ۲، ص ۱۱؛ معانی الاخبار، ج ۱، ص ۳۲۹؛ زاد المسیر، ج ۲، ص ۱۵؛ التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۴۷.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶ ح ۲۱؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۵۶ ح ۱۳.

۳. رک: المیزان، ج ۷، ص ۴۲؛ روح المعانی، ج ۴، ص ۱۱۳؛ شرح الکافی، ج ۷، ص ۵۸؛ پاورقی ۱، سخن علامه شعرانی.

۴. رک: الکلینی و تأویلاته الباطنیه، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۲. مطالعه اجزای خانواده حدیث (شامل روایات متعارض، مشابه و مرتبط)،
۳. پژوهش متنی (بررسی دشواری مضمونی، اختلاف متون، دلالت لغوی)،
۴. پردازش تحلیل‌های موجود یا ممکن،
۵. سنجش و ارزیابی.

شایان ذکر است که روایات مورد بررسی در این نوشتار، تاکنون موضوع پژوهشی مستقل قرار نگرفته‌اند و در منابع موجود، جز اشاراتی گذرا به مضمون آن‌ها یا توضیحاتی کوتاه درباره تحلیل نحوی آن‌ها در تفاسیر اجتهادی و نقلی امامیه، مطلب قابل توجه دیگری یافت نشد.

۲. گزارش روایات و مصادر آن‌ها

روایاتی که در آن‌ها ائمه علیهم‌السلام به عنوان مراد اسم موصول در آیه ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ معرفی شده‌اند، در مجموع هفت روایت‌اند که در چهار منبع روایی شیعه نقل شده‌اند: الکافی (دو روایت)، تفسیر العیاشی (سه روایت)، بصائر الدرجات (یک روایت) و الهدایة الکبری (یک روایت).

دو روایت نقل شده در الکافی، با وجود تفاوت در اسناد، از متنی تقریباً یکسان برخوردارند.^۱ متن یکی از این دو روایت چنین است: مالک جُهَنی می‌گوید آیه مورد بحث را نزد امام صادق علیه‌السلام تلاوت کردم. آن حضرت فرمودند:

«مَنْ بَلَغَ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ فَهُوَ يُنْذِرُ بِالْقُرْآنِ كَمَا أُنْذِرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ».^۲

سه روایت نقل شده در تفسیر العیاشی، از نظر متن با یکدیگر متفاوت‌اند. در روایت نخست، ابو خالد کابلی از امام باقر علیه‌السلام درباره مراد حقیقی عبارت «وَمَنْ بَلَغَ» پرسش می‌کند و آن حضرت در پاسخ می‌فرمایند:

«مَنْ بَلَغَ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا مِنْ ذُرِّيَّةِ الْأَوْصِيَاءِ، فَهُوَ يُنْذِرُ بِالْقُرْآنِ كَمَا أُنْذِرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ».^۳

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این متن با دو روایت الکافی کاملاً مشابه است. در روایت دوم از تفسیر العیاشی - که از امامان صادقین علیه‌السلام نقل شده - درباره مراد از آیه مورد بحث چنین آمده است:

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶، ح ۲۱ و ۴۲۴، ح ۶۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۱۶، ح ۲۱.

۳. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۵۶، ح ۱۳.

«يَعْنِي الْأَيْمَةَ مِنْ بَعْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُمْ يُنْذِرُونَ بِهِ النَّاسَ».^۱

متن سوم به نقل از محمد [بن مسلم] از امام باقر علیه السلام است که درباره این آیه فرمودند:

«عَلَيَّ عليه السلام وَمَنْ بَلَغَ».^۲

متن منفرد نقل شده در بصائر الدرجات از مالک بن أعین روایت شده و از نظر مضمون، تقریباً با روایات الکافی هم خوانی دارد. در این روایت، امام باقر علیه السلام می فرماید:

«الْإِمَامُ مِنَّا أَنْذَرَ بِهِ كَمَا أَنْذَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ».^۳

آخرین روایت از الهدایة الكبرى نقل شده است. در این روایت، زرارہ از امام صادق علیه السلام سؤال می کند: فدایتان شوم، درباره سخن خداوند ﴿لَأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ چه می فرمایید و تأویل آن چیست؟ امام فرمودند: مراد، بلوغ امام است. زرارہ عرض کرد: بلوغ امام به چه معناست؟ فرمودند: به چهار سال.^۴

با این که تفسیر یاد شده با روایات پیشین تفاوت دارد، اما در این نکته با آن ها مشترک است که اسم موصول در آیه، معطوف به فاعل «أَنْذِرْكُمْ» تلقی شده و بر امام معصوم علیه السلام تطبیق داده شده است.

۳. بررسی سندی و اطمینان به صدور

از میان هفت روایت گزارش شده، دو روایت الکافی صحیح السند هستند.^۵ اسناد این دو روایت عبارت اند از:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ [الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ] الْوُشَّاءِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ، عَنِ [عَمْرِائِ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ]».^۶

و

«أَحْمَدُ [بن مهران]، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ».^۷

۱. همان، ج ۱، ص ۳۵۶، ح ۱۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷، ح ۱۴.

۳. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۵۱۱، ح ۱۸. همچنین رک: مختصر البصائر، ص ۱۹۶.

۴. الهدایة الكبرى، ص ۳۶۰؛ همچنین رک: اثبات الوصیة، ص ۲۶۴.

۵. در سندشناسی کتاب الکافی بر داده های نرم افزار درایة النور، نسخه ۱/۲ اعتماد شده است.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶، ح ۲۱.

۷. همان، ج ۱، ص ۴۲۴، ح ۶۱.

گفتنی است که مالک، در کتب رجالی فاقد توثیق و مدح است، اما می‌توان از مرآة نزدیک وی با صادقین علیهما السلام و مدح وی توسط ایشان،^۱ و از همه مهم‌تر نقل برخی از اصحاب اجماع همچون ابن مسکان،^۲ یونس بن عبدالرحمن^۳ و ابن ابی عمیر^۴ از او، پی به جلالت شأن و وثاقتش برد.

سه روایت تفسیر العیاشی، همگی مرسل و متفاوت از اسناد الکافی و بصائر الدرجات هستند.^۵ سند بصائر الدرجات به خاطر تضعیف ابی جمیل (المفضل بن صالح) توسط نجاشی^۶ و ابن غضائری،^۷ ضعیف ارزیابی می‌شود، گرچه می‌توان قرائنی دال بر وثاقت او یافت.^۸ روایت حسین بن حمدان نیز به خاطر تضعیف خصیبی،^۹ محمد بن جمهور^{۱۰} و اسماعیل بن علی [بن علی]^{۱۱} توسط نجاشی و ناشناخته (مهمل) بودن «زید بن خالد»، ضعیف السند ارزیابی می‌شود.

با این همه، از آن‌جا که این روایات از یک سودارای استفاضه^{۱۲} و تعدد نقل‌اند، و از سوی دیگر برخی از اسناد آن‌ها نیز صحیح است و در منابع معتبر گزارش شده‌اند، می‌توان با تکیه بر مجموع این قرائن، به صدور این مضمون اطمینان حاصل کرد.

۴. بررسی مضمونی

روایات مورد مطالعه، از یک سودر معنای عام، در زمره روایات تفسیری قرار می‌گیرند؛ از

۱. رک: همان، ج ۲، ص ۱۸۰ (ح ۶ و ۸) و ۱۴۶ (ح ۱۲۲)؛ کشف الغم، ج ۲، ص ۱۴۰ و ۱۹۲؛ الامالی، ص ۲۶۶، ح ۷.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۴۸.

۴. الامالی، ص ۲۶۶، ح ۷.

۵. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۶. رجال النجاشی، ص ۱۲۸.

۷. همان، ص ۸۸.

۸. چه بسا بتوان نقل محمد بن ابی عمیر - که «لایروی ولا یسرل الا عن الثقة» - از او (رک: الامالی صدوق، ص ۵۸۰، ح ۱۹) را گواه وثاقتش دانست.

۹. رجال النجاشی، ص ۶۷؛ رجال ابن غضائری، ص ۵۴.

۱۰. رجال النجاشی، ص ۳۳۷.

۱۱. همان، ص ۳۲.

۱۲. هو الحدیث الذی زادت رواه عن ثلاثة فی کل مرتبة، أو زادت عن اثنين عند بعضهم (معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ۱۵۷).

سوی دیگر، از نوع روایات تفسیری صریح‌اند، زیرا مستقیماً درباره آیه‌ای سخن می‌گویند که در متن خود به آن اشاره دارند. در عین حال، با توجه به محتوای تفسیری ارائه شده، می‌توان آن‌ها را در شمار روایات تأویلی نیز دانست؛ چرا که - دست کم در نگاه نخست - از محدوده معانی ظاهری و قواعد محاوره عرفی فراتر رفته‌اند.

براین اساس، دقت در این روایات افق‌های متعددی را برای تأمل و پژوهش پیش روی محقق قرار می‌دهد که با پیگیری آن‌ها می‌توان زمینه را برای فهم دقیق‌تر و تحلیل روشمندتر این دسته از روایات فراهم ساخت.

۱-۴. وجود زمینه‌های مشترک تفسیری میان راوی و امام

در همه روایات مورد بررسی، راویان از آیه‌ای یَبِّنُ الْمَعْنَى پرسش می‌کنند و به نظر می‌رسد بر پایه زمینه‌ای پیشینی، مانند شنیدن اجمالی چنین برداشتی یا وجود یک بستر تفسیری مشترک، در پی دریافت تفسیری غیر از معنای ظاهری آیه‌اند. از همین رو، در مواجهه با این تفسیرهای خاص و غیرظاهری، هیچ‌گونه استبعاد از سوی آنان مشاهده نمی‌شود؛ گویی اساساً در انتظار چنین پاسخی بوده‌اند.

براین اساس، این پرسش مطرح می‌شود که آیا مباحث «ظهور» - که عمدتاً در دانش اصول فقه پرورده و نظام‌مند شده است - دانشی پسینی نیست که در دوره‌ای شکل گرفته که دسترسی مستقیم به معصوم (علیه السلام) از میان رفته و ناگزیر برای تأمین نیاز به «حجیت»، بر مفهوم ظهور تأکید بیشتری شده است؟ در حالی که در عصر صدور، به دلیل حضور معصوم، مخاطبان قرآن و حدیث کمتر بر ظواهر بریده از قرائن تکیه می‌کردند و با امکان رجوع مستقیم به معصومان (علیهم السلام)، هر احتمال معنایی، در حد یک احتمال قابل اعتنا تلقی می‌شد، نه امری که به سرعت با استبعاد یا ردّ مواجه گردد.

از این منظر، در فضای زبانی و ادبی عرب آن دوره - که آکنده از لایه‌های بلاغی و تنوع دلالتی بود - برداشت‌های گوناگون از یک متن، حتی در سطحی غیرظاهری، نه تنها ناممکن یا نامقبول نبود، بلکه گاه به مثابه نوعی ظرافت ادبی و هنری نیز تلقی می‌شد.

به هر حال، این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که چرا راویان گاه از بخش‌هایی از قرآن که در ظاهر پیچیدگی چندانی ندارند، از معصومان (علیهم السلام) سؤال می‌کردند و در پاسخ، با تفسیرهایی مواجه می‌شدند که از ظاهر آیه نیز پیچیده‌تر به نظر می‌رسید، بی‌آن که نسبت به آن استبعاد نشان دهند.

این وضعیت این پرسش را پیش می‌کشد که آیا در آن دوره، پارادایم تفسیری خاصی حاکم بوده است؟

۲-۴. مرجوحیت مضمون

با توجه به نکته پیش گفته، به نظر می‌رسد امام معصوم علیه السلام در این تفسیر در پی نشان دادن پیوند نبوت و امامت بوده و خواسته است بیان کند که امامت، امتداد و استمرار مسیر نبوت است؛ با این حال، در ظاهر، با نوعی خوانش، به اصطلاح امروز، مرجوح از آیه مواجهیم. به عبارت دیگر، با تفسیری غیرظاهریا، در اصطلاح معاصر، خلاف ظاهر روبه‌رو هستیم؛ زیرا آنچه در بدو مواجهه با آیه به ذهن متبادر می‌شود، عطف ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ بر ضمیر مفعولی در ﴿لَا تُذِرْكُمُ﴾ است. افزون بر این، در ظاهر آیه نیز قرینه‌ای منفصل در دست نیست (یا در این روایات بدان اشاره نشده) که نشان دهد گوینده اراده معنای دیگری کرده است.

این نکته‌ای است که شماری از مفسران و دانشوران نیز به آن تصریح یا اشاره کرده‌اند. از جمله، علامه طباطبایی پس از گزارش یکی از روایات یادشده از تفسیر العیاشی می‌نویسد:

أقول: ظاهره أن «مَنْ بَلَغَ» معطوف على ضمير «لَا تُذِرْكُمُ»، ولقد ورد في بعض الروايات أن المراد بمن بلغ هو الإمام، ولازمه عطف «مَنْ بَلَغَ» على فاعل «لَا تُذِرْكُمُ» المقدّر، و ظاهر الآية هو الأول.^۱

علامه شعرانی نیز در حاشیه بر شرح ملاصالح می‌نویسد:

«من بلغ» عطف على الضمير المنصوب الظاهر في قوله تعالى «أُنذِرْكُم»؛ وأما احتمال كونه عطفا على الضمير المستتر المرفوع في «أُنذِرْكُم» فبعيد جداً لا يجوز أن يُدفع به الظاهر.^۲

همچنین آلوسی پس از اشاره به امکان عطف اسم موصول بر ضمیر فاعلی در ﴿لَا تُذِرْكُمُ﴾ و ذکر روایتی که صاحب مجمع البیان از عیاشی نقل کرده است، می‌نویسد:

ولا يخفى أنه خلاف المنساق إلى الذهن.^۳

۳-۴. اخذ معانی مرجوح در روایات تفسیری

مرور روایات تفسیری نشان می‌دهد اهل بیت علیهم السلام در موارد متعددی آیات را به گونه‌ای، به

۱. المیزان، ج ۷، ص ۴۲.

۲. شرح الکافی، ج ۷، ص ۵۸، پاورقی ۱.

۳. روح المعانی، ج ۴، ص ۱۱۳.

اصطلاح مرجوح، فهم و تفسیر کرده‌اند و آگاهانه به معنایی غیر از ظاهر ابتدایی آیه توجه داده‌اند. برای نمونه، خداوند در سوره مدثر می‌فرماید که بهشتیان از دوزخیان می‌پرسند: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾^۱ و آنان پاسخ می‌دهند: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^۲.

در زبان عربی، به بخش میانی کمر چهارپایان و انسان «صَلَا» گفته می‌شود. همچنین به اسبی که در مسابقه در جایگاه نخست قرار می‌گیرد «سابق» می‌گویند و به اسبی که پس از آن و در مرتبه دوم قرار می‌گیرد، «مُصَلَّى» اطلاق می‌شود.^۳ با این وصف، در روایتی از امام صادق (ع) درباره این دو آیه سؤال شد. آن حضرت فرمودند:

«عُنِيَ بِهَا لَمْ نَكُ مِنَ أَتْبَاعِ الْأُئِمَّةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِمْ: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾. أَمَا تَرَى النَّاسَ يُسَمُّونَ الذِّي يَلِي السَّابِقَ فِي الْحَبَلَةِ الْمُصَلَّى؛ فَذَلِكَ الذِّي عُنِيَ حَيْثُ قَالَ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ لَمْ نَكُ مِنَ أَتْبَاعِ السَّابِقِينَ»^۴.

چنان که روشن است، امام (ع) در این تفسیر، معنای مرجوح «مُصَلَّى» را اختیار کرده‌اند؛ زیرا با توجه به فضای نزول آیه در دوران مکه و نیز کاربردهای اصطلاحی قرآنی، این معنا در قیاس با معنای متبادر و ظاهر، غیر ظاهر و مرجوح به شمار می‌آید.

نمونه دیگر روایتی است از امام باقر (ع) که درباره آیه ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۵ فرمودند: «تَفْسِيرُهَا فِي الْبَاطِنِ أَنَّهُ لَمْ يُؤْتِ الْعِلْمَ إِلَّا أَنْشَاسٌ يَسِيرٌ، فَقَالَ: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ مِنْكُمْ»^۶.

تفسیر آیه در باطن این است که دانش تنها به افراد اندکی داده شده است و از این رو فرمود: «و از دانش جز [به] اندکی از شما داده نشده است».

نمونه دیگر روایتی است که امام صادق (ع) می‌فرمایند:

«كَانَ أَبِي يَقُولُ: «مَنْ أَمَّ هَذَا الْبَيْتَ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا مُبْرَأً مِنَ الْكِبَرِ، رَجَعَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ

۱. سوره مدثر، آیه ۴۲.

۲. سوره مدثر، آیه ۴۳.

۳. العین، ج ۷، ص ۱۵۳.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۹.

۵. سوره اسراء، آیه ۸۵.

۶. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۱۷.

أَمَّهُ». ثم قرأ: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾.^۱

این در حالی است که ظاهر عبارت «فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» دلالت بر نفی گناه و در نتیجه جواز و عدم اشکال دارد، نه بر معنای مغفرت و آمرزش گناهان. همچنین در نمونه‌ای دیگر، خداوند در سوره نجم، از آموزه‌هایی که در صحف پیشین نیز آمده است، چنین یاد می‌کند:

﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾.^۲

و این که پایان [کار] به سوی پروردگار توست.

در این آیه، خداوند می‌فرماید: آیا انسان نمی‌داند که در صحف پیشین نیز آمده است که همه امور به سوی پروردگار تو منتهی می‌شود؟ نه تنها حساب، ثواب، جزا و کیفر در آخرت به دست قدرت اوست، بلکه در این جهان نیز سلسله اسباب و علل به ذات پاک او بازمی‌گردد و در نهایت به او ختم می‌شود.^۳

حال، برقی از امام صادق (ع) روایت کرده ایشان درباره آیه می‌فرماید:

«﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾، فَإِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا».^۴

روشن است که این برداشت از آیه ارائه معنایی مرجوح و غیر ظاهر تلقی می‌شود.^۵

۴-۴. همراهی مفسران اهل سنت با مضمون روایات مورد مطالعه

جالب آن که برخی از مفسران اهل سنت، با وجود آن که روایاتی مشابه روایات مورد

۱. الکافی، ج ۴، ص ۲۵۲.

۲. سوره نجم، آیه ۴۲.

۳. تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۵۵۸.

۴. المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۷.

۵. برای مشاهده موارد بیشتر رک: روایات تفسیری ذیل «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ» (سوره بقره، آیه ۲۵۱): الکافی، ج ۲، ص ۴۵۱؛ ح ۱؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۸۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۳۵ و نیز روایات تفسیری ذیل «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ»: الکافی، ج ۱، ص ۴۲۷؛ ح ۷/۸؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۱۶؛ و روایات تفسیری ذیل «وَوَيْلٌ لَكَ فَطَهْر»: الکافی، ج ۶، ص ۴۵۵ (ح ۱ و ۲) و ص ۴۵۶ (ح ۶) و ص ۴۵۸-۴۵۷ (ح ۱۰). همچنین رک: معانی الاخبار، ص ۱۳۲، ح ۲؛ الکافی، ج ۲، ص ۶۵ (ح ۴) و ج ۴، ص ۲۵۳ (ح ۷)؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۰۵ (ح ۱۲۷) و ۳۰۶ (ح ۱۳۰)؛ تأویل الآیات، ص ۳۳۶؛ الکافی، ج ۳، ص ۴۴۶؛ ح ۱۸؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۲۰ (ذیل آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ»؛ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۳۵ (ح ۲۳۶) و ۳۳۶ (ح ۲۴۲) (گفتی است در برخی موارد بالا شاهد نادیده گرفتن سیاق از سوی اهل بیت و سپس اخذ معنای مرجوح هستیم).

بحث در منابع آنان گزارش نشده است، عطف اسم موصول «مَنْ» بر ضمیر فاعلی مستتر در «لَا تُذِرْكُم» را، به سبب وجود فاصله، جایز دانسته^۱ و آن را به عنوان یکی از احتمالات تفسیری آیه پذیرفته‌اند؛ و از این جهت، تا حدی با مضمون روایات امامیه نیز همراهی کرده‌اند.

ابوحیان اندلسی در تفسیر خود، تصریح می‌کند:

و یحتمل أن یکون «مَنْ» فی موضع رفع عطفاً علی الضمیر المستکن فی «لَا تُذِرْكُم بِهِ» و جاز ذلک للفصل بینة و بین الضمیر بضمیر المفعول و بالجار والمجرور؛ أی: «وَلْيُنْذِرْ بِهِ مَنْ يَلْغَهُ الْقُرْآنُ».^۲

همچنین آلوسی می‌نویسد:

جایز شمرده شده که «مَنْ» عطف بر فاعل نهفته در «لَا تُذِرْكُم» باشد؛ چرا که مفعول [و همچنین جار و مجرور، میان معطوف و معطوف‌علیه] فاصله انداخته است. بنابراین، معنای آیه عبارت است از: «لَا تُذِرْكُم أَنَا بِالْقُرْآنِ وَیُنْذِرْكُم بِهِ مَنْ يَلْغَهُ الْقُرْآنُ أَيْضاً» و در ادامه بیان می‌کند که طبرسی از عیاشی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایتی را گزارش کرده که اقتضای همین عطف را دارد؛ گرچه خلاف تبادر ذهنی است!^۳

البته باید به خاطر داشت که معنای مرجوح، معنایی است که امکان و احتمال آن، به لحاظ قواعد مفاهمه و دستور زبان می‌رود، ولی در برابر معنای ظاهر، احتمال ضعیف‌تری دارد که اراده شده باشد و لذا استناد آن به گوینده بدون وجود قرینه خاص، در اصطلاح، خلاف ظاهر تلقی می‌شود. بنابراین، اگر معنایی اصلاً محتمل نباشد و به لحاظ دستور زبان امکان اراده آن نباشد، دیگر جای تعیین راجح و مرجوح نیست.

۵. دیگر تفاسیر روایی «وَمَنْ يَلْغَهُ»

افزون بر روایات مورد بررسی که معنای مرجوحی را برای عبارت میانی آیه ۱۹ سوره انعام ارائه می‌کنند، دسته دیگری از روایات در منابع فریقین وجود دارد که معنای راجح را بیان

۱. نظیر عطف در «فَاسْتَقْرَّ كَمَا أَمَرَتْ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» (سوره هود، آیه ۱۱۲) که به خاطر فاصل جایز است و نیازی به تأکید فاعل در «فَاسْتَقْرَّ» با ضمیر منفصل نیست (ر. ک: کنز الدقائق، ج ۶، ص ۲۵۰).

۲. البحر المحيط، ج ۴، ص ۴۶۱.

۳. روح المعانی، ج ۴، ص ۱۱۳.

می نمایند. علامه مجلسی با استناد به این دو دسته روایت، به دو دیدگاه در تفسیر ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ اشاره کرده و می نویسد:

اخْتُلِفَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾؛ فَقِيلَ الْمَعْنَى: وَلَاخَوْفَ بِهِ مَنْ بَلَغَهُ الْقُرْآنُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَرَوَى الْحَسَنُ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ بَلَغَهُ أَنِّي أَدْعُو إِلَى أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ بَلَغَهُ». يَعْنِي بَلَغَتْهُ الْحُجَّةُ وَقَامَتْ عَلَيْهِ؛ وَسَيَأْتِي الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ فِي أَنَّ مَعْنَاهُ: وَمَنْ بَلَغَ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ فَهُوَ يُنْذِرُ بِالْقُرْآنِ كَمَا أَنْذَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.^۱

در میان شیعه، دو روایت با مضمون راجح وجود دارد که به دلیل مشابهت، یک نقل واحد به شمار می آیند. در میان اهل سنت نیز دست کم سه روایت متفاوت در این زمینه نقل شده است.

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در علل الشرایع، با سند صحیح^۲ از امام صادق علیه السلام نقل می کند که از ایشان درباره آیه ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ سؤال شد. ایشان فرمود:

«يَكُلُّ لِسَانٍ».^۳

همین متن با سند مشابه، ولی با تعداد واسطه های کمتر،^۴ در کتاب بصائر الدرجات^۵ صفار (م ۲۹۰ق) گزارش شده است.

البته درباره معنای این سخن کوتاه امام دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست آن که قید ﴿لَأُنْذِرْكُمْ﴾ باشد؛ یعنی «تا با هرزبانی شما را هشدار دهم». احتمال دوم آن که قید ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ باشد؛ یعنی «و هرکس که قرآن با هرزبانی به او برسد، او را هشدار دهم». اما با این همه، به نظر می رسد آنچه در روایت امام صادق علیه السلام آمده، قید ﴿مَنْ بَلَغَ﴾ است؛ زیرا محل ابهام در آیه، همین بخش بوده و نه عبارت ﴿لَأُنْذِرْكُمْ﴾ و از همین روای نیز درباره آن سؤال کرده است. بنابراین، مراد روایت آن است که هرکس آیات قرآن با هرزبانی به او برسد، خواه عربی و خواه غیر عربی، پیامبر ﷺ او را نیز انداز کرده است.

۱. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۱۳۱.

۲. برپایه داده های نرم افزار «اسناد شیخ صدوق».

۳. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲۵.

۴. سند این حدیث چنین است: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ. گفتنی است که به نظر می رسد «یحیی بن عمر» تصحیف «یحیی بن عمران» باشد، چرا که در سند مشابه علل الشرایع «عمران» داریم.

۵. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۲۶.

علامه طباطبایی نیز همین برداشت را از روایت دارد؛ چنان که وی در آغاز تفسیر آیه، بر اساس معنای راجح بیان می‌کند که مفاد آیات قرآن، هرگاه به هرزبانی به مخاطبان وحی برسد، حجت بر آنان تمام شده و در دایره انذار پیامبر قرار می‌گیرند.^۱ آنگاه در بحث روایی، روایت علل الشرایع را نقل کرده و در توضیح آن می‌نویسد:

أقول: قد مَرَّ وجهُ استفادته من الآية.^۲

یعنی همین مضمون روایی از آیه برداشت شد.

در میان منابع اهل سنت نیز چند روایت یافت شد. از جمله در تاریخ بغداد آمده است که رسول خدا ﷺ فرمود:

«مَنْ بَلَغَهُ الْقُرْآنُ فَكَأَنَّمَا شَافَهُتُهُ بِهِ؛ هر که قرآن به او برسد گویا من با قرآن با او سخن گفته‌ام».

آنگاه فرمود:

«وَأَوْحَى إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ».^۳

همچنین ابن ابی حاتم در تفسیر خود نقل می‌کند که پیامبر درباره عبارت قرآنی بالا فرمود:

«يَلْعَنُوا عَنْ اللَّهِ، فَمَنْ بَلَغَتْهُ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ بَلَغَهُ أَمْرُهُ تَعَالَى».^۴

در الدر المنثور نیز روایت شده است:

تعدادی اسیر را نزد پیامبر ﷺ آوردند. پیامبر ﷺ به آنان فرمود: آیا به اسلام دعوت شده بودید؟ پاسخ دادند: خیر. پیامبر ﷺ آنان را رها کرد و این آیه را تلاوت نمود: «وَأَوْحَى إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» و سپس فرمود: آنان را آزاد کنید تا به محل امن‌شان بازگردند؛ چرا که آنان هنوز به اسلام دعوت نشده بودند.^۵

۶. تعاملات و تحلیل‌ها

نگاه به برخورد دانشوران با این روایات و تلاش‌های آنان برای فهم و تبیین آن‌ها نشان

۱. المیزان، ج ۷، ص ۳۹-۴۰.

۲. همان، ج ۷، ص ۴۲.

۳. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۴۹.

۴. تفسیر القرآن العظيم، ج ۴، ص ۱۲۷۲؛ همچنین رک: جامع البیان، ج ۷، ص ۱۰۳.

۵. الدر المنثور، ج ۳، ص ۷.

می‌دهد که معنای این روایات میان انکار و توجیه در نوسان بوده است. آنچه در ادامه خواهد آمد، گزارشی از نحوه تعامل علمی با این روایات است.

۱-۶. انکار سندی و مضمونی

برخی از دانشوران، در آغاز به سبب استبعاد مضمونی این روایات و در ادامه به دلیل ایرادات سندی، از غیرقابل پذیرش بودن آن‌ها سخن گفته‌اند.

ملا صالح مازندرانی در شرح یکی از روایات «وَمَنْ بَلَغَ» در کتاب الکافی^۱ بیان می‌کند که آیه از متشابهات به شمار می‌رود؛ زیرا برای عطف «وَمَنْ بَلَغَ» دو احتمال قابل تصور است. وی احتمال ظاهری را با دیدگاه مفسران و احتمال غیرظاهری را با مضمون روایت تأیید کرده است.^۲

علامه شعرانی در حاشیه بر سخنان ملا صالح، متشابه بودن آیه را نمی‌پذیرد و معنای روشن آیه را همان دیدگاه مشهور مفسران معرفی می‌کند. وی احتمال دوم در مراد آیه را - که شارح بر اساس روایت الکافی مطرح کرده است - مورد نقد قرار داده و عطف بر ضمیر فاعلی را بسیار بعید می‌داند؛ زیرا اطلاق «مَنْ بَلَغَ» و اراده «مَنْ بَلَغَ الإمامة» بدون قرینه لفظی یا عقلی را نادرست می‌شمارد.

شعرانی معتقد است از آنجا که شارح، حدیث را صحیح‌السند پنداشته، مضمون آن را پذیرفته است؛ از این رو در نقد او می‌نویسد:

وكان الشارحُ زَعَمَ الحديثَ صحيحاً من جهة الإسناد، يُقَطَّعُ به العذرُ ويُثَبِّتُ به الحجيةُ ويُترَكُ به ظاهرُ القرآن، وليس كذلك؛ لأنَّ «معلى بن محمد» ضعيفٌ و«مالك بن أعين» مجهولُ الحال وقيل: «إنه ليس منا»، و على فرض اعتباره لا يجوز حملُ ظاهرِ القرآن على وجهٍ غيرِ بليغٍ مرغوبٍ عنه عند الفصحاء.^۳

به نظر می‌رسد نقد محتوایی شعرانی برخاسته از باور به تک‌انگاری معنا در قرآن باشد؛ زیرا از عبارت او «وَيَتْرَكُ به ظاهرُ القرآن» چنین برمی‌آید که وی پذیرش روایت را ملازم با ترک معنای ظاهری دانسته است؛ به این معنا که اگر تفسیر روایی مورد نظر پذیرفته شود، ناگزیر باید از ظاهر آیه صرف نظر کرد. در حالی که اگر کسی قائل به وجود چند معنایی عرضی در قرآن باشد، با چنین تنگنایی مواجه نمی‌شود و الزاماً به انکار یا رد محتوایی روایت حکم

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶، ح ۲۱.

۲. شرح الکافی، ج ۷، ص ۵۸-۵۹.

۳. همان، ج ۷، ص ۵۸، پاورقی ۱.

نخواهد کرد.

از دیگر کسانی که به انکار این روایات پرداخته‌اند، صلاح عبدالفتاح الخالدی است. وی در کتابی که به بررسی روایات تأویلی الکافی می‌پردازد، مضمون ارائه‌شده در این روایت را مردود دانسته و اختصاص «مَنْ بَلِّغْ» به امام را نادرست می‌شمارد؛ زیرا آن را با ساختار، تعبیر و معنای ظاهری آیه، قواعد زبان عربی، اعجاز قرآن و اسالیب بیانی آن ناسازگار می‌داند. همچنین وی به صورت کلی راویانی را که کلینی از آنان این گونه احادیث را نقل می‌کند، مورد تردید و اتهام قرار می‌دهد.^۱

در هر حال، هر دو دانشور در انکار متن روایت، به سبب تفسیر خلاف ظاهر، اشتراک نظر دارند؛ در حالی که بررسی سندی، اطمینان به صدور، و نیز امکان اخذ معانی مرجوح در روایات امامیه، مجالی برای برخی ایرادات مطرح‌شده باقی نمی‌گذارد.

شاید نخستین واکنش در برابر چنین روایاتی، نقد سندی یک روایت خاص و تأکید بر مخالفت مضمونی آن با ظاهر آیه و دیدگاه اکثر مفسران باشد؛ در حالی که با ملاحظه «خانواده روایی» و نیز مشابهت‌های سبکی در روایات متعدد، دیگر نمی‌توان صرف انکار سندی و مضمونی را راه حلی قانع‌کننده دانست.

نکته قابل توجه دیگر در این رویکرد آن است که گاه با تمسک به تعبیر «خلاف ظاهر»، تلاش می‌شود این روایات در تعارض با قرآن نشان داده شوند و در نتیجه، ذیل «قاعده عرضه بر کتاب» قرار گیرند؛^۲ در حالی که این استدلال تا حدی ناشی از نادیده گرفتن امکان چندمعنایی هم‌زمان در نسبت با قرآن است.^۳

بر اساس این ویژگی قرآن، دو معنای محتمل برای یک آیه (معنای ظاهر و غیرظاهر) هیچ‌یک مزاحم دیگری نیست و هیچ‌کدام به معنای نفی یا رد دیگری محسوب نمی‌شود. بنابراین، اساساً تعبیر «خلاف ظاهر» برای معانی محتمل اما غیرظاهر در قرآن، تعبیر دقیق و

۱. رک: الکلینی و تأویلاته الباطنیه، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۲. گفتنی مقاله «امکان سنجی عرضه روایات تأویلی باطنی بر قرآن» در برخی تعبیر، ظاهر قرآن و سیاق داخلی آیه را مخالف با متون تأویلی باطنی دانسته و خواسته از مخالفت مذکور انکار متون تأویلی باطنی را نتیجه بگیرد (ص ۴۹ و ۵۱ و ۵۴). لذا چه بسا بر اساس همان منطق در اینجا نیز حکم به مخالفت این روایات با ظاهر قرآن و انکار آن‌ها شود.

۳. برای ملاحظه جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا (چندمعنایی عرضی) در قرآن کریم - که پیش‌فرض مقاله حاضر است - رک: رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۸۶-۸۹؛ چندمعنایی در قرآن کریم، ص ۱۷۱-۱۸۰؛ «تأویل در قرآن و رابطه آن با استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، ص ۴۷-۵۱؛ «بررسی تطبیقی دیدگاه آیه الله معرفت و آیه الله فاضل لنکرانی درباره استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، ص ۱۰۷-۱۰۹.

خالی از اشکال نیست. این تعبیر بیشتر شایسته کلام بشری است؛ زیرا انسان‌ها غالباً در گفتار خود یک معنای اصلی را اراده می‌کنند و از این رو، سایر معانی محتمل کلام، در صورت نبود قرینه، «خلاف ظاهر» تلقی می‌شوند.

۶-۲. باور به بطن و تعبد صرف

میرزا محمد مشهدی، صاحب کنز الدقائق، ذیل آیه ۱۹ سوره انعام، مانند قریب به اتفاق مفسران، بیان می‌کند که ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ عطف بر ضمیر مخاطب در ﴿لَا تُذِرْكُمُ﴾ است. وی سپس روایت شیخ صدوق در علل الشرایع را نقل می‌کند که با همین تفسیر هم سو و هماهنگ است.^۱ و چون دو روایت کلینی از مالک جهنی درباره این آیه با روایت پیشین سازگار نیست، برای رفع تعارض دو راه حل پیشنهاد می‌کند: نخست آن که این روایات در مقام بیان معنای آیه نیستند، بلکه صرفاً ناظر به اثبات مقام انداز پیامبر ﷺ برای امامان علیهم السلام هستند. بنابراین، متن روایت اساساً جنبه تفسیری ندارد (۱).

راه دوم آن که این روایات در مقام تبیین معنای آیه هستند و دلالت دارند بر این که «مَنْ بَلَغَ» عطف بر ضمیر فاعلی است، اما این معنا از باب بطون قرآن قابل پذیرش است؛ چنان که روایاتی با این مضمون در مجمع البیان و تفسیر العیاشی نیز بر همین وجه حمل شده‌اند.^۲

چنان که برمی‌آید، وجه نخست بسیار دور از سیاق و متن این احادیث است؛ زیرا روایات یادشده به وضوح ناظر بر آیه ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ هستند. از این رو، تنها وجه دوم قابل پذیرش باقی می‌ماند. جالب آن که صاحب کنز الدقائق نیز روایات عیاشی و مجمع البیان را، بدون طرح احتمال اول، صرفاً بر همین وجه دوم حمل می‌کند.

به هر حال، بر اساس باور به وجود معنای بطنی (معنای پنهان)، این آیه می‌تواند هم‌زمان دارای دو معنای عرضی باشد؛ به گونه‌ای که میان معنای ظاهری - که در روایت علل الشرایع مورد تأکید قرار گرفته - و معنای بطنی - که از برخی روایات دیگر استفاده می‌شود - جمع ممکن گردد.

اگر این مبنا را دقیق‌تر تحلیل کنیم، ناگزیر باید وجود قاعده‌ای خاص نزد معصومان علیهم السلام را مفروض بگیریم که به یک آیه امکان دو معنای عرضی می‌دهد: یکی معنای نزدیک (ظاهری)

۱. البته با کلماتی که گویا دچار تصحیف شده‌اند: عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سئل عن قول الله ﷻ: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾، قال: «لکل إنسان» (کنز الدقائق، ج ۴، ص ۳۰۳).

۲. رک: همان، ج ۴، ص ۳۰۴.

و دیگری معنای دور (تعبدی). همچنین باید وجود قرینه‌ای خاص را نیز بپذیریم که بر اساس آن، فاعل فعل «بَلَعَ» به «امام بودن» تفسیر شده است.

همچنین علامه مجلسی در شرح روایت مورد بحث در الکافی، ابتدا اشاره می‌کند که بیشتر مفسران، موصول را عطف بر ضمیر مفعولی دانسته‌اند، اما تلاشی برای توجیه سخن امام ارائه نمی‌دهد و سپس بیان می‌کند که تفسیر امام، موصول را عطف بر ضمیر فاعلی دانسته است.^۱

ایشان در گزارش این دسته از اخبار در بحار الانوار نیز تلاشی برای تحلیل و توجیه آن‌ها ارائه نمی‌کند و صرفاً پس از نقل یکی از روایات عیاشی در این زمینه می‌نویسد:

و علی هذا یكون قوله ﴿وَمَنْ بَلَعَ﴾ فی موضع رفع عطفاً علی الضمیر فی ﴿أَنْذِرَ﴾.^۲

بنابراین، به نظر می‌رسد ایشان ضمن تلمیح به مرجوح بودن معنای این روایات به تعبدی بودن آن، در ناحیه معنا و تطبیق اذعان دارد.

شاید آسان‌ترین شیوه تعامل با این روایات، همین رویکرد باشد؛ اما چنین تعامل تعبدی، نخست از آن جهت انفعالی تلقی می‌شود که دفاعی بایسته در برابر نقدهای برون مذهبی ارائه نمی‌دهد. ثانیاً، گامی مؤثر برای گره‌گشایی از این روایات و در نتیجه کشف زوایای اندیشه تفسیری امامان (علیهم‌السلام) و تولید دانش تفسیری مطلوب بر نمی‌دارد و در عمل ترجیح می‌دهد خود را وارد یک چالش علمی عمیق نسازد.

۳-۶. اخذ معنای مرجوح و توجیه مصداق انحصاری

ملا صالح مازندرانی ذیل شرح روایت الکافی (نخستین روایت از روایات مورد بحث)، پس از آن که آیه ﴿وَحَىٰ إِلَىٰ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَعَ﴾ را به سبب وجود دو احتمال در آن، از متشابهات می‌شمارد، در تبیین احتمال دوم، یعنی عطف اسم موصول بر ضمیر فاعلی، معنای آیه را چنین بیان می‌کند: «لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَلِيُنْذِرَ مَنْ بَلَعَ؛ تا شما را به وسیله آن هشدار دهم و هر که قرآن به او برسد نیز هشدار دهد».

سپس برای توجیه روایت - که از یک سو متضمن عطفی غیرظاهرو از سوی دیگر مشتمل بر تطبیقی انحصاری و بدون قرینه است - می‌نویسد:

۱. رک: مرآة العقول، ج ۵، ص ۲۴-۲۵.

۲. رک: بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۹۰.

وَمِنَ الْبَيِّنَاتِ أَنَّ كُلَّ مَنْ بَلَغَ لَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مُنْذَرًا، بَلْ هُوَ مَنْ كَانَ عَالِمًا بِجَمِيعِ مَا فِيهِ
مِثْلُ النَّبِيِّ ﷺ لَكُونَهُ قَائِمًا مَقَامَهُ، فَلِذَلِكَ فَسَّرَهُ ﷺ بِقَوْلِهِ: «مَنْ بَلَغَ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا مِنْ آلِ
مُحَمَّدٍ»، لِاتِّفَاقِ الْأُئِمَّةِ عَلَى أَنَّ غَيْرَهُ لَا يَعْلَمُ جَمِيعَ مَا فِي الْقُرْآنِ.^۱

ملا صالح بر این باور است که بنا بر احتمال دوم، آیه دلالت دارد بر این که قرآن بر پیامبر
نازل شده تا ابتدا ایشان و سپس هر کس که قرآن به او برسد، به وسیله آن دیگران را انداز کند.
اما از آنجا که، جز امامان شیعه علیهم السلام، هیچ کس به همه معارف قرآنی احاطه کامل ندارد، در
این روایات «وَمَنْ بَلَغَ» به کسی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله که منصب امامت به او می رسد، تفسیر
شده است.

البته معصومان علیهم السلام در این نگاه، مصداق انحصاری (نه لزوماً مصداق اکمل) «مَنْ بَلَغَ» به
شمار می روند؛ زیرا کسی شایستگی انداز به قرآن را دارد که همچون پیامبر صلی الله علیه و آله به همه معارف
قرآن عالم باشد، وگرنه قائم مقام حقیقی پیامبر محسوب نمی شود.

تنها نکته ای که در این میان باقی می ماند، آن است که ممکن است ادعا شود قائم مقامی
پیامبر امری انحصاری نیست، بلکه بر اساس روایاتی مانند «العلماء ورثة الأنبياء»^۲، عالمان
ربانی نیز می توانند (پس از امامان معصوم) در این مرتبه قرار گیرند. بنابراین، در این صورت،
تنها می توان از انحصار مصداق اکمل سخن گفت، نه انحصار مطلق مصداق.

۴-۶. باور به چندمعنایی در قرآن

مراد از چندمعنایی، یا استعمال لفظ در چند معنا، در قرآن آن است که خداوند می تواند
به شکل همزمان از سخنان خود چند معنای عرضی را قصد کند.^۳ البته برای تطبیق این باور
بر یک آیه لازم است یکی از احتمالات آیه ترجیح پیدا نکند؛ چرا که در این صورت بر اساس
قواعد مفاهمه عرفی نوبت به قبول اراده هم زمان همه آن معانی نمی رسد؛^۴ چون در عرف، در
غیاب گوینده، محتمل ترین معنا، مراد صاحب سخن محسوب می شود.

نویسنده کتاب چندمعنایی در قرآن کریم به وجود پیوندی ناگسستنی میان بحث
پیش گفته و روایات اهل بیت علیهم السلام قائل است. از این رو، شماری از روایات را ذیل همین مبنا

۱. شرح الکافی، ج ۷، ص ۵۸-۵۹.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۰، ح ۱ و ص ۱۱، ح ۳.

۳. رک: چندمعنایی در قرآن کریم، ص ۹-۱۰ و ۵۵. همچنین رک: نظریه تفسیر متن، ص ۱۳۹.

۴. رک: چندمعنایی در قرآن کریم، ص ۱۰.

مورد تحلیل قرار می‌دهد. وی از جمله، روایات مورد مطالعه این پژوهش را نیز شاهد آورده و بر این باور است که هم تفسیر ظاهری آیه و هم تفسیر روایی مورد بحث، هر دو از آیه قابل استنباط اند و هر دو مورد تأیید ائمه علیهم‌السلام قرار دارند. در نتیجه، روایت منقول در واقع تفسیری دیگر در کنار تفسیر نخست ارائه می‌کند.^۱

با این همه، باور به امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا در قرآن کریم، ناظر به مواردی است که دو معنای محتمل برای یک لفظ از حیث امکان دلالت در یک سطح قرار داشته باشند و ترجیح یکی برد دیگری ممکن نباشد؛ در غیر این صورت، نوبت به پذیرش هم‌زمان هر دو معنا به عنوان صغرای چندمعنایی نمی‌رسد. اما در روایات مورد بحث - چنان که پیش‌تر نیز مشاهده شد - با دو نوع معنا، یعنی معنای اصطلاحاً راجح و مرجوح، مواجه هستیم.

۵-۶. اخذ معنای مرجوح و ارائه مصداق اتم

عموم مفسران، بر اساس معنای ظاهری، فاعل «بَلَغَ» را قرآن و مفعول به آن را ضمیر محذوف عائد صله می‌دانند؛^۲ یعنی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هر کس را که قرآن به او برسد، انذار می‌دهد. با این حال، صادقی تهرانی مبتنی بر روایات مورد مطالعه و بر اساس عطف «مَنْ» بر فاعل، «وَمَنْ بَلَغَ» را کسانی می‌داند که به بلوغ عقلانی قرآنی دست یافته‌اند، اعم از ائمه معصوم علیهم‌السلام و علمای ربانی. این‌ها به وسیله قرآن دیگران را هشدار می‌دهند.^۳

بر این اساس، ائمه معصوم علیهم‌السلام، مصداق اتم کسانی هستند که به جایگاه تبلیغی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسیده‌اند. البته علمای ربانی نیز، بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام، در جایگاه مبلغ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند و با قرآن دیگران را انذار می‌دهند.

با این همه، تحلیل روایات مورد مطالعه بر اساس مصداق اتم نیکوست، ولی عطف مرجوح را توجیه نمی‌کند؛ ضمن این که کمی نیز مؤونه دارد؛ چرا که اطلاق «وَمَنْ بَلَغَ» و اراده «وَمَنْ بَلَغَ» عقلاً قرآنیاً نیازمند قرینه است.

۶-۶. بازتعریف «اعتبار تفسیر» از نگاه این روایات

با وجود سه چالش پیش‌گفته در ارتباط با این روایات (عطف غیرظاهر، تطبیق بدون قرینه، و جمع تفاسیر روایی) و نیز اشکالاتی که هریک از راهکارهای پیشین در مواجهه با این

۱. رک: همان، ص ۱۹۴.

۲. رک: زاد المسیر، ج ۲، ص ۱۵؛ التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۴۷؛ معانی القرآن، ج ۱، ص ۳۲۹.

۳. رک: الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۶۲-۳۶۳.

چالش‌ها دارند، لازم است از زاویه‌ای دیگر به مسئله نگریسته شود و امکان ارائه راهکاری متفاوت بررسی گردد.

یکی از شیوه‌های تعامل با روایات تفسیری دشوار، به ویژه روایات تأویلی، آن است که به جای تلاش برای گنجاندن این روایات در چارچوب قواعد مفاهمه عرفی بشری و توجیه آن‌ها براساس آن، از خود روایات تفسیری، پس از تحصیل اطمینان به صدورشان، برای کشف پارادایم خاص آن‌ها بهره گرفته شود؛ به این معنا که از منظر نگاه معصومان علیهم‌السلام، اقتضائات فهم قرآن شناسایی گردد؛ زیرا قرآن، کتابی معمولی نیست؛ نه ساختار آن، نه چینش، نه شیوه ورود و خروج به مباحث، نه نظم و نه بسیاری از جزئیات آن، با آثار بشری و الگوهای متعارف آن قابل قیاس نیست. این کتاب، معجزه است و صادرکننده آن خالق هستی. از این رو، طبیعی است که فهم آن نیز دارای ویژگی‌ها و اقتضائات خاص و منحصر به فرد باشد.

در نگاه سنت تفسیری اسلامی، اظهر احتمالات معنایی یک متن به عنوان «معنای متعین و مقصود مؤلف» تلقی می‌شود؛ هرچند ممکن است در واقع با مقصود مؤلف یکسان نباشد، زیرا در غیاب مؤلف، راهی جز این برای پی‌بردن به مقصود متن وجود ندارد.^۱

اما وقتی امثال روایات تفسیری «من بلغ» و روایات مشابه را مورد تأمل قرار می‌دهیم، روشن می‌شود که از منظر این دسته روایات و خانواده آن‌ها، همه معانی محتمل، اعم از ظاهر و غیرظاهر، می‌توانند مقصود صاحب نص و همگی از چهره‌های معتبر قرآن باشند؛^۲ البته با این قید منطقی که تا زمانی که مانعی برای صحت فی نفسه وجود نداشته باشد.

مراد از «معنای محتمل»، کلیه معانی و مصادیقی است که در چارچوب قواعد زبانی، امکان اراده آن‌ها از متن وجود دارد؛ هرچند این معانی غیرظاهریا از سنخ معانی عرضی باشند.^۳ همچنین مراد از «مانع صحت»، آن چیزی است که مانع صحت فی نفسه معنای محتمل شود؛ برای مثال، مخالفت با عقل از موانع صحت فی نفسه معنا به شمار می‌آید و موجب حکم به بطلان آن معنا می‌گردد.

در واقع، خداوند به علم مطلق خویش بر همه وجوه معنایی واژگان به کاررفته در عبارات خود احاطه دارد؛ برخلاف انسان که هنگام استفاده از الفاظ برای مقصود خویش، بر تمامی

۱. رک: نظریه تفسیر متن، ص ۱۲۶.

۲. قسمتی از این نگاه در آثار ابن عربی و صدرالدین قونوی وجود دارد. رک: رحمة من الرحمن، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲؛ اعجاز البیان، ص ۱۸۷.

۳. رک: نظریه تفسیر متن، ص ۱۲۵.

احتمالات معنایی آن‌ها اشراف و احاطه ندارد. از این رو، معنای مقصود انسان محدودتر از معانی محتمل الفاظ اوست؛ اما در مورد خداوند چنین محدودیتی وجود ندارد. به سبب احاطه علمی او بر همه ظرفیت‌های معنایی کلام خویش، می‌تواند به گونه‌ای سخن بگوید که همه وجوه کلام و همه معانی ممکن، به طور هم‌زمان در دایره اراده او قرار گیرند.

بنابراین، همه وجوهی که از متن استنباط می‌شود، به شرط آن‌که مطابق قواعد زبان باشند و مانع معتبر و مُبطل برای آن‌ها وجود نداشته باشد، همگی می‌توانند مراد و مقصود الهی باشند؛ هرچند در سطح ظاهر معنا، نسبت میان آن‌ها از نوع ارتباطات عرضی باشد.^۱

به صورت روشن، از منظر خانواده روایات «من بلغ» و روایات مشابه - که در آن‌ها به برداشت‌های مرجوح قرآنی نیز اعتبار داده می‌شود - آیات قرآن از حیث دلالت، ساختاری بسته و انحصاری ندارند؛ به گونه‌ای که مفسر در پی اثبات یک معنای یگانه و انحصاری، مانند معنای تاریخی آیه یا اظهر احتمالات معنایی، باشد و سایر معانی محتمل را نفی یا رد کند.

در این چارچوب، بر اساس مفاد این روایات، اراده الهی برای تعلق گرفته است که متن، به صورت هم‌زمان از وجوه متعدد معنایی پشتیبانی کند. از این رو، همه معانی‌ای که در چارچوب قواعد زبانی قابل استنباط اند و مانع معتبر برای بطلان آن‌ها وجود ندارد، می‌توانند در دایره مراد الهی قرار گیرند.

بنابراین، اصرار بر انحصارگرایی معنایی در مفاهیم و مصادیق نخستین، از این منظر موجه به نظر نمی‌رسد.

البته باید این نکته مهم را یادآور شد که گاه معنای اولیه نص، با توجه به زمینه تاریخی و انتظار مخاطبان نخستین، واجد وحدت معنایی بوده است؛ بدین معنا که در پاسخ به پرسشی خاص یا رخدادی معین، معنایی یگانه اراده شده است. از این رو، در مقام کشف آن معنا، بی‌تردید می‌توان میان تفاسیری که در پی بازنمایی همان معنای تاریخی‌اند، به ترجیح، تقدیم یا تأخیر قائل شد. با این حال، این معنای نخستین مانع از تکثر معنایی آیات برای مخاطبان دیگر، در زمان‌های دیگر، و حتی برای همان مخاطبان اولیه از زوایای متفاوت نخواهد بود.

به بیان دیگر، بر پایه روایات تفسیری یادشده، معیار اعتبار تفسیر، یعنی معانی

۱. این بیان، تقریری از سخنان ابن عربی است که با کمی تغییر از کتاب نظریه تفسیر متن (ص ۱۳۵-۱۳۶) اخذ شده است. همچنین رک: رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۸۶-۸۹.

برداشت شده از آیات، عبارت است از: وجود احتمال عرفی (زبانی) برای اراده آن معنا، مشروط بر آن که مانعی در میان نباشد که صحت فی نفسه آن را مخدوش سازد. البته مقصود از این سخن، مناقشه در حجیت ظهور نیست؛ بلکه مراد آن است که «اصالة الظهور» دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است. جنبه ایجابی آن همچنان معتبر و مورد تأیید است؛ بدین معنا که ظهور نوعی، قطعاً از سوی گوینده قرآن اراده شده است. اما این گونه نیست که در مواجهه با قرآن، معانی غیرظاهر، ولی برخوردار از مشروعیت و مجوز زبانی، از دایره قصد متکلم بیرون باشند و نتوان آن ها را به نص مستند ساخت.

گفتنی است که ممکن است اشکال شود اعتبار همه چهره ها و وجوه معنایی قرآن، با روایت نبوی «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی أحسن وجهه»^۱ در تعارض است؛ زیرا «أحسن الوجوه» اولاً به یک وجه خاص اشاره دارد و ثانیاً دلالت بر برتری و ظهور بیشتر آن وجه نسبت به دیگر وجوه می کند، وگرنه وصف «أحسن» بر آن صادق نخواهد بود.

در پاسخ باید گفت: شایسته ترین افراد برای پیروی از سخنان و دستورات پیامبر، اهل بیت معصوم ایشان علیهم السلام هستند. حال، اگر امامان معصوم گاه آیات را بر چند وجه حمل می کنند، یا در پاسخ به راوی، وجهی غیرظاهر (غیرظاهر بر اساس اقتضای سیاق و دیگر قرائن فهم عرفی) را بیان می دارند، آیا می توان گفت آنان برخلاف دستور پیامبر عمل کرده اند؟!

این رفتار معصومان علیهم السلام نشان می دهد که مراد روایت نبوی، در فرض صدور آن،^۲ حمل آیات بر اظهر احتمالات نیست، بلکه مقصود از «أحسن» می تواند اموری دیگر باشد، مانند: احسن نسبت به نیاز مخاطب، یا احسن متناسب با شرایط و نیازهای خود خواننده، نه «أحسن» به صورت مطلق. بر این اساس، باید همه وجوهی را که برای آیات اثبات پذیر و از نظر زبانی محتمل اند، معتبر دانست؛ زیرا معنای برتر و مناسب تر، برای همه اشخاص و در همه موقعیت ها یکسان نیست.^۳

بنابراین، مجموع روایات مورد مطالعه، بر عدم انحصارگرایی معنایی در مقام کشف و نیز بر نفی وحدت معنا در مقام ثبوت دلالت دارند. البته پذیرش چند معنایی هم زمان در سطح معانی ظاهری، خود گواه آن است که هریک از آن معانی، «جزء المعنی» هستند نه

۱. سنن دارقطنی، ج ۴، ص ۸۲؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۱.

۲. این روایت در منابع معتبر یافت نشد؛ چنان که در همین منابع نیز فاقد سند است. البته با روایت علوی «ان القرآن حمال ذو وجوه» (نهج البلاغه، ص ۴۶۵) تأیید می گردد.

۳. «تحلیل روایات تأویلی در قالب یک نظریه تفسیری»، ص ۲۸۸.

«تمام المعنی»؛ همانند تصاویر متعددی که از زوایای گوناگون یک صحنه گرفته شده‌اند و همگی، به طور هم‌زمان، بازنمایی‌های معتبر یک حقیقت واحد به شمار می‌روند. برای این اساس، چالش نسبیت معنا نیز پدید نخواهد آمد؛ زیرا اولاً آن وجوه مختلف، منشأیی و حیانی و ثابت دارند و همگی مقصود گوینده متن بوده‌اند. ثانیاً تعارض میان این معانی تنها در صورتی شکل می‌گیرد که چندمعنایی عرضی انکار شود. براساس این راه حل، عطف «مَنْ يَلْعَ» برفاعل، به عنوان یکی از معانی محتمل لفظ، پذیرفتنی و معتبر است و ظاهر نبودن آن، مانع چنین برداشتی نخواهد بود. همچنین می‌توان اهل بیت علیهم‌السلام را مصداقِ اتم «وَيُنْذَرُ بِهِ مَنْ يَلْعَهُ الْقُرْآنُ» دانست؛ زیرا الفاظ، آموزه‌ها و معارف قرآن، بیش از همگان به آنان رسیده است و ایشان، پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در صدر کسانی قرار دارند که قرآن با همه معانی خود به آنان رسیده است. افزون بر این، برپایه بازتعریف «اعتبار تفسیر»، همه معانی ظاهر و غیرظاهر، به مثابه معانی محتمل، به صورت هم‌زمان مورد اراده الهی قرار دارند.

نتیجه‌گیری

روایاتی که «وَمَنْ يَلْعَ» را برخلاف فهم متداول تفسیر می‌کنند، از استفاضه نقلی برخوردارند و مشتمل بر هفت روایت‌اند. برخی از این روایات نیز در منابع معتبر، همچون الکافی، همراه با اسناد قابل اعتنا نقل شده‌اند.

نخستین و مهم‌ترین نکته در این روایات، ارائه خوانشی غیرظاهر از قرآن است؛ مسئله‌ای که توجه مفسران و قرآن‌پژوهان را به خود جلب کرده و در مواجهه با آن، طیفی از رویکردهای انکاری، تعبدی و تحلیلی پدید آمده است.

با این حال، رویکردهای تحلیلی نیز غالباً در ارائه توجیهی مقبول برای چگونگی عدول از ظاهر آیه و پذیرش معنایی دور از ذهن ناکام مانده‌اند. به نظر می‌رسد ریشه این دشواری را باید در اندیشیدن بر اساس پارادایم‌های پسینی، یعنی نظام‌های مفهومی شکل گرفته پس از عصر صدور روایات، جست‌وجو کرد؛ پارادایم‌هایی که خود منشأ توصیف این گونه تفاسیر روایی به «خلاف ظاهر» و «بعید از ذهن» شده‌اند. در واقع، ما می‌کوشیم فهم قرآن را هرچه بیشتر در چارچوب نظام‌های مفهومی برآمده از قواعد بشری نظریه‌پردازی کنیم.

این در حالی است که ملاحظه انواعی از روایات، که بیانگر خوانش‌هایی، به تعبیر

امروزی، دور از ذهن و خلاف ظاهرند، نشان می‌دهد که از منظر معصومان (علیهم‌السلام) هر احتمال معنایی، به ویژه اگر متناسب با مقاصد دین باشد، می‌تواند معتبر تلقی شود؛ مشروط بر آن که از پشتوانه قواعد زبان برخوردار بوده و با مانعی که صحیح فی نفسه آن را مخدوش سازد مواجه نباشد، هرچند دریافت آن نیازمند تأمل و ظرافت اندیشه باشد و در فهم‌های متعارف به آسانی به دست نیاید.

جالب آن که یکی از رسالت‌های ائمه (علیهم‌السلام) در تفسیر قرآن، آشکار ساختن همین معانی دقیق و ظریف بوده است.

در واقع، انسان‌ها هنگام سخن گفتن غالباً معنایی واحد و معین را اراده می‌کنند و برای اتمام حجت در انتقال مقصود خویش و نفی احتمالات غیرمقصود، از قرائن عقلی، زبانی و محیطی بهره می‌گیرند؛ در حالی که در بسیاری از موارد نیز بر همه احتمالات کلام خود علم تفصیلی ندارند. از سوی دیگر، مخاطبان یا خوانندگان سخن نیز در غیاب صاحب سخن، بر اساس قرائن لفظی، محیطی و عقلی، همچون داور عقلائی درباره گوینده، معنایی مشخص و واحد را استنباط کرده و همان را مبنا قرار می‌دهند.

اما خداوند متعال از آن رو که به همه لوازم و دلالت‌های کلام خویش احاطه دارد، می‌تواند متنی را در اختیار بشر قرار دهد که همه معانی محتمل آن در دایره مقاصد او قرار گیرد؛ به گونه‌ای که هر خوانش از متن، در صورت برخورداری از پشتوانه زبانی و نبود مانع صحیح فی نفسه، بتواند وجهی از مراد الهی را برتابد. این امر به ویژه با توجه به جایگاه قرآن به عنوان خاتمه کتب آسمانی و پاسخ‌گوی نیازهای متنوع بشر تا پایان تاریخ، در حجمی محدود، قابل تبیین است.

براین اساس، معیار اعتبار یک تفسیر، در سطح معانی ظاهری، «أظهریت» معنایی نخواهد بود، بلکه «امکان عرفی اراده آن معنا» ملاک قرار می‌گیرد؛ البته به شرط آن که مانعی در جهت صحیح فی نفسه آن وجود نداشته باشد.

براساس این تحلیل، در تعبیر «وَمَنْ بَلَغَ» دو احتمال جایز زبانی قابل طرح است و در نتیجه هر دو می‌توانند در دایره مقصود متکلم قرار گیرند: یکی عطف موصول بر ضمیر مفعولی مخاطب در ﴿لَا تُذِرْكُمْ﴾ (یعنی و کسانی که قرآن به آنان می‌رسد نیز هشدار داده شوند)؛ و دیگری عطف موصول بر فاعل ﴿لَا تُذِرْكُمْ﴾ (یعنی و نیز کسانی که قرآن به آنان می‌رسد هشدار دهند).

در توضیح احتمال دوم می‌توان گفت، به سبب فاصله‌ای که میان معطوف و

معطوف علیه به واسطه ضمیر «کُم» و تعبیر «به» ایجاد شده، امکان چنین عطفی از حیث ساختار زبانی منتفی نیست؛ در حالی که اگر این فاصله وجود نداشت، برای تحقق عطف، نیاز به تأکید ضمیر فاعلی بود، مانند: «لَا نُذِرُ أَنْأَوْ مَنْ بَلَغَ».

براین اساس، در احتمال دوم، اهل بیت علیهم السلام به سبب برخورداری از علم قرآنی بی بدیل، نه تنها از جمله مُنذِران به قرآن اند، بلکه در مرتبه برترین هشداردهندگان قرآنی قرار می گیرند.

در نتیجه، زیرساخت استبعاد این خوانش - که در اصطلاح رایج «خلاف ظاهر» نامیده می شود - مورد بازنگری قرار می گیرد و بر مبنای روایی جدیدی استوار می شود که امکان توسعه یافتگی مفهومی قرآن کریم را نیز فراهم می سازد و بدین ترتیب، مرزهای سنتی «اعتبار تفسیر» را دستخوش بازتعریف می کند.

کتاب نامه

اثبات الوصیة، علی بن حسین مسعودی، قم، انصاریان، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.
اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، صدرالدین قونوی، تصحیح: سید جلال آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.

الامالی، محمد بن علی صدوق، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.
بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفا، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
البحر المحیط، ابوحیان محمد بن یوسف اندلسی، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت، دارالکتب، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
تأویل الآیات الظاهرة، علی استرآبادی، تحقیق: حسین استادولی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

التحریر و التئور، محمد طاهر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۳۹۴ ق.
تفسیر القرآن العظیم، عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم، تحقیق: اسعد محمد، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ ق.

تفسیر نمونه، ناصر مکارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۷۱ ش.

- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی، تهران، المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- جامع البیان، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- چندمعنایی در قرآن کریم، محمود طیب حسینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
- الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، قم، کتابخانه مرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- رجال ابن الغضائری، احمد بن حسین غضائری، تحقیق: محمدرضا جلالی، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسين، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
- رحمة من الرحمن، ابن عربی، تحقیق: محمود محمود الغراب، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ق.
- روح المعانی، محمود آلوسی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه و منشورات بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- زاد المسیر، عبدالرحمن بن جوزی. تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- سنن دارقطنی، علی بن عمر دارقطنی، تحقیق: مجدی بن منصور، بیروت، دارالکتب، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- شرح الکافی، محمد صالح مازندارنی، تحقیق: شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
- علل الشرائع، محمد بن علی صدوق، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- العین، خلیل بن احمد فراهیدی، تحقیق مخزومی و سامری. قم، دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- الفرقان فی تفسیر القرآن، محمد صادقی، قم، چاپ دوم، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

- الکشاف، محمود بن عمر زمحشری، تحقیق: مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- کشف الغمة فی معرفة الانمه، علی بن عیسی اربلی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، نشر بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- الکلینی و تأویلاته الباطنیة، صلاح عبدالفتاح خالدی، عمان، دارعمار، چاپ اول، ۲۰۰۷م.
- کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- کنز العمال، علی هندی، تحقیق: شیخ بکری، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
- المحاسن، احمد بن محمد برقی، تحقیق: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تحقیق: سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- معانی الاخبار، صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- معانی الاخبار، یحیی بن زیاد فراء، تحقیق: محمد نجار، قاهره، الهیئه المصریه، چاپ دوم، ۱۹۸۰م.
- معجم مصطلحات الرجال، محمد رضا جدیدی نژاد، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- المیزان، محمد حسین طباطبایی، بیروت، الاعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- نظریه تفسیر متن، احمد واعظی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم، نشر هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- الهدایة الکبری، حسین بن حمدان خصیبی، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- «تحلیل روایات تأویلی در قالب یک نظریه تفسیری»، مهدی کمانی نجف آبادی، رساله دکتری، راهنما: قائمی نیا، دانشگاه علوم و معارف قرآن، ۱۳۹۷ش.
- «امکان سنجی عرضه روایات تأویلی باطنی بر قرآن»، محمد مرادی، علوم حدیث، ش ۷۷، آذر ۱۳۹۴، ص ۲۸ - ۵۸.
- «بررسی تطبیقی دیدگاه آیه الله معرفت و آیه الله فاضل لنکرانی درباره استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، محمد رضا خانی و محمد طیب حسینی، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ش ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۲-۹۹.
- «تأویل در قرآن و رابطه آن با استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، مرتضی خسروشاهی، مطالعات سبک شناختی قرآن، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۴۶-۵۸.

تحلیل سندی و معرفت‌شناختی گزاره «من یمت یرنی» در میراث حدیثی

علی عربی آیسک^۱
 احمد ربانی خواه^۲
 مهدی عبادی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۴

چکیده

گزاره‌های حدیثی در کنار آیات قرآن کریم، یکی از مهم‌ترین راه‌های دستیابی به معارف الهی به‌شمار می‌آیند. از جمله تعابیر مشهور منقول از امیرالمؤمنین (علیه السلام) خطاب به حارث همدانی، از اولیا و خواص آن حضرت، عبارت «مَنْ يُمْتُ يَرْنِي» است. این تعبیر از قرن سوم به بعد در برخی مجامع روایی گزارش شده و درباره انتساب آن به امیرالمؤمنین (علیه السلام) یا سید اسماعیل حمیری، شاعر نامدار مدافع اهل بیت (علیهم السلام)، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است. افزون بر مسئله انتساب، در طول تاریخ، برداشت اندیشمندان مسلمان از این عبارت نیز یکسان نبوده و در تحلیل چگونگی «رؤیت» محتضر با امام معصوم (علیه السلام) اختلاف نظرهای قابل توجهی دیده می‌شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تحلیل محتوا، این گزاره را در منابع روایی ردیابی کرده و محتوای آن را مورد بررسی قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تعبیر «مَنْ يُمْتُ يَرْنِي» سروده‌ای از سید حمیری است که با الهام از مضامین روایات اهل بیت (علیهم السلام) شکل گرفته است. همچنین، با توجه به مجموعه روایات و عدم وجود مانع عقلی، مقصود از «رؤیت» در این عبارت، همان معنای ظاهری آن یعنی رؤیت جسمانی قابل حمل دانسته شده است. این گزاره از منظر معرفت‌شناختی نیز اهمیت دارد؛ زیرا نوعی تجربه شهودی نسبت به امام معصوم (علیه السلام) در لحظه مرگ را مطرح می‌کند که می‌تواند مرز میان رؤیت حسی و معرفت حضوری را در سنت دینی تبیین کرده و بر پیوند مستمر میان امام و پیروان او دلالت داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: حدیث شیعه، مرگ، شهود، رؤیت جسمانی، شعر، معرفت‌شناسی.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم (نویسنده مسئول) (arabi@quran.ac.ir).

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور تهران (rabbani_kh@pnu.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (mehdiebadi@um.ac.ir).

۱. بیان مسئله

پی‌جویی عبارات روایی و حصول اطمینان از صحت صدور یا عدم صدور آن‌ها، از مسائل مهم در مطالعات حدیثی به شمار می‌رود. برخی از عبارات و مضامین مشهور، در گذر زمان و در فرآیند انتقال از بستر فرهنگ روایی به حوزه ادبیات، عرفان یا تصوف، دستخوش تغییراتی شده‌اند؛ به گونه‌ای که این احتمال را تقویت می‌کنند که پاره‌ای از این تعابیر، در اصل از سنخ منقولات روایی نبوده و بعدها به‌نحو نادرست به‌عنوان روایت تلقی شده‌اند. از این‌رو، بررسی و تحلیل چنین عبارات و گزاره‌هایی می‌تواند دستاوردهای مهمی در پژوهش‌های دینی داشته باشد و به بازخوانی انتقادی، تصحیح، تقویت یا پالایش برخی از گزاره‌های رایج در میراث دینی بینجامد.

در احادیث متعدد، از دیدار انسان محتضر با معصومان علیهم‌السلام سخن به میان آمده است؛^۱ تا آنجا که موضوع رؤیت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام در لحظات وفات، در میان امامیه امری پذیرفته و در مواردی اجماعی تلقی شده و برای آن روایات فراوانی نقل گردیده است.^۲ در برخی از این روایات به بشارت پیشوایان دین به محتضر و خوشحالی مؤمن از این دیدار اشاره شده و از شفاعت شخص محتضر به دلیل محبت به معصومان سخن به میان آمده است. این گونه احادیث از منظر معرفت‌شناختی، می‌تواند بر نوعی رؤیت و شهود برزخی دلالت کند که در لحظه مرگ برای مؤمن حاصل می‌شود. چنین رؤیتی نه صرفاً یک تجربه حسی یا نمادین، بلکه نوعی مواجهه حضوری با امام معصوم علیه‌السلام است که در سایه محبت، ولایت‌پذیری و صفای باطنی محتضر امکان‌پذیر می‌گردد.

بنابراین، این تجربه را می‌توان گونه‌ای از معرفت حضوری تلقی کرد که در واپسین لحظات حیات، پیوندی بنیادین میان انسان و حجت الهی برقرار می‌سازد. از این منظر، این مضامین صرفاً حامل معنایی احساسی نیست، بلکه در بطن خود پرسشی جدی درباره نسبت میان مرگ، ولایت، شهود و ساختار معرفت دینی مطرح می‌سازد و می‌تواند بر غنای مباحث معرفت‌شناسی اسلامی بیفزاید.

این نگاه معرفت‌شناسانه به پیروان معصومان کمک می‌کند تا ضمن توجه به پیوند همیشگی میان مولا و محب در طول زندگی دنیوی و اخروی، پای‌بندی به آموزه‌های دینی و

۱. الجبل المتین، ص ۵۹.

۲. المحتضر، ص ۱۳.

عمل به آن تقویت و تحکیم شود.

در روایاتی دیگر با نگاهی وسیع‌تر، این دیدار و معرفت، شامل حال همه انسان‌های در حال مرگ، حتی یهود، نصارا و کفار شده است. یکی از این روایات، سخن امام علی علیه السلام به حارث اعور است.^۱

حارث بن عبدالله اعور همدانی از اصحاب امیر مؤمنان علیه السلام^۲ از موالیان مخلص و فقیه جلیل‌القدری بوده^۳ که در راه مولای خویش رنج‌ها و مصائب بسیاری کشیده است به گونه‌ای که در حالت مریضی و عصا در دست به حضور امام علی علیه السلام رسیده و از این وضعیت شکایت می‌کند. امام علیه السلام او را تسلی داده و بشارت می‌دهد که در چهار موقعیت بسیار سخت و دشوار توفیق رؤیت و شناخت امام را خواهد یافت.^۴

محتوای این گونه روایات گویای آن است که حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان و دیگر امامان علیهم السلام بر سر بالین محتضر از باورهای قطعی شیعه امامیه است که نقل متواتر و اجماع بزرگان شیعه آن را تقویت و تأیید می‌کند. فراتر از این، اندیشه‌وران اهل سنت مانند ابن ابی الحدید نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند؛ هر چند اخبار متفاوتی در این باره وجود دارد.^۵

این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و ابزار فیش برداری به روش توصیفی - تحلیلی و سطح تحلیل محتوا، تلاش دارد به دو پرسش پاسخ دهد که آیا عبارت «من یمت یرنی» با نقل‌های مختلف آن، گزاره‌ای روایی است و یا متنی منظوم با درون مایه دینی و سروده سید حمیری است؟ دوم این که کیفیت حضور معصومان علیهم السلام نزد محتضر چگونه است؟

با کاوش در پژوهش‌های روایی و ادبی، پیشینه‌ای برای این گزاره روایی و ادبی یافت نشد. تنها نگاشته‌ای که به زوایایی از روایات مرتبط با این موضوع اشاره کرده است مقاله «تبیین چگونگی مواجهه صالحان با مرگ از منظر روایات تفسیری» نوشته اکرم السادات سیدی (۱۴۰۰ش) در فصلنامه مطالعات قرآنی نامه جامعه است که به متن و مضمون این عبارت نپرداخته و دیگر روایات در این موضوع را گزارش کرده است. وی مقاله دیگری در نشریه قرآن و علم اجتماعی (۱۴۰۰ش) با عنوان «تحلیل محتوایی روایات تفسیری پیرامون مواجهه

۱. الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۲۳.

۲. رجال البرقی، ص ۴.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۰۰.

۴. الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۴۱۷.

۵. همان، ص ۴۲۸-۴۲۹.

ظالمان با مرگ» دارد. همچنین برخی مقالات به شخصیت حارث اعور همدانی^۱ و سید اسماعیل حمیری^۲ پرداخته‌اند که ارتباط کمی با محور اصلی موضوع در این پژوهش دارد. پژوهش حاضر از این منظر بدون پیشینه و دارای نوآوری است.

۲. حضور معصومان در کنار محتضر از دریچه آیات و روایات

۱-۲. آیات قرآن

در قرآن کریم آیاتی به حضور معصومان علیهم‌السلام نزد محتضر به ویژه محتضر مؤمن اشاره دارد:
- در آیاتی از سوره فجر که خداوند می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾.^۳

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام تصریح شده است که:

﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِلَىٰ مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً بِالْوَلَايَةِ، مَرْضِيَّةً بِالثَّوَابِ. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، يَغْنَىٰ مُحَمَّدًا وَأَهْلَ بَيْتِهِ، وَادْخُلِي جَنَّتِي، فَمَا شِئْتُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ اسْتِلَالِ رُوحِهِ وَاللَّحُوقِ بِالْمُنَادِي﴾.^۴

- آیات ۶۳ و ۶۴ سوره یونس تصریح می‌کند کسانی که خدا را تصدیق کرده، به وحدانیت و وعده و وعید او اعتراف کرده و از معاصی اجتناب ورزیده‌اند، خداوند به همه آنان به خاطر ایمان و تقوایشان بشارت می‌دهد.^۵

- آیات قرآن و روایات دینی بر این نکته پای فشرده است که به مؤمن هم در حال احتضار در دنیا و هم در حال خروج از قبر و در زمان حشر بشارتی حتمی می‌دهند که تغییر و تبدیلی در آن نیست.^۶

- آیه ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾^۷ دلالت می‌کند که

۱. برای نمونه می‌توان به مدخل «حارث بن عبدالله همدانی» در دانشنامه جهان اسلام اشاره کرد. همچنین مقاله‌ای با عنوان «حارث همدانی: شیدای ولایت» نوشته علی احمدی (۱۳۸۲ش) در نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۵۳ در این باره منتشر شده است.

۲. «اسماعیل بن محمد حمیری معروف به سید حمیری»، مطالعات اسلامی، شماره ۱۶ و ۱۷، ص ۱۹۲-۲۱۰.

۳. سوره فجر، آیه ۲۷ و ۲۸.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۱۲۸؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۲۲؛ تفسیر فرائد الکوفی، ص ۵۵۴ و ۵۵۵.

۵. التحقيق في الإمامة و شؤونها، ص ۲۶۳؛ الولادات الثلاث، ص ۸۹-۹۰.

۶. التحقيق في الإمامة و شؤونها، ص ۲۶۵.

۷. سوره نساء، آیه ۱۵۹.

تمامی اهل کتاب پیش از مرگ، حضرت عیسیٰ (علیه السلام) را تصدیق می‌کنند. به باور بسیاری از مفسران، هر میت اهل کتاب در حالت احتضار حضرت عیسیٰ (علیه السلام) را در کنار خود می‌بیند و اگر آن حضرت را در زمان تکلیف تصدیق نکرده باشد، در این زمان تصدیق می‌کند.^۱

۲-۲. روایات

روایات فراوانی در جوامع روایی متقدم و متأخر این موضوع را تأیید می‌کند:

- حسین بن سعید اهوازی، فقیه و محدث امامی نیمه اول قرن سوم، در کتاب الزهد در باب «ما یعاین المؤمن و الکافر» روایاتی را در موضوع مشاهده و رؤیت محتضر گردآوری کرده است که بر این موضوع دلالت دارد.^۲

- کلینی از محدثان مشهور شیعه در دوره غیبت صغری، در کتاب شریف الکافی بابی با عنوان «ما یعاین المؤمن و الکافر» دارد و روایاتی در این زمینه آورده است.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) حَدَّثَنِي صَالِحُ بْنُ مَيْمَنٍ عَنْ عَبَّادَةَ الْأَسَدِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلِيًّا (ع) يَقُولُ وَاللَّهِ لَا يُنْغَضُّ عُنْدَ أَبَدًا يَمُوتُ عَلَى بُغْضِي إِلَّا رَأَى عِنْدَ مَوْتِهِ حَيْثُ يَكْرَهُ وَلَا يُحِبُّ عُنْدَ أَبَدًا فَيَمُوتُ عَلَى حُبِّي إِلَّا رَأَى عِنْدَ مَوْتِهِ حَيْثُ يُحِبُّ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) نَعَمْ وَرَسُولُ اللَّهِ (ص) بِالْيَمِينِ».^۳

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَابُورٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ فِي الْمَيِّتِ تَدْمَعُ عَيْنُهُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَقَالَ ذَلِكَ عِنْدَ مُعَايَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَيَرَى مَا يَشْرُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَا تَرَى الرَّجُلَ يَرَى مَا يَشْرُهُ وَ مَا يُحِبُّ فَتَدْمَعُ عَيْنُهُ لِذَلِكَ وَيَضْحَكُ».^۴

- شیخ مفید، متکلم و فقیه امامیه در قرن چهارم و پنجم، در تفسیر القرآن المجید با بیان اجماع امامیه بر رؤیت رسول گرامی اسلام (ص) و امیر مؤمنان (ع) از سوی محتضر هنگام وفات و تواتر اخبار در این زمینه، موضوع را تبیین می‌کند.^۵

۱. ما نزل من القرآن فی شأن فاطمة (ع)، ص ۹۷؛ أنوار البدرین، ص ۴۸.

۲. الزهد، ص ۸۱.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۱۳۲.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۳۳.

۵. تفسیر القرآن المجید، ص ۵۶۲ - ۵۶۳.

- ابن ابی الحدید، فقیه شافعی و متکلم معتزلی اهل سنت در قرن هفتم، در شرح نهج البلاغه با اشاره به روایت حارث همدانی، مشاهده امام علیه السلام هنگام احتضار را جزء اعتقادات شیعه می‌داند و می‌گوید:

این مطلب انکار کردنی نیست و قرآن کریم نیز بر این مطلب دلالت دارد.^۱

- علامه مجلسی از محدثان شهیر قرن یازدهم هجری در کتاب گسترده بحار الانوار در بابی با عنوان «ما یعاین المؤمن و الکافر عند الموت و حضور الأئمة علیهم السلام عند ذلک و عند الدفن و عرض الأعمال علیهم صلوات الله علیهم» پس از نقل ۵۶ روایت در این زمینه می‌نویسد:

حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در زمان موت از اموری است که اخبار مستفیض درباره آن آمده است و در میان شیعه در نهایت شهرت است و انکار آن به خاطر انکار اوهام طریقه روایات نیست:

«عَنِ الرَّضَا، عَنْ آبَائِهِ علیهم السلام قَالَ، قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام: مَنْ أَحَبَّنِي وَجَدَنِي عِنْدَ مَمَاتِهِ بِحَيْثُ يُحِبُّ، وَ مَنْ أَبْغَضَنِي وَجَدَنِي عِنْدَ مَمَاتِهِ بِحَيْثُ يَكْرَهُ».^۲

- شیخ حرعاملی، محدث و فقیه امامیه در قرن یازدهم، پس از نقل بسیاری از این روایات می‌گوید:

احادیث با این مضمون بیشتر از این است که به شمار آید و از حد تواتر گذشته و دلالت آن قطعی است.^۳

گذشته از این، به حکم عقل و مقتضای عادت، حضور محبوب در کنار محب واقعی به هنگام بلا و سختی امری پذیرفتنی است و از لطف معصومان غیر از این انتظار نمی‌رود؛ چه این‌که زمان انتزاع روح از بدن و جدا شدن انسان از مال و مقام و متعلقات دنیوی سخت‌ترین زمان زندگی آدمی است و حضور پیشوایان دین و بشارت آن‌ها این لحظه را برای انسان آسان‌تر می‌کند.^۴

به گواهی روایات متعدد، معصومان در کنار همه افراد در حال احتضار حضور می‌یابند و

۱. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحدید، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲. بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۸۸.

۳. الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ج ۱، ص ۳۲۳.

۴. التحقیق فی الإمامة و شؤونها، ص ۲۵۵.

تفاوتی میان محتضر مؤمن و کافر در این موضوع نیست؛ زیرا شأن امامت عامه بر همه مردم ایجاب می‌کند که ایشان بر سر بالین هر محتضر حاضر شوند، مؤمن محب را به حسن عاقبت بشارت دهند و کافر مغبض را به سوء عاقبت و جهنم آگاه سازند.^۱

۳. بیان جزئیات عبارت «مَنْ يَمُتْ يَرْنِي» در روایات

حارث همدانی شبی خدمت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام رسید، و چون حضرت امیر علیه السلام دلیل آمدن در آن ساعت شب را جويا شد، حارث با تأکید و قسم پاسخ داد: دوستی تو مرا به این جا کشاند. حضرت او را چنین بشارت دادند:

«یا حارث، لن تموت نفس تحبني إلا رأيتني حيث تحب، والله لا تموت نفس تبغضني إلا رأيتني حيث تبغضني».^۲

در گزارش مبسوط دیگری چنین آمده است:

حارث اعور همدانی از دوستان خالص علیه السلام با حالی رنجور و مریض خدمت امیر مؤمنان رسید و از گرفتاری ها و رنجهایش نزد آن حضرت شکایت کرد. حضرت چون او را اندوهگین و غمزه دیدند، تسلی دادند و به دیدار او در چند موضع هولناک قیامت همچون هنگام مرگ، صراط، حوض کوثر و هنگام مقاسمه بشارت دادند.^۳

شیخ مفید در الامالی، پس از نقل مفصل این روایت از جمیل بن صالح، یکی از راویان این روایت، نقل می‌کند که گفته است:

مضمون این روایت را ابوهاشم سید حمیری برای من سرود و این گونه به نظم درآورد:

قول علی لحارث عجب کم ثم أعجوبة له حملا
یا حار همدان، من یمت یرنی من مؤمن أو منافق قبلا^۴

۱. همان، ص ۲۵۷.

۲. شرح الأخبار فی فضائل الانمه الاطهار، ج ۳، ص ۴۵۱.

۳. مصباح البلاغة فی مشکاه الصياغة، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۶.

۴. «قال: أخبرني أبو الحسن علي بن محمد بن الزبير، قال: حدثنا محمد بن علي ابن مهدي، قال: حدثنا محمد بن علي بن عمرو، قال: حدثنا أبي، عن جميل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن الأصمغ بن نباتة قال: دخل الحارث الهمداني على أمير المؤمنين عليه السلام [علي بن أبي طالب عليه السلام] في نفر من الشيعة وكنت فيهم، فجعل الحارث يتأود في مشيته، ويخط الأرض بمحجنه، وكان مريضا، فأقبل عليه أمير المؤمنين عليه السلام وكان له منه منزلة فقال: كيف تجدك يا حارث؟ فقال: نال الدهريا أمير المؤمنين مني، وزادني أوارا و غليلا اختصام أصحابك ببابك. قال: وفيهم خصومتهم؟ قال: فيك وفي الثلاثة من قبلك، فمن مفرط منهم غال، ومقتصد تال من متردد مرتاب، لا يدري أيقدم أم يحجم؟»

شیخ طوسی نیز در الامالی این روایت را با اندکی تغییر آورده و این عبارت را سروده سید حمیری دانسته است.^۱

«فقال: حسبك يا أخاهمدان، ألا إن خير شيعتي النمط الأوسط، إليهم يرجع الغالي، وبهم يلحق التالي، فقال له الحارث: لو كشفت فداك أبي وأمي الرين عن قلوبنا، وجعلتنا في ذلك على بصيرة من أمرنا. قال عليه السلام: قدك فإنك امرؤ ملبوس عليك. إن دين الله لا يعرف بالرجال بل بآية الحق، فاعرف الحق تعرف أهله. يا حارث! إن الحق أحسن الحديث، والصاعد به مجاهد، وبالحق أخبرك، فأرعنني سمعك ثم خبره من كان له حصافة من أصحابك. ألا إني عبد الله، وأخو رسوله، وصديقه الأول، صدقته وأدم بين الروح والجسد، ثم إني صديقه الأول في أمتكم حقاً، فنحن الأولون ونحن الآخرون، ونحن خاصة يا حارث! ث [وخالصته، وأنا صنوه ووصيه ووليّه وصاحب نجواه وسره. أوتيت فهم الكتاب، وفصل الخطاب، وعلم القرون والأسباب، واستودعت ألف مفتاح، يفتح كل مفتاح ألف باب، يفضي كل باب إلى ألف [ألف] عهد، وأيدت واتخذت، وأمددت بليلة القدر نفلاً، وإن ذلك يجري لي ولمن استحفظ من ذريتي ما جرى الليل والنهار حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وأبشرك يا حارث! ث [لتعرفني عند الممات، وعند الصراط، وعند الحوض، وعند المقاسمة. قال الحارث: وما المقاسمة [يا مولاي]؟ قال: مقاسمة النار، أقاسمها قسمة صحيحة، أقول: هذا وليي فاتركه، وهذا عدوي فخذيه. ثم أخذ أمير المؤمنين عليه السلام بيد الحارث فقال: يا حارث! أخذت بيدك كما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدى فقال لي وقد شكوت إليه حسد قريش والمنافقين لي: إنه إذا كان يوم القيامة أخذت بحبل الله وبحجزته يعني عصمته من ذي العرش تعالى وأخذت أنت يا علي بحجزتي وأخذ ذريتك بحجزتك وأخذ شيعتكم بحجزتكم، فماذا يصنع الله بنبيه؟ وما يصنع نبيه بوصيه، خذها إليك يا حارث قصيرة من طويلة نعم أنت مع أحببت ولك ما اكتسبت، يقولها ثلاثاً، فقام الحارث يجرداء وهو يقول: ما أبالي بعدها متى لقيت الموت أو لقيني» (الأمالي (مفيد)، ص ۳-۷).

۱. «و عنه، قال: أخبرنا جماعة، عن أبي المفضل، قال: حدثنا محمد بن علي بن مهدي الكندي العطار بالكوفة وغيره، قال: حدثنا محمد بن علي بن عمرو بن طريف الحجری، قال: حدثني أبي، عن جميل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن الأصمغ بن نباتة، قال: دخل الحارث الهمداني على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في نفر من الشيعة وكنت فيهم، فجعل - يعني الحارث - يتأود في مشيته ويخبط الأرض بمحجنه وكان مريضاً، فأقبل عليه أمير المؤمنين عليه السلام وكانت له منه منزلة، فقال: كيف تجدك، يا حارث؟ قال: نال الدهر مني يا أمير المؤمنين، وزادني أواراً وغليلاً اختصام أصحابك ببابك. قال: وفيم خصومتهم؟ قال: في شأك والبلية من قبلك، فمن مفروط غال ومقتصد قال، ومن متردد مراتب لا يدري أيقدم أو يحجم. قال: فحسبك يا أخاهمدان، ألا إن خير شيعتي النمط الأوسط، إليهم يرجع الغالي، وبهم يلحق التالي. قال: لو كشفت - فداك أبي وأمي - الرين عن قلوبنا، وجعلتنا في ذلك على بصيرة من أمرنا؟ قال: قدك، فإنك امرؤ ملبوس عليك، إن دين الله لا يعرف بالرجال، بل بآية الحق، فاعرف الحق تعرف أهله. يا حارث! إن الحق أحسن الحديث، والصاعد به مجاهد، وبالحق أخبرك فأرعنني سمعك، ثم خبره من كانت له حصانة من أصحابك، ألا إني عبد الله وأخو رسوله، وصديقه الأول، قد صدقته وأدم بين الروح والجسد، ثم إني صديقه الأول في أمتكم حقاً، فنحن الأولون ونحن الآخرون، ألا وأنا خاصة - يا حارث - وخالصته وصنوه ووصيه ووليّه وصاحب نجواه وسره، أوتيت فهم الكتاب وفصل الخطاب، وعلم القرون والأسباب، واستودعت ألف مفتاح يفتح كل مفتاح ألف باب يفضي كل باب إلى ألف ألف عهد، وأيدت - أو قال: أمددت - بليلة القدر نفلاً، وإن ذلك لي يجري لي ولمن استحفظ من ذريتي ما جرى الليل والنهار حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وأبشرك - يا حارث - ليعرفني، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، وليي وعدوي في مواطن شتى، ليعرفني عند الممات وعند الصراط وعند المقاسمة. قال: قلت: وما المقاسمة، يا مولاي؟ قال: مقاسمة النار، أقاسمها قسمة صحاحاً، أقول: هذا وليي، وهذا عدوي. ثم أخذ أمير المؤمنين عليه السلام بيد الحارث وقال: يا حارث! أخذت بيدك كما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدى، فقال: لي واشتكتك إليه حسد قريش والمنافقين لي: إنه إذا كان يوم القيامة أخذت بحبل - أو بحجرة، يعني عصمة - من ذي العرش (تعالى)، وأخذت أنت يا علي بحجزتي، وأخذت ذريتك بحجزتك، وأخذ شيعتكم بحجزتكم، فماذا يصنع الله بنبيه، وما يصنع نبيه بوصيه، خذها إليك يا حارث قصيرة من طويلة، أنت مع من أحببت، ولك ما اكتسبت - أو قال: ما اكتسبت - قالها ثلاثاً. فقال الحارث - وقام يجرداءه جذلاً - ما أبالي وربي بعد هذا، متى لقيت الموت أو لقيني» (الأمالي (طوسي)، ص ۲۵-۶۲۷).

از روایت حارث همدانی و روایات فراوان دیگر فهمیده می‌شود که در اصل حضور معصومان بر بالین محتضر تردیدی وجود ندارد، اما دو پرسش جدی وجود دارد: نخست این‌که عبارت «من یمت یرنی» گفته امام علی (علیه السلام) است یا مصرعی از سروده‌های سید حمیری است؟

دوم، این‌که کیفیت حضور معصومان (علیهم السلام) نزد محتضر چگونه است؟ آیا حضور آنان بر بالین محتضر با بدن مادی است یا روحی و یا گونه‌ای دیگر؟ برای یافتن پاسخ روشن این پرسش‌ها در گام نخست با تبارشناسی روایت، پیشینه این روایت در کتب حدیثی بررسی می‌شود، در گام دوم شخصیت حارث و اصل صحت صدور این گزاره تحلیل می‌شود و در گام سوم مفهوم درستی از روایات با نظریه فرایندهای فقه الحدیثی ارائه خواهد شد.

۴. پیشینه و تبارشناسی روایت

آگاهی از پیشینه این گزاره و چگونگی راهیابی آن به منابع روایی، نیاز به بررسی دارد. با نگاهی تاریخی به پیشینه ورود این روایت به کتب حدیثی به نظر می‌رسد علی بن ابراهیم قمی (قرن سوم) نخستین کسی است که این روایت را در کتاب تفسیری خود آورده است. وی در تفسیر آیه ۳۰ سوره فصلت روایتی از امام صادق (علیه السلام) با این مضمون نقل می‌کند که هیچ کدام از دوستان ما نمی‌میرند، مگر این‌که معصومان (علیهم السلام) نزد او حاضر می‌شوند، در حالی که از او خرسندند و به او بشارت می‌دهند، اما اگر از دوستان ما نباشد، او را می‌بینند و از او ناخرسندند. قمی، می‌گوید:

دلیل این موضوع، سخن امیر مؤمنان به حارث همدانی است که فرمود:

یا حار همدان من یمت یرنی من مؤمن أو منافق قبلاً^۱

صاحب الغارات (م ۲۸۳ق) در تبیین شخصیت حارث اشاره به این روایت کرده و حارث را از اولیای امیرالمؤمنین و خواص ایشان و مخاطب قول «یا حار همدان من یمت یرنی» دانسته است.^۲

شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در الامالی - که پیش‌تر گفتیم - این

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۶.

۲. الغارات، ج ۲، ص ۷۲۰.

روایت و اشعار را می‌آورند.

سید مرتضی (م ۴۳۶ق) نیز در موضوع «مشاهدة المحتضر الامام علیه السلام قبل موته» با اشاره به این روایت، مراد آن را تبیین می‌کند.^۱

صاحب المناقب (قرن ۵)^۲ و محمد بن ابی القاسم طبری (م ۵۲۵ق)،^۳ ضمن اشاره به این روایت، سروده مضمون این روایت توسط سید حمیری را می‌آورند.

راوندی (م ۵۷۳ق) با ذکر روایت و ابیات تصریح می‌کند که این موضوع، هم زمان حال حیات و هم پس از آن را شامل می‌شود.^۴

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) این شعر را از حمیری در بیان فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است.^۵

شیخ ابوالفتح رازی (قرن ۶) در تفسیر آیه «يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» و آیه «كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيْدٌ» به این روایت پرداخته است.^۶

ابن ابی الحديد (م ۶۵۶ق) در شرح خطبه ۲۰ نهج البلاغه، در معرفی حارث همدانی، به این روایت و مضمون آن پرداخته است.^۷

در کشف الغممه اربلی (م ۶۹۳ق) نیز این روایت بیان شده است.^۸

ملافتح الله کاشانی (م ۹۸۸ق) در تفسیر آیه «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا»^۹ و چند جای دیگر نیز روایت را بیان می‌کند.^{۱۰}

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) از ناقلان روایت است.^{۱۱}

سید هاشم بحرانی در مدینه المعاجز^{۱۲} و تفسیر خود نیز روایت حارث همدانی را دلیل بر

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۳۳.

۲. المناقب، ص ۵۹.

۳. بشارة المصطفی، ص ۲۱-۲۳.

۴. الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۸۱۲.

۵. مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۳۴.

۶. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ص ۷۱ و ۲۰۶.

۷. شرح نهج البلاغة لابن ابی الحديد، ج ۱، ص ۲۹۹ و ج ۱۸، ص ۴۳.

۸. کشف الغممة فی معرفة الأنمة، ج ۲، ص ۳۸.

۹. سورة نساء، آیه ۱۵۹.

۱۰. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۴، ص ۳۵ و ج ۹، ص ۱۵.

۱۱. التفسیر الصافی، ج ۴، ص ۳۵۹.

۱۲. مدینه المعاجز، ج ۳، ص ۱۰۶-۱۲۱.

پذیرش و تأیید روایت امام صادق علیه السلام می‌داند که می‌فرماید:

«ما يموت موال لنا، مبغض لأعدائنا، إلا ويحضره رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والحسن والحسين عليهما السلام، فيسرونه ويثرونه، وإن كان غير موال لنا يراهم بحيث يسوءه».^۱

همین شیوه را در نور الثقلین حویزی^۲ و کنز الدقائق می‌بینیم.^۳
علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) این روایت را از المجالس شیخ مفید نقل و به شعر سید حمیری اشاره می‌کند.^۴

میرزای نوری در خاتمه المستدرک و در معرفی شیخ بهایی، او را از نوادگان حارث اعور دانسته و روایت مسند اصبع بن نباته از الامالی شیخ مفید در مکالمه حضرت امیر علیه السلام با حارث و دلداری دادن او را بیان می‌کند. سپس به نقل از جمیل بن صالح، سروده سید حمیری (۱۵۰-۱۷۳ق) در این مضمون را بیان و تأکید می‌کند که این خبرگویای آن است که این ابیات از سید حمیری است و او مضمون کلام امام علیه السلام را به نظم درآورده است.^۵
سید محسن امین نیز همین دیدگاه را دارد.^۶

کوتاه سخن آن‌که، این روایت با همین تعبیر در منابع قرن سوم به بعد موجود است. با این‌که ابن ابی الحدید این ابیات را به حضرت علی علیه السلام نسبت داده و بیت اول آن را ذکر نکرده است،^۷ اما از منابع فراوان دیگری فهمیده می‌شود که این اشعار و تعبیر «من یمت یرنی» سروده سید حمیری است که محتوای آن روایت را به نظم درآورده است.

۵. نگاهی اجمالی به شخصیت حارث همدانی

حارث بن عبدالله همدانی، تابعی کوفی و از اصحاب علی علیه السلام نسب کاملش حارث بن عبدالله بن کعب بن اسد بن خالد (یخلد) بن حوث است^۸ و چون یک چشم داشت به اَعْوَر

۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۸۷.

۲. نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۷۱ و ج ۴، ص ۵۴۸.

۳. کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۱، ص ۴۵۱.

۴. بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۷۸.

۵. خاتمة المستدرک، ج ۲، ص ۲۲۱.

۶. أعيان الشيعة، ج ۴، ص ۳۰۱.

۷. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ۱، ص ۲۹۹ و ج ۱۸، ص ۴۳.

۸. المنتخب من كتاب ذيل المذيّل من تاريخ الصحابة و التابعين، ج ۱۱، ص ۶۶۲.

شهرت یافته است.^۱ در تحلیل شخصیت حارث همدانی سخنان متفاوت و گاه متناقضی در میان اندیشه‌وران شیعه و اهل سنت مطرح است.

حارث از اصحاب خاص امام علی علیه السلام^۲ و از نخستین بیعت‌کنندگان با امیر مؤمنان در مدینه بوده^۳ و آن حضرت وی را در زمره ده یار قابل اعتماد خویش یاد کرده است.^۴ ابن قتیبه دینوری نام حارث را در صدر اسامی شیعیان آورده است.^۵ شیخ طوسی نام حارث را در میان اصحاب امام حسن علیه السلام هم ذکر است.^۶ برخی منابع رجالی اهل سنت، حارث را در شمار ثقات آورده‌اند،^۷ اما برخی وی را ضعیف دانسته و در وثاقتش تردید کرده‌اند.^۸ ذهبی از حارث با عناوینی چون علامه، فقیه، امام و کثیر العلم یاد کرده است.^۹

حارث اعور احادیث و خطبه‌های امیر مؤمنان را مکتوب می‌کرده است،^{۱۰} او نخستین گردآورنده خطبه‌های امام علی علیه السلام است.^{۱۱} حارث در میانه سال‌های ۲۳ تا ۳۵ هجری، همزمان با روزگار خلافت عثمان، مبارزات سیاسی گسترده‌ای داشت. او به همراه دیگر قاریان کوفی به هدایت مالک اشتر نخعی با سعید بن عاص، کارگزار عثمان در کوفه، مخالفت می‌کرد.^{۱۲} حارث اعور در سال ۶۵ هجری در دوران عبدالله بن زبیر در کوفه درگذشت.^{۱۳}

در الغارات در عنوان «الحارث الأعور الهمدانی» از الطبقات ابن سعد نقل شده که در طبقه اول کوفیانی است که از حضرت علی بن ابی طالب و عبدالله بن مسعود روایت کرده‌اند. ثقفی درباره او می‌گوید:

۱. تاریخ جرجان، ج ۱، ص ۱۹۲.

۲. رجال البرقی، ص ۴؛ رجال الطوسی، ص ۶۰.

۳. المسترشد فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، ص ۶۶۲.

۴. كشف المَحْجَةِ لثمرَةِ الْمُهِجَةِ، ص ۱۷۴.

۵. المعارف، ص ۳۲۴.

۶. رجال الطوسی، ص ۹۴.

۷. معرفة الثقات، ج ۱، ص ۲۷۸.

۸. الجرح و التعديل، ج ۱، ص ۷۸-۷۹؛ الضعفاء و المتروکین، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲.

۹. سير اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۵۲؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۳۷.

۱۰. تفسير فرات الکوفی، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ التوحيد، ص ۳۱-۳۴.

۱۱. بهج الصباغة، ج ۱، ص ۶.

۱۲. انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۵۰.

۱۳. المسترشد فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، ص ۶۶۳.

کان له قول سوء و هو ضعیف فی روایتہ.

او کلام ابن حجر در التهذیب را نیز می‌آورد که درباره حارث گفته است:

الحارث بن عبد الله الأعور الهمدانی... صاحب علیّ کذبہ الشعبیّ فی رأیه و رمی بالزفض و فی حدیثه ضعف و لیس له عند النسائی سوی حدیثین.

و بعد کلام عبد الوهاب عبد اللطیف را می‌آورد که ذیل سخن ابن حجر گفته است:

او فقیهی بوده است که علی را بر ابوبکر برتر دانسته و کسانی او را به دلیل تشیع‌اش رد می‌کنند؛ در حالی که ابن معین و نسایی و احمد بن صالح و ابن ابی داود و دیگرانی او را توثیق کرده‌اند.

پس کسانی که او را جرح کرده‌اند یا به خاطر تشیع او بوده یا به خاطر چیز دیگری بوده که تبیین نکرده‌اند. در حالی که به باور رجالیان اهل سنت، تشیع به تنهایی باعث جرح در روایت نمی‌شود و جرحی بدون دلیل و تفسیر، پذیرفتنی نیست. لذا کسی که او را تکذیب کرده‌اند، در واقع رأی و عقیده او را قبول نداشته است.

ثقفی در نهایت چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

به نظر من او نزد شیعه از اولیا و خواص امیر مؤمنان علیه السلام است و نقل عبارت علما درباره او رساله مستقلى می‌طلبد.^۱

محمد جواد مغنیه، حارث همدانی را از اصحاب و شیعیان برگزیده و صاحب نظرو مجتهد در فقه و فتوا دانسته است.^۲

ابن ابی الحدید نامه امیر مؤمنان علیه السلام را - که سفارش‌هایی به حارث همدانی است - می‌آورد و درباره او می‌نویسد:

یکی از فقها و صاحبان فتوا و از اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام است که شیعه او را مخاطب قول «من یمت یرنی» می‌داند.^۳

به باور شیخ عباس قمی:

او را از تابعان و فقیه‌ترین مردم دانسته‌اند و کسی است که فرائض را از امیر مؤمنان یاد گرفته است. ذهبی در میزان الاعتدال او را از بزرگ‌ترین تابعان دانسته و احادیث او در

۱. الغارات، ج ۲، ص ۷۱۸-۷۲۰.

۲. فی ظلال نهج البلاغة، ج ۴، ص ۱۷۹.

۳. شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، ج ۱۸، ص ۴۲-۴۳.

سنن اربعه موجود است. جمهور اگرچه به او توهین کردند، اما حدیثش را در همه ابواب نقل کرده‌اند و ذهبی او را «أوعية العلم» دانسته است.^۱

کشی در رجال او را از اصحاب و نزدیکان امیرمؤمنان علیه السلام دانسته است.^۲ مامقانی با عبارت «فالأقوى ان الحارث الاعور، غیرمکتی، من الثقات وروایت، مع صحة الطريق اليه، من الصحاح» او را توثیق کرده است.^۳ صاحب قاموس الرجال پس از نقل کلام مامقانی در این موضوع که برخی حارث اعور را فرد دیگر دانسته و برخی هم احتمال داده‌اند همان همدانی مخاطب حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در ابیات مشهور «یا حار همدان» باشد، یا حارث بن قیس که کشی درباره او گفته «کان جلیلا فقیها و کان اعور»، در ادعای آن‌ها تردید کرده و بیان داشته دو احتمال بیشتر وجود ندارد؛ یا حارث اعور همان حارث بن عبدالله همدانی است، یا حارث بن قیس. شوشتری در نهایت بیان می‌کند که:

حارث اعور کسی جز حارث بن عبدالله نیست، چنان که از دیدگاه‌های برقی، طبری، ذهبی، ابن حجر، ابن ابی‌الحدید و صاحب اسماء رجال المشکاة به نقل ابن وحید، چنین فهمیده می‌شود.^۴

۶. واکاوی چگونگی رؤیت معصومان از سوی محتضر

به استناد برخی روایات، امیرمؤمنان علیه السلام در یک لحظه به تمام عالم هستی احاطه دارند. همچنین روایات گویای آن است که امکان حضور معصومان در بیش از یک مکان در آن واحد وجود دارد.^۵ از این رو، حضور ایشان در کنار هر محتضری، چه مؤمن یا کافر، به تواتر

۱. الکنی و الألقاب، ج ۲، ص ۱۰۴.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۰۰.

۳. ادوار فقه، ج ۳، ص ۵۲۸.

۴. همان، ج ۳، ص ۵۳۱-۵۳۲.

۵. عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن سليمان، عن أبيه، عن سدير الصيرفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، يا ابن رسول الله، هل يكره المؤمن على قبض روحه؟ قال: لا والله؛ إنه إذا أتاه ملك الموت ليقبض روحه، خرج عند ذلك، فيقول له ملك الموت: يا ولي الله، لا تجزع، فوالذي بعث محمدا عليه السلام لأنا أبريك وأشفق عليك من والد رحيم، لو حصرتك افتح عينيك فأنظر. قال: «وَيُمَثَّلُ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ وَآمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ وَالأئمة من ذُرِّيَّتِهِمْ عليهم السلام، فيقال له: هذا رسول الله وَآمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ وَالأئمة عليهم السلام رفقاؤك» قال: «فَيَفْتَحُ عَيْنَهُ فَيَنْظُرُ، فَيُنَادِي رُوحَهُ مُنَادٍ مِنْ قَبْلِ رَبِّ الْعِزَّةِ، فيقول: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» إلى محمد وأهل بيته «ارْجعي إلى ربك راضية» بالولاية «مرضية» بالثواب «فاذخلي في عبادي» يعني محمدا وأهل بيته «وادخلي جنتي» فما شيء أحب إليه من اشتغال روحه، واللحوق بالمُنَادِي (الكافي، ج ۳، ص ۱۲۷).

معنوی در احادیث رسول گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم السلام گاهی با تفصیل و گاهی با اختصار آمده است.^۱

روایات درباره رؤیت، فراوان و با تعابیر مختلفی است. ظاهر برخی روایات بر تمثیل این بزرگوران نزد محتضر دلالت دارد و از برخی روایات فهمیده می شود که محتضر ایشان را می بیند و می شناسد، چنان که از ظاهر روایت امیر مؤمنان علی علیه السلام خطاب به حارث اعور و اکثر روایات این گونه، چنین به دست می آید.

حال، این پرسش مطرح است که محتضر بدن مثالی معصوم علی علیه السلام را می بیند یا ایشان را با بدن و صورت اصلی و حقیقی ملاقات می کند؟ آیا در این ملاقات روح معصوم درک می شود یا وجودش به شکل نور یا جسم لطیف، همانند عالم برزخ، قابل مشاهده است؟ آیا نحوه رؤیت معصومان فراخور حال و مقام معنوی افراد متفاوت است یا همگان ایشان را یکسان درک و ملاقات می کنند؟ در پاسخ به این پرسش ها دیدگاه های مختلفی وجود دارد و نظرات متفاوتی ارائه شده است که در پنج محور قابل ارزیابی و تحلیل است:

۱-۶. ندیدن جسم معصومان علیهم السلام و علم به نتیجه ولایت و عداوت با ایشان

شیخ مفید با بیان اجماع امامیه بر رؤیت رسول گرامی اسلام ﷺ و امیر مؤمنان علی علیه السلام توسط محتضر هنگام وفات و تواتر اخبار در این زمینه بر این باور است که دیدن با چشم و مشاهده جسمانی نیست، بلکه منظور علم به ثمره ولایت رسول الله ﷺ و معصومان علیهم السلام یا شک در این ولایت و دشمنی با ایشان یا کوتاهی در حقوق یقینی آن ها با نشانه هایی است که انسان آن را در خود می یابد و حالات و مدرکات آن را می بیند.^۲ پس مراد از رؤیت در این جا شناخت ثمره یقینی اعمال است.^۳ برخی دیگر نیز همین نظر را دارند.^۴

سید مرتضی و امین الاسلام طبرسی معنای این روایت را بر فرض پذیرش صحت آن، چنین تبیین می کنند که میت در آن حال نسبت به ثمره پذیرش ولایت امیر المؤمنین علی علیه السلام و انحراف از مسیر ولایت ایشان آگاه می شود. محتضر علت بهشتی شدن و یا جهنمی شدن خود را می بیند.^۵

۱. التحقيق فی الإمامة و شؤونها، ص ۲۵۷.

۲. تفسیر القرآن المجید، ص ۵۶۲-۵۶۳.

۳. أوائل المقالات، ص ۷۳.

۴. المحتضر، ص ۱۴.

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۳۳ و ۱۳۴؛ مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۳۷.

ملافتح الله کاشانی در تفسیر آیه «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا»^۱ با اشاره به این روایت، می‌گوید:

مراد از رؤیت معصومان (علیهم‌السلام) توسط محتضر علم آن‌ها به ثمره ولایت و عداوت ایشان بر یقین به علاماتی است که در نفوس خود می‌یابند و احوال خود را می‌بینند که اهل بهشت خواهد بود یا اهل جهنم.^۲

دیگرانی نیز همان تبیین شیخ مفید و سید مرتضی را پذیرفته‌اند.^۳

۲-۶. برداشتن حجاب از دیده محتضر و دیدن مقام معصومان (علیهم‌السلام)

به باور علامه نوری، مراد از رؤیت در این روایت، برداشتن حجاب از دیده محتضر است. محتضر، در این حالت، معصومان را در مقام و جایگاهشان در عالم آخرت می‌بیند، بدون این‌که حرکت و سیری داشته باشند؛ همان‌گونه که مردم ستاره‌ای خاص را همزمان در موقعیت‌هایی دور می‌بینند. مؤلف کتاب الإمام علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) دیدگاه علامه نوری را نمی‌پذیرد و آن را مخالف اخباری می‌داند که نشستن معصومان را نزدیک و کنار محتضر بیان می‌کند.^۴

۳-۶. تمثیل معصومان (علیهم‌السلام) برای محتضر و دیدن بدن مثالی

سید نعمت الله جزایری پس از بیان اخبار فراوان درباره حضور معصومان (علیهم‌السلام) نزد محتضر بر این باور است که هیچ یک از اصحاب این اخبار را تأویل یا انکار نکرده است. تنها سید مرتضی علم‌الهدی آن را تأویل کرده است که این تأویل، مخالف اخبار فراوان است. جزایری با دریافتی ویژه از مفاهیم روایات موجود در این باره، تمثیل معصومان را ترجیح می‌دهد و بر این باور است که ایشان با تعدد بدن مثالی می‌توانند همزمان در مکان‌های مختلف باشند. بر این اساس، خداوند، رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه (علیهم‌السلام) را برای میت متمثل می‌کند. بنابراین، شخصی که فرد محتضر می‌بیند، مثل امیر مؤمنان (علیه‌السلام) است. روایت کلینی این برداشت را تأیید می‌کند که ملک الموت به محتضر می‌گوید چشم‌ت را باز کن و ببین «و یمثل له رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و فاطمة و...».

۱. سوره نساء، آیه ۱۵۹.

۲. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۳، ص ۱۵۴؛ زبدة التفاسیر، ج ۲، ص ۱۹۱.

۳. مقتنیات الدرر، ج ۳، ص ۲۲۱.

۴. الإمام علی بن ابی طالب (علیه‌السلام)، ص ۴۳۴.

کوتاه سخن آن‌که، وجود مبارک امیر مؤمنان علیه السلام برای برخی افراد محتضر با صورت اصلی و برای برخی دیگر با صورت مثالی مشابه همان صورت اصلی ظاهر می‌شود.^۱ علامه قاضی طباطبایی در تعلیقه‌ای بر الانوار النعمانیه می‌نویسد:

اشکال سید علم الهدی با توجه به اجسام طبیعی مادی درست است، اما امروزه روشن شده است که حضور معصومان علیهم السلام نزد محتضر ممکن است با اجسام لطیف یا با ارواح مجرد باشد و ایشان به خاطر نفوس قدسیه‌ای که دارند، به اذن الهی قدر تصرف در همه مکان‌ها، ارواح و عالم ملک و ملکوت را دارند.^۲

۴-۶. لزوم ایمان آوردن به حضور معصومان علیهم السلام بدون پرداختن به ویژگی‌های تفصیلی آن به باور علامه مجلسی درباره نحوه حضور معصومان و کیفیت آن نیازی نیست که به ویژگی‌های ریزو جزئیات غیرضروری آن پردازیم، بلکه ایمان به این موضوع به دلیل وجود روایات متعدد کفایت می‌کند. علامه به اشکالات و شبهات موجود در این باره نیز پاسخ می‌دهد. برای نمونه اشکال کرده‌اند که رؤیت معصومان خلاف حس و عقل است، چون تا کنون هیچ یک از اطرافیان محتضر چنین رخدادی را ندیده و گزارش نکرده‌اند. اشکال دیگر این است که چون در یک لحظه ممکن است هزاران نفر در شرق و غرب عالم بمیرند و حضور جسمی معصومان در یک زمان واحد در اماکن متعدد ممکن نیست، پس خلاف عقل است.

علامه مجلسی در پاسخ می‌گوید:

نخست، آن‌که خداوند قادر است به دلیل مصلحت، معصومان را از دید اطرافیان محتضر مخفی کند؛ آن‌گونه که در روایات فریقین در تفسیر آیه ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾^۳ آمده است که خداوند، نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را از دشمنانش مخفی کرد، در حالی که دوستانش او را می‌دیدند. لذا انکار این مطلب به انکار بیشتر معجزات انبیا و اوصیای الهی علیهم السلام می‌انجامد.

دوم، آن‌که ممکن است حضور معصومان با جسد مثالی لطیفی باشد که غیر از محتضر کسی آن‌ها را نمی‌بیند، مانند حضور ملک الموت و یاران او. بنا بر روایات،

۱. همان، ص ۴۳۵-۴۳۶.

۲. همان، ص ۴۳۷.

۳. سوره اسراء، آیه ۴۵.

ارواح در برزخ با جسد مثالی همراه است. ممکن است خداوند برای هر یک از معصومان، مثالی به صورت خودش خلق کند که با میت صحبت می‌کنند و به او بشارت می‌دهند.

شیخ مفید حضور و گفتمان معصومان را استعاره تمثیلی می‌داند؛ هر چند علامه مجلسی این دو وجه آخر را با توجه به سیاق اخبار بعید می‌داند. علامه مجلسی در جمع‌بندی نهایی می‌نویسد:

احوط و اولی در چنین مواردی ایمان به آن و نپرداختن به ویژگی‌های تفصیلی آن است و بهتر است که علم آن را به معصومان - که «العالم علیه السلام» هستند - واگذاریم و از باب تسلیم بپذیریم.^۱

۵-۶. نامعلوم بودن کیفیت حضور حقیقی معصومان علیهم السلام برای ما

از روایات حضور معصومان علیهم السلام نزد محضر می‌توان فهمید که معصومان علیهم السلام با نفس شریف خویش نزد میت حاضر می‌شوند و به او بشارت می‌دهند. با این‌که روایات به صراحت بر اصل حضور دلالت دارند، اما کیفیت حضور ایشان برای ما مجهول و نامعلوم است. این دیدگاه را فیض کاشانی، علامه طباطبایی، شیخ حر عاملی و علامه مجلسی پذیرفته‌اند و توجیه شیخ مفید و علم الهدی در معنای حضور، خلاف اخبار صریح در موضوع حضور معصومان نزد میت و مخالف دیدگاه اندیشمندان بزرگ اسلامی است.^۲

به باور حسن بن سلیمان حلی، شاگرد شهید اول، فهم و پذیرش تعالیم دین، همواره باید بر پایه ادله متقن کتاب و سنت استوار باشد. در این مسیر، گاه با تأویلاتی روبه‌رو هستیم که با ظاهر روایات و اصول مسلم همخوانی ندارند. برای نمونه، رؤیت اموات و زندگان پس از مرگ، موضوعی است که در روایات معصومان علیهم السلام به صراحت به آن اشاره شده است. برخی تلاش می‌کنند تا این رؤیت را به معنای مجازی تفسیر کنند و آن را با محدودیت‌های فیزیکی دنیوی، مانند اتصال شعاع بین بیننده و شیء مورد نظر، محدود سازند.

این در حالی است که خداوند متعال بر هرامری تواناست و قادر است وقایعی را بیافریند که فراتر از درک ما باشند. همان گونه که در عالم خواب، فرد می‌تواند اشخاصی را در دورترین

۱. بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۰۰-۲۰۲.

۲. الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۴۲۹-۴۳۲.

نقاط ببیند و با آن‌ها تعامل کند، چه بسا محتضر نیز قادر باشد معصومان علیهم‌السلام را در لحظات احتضار و پس از آن مشاهده کند. انکار این قدرت الهی، از محدود کردن تصورات خود به قوانین فیزیکی حاکم بر این عالم سرچشمه می‌گیرد.

بنابراین، تا زمانی که دلیل محکمی بر رد ظاهر روایات نباشد و تأویل پیشنهادی با روایات معصومان علیهم‌السلام در تعارض باشد، عدول از ظاهر و ارائه تأویلات بی‌مورد، نه تنها ضروری نیست، بلکه می‌تواند موجب انحراف از حقیقت شود. اصل بر این است که در فهم روایات، ابتدا ظاهر آن را در نظر گیریم و تنها در صورت وجود ادله قوی، به تأویل آن روی آوریم. این رویکرد، ما را در مسیر صحیح فهم دین و دوری از تفسیر به رأی یاری خواهد رساند.^۱

شیخ حرعاملی بر این باور است که انکار رؤیت از سوی متکلمین بدون دلیل است و تصور امتناع حلول جسم در دو مکان یا بیشتر در یک زمان و مرگ افراد زیادی در یک زمان، با این روایات تعارض دارد و خیالی موهوم است؛ زیرا رؤیت معصوم برای برخی از دور و برای برخی از نزدیک امکان‌پذیر است؛ همانند فرشته مرگ.^۲

گذشته از این، عوالم هستی اسرار و نظامات خاص خود را دارد. عالم طبیعت، محدودترین و پست‌ترین، و عالم آخرت، وسیع‌ترین و شریف‌ترین است. سنجش این دو عالم با یکدیگر و تعمیم احکام یکی به دیگری، صحیح نیست. محدودیت‌های عالم مادی، مانند ناممکن بودن حضور جسم واحد در آن واحد در مکان‌های متعدد، نباید به جهان آخرت تعمیم یابد. بنابراین، اشکال حضور معصومان علیهم‌السلام نزد محتضر، ناشی از خلط این دو نظام است.^۳

صاحب طرائف المقال استبعاد سید مرتضی و دیگران درباره دیدار معصومان را نمی‌پذیرد و بر این باور است که شبهه مذکور مردود است؛ زیرا احوال ائمه معصوم علیهم‌السلام با دیگر افراد بشر متفاوت است و قیاس ایشان با دیگران نارواست. وقوع امور خارق‌العاده و کرامات و معجزات برای معصومان - که فراتر از ادراک بشری است - گواه این مدعا است.^۴

در نگاه شیخ علی کورانی انکار حضور معصومین علیهم‌السلام نزد محتضر، ناشی از قیاس نادرست عالم برزخ با قوانین مادی است. در حالی که این دو نشئه، قوانین متفاوتی دارند.

۱. همان، ص ۴۳۳-۴۳۴.

۲. الفصول المهمة فی أصول الأئمة علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۳۲۳.

۳. الإمام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، ص ۴۳۸-۴۳۹.

۴. طرائف المقال، ج ۲، ص ۳۹۲.

پیشرفت علم امروزی، درک امور عوالم دیگر را تسهیل نموده است؛ همان‌طور که میلیون‌ها نفر می‌توانند همزمان یک تصویر را مشاهده کنند.^۱

آن‌گونه که دیدیم، هریک از دیدگاه‌ها براساس استدلالی شکل گرفته است. برای نمونه در صحت و اثبات دیدگاه رؤیت معصومان با بدن مثالی به روایت سدید صیرفی استناد شده است.^۲ در باور به رؤیت جسم مادی معصومان به روایاتی استناد شده است که به حضور معصومان علیهم‌السلام تصریح دارد. برخی سخن فلاسفه را مستند دیدگاه خود برگزیده‌اند، برخی دیگر به قصص و خواب‌ها و گروهی نیز به این ادعا که معصومان اکنون در عالم برزخ حضور دارند، استدلال کرده‌اند.^۳

با توجه به روایات و استدلال‌ات مطرح شده در سخنان اندیشمندان دین، دیدگاه دوم پذیرفتنی‌تر است؛ زیرا اگرچه در دنیا تعدد بدن انسان جز از باب معجزه یا کرامت محال است، ولی در آخرت و عالم برزخ دلیلی بر محال بودن نیست. اگر در پذیرش این باور هم مقاومتی وجود داشته باشد، دیدگاه علامه مجلسی را باید قبول کنیم که اصل حضور معصومان را، با وجود روایات متعدد، ثابت است و بیان تفصیلی جزئیات و چگونگی این رخداد چندان ضرورتی ندارد.

نتیجه‌گیری

با این‌که گزاره «مَنْ يُمْثُ يَرْنِي» در احادیث نقل نشده و این عبارت سروده سید اسماعیل حمیری، شاعر مدافع اهل بیت در نیمه دوم قرن دوم هجری است، اما مضمون آن با روایات فراوان دیگری همچون روایت منقول در بحار الأنوار علامه مجلسی با این مضمون: «مَنْ

۱. الولادات الثلاث، ص ۹۶.

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَدِيدِ الصَّيرَفِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، هَلْ يُكْرَهُ الْمُؤْمِنُ عَلَى قَبْضِ رُوحِهِ؟ قَالَ: «لَا وَاللَّهِ؛ إِنَّهُ إِذَا أَتَاهُ مَلَكُ الْمَوْتِ لَقَبَضَ رُوحَهُ، خَرَجَ عِنْدَ ذَلِكَ، فَيَقُولُ لَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ: يَا وَلِيَّ اللَّهِ، لَا تَجْزَعْ، فَوَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا عليه السلام لَأَنَا أَبْرِيكَ وَأَشْفَقُ عَلَيْكَ مِنْ وَالِدٍ رَحِيمٍ، لَوْ خَضَرْتُكَ افْتَحَ عَيْنَيْكَ فَانْظُرْ». قَالَ: «وَيُمَثَّلُ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ وَالأَئِمَّةُ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ عليهم السلام، فَيَقَالُ لَهُ: هَذَا رَسُولُ اللَّهِ وَهَذَا رَسُولُ اللَّهِ وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ وَالأَئِمَّةُ عليهم السلام رُفَعَاؤُكَ» قَالَ: «فَيَفْتَحُ عَيْنَهُ فَيَنْظُرُ، فَيُنَادِي رُوحَهُ مُنَادٍ مِنْ قَبْلِ رَبِّ الْعِزَّةِ، فَيَقُولُ: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» إِلَى مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ «ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً» بِالْوَلَايَةِ «مَرْضِيَّةً» بِالنَّوَابِ «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» يَغْنِي مُحَمَّدًا وَأَهْلَ بَيْتِهِ «وَادْخُلِي جَنَّتِي» فَمَا شِئْتُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ اسْتِثْلَالِ رُوحِهِ، وَاللَّحُوقِ بِالْمُنَادِي (الكافي، ج ۳، ص ۱۲۷).

۳. الولاية التكوينية لآل محمد عليهم السلام، ص ۲۱۵-۲۱۶.

أَحَبَّنِي وَجَدَنِي عِنْدَ مَمَاتِهِ...» تأیید می‌شود.

حارث بن عبدالله همدانی، معروف به حارث أعور - که مخاطب این مضمون از سوی امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده - از اصحاب خاص آن حضرت و از نخستین بیعت کنندگان با ایشان است و در منابع رجالی شیعه مورد وثوق دانسته شده است. برخی منابع رجالی اهل سنت نیز او را در شمار ثقات آورده و از او با اوصافی چون «عالم»، «فقیه»، «امام» و «کثیرالعلم» یاد کرده‌اند.

بررسی تاریخی نقل این مضمون در منابع اسلامی نشان می‌دهد که علی بن ابراهیم قمی (قرن سوم هجری) از نخستین کسانی است که روایتی با این مضمون را در تفسیر خود آورده است. افزون بر این، اصل امکان حضور معصومان (علیهم السلام) پس از مرگ، در پرتو آیات قرآن نیز قابل تأیید است. از این رو، پذیرش مدلول این روایت بعید به نظر نمی‌رسد. اختلاف موجود در این گونه روایات عمدتاً ناظر به چگونگی رؤیت و کیفیت وقوع آن است. با توجه به تحلیل‌های مختلف ارائه شده در منابع دینی و نیز فراوانی روایات مرتبط و نبود مانع عقلی، می‌توان رؤیت را به معنای مشاهده‌ای فراتر از ادراک مادی صرف دانست؛ خواه در قالب جسم مثالی یا کیفیتی که حقیقت آن برای ما ناشناخته باشد.

از منظر معرفت‌شناسی دینی نیز این گونه گزاره‌ها قابل تأمل‌اند؛ زیرا می‌توان این تجربه را گونه‌ای معرفت حضوری تلقی کرد که در واپسین لحظات حیات، پیوندی بنیادین میان انسان و حجت الهی برقرار می‌سازد و نوعی آگاهی شهودی نسبت به امام معصوم (علیه السلام) را در لحظه مرگ تصویر می‌کند؛ امری که نسبت میان مرگ، ولایت و معرفت ایمانی را روشن‌تر می‌سازد.

کتابنامه

إختیار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، محقق: حسن مصطفوی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.

ادوار فقه، محمود شهابی خراسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
أعیان الشیعة، سید محسن امین، تحقیق و تخریج: حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.

الأمالی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق.

الأمالی، محمد بن محمد بن نعمان مفید، تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمفید للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق.

الإمام علی بن أبی طالب عليه السلام، احمد رحمانی همدانی، تهران، المنیر للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ق.

انساب الاشراف، احمد بن یحیی بلاذری، محقق: محمود فردوس العظم، دمشق، ۱۹۹۶م.
أنوار البدرین، شیخ علی بحرانی، تحقیق و تصحیح: محمد علی طبسی، قم، مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۷ق.

أوائل المقالات، محمد بن محمد بن نُعمان مفید، تحقیق الشيخ إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفید للطباعة والنشر ۱۴۱۴ق.

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بحرانی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية، قم، مؤسسة البعثة، بی تا.

بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، عماد الدين محمد بن ابی القاسم طبری، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.

بَهج الصبغة فی شرح نهج البلاغة، محمد تقی شوشتری، تهران، مكتبة الصدر، بی تا.
تاریخ جرجان، حمزة بن یوسف سهمی سمعانی، چاپ محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد، ۱۳۸۷ق.

التحقیق فی الإمامة و شؤونها، عبد اللطیف بغدادی، بی جا، بی تا.
التفسیر الصافی، ملا محسن بن مرتضی فیض کاشانی، تهران، مكتبة الصدر، ۱۳۷۴ش.
تفسیر القرآن المجید، محمد بن محمد بن نُعمان مفید، تحقیق: سید محمد علی ایازی، قم، مؤسسة بوستان کتاب، ۱۴۲۴ق.

تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق و تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چ ۳، ۱۴۰۴ق.

تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تهران، چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، تصحیح: محیی الدین مامقانی، قم، مؤلف، ۱۴۲۳ق.

التوحید، محمد بن علی صدوق، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۲۳ق.
الجرح و التعديل، ابن ابی حاتم رازی، بيروت، چاپ افسست، بی تا.

- الحبل المتين، بهاء الدين محمد بن حسين بهايي، قم، منشورات مكتبة بصيرتي، بى تا.
- خاتمة المستدرک، ميرزا حسين نوري، قم، آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۵ق.
- الخرائج و الجرائح، سعيد بن هبة الله قطب الدين راوندى، قم، مؤسسه امام مهدي عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
- رجال البرقي، احمد بن محمد بن خالد برقي، مصحح: حسن مصطفوي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- الرجال، محمد بن حسن طوسي، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۵ق.
- رسائل الشريف المرتضى، سيد مرتضى على بن حسين موسوي، قم، دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.
- روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، جمال الدين حسين بن علي بن محمد ابوالفتوح رازي، به كوشش و تصحيح: محمد جعفر ياحقي و محمد مهدي ناصح، مشهد، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، ۱۳۷۶ش.
- زبدة التفاسير، ملا فتح الله كاشاني، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۲۳ق.
- الزهد، حسين بن سعيد اهوازي، قم، المطبعة العلمية، دوم. ۱۴۰۲ق،
- سير اعلام النبلاء، محمد بن احمد ذهبي، تصحيح: شعيب ارنؤوط و ديكران، بيروت، ۱۴۰۱ق.
- شرح الأخبار في فضائل الانمه الاطهار، قاضي نعمان المغربي، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم، بى تا.
- شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۸ق.
- الضعفاء و المتروكين، عبد الرحمن بن علي ابن جوزي، مصحح: أبو الفداء عبد الله قاضي، بيروت، ۱۴۰۶ق.
- طرائف المقال، سيد علي بروجردي، تحقيق: سيد مهدي رجايي، قم، مكتبة آية الله العظمى مرعشي نجفي العامة، ۱۴۱۰ق.
- الغارات، ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال ثقفی، تهران، انجمن آثار ملي، ۱۳۹۵ق.
- الفصول المهمة في أصول الأئمة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقيق و اشراف: محمد بن محمد حسين قايینی، قم، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، ۱۳۷۶ش.

- في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية، انتشارات كلمة الحق، ١٤٢٧ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، علي بن أبي الفتح إربلي، بيروت، دار الأضواء، بي تا.
- كشف المَحَجَّة لثمره المَهْجَة، علي بن موسى ابن طاووس، نجف، ١٣٧٠ق.
- كنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمدرضا مشهدي، تحقيق: حسين درگاهي، تهران، چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٠ق.
- ما نزل من القرآن في شأن فاطمةؑ، سيد محمد علي حلو، ١٤٢١ق، تهران، دار الكتاب الإسلامي.
- مجمع البيان، فضل بن حسن طبرسي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ق.
- المحتضر، حسن بن سليمان حلي، تحقيق: سيد علي اشرف، نجف، انتشارات المكتبة الحيدرية، ١٤٢٤ق.
- مدينة المعاجز، سيد هاشم بحراني، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية بإشراف الله مولاي، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٤ق.
- المسترشد في امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالبؑ، محمد بن جريز طبري، مصحح: احمد محمودي، قم، ١٤١٥ق.
- مصباح البلاغة في مشكاة الصياغة، سيد محمد حسن ميرجهاني طباطبائي، قم، ١٣٨٨ق.
- المعارف، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ابن قتيبة دينوري، محقق: محمد اسماعيل عبدالله صاوي، بيروت، ١٣٩٠ق.
- معرفة الثقات، احمد بن عبدالله عجلي، محقق: عبدالعظيم بستوي، مدينه، ١٤٠٥ق.
- مفاتيح الجنان، شيخ عباس قمي، تهران، مكتبة الصدر، بي تا.
- مقتنيات الدرر، ميرسيد علي حائري طهراني، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٧ش.
- مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي ابن شهر آشوب مازندراني، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، نجف، مطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ق.
- المناقب، محمد بن علي بن الحسين علوي، قم، دليل ما، ١٤٢٨ق.
- المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة و التابعين، محمد بن جريز طبري، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ١٩٧٧م.
- منهج الصادقين في الزام المخالفين، ملافتح الله كاشاني، تهران، انتشارات علمي، ١٣٣٣ق.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن احمد ذهبي، مصحح: علي محمد بجاوي، قاهره، ١٩٦٣م.

- نور الثقلین، عبد علی بن جمعه حویزی، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۰ ش.
- الولادات الثلاث، شیخ علی کورانی، قم، باقیات، ۱۳۹۰ ش.
- الولاية التكوينية لآل محمد ﷺ، سید علی عاشور، بی جا، بی تا.
- «اسماعیل بن محمد حمیری، معروف به سید حمیری»، محمد مهدوی دامغانی، مطالعات اسلامی، شماره ۱۶ و ۱۷، ۱۳۵۴ ش، ص ۱۹۲-۲۱۰.
- «تبیین چگونگی مواجهه صالحان با مرگ از منظر روایات تفسیری»، اکرم السادات سیدی، فصلنامه مطالعات قرآنی نامه جامعه، شماره ۱۴۰، ۱۴۰۰ ش، ص ۹۷-۱۱۹.
- «تحلیل محتوایی روایات تفسیری پیرامون مواجهه ظالمان با مرگ»، اکرم السادات سیدی، قرآن و علم اجتماعی، دوره ۱، شماره ۳، ۱۴۰۰ ش، ص ۱۲۴-۱۴۸.
- «حارث بن عبدالله همدانی»، سعید زعفرانی زاده، دانش نامه جهان اسلام، ۱۳۹۳ ش، ج ۱۲.
- «حارث همدانی: شیدای ولایت»، علی احمدی، فرهنگ کوثر، ۱۳۸۲ ش، شماره ۵۳، ص ۳۰-۱۰۹.

بررسی تطورات دیدگاه ذهبی در باب حدیث طیر

قادر محمدزاد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

چکیده

حدیث طیر، به عنوان یکی از روایات مهم فضایل حضرت علی (ع)، همواره مورد توجه محققان شیعه و سنی قرار داشته است. شمس الدین ذهبی، از چهره‌های مهم اهل سنت، در آثار متعددی به این حدیث پرداخته و مواضع متفاوتی را در قبال آن اتخاذ نموده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل سیر تحول دیدگاه ذهبی درباره حدیث طیر، با تکیه بر تطورات نظری وی در آثار گوناگون، انجام شده است. بدین منظور، مجموعه‌ای از آثار ایشان، در شش مرحله مورد بررسی قرار گرفته و مراحل دگرگونی فکری او در خصوص حدیث طیر تبیین گردیده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ذهبی در آثار اولیه خود، نظیر موضوعات المستدرک، آن را موضوع و در آثار بعدی، مانند میزان الاعتدال، با تضعیف راویان حدیث، آن را «منکر» تلقی کرده و نقل آن را دلیلی بر ضعف راوی قلمداد نموده است. با این حال، در مرحله بعد، در کتاب تاریخ الاسلام، به وجود طرق متعدد اذعان نموده و رویکردی معتدل‌تر را در پیش گرفته است. نهایتاً، در آثار متأخر خود، به ویژه تذکرة الحفاظ، بر وجود «اصل» برای این روایت تأکید کرده و دیدگاه نهایی خود را در این زمینه آشکار ساخته است. کلیدواژه‌ها: حدیث طیر، ذهبی، اهل سنت، فضایل حضرت علی (ع).

۱. مقدمه

فضایل و مناقب حضرت علی (ع) به قدری فراوان است که به تصریح علمای حدیث، درباره هیچ کس به اندازه ایشان فضایل صحیح و معتبر نقل نشده است.^۲ از جمله این

۱. دانش‌آموخته حوزه علمی قم (abd1362/08@gmail.com).

۲. الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۱۵؛ مناقب الإمام أحمد، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ فتح الباری، ج ۷، ص ۷۱.

فضایل، حدیثی است که در آن پیامبر اسلام ﷺ پس از دریافت هدیه‌ای شامل پرنده‌ای بریان، پیش از تناول آن، از خداوند می‌خواهند که محبوب‌ترین و بهترین بندگانش را نزد ایشان بفرستد تا در خوردن آن با هم شریک شوند:

«اللَّهُمَّ إِنِّي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلُّ مَعِيَ هَذَا الطَّيْرِ».

در این هنگام، علی علیه السلام وارد می‌شوند. این روایت - که به «حدیث طیر» یا «طیرمشوی» شهرت دارد - توسط بسیاری از بزرگان فریقین با اسناد گوناگون نقل شده است. علمای شیعه این حدیث را متواتر دانسته^۱ و آن را دلیلی بر افضلیت و امامت حضرت علی علیه السلام می‌دانند.

شیخ مفید بر این باور است که اگر تنها همین حدیث در فضیلت علی علیه السلام وجود داشت، کافی بود؛^۲ چرا که محبوب‌ترین بندگان نزد خداوند، کسی است که بر سایرین برتری داشته باشد، زیرا محبت خداوند بر اساس ثواب است، نه هوا و هوس. هنگامی که افضل بودن حضرت علی علیه السلام اثبات شود، امامت ایشان نیز ثابت می‌گردد؛ چرا که مقدم داشتن غیرفاضل بر فاضل، امری باطل و نادرست است.^۳

بیشتر علمای بزرگ اهل سنت در کتب خود،^۴ حدیث «طیر» را از دوازده نفر صحابی نقل کرده‌اند.^۵ برخی از این شخصیت‌ها، طرق این حدیث را در کتاب مستقلی جمع‌آوری

۱. کشف الیقین، ص ۲۸۸؛ کشف المراد، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ اللوامع الالهیه، ص ۳۸۳؛ الغدیر، ج ۳، ص ۳۰۸؛ نفحات الازهار، ج ۱۳، ص ۹۸.

۲. الارشاد، ج ۱، ص ۳۸؛ تفضیل امیر المؤمنین، ص ۲۷-۲۸.

۳. الافصاح فی الامامة، ص ۳۳-۳۴.

۴. فضائل الصحابه، ج ۲، ص ۵۶۰؛ التاریخ الکبیر، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ ش ۱۱۳۲؛ ج ۲، ص ۳-۲؛ سنن الترمذی، ج ۶، ص ۸۱؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۴۱۰؛ خصائص علی، ص ۲۹؛ مسند البزار، ج ۱۴، ص ۸۰؛ مسند ابو یعلی، ج ۷، ص ۱۰۵؛ المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۲۵۳؛ الشریعة، ج ۴، ص ۲۰۳۱-۲۰۳۴؛ المؤتلف و المختلف، ج ۲، ص ۱۱۲۵؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ حلیة الاولیاء، ج ۶، ص ۳۳۹؛ تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۲۸۴؛ تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۲۴۵-۲۵۹؛ مصابیح السنة، ج ۴، ص ۱۷۳؛ المشیخة البغدادیة، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ جامع الاصول، ج ۸، ص ۶۵۳؛ أسد الغابة، ج ۴، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ ذخائر العقبی، ص ۶۱؛ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، ج ۱، ص ۹۴؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ إتحاف المهرة، ج ۲، ص ۳۷۸؛ کنز العمال، ج ۱۳، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ جمع الجوامع، ج ۱۹، ص ۲۰۷؛ المنح المکیة، ص ۵۸۷-۵۸۸؛ و...

۵. انس بن مالک، امیر مؤمنان علیه السلام، ابوسعید خدری، سفینه، ابن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، حبشی بن جناد، یعلی بن مژه، ابورافع (البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۷۵-۸۳)، سعد بن ابی وقاص (حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۵۶)، عامر بن واثله (تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۴۳۱-۴۳۳) و عمرو بن عاص (المناقب خوارزمی، ص ۱۹۹-۲۰۰).

کرده‌اند که نشان‌دهنده اهمیت و شهرت آن است.^۱ با این حال، حدیث طبریکی از احادیث بحث‌برانگیز و چالشی در میان اهل سنت به شمار می‌آید، به طوری که در تاریخ واکنش‌های عجیبی در برابر نقل‌کنندگان و املاکنندگان این حدیث ثبت شده است. از جمله، زمانی که عبدالله بن محمد بن عثمان واسطی، معروف به ابن سقا (م ۳۷۱ یا ۳۷۳ هجری)، حدیث طبر را در منبر املا کرد، او را از منبر پایین آورده و آن مکان را شستند؛^۲ گویا با خواندن روایت طبر، منبر را نجس کرده بود.

همچنین حاکم نیشابوری را به خاطر نقل و تصحیح این حدیث مورد طعن قرار داده و دو حالت برایش متصور کرده‌اند: یا او معنای حدیث صحیح را نمی‌داند و در این صورت به سخن جاهل اعتماد نمی‌شود، و یا علم به موضوع بودن حدیث طبر دارد و با این حال آن را نقل می‌کند که در این صورت او معاند، کذاب و دسیسه‌گر قلمداد می‌شود.^۳

با بررسی کتب اهل سنت، شواهد و قرائنی به دست می‌آید که نشان می‌دهد برخورد تند برخی از علمای اهل سنت با حدیث طبر، نه به دلیل ضعف سند، بلکه به خاطر تعارض آن با عقاید رایج در میان اهل سنت بوده است.^۴

حاکم نیشابوری به صراحت بیان می‌کند که اگر این حدیث پذیرفته شود، هیچ‌یک از صحابه از حضرت علی عليه السلام برتر نخواهد بود.^۵ البانی نیز در تأیید حاکم نیشابوری می‌گوید:

حاکم به حقیقت علمی و قطعی در نزد اهل سنت اشاره کرده است و حقیقت این است که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، افضل صحابه به طور مطلق ابوبکر، عمر و... است. اگر این حدیث با عبارت تفضیلی «أحب خلقك» ذکر نمی‌شد، شاید مانند حدیث رایت «لَأُعْطِينَ هَذِهِ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» - که بخاری و مسلم آن را روایت کرده‌اند - مورد قبول واقع می‌شد. اما از

۱. حاکم نیشابوری، ابوبکر بن مردویه، ابونعیم اصفهانی (منهاج السنة، ج ۷، ص ۳۷۱-۳۷۲)؛ محمد بن جریر طبری، محمد بن احمد بن حمدان، ذهبی (البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۸۰ و ۸۳).

۲. طبقات علماء الحديث، ج ۳، ص ۱۵۶؛ تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۹۶۶. در حالی که ذهبی او را با عبارات «امام، حافظ، ثقة و رحال، محدث واسط» ستوده‌اند (سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۳۵۱).

۳. العلل المتناهیة، ج ۱، ص ۱۳۳-۲۳۴.

۴. طبقات الشافعية الكبرى، ج ۴، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۵. تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۱۰۴۲.

آنجایی که در اکثر طرق، با عبارت تفضیلی ذکر شده، حکم به موضوع بودن حدیث طبر داده شده است.^۱

این قرائن نشان می‌دهد که محدثان و علمای رجال اهل سنت در مورد این حدیث، از ضابطه واحدی پیروی نکرده‌اند. به همین خاطر، برخی مانند حاکم نیشابوری و هیثمی آن را دارای سند صحیح دانسته‌اند،^۲ و برخی دیگر مانند ابن حجر عسقلانی در یکی از اقوالش آن را حسن دانسته‌اند.^۳ ابن جوزی و ابن کثیر با وجود طرق مختلف، سعی در تضعیف سند حدیث داشته‌اند،^۴ و افرادی مانند ابن تیمیه و البانی آن را موضوع دانسته‌اند؛^۵ هر چند گروهی از بزرگان اهل سنت، جعلی شمردن این حدیث را امری نادرست می‌دانند.^۶

۲. زندگانی، شخصیت و آثار ذهبی

ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان ترکمانی دمشقی، مشهور به ذهبی، در ربیع‌الثانی سال ۶۷۳ هجری متولد شد.^۷ او از هجده سالگی به فراگیری حدیث روی آورد و در این راه به جایگاهی رسیده که ابن حجر عسقلانی به نیت رسیدن به مرتبه ذهبی در حفظ حدیث، آب زمزم نوشیده است.

ابن حجر او را با عناوینی چون «امام، حافظ، محدث عصر، خاتمه حفاظ، مورخ اسلام، یگانه روزگار» توصیف کرده‌اند.^۸

ذهبی برای کسب دانش، به شهرهای مختلفی از جمله دمشق، بعلبک، حمص، حلب، طرابلس، نابلس، رمله، قاهره، حجاز و قدس سفر کرده^۹ و از اساتید بسیاری بهره برده است.

۱. سلسلة الاحادیث الضعيفة، ج ۱۴، ص ۱۸۲-۱۸۵.

۲. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۲۶.

۳. شرح الطبری علی مشکاة المصابیح، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۶؛ کشف المناهج و التناقیح فی تخریج احادیث المصابیح، ج ۵، ص ۳۷۸.

۴. العلل المتناهیه، ج ۱، ص ۱۳۳-۲۳۴؛ البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۷۵-۸۳.

۵. منهاج السنه، ج ۷، ص ۳۷۱؛ سلسلة الاحادیث الضعيفة، ج ۱۴، ص ۱۸۴.

۶. طبقات الشافعية الكبرى، ج ۴، ص ۱۷۰؛ النقد الصحیح لما اعترض من احادیث المصابیح، ص ۵۱؛ المنع المکیه، ص ۵۸۷-۵۸۸.

۷. الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۱۶.

۸. طبقات الحفاظ، ص ۵۲۱-۵۲۲.

۹. الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۱۶.

او در بخش پایانی کتاب تذکرة الحفاظ به ذکر نام شیوخ خود پرداخته است که از جمله آنها می‌توان به ابوالحسن علی بن مسعود موصلی، محمد بن أحمد بن عبد الهادی، جمال الدین میزی و ابن تیمیه اشاره کرد.

ذهبی از حدود ۲۵ سالگی شروع به نوشتن و تألیف کتاب کرد^۱ و حاصل تلاش‌هایش را در بیش از دویست عنوان کتاب با موضوعات حدیثی، عقیدتی، تاریخی، تراجم و... به یادگار گذاشت. از جمله آثار او می‌توان به تاریخ الإسلام، سیر أعلام النبلاء، العبر فی خبر من عبر، المغنی فی الضعفاء، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تذهیب تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب الستة، المستدرک علی مستدرک الحاکم، تذکرة الحفاظ، دیوان الضعفاء و المتروکین، المنتقى من منهاج الاعتدال، طرق حدیث من کنت مولاه فعلى مولاه و الکلام علی حدیث الطیر اشاره کرد.^۲

سرانجام، ذهبی در شب دوشنبه سوم ذی القعدة سال ۷۴۸ هجری درگذشت و پیکرش در باب الصغیر به خاک سپرده شد.^۳

۳. مراحل اجتهاد و تحولات ذهبی در خصوص حدیث طیر

ابو عبدالله ذهبی در برخورد با احادیث فضایل و راویان آنها، رفتاری دوگانه از خود نشان داده و روایتی را که با اعتقادش در تنافی باشد غیر معتبر جلوه می‌دهد. این دوگانگی در آنجا آشکار می‌شود که اگر جرح و قدحی نسبت به شیخین و دیگر صحابه مطرح شود، حدیث و راوی آن مردود شمرده می‌شود؛ اما هنگامی که همین جرح متوجه علی (ع) باشد، ایرادی در آن نمی‌بیند. به عنوان نمونه، در مواجهه با حریز بن عثمان - که طبق گفته خود ذهبی از نواصب بوده و علی (ع) را سب و ناسزا می‌گفته - او را «ثقه»، «تابعی»، «ثبت» و «متقن» معرفی می‌کند.^۴ در مقابل، زمانی که به ابن خراش پرداخته می‌شود - که منسوب به تشیع است، و طبق نظر ذهبی، حافظ، بارع و ناقد حدیث به شمار می‌رود - وقتی حدیث «ما ترکناه صدقة» را باطل دانسته، او را «زندیق» و «معاند» می‌خواند.^۵

۱. رک: مختصر العلو، ص ۷۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۴۵۴.

۲. رک: الذهبی و منهجه فی کتابه تاریخ الاسلام، ص ۱۴۰-۲۷۶.

۳. الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۱۶.

۴. الکاشف، ج ۱، ص ۳۱۹؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۷۵؛ تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵. تذکرة الحفاظ، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶.

همچنین سخن گفتن درباره صحابه‌ای را که با علی علیه السلام جنگیده‌اند، عملی قبیح و فاعلش را مستحق تأدیب می‌داند.^۱ یا درباره حدیث «يَا عَلِيُّ، أَنْتَ سَيِّدٌ فِي الدُّنْيَا، سَيِّدٌ فِي الْآخِرَةِ...»، با وجود این‌که راویانش را ثقه می‌داند، اما آن را «منکرلیس ببعید من الوضع»^۲ و «القلب يشهد انه باطل»^۳ توصیف کرده است. و یا درباره حدیث طبرنکات متعارضی را در کتب مختلف مطرح نموده است. البته نظر او درباره این حدیث در طول زمان دچار تحول شده است. بنابراین، برای تشخیص نظر نهایی او از نظرات اولیه‌اش، بررسی دقیق آثار مختلف او ضروری است که این تحولات به ترتیب و در چند مرحله مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۳. مرحله اول: تلخیص المستدرک، موضوعات المستدرک

حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ق) کتابی با عنوان المستدرک علی الصحیحین گردآوری کرده است. او در این کتاب یادآور می‌شود که احادیثی را نقل می‌کند که واجد شرایط صحت مندرج در صحیح البخاری و صحیح مسلم یا یکی از آن دو باشند.^۴ به اعتقاد ذهبی، المستدرک حاکم کتاب مفیدی است که حدود یک سوم احادیث آن، دارای شرایط لازم برای اندراج در صحیحین یا یکی از آن دو است.^۵

۱-۱-۳. تلخیص المستدرک

ذهبی المستدرک را در اواسط عمر خود و قبل از تکمیل دوران علمی‌اش تلخیص کرده^۶ و در برخی از آثار خود به این تلخیص اشاره نموده است.^۷ او در این کتاب یکی از احادیث طبر را چنین ذکر کرده است:

حَدَّثَنِي أَبُو عَلِيٍّ الْحَافِظُ، أَنَّ مُعَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ الصَّفَّارَ وَحُمَيْدَ بْنَ يُونُسَ الزَّيَّاتِ قَالَا: ثنا مُعَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عِيَّاضٍ، ثنا أَبِي، ثنا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَنَسٍ كُنْتُ أَخْدُمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَدِمَ لَهُ فَرَخٌ مَشْوِيُّ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ

۱. سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۲۰۹.

۲. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۸.

۳. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۸۲.

۴. المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۳-۲.

۵. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۶. مقدمه ابی عبدالله علوش بر المستدرک، ص ۱۳۸؛ مقدمه احمد معبد بر تعلیقات علی ما صححه الحاکم فی

المستدرک و وافقه الذهبی، ص ۸.

۷. تاریخ الاسلام، ج ۹، ص ۹۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۷۶.

اَنْبِئَنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلُّ مَعِيَ مِنْ هَذَا الطَّيْرِ. فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ فَجَاءَ عَلِيٌّ فَقُلْتُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى حَاجَةٍ، ثُمَّ جَاءَ، فَقُلْتُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى حَاجَةٍ ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: افْتَحْ فَدَخَلَ، فَقَالَ: مَا حَبَسَكَ عَلَيَّ فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ آخِرُ ثَلَاثِ كَرَّاتٍ يَزِدُّنِي أَنْسُ يَزُغُمُ إِنَّكَ عَلَى حَاجَةٍ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَمِعْتُ دُعَاءَكَ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يَكُونَ رَجُلًا مِنْ قَوْمِي، قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ قَدْ يُحِبُّ قَوْمَهُ.

سپس برای تضعیف آن می گوید:

ابن عیاض را نمی شناسم و مدت ها گمان نمی کردم که حاکم جرأت کند و حدیث طبر را در المستدرک بیاورد. هنگامی که بر این کتاب تعلیق می زدم، احادیث موضوعه ای را در آن دیدم که این حدیث در مقایسه با آن ها، [مانند] آسمان است.^۱

۳-۱-۲. موضوعات المستدرک

حافظ ذهبی تقریباً صد حدیث از کتاب المستدرک را تحت عنوان «موضوعات المستدرک» گردآوری کرده و در برخی از کتاب های خود به این مسئله اشاره کرده است.^۲ البته، این نسخه به طور کامل به دست ما نرسیده و فقط قطعه ای از آن موجود است. در حال حاضر، دو نسخه از آن وجود دارد که به ذهبی نسبت داده شده است.^۳ در یکی از آن ها چنین آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عِيَّاضٍ، هُوَ أَبُو عَلَانَةَ، ثَنَا أَبِي، ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى، عَنْ أَنَسٍ، بِحَدِيثِ الطَّيْرِ. وَقَالَ: هَذَا عَلَى شَرْطِ خ، م. قُلْتُ: حَتَّى يَصْحَ أَنْ يَحْيَى بْنُ حَسَّانٍ رَوَاهُ.^۴

یعنی می خواهد بیان کند که این روایت را به نام یحیی بن حسان جعل کرده اند.

۱. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۳. یکی از نسخه ها مربوط به مکتبه الشامله است که در آن ۶۷ حدیث وجود دارد. برخی از محققین ادعا کرده اند که این نسخه مربوط به ذهبی نیست، بلکه نسخه ابی سعید نقاش (م ۴۱۴ق) است (موضوعات من مستدرک الحاکم خرجت من الفضائل، ص ۸). نسخه دیگری با نام «موضوعات من مستدرک الحاکم خرجت من الفضائل» چاپ شده است که در آن فقط ۲۴ حدیث آمده است که حدیث طبر در آن وجود ندارد.

۴. موضوعات المستدرک، ج ۱۶.

درباره این مرحله باید اشاره کرد که ابو عبدالله ذهبی در کتابش اذعان کرده است که در مورد «محمد بن احمد بن عیاض» دچار اشتباه شده و او را جاعل حدیث می‌دانسته، اما بعدها برایش روشن شده که وی فردی راستگوست.^۱ در مورد اظهار بی‌اطلاعی ذهبی نسبت به «احمد بن عیاض»، لازم به ذکر است که او در کتاب تاریخ خود، وی را به عنوان «شیخ» و اهل مصر معرفی کرده است.^۲

از دیدگاه ذهبی، اطلاق عنوان «شیخ» و امثال آن، بر عدم ضعف مطلق دلالت می‌کند.^۳ اصطلاح «شیخ» یکی از الفاظ تعدیل است که در نزد ابن ابی حاتم در مرتبه سوم، در نزد ابن الصلاح، ذهبی و عراقی در رتبه چهارم، در نزد سیوطی در مرتبه پنجم و در نزد سخاوی و سندی در مرتبه ششم قرار دارد. حکم چنین رتبه‌ای این است که احادیث این رتبه نوشته شده و مورد اعتبار قرار می‌گیرند،^۴ یعنی بررسی می‌شود که آیا برای این حدیث توابع و شواهدی وجود دارد یا خیر. در این صورت، فهمیده می‌شود که حدیث دارای اصلی است و در نتیجه، از رتبه ضعیف به رتبه حسن ارتقا پیدا می‌کند.^۵ براین اساس، این حدیث از فهرست احادیث موضوعه خارج می‌شود.

۲-۳. مرحله دوم: «المنتقى من منهاج الاعتدال»

ابن تیمیه حرانی (م ۷۲۸ق) کتابی با عنوان منهاج السنة در رد کتاب منهاج الکرامه، اثر علامه حلی (م ۷۲۶ق) نوشته است. با توجه به این که علامه حلی کتاب خود را در سال ۷۰۹ق، به پایان رسانده،^۶ مشخص می‌شود که ابن تیمیه کتاب خود را پس از آن تاریخ نگاشته است. ابو عبدالله ذهبی نیز این کتاب را تلخیص کرده و نام آن را المنتقى من منهاج الاعتدال نهاده است. ابن تیمیه در این کتاب، حدیث طیر را در نزد اهل علم و معرفت، از جمله احادیث کذب و موضوع معرفی کرده و ادعا کرده است حاکم نیشابوری آن را صحیح ندانسته است.^۷

۱. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۴۶۵.

۲. تاریخ الاسلام، ج ۶، ص ۴۹۰.

۳. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴.

۴. موسوعة علوم الحديث و فنونه، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶.

۵. توضیح الأفكار لمعانى تنقیح الأنظار، ج ۱، ص ۱۹۱.

۶. منهاج الکرامه، ص ۱۸۸.

۷. منهاج السنة، ج ۷، ص ۳۷۱-۳۷۲.

در پاسخ به این ادعا، سه نکته برای ابن تیمیه و پیروانش کفایت می‌کند. اولاً بزرگان علم و معرفت به احادیث از جمله، ترمذی و نسایی، حدیث طبر را نقل کرده‌اند و به موضوع بودن آن اشاره نکرده‌اند.^۱ ثانیاً این حدیث در المستدرک موجود است. پس چگونه آن را صحیح نمی‌داند؟ همچنین در کتاب معرفة علوم الحدیث نیز این حدیث را مطرح کرده و آن را تصحیح نموده است.^۲ این مطلب نشان‌دهنده عدم احاطه و اطلاع ابن تیمیه از احادیث به شمار می‌آید. ثالثاً ابن تیمیه معتقد است تعدد و کثرت طرق موجب می‌شود بعضی از آن‌ها بعض دیگر را تقویت کند، به گونه‌ای که گاهی از این علم حاصل می‌شود، و لو این که ناقلینش فجّار و فسّاق باشند.^۳

اگر او بدون آگاهی از وجود طرق متعدد حدیث طبر، آن را کذب و موضوع دانسته است، حکم او روشن است؛ و اگر با علم و آگاهی چنین سخنی گفته باشد، اظهاراتش با عباراتش در «مجموع الفتاوی» متعارض خواهد بود.

اما حافظ ذهبی در این کتاب، سخنان استادش را در باب اسناد حدیث مبنی بر موضوع و کذب بودن را تکرار نکرده، ولی در مورد دلالت‌ها، اشکالاتی را مطرح کرده است.

نخستین اشکال این است: اگر پیامبر ﷺ می‌دانست که علی علیه السلام محبوب‌ترین فرد نزد پروردگار و خود اوست، چرا کسی را به دنبال وی نفرستاد تا خیال همگان آسوده شود؟^۴

اگر این اشکال وارد باشد، همین اشکال در مورد معرفی منافقان به پیامبر ﷺ نیز باید مطرح شود؛ زیرا اگر اسامی منافقین توسط خداوند اعلام می‌شد، هم خاطر پیامبر ﷺ آسوده می‌شد و هم خیال مسلمانان راحت می‌شد:

وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْإِثْقَانِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ
نَعْلَمُهُمْ...^۵

بنابراین، این نوع معرفی، حکمتی دارد. پیامبر ﷺ با این کار مهم می‌خواستند به این نکته اشاره کنند که مصداق واقعی محبوب‌ترین شخص نزد خدا و رسولش فقط امیرالمؤمنین علیه السلام

۱. سنن الترمذی، ج ۶، ص ۸۱؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۴۱۰؛ خصائص علی، ص ۲۹.

۲. معرفة علوم الحدیث، ص ۹۳.

۳. مجموع الفتاوی، ج ۱۸، ص ۲۶.

۴. المنتقی من منهاج الاعتدال، ص ۴۹۶.

۵. سوره توبه، آیه ۱۰۱.

است و این فضیلت از جانب خداوند متعال به ایشان اختصاص یافته است. دومین اشکال این است: در صحاح، حدیث متواتری مانند «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا مِنَ الْأُمَّةِ لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا» و یا حدیث صحیحی مانند «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: عَائِشَةُ. قِيلَ: فَمِنْ الرِّجَالِ؟ قَالَ: أَبُو هَا» وجود دارد که با حدیث طبر در تناقض است.^۱ این روایات تنها از طریق اهل سنت نقل شده‌اند و نمی‌توانند علیه شیعه مورد استناد قرار گیرند. از طرفی، روایات معارضی در برابر آن‌ها وجود دارد. فریقین نقل کرده‌اند که رسول خدا ﷺ بین اصحاب عقد اخوت جاری ساخت و خودشان با علی بن ابی طالب ﷺ پیمان برادری بستند.^۲

اگر حدیث مذکور (فضیلت ابوبکر) اصالت داشت، چرا بزرگانی از صحابه مانند سلمان، ابوذر، مقداد، جابر بن عبدالله انصاری، خباب بن ارت، ابوسعید خدری و زید بن ارقم، علی ﷺ را از سایرین افضل می‌دانستند؟^۳

درباره روایت «أحب الناس» نیز، علاوه بر این‌که روایات آن‌ها از طریق دشمن امیرالمؤمنین ﷺ یعنی عمرو بن عاص نقل شده، در منابع فریقین آمده است که محبوب‌ترین شخص نزد پیامبر ﷺ در میان مردان، علی ﷺ و در میان زنان، حضرت فاطمه ؑ بوده‌اند.^۴ و ذهبی نیز به صحت آن اعتراف کرده است.^۵ حتی به طریق صحیح نقل کرده‌اند که عایشه سوگند خورده است که علی ﷺ نزد پیامبر ﷺ از ابوبکر محبوب‌تر است: «وَاللَّهِ لَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّ عَلِيًّا أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ أَبِي.»^۶

سومین اشکال این است: عمر بن خطاب در روز سقیفه، ابوبکر را با عنوان «أنت خيرنا و أحبنا إلى رسول الله ﷺ» معرفی کرد و هیچ‌یک از حاضران آن را انکار نکردند.^۷

۱. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۴۹۶.

۲. سنن الترمذی، ج ۶، ص ۸۰؛ فضائل الصحابة، ج ۲، ص ۵۹۷ و ۶۱۷؛ تاریخ ابن ابی خثیمه، ج ۲، ص ۶۷۳-۶۷۴؛ معرفة الصحابة، ج ۴، ص ۱۸۳۰؛ أسد الغابة، ج ۳، ص ۴۸۰؛ الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۰۹۸-۱۰۹۹.

۳. الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۰۹۰؛ أسد الغابة، ج ۴، ص ۹۰-۹۱؛ تهذيب الكمال، ج ۲۰، ص ۴۸۰.

۴. سنن الترمذی، ج ۶، ص ۱۸۴؛ السنن الكبرى، ج ۷، ص ۴۴۸ و ۴۴۹؛ خصائص علی بن ابی طالب، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ مسند ابی یعلی، ج ۸، ص ۲۷۰؛ المعجم، ص ۱۲۸؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۵۵ و ۱۵۷؛ المعجم الأوسط، ج ۷، ص ۱۹۹؛ الاستيعاب، ج ۴، ص ۱۸۹۷.

۵. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۵۵.

۶. مسند أحمد بن حنبل، ج ۳۰، ص ۳۷۲-۳۷۳؛ مسند البزار، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ السنن الكبرى، ج ۷، ص ۴۴۸؛ ج ۸، ص ۲۵۶؛ فتح الباری، ج ۷، ص ۲۷؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۲۷.

۷. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۴۹۶.

سخن عمر بن خطاب دارای حجیت نیست، زیرا طبق اعتراف خودشان، انتخاب ابوبکر در سقیفه ناگهانی و بدون فکر بوده^۱ و بر اساس فضیلت صورت نگرفته است. افزون بر این، بزرگان اهل بیت، از جمله علی (علیه السلام)، در آنجا حضور نداشتند تا به این انتخاب اعتراض کنند. اهل بیت و جمعی از بزرگان صحابه اعتراض خود را به صورت عملی با تحصن در خانه فاطمه^۲ ابراز کردند. و در جلسه شورا که بزرگان آن زمان در نزد عمر بن خطاب جمع شده بودند، آن حضرت به فضایل زیاد خود، از جمله حدیث طیر، اشاره کرد و هیچ کس آن را انکار نکرد.^۳

چهارمین اشکال این است: ائمه تفسیر آیات ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ﴿وَمَا لِلْأَحَدِ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾^۴ را در شأن ابوبکر دانسته اند.^۵

در جواب گفته می شود که چنین تفسیر و روایتی در هیچ یک از کتب سته نیامده است، به ویژه بخاری^۶ در ذیل سوره لیل، روایاتی آورده و هیچ گونه اشاره ای به این روایت نکرده است.

ثانیاً، ابن تیمیه و ذهبی چنین نظری را از مفسران ذکر کرده اند، در حالی که در همان تفاسیر، روایات دیگری شأن نزول آیه را به «ابوالدحداد» نسبت داده اند.^۷

ثالثاً روایات استنادی اهل سنت ضعیف است و قابل استدلال نیست. برای مثال، روایت عبدالله بن مسعود^۸ منقطع است؛ چرا که این حدیث یا از طریق «ابی اسحاق السبئی» نقل شده که در دو سال پایانی حکومت عثمان متولد شده است،^۹ و یا از طریق

۱. «إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَتَمَّتْ، أَلَا وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا» (صحيح البخاری، ج ۸، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۲. رک: مسند أحمد بن حنبل، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ صحيح البخاری، ج ۸، ص ۱۶۸؛ تاريخ يعقوبی، ج ۲، ص ۹؛ العقد الفريد، ج ۵، ص ۱۳-۱۴؛ الرياض النضرة، ج ۱، ص ۲۴۱؛ تاريخ أبي الفداء، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ السيرة الحلبية، ج ۳، ص ۵۰۸؛ سمط النجوم العوالي، ج ۲، ص ۳۳۲.

۳. تاريخ دمشق، ج ۴۲، ص ۴۳۲؛ المناقب، ص ۳۱۳-۳۱۵؛ فرائد السمطين، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۲؛ كفاية الطالب، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ مناقب الامام علي، ص ۱۳۶-۱۴۰؛ مناقب علي بن ابي طالب، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۴. سوره لیل، آیه ۱۷-۲۱.

۵. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۴۹۶-۴۹۷.

۶. صحيح البخاری، ج ۶، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۷. رک: تفسير القرآن العظيم، ج ۱۰، ص ۳۴۳۹؛ معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج ۵، ص ۲۶۳؛ زاد المسير، ج ۴، ص ۴۵۳-۴۵۴؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۲۰، ص ۹۰؛ روح المعاني، ج ۱۵، ص ۳۶۵.

۸. «... حَدَّثَنَا مُنْصَوْرُ بْنُ أَبِي مَرْزَاحٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْمُؤَدَّبُ (ابن أبي وضاح) عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ» (تفسير القرآن العظيم، ج ۱۰، ص ۳۴۴۰؛ الشريعة، ج ۴، ص ۱۸۲۷؛ الحبل الوثيق، ص ۸)؛ «أَخْبَرَنَا مُنْصَوْرُ بْنُ أَبِي مَرْزَاحٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي الْوَضَّاحِ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ» (اسباب النزول، ج ۱، ص ۴۷۸).

۹. سير اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۹۳.

«ابن اسحاق» که در سال هشتاد هجری به دنیا آمده است.^۱ بنابراین، هیچ‌یک از این افراد نتوانسته‌اند عبدالله بن مسعود (م ۳۲ق) را درک کنند. در طریق عبدالله بن زبیر،^۲ فردی به نام «مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر» وجود دارد که ذهبی درباره او تضعیفاتی مانند «ضَعِیفٌ؛ لَيْسَ بِالْقَوِي؛ لَا يُحْتَجُّ بِهِ؛ لَيْسَ بِشَيْءٍ؛ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ» ذکر کرده است.^۳ طریق عروة بن زبیر^۴ نیز مرسل است؛ زیرا ایشان تابعی و در سال ۲۳ یا ۲۹ هجری به دنیا آمده است.^۵

همچنین، طریق عامر بن عبدالله^۶ علاوه بر مرسل بودن، در سندش «محمد بن اسحاق بن یسار» وجود دارد که توسط عده‌ای از جمله نسایی، دارقطنی، یحیی بن قطان، مالک بن انس و دیگران تضعیف^۷ و مدلس^۸ معرفی شده است. بنابراین، باید با عباراتی همچون «أَخْبَرَنِي» یا «حَدَّثَنِي» نقل کند و گرنه قابل قبول نخواهد بود.

روایات ابن عساکر^۹ از ابن عباس نیز از طریق «محمد بن السائب الکلبی»، از «ابو صالح باذام» نقل شده که هر دو ضعیف و متهم به کذب هستند.^{۱۰} روایت طبری از طریق «معمر»^{۱۱} از نظر سندی مخدوش است و نسخه‌های آن نیز مورد اختلاف قرار دارد. با توجه به نسخه‌ها، این سند به «قَتَادَةُ بْنُ دَعَامَةَ» و یا به احتمالی به «سعید بن المسیب» می‌رسد، که در نتیجه حدیث مرسل می‌شود.

۱. همان، ج ۷، ص ۳۴.

۲. «... حَدَّثَنَا يَشْرُيُّ السَّرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُصْعَبُ بْنُ ثَابِتٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ» (مسند البزار، ج ۶، ص ۱۶۸؛ جامع البیان، ج ۲۴، ص ۴۷۹؛ المعجم الکبیر، ج ۱۳، ص ۹۹؛ الشریعة، ج ۴، ص ۱۸۲۶).

۳. سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۳۰؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۴. «ثنا أبي، ثنا محمد بن أبي عمر العدني، ثنا سفیان، ثنا هشام بن عروة، عن أبيه» (تفسير قرآن العظيم، ج ۱۰، ص ۳۴۴۱؛ الحبل الوثيق، ص ۶).

۵. تاریخ الاسلام، ج ۲، ص ۱۱۳۹.

۶. «حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ إِدْرِيسَ الْأَصْمُ، قَالَ: ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُخَارِبِيُّ، قَالَ: ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ، عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: ...» (فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۹۵ و ۲۳۷؛ جامع البیان، ج ۲۴، ص ۴۶۶؛ اسباب النزول، ج ۱، ص ۴۷۹).

۷. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۷، ص ۲۵۴-۲۷۰؛ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۴۶۸-۴۷۵.

۸. طبقات المدلسین، ص ۵۱.

۹. «أخبرنا أبو غالب وأبو عبد الله ابنا البنا، قالوا: أنا أبو جعفر بن المسلمة، ثنا أبو طاهر المخلص، نا أحمد بن سليمان، حدثنا الزبير بن بكار، حدثني محمد بن الحسن بن محمد بن عبد الله، عن الكلبی، عن أبي صالح، عن ابن عباس» (تاریخ دمشق، ج ۳۰، ص ۶۹-۷۰).

۱۰. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۵۵۶-۵۵۹؛ ج ۱، ص ۲۹۶.

۱۱. «حدثنا ابن عبد الأعلى قال: ثنا ابن ثور عن معمر قال...» (جامع البیان، ج ۲۴، ص ۴۷۹).

بر اساس نظر جمهور محدثین و بسیاری از فقها و اصولیان اهل سنت، ارسال تابعی ضعیف است و قابلیت احتجاج ندارد.^۱

از طرف دیگر، قتاده به تدلیس مشهور است و در صورتی که به سماع تصریح کند، روایت حجیت پیدا می‌کند که در اینجا چنین تصریحی ندارد.^۲

همچنین، معمر بن راشد (متولد ۹۵ یا ۹۶ ق) سعید بن مسیب (م ۹۴ ق) را ندیده است. بنابراین، در سند انقطاع وجود دارد و الفاظ سند نیز بر این مطلب دلالت می‌کند. بنابراین، هیچ‌یک از این احادیث قابلیت اثبات چنین فضیلتی را برای ابوبکر ندارد.

۳-۳. مرحله سوم: «المغنی» و «میزان الاعتدال»

ذهبی این دو کتاب را در باب راویان ضعیف تألیف کرده و بیشترین تفاوتشان در تعداد راویان و طولانی‌تر بودن عبارات آن است.

۳-۳-۱. «المغنی فی الضعفاء»

این کتاب در حدود سال ۷۲۰ هجری تألیف شده^۳ و به ترجمه ۷۸۵۴ نفر از راویان به صورت موجز پرداخته است. برخی این کتاب را با وجود حجم کوچک آن، مفید می‌دانند؛ زیرا هر شخصی را با کلمات مختصری قضاوت کرده است.^۴ ذهبی محتوای کتاب را شامل گزارش‌هایی از «محدثان دروغ‌پرداز، جعل‌کنندگان، متروکان، محدثان ضعیف، محدثان صادق، ولی کثیر الوهم، راویان مجهول و راویانی که حال آن‌ها معلوم نیست و فقط یک شخص از آن‌ها نقل کرده و دارای متن منکر است» ذکر کرده است.^۵

حافظ ذهبی در این مرحله راویان حدیث طبر را تضعیف و آن حدیث را «منکر» معرفی می‌کند. ایشان در کتاب به بررسی نه نفر از راویان حدیث طبر پرداخته و تصریح کرده که این افراد این حدیث را نقل کرده‌اند.^۶

۱. منهج النقد، ص ۳۷۱.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۲۷۱.

۳. مقدمه محقق الکاشف، ج ۱، ص ۸.

۴. تدریب الراوی، ج ۲، ص ۸۹۰.

۵. المغنی فی الضعفاء، ج ۱، ص ۳۴-۳۵.

۶. احمد بن سعید فرقد الجدی (المغنی فی الضعفاء، ج ۱، ص ۷۹)؛ الحسین بن سلیمان (همان، ص ۲۵۴)؛ حماد بن المختار (همان، ص ۲۸۱)؛ عبدالسلام بن راشد (همان، ص ۵۵۶)؛ عمران بن وهب الطائی (همان، ج ۲، ص ۶۱)؛ محمد بن احمد بن عیاض (همان، ص ۱۵۳)؛ محمد بن سلیم (همان، ص ۲۰۷)؛ محمد بن شعیب (همان، ص ۲۱۰)؛ میمون بن جابر ابو خلف الرقاء (همان، ص ۳۴۲).

۳-۲. «میزان الاعتدال»

این کتاب در سال ۷۲۴ هجری و در مدت چهار ماه نوشته شده است.^۱ کتاب مذکور حاوی ترجمه ۱۱۰۵۳ نفر از راویان است و شهرت بسزایی برای شمس الدین ذهبی به ارمغان آورده است.^۲ ایشان محتوای کتاب را بررسی «دروغگویان و جاعلان عمدی»، «مدعیان دروغین سماع»، «متهمین به جعل حدیث»، «دروغگویان در لهجه نه در حدیث»، «متروکان دارای خطاهای زیاد»، «حافظان دارای سستی در دین و عدالت»، «محدثان ضعیف الحفظ»، «اشخاص سهل انگار فاقد درجه اتقان»، «جماعت زیادی از مجهولین» و «اشخاص دارای بدعت» معرفی کرده است.^۳ البته جماعتی از ثقات نیز ذکر شده اند تا از آنان دفاع شود و تضعیف این افراد غیر مؤثر شناخته شود.^۴

ایشان در این کتاب مانند المغنی فی الضعفاء، راویان حدیث طبر را تضعیف کرده است. در این کتاب، به بیست نفر از راویان تصریح شده است که این حدیث را نقل کرده اند.^۵ و تنها در یک مورد، در ترجمه «محمد بن احمد بن عیاض» نظرش تغییر کرده و ابتدا او را متهم به وضع حدیث طبر دانسته، اما سپس برایش روشن شده که او فرد صدوقی است.^۶ نکته قابل توجه این است که ذهبی این تعداد راویان را در این دو کتاب به خاطر نقل حدیث طبر تضعیف کرده است. گویا نقل این حدیث را نشانه ضعف راویان دانسته است؛ زیرا لزومی ندارد این ها را راویان حدیث طبر معرفی کند. اما با بررسی مطالب ایشان در

۱. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۶۱۶.

۲. الحافظ الذهبی، ص ۴۲۰.

۳. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲-۶.

۴. همان، ج ۴، ص ۶۱۶.

۵. ابراهیم بن باب البصری القصار (میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۱)؛ ابراهیم بن ثابت القصار (همان، ص ۲۵)؛ احمد بن سعید بن فرقد الجدی (همان، ص ۱۰۰)؛ اسماعیل بن سلیمان الرازی (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳)؛ جعفر بن سلیمان الضبعی (همان، ص ۴۰۸-۴۱۱)؛ الحسن بن عبدالله الثقفی (همان، ص ۵۰۱)؛ الحسین بن سلیمان الطلحی (همان، ص ۵۳۶)؛ حماد بن المختار (همان، ص ۵۹۹)؛ حماد بن یحیی المختار (همان، ص ۶۰۲)؛ داود بن علی الهاشمی (میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۳-۱۴)؛ دینار ابو مکیس الحبشی (همان، ص ۳۰)؛ عبدالله بن زیاد ابو العلاء (همان، ص ۴۲۴)؛ عبدالسلام بن راشد (همان، ص ۶۱۵)؛ عمران بن وهب الطائی (میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۲۴۴)؛ محمد بن احمد بن عیاض (همان، ص ۴۶۵)؛ محمد بن سلیم (همان، ص ۵۷۳)؛ محمد بن شعیب (همان، ص ۵۸۰)؛ مسلم بن کیسان (میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۰۶-۱۰۷)؛ میمون بن جابر (همان، ص ۲۳۲)؛ ابوالهندی (همان، ص ۵۸۳). ظاهراً دو مورد اول یک نفر هستند و تصحیفی صورت گرفته است (لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۲).

۶. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۴۶۵.

کتاب‌هایی که بعدها نوشته است، مشخص می‌شود که در مورد حدیث طبرنصرش تغییر کرده است.

به علاوه، به خاطر چنین مطالب و تندروی‌هایی، برخی از علمای جرح و تعدیل، اشخاصی مانند ذهبی را به عنوان سخت‌گیر در جرح اهل بعضی از شهرها و بعضی مذاهب معرفی کرده‌اند، و تا جایی که منصفین و معتدلین با آرای او موافقت نداشته باشند، سخنانش اعتبار نخواهد داشت.^۱

ابن حجر عسقلانی نیز درباره تضعیفاتی که از سوی حافظ ذهبی صورت گرفته، معتقد است که این تضعیف‌ها باید مورد بررسی قرار گیرد و به نظرات دیگران نیز توجه شود.^۲

۳-۴. مرحله چهارم: «تاریخ الاسلام»

تاریخ الاسلام بزرگ‌ترین و اساسی‌ترین کتاب ذهبی به شمار می‌رود که به ترجمه حدود چهل هزار نفر پرداخته است و منبع عظیمی برای کتاب‌های بعدی او محسوب می‌شود. این کتاب در مرحله اول در سال ۷۱۴ ق، و در مرحله دوم در سال ۷۲۶ ق، تکمیل و نوشته شده است.^۳

در این کتاب، درباره حدیث طبریه نکته‌ای اشاره می‌کند که پیش از این اعترافی از ایشان در این زمینه وجود نداشت. در اینجا بیان می‌دارد که طرق کثیری برای حدیث طبراز انس بن مالک وجود دارد و یکی از نیکوترین اسناد را طریق «قطن بن نسیر»، شیخ مسلم، دانسته است. متن حدیث به این صورت است:

وَلَهُ طُرُقٌ كَثِيرَةٌ عَنْ أَنَسٍ مُتَّكِلَةً فِيهَا، وَبَعْضُهَا عَلَى شَرِّ السُّنَنِ، مِنْ أَجْوَدِهَا حَدِيثُ قَطَنِ بْنِ نَسِيرٍ شَيْخٍ مُسْلِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَبْلٌ مَشْوِيٌّ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ انْتِنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلُّ مَعِي». وَذَكَرَ الْحَدِيثَ.^۴

این سند، شرایط صحت را داراست و برخی از این افراد از راویان بخاری و مسلم هستند. «قطن بن نسیر» را ابن حجر عسقلانی شخص راستگویی دانسته که گاهی خطا می‌کند^۵ و

۱. الرفع والتكميل، ص ۳۰۸-۳۱۱.

۲. لسان الميزان، ج ۴، ص ۲۳۵.

۳. الذهبي و منهجه في كتابه تاريخ الاسلام، ص ۱۱-۲۵.

۴. تاريخ الاسلام، ج ۲، ص ۳۵۹.

۵. تقريب التهذيب، ص ۴۵۶.

ابن حبان او را از ثقات یاد کرده‌اند.^۱

از «جعفر بن سلیمان الضبعی»، بخاری در الادب المفرد و مسلم، ابوداود، ترمذی، نسایی و ابن ماجه حدیث نقل کرده‌اند و توسط گروهی از جمله یحیی بن معین، ابن سعد، ابن مدائن، ابن حبان و ابن عدی توثیق شده‌اند^۲ و ذهبی و ابن حجر او را صدوق معرفی کرده‌اند.^۳

بخاری، ترمذی و ابن ماجه از «عبدالله بن المثنی» حدیث نقل کرده‌اند. و توسط دارقطنی، حاکم، طوسی، ترمذی و عجللی توثیق شده‌اند.^۴ و ابوزرعه و ابوحاتم او را صالح معرفی کرده‌اند.^۵

ابن سعد، «عبدالله بن انس بن مالک» را ثقه و قلیل الحدیث^۶ و ابن حجر او را ثقه و بزرگ‌ترین فرزند انس معرفی کرده که ابن داود، نسایی و ابن ماجه از او روایت نقل کرده‌اند^۷ و ابن حبان نیز او را از ثقات شمرده است.^۸

انس بن مالک هم از صحابه است که طبق دیدگاه اهل سنت نیازی به جرح و تعدیل ندارد.

۳-۵. مرحله پنجم: کتاب «الکلام علی حدیث الطبر»

حافظ ذهبی در این کتاب، طرق حدیث طبر را جمع‌آوری و در برخی از آثارش به این کتاب اشاره کرده است،^۹ اما از آنجا که در کتاب تاریخ الاسلام با اعتراف به کثرت طرق این حدیث، به گردآوری طرق آن اشاره‌ای نکرده، این احتمال تقویت می‌شود که آن را بعد از تاریخ الاسلام گردآوری یا تکمیل کرده باشد. هر چند این کتاب به دست ما نرسیده، ولی ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ق) گزارش‌هایی از این کتاب را بیان کرده است. در این کتاب، حدیث از طریق بیش از نود نفر نقل شده است.

۱. الثقات، ج ۹، ص ۲۲.

۲. تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۹۵-۹۸.

۳. تذهیب تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ تحریر تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۲۱۸.

۴. اکمال تهذیب الکمال، ج ۸، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۵. تهذیب الکمال، ج ۱۶، ص ۲۶.

۶. الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۱۴۲-۱۴۳.

۷. تقریب التهذیب، ص ۶۶۱.

۸. الثقات، ج ۵، ص ۱۱.

۹. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۳۳؛ تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۱۰۴۳.

ابن کثیر در پایان مطالبش به نقل از ذهبی می گوید:

ثُمَّ قَالَ بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ الْجَمِيعَ: الْجَمِيعُ بِضْعَةٌ وَتَسْعُونَ نَفْسًا أَقْرَبُهَا غَرَائِبُ ضَعِيفَةٍ وَأَزْدُهَا طُرُقٌ مُخْتَلِفَةٌ مُفْتَعَلَةٌ وَعَالِيهَا طُرُقٌ وَاهِيَةٌ.^۱

یعنی تمامی این ها، نود و چند نفر هستند که بهترین آن اسناد را متن غریب و ضعیف، بدترین آن ها ساختگی و بیشترین آن ها از طرق واهی و سست تشکیل شده است. در صورتی که این نقل قول درست باشد، بطلانش با عبارات دیگر کتب ذهبی روشن خواهد شد. همچنین خود ابن کثیر هم، در همین کتاب، سعی در القای ضعف روایت می نماید، در حالی که ایشان در کتاب هایش معتقد به تقویت بعضی احادیث توسط بعضی دیگر است.^۲

علاوه بر این، ابن کثیر طریق ابن ابی حاتم را از طریق حاکم در المستدرک نیکوتر دانسته است:

وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ خَالِدٍ الْوَاسِطِيِّ، عَنْ إِسْحَاقَ الْأَزْرَقِيِّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ أَنَسٍ. وَهَذَا أَجْوَدُ مِنْ إِسْنَادِ الْحَاكِمِ.^۳

در این سند، نقل روایت راویان از شیخ خودشان ثابت است و تک تک راویانش توسط بزرگان اهل سنت توثیق شده اند.

«ابن ابی حاتم» را ذهبی با تعبیر «الحافظ الثبت ابن الحافظ الثبت»^۴ یاد کرده و خلیلی او را دریافت کننده علم ابوحاتم و ابوزرعه دانسته که دریایی از دانش و شناخت رجال و حدیث صحیح از سقیم بوده است.^۵ ابوالولید باجی ایشان را حافظ و ثقه و پدرش نیز او را حجت و ثقه معرفی کرده است.^۶

«عمار بن خالد الواسطی» را ابن ابی حاتم صدوق و ثقه و ابوحاتم او را شخص صدوق،^۷ ذهبی و ابن حجر عسقلانی او را ثقه دانسته اند.^۸

۱. البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۸۰-۸۱.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۰؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۲۷۴؛ ج ۳، ص ۳۰۱.

۳. البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۷۷.

۴. میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۵۸۷-۵۸۸.

۵. الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، ج ۲، ص ۶۸۳.

۶. طبقات علماء الحديث، ج ۳، ص ۲۰.

۷. تهذیب الکمال، ج ۲۱، ص ۱۸۷-۱۸۸.

۸. تاریخ الاسلام، ج ۶، ص ۱۳۱؛ تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۴۰۷.

«اسحاق بن یوسف بن میزداس معرف به الازرق» توسط جماعتی از جمله احمد بن حنبل، ابن معین، عجللی، ابوحاتم، خطیب بغدادی، ابن سعد، ابن حبان توثیق شده^۱ و ذهبی او را با عبارات امام، حافظ، حجت و ثابت قدم در تقوا معرفی کرده است.^۲

«عبدالملک بن ابی سلیمان» از راویان صحیحین و سنن اربعه است و توسط عده‌ای از بزرگان توثیق شده^۳ و ذهبی هم او را از ثقات مشهور معرفی کرده است.^۴ بنابراین، طریق ابن ابی حاتم دارای شرایط صحت است و نقل ابن کثیر از ذهبی مبنی بر ضعیف، واهی و یا موضوع بودن اسناد احادیث طیر نادرست است.

اگر گفته شود که این راویان توسط عده‌ای دیگر از رجالیان تضعیف شده‌اند، پاسخ داده می‌شود که در چنین مواقعی جرحی مورد قبول جمهور اهل سنت است که مفسر باشد.

۳-۶. مرحله ششم: «سیر اعلام النبلاء» و «تذکره الحفاظ»

این مرحله مربوط به آخرین کتاب های ایشان از حیث زمانی است.

۳-۶-۱. «سیر اعلام النبلاء»

این کتاب یکی از بهترین کتاب‌ها در باب تراجم و سیر در میان اهل سنت، محسوب می‌شود. در مورد تاریخ تألیف این کتاب، بین محققان اتفاق نظری وجود ندارد و براساس شواهد، احتمالات مختلفی را مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه، بشار عواد معتقد است که تألیف کتاب از سال ۷۳۲ق، یا اندکی قبل تر آغاز شده است و دلیلش اشاره ذهبی به خلیفه زمان خود در مصر، ابوالربیع سلیمان المستکفی بالله (۶۸۴-۷۴۰ق) است؛ چون عباسی‌ها از سال ۱۳۲ق، خلافت را به دست گرفته‌اند و تا آن زمان ششصد سال است که در دست عباسیان بوده است، اما غیرمنطقی به نظر می‌رسد که نوشتنش تا سال ۷۳۹ق، طول کشیده باشد؛ زیرا بیشتر مطالب آن به خاطر تألیف تاریخ الاسلام نزد نویسنده آماده بود.^۵

ولی این تاریخ را نمی‌توان به طور قطعی پذیرفت؛ زیرا در همین کتاب، تاریخ‌هایی وجود

۱. تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۹، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۳. همان، ج ۶، ص ۱۰۷-۱۰۹.

۴. میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۶۵۶.

۵. مقدمه سیر اعلام النبلاء، ص ۹۲-۹۳. بعد از سقوط خلافت عباسی‌ها در بغداد (۶۵۶ق)، عده‌ای از بازماندگان آن‌ها راهی قاهره شده و در آنجا تحت ممالیک به خلافت پرداختند که سومین نفرشان المستکفی بالله است (رک: تاریخ الخلفاء، ص ۳۳۵-۳۶۵).

دارد که نشان دهنده تألیف آن در زمان های بسیار قبل تر است. به عنوان مثال، در ترجمه بخاری آمده است:

... الْيَوْمَ وَهُوَ سَنَةُ خَمْسِ عَشْرَةِ وَسَبْعِ مِائَةٍ.^۱

همچنین، صلاح الدین المنجد معتقد است در سال ۷۳۹ق، از تألیف این کتاب فارغ شده است،^۲ احتمالاً به این دلیل که از این تاریخ نسخه برداری ها آغاز شده است.

عبدالستار الشیخ بیان این دو نظر را نادرست ارزیابی کرده و با توجه به تواریخ موجود در مجلدات مختلف کتاب،^۳ تألیف آن را پس از پایان تاریخ الاسلام دانسته که برای اولین بار در جمادی الآخر سال ۷۱۴ق، آغاز کرده و سپس مطالبی به آن افزوده است. این کار تا سال ۷۳۷ق، ادامه داشته تا این که نسخه نهایی کتاب به شکل حاضر درآمده است.^۴

به هر حال، از مجموع شواهد و ظواهر کتاب چنین برمی آید که گردآوری آن از سال ۷۱۵ق، یا حتی اندکی قبل تر آغاز شده و تا سال ۷۳۷ یا ۷۳۹ق، بارها به آن مراجعه کرده و مطالبی افزوده است. و پس از نهایی شدن، اولین نسخه برداری در زمان مؤلف، و از روی خط مصنف در سال ۷۳۹ق، انجام شده و تا سال ۷۴۳ق، ادامه داشته است.^۵

نویسنده کتاب در بخش سیره خلفای راشدین،^۶ مطالب تاریخ الاسلام را بیان کرده، اما در بخش دیگری نکاتی را مطرح کرده که نشان دهنده تحول و بازگشت از نظریه اولیه اش است. ایشان در جواب از ابن ابی داود - که صحت حدیث طیر را به خاطر اتهام خیانت به انس خادم حضرت منافی با نبوت پیامبر ﷺ می دانست - چنین مطرح می کنند که نبوت امری قطعی است؛ چه حدیث طیر صحت داشته یا نداشته باشد. البته برای این حدیث طرق متعددی وجود دارد و آن ها را در کتابی گردآوری کرده ام. هر چند این طرق ثابت نیست، ولی به بطلان آن حدیث نیز اعتقادی ندارم:

۱. همان، ج ۱۲، ص ۴۰۰.

۲. اعلام التاریخ و الجغرافیا عند العرب، ج ۳، ص ۱۳۳.

۳. «الْيَوْمَ وَهُوَ سَنَةُ خَمْسِ عَشْرَةِ وَسَبْعِ مِائَةٍ» (ج ۱۲، ص ۴۰۰)؛ «الْيَوْمَ فِي عَامِ أَرْبَعَةٍ وَثَلَاثِينَ وَسَبْعِ مِائَةٍ» (ج ۱۴، ص ۱۳۳)؛ «الْيَوْمَ، وَهُوَ عَامُ خَمْسَةِ وَثَلَاثِينَ» (ج ۱۱، ص ۵۵۰)؛ «وَالْآنَ وَهُوَ سَنَةُ سَبْعِ وَثَلَاثِينَ وَسَبْعِ مِائَةٍ» (ج ۲۳، ص ۲۴۳).

۴. الحافظ الذهبي، ص ۴۶۹-۴۷۲.

۵. سیر اعلام النبلاء، ج ۲، ص ۶۳۳؛ ج ۴، ص ۶۲۳؛ ج ۸، ص ۵۴۴؛ ج ۱۲، ص ۶۳۴؛ ج ۱۴، ص ۵۷۰؛ ج ۱۶، ص ۵۶۶؛ ج ۱۸، ص ۶۲۱؛ ج ۲۰، ص ۶۰۰؛ ج ۲۳، ص ۳۸۳.

۶. سیر اعلام النبلاء، سیر الخلفاء الراشدين، ص ۲۳۵.

وَحَدِيثُ الطَّيْرِ - عَلَى صَغْفِهِ - فَلَهُ طُرُقٌ جَمَّةٌ، وَقَدْ أَفْرَدْتُهَا فِي جُزْءٍ، وَلَمْ يَثْبُتْ، وَلَا أَنَا بِالْمُعْتَقِدِ بُظْلَانَتِهِ.^۱

پس با این عبارت، نمی توان ایشان را از قائلین به جعلی بودن حدیث طیر دانست.

۳-۶-۲. «تذكرة الحفاظ»

این کتاب به تراجم ۱۱۷۶ نفر از حفاظ در ۲۱ طبقه پرداخته و از صحابه شروع کرده و در ابوالحجاج مزی (م ۷۴۲ق) ختم نموده و پس از آن به ۳۶ نفر از شیوخ خود اشاره کرده است. برخی از محققین قریب ترین تاریخ تألیف نهایی این کتاب را نیمه سال ۷۴۴ق، یا پس از آن دانسته اند؛ زیرا مولف در این کتاب به تاریخ وفات ابن عبدالهادی (متوفای جمادی الثانی سال ۷۴۴ق) اشاره کرده است.^۲

یکی از نکاتی که در این کتاب درباره حدیث طیر مطرح شده، تصریح به تغییر نظر حاکم نیشابوری و اصل داشتن این حدیث در نظر شمس الدین ذهبی است. از حاکم ابا عبدالرحمان شاذیاخی نقل شده که حاکم نیشابوری درباره حدیث طیر معتقد به عدم صحت آن بوده است؛ زیرا در غیر این صورت هیچ یک از صحابه از علی عليه السلام برتر نخواهد بود. ذهبی در نقد این نظر پاسخ می دهد که نظر حاکم تغییر یافته و آن حدیث را در المستدرک نقل کرده است. سپس برخلاف کتاب های قبلی اش، تصریح می کند که به طور جدی برای حدیث طیر، طرق فراوانی وجود دارد که مجموع آن ها بیانگر این است که برای این روایت اصلی وجود دارد:

وَأَمَّا حَدِيثُ الطَّيْرِ فَلَهُ طُرُقٌ كَثِيرَةٌ جَدًّا قَدْ أَفْرَدْتُهَا بِمُصَنَّفٍ وَمَجْمُوعِهَا هُوَ يَوْجِبُ أَنَّ يَكُونُ الْحَدِيثُ لَهُ أَصْل.^۳

و این آخرین نظریه ای است که از ذهبی صادر شده است.

نتیجه

با در نظر گرفتن سیر تحول دیدگاه ذهبی در مورد حدیث طیر، می توان نتیجه گرفت که این حدیث، با وجود مناقشات سندی و تعارضات کلامی، از اهمیت ویژه ای در تاریخ

۱. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۲. الحافظ الذهبی، ص ۴۶۲.

۳. تذكرة الحفاظ، ج ۳، ص ۱۰۴۲-۱۰۴۳.

حدیث برخوردار است. این تحول فکری ذهبی، به عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته و صاحب‌نظر در علم رجال اهل سنت، نشان‌دهنده این است که بررسی مستمر در اسناد و طرق روایات می‌تواند منجر به تغییر باورهای پیشین گردد.

اگرچه ذهبی در ابتدا به دلایلی همچون ضعف راویان و تعارض با عقاید رایج اهل سنت، حدیث طیر را مردود می‌دانست، اما در نهایت، با اذعان به کثرت طرق و بررسی دقیق‌تر اسناد، به صحت «اصل» آن اعتراف نمود.

این امر نشان می‌دهد که نباید به سادگی از کنار احادیثی که دارای پشتوانه روایی قابل توجهی هستند، عبور کرد و تعصبات مذهبی نباید مانع از پذیرش حقایق تاریخی شود. با توجه به جایگاه ذهبی در میان اهل سنت، این تحول دیدگاه می‌تواند به عنوان شاهی بر لزوم بازبینی نقادانه در رویکردهای سنتی به این حدیث در میان محققان اهل سنت مورد استناد قرار گیرد.

در نتیجه، حدیث طیر همچنان به عنوان روایتی قابل تأمل در فضایل حضرت علی علیه السلام باقی می‌ماند که نیازمند بررسی‌های جامع‌تر و منصفانه‌تر از سوی مخالفین است.

کتابنامه

- إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، تحقیق: بإشراف زهیر بن ناصر الناصر، مدینه، مجمع الملك فهد، اول، ۱۴۱۵ق.
- الارشاد فی معرفة حجج الله، محمد بن محمد بن نعمان المفید، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، خلیل بن عبد الله أبو یعلی الخلیلی، تحقیق: محمد سعید عمر إدريس، ریاض، مكتبة الرشد، اول، ۱۴۰۹ق.
- أسباب نزول القرآن، علی بن احمد واحدی، تحقیق: کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۱ق.
- الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، یوسف بن عبد الله ابن عبد البر قرطبی، تحقیق: البجاوی، بیروت، دار الجیل، اول، ۱۴۱۲ق.
- أسد الغابة فی معرفة الصحابة، علی بن أبی الكرم محمد ابن اثیر جزری، تحقیق: معوض و عبد الموجود، دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۵ق.

- اعلام التاریخ و الجغرافیا عند العرب، صلاح الدین المنجد، بیروت، دارالکتاب الجدید، دوم، ۱۹۷۸م.
- الافصاح فی الامامة، محمد بن محمد بن نعمان المفید، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- إکمال تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، مُعَلِّطای بن قَلِیج، تحقیق: عادل بن محمد و أسامة بن إبراهیم، الفاروق، اول، ۱۴۲۲ق.
- البداية و النهاية، اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی، تحقیق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۴ق.
- تاریخ ابی الفداء، أبو الفداء إسماعیل بن علی، تحقیق: محمود دیوب، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۷ق.
- تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، تحقیق: عبد الامیر مهنا، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۳ق.
- تاریخ ابن أبی خيثمة (السفر الثاني)، احمد ابن ابی خيثمة، تحقیق: صلاح بن فتحی هلال، قاهره، الفاروق الحدیثه، اول، ۱۴۲۷ق.
- تاریخ الإسلام، محمد بن أحمد ذهبی، تحقیق: بشار عوّاد معروف، بیروت، دار الغرب الإسلامی، اول، ۲۰۰۳م.
- التاریخ الکبیر، محمد بن اسماعیل بخاری، تحقیق: معلمی یمانی، حیدر آباد، دائرة المعارف العثمانیه، بی تا.
- تاریخ بغداد، احمد بن علی خطیب بغدادی، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الإسلامی، اول، ۱۴۲۲ق.
- تاریخ دمشق، ابوالقاسم علی بن الحسن ابن عساکر، تحقیق: عمرو بن غرامة العمری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- تحریر تقریب التهذیب، بشار عواد و شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۷ق.
- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، یوسف بن عبد الرحمن مزی، تحقیق: عبد الصمد شرف الدین، بیروت، المکتب الإسلامی، هند، الدار القیّمه، دوم، ۱۴۰۳ق.
- تدریب الراوی، عبد الرحمن بن أبی بکر سیوطی، تحقیق: نظر محمد الفاریابی، ریاض، مکتبه الکوثر، دوم، ۱۴۱۵ق.
- تذکره الحفاظ، محمد بن أحمد ذهبی، تحقیق: عبد الرحمن بن یحیی المعلمی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

- تذهيب تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: غنيم عباس غنيم و مجدى السيد أمين، مصر، الفاروق، اول، ١٤٢٥ق.
- تعليقات على ما صححه الحاكم فى المستدرک و وافقه الذهبى، عبدالله بن مراد السلفى، مقدمه احمد معبد، رياض، دارالفضيله، اول، ١٤١٨ق.
- تفسير القرآن العظيم، اسماعيل بن عمر بن كثير دمشقى، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق.
- تفسير القرآن العظيم، عبدالرحمن بن محمد ابن ابى حاتم، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، سوم، ١٤١٩ق.
- تفضيل أمير المؤمنين، محمد بن محمد بن نعمان المفيد، تحقيق: على موسى كعبى، قم، كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- تقريب التهذيب، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، تحقيق: محمد عوامة، سوريه: دار الرشيد، اول، ١٤٠٦ق.
- توضيح الأفكار لمعانى تنقيح الأنظار، محمد بن اسماعيل صنعانى، تحقيق: ابن عويضة، بيروت، دارالكتب العلمية، اول، ١٤١٧ق.
- تهذيب التهذيب، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، اول، ١٣٢٥ق.
- تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، يوسف بن عبدالرحمن مزى، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، الرسالة، اول، ١٤٠٠-١٤١٣ق.
- الثقات، محمد ابن حبان، حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، اول، ١٣٩٣ق.
- جامع الأصول فى أحاديث الرسول، مبارك بن محمد ابن اثير جزرى، مكتبة الحلوانى - مطبعة الملاح - مكتبة دارالبيان، ١٣٩٢ق.
- جامع البيان، محمد بن جرير طبرى، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركى، قاهره، دارهجر، اول، ١٤٢٢ق.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد قرطبى، تحقيق: أحمد البردونى وإبراهيم أطفيش، قاهرة، دارالكتب المصرية، دوم، ١٣٨٤ق.
- جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبى بكر سيوطى، تحقيق: مختار إبراهيم الهائج وديكران، قاهره، الازهر، دوم، ١٤٢٦ق.

- الحافظ الذهبي، عبد الستار الشيخ، دمشق، دار القلم، اول، ١٤١٤ق.
- الحبل الوثيق، عبد الرحمن بن أبي بكر سيوطي، تحقيق: سعيد محمد لحام، بيروت، عالم الكتب، ١٤١٧ق.
- حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، أبونعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، مصر، السعادة، ١٣٩٤ق.
- خصائص على بن أبي طالب، احمد بن شعيب نسائي، تحقيق: احمد ميرين البلوشي، الكويت، مكتبة المعلا، ١٤٠٦ق.
- ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، محب الدين أحمد بن عبد الله الطبرى، قاهره، مكتبة القدسي، ١٣٥٦ق.
- الذهبي و منهجه فى كتابه تاريخ الاسلام، بشار عواد معروف، قاهره، مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاء، اول، ١٩٧٦م.
- الرفع و التكميل، محمد عبدالحى لكنوى، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، قاهره، دارالسلام، هفتم، ١٤٢١ق.
- روح المعاني، محمود بن عبدالله آلوسى، بيروت، دار الكتب العلمية، اول، ١٤١٥ق.
- الرياض النضرة فى مناقب العشرة، محب الدين احمد بن عبدالله طبرى، دار الكتب العلمية، دوم، ٢٠٠٣م.
- زاد المسير فى علم التفسير، ابوالفرج عبد الرحمن ابن جوزى، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربى، اول، ١٤٢٢ق.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة، محمد ناصر الدين البانى، رياض، دار المعارف، اول، ١٤١٢ق.
- سمط النجوم العوالى فى أنباء الأوائل و التوالى، عبد الملك بن حسين العصامى، بيروت، دار الكتب العلمية، اول، ١٤١٩ق.
- سنن الترمذى، محمد بن عيسى ترمذى، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامى، اول، ١٩٩٦م.
- السنن الكبرى، احمد بن شعيب نسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلى، بيروت، الرسالة، اول، ١٤٢١ق.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد ذهبي، تحقيق: بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت، الرسالة، سوم، ١٤٠٥ق.

- السيرة الحلبية، على بن ابراهيم بن أحمد الحلبي، بيروت، دار الكتب العلمية، دوم، ١٤٢٧ق.
- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، حسين بن عبدالله طيبي، تحقيق: عبدالحميد هندأوى، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، اول، ١٤١٧ق.
- الشرعية، محمد بن الحسين آجزي بغدادى، تحقيق: عبد الله الدميحي، رياض، دار الوطن، دوم، ١٤٢٠ق.
- صحيح البخارى، محمد بن اسماعيل بخارى، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، اول، ١٤٢٢ق.
- طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبى بكر سيوطى، بيروت، دار الكتب العلمية، اول، ١٤٠٣ق.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب سبكي، تحقيق: الطناحي والحلو، هجر، دوم، ١٤١٣ق.
- الطبقات الكبرى، ابو عبدالله محمد بن سعد، تحقيق: محمد عبدالقادر بن عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠ق.
- طبقات المدلسين، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، تحقيق: عاصم بن عبدالله القريوتى، عمان: مكتبة المنار، اول، ١٤٠٣ق.
- طبقات علماء الحديث، محمد بن أحمد بن عبد الهادى الدمشقى، بيروت، الرسالة، دوم، ١٤١٧ق.
- العقد الفريد، أحمد بن محمد ابن عبد ربه اندلسى، بيروت، دار الكتب العلمية، اول، ١٤٠٤ق.
- العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية، ابوالفرج عبد الرحمن ابن جوزى، باكستان، إدارة العلوم الأثرية، دوم، ١٤٠١ق.
- الغدير فى الكتاب و السنة و الادب، عبدالحسين امينى، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، اول، ١٤١٦ق.
- فتح البارى شرح صحيح البخارى، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩ق.
- فراند السمطين، ابراهيم بن محمد حموى جوينى، تحقيق: محمد باقر محمودى، بيروت، مؤسسة محمودى، ١٣٩٨ق.

- فضائل الصحابة، احمد بن محمد ابن حنبل، تحقيق: وصی الله محمد عباس، بيروت، مؤسسة الرسالة، اول، ۱۴۰۳ق.
- كشف المراد، حسن بن يوسف حلی، تحقيق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، پنجم، ۱۳۹۴ق.
- كشف اليقين، حسن بن يوسف حلی، تحقيق: حسين درگاهی، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۴۱۱ق.
- كفاية الطالب في مناقب علي بن ابي طالب، محمد بن يوسف گنجی، تحقيق: محمد هادی امینی، تهران، دار احیاء تراث اهل البيت، ۱۳۷۹ش.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد بن أحمد ذهبی، جدة، دار القبلة، اول، ۱۴۱۳ق.
- الکامل فی ضعف الرجال، ابواحمد عبدالله ابن عدی، تحقيق: عبد الموجود و معوض، بيروت، الكتب العلمية، اول، ۱۴۱۸ق.
- كشف المناهج و التناقيح في تخريج أحاديث المصاييح، محمد بن إبراهيم بن إسحاق السلمی المُنَاوِي، بيروت، الدار العربية، اول، ۱۴۲۵ق.
- كنز العمال، علي بن حسام الدين متقى هندی، تحقيق: بكری حیانی و صفوة السقا، بيروت، الرسالة، پنجم، ۱۴۰۱ق.
- لسان الميزان، احمد بن علي ابن حجر عسقلانی، بيروت، مؤسسة الأعلمی، دوم، ۱۳۹۰ق.
- اللوامع الالهيه، مقداد بن عبدالله سیوری، تحقيق: قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، دوم، ۱۳۸۰ش.
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، علي بن أبي بكر هيثمی، تحقيق: حسام الدين القدسی، قاهره، مكتبة القدسی، ۱۴۱۴ق.
- مجموع الفتاوى، احمد بن عبد الحليم ابن تيمیه، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد، مدينة، مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
- مختصر العلو للعلی العظیم للذهبی، محمد ناصرالدین البانی، المكتب الإسلامی، دوم، ۱۴۱۲ق.
- المستدرک علی الصحیحین و معه التلخیص الذهبی و کتاب الدرك بتخريج المستدرک و زوائد المستدرک علی الكتب الستة، محمد بن عبد الله حاکم نیشابوری، تحقيق: عبدالسلام بن محمد علّوش، بيروت، دارالمعرفة، دوم، ۱۴۲۷ق.

- المستدرک علی الصحیحین و بذیلہ التلخیص للحافظ الذہبی، محمد بن عبد اللہ حاکم نیشابوری، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفة. بی تا.
- مسند أبی یعلی، ابویعلی أحمد بن علی موصلی، تحقیق: حسین سلیم أسد، دمشق، دار المأمون، اول، ۱۴۰۴ق.
- مسند أحمد، أحمد بن محمد ابن حنبل، تحقیق: شعيب الأرناؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة، اول، ۱۴۲۱ق.
- مسند البزار (البحر الزخار)، أبوبکر أحمد بن عمرو المعروف بالبزار، مدینه، مكتبة العلوم والحکم، اول، ۲۰۰۹م.
- المشیخة البغدادیه، ابوطاهر أحمد بن محمد السلفی، تحقیق: أحمد فريد المزیدي، قاهره، دارالرسالة، اول، ۱۴۳۲ق.
- مصاييح السنة، حسین بن مسعود بغوی، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی و دیگران، بیروت، دار المعرفة، اول، ۱۴۰۷ق.
- المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانية، أحمد بن علی ابن حجر عسقلانی، سعودی: دار العاصمة، دار الغیث، اول، ۱۴۱۹ق.
- معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، حسین بن مسعود بغوی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، اول، ۱۴۲۰ق.
- المعجم الأوسط، سلیمان بن أحمد طبرانی، تحقیق: طارق بن عوض الله و عبد المحسن بن إبراهيم، قاهرة، دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
- معجم الشيوخ، تاج الدین عبد الوهاب سبکی، تحقیق: بشار عواد و دیگران، دار الغرب الإسلامی، اول، ۲۰۰۴م.
- المعجم الكبير، سلیمان بن أحمد طبرانی، تحقیق: حمدي عبد المجيد السلفی، قاهرة، مكتبة ابن تیمیة، دوم، بی تا.
- المعجم، ابویعلی أحمد بن علی موصلی، تحقیق: إرشاد الحق الأثری، فیصل آباد، إدارة العلوم الأثرية، ۱۴۰۷ق.
- معرفة الصحابة، أبو نعیم أحمد بن عبد الله الأصبهانی، تحقیق: عادل بن یوسف العزازی، ریاض، دار الوطن، اول، ۱۴۱۹ق.
- معرفة أنواع علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، تحقیق: نور الدین عتر، سوریه، دار الفكر، ۱۴۰۶ق.

- معرفه علوم الحديث، محمد بن عبد الله حاكم نيشابورى، بيروت، دار الكتب العلمية، دوم، ۱۳۹۷ق.
- المغنى فى الضعفاء، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: نور الدين عتر، قطر، ادارة احياء التراث الاسلامى، ۱۴۰۷ق.
- مناقب الإمام أحمد، ابوالفرج عبد الرحمن ابن جوزى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركى، دار هجر، دوم، ۱۴۰۹ق.
- مناقب الامام على بن ابي طالب، على بن محمد ابن مغازلى، تحقيق: محمد باقر بهبودى، بيروت، دار الأضواء، ۱۴۲۴ق.
- مناقب على بن ابي طالب، احمد بن موسى ابن مردويه، تحقيق: عبدالرزاق محمد حسين حرز الدين، قم، دار الحديث، دوم، ۱۳۸۲ش.
- المناقب، موفق بن احمد اخطب خوارزمى، تحقيق: مالك محمودى، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۱ق.
- المنتقى من منهاج الاعتدال، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: محب الدين الخطيب، رياض، الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمية و الافتاء و الدعوة و الارشاد، سوم، ۱۴۱۳ق.
- المنح المكية فى شرح الهمزية، احمد بن محمد ابن حجر هيثمى، بيروت، دار المنهاج، دوم، ۱۴۲۶ق.
- منهاج السنة، احمد بن عبد الحليم ابن تيميه، تحقيق: محمد رشاد سالم، رياض، جامعة محمد بن سعود، اول، ۱۴۰۶ق.
- منهاج الكرامة، حسن بن يوسف حلى، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مشهد، تاسوعا، اول، ۱۳۷۹ش.
- منهج النقد فى علوم الحديث، محمد عتر، دمشق، دار الفكر، سوم، ۱۴۰۱ق.
- موسوعة علوم الحديث و فنونه، سيد عبد الماجد الغورى، بيروت، دار ابن كثير، اول، ۱۴۲۸ق.
- موضوعات المستدرک، محمد بن أحمد ذهبى، نرم افزار مكتبة الشاملة.
- موضوعات من مستدرک الحاكم خرجت من الفضائل، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: محبى الدين سامى، قاهره، دار اللؤلؤ، اول، ۱۴۳۹ق.
- المؤتلف و المختلف، ابوالحسن على بن عمر دارقطنى، بيروت، دار الغرب الإسلامى، اول، ۱۴۰۶ق.

- ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت، دارالمعرفة، اول، ١٣٨٢ق.
- نفحات الازهار فى خلاصة عبقات الانوار، سيد على حسينى ميلانى، بى جا، اول، ١٤١٦ق.
- النقد الصحيح لما اعترض من احاديث المصاييح، خليل بن كيكلىدى عالاى، مدينه، جامعة الاسلاميه، اول، ١٤٠٥ق.
- النكت على كتاب ابن الصلاح، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، تحقيق: ربيع المدخلى، مدينه، الجامعة الإسلامية، اول، ١٤٠٤ق.
- الوافى بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركى مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠ق.

بررسی میزان کارایی نظریه انسجام هالیدی و حسن در ترسیم انسجام متنی دعای صباح

پریسا کاظمی^۱
جواد رنجبر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۶

چکیده

یکی از مباحث زبان‌شناسی نقش‌گرا، نظریه انسجام متنی است که انسجام و یکپارچگی را عامل اصلی معناداری و متنیت هر متن می‌داند. این نظریه به تحلیل عواملی می‌پردازد که عناصر سازنده متن را به یکدیگر مرتبط ساخته و موجب انسجام و پیوستگی آن می‌شوند. الگوی این نظریه را مایکل هلیدی و رقیه حسن در سال ۱۹۷۶م، ارائه کردند. آنان عناصر انسجام متنی را به سه دسته واژگانی، دستوری و پیوندی تقسیم کرده‌اند. هریک از این عناصر نیز خود به چند زیرگروه تقسیم می‌شوند که حضور آن‌ها در متن، موجب انسجام و ارتباط میان اجزای سازنده آن می‌گردد. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تحلیل عناصر انسجام متنی در دعای صباح امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و تبیین ویژگی‌های منحصر به فرد هم‌آیی در این دعای شریف، در پی پاسخ‌گویی به دو پرسش اساسی است: عوامل انسجام متنی در دعای صباح کدام‌اند؟ و کدام یک از این عوامل از بسامد بیشتری برخوردار است؟ عناصر ایجادکننده انسجام متنی در دعای صباح در سه دسته جای می‌گیرند. عامل واژگانی شامل تکرار، شمول معنایی و هم‌آیی است که هریک چندین زیرمجموعه را در بر می‌گیرد. عامل دستوری نیز در سه صورت ارجاع، حذف و جایگزینی در انسجام متنی دعا نقش‌آفرینی می‌کند. همچنین عامل پیوندی، شامل انسجام پیوندی تشریحی، افزایشی و گسترشی (روابط اضافی، سببی، تقابلی و زمانی)، در پیوستگی و انسجام دعا مؤثر است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عوامل دستوری

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور تهران (Kazemi.pa@fh.lu.ac.ir).

۲. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور تهران (j.ranjbar@pnu.ac.ir).

و پیوندی نقش اساسی در پیوستگی و انسجام این دعا دارند. در میان این عوامل، به ترتیب عناصر دستوری - پیوندی با فراوانی ۸۱ درصد و عناصر واژگانی با فراوانی نوزده درصد در متن دعا به کار رفته‌اند. بسامد بالای انسجام دستوری و پیوندی، به ویژه رابطه اضافی، در سراسر دعا مشهود است. رابطه اضافی همچون زنجیره‌ای، عبارت‌های دعا را به یکدیگر متصل می‌کند؛ به گونه‌ای که این عنصر بیشترین تأثیر را در ایجاد انسجام متنی دعا بر عهده دارد.

کلیدواژه‌ها: دعای صباح، نظریه انسجام، انسجام دستوری، انسجام پیوندی.

۱. مقدمه

زبان‌شناسی متن یکی از شاخه‌های نسبتاً جدید زبان‌شناسی است که به مطالعه ویژگی‌های متن، از جمله عواملی که سبب می‌شوند یک نوشتار «متن» تلقی شود، می‌پردازد. این شاخه در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که متن چیست و چگونه شکل می‌گیرد. همچنین وظیفه آن بررسی قواعد زبانی فراتر از سطح جمله و عبارت است. از این رو، واحدهای زبانی در سطح متن مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

یکی از جنبه‌های مهم تحلیل گفتمان، مطالعه چگونگی شکل‌گیری متن و نحوه ایجاد ارتباط میان اجزا و عناصر آن است که از آن با عنوان «انسجام» یاد می‌شود. انسجام رویکردی معنایی است که به روابط معنایی موجود در متن اشاره دارد و متن را از غیرمتن متمایز می‌سازد. براساس این نظریه، روابط معنایی، دستوری، لفظی و منطقی موجب شکل‌گیری انسجام در متن می‌شوند و انسجام متنی در سه مقوله کلان دستوری، واژگانی و پیوندی طبقه‌بندی می‌گردد.

انسجام دستوری شامل عواملی همچون ارجاع، جانشینی و حذف است؛ درحالی‌که دو زیرمقوله بازآیی و هم‌آیی، سازنده انسجام واژگانی به شمار می‌روند. هریک از مؤلفه‌های انسجام دستوری غیرساختاری، یعنی ارجاع، حذف، جانشینی و ربط، در کنار سایر عوامل انسجام، به پیوستگی و یکپارچگی متن می‌انجامند.

مایکل هلیدی و رقیه حسن، به عنوان بنیان‌گذاران نظریه انسجام، حفظ تعادل ترجمه‌ای در سطح واحدهای واژگانی - دستوری را مهم‌ترین دغدغه مترجم می‌دانند.^۱

آشکاراست که چنین تعادل ترجمه‌ای تنها به انتقال واحدهای دستوری دو متن محدود

نمی‌شود، بلکه افزون بر آن، باید این برابری در عوامل انسجام بخش میان واحدهای دستوری نیز رعایت گردد. حضور هریک از این مؤلفه‌ها در کنار دیگر عوامل ساختاری متن، موجب پیوستگی و یکپارچگی آن شده و در نهایت به متن‌بودگی آن می‌انجامد. برخی از محققان، انسجام را وسیله‌ای برای تداوم صوری متن معرفی کرده و آن را با ساختار ظاهری و سطحی متن مرتبط می‌دانند. بنابراین، آنچه انسجام و ساختار یک اثر ادبی را شکل می‌دهد، ارتباط معنایی، لفظی، نحوی و دیگر پیوندهای موجود میان اجزای تشکیل دهنده متن است. عناصر انسجام متنی و روابط میان جمله‌ای از دیدگاه هلیدی و رقیه حسن به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) عوامل واژگانی: شامل تکرار، باهم‌آیی و حوزه‌های معنایی است.

ب) عوامل دستوری: شامل ارجاع، جایگزینی و حذف است.

ج) عوامل پیوندی: شامل حروف ربط است.

بررسی این عناصر در هر زبان و متنی امکان‌پذیر است؛ زیرا به وسیله آن، ارتباط میان عبارات و واژگان در دو متن بررسی می‌شود. به دلیل تناسب میان اجزا و مؤلفه‌های معنایی مشترک در ادعیه، به ویژه دعای صباح، متنی منسجم و منظم شکل گرفته است. از آنجا که یکی از مؤلفه‌های مهم در متنیت این متون و در نتیجه فهم معنای آن‌ها، مبحث انسجام است، می‌توان آن را بر اساس الگوی انسجام هلیدی و حسن مورد بررسی قرار داد. مقاله حاضر نیز این عوامل را در دعای صباح بررسی می‌کند.

متون دینی، با توجه به جایگاهی که در فرهنگ ما دارند، از دیرباز مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار گرفته‌اند. از این میان، با توجه به فصاحت و شیوایی بیان امام علی (ع) در دعای صباح، ارزیابی مؤلفه‌های نوین زبان‌شناختی در چنین اثری، با هدف نمایاندن لایه‌های زبانی پنهان آن، می‌تواند ارزش دوچندان این اثر را برای مخاطب آشکارتر و برجسته‌تر سازد.

پرسش‌های پژوهش

اساساً این پژوهش مبتنی بر پاسخ به دو سؤال زیر است:

۱. عناصر و ابزارهای آفریننده انسجام متنی در دعای صباح کدام‌اند؟

۲. کدام یک از عوامل انسجام متنی در دعای صباح از بسامد بیشتری برخوردار است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

بر اساس مطالعات و بررسی‌هایی که نویسندگان این جستار انجام داده‌اند، پژوهش‌های

متعددی با موضوع «نظریه انسجام متن» و از منظرهای گوناگون به رشته تحریر درآمده است؛ اما پژوهش مستقلی که محور اصلی آن «بررسی میزان کارایی نظریه انسجام هلیدی و حسن در تبیین انسجام متنی دعای صبح» باشد، یافت نشد. از این رو، وجه تمایز این نوشتار از پژوهش‌های پیشین، تحلیل زبانی، تبیین ویژگی‌های متنی دعای صبح و واکاوی متنیت آن با بهره‌گیری از نظریه انسجام است.

برخی از پژوهش‌های مرتبط با موضوع، که نگارندگان این نوشتار متناسب با نیاز پژوهش از آن‌ها بهره برده‌اند، به شرح زیر است:

- مقاله «کارایی نظریه هلیدی و حسن در ترسیم انسجام متنی سوره مزمل» اثر ابراهیمی و رضایی (۱۳۹۹). در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، انسجام و پیوستگی متن سوره مبارکه «مزمل» بر اساس الگوی مایکل هلیدی و نظریه مکمل رقیه حسن با عنوان «هماهنگی انسجام» به صورت کمی بررسی شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در این سوره، انواع عوامل انسجامی در هر سه سطح وجود دارد: «انسجام واژگانی» که شامل انواع تکرار (لفظی، معنایی، ساختار ترکیبی و آوایی) و انواع باهم‌آیی (مراعات نظیر و تضاد) است؛ «انسجام دستوری» که شامل انواع ارجاع، جایگزینی و حذف می‌شود؛ و «انسجام پیوندی» که در قالب حروف ربط نمود یافته است.

- مقاله «انسجام پیوندی و جلوه‌های زیبایی شناختی آن در مقامه "ساویه" حریری بر اساس نظریه هلیدی و حسن»؛ اثر پیرانی شال و همکاران (۱۳۹۷). در این مقاله، نویسندگان با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، عنصر انسجام پیوندی و زیرشاخه‌های آن، شامل پیوندهای اضافی، سببی، تقابلی و زمانی، را از منظر جنبه‌های زیبایی شناختی و انسجام معنایی بررسی کرده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در این مقامه، عنصر انسجام پیوندی نقشی به مراتب مهم‌تر از عناصر واژگانی و دستوری ایفا کرده است. این عنصر، افزون بر ایجاد پیوستگی متن، موجب توازن نحوی و وحدت آوایی جمله‌ها شده و در کنار کارکردهای زیبایی شناختی، به افزایش توان معنایی متن نیز کمک کرده است.

- مقاله «ارزیابی مقایسه‌ای انسجام در سوره علق و ترجمه آن از حداد عادل بر اساس نظریه هلیدی و حسن»؛ نوشته امرایی و همکاران (۱۳۹۶). در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و از رهگذر بررسی مقایسه‌ای متن مبدأ و مقصد، عوامل انسجام و میزان تحقق آن‌ها در متن سوره علق و ترجمه آن بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان

می‌دهد که عامل انسجامی «تکرار» در متن سوره و ترجمه آن، پس از عوامل واژگانی، و نیز عناصر جانشینی و حذف، از بالاترین بسامد برخوردار است.

- مقاله «ارزیابی مقایسه‌ای انسجام در سوره طارق و ترجمه آن از مهدی فولادوند از دیدگاه هلیدی و حسن»؛ نوشته وکیلی و امرایی (۱۳۹۶). این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و در آن عوامل انسجام و هماهنگی انسجامی در سوره طارق به صورت گزینشی و استقرایی تحلیل شده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که با وجود تفاوت‌هایی در نسبت عناصر واژگانی و دستوری متون مبدأ و مقصد، هر دو متن از انسجام کافی برخوردارند. همچنین، تمامی عوامل و ابزارهای انسجام واژگانی و دستوری، با وجود برخی تفاوت‌ها و شباهت‌ها، در هر دو متن حضور دارند. نتایج پژوهش همچنین نشان می‌دهد که بسامد تعامل واژگانی الفاظ در متن سوره، بیش از ترجمه منتخب آن است.

- مقاله «بررسی تطبیقی عناصر انسجام متنی در سوره مبارکه ناس و ترجمه فارسی آن بر پایه نظریه انسجام متن هلیدی و حسن»؛ نوشته اورکی و ویسی (۱۳۹۵). در این مقاله، عناصر انسجام متنی سوره ناس در مقایسه با ترجمه فارسی آن از مهدی الهی قمشه‌ای، بر اساس مبانی نظری پژوهش و با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و آماری بررسی شده است. تحلیل داده‌ها در چارچوب نظری تحقیق نشان داد که با وجود برخی تفاوت‌ها و شباهت‌ها در به کارگیری عوامل دستوری و واژگانی، هر دو متن سوره ناس و ترجمه فارسی آن از انسجام بالایی برخوردارند. همچنین، بیشترین بسامد عناصر انسجامی در هر دو متن به عناصر واژگانی اختصاص دارد.

- مقاله «لایه‌های سبک‌شناسی شرح دعای صباح آقانعفی قوچانی»؛ اثر بلای و غفوری‌فر (۱۳۹۵). در این پژوهش، عناصر سبکی شرح دعای صباح آقانعفی در سه سطح زبانی (آوایی، واژگانی و نحوی)، ادبی (صنایع بدیعی و بیانی) و فکری، و نیز میزان انسجام این سطوح با یکدیگر، به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی بررسی و تحلیل شده است. هدف از این پژوهش، دستیابی به شناختی دقیق‌تر و عمیق‌تر از این شرح و تبیین زیبایی‌ها و ارزش‌های ادبی آن از رهگذر تحلیل این عوامل بوده است.

- مقاله «بینامتنیت قرآن در گنجینه دعای صباح»؛ اثر مهدی‌زاده و دیگران (۱۳۹۳). نویسندگان این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، مضامین مطرح شده در دعای صباح را از منظر نظریه بینامتنیت و در پرتو آیات و واژگان قرآن کریم بررسی کرده و مصادیق

روابط بینامتنی موجود میان این دعا و قرآن را مورد کاوش قرار داده‌اند. این مقاله در همایش ملی «بینامتنیت (التناس)» منتشر شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سیاق بلاغی دعای صباح با نهج البلاغه و دیگر ادعیه و روایات منسوب به امام علی (ع) از وحدت اسلوبی برخوردار است و این همسانی سبکی می‌تواند قرینه‌ای معتبر بر انتساب این دعا به آن حضرت باشد.

۲. ادبیات نظری پژوهش

۱-۲. نظریه انسجام متنی

از دیدگاه هلیدی و حسن، انسجام متن شامل تمامی روابط معنایی‌ای است که به واسطه آن‌ها هر بخش از گفتار یا نوشتار می‌تواند نقش یک متن را ایفا کند. از این رو، انسجام به مجموعه روابطی اطلاق می‌شود که عناصر یک جمله را به عناصر جملات دیگر پیوند می‌دهد.^۱

در این نظریه، معنا به خودی خود امکان بروز و ظهور ندارد و به صورت خام در قالب اصوات زبان متجلی نمی‌شود؛ بلکه برای آنکه توده آوایی زبان به شکلی مادی و قابل درک درآید، باید سازمان‌دهی شده و در قالب ساختار نمود یابد. این فرایند در لایه واژگانی - دستوری زبان رخ می‌دهد؛ لایه‌ای که صورت یا شکل زبان را پدید می‌آورد.

چگونگی بازنمایی و تحقق معنا در صورت زبان، به محدودیت‌های نظام زبان و ویژگی‌های زنجیره‌ای آن وابسته است. معنا، به مثابه یک پیوستار مفهومی، برای بازنمایی در زنجیره کلام به واحدهایی تقسیم می‌شود که میان آن‌ها روابطی برقرار است. مبنای این فرایند، سازمان‌دهی معنا و ایجاد انسجام در گفتار است که در دو سطح دستوری و واژگانی تحقق می‌یابد.^۲

هلیدی و حسن روابط میان جمله‌ای موجود در متن را «انسجام متنی» نامیده و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

انسجام، مفهومی معنایی است که به روابط معنایی موجود در متن می‌پردازد و آن را به عنوان یک متن، از غیر متن متمایز می‌سازد.

هلیدی بر این باور است که انسجام به صورت بالقوه در عناصر نظام زبانی، همچون

1. An intrudocion to functional Grammar, 534

۲. «کارایی نظریه هلیدی و حسن در ترسیم انسجام متنی سوره مزمل»، ص ۱۴.

ارجاع، حذف، جانشینی و سایر سازوکارهای درون زبانی، نهفته است. با این حال، تحقق عینی انسجام در هر متن صرفاً به انتخاب گزینه‌هایی از این عناصر وابسته نیست؛ بلکه به حضور عناصر دیگری نیز بستگی دارد که در قالب «گره» شکل می‌گیرند و سپس از طریق برقراری ارتباط میان آن‌ها، «زنجیره‌های انسجامی» پدید می‌آیند.^۱

بر اساس مبانی نظری هلیدی و حسن، عوامل انسجام متن به شرح زیر است:

الف) نظام واژگانی - دستوری که شامل تکرار، هم‌آیی، ارجاع، جایگزینی و حذف است و به عملکرد ساختار دستوری زبان مربوط می‌شود. نحوه ارتباط نظام معنایی با نظام واژگانی - دستوری به این صورت است که هر یک از این نقش‌ها به عنوان سطحی کلان، بخشی از نظام واژگانی - دستوری را پوشش می‌دهد.

ب) نظام پیوندی که همان حروف ربط را دربرمی‌گیرد. این نظام به ایجاد روابط منطقی میان اجزای متن و تبیین پیوند میان پدیده‌ها و اشیاء می‌پردازد. در این فرآیند، چگونگی اشیاء و پدیده‌ها و نیز روابط میان آن‌ها بیان می‌شود. برای مثال، نسبت دادن ویژگی یا حالت به شخص یا شیء از طریق فرآیند ربطی بیان می‌گردد. این گونه فرآیندها معمولاً با افعالی مانند «بودن»، «به نظر رسیدن»، «شدن» یا «داشتن» همراه هستند.^۲

۲-۲. عوامل انسجام متنی در دعای صباح

انسجام یک مفهوم معنایی است که به روابط معنایی موجود میان عناصر اشاره و شناسایی متن از غیر متن را میسر می‌سازد.^۳ انسجام زمانی برقرار می‌شود که تعبیر و تفسیر عناصری از متن به تعبیر و تفسیر دیگر عناصر متن وابسته باشد؛ یعنی یک عنصر عنصر دیگر را پیش فرض خود قرار دهد و بدون مراجعه به آن فهمیده نشود.^۴

این نظریه در حوزه مطالعات متن‌شناسی، عنصر انسجام را مهم‌ترین عامل شکل‌گیری متن معرفی کرده و به بررسی سازوکارهای انسجام در متن می‌پردازد. با توجه به پژوهش‌های هلیدی و حسن در ساختار متنی و روابط میان جمله‌ای، می‌توان گفت عناصر انسجام در سه دسته دستوری، واژگانی و پیوندی طبقه‌بندی می‌شوند. در ادامه، این عناصر در دعای صباح بررسی و تحلیل خواهند شد.

۱. زبان، بافت و متن، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۱۱۲-۱۱۴.

3. Cohesion in English, 4

4. Cohesion in English, 10

دعای شریف صباح نخستین بار در کتاب مفاتیح الجنان از علی بن الحسین بن حسان بن الباقر القرشی الحلّی (م ۶۵۳ق) در اثراختیار المصباح روایت شده است.^۱ این دعا در بردارنده مضامین ناب عرفانی است که محور اصلی آن، معبود هستی است. متکلم در قالب دعا به هدایت خلق پرداخته و از طریق معرفی جوهره دین (خداوند متعال) و تبیین راه‌های دستیابی به رضایت او، طالبان وصول به معبود هستی را راهنمایی کرده و به زیباترین شیوه، اسرار و رموز خداشناسی را بیان کرده است. این دعا، علاوه بر برخورداری از شرافت روایی ویژه، کلید ابواب علم، حکمت و آداب را به خواننده ژرف اندیش ارائه می‌کند. از همین رو امام علیه السلام آن را «مفتاح فتوح النجاح» و «رمز کنوز الفلاح» نامیده است (نسخه خطی، رقم ۶۱۲۸/۱، ستون سمت چپ، ۳).

۲-۱-۲-۲. انسجام واژگانی^۲

انسجام واژگانی شامل روابط بین عناصر واژگانی است.^۳ تنوعی از انسجام مبتنی بر رابطه‌ای است که واحدهای واژگانی زبان به نظر محتوای معنایشان با یکدیگر دارند.^۴ انسجام واژگانی با ذکر کلمات مشابه شکل می‌گیرد. محتوای هر گفتار و نوشتار این موضوع را تأمین می‌کند. برای مثال متکلمی که از شب و روز صحبت می‌کند، به ناچار از کلماتی مانند شب، شب مهتابی، روز، روز ابری، روز آفتابی و مانند آن‌ها استفاده می‌کند. ذکر این کلمات در نوشتار انسجامی را ایجاد می‌کند که خواننده را در محیط اطلاعاتی ویژه‌ای قرار می‌دهد. انسجام واژگانی در متن در دو سطح بررسی می‌شود:

الف: در سطح جمله یعنی کلمات با رابطه معنایی در یک عبارت بررسی می‌شود.

ب: در سطح متن: در این سطح واژگانی که بین جملات متفاوت در سرتاسر متن با هم رابطه معنایی دارند، بررسی می‌شوند. بررسی روابط واژگان در این سطح انسجام متنی را نشان می‌دهد. این انسجام به دو صورت تکرار و باهم آبی شکل می‌گیرد.

۲-۲-۲-۲. تکرار

یکی از مهم‌ترین عوامل انسجام واژگانی تکرار است. در این عامل انسجام عناصری از

۱. روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ج ۵، ص ۱۴.

2. Lexical cohesion

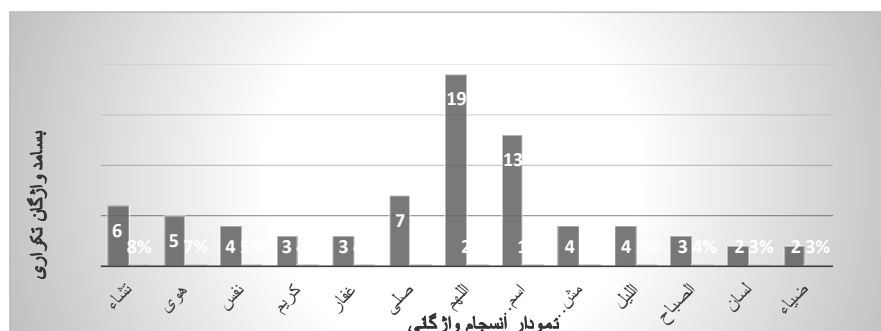
3. Cohesion in English, 537.

۴. زبان، بافت و متن، ص ۱۷۷.

جمله‌های قبلی متن در جمله‌های بعدی تکرار می‌شوند.^۱ تکرار به عوامل مختلفی تقسیم می‌شود^۲ که مهم‌ترین تکرار همان تکرار کلمه است. در این زمینه مفهوم، جمله یا کلمه‌ای ویژه به صورت آگاهانه در متن تکرار می‌شود که این تکرار در بردارنده مسائل ایدئولوژیک است. تکرار سبب نمایش بیشتر موضوع متن می‌شود و مخاطب با دیدن کلمات تکراری، به منظور نویسنده و یا گوینده پی می‌برد. تکرار در دعای صباح به دو گونه است:

۲-۲-۱-۱-۱. تکرار لفظی

تکرار لفظی یعنی یک واژه یا مشتقات آن در متن تکرار شود. شامل دو نوع است: الف: تکرار تام (یعنی یک واژه بدون این‌که تغییر کند، در متن تکرار شود).
ب: تکرار جزئی: (منظور تکرار مشتقات یک ریشه است). در دعای صباح بعضی از واژگان تکراری عیناً تکرار شده‌اند و بعضی کلمات تکراری از یک ریشه مشتق شده‌اند. در جدول زیر بسامد واژگان تکراری را بررسی می‌نماییم.



امام علیه السلام با تکرار واژه «تشاء» علت توسل و اصرار به درگاه الهی را چنین بیان می‌فرمایند که خداوند فاعل لما یشاء است و مؤید این فرمایش ایشان آیه قرآن است که می‌فرماید إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.^۳ امام علیه السلام برای تأیید این سخن که هیچ امری خارج از اراده خداوند نیست، واژه تشاء را شش بار در متن دعا تکرار نموده‌اند.

واژگان تکراری در دعای صباح به صورت اسمی و فعلی به کار رفته‌اند. این واژگان نقش مهمی در انسجام دعا دارند و موجب شکل‌گیری ارتباطی خاص میان عبارت‌ها شده‌اند.

۱. رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۱۰.

2. Cohesion in English, 278.

۳. سوره حج، آیه ۲۲.

تکرار شش باره واژه «تشاء» قدرت و عظمت خداوند را به تصویر می‌کشد. بسامد بالای این تکرار، درک مفهوم دعا را برای خواننده آسان می‌سازد؛ زیرا مخاطب در بسیاری از عبارات با واژگانی روبه‌رو می‌شود که پیش‌تر آن‌ها را دیده و با آن‌ها آشناست، و به محض تکرار دوباره، عبارات‌های پیشین در ذهن او تداعی می‌شوند.

همچنین در متن دعا، ندا با بسامد بالایی به کار رفته و غالباً با الفاظی چون «إلهی»، «اللهم» و «یا» (۳۵ بار) تکرار شده است که نشان‌دهنده شوق و اشتیاق گوینده نسبت به مخاطب خویش است. این شوق حاصل از تکرار، بیانگر عمق رابطه خالصانه با معبود است. در ادامه، به نمونه‌هایی از عبارات مناجات اشاره می‌کنیم:

۱. اللَّهُمَّ يَا مَنْ ذَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ يُنْطَقُ تَبْلُجُهُ؛

خدایا، ای کسی که بیرون کشید زبان صبحدم را به بیان تابناک آن.

۲. «صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى الدَّلِيلِ إِلَيْكَ فِي اللَّيْلِ الْأَثِيلِ؛

درود فرست بر آن راهنمای به سوی تو در شب بسیار تاریک.

۳. «إِلَهِي أَتَرَانِي مَا أَتَيْتُكَ إِلَّا مِنْ حَيْثُ الْأَمَالِ؛

خدایا، توبه خوبی مرا می‌بینی که نزدت نیامدم جز از راه آرزوها.

۵. «إِلَهِي قَلْبِي مَحْجُوبٌ؛

خدایا، دلم در پرده است.

همان‌طور که در این عبارات مشاهده می‌شود، واژه‌های «اللهم» و «إلهی» به صورت جداگانه بارها در متن دعا تکرار شده‌اند. هدف از این تکرار، ایجاد نوعی تلذذ معنوی است که هنگام بر زبان آوردن این واژه‌ها احساس می‌شود؛ به گونه‌ای که هرچه میزان تکرار آن‌ها بیشتر باشد، این لذت نیز افزایش می‌یابد. متکلم با بهره‌گیری از صنعت ادبی ندا، عبارات خود را با منادا آغاز می‌کند که مقتضای حال است و این تکرار، برای تأکید و تبیین این نکته به کار رفته است که تنها مبدأ امید و رجا خداوند است. این تکرار لذت‌بخش و روح‌افزا، زمینه انسجام متن را نیز فراهم آورده است.

۲-۲-۱-۲. تکرار معنایی

کلماتی که در یک عبارت به کار می‌روند می‌توانند از نظر معنایی با یکدیگر در ارتباط باشند و در واقع نوعی انسجام معنایی ایجاد کنند. این پیوند معنایی میان واژگان و نیز تکرار آن‌ها در متن، به انسجام هرچه بیشتر متن کمک می‌کند. تکرار معنایی به معنای تکرار یک

مفهوم با واژگان متفاوت، و نه یکسان، است. این نوع تکرار دارای انواع مختلفی است؛ از جمله شمول معنایی و هم معنایی (ترادف).

۲-۲-۲. شمول معنایی

شمول معنایی عبارت است از حالتی که یک معنا به گونه‌ای باشد که چند معنای دیگر را در درون خود دربرگیرد. در این حالت، واژه‌هایی به کار می‌روند که از نظر معنا و مفهوم، کلمه یا کلماتی را در زیرمجموعه حوزه معنایی خود قرار می‌دهند. در دعای صباح بیش از ده مورد از شمول معنایی استفاده شده است که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم:

۶. وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَزْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ ... يَا نُورُ يَا قُدُّوسُ يَا أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ وَيَا آخِرَ الْآخِرِينَ.

در این عبارت، واژه «أَسْمَاء» دارای شمول معنایی است. مراد از «أَسْمَاء»، واژگانی است که بر ذات مقدس حق تعالی دلالت می‌کنند و شامل واژگانی همچون «نور»، «قُدُّوس»، «أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ» و «آخِرَ الْآخِرِينَ» می‌شود که همگی از نام‌های مقدس خداوند هستند. بنابراین، واژه «أَسْمَاء» دارای شمول است و تمامی نام‌های الهی را دربر می‌گیرد.

۲-۲-۳. هم معنایی

از ترادف یا هم معنایی در ادعیه به صورت گسترده استفاده شده است. هم معنایی به معنای به کارگیری واژه‌هایی است که دارای مفهوم مشابه یا نزدیک به یکدیگر هستند. می‌توان ادعا کرد که هم معنایی مطلق در میان واژگان وجود ندارد و هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که دقیقاً معنای یکسانی داشته باشند؛ زیرا هر واژه در کاربرد خود، تفاوت‌های ظریف معنایی و موقعیتی دارد.

هائیلی هم معنایی را یکی از شیوه‌های ایجاد انسجام در متن می‌داند. این واژه‌ها با بار معنایی مشابهی که دارند، در کل متن مانند یک واحد معنایی عمل می‌کنند. امام علی (ع) در این دعا بیش از پانزده بار از واژه‌های مختلف با معنای مشابه استفاده کرده است. به عنوان نمونه، به عبارتی که در آن واژه‌های هم معنا به کار رفته‌اند، اشاره می‌کنیم:

۷. يَا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مَهَادٍ أَمِينَةٍ وَأَمَانَةٍ وَأَيَّقَنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنِّهِ وَإِحْسَانِهِ؛

ای کسی که مرا در گهواره آرامش و امنیت خود به خواب بردی و برای بهره‌مندی از نعمت‌ها و بخشش‌های بی‌دریغش که به من ارزانی داشته، بیدارم کردی.

امام (ع) با ذکر این واژگان هم معنا، این معنا را در ذهن خواننده تداعی می‌کند که گردش

جهان با عظمت، فضل و احسان الهی و در سایه امنیت اوست؛ به گونه‌ای که اگر لحظه‌ای لطف و احسان او از عالم برداشته شود، نظم هستی دچار دگرگونی خواهد شد. این واژگان با تکرار هدفمند خود، به انسجام متن کمک کرده‌اند. همچنین ایشان در عبارت «فَاصْفَحِ اللَّهُمَّ عَمَّ كُنْتُ أَجْرَمْتُهُ مِنْ زَلَلِي وَخَطَائِي» با بهره‌گیری از واژگان هم‌معنا، برگناهمکار بودن انسان تأکید کرده و از خداوند طلب آمرزش می‌نماید.

نکته مهم در به کارگیری واژگان هم‌معنا و شبه‌هم‌معنا این است که این شیوه در واقع در امتداد نقش انسجامی تکرار قرار می‌گیرد، با این تفاوت که در حوزه هم‌معنایی، با استفاده از واژگان متفاوت از تکرار یک لفظ واحد جلوگیری می‌شود؛ امری که هم از یکنواختی متن می‌کاهد و هم نشان‌دهنده توانایی نویسنده در بهره‌گیری از تنوع واژگانی است. این نوع تکرار نیز از عوامل مهم انسجام بخش متن به شمار می‌رود.

می‌توان گفت واژگان هم‌معنا در هماهنگی با محور کلی دعا قرار دارند. امام (علیه السلام) با برجسته‌سازی این واژه‌ها، از یک سوبه متن جذابیت بخشیده و از سوی دیگر انسجام آن را تقویت کرده است.

۲-۲-۲-۴. باهم‌آیی

یکی دیگر از عوامل انسجام بخش در متن، باهم‌آیی است. منظور از باهم‌آیی، ارتباط داشتن مجموعه‌ای از عوامل واژگانی مشخص در چارچوب موضوع یک متن است که موجب ایجاد پیوند میان جمله‌های آن متن می‌شود. باهم‌آیی به معنای کنار هم قرار گرفتن کلماتی است که رابطه‌ای قوی میان آن‌ها وجود دارد و همین رابطه، آن‌ها را به هم‌نشینی در متن سوق می‌دهد؛ مانند رابطه‌ای که میان واژه‌های «شب» و «روز» وجود دارد. گاهی این پیوند به اندازه‌ای است که با شنیدن یک واژه، واژه دیگر در ذهن تداعی می‌شود. این روابط معنایی میان واژه‌ها، که از عوامل انسجام و پیوستگی متن به شمار می‌روند، به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۲-۲-۲-۴-۱. تضاد

تضاد معنایی همان ناسازگاری مفهومی است. می‌توان گفت یکی از صورت‌های ایجاد وحدت در متن، تضاد است؛ زیرا معانی و مفاهیم هم از طریق شباهت و نزدیکی و هم از طریق تقابل و تضاد می‌توانند با یکدیگر در ارتباط قرار گیرند و انسجام ایجاد کنند. تضاد، علاوه بر ایجاد هماهنگی درونی در متن، نوعی موسیقی پنهان و اثرگذار نیز به وجود می‌آورد.

وجود تضاد در متن، افزون بر تقویت انسجام، زیبایی‌های خاصی نیز به همراه دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به انبساط خاطر و تداعی ذهنی اشاره کرد؛ به این معنا که حضور یک واژه در ذهن، به واسطه رابطه تضاد، واژه متقابل آن را نیز در ذهن فعال می‌کند و ذهن میان این دو مفهوم ارتباط برقرار می‌سازد. این آرایه ادبی به طور چشمگیری در دعای صباح به کار رفته است و تضاد در این دعا به دو صورت مورد استفاده قرار گرفته است:

الف. تضاد بین افعال

۸. يَا مَنْ قَرَّبَ مِنْ خَطَرَاتِ الظُّنُونِ وَبَعَدَ عَنْ لَحَظَاتِ الْعُيُونِ؛

ای کسی که به خطورهای گمان‌ها نزدیک است، اما از دیدگان و نگاه‌ها دور است.

۹. يَا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مَهَادٍ أَمْنِهِ وَأَمَانِهِ وَأَيَقَطَّنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنِّهِ وَإِحْسَانِهِ؛

ای کسی که مرا در گهواره امنیت و آسایش خود به خواب برد و برای بهره‌مندی از نعمت‌ها و بخشش‌های بی‌دریغش که به من عطا کرده، بیدارم ساخت.

ب. تضاد بین اسماء

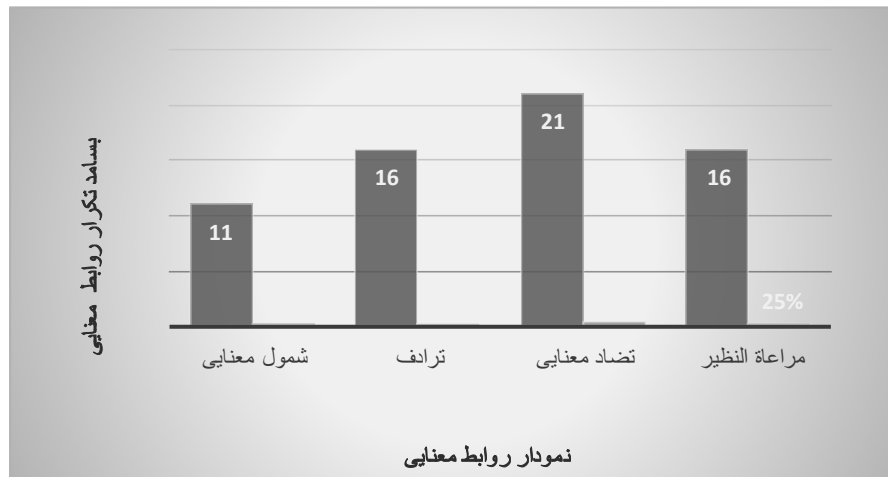
۱۰. تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ، تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ؛

شب را در روز درمی‌آوری و روز را در شب داخل می‌کنی. زنده را از مرده بیرون می‌آوری و مرده را از زنده خارج می‌سازی.

در این عبارات، میان فعل‌های «قَرَّبَ» و «بَعَدَ»، و نیز «أَرْقَدَنِي» و «أَيَقَطَّنِي»، همچنین میان اسم‌های «اللَّيْلَ» و «النَّهَارَ» و «الْحَيَّ» و «الْمَيِّتَ» تضاد معنایی برقرار است.

تضاد معنایی بیش از بیست بار در دعای صباح به کار رفته است. امام علیه السلام با بهره‌گیری از این شگرد بیانی، اعتقادات دینی خود را درباره دعا و تمسک به خداوند بیان می‌کند و با نشان دادن تقابل مفاهیم، سخن خود را اثرگذارتر می‌سازد. این شیوه موجب جذب بیشتر مخاطب شده و به انتقال دقیق‌تر معنا کمک می‌کند. امام علیه السلام با به کارگیری این واژگان، مقصود خود را جامع‌تر و روشن‌تر بیان می‌کند؛ امری که به برقراری ارتباط با مخاطب و القای آسان‌تر معنا در ذهن او می‌انجامد. بهره‌گیری از عنصر تضاد در نهایت به انسجام و یکپارچگی متن دعا کمک کرده است.

در نمودار زیر، بسامد تکرار روابط معنایی را مشاهده می‌کنیم:



واژه‌های به کاررفته در دعا از رابطه معنایی قوی برخوردارند و متنی منسجم و هماهنگ را پدید آورده‌اند. آنچه در این میان جلب توجه می‌کند این است که استفاده از واژگانی با بار معنایی نزدیک به هم و در یک حوزه معنایی، موجب ایجاد نوعی موسیقی درونی در متن شده که جذابیت آن را دوچندان کرده و آن را در ذهن خواننده ماندگار می‌سازد. این پیوندهای انسجامی میان واژگان، کلام امام علیه السلام را گیرا، روان و اثرگذار کرده و در نهایت انسجام متنی زیبایی را در سراسر دعا ایجاد کرده است.

۳-۲. انسجام دستوری^۱

انسجام دستوری به سه بخش ارجاع،^۲ حذف^۳ و جایگزینی^۴ تقسیم می‌شود.

۳-۲-۱. ارجاع

ارجاع با ایجاد پیوند بین عناصر متن انسجام ایجاد می‌کند.^۵ گاهی لازم است برای تفسیر برخی واژگان در متن، واژگان دیگر در همان متن تعبیر و تفسیر شود. برای فهم آن‌ها باید به مراجع آن‌ها مراجعه کرد. ارجاع در متن با ضمیر، اسم موصول و اسم اشاره صورت می‌گیرد و به دو

1. grammatical cohesion

2. Reference

3. Ellipsis

4. substitution

5. Halliday.m.a.k.matthiessen,christain, 2004, 535.

صورت پیش مرجع و پس مرجع است. ارجاع از رایج ترین عوامل انسجام متنی در زبان عربی است و با برقراری رابطه بین کلمات و جملات مختلف نقشی مهم در انسجام متنی ایفا می کند. ارجاع به درون متن و برون متن صورت می گیرد.^۱ لازم به ذکر است که ارجاع برون متنی تأثیری در انسجام بخشی متن ندارد.^۲ ارجاع در دعای صباح به شرح ذیل است:

ضمایر	مرجع ضمایر
ضمیر مستتر در ۲۶ فعل امر و مضارع: (صَلِّ، افْتَحْ، اَلْبَسْ، اَغْرَسْ، اَجْرْ، اَدْبْ، تَرَانِیْ، اِجْعَلْ، اِصْفَحْ، اَقْلَنِیْ، تَطْرِدْ، تَخِیْبْ، تَرَدْ، تَوْتِیْ، تَشَاءْ، تَنْزِعْ، تَعَزُّ، تَذَلُّ، تَوَلِّجْ، تَخْرِجْ، تَزْرُقْ، اِسْتَجِبْ، حَقِّقْ، اِغْفِرْ، اِسْمَعْ، تَمَارَسْ	الله
ضمیر مخاطب «ک» ۳۸ بار: اِلَیْکَ «چهار مرتبه»، اَسْبَابِکَ، عَظَمَتِکَ، هِیْبَتِکَ، مَنَکَ، اَنَاتِکَ، نَصْرِکَ، خِذْلَانِکَ، اُتِیْتُکَ، حَبَالِکَ، رَحْمَتِکَ «۴ مرتبه»، اِنِّکَ «۳ مرتبه»، جَنَابِکَ، حِیَاضِکَ «دو مرتبه»، بَابِکَ، مَشِیَّتِکَ، عَفْوِکَ، لُطْفِکَ، رَأْفَتِکَ، یَدِکَ، حَمْدِکَ، قَدْرِکَ، یَخَافِکَ، یِهَابِکَ، قَدْرَتِکَ، کَرَمِکَ، فَضْلِکَ، مَوَاهِبِکَ،	الله
ضمیر «یا» متکلم ۵۶ بار: اُرْقِدْنِیْ، اَیْقِظْنِیْ، مَنحْنِیْ، عَنِّیْ، اَلْبَسْنِیْ، جَنَانِیْ، اِلْهَیْ «۴ مرتبه»، مَنِّیْ، تَبْتَذِئْنِیْ، بَیْ، اَسْلَمْتْنِیْ، عِشْرَاتِیْ، خِذْلَنْیْ، وَکَلْنِیْ، اَتْرَانِیْ، بَاعِدْتْنِیْ، ذُنُوبِیْ «سه مرتبه»، نَفْسِیْ «سه مرتبه»، رَجَائِیْ «سه مرتبه»، اَهْوَائِیْ «دو مرتبه»، وِلَائِیْ، زَلَّلِیْ، خَطَائِیْ، اَقْلَنْیْ، رَدَائِیْ، سِیدِیْ، مَوْلَایْ، مَنَایْ، مَعْتَمِدِیْ، مَطْلُوبِیْ، مَنقَلَبِیْ، مِثْوَایْ، صَبَاحِیْ، مَسَائِیْ، نَدَائِیْ، دَعَائِیْ، اَمَلِیْ، حَاجَتِیْ، تَرَدُّنِیْ، قَلْبِیْ، عَقْلِیْ، هَوَائِیْ، طَاعَتِیْ، مَعْصِیَتِیْ، لِسَانِیْ، حِیْلَتِیْ	امام علی علیه السلام
ضمیر «ت» متکلم ده بار: اَنْزِلْتَ، اُتِیْتُکَ، عَلَقْتَ، قَرَعْتَ، هَرَبْتَ، عَلَّقْتَ، اَجْرَمْتَ، کُنْتَ، دَرَأْتَ، وَکَلْتَ	امام علی علیه السلام

1. Halliday.m.a.k.matthiessen,christain, 2004, 552.

۲. «عوامل انسجام متنی در سوره نوح»، ص ۷۸-۷۹.

الله	ضمیر «ت» مخاطب هفت بار: أَلَفْتُ، فَلَقْتُ، أَنْزَلْتُ، أَنْهَرْتُ، أَنْزَلْتُ، جَعَلْتُ، أَبْتَدَأْتُ
الله محمد ﷺ علی ؑ	ضمیر «ه» غایب بیست بار: ۱. تَبَلَّجْه، تَلْجَلِجْه، تَبَرِّجْه، تَأْجِجْه، ذَاتَه «دو مرتبه»، مَخْلُوقَاتِه، کِیْفِیَاتِه، أَمْنِه، أَمَانِه، مَنْنِه، احْسَانِه، یَدِه، سُلْطَانِه، خَلْقِه ۲. آله «سه مرتبه» ۳. أَجْرَمْتِه.
الزمن النفس ذنوبی أهوائی ذنوبی	ضمیر «ها» دوازده بار: ۱. زَحَالِیْفِهَا ۲. هَوَاهَا، لَهَا «سه بار»، ظُنُونِهَا، مَنَاهَا، جَرَأَتِهَا، سَيِّدِهَا، مَوْلَاهَا، عَقَلَتِهَا، ۳. دَرَأَتِهَا ۴. وَكَلَّتِهَا، ۵. کَلَّهَا
الله نصر خذلان مسترشدا ظمان «من» موصوله	ضمیر مستتر «هو» ۲۶ بار ۱. دَلَع، سَرَّح، أَتَقَن، شَعِشَع، دَلَّ، تَنْزَهَ، جَلَّ، قَرَّبَ، بَعَدَ، عِلْمَ، أَرْقَدَ، أَيَقُظْ، مَنَحَ، كَفَّ، تَوَخَّدَ، قَهَرَ، دُعَى، صَلَّى ۲. خَذَلَ ۳. وَكَلَ ۴. قَصَدَ ۵. وَرَدَ ۶. يَعْرِفُ يَخَافُ، يَعْلَمُ، يَهَابُ

اسم موصول	مرجع
اسم موصول «من» ۱. یا مَنْ دَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ بِطُوقِ تَبَلُّجِهِ، يَا مَنْ قَرَّبَ مِنْ خَطَرَاتِ الظُّنُونِ، يَا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مَهَادِ أَمْنِهِ وَأَمَانِهِ، يَا خَيْرَ مَنْ دُعِيَ لِكَشْفِ الضُّرِّ، فَيَا مَنْ تَوَحَّدَ بِالْعِزِّ وَالْبَقَاءِ، يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِدَاتِ ۲. تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ، ۳. مَنْ ذَا يَعْرِفُ قَدْرَكَ فَلَا يَخَافُكَ وَمَنْ ذَا يَعْلَمُ مَا أَنْتَ فَلَا يَهَابُكَ ۴. فَمَنْ السَّالِكُ بِي إِلَيْكَ فِي وَاضِحِ الطَّرِيقِ، فَمَنْ الْمُقِيلُ عَثْرَاتِي مِنْ كِبَوَاتِ الْهَوَى	خداوند هرآن کس که خداوند بخواهد به او سلطنت دهد یا سلطنت را از او بگیرد و هرآن کس که بخواهد عزیزش دارد یا خوارش کند هرآن کس که قدر را بداند و او را بشناسد کسی او را به راه روشن هدایت کند (خداوند)، کسی از لغزش های انسان در گذرد (خداوند)
اسم موصول «ما»	مرجع
عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ، فَاصْفَحِ اللَّهُمَّ عَمَّ كُنْتُ أَجْرَمُهُ مِنْ زَلَلِي وَخَطَائِي، أَنْتَ قَادِرٌ عَلَى مَا تَشَاءُ، مَنْ ذَا يَعْلَمُ مَا أَنْتَ فَلَا يَهَابُكَ، فَوَاهَا لَمَا سَوَّلْتَ لَهَا ظُنُونُهَا	آنچه که بوده است آنچه که مرتکب شده ام آنچه که بخواهی آنچه که هستی گمان های بی مورد
اسم اشاره هذه	مرجع
هَذِهِ أَرْمَتْ نَفْسِي عَقْلَتَهَا بِعَقَالِ مَشِيَّتِكَ وَهَذِهِ أَعْبَاءُ ذُنُوبِي دَرَأَتْهَا بِعَفْوِكَ وَرَحْمَتِكَ وَهَذِهِ أَهْوَاؤِي الْمُضِلَّةُ	عبارت های ماقبل

همان طور که در جدول مشاهده می‌شود، در این دعا تمامی ارجاعات با ضمائر بارز و مستتر و ارجاع از نوع ارجاع درون‌متنی است که بسامد بالایی برخوردار است و نقشی بسزا در انسجام متن ایفا می‌کند، چرا که بعضی از مرجع‌ها در عبارت‌های متعدد به آن‌ها ارجاع داده شده است و به دلیل مبهم بودن این اسم‌ها در زبان عربی برای فهمشان باید به مراجع آن‌ها رجوع کرد که این امر سبب ایجاد ارتباط بین واژگان و عبارت‌ها شده است. تکرار ۳۸ باره ضمیر مخاطب و بسامد بالای آن بر محوری بودن این واژه در متن دعا دلالت دارد.

۲-۳-۲. حذف

حذف به معنای حذف یک یا چند کلمه از یک عبارت در مقایسه با جملات پیشین است. گاهی برخی کلمات یا اجزای یک متن، به منظور اختصار و جلوگیری از تکرار، حذف می‌شوند. وجود قرینه برای حذف ضروری است تا از ایجاد ابهام در متن جلوگیری شود. حذف یک پیوند درون‌متنی محسوب می‌شود و در بیشتر موارد، عنصر پیش‌انگاشته در متن قبلی وجود دارد.^۱

حذف به دو دلیل در ایجاد انسجام متن نقش دارد:

الف) تکرار: عامل محذوف غالباً از عنصر مذکور، مفهوم یا متعلقات آن مشتق شده است؛ بنابراین اگر عامل محذوف در جمله ذکر شود، با عنوان «عامل تکرار» شناخته می‌شود. ب) ارجاع: حذف یک عامل از متن، اغلب با توجه به وجود قرینه در متن صورت می‌گیرد؛ از این رو، شناسایی واژه محذوف نیازمند شناسایی قرینه است و قرینه به عنوان مرجع واژه محذوف عمل می‌کند که ممکن است پیش از آن یا پس از آن در متن آمده باشد.^۲ جدول زیر حذف حروف، واژگان و جملات دعا را نشان می‌دهد:

عبارت استعمال شده در دعا	عبارت اصلی به همراه عبارت محذوف
وَسَرَّحَ قَطَعَ اللَّيْلَ الْمُظْلِمَ بَعْيَاهِبَ تَلْجَلْجِهَ	وَاللَّهِمَّ سَرَّحَ قَطَعَ اللَّيْلَ الْمُظْلِمَ بَعْيَاهِبَ تَلْجَلْجِهَ
وَأَتَقَنَ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَارِ فِي مَقَادِيرِ تَبَرُّجِهَ	وَاللَّهِمَّ يَا مَنْ أَتَقَنَ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَارِ فِي مَقَادِيرِ تَبَرُّجِهَ
وَشَعَشَعَ ضِيَاءَ الشَّمْسِ بِثُورِ تَأْجُجِهَ	وَاللَّهِمَّ يَا مَنْ شَعَشَعَ ضِيَاءَ الشَّمْسِ بِثُورِ تَأْجُجِهَ
وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ	وَاللَّهِمَّ يَا مَنْ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ

1. Cohesion in English, 144.

۲. «عوامل انسجام در سوره زلزال بر اساس نظریه هلیدی و حسن».

عبارت استعمال شده در دعا	عبارت اصلی به همراه عبارت محذوف
و تَنْزَّهَ عَنْ مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ	وَاللَّهُمَّ يَا مَنْ تَنْزَّهَ عَنْ مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ
وَبُعَدَ عَنْ لَحَظَاتِ الْعُيُونِ	وَاللَّهُمَّ يَا مَنْ بُعَدَ عَنْ لَحَظَاتِ الْعُيُونِ
وَعَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ	وَيَا مَنْ عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ
وَالْتَّاصِعَ الْحَسَبِ فِي ذُرْوَةِ الْكَاهِلِ الْأَعْبَلِ	وَصَلِّ اللَّهُمَّ وَالتَّاصِعَ الْحَسَبِ فِي ذُرْوَةِ الْكَاهِلِ الْأَعْبَلِ
وَعَلَى إِلِهِ الْأَخْيَارِ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَبْرَارِ	وَصَلِّ اللَّهُمَّ وَعَلَى إِلِهِ الْأَخْيَارِ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَبْرَارِ
وَأَنْ أَسْلَمْتَنِي أَنْتَ لِقَائِدِ الْأَمَلِ وَالْمُنَى	وَأَنْ أَسْلَمْتَنِي أَنْتَ لِقَائِدِ الْأَمَلِ وَلِقَائِدِ الْمُنَى
وَأَنْ خَذَلَنِي بِتَصْرِكٍ عِنْدَ مُحَارِبَةِ النَّفْسِ وَالشَّيْطَانِ	وَأَنْ خَذَلَنِي بِتَصْرِكٍ عِنْدَ مُحَارِبَةِ النَّفْسِ وَعِنْدَ مُحَارِبَةِ الشَّيْطَانِ
فَقَدْ وَكَلَنِي خِذْلَانُكَ إِلَى حَبِثِ النَّصَبِ وَالْحِرْمَانِ	فَقَدْ وَكَلَنِي خِذْلَانُكَ إِلَى حَبِثِ النَّصَبِ وَإِلَى حَبِثِ الْحِرْمَانِ
فَوَاهَا لَمَّا سَوَّلَتْ لَهَا ظُنُونُهَا وَمَنَاها	فَوَاهَا لَمَّا سَوَّلَتْ لَهَا ظُنُونُهَا وَلَمَّا سَوَّلَتْ لَهَا مَنَاها
تَبَّأَ لَهَا لِجُرْأَتِهَا عَلَى سَيِّدِهَا وَمَوْلِيهَا	تَبَّأَ لَهَا لِجُرْأَتِهَا عَلَى سَيِّدِهَا وَلِجُرْأَتِهَا عَلَى مَوْلِيهَا
أَنْتَ غَايَةَ مَطْلُوبِي وَمُنَائِي	أَنْتَ غَايَةَ مَطْلُوبِي وَغَايَةَ مُنَائِي
فِي مُنْقَلَبِي وَمَثْوَايَ	فِي مُنْقَلَبِي وَفِي مَثْوَايَ
بَابُكَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَالْوُغُولِ	بَابُكَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَ مَفْتُوحٌ لِلْوُغُولِ
أَنْتَ غَايَةَ الْمَسْئُولِ وَنَهَايَةَ الْمَأْمُولِ	أَنْتَ غَايَةَ الْمَسْئُولِ وَأَنْتَ نِهَايَةَ الْمَأْمُولِ
هَذِهِ أَعْبَاءُ دُنُوبِي ذَرَأْتُهَا بِعَفْوِكَ وَرَحْمَتِكَ	هَذِهِ أَعْبَاءُ دُنُوبِي ذَرَأْتُهَا بِعَفْوِكَ وَ ذَرَأْتُهَا بِرَحْمَتِكَ
هَذِهِ أَهْوَائِي الْمُضِلَّةُ إِلَى جَنَابِ لُطْفِكَ وَرَأْفَتِكَ	هَذِهِ أَهْوَائِي الْمُضِلَّةُ إِلَى جَنَابِ لُطْفِكَ وَإِلَى جَنَابِ رَأْفَتِكَ
فَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالْعِزِّ وَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالنِّقَاءِ	فَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالْعِزِّ وَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالنِّقَاءِ
وَقَهَرَ عِبَادَهُ بِالْمَوْتِ وَالْفَنَاءِ	وَقَهَرَ عِبَادَهُ بِالْمَوْتِ وَقَهَرَ عِبَادَهُ الْفَنَاءِ
وَحَقَّقَ بِفَضْلِكَ أَمَلِي وَرَجَائِي	وَحَقَّقَ بِفَضْلِكَ أَمَلِي وَحَقَّقَ بِفَضْلِكَ رَجَائِي

حذف در دعای صباح به صورت متعدد و در اشکال مختلف به کار رفته است. این حذف به سبب وجود قرینه و با توجه به ساختار متن شکل گرفته، بنابراین موجب ابهام یا سردرگمی در ذهن مخاطب نشده و خللی در استمرار و تداوم معنا ایجاد نکرده است؛ زیرا جمله موجود با اتکا به قرینه، به بخش محذوف اشاره می‌کند.

حذف در دعای صبح با پرهیز از تکرار برخی عبارات دارای قرینه، موجب اختصار متن و جلوگیری از اطناب شده است. همچنین این ویژگی باعث پویایی ذهن مخاطب می‌شود، زیرا خواننده ناگزیر است برای درک کامل معنا، به دنبال قرینه و مرجع جمله محذوف بگردد و در نتیجه به جمله‌های پیشین رجوع کند تا مفهوم را به طور کامل دریافت نماید.

برای نمونه، در عبارت «یا مَنْ سَرَّحَ قُطْعَ اللَّیْلِ الْمُظْلِمِ بِغَیَاهِبٍ تَلْجُلُجِهِ وَآتَقَنَ صُنْعَ الْفُلْكِ الدَّوْرِيِّ فِی مَقَادِیرِ تَبْرِجِهِ وَشَعَشَعَ ضِیَاءَ الشَّمْسِ بِنُورِ تَأْجُجِهِ»، عبارت «اللهم یا من» سه بار به دلیل وجود قرینه حذف شده است. خواننده به محض رسیدن به واژه «سَرَّحَ»، به طور ناخودآگاه به قرینه «اللهم یا من» در ابتدای عبارات رجوع می‌کند و آن را در ذهن خود بازسازی می‌نماید. این ارجاع ذهنی و بازتولید قرینه، موجب انسجام بیشتر متن می‌شود. چنین پیوندی میان عبارات و رجوع به بخش‌های پیشین، نقش مهمی در شکل‌گیری انسجام متنی ایفا می‌کند.

۳-۲-۲. جایگزینی

جایگزینی یکی از منابع انسجام بخش در حوزه دستوری است.^۱ در جایگزینی یک عنصر زبانی جایگزین عنصر زبانی دیگر می‌شود؛ یعنی ممکن است یک کلمه یا جمله جایگزین یک کلمه، جمله یا بند دیگر در یک متن شود.^۲ در این عنصر انسجامی، معنای دو کلمه یکی است، اما لفظی که بر آن دلالت می‌نماید، تغییر یافته است. بنابراین، عامل جایگزینی را می‌توان از انواع تکرار معنایی نیز برشمرد.^۳

تفاوت جایگزینی و ارجاع در این است که جایگزینی بیشتر ارتباط در سطح عبارت‌پردازی است، ولی ارجاع ارتباط معنایی دارد.^۴ در عبارت‌های زیر عامل جایگزینی کار رفته است:

1. An introduction to functional Grammar, 535

۲. «عوامل انسجام در سوره زلزال براساس نظریه هلیدی و حسن».

۳. «عوامل انسجام متن در سوره نوح»، ص ۷۸.

4. Cohesion in English, 88.

در عبارت‌های زیرعامل جایگزینی به کار رفته است:

۲۰. یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَ یا مَنْ قَرَّبَ مِنْ خَطَرَاتِ الظُّنُونِ، یا مَنْ أَزَقَدَنی فی مِهَادِ آمْنِهِ وَ آمَانِهِ؛

ای که راهنمایی کرد بر خودش به خودش، ای کسی که نزدیک است به گمان‌هایی که درباره او بردل خطور کند، ولی دور است از چشم انداز دیگران و ای کسی که مرا در گهواره آسایش و امنیت خود به خواب برد.

در این عبارت منادی «یا من» جانشین منادی «اللهم» شده است.

۲۱. إِلَهی هَذِهِ أَرْمَةُ نَفْسی عَقَلْتُهَا بِعُقَالِ مَشِیَّتِکَ، وَ هَذِهِ اَعْبَاءُ ذُنُوبِی دَرَأْتُهَا بِعَفْوِکَ وَ رَحْمَتِکَ، وَ هَذِهِ اِهْوَائِی الْمَضِلَّةُ وَ کَلَّتْهَا اِلَی جَنَابِ لُطْفِکَ وَ رَافَتِکَ؛

خدایا این مهارهای نفس من است که به پای بند مشیت تو آن‌ها را بستم و این است بارهای سنگین گناهانم که به امید عفو و رحمت تو بر زمین نهادم و این است هوس‌های گمراه‌کننده‌ام که به آستان لطف و مهتر سپردم.

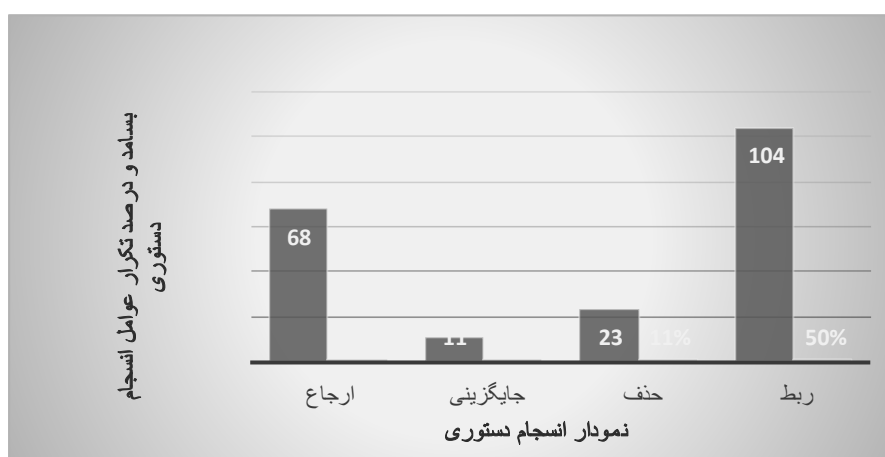
در این عبارت واژه «هذه» جایگزین واژه عبارت‌های ماقبل شده است.

۲۲. «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» در این عبارت ضمیر «أنت» جایگزین واژه «أنت» شده است.

۲۳. «صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ» ضمیر «ه» در اله جایگزین واژه «محمد» شده است.

۲۴. «یا کریم یا کریم یا کریم» و «یا عَفَّارُ یا عَفَّارُ یا عَفَّارُ» واژه‌های «کریم» و «غفار» جایگزین واژه «اللهم» شده است.

در نمودار زیر بسامد انسجام دستوری در دعای صباح نمایان است.



۲-۴. انسجام پیوندی^۱

انسجام پیوندی از ارتباط معنایی و منطقی بین عبارات یک متن حاصل می‌شود. در هر متنی نوعی ارتباط مفهومی و منطقی وجود دارد که بین ساختار متن ارتباط برقرار می‌کند. انسجام ربطی بین عبارات برقرار می‌شود. در هر زبان، واژه‌ها و جملاتی وجود دارد که خواننده و شنونده را از بندی به بندی دیگر منتقل می‌کنند.^۲ انسجام پیوندی شامل چهار ارتباط اضافی^۳ سببی،^۴ تقابلی^۵ و زمانی^۶ است.^۷

آنچه از انواع عوامل پیوندی در متن دعای صباح از بسامد بالایی برخوردار است، ارتباط اضافی است که به شرح آن‌ها و موارد ذکر شده در دعا اشاره می‌کنیم.

۲-۳-۱. ارتباط اضافی

ارتباط اضافی زمانی صورت می‌گیرد که جمله مطلبی را به محتوای جمله قبل اضافه کند. این جمله‌های اضافی می‌تواند جنبه توضیحی، تمثیلی یا مقایسه‌ای داشته باشد.^۸

این نوع از ارتباط با دو حرف «واو و فاء عطف» صورت گرفته است. حرف واو ۹۱ بار و حرف فاء عطف سیزده بار در متن دعا تکرار شده است. بسامد بالای تکرار حروف عطف در متن دعا، انسجام متنی زیبایی را ایجاد کرده است. این حروف جمعا ۱۰۴ بار تکرار شده است که هر حرف عطف، دو واژه، دو عبارت و یا دو جمله را به هم مرتبط ساخته است. به نوعی بین ۲۰۸ واژه یا عبارت یا جمله ارتباط برقرار شده است.

نتیجه‌گیری

بررسی واکاوی انسجام «واژگانی»، «دستوری» و «پیوندی» در دعای صباح امام علی (علیه السلام) نشان می‌دهد که این نظریه در شناسایی ابعاد انسجام، پیوستگی و هماهنگی متن، به

1. Conjunctive cohesion

2. Halliday.m.a.k.matthiessen,christain, 2004, 534

3. Additive relation

4. causal

5. adversative

6. temporal

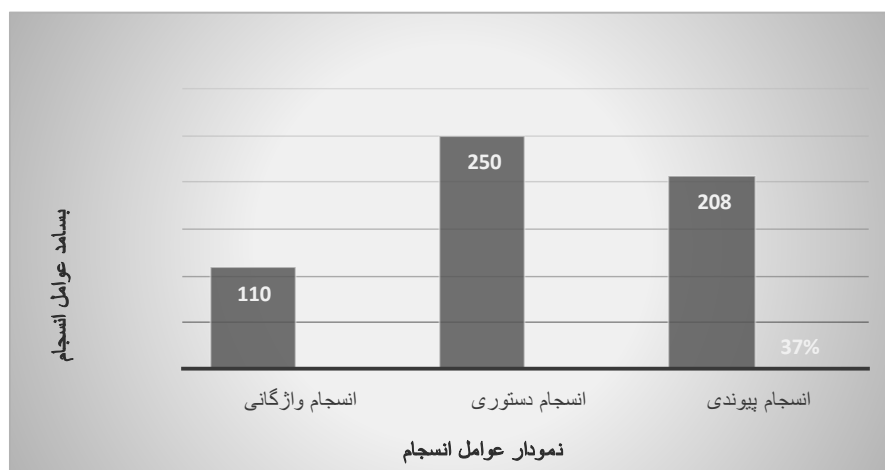
7. Halliday.m.a.k.matthiessen,christain, 200,545

۸. «عوامل انسجام متنی در سوره نوح»، ص ۱۵.

نگارنده یاری رسانده است. این شگردهای زبانی در حوزه‌های واژگانی و نحوی، با حضور واژگان تکرارشونده، متنی منسجم و یکپارچه پدید آورده‌اند. اهمیت عناصر واژگانی و دستوری به عنوان عوامل انسجام، در ایجاد وحدت و هم‌بستگی متن دعای صباح کاملاً مشهود است.

بر پایه این نظریه، مجموع نمونه‌های انسجام به ۶۱۶ مورد می‌رسد که رقمی قابل توجه و چشمگیر به نظر می‌آید.

در نمودار زیر بسامد تکرار عوامل انسجام نمایان است:



- از میان عناصر انسجام متن در دعای صباح، تکرار لفظی، شمول معنایی، هم‌معنایی، مراعات النظیر و تضاد با بسامد ۱۹/۰، ارجاع (با ضمیر، اسم اشاره و اسم موصول) و جایگزینی اسم به جای اسم با بسامد ۴۴/۰، و حروف ربط افزایشی با بسامد ۳۷/۰ به کار رفته‌اند. بیشترین عنصر انسجامی در دعای صباح به «ارجاع» اختصاص دارد که در حوزه انسجام دستوری قرار می‌گیرد.

- در دعای صباح، عنصر ارجاع از بسامد بالایی برخوردار است. همچنین ارتباط افزایشی که از عناصر انسجام پیوندی محسوب می‌شود نیز فراوانی قابل توجهی دارد. در میان عوامل انسجام واژگانی می‌توان مشاهده کرد که برخی واژه‌ها یا عبارات به صورت آگاهانه تکرار شده‌اند و این تکرار، در بردارنده دلالت‌های معنایی و حتی ایدئولوژیک است. واژگان تکرارشونده در دعای صباح به صورت اسمی و فعلی به کار رفته‌اند و نقش مهمی در انسجام دعا داشته و موجب شکل‌گیری پیوندی منسجم میان عبارت‌های این متن شده‌اند.

- در متن دعا، عنصر ندا نیز با بسامد بالایی دیده می‌شود و غالباً با الفاظی چون «إلهی»، «اللهم» و «یا» تکرار شده است که نشان‌دهنده شوق و اشتیاق گوینده نسبت به مخاطب خویش است.

- در این دعا، واژگان هم معنا در تناسب با محور کلی متن قرار دارند. امام علیه السلام با برجسته‌سازی این واژه‌ها، از یک سوبه متن جذابیت بخشیده و از سوی دیگر انسجام آن را تقویت کرده‌اند. همان‌طور که حذف نیز در دعای صباح با جلوگیری از تکرار برخی جملات دارای قرینه، موجب ایجاز متن و پرهیز از اطناب شده است.

- بر اساس نمودارهای ترسیمی عناصر انسجام در دعای صباح، می‌توان نتیجه گرفت که انسجام و پیوستگی در این دعا از بسامد بالایی برخوردار است و واژگان و عبارات سازنده متن ارتباطی عمیق و درونی با یکدیگر دارند. این امر باعث شده است ساختار دعا همچون یک کل یکپارچه عمل کند که تمامی اجزای آن با یکدیگر در ارتباط‌اند. در این میان، کم‌بسامدترین عنصر انسجامی، شمول معنایی است.

کتابنامه

قرآن کریم

درآمدی به اصول و روش ترجمه، کاظم لطفی پور ساعدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هفتم، ۱۳۸۵ ش.

روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محمد باقر بن زین العابدین خوانساری، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۶ ش.

زبان، بافت و متن، (جنبه‌هایی از زبان در چشم‌اندازی اجتماعی - نشانه‌شناختی)، مایکل هلیدی و رقیه حسن، مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشانی، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۳ ش.

زبان، بافت و متن، مایکل هلیدی و رقیه حسن، محسن نوبخت، تهران، سیاه‌رود، ۱۳۹۳ ش.
علم لغة النص النظری و التطبيق، عزة شبل محمد، المجلد الثاني، القاهرة، مكتبة الآداب، ۲۰۰۹ م.
فرهنگ بزرگ جامع نوین ترجمه المنجد، احمد سیاح، تهران، چاپخانه منفرد، چاپ نوزدهم، ۱۳۷۷ ش.

گفتمان و ترجمه، علی صلح جو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.

مفاتیح نوین، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.

- نقد بر مبانی زیبایی‌شناسی و تأثیر آن در نقد عربی، رز غریب، نجمه رجایی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- «أثر التكرار فی التماسك النصی نقاربة معجمية تطبيقية فی ضوء مقالات د. خالد منیف»، نوال بنت إبراهيم حلوه، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات و آدابها، العدد الثامن، ۲۰۱۲ م.
- «بررسی عوامل انسجام متن در داستان حضرت موسی (ع) با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا»، مهدی مسبوق و شهرام دلشاد، فصلنامه پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۹۵ ش.
- «تحلیل گفتمان دو سوره فلق و ناس بر اساس الگوی فرانش متنی هلییدی»، سید حسن سیدی و سمیه بیگ قلعه جوقی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال هفتم، شماره دوم، ۱۳۹۸ ش.
- «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی»، فردوس آفاگل زاده، و مریم سادات غیاثیان، مجله زبان و زبان‌شناسی، دوره سوم، ۱۳۸۶ ش.
- «شرح دعای صباح امیرمؤمنان علی (ع)»، محمد وفادار مرادی، گلستان قرآن، دوره جدید، شماره ۴۳، ۱۳۷۹ ش.
- «عوامل انسجام در سوره زلزال بر اساس نظریه هلییدی و حسن»، احمد پاشازانوس و مریم نبی‌پور، پژوهش‌نامه معارف قرآن، دوره ۸، (۱۳۹۶).
- «عوامل انسجام متنی در سوره نوح»، یونس ولینی و دیگران، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال پنجم، شماره اول، ۱۳۹۵ ش.
- «کارایی نظریه هلییدی و حسن در ترسیم انسجام متنی سوره مزمل»، عزت ملا ابراهیمی و زهرا رضایی، مجله مطالعات متون اسلامی، سال پنجم، شماره اول، ۱۳۹۹ ش.

Spoke and written language. Gb.Oup Halliday.M.A.K, (1989)

Cohesion in English, Halliday.M.A.K and Ruqaiya Hasan, london lonhman. (1967).

Cohesion in English, Halliday.M.A.K and ruqaiya Hsan, , london longhman (1976).

Linguistic Studies of Text and Discourse, Halliday, M. A. K.London: Continuum. (2002)

An intrudocotion to functional Grammar.Halliday.m.a.k.matthiessen,christain(2004)