



دو فصلنامه علمی

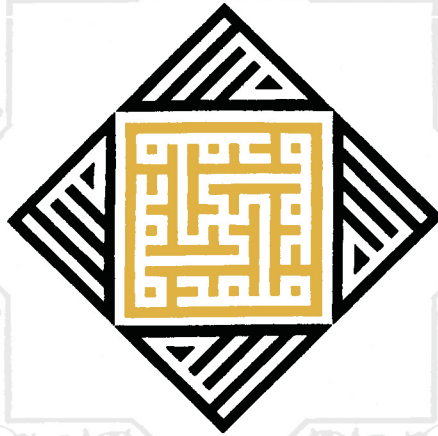
علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۱ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۰۳
پاییز و زمستان ۱۳۹۸





رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ۵۱، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

مدیر داخلی: دکتر علیرضا آزاد

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: وحید مردانی

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ابروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح‌الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد به نشانی <https://jquran.um.ac.ir/index.php/quran> دریافت می شود.
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داوران ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می شود.
- ۶ - نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله ها می رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های علوم قرآن و حدیث باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه علوم قرآن و حدیث انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترسی در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقاله‌های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛ در صورت لزوم می توان اطلاعات دیگری را مأخذ بدان افزود.
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).

- ۱۴- پُرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه « » نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پُرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةٔ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ غرضه / غرضه؛ حَرَف / حِرَف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر اسماعیل اثباتی (دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر عباس اسمعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر حمید باقری (استادیار دانشگاه تهران)
۴. دکتر محمد تقوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. محمد جمال الدین خوش خاضع (استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۶. سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۷. سید محمد راستگوفر (دانشیار دانشگاه کاشان)
۸. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۹. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۰. دکتر محمد حسن رستمی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر هادی رهنما (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۲. دکتر سید حسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. سمیه طاهری (دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. سیدکاظم طباطبایی پور (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. علی عباسی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه بین المللی جامعه المصطفی قم)
۱۶. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)
۱۷. جواد قندیلی (استادیار بازنشسته دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)
۱۹. منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. یحیی معروف (استاد دانشگاه رازی)
۲۱. مهدی مطیع (استادیار دانشگاه اصفهان)
۲۲. دکتر فرهنگ مهرش (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان)

۲۳. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)

۲۴. علی اکبر ربیع نتاج (استاد دانشگاه مازندران)

۲۵. حجت‌الاسلام حسن نقی‌زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	شاخصه‌های شناخت روایات تقيه سياسي ندا اکبری - دکتر سيد محمد مرتضوی - دکتر ایوب اکرمی
۲۷	بررسی ساختاری ادب‌محوری در احادیث مربوط به زنان در کتب اربعه صدیقه بزرگ‌نیا - دکتر فریرز حسین جان زاده - دکتر محمد باقر حسینی
۴۷	تحلیل انتقادی نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری توحید پاشائی آقابابا - دکتر نهله غروی نائینی
۷۵	نقش الگوهای اخلاقی در تربیت اجتماعی از منظر قرآن کریم حسینعلی جان‌نثاری - دکتر سيد حسين واعظی
۹۷	تحلیل نشانه معنا شناختی خطبه زینب کبری (س) در کوفه، براساس طرح‌واره تنشی مهدی داودآبادی فراهانی
۱۱۳	رویکرد تاریخی‌نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن؛ لوازم و دلالت‌ها زهراسلامی - دکتر سيد محمد علی ایازی - دکتر مهرداد عباسی
۱۳۵	خوبرویان پاک یا درختان تاک؟ نقدی بر قرائت سُرّیانی - آرامی لوگزنبرگ از حورعین در قرآن دکتر محمد کاظم شاکر - دکتر محمد علی همتی
۱۵۳	زمینه‌های تضعیف یونس بن ظبیان رحیمه شمشیری - دکتر مهدی جلالی - دکتر محمد کاظم رحمان ستایش
۱۷۳	مبانی رجالی ویژه آیت الله خویی در معجم رجال الحدیث دکتر عبد الهادی فقهی زاده - مجید بشیری
۱۹۳	نمادشناسی حیوانات در امثال قرآن طاهره قلی پور زیبد - دکتر محمد شایگان مهر - دکتر محمد جعفری
۲۱۷	کاوشی درباره تاریخ‌گذاری و مخاطب‌شناسی سوره ماعون زهراسلامی - امیر احمدنژاد - دکتر محمدعلی مهدوی راد
۲۳۹	بررسی سندی و فقه الحدیثی احادیث تبیین‌کننده نسب حضرت مهدی (عج) در منابع روایی اهل سنت فرشاد منائی - دکتر مجید معارف



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۹-۲۶

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/60675>

شاخصه‌های شناخت روایات تقیه سیاسی*

ندا اکبری

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: n.akbari11@gmail.com

دکتر سید محمد مرتضوی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mortazavi-m@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر ایوب اکرمی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: akrami-a@um.ac.ir

چکیده

یکی از سیاست‌های کاربردی انمه -علیهم السلام- در زمینه حفظ تشیع و اسلام تقیه است. تقیه در برخورد با دولت و خلیفه حاکم، تقیه سیاسی نامیده می‌شود و در بُعد گفتاری و از طرف اهلبیت علیهم السلام به روایات تقیه سیاسی تعبیر می‌شود. اگرچه در رابطه با تقیه، اهداف و انواع آن پژوهش‌هایی انجام گرفته اما در رابطه با تقیه سیاسی تعریف دقیق و ملاک‌های مشخص ارائه نشده است. شناخت ملاک‌های تقیه سیاسی در بازشناسی ظهور کلام اهلبیت و مراد واقعی آنان نقش به‌سزایی ایفا می‌کند. این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که آیا برای روایات تقیه سیاسی شاخصه‌هایی وجود دارد که به وسیله آن بتوان روایات تقیه سیاسی را از روایات دیگر تشخیص داد؟ نگارنده در این پژوهش با بررسی‌های لغوی و روایی تعریف جامعی از تقیه سیاسی ارائه داده و با مراجعه به متون روایی و منابع تاریخی شاخصه‌هایی از قبیل تصریح به تقیه‌ای بودن روایت، شرایط زمانی صدور روایات، روایات مدح خلفا، مخالفت با عقاید مسلم شیعه، عنوان خاص در روایات و تخریب اصحاب معرفی کرده است. نتیجه بررسی حاضر این است که با شناخت تاریخی و شرایط سیاسی زندگی اهلبیت علیهم السلام می‌توان به ملاک‌های مشخصی برای تشخیص روایات تقیه‌ای سیاسی دست یافت و در جهت الگوگیری از انمه به آن‌ها تمسک کرد. ملاک‌ها و مستندات پیش‌گفته در مقاله بطور تفصیلی مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تقیه، سیاست، تقیه سیاسی، روایات، شاخصه‌ها، اهل بیت علیهم السلام

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۹/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۰/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

Criteria for Identification of Political Taqiyya Traditions

Neda Akbari

PhD student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyad Mohammad Mortazavi (Corresponding Author)

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ayoub Akrami

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the practical policies of the Infallible Imams intended to preserve the Shi'a Islam was Taqiyya. With regard to the government and the ruling caliph, taqiyyah is called political taqiyyah. As far as the discourse dimension is concerned, and with regard to the Ahl al-Bayt, they are interpreted as narratives of political taqiyyah. Many studies have investigated taqiyya, its goals and types, but there is no clear definition and specific criteria for taqiyya. Shedding light on the criteria of political taqiyyah plays an important role in recognizing the terms used by the Ahl al-Bayt and their true meaning. This article seeks to answer the question whether there are any criteria for the traditions of political taqiyyah in order to distinguish traditions of political taqiyya from other traditions. The author offers a comprehensive definition of political taqiyyah through lexical and narrative analyses. Moreover, by reference to narrative texts and historical sources, criteria such as explicit assertions that indicate the taqiyyah nature of traditions, sociopolitical circumstances at the time of issuing traditions, traditions that praise caliphs, opposition to Shia beliefs, specific titles of traditions as well as the defamation of companions. The result of this study reveal that by understanding the historical and political conditions surrounding the life of the Prophet (pbum), one can obtain specific criteria for identifying political taqiyyah traditions, which in turn helps shed light on requirements on emulating the path of the Infallible. The aforementioned criteria and documents will be elaborated on detail in the article.

Keywords: Taqiyyah, Politics, Political Taqiyyah, Traditions, Criteria, Ahl al-Bayt

مقدمه

بر اساس قرآن، مؤمن به هنگام خوف بر جان خود و در مورد ترس از شر کافران می‌تواند با کافر اظهار دوستی کرده و عقاید خود را پنهان کند (آل عمران: ۲۸) از آن جا که شیعیان در طول تاریخ غالباً مورد هجوم حاکمانی ظالم بودند که با هر بهانه‌ای با شکنجه و کشتار شیعیان سعی در محو تشیع و عقاید آن داشته‌اند؛ یکی از هوشمندانه‌ترین استراتژی‌های سیاسی - دینی شیعیان برای حفظ عقاید اصیل اسلامی پنهان کردن ماهیت تشیع و جلوگیری از ضرر به اسلام در قالب «تقیه» بوده است. به همین لحاظ برخی از روایات صادر شده از معصومان روایات تقیه‌ای است که از آنان در شرایط خاص سیاسی و در برخورد با دولت حاکم صادر شده است. روشن است که برای استنباط و تحلیل درست سیره اهل بیت علیهم السلام و تاریخ شیعه شناخت روایات تقیه‌ای و ابعاد آن ضروری است. در پژوهش‌های انجام شده غالباً یا بطور کلی ملاک‌های روایات تقیه بیان شده و یا ملاک تقیه از جهت فقهی به منظور استنباط احکام مورد توجه قرار گرفته است. گرچه در مورد تقسیم تقیه به تقیه فردی و سیاسی، پژوهشی با همین عنوان از آیت الله محی الدین هرنندی منتشر شده است (هرندی، علوم سیاسی، بهار ۱۳۸۳: شماره ۱)؛ اما در تشخیص روایات تقیه سیاسی تا کنون بطور مستقل پژوهشی انجام نگرفته است و پژوهش‌های ضمنی نیز به دلیل عدم اطلاع از شرایط سیاسی ائمه دچار خلط در مصادیق تقیه سیاسی شده است. این مقاله در مقام پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان با بررسی روایات تقیه‌ای ملاک‌های مشخصی برای تقیه سیاسی بدست آورد یا خیر؟

مفهوم تقیه

تقیه در لغت از ماده «وقی یقی وقایه» گرفته شده از نظر غالب لغت شناسان به معنای تحفظ و جلوگیری از ضرر دانسته شده است؛ (جوهری، ۵۲۶/۶؛ زبیدی، ۳۰۴/۲۰؛ ابن منظور ۴۰۴/۱۵). معنای اصطلاحی تقیه عبارت است از: «کتمان الحق و ستر الاعتقاد فیه و مکاتمة المخالفین و ترک مظاهرتهم بما یعقب ضرراً فی الدین و الدنيا.» (مفید، ۱۳۷/۱). تقیه پوشاندن حق و کتمان نمودن اعتقاد به آن است؛ پنهان کاری با مخالفان و دوری از تظاهر به چیزهایی است که آسیب در دین و یا دنیا را در پی دارند. ابن شهر آشوب معتقد است: «التقیة: الاظهار باللسان خلاف ما یَنطوی علیه القلبُ للخوفِ علی النفسِ اذا کانَ ما یَیْطُنُهُ هُوَ الْحَقُّ فانَ کانَ ما یَیْطُنُهُ باطلاً کانَ ذلکَ نفاقاً؛ (ابن شهر آشوب، ۱۸۷/۲) تقیه بازگو کردن خلاف آنچه است که آدمی در دل دارد و از روی ترس بر جان خود، گفته است، البته اگر حق باشد، ولی اگر باطل باشد، این عمل نفاق خواهد بود» شیخ انصاری نیز می‌گوید: «المرادُ هنا: التحفظُ عن

ضرر الغير بموافقیته فی قول او فعلٍ مُخالفٍ لِلْحَقِّ؛ (انصاری، رسائل الفقهیه، ۷۱) مقصود از تقیه عبارت است از: حفاظت خود از ضرر دیگری با همراهی کردن با او در گفتار و کردار مخالف حق». این تعریف نیز شامل تقیه مداراتی نمی‌شود.

نقد تعاریف

تعاریف یاد شده از جامعیت کافی برخوردار نیستند. تعریف شیخ مفید شامل تقیه مداراتی - که به معنای جلب محبت مخالفان برای حفظ وحدت کلمه و پرهیز از اختلاف است (مازندرانی، مبانی الفقه الفعال، ۱۳۰/۲۱) - نمی‌شود. بر تعریف ابن شهر آشوب نیز همین اشکال وارد است چراکه روشن است تقیه فقط در گفتار نیست و ممکن است در رفتار نیز نمود پیدا کند. تعریف شیخ انصاری نیز شامل تقیه مداراتی نمی‌شود.

به نظر می‌رسد کامل‌ترین تعریف را شهید اول بیان کرده است: «التقیة مجاملة الناس بما يعرفون، و ترک ما ینکرون، حذرا من غوائلهم (شهید اول، القواعد والفوائد، ۱۵۵/۲) تقیه یعنی به نیکی معاشرت کردن با مردم به وسیله به جا آوردن آن چه می‌شناسند و ترک آن چه نمی‌شناسند، به خاطر دوری کردن از کینه توزی و فساد آنان است.»

این تعریف شامل همه انواع تقیه و همچنین تقیه در گفتار و رفتار می‌شود.

سیاست

سیاست در لغت به معنای اصلاح و هدایت خلق به سعادت دنیا و آخرت (ابن منظور، ۱۰۸/۶)؛ برعهده گرفتن کار رعیت و تدبیر و دقت نظر در امور رعیت (جزری، ۴۲۱/۲)؛ اقدام برای سامان دادن چیزی به وسیله اموری که آن را اصلاح کند (زبیدی، ۳۲۲/۸) آمده است.

سیاست در اصطلاح دانشی است که حوزه بررسی‌ها و تحقیقات آن با تدبیر عمومی جامعه، قدرت، نهادها و رفتار سیاسی ارتباط دارد (جمالی، ۱۷).

در اصطلاح روایات نیز در دو معنای عام و خاص به کار رفته است معنای عام سیاست مطابق با معنای لغوی آن یعنی اصلاح و تدبیر امور. کسی در باره سیاست از امام حسن علیه السلام پرسید، امام در پاسخ فرمود: «سیاست عبارت از آن است که حقوق خدا و حقوق زندگان و حقوق مردگان را مراعات کنی. حقوق خدا، عمل کردن به هر چیزی است که به آن فرمان داده و دوری گزیدن است از آنچه نهی کرده است؛ اما حقوق زندگان، انجام دادن کارهای واجبی است که نسبت به برادران بر عهده داری، و اینکه در

خدمت کردن به مردم خود تأخیر روا مداری، و نسبت به ولی امر، تا وقتی که خالصانه به کار مردم می‌رسد، اخلاص کامل داشته باشی، و هر گاه از راه راست منحرف شد، تو رویش داد بکشی! و اما حقوق مردگان عبارت از این است که از کارهای نیک ایشان یاد کنی و از بدی‌های ایشان چشم‌پوشی، که آنان را پروردگاری است که به حسابشان رسیدگی می‌کند» (حکیمی، ۶/ ۶۲۰). در روایات دیگر نیز بر این معنای عام با اشاره به بعضی موارد همچون سیاست جسم (امام رضا، طب الامام الرضا، ۵۴) و حسن سیاست در تربیت (کلینی، ۱/ ۲۸)، سیاست اللیل (فیض کاشانی، الوافی، ۶/ ۶۵۶) اشاره شده است. در معنای دیگر، سیاست بطور خاص در معنای تدبیر حکومت و ریاست امت به کاررفته است. به عنوان نمونه در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است «فضل الرئاسة حسن السياسة» (تمیمی آمدی، ۴۸۳) فضیلت ریاست در نیکویی سیاست است. در روایت دیگر امام رضا علیه السلام در توصیف صفات امام می‌فرماید: «الإمام أمين الله في خلقه، و حجة على عباده... عالم بالسياسة، مفروض الطاعة (بحرانی، البرهان، ۴/ ۲۸۵)؛ امام امانت دار خدا در میان خلقش و حجت او بر بندگان، دانا به سیاست و اطاعتش واجب است» و همچنین روایات دیگری وجود دارد که سیاست را در رابطه با حکومت و ریاست جامعه به کاربرده‌اند (رک: لثی واسطی، ۳۵۹، ۴۳۱، ۴۵۰؛ ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ۲/ ۶۱۰؛ بروجردی، جامع احادیث الشیعة: ۲۲/ ۶۲۲؛ کلینی، ۲/ ۲۱۸).

تقیه سیاسی

باتوجه به معنای لغوی می‌توان گفت بطورکلی تقیه با همه انواع آن سیاستی در زندگی اهل بیت علیهم السلام بوده است که با شرایط خاص انجام می‌دانند و از این جهت می‌توان از آن تعبیر به «سیاست تقیه» کرد؛ اما بنا بر معنای خاص و این که موضوع علم سیاست، دولت و قدرت است (نک: جمالی، ۲۴) و هر امری که مربوط به دولت، مدیریت، تعیین شکل، مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد امور سیاسی است؛ (آشوری، ۲۱۲) تقیه سیاسی عبارت است از هر گونه تقیه‌ای که در تعامل با دولت و قدرت حاکم بر جامعه و به منظور حفظ از آسیب حکومت باشد. پژوهش حاضر در پی بازشناسی معیارهای تشخیص روایات تقیه سیاسی به معنای تقیه در مقابل حکومت و دولت حاکم است.

ملاک‌های تشخیص روایات تقیه‌ای سیاسی

بادقت در روایات تقیه‌ای می‌توان به نمونه‌هایی برخورد کرد که در آن‌ها شاخصه و ملاک معینی برای تقیه وجود دارد که با تعمیم این شاخصه‌ها می‌توان روایات تقیه‌ای را از غیر آن باز شناخت. نکته قابل توجه

اینکه بررسی شاخصه‌های روایات تقیه‌ای در مرتبه پس از دقت در دلالت سندی است. به عبارت روشن‌تر زمانی می‌توان از دلالت متن روایت بر تقیه سخن گفت که از جهت سندی قابل پذیرش بوده و دلالت بر ضعف و جعل نداشته باشد. با این توضیحات می‌توان شاخصه‌های پیش رو را بعنوان شاخصه‌های شناخت روایات تقیه‌ای نام برد.

۱- تصریح به تقیه‌ای بودن عمل

در برخی روایات، امام علیه السلام به صراحت به تقیه اشاره کرده است. بعنوان نمونه امام صادق علیه السلام در باب زیارت امام حسین علیه السلام زیارت خاصی را بیان فرموده‌اند. در این زیارت امام به یونس بن ظبیان می‌فرماید: «هرگاه به فرات آمدی غسل کن و لباس‌های پاکیزه‌ات را بپوش سپس به کنار قبر برو و سه بار بگو صلی الله علیک یا ابا عبد الله» در ادامه این روایت امام می‌فرماید: «وَقَدْ تَمَّتْ زِيَارَتُكَ هَذِهِ فِي حَالِ التَّقِيَةِ» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/ ۵۹۸).

به تصریح امام علیه السلام این روایت با توجه به زیارات وارد شده در بقیه موارد و با وجود خطراتی که زیارت امام حسین در آن زمان برای شیعیان داشت حمل بر تقیه می‌شود. در این روایت امام پس از بیان کیفیت زیارت امام حسین علیه السلام به این نکته تصریح می‌کند که: «قد تمت زیارتک هذه فی حال التقية» یعنی زیارت در حال تقیه اینگونه تمام می‌شود. این تصریح به روشنی بیانگر این است که این زیارت مختصر مربوط به شرایط تقیه‌ای است و در موارد دیگر زیارت تام و کامل به این شکل نیست.

نمونه دیگر

در روایتی از حضرت امام صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «مرا نزد سفاح در حیره بردند او از من پرسید: در باره روزه امروز چه می‌گویی؟ گفتم: این امر امام است، اگر روزه بگیری ما هم روزه می‌گیریم و اگر افطار کنی ما هم افطار می‌کنیم. سفاح به غلامش گفت سفره غذا را بیاور پس من نیز با او خوردم با این که به خدا قسم! می‌دانستم آن روز، رمضان بود.»

امام صادق علیه السلام بلافاصله پس از بیان این مسأله دلیل افطار روزه را بیان کرده و فرمود: «فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقَصَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَى مَنْ أَنْ يَضْرَبَ عُنُقِي وَلَا يَعْبُدَ اللَّهَ؛ أَنْ افْطَارَ وَقَضَايَ أَنْ بَرَأِمَ سَهْلٌ تَرَبُّدٌ» این که گردنم زده شود و خدا عبادت نگردهد» (کلینی، ۴/ ۸۳):

چنانکه پیداست امام به صراحت اعلام می‌نماید که افطار آن روز از باب تقیه بوده است.

۲- شرایط زمانی صدور روایات

درک درست بسیاری از نصوص، نیازمند آگاهی از زمان، مکان و شرایطی است که حدیث صادر شده است. شهید صدر از فقهایی است که به مسأله زمان و شرایط صدور حدیث دقت ویژه کرده و پس از بیان این نکته که تأثیر شخصیت محقق در اجتهاد نقش مهمی در استنباط دارد و مجتهد باید اصالت موضوع را حفظ کرده و سلیقه شخصی و نظرات خود را در کشف وقایع دخالت ندهد می‌گوید: «این خطر موقعی بیشتر می‌شود که فاصله‌های بزرگ تاریخی، عصر حیات محقق را از دوران صدور نصوص جدا کرده و انسان بخواهد به کمک آن‌ها مسائلی را که مولود شرایط جدید است حل نماید... و در مقام بیان این مخاطرات می‌توانیم چهار مورد را بیان کنیم: توجیه واقعیت‌ها، گنجاندن نص در چارچوب حدود، جداکردن نص شرعی از شرایط و مقتضیات و موضع‌گیری پیش ساخته در قبال نص» (صدر، اقتصادنا، ۳۸۴).

چنانکه ملاحظه می‌شود ایشان یکی از آفات اجتهاد را جدا کردن دلیل شرعی از ظروف و شرایط دانسته‌اند. یکی دیگر از محققان در این رابطه می‌گوید: «ولعلنا ندرک بصورة اوضح موجبات التقيه الفكرية والسياسية، اذا تجاوزنا احداث التاريخ الماضية وانتقلنا الى المعارضة الفكرية والسياسية المعاصرة (الموسوی، ۲۳۰): شاید ما به شکل واضح‌تری زمینه‌های عمل به تقيه را در حوزه فکری و سیاسی را درک کنیم هنگامی که مروری بر حوادث مهم تاریخ گذشته بنماییم و در نتیجه منتقل شویم به ضرورت تقيه در تعارضات فکری و سیاسی دوران معاصر».

بنابراین به نظر می‌رسد تاریخ صدور حدیث و فرقه‌ها و نحله‌های مختلف و جو حاکم بر جامعه در شناخت روایات تقيه‌ای سودمند باشد. به عنوان نمونه در روایات شیعه، شکاری که پرندگان شکاری در چنگ دارند و در چنگال آن‌ها کشته شده، حلال نیست. امام صادق علیه السلام حکم این مسأله را در جواب سؤال ابن عباس اینگونه فرموده است: «از آنچه باز و شاهین کشته‌اند نخور و از آنچه توسط پرندگان وحشی کشته شده است نخور.» (طوسی، ۷۱/۴)؛ اما با این حال روایات دیگری وجود دارد که حکم به جواز خوردن شکار باز شکاری می‌کند؛ «از ابی مریم انصاری نقل شده که از امام باقر علیه السلام از شکار شاهین و بازها پرسیدم امام فرمود بله به مانند شکار سگ‌هاست» (همان). در توضیح اختلاف این روایات شیخ طوسی معتقد است یک وجه این اختلاف به دلیل وجود سلاطینی بود که به جواز تناول آن فتوا می‌دادند (همان، ۲۹)؛ لذا امام صادق علیه السلام در این باره فرمودند: «كَانَ أَبِي يُقْتَى فِي زَمَنِ بَنِي أُمَيَّةَ أَنَّ مَا قُتِلَ الْبَارِي وَ الصَّقَرُ فَهُوَ حَلَالٌ وَ كَانَ يُتَّقِيهِمْ وَ أَنَا لَا أَتَّقِيهِمْ وَ هُوَ حَرَامٌ مَا قُتِلَ.» (طوسی، ۷۲/۴)؛ پدرم در زمان بنی امیه در حال تقيه، به حلیت شکار باز و شاهین فتوا می‌داد، ولی ما اکنون تقيه نمی‌کنیم.

بنابراین شکاری که کشته شود حرام است.

توجه به عصر شکوفایی فقه شیعه در زمان امام باقر علیه السلام به روشنی بیانگر این است که فتوای امام باقر براساس تقیه فقهی نیست چراکه به دلیل منع تدوین حدیث توسط خلفای پس از پیامبر و اختلافات و جنگ‌های پس از آن در عصر قبل از امام باقر فرصت رشد فقهی بوجود نیامد و بسیاری از احکام فقهی از بین رفته بود و با خلافت عمر بن عبدالعزیز برای اولین بار در سال ۱۰۰ هجری منع نقل و کتابت حدیث برداشته شد و شکوفایی و پیدایش مشرب‌های فقهی اهل سنت مصادف با امامت امام باقر علیه السلام گردید. از این رو امام باقر با ابراز نظرات فقهی به جلوگیری از انحراف فقهی اهل سنت پرداخته و بطور صریح نظر فقهی اسلام را بیان می‌کرد (ر.ک: جعفریان، ۲۹۲-۳۰۰). دراین زمینه توجه به روایت زیر بیانگر تلاش امام باقر در بیان عقیده فقهی شیعه می‌باشد: «عبد الله بن معمر (عمیر) لیشی نزد امام باقر علیه السلام آمد و پرسید: به من اینگونه رسیده است که شما فتوا به حلیت متعه داده‌اید! امام فرمود: خدا آن را در کتابش حلال فرموده و سنت پیامبر بر آن قرار گرفته و یاران آن حضرت بدان عمل کرده‌اند. عبدالله گفت: اما عمر از آن نهی کرده است. امام پاسخ داد تو بر فتوای رفیقت هستی و من بر حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)». (اربلی، ۱۴۹/۲). اما از نظر سیاسی دوران امام باقر علیه السلام با حکام اموی مصادف بود که همه آن‌ها به جز عمر بن عبدالعزیز به دلیل ادعای امامت و زعامت اهل بیت با آن‌ها مخالفت می‌کردند بیشترین سختگیری بنی‌امیه با امام باقر علیه السلام در زمان هشام بن عبدالملک بود که منجر به بازداشت امام شد (جعفریان، ۳۱۹) لذا در برخی موارد امام برای حفظ تشیع در مقابل حکومت تقیه می‌کرد. روایت دیگر از امام صادق علیه السلام بیانگر این مطلب است که خود امام صادق نیز در ابتدای امامت که مصادف با حکومت بنی‌امیه بود مانند پدرش براساس تقیه رفتار می‌کرد: «كَانَ أَبِي يَقْتِي وَ كُنَّا نَقْتِي وَ نَحْنُ نَخَافُ فِي صَيْدِ الْبُرَاةِ وَ الصُّقُورِ فَأَمَّا الْآنَ فَإِنَّا لَا نَخَافُ وَ لَا نُحِلُّ صَيْدَهَا إِلَّا أَنْ تُدْرِكَ ذَكَاتُهُ وَ إِنَّهُ لَفِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ فَسَمَى الْكَلَابَ» (طوسی، ۷۳/۴)؛ پدرم اینگونه فتوا می‌داد و ما نیز همینگونه فتوا می‌دادیم و ما در شکاربازها و شاهین‌ها می‌ترسیدیم اما اکنون نمی‌ترسیم و حلال نمی‌دانیم صید آن‌ها را مگر اینکه تذکیه شده باشند و همانا در کتاب خداوند عزوجل آمده است «و شکارِ سگان شکاری که آن‌ها را تعلیم داده‌اید» پس خداوند سگان را نام برده است (یعنی سگ‌ها برای حلیت دارای خصوصیت می‌باشد و حکم به غیر آن سرایت نمی‌کند).

۳- روایات مدح خلفا

یکی دیگر از شاخصه‌های دیگر تشخیص روایات تقیه‌ای سیاسی روایاتی است که در آن برخلاف روش

ثابت اسلام، اهلیت علیهم السلام با عباراتی خلفا را مدح کرده‌اند.

از جمله این موارد می‌توان به روایت مفصلی که از خادم امام رضا علیه السلام در باب علت پذیرش ولایت عهدی مأمون ذکر شده اشاره کرد که امام رضا علیه السلام بطور مکرر مأمون را با نام «امیرالمؤمنین» (مجلسی، بحارالانوار، ۴۹/ ۱۶۴-۱۷۰) خطاب می‌کند. وقتی مأمون با نامه خبر فتح قریه‌های کابل که مشرک بودند خدمت امام رسید امام از اظهار خوشحالی او ناراحت شده و فرمود: «آیا فتح قریه‌ای از قریه‌های اهل شرک تو را خشنود می‌کند؟ مأمون گفت: آیا در این فتح سرور و خوشحالی نیست؟ امام پاسخ داد: یا امیرالمؤمنین اتقی الله فی أمة محمد ص و ما ولّاک الله من هذا الأمر و خصّک به فإنک قد ضیعت أُمور المسلمین و فوّضت ذلک إلى غیرک یحکم فیهم بغير حکم الله.» (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۲/ ۱۶۰)؛ ای امیرالمؤمنین از خدا پروا کن در امت محمد و ماموریتی که خدا به تو داده! امور مسلمانان را ضایع کرده‌ای و به عهده دیگران گذاشته‌ای و آنان بر این امت به غیر حکم خدا حکومت می‌کنند.» در ادامه دوباره با همین خطاب فرمودند: «فَاتَّقِ اللَّهَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ وَ ارْجِعْ إِلَى بَيْتِ النَّبُوَّةِ وَ مَعْدِنِ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ مَا عَلِمْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ وَالِي الْمُسْلِمِينَ مِثْلُ الْعُمُودِ فِي وَسْطِ الْفُسْطَاطِ مَنْ أَزَادَهُ أَخَذَهُ (همان)؛ پس ای امیرالمؤمنین از خدا بترس و به امور مسلمانان رسیدگی نما و نظری به خانه نبوت و مرکز مهاجرین و انصار نما. آیا نمی‌دانی ای امیر مؤمنین که سرپرست مسلمین حکم ستون خیمه را دارد هرکس آهنگان خیمه را می‌کند ستون را می‌گیرد؟

گرچه در این عبارات در واقع امام رضا به اعتراض بر سیاست مأمون پرداخته و او را توبیخ می‌کند اما بنظر می‌رسد عبارت «امیرالمؤمنین» در کاهش اثر انتقام جویانه مأمون نقش مؤثری داشته و لذا مأمون سخن امام را می‌پذیرد.

نمونه دیگر زمانی است که خلیفه عباسی از دنیا می‌رود امام کاظم علیه السلام در نامه‌ای که برای تسلیت به مادر او نوشته‌اند ضمن خطاب امیرالمؤمنین برای هادی عباسی برای او طلب رحمت و مغفرت کرده و مصیبت او را بزرگ می‌شمارد! مرحوم مجلسی با بیان این نامه می‌نویسد: «أقول أنظر إلى شدة التقيّة في زمانه حتى أحوجته إلى أن يكتب مثل هذا الكتاب لموت كافر لا يؤمن بيوم الحساب فهذا يفتح لك من التقيّة كل باب (همان) شدت تقیه را در زمان آنحضرت نظاره کن که او را به نوشتن چنین نامه‌ای در مرگ کسی که ایمان به روز حساب ندارد مجبور می‌کند. امام کاظم علیه السلام در ابتدای نامه این گونه می‌نویسد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِلْخَيْرِ زَانِ أُمِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ» (مجلسی، بحارالانوار، ۴۸/ ۱۳۴) و خلیفه غاصب را امیرالمؤمنین می‌خواند و در فراز دیگر نامه چنین می‌نویسد: «به مارسید - خداوند عمر شما را طولانی کند- آنچه از قضای غالب الهی در وفات امیرالمؤمنین موسی - که

صلوات خدا و رحمت و آمرزش و رضوانش بر او باد - جاری شد اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ بخاطر بزرگی مصیبتش و گرفتاری شدید با رفتن او اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ بخاطر صبر بر مقدرات خدا و تسلیم در مقابل قضا و فرمانش. انالله و انا اليه راجعون بخاطر سنگینی مصیبت وارد شده بر تو مخصوصاً نسبت به ما و آتشی که در دل ما از این مصیبت شعله‌ور گردید و زندگی را بر کام ما تلخ کرد از خدا می‌خواهم که درود خویش را بر امیر المؤمنین فرستد و او را رحمت کند و او را ملحق به پیامبر اکرم و آباء و اجداد شایسته‌اش بکند و زندگی آینده را برای او بهتر از دنیای از دست رفته‌اش قرار دهد. از خدا خواهانم که بتو اجر زیاد و طول عمر عنایت کند و عاقبت بخیر فرماید و به پاداش از دست دادن امیر المؤمنین بهترین پاداشی که مقرر کرده برای شکیبایان از درود و رحمت و هدایت خویش عنایت کند، از خدا می‌خواهم به تو صبر عنایت کند و تسلیت نیکو و خلفی بهتر عنایت کند در آینده دیگر ناراحتی در باره خود و نعمت‌هایی که خداوند بتو ارزانی داشته نبینی.» (همان)

نکته سنگین‌تر اینکه امام خلافت هارون را به وی تبریک گفته و می‌فرماید: «وَأَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَهَيِّئَ خِلَافَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أُمْتَعَ اللَّهُ بِهِ وَ أَطَالَ بَقَاةَ وَ مَدَّ فِي عُمُرِهِ وَ أَنْسَأَ فِي أَجَلِهِ وَ أَنْ يَسْوَعَكُمْ بِأَتَمِّ النِّعْمَةِ وَ أَفْضَلِ الْكَرَامَةِ وَ أَطْوَلَ الْعُمُرِ وَ أَحْسَنِ الْكِفَايَةِ وَ أَنْ يَمَتِّعَكَ وَ إِيَّانَا خَاصَّةً وَ الْمُسْلِمِينَ عَامَّةً بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى يَبْلُغَ بِهِ أَفْضَلَ الْأَمَلِ فِيهِ لِنَفْسِهِ وَ مِنْكَ أَطَالَ اللَّهُ بَقَاةً وَ مَنَالَهُ لَمْ يَكُنْ أَطَالَ اللَّهُ بَقَاةَ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِي وَ قَوْمِكَ وَ خَاصَّتِكَ وَ حُرْمَتِكَ كَانَ أَشَدَّ لِمُصِيبَتِكَ إِعْظَاماً وَ بِهَا حَزْناً وَ لَكَ بِالْآخِرِ عَلَيْهَا دُعَاءٌ وَ بِالنِّعْمَةِ الَّتِي أَحْدَثَ اللَّهُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَطَالَ اللَّهُ بَقَاةَ دُعَاءٍ بِتَمَامِهَا وَ دَوَامِهَا وَ بَقَائِهَا وَ دَفْعَ الْمَكْرُوهِ فِيهَا مِنْنِي (همان، ۱۳۵)؛ از خدا خواستارم خلافت امیر المؤمنین هارون را بر تو مبارک کند و از وجودش بهره‌مند گردی و عمرش را طولانی و از بهترین نعمت و کرامت بهرمندش گرداند و او را حفظ فرماید شما و مخصوصاً ما و تمام مسلمانان را از وجودش بهره‌مند گرداند بطوری که به بهترین آرزوهای خود در مورد او و شما برسیم خدا طولانی کند زندگی او و دسترسی به او را. هیچ کدام از بستگان من و خویشاوندان و نزدیکان و خانواده شما بیشتر از من نسبت به مصیبت شما ناراحت نشده و بیشتر دعا برای اجر و پاداش شما و ادامه نعمت فرمانروائی و طول عمر و بقای نعمت و رفع ناراحتی از امیر المؤمنین نمی‌کند.»

جواز مدح خلفا در حال تقیه را می‌توان از حدیث امام صادق علیه السلام نیز به دست آورد:

«ای پسر نعمان، وقتی حکومت در اختیار ستمگران قرار گرفت با هر کس برخورد کردی و از او می‌ترسی به او تحیت بگو و سلام کن زیرا کسی که با دولت درآویزد باعث قتل خود شده و خویشتن را از میان برده خداوند می‌فرماید: وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ با دست خود موجب هلاکت خویش نشوید.» (حرانی، تحف العقول، ۳۰۹).

در این روایت مفهوم عبارت «واستقبل من تقيه» بیانگر این نکته است که برخورد همراه با تحیت و سلام با حکام ستمگر تنها در حال تقيه و با شرایط ترس از آسیب دشمن و به خطر افتادن تشیع جایز است. لذا در جایی که شرایط تقيه‌ای وجود ندارد چنین برخوردی تجویز نمی‌شود.

۴- تعارض با عقاید مسلم شیعه

یکی از مشهورترین احکام سیاسی شیعه حرمت پیروی از پادشاهان ظالم است. قرآن کریم گرایش و گردن نهادن به طاغوت را صراحتاً نهی می‌کند و آن را موجب استحقاق عذاب الهی می‌داند. (هود: ۱۱۳) همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام از پیروی از سلطان ظالمی که اطاعت خود را اطاعت خدا می‌داند نهی کرده و فرمودند:

«از سه کس بر دینتان به دور باشید، (نخست) کسی که قرآن خواند تا آن گاه که بهجتی بر او دیدی، شمشیر کشد بر همسایه‌اش و او را به نام شرک براند. گفتم ای امیر المؤمنین کدام یک به شرک نزدیک‌ترند؟ فرمود آنکه دیگری را می‌راند. و (دوم) کسی که گفتار این و آن، او را به بازی گیرد، چنان که هر سخن و جریان گزافه را در پی گیرد و خود بیش از آن به درازا کشاندش. و (سوم) کسی که خداوند به او فرمانروایی دهد، آن گاه پندارد که فرمانبرش، فرمانبری از خداست و سرپیچی از او، سرپیچی از خداست و او گزاف گفت چرا که برای هیچ آفریده‌ای هیچ فرمانبری در سرپیچی از آفریدگار نیست و سزاوار نیست که آفریده دلبستگی به سرپیچی آفریدگار باشد. پس هیچ فرمانبری در معصیت او نیست و هیچ فرمانبری برای آن که از خدا سرپیچی کند سزاوار نیست. فرمانبری تنها از آن خدا و پیامبرش و والیان امر است. و خدای بلند مرتبه دستور به فرمانبری از پیامبر داد چون معصوم و پاکی است که به گناه دستور نمی‌دهد. و دستور به فرمانبری از اولی الامر داد چون معصومان و پاکانی هستند که به گناه دستور نمی‌دهند» (هلالی، کتاب سلیم بن قیس ۲/ ۸۴۴).

اما با این وجود در موارد تقيه اطاعت از سلطان واجب شمرده شده است چنانکه حضرت امام موسی بن جعفر فرموده است: «لولا أني سمعت في خبر عن جدي رسول الله أن طاعة السلطان للتقية واجبة اذا ما أوجب (ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ۱/ ۷۷)؛ اگر من در خبری از جدم رسول خدا نشنیده بودم که اطاعت از سلطان از روی تقيه واجب است هرگز (فرمان سلطان را) اطاعت نمی‌کردم.»

به عنوان نمونه دیگر یحیی بن عبدالله در نامه‌ای به امام کاظم علیه السلام می‌نویسد: «من خودم و تو را سفارش می‌کنم پرهیز از خدا که این سفارش خداوند است در مورد پیشینیان و آیندگان. به من اطلاع داد کسی که سرباز راه دین و نشر احکام خداست که تو به من اظهار علاقه و محبت می‌کردی با اینکه از

همکاری و کمک به من خودداری نمودی با تو مشورت شد در مورد قیام و دعوت کردن مردم را به بیعت با کسی که از آل محمد شایستگی دارد، از همکاری و راهنمایی خودداری کردی همان طوری که پدرت پیش از این کرده بود، شما از همان قدیم الایام ادعای مقامی را می کردید که شایسته آن نبودید و پیوسته آرزوی خلافتی که خداوند به شما نداده می کردید در این راه مردم را دستخوش هوای نفس خویش نموده و گمراه کردید. من تو را می ترسانم از آنچه خداوند مردم را ترسانده است.» (کلینی، ۱/۳۶۶).

امام در جواب او نامه ای نوشته و ضمن سفارش به تقوا و پرهیزکاری و دفاع از خود، گوشه ای از علم بی پایان خود را بر یحیی آشکار کرده و وی را از دنیا خواهی بر حذر داشته و او را به اطاعت از خلیفه فرا خوانده و فرمود: «اکنون به تو گوشزد می کنم از مخالفت با خلیفه بترس و سعی کن فرمانبردار و مطیع او باشی و برای خود از او امان بگیری قبل از اینکه به چنگال او اسیر شوی و گردنت به دام بیافتد آن وقت از هر طرف که راه نفس کشیدن برای خود بجویی نخواهی یافت، مگر اینکه خداوند بر تو به فضل و لطف خویش منت نهد و خلیفه بر تو رحم کند و امان دهد و بخشش نماید بواسطه حفظ احترام خویشاوندی که با پیغمبر داری. سلام بر پیروان حق.» (همان)

راوی این ماجرا عبدالله ابراهیم جعفری گفت: «فَبَلَّغْنِي أَنَّ كِتَابَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَقَعَ فِي يَدَي هَارُونَ فَلَمَّا قَرَأَهُ قَالَ النَّاسُ يَحْمِلُونِي عَلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَهُوَ بَرِيءٌ مِمَّا يُرْمَى بِهِ» (همان، ۱۶۸)؛ به من خبر رسید که نامه به دست هارون می افتد و او با مشاهده نامه گفت: مردم در مورد موسی بن جعفر به من چیزهایی می گویند و مرا بر ضد او و می دارند. در حالی که او از این اتهامات پاک است.»

روشن است این روایات از باب تقیه صادر شده است و به همین جهت وقتی از امام درباره اطاعت و احترام به والیان سؤال می کنند حضرت می فرمایند: «التقية ديني ودين ابائي ولايمان لمن لا تقية له» (همان ۴۳۱/۷۵)؛ تقیه دین من و پدران من است و کسی که تقیه ندارد دین ندارد.»

۵- روایاتی با عناوین خاص در مورد خلفا

یکی دیگر از شاخصه های روایات تقیه سیاسی عناوین خاصی است که ائمه در مورد بعضی اشخاص به کار می برند. به عنوان نمونه در بعضی موارد امام و یارانش وقتی از بنی عباس یاد می کنند «عباس» را وارونه کرده و با عبارت «ولد سابع» بیان می کنند. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ سَوَّدَ اسْمَهُ فِي دِيْوَانٍ وَلِدِ سَابِعٍ حَسْرَةُ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَنْزِيرًا» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۶/۳۲۹؛ حرعالملی، وسائل الشیعة، ۱۷/۱۸۰)؛ هرکس اسمش در دفتر «فرزندان سابع» نوشته شود خدا او را در روز قیامت به چهره خوک محشور گرداند. فیض کاشانی در توضیح این عبارت می گوید: «سابع مقلوب عباس و هو کنایة عنه وإنما کنی عنه

للتقیة كما يقال رمع؛ (فیض کاشانی، ۱۶۱/۱۷) سابع مقلوب عباس است و به صورت کنایه بر اساس تقیه آورده شده است همانگونه که (به عمر) رمع گفته می‌شود. «
علامه مجلسی نیز می‌گوید: «ولد سابع هو مقلوب عباس هكذا عبر تقيّة» (مجلسی، بحارالانوار، ۹۸/۱۵۴).

همچنین کشی بنابر یک وجه این تعبیر را تقیه‌ای می‌داند: «کنایة عن بنی العباس مقلوبا، اما للتقیة، أو للاستحقار، أو لان الكناية أبلغ، و ربما يقال: ان عباس كان سابع أولاد عبد المطلب (کشی، ۲۶۵/۱)؛ بنی سابع کنایه از بنی عباس است که بطور مقلوب آمده یا بخاطر تقیه یا تحقیر بنی عباس یا به جهت رساتر بودن کنایه و چه بسا گفته شده که عباس هفتمین فرزند از اولاد عبدالمطلب است.»
نمونه دیگر: ابو حمزه از امام باقر علیه السلام چنین نقل می‌کند: «اولیای خدا محمد رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و علی و حسن و حسین و علی بن حسین علیه السلام هستند. سپس این امر به ما می‌رسد سپس فرزندان جعفر و جعفر نشسته بود (حضرت فرمود) هر کس ولایت این‌ها را بپذیرد ولایت خدا را پذیرفته است و با راستگویان است همانگونه که خداوند امر فرمود. عرض کردم: خدا امرتان را اصلاح کند پس دشمنان شما چه کسانی هستند فرمود: «بت‌های چهارگانه» عرض کردم: آنان چه کسانی هستند؟ فرمود: ابوالفضیل و رُمع و نَعَثَل و معاویه و هر کس دین خود را از آنان بگیرد. پس آن که آنان را دشمن بدارد، با دشمنان خدا دشمنی کرده است» (عیاشی، ۱۱۶/۲).

عیاشی در توضیح عبارت «رمع» آن را مقلوب از عمر می‌داند (همان).

این مسأله در پاسخ ابن عباس در مورد اولین کسی که «عول» را در سهام به کاربرد به‌روشنی مشخص می‌شود زفر بن اوس بصری گفت: «ای پسر عباس، پس نخستین کسی که عول را در سهام ارث به کار بست که بود؟ ابن عباس گفت: «رمع» وقتی سهام پیش او درهم شد، و بعضی از آن با بعض دیگر تراحم داشت.» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۵۶/۴).

عبارت «رمع» در نسخه کتاب کافی با عبارت «عمر بن خطاب» آمده است و شیخ کلینی تصریح می‌کند که شیخ صدوق بجای عمر بن خطاب لفظ «رمع» را آورده است. (کلینی، ۵۲۶/۱۳). همچنین فیض کاشانی نیز در توضیح این عبارت می‌نویسد: «فی الفقیه رمع بدل عمر فی الموضعین بدون ابن الخطاب و إنما قلبت للتقیة؛ (فیض کاشانی، ۷۰۹/۲۵)؛ در نسخه فقیه در دو جا به جای عمر «رمع» آمده است بدون عبارت ابن الخطاب و عمر به خاطر تقیه مقلوب شده است.

۶- روایات مشتمل بر توریه

توریه در اصطلاح به کار بردن الفاظ دوپهلوسست به شکلی که توریه کننده از آن معنای مطابق واقع اراده کند اما قصد دارد که مخاطب از آن معنایی خلاف واقع را بفهمد (انصاری، المکاسب، ۱۷/۲). توریه کننده حقیقت را بیان نمی‌کند، اما دروغ نیز نمی‌گوید و به ظرافت، سخنی بر زبان می‌آورد که شنونده، ظاهر آن را باعقیده خود مخالف نمی‌بیند و گاه حتی آن را هماهنگ و موافق با خود می‌پندارد. این به‌واقع گونه‌ای بهره‌گیری هوشمندانه از این قابلیت زبان است که ظاهر ابتدایی کلام می‌تواند با مراد جدی و نهفته آن متفاوت باشد و به سخن دیگر گاه معنایی را از سخن منظور داریم که ظاهر نیست، اما سخن و متن تاب تفسیر به آن را دارد (همان). معصومان گاه ناگزیر از همراهی ظاهری با پرسشگران متعصب و اختلاف افکن بوده‌اند و از این رو برای کمتر به کار بردن تقیه، از توریه سود می‌جستند. امام صادق علیه‌السلام به کاربرد این روش تصریح کرده است: «همانا من سخنی می‌گویم که هفتاد احتمال معنایی دارد و هر کدام را خواستم منظور می‌دارم.» (راوندی، الخرائج والجرائح، ۷۶۹/۲) به همین جهت در برخی روایات ممکن است برخورد و سخن امام با حاکم مشتمل بر توریه و بیانگر تقیه باشد. به‌عنوان مثال امام صادق علیه‌السلام از احضار امام باقر توسط هشام خبرداد که ضمن آن هشام از امام باقر می‌پرسد: «خبر دهید به من از شبی که در آن علی بن ابی طالب علیه‌السلام کشته شدند و بفرومایید غائبی که در آن شهر نبوده و هنگام شهادت آن حضرت حضور نداشته به چه دلیلی بر قتل آن جناب استدلال کند و اصلاً برای مردم چه علامتی دال بر شهادت آن حضرت وجود داشته اگر از آن آگاه هستید و جواب می‌دهید. در ضمن به من خبر دهید آیا آن علامت برای شهادت و قتل غیر علی بن ابی طالب علیه‌السلام نیز بوده یا نه؟» (ابن قولویه، کامل الزیارات، ۷۶) امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«پدرم به او فرمود: ای امیر المؤمنین در آن شبی که امیر مؤمنان علیه‌السلام کشته شد هر سنگی را که از زمین بلند می‌کردند زیر آن خون تازه بود چنانچه در شبی که هارون برادر موسی علیه‌السلام کشته شد و شبی که در آن یوشع بن نون مقتول واقع شد و شبی که در آن حضرت عیسی بن مریم به آسمان رفت و شبی که در آن شمعون بن حمون صفا به قتل رسید چنین بود و همچنین شبی که در آن حسین بن علی علیهما السلام شهید گردید زیر هر سنگی که برداشته می‌شد خون تازه دیده می‌شد. سپس امام صادق فرمود: رنگ صورت هشام از غضب تغییر کرد و حمله کرد به پدرم که ایشان را بگیرد امام فرمود: ای امیر المؤمنین بر بندگان لازم است از امامشان اطاعت کرده و در مقام نصیحت و خیر خواهی او باشند و تنها چیزی که من را بر این داشت در خواست امیر را اجابت کرده و در اینجا حاضر شدم علم به این نکته است که بر من اطاعت امیر لازم است از این رو انتظار دارم که امیر المؤمنین به من حسن ظن داشته باشد. هشام به ایشان گفت: اگر می‌خواهی به نزد اهل خود برگرد...» (همان)

روشن است در اینجا عبارت «یا امیرالمؤمنین الواجب علی الناس الطاعة لإمامهم والصدق له بالنصيحة...» معنای دو پهلویی دارد که قابل تطبیق بر حاکمان غاصب و ائمه اهل بیت علیهم السلام است و از آنجا که اطاعت از حاکم ظالم مورد نهی است این روایت در مقام تقیه صادر شده است. لذا با این بیان امام باقر خشم هشام فروکش کرد و امام را رها کرد.

۷- تخریب دوستان

هرگاه یکی از اصحاب خاص و ممدوح نزد اهل بیت علیهم السلام مورد مذمت آنان قرار گیرند وجه سیاسی بودن روایت تقیه‌ای قوت می‌گیرد. این روایات در صورتی حمل بر تقیه می‌شوند که وثاقت صحابی مورد نظر با دلیل قطعی یا ظن معتبر ثابت شده باشد. به عنوان مثال زراره در کتب رجالی با عنوان امامی صحیح المذهب (کشی، رجال الکشی، ۱۵۴)، ممدوح فی الروایة امامی صحیح المذهب (همان، ۱۳۶)، ثقة جلیل امامی صحیح المذهب (نجاشی، ۱۷۵؛ طوسی، رجال، ۳۳۷) شناخته شده و از اصحاب اجماع است. (رک: خویی، معجم رجال الحديث، ۲۱۸/۷) روایات زیادی در مدح وی وارد شده است. بعنوان نمونه امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «خدا زراره را رحمت کند اگر او و امثال او نبودند احادیث پدرم از بین می‌رفت.» (کشی، اختیار معرفة الرجال، ۱۳۶)؛ اما با این وجود عباراتی از امام صادق در لعن او وجود دارد (مجلسی، بحار الانوار، ۴۶/۵؛ کشی، اختیار معرفة الرجال، ۱۴۹) بنابراین می‌توان گفت روایات مدح و ذم اگر متعارض بودند با غلبه روایات مدح می‌توان احادیث مذمت را ناظر به شرایط تقیه سیاسی دانست.

نتیجه‌گیری

یکی از راهکارهای اسلام برای حفظ دین سیاست تقیه که در برخی موارد با شرایط خاص و در مواقع ضروری بنا به حسب مورد تقیه واجب یا مستحب می‌شود. لذا شناخت موارد و شرایط اجرای تقیه در عمل به مبانی دین نقش اساسی دارد. برای شناخت موارد وجوب تقیه چاره‌ای جز بررسی متون دینی و شناخت شرایط صدور تقیه نیست. در این پژوهش به بررسی روایات تقیه‌ای سیاسی پرداخته شد. روایات تقیه‌ای سیاسی روایاتی است که اهلبیت در برخورد با خلفای غاصب بیان کرده‌اند. این روایات را از جهت مرتبط بودن با شأن حکومت روایات تقیه سیاسی می‌نامیم. شناخت این روایات هم از جهت شناخت سیره اهلبیت و هم از جهت چگونگی برداشت از روایت نقش دارای اهمیت ویژه‌ای است. با شناخت سیره تاریخی و شرایط سیاسی اهل بیت می‌توان شاخصه‌هایی کلی برای شناخت روایات تقیه‌ای سیاسی بدست

آورد و در جهت الگوگیری از ائمه علیهم السلام به آن‌ها تمسک کرد. با بررسی این روایات بطور خاص به هفت شاخصه برای تشخیص روایات تقیه‌ای اشاره شده که عبارت‌اند از تصریح به تقیه‌ای بودن روایت، شرایط زمانی صدور روایات، روایات مدح خلفا، مخالفت با عقاید مسلم شیعه، روایات مشتمل بر توریه، عنوان خاص در روایات و روایات تخریب اصحاب.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ اول، بی‌تا.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، دار البیدار للنشر، قم - ایران، چاپ اول، ۱۳۶۹ ق.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف، دارالمرتضویه، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت - لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *التقیه*، بی‌جا، مؤسسه قائم آل محمد، بی‌تا.
- _____، *المکاسب*، قم، ایران، المؤتمر العالمی، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *رسائل الفقهیه*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- آشوری، داریوش، *دانشنامه سیاسی*، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۸۸.
- بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیه*، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- بروجردی، حسین، *جامع احادیث الشیعه (للبروجردی)*، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- جعفریان، رسول، «اسوه‌های بشریت (امام محمد باقر)»، *نور علم*، شماره ۲۹، ۱۳۶۷.
- _____، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام*، قم، انصاریان، چاپ ششم، بی‌تا.

- جمالی، حسین، *مبانی علم سیاست*، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نمایندگی ولی فقیه، تهران، مرکز تحقیقات اسلامی، بی‌تا.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی، *الحیاء*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- حلی، حسن بن یوسف، *رجال العلامة الحلی*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد (ط - الحديثة)*، قم، مؤسسه آل‌البتی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح عروة الوثقی*، قم، تحت اشراف آقای لطفی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *معجم رجال الحديث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، لبنان، سوریه، دارالعلم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر، *سلسلة المسائل الفقهية*، قم - ایران، چاپ اول، بی‌تا.
- سلطان محمدی، ابوالفضل، *مباحث سیاسی بحار الانوار*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- سلطانی رنانی، مهدی، «امام صادق و مسأله تقیه»، *فرهنگ کوثر*، شماره ۵۸، ۱۳۸۳.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر، *مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهية الأساسية*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد والفوائد*، قم، ایران، کتابفروشی مفید، چاپ اول، بی‌تا.
- صدر، محمدباقر، *اقتصادنا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال معروف به رجال کشی*، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *الإستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۰ ق.
- _____، *تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- _____، *تهذیب الاحکام*، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۰ ق.
- _____، *رجال الشیخ الطوسی*، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ ق.
- علی بن موسی علیه السلام، امام هشتم، *طب الامام الرضا علیه السلام (الرسالة الذهبية)*، ایران، قم، دارالخیم، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.

شماره ۱۰۳	علوم قرآن و حدیث	۲۶
	عیاشی، محمد بن مسعود، <i>کتاب التفسیر</i> ، تهران، چاپخانه علمیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.	
	فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، <i>الوافی</i> ، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.	
	قطب راوندي، سعيد بن هبة الله، <i>الخرائج و الجرائح</i> ، قم، موسسه امام مهدي عليه السلام، ۱۴۰۹ ق.	
	کشی، محمد بن عمر، <i>رجال الکشی</i> ، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.	
	کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الکافی</i> ، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.	
	لیثی واسطی، علی بن محمد، <i>عیون الحکم و المواعظ</i> ، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۷۶.	
	مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، <i>بحار الانوار</i> ، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.	
	_____، <i>مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول</i> ، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۱ ق.	
	مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، <i>تاج العروس من جواهر القاموس</i> ، بیروت - لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.	
	مفید، محمد بن محمد، <i>تصحیح الاعتقاد الامامیه</i> ، کتابخانه مدرسه فقاہت، بی تا.	
	موسوی، هاشم، <i>التشیع نشأته معالمه</i> ، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.	
	نجاشی، احمد بن علی، <i>رجال النجاشی</i> ، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.	
	هلالی، سلیم بن قیس، <i>کتاب سلیم بن قیس الهلالی</i> ، قم، الهادی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.	



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۴۶-۲۷

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/69778>

بررسی ساختاری ادب محوری در احادیث مربوط به زنان در کتب اربعه*

صدیقه بزرگ نیا

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کاشمر

Email: bozorgnia91@gmail.com

دکتر فریبرز حسین جان زاده^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کاشمر

Email: Ganzadeh46@gmail.com

دکتر محمد باقر حسینی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Hosseinismb@yahoo.com

چکیده

زبان که به عنوان اصلی ترین ابزار انتقال پیام از شخصی به شخص دیگر شناخته می شود، در موقعیت های ارتباطی مختلف باید به گونه ای به کار رود که آن پیام از حد مطلوبی از ادب مندی برخوردار گردد. در یک ارتباط گفتاری، پیام رسان می تواند از راهبردهای مستقیم و یا غیر مستقیم بیانی استفاده کند؛ اما سخن وی در صورتی ادب محور خواهد بود که بیشتر از راهبرد غیر مستقیم بهره برده باشد. زبان به مثابه شکل دهنده ساختمان احادیثی که درباره زنان روایت شده است، مستلزم این است که واژگان، نحو کلام و لحن آن متناسب با فضای زنانه و به دور از هرگونه ادب گریزی باشد. لازمه این امر آن است که در ساختمان زبانی احادیث از راهبردهای غیر مستقیم قابل قبولی استفاده شود. جستار حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به دنبال کشف میزان ادب محوری احادیثی است که درباره زنان در کتب اربعه شیعه روایت شده است. به همین منظور، تمامی گفتمان های این احادیث مورد بررسی قرار گرفت. برآیند پژوهش نشان از آن دارد که از مجموع ۹۶۰ گفتمانی که درباره زنان در کتب اربعه روایت شده است، راهبرد غیر مستقیم در بالاترین میزان (۸۲٪) و راهبرد مستقیم در پایین ترین میزان (۱۸٪) است. این میزان کارکرد نشانگر آن است که این احادیث از حد بسیار مطلوبی از ادب مندی برخوردار است.

کلیدواژه ها: زن، کتب اربعه، زبان شناسی، ادب محوری، راهبردهای بیان.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۰/۰۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۹.

۱. نویسنده مسئول

A Structural Analysis of Politeness in the Traditions about Women in the Four Books

Sediqa Bozorgnia

PhD student, Islamic Azad University, Kashmar Branch

Dr. Fariborz Hossein Janzadeh (Corresponding Author)

Assistant Professor, Islamic Azad University, Kashmar Branch

Dr. Mohammad Bagher Hosseini

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Language, as the primary means of communication and conveying messages from one person to another, should be employed in diverse communication situations in a way that ensures compliance with a certain level of politeness.

In verbal communications, the interlocutor can recruit either direct or indirect expressive strategies, but his speech is more likely to be considered polite if indirect strategies are adopted. Language, as the building block of the structure underlying hadiths concerning women, requires the selection of words, syntax, and tone that are proportionate to the feminine moods and bereft of any impoliteness.

This calls for the adoption of acceptable indirect strategies in the linguistic structure of hadith. Using a descriptive-analytical method, the present paper seeks to explore the degree of politeness in traditions about women in the Four Books. For this purpose, all the discourses raised by these hadiths were examined. The results reveal that of ۹۶۰ discourses dedicated to women in the Four Books, the indirect strategy has the highest (۸۲٪) and the direct strategy has the lowest (۱۸٪) frequency. This indicates compliance with the principle of politeness in these hadiths

Keywords: Women, Book of Four, Linguistics, Politeness, Expressive Strategies

مقدمه

زبان به مثابه یک کنش اجتماعی «به گونه‌ای به کار می‌رود تا بتواند ارتباط فرد را با دیگران به خوبی توصیف کرده و به او هویت بخشد» (۱: ۱۹۹۰, fasold). زبان همواره تحت تأثیر اجتماع است و با پدیده‌های اجتماعی پیوندی ناگسستنی دارد؛ تا جایی که «برخی از زبان‌شناسان، تأثیر جامعه و تحولات آن را بر زبان، بیشتر از تأثیر زبان بر جامعه می‌دانند» (۲۶: ۲۰۰۱, trudgil). زبان می‌تواند تجلی‌گاه طرز برخورد‌ها و رفتارهای مختلف اجتماعی باشد؛ زیرا «هر نوع تغییر ساخت ظاهری زبان، نمودی از تغییر عقیده و رفتار اجتماعی می‌باشد» (لطفی‌پور، ۲۷۲). پرواضح است که یک صورت زبانی ادب‌مند در تمام بافت‌ها و موقعیت‌های رفتاری وجود ندارد؛ بلکه بنابر متغیرهای مختلف، صورت‌های ادب‌محور زبان نیز تغییر می‌کند. زبان‌شناسان متغیرهای ادب‌مندی زبان را سه عامل: ۱. طرفین گفتگو (جنسیت، سن، قدرت و جایگاه اجتماعی گوینده و مخاطب) (حمرای، ۱۳۷) ۲. موضوع گفتگو ۳. بافت گفتگو (لهویمل، ۱۶۵) می‌دانند. با ملاحظه به این سه عامل است که طرز بیان گوینده از راهبرد مستقیم به غیرمستقیم و بالعکس تغییر می‌کند.

زبان‌شناسان بسیاری همچون سیرل^۱ (۱۹۷۶م)، لیچ^۲ (۱۹۸۳م)، براون و لوینسن^۳ (۱۹۸۷م) و کولکا^۴ (۱۹۸۹م) درباره ساخت‌های زبانی گفتگو و ارتباط آن با میزان ادب‌مندی گوینده، نظراتی ارائه نمودند. عمده آن‌ها بر این اتفاق نظر دارند که در یک گفتگو «هر اندازه بیشتر از بیان غیرمستقیم استفاده شود، آن گفتگو ادب‌مندتر است» (السامر، ۳۷). بر پایه نظرات ایشان، می‌توان راهبردهای بیان را به دو بخش کلی مستقیم (خواسته پیام‌رسان، صریح و بدون ابهام به پیام‌گیر انتقال می‌یابد) و غیرمستقیم (خواسته پیام‌رسان، با ابهام و کنایه مطرح می‌شود) تقسیم نمود. هر یک از این دو نوع راهبرد، اقسام متعددی دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

از دیگر سو، زن، به عنوان نیمی از بشریت و عضوی غیرقابل چشم‌پوشی در جامعه انسانی، در طول تاریخ در معرض ناداوری‌های گوناگونی قرار گرفته است. نگاهی گذرا به تاریخ چنین می‌نماید که زن در بیشتر جوامع از نوعی محرومیت رنج برده و حقوق انسانی او تحت سیطره فرهنگ مردسالاری تصنیع شده است. این در حالی است که در برخی از آثار گفتاری و یا نوشتاری، زن به گونه‌ای مورد خطاب قرار می‌گیرد که حرمت و جایگاه اجتماعی او خدشه‌دار می‌گردد. در چنین آثاری، هر واژه و جمله‌ای که درباره زن به کار

۱ Searl

۲ Leech

۳ Brown & Levinson

۴ Kulka

گرفته می‌شود می‌تواند تأثیری مستقیم در تعالی و یا رکود جایگاه وی در جامعه داشته باشد. در تعالیم اسلامی به این نکته تأکید شده است که زنان به نسبت مردان، الگوهای گفتاری ملایم‌تری را برای ارتباط برقرار کردن به کار می‌گیرند و تلاش می‌کنند بیشتر از واژگانی استفاده کنند که بار عاطفی و احساسی بیشتری دارد و به دایرة ادب نزدیک‌تر است. این روش ارتباط، علاوه بر این که آن‌ها را از برخوردهای تهاجمی مخاطب حفظ می‌کند، انتظاراتشان را نسبت به رفتار مؤدبانه مخاطب با آن‌ها نیز دوچندان می‌کند.

برخی ناباوران با استناد به تعدادی از احادیثی که در آن‌ها مسایل فقهی مرتبط با زن با صراحت لهجة خاصی مطرح شده است و در برداشت اولیه چنین گمان می‌شود که با چنین ادبیاتی جایگاه اجتماعی زن دچار تعرض می‌گردد، نص حدیث را خارج از دایرة ادب‌مندی قلمداد می‌کنند. آن‌ها معتقد هستند که بیشتر احادیثی که در ارتباط با مسایل زنان مطرح شده بسیار بی‌پرده و غیر مؤدبانه طرح گردیده است. در پاسخ به این ادعا باید گفت که علم فقه اقتضا می‌کند بسیاری از مسایلی که در باور عموم تابو تلقی می‌گردد به صورت شفاف مطرح گردد و قانون و قواعد فقهی آن بسط و شرح شود. اما نکته قابل توجه آن است که ساختمان زبانی این احادیث، و واژگان و جملات به کار رفته در آن به گونه‌ای به کار رفته است که از محور ادب‌مندی عدول نکرده؛ بلکه تا حد قابل قبولی اعتبار اجتماعی زن- از لحاظ زبانی - حفظ گردیده است. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند نظام زبانی احادیثی را که درباره زنان در کتب اربعة شیعہ روایت شده است، مورد کنکاش قرار دهد. به همین جهت تمام گفتمان‌های این احادیث (۹۶۰ گفتمان) استخراج گردید و بر اساس الگوی زبانشناسی براون و لوینسون (۱۹۸۷م) مورد تحلیل قرار گرفت.

از آن جا که یکی از راه‌های ارزیابی ارزش‌های ادبی احادیث روایت‌شده از پیامبر و ائمه، شناخت و تحلیل مختصات زبانی آن است؛ لذا جستار حاضر در تلاش است میزان تأثیرگذاری ساخت‌های زبانی ادب‌مند در احادیث مرتبط با زنان در کتب اربعة شیعہ را مورد ارزیابی قرار دهد.

پرسش‌های پژوهش

در جستار حاضر به پرسش‌های زیر پاسخ داده می‌شود:

- احادیث مرتبط با زنان در کتب اربعة تا چه اندازه با الگوهای ادب‌مندی زبان منطبق است؟

- پرسامدترین راهبرد بیان در این احادیث کدام است؟

فرضیه‌های پژوهش

پژوهش بر پایه این فرضیه‌ها شکل گرفت که:

- به‌علت این‌که در این احادیث، عوامل اجتماعی مختلفی چون جنسیت و موقعیت اجتماعی زن در نظر گرفته می‌شود؛ لذا ساختار زبانی آن‌ها ادب‌محور است.
- راهبرد غیرمستقیم بیشترین حضور را در میان راهبردهای بیان در این احادیث دارد.

روش و چارچوب پژوهش

در گام نخست، تمام گفتمان‌های احادیث مرتبط به زنان که در کتب اربعه روایت شده است و در راستای موضوع، اهداف و پرسش‌های پژوهش قرار می‌گیرد، گردآوری شد. این احادیث شامل احادیثی است که در کتاب‌های الکافی (۱۹۶۷م) از کلینی و من لایحضره الفقیه (۱۹۸۱م) از شیخ صدوق و تهذیب الاحکام (۱۹۷۲م) و الاستبصار فیما اختلف من الأخبار (۱۹۷۷م) از شیخ طوسی روایت شده است. برای بررسی داده‌ها و دستیابی به نتیجه مناسب از روش تحلیل محتوا استفاده شد؛ لذا تمامی گفتمان‌های احادیث، تحلیل و بررسی شد و براساس نظریه ادب‌مندی در جدول‌های مخصوص دسته‌بندی گردید تا بستری مناسب برای بررسی موضوع و محتوای آن‌ها فراهم شود. برای عینی‌تر شدن تحلیل و امکان بررسی سنجیده‌تر، بسامد داده‌های برگرفته از احادیث، اندازه‌گیری شد و به کمک فنون آمار توصیفی و استنباطی، نتایج پژوهش تفسیر گردید. در توضیح می‌افزاییم تعداد قابل ملاحظه‌ای از احادیثی که در الکافی و من لایحضره الفقیه روایت شده بود در دو کتاب تهذیب و الاستبصار نیز تکرار شده بود، به همین جهت بیشتر به سند موجود در الکافی و من لایحضره الفقیه بسنده شد و آن‌جایی که ضرورت اقتضا می‌کرد به دو کتاب دیگر نیز استناد شد. همچنین شیوه ارجاع به احادیث روایت شده از کتب اربعه بر اساس کدهایی است که برای هر حدیث در سامانه اهل‌البیت^۱ تعریف شده است.

پیشینه تحقیق

تاکنون، پژوهشگران عرب‌زبان، آثار متعددی را از منظر ادب‌مندی زبان مورد پژوهش قرار داده‌اند؛ از آن جمله: الخولی (۱۹۸۲م) در کتاب «معجم علم اللغة النظري» ضمن بررسی شاخه‌های مختلف زبان‌شناسی کاربردی، در بخشی کوتاه، زبان را دارای ساخت‌هایی ادب‌مند جهت ارائه مفاهیم مؤدبانه دانست. کمال سریده‌هار و همکاران (۱۹۹۳م) در مقاله انگلیسی «بررسی گُنش گفتاری امر در افراد دوزبانه

^۱ <http://ahlolbait.com/>

عربی- انگلیسی» در پی مقایسه راهبردهای ادب در دو فرهنگ آمریکایی و عربی، دریافتند که در هر دو فرهنگ، خطر تحمیل، مهم‌ترین عامل در فاصله اجتماعی و ناکارآمدترین عامل در برانگیختن ادب به‌شمار می‌رود. ابوتاکي (۲۰۰۵م) در کتاب «صور الأمر في العربية بين التنظير والاستعمال» با بررسی ساختارهای امر در زبان عربی به این نتیجه رسید که گاه مخاطب از ابزارهای تبدیلی خاصی برای دستوردادن استفاده می‌کند؛ لذا محتوای اصلی دستور را تغییر نمی‌دهد، بلکه با تکنیک‌هایی خاص، فشار آن را کمتر یا بیشتر می‌کند. صالح (۲۰۰۸م) در مقاله «أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية» نظریه بافتار موقعیتی زبان و متغیرهای آن همچون موضوع سخن، طرفین سخن و شیوه بیان را مورد بررسی قرار داد. حکیمه (۲۰۱۰م) در پایان‌نامه دکترا با عنوان «المتلقي في الخطاب القرآني» با بررسی آماری نظریه ادب‌مندی در قرآن کریم چنین نتیجه گرفت که در تمامی کارگفت‌های قرآن، اعتبار اجتماعی پیام‌رسان و پیام‌گیر حفظ شده است. العموش (۲۰۱۱م) در پایان‌نامه «التلطف في لغة القرآن» ضمن اجرای نظریه ادب‌مندی بر آیاتی با محوریت تقوا، مرگ و ترس چنین نتیجه گرفت که در تمامی این آیات، گفتمانی ادب‌مند از جانب پیام‌رسان (خداوند) به پیام‌گیر (انسان) حاکم است. السامر (۲۰۱۲م) در مقاله «التهذيب الكلامي: دراسة اجتماعية تداولية» ضمن پیوند دادن نظریه ادب‌مندی کلام به جامعه‌شناسی، به تحلیل چند الگوی متداول محاوره‌ای پرداخت و میزان ادب‌مندی آن‌ها را مورد بررسی قرار داد. الخطیب (۲۰۱۲م) در مقاله «مراعاة الأدب في القرآن الكريم» دو نوع رابطه خدا- انسان و انسان- انسان را از منظر زبانی مورد بررسی قرار داد و هر دو نوع رابطه را ادب‌مند دانست. حمراوی (۲۰۱۵م) در مقاله «نظرية التأدب في اللسانيات» به ارائه الگوهای مؤدبانه زبان که لیکاف (۱۹۷۳م) و لیچ (۱۹۸۳م) و براون و لوینسن (۱۹۸۷م) مطرح نمودند پرداخت و همه این الگوها را قابل انطباق بر تمام متون عربی دانست.

از دیگرسو، پژوهشگران فارسی‌زبان نیز به بررسی متون مختلف از منظر ادب‌مندی پرداختند؛ از آن‌جمله: لطفی‌پور (۱۳۶۲ش) در مقاله «بررسی زبان مؤدبانه در فارسی کنونی از نظر جامعه‌شناسی» با بررسی هنجارهای مؤدب بودن و قاعده‌های مؤدبانه گفتار چنین نتیجه گرفت که ادب یکی از سازه‌های توانائی کاربرد زبان در مراودات اجتماعی است. طالقانی (۱۹۹۸م) در مقاله «بررسی و تحلیل گونه‌های تعارف در زبان فارسی از منظر ادب‌مندی» ساختارهای مختلف تعارف در زبان فارسی را منطبق با بافت بیرونی زبان دانست و با بررسی آماری اثبات کرد که بیشتر این ساختارها مؤدبانه‌اند. اکبری (۲۰۰۲م) در مقاله «ادب‌مندی در ساختار زبان فارسی» با بررسی علل کاربرد زبان مؤدبانه در فارسی، بیشتر آن‌ها را به مسأله فرهنگ ارتباط داد. هدایت (۱۳۸۴ش) در مقاله «تأثیر جنسیت بر نحوه بیان تقاضا» به بررسی شاخص جنسیت به‌عنوان عامل اجتماعی، بر مستقیم یا غیرمستقیم بودن نحوه بیان تقاضای مردان و زنان

پرداخت و به این نتیجه رسید که زنان به‌علت رعایت ادب اجتماعی، در این نوع رفتار کلامی، محافظه‌کارانه‌تر از مردان عمل می‌کنند. مدرسی تهرانی و تاجعلی (۱۳۹۱ش) در مقاله «کنش گفتاری درخواست: مقایسه فارسی‌زبانان و فارسی‌آموزان» با مقایسه نوع راهبردهای بیان در گفتگوهای فارسی‌زبانان و فارسی‌آموزان، چنین نتیجه گرفتند که رابطه معناداری بین میزان رسمیت و اهمیت موضوع درخواست، و میزان استفاده از تعدیل‌های حاشیه‌ای در درخواست‌های فارسی‌زبانان، برعکس فارسی‌آموزان، وجود دارد. غیاثیان و همکاران (۱۳۹۲ش) در مقاله «راهبردهای بیان تقاضا: مقایسه فارسی‌آموزان خارجی با فارسی‌زبانان» با مقایسه راهبردهای تقاضا بین فارسی‌آموزان و فارسی‌زبانان، چنین نتیجه گرفتند که پربسامدترین راهبرد در میان هر دو گروه، راهبرد غیرمستقیم متعارف (پرسشی) است که نشانگر سطح بالای توانش کاربردشناختی بر نحوه بیان تقاضا توسط آن‌ها می‌باشد. عبداللهی و همکاران (۱۳۹۳ش) در مقاله «بررسی فیلم کلاه‌قرمزی و پسرخاله از منظر ادب‌مندی» با بررسی شیوه گفتار شخصیت‌های این فیلم به این نتیجه رسیدند که شخصیت کلاه‌قرمزی در حدی مطلوب از ادب‌مندی قرار داد و بر خلاف آن، شیوه گفتار آقای مجری، در نقش تربیت‌کننده کودک، از حد مطلوب ادب‌مندی فروتر است. مقدسی‌نیا و سلطانی (۱۳۹۳ش) در مقاله «کاربردشناسی زبان و سازوکارهای ادب‌ورزی در برخی از ادعیه شیعه» با بررسی ساختارهای ادب‌مند در گفتگوهای انسان با خدا، چنین نتیجه گرفتند که انسان در هنگام طرح خواسته خود با خداوند، از سازوکار کوچک‌داشت خود و بزرگ‌داشت دیگری استفاده می‌کند. باتوجه به پیشینه یادشده، علاوه بر این‌که تاکنون هیچ پژوهشی به بررسی راهبردهای بیان در احادیث شیعه نپرداخته است؛ هیچ اثری نیز یافت نشد که به بررسی میزان ادب‌مندی در احادیث مرتبط با زنان بپردازد. بنابراین می‌توان به‌درستی ادعا کرد که این نخستین اثری است که به تحلیل ساختاری نظام زبانی احادیث مرتبط با زنان در کتب اربعه شیعه می‌پردازد.

چارچوب نظری

یکی از شاخه‌های کاربردشناسی^۱ زبان که به بحث درباره تأثیر بافت بر معنا می‌پردازد، «سازوکارهای رعایت ادب در زبان» (Thomas, ۱۹۹۵: ۶) است که از آن به ادب‌مندی^۲ تعبیر می‌شود. نظریه‌پردازان این حوزه معتقدند در تمامی کنش‌های گفتاری^۳ همچون درخواست، گلابه، انتقاد، تمجید و قول‌دادن که ارتباط

^۱ pragmatics

^۲ Politeness

^۳ speech acts

کلامی میان پیام‌رسان و پیام‌گیر پدید می‌آید باید «روابط اجتماعی ارتباط نیز ملاحظه شود» (Spencer, ۱۹۹۶: ۱) تا اعتبار اجتماعی^۱ پیام‌رسان و پیام‌گیر تهدید نشود (حمراوی، ۱۳۶).

درباره راهکارهای ادب در گفتمان شفاهی و مکتوب، مطالعات گسترده‌ای صورت پذیرفت که از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان به کتاب «ادب‌مندی: برخی از ساختارهای فراگیر کاربرد زبان»^۲ (۱۹۸۷م) از براون و لوینسن (۱۹۸۷م) اشاره کرد. به عقیده نویسندگان این کتاب، سه عامل فاصله اجتماعی^۳، رابطه قدرت^۴ و درجه اجبار^۵، به‌عنوان عوامل حفاظت‌کننده یا تهدیدکننده اعتبار اجتماعی پیام‌رسان و پیام‌گیر، از اهمیت بالایی برخوردار است (القحطانی و الریاشی، ۶۴)؛ به‌گونه‌ای که «هر اندازه این سه عامل شدت یا ضعف داشته باشد، نوع بیان پیام‌رسان نیز تغییر می‌کند» (حمراوی، ۱۳۷). به همین جهت است که پیام‌رسان برای بیان درخواستی متناسب با بافت کلام، از راهبرد مستقیم و یا غیرمستقیم استفاده می‌کند.

در توضیح می‌افزاییم که نوع بیان در متونی که درباره زنان به‌رشته تحریر درمی‌آید، امری است مشکل‌که نیاز است خالق اثر (ادیب) در خصوص جنبه‌های کاربردی-زبانی^۶ و اجتماعی-کاربردی^۷ مهارت کافی داشته باشد. این مهارت هرچه بیشتر باشد و ادیب درک بالاتری از کاربرد صحیح زبان خاص زنان داشته باشد، کمتر دچار خطا می‌شود و در نتیجه، انتقال‌های منفی کاربرشناختی زبان به مخاطب کمتر صورت می‌گیرد. در ادامه، به‌طور مفصل به انواع راهبردهای بیان، به‌همراه مصادیقی از احادیث مرتبط با زنان در کتب اربعة شيعه می‌پردازیم تا با بررسی آماری، میزان ادب‌مندی این احادیث را کشف نماییم.

راهبردهای بیان در احادیث درباره زنان

۱. راهبرد مستقیم^۸

راهبرد مستقیم، گونه‌ای از سخن است که «گوینده به واضح‌ترین، بی‌ابهام‌ترین و مستقیم‌ترین شکل، خواسته خود را مطرح می‌کند» (Brown & Levinson, ۱۹۸۷: ۶۹). بنابر عقیده بسیاری از زبان‌شناسان، چون «این نوع بیان بیشتر در رابطه‌های دوستانه کاربرد و طی آن پیام‌رسان به خدشه‌دار شدن اعتبار

۱ Social prestige: این اصطلاح به عنوان رتبه، پایگاه و موقعیت اجتماعی اشخاص، گروه‌ها و سازمان‌ها در مقایسه با یکدیگر به کار می‌رود.

۲ Politeness: Some universals in language usage

۳ Social distance

۴ Social status

۵ Degree of imposition

۶ pragmalinguistic

۷ sociopragmatic

۸ Direct strategy

اجتماعی پیام‌گیر توجهی ندارد؛ از وضعیت ادب‌مندی دورتر است» (Sridhar & Atawneh, ۱۹۹۳: ۲۶۸ & Grebe, ۱۹۹۵: ۴). مثلاً زمانی که پیام‌رسان به پیام‌گیر می‌گوید: «زود باش این کتاب را به علی برسان»؛ به دلیل این‌که جایگاه اجتماعی پیام‌گیر، نازل‌تر از پیام‌رسان است؛ پیام‌رسان با دستور مستقیم، اعتبار اجتماعی پیام‌گیر را به خطر می‌اندازد.

بیان مستقیم، بنابر میزان آمرانه بودن، به ترتیب شامل امر مستقیم، پرسش مستقیم و گفت‌گوش است.

* امر مستقیم^۱

قدرتمندترین نوع بیان مستقیم در امر مستقیم است که در آن «پیام‌رسان بی‌هیچ واسطه‌ای به پیام‌گیر فرمان انجام کاری را صادر می‌کند» (Sridhar & Atawneh, ۱۹۹۳: ۲۸۰). این نوع بیان که در آن، پیام‌رسان از نظر اجتماعی از مرتبه بالایی قدرتمندی برخوردار است و به خود اجازه می‌دهد نسبت به اشخاص پائین‌تر دستور دهد، «به‌عنوان کنش تهدیدآفرین در قبال وجهه مستقل مخاطب محسوب می‌شود» (مقدسی‌نیا و سلطانی، ۱۳۹۳: ۲۲۱). بسامد استفاده از امر مستقیم در احادیث زنانه در کتب اربعه ۷۸ بار است. به چند نمونه مثال دقت کنید^۲:

نمونه مثال	پیام‌رسان	پیام‌گیر	ادب‌مندی	ارجاع
عَلَيْكَ بِالْبَلْهَاءِ مِنَ النِّسَاءِ	امام باقر (+)	راوی (-)	✓	الکافی، ج ۵: کد ۴۲۱۹۹
تَنْحِي عَنْ طَرِيقِ رَسُولِ اللَّهِ	اصحاب پیامبر (+)	زن متکبر (-)	+	الکافی، ج ۲: کد ۳۵۲۵۷
إِنْ أَفْطَرَ (الرَّجُلُ) عَلَى حَلَالٍ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ	امام رضا (+)	فرد عادی (-)	✓	من لایحضره الفقیه، ج ۳: کد ۵۵۸۳۳
وَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَقَامَ عَلَيْكَ الْحَدُّ	فقیه (+)	فرد عادی (-)	✓	تهذیب الاحکام، ج ۸: کد ۶۸۲۷۹

^۱ Mood drivable

^۲ در تمامی جدول‌ها، علامت مثبت (+) نشانه جایگاه اجتماعی بالای طرف گفتگو و منفی (-) جایگاه پایین اوست، همچنین مساوی (=) گویای یکسان بودن جایگاه اجتماعی طرفین گفتگو است. ضربدر (x) نشانه عدم ادب‌مندی هر گفتار و تأیید (✓) نشانگر ادب‌مند بودن آن است.

با دقت در مثال‌های بالا و جملات قبل و بعد از آن‌ها در هر حدیث، می‌توان دریافت که گفتمان‌هایی که در وضعیت ادب‌مند قرار دارند (۷)، بدان جهت است که پیام‌رسان، شخصیتی مثبت -معصومین- است که قصد دارد پیامی اخلاقی را در قالب امر و نهی به پیام‌گیر ارائه نماید. به دلیل این‌که این چنین پیام‌هایی از موضع قدرت صادر نمی‌شود و صرفاً جنبه تربیتی دارد، در وضعیت مطلوبی از ادب‌مندی (۷) قرار دارد. به عنوان مثال در گفتمان نخست، پیام‌رسان (امام باقر) به پیام‌گیر (راوی) دستور می‌دهد که همسری با صفت بله‌اء انتخاب کند. پیام‌رسان همچنین در ادامه حدیث توضیح می‌دهد که منظور از بله‌اء زنان پرده‌نشین عقیف است (مصطفوی، ۱۲۲/۴). این شیوه دستور به دلیل این‌که به صلاح و منفعت پیام‌گیر است، نمی‌تواند گفتمانی غیرادب‌مند در نظر گرفته شود. در گفتمان دوم، پیام‌رسان (اصحاب پیامبر) برای مخاطب قرار دادن پیام‌گیر (زن سیاه متکبری که بر سر راه پیامبر سرگین ریخته بود) از امر مستقیم «گم شو» استفاده می‌کند. این سخن به اندازه‌ای از دایره ادب خارج است که در ادامه حدیث روایت می‌شود که پیامبر از این برخورد اصحاب ناراحت شده و به آن‌ها دستور می‌دهد که انسان‌های متکبر (آن زن) را به حال خودشان واگذارند (اردکانی، ۷۳۳/۳). در دیگر گفتمان‌های احادیث مربوط به زنان که در آن‌ها از امر مستقیم استفاده شده است، تقریباً همچنین حالتی برقرار است و اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها در دایره ادب‌مندی کلام قرار می‌گیرد.

در یک بررسی کلی، بسامد استفاده از امر مستقیم (۷۸ بار) در مقابل ۹۶۰ راهبرد بیان به کار رفته در احادیث، گویای آن است که این میزان کارکرد امر مستقیم (۸٪) نشان از ادب‌مندی کل احادیث دارد. این شیوه کارکرد بدان جهت است که واضع حدیث، با درک این‌که «امر و نهی بیش از حد مخاطب باعث شکل‌گیری لجاجت در وی می‌شود» (نریمانی، ۵۸)؛ حداقل امکان از امر و نهی مستقیم پرهیز می‌نماید؛ چراکه در روایات آمده است: «زیاده‌روی در سرزنش (امر و نهی)، آتش لجبازی را شعله‌ور می‌کند» (المجلسی، ۲۳۱/۷۴).

* پرسش مستقیم^۱

پرسش مستقیم بالاترین حد آمرانگی را بعد از امر مستقیم تداعی می‌کند. در این نوع بیان که پیام‌گیر از موضع قدرت به پیام‌رسان می‌نگرد و منتظر پاسخ مستقیم «بله» یا «خیر» از پیام‌گیر است، «کم‌ترین فاصله میان درخواست و اجابت آن ایجاد می‌شود» (عبداللهی و همکاران، ۱۳۵). بنابراین این نوع بیان، از وضعیت ادب‌مندی دور است. با بررسی احادیث زنانه کتب اربعه، ۴۸ گفتمان یافت شد که در آن از

پرسش مستقیم استفاده شده است. این کارکرد بسیار اندک پرسش مستقیم (۵٪) در مقابل انواع راهبردهای غیرمستقیم نشان از ادب‌مندی گفتمان‌های احادیث دارد. به چند نمونه مثال دقت کنید:

نمونه مثال	پیام‌رسان	پیام‌گیر	ادب‌مندی	ارجاع
أَبْكَرُ أَنتِ أَمْ تَيْبٌ؟	امام باقر (+)	کنیز (-)	✓	الکافی، ج ۱: کد ۳۳۹۸۸
أَيُحَرِّمُ ذَلِكَ عَلَيْه إِمْرَأَتَهُ؟	عبدالله بن سنان (-)	امام جعفر (+)	+	من لایحضره الفقیه، ج ۳: کد ۵۵۹۵۷
أَيُحِبُّ عَلَيْهِ حَدُّ الزَّانِي؟	صحابه (-)	امام صادق (+)	+	تهذیب الأحكام، ج ۷: کد ۶۷۵۶۱

در مثال اول پیام‌رسان از جایگاه اجتماعی بالاتری (+) نسبت به پیام‌گیر برخوردار است؛ اما چون از موضع قدرت به طرح پرسش نمی‌نگرد، سخن وی در دایرة ادب‌مندی قرار می‌گیرد. در مثال دوم و سوم به دلیل آن‌که پیام‌رسان که از جایگاه اجتماعی پایین‌تری (-) نسبت به پیام‌گیر برخوردار است، طبیعتاً باید منتظر دستور و پرسش از طرف پیام‌گیر باشد؛ اما نوع بیان برخلاف این کارکرد است و به‌همین جهت هر دو گفتمان از دایرة ادب‌مندی خارج می‌گردد. در دیگر گفتمان‌های احادیث مربوط به زنان که در آن‌ها از پرسش مستقیم استفاده شده است، وضعیت نیز به همین شکل است؛ به‌گونه‌ای که غالباً پرسش‌های مستقیم از پیام‌رسانی با جایگاه اجتماعی پایین‌تر (-) از پیام‌گیر ارسال می‌گردد. بنابراین ۵٪ از گفتمان‌های این احادیث خارج از دایرة ادب‌مندی قرار دارد.

*گفت‌کنش^۱

گفت‌کنش گونه‌ای از سخن است که در آن پیام‌رسان از موضع قدرت سخن می‌گوید؛ لذا «صرف گفتار به معنی عمل به آن گفته محسوب می‌شود» (واردوف، ۲۸۳؛ به نقل از: عبداللهی و همکاران: ۱۳۵). به دیگر سخن، در این نوع بیان که غالباً «در زمان حال و به صیغه اول شخص مفرد بیان می‌شود» (Austin, ۱۹۶۲: ۱۵)، همزمان با این‌که سخن گفته می‌شود تحقق عمل نیز قطعی خواهد بود. لازم به ذکر است که اگر گفت‌کنش از پیام‌رسانی با جایگاه اجتماعی بالا به پیام‌گیری با جایگاه اجتماعی پایین ارسال شود، آن سخن ادب‌مند است. عکس این قضیه نیز دال بر غیرمؤدبانه بودن آن پیام دارد.

^۱ performative

از نظر براون و لوینسن، کُنش‌های گفتاری‌ای که دال بر قول دادن، معذرت خواستن، نامیدن، شرط بستن، قسم خوردن، موافقت کردن، هشدار دادن، پافشاری کردن، پذیرفتن و امتناع کردن باشد، در زمره گفت‌کُنش‌ها قرار می‌گیرد.

در مجموع احادیثی که درباره زنان در کتب اربعه شیعه روایت شده است، به جهت وجود فاصله اجتماعی میان برخی از پیام‌رسان‌ها با پیام‌گیر، از کُنش‌کنش استفاده شده است. به مثال‌های زیر بنگرید:

نمونه مثال	پیام‌رسان	پیام‌گیر	ادب‌مندی	ارجاع
إِنْ شِئْتَ الزَّيْمَتَ نَفْسَكَ الذَّنْبَ	راوی (+)	فرد عادی (-)	✓	من لایحضره الفقیه، ج ۳: کد ۵۶۳۵۸
وَلَوْ أَحَلَّ لَهُ قُبْلَةٌ مِنْهَا لَمْ يَحِلَّ لَهُ مَا سِوَى ذَلِكَ	امام جعفر (+)	صاحب کنیز (-)	✓	من لایحضره الفقیه، ج ۳: کد ۵۶۰۷۸
وَإِنِّي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَمُوتَ وَقَدْ بَقِيََتْ عَلَيْهِ خَلَّةٌ مِنْ خِلَالِ رَسُولِ اللَّهِ ص لَمْ يَأْتِهَا	امام جعفر (+)	فرد عادی (-)	✓	من لایحضره الفقیه، ج ۳: کد ۵۶۱۰۴

با دقت در مثال‌های بالا و دیگر گفتمان‌هایی که در آن‌ها از گفت‌کنش استفاده شده است، پیام‌رسان از جایگاه اجتماعی بالاتری (+) نسبت به پیام‌گیر برخوردار است و وجود چنین فاصله‌ای ایجاب می‌کند که گاه پیام‌رسان برای ارسال پیام از گفت‌کنش بهره بگیرد. در مجموع احادیث مربوط به زنان، از این راهبرد بیان ۴۸ بار استفاده شده است که این میزان در مقابل ۹۶۰ گفتمان دایر در احادیث، میزان چشمگیری (۵٪) به حساب نمی‌آید. این میزان کارکرد هرچند گویای این است که پیام‌رسان در موضع قدرت قرار دارد و از اعتماد به نفس بالاتری نسبت به پیام‌گیر برخوردار است؛ اما به دلیل کارکرد اندک، با معیارهای ادب‌مندی زبان در تناقض نیست.

۲. راهبرد غیرمستقیم^۱

در راهبرد غیرمستقیم، فاصله اجتماعی میان پیام‌رسان و پیام‌گیر، ایجاب می‌کند که پیام‌رسان «منظور خود را با ابهام و به‌طور غیرمستقیم بیان کند» (کاده، ۱۸۰). در مکالمات روزانه از این نوع بیان به‌طور گسترده‌ای استفاده می‌شود؛ چراکه فاصله اجتماعی میان افراد، سبب می‌شود که تقاضاها از شکل

^۱ Indirect strategy

آمرانه بودن به ساختاری غیر مستقیم تغییر یابد. این تغییر راهبرد، به مؤدبانه‌تر شدن سخن می‌انجامد (matsuura, ۱۹۹۸: ۳۵).

در این شیوه بیان «پیام‌رسان به‌هنگام طرح خواسته‌اش احساس اجبار نمی‌کند؛ لذا پیامش تهدیدی برای اعتبار اجتماعی پیام‌گیر نخواهد داشت» (الشهري، ۳۶۷). بیان غیر مستقیم به دو بخش کلی درخواست و اشاره تقسیم می‌گردد.

* درخواست^۱

در شیوه درخواست که یکی از مؤدبانه‌ترین راهبردهای بیان است، پیام‌رسان خواسته خود را در قالب پیشنهاد^۲، کسب اطلاع^۳، تعجب^۴، بیان آرزو^۵، امر غیر مستقیم^۶، پرسش غیر مستقیم^۷، تهدید^۸ و استفهام انکاری^۹ مطرح می‌کند. در احادیث مربوط به زنان در کتب اربعه از انواع کارکردهای راهبرد درخواست استفاده شده است. در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

نمونه مثال	پیام‌رسان	پیام‌گیر	ادب‌مندی	ارجاع
لَا تُتَزَوَّجُ الْمَرْأَةُ الْمُسْتَعْلِنَةُ بِالزَّوْنَا (امر غیر مستقیم)	امام جعفر (+)	راوی (-)	√	من لایحضره الفقیه، ج ۳: کد ۵۵۹۱۸
تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِيمَا لَا يَسْتَطِيعُ الرَّجَالُ النَّظَرَ إِلَيْهِ (امر غیر مستقیم)	امام موسی (+)	راوی (-)	√	الاستبصار، ج ۳: کد ۷۴۵۷۱
مَنْ أَحَقُّ بِالصَّلَاةِ عَلَيْهَا؟ (کسب اطلاع)	راوی (-)	امام جعفر (+)	√	الاستبصار، ج ۱: کد ۷۸۸۹۵
مَا هَذِهِ الْوَصِيفَةُ مَعَكَ؟ (کسب اطلاع)	فرد عادی (-)	امام موسی (+)	√	الکافی، ج ۱: کد ۳۳۹۹۷

^۱ Query

^۲ On record

^۳ Negative Question

^۴ surprise

^۵ desire

^۶ Indirect order

^۷ Indirect question

^۸ Treat

^۹ Negative question

لَيْسَ عَلَيْهَا غُسْلٌ وَإِنْ لَمْ يُنْزَلْ (پیشنهاد)	امام جعفر (+)	راوی (-)	✓	من لایحضره الفقیه، ج: ۱: کد ۴۹۸۰۰
لَا بَأْسَ بِكَسْبِ النَّائِحَةِ إِذَا قَالَتْ صِدْقًا (پیشنهاد)	امام علی (+)	راوی (-)	✓	من لایحضره الفقیه، ج: ۱: کد ۵۰۱۶۶
لَيْسَ لَهُ (لِلرَّجُلِ) عَلَى عِيَالِهِ أَمْرٌ وَ لَا نَهْيٌ إِذَا لَمْ يُجْرَ عَلَيْهِمُ النَّفَقَةُ (توبیخ)	امام جعفر (+)	راوی (-)	✓	الکافی، جلد ۱: کد ۳۳۷۶۷
أَتَى تَبْعِدِينَ مُحَمَّدًا مِنَ الْفَوَاطِمِ؟ (تعجب)	امام جعفر (+)	عائشه (-)	✓	الکافی، جلد ۱: کد ۳۳۴۸۳

با بررسی آماری گفتمان‌های احادیث مربوط به زنان چنین برداشت شد که بسامد استفاده از شیوة درخواست ۵۳۴ بار است که به ترتیب شامل: امر غیرمستقیم (۱۸۶)، کسب اطلاع (۱۳۸)، پیشنهاد (۱۰۲)، توبیخ (۷۸)، تهدید (۱۸)، تعجب (۶) و بیان آرزو (۶) می‌باشد.

در رابطه با بالاترین بسامد (امر غیرمستقیم ۳۵٪) باید گفت که پیام‌رسان با درک درست نسبت به شرایط و موقعیت ارسال پیامی که حاوی نکات تربیتی و عقیدتی است، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد که مسأله فقهی و تربیتی را با کمترین میزان آمارنگی به پیام‌گیر منتقل نماید، تا با این کار پیام‌گیر را نسبت به شنیدن ادامه حدیث جذب نماید. همچنین در ارتباط با دومین شیوة پرسامد درخواست (کسب اطلاع ۲۶٪) باید گفت که پیام‌رسان بر این مسأله واقف است که به هنگام دریافت پیام توسط پیام‌گیر، پرسش‌هایی در ذهن وی ایجاد می‌شود که صرفاً برای کسب اطلاع مطرح می‌گردد. پیام‌رسان با فراهم کردن زمینه برای پیام‌گیر، او را در جهت کسب اطلاع یاری می‌رساند. سومین شیوة پرسامد درخواست، پیشنهاد است که این میزان کارکرد (۱۹٪) بیانگر آن است که پیام‌رسان به صورت ضمنی به پیام‌گیر می‌فهماند که به جای امر و پرسش مستقیم، شیوه‌های مؤدبانه‌ای همچون پیشنهاد دادن وجود دارد و بهتر است پیام‌گیر در گفتار خود از این شیوه استفاده کند. همین بس که در روایات تأکید فراوانی بر رعایت ادب و پرهیز از دستور دادن شده است. از آن جمله این سخن حضرت علی (ع) که فرمودند: «عَلَيْكُمْ بِالْأَدَبِ،

۱ آمارهایی که در این بخش ارائه می‌شود در مقابل ۹۶۰ گفتمان مربوط به احادیث است، تا با این کار میزان ادب‌مندی انواع کُنش‌های درخواست مشخص گردد. همچنین آمار کارکرد هر یک از این کُنش‌های گفتاری در برابر مجموع گفتمان‌های راهبرد غیرمستقیم، به صورت جدولی مجزا در قسمت تحلیل آماری داده‌ها می‌آید.

فَإِنْ كُنْتُمْ مُلُوكًا بَرَزْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ وَسَطًا فَقُتُمْ، وَإِنْ أَعْوَزْتُمْ الْمَعِيشَةَ عِشْتُمْ بِأَدْبِكُمْ» (ابن ابی‌الحدید، ۲۰/ ۳۰۴)؛ اما کمترین بسامد درخواست، مربوط به تهدید (۳٪) و تعجب (۱٪) و بیان آرزو (۱٪) است که این میزان کارکرد زبانی نشان از آن دارد که پیام‌رسان، با آگاهی کامل از پیام‌های تهدیدآمیزی که به‌نوعی باعث رنجش پیام‌گیر می‌گردد پرهیز می‌نماید؛ چراکه در آموزه‌های اسلامی آمده است: «هر کس با نظری به مؤمنی نظر کند تا او را بترساند خداوند او را خواهد ترساند» (ابن بابویه، جامع الأخبار، ۱۲۷). درباره کارکرد اندک تعجب و بیان آرزو نیز باید گفت که ساختار احادیث مربوط به زنان و طرح مسایل فقهی مرتبط به آن‌ها، ارتباط چندانی با کنش‌های تعجب‌آمیز و آرزومندانه ندارد؛ لذا این کنش‌ها کمترین حضور را در میان دیگر کنش‌های درخواست به خود اختصاص داده است.

* اشاره^۱

اشاره به‌عنوان مؤدب‌ترین راهبرد بیان، به گونه‌ای از سخن اطلاق می‌شود که در آن پیام‌رسان به‌دلیل فاصله اجتماعی مطلوبی که با پیام‌گیر دارد، مقصودش را «بدون اشاره مستقیم به آنچه می‌خواهد به‌دست آورد، مطرح می‌کند» (هدایت، ۲۷). پیام‌گیر به‌محض دریافت پیام، «این توانایی را دارد که مقصود پیام‌رسان را از آن درک نماید» (Economidou, ۲۰۰۲: ۲۱)؛ لذا اعتبار اجتماعی وی خدشه‌دار نخواهد شد. راهبرد اشاره این امکان را به پیام‌رسان می‌دهد که «بیش از آن‌چه عملاً می‌گوید، درخواست کند و از ایجاز به‌منظور ایجاد فاصله و در نتیجه ادب‌مندی بهره‌مند شود» (عبداللهی و همکاران، ۱۳۶). در احادیث مرتبط به زنان از این راهبرد ۲۵۲ بار استفاده شده است که این میزان کارکرد در مقابل ۹۶۰ گفتمان احادیث (۲۶٪)، بر ادب‌مند بودن ساختار گفتمان‌ها دلالت دارد. اکنون به مصادیقی از احادیث اشاره می‌شود:

نمونه مثال	پیام‌رسان	پیام‌گیر	ادب‌مندی	ارجاع
لَا طَلَّاقَ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ	امام جعفر (+)	راوی (-)	✓	الکافی، ج: ۱: کد ۳۳۶۲۶
لَيْسَ الْقَبْلَةُ عَلَى الْفَمِ إِلَّا لِلزَّوْجَةِ أَوْ الْوَلَدِ الصَّغِيرِ	امام جعفر (+)	راوی (-)	✓	الکافی، ج: ۲: کد ۳۴۸۱۷
مَنْ بَهَتْ مُؤْمِنًا أَوْ مُؤْمِنَةً بِمَا لَيْسَ فِيهِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي طِينَةِ خَبَالٍ حَتَّى يَخْرُجَ مِمَّا قَالَ	امام باقر (+)	راوی (-)	✓	الکافی، ج: ۲: کد ۳۵۴۵۵

در مثال‌های بالا، پیام‌رسان به‌جای این‌که از بیان مستقیم (امر مستقیم، پرسش مستقیم و گفت‌کنش) استفاده کند با محترمانه‌ترین ساختار، درخواست خود را به پیام‌گیر انتقال می‌دهد. به‌عنوان مثال، پیام‌رسان به‌جای این‌که به پیام‌گیر دستور مستقیم دهد که در غیر حالت پاکی زن، اجازه طلاق ندارد و یا پیام‌گیر اجازه ندارد بر گونه افراد دیگر بوسه بزند و یا این‌که دستور مستقیم بدهد که پیام‌گیر به شخص با ایمان بهتان نزند، از زبانی اشاره‌وار برای انتقال پیام استفاده می‌کند و دقیقاً همان مفاهیمی را که قصد انتقال آن را دارد با ساختاری مؤدبانه مطرح می‌کند. این نوع سخن‌گفتن از منظر اسلام بسیار مورد تأکید است. از دیدگاه قرآن، گفتاری باارزش است که همراه با ادب باشد؛ چراکه خداوند یکی از ملزومات دعوت موسی (ع) و هارون را گفتاری نیکو خوانده است (طه: ۴۴) و در جایی دیگر به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که با مردم با زبانی خوش، سخن بگوید (بقره: ۸۳). پیامبر خدا (ص) نیز در پاسخ شخصی که از بهترین اعمال پرسید، فرمودند: «نیکو سخن گفتن» (المجلسی، ۳۱۲/۷۱). همچنین در جایی دیگر درباره بهترین صدقه فرمودند: «هیچ انفاقی بهتر از نیکو سخن گفتن نیست» (ابن بابویه، الأمالی، ۱/۱۲). با این توضیحات می‌توان دریافت که احادیثی که درباره زنان در کتب اربعه شیعه روایت شده است، به‌دلیل این‌که بخش اعظمی از آن بر پایه ساختار اشاره‌ای گفتمان است، تا حد قابل قبولی بر اساس معیارهای ادب‌مندی روایت شده است.

تحلیل آماری داده‌ها

جدول‌های زیر نشان‌دهنده فراوانی و درصد راهبردهای بیان در احادیث مربوط به زنان در کتب اربعه است:

جدول ۱- فراوانی و درصد راهبردهای بیان در احادیث مربوط به زنان

	راهبرد مستقیم	راهبرد غیر مستقیم	جمع کل
فراوانی	۱۷۴	۷۸۶	۹۶۰
درصد	۱۸٪	۸۲٪	۱۰۰٪

جدول ۲- فراوانی و درصد راهبرد مستقیم در احادیث مربوط به زنان

	امر مستقیم	پرسش مستقیم	گفت‌کنش	جمع کل
فراوانی	۷۸	۴۸	۴۸	۱۷۴
درصد	۴۶٪	۲۷٪	۲۷٪	۱۰۰٪

جدول ۳- فراوانی و درصد راهبرد غیر مستقیم در احادیث مربوط به زنان

جمع کل	درخواست							اشاره	فراوانی
	امر غیر مستقیم	کسب اطلاع	پیشنهاد	تویخ	تهدید	تعجب	آرزو	پرسش غیر مستقیم	
۷۸۶	۱۸۶	۱۳۸	۱۰۲	۷۸	۱۸	۶	۶	۰	۲۵۲
۱۰۰٪	۲۳٪	۱۷٪	۱۳٪	۱۰٪	۳٪	۱٪	۱٪	۰٪	۳۲٪

مقایسه این جدول‌ها نشان می‌دهد که بیشترین بسامد راهبرد بیان در احادیث مرتبط با زنان در کتب اربعه شیعه مربوط به راهبرد غیر مستقیم (۸۲٪) است که این میزان کارکرد، نشانگر آن است که این احادیث از حد بسیار مطلوبی از ادب‌مندی برخوردار است. لازم به ذکر است آن‌جا که پیام‌رسان (واضع حدیث) از بیان مستقیم استفاده می‌کند، این ساختار اغلب جهت طرح مسأله مهم فقهی مطرح می‌شود که پیام‌رسان ناگزیر از امر یا پرسش مستقیم است تا موضع خود را نسبت به عرضه آن حکم اعلام کرده باشد. از دیگر سو کارکرد قابل ملاحظه راهبرد اشاره (۳۲٪)، امر غیر مستقیم (۲۳٪)، کسب اطلاع (۱۷٪) و پیشنهاد (۱۳٪) بیانگر این موضوع است که پیام‌رسان از ساختارهای زبانی‌ای استفاده می‌کند که همگام با برانگیختن حس کنجکاوی در مخاطب (راهبرد کسب اطلاع)، مؤدبانه‌ترین فرم‌های زبانی (اشاره و پیشنهاد) را نیز به وی آموزش می‌دهد و تا حد قابل قبولی نیز از امر مستقیم پرهیز می‌کند و به جای آن از امر غیر مستقیم استفاده می‌کند. این ساختار ادب‌محور در احادیث مرتبط به زنان، گویای هوشمندی و ذکاوت پیام‌رسان و همچنین درک درست او از دنیای حساس و مهم زنان است. از منظر اسلام احترام به زنان از چنان جایگاهی برخوردار است که به عنوان یکی از احکام شرعی به‌شمار می‌آید «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹). همچنین پیامبر خدا (ص) به رفتار نیک با زنان سفارش نمودند: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا» (البخاری، ۴/ ۱۳۳؛ ابن‌الحجاج، ۲/ ۱۰۹۱).

نتیجه‌گیری

از مجموع آن‌چه درباره ادب‌مندی احادیث مرتبط به زنان در کتب اربعه شیعه گفته شد این نتایج به دست آمد که:

- در این احادیث به علت ایجاد فضایی غیررسمی برای گفتگو میان پیام‌رسان و پیام‌گیر، رفتار کلامی آن‌ها به گونه‌ای برای مخاطب عرضه می‌شود که بیشتر در جهت حفظ اعتبار اجتماعی پیام‌گیر باشد، تا به عنوان کنش تهدیدآفرین آن. بزرگ‌ترین شاهد این ادعا آن است که از مجموع ۹۶۰ گفتمانی که از زبان پیام‌رسان روایت

می‌شود، راهبرد غیر مستقیم در بالاترین میزان (۸۲٪) و راهبرد مستقیم در پایین‌ترین میزان (۱۸٪) است. این میزان کارکرد نشانگر آن است که احادیث مرتبط به زنان از حد بسیار مطلوبی از ادب‌مندی برخوردار است؛ لذا از حیث زبانی جایگاه زنان نیز حفظ گشته و احکام شرعی مرتبط با آن‌ها با ادب‌مندترین ساختارهای زبانی به مخاطب عرضه می‌گردد.

- در راهبرد مستقیم، میزان کارکرد هر یک از سه کُش امر مستقیم، پرسش مستقیم و گفت‌کنش، در برابر ۹۶۰ گفتمان احادیث، مقدار چشمگیری به شمار نمی‌آید (امر مستقیم ۸٪ و پرسش مستقیم ۵٪ و گفت‌کنش ۵٪). این میزان کارکرد بسیار اندک گویای آن است که واضع حدیث به هنگام ارائه حدیث، حساسیت زیادی صرف می‌نماید تا نظام گفتمانی روایاتش موجب خدشه‌دار شدن جایگاه زنان و بی‌حرمتی و بی‌ادبی نسبت به آنان نگردد.

- به دلیل وجود فاصله اجتماعی میان پیام‌رسان - که اغلب ائمه (ع) هستند - و پیام‌گیر - که اغلب راوی حدیث است - به میزان ۶۸٪ از راهبرد درخواست و ۳۲٪ از راهبرد اشاره استفاده شده است. بنابر نظریه ادب‌مندی، در رفتار کلامی، هراندازه بیشتر از راهبرد درخواست و اشاره استفاده شود آن رفتار به حد ادب‌مندی نزدیک‌تر است. همچنین شیوه امر غیر مستقیم (۲۳٪) و کسب اطلاع (۱۷٪) با بیشترین حضور از جمله پربسامدترین شیوه‌های راهبرد درخواست، و شیوه تهدید (۳٪) و تعجب و بیان آرزو به طور یکسان (۱٪) با کمترین حضور از جمله کم‌بسامدترین شیوه‌های درخواست در این احادیث به‌شمار می‌آید.

- به‌طور کلی می‌توان گفت پیام‌رسان (واضع حدیث) در خصوص جنبه‌های کاربردی-زبانی و اجتماعی- کاربردی مهارت کافی داشته است؛ چراکه بر اساس آمار، وی در انتقال احادیثی که صرفاً در ارتباط با زنان و مسایل فقهی آنان است، بسیار هوشمندانه عمل نموده است. پیام‌رسان در به‌کارگیری ساختارهای زبانی غیر مؤدبانه، دچار کمترین خطا شده و در نتیجه در این احادیث، انتقال‌های منفی کاربردشناختی زبان به مخاطب، به‌ندرت صورت گرفته است.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۹ م.
ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، قم: ذوي القربى، ۱۹۸۵ م.
_____، جامع الأخبار، اصفهان: مكتبة المبین، بی‌تا.
_____، من لا يحضره الفقيه، بیروت: دارالتعارف، ۱۹۸۱ م.
اردکانی، محمد علی، تحفة الأولیاء، ترجمة اصول کافی، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۸.
بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت: دارالمعرفة، ۲۰۱۰ م.
حمراوی، محمد «نظرية التأدب في اللسانيات». دمشق، مجلة ألف، السنة ۳، العدد ۴، (۲۰۱۵ م)، صص ۱۳۱-

۱۴۰.

سامر، سوسن فیصل «التهذيب الكلامي: دراسة اجتماعية تداولية». جامعة بغداد، *مجلة الأستاذ*، العدد ۲۰۳، (۲۰۱۲م)، صص ۱-۳۷.

شهري، عبدالهادي بن ظافر، *استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية*، بيروت: دارالكتاب الجديد المتحدة، ۲۰۰۴م.

طوسي، محمد بن حسن، *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*، بيروت: دارالتعارف، ۱۹۷۷م.

_____، *تهذيب الأحكام*، بيروت: دارالتعارف، ۱۹۷۲م.

عبداللهی، منیژه و همکاران، «بررسی فیلم کلاه قرمزی و پسر خاله از منظر ادب مندی»، دانشگاه شیراز، *مطالعات ادبیات کودک*، سال ۵، شماره ۲، (۱۳۹۳ش)، صص ۱۲۹-۱۵۲.

قحطانی، سعد محمد؛ ریاشی، محمد ناصر، «أساليب الاعتذار لدى متعلمي اللغة العربية»، الجزائر، *مجلة الحکمة*، المجلد ۴، العدد ۸، (۲۰۱۶م)، صص ۶۰-۹۳.

کاده، لیلی، «الاستلزام الحواری فی الدرس اللسانی الحديث: طه عبدالرحمن أنموذجاً»، جامعة مولود معمري، *الممارسات اللغوية*، العدد ۲۱، (۲۰۱۴م)، صص ۱۶۹-۱۹۴.

کلینی، محمد بن یعقوب، *أصول الکافي*، قم: علمية إسلامية، ۱۹۶۷م.

لفظی پور ساعدی، کاظم، «بررسی زبان مؤدبان در فارسی کنونی از نظر جامعه شناسی زبان»، *مجلة ادبیات و زبانها*، شماره ۶۲، (۱۳۶۲ش)، صص ۲۷۱-۲۹۲.

لهویمل، بادیس، «السياق ومقتضى الحال في مفتاح العلوم: متابعة تداولية». جامعة لسكرة، *مجلة المخبّر*، العدد ۹، (۲۰۱۳م)، صص ۱۶۵-۱۸۳.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، طهران: المكتبة الإسلامية، ۱۹۷۲م.

مسلم بن الحجاج، *الصحیح*، کراچی: مكتبة البشرى، ۲۰۰۹م.

مصطفوی، جواد، *ترجمه و شرح اصول کافی*، تهران: اسلامیه، ۱۹۲۵م.

مقدسی نیا، مهدی؛ سلطانی، سیدعلی اصغر، «کاربردشناسی زبان و سازوکارهای ادب ورزی در برخی ادعیه شیعه»، دانشگاه تربیت مدرس: *جستارهای زبانی*، سال ۵، شماره ۵، (۱۳۹۳ش)، صص ۲۰۷-۲۲۸.

نریمانی، محمد، «لجاجت در کودکان و روش های پیشگیری از آن»، *مجلة پیوند*، شماره ۲۴۷، (۱۳۷۹ش)، صص ۵۸-۶۰.

هدایت، ندا، «تأثیر جنسیت بر نحوه بیان تقاضا: پژوهش در حوزه جامعه شناسی زبان»، جهاد دانشگاهی، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، سال ۲، شماره ۴، (۱۳۸۴ش)، صص ۱۷-۴۰.

Austin, John langshaw, *How to do things with words*, London: Oxford University Press, ۱۹۶۲.

- Brown, P. and Levinson, S., *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge University Press, ۱۹۸۷.
- Economidou Kogetsidis, Maria, *Requestive Strategies in English and Greek: Observations from an Airline's Call Centre*, Nottingham Linguistic Circular ۱۷, ۲۰۰۲.
- Fasold, Ralph, *The Sociolinguistics of Language*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۹۰.
- Goatly, Andrew, "Directness, indirectness and difference in the language of classroom management: advice for teacher trainees", *IRAL*, ۱۹۹۵, ۳۳, pp. ۲۶۷-۲۸۴.
- Grebe, Nadja, *Politeness: A Theoretical Review of Brown and Levinson's Politeness Theory*, Germany: Grin Verlag, ۲۰۰۹.
- Matsuura, H., "Japanese EFL Learners, Perception of Politeness in low imposition requests", *JALT journal*, (۱۹۹۸). ۲۰ (۱), pp. ۳۳-۴۸.
- Spencer-Oatey, H., "Reconsidering power and distance", *Journal of Pragmatics*, Vol. ۲۶, (۱۹۹۶), pp. ۱-۲۴.
- Sridhar, S & Atawneh, A., "Arabic-English Bilinguals and the Directive Speech Act", *World Englishes*, N. ۱۲. ۳. (۱۹۹۳), pp. ۲۷۹-۲۹۷.
- Thomas, J., *Meaning in interaction: An introduction to pragmatics*, New York: Longman, ۱۹۹۵.
- Trudgill, p., *sociolinguistics: an Introduction to Language and Society*, E۴, Penguin Books, ۲۰۰۱.
- Wardhaugh, Ronald, *An Introduction to Sociolinguistics*, Hoboken: Blackwell Publishers, ۱۹۹۲.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۷۴-۴۷

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/66913>

تحلیل انتقادی نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری*

توحید پاشائی آقابابا

دانش آموخته دکتری دانشگاه تربیت مدرس

Email: tohidpashai2000@gmail.com

دکتر نهله غروی نائینی

استاد دانشگاه تربیت مدرس

Email: naeeni_n@modares.ac.ir

چکیده

یکی از رجالیان مهم ابن غضائری است که به تضعیف بسیار و سریع راویان مشهور است. او در کتاب رجالی خود موسوم به «الضعفاء» بسیاری از راویان را تضعیف کرده است. بسیاری از رجالیان آراء او را مردود شمردند و شمار کمی از رجالیان به آراء او اعتناء کردند. رجالی معاصر شیخ محمد تقی شوشتری در کتاب قاموس الرجال، از او دفاع و بسیار به تضعیفات او اعتماد کرده است. صرف نظر از اعتبار یا عدم اعتبار آراء ابن غضائری، اساسی‌ترین بحث، میزان اعتبار نسخه کتاب الضعفاء اوست که برخی از رجالیان مانند شوشتری اعتبار آن را مسلم فرض کرده است. این مقاله، ضمن نقد این دیدگاه، به بازنگری اعتبار نسخه کتاب ابن غضائری و نسبت آن به او، پرداخته است. نخست، تاریخچه بحث بیان شده، سپس دیدگاه دیگر رجالیان و دانشمندانی که به این موضوع توجه کرده‌اند، مانند خویی، فانی، آصف محسنی و بهبودی بیان شده است. در پایان ضمن بازشناسی و ارزیابی وجاده از دیدگاه محققان و صاحب‌نظران این علم و ارائه نظریه مختار، معتبرترین راه برای دست یابی به آراء ابن غضائری که نقلیات نجاشی از او است و عدم اعتبار نسخه الضعفاء و رد نسبت آن به مؤلف، تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن غضائری، الضعفاء، تضعیف، وجاده، نسخه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۵/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۵/۲۴.

A Critical Analysis of Ibn Ghazairi's Al-Zo'afa

Tohid Pashaie Aghababa

Ph.D. graduate, Tarbiat Modarres University

Dr. Nahla Ghoravi Nayini

Professor of Tarbiat Modares University

Abstract

One of the important tradition narration scholars is Ibn Ghazairi, who is known for his great and rapid discrediting of narrators. In his tradition book, "Al-Dho'afa" he has discredited many tradition narrators. His views have been rejected by many tradition narrators, with only a few heeding his ideas. A contemporary tradition narrator, Sheikh Mohammed Taqi Shooshtari, has defended him in the book "Ghamous al-Rijal" that relies heavily on his invalidation.

Irrespective of the validity or invalidity of Ibn Ghazairi's views, the most fundamental argument is concerned with the validity of his Al-Dho'afa version of the book, which has been verified by tradition narrators the like of Shooshtari. This article, while critiquing this view, revisits the validity of Ibn Ghazairi's book and its attribution to him. First, a history of the debate is introduced, along with the ideas of other tradition narrators and scholars who have taken debated this issue, such as Khoei, Fani, Asef Mohseni, and Behboudi. Finally, while revisiting and evaluating Veja'deh in the views of scholars and experts in this field and presenting the Mokhtar's theory, we explain the most valid way to obtain the ideas of Ibn Ghazairi, who has been credited as the narration of Najashi, as well as discrediting Al-Dho'afa and rejecting its attribution to the author.

Keywords: Ibn Ghazairi, Al-Dho'afa, Invalidation, Wajda, Version

مقدمه

دانشمندان علم رجال از دیرباز برای خود مبانی و آراء رجالی ویژه داشتند که لزوماً با یکدیگر یکسان نبوده و همین امر یکی از اسباب و عوامل پویایی این علم شده است. یکی از دانشمندان این عرصه ابن غضائری است که در کتاب منسوب به او بسیاری از راویان را مورد طعن قرار داده و تضعیف کرده است. این امر سبب اختلاف در اعتبار کتاب الضعفاء و در پی آن تضعیفات او گشته است بگونه‌ای که برخی تضعیفات او را بکلی رد می‌کنند و برخی کاملاً می‌پذیرند. در دوران معاصر، شیخ محمدتقی شوشتری (م ۱۳۷۴ ش)، نگرش ویژه به آراء رجالی ابن غضائری داشته که آن را بر دیگر رجالیان متقدم ترجیح داده است. مسئله اینجاست که آیا نسخه کتاب ابن غضائری فعلی، با صرف نظر از محتوای آن، تا چه حد ارزش و اعتبار دارد؛ مهم‌ترین بحث درباره میزان اعتبار نسخه فعلی کتاب الضعفاء ابن غضائری است. شکی نیست که پیش از اینکه از مطالب هر کتاب حدیثی و رجالی استفاده شود باید اصل نسخه کتاب اصطلاحاً توثیق شود؛ به عبارت دیگر باید بحث شود که آیا نسخه در دست ما معتبر است یا خیر. این موضوع بسیار مهم که ثمرات بسیاری در برداشت‌های رجالی و فقهی دارد، کمتر مورد کاوش و موشکافی قرار گرفته است. این مقاله ضمن درنگ در نگره شوشتری، به بررسی و تحلیل نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری می‌پردازد.

وجه اعتبار کتاب الضعفاء

۱. سیر تاریخی نسخه کتاب الضعفاء

احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری معروف به ابن غضائری فرزند حسین بن عبیدالله غضائری (استاد نجاشی و شیخ طوسی)، از رجالیان برجسته و معروف اوایل قرن پنجم است که کتابی در رجال حدیث به او منسوب است بنام الضعفاء. در خصوص نسخه فعلی کتاب بحث‌های مفصل در گرفته است که آیا این نسخه واقعاً از ابن غضائری است و در نتیجه قابل اعتماد است و یا نسبت نسخه به مؤلف ثابت نیست و بنابراین قابل اعتماد نیست. پیش از وارد شدن در ادله طرفین دعوی لازم است به تاریخچه این نسخه اشاره شود.

شیخ طوسی و نجاشی هیچکدام شرح حال جداگانه‌ای در کتاب خود به ابن غضائری اختصاص نداده‌اند؛ شیخ طوسی تنها در مقدمه کتاب الفهرست به دو اثر او به نام فهرست الاصول و فهرست المصنفات اشاره کرده است. (رک: طوسی، الفهرست، ۳۲) و نجاشی تنها در یک مورد عبارتی دارد به اینصورت «قال احمد بن الحسين رحمه الله في تاريخه» (نجاشی، ۷۷) که محتمل است که ابن غضائری کتابی با عنوان تاریخ داشته که نجاشی از آن نقل قول کرده است. از سده هفتم کتابی به نام الضعفاء به او

نسبت داده شد که این مقاله در صدد اعتبارسنجی این نسبت است.

هیچ یک از آثار علمی ابن غضائری به دست ما نرسیده است بلکه آنچه فعلاً با نام الضعفاء منسوب به اوست اثری دست دوم از اصل کتاب او است. تا دو قرن پس از نویسنده خبری از این کتاب نبود تا در سده هفتم سید احمد بن طاووس (م ۶۷۳ ق) در کتاب خود به نام حل الاشکال پنج کتاب اصلی علم رجال را گردآورد که یکی از آن‌ها کتاب الضعفاء ابن غضائری بود. نسخه‌ای از این کتاب به خط مبارک مؤلف آن نزد شهید ثانی بوده (رک: مجلسی، ۱۰۵/۱۵۴) و در زمان مولی عبدالله تستری جزء کتاب‌های خزانه شهید ثانی بوده است (قهپائی، ۱/۱۰، حاشیه ش ۲) ولی از این کتاب نسخه‌ای در دست نیست و جزء کتاب‌های مفقود به شمار می‌آید. برخی از شاگردان احمد بن طاووس مانند علامه حلی (م ۷۲۶ ق) در کتاب خلاصة الاقوال و ابن داوود حلی (زنده در ۷۱۱ ق) در کتاب الرجال، فراوان از این کتاب ابن غضائری نقل کردند. در سده دهم محقق اردبیلی (م ۹۹۳ ق) از فقهای بنام امامیه در چند جا از کتاب خود از ابن غضائری البتّه با عنوان غضائری یاد کرده است (رک: اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۸/۴۵۵) شاگرد او مولی عبدالله تستری (م ۱۰۲۱ ق) کتاب الضعفاء را از حل الاشکال استخراج کرد (قهپائی، ۱/۱۱) که نسخه آن در دست است. شاگرد او حسن بن زین الدین پسر شهید ثانی در کتاب خود التحریر الطاووسی نص کتاب ابن غضائری را با استنساخ از حل الاشکال آورد که چاپ شده است. او بر نسخه‌ای از کتاب به خط سید احمد بن طاووس دست یافت که بسیاری از آن در اثر فرسودگی از بین رفته بود و تصمیم گرفت بخش اختیار الرجال کشی را از آن استخراج کند و به باور او از آنجا که مطالب کتاب الضعفاء تنها مربوط به راویان ضعیف بود، نیاز به آن کم بود و لذا مطالب آن را استخراج نکرد (رک: ابن شهید ثانی، حسن ابن زین الدین، ۳-۴) اصل کتاب سید از بین رفت ولی مطالبی از آن در اثر استنساخ باقی ماند از جمله مقدمه سید بر کتاب حل الاشکال که شیخ حسن آن را نقل کرد.

احمد بن طاووس در مقدمه حل الاشکال چنین آورده است: تصمیم گرفتم که در این کتابم نام‌های مصنفان و دیگران از کسانی که مدح یا قدحی درباره او گفته شده، گرد آورم و در ادامه پنج کتاب را نام می‌برد الرجال و الفهرست از شیخ ابی جعفر محمد بن حسن طوسی، کتاب اختیار الرجال ابی عمرو محمد بن عبدالعزیز کشی و کتاب ابی الحسین احمد بن عباس نجاشی اسدی و کتاب ابی الحسین احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری در ذکر ضعفاء و پس از بیان چینش اسامی کتاب می‌گوید: من به همه این کتاب‌ها روایات متصل دارم غیر از کتاب ابن الغضائری (رک: همان، ۴-۵).

۲. نسخه‌های در دست کتاب الضعفاء

نسخه‌هایی که از کتاب الضعفاء اکنون در دست است نه اصل کتاب است و نه به خط مؤلف آن بلکه

نسخه‌هایی دست چندم هستند. نسخه اول در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. نسخه دیگری نیز از این کتاب موجود است که سید شهاب الدین مرعشی (م ۱۴۱۱ ق) آن را از نسخه دیگری استنساخ کرده است. ویژگی مشترک هر دو نسخه این است که برگردان دست چندم نسخه مولی عبدالله شوشتری‌اند. قهپائی شاگرد شوشتری نسخه استادش را در اختیار داشته و آن را نقل کرده است که با آنچه در دو نسخه فوق‌الذکر آمده تفاوت لفظی که معنا را تغییر دهد، ندارد. ما در اینجا تلفیقی از هر سه نسخه را می‌آوریم: إعلم أیدک الله و ایانا انی لما وقفت علی کتاب السید المعظم الاعظم السید جمال الدین احمد بن طاووس فی الرجال فرأیته مشتملاً علی نقل ما فی کتب السلف و قد کنت رزقت بحمد الله تعالی النافع من تلك الكتب الا کتاب ابن الغضائری فإنی ما کنت سمعت له وجوداً فی زماننا هذا و کان کتاب السید هذا بخطه الشریف مشتملاً علیه فحدانی التبرک به مع ظن الانتفاع بکتاب ابن الغضائری ان اجعله منفرداً عنه راجیاً من الله الجواد الوصول الی سبیل الرشاد.

بدان - خدا تو و ما را تأیید کند - که همانا من وقتی بر کتاب سید بزرگ سید جمال الدین احمد بن طاووس در رجال دست یافتم، آن را در بردارنده هرآنچه در کتاب‌های گذشتگان بود یافتم و من به ستایش خداوند متعال سود رساننده، از آن کتاب‌ها همه را در اختیار داشتم مگر کتاب ابن غضائری چون نشنیده بودم که در زمان ما وجود دارد و این کتاب سید به خط شریفش آن را در برداشت پس تبرک از آن به همراه سود بردن از کتاب ابن غضائری مرا تشویق کرد که آن را جدای از آن‌ها قرار دهم در حالی که از خداوند بخشنده امید دارم که به راه درست و هدایت بخش برساند.

در پایان نسخه چنین آمده است: قلت و انا اقل العباد و احوجهم الی رحمته عبدالله بن الحسین التستری: هذا آخر ما وجدته بخط السید فقیه اهل البیت احمد بن طاووس ناقلاً عن کتاب ابن الغضائری فی کتابه الذی جمع فیهِ ما فی کتب السلف من: کتابی الشیخ رحمه الله و کتاب الکشی و کتاب النجاشی و کتاب ابن الغضائری. و در پایان کتاب چنین گفته است: انا اقول: ان احمد بن الحسین علی ما یظهر لی هو ابن الحسین بن عیبدالله الغضائری قدس سرهما. در ادامه قال احمد بن طاووس: هذا آخر ما نقلته مختاراً من الكتب الّتی بدأت بذكرها. سپس حدیثی از کشی نقل کرده و سپس گفته: والحمد لله رب العالمین و صلواته علی محمد و آله الطاهرین. کان الفراغ یوم ثالث عشر من شهر ربیع الآخر سنة أربع و أربعین و سبعمئة (۷۴۴). انتهى.

البته تاریخ پایان نسخه (۷۴۴ ق) قطعاً غلط است زیرا احمد بن طاووس در ۶۷۳ ق از دنیا رفت (رک: ابن داوود حلّی، ۴۵) و تاریخ صحیح همانطور که شیخ حسن از نسخه ابن طاووس نقل کرده ۶۴۴ ق است (رک: ابن شهید ثانی، حسن ابن زین الدین، التحریر الطاووسی، همان، ۶۶۵)؛ پس ناسخ به اشتباه

تاریخ را ثبت کرده است.

در پایان نسخه دانشگاه چنین آمده است: که در تاریخ دوازده رجب ۱۳۶۳ ق از نسخه شیخ الاسلام مکتوب در تاریخ بیست و سوم جمادی الآخرة ۱۳۳۶ ق نقل شده است.

در پایان نسخه مرعشی چنین آمده است: و کتب السید المیرزا فی آخر نسخه: اقول: انتسخ هذا الكتاب من نسخة مغلوطة مصحفة جدا و بعد ذلك صححته من رجال المولى عناية الله القهپائی و المیر مصطفی و خلاصة العلامة و نحوها. (لمحرره السید میرزا) انتهى. مرحوم مرعشی در حاشیه این نوشته چنین آورده است: بلغ قبلا فی مجالس آخرها يوم الاثنين (۵) جمادی الاولى (۱۳۵۷) مع الاخ فی الله والخلیل فی سبيله الشیخ میرزا احمد اللنکرانی نزیل بلدة قم المشرفة وفقه الله لمرضاته. (الراجی شهاب الدین الحسینی النجفی المرعشی). مرحوم مرعشی در پایان کلامی دارند که ترجمه آن این است: می گویم و من بنده مسکین مستکین ابوالمعالی سید شهاب الدین نجفی حسینی حسنی مرعشی نسابه هستم: این نسخه شریف را از خط مرحوم مبرور فاضل متبّع بحاث نحیر مورخ سید آقا میرزا اصفهانی ساکن نجف اشرف که از همراهان استاد اساتیدمان در حدیث و متعلقاتش یعنی مولانا حاج میرزا محمد حسین نوری طبرسی صاحب کتاب المستدرک بود، گرفتم. این سید جلیل کتابخانه بزرگی در بردارنده کتاب های نفیس داشت که من برخی از آن ها را زیارت کردم مانند تاریخ خاتون آبادی و برخی مجلدات ریاض العلماء و مانند آن و همچنین در آنجا چند کتاب به خط این سید شریف دیدم ولی متأسفانه این رساله غضائیه که از خط او گرفتم به سبب بدخطی، خراب و ناخوانا بود ولی من آنچه به گمانم غلط بود تغییر ندادم به امید اینکه نسخه دیگری را اگر خدای متعال بخواهد پیدا کنم و با آن تطبیق دهم و برای هر سختی آسانی است و پس از تنگی گشایش است و الحمد لله رب العالمین و الصلاة علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهیرین الطیبین. او ادامه می دهد: مخفی نماند بر تو که در پایان این رساله از عبارت مولى تستری و دیگران مطالبی بود که آن ها را برای تکمیل فائده و اتمام سود و اعتبار بیشتر، به آن ملحق کردم و بدان که من این نسخه شریف را روایت می کنم از پدر نیکوکار خویش علامه زاهد شمس الدین سید محمود بن علی سید الاطباء حسینی تبریزی از شیخش ثقة الاسلام نوری به طریقه شناخته شده اش که در المستدرک و مواقع النجوم و غیره آمده است که به متقدمان منتهی می شود که از جمله آن ها صاحب این رساله شیخ ما غضائری قدس سره الشریف است والحمد لله تعالی شأنه. و از تحریر این کلمات و استنساخ این رساله فارغ شدم در شب دوم رمضان ۱۳۵۵ نزدیک فجر در حرم شریف که در آن دفن شده است بی بی جلیل پاره رسول الله و دختر امامان بزرگوار سیده ما فاطمه معصومه که درود خدا بر او باد و من نزد سر شریف نشستم در حالیکه ستایش می کنم و درود می فرستم و سلام می دهم.

معلوم نیست نسخه سید میرزا که مرحوم مرعشی نسخه‌اش را از او گرفته، از روی چه نسخه‌ای استنساخ شده و تاریخ آن چه بوده است ولی ظاهراً به احتمال زیاد یا بی تاریخ بوده یا متأخر بوده است وگرنه آن را مرحوم مرعشی ذکر می‌کرد؛ مؤید این مطلب نسخه دیگری منقول از سید میرزا است که تاریخ آن ۱۳۰۸ ق است. نکته جالب توجه آن که آیت الله مرعشی با اینکه نخست تصریح کرده که نسخه را از سید میرزا گرفته و استنساخ کرده که نشان می‌دهد نسخه را در اختیار نداشته؛ چطور می‌گوید که من این نسخه را از پدرم روایت می‌کنم. در هر حال اعتبار این نسخه از نسخه دانشگاه کمتر است.

بهترین نسخه چاپ موجود از کتاب الضعفاء غضائری، تحقیق آقای سید محمد رضا حسینی جلالی است که بر پایه دو نسخه مرعشی و دانشگاه تهران، کتاب را سامان داده و در پاورقی با دقت، متن را با نسخه مجمع الرجال قهپائی مقایسه کرده و موارد اختلاف را ذکر کرده است. محقق کتاب به نسخه شوشتری دسترسی نداشته و ظاهراً در هنگام چاپ کتاب از آن بی اطلاع بوده است چون هیچ اشاره‌ای در مقدمه به آن نکرده است؛ با این حال نسخه‌ای معتبر تر از همه نسخه‌های کنونی الضعفاء ابن غضائری در دست است که به خط شیخ عبدالله شوشتری است که پیش تر اشاره شد. این نسخه تاکنون در کتاب‌های نسخه شناسی حدیثی معرفی نشده است حتی در کتاب فهرستگان نسخ خطی که دارالحدیث چاپ کرده و مربوط به نسخه‌های رجال و درایه است این نسخه عنوان و معرفی نشده است. این نسخه در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی نگهداری می‌شود. در پایان این نسخه چنین آمده است: و فرغت انا من تسوید هذه الرسالة فی يوم الخميس ثالث عشر شهر ذی الحجة عام ثمان و ثمانین و تسعمائة فی بلدة جبع.

۳. نسبت شناسی نسخه فعلی الضعفاء به مؤلف در دیدگاه صاحب‌نظران

پس از اتمام بحث نسخه شناسی دو پرسش اساسی رخ می‌نماید: نخست آیا این کتاب همانی است که ابن غضائری نوشته بوده است یا خیر این کتابی است که به نام او نوشته شده و به او بسته‌اند و کتاب اصلی از بین رفته است. دوم آیا این نسخه کتاب الضعفاء ابن غضائری معتبر است و وجه اعتبارش چیست. پیش از بیان نظریات دانشمندان، گفتنی است از آنجا که آشکار شد نسخه کتاب الضعفاء در اصل از طریق وجاده به دست احمد بن طاووس رسیده و او خود اعتراف کرده که طریقی به آن نداشته، تأمل درباره طریق تحمل «وجاده» و میزان اعتبار آن نزد دانشمندان، لازم به نظر می‌رسد؛ شهید ثانی درباره وجاده چنین گفته است: این نوع از اخذ و نقل حدیث آن است که انسانی یک کتاب یا حدیثی را بیابد که روایت شده شخصی باشد به خط او یا معاصر یا غیر معاصر او و از نویسندگان آن، این کتاب یا حدیث را شنیده و اجازه‌ای و مانند آن از او نداشته باشد (شهید ثانی، الرعاية، ۲۹۸). درباره اعتبار آن و روایت از صاحب آن دانشمندان نظراتی گوناگون دارند: شهید ثانی وجاده را دو قسم کرده است: وجاده مطلقه و یعنی وجاده‌ای

که همراه با اجازه نباشد که اگر مورد اطمینان باشد که میان محدثان و اصولیان اختلاف است و شهید ظاهراً از روایت آن منع می‌کند و وجاده مقتضی است که با اجازه همراه است که شهید ثانی هیچ اشکالی در جواز روایت و عمل به آن نمی‌بیند چون به اجازه عمل می‌کند (همان، ۳۰۱-۳۰۳). شاگرد شهید، شیخ حسین بن عبدالصمد در این باره بر آن است که اگر مؤلف کتاب شناخته نباشد یا اینکه شناخته باشد ولی نسخه او صحیح و روایت شده بصورت خاص یا عام نباشد، به صحت آن حکم نمی‌شود و اعتماد بر آن در احکام روا نیست و این نظری است که او مخالفی در آن نمی‌داند (رک: حافظیان بابل، رسائل فی درایة الحدیث، ۱/ ۴۴۲). ملأ آغا دربندی عمل به نسخه وجاده‌ای را قبول ندارد (همان، ۱۷۴/۲). ملأ علی کنی (م ۱۳۰۶ ق) می‌گوید: در جایی که بداند که این مکتوب از شیخ مزبور (صاحب کتاب) باشد به واسطه تواتر و دیگر اسباب علم، قول حق، جواز روایت است و بر همین رویه است سیره اکثر بلکه همه در زمان ما بدون نیاز به ضمیمه کردن چیزی دیگر از چیزهایی که گذشت مگر اینکه متعارف همانطورکه در بسیاری از زمان‌های گذشته بود ضمیمه کردن اجازه به این قسم است (کنی، ۲۶۲). این محقق در ادامه مباحث خود به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این که اگر کتابی از کتاب‌های اخبار را بیایم خواه در آن ذکر شده که تألیف فلان است یا روایت فلان یا نشده باشد و ما هیچ علمی نداشته باشیم به اینکه برای فلان شخص است ولی دو عادل شهادت بدهند به آن، ظاهراً به سبب شهادت آندو نفر ثابت می‌شود که ما بتوانیم به آن عمل و از آن روایت کنیم تا زمانی که ندانیم یا گمان نکنیم که شهادت آن‌ها یا یکی از آن‌ها از باب اجتهاد یا علم به امارات بوده است (رک: ۲۶۳). مامقانی نیز قائل به جواز بلکه وجوب عمل به وجاده بدون اجازه ولی مورد اطمینان است (رک: مامقانی، مقباس الهدایة، ۲/ ۲۳۹-۲۴۲). نصیر آبادی نیز عمل به نسخه وجاده‌ای را در صورت حصول اطمینان جاز می‌داند (حافظیان بابل، ۲/ ۴۵۴).

۱. نظریه آقا بزرگ طهرانی: ظاهراً نخستین کسی که بحث اعتبار شناسی نسخه کتاب الضعفاء را پیش کشیده آقابزرگ طهرانی است که در این زمینه چنین آورده است: نسبت این کتاب الضعفاء به ابن غضائری مشهور، از مشایخ شیخ الطائفة و شیخ نجاشی اجحافی بزرگ در حق اوست و او بلند مرتبه‌تر از آن است که دست به هتک استوانه‌های دین زند تا اینکه هیچ‌یک از مشهوران به پرهیزگاری و پاکدامنی و شایستگی از جرح او رهایی نیابد پس ظاهراً مؤلف این کتاب از معاندان بزرگان شیعه بوده و قصد تهمت به آن‌ها به هر وجهی داشته بنابراین این کتاب را گردآورده و در آن برای فریب دادن، برخی از سخنان ابن غضائری را درج کرده تا همه تهمت‌ها و زشتی‌هایی که قصد آوردن آن‌ها را داشته پذیرفته شود و در پایان می‌گوید: کتاب مجهول المؤلف است پس چگونه به جرح‌هایش اعتماد می‌شود (آقابزرگ طهرانی، ۱۰/ ۸۹).

۲. نظریه آیت الله خویی: براینده نظریه ایشان آن است که این کتاب به سبب عدم صحت طریق به آن و حتی فقدان طریق، اعتباری ندارد؛ او احتمالاً در مقام پاسخ به کلام شوشتری (با توجه به اینکه کتاب قاموس الرجال شوشتری حدود بیست سال پیش از تألیف معجم رجال الحديث آقای خویی نوشته شده است) در مقدمه کتاب رجال خود این بحث را مطرح کرده و چنین آورده است: کتاب رجال ابن غضائری نزد متأخران ثابت نشده است و ابن طاووس در هنگام بیان طرق خود به اصول رجالی ذکر کرده که هیچ طریقی به این کتاب ندارد و اما علامه و ابن داوود و قهپائی گرچه بسیار از این کتاب حکایت می کنند ولی طریقی به آن ذکر نکردند و مطمئناً طریقی به آن نداشتند. علامه در اجازه کبیره خود اسامی کتاب هایی را که به آن ها طریقی داشته بیان کرده حتی علاوه بر کتاب های اصحاب متقدم بر شیخ و متأخران، بسیاری از کتاب های عامه را در حدیث، فقه، ادب و غیره ذکر کرده با اینحال رجال ابن غضائری را ذکر نکرده است؛ این کاشف است از اینکه او طریقی به آن کتاب نداشته وگرنه این کار از بسیاری از طریق هایی که در آن اجازه ذکر کرده، اولویت داشت. بله شهید ثانی در اجازه متقدم و آقا حسین خونساری در اجازه به شاگردش امیر ذوالفقار کتاب الرجال حسین بن عبدالله غضائری را ذکر کردند در میان کتاب هایی که طریقتشان را به آن ها بیان کردند و چه بسا از آن استنباط می شود که کتاب الرجال حسین بن عبدالله به دست آن دو نفر رسیده بوده ولی واقع خلاف این است؛ چون شهید در طریقتش به این کتاب علامه را نام می برد و اینکه این کتاب را به طریق علامه به او روایت می کند و دانستی که مطمئناً علامه هیچ طریقی به این کتاب ندارد. علاوه بر اینکه شهید طریقتش را به نجاشی از طریق حسین بن عبدالله غضائری می رساند در حالی که این خلاف واقع است زیرا همانا حسین بن عبدالله استاد نجاشی است و نجاشی به ترجمه او و ذکر کتاب هایش پرداخته و کتاب الرجال را در آن ها نیاورده است بلکه در سراسر کتابش چیزی از او که مشعر به این که او کتاب رجال دارد نقل نکرده و نیز شیخ از حسین بن عبدالله بسیار روایت می کند حال آنکه نه کتاب رجال را به او نسبت داده و نه چیزی که مشعر به این که او کتابی در رجال دارد. حاصل مطلب آنکه آنچه شهید ثانی ذکر کرده که طریقی به کتاب حسین بن عبدالله دارد سهو آشکاری دارد و به این ترتیب وضعیت طریق آغا حسین خونساری روشن می شود زیرا طریق او همان طریق شهید ثانی است و کتاب هایی را که ذکر می کند به طریقتش به شهید روایت می کند». (خویی، ۱/ ۴۳-۴۴).

پس از آقای خویی، عده ای از شاگردان مستقیم و غیر مستقیم او همین نظر را اتخاذ کردند که چون کتاب به طریق معتبر ثابت نشده معتبر نیست. از جمله آقای آصف محسنی در این زمینه چنین گفته است: عمده کلام ما در عدم اعتماد ما به این دو کتاب ابن غضائری (مراد مصنفات و اصول است) چه از حسین باشد چه پسرش احمد این است که به طریقی معتبر ثابت نشدند و علامه سندش را به آن ها ذکر نکرد و چه

بسا می‌گویند که ابن غضائری کتابی غیر از دو کتاب مذکور دارد که از طریق سید احمد بن طاووس رسیده بنام کتاب الضعفاء و سید مذکور در کتابش حل الاشکال فی معرفة الرجال درج کرده ولی او سند خود را به آن بیان نکرده بلکه از مقدمه کتاب ابن طاووس جمله‌ای نقل شده که دلالت بر عدم وجود سندی نزد او تا کتاب الضعفاء دارد پس مراجع و ملاحظه کن. (آصف محسنی، ۲۱۷) و نیز محقق بحرینی معاصر بر آن است که فقدان سند متصل برای کتاب، اطمینان به آن را کاهش می‌دهد البته با تتبع در کتاب، احاطه مؤلف به احوال رجال آشکار می‌شود گرچه در آراء رجالی او نوعی تسرع به جرح وجود دارد (سند، ۳۱۷).

۳. نظریه آیت الله فانی اصفهانی (م ۱۳۶۸ ش): حاصل کلمات ابن محقق معاصر در این زمینه تلفیقی از نظر آقای طهرانی و آقای خویی است. او بر آن است که نسبت کتاب به مؤلف ثابت نیست و به احتمال بسیار، وضاعان آن را جعل کردند به چند دلیل: نخست شیخ و نجاشی به ذکر احمد نپرداختند؛ دوم شیخ در مقدمه الفهرست تصریح به نابودی و عدم استتساخ دو کتاب ابن غضائری کرده است؛ سوم اگر بر خلاف سخن شیخ استتساخ را بپذیریم دلالت بر وجود کتاب ویژه ضعفاء نمی‌کند. چهارم بر فرض پذیرش دلالت، معلوم نیست که کتابی که به دست علامه رسید، همان کتاب اصل ابن غضائری باشد این امر به دلیل انقطاع خبر آن و عدم شیوع امر این کتاب در زمان فترت میان زمان شیخ و علامه است. دو چیز این مطلب را تأکید می‌کند: یکی اختلاف الفاظ منقول از این کتاب با آنچه در نسخه فعلی وجود دارد و دوم کثرت تضعیفات وارد در این کتاب بطوری که به برخی از بزرگان نیز سرایت کرده مانند احمد بن مهران شیخ کلینی (رک: فانی اصفهانی، ۲۹-۳۲).

۴. نظریه علامه شوشتری: ایشان به این کتاب کاملاً اعتماد می‌کند و آراء او را اغلب بر دیگران ترجیح می‌دهد. او بر آن است که کتاب ابن غضائری کاملاً به دست ما نرسیده بلکه به علامه و ابن داوود رسیده است و نسخه دومی را کامل‌تر می‌داند (شوشتری، قاموس الرجال، ۵۸/۱). او درباره اعتبار کتاب چنین آورده است: کتاب ابن غضائری گرچه از زمان مجلسی بی‌اعتباری آن شهرت یافت چون او اشخاص جلیل‌القدر را به سرعت جرح می‌کند ولی این کلام یک سخن قشری و ظاهر گرایانه است در حالی که من مانند او را در دقت نظر ندیدم و او را همین بس که مانند نجاشی که نزد رجالیان ضابط‌ترین رجالی است بر او اعتماد کرده است از جمله در عنوان خیبری و تواز سخن شیخ دانستی که او نخستین کسی است که فهرستی کامل را در مصنفات و اصول شیعه گرد آورد. بنابراین تقدم سخن شیخ و نجاشی بر او معلوم نیست (شوشتری، ۵۵). شوشتری هیچ بحثی درباره وجه اعتبار نسخه کنونی کتاب الضعفاء نکرده که ظاهراً نسبت این کتاب را به ابن غضائری مسلم گرفته است.

عده‌ای از محققان معاصر به این نسخه اعتماد کرده‌اند و عمده دلیل این‌ها اعتماد علامه و ابن طاووس

بر این کتاب است؛ مثلاً آقای ابوالحسن چنین آورده است: «ولكن في كفاية اعتماد ابن طاووس و العلامة على الوثوق بصحة الكتاب وجه قوي اذ لا يظن بأمثالهما ان يستندا الى كتاب لولا قيام الامارات المورثة للوثوق و الصحة على صحته لديهما...» (ابوالحسن، ۱۸۸). فرزند آقای سیستانی در پاسخ به اشکال سند نداشتن ابن طاووس به کتاب بر آن است که این مطلب ناظر است به اجازه نقل کتب و مصنفات با سندهای متصل به مؤلفانشان برای حفظ روایت از قطع و ارسال و مراد سید آن است که او اجازه روایت کتاب ابن غضائری را نداشته است (رک: سیستانی، ۵۹۴). در پاسخ می‌توان گفت که اولاً اینکه این اسنادها برای اجازه روایت کتاب بوده خود جای بحث دارد و به اصطلاح، اول کلام است. ثانیاً اگر برای اجازه روایت بوده چطور این کتاب را نقل کرده و در کتاب خود قرار داده با اینکه اجازه نقل آن را نداشته و این که علامه و معاصرانش و پس از او این کتاب را نقل کردند و به آراء آن توجه کرده‌اند، نشان دهنده خلاف مدعای آقای سیستانی است. ایشان در ادامه در مقام اطمینان به صحت این نسخه استناد می‌کند به این که سید احمد بن طاووس، نسخه را قاطعانه به ابن غضائری نسبت داده است؛ بنابراین چنانچه قرائن یقین آور و دلائل کافی بر صحت نسخه نزد او نبود در نقد اسانید روایات بر آن اعتماد نمی‌کرد و یقین مانند او در حصول اطمینان به صحت نسخه شأن قابل توجهی دارد (همان، ۶۰۳-۶۰۴) و برخی از نویسندگان (بغدادی، ۱۸۵) نیز تلقی به قبول این کتاب را از سوی دانشمندان، به میان کشیده‌اند؛ عمده پاسخ به این ادعاها همانطور که برخی از محققان (رک: سیفی مازندرانی، ۴۱) نیز بر آن‌اند، آن است که اعتماد علامه و ابن طاووس و مانند آن‌ها به سبب یقینی که برای آن‌ها حاصل شده است، برای ما حجت نیست. نظیر این مطلب در بحث تقسیم احادیث به چهار نوع صحیح، حسن، موثق و ضعیف هست که با توجه فقدان قرائن قدما صورت گرفت و در نتیجه به صحیح قدمایی و صرف اینکه قدما حدیثی را صحیح دانستند، از زمان علامه بسنده نشد. در اینجا نیز قرائن یقین آور نزد علامه و ابن طاووس بوده ولی به دست ما نرسیده تا در یقین آوری آن‌ها نظر شود. در پایان پرسشی به میان می‌آید که وجاده چه میزان اعتبار به نسخه می‌بخشد و آیا ما می‌توانیم به آن تکیه کنیم؟ پاسخ در ادامه خواهد آمد.

۵. نظریه آقای بهبودی: آقای محمدباقر بهبودی از محققان معاصر بر آن است که نجاشی بر نسخه چرک نویس یا اصطلاحاً مسوده کتاب الضعفاء ابن غضائری دسترسی داشته و از آن نقل کرده و این نسخه به علامه حلی رسیده و به سبب شواهدی که انتساب آن را به مؤلف اثبات می‌کرده، بر آن اعتماد کرده است. آقای بهبودی مدعی است که مواردی که نجاشی بصورت تصریح یا کنایه از ابن غضائری نقل کرده، بررسی کرده و آن‌ها را مطابق با نسخه فعلی الضعفاء یافته است و بنابراین استشهاد به آن در جرح و تعدیل صحیح است (بهبودی، معرفة الحديث، ۶۲) او بیست راوی را که ذیل آن‌ها نجاشی از ابن غضائری نقل قول کرده

نام برده است.

۶. **نظریه آقای جلالی:** آقای سید محمدرضا حسینی جلالی در بیان دفاع از نسبت کتاب به ابن غضائری بر آن است که پنهان بودن کتاب در مدت دو قرن مشکلی در تصحیح نسبت آن بوجود نمی‌آورد؛ آن دوره از تاریک‌ترین دوران در تاریخ میراث شیعی است که مصادر و اخبار درباره آن کم است؛ اعتماد شخصی مانند علامه حلی فقیه اعظم، رجالی اکبر و محدث اعلم در عصر خویش، بر این نسخه و محتویات آن دلیلی قطعی است بر صحت نسبت و وصول آن به او به طرقی صحیح و مطمئن و دلیلی نیست بر اینکه او آن را از استادش سید بن طاووس که تصریح کرده که طریقی به آن نداشته و تنها به صورت وجاده دریافت کرده است، گرفته باشد با اینکه وجاده در عصر نزدیک به مؤلف ناگزیر باید معتبر باشد بطوری که نسبت مطلق داده و گر نه چگونه نسبت کتاب را به ابن غضائری فهمیده باینکه او با ورع و متقی بوده و نیز متأخران که محتاط و شناخت تام به رجال و کتب داشتند کتاب را به ابن غضائری نسبت دادند. پس باید به این کتاب اعتماد کرد ضمن اینکه شهید ثانی به طریق خود به این کتاب تصریح کرده است (رک: ابن الغضائری، الضعفاء، ۱۸-۱۹ مقدمه) برخی از نویسندگان هم در مقاله خود از آقای جلالی پیروی و مدعای او را تکرار کرده است (جلالی، مهدی، جستاری در باب نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری، ص ۲۶-۲۷).

۷. **نظریه آیت الله سبحانی:** ایشان نسبت کتاب الضعفاء را به ابن غضائری ثابت دانسته و آن را چهارمین کتاب او شمرده است کتاب اول و دوم اصول و مصنفات که از بین رفت و کتاب سوم کتاب الممدوحین که علامه حلی از آن نقل کرده است. بسیار بعید است که کتاب الضعفاء همان دو کتابی باشد که شیخ در مقدمه الفهرس ذکر کرده باشد زیرا آندو کتاب تنها در بیان مصنفات و اصول است مانند فهرست شیخ بدون بیان وثاقت یا ضعف شخص؛ پس باید غیر از آندو کتاب رجالی داشته باشد برای بیان ضعفاء و ممدوحین همانطور که بعید است فقط کتابی در ضعفاء نوشته باشد بدون اینکه کتابی در ثقات و ممدوحین گردآورده باشد به دلیل اینکه توثیقاتی است که نجاشی ازو در خصوص عده‌ای از راویان نقل کرده است علاوه بر اینکه علامه تصریح کرده به تعدد کتابش در ذیل عنوان سلیمان نخعی، عمر بن ثابت و محمد بن مصادف. در صحت نسبت کتاب به ابن غضائری همین بس که منقولات نجاشی ازو در موارد بسیار با نسخه موجود تطابق دارد و هرچه در آن بوده نقل نکرده به سبب عدم ثبوتش نزد او (سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ۸۷-۹۱؛ تحقیقی پیرامون رجال ابن غضائری (۱)، ص ۶۱-۶۵).

۸. **نظریه مختار:** با تأمل در سخنان محققان فوق الذکر، در کتاب الضعفاء همه شرائط عدم اعتبار جمع است. اولاً نسخه اولیه که به دست ابن طاووس رسیده بود، فاقد اجازه است؛ ثانیاً برای ما علم حاصل

نشده به اینکه مطالب از خود مؤلف باشد نه از طریق تواتر و نه دیگر اسباب علم. ثالثاً در زمان ابن طاووس دو عادل شهادت به این امر ندادند و شهادت بعدی‌ها مانند علامه و ابن داوود ملاک نیست و فرضاً هم بپذیریم از آنجا که ما دست کم گمان داریم که شهادت آن‌ها از باب اجتهاد یا علم به امارات بوده است، ارزش ندارد. بنابراین این کتاب اعتبار ندارد و نسبت آن به مؤلف ثابت نیست؛ دلیل دیگر ما بر عدم اعتبار کتاب، نبودن طریقی معتبر به این کتاب است به خصوص که بصورت وجاده هم به دست ابن طاووس رسیده و نه شیخ طوسی و نه نجاشی و پس از آن‌ها در قرن بعد ابن شهر آشوب و منتجب الدین و ابن ادریس طریقی به این کتاب بیان نکرده‌اند. مؤید گفتار ما این که برخی از معاصران نیز در رد نسبت کتاب به ناشناخته بودن طریقی ابن طاووس و علامه به کتاب (ایروانی، ۳۳۳) و برخی در تضعیف اعتماد به آن به نداشتن سند متصل استناد کردند (سند، ۳۱۷) و برخی از محققان معاصر نیز عدم امکان اثبات نسخه فعلی را سخنی حق دانسته است (رک: حب الله، ۱۴۲). بنابراین ضعف این ادعا که ابن غضائری کتاب الضعفاء و المذمومین و کتاب الثقات و الممدوحین را تألیف نموده که علامه حلی به هردو اثر اشاره کرده است (رک: جلالی، روش ابن غضائری در نقد رجال، ۵۷؛ جلالی و رباطی، بررسی تطبیقی روش ابن غضائری، شیخ طوسی و نجاشی در تعامل با راویان غیر امامی، ۱۴۹) و برخی ادعای نقل علامه از آن‌ها را دارند (سبحانی، تحقیقی پیرامون رجال ابن غضائری (۱)، ص ۶۱)، روشن می‌شود؛ اولاً اسم این دو کتاب را هیچ‌یک از قدما نظیر طوسی، نجاشی و خود ابن غضائری ذکر نکرده‌اند و مدرک آن نامعلوم است. ثانیاً علامه حلی در هیچ مورد، اشاره به اسم کتاب نکرده و در آدرسی که نویسنده ارائه کرده تنها چنین آمده است: اختلف قول ابن الغضائری فيه ففي احد الكتابين انه ضعيف وفي الآخر انه ثقة. (حلی، خلاصة الاقوال، ۴۰۴) با تتبع در کتب علامه روشن می‌شود که او نظیر چنین تعبیری را در جای دیگر هم بکار برده (رک: همان، ۴۰۳) ولی هیچ‌جا اسمی از کتاب الضعفاء یا الممدوحین و مانند آن نبرده است. دلایل آقای سبحانی برای مدعای خود کافی نیست اولاً استبعاد عینیت کتاب الضعفاء با اصول و مصنفات و تمثیل آن به فهرست شیخ ناتمام است به دلیل اینکه مانعی ندارد که کتاب فهرس به توثیق و تضعیف راویان هم بپردازد چنانکه فهرست نجاشی و فهرس طوسی بهترین شاهد برای این مدعا است. ثانیاً اینطور نیست که حتماً کسی که کتاب در راویان ضعیف نوشته باید درباره راویان ثقه هم کتابی نوشته باشد بلکه موارد خلاف آن بسیار است مانند عقیلی و ابن عدی که تنها کتاب درباره راویان ضعیف دارند ثالثاً نجاشی در هیچ‌جا از کتاب خویش از ابن غضائری نقل توثیق نکرده که بتوان برپایه آن، وجود کتابی در خصوص راویان ثقه و ممدوح را استنباط کرد. محقق سختکوش کتاب الضعفاء چاپی، جناب آقای سید محمد رضا حسینی جلالی که از صاحب نظران عرصه رجال و حدیث هستند و تحقیق ایشان بر روی این کتاب، توسط

انتشارات دار الحدیث قم چاپ شده، در پاورقی‌های مفصل خود نشان داده که علامه تقریباً تمام مطالب این نسخه را در کتاب خود آورده ولی در اغلب موارد هیچ اسمی از خود ابن غضائری نبرده و تنها در موارد اختلاف در چند مورد نادر به تعبیر فوق الذکر یاد کرده است. این مطلب احتمال اینکه علامه در جاهایی که نامی از ابن غضائری نبرده از همین نسخه فعلی نقل کرده و در چند مورد معدود از همان دو کتاب اصول و مصنفات نقل کرده باشد، تقویت می‌کند گرچه در هر صورت چون نامی نبرده و طریقی ذکر نکرده، به آن‌ها اعتماد نمی‌توان اعتماد کرد.

دو مطلب درباره نسخه کتاب ابن غضائری شایان ذکر است: نخست مواردی متعدد در خلاصه علامه به نقل از ابن غضائری وجود دارد که در این نسخه نیست مانند جابر بن یزید جعفی که راویان او تضعیف شده‌اند (رک: علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۹۴ ش ۲۱۳) و برخی از فقیهان معاصر نیز آن را پذیرفته و در مباحث فقهی خود اعمال کرده است (محقق داماد، ۲/ ۳۴۰). ممکن است که این مطلب در نسخه او بوده که در نسخه فعلی افتاده باشد، ضمن اینکه علامه در دو مورد توثیق از ابن غضائری نقل کرده به نقل از کتاب دیگر او که نام نبرده است (رک: خلاصه الاقوال، ش ۱۵۱۰، ۱۶۳۰) ولی با توجه به توضیحاتی که در پی می‌آید و اینکه علامه طریقی به کتاب الضعفاء و یا کتاب احتمالی الممدوحین نداشته وگرنه آن را در اجازه به بنی زهره (رک: بحار الانوار، ج ۱۰۷) می‌آورد، اعتبار این نقلیات زیر سؤال است. دوم یکی از شاگردان سید احمد بن طاووس معروف به «فاضل آبی» برخی نقلیات از ابن غضائری دارد که به نظر می‌رسد نسبت به نسخه فعلی اضافات دارد مانند آنچه درباره محمد بن موسی سمان آورده که او را رمی به غلو کردند (رک: فاضل آبی، ۲/ ۳۷۲) در حالی که در نسخه فعلی چنین نیست.

در پایان بحث، ذکر یک نکته ضروری است و آن این که اکثر محققانی که در مقام دفاع از آراء ابن غضائری برآمدند براساس نظراتی که در نسخه فعلی کتاب ضعفاء منعکس است داوری و استنتاج کرده‌اند ولی از آنجا که روشن شد که اصل نسخه کتاب اعتبار ندارد، این داوری‌ها نیز بی اعتبار خواهد بود. مثلاً برخی از نویسندگان معاصر بر آن‌اند که غلبه تضعیف و جرح بر توثیق در رجال ابن غضائری حکایت از سختگیری در جرح و تعدیل راویان دارد (قاسم پور، ص ۱۱۰) البته راه برای رسیدن به آراء ابن غضائری بسته نیست؛ معتبرترین منبع برای دستیابی به آراء ابن غضائری، فهرست نجاشی است که در بیست مورد، تصریح به نام احمد بن الحسین کرده که در برخی موارد با عبارت قال احمد بن الحسین (ش ۷۴، ۱۱۷، ۱۸۲، ۲۰۰، ۲۲۵، ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۷۰، ۵۲۷) و در برخی جاها به صورت ذکر احمد بن الحسین (ش ۱۵۴، ۳۱۰، ۳۹۵، ۴۰۸، ۵۱۷، ۵۲۷، ۶۷۶، ۱۲۵۴) از او نقل مطلب کرده است. تفصیل این موارد در جدول شماره یک تبیین شده است. از این موارد آشکار می‌شود که نجاشی تنها در سه مورد نقل تضعیف

کرده است بنابراین این که برخی از معاصران (سیفی مازندرانی، ص ۴۱) نوشته‌اند که نجاشی جرح بسیاری از اصحاب را از ابن غضائری نقل کرده، صحیح نیست. آقای شوشتری میان مواردی که با عبارت «قال احمد بن الحسین» آغاز می‌شود با «ذكر احمد بن الحسین» فرق گذاشته و بر آن است که عبارت نخست مربوط به موارد نقل شفاهی از ابن غضائری و عبارت دوم برای نقل از کتاب‌های اوست (شوشتری، قاموس الرجال، ۱/ ۴۴۱-۴۴۲) و برخی از محققان معاصر (فضلی، ۱۰۶) نقل شفاهی را استظهار کرده‌اند؛ ولی ظاهراً نمی‌توان چنین سخنی را پذیرفت اولاً مدعایی بدون شاهد است ثانیاً شاهد خلاف آن در دست است و آن اینکه نجاشی ذیل عنوان صالح ابومقاتل الدیلمی چنین آورده است: ذكره احمد بن الحسین و قال: صنف کتابا فی الامامة کبیرا حدیث و کلاما و سماه کتاب الاحتجاج (نجاشی، ش ۵۲۷) و نیز در جای دیگر چنین گفته است: خالد بن یحیی بن خالد ذکره احمد بن الحسین و قال: رأیت له کتابا فی الامامة کبیرا سماه کتاب المنهج. (همان، ش ۳۹۵) با اندک تأمل در موارد فوق معلوم می‌شود که فعل قال و ذکر را در کنار هم بکار برده است و وحدت سیاق حکم می‌کند که منظور و مراد در هر دو یکسان باشد. بنابراین نمی‌توان میان دو تعبیر تفاوت معنایی آنطور که شوشتری مدعی است قائل شد و اختلاف عبارت را باید حمل بر تفتن در تعبیر نمود. بدین ترتیب همه موارد منقول را در جدول ذیل و بدون تفاوت میان عبارات آوردیم. از این موارد می‌توان نقل از چند کتاب ابن غضائری را بدست آورد

به نظر می‌رسد که دو نقد بر نظریه آقای بهبودی وارد است: اولاً ادعای دسترسی به نسخه مسوده و نقل از آن را پیش از آقای بهبودی، سید بحر العلوم مطرح کرد (رک: رجال سید بحر العلوم، ۸۶/۲) ولی شاهد معتبری برای آن وجود ندارد و دست کم مدعیان این نظر، شاهدی معتبر اقامه نکردند. ثانیاً با تتبع در رجال نجاشی و مقایسه با «الضعفاء» ضعف ادعای دوم نیز آشکار می‌شود. نجاشی در بیست مورد تصریح به احمد بن الحسین کرده و از او نقل قول کرده است که هیچکدام آن‌ها در نسخه فعلی الضعفاء نیست. با تتبع در رجال نجاشی، رویه او معلوم می‌شود که هر جا مطلبی از دیگری نقل می‌کند نام قائل آن را آورده مگر در برخی موارد که تعبیر «بعض اصحابنا» را بکار برده که بویژه در قسمت «باب الالف»، مراد شیخ طوسی است (این امر با مقایسه میان نقلیات نجاشی و طوسی در الفهرست معلوم می‌شود برای مثال رک: ش ۱۲ از رجال نجاشی و مقایسه با شماره ۱ از الفهرست؛ ش ۴۶ رجال نجاشی و مقایسه با ش ۳۰ الفهرست) ولی در نقل از ابن غضائری همیشه به نام او تصریح کرده است. ادعای نقل کنایی نجاشی از ابن غضائری و در پی آن مطابقت با نسخه فعلی الضعفاء قابل پذیرش نیست؛ اولاً اعم از مدعاست و معلوم نیست که از ابن غضائری نقل کرده باشد (صرف نظر از رویه نجاشی از نقل از ابن غضائری با تصریح به نام او و پدرش) و صرف مشابهت کافی نیست مگر اینکه موارد مشابهت قابل توجه باشد بطوری

که بتواند نقل از ابن غضائری را اثبات کند ولی چنین نیست. ثانیاً شواهد بسیاری در دست است که خلاف نظر آقای بهبودی را نشان می‌دهد. بدین ترتیب که از مجموع ۱۵۹ عنوان که در نسخه فعلی الضعفاء هست، بیش از بیست مورد، در رجال نجاشی عنوان نشده است علاوه بر اینکه موارد اختلاف اساسی در جرح و تعدیل راویان به وفور یافت می‌شود که همه حاکی از عدم اعتبار نسخه فعلی الضعفاء می‌کند؛ حال آنکه ما اعتماد بالایی از سوی نجاشی به اساتید صاحب‌نظر در رجال و نقل آراء رجالی آن‌ها مانند ابن عقده، ابن نوح، غضائری و فرزند او، ابن غضائری که در برهه‌ای استاد نجاشی بوده (رک: نجاشی، ص ۲۶۹ ش ۷۰۵؛ ص ۳۵۵ ش ۹۴۹)، مشاهده می‌کنیم و چنین اختلاف بسیاری میان استاد و شاگرد بعید به نظر می‌رسد. ناگفته نماند که موارد مشابهت به گونه‌ای نیست که نقل از کتاب ابن غضائری را اثبات کند. موارد متعددی وجود دارد که نجاشی و ابن غضائری قدح را به راوی وارد کردند ولی تضعیفات ابن غضائری نسبت به نجاشی بسیار پر رنگ است و این احتمال که نجاشی تضعیفات را از ابن غضائری گرفته ولی آن‌ها را تعدیل کرده است، با توجه به رویه نقل امانت‌دارانه و مستقیم از کتاب یا بعضاً شفاهی نجاشی که پیش‌تر اشاره شد، بی‌جا است و نیز این سخن آقای سبحانی که «ابن غضائری رویه خاصی داشته و وقتی روایتی در نظر او ناخوشایند بود به شدت از آن متأثر شده و روایت در نظر او بسیار زشت جلوه می‌کرد و در نتیجه عبارات توهین آمیزی بر قلم او جاری می‌شد که در نظر افراد معتدل این تعبیر صحیح نبود در حالتی که نجاشی از اعتدال روانی مطلوبی برخوردار بود و لذا وقتی می‌خواست از ابن غضائری چیزی نقل کند، اغراق‌گویی‌ها و زیاده‌روی‌های او را حذف می‌نمود و فقط موارد نیاز خود را از عبارت وی نقل می‌کرد...» (سبحانی، تحقیقی پیرامون رجال ابن غضائری (۲)، ص ۲۹) خود توهینی ناخواسته به ساحت ابن غضائری است که برای توجیه تضعیفات او، بر اساس اطلاعاتی نااثبات از کتابی که اصل وجود آن زیر سؤال است، وی را تا سر حد جنون پایین آورده است با اینکه از منقولات نجاشی از او، اصلاً چنین عدم اعتدال روانی مشاهده نمی‌شود. مهم‌ترین موارد اختلاف آراء نجاشی و ابن غضائری در جدول شماره ۲ آمده است. این موارد غیر موارد فراوانی است که ابن غضائری تضعیف کرده ولی نجاشی به سکوت گذرانده است.

در پایان ناگفته نماند که عبارتی در فهرس نجاشی هست که موهم این است که نجاشی کتاب رجال یا الضعفاء داشته است و آن ذیل عنوان احمد بن محمد بن خالد برقی چنین نگاشته است: قال أحمد بن الحسين رحمه الله في تاريخه: توفي أحمد بن أبي عبد الله البرقي في سنة أربع و سبعين و مائتين. (نجاشی، ص ۷۷، ش ۱۸۲) این عبارت در نظر نخستین از حیث معنا مجمل می‌نماید و منشأ آن مرجع ضمیر غائب در کلمه «تاریخه» است که به چه کسی بر می‌گردد که خود موجب برداشت دو احتمال از آن می‌شود:

احتمال نخست این که به برقی برگردد که در آنصورت تاریخ همان معنای لغوی خود را دارد که اتفاقاً با عبارت پسین که تاریخ وفات برقی است سازگار است. احتمال دوم آن که به احمد یعنی ابن غضائری برگردد که در این صورت کلمه تاریخ با توجه به نمونه‌های مشابه در کلام نجاشی، ظرف مکان و به معنای کتاب تاریخ ابن غضائری خواهد بود. با تأمل در این عبارت و تتبع در کتاب نجاشی و نمونه‌های مشابه (رک: نجاشی، ش ۲۵، ۴۴، ۱۲۲، ۱۲۵ و...) ظن قوی حاصل می‌شود که احتمال دوم درست است. حال پرسش این است که آیا این تاریخ همان کتاب الضعفاء است یا خیر؟ برخی این کتاب را غیر از کتاب الضعفاء و اصول و مصنفات دانسته‌اند (خواجویی، ص ۲۹۱؛ ابوالمعالی کلباسی، ۴۳۷/۲) چند نکته در اینجا شایان ذکر است: اولاً در کلام شیخ طوسی هیچ اشاره به اسم کتاب ابن غضائری نشده بلکه صرفاً موضوع آن‌ها بیان شده است: «فانه عمل کتابین احدهما ذکر فيه المصنفات و الآخر ذکر فيه الاصول» (طوسی، الفهرست، ص ۳۲) پس اینکه مشهور شده که نام دو کتاب ابن غضائری فهرس الاصول و المصنفات و شبیه به آن است ثابت نیست و معلوم نیست اسم اصلی این دو کتاب چه بوده است و ممکن است کلمه تاریخ اشاره به یکی از این دو کتاب باشد. ثانیاً نجاشی به چند نفر از دانشمندان شیعه کتاب التاريخ نسبت داده (نجاشی، ش ۲۳۳، ۲۳۹) و به عده‌ای کتاب الرجال نسبت داده (همان، ش ۷، ۸۸، ۲۱۱، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۸) و به برخی کتاب‌هایی در موضوع رجالی ولی با اسمی دیگر مانند الاشتمال علی معرفة الرجال (همان، ش ۲۰۷) و نیز الممدوحین و المذمومین که به ابن داود قمی و شاگردش ابن عمار کوفی نسبت داده (همان، ش ۱۰۴۵، ۲۳۶) با توجه به این موارد چشمگیر و اینکه اختلاف در اسم ظهور در اختلاف محتوا دارد و تأمل در این که خود نجاشی در نام کتاب‌ها دقیق عمل می‌کرده و به صرف تشابه موضوعی در اسامی کتاب‌ها تسامح نمی‌نموده است، ضعف این ادعا که مراد از التاريخ همان کتاب رجال بوده و تمثیل به تاریخ بخاری و تاریخ بغداد خطیب که این دو کتاب رجالی بوده‌اند (رک: هادوی طهرانی، ص ۱۵۵)، ظاهر می‌شود بلکه ما مورد خلاف در دست داریم مانند تاریخ یعقوبی، تاریخ طبری، تاریخ بیهقی و غیره که با اینکه اسم «تاریخ» را با خود همراه دارند ولی کتاب رجالی شمرده نمی‌شوند. با توجه به منحصر بفرد بودن این نمونه در رجال نجاشی، و محتوای منقول که تاریخ وفات بوده، بعید نیست که مراد کتاب جدایی از او نباشد بلکه همان دو کتاب او در اصول و مصنفات باشد که تاریخ وفات صاحب اصل یا تصنیف را در آن قید کرده چنانکه نجاشی و طوسی در موارد بسیار به ذکر تاریخ وفات مصنفان پرداخته‌اند و چیز غریبی نیست و از رویه نجاشی به دور است که ابن غضائری که بسیار به او و نقل آراء او عنایت داشته، چنین کتاب مهمی در تاریخ در عرض آن دو کتاب دیگر داشته باشد و او تنها در یک مورد از آن نقل کند.

جدول شماره ١

ردیف	رجال نجاشی	الضعفاء
١	ابان بن تغلب... قال ابوالحسن احمد بن الحسين رحمه الله: وقع الى بخط ابى العباس بن سعيد قال: حدثنا ابوالحسين احمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي من كتابه في شوال سنة احدى و سبعين و مائتين قال: حدثنا محمد بن يزيد النخعي قال: حدثنا سيف بن عميرة عن ابان. (ش ٧)	
٢	الحسن ابى قتادة... قال احمد بن الحسين: انه وقع اليه اشعار عمرو بن معدى كرب و اخبراه و صنعته. (٧٤)	
٣	الحسين ابى العلاء... قال احمد بن الحسين رحمه الله: هو مولى بنى عامر (١١٧)	----- -----
٤	احمد بن الحسين الصيقل... قال احمد بن الحسين: له كتاب في الامامة اخبرنا به ابى عن العطار عن ابيه عن احمد بن ابى زاهر عن احمد بن الحسين به. (٢٠٠)	
٥	احمد بن اسحاق الاشعري... قال احمد بن الحسين رحمه الله: رأيت من كتبه كتاب علل الصوم كبير، مسائل الرجال لأبى الحسن الثالث عليه السلام جمعه. (٢٢٥)	----- -----
٦	بريد بن معاوية العجلي... قال احمد بن الحسين: إنه رأى له كتابا يرويه عنه على بن عقبة بن خالد الاسدي. (ش ٢٨٧)	

۷	جعفر بن عبدالله رأس المذری... قال احمد بن الحسين رحمه الله: رأيت له كتاب المتعة يرويه عنه احمد بن محمد بن سعيد بن عبدالرحمن الهمداني وقد اخبرنا جماعة عنه. (۳۰۶)	----- -----
۸	جعفر بن محمد بن مالك... قال احمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعا و يروي عن المجاهيل. (۳۱۳)	كذاب متروك الحديث جملة وفي مذهبه ارتقاع و يروي عن الضعفاء و المجاهيل و كل عيوب الضعفاء مجتمعة فيه. (۲۷)
۹	حماد بن عيسى... قال احمد بن الحسين رحمه الله: رأيت كتابا فيه عبر و مواظ و تنبيهات على منافع الاعضاء من الانسان و الحيوان و فصول من الكلام في التوحيد و ترجمته مسائل التلميذ و تصنيفه عن جعفر بن محمد بن علي و تحت الترجمة بخط الحسين بن احمد بن شيبان القزويني: التلميذ حماد بن عيسى و هذا الكتاب له و هذه المسائل سألت عنها جعفرا عليه السلام و أجابه. (۳۷۰)	
۱۰	الحسين بن محمد بن علي الازدي... وله كتب كتاب الوفود على النبي صلى الله عليه و آله، كتاب اخبار ابي محمد سفيان بن مصعب العبدی و شعره، كتاب اخبار ابن ابي عقب و شعره ذكر ذلك احمد بن الحسين. (۱۵۴)	----- -----
۱۱	حبيب بن اوس ابوتمام الطائي... ذكر احمد بن الحسين رحمه الله أنه رأى نسخة عتيقة- قال: لعلها كتبت في أيامه او قريبا منه و في ها	

	قصيدة يذكر فيها الائمة عليهم السلام حتى انتهى الى ابي جعفر الثانى عليه السلام لانه توفي فى ايامه. (٣٦٧)	
----- -----	جعفر بن احمد بن ايوب السمرقندى... ذكر احمد بن الحسين رحمه الله: أن له كتاب الرد على من زعم أن النبى صلى الله عليه وآله كان على دين قومه قبل النبوة. (٣١٠)	١٢
-----	خالد بن يحيى بن خالد ذكره احمد بن الحسين وقال: رأيت له كتابا فى الامامة كبيرا سماه كتاب المنهج. (٣٩٥)	١٣
خيبرى بن على الطحان كوفى ضعيف الحديث غالى المذهب كان يصحب يونس بن ظبيان و يكثر الرواية عنه و له كتاب عن ابي عبدالله عليه السلام لا يلتفت الى حديثه. (ش ٤٣)	خيبرى بن على الطحان كوفى ضعيف فى مذهبه ذكر ذلك احمد بن الحسين. (٤٠٨)	١٤
سهل بن زياد ابوسعيد الآدمى الرازى كان ضعيفا جدا فاسد الرواية والدين و كان احمد بن محمد بن عيسى الاشعري اخرجه من قم و اظهر البرائة منه و نهى الناس عن السماع منه و الرواية عنه و يروى المراسيل و يعتمد المجاهيل. (٦٥)	سهل بن زياد ابوسعيد الآدمى الرازى كان ضعيفا فى الحديث غير معتمد فيه و كان احمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو و الكذب و اخرجه من قم الى الرى و كان يسكنها و قد كاتب ابامحمد العسكرى عليه السلام على يد محمد بن عبد الحميد العطار للنصف من شهر ربيع الآخر سنة خمس و خمسين و مائتين. ذكر ذلك احمد بن على بن نوح و احمد بن الحسين رحمهما الله. (٤٩٠)	١٥
	سماعة بن مهران... و ذكر احمد بن الحسين رحمه الله: أنه وجد فى بعض الكتب أنه مات	١٦

٦٧	١٣٩٨ زستان پاييز تحليل انتقادى نسبت كتاب الضعفاء به ابن غضائرى
	سنة خمس وأربعين و مائة فى حياة ابى عبدالله عليه السلام قال له: ان رجعت لم ترجع الينا فاقام عنده فمات فى تلك السنة و كان عمره نحواً من ستين سنة. (٥١٧)
----- -----	١٧ صالح ابومقاتل الديلمى ذكره احمد بن الحسين وقال: صنف كتاباً فى الامامة كبيراً حديث و كلاماً و سماه كتاب الاحتجاج (٥٢٧)
----- -----	١٨ على بن الحسن بن على بن فضال.... و ذكر احمد بن الحسين رحمه الله: أنه رأى نسخة اخرجها ابو جعفر بن بابويه وقال: حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسحاق الطالقاني قال: حدثنا احمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا على بن الحسن بن فضال عن ابيه عن الرضا عليه السلام و لا يعرف الكوفيون هذه النسخة و لا رويت من غير هذا الطريق. (٦٧٦)
----- -----	١٩ ابو الشداخ ذكر احمد بن الحسين رحمه الله أنه وقع اليه كتاب فى الامامة موقع عليه بخط الاصل كتاب ابى الشداخ فى الامامة يكون نحواً من خمسين ورقة و أنه أراه لأبيه فلم يعرف الرجل. (ش ١٢٥٤)
----- -----	٢٠ احمد بن محمد بن خالد.... و قال احمد بن الحسين فى تاريخه: توفى احمد بن ابى عبدالله البرقى فى سنة أربع و سبعين و مائتين. (١٨٢)

جدول شماره ٢		
ردیف	نقل كتاب الضعفاء	نقل رجال نجاشی
١	خيبرى بن على الطحان كوفى ضعيف الحديث غالى المذهب كان يصحب يونس بن ظبيان ويكثر الرواية عنه و له كتاب عن ابي عبدالله عليه السلام لا يلتفت الى حديثه. (ش ٤٣)	خيبرى بن على الطحان كوفى ضعيف فى مذهبه ذكر ذلك احمد بن الحسين. (٤٠٨)
٢	سهل بن احمد... الديباجى كان ضعيفا يضع الاحاديث و يروى عن المجاهيل و لا بأس بما رواه من الاشعثيات و بما يجرى مجراها مما رواه غيره. (ش ٦٦)	سهل بن احمد... الديباجى لا بأس به كان يخفى امره كثيرا ثم ظاهر بالدين فى آخر عمره له كتاب ايمان ابي طالب رضى الله عنه اخبرنى به عدة من اصحابنا و احمد بن عبدالواحد. (ش ٤٩٣)
٣	سليمان بن داود المنقرى الاصبهاني ضعيف جدا لا يلتفت اليه يوضع كثيرا على المهمات. (ش ٥٨)	سليمان بن داود المنقرى ابوايوب الشاذكونى بصرى ليس بالمتحقق بنا غير انه روى عن جماعة اصحابنا من اصحاب جعفر بن محمد عليه السلام و كان ثقة.... (ش ٤٨٨)
٤	سهيل بن زياد.. الواسطى... حديثه يعرف تارة و ينكر اخرى و يجوز ان يخرج شاهدا. (ش ٦٣)	سهيل بن زياد ابويحيى الواسطى.... قال بعض اصحابنا: لم يكن سهيل بكل الثبت فى الحديث... (ش ٥١٣)
٥	صباح بن يحيى المزنى ابو محمد كوفى.. زيدى حديثه فى حديث اصحابنا ضعيف يجوز ان يخرج شاهدا. (ش ٧١)	صباح بن يحيى ابو محمد المزنى كوفى ثقة روى عن

ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام. (ش ۵۳۷)		
صالح بن ابی حماد الرازی ابوالخیر ضعیف. (ش ۷۳) الرازی.. کان امره ملبسا يعرف وینکر. (ش ۵۲۶)	۶	
طاهر بن حاتم بن ماهویه القزوينی اخو فارس کان فاسد المذهب ضعیفا وقد كانت له حال استقامة كما كانت لاخيه ولكنها لا تثمر. (ش ۷۴)	۷	
عمرو بن ثابت بن هرمز ابوالمقدام... ضعیف جدا. (ش ۷۶) کتاب لطیف... (ش ۷۷۷)	۸	
عمر بن توبة ابویحیی الصنعانی... ضعیف جدا لا یلتفت الیه. (ش ۸۲)	۹	
عبدالله بن حماد ابومحمد. الانصارى نزل قم... حدیثه يعرف تارة وينكر اخرى ويجوز ان يخرج شاهدا. (ش ۹۲)	۱۰	
عيسى بن المستفاد... هو في نفسه ضعیف. (ش ۱۰۰) بذاك. (ش ۸۰۹)	۱۱	
علي بن محمد... بن عنبسة... ضعيف روى عن الضعفاء لا يلتفت اليه. (ش ۱۰۱)	۱۲	
فارس بن حاتم بن ماهویه القزوينی فسد مذهبه... لا يلتفت الى حدیثه و له كتب كلها تخليط. (ش ۱۱۱)	۱۳	
القاسم بن محمد.. كاسولا... حدیثه يعرف تارة وينكر	۱۴	

٧٠	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٣
	اخرى و يجوز ان يخرج شاهدا. (ش ١١٣)	بكاسولا لم يكن بالمرضى... (ش ٨٦٣)
١٥	محمد بن خالد البرقي... حديثه يعرف و ينكر يروى عن الضعفاء كثيرا و يعتمد المراسيل. (ش ١٣٢)	محمد بن خالد... البرقي و كان محمد ضعيفا فى الحديث و كان ادبيا حسن المعرفة بالاخبار و علوم العرب. (ش ٨٩٨)
١٦	المعلی بن محمد البصرى... يعرف حديثه و ينكر و يروى عن الضعفاء و يجوز ان يخرج شاهدا. (ش ١٤١)	المعلی بن محمد البصرى... مضطرب الحديث و المذهب و كتبه قريية. (ش ١١١٧)
١٧	محمد بن اسماعيل... البرمكى... ضعيف. (ش ١٤٦)	محمد بن اسماعيل... البرمكى... كان ثقة مستقيماً. (ش ٩١٥)
١٨	محمد بن عبد الله.. الشيباني ابوالفضل وضاع كثير المناكير رأيت كتبه و فيها الاسانيد من دون المتون و المتون من دون الاسانيد و آرى ترك ما ينفرد به. (ش ١٤٩)	محمد بن عبد الله.. الشيباني ابوالفضل... كان فى اول امره ثبثا ثم خلط و رأيت جل اصحابنا يغمزونه و يضعفونه. (ش ١٠٥٩)
١٩	يعقوب بن السراج كوفى... ضعيف. (ش ١٥٤)	يعقوب بن السراج كوفى ثقة... (ش ١٢١٧)
٢٠	يحيى بن زكريا الترماشيرى ابوالحسين وضاع. (ش ١٥٨)	يحيى بن زكريا الترماشيرى ابوالحسين كان مضطربا... (ش ١١٩٣)

نتیجه‌گیری

۱. تنها اثر رجالی ابن غضائری که نسخه منسوب به او به دست ما رسیده کتاب الضعفاء است ولی از آنجا که این نسخه اعتبار ندارد، استنتاجات بر پایه مطالب موجود در آن، بی اساس است.
۲. داوری درست درباره آراء رجالی ابن غضائری تنها برپایه نقلیات نجاشی و احتمالاً طوسی ازوست و از آنجا که این نقلیات منعکس کننده تمام آراء رجالی او نیست، طبعاً داوری کامل و دقیقی نمی‌توان کرد.
۳. با تأمل در موارد منقول در فهرس نجاشی در ظاهر بدوی، نجاشی ظاهراً از سه کتاب ابن غضائری نقل قول کرده است. یکی الضعفاء که در دو مورد تضعیف راوی را نقل کرده و در پانزده مورد دیگر از دو کتاب او درباره اصول و مصنفات نقل قول کرده است ولی با توجه به نادر بودن موارد تضعیف به نظر می‌رسد که اصل وجود کتاب الضعفاء از ابن غضائری محل تردید باشد؛ مؤید این مطلب سخن طوسی است که در مقام ذکر کتاب‌های ابن غضائری سخن از الضعفاء نکرده و به کتاب اصول و مصنفات پسندیده کرده ضمن اینکه نسخه فعلی الضعفاء بیش از صد و پنجاه راوی را تضعیف کرده که هیچکدام در نقل نجاشی از ابن غضائری نیست با توجه به اینکه نجاشی به او بسیار اعتماد دارد و فراوان از او نقل قول کرده و بسیار بعید به نظر می‌رسد که حجم انبوهی از تضعیفات از نظر نجاشی بگذرد و آن‌ها را نقل نکند و دو مورد تضعیف را که از ابن غضائری نقل کرده، باید حمل بر نقل شفاهی کنیم، گرچه این احتمال با رویه و عادت نجاشی در نقل از کتاب با عبارات «قال» و «ذکر» در موارد مشابه منافات دارد و احتمال دیگر که قریب به واقع است آن که نقل از یکی از دو کتاب اصول و مصنفات باشد.
۴. تضعیفات منقول از ابن غضائری در فهرس نجاشی با نسخه فعلی الضعفاء اختلاف بسیار دارد علاوه بر اینکه مواردی در نسخه برخی از شاگردان احمد بن طاووس به چشم می‌خورد که در نسخه موجود کتاب الضعفاء نیست که همگی حاکی از عدم اعتبار نسخه موجود الضعفاء است.
۵. دلیل دیگر بر عدم اعتبار کتاب الضعفاء ابن غضائری، نبودن طریقی معتبر به این کتاب است چنانکه آیت الله فانی، آیت الله خویی و برخی از شاگردان ایشان و عده‌ای از محققان معاصر بر آن‌اند، به خصوص که بصورت وجاده هم به دست ابن طاووس رسیده و بدون اجازه بوده و نه شیخ طوسی و نه نجاشی و پس از آن‌ها در قرن بعد ابن شهر آشوب و منتجب الدین و ابن ادریس طریقی به این کتاب بیان نکرده‌اند.
۶. این نظر که نجاشی از نسخه مسوده یا چرک نویس کتاب الضعفاء ابن غضائری نقل کرده و این نسخه بعداً به دست ابن طاووس و سپس علامه و ابن داوود رسیده، شاهد کافی برای اثبات آن وجود ندارد. مؤید این مطلب آنکه ابن طاووس طریقی به این کتاب نداشته و به آن کتاب به طریق وجاده دست یافته و به

نسبت آن به مؤلف یقین نداشته و نقلیات علامه هم در چند مورد دلیل بر وجود کتاب نمی‌شود زیرا نسخه او همان نسخه استادش ابن طاووس بوده است.

۷. شوشتری اصلاً به مباحث اعتبار شناسی نسخه کتاب ابن غضائری پرداخته و نسبت کتاب را مسلم گرفته است و از این بحث مهم غفلت یا تغافل کرده که این خود یکی از نقدهایی است که بر او وارد است.

۸. ادعای اینکه نجاشی کتاب دیگری در «تاریخ» در عرض دو کتاب دیگر در خصوص اصول و مصنفات، نوشته بوده یا اینکه این کتاب همان کتاب الضعفاء او بوده، شواهد کافی برای اثبات ندارد بلکه شواهد خلاف آن ترجیح دارد.

۹. دلایل آقایان بهبودی و سبحانی برای اثبات کتاب الضعفاء و نسبت آن به ابن غضائری، ناتمام و ناکافی است.

۱۰. با توجه به نقل مستقیم و امانتدارانه نجاشی از اشخاص و اختلاف بالای منقولات نجاشی از ابن غضائری نسبت به نسخه فعلی کتاب الضعفاء و این مطلب مهم که هر لفظی در علم رجال بار معنایی خاص خود را داراست، توجیهات آقای سبحانی در این خصوص قابل پذیرش نیست.

منابع

- ابن داوود، حسن بن علی، *الرجال*، حقه و قدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف الاشرف: المطبعة الحيدرية، ۱۳۹۲ ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسين، *الرجال*، تحقيق: سيد محمدرضا حسيني جلالی، قم: دارالحديث، ۱۴۲۲ ق.
- _____، *الرجال*، نسخه عکسی از اصل خطی محفوظ در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوالحسن، علی، *الفوائد الرجالية*، قم: ذوی القربی، بی‌تا.
- ایروانی، باقر، *دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالية*، قم: مدین، ۱۴۲۶ ق.
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۷۵ ق.
- بغدادی، حمید، *تقییمات ابن الغضائری تحت مجهر التحقیق*، قم: باقیات، ۱۴۳۴ ق.
- بهبودی، محمد باقر، *معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعة الامامية*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۲.
- جلالی، مهدی و رباطی، سمانه، «بررسی تطبیقی روش ابن غضائری، شیخ طوسی و نجاشی در تعامل با راویان غیر امامی»، *علوم حدیث*، (۱۳۹۵ ش)، سال ۲۱، ش ۱، ص ۱۴۴-۱۶۷.
- جلالی، مهدی، «جستاری در باب نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری»، *مطالعات اسلامی*، (۱۳۸۴ ش)، شماره ۶۸، ص ۱۱-۴۴.

_____، «روش ابن غضائری در نقد رجال»، *مطالعات اسلامی*، (۱۳۸۳ ش)، شماره ۶۵-۶۶، ص ۵۵-۸۶.

حافظیان بابلی، ابوالفضل، *رسائل فی درایة الحديث*، قم: دارالحديث للطباعة والنشر، ۱۴۲۵ ق.
حب الله، حیدر، *دروس تمهیدية فی تاریخ علم الرجال عند الامامية*، تقریر: احمد بن عبد الجبار السمین، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۳۴ ق.
حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر القهاة، ۱۴۳۵ ق.

خواجهوی، محمد اسماعیل، *الفوائد الرجالية*، تحقیق: مهدی رجائی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۱۳ ق.
سبحانی، جعفر، «تحقیقی پیرامون رجال ابن غضائری (۲)»، *نور علم*، (۱۳۶۵ ش)، شماره ۱۶، ص ۱۹-۲۹.
_____، «تحقیقی پیرامون رجال ابن غضائری (۱)»، *نور علم*، (۱۳۶۵ ش)، شماره ۱۵، ص ۵۵-۶۷.
_____، *کلیات فی علم الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.

سند، محمد، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، تقریر: محمد صالح التبریزی، قم: فدک، ۱۴۲۶ ق.
سیستانی، محمد رضا، *وسائل الانجاب الصناعية*، بیروت: دار المؤرخ العربی، ۱۴۲۵ ق.
سیفی مازندرانی، علی اکبر، *مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۳۵ ق.
شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرعاية*، اخراج و تعلیق و تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۱۳ ق.
صاحب معالم، حسن بن زین الدین، *التحریر الطاووسی*، تحقیق: فاضل الجواهری، قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۲۵ ق.

_____، *معالم الدين و ملاذ المجتهدين*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
صدراپی خویی، علی، *فهرستگان نسخه های خطی*، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث، ۱۳۸۲.
طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ ق.
فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
فانی اصفهانی، علی، *بحوث فی فقه الرجال*، تقریر: السید علی حسین مکی العاملی، قم: مرسدة العروة الوثقی، ۱۴۱۴ ق.

فضلی، عبدالهادی، *اصول علم الرجال*، بیروت: دار النصر، ۱۴۱۴ ق.
قاسم پور، محسن «مقایسه دیدگاه های رجالی ابن غضائری و نجاشی»، *حدیث پژوهی*، (۱۳۹۲ ش)، سال پنجم، شماره نهم، ص ۸۵-۱۱۲.

٧٤	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٣
قهپانی، عناية الله، مجمع الرجال، تصحيح: ضياء الدين العلامة الاصفهانی، بی جا: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا. کلباسی، محمد بن محمد ابراهيم، الرسائل الرجالیة، تحقیق: محمد حسین درایتی، قم: دار الحديث، ١٤٢٢ ق. کنی نهرانی، علی، توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق: محمد حسین مولوی، قم: دارالحديث، ١٤٢١ ق. _____، مقیاس الهدایة فی علم الدرایة، تحقیق: محمد رضا مامقانی، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ١٤٢٨ ق. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ ق. محسنی، محمد آصف، بحوث فی علم الرجال، قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمة والنشر، ١٤٣٢ ق. محقق داماد، محمد، کتاب الصلاة، تقرير: عبدالله جوادى طبرى آملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٦ ق. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، تحقیق: مجتبی العراقی علی پناه اشتهااردی و حسین یزدی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٤ ق. نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفی الشيعة، تحقیق: سید موسی الشیرزی الزنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٨ ق. هادوی طهرانی، مهدی، تحریر المقال فی کلیات علم الرجال، قم: مؤسسة بیت الحکمة الثقافیة، ١٤٢٦ ق.		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۷۵-۹۶

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/68445>

نقش الگوهای اخلاقی در تربیت اجتماعی از منظر قرآن کریم*

حسینعلی جان نثاری

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، واحد خوراسگان

Email: ali23hosein@yahoo.com

دکتر سید حسین واعظی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، واحد خوراسگان

Email: sh.vaezi@khuif.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف استخراج نقش الگوهای اخلاقی در تربیت اجتماعی از منظر قرآن کریم با روش توصیفی همراه با تحلیل محتوایی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. نظام‌های آموزشی، متناسب با اهداف خود، الگویی را برای تربیت اخلاقی ارائه می‌دهند. قرآن کریم، بر بهره‌گیری از الگوها و پیروی از اسوه‌های حسنه تأکید کرده است، زیرا الگوها در کلیه مراحل زندگی از جمله برنامه‌های تربیتی کاربرد داشته و محتوای تربیت را به صورت عینی و عملی ارائه می‌دهد. یافته‌های پژوهش حاکی است: اهداف مهم قرآن کریم از طرح الگوها، معرفی الگوهای شایسته، شکوفایی استعدادهای متربی، هماهنگی الگوهای اجتماعی بوده و برای رسیدن به این اهداف، الزاماتی مانند: شناخت الگوها، مسئولیت‌پذیری، تقلید و حس زیباشناختی انسان را مطرح نموده است. شیوه‌های وصول به این اهداف عبارت است از: قرابت و نزدیکی، ارائه الگوهای مثبت، ارائه الگوهای منفی، پیروی از علم، استمرار، و تنوع در الگوها. معمولاً الگوپذیری در کودکی تقلیدی بوده، ولی کم‌کم جای خود را به استنباط و انتخاب می‌دهد و همچنان که الگوها آسیب‌پذیرند، الگوپذیران نیز همواره در معرض آسیب‌های گوناگون اجتماعی قرار دارند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، الگوپذیری، تربیت اجتماعی، قرآن کریم.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۸/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۵/۲۴.

The Role of Ethical Models in Social Education from the perspective of the Holy Quran

Hossein Ali Jannesari

Ph.D. graduate, Islamic Azad University, Isfahan Khorasgan Branch

Dr. Seyed Hossein Vaezi

Associate Professor, Islamic Azad University, Isfahan Khorasgan Branch

Abstract

The purpose of this study is to evaluate the role of ethical models in social education from the perspective of the Holy Quran by adopting a descriptive method along with content analysis and study of library resources. Educational systems, according to their goals, provide a model for moral education. The Holy Qur'an has underlined the importance of following models and examples of virtues, for such models are applicable to all stages of life, including educational programs, providing objective and practical content of education. The findings of the study suggest that major goals pursued by the Holy Quran in the introduction of these models are to present appropriate models, flourish interpersonal talents and coordinate social models. To achieve these goals, it has set forth requirements such as model recognition, accountability, imitation and aesthetic sense of man. These goals could be fulfilled through diverse manners such as closeness, and intimacy, presentation of positive and negative models, adherence to scientific principles, continuity, and diversity in models. In their childhood, these modeling is usually in form of imitation, but it is gradually evolved and replaced by inferencing and selection, and as models are vulnerable, role models will always be subject to various social damages.

Keywords: Ethics, Modeling, Social Education, Holy Quran.

مقدمه

از دیرباز در جوامع مختلف نقش الگوها در تربیت اجتماعی، مورد توجه پیامبران الهی، فیلسوفان، اندیشمندان، معلمان، والدین و دیگر مربیان قرار داشته است، وجود الگوهای مناسب و محبوب در جامعه به خودی خود، افراد آن محیط را به سوی آن‌ها سوق می‌دهد و الگوپردازی از مکارم اخلاقی ایشان را ترغیب می‌کند. نظر به این که یکی از مهم‌ترین ارکان تربیت الگوپذیری است؛ فرد با انتخاب یک الگو و سرمشق مناسب، می‌تواند با اقتدای به او در مسیر کمال گام بردارد. علاوه بر الگوهای مشهود، که محیط تربیتی مساعد را ایجاد می‌کنند، اسوه‌های اخلاقی و انسانی مؤثر در طول تاریخ ملت‌های گذشته، نیز می‌تواند مسیر هدایت و حیات معنوی را کمال مضاعف بخشیده و نقش عظیمی در سازندگی انسان‌ها ایفا کنند. ترسیم چهره دقیق و کاربردی و درعین حال، محبوب و دوست داشتنی اسوه‌ها برای همگان، پاسخگوی بخش وسیعی از نیازهای انسان در محیط ذهنی و اجتماعی است که به تدریج خالق شخصیت افراد می‌گردد. طبعاً الگوهای منحرف و منفی نیز تأثیرات زیادی در انحراف افراد و گروه‌ها از ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی دارند. بنا بر این شناخت اهداف، الزامات و شیوه‌های الگوهای اخلاقی در قرآن می‌تواند تا اندازه زیادی راهگشای تربیت اجتماعی باشد.

قرآن همواره منبع بسیار مهم برای تحقیقات و پژوهش‌های علمای مسلمان بوده است و از این رهگذر علوم متعددی پایه‌گذاری گردیده که به موجب آن تا اندازه زیادی در رشد و تعالی بشریت در این در این زمینه تأثیر گذار بوده است. از تاریخ تحول فکری اسلامی در می‌یابیم که تلاش دانشمندان اسلامی همواره معطوف به قرآنی کردن دانش‌هایی بوده، که به اقتضای زمان وارد عرصه‌های فکری جوامع شده‌اند. به نظر واضعان نظریه یادگیری اجتماعی،^۱ «مهم‌ترین نوع یادگیری انسان، یادگیری مشاهده‌ای است»^۲ (سیف، ۲۱۲). به اعتقاد این روان‌شناسان اگر ما قادر نبودیم که در محیط اجتماعی از طریق مشاهده رفتار و اعمال دیگران به یادگیری بپردازیم، زندگی ما مختل می‌شد. در چنین حالتی، باید وقت و نیروی زیادی را صرف کسب دانش، مهارت‌ها، و نگرش‌های مختلف می‌کردیم، و چه بسا در این کار با اشتباهات بسیاری رو به رو می‌شدیم. اما خوشبختانه ما مقدار زیادی از دانش‌ها، مهارت‌ها و سایر یادگیری‌هایمان را از راه مشاهده رفتار والدین، دوستان، معلمان، و نیز از طریق مشاهده پیامدهای رفتار آنان کسب می‌کنیم. یادگیری مشاهده‌ای، در واقع همان «سرمشق‌گیری»^۳ است که در آن فرد با انتخاب یک الگو یا سرمشق به تقلید از رفتار آن می‌پردازد. بر همین اساس، یکی از روش‌های تربیت اجتماعی، تربیت به وسیله الگوهاست، که

^۱ social learning theory^۲ Observational learning.^۳ Modeling

می‌توان آن را روش الگویی^۱ نامید. روش تربیت الگویی، یکی از روش‌های فراگیر و بسیار مؤثر در تربیت است و فراگیر بودن آن بدان جهت است که در کلیه امور و مراحل زندگی کاربرد دارد.

از ضرورت‌های تحقیق، نگاه نو به اهداف و روش‌های تربیتی کتاب وحی و استنباط تعالیم، از این منبع بزرگ برای تربیت نسل جوان و علاقه‌مندان هدایت الهی است. پرورش استعدادها برای رسیدن به کمالات نهایی از رسالت و ضرورت اخلاق است. انسان در میان تعارض‌ها مجبور به «انتخاب» می‌شود، لذا تربیت الگویی صحیح باعث می‌شود تا در این انتخاب آنچه را به نفع سعادت و رستگاری واقعی و الهی اوست برگزیند. از جنبه فردی و آرامش روانی، روح ما را سالم و بهترین شیوه زندگی فرد را تعلیم می‌دهد. زیرا فضائل را معرفی و راه به‌دست آوردن آن‌ها را معین می‌کند. نیز رذیلت‌ها و راه پرهیز از آن‌ها را نشان می‌دهد. در بُعد اجتماعی اگر انسان‌ها به الگوها و قواعد و احکام اخلاقی پای‌بند باشند، جامعه از کردارها و رفتارهای پسندیده احساس آرامش می‌نماید. برخی از سوالات این پژوهش را نیز می‌توان اینگونه برشمرد: (۱) اهداف تربیتی قرآن از ارائه الگوهای اخلاقی چیست؟ (۲) چه الزامات تربیتی برای الگوهای اخلاقی در قرآن وجود دارد؟ (۳) قرآن چه شیوه‌های تربیتی در ارائه الگوهای اخلاقی ترسیم می‌کند؟ (۴) آسیب‌های تربیتی الگوهای اخلاقی در قرآن چگونه مطرح شده است؟

مفهوم شناسی

۱. الگوپذیری

«الگو در لغت به معنای طرح، سرمشق، نمونه، مثال، مدل و غیره آمده، اما در اصطلاح و در علوم گوناگون به معانی متفاوت و البته نزدیک به هم آمده است. در حوزه تعلیم و تربیت، معنای اصطلاحی الگو کاملاً با معنای لغوی آن تطابق دارد و به طرح و نمونه یا مدلی از شکل یا اشیا یا موردی از رفتار اطلاق می‌شود» (حسینی نسب، ۶۳۲). در مورد انسان نیز، الگو به شخصیتی گفته می‌شود که به دلیل دارا بودن برخی خصوصیات، شایسته تقلید و پی‌روی است. «در روان‌شناسی اجتماعی، مدل به کسی گفته می‌شود که کودکان رفتارشان را تقلید کنند.» (ساروخانی، ۶۴۰). «در علوم اجتماعی نیز، الگوها آن شیوه‌هایی از زندگی هستند که از فرهنگ نشأت می‌گیرند و افراد به هنگام عمل به طور طبیعی با این الگوها سروکار دارند و اعمال آن‌ها با این الگوها تطابق می‌یابد» (آلن بیرو، ۲۶۰). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، معنای اصطلاحی الگو در این سه علم بسیار به هم نزدیک است. «از الگو در عربی به «أسوه» و «قدوه» تعبیر می‌شود، از این‌رو، برای بررسی مفهوم الگو در متون دینی، باید از این دو واژه بهره بگیریم. أسوه و إسهو از ریشه آسا (أ س و) است که در حالت اسمی به معنی قدوه و الگو و در حالت مصدری، به معنی حالت

پیروی کردن آمده است» (ابن فارس، ۱/ ۱۰۵) در قرآن کریم، «در سه مورد این واژه به کار رفته است، (الاحزاب/ ۲۱؛ ممتحنه/ ۴ و ۶) که به همان معنای مصدری است. اسوه، در آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...» (الاحزاب/ ۲۱) یعنی قدوه که عبارت است از اقتدا و پیروی کردن و اسوه در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله، یعنی پیروی و تبعیت کردن از او، و از این که با «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ» که ماضی استمراری است تعبیر کرده است، اشاره به آن است که این پیروی تکلیفی ثابت و همیشگی است و معنای آیه این است که یکی از احکام رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله و ایمان آوردن شما به او، این است که هم در گفتار و هم در رفتارش به او تأسی کنید.» (طباطبائی، ۱۶/ ۲۸۸).

۲. اخلاق

«واژه اخلاق جمع خُلُق و خَلَق و در لغت به معنی مفاهیم خوی‌ها، طبیعت باطنی، سرشت درونی، طبع، مروت و خوش رفتاری است.» (دهخدا، ۱۰/ ۱۵۴۱۳) «برخی از لغت‌شناسان معتقدند خُلُق و خَلَق هر دو به یک معناست؛ لکن خَلَق به هیئت‌ها و شکل‌ها و صورت‌هایی اختصاص دارد که به وسیله چشم قابل دیدن هستند، برخلاف خُلُق، که به خوی و سجایایی اطلاق می‌شود که با بصیرت قابل درک است.» (راغب اصفهانی، ۱/ ۶۳۳).

۳. تربیت اجتماعی

«تربیت، دگرگون کردن گام به گام و پیوسته هر چیز است تا آن‌گاه که به انجामी که آن را سزد برسد.» (راغب اصفهانی، ۲/ ۲۹). «نیز به معنی رفع موانع و ایجاد مقتضیات برای شکوفا کردن استعدادها و انسان در جهت کمال مطلق شکوفا می‌باشد» (دلشاد تهرانی، ۲۴). «تربیت اجتماعی بر شناخت و آگاهی فرد از خویش و موقعیت‌ها مبتنی خواهد بود، این‌که چگونه انسان می‌تواند فاعل اجتماعی شود و مطابق با معیارهای معین اخلاقی بیندیشد و عمل کند. تربیت کاری است که این داده‌های نظری را به حیطه عمل می‌کشاند، برنامه، روش و شیوه‌ها را تعیین کرده و ارتباط آن را با عوامل رشد اخلاقی مطلوب مورد بررسی قرار می‌دهد» (فردریک ای، ۱۳۸۱، ش ۶۲).

مبانی نظری الگوها

۱. الگوهای تربیت اجتماعی

یکی از سنت‌های تربیت اجتماعی، ارائه الگوهای ارزشمند در جامعه و طرد الگوهای ناشایست است. وجود الگوهای محبوب در جامعه به‌خودی‌خود، افراد آن محیط را به سوی آنان سوق می‌دهد و الگوپردازی از مکارم اخلاقی ایشان را ترغیب می‌کند. مهم‌ترین نوع یادگیری انسان «سرمشق‌گیری»

است. فرد با انتخاب یک الگو یا سرمشق، به تقلید رفتار او می‌پردازد. علاوه بر الگوهای زنده، که محیط تربیتی مساعد را ایجاد می‌کنند، اسوه‌های اخلاقی و انسانی باقی مانده از گذشته، مردم را حیات مجدد می‌بخشند و از لحاظ بار عاطفی، برجستگی و ارزش کاربردی در سرمشق بودن، نقش عظیمی در سازندگی انسان‌ها ایفا می‌کنند. ترسیم چهره دقیق و کاربردی و درعین حال، محبوب و دوست داشتنی اسوه‌ها برای همگان می‌تواند جای خالی الگوهای مورد نیاز را در محیط و ذهن و روحشان پر کند تا بتوانند به تدریج با آنان همانند سازی کنند. الزامات تربیت اخلاقی: مبانی و زیر بنای اعتقاداتی هستند که بدون توجه به آن‌ها نه تنها اهداف دست یافتنی نیستند، بلکه شیوه‌های تربیتی نیز دقیقاً تحقق نمی‌یابند. در واقع الزامات شامل شناخت، جهان‌بینی و اعتقاداتی هستند که می‌توانند تضمین کننده نتایج شیوه‌های تربیت اخلاقی باشند.

۲. الزامات اخلاقی

از نظر برخی اندیشمندان عقل بشر ضامن الزامات اخلاقی و رفتاری اوست چرا که این الزامات در نهاد بشر موجود است و عقل توانایی انتخاب و هدایت را دارد. ولی به تنهایی قادر به ایجاد الزام در امور اخلاق نیست و نیازمند شرع و وحی الهی است. چرا که وحی از طرفی عقل را تأیید می‌کند و از جهت دیگر آن را در بستری از رهنمودهای ارزشمند قرار می‌دهد. تا چشم بسته مغلوب هوای نفس نباشد. قرآن کریم در سوره الفتح به این نکته اشاره نموده است که چگونه روح پرهیزگاری به مؤمنین الزام شده است. می‌فرماید: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» پس خدا آرامش خود را بر فرستاده خویش و بر مؤمنان فرو فرستاد و آرمان تقوا را ملازم آنان ساخت و [در واقع] آنان به [رعایت] آن [آرمان] سزاوارتر و شایسته [اتصاف به] آن بودند و خدا همواره بر هر چیزی داناست (الفتح/۲). در واقع الزامات شامل اعتقاداتی هستند که می‌توانند اهداف را تعیین نموده و رهنمودی برای شیوه‌های تربیت اجتماعی باشند.

۳. شیوه‌های تربیت اخلاقی

«شیوه‌های تربیت بر اصول تربیتی مبتنی هستند، شیوه‌ها دستورالعمل‌اند و به ما می‌گویند که برای رسیدن به مقصد مورد نظر چه باید بکنیم، اما تفاوت اصول و شیوه‌ها در این است که اصول دستورالعمل‌های کلی هستند و شیوه‌ها دستورالعمل‌های جزئی‌ترند» (باقری، ۸۸). شیوه‌ها زیر مجموعه برنامه‌ها است و به نگرشی معرفت‌شناختی اطلاق می‌گردد، که بر مبنای آن محتوا و روش آموزش مشخص می‌شود و به وسیله آن فراگیر تحت هدایت معلم مهارت لازم را به دست می‌آورد. این شیوه‌ها می‌توانند اخلاقی باشند. مانند آنچه در باره پیامبر اسلام (ص) در سوره ۳ آمده است. «پس به [برکت] رحمت الهی با آنان نرمخو [و پرمهر] شدی و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند» (آل

اهداف تربیتی الگوهای اخلاقی در قرآن

جدول شماره ۱- یافته‌های مربوط به سؤال اول تحقیق

اهداف تربیتی الگوی اخلاقی:	سوره / آیه
معرفی الگوهای شایسته	(الاحزاب/۲۱) (مریم/۱ تا ۵۸) (الممتحنه/۴) (الممتحنه/۶) (ص/۱۷) (ص/۴۱) (ص/۴۵) (ص/۴۸) (الاحقاف/۲۱) (الاحزاب/۴۳) (التحریم/۱۲) (الانبیاء/۹۰) (النجم/۳۷) (الرعد/۱۹-۲۳) (ابراهیم/۲۱) (غافر/۴۷) (یونس/۳۵) (الاعراف/۱۵۸) (آل عمران/۳۱) (التحریم/۱۱)
شکوفایی استعدادهای متربی	(مومنون/۱ تا ۱۱) (الکهف/۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱) (مریم/۴۸، ۴۷، ۳۶) (ص/۴۶) (النساء/۱۴۶) (مریم/۵۱) (الزمر/۳۳) (البقره/۱۷۷) (الحجرات/۱۵) (الحشر/۸) (الحديد/۱۹) (الفرقان/۶۳) (الزمر/۱۸) (البقره/۱۵۷) (الانعام/۸۲)
هماهنگی الگوهای اجتماعی	(الصف/۲) (الشعراء/۲۶۶) (التحریم/۶) (یونس/۳۶) (النحل/۵۰) (الصافات/۱۰۲) (البقره/۶۸) (یوسف/۶۱) (هود/۱۰۷)

۱. معرفی الگوهای شایسته

قرآن کریم در موارد متعددی به معرفی الگوهای الهی می‌پردازد. صریح‌ترین کلام الهی در این باره، آیه بیست و یکم سوره «الاحزاب» است که پیامبر گرامی اسلام را به عنوان اسوه حسنه معرفی می‌نماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب/۲۱) «قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن‌کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند» و نیز، حضرت ابراهیم علیه السلام و پیروانش را الگو و سرمشقی نیکو برای مؤمنان و طالبان لقاء پروردگار معرفی می‌نماید. در آیات بسیاری زندگانی پیامبران و بندگان صالح خدا را در قالب داستان‌های جذاب و شنیدنی به تصویر می‌کشد که حاکی از اهتمام قرآن کریم به پی‌روی و الگوبرداری از اسوه‌های الهی و ربّانی است. ذکر داستان حضرت یوسف، موسی، ابراهیم و پیامبران دیگر در همین راستاست. یا در سوره مریم، بعد از ذکر داستان و بیان خصوصیات هر کدام از پیامبران، (آیات ۱ تا

۵۸) می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا...» (مریم/۵۸) «آنان کسانی از پیامبران بودند که خداوند برایشان نعمت ارزانی داشت از فرزندان آدم بودند و از کسانی که همراه نوح [بر کشتی] سوار کردیم و از فرزندان ابراهیم و اسرائیل و از کسانی که [آنان را] هدایت نمودیم و برگزیدیم.» یعنی اگر شما هم دوست دارید مورد لطف خداوند قرار بگیرید و از نعمات الهی بهره‌مند شوید، از این الگوها پی‌روی کنید.

۲. شکوفایی استعدادهاى مرتبى

در شیوه الگویی برای، شکوفایی استعدادهاى مرتبى، مرتبى به بیان و توصیف ویژگی‌هاى الگو می‌پردازد و زمینه را طوری فراهم می‌کند که مرتبى را به تخیل و تجسم یک الگو، یا صحنه و واقعه‌ای بکشاند. مرتبى گاهی با بیان داستان‌ها، و افسانه‌هاى فرضی بر این امر فائق می‌آید و زمانی با بیان خصوصیات، علامات و نشانه‌ها به این مهم دست می‌یابد. در هر دو شیوه، مرتبى هر قدر از هنرمندی و مهارت بیش‌تری برخوردار باشد، در پردازش الگوهاى مطلوب، موفق‌تر خواهد بود. شیرینی و جذابیت داستان و پیامدهاى مطلوبی که بر افعال و صفات قهرمان داستان مترتب است، موجب می‌شود تا مرتبى حرکات خود را مطابق با قهرمان داستان، هماهنگ و تنظیم نماید و از همان الگو، پی‌روی کند. توصیف «اولوالالباب»، «مفلحون»، «عباد الرحمن»، «مؤمنون»، «متقون»، «مehتدون» و غیره در قرآن کریم، از این نوع است؛ چرا که قرآن کریم با بیان خصوصیات هر یک از این اقشار، درصدد الگو دهی به مخاطبان خود می‌باشد. در این جا تنها به ذکر یک نمونه بسنده می‌شود: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَى ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (مؤمنون/۱ تا ۱۱) «مؤمنان رستگار شدند؛ آن‌ها که در نمازشان خشوع دارند و آن‌ها که از لغو و بیهودگی رویگردانند و آن‌ها که زکات را انجام می‌دهند و آن‌ها که دامان خود را (از آلوده شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند، مگر بر همسران و کنیزانشان، که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند؛ و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند، تجاوزگرند؛ و آن‌ها که امانت‌ها و پیمان خود را رعایت می‌کنند و آن‌ها که بر نمازهایشان مواظبت می‌نمایند؛ (آری،) آن‌ها وارثانند؛ وارثانی که بهشت برین را ارث می‌برند و جاودانه در آن خواهند ماند»

۳. هماهنگی الگوهاى اجتماعى

هماهنگی بین الگوهاى ارائه شده، نکته دیگری است که بسیار حائز اهمیت می‌باشد. اگر الگوها

متعددند، لازم است، هماهنگ و در یک جهت باشند، و اگر الگو واحد است، باید ابعاد مختلف آن با هم هماهنگ باشند. مثلاً، اگر الگوهای گفتاری مرتبی با الگوهای رفتاری وی هماهنگ باشد و قول و فعلش یکدیگر را تصدیق کند، به وحدت رفتار و تثبیت آن در مرتبی و الگوپذیر بسیار کمک می‌کند. در حالی که عدم هماهنگی بین آن‌ها، منجر به دوگانگی رفتار در مرتبی خواهد شد «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (الصف/۲) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید. نزد خدا سخت ناپسند است که چیزی را بگویید و انجام ندهید.»

الزامات تربیتی الگویی اخلاقی در قرآن

جدول شماره ۲- یافته‌های مربوط به سؤال دوم تحقیق

الزامات تربیتی الگوهای اخلاقی	شناخت الگوها	(النحل/۷۸) (الاسراء/۳۶) (الملک/۱۰) (الاعراف/۱۷۹) (الفرقان/۴۴) (النمل/۸۱) (هود/۲۰) (السجده/۹) (الجاثیه/۲۳) (المومنون/۷۸) (الجاثیه/۸)
	مسئولیت‌پذیری	(اسری/۳۶) (السجده/۹) (الملک/۲۳) (الاحقاف/۲۶) (المومنون/۷۸) (الانبیاء/۲) (النمل/۸۱) (الانفال/۲۱) (البقره/۷۵) (الاعراف/۱۹۸) (الجاثیه/۸) (فاطر/۱۴) (البقره/۱۸۱) (النور/۵۱)
	تقلید	(الانعام/۹۰) (الزمر/۱۸) (الانعام/۹) (الزخرف/۲۳) (الکهف/۶۶) (القصص/۴۹) (یونس/۸۹) (البقره/۱۴۳) (مریم/۴۳) (البقره/۱۷۰) (طه/۹۰) (آل عمران/۳۱) (الاعراف/۱۵۸) (ابراهیم/۲۱) (النور/۲۱) (الاسراء/۴۷) (التوبه/۱۱۷) (نوح/۲۱) (الانفال/۶۴) (الطور/۲۱) (النساء/۱۲۵) (ابراهیم/۳۶)
	حس زیبا شناختی	. (اعراف/۳۲) (حجر/۱۶). (البقره/۶۹) (بقره/۲۱۲) (آل عمران/۱۴) (انعام/۱۰۸) (نحل/۶) (یونس/۸۸) (انفال/۴۸). (الحجر/۳۹) (النحل/۶). (النحل/۸)

۱. شناخت الگوها

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ.» (النحل/۷۸) «و خدا شما را از شکم مادرانتان در حالی که چیزی نمی‌دانستید بیرون آورد و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد، باشد که سپاسگزاری کنید» تصویر و ترسیم و اشکالی از عالم خارج با وسائلی در روح ما نقش می‌بندد، و به این ترتیب شناخت ما نسبت به جهان خارج به وسیله ابزاری صورت می‌گیرد که از همه مهم‌تر سمع و بصر (چشم و گوش) است. این ابزار آنچه را از خارج دریافته‌اند به ذهن و فکر ما منتقل می‌سازند و ما با نیروی عقل و اندیشه آنرا در می‌یابیم و به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم. «انسان با چشم، تنها امور حسی را می‌بیند در حالی که گوش وسیله‌ای است برای تعلیم و تربیت در همه زمینه‌ها، از طریق شنیدن کلمات به همه حقایق اعم از آنچه در دایره حس است و آنچه بیرون از دایره حس آشنا می‌گردد زیرا، علم انسان با از طریق تجربه حاصل می‌شود یا استدلال‌ات عقلی، اما تجربه بدون استفاده از چشم و گوش امکان ندارد، و استدلال‌ات عقلی از طریق فؤاد یعنی عقل صورت می‌گیرد» (مکارم شیرازی، ۱۱۶/۱۲).

۲. مسئولیت پذیری

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسری/۳۶) «و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن زیرا گوش و چشم و قلب همه مورد پرسش واقع خواهند شد.» گوش و چشم و دل (شنوایی، بینایی، عقل) همگی مسئول‌اند. این مسئولیت‌ها به خاطر آن است که سخنانی را بدون علم و یقین می‌گویند و یا در تفکر خود دچار قضاوت‌های بی‌ماخذ و بی‌پایه‌ای شده که با واقعیت منطبق نبوده است، به همین دلیل از چشم و گوش و فکر و عقل او سؤال می‌شود که آیا واقعاً شما به این مسائل ایمان داشتید که شهادت دادید، یا قضاوت کردید، یا به آن معتقد شدید و عمل خود را بر آن منطبق نمودید؟! اما اینکه چرا از میان حواس انسان تنها اشاره به چشم و گوش شده است، دلیلش روشن است، زیرا معلومات حسی انسان غالباً از این دو طریق حاصل می‌شود و بقیه تحت الشعاع آن‌ها هستند.» (مکارم شیرازی، ۱۱۹/۱۲).

۳. تقلید

تقلید یکی از فرایندهای روانی است که پایه و اساس بسیاری از یادگیری‌های انسان به شمار می‌رود. «گرایش به تقلید به قدری در انسان رایج است که برخی از روان‌شناسان آن را گزینه دانسته‌اند. در مقابل، برخی از روان‌شناسان اجتماعی با گزینه بودن آن مخالف‌اند؛ زیرا به گفته آنان، هیچ گونه رفتاری که جز از طریق تقلید تبیین پذیر نباشد، وجود ندارد.» (کلائیبرگ، ۴۹۴/۲) آنچه مسلم است این که در انسان حالتی روانی وجود دارد که بر اساس آن، فرد، بسیاری از ویژگی‌های شخصیتی و آداب و رسوم را در ابعاد مختلف از دیگران الگو می‌گیرد. این حالت همان تقلید است که در روان‌شناسی اجتماعی آن را چنین

تعریف می‌کنند: «تقلید به وضعیتی گفته می‌شود که موقعیتی تحریک کننده موجب فعالیتی حرکتی شود که به نوعی، به موقعیت محرک شبیه باشد» (گوردن، ۶۱) بر اساس این تعریف، وقتی موقعیتی تحریک کننده که با اهداف، نیازها، نگرش‌ها، و آرزوهای انسان سازگار باشد، برای انسان پدید آید، انسان سعی می‌کند رفتاری را از خود بروز دهد تا خود را بیش تر به آن موقعیت نزدیک کند. از این رو، این رفتار که در قالب تقلید است، آگاهانه و هدفدار است. معمولاً تقلید درسه مرحله انجام می‌پذیرد (محاکات، تَشْبُه، اقتباس).

مرحله اول: محاکات

«تقلید به معنای اعم، سه مرحله دارد: اول این که شخص، عمل یکی از اشخاص پیرامون خود را عیناً و بی‌درنگ انجام دهد، مثل کودک چند ماهه‌ای که با خنده اطرافیان خود، بی‌درنگ می‌خندد، بدون این که تعبیر و تفسیری برای خنده آن‌ها داشته باشد. این حالت، خالی از هرگونه فهم و تمیز است و «محاکات» نام دارد. دوم این که شخص، رفتار دیگری را آگاهانه ولی با آگاهی اندک تقلید نماید؛ مثل بچه چند ساله‌ای که کارهای بزرگ‌ترها را به منظور تَشْبُه (همانند سازی) به آنان انجام می‌دهد، هرچند که از هدف و قصد آنان در این کار اطلاعی ندارد. سوم این که فرد با آگاهی کافی و با اختیار کامل رفتار دیگران را نیکو می‌یابد و آن را تقلید می‌کند، این مرحله «اقتباس» نام دارد» (مصباح یزدی، ۲۱۲) در روش الگویی بیش تر با مرحله دوم و سوم سر و کار داریم، هرچند مرحله اول نیز می‌تواند زمینه ساز تحقق مراحل بعدی باشد.

مرحله دوم: تَشْبُه

پاره‌ای از روان شناسان مانند فروید، تقلید را نوعی همانندسازی و انطباق با محیط دانسته‌اند؛ آن‌ها معتقدند که کودکان با تقلید از نگرش‌ها و ویژگی‌های رفتاری والدین، احساس می‌کنند که قدری از قدرت و کفایت آن‌ها را به دست آورده‌اند و از این رو، خود را با آنان منطبق می‌سازند. «به نظر برخی از روان شناسان، همانندسازی نوعی یادگیری است و کودکان تنها آن دسته از رفتارهای والدین را مورد تقلید قرار می‌دهند که به خاطر انجام آن پاداش دریافت کنند.» (اتکینسون، ۱/ ۱۵۸).

مرحله سوم: اقتباس

از آن جا که در تربیت الگویی، نوعی اطاعت و پی‌روی از غیر وجود دارد، ممکن است به تدریج زمینه برای اطاعت کورکورانه و به دور از هرگونه استدلال فراهم گردد. بدیهی است نتیجه این امر، پرورش متریبانی وابسته و بی‌اراده خواهد بود. قرآن کریم تقلید کورکورانه از پدران را بر نمی‌تابد و در موارد متعددی آن را مورد نکوهش قرار می‌دهد. بدین منظور، مربی باید ترتیبی اتخاذ کند تا در عین انقیاد و اطاعت، روحیه انتقاد و پرسشگری در متربی تقویت شود و با بصیرت و منطق، الگوپردازی نماید و مصداق این آیه شریفه قرآن گردد که: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا

الْأَلْبَابِ» (الزمر/۱۸) «کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پی‌روی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده.» در قرآن، دو مورد از این واژه استفاده شده است: یکی در مورد تبعیت از هدایت‌های انبیا علیهم السلام؛ مانند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ.....»: (الانعام/۹۰) «آن‌ها کسانی بودند که خدا آن‌ها را هدایت نمود، تو نیز از هدایت (راه) آن‌ها پی‌روی نما» دیگری در مورد تبعیت گمراهان از سنت آبا و اجداد خود؛ مانند: «قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ» (الزخرف/۲۲): «ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و از آثار آن‌ها پی‌روی می‌کنیم.»

۴. حس زیباشناختی

حس زیباشناختی نقش موثری در انتخاب و گزینش الگوها دارد. قرآن کریم از مسلمانان خواسته است، هنگام نماز لباس زینت به تن کنند (اعراف/۳۲) و دامده است که برخی از رنگ‌ها موجب شادی ناظرین است (البقره/۶۹) و همچنین جلوه‌های ستارگان که زینت بخش آسمان‌ها هستند (حجر/۱۶) و جمال، صحنه‌های ناب حرکت کله‌های حیوانات (نحل/۶) نمونه‌هایی است از اشارات قرآن به وجود این حس در انسان که نوجوانان، اولین مخاطبان آن هستند چراکه آنان آمادگی پذیرش بیشتری دارند. در جای دیگری قرآن اشاره می‌کند به اینکه دنیا را برای کافران زینت دادیم (بقره/۲۱۲) زنان، فرزندان، اسب‌ها، طلا، نقره، دام‌ها و کشتزارها برای مردم آراسته شده است (آل عمران/۱۴) برای هر امتی رفتارشان را آراستیم (انعام/۱۰۸) زیورهای دنیا از آن مؤمنین است (اعراف/۳۲) شیطان اعمال آنان را زینت می‌دهد (انفال/۴۸) فرعون و اطرافیان او از ثروت و زیورها برای فریب مردم استفاده می‌کنند (یونس/۸۸) وسایل حمل و نقل ابزاری برای تجمل و زینت می‌شوند (النحل/۸) و موارد دیگری که شیطان برای فریب انسان از آن استفاده می‌کند تا همواره جمعیت‌های زیادی تحت تأثیر زیبایی‌های کاذب دنیا قرارگیرند (الحجر/۳۹). آیه ششم سوره نحل روی این حس در حرکت چهارپایان تکیه کرده و می‌گوید: در این حیوانات برای شما زینت و شکوهی است به هنگامی که آن‌ها را به استراحتگاهشان باز می‌گردانید، و هنگامی که صبحگاهان به صحرا می‌فرستید (النحل/۶). منظره جالب حرکت دسته جمعی گوسفندان و چهارپایان به سوی بیابان و چراگاه، سپس بازگشتشان به سوی آغل و استراحتگاه که قرآن از آن تعبیر به «جمال» کرده، تنها یک مساله ظاهری و تشریفاتی نیست، بلکه بیانگر واقعیاتی است در اعماق جامعه، و گویای این حقیقت است که مشاهده رفت و آمد این چهارپایان سودمند چگونه به انسان آرامش خیال می‌دهد، آرامشی که از احساس بی‌نیازی برمی‌خیزد، آرامشی که از انجام مؤثر یک وظیفه اجتماعی حاصل می‌شود. آنگاه به سراغ گروه دیگری از حیوانات می‌رود که برای سواری انسان از آن‌ها استفاده می‌شود می‌فرماید «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (النحل/۸): «خداوند اسب‌ها و استرها و الاغ‌ها را آفرید تا شما بر آن

سوار شوید، و هم مایه زینت شما باشد و [برای شما] تجملی [باشد] و آنچه را نمی دانید می آفریند» بدیهی است زینت در اینجا باز یک مسأله تشریفاتی نیست، بلکه به نوعی حس استقلال طلبی است که از حس زیبا شناختی انسان سر چشمه گرفته و اثر آن در زندگی اجتماعی ظاهر می گردد.

شیوه های تربیتی الگوهای اخلاقی در قرآن

جدول شماره ۳ - یافته های مربوط به سؤال سوم تحقیق

شــیوــه های تربیتی الگوهای اخلاقی	سوره / آیه
قربابت و نزدیکی	(الفرقان/ ۲۷ و ۲۸) (النساء/ ۳۸) (فصلت/ ۲۵) (الزخرف/ ۳۸) (النساء/ ۶۹) (الکهف/ ۲۹) (الاسراء/ ۷۳) (الزخرف/ ۶۷) (الکهف/ ۷۶) (التوبه/ ۴۰) (الزخرف/ ۳۶)
ارائه الگوهای مثبت	(الاحزاب/ ۲۱) (الممتحنه/ ۴ و ۶) (التحریم/ ۱۱) (الزخرف/ ۵۷-۵۹) (الزمر/ ۲۹) (ابراهیم/ ۲۴) (البقره/ ۲۶۵) (الفتح/ ۲۹) (النحل/ ۷۶) (البقره/ ۲۶۱)
ارائه الگوهای منفی	(التحریم/ ۱۰) (البقره/ ۱۷۱) (یس/ ۱۳) (الاعراف/ ۱۷۶) (ابراهیم/ ۲۶) (الجمعه/ ۵) (ابراهیم/ ۱۸) (النحل/ ۶۰) (العنکبوت/ ۴۱) (الحشر/ ۱۵)
پیروی از علم	(اســرا/ ۳۶) (آل عمــران/ ۶۶) (مــریم/ ۴۳) (النساء/ ۱۵۷) (الروم/ ۲۹) (الانعام/ ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۰، ۱۱۹، ۱۰۸، ۱۰۰) (هود/ ۴۶) (الرعد/ ۳۷) (الزخرف/ ۲۰) (الحاثیه/ ۲۴) (النجم/ ۲۸)
استمرار و تکرار	(الزاریات/ ۵۵) (ابراهیم/ ۵) (البقره/ ۲۶۹) (آل عمران/ ۷) (عبس/ ۴) (الواقعه/ ۷۳) (الحاقه/ ۱۲) (المدثر/ ۴۹) (ابراهیم/ ۲۵) (القصص/ ۴۶)
تنوع در الگوها	(الکهف/ ۵۴) (یوسف/ ۳) (الکهف/ ۱۳) (الاعراف/ ۱۷۶) (یوسف/ ۱۱۱) (هود/ ۲۴) (الحج/ ۷۳) (هود/ ۱۰۰) (هود/ ۱۲۰) (النساء/ ۱۶۴) (النحل/ ۱۱۸)

۱. قربابت و نزدیکی (کُفویت)

همنشینی و مجالست یکی از راه هایی است که تأثیر زیادی در پذیرش الگوها برای همه سنین به ویژه نوجوانان و جوانان دارد. قرآن می فرماید «وَيَوْمَ يَعِصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ

سَبِيلًا» (الفرقان/۲۷): «و به خاطر بیاور روزی را که ظالم دست خویش را از شدت حسرت به دندان می‌گزد و می‌گوید: «يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا» (الفرقان/۲۸) «ای کاش با رسول خدا راهی برگزیده بودم.» ای وای بر من! کاش فلان (شخص گمراه) را دوست خود انتخاب نکرده بودم» بدون شک عامل سازنده شخصیت انسان، بعد از اراده و خواست و تصمیم او، امور مختلفی است که از اهم آنها همنشین و دوست و معاشر است، چرا که انسان خواه و ناخواه تأثیر پذیر است، و بخش مهمی از افکار و صفات اخلاقی خود را از طریق دوستانش می‌گیرد، این حقیقت هم از نظر علمی و هم از طریق تجربه و مشاهدات حسی به ثبوت رسیده است. و برآستی گاه نقش دوست در خوشبختی و بدبختی یک انسان از هر عاملی مهم‌تر است، گاه او را تا سرحد فنا و نیستی پیش می‌برد، و گاه او را به اوج افتخار می‌رساند.

۲. ارائه الگوهای مثبت

ارائه الگوهای مثبت و حقیقی، یعنی الگوهایی که در خارج تحقق یافته و قابل مشاهده است. در این شیوه، مربی رفتار و صفات مطلوب را عملاً در رفتار خود منعکس می‌کند. شاید بهترین مصداق برای تربیت الگویی همین باشد که مربی در مقام عمل یک الگوی تمام عیار برای متریان خود باشد؛ چرا که متربی قول و فعل مربی را هماهنگ می‌بیند و نظریه و عمل را با هم تجربه می‌کند. آیه ۷۱ سوره توبه از اینجا شروع می‌شود که: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (التوبه/۷۱) «مردان و زنان با ایمان دوست و ولی و یار و یاور یکدیگرند: ۱- آنها مردم را به نیکی‌ها دعوت می‌کنند. ۲- مردم را از زشتی‌ها و بدی‌ها و منکرات باز می‌دارند. ۳- نماز را بر پا می‌دارند و به یاد خدا هستند و با یاد و ذکر او، دل را روشن، و عقل را بیدار و آگاه می‌دارند ۴- بخشی از اموال خویش را در راه خدا، و حمایت خلق خدا، و به بازسازی جامعه اتفاق می‌نمایند و زکوة اموال خویش را می‌پردازند ۵- اطاعت فرمان خدا و پیامبر او می‌کنند. بهترین مربی و الگو کسی است که رفتارش، گفتار وی را تأیید نماید. با این عمل، صداقت مربی برای متربی ثابت می‌شود و شک و تردید متربی را برای الگوبرداری از بین می‌برد.

۳. ارائه الگوهای منفی

شیوه دیگر استفاده از الگو در تربیت، الگوزدایی است؛ به این معنا که الگوها و شخصیت‌های منفی چنان ترسیم می‌شوند که نوعی دلزدگی و نگرشی منفی در متربی، نسبت به آن الگوها پدید می‌آید. به عبارتی، از باب «ادب از که آموختی از بی‌ادبان»، با ارائه الگوهای منفی و توصیف عواقب سوء آنها، نوعی نگرش در متربی ایجاد کند. که با وقوف بر الگوهای بد و ویژگی‌های نامطلوب آنان، به حقانیت و درستی الگوهای مثبت پی ببرد، همین آگاهی، زمینه را برای تبعیت و پی‌روی از الگوهای مطلوب فراهم می‌سازد،

خصوصیات و نشانه‌های الگوهای منفی، سعی در دور ساختن مرتبی از آن الگوها دارد. نمونه الگوهای منفی درباره فرعون بیان شده است: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يَذَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (القصص/۴) «فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آن را طبقه طبقه ساخت طبقه‌ای از آنان را زیون می‌داشت پسرانشان را سر می‌برد و زنانشان را [برای بهره‌کشی] زنده بر جای می‌گذاشت که وی از فسادکاران بود.» کار فرعون در فساد روی زمین خلاصه می‌شد، برتری جوئی، ایجاد زندگی طبقاتی، شکنجه بنی اسرائیل، کشتن پسران آن‌ها و کنیزی دخترانشان فساد بود. همسر و فرزند حضرت نوح، قارون و..... نمونه‌های از این الگوهای منفی هستند. آنچه در این شیوه مهم است، توجه به حساسیت کار است که دقت و مهارت مرتبی را می‌طلبد. مرتبی نباید الگوی منفی را به گونه‌ای ارائه دهد که در نظر مرتبی، مطلوب جلوه کند و در نتیجه به الگوبرداری از آن بپردازد: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا» (لقمان/۷ و ۸) «برخی از مردم کسانی‌اند سخن بیهوده را خریدارند تا [مردم را] بی [هیچ] دانشی از راه خدا گمراه کنند و [راه خدا] را به ریشخند گیرند»

۴. استمرار

تداوم و استمرار در ارائه الگو نیز بسیار مهم است؛ چرا که انسان همواره دچار فراموشی و غفلت می‌گردد و همین غفلت، مسیر حرکت تکاملی وی را منحرف می‌سازد و چه بسا در مسیر انحرافی به سرعت پیش‌رود. ارائه مستمر و پی در پی الگوها می‌تواند تا حد زیادی این آسیب را خفیف و کم رنگ سازد. یادآوری و زنده نگه داشتن الگوها از طریق نام گذاری افراد، اماکن، و اشیا به نام آن‌ها، برگزاری کنگره‌ها و بزرگداشت‌ها، برگزاری مراسم اعیاد و وفیات، نیز می‌تواند در همین راستا تفسیر شود. و مصداق عام این آیه شریفه است که: «...أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ...» (ابراهیم/۵) «قوم خود را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آور و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن.» انسان‌ها را هرچند برای مدتی کوتاه از غفلت می‌رهاند و آن‌ها را با اسوه‌ها پیوند می‌دهد؛ چرا که: «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (الزاریات/۵۵) «و پند ده که مؤمنان را پند سود بخشد.»

۵. پیروی از علم

ثمربخشی و کارامدی هر روش، به رعایت و به کارگیری اصول و قواعدی بستگی دارد. این قواعد گاه جنبه عمومی دارد که رعایت آن در تمام روش‌ها لازم و ضروری است و باید در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ به عنوان مثال، آشنایی کامل مرتبی با فنون تعلیم و تربیت و آگاهی از ویژگی‌ها و خصوصیات مرتبی، شرط لازم و ضروری برای به کارگیری همه روش‌های تربیتی است؛ زیرا در غیر این

صورت، نه تنها موفقیتی برای مربی حاصل نمی‌شود، بلکه این نوع تربیت به ضد تربیت تبدیل می‌گردد. قرآن این موضوع را اینچنین بخوبی بیان نموده است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسرا/۳۶) «و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن زیرا گوش و چشم و قلب همه مورد پرسش واقع خواهند شد» نه در عمل شخصی خود از غیر علم پیروی کن، و نه به هنگام قضاوت درباره دیگران، نه شهادت به غیر علم بده، و نه به غیر علم اعتقاد پیدا کن. و به این ترتیب، نهی از پیروی از غیر علم معنی وسیعی دارد که مسائلی اعتقادی و گفتار و شهادت و قضاوت و عمل را شامل می‌شود، روی این زمینه الگوی شناخت در همه چیز، علم و یقین است، و غیر آن خواه (ظن و گمان) باشد یا (حدس و تخمین) یا (شک و احتمال) هیچکدام قابل اعتماد نیست.

۶. تنوع در الگوها

از آن جا که انسان در برخورد با یک جریان ثابت و مداوم، خسته و کسل می‌شود و از سویی، نیازهای انسان متعدد است، الگوهای متنوع و بعضاً غیر مستقیم به متریبان ارائه می‌گردد؛ زیرا کمالات و خصلت‌های نیکو متنوع است و هر الگویی در جهتی خاص، مهارت و قابلیت الگویی را دارد. از این رو، بهتر است بر اساس نیازها، موقعیت و شرایط متریبان، الگوهای متنوع، غیر مستقیم و کاملی در همان جهات مربوط به آن‌ها ارائه شود تا هم خسته کننده و ملال آور نباشد و هم به جهت برخورداری از کمال در همان جهت خاص، قدرت تأثیرگذاری بیش‌تری داشته باشد. ارائه غیر مستقیم الگو، در قالب داستان، بازی، مسابقه و مانند آن‌ها و نیز تزئین و زیبا جلوه دادن الگو، می‌تواند، در روند الگوبرداری و تسریع آن مؤثر باش. الگوهایی که توسط قرآن کریم ارائه می‌شود، معمولاً بسیار متنوع و در قالب داستان و امثال هستند: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» (الاسراء/۹۸) «و به راستی در این قرآن برای مردم از هر گونه مثلی آوردیم ولی انسان بیش از هر چیز سر جدال دارد» زنان، مردان، صابران، ایثارگران، خردمندان و..... نمونه‌هایی از این تنوع در آیات است.

آسیب‌های اخلاقی الگوها

به دلیل وجود محدودیت‌هایی در ناحیه الگوها و یا الگوپذیران و یا به دلیل مزاحمت‌ها و بهره‌گیری‌های ناصواب دیگران از این روش آسیب‌هایی ممکن است به وجود آید که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. تعارض بین الگوها

اولین و عمده‌ترین آفتی که همواره بر سر راه این روش وجود دارد، عدم هماهنگی بین الگوها است و

منظور از آن، برخوردها و تعارض‌هایی است که گاهی میان الگوهای مورد علاقه الگوپذیر وجود دارد. نوجوان که در قبال تضاد الگوها آسیب پذیرتر است، می‌بیند آنچه را که در خانه به عنوان ملاک و میزان رفتار به وسیله پدر و مادر به او داده شده است، با آنچه که در مدرسه و یا جامعه حاکم است، کاملاً متفاوت است. در چنین موقعیتی، الگوپذیر که از رشد شناختی مطلوبی برخوردار نیست، گرفتار تردید و نگرانی می‌شود. نمی‌داند به اصول و ارزش‌های خانواده پای بند باشد، یا ارزش‌های اجتماعی و الگوهای مدرسه را بپذیرد. شاید نتیجه این دوگانگی این باشد که الگوپذیر نسبت به همه ارزش‌ها بی‌اعتماد شود و هر کجا که مصلحت خویش را بیابد به همان تمسک جوید. این مشکل اختصاصی به رابطه بین الگوهای خانوادگی و اجتماعی و یا مدرسه ندارد، بلکه، درون هر یک از این مجموعه‌ها نیز ممکن است الگوهای متضاد وجود داشته باشد. مثلاً، در خانواده الگوهای رفتاری پدر بر خلاف الگوهای رفتاری مادر باشد و یا در مدرسه الگوهای رفتاری معلمان در جهت عکس یکدیگر باشد.

۲. انحراف الگوها

در منابع اسلامی، بر صیانت نفس الگوها و رهبران علمی، فرهنگی و سیاسی جامعه و کسانی که به نحوی در معرض مردم هستند، بسیار تأکید شده است، به طوری که عقاب و ثواب اعمال آن‌ها نسبت به دیگران، مضاعف بیان شده است. مثلاً، به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله که به دلیل وابستگی به پیامبر، مردم آنان را الگوی خویش می‌دانند هشدار می‌دهد که: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا) (احزاب/ ۳۰ و ۳۱) «اگر هر یک، به کار زشتی اقدام کنند، عذابی دو چندان دامنگیر آنان خواهد شد» «و هر کس از شما خدا و فرستاده‌اش را فرمان برد و کار شایسته کند پاداشش را دو چندان می‌دهیم و برایش روزی نیکو فراهم خواهیم ساخت.» «همه این‌ها به دلیل این است که اسلام برای عالمان، دانشمندان و الگوهای جامعه اهمیت و نقش سازنده‌ای قائل است و در صدد پیش‌گیری از لغزش الگوهاست؛ زیرا اگر آن‌ها گرفتار خطا و لغزش شوند، این نقش مثبت به نقش تخریبی تبدیل می‌گردد و مجموعه‌ای از انسان‌ها و بلکه نسل‌هایی از انسان‌ها را به انحراف می‌کشاند.» (کلینی، ۱/ ۹۷، ح ۱).

۳. ناهماهنگی

ناهماهنگی و عدم تطابق بین گفتار و رفتار الگوها، آسیب دیگری برای این روش محسوب می‌شود. در قرآن کریم، انسان‌هایی که در سخن، دیگران را به اعمال صالحه دعوت کرده، ولی خود به آن عمل نمی‌کنند، شدیداً مورد نکوهش قرار گرفته‌اند: «اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ، وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ،

أَفَلَا تَعْقِلُونَ.» (البقره/۴۴) «آیا مردم را به نیکی دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌نمایید؛ با این که شما کتاب آسمانی را می‌خوانید؟! آیا شما نمی‌اندیشید؟» «واعظی که به سخنان خویش ایمان ندارد و در عمل چنان نمی‌نماید که می‌گوید، اعتبار خود را در نزد مخاطبان خویش از دست می‌دهد و همان گونه که خود ارزشی برای سخنانش قائل نیست، دیگران هم برای آن ارزشی قائل نیستند و بر آن وقعی نمی‌نهند.

آسیب‌های اخلاقی الگو پذیران

۱. تبعیت کورکورانه

تبعیت و تقلید از الگوها، اگرچه فواید بسیاری برای الگوپذیر دارد، اما گاهی موجب می‌شود که الگوپذیر وابستگی فکری به الگو پیدا کند و استقلال فکری خویش را از دست بدهد. کودک در ابتدای زندگی، برای ارضای حس کنجکاوی خویش، پی در پی از والدین خود سؤال می‌کند و پاسخ آن‌ها را می‌پذیرد و به آن عمل می‌کند. رفته رفته این پندار در کودک به وجود می‌آید که باید همه چیز را از پدر و مادر آموخت. اگر همین خصلت در سنین بعدی ادامه پیدا کند، موجب می‌شود به والدین خویش یا هر الگوی دیگری وابستگی شدیدی پیدا کند، به طوری که کورکورانه همه چیز را از آنان اقتباس نماید. قرآن کریم، در آیات متعددی انسان‌ها را به تفکر و تعقل و تدبّر تشویق کرده و از تقلید کورکورانه باز داشته است: «فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف/۱۷۶) «پس این داستان‌ها را [برای آنان] حکایت کن شاید که آنان بیندیشند» «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (الروم/۸) «آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است جز به حق و تا هنگامی معین نیافریده است و [با این همه] بسیاری از مردم لقای پروردگارشان را سخت منکرند. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (البقره/۱۷۰) «و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند نه بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند]»

۲. دوستی افراطی

گاهی پیوند عاطفی بین الگو و الگوپذیر، موجب می‌شود که الگوپذیر، خود را درست در اختیار الگو قرار دهد و همه چیز را پذیرا گردد و در واقع، به دلیل دوستی و محبت افراطی، وی را الگوی خود قرار دهد: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ....» (البقره/۱۶۵) «و برخی از مردم در برابر خدا همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند و آن‌ها را چون دوستی خدا دوست می‌دارند.....» سخن از کسانی

است که در مقابل این معبودان پوشالی سر تعظیم فرود آورده و به آن‌ها عشق می‌ورزند، عشقی که تنها شایسته خداوند است که منبع همه کمالات و بخشنده همه نعمت‌ها است «بعضی از مردم معبودهائی غیر خدا برای خود انتخاب می‌کنند» نه فقط بت‌ها را معبود خود انتخاب کرده‌اند، بلکه آنچنان به آن‌ها عشق می‌ورزند که گوئی به خدا عشق می‌ورزند «همان» از این رو، الگوپذیر در بسیاری از موارد خطاهای الگو را نیز پذیرا می‌گردد و از آن‌ها الگوبرداری می‌کند. آفت دیگر تقلید این است که شخص برای حفظ و ابقای ارتباطات مودت آمیز خود با دیگران، به قصد ایجاد مناسبات دوستانه با آنان، مقبولاتشان را که خلاف حق و حقیقت است، پذیرا شود. حضرت ابراهیم علیه السلام، قوم خود را به همین جهت نکوهش می‌کند: «إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (العنکبوت/ ۲۵) «فقط برای دوستی یکدیگر در زندگی این جهانی، بت‌هایی را (به خدایی) گرفته‌اید، نه خدای متعال را.»

۳. عدم اندیشه

«گاهی افراد بدون این‌که از عقل خود کمک بگیرند و در صحت و سقم افکار، گفتار و اعمال شخصیتی نامدار بیندیشند، کثرت طرفداران وی را دلیل بر حقانیت او دانسته، وی را به عنوان الگو و سرمشق خود انتخاب می‌کنند. این که پاره‌ای از افراد در امری تابع اکثریت می‌شوند، ناشی از همین پندار باطل است.» (مصباح یزدی، ۲۲۰). بدیهی است که کثرت طرفداران یک چیز نمی‌تواند دلیلی بر حقانیت و مطابقت آن با واقع باشد و غالباً پیامدی جز گمراهی و پشیمانی برای الگوپذیر ندارد. چه بسا افراد زیادی، از روی ناآگاهی یا بدون اندیشه و تأمل و یا خوردن فریب ظاهر، به طرفداری یا الگوبرداری از امری بپردازند: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (الفرقان/ ۴۴) «یا گمان داری که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند آنان جز مانند ستوران نیستند بلکه گمراه‌ترند»

۴. ظاهر بینی

یکی دیگر از آفات این روش این است که الگوپذیر، معمولاً با دیدن یک ویژگی مثبت در فردی، وی را در تمام جهات شایسته پی‌روی می‌داند. برجستگی این ویژگی در فرد، جهات منفی او را تحت الشعاع قرار می‌دهد و الگوپذیر، ناخودآگاه به الگوبرداری از آن‌ها نیز می‌پردازد. «جوان، ابتدا ویژگی مثبتی را در الگو می‌یابد، سپس به وی دل می‌بندد و بر مبنای مدل شرطی کلاسیک، به تدریج تمام ابعاد اسوه را مطلوب می‌یابد و پس از دلبستگی اولیه، سایر ویژگی‌های الگو و اسوه محبوب، به تدریج مورد پذیرش قرار می‌گیرد. از همین رو، غرب با به کارگیری صدها روان‌شناس، جامعه‌شناس و مردم‌شناس، به ارائه الگوهای با ظواهر بسیار جاذب، اما در باطن بسیار فاسد، می‌پردازد.» (منطقی، ۱۶۲). این آفت می‌تواند ابزاری برای استفاده ناصواب سودجویان در جهت رسیدن به اهداف شوم خود قرارگیرد. آنان، با معرفی یک

الگو و قهرمان، توجه افراد جامعه را به سوی او جلب می‌نمایند و سپس در قالب همین الگو، مطالب دیگری که مد نظر دارند، القا می‌کنند. مثلاً، در قالب تبلیغ برای یک شخصیت ورزشی مثل قهرمان بکس، خشونت را به مخاطبان خود القا می‌کنند. «ریشه بت پرستی بر اساس همین استفاده ابزاری از الگوها، توسط شیطان بنا شده است.» (طبرسی، ۱۰/ ۵۴۷). قرآن یاد آوری می‌کند که: «وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا» (نوح/ ۲۳) «و گفتند زنها خدایان خود را رها مکنید و نه - ود- را واگذارید و نه سواع- و نه یغوث- و نه یعوق- و نه نسر- را»

۵. دشمن شناسی الگوها

کسانی که وجود اسوه‌ها را در جهت منافع خود نمی‌بینند، در صورتی که نتوانند از وجود آنها به نفع خود بهره برداری نمایند، به طرق مختلفی مانع هدایت و تأثیرگذاری آنان در مربیان و افراد جامعه می‌شوند. مثلاً، درصدد نابودی الگوها بر می‌آیند، یا به تخریب شخصیت آنها می‌پردازند، یا با تبعید و زندانی کردن آنها، بین آنان و مربیان فاصله ایجاد می‌کنند و یا با زور و تهدید، مربیان را از اطراف آنان پراکنده می‌سازند. یا اینکه الگوهای منفی را به جای الگوهای مثبت القا می‌کنند. قرآن به صور مختلف این موضوع را مطرح نموده که: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبِعُونَهَا عَوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (آل عمران/ ۹۹) «بگو ای اهل کتاب چرا کسی را که ایمان آورده است از راه خدا باز می‌دارید و آن [راه] را کج می‌شمارید با آنکه خود [به راستی آن] گواهد و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست.»

کارکرد و فواید روش الگویی

۱- می‌تواند مؤثرترین و پایدارترین نوع یادگیری باشد. ۲- سهولت و تسریع در تفهیم و انتقال پیام به مربی ۳- اشتباه و خطا در یادگیری کمتر خواهد بود. ۴- تقویت اعتماد به نفس در الگوپذیر ۵- ایجاد انگیزه برای رسیدن به کمالات مورد مشاهده. ۵- مشاهده الگو می‌تواند راهکارهای عملی را به مربی نشان دهد.

نتیجه‌گیری

از آنجا که انسان به طور دائم در معرض تجارب گوناگون قرار می‌گیرد. جریان مشاهده الگوها و تنظیم رفتار فرد بر اساس تجربیات و مشاهدات خود، از سنین خردسالی آغاز و تا پایان عمر ادامه دارد. البته این الگوپردازی همواره به صورت تقلید نیست. در سنین کودکی اعمال، رفتار و گفتار الگو عیناً مورد تقلید

الگوپذیر قرار می‌گیرد، ولی با بالا رفتن سن و قدرت شناختی الگوپذیر، تقلید جای خود را به استنباط و انتخاب می‌دهد. در بین افراد خانواده، مدرسه، گروه همسالان، و نیز محیط‌های کار، همواره افرادی وجود دارند که خواسته یا ناخواسته مورد توجه الگوپذیر قرار می‌گیرند و به عنوان یک سرمشق و الگو برای وی نقش ایفا می‌نمایند. افرادی که تقویت‌کننده‌ها را در اختیار داشته باشند، می‌تواند سرمشق قرار گیرد. پدر و مادر نخستین سرمشق‌های فرزند به حساب می‌آیند؛ در سنین مدرسه، معلمان، مهم‌ترین سرمشق و الگو هستند.

اهداف تربیتی الگوهای اخلاقی عبارت‌اند از معرفی الگوهای شایسته، شکوفایی استعدادهای متربی، هماهنگی الگوها. و برای رسیدن به این اهداف، الزاماتی وجود دارد که عبارت‌اند از شناخت الگوها، مسئولیت‌پذیری، تقلید، حس زیبا شناختی. و مهم‌ترین شیوه‌های که راه رسیدن به اهداف را هموار می‌کنند، عبارتند از: قرابت و نزدیکی، ارائه الگوهای مثبت، ارائه الگوهای منفی، پیروی از علم، استمرار، تنوع در الگوها. الگوها، همواره در معرض آسیب‌های اخلاقی تعارض بین الگوها، انحراف الگوها و نا هماهنگی الگوها هستند. و از طرف دیگر مهم‌ترین آسیب‌های الگوپذیران: تبعیت کورکورانه، دوستی افراطی، عدم اندیشه و ظاهر بینی است به‌طوری‌که الگوپذیر، معمولاً با دیدن یک ویژگی مثبت در فردی، وی را در تمام جهات شایسته پی‌روی می‌داند و الگوپذیر، ناخودآگاه به الگوبرداری از آن‌ها می‌پردازد.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- اتکینسون، ریتال ال، و همکاران، زمینه روان‌شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و همکاران، ۱۳۷۷.
- آپورت، گوردن، و دیگران، روان‌شناسی اجتماعی از آغاز تاکنون، ترجمه محمدتقی منشی طوسی، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: مدرسه، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۸.
- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.
- حسینی نسب، داود، وعلی اصغر اقدم، فرهنگ واژه‌ها، تعاریف و اصطلاحات تعلیم و تربیت، ۱۳۶۸.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، سیری در تربیت اسلامی، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۷.
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- الرود، فردریک، «فلسفه‌های معاصر تربیت اخلاقی»، ترجمه حسین کارآمد، ماهنامه معرفت، ۱۳۸۱ ش، شماره ۶۱، ۷۱ تا ۸۵.

۹۶	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۳
	ساروخانی، باقر، دایره المعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات موسسه کیهان، ۱۳۷۶.	
	سیف، علی اکبر، روان شناسی پرورشی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۰.	
	طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه: جمعی از مترجمان، بنیاد علمی و فرهنگی طباطبائی، ۱۳۶۳.	
	طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۴.	
	کلاینبگ، اتو، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۷۲.	
	کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۲.	
	مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.	
	مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.	
	منطقی، مرتضی، روان شناسی تربیتی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴.	



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۹۷-۱۱۲

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/61784>

تحلیل نشانه معناشناختی خطبه زینب کبری (س) در کوفه، براساس طرح‌واره تنشی*

مهدی داودآبادی فراهانی

دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

Email: film.nevis@gmail.com

چکیده

براساس داده‌های نشانه-معناشناختی، نوعی رابطه نوسانی در بین عناصر زبانی وجود دارد. این رابطه نوسانی، تابع قطب‌های تثبیت شده معنایی نیست. بلکه این رابطه به تولید معنا و جریان ارزش می‌انجامد. این فرایند نوسانی را به خوبی می‌توان در طرح‌واره تنشی گفتمان تحلیل نمود. یکی از پدیده‌های زبانی که به عنوان گفتمان اجتماعی، فرهنگی، سیاسی دارای فرایند نوسانی تولید معنا می‌باشد، خطبه زینب کبری (س) در بین مردم کوفه است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، در صدد پاسخ به این پرسش است که گفتمان حضرت زینب (س) به طور خاص، از کدام یک از طرح‌واره‌های تنشی تبعیت می‌کند؟ طرح‌واره تنشی در این گفتمان چگونه کار می‌کند و معنا را چگونه شکل می‌دهد و چگونه به خلق ارزش می‌انجامد؟ یافته‌های تحقیق چنین نشان می‌دهد که نظریه طرح‌واره تنشی در تحلیل این پدیده زبانی کارآمد است و گونه «طرح‌واره صعودی هم راستا در دو بُعد عاطفی و شناختی» بر بخش اول خطبه قابل تطبیق بوده و بخش دوم خطبه بر اساس «طرح‌واره صعود بُعد عاطفی»، دارای فشار عاطفی بالا بوده و اوج تکانه هیجانی را ایجاد کرده است. نتیجه این فرایند نوسانی، تولید معنای سیال و ارزش منفی بوده است؛ لذا توبیخ، سرزنش و تحقیر اهل خیانت و تزویر را در پی دارد و در رابطه‌ای تقابلی، زاینده ارزش مثبت عدالت طلبی و ستیز علیه ظلم در تمام زمان‌ها و مکان‌ها است. به این معنا که در هر زمان و هر جغرافیا که با تزویر و خیانت، حجت خداوند تنها بماند، تسلط ظالم و بروز جنایتی شبیه کربلا را در پی خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: نشانه معناشناختی، طرح‌واره تنشی، خطبه، زینب کبری.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۲۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷.

Semiotic-Semantic Analysis of Zainab Kobra's Sermon in Kufa Based on Tension Schema

Mehdi Davoodabadi Farahani

PhD student, University of Religions and Denominations

Abstract:

According to semiotic-semantic data, there is a sort of oscillatory relationship governing linguistic elements. This oscillatory relationship is not a function of semantically fixed poles. Rather, it leads to the production of meaning and the stream of value. This oscillatory process can be well analyzed in the tension scheme of discourse. A linguistic phenomenon, which also serves as a social, cultural, political discourse with an oscillatory process of meaning production is the sermon of Zainab Kobra delivered to the people of Kufa. Using a descriptive-analytical approach, this article seeks to answer these questions, "Which of these tension patterns is followed by Zainab's discourse in particular?" and "How does tension schema work in this discourse and how does it shape meaning and create value?" The findings of the study exhibit that the tension schema theory can efficiently analyze this linguistic phenomenon and that the "ascending schema aligned in both affective and cognitive dimensions" is adaptable to the first part of the sermon while the second part is based on the ascending schema of the affective dimension, which is characterized with high intensity affective pressure, giving rise to a peak of affective momentum. The result of this oscillatory process is the production of fluid and negative-value meaning. Hence, it results in the censure, reproach, and humiliation of the treacherous and deceitful people, and in a reciprocal relationship, highlights the positive value of justice and anti-oppression movement at all times and places. That is, whenever and wherever the Proof of God is abandoned due to deception and betrayal, the result would be the domination of the tyrant and a disastrous event like Karbala.

Keywords: Semiotic-Semantic analysis, Tension Schema, Sermon, Zainab Kobra

مقدمه

امروزه رویکرد فرهنگی و ارتباطی به تاریخ، به مثابه یک بستر گفتمانی برای تولید نشانه‌ها، مورد توجه جدی پژوهش‌گران واقع شده است. یکی از ارتباط‌های کلامی مهم در تاریخ اسلام، خطبه زینب کبری (س) در شهر کوفه می‌باشد که بعد از شهادت امام حسین (س) ایراد شده است. تاکنون پژوهش‌هایی بر اساس تحلیل راهبردهای بلاغی، مطالعه ساختارهای کلامی و ادبی این ارتباط کلامی صورت گرفته است؛ اما در این بررسی مطالعه کارکردهای گفتمانی و نشانه‌ای این خطبه قرار است از منظر دانشی بررسی شود که محور مطالعات آن فرآیند دلالت و نشانگی است و آن دانش نشانه-معناشناسی است. فرآیند نشانگی و کارکردهای خطبه زینب کبری (س) به مثابه یک امر فرهنگی مورد نظر است. این پدیده زبانی، یک متن تولیدی دارای معنا است و «متن‌های تولیدی که دارای معنا هستند، فرهنگ سازند» (دادور، ۱۷۳). طرحواره تششی یکی از مهم‌ترین طرحواره‌های فرایندی در حوزه گفتمان می‌باشد. این طرحواره در تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان کارآمد است. «مطالعه چنین فرایندی خود شرایط بررسی تولید معنا را فراهم می‌سازد. این فرایندها عبارت‌اند از: فرایند روایی کلام، فرایند عاطفی گفتمان، فرایند شناختی و یا تششی گفتمان.» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۳۴). در این فرایند هوشمند مشخص خواهد شد که نشانه‌ها چگونه کار می‌کنند و به تولید معنا و ارزش می‌انجامند. این مقاله با هدف تحلیل این فرایند هوشمند، تلاش دارد به کمک نظریه طرح‌واره تششی حرکت جهت‌دار معنا، و همچنین میزان تنش معنا را در خطبه حضرت زینب مورد بررسی قرار دهد. فهم منطق حاکم بر این گفتمان بر درک معنای موجود در نشانه‌های کلامی خطبه، مؤثر خواهد بود. به همین جهت این مقاله با روش تحقیق توصیفی تحلیلی، در صدد پاسخ به این پرسش است که گفتمان حضرت زینب به طور خاص، از کدام یک از طرحواره‌های تششی تبعیت می‌کند؟ طرح‌واره تششی در این گفتمان چگونه کار می‌کند و معنا را چگونه شکل می‌دهد و به خلق ارزش می‌انجامد؟

پیشینه بحث

تحلیل نشانه-معناشناسی بر اساس نظریه طرح‌واره تششی برای نخستین بار از سوی ژاک فونتنی^۱ و کلود زیلبربرگ^۲ در کتابی تحت عنوان «تنش و معنا»^۳ (۱۹۹۸) مطرح شد. این نظریه در پی دیدگاه سوسور در مورد «نشانه‌ها» ارائه شده است. چه اینکه او معتقد بود: «در زبان نه ارزش‌های مثبت، بلکه تنها تفاوت‌ها وجود دارند و به سخن دیگر هیچ نشانه‌ای فی‌نفسه واجد معنا نیست بلکه معنای خود را به واسطه

۱- Jacques Fontanille

۲- Claude Zilberberg

۳- Tension et signification

تقابلی که با دیگر نشانه‌ها در چارچوب نظام زبانی دارد به دست می‌آورد.» (مکاریک، ۳۲۷). فوننتی با ارائه نظریه طرح‌واره تنشی، این امکان را به وجود آورد تا سرشت دوگانه نشانه‌ها و تقابل موجود بین آن‌ها تبیین گردد و از این رهگذر نحوه شکل‌گیری معنا به خوبی ارزیابی شود. وی چهار طرح‌واره تنشی را در کتاب «نشانه‌معناشناسی گفتمان»^۱ (۱۹۹۹)، ارائه و شرایط آفرینش معنا در این طرح‌واره‌ها را بررسی کرده است. در ایران، مبانی نظری طرح‌واره‌های تنشی فوننتی، توسط حمید رضا شعیری در دو کتاب «تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان» (۱۳۸۵) و «راهی به نشانه معناشناسی سیال» (۱۳۸۸)، تبیین و تشریح شده است.

با جستجو در پیشینه پژوهش می‌توان به این نتیجه رسید که در ایران بیشتر تحقیق‌هایی که در قالب مقالات علمی پژوهشی با رویکرد نشانه-معناشناسی ارائه شده، بر پایه یافته‌های پژوهشی شعیری بر مبنای نظریه تنشی فوننتی بوده است. از جمله می‌توان به مقاله‌های زیر اشاره کرد: «رویکرد نشانه معناشناختی فرآیند مربع معنایی به مربع تنشی در حکایت دقوقی مثنوی» (۱۳۹۱: ۶۹-۹۴)، که فرآیند تنشی را در حکایت دقوقی مثنوی مورد بررسی قرار داده است. مقاله «بازسازی معناهای عاطفی در فرآیند ارزشی گفتمان در داستان نبرد رستم و سهراب، رویکرد نشانه-معناشناختی» (۱۳۹۳: ۴۵-۶۴)، نیز فرآیند عاطفی گفتمان در کشته شدن سهراب به دست رستم و شرایط شکل‌گیری نظام عاطفی و چگونگی ایجاد معنا را تحلیل کرده و مقاله «معنا در تعامل متن و تصویر؛ مطالعه نشانه-معناشناختی دو شعر دیداری از طاهره صفارزاده» (۱۳۸۸: ۳۹-۷۰)، نظام تنشی گفتمان نوشتاری-تصویری را در اشعار دیداری طاهره صفارزاده مورد بررسی قرار داده است.

در این میان اما پژوهشی که بر مبنای نظریه طرح‌واره تنشی به تحلیل نظام معنایی خطبه حضرت زینب (س) در کوفه پرداخته باشد، انجام نشده است. هرچند تلاش‌های پژوهشی خوبی در فنون بلاغی و ادبی این خطبه صورت پذیرفته است. مانند: «تجزیه و تحلیل ادبی خطبه حضرت زینب (س) در کوفه» (۱۳۸۸: ۱۰۵-۱۲۶)، که اسماعیل حسینی اجداد، در این مقاله تلاش کرده است با تبیین وجوه ادبی کلمات و واژگان خطبه، از حیث بلاغت و فصاحت و نیز میزان تأثیر گذاری آن، اقتباس‌های قرآنی و دیگر وجوه بلاغی ادبی آن را تحلیل نماید. روشنفکر، کبری؛ محمدی، دانش (۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۴۹)، در مقاله «تحلیل گفتمان ادبی خطبه‌های حضرت زینب (س)»، گفتمان خطابی حضرت زینب را به عنوان پدیده‌ای زبانی، مورد بررسی قرار داده‌اند و پیوندها و ارتباطات زبانی این پدیده زبانی در بافت موقعیتی خود را، مطالعه نموده‌اند. «تحلیل خطبه حضرت زینب (س) در کوفه بر اساس نظریه کنش گفتار سرل» مقاله دیگری است که ایشانی، طاهره و نعمتی قزوینی، معصومه (۱۳۹۳: ۲۵-۵۱)، بر پایه نظریه کارگفتی جان

سرل، تعداد کنش‌های گفتاری موجود در خطبه را بررسی نموده‌اند و میزان فراوانی این کنش‌های گفتاری را مشخص نموده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که کنش‌های عاطفی، اظهاری و ترغیبی فراوانی بیشتری داشته‌اند. همان گونه که از بررسی پیشینه مشخص است، پژوهشی در خصوص خطبه حضرت زینب (س)، بر پایه نظریه طرح واره تنشی صورت نگرفته است.

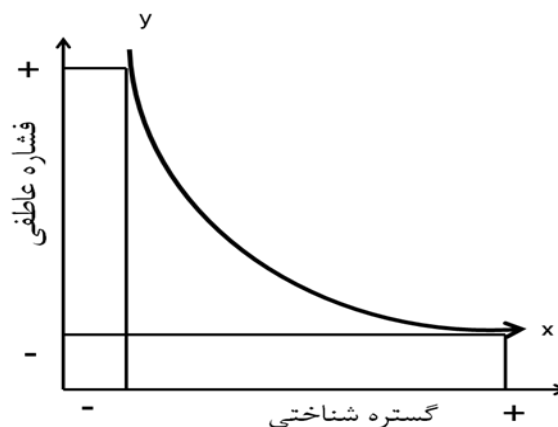
مبنای نظری طرح واره تنشی

طرح واره تنشی در واقع در ادامه نظریه مربع معنایی گریماس مطرح شده است. در تحلیل نشانه-معنا شناسی «نشانه چیزی است که با عنوانی یا بر اساس رابطه‌ای، چیزی را به کسی نشان دهد. وارد شدن «کسی» به معنای پی‌رسی به حوزه نشانه، چیزی جز تلطیف نگاه به نشانه و اطلاق بعد حسی، ادراکی و عاطفی به آن نیست (شعیری و وفایی، راهی به نشانه-معناشناسی سیال، ۴۰). در واقع، قبل از هرگونه بحث در خصوص مقوله‌های معنایی، سوژه و «گفته پرداز» گفتمان دارای «حضور» حسی در زمان و مکان مشخص است. او با جسم خود جهان پیرامون را درک می‌کند و به آن عکس العمل نشان می‌دهد (فونتنی، ۱۹۹۹: ۹۷). این حضور حسی از یک سو معطوف به گفته پرداز و فاعل ارتباط کلامی است؛ چه اینکه «فاعل ارتباط کلامی کسی است که گفتار را ایجاد می‌کند و فاعل ارتباط کلامی -من- می‌تواند در گفتار حاضر باشد» (دادور، ۶۳). از سوی دیگر این حضور پای «دیگری» را به میان می‌کشد. هر چند سوژه سخن‌گو منبع معنا و ضامن آن تلقی می‌شود؛ اما در کنش ارتباطی «سخن‌گو در فرایند ساختن یک گفته، فرض را بر این می‌گیرد که با کنشی منطقی از جانب شنونده رو به رو خواهد شد» (مکاریک، ۲۳۵). بنابر این «عناصر عاطفی گفتمان به طور جدی تحت تأثیر دو ویژگی اجتناب ناپذیر زبانی قرار دارند: یکی افعال مؤثر و دیگری تنش‌ها، که خود شامل گستره‌ها و فشارهای زبانی است. افعال مؤثر نقش سازه‌ها، و تنش‌ها نقش نمایه‌های زبانی را به عهده دارند» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۱۶۷). این حضور در فرایند گفتمانی به شکل‌گیری فضای تنشی می‌انجامد و زمینه تحقق معنا را فراهم می‌سازد. از میان کارکردهای شش‌گانه‌ای که یاکوبسن در ارتباط کلامی در نظر گرفته است، دو کارکرد عاطفی و کنایی به خوبی بر چنین فضایی قابل تطبیق است. چه اینکه «کارکرد عاطفی هنگامی کارکرد چیره ارتباط است که گوینده یا -من- ضمنی از عواطف و احساسات خود سخن بگوید... و کارکرد کنایی هنگامی چیره است که تأکید ارتباط بر گیرنده یا مخاطب باشد» (مکاریک، ۳۰). فضای عاطفی بر اساس شرایط درونی و چگونگی حضور سوژه سخن‌گو و مواجهه مخاطب با این رفتار عاطفی شکل می‌گیرد. چگونگی شکل‌گیری این فضا و ارزیابی عاطفی آن بر پایه معانی صورت می‌گیرد که فرایند تنشی گفتمان تشکیل می‌شوند. در این صورت، گفتمان دارای معنایی سیال و غیر تثبیت شده خواهد بود. این سیالیت معانی باعث نوسان در ارزش‌ها می‌شود به دلیل اینکه «فضای تنشی گفتمان به شکل‌گیری فضای اعتباری

گفتمان منجر می‌شود. یعنی فضایی که در آن ارزش‌ها اعتبار می‌یابند؛ یا از توجیه اعتباری برخوردار می‌شوند. زیرا در زبان، ارزش‌ها پیوسته جابه‌جا، تبدیل و باز سازی می‌شوند» (پوشنه، ۱۳۹۱: ۴۷۳).

طرحواره تنش یکی از مهم‌ترین طرحواره فرایندی در حوزه گفتمان است. این طرحواره دو بُعد «فشاره‌ای»^۱ و «گستره‌ای»^۲ دارد. بر اساس منطق حاکم بر چنین فرایندی، «فشاره» همان بُعد عاطفی است که از حساسیت بالایی برخوردار است و «گستره» همان بُعد هوشمند است که باعث گشایش، تعدد و فاصله می‌شود. در تعامل دو محور «فشاره‌ای» و محور «گستره‌ای»، رابطه‌ای نوسانی بین نشانه‌ها دیده می‌شود که «دسته‌ای از این نشانه‌ها کمی‌اند که دارای گستردگی زیاد یا گستردگی کم هستند و دسته دیگر نشانه‌های «کیفی» که فشاره بسیار بالا یا بسیار اندک دارند. بنابر این نوعی رابطه کمی و کیفی از جنس نوسانی به وجود می‌آید. کیفیت همان گونه شناختی است که درون را به سخن در می‌آورد و کمیت همان گونه شناختی است که برون را به تصویر می‌کشد» (شعیری و وفایی، راهی به نشانه-معناشناسی سیال، ۴۰). این طرحواره‌ها در حالت‌های مختلف و نسبت به افزایش یا کاهش دو بعد فشاره و گستره به چهار دسته تقسیم می‌شوند.

(۱) طرحواره سقوط بعد عاطفی - تنش



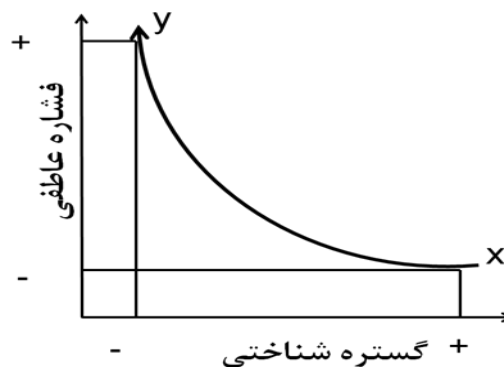
در این حالت «طرحواره فرایندی را نشان می‌دهد که در آن حرکت از تکانه عاطفی بسیار بالا به طرف باز شدن گستره معنایی یا همان گستره شناختی است» (فونتتی، ۱۹۹۹: ۱۱۱). بر اساس نظریه فونتتی این طرحواره بر اساس محور (y و X) عمل می‌کند. «هرچه در محور x کاهش کیفیت و افت فشار عاطفی وجود داشته باشد، در محور y گستردگی و اوج عناصر کمی وجود خواهد داشت» (شعیری، تجزیه و

۱- Intensité

۲- Extensité

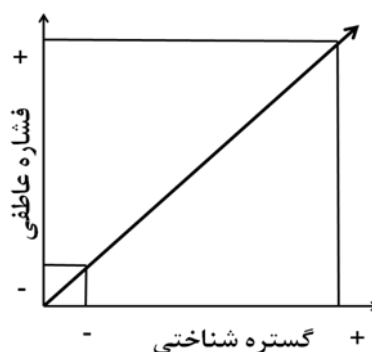
تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۳۷). هنگامی که در گفتمان ایجاد شور و هیجان عاطفی سقوط می‌کند و تکانه هیجانی به آرامش می‌رسد، نوعی انبساط در گستره شناختی را در پی خواهد داشت.

(۲) طرح‌واره صعود بعد عاطفی - تنشی



این طرح‌واره در مقابل طرح‌واره قبلی قرار دارد و «فرایند شدت فشار عاطفی و کاهش گستره شناختی را نشان می‌دهد» (فونتتی، ۱۹۹۹: ۱۱۱). در این حالت که افت و تنزل گستره شناختی رخ می‌دهد، شرایطی را به وجود می‌آورد که محور (X و Y)، نقطه اوج احساسی و هیجانی را نشان می‌دهد و به سوی نقطه انفجار یا تکانه نهایی حرکت می‌کند. «در هر حال افزایش فشار عاطفی با کاهش و محدودیت فضای گستره‌های شناختی برخورد می‌نماید و نتیجه آن محوری با گستره شناختی پایین است» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۳۸).

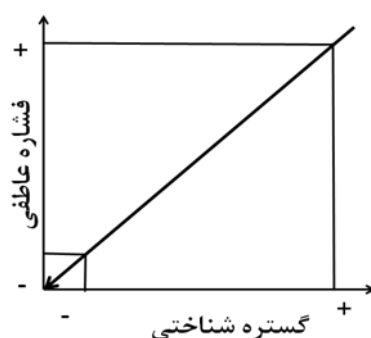
(۳) طرح‌واره صعودی هم راستای دو بعد



این طرح‌واره نشان دهنده افزایش بُعد عاطفی و بُعد شناختی است. چون «افزایش هم زمان فشار بر روی محور عاطفی و رشد گستره شناختی تحقق می‌یابد» (فونتتی، ۱۹۹۹: ۱۱۱). در این صورت روی

محور عاطفی و شناختی حرکتی روبه رشد دیده می‌شود. «یعنی اینکه، هرچه بر قدرت فشارها افزوده شود، به همان میزان بر قدرت گستره‌ها افزوده می‌گردد و بالا رفتن قدرت یکی سبب کاهش یا افت قدرت دیگری نمی‌شود. به عبارت دیگر، هیجانات و منطق شناختی پا به پای یکدیگر پیش می‌روند و رشد فشارها با رشد گستره‌ها همراه است.» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۴۰).

(۴) طرح واره سقوطی هم راستای دو بعد



این طرح‌واره در مقابل طرح‌واره قبلی، «نشان دهنده کاهش هم زمان فشار بر روی محور عاطفی و کاهش گستره شناختی است» (فونتنی، ۱۹۹۹: ۱۱۲). «در این فرایند، به همان اندازه که از قدرت و اهمیت فشارها کاسته می‌شود، گستره‌ها نیز قدرت و اهمیت خود را از دست می‌دهند. شاید در بسیاری از موارد این کاهش قدرت به گونه‌ای باشد که نوعی بی‌ارزشی عمومی بر دنیای گفتمان حاکم گردد. گویا دیگر چیزی به نام ارزش وجود ندارد.» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۴۲). تنزل فشار عاطفی، هیجانی و افت بُعد شناختی به رکود و انجماد معنا و ارزش‌ها می‌انجامد. در این فضا یا نشانه‌ای وجود ندارد یا کارکرد خود را از دست داده، خنثی و تهی جایگاه معناداری نخواهد داشت.

تحلیل خطبه بر اساس نظریه طرح‌واره تنشی

۱. بافت ارتباطی و زمینه گفتمانی

سخنرانی حضرت زینب (س) یک رویداد تاریخی است و برای آنکه شرایط تحقق این گفتمان روشن شود، چاره‌ای نیست جز اینکه بافت موقعیتی این رویداد کلامی بررسی شود. باید دید این خطبه در بافت موقعیتی خود چه بازخوردهایی در پی داشته، واکنش مخاطبان به نظام معنایی ارائه شده، چه بوده است؟ «بافت مجموعه مقتضیاتی که ظهور متن زبان شناختی را در بر می‌گیرد و کمک به فهم آن می‌کند. این مقتضیات شامل مختصات زمانی- مکانی، ماهیت موضوع گفتارها، تعیین مقوله‌های اشاره‌ای و تمام

چیزهایی است که قابلیت روشن ساختن -پیام- زبان شناختی دارند» (دادور، ۴۰). در اینجا می‌توان این سؤال را مطرح نمود که آن چیست که یک شخص معین را در زمانی معین به ایراد سخن می‌کشاند؟ فهم این امر مستلزم ارجاع به بافت تاریخی و اجتماعی است.

چون ابن زیاد از نزدیک شدن کاروان اسرا به کوفه با خبر شد، بازار را تعطیل کرد؛ دستور داد پاسبانان و ماموران، شهر را تحت نظر بگیرند و امر کرد: «هنگام ورود اهل بیت، هیچ کسی با سلاح از خانه بیرون نیاید و ده هزار سواره کوچه و بازار و راه‌ها و خیابان‌ها محاصره کنند؛ تا غیرت و حمیت مردم به جوش آمده، علیه دستگاه به پا خیزند و از طرفی فرمان داده شد سرها را نیز در جلو کاروان حمل نمایند تا ترس و واهمه در مردم ایجاد شده، تسلیم حکومت باشند.» (شیخ الاسلامی، ۲۴۸).

تجمع زنان و مردان در کوچه‌ها و مواجهه آنان با زنان و کودکان در غل و زنجیر، زمینه را برای برانگیختن احساسات فراهم می‌نمود. زنان کوفه با دیدن زینب او را شناختند. او همان کسی بود که در گذشته تفسیر قرآن را از او آموخته‌اند (محلاتی، ۵۷). جمعیت زنان مضطرب و پریشان گرد کاروان اسراء حلقه می‌زنند. ماموران ابن زیاد با ایجاد رعب و وحشت صداها را در سینه خفه کرده است؛ اما وضعیتی که به وجود آمده باعث می‌شود تا زنان کوفه بر سر و صورت خود بزنند و شیون به پا کنند. در چنین شرایطی است که زینب کبری (س) زمینه را برای ایراد سخن مناسب می‌بیند.

۲. گونه شناسی طرحواره تشیی خطبه

تحلیل خطبه بر اساس متنی که در کتاب «اللهوف علی قتلی الطفوف» (ابن طاووس، ۱۴۶) نقل شده، صورت می‌گیرد. این کتاب از نظر سندی پذیرفته شده و نیز از جهت ضبط و تحفظ بر الفاظ دقیق عمل نموده است (تبریزی، ۱۳۵). بخش اول خطبه، یا مقدمه آن، با حمد الهی و درود بر پیامبر و خاندانش شروع می‌شود. «الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الْأَخْيَارِ». سوژه سخنگو با تثبیت جایگاه خود، در صدد جلب توجه مخاطبین بوده، آن‌ها را به حضور در گفتمان فرا می‌خواند. ضمیر یاء متکلم وحده (من) در «جَدی» به عنوان مرکز گفتمان در پی تثبیت جایگاه سخنگو و ایجاد ساختار ارتباطی است که شنوندگان به عنوان دیگران «غیر من» در این گفتمان مشارکت داشته باشند. این مرکز برای تحقق «ارزش» و ساختن معنا، دیگران را به وادی گفتمان می‌کشاند. با استفاده از جمله اسمیه بر تثبیت این جایگاه تاکید می‌کند.

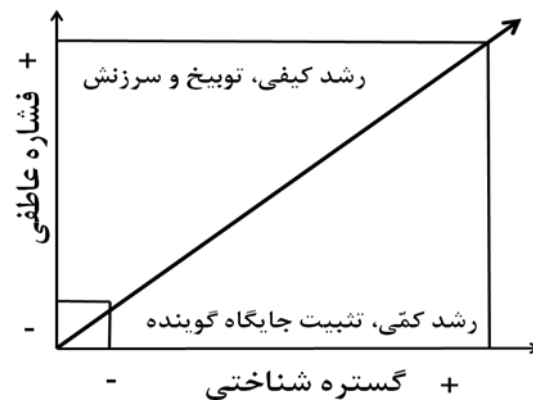
بعد از مقدمه بدنه اصلی خطبه آغاز می‌شود. در این بخش با استفاده از راهبردهای بلاغی شرایطی تحقق می‌یابد تا بیشترین بار احساسی بر گفتمان حاکم شود. شروع جمله با «ادات تنبیه» و ذکر منادا به صورت عام در قالب «يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ يَا أَهْلَ الْخُثَلِ وَالْعُدْرِ»، بعد عاطفی را تقویت می‌کند. در ادامه، تعریف مسند به ضمیر مخاطب «أَتَبْكُونَ فَلَا رَقَاتِ الدَّمْعَةِ وَلَا هَدَاةِ الزَّيْنَةِ» بیشتر به جهت افاده تحقیر است. چه اینکه گریه ظاهری آن‌ها تاثیری در نفوذ کلام زینب کبری (س) ندارد و در ادامه آنان را در قالب

کنش گفتاری انشایی نفرین می‌کند که گریه‌هایشان قطع نگردد و ناله‌ها و اندوهشان آرام نشود. تحقق این معانی بر آگاهی پیشینی اهل کوفه استوار است. چه اینکه آن‌ها از یک فاعل گفتمان را می‌شناسند و جایگاه او را می‌دانند؛ و از سوی دیگر بر رفتار و خصلت‌های درونی خود آگاه‌اند. مخاطب این جملات همان کسانی هستند که علی (ع) با نهیب‌های پی‌درپی، آنان را چنین معرفی کرده بوده است: «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَالٍ حُلُومُ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولُ رِبَّاتِ الْحِجَالِ؛ ای کسانی که به مردان می‌مانید و نامردید؛ ای کودک صفتان بی‌خرد! ای عروسان حجله‌نشین» (الرضی، خ ۲۷). مردم کوفه کسانی بودند که نیرنگ بازی، پیمان شکنی و خیانت از صفات تثبیت شده آنان به شمار می‌آمد. به همین جهت است که زینب کبری (س) آنان را اهل ختل و غدر خطاب می‌کند. چه اینکه اکنون دیگر این صفات در حق آنان تحقق عینی یافته بود. و «مثل مشهور الْكُوفِيُّ لَا يُوْفِي، از مطاعن اهل کوفه به شمار می‌رفت» (قزوینی، ۳۵۰). چنانکه ضرب‌المثل‌های دیگری همچون: «أَبْخَلُ مِنْ كُوفِي وَ أَعْدَرُ مِنْ كُوفِي» نیز که بیان‌کننده این صفت ناپسند کوفیان بود، دهان به دهان می‌شد (البغدادی، ۳۷). نیرنگ بازی مردم کوفه در قضیه حکمیت و دسیسه عمرو عاص، تنها گذاشتن امام حسن (ع) و شهادت مسلم بن عقیل، سپس دعوت امام حسین (ع) و شکستن بیعت‌ها و شهادت ایشان و یارانش و به اسارت گرفته شدن زنان و فرزندانش به خوبی نمایان بود. لذا پاره گفتار بعدی خطبه با تضمین و اقتباس از آیه ۹۲ سوره نحل، در قالب ضرب‌المثل القاء می‌شود: «إِنَّمَا مَثَلُكُمْ كَمَثَلِ الَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ». با این ضرب‌المثل مردم کوفه به زن احمق اهل قریش تشبیه می‌شوند که آنچه را روز می‌ریسته، شب از هم باز می‌کرده است. استفاده از اسلوب قرآنی، با الفاظ نغز و تشبیه نیکو، برای نفوذ کلام و تحریک احساسات مخاطبان و برجسته‌سازی معنا است. چه اینکه «ضرب‌المثل باید دارای لفظ کوتاه، تشبیه نیکو، کنایه شایسته و معنای درست باشد» (الشرقاوی، ۱۶۷). «کلمه - ضرب - در مورد مثل به معنی ایقاع و بیان آن است و این کلمه را برای زدن مَثَل از آنجا گرفته‌اند که تأثیر نفسانی و انفعالی و هیجانی که از آن در خاطر حاصل می‌شود، مثل آن است که در گوش شنونده سخن را بگویند؛ چنانکه اثر آن در قلب وی نفوذ کند.» (حکمت، ۴۸). این تأثیر باعث تحریک احساس و به موازات آن گسترش بعد شناختی می‌شود. پاره‌گفتارهای بعدی خطبه نیز در راستای تحقق همین امر بیان می‌شوند. یک ضرب‌المثل گاه «شنونده را در افکار عمیق فرو می‌برد و آن جمله را از گوش به اعماق قلب می‌فرستد و انفعالات و هیجانی در نفس او به وجود می‌آورد» (برقعی، ۵).

«أَلَا وَ هَلْ فِيكُمْ إِلَّا الصَّلَفُ وَ النَّطْفُ وَ الصَّدْرُ الشَّنْفُ وَ مَلَقُ الْإِمَاءِ وَ عَمَزُ الْأَعْدَاءِ أَوْ كَمَرَعِي عَلَى دِمْنَةٍ أَوْ كِفْصَةٍ عَلَى مَلْحُودَةٍ أَلَا سَاءَ مَا قَدَّمْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَ فِي الْعَذَابِ أَنْتُمْ خَالِدُونَ». استفاده از راهبردهای بلاغی همچون: بکارگیری ادات تنبیه، کنش‌های گفتاری در قالب جمله‌های پرسشی، استعاره و تشبیه تمثیلی و تنوع آوایی، همه در جهت تثبیت جایگاه مقتدرانه سوره

سخنگو، تکامل معنا و حال و هوای عاطفی گفتمان است. برجسته‌سازی غرور، تکبر، کینه توزی، چشم داشت به اشاره‌های دشمن، چریدن در علفزار متعفن و تزیین قبری که لاشه گندیده‌ای را در بر گرفته، همه به صورت یکسان باعث افزایش فشار عاطفی و گسترش بعد شناختی به صورت همزمان می‌شود. بنابر این از میان طرحواره‌های تنشی، گونه سوم یعنی «طرح‌واره صعودی هم راستای دو بعد» بر این بخش از خطبه قابل تطبیق است و به صورت زیر می‌توان آن را نشان داد:

طرح‌واره صعودی هم راستای دو بُعد



فضای عاطفی بر اساس شرایط درونی و چگونگی حضور سوژه سخن‌گو و مواجهه مخاطب با این ساختار شکل می‌گیرد. چگونگی شکل‌گیری این فضای عاطفی و ارزیابی آن بر پایه معانی صورت می‌گیرد که در فرایند تنشی گفتمان تشکیل می‌شوند. در این صورت گفتمان دارای معانی سیال و غیر تثبیت شده خواهد بود. این سیالیت معنا باعث نوسان ارزش‌ها خواهد شد. چون جهت‌گیری گفتمان خطبه، از قبل تعیین شده نیست، جریانی دوگانه تولید می‌کند و رشد فشار در جهت کیفی و کمی به صورت یکسان را در پی دارد. در اینجا با استفاده از جمله اسمیه در مقدمه و نیز تاکید بر ضمیر «یاء» متکلم وحده، سوژه سخن‌گو در پی اثبات جایگاه خود است. جایگاهی که برای مردم کوفه کاملاً شناخته شده می‌باشد. از سوی دیگر با استفاده از کلمات اشاری و قیدهای وجهی در صدد افزایش فشار عاطفی است. «دو جایگاه عمده سوژه در زبان، کلمات اشاری و عناصر وجهی هستند که هر یک از آن‌ها از طریق مجموعه‌ای از اشکال یا ترکیبات زبانی خاص بیان می‌شوند» (مکاریک، ۲۵۲). عناصر وجهی در گفتمان، از قیدهایی همچون، «شاید»، «قطعاً» و «به تحقیق» و نمونه‌هایی که دلالت بر نوعی قضاوت و داوری می‌کنند؛ مانند: «ظاهراً»، «اینگونه می‌گویند» و... تشکیل می‌شوند؛ عناصر اشاری نیز کلماتی هستند؛ مثل: «اینجا»، «اکنون»، «من»، «شما» که به قصد ارجاع به کار گرفته می‌شوند. بنویسند^۱ عناصر اشاری را در ضمن

افعال گفتاری و کنش‌های کارگفتی تحلیل نموده، معتقد است: «عناصر اشاری تنها در ارتباط -اینجا-، -اکنون- گوینده موجودیت می‌یابند» (بنونیست، ۲۵۴).

هرچند ارجاع به بنیان‌های گفتمان موجب قطع ارتباط با گفته می‌شود و آن را محدود می‌کند، و البته به بروز عواطف و شدت هیجان می‌انجامد، لکن محصور کردن ارتباط به «اکنون»، «اینجا» و «من/تو» تنها در سطح اتصال گفتمانی است. با بررسی دقیق گفتمان خطابی حضرت زینب (س) می‌توان نشانه‌های کلامی را یافت که این حصار تنگ سخن را فرو می‌ریزند و سطح معنا را به «غیر اینجا» و «غیر اکنون» بسط می‌دهد و تبدیل به «گفته» می‌شود. برای عبور از سطح گفتمانی و رسیدن به گفته، برش یا انفصال گفتمانی لازم است. «سه عامل انفصالی دخیل در ایجاد چنین فرایندی عبارت‌اند از: انفصال عاملی، زمانی، مکانی. به این ترتیب من به -غیر من-، اینجا به -غیر اینجا- و اکنون به -غیر اکنون- تبدیل می‌شود» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۲۵). امروزه خطبه حضرت زینب (س) به عنوان متن دارای سند، به عنوان ظهور «گفته‌ای»، همان آوا و حضور گوینده را در غیاب گسترش می‌دهد. بنابر این، عمل گفتمانی حضرت امتداد دارد و چیز تثبیت شده و پایان یافته‌ای وجود ندارد و همچنان تولید معنا جریان دارد. بدین ترتیب سوژه گفتمانی با تولید گفته، از مرکز تنش عاطفی/حسی فاصله می‌گیرد و با این عمل کنش‌گرهای دیگر (نه من)، زمان‌های دیگر (نه الان) و مکان‌های دیگر (نه اینجا) را به وجود می‌آورد و این‌گونه گستره معنایی آن افزایش می‌یابد.

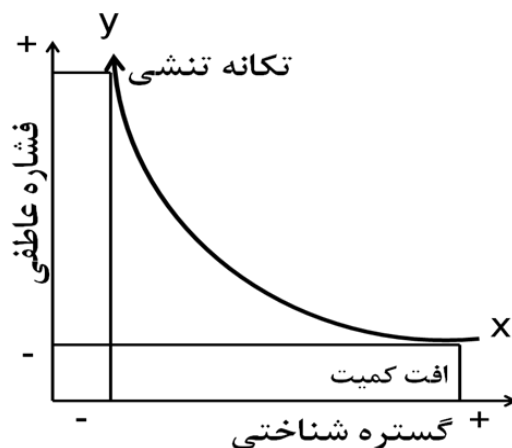
در بخش بعدی خطبه، تاکید کلام بر تحریک احساسات، ایجاد هیجان و افزایش فشاره عاطفی است. «أَلَا سَاءَ مَا قَدَّمْتُمْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَفِي الْعَذَابِ أَنْتُمْ خَالِدُونَ أَتَبْكُونَ وَتَنْجِبُونَ إِيَّيَّ وَاللَّهِ فَأَبْكُوا كَثِيرًا وَاصْحَكُوا قَلِيلًا»، با توبیخ رو در رو و نفرین و نیز با استفهام انکاری، از ترویر اهل کوفه پرده بر می‌دارد و با الهام از آیه ۸۲ سوره توبه، در کنش گفتاری انشایی، آنان را سرزنش می‌کند. اوج تکانه تنشی و افزایش فشاره عاطفی بر گفتمان حاکم می‌شود. در ادامه با بیان این جمله با توجه خطاب به اهل کوفه که «شما لکه ننگی بر دوش کشیده‌اید که هرگز تطهیر نخواهد شد، چون فرزند پیامبر (ص) را که سرور جوانان اهل بهشت بود را کشتید»، تکانه تنشی به اوج می‌رسد و به نقطه انفجار می‌رسد. با استفاده از کنایه و تعریض، جایگاه امام حسین را یادآور می‌شود که او حجت خدا و زبان سنت الهی بود. با بیان این جملات فشاره عاطفی باعث می‌شود تا زینب کبری (س) لب به نفرین بگشاید: «أَلَا سَاءَ مَا تَزُرُونَ وَبُعْدًا لَكُمْ وَسُحْقًا فَلَقَدْ خَابَ السَّعْيُ وَتَبَّتْ الْأَيْدِي وَخَسِرَتِ الصَّفَقَةُ وَبُؤْتُمْ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْكُمُ الدَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَلَكُمْ يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ». کنش گفتاری نفرین در اینجا بر پایه آیات ۴۴ سوره اعراف و ۵۲ سوره مؤمن که دلالت بر جواز لعن و نفرین ظالمین و فاسقین می‌کنند، صورت پذیرفته است. این کنش گفتاری ضمن توبیخ، حالت روانی تحقیر و سرزنش را نیز در بردارد و به اوج فشاره عاطفی می‌انجامد. این حالت روانی امتداد می‌یابد و جریان فشاره تندتر می‌شود. «اتَدْرُونَ أَى كَيْدٍ لِرَسُولٍ

اللَّهُ فَرِيضٌ وَأَيُّ كَرِيمَةٍ لَهُ أَتَرُزُّنُمْ وَأَيُّ دَمٍ لَهُ سَفَكْتُمْ وَأَيُّ حُرْمَةٍ لَهُ انْتَهَكْتُمْ» با این جمله‌های پرسشی به آگاهی پیشینی اهل کوفه ارجاع می‌دهد و با تصویر رخداد هولناکی که بر اثر تأیید حکومت اموی و تزویر و خیانت آنان روی داده، صحنه‌ای روشن به تصویر می‌کشد. چه اینکه «برای بروز احساسات و عواطف در گفتمان، چهارچوبی صحنه‌ای لازم است؛ یعنی عنصری عاطفی را در قالب زمان، مکان و با توجه به عوامل بشری و غیر بشری مرتبط با آن در نظر گرفتن» (شعیری، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، ۱۵۹). استعاره مصرّحه «أَيُّ كَيْدٍ لِرَسُولِ اللَّهِ» در مورد امام حسین (ع)، در کنار به غل و زنجیری کشیده شدن دختران و فرزندان پیامبر (ص)، در حالی که سرهای شهداء در میان آنان بر بالای نیزه‌ها می‌درخشند، اوج جنایت را به صحنه آورده است. عظیم بودن این حادثه در جمله بعدی خطبه مورد تأکید قرار می‌گیرد: «لَقَدْ جِئْتُمْ بِهَا صَلَاعًا عَنَقَاءَ سَوَاءَ فَقَمَاءَ وَ فِي بَعْضِهَا خَرْقَاءَ شَوْهَاءَ كَطِلَاعِ الْأَرْضِ أَوْ مِلْءِ السَّمَاءِ». حادثه‌ای هولناک، فراموش ناشدنی، طاقت فرسا، به عظمت آسمان و زمین مصیبتی است که آثار آن تا قیامت باقی خواهد ماند. تنسیق صفات ضمن تجسم بخشیدن و تصویر معانی، نقش برجسته سازی و بزرگ نمایی معنا را نیز ایفا می‌کنند. حُسْنُ النَّسْقِ در این پاره گفتار به هر دو معنا تحقق یافته است. حسن نسق دو معنا دارد: «یکی آنکه برای چیزی صفات متوالی و هماهنگ ذکر کنند که بدان - تنسیق الصفات - گفته می‌شود و دیگر آنکه عباراتی متوالی و منسجم با تنسیقی نیکو به یکدیگر عطف گردد؛ آنچنان که اگر جدا فرض شود، هر یک معنای مستقل افاده کند» (خاقانی، ۲۴۰). این جمله با نظامی هماهنگ، موسیقی الفاظ و خوش آوایی، توانش ارتباطی متناسبی را ایجاد می‌کند. بعد از این ضربه و تکانه عاطفی، با طرح پرسش از اهل کوفه آنان را به تفکر وادار می‌دارد: «أَفَعَجِبْتُمْ أَنْ مَطَرَتِ السَّمَاءُ دَمًا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَ أَنْتُمْ لَا تُتَصَرَّوْنَ». در این پاره گفتار کنش گفتاری در قالب جمله پرسشی با استفهام تقریری، به واقعه‌ای اشاره می‌شود که مردم بعد از شهادت امام حسین (ع) با چشم خود دیده‌اند؛ باریدن خون از آسمان. (مجلسی، ۲۱۵/۴۵). نشانه‌ای از خشم خداوند که به صورتی تأثیرگذار، اوج مظلومیت این رخداد را تداعی کرده است و عذاب قهر الهی به زودی گریبان گیر آنان خواهد شد.

در بخش پایانی خطبه، زینب کبری (س) به وضعیت اکنون شنوندگان اشاره می‌کند که اگر مهلت یافته‌اند و قهر خداوند در مورد آنان به تأخیر افتاده است، این سبب دلخوشی آنان نشود. «فَلَا يَسْتَحْفِظُكُمْ الْمَهْلُ فَإِنَّهُ لَا يَحْفِظُهُ الْبِدَارُ وَ لَا يَخَافُ فَوْتُ الثَّارِ وَ إِنَّ رَبَّكُمْ لِبَالِمِرْصَادٍ». چرا که خداوند در کمین آنان است تا در روز موعود در وقت معلوم تقاص این جنایت را بگیرد.

چنانکه از وحدت مطلب، همگونی و هماهنگی پاره گفتارها در بخش دوم خطبه مشخص است، از بین طرح‌واره‌های تنشی، گونه دوم یعنی «طرح‌واره صعود بعد عاطفی-تنشی» بر آن قابل تطبیق است که در طرح‌واره زیر قابل ارائه است:

(۲) طرح واره صعود بعد عاطفی - تششی



نظام تششی این بخش از خطبه، نشان می‌دهد که اوج فشاره کیفی باعث انجماد بعد شناختی شده، حالت خنثی و ایستایی را در گستره کمی ایجاد نموده است. شرایطی از قبیل: سخن گفتن به زبان عربی فصیح در اوج فصاحت و بلاغت، آگاهی از جایگاه سوژه سخن‌گو و عدم مانع فیزیکی در تحقق گفتمان، زمینه شکل‌گیری کنش «تأثیر پذیری» را فراهم آورده‌اند. «از سویه‌های مهم نظریه کنش کلامی یکی نقش مرکزی «من» (گوینده‌ای که گفته را خلق می‌کند)، است و دیگری رابطه میان گوینده و آنچه او درباره‌اش حرف می‌زند و کسی که طرف صحبت اوست» (مکاریک، ۳۱). بعد از آنکه خطبه پایان می‌پذیرد، مردم دست به دهان می‌مانند و بعد از مدتی همه‌همه در بین آنان می‌پیچد. گریه و شیون زنان بلند می‌شود. رابطه بین عناصر نشانه‌ای این بخش، تعیین‌کننده نوع ارزش‌های حاکم بر این گفتمان است. ارزش منفی، رنج، تحقیر، سرزنش و سرافکنندگی در برابر پیامبر (ص) و خاندان پاک او را در پی دارد. این ارزش منفی در تعامل با بنیادهای حسی-ادراکی در فرایند گفتمان، زاینده ارزش‌های مثبت می‌شود و به تکثیر معنا و استمرار آن می‌انجامد. چون شرایط ورودی و خروجی گفتمان تحقق داشته، ارتباط کلامی به خوبی صورت گرفته، تأثیر احساسی و عاطفی آن به گونه‌ای بروز می‌کند که زمینه شکل‌گیری قیام توابین و نهضت مختار را در آینده‌ای نزدیک به وجود می‌آورد.

نتیجه‌گیری

تحلیل نشانه-معنا شناختی گفتمان اجتماعی، فرهنگی زینب کبری در بین مردم کوفه نشان می‌دهد که نظریه طرح‌واره تششی برای تحلیل این پدیده زبانی کارآمد است. سنجه جذابیت و زیبایی سخن، به برجسته شدن راهبردهای بلاغی موجود در این خطبه می‌انجامد.

راهبردهایی چون: تقابل و تقارن واژگانی، سجع، تسیق، تشبیه و استعاره همه درصدد تولید معنا و تکامل و هدایت جریان معنا به کار گرفته شده‌اند.

این پدیده زبانی با به جریان انداختن فرایند تنشی در دو بعد عاطفی، هیجانی و گستره شناختی، توانسته است تأثیرات عمیق اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را در پی داشته باشد.

از گونه‌های طرح‌واره تنشی، گونه «طرح‌واره صعودی هم راستا در دو بُعد عاطفی و شناختی» بر بخش اول خطبه قابل تطبیق است و بخش دوم خطبه بر اساس «طرح‌واره صعود بُعد عاطفی»، دارای فشاره عاطفی بالا بوده و اوج تکانه هیجانی را ایجاد کرده است. نتیجه این فرایند نوسانی در هر دو بخش، تولید معنای سیال و ارزش منفی و توییخ، سرزنش و تحقیر اهل تزویر و خیانت بوده، و در رابطه‌ای تقابلی، زاینده ارزش مثبت عدالت طلبی و ستیز علیه ظلم است. تکثیر معنا و استمرار آن‌ها یکی دیگر از نتایج این فرایند هوشمند تنشی گفتمان است.

نشانه‌های کلامی و رابطه تقابلی معانی و ارزش‌های موجود در این پدیده زبانی با برش و انفصال گفتمانی از سطح گفتمان عبور می‌کند و به عنوان ظهور «گفته‌ای»، حضور گوینده را با همان آوا در غیاب جسمانی وی، گسترش می‌دهد. بنابر این، عمل گفتمانی حضرت زینب (س) امتداد دارد و چیز تثبیت شده و پایان یافته‌ای وجود نداشته و همچنان تولید معنا جریان دارد. بدین ترتیب سوژه گفتمانی با تولید گفته، از مرکز تنش عاطفی / حسی فاصله می‌گیرد و با این عمل کنش‌گرهای دیگر (نه من)، زمان‌های دیگر (نه الان) یعنی تمام زمان‌ها و مکان‌های دیگر (نه اینجا) یعنی در هر کجا، را به وجود می‌آورد و این گونه گستره معنایی آن افزایش می‌یابد. لذا این پدیده زبانی از توانش ارتباطی مناسبی برخوردار است و برای دیگر زمان‌ها نیز دارای معنا و ارزش می‌باشد. به این معنا که در هر زمان و هر جغرافیا که با تزویر و خیانت حجت خداوند تنها بماند، تسلط ظالم و بروز جنایتی شبیه کربلا را در پی خواهد داشت.

منابع

- ابن طاووس، علی بن موسی، *اللهوف علی قتلی الطفوف*، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۴۸.
 برقی، یحیی، *کاوشی در امثال و حکم*، قم، نشر کتاب، ۱۳۶۴.
 بغدادی، عبد القاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۱ م.
 پوشنه، آتنا، «نظام ارزشی در گفتمان اتیک بر اساس داستان -در خم راه- اثر ابراهیم گلستان». *نامه نقد؛ مجموعه مقالات دومین همایش ملی نقد ادبی با رویکرد نشانه شناسی ادبیات*، به کوشش حمید رضا شعیری. تهران خانه کتاب، ۱۳۹۱.
 تبریزی، عبدالکریم، «آشنایی با منابع معتبر شیعه: اللهوف علی قتلی الطفوف، مقتل سیدبن طاووس»، *مبلغان*، آبان-آذر، شماره ۱۵۹، از ۱۳۵ تا ۱۴۳، ۱۳۹۱.

- تفتازانی، مسعود بن عمر، *مختصر المعانی*، ایران، قم، موسسه دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- حکمت، علی اصغر، *امثال قرآن، فصلی از تاریخ قرآن کریم*، تهران، بنیاد قرآن، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- خاقانی، محمد، *جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه*، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۹۰.
- دادور، المیرا، *واژگان نشانه-معناشناسی* (فرهنگ تخصصی)، تهران، انتشارات مروارید، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- الشرقاوی، عفت، *دروس و نصوص فی قضایا الادب الجاهلی*، بیروت، دارالنهضة العربیه، ۱۹۸۷ م.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تصحیح: صبحی صالح، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۴ ق.
- شعیری، حمید رضا، *تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
- شعیری، حمید رضا؛ وفایی، ترانه، *راهی به نشانه-معناشناسی سیال*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- شیخ الاسلامی، حسین، *قیام سالار شهیدان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
- قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه: میرزا جهانگیر قاجار، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۳.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- محلّاتی، ذبیح الله، *ریاحین الشریعه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
- مکاریک، ایرناریم، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه: مهران مهاجر و محمد نبوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۹۳.

Benveniste, Emile, *Problemes de linguistique generale* (۲volds). Paris: Gallimard, ۱۹۷۴.

Fontanill, Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM. ۱۹۹۹.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۱۳-۱۳۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/61566>

رویکرد تاریخی‌نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن؛ لوازم و دلالت‌ها*

زهره سلامی

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران

Email: ۶۴salami@gmail.com

دکتر سید محمد علی ایازی^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران

Email: ayazi۱۳۳۳@gmail.com

دکتر مهرداد عباسی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران

Email: abbasimehrdad@yahoo.com

چکیده

محمد عابد جابری شخصیت نومعتزلی معاصر است که تأکید بر فهم قرآن با ارائه تفسیری نو و مناسب حال زمانه از قرآن در عین استفاده از روش‌های درون سنتی دارد. وی با استفاده از دستاوردهای جدید و توجه به زمینه‌های اجتماعی به متن قرآن پرداخته و و می‌کوشد تا فهم معاصر از قرآن را با نگرشی تاریخی به فهم زمان نزول قرآن پیوند دهد. در این پژوهش، دیدگاه جابری از منظر تاریخی‌نگری به قرآن مورد بررسی قرار گرفته و به تناسب از بافت عصر نزول و ترتیب نزول قرآن سخن به میان رفته است. جابری با تمایز مسئله تاریخی‌نگری خود قرآن و نقش تاریخی‌نگری در فهم آیات، از طریق اعتماد به بررسی فضا و ترتیب نزول به دنبال شناخت مخاطب آیات و درک اهداف بیان قرآن است تا نوعی روش‌شناسی را برای عصری کردن تفسیر، به معنای فهم همزمان قرآن معاصر با خود، و قرآن معاصر با ما فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها: جابری، فهم قرآن، تفسیر، تاریخی‌نگری، بافت عصر نزول، ترتیب نزول.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۱۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۲۳.

۱. نویسنده مسئول

The Historical Approach of Mohammad Abed Jaberi in Understanding the Qur'an; Consequences and Implications

Zahra Salami

Ph.D. graduate, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Seyed Mohammad Ali Ayazi (Corresponding Author)

Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Mehrdad Abbasi

Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch - Tehran

Abstract

Mohammad Abed Jaberi is a contemporary follower of neo- Mu'tazila who stresses understanding Qur'an by presenting a novel interpretation of the Qur'an consistent with the requirements of today's world besides adopting traditional methods. Drawing on new achievements and considering social contexts, he analyzes the text of Qur'an and seeks to link contemporary understanding of the Qur'an to historical attitude for figuring out the date of the Qur'an's revelation. In this study, Jaberi's perspective is explored from the standpoint of historicism to Quran along with a discussion of the age of revelation and the order of Quran revelation. By distinguishing the issue of Qur'anic historicism and the role of historicism in understanding Quranic verses, Jaberi strives to elucidate verses and appreciate the purposes of Qur'anic expression through the study of conditions and the order of revelation in order to identify the audience of these verses and understand the objectives of Quranic expression with an attempt to develop a methodology for a novel interpretation of the Qur'an consistent with his age's conditions as well as today's requirements.

Keywords: Jaberi, Understanding Qur'an, Interpretation, Historicalism, context of revelation age, order of revelation

مقدمه

رویکردهای روش‌شناختی جدید همچون تاریخی‌نگری، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین‌پژوهی و نقد ادبی ناشی از نیازی بود که در حوزه مطالعات قرآنی به شدت احساس می‌شد. در این میان، دو مسئله اهمیتی ویژه داشتند: نخست سازگاری جهان‌بینی قرآن با یافته‌های علم جدید؛ و دوم مسئله نظام مناسب سیاسی و اجتماعی بر مبنای اصول قرآنی به نحوی که مسلمانان را از سلطه حاکمیت غرب خلاصی دهد. مسلمانان برای دستیابی به این منظور، باید به فهم دوباره پیام قرآن روی می‌آوردند و چاره‌ای جز این دوراه نداشتند که یا الگوهای غربی را در جامعه اسلامی جذب و هضم کنند یا الگوهای دیگری را که به اعتقاد خودشان برتر از الگوهای غربی بود طراحی و جایگزین آن‌ها کنند. از مهم‌ترین مسئله‌ها در این میان نحوه فهم آیات قرآن درباره شیوه زندگی، جایگاه حقوقی زنان، روابط با اهل کتاب، و نحوه اداره جامعه در پرتو ارزش‌ها و آرمان‌های جدید بود (عباسی، ۱۳۹۵). بدین ترتیب، اصلاح دینی با اصلاح سیاسی و اجتماعی همراه شد و قرآن به محور نواندیشی دینی در جامعه اسلامی بدل گردید. عوامل نوین بودن تفاسیر در این دوران، هم محتوا و هم روش آن‌هاست. اندیشه‌های نو درباره معنای متن قرآن، عمدتاً در پاسخ به پرسش‌های جدیدی پدید آمد که به سبب تغییرات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ناشی از تأثیر تمدن غرب در جامعه مسلمانان ایجاد شده بود (ویلانت، ۳).

می‌توان گفت علت پیدایش رویکردهای بی‌سابقه روش‌شناختی در این شرایط دو چیز بود: یکی تحولات جدید در زمینه مطالعات ادبی و نظریه ارتباطات و دیگری نیاز به یافتن روش‌های عملی و توجیهات نظری برای کنار گذاشتن تفسیرهای سنتی به نفع تفاسیر جدیدی که پذیرفتن آن‌ها برای عقل انسان امروزی آسان‌تر است و در عین حال اعتبار متن وحیانی را به معنای دقیق کلمه نقی نمی‌کند. این رویکردها معمولاً بر مبنای فهمی جدید از ماهیت وحی الهی و نحوه جریان آن به‌طور کلی قرار داشت (کریمی‌نیا، ۱۳۹۵).

محمد عابد الجابری (۱۹۳۵-۲۰۱۰ م) فیلسوف و متفکر برجسته جهان عرب، آثار بسیاری به جهان علم و اندیشه عرضه داشته است. تفسیر «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» اثر وی است که یکی از تفاسیر بر پایه مبانی و روش‌های علوم انسانی دنیای مدرن است. این تفسیر بر اساس ترتیب سور قرآن در سه مجلد می‌باشد. البته وی پیش از این در کتابی در حوزه علوم قرآن به نام «مدخل إلى القرآن الکریم؛ الجزء الأول فی التعریف بالقرآن» برخی از مبانی خود را در فهم قرآن مطرح نموده است. تلاش جابری این است که با استفاده از دستاوردهای جدید و با توجه به زمینه‌های اجتماعی به متن قرآن پرداخته تا قرائتی جدید از آن ارائه دهد که هم هنجارهای علوم نور را رعایت کند و هم پایه در سنت

داشته باشد.

برخلاف جریان غالب در اندیشه دگراندیش مسلمان که همواره بنا را بر قرائت‌های تجددگرایانه نهاده‌اند و بر کاربرد روش‌های غربی در ارائه قرائت‌های جدید از سنت و متون دینی مسلمانان تأکید کرده‌اند، جابری همواره بر این نکته پای فشرده است که می‌توان بر پایه سنت‌های فکری بزرگان اندیشه در جهان اسلام همچون «ابن رشد»^۱ و «ابن حزم»^۲ و «شاطبی»^۳ اصول روشی جدید را بنیاد نهاد که هم از سنت فکری ما گسسته نباشد و هم با نیازهای نوین سازگار باشد.

در دهه‌های اخیر، نظریه‌پردازی‌های جدیدی در حوزه ارتباط پیام‌های قرآن با حوادث و وقایع و واقعیت‌های عصر شکل‌گیری متن قرآن به عرصه اندیشه‌های قرآن پژوهانه گام نهاده است. در واقع تبیین ارتباط قرآن با شرایط و وقایع عصر نزول از موضوع اسباب نزول عبور کرده و بر نقش واقعیت‌های موجود در زمان نزول قرآن بر شکل‌دهی الفاظ و معانی قرآن تأکید کرده‌اند (شاکر، ۱۱۴-۱۱۳). برای فهم واقعیت‌های عصر نزول این گروه از مفسران ترتیب نزول را ترجیح داده و به همین دلیل جابری این روش را برگزیده است.

از سویی روش‌شناسی تفسیر در این دوران به شدت تحت تأثیر مباحث بنیادین مطرح در حوزه علوم انسانی از قبیل تاریخی‌نگری، معناشناسی، نشانه‌شناسی، گفتمان‌شناسی، هرمنوتیک و... قرار گرفته است. اکثر این رویکردهای جدید به تفسیر، در کشورهای عرب و به‌ویژه مغرب عربی ظهور یافته است که برای محافل دانشگاهی ایران ناشناخته است. با توجه به اندیشه فلسفی جابری در رویکرد تاریخی بررسی تراث و پیوند آن با تاریخ‌مندی، اندیشه قرآنی جابری از منظر تاریخ‌مندی مورد بررسی قرار گرفته است. پرسشی که در گفتمان تاریخی‌نگری مطرح است، این است که آیا نص دینی، با ترکیب ویژه‌ای که دارد، معنایی را با خود به همراه دارد که از نشانه‌های لفظی استفاده می‌شود و یا نص دینی در ظرف تاریخی و شرایط خاص مخاطبان القا شده و کسی که می‌خواهد پیام آن را دریابد، افزون بر نشانه‌های لفظی و یا حتی غیرلفظی، برای فهم پیام، به موقعیت تاریخی واژه‌ها و دلالت آن‌ها و پرسیمان مخاطبان و شرایط ویژه آنان توجه کند؟ (ایازی، ۴۷)

علیرغم برجستگی اندیشه محمد عابد الجابری در حوزه قرائت معرفت‌شناختی‌اش از میراث و پروژه

۱. محمد بن احمد بن رشد اندلسی (متولد ۱۱۲۶ در قرطبه اسپانیا و متوفی ۱۱۹۸ م در مراکش) فیلسوف نامدار عربی اندلسی بود.

۲. ابن حزم: ابو محمد علی بن احمد بن سعید، فقیه بزرگ مکتب ظاهری، محدث، فیلسوف، عالم ادیان و مذاهب، ادیب و شاعر و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های فرهنگ اسلامی در اندلس (۳۸۴-۴۵۶ ق/۹۹۴-۱۰۶۴ م).

۳. اصولی، مفسر، فقیه مالکی، محدث و لغوی اندلسی بود. نام و نسب او «ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی غرناطی» مشهور به شاطبی، متوفی به سال ۷۹۰ ق است.

نقد عقل عربی وی، اما کنکاش‌های او در حوزه علوم قرآنی در میان پژوهشگران علوم قرآنی با محوریت معاصر کردن قرآن با روشی معرفت‌شناسانه و با تکیه بر جنبه‌های جامعه‌شناختی و همچنین بر پایه دید تاریخی‌نگر با شیوه‌های نوین علوم انسانی، هنوز ناشناخته مانده است. فرضیه این پژوهش آن است که رویکرد تاریخی‌نگری در اندیشه جابری خللی نسبت به فراتاریخی بودن آموزه‌های قرآنی با فرض تأثر از فرهنگ زمانه و تاریخ وارد نمی‌کند. مقاله حاضر از نظر ماهیت؛ یک تحقیق توصیفی - اکتشافی و در پاسخ به این سؤال مهم است که روش جابری در نگرش تاریخی‌نگری به تفسیر قرآن چیست که مبتنی بر روش کیفی تفسیری، تحلیل اطلاعات از آراء وی صورت می‌گیرد.

اندیشه فکری جابری و دلالت‌های آن در آثار قرآنی وی

یکی از ویژگی‌های بارز جابری عبور از گفتمان‌های حاکم بر فضای روشنفکری دو دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی و ترسیم افقی نوین فراروی پژوهشگران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی - اسلامی است. موضوع مورد نظر جابری نقد میراث اسلامی است (علی محمدی، ۷۶؛ کرمی، ۱۱؛ علیخانی، ۲۸۳/۱۸). حیات علمی این اندیشمند مغربی، در برابر زمینه‌های گوناگون اندیشه فرهنگی وی، شگفت‌انگیز و حیرت‌آور است.

جابری در سال ۱۹۷۱ میلادی کتاب «العصبية والدولة؛ معالم نظرية خلدونية فی التاريخ العربی الاسلامی» را منتشر کرد و گرایش سیاسی خود را به دولت ملی - عربی آشکار ساخت، اما در واکاوی‌های میراث و مطالعات مدرنیسم به اندیشه‌های غربی متمایل بود. جابری قبل از آغاز پروژه‌های فکری بزرگ خود، یعنی (نقد عقل عربی) کتاب «أضواء فی مشکل التعلیم» را در سال ۱۹۷۳ میلادی و کتاب‌های «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية» و «مدخل إلى الفلسفة» در دو جلد با عناوین «الرياضيات والعقلانية المعاصرة» و «المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمی» را در سال ۱۹۷۶ میلادی منتشر کرد.

به نظر می‌رسد تا این هنگام، جابری در اندیشه نوزائی بود و معرفت‌شناختی و روش‌شناسی آن، اولویت افکار او را شکل می‌داد و به نوعی در مسیری گام نهاد که اروپا در فرآیند مدرنیسم خود، این گام را اتخاذ کرده بود و آن، دعوت به ایجاد عوامل قدرت علمی و فلسفی، و مدرن سازی عقلی و علمی بود.

این آثار توانست باعث ایجاد یک شوک فرهنگی شود. شاید همین امر جابری را ترغیب کرد که شرایط نوزایی را در مفهوم غربی آن کامل کند و آن ضرورتاً باید با مشخص ساختن موضع نسبت به مانع بزرگ هر نوزایی یا نوگرایی یا تغییر که همان «میراث» و تکیه بیش از حد به آن است، صورت می‌پذیرفت. به همین

دلیل در سال ۱۹۸۰ میلادی، کتاب «نحن و التراث» را نوشت، تا فصل جدیدی از نوشته‌ها و اندیشه‌های فلسفی‌اش را آغاز کند (جابری، نحن و التراث، ۵).

جابری در بررسی مسائل میراث جسورانه عمل کرده و مواضع انتقادی خود را درباره میراث عربی و اسلامی اعلام کرد و این نقادی جسورانه را در چهار جلد تحت عنوان «نقد عقل عربی» منتشر ساخت. وی در این اثر، نخست درباره شکل‌گیری عقل عربی سخن گفته، آنگاه توضیح می‌دهد که موضوع این نقد، عقل برساخته، آماده و تحقق‌یافته است و نه عقل بر سازنده و فاعل.^۱ جابری با اذعان به تأثیر این دو عقل بر یکدیگر، می‌گوید منظور ما از عقل عربی، همان عقل برساخته است. یعنی همه مبادی و قواعد و اصولی است که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد و بر نگاه آنان به جهان پیرامونشان، فرمان می‌راند. وی روشن می‌سازد که عقل برساخته و تحقق‌یافته متعلق به عصری است که در آن آماده و ساخته شده است. وی این عصر را عصر تدوین می‌نامد که همان دو قرن دوم و سوم قمری است که تمام علوم اسلامی - که فرهنگ عربی و اسلامی آینده بر اساس آن پایه‌گذاری شد - در آن عصر شکل گرفت (جابری، نقد العقل العربی، ۶-۵).

به نظر جابری بعد از این عصر، عقل عربی از نوزایی و اجتهاد باز ایستاد. جابری بر این باور است که رسوخ نظام‌های معرفتی به جای مانده (برهانی، بیانی و عرفانی) در سیستم اندیشه عربی - اسلامی چنان است که یافتن جایگزینی برای آن‌ها جز با شروع یک نقد معرفت‌شناختی از آن‌ها میسر نیست و علی‌رغم آنکه برخی از این نظام‌ها موجب ضعف عقل عربی شده‌اند، مثل نظام معرفتی عرفانی و یا نظام معرفتی بیانی، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، در حالی که نظام معرفتی برهانی فلسفی که باعث پیشرفت عقل اروپایی شد، در شرق و جهان عربی - اسلامی، کنار گذاشته شده است (السید، رضوان و محمد زاهد جول، ۹۶).

جابری زندگی علمی خود را با تألیف «مدخل إلى القرآن الکریم؛ الجزء الأول: التعریف بالقرآن» در سال ۲۰۰۶ میلادی پی می‌گیرد. انگیزه اصلی وی از پرداختن به چنین موضوعی پس از حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی و حوادث و واکنش‌های احساسی که به اندازه اصل حادثه از عقلانیت به دور بود، گرایش عمیقی بود که در شناساندن قرآن به خوانندگان عرب و مسلمان و نیز غیرمسلمان در خود احساس می‌کرد؛ تعریفی که از یک‌سو از به‌کارگیری ایدئولوژی و استفاده‌های تبلیغاتی ناظر به شرایط خاص به دور

۱. منظور از عقل برسازنده، خردی است که انسان از پرتو آن می‌تواند از فهم روابط بین اشیاء، مبادی کلی و ضروری را استخراج کند. عقل برساخته یا متعارف، مجموعه مبادی و قواعدی است که در استدلال به آن‌ها، تکیه می‌کنیم. عقل برساخته تا اندازه‌ای متغیر است و عقلی است که در دوره معینی از تاریخ وجود دارد و دستگاهی از قواعد معین و پذیرفته شده، در برهه‌ای از تاریخ ما است که در خلال آن برهه، به آن ارزش مطلق داده می‌شود.

باشد و از سویی دیگر دیدگان بسیاری از کسان را بر فضای قرآنی به مثابه نص محوری که پایه‌گذار عالمی جدید است بگشاید؛ عالمی که به نحوی بی‌سابقه ملتقای فرهنگ‌ها و تمدن‌های شدیداً متنوع است (جابری، مدخل، ۱۴). پس از آن نگارش تفسیر قرآن کریم در سه مجلد را با عنوان «التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» در سال ۲۰۰۸ میلادی به پایان رساند. دغدغه نهایی وی از بازخوانی قرآن عبارت بود از اینکه آیا می‌توان دعوت محمدی را از سیاست و تاریخ جدا کرد؟ آیا می‌توان در قرآن، دین و دنیا را از یکدیگر تفکیک کرد؟ همچنین آیا می‌توان بدون اصلاح فهم خود از گذشته، اکنون خود را اصلاح کنیم؟ این‌ها سؤال‌هایی است که پاسخ بدان‌ها روش و رویکردی می‌طلبد که وی از زمان تألیف «نحن و التراث» در پی آن بوده است. رویکردی که در یک جمله می‌توان آن را خلاصه کرد: متن را در فضا و ظرف تاریخی‌اش حفظ کنیم و در همان حال آن را معاصر خویش بفهمیم (همو، ۱۶).

روش جابری در پژوهش میراث

نتیجه اندیشه او در نقد میراث در روشی که او در این تحقیقات طی کرده به شرح زیر است. روش جابری در پژوهش میراث سه مرحله دارد:

۱. به‌کارگیری روش ساختارگرایانه‌ای که همه قرائت‌های پیشین از متن را به یک سو وانهاده، تنها به خود متن رجوع می‌کند.
۲. استفاده از شیوه تحلیل تاریخی که بر اساس آن برای فهم متن لازم است آن را به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگردانیم.
۳. کشف عناصر اعتقادی در متن برای پیوند زدن این عناصر به جهان کنونی و بهره‌گیری از آن‌ها برای زندگی امروز (علیخانی، ۱۸/ ۲۹۴ - ۲۹۵).

وی هر سه مرحله را در تعامل با قرآن به‌عنوان متن زیربنایی میراث به کار می‌گیرد و باور دارد که قرآن متنی اصیل و نصی است که از فهم و برداشت‌های گوناگون مفسران و نحله‌های تفسیری به دور است. از دید او تمامی تفاسیر اجتهادی، روایی و... که تاکنون برای قرآن ارائه شده‌اند در واقع تفسیر قرآن نیستند، بلکه آن‌ها را می‌توان اجتهاد با توجه به قرآن یا بیان روایات در پرتو قرآن و... نامید و برای فهم قرآن از بسیاری از آن‌ها بی‌نیازیم (جابری، فهم القرآن، ۱/ ۱۰-۱۲). در عین حال او معتقد است که:

در تفسیر قرآن نیز باید اجتهاد کرد و لزوماً نباید به آرای مفسران متقدم مقید بود. خودِ متن قرآن قابل تفسیر و تأویل‌های مختلفی است و اگر چنین روشی ممنوع بود نباید طی اعصار، صدها تفسیر با سبک‌ها و رویکردهای مختلف ظهور می‌کرد (السید، ۹۸).

به عقیده وی برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (جابری، فهم القرآن، ۱/ ۱۳). اما نباید غافل شویم که قرآن به زبان عربی است، از این رو لازم است لغات و مفاهیم آن را بر اساس لغت و فرهنگ عرب عصر نزول دریابیم اما در عین حال باید فهم معاصر خود را نیز از آن داشته باشیم و این همان روشی است که با سایر میراث خود، در پیش گرفته‌ایم (همو، مدخل، ۲۷ - ۲۸).

پیشینه روش جابری

روش جابری در تفسیر و تعامل با قرآن بی سابقه نبوده و پیش از وی عده آن را به کار بسته بود. عده نیز توجه به لغت و فرهنگ عرب عصر نزول را برای تفسیر ضروری می‌دانست و معتقد بود برای فهم عبارت‌ها و الفاظ قرآن، باید به فهم عرب عصر نزول و درک لغات بر اساس فهم آنان رجوع کرد (ویلانت، ۵ - ۶؛ رشید رضا، ۱/ ۲۲-۲۱). عده در نهایت وظیفه اصلی مفسر را کشف اصولی از قرآن، برای به کارگیری در زندگی امروز قلمداد کرد (ویلانت، ۵؛ رشید رضا، ۲/ ۴۹۸-۴۹۲). بنابراین می‌توان گفت که نگاه جابری به قرآن نیز متأثر از مدرسه تفسیری عده است.

۳. تاریخی‌نگری در تفسیر:

معناشناسی تاریخی‌نگری

تاریخی‌نگری^۱ را مکتب تاریخی، تاریخ‌گرایی و مکتب اصالت تاریخ گرفته‌اند. تاریخی‌نگری، بر اساس ریشه‌ها و تحولات تاریخی به بررسی موضوعات و مسائل فکری می‌پردازد و مبنای این روش آن است که هر پدیده در بستر حوادث و جریانات تاریخی به وقوع پیوسته است؛ بررسی پدیده‌ها را جدا از شرایط تاریخی آن‌ها غیرممکن می‌داند (ریفودین، ۷). تاریخی‌نگری به عنوان یک جنبش فکری در قرن هجدهم و در یک بستر فکری و نهادی در آلمان بروز پیدا کرد. در قرن نوزدهم، مطالعات تاریخی انتقادی در فرانسه، بریتانیای کبیر و مناطق دیگر، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نمود. نگرش تاریخی‌گرایانه در آلمان به طور عمیق در علوم فرهنگی و اجتماعی نهادینه شد و این روند تا اوایل قرن نوزدهم ادامه پیدا کرد. از آنجا که تحقیق و پژوهش در این دوران به طور فزاینده‌ای شکل حرفه‌ای به خود گرفت، این روند به خارج از مرزهای آلمان نیز راه یافت و مفروضات و شیوه‌های تاریخی‌گرایانه در این کشورها نیز به رویه تحقیقاتی راه پیدا کرد (IGGERS, ۴۶۰-۴۶۲).

دو جریان فکری در تاریخی‌نگری مطرح گردید. در معنای کلاسیک به معنای نگرش تاریخی به پدیده‌ها و حوادث مربوط به انسان و علوم انسانی و در دیدگاه فلسفی، نگرش تاریخی به ذات انسان و عقل

۱. Historicism

و فهم او است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ۱۲۰). در تاریخی‌نگری کلاسیک، تاریخ محیط بر و مؤثر در تمام امور انسان اعم از فهم، عقل، شناخت، دین و مذهب، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ او می‌داند. هر کدام از این امور، زائیده شرایط تاریخی و اوضاع و احوال پیشینی و پیرامونی خود است؛ تنها در همان ظرف قابل فهم است؛ قوانین و فهم او قابل تسری به زمان‌های دیگر نیست؛ هر انسانی محدود به شرایط ویژه خود است؛ پیشینه و پسینه او متفاوت از هر انسان دیگر است و او توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد؛ چون جزء ذات اوست و کسی یارای فرارفتن از ذات خود را ندارد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ۵۰).

در حالی که تاریخی‌نگری فلسفی، ذات وجود و عقل بشری را تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌شمرد. در واقع سنت و تاریخ و پیشینه فرهنگی هر فردی حیث وجودی و انفکاک‌ناپذیر اوست و تاریخ‌مندی، ذاتی انسان و فهم اوست و تاریختی از درون او می‌جوشد نه اینکه امری عارضی و بیرونی باشد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ۵۱).

بنابراین در تاریخی‌نگری کلاسیک، میان سنت و پیش فرض‌ها پیوند برقرار می‌گردد و همدل شدن با مؤلف متن و در نتیجه رسیدن به مراد مؤلف امکان‌پذیر می‌شود. اما در تاریخی‌نگری فلسفی، جداسدن از سنت و تاریخ و پیش فرض‌ها و تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف، ناممکن می‌باشد. در نتیجه پیروان نظریه کلاسیک همچون هرش^۱ (متولد ۱۹۲۸ م) در ردّ نظریه گادامر^۲ (۱۹۰۰-۲۰۰۲ م) مبنی بر کثرت و سیالیت معنای متن، بین «معنای واقعی متن» که امری ثابت و همان مراد مؤلف است، و «معنا برای ما»، که امری تاریخی و متغیر است، تمایز قائل شده‌اند. در واقع متن یک معنا دارد و یک معناداری. معنا همان است که در زمان نویسنده فهم می‌شود، معناداری در هر زمان معنا می‌شود.

بر همین اساس بریدن متن از افق تاریخی پدید آمدن آن به معنای بریدن رگ حیات آن است. هر متنی به زبانی نوشته شده و به عناصر فرهنگ خاصی توجه دارد. از سویی خود زبان نیز عنصری از عناصر فرهنگی یک ملت به حساب می‌آید، بنابراین برای فهم یک متن باید فرهنگی را که متن در سرزمین آن روئیده و رشد کرده شناخت، و با زبان آن، که به منزله یک شاخه از درخت فرهنگ است، آشنایی کافی یافت. جز در این صورت فهم درست متن ممکن نخواهد بود (علوی‌نژاد، ۱۸۱).

رویکردهای تفسیری تاریخی‌نگری

مفسرانی که به تاریخی‌نگری در تفسیر روی آورده‌اند به یک روش نبوده‌اند. مقصود گروهی از

۱. Eric Donald Hirsch

۲. Hans-Georg Gadamer

تاریخ‌نگری، نقل قصه و حکایت است. بدین جهت به یادکرد حوادث تاریخی، به‌ویژه زندگی انبیاء به عنوان وسیله فهم متن بلکه توضیح و شرح می‌پردازند و افزون بر نقل وقایع و قصص پیامبران به تحلیل و بیان فلسفه تاریخ و نکته‌های عبرت‌آموز اشاره می‌کنند. بدین جهت این تفسیر را تاریخی نامیده‌اند. (صغیر، ۱۱۸) تفاسیری نظیر الکشف و البیان ثعلبی نیشابوری و روض الجنان ابوالفتح رازی از جمله این تفاسیرند.

تعبیر دوم از تفسیر تاریخی، تفسیر قرآن پا به پای نزول وحی است. آن‌ها در نزول هر آیه و سوره به دنبال شناخت اسباب نزول و دیگر حوادثی هستند که قرآن در خطاب به آن‌ها سخن گفته و هدف بسترشناسی نزول است. این تفاسیر به‌طور عمده بر اساس ترتیب نزول نگارش یافته است. نمونه این دسته تفاسیر، تفسیر الحدیث اثر محمد عزت دروزه (۱۳۰۵-۱۴۰۴ ق) و بیان المعانی اثر عبدالقادر ملاحویش آل غازی (زنده در ۱۳۸۴ ق) و پایه‌پای وحی اثر مهندس بازرگان است. این روش دوم را می‌توان از روش‌های تفسیری نوین به شمار آورد که البته از روش‌های تفسیری اسلامی محسوب می‌گردد.

اما گونه سوم از تفسیر تاریخی هم وجود دارد که غرض از تفسیر تاریخی قرآن، فهم و تفسیر آن در بستر تاریخ نزولش است. یعنی باید هر آیه و سوره قرآن را با توجه به مکان و زمان نزول و مخاطبانش معناشناسی و تفسیر شود؛ بنابراین در تفسیر تاریخی قرآن هدف این است که بررسی شود، معنایی که عرب حجاز در عصر نزول از هر کلمه و عبارت قرآنی می‌فهمیدند، چه بوده است.

در واقع این ویژگی قرآن که به تدریج و متناسب با شرایط متطور دوره نبوت پیامبر اسلام (ص) نازل شده، اقتضا کرده است، قرآن پژوهان، اعم از مسلمانان و خاورشناسان، به شناخت مناسبت تاریخی وحی‌های قرآن و زمان نزول آن‌ها بپردازند و آثار گوناگونی را با تکیه بررسی آیات به ترتیب نزول سامان دهند؛ نظیر ترجمه قرآن به ترتیب نزول، تفسیر قرآن به ترتیب نزول، سیره نبوی بر پایه ترتیب نزول قرآن (نکونام، ۴۳).

ضرورت تفسیر تاریخی

برخی تاریخی‌بودن قرآن را با ذکر علایم و شواهدی مطرح می‌کنند و از تاریخ به‌عنوان واقعیات گریزناپذیر یاد می‌کنند و پیوند وحی را با واقعیات زیر واضح می‌دانند:

۱. الفاظی که در وحی استعمال شده و گویای بشری بودن واژگان وحی و در سطح نازل مردم بیان

شده است؛

۲. اسباب نزول خاصی که بیانگر نکاتی از واقعیت‌های اجتماعی و مفسر وحی از پایین به بالاست؛

۳. به هم پیچیدگی کلام وحی با سخنان مردم در بسیاری از مواردی که قرآن طبقات و اشخاص مختلف را مورد خطاب قرار می‌دهد یا کلمات آنان را نقل می‌کند؛
۴. تحقیق وحی در برهه‌ای از تاریخ و جغرافیای معین؛
۵. مسائل اجتماعی که قرآن نسبت به آن‌ها موضع‌گیری می‌کند؛ مثل آنچه درباره دخترکشی، ظهار یا عقب انداختن ماه‌های حرام آمده یا مسائلی که در برخورد کافران با مستمندان ذکر شده است؛
۶. پیوند رسالت و تبلیغ، مانند پیوند وحی و واقعیات عصر پیامبر، گویای تاریخ‌مندی است؛
۷. فراز و نشیب داشتن احکام و ارائه شدن در یک قالب زمان‌بندی شده، مثل مراحل حکم تحریم خمر (حنفی، ۱۳۲ - ۱۵۵).

لوازم تاریخی‌نگری در فهم قرآن از منظر جابری

از منظر محمد عابد جابری، قرآن متنی تاریخی و در بستر شرایط و اتفاقات و حوادث و مخاطبان خاص و نیازهای معنوی و اخلاقی آنان نازل شده است و برای واکاوی آن باید از اندیشه تاریخی‌نگر برای بررسی فرهنگ عربی و به‌ویژه جنبه‌های اعتقادی کلامی و فقهی آن استفاده کرد. امروزه پس از گذشت قرن‌ها از امر نزول قرآن نیازمند فهم آن طبق ترتیب نزول یعنی آن طور که طی ۲۳ سال بر پیامبر (ص) نازل شد هستیم. جابری این نوع قرائت را قرائتی تاریخ‌مند از قرآن می‌نامد و هدف از آن را برقراری ارتباط میان نزول قرآن و سیره نبوی اعلام می‌کند.

بشری بودن پیامبر که در آیات فراوان بر آن تأکید شده و مخاطبانی که قرآن با آنان سخن می‌گوید و نیازها و شرایط و حالات آنان را در نظر می‌گیرد، نشان از تاریخ‌مندی قرآن است. بدین روی، این اصل که قرآن توسط بشری همانند آنان (سوره کهف، آیه ۱۱، سوره شعراء، آیه ۱۵۴ و سوره فصلت، آیه ۶) آورده شده و واسطه تنزل آن بوده، اصلی انکارناپذیر است. در مرحله اول بشرهای خاص، مخاطب آن بوده و در بستر فرهنگ و واقعیت خاصی ارائه شده، گویای این مبنا در تاریخ‌مندی است. در ادامه، به گونه‌شناسی دلایل و شواهدی برای اثبات این امر در اندیشه جابری اشاره می‌شود.

۱. درک عینی از متن و امکان فهم قرآن و دلالت قرآن

از جمله پیش‌فرض‌های جابری در تاریخی‌نگری این است که متن یا سنت مربوط به گذشته، قابل درک عینی است و می‌توان آن را بر اساس فهم رایج که خود، تحت تأثیر آن سنت پدید آمده است، ارزیابی کرد، به‌گونه‌ای که می‌توان فاصله‌های زمانی را طی کرد و به فهم عینی از پدیده‌های تاریخ‌مند رسید. همانگونه که اشاره شد این پیش‌فرض مورد قبول هرمنوتیست‌های کلاسیکی نظیر شلایر ماکر و دیلتای و و هرش است.

به نظر آنان «فهم» وسیله‌ای برای غلبه بر این گسل زمانی است و از این رو آنان هرمنوتیک را به عنوان ابزاری کارآمد برای پیمودن این فاصله تاریخی میان عصر تألیف و عصر تفسیر و به عبارت دیگر، مؤلف و مفسر به کار می‌بردند (واعظی، ۲۱۸).

دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، ۱۳۸۶، ۶۹؛ همو، ۲۰۰۶، ۲۸؛ همان، ۲۰۰۸، ۱۳/۱). در عین حال لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسش‌ها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه‌بودنی که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (همان، ۱۳۸۶، ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (همان، ۲۰۰۸، ۲۶/۱ - ۲۷).

۲. توجه به فرهنگ و لغت عصر نزول

قرآن در هنگامه و موقعیت جغرافیایی خاصی نازل شده که مردم آن با فرهنگ و پیشینه تاریخی و عادات و رسوم مخصوص به خود زندگی می‌کرده‌اند و با واژه‌هایی خاص انس داشته و تعبیرهای ویژه‌ای در زمینه مسائل دینی و غیبی و حتی کار و کسب و معاشرت خود به کار می‌برده‌اند. قرآن در خلأ نازل نشده و بدون توجه به شناخت واژه‌ها و کلمات و بدون رعایت تفهیم و تفاهم مطالب را ادا نکرده است (ایازی، ۵۵). جابری تأکید می‌کند که بسیاری از علمای مسلمان، شرط فهم و مطالعه قرآن را اطلاع از زبان عربی در حد فهم عرب‌زبانان دانسته‌اند. این بدان معناست که قرآن گرچه ذاتاً وحی نبوی است ولی با زبان عربی و شرایط اجتماعی و فرهنگی آن پیوند عمیقی دارد (رشوانی، ۷۱؛ جابری، مدخل، ۲۷ - ۲۸).

از منظر جابری حتی تکوین قرآن در فرهنگ خاصی تحقق پیدا نموده است. فضا و امکاناتی که در جزیره العرب به علت فقدان دولت و حکومت مرکزی از یک سو و به لطف راه‌های تجاری جهانی که از شمال به جنوب و از غرب به شرق این سرزمین امتداد داشت، و از طرفی وجود مراکز مهم دینی که مکه تنها یکی از آن‌ها بود، که قبایل عرب در اطراف آن‌ها بازارها برپا می‌ساختند و در آن نه تنها کالا بلکه اشعار و افکار و قصص و اخبار مبادله می‌کردند، باعث گردید که جزیره العرب دوران جاهلیت نه تنها خارج از عالم قرار نداشت، بلکه عرصه‌ای برای تلاقی امواجی بود که از دو قطب دنیای آن زمان یعنی ایران و روم

برمی‌خواست. این تصویر برای فهم پدیده بشارت دعوت محمدی ضروری است که به‌صورت دو پدیده ارائه شده است: بشارت دادن برخی راهبان یهود و نصاری به نزدیک بودن ظهور پیامبر جدید از یک‌سو و سیر و سفر برای جستجوی دین حق، دین ابراهیم از سوی دیگر (جابری، ۴۹).

از طرفی به همین دلیل است که می‌بینیم واژه‌های دخیل و عاریت گرفته شده از گویش‌ها و زبان‌های دیگر در قرآن فراوان است (جفری، ۱۴-۱۳).

برای نمونه جابری ذیل سوره «ق» که بر اساس ترتیب نزول، اولین سوره‌ای از قرآن است که با حروف مقطعه آغاز می‌شود، در تحلیل حروف مقطعه در قرآن، که آن را قسم به حروف عنوان‌گذاری کرده و پس از نقل سخن مفسران پیرامون این حروف و نقد آن‌ها، می‌نویسد: شاید صحیح‌ترین سخن درباره این حروف این باشد که استفاده از این آواها برای آگاه کردن شنونده و جلب توجه وی بوده، همان‌طور که عرب آن زمان آن را انجام می‌داده است و این کار عادت آن‌زمان بوده است. (جابری، فهم القرآن، ۱/۱۶۳).

جابری سخن قاضی ابوبکر بن العربی را مؤید سخن خود می‌آورد که می‌گوید: اگر عرب، میان خود، مدلول و معنای متداولی از آن نمی‌شناختند، حتماً اولین کسانی که آن را انکار می‌کردند، همان‌ها بودند و حال آنکه پیامبر (ص)، حم فصلت و ص و... را بر آنان تلاوت فرمودند، اما هیچ‌یک، باوجود اصرارشان بر انحراف و لغزش، آن را انکار نکردند (همو).

در نمونه‌ای دیگر ذیل آیات ۶ تا ۱۰ صافات^۱ پس از اینکه توضیح می‌دهد که ستارگان با نورافشانی زینت آسمان هستند و نجوم آن را از شیاطینی که قصد استراق سمع دارند و سعی دارند اقوال فرشتگان را بشنوند محافظت می‌کنند (اشاره به کهانت، رمالی، پیش‌گویی و طالع‌بینی) و به نجومی که شیاطین را از بین می‌برند، شهاب گفته می‌شود. به این معنا که شیطان را دنبال کرده، سپس آنان را آتش زده و می‌سوزانند. این همان معنایی است که متعلق به معهود عرب می‌باشد. لازم به ذکر است که مقصود از این، در اینجا تأکید بر پایان یافتن امر کهانت و پیش‌گویی با ظهور پیامبر است. همو که وحی را از جانب خدا دریافت کرده و رسالتش را به مردم ابلاغ می‌دارد (جابری، فهم القرآن، ۲/۶۳).

۳. ترتیب نزولی قرآن

جابری شیوه تعامل تاریخی با قرآن را از نولدکه (۱۹۳۰-۱۸۳۶) مستشرق آلمانی اخذ کرده است. شاگرد نولدکه و ادامه‌دهنده راه او، بلاشر (۱۹۷۳-۱۹۰۰) بر این باور است که قرائت مسلمانان و علمای اسلام از قرآن، قرائتی مقلوب است و قرائت اصلی قرآن باید بر پایه ترتیب نزول آن مرتب باشد. جابری به

۱. إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ ﴿٧﴾ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ ﴿٨﴾ دُخُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَأَصِيبٌ ﴿٩﴾ إِلَّا مَنْ خُطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شَيْطَانٌ تَائِبٌ ﴿١٠﴾.

پیروی از این دو شرق‌شناس بیان می‌کند که آغاز قرآن از عهد صحابه تا به امروز از سوره بقره است در حالی که این سوره حاوی آیاتی است که در اواخر زندگانی پیامبر (ص) بر وی نازل شدند (جابری، مدخل، ۲۴۳) این مطلب، تئوری وی، یعنی قرائت قرآن برحسب ترتیب نزول را نقض می‌کند؛ اما جابری در توجیه کار صحابه و رفع تناقض ایجاد شده می‌گوید عمل صحابه به این باز می‌گردد که حکومت نوپای اسلامی به «قرآن التشریع: قرآن قانون‌گذار» بیشتر نیاز داشت تا «قرآن الدعوه: قرآن تبلیغ».

«تأکید ما بر اهمیت اعتماد به ترتیب سور قرآن بر اساس ترتیب نزول به معنای نفی ترتیب سور برحسب چینش مصحف نیست، زیرا معتقدیم برای دولت اسلامی که بعد از رسول خدا در مدینه به مسیر خود ادامه داد، روش اخیر مناسب‌تر بوده، چرا که قانون‌گذاری برای این دولت در تمامی عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی عملاً رجوع به قرآن مدنی را ضرورت می‌بخشید، قرآنی که اساساً قرآن مرحله دولت است.» (جابری، مدخل، ۴۱۹).

هدف او از این قرائت تاریخی، تلاش برای انطباق میان نزول قرآن و سیره نبوی است؛ زیرا زندگی پیامبر و قرآن همبستگی تامی دارند و این نکته‌ای است که مفسران پیشین بدون توجه به ترتیب نزول از آن غافل مانده‌اند (همو، ۲۵۴). از دید وی قرآن متنی جاری و زنده است که در زندگی پیامبر جریان دارد، هرچند می‌توانیم پاره‌ای از موضوعات مانند عقاید را به صورت موضوعی و بدون ترتیب نزول در قرآن بررسی کنیم ولی برخی از مسائل مثل ناسخ و منسوخ بدون توجه به ترتیب نزول به نتیجه نخواهد رسید (همو، ۲۴۴).

توجه ویژه جابری به ترتیب نزول متأثر از دیدگاه شاطبی است، زیرا شاطبی معتقد است که فهم سوره‌های مدنی باید پس از سوره‌های مکی انجام پذیرد و همچنین فهم هر یک از سوره‌های مکی یا مدنی باید به ترتیب نزول آن‌ها صورت گیرد، در غیر این صورت فهم صحیح به دست نخواهد آمد (جابری، فهم القرآن، ۱۲/۱).

از نظر وی هدف از بحث ترتیب نزول، شناسایی چگونگی شکل‌گیری نص قرآن با تکیه بر مطابقت آن با سیره نبوی است، پس اجتهاداتش باید بر دو موضوع سیر سیره نبوی و سیر تکوین قرآن متمرکز شود، بنابراین ترتیب سوره‌ها باید با دعوت پیامبر و مراحل زندگی او متناسب باشد (جابری، مدخل، ۲۴۵).
با همین اندیشه، برای نمونه وی به ارائه تقسیماتی جدید از خط سیری سازگار با خط سیر سیره نبوی در زمینه نزول قرآن در مکه، می‌پردازد: (همو، ۲۵۰ - ۲۵۴).

الف. دعوت مخفیانه که محدود به تماس و رابطه فردی و تلاش برای اقناع فردی بود.

ب. آغاز تعرض به بت‌پرستی و درگیری با قریش، با قرائت سوره نجم در کنار کعبه در سال پنجم بعثت

در برابر بزرگان قریش.

ج. ادامه مرحله تعرض به بت‌ها و ستمگری قریش علیه مسلمانان؛ که افراط قریش در ستم بر مسلمانان را بدنبال داشت و هجرت به حبشه اتفاق افتاد.

د. محاصره پیامبر و طایفه‌اش در شعب در حدود سه سال. از سال ششم یا هفتم تا سال نهم یا دهم بعثت.

ه. مرحله رفع محاصره و آغاز دعوت قبایل؛ که در نتیجه آن، بیعت عقبه اول و دوم و مقدمه مهاجرت به مدینه فراهم شد.

۴. توجه به اسباب نزول

یکی دیگر از شواهد تاریخ‌مندی، ذکر اسباب نزول برای بیان موقعیت و تعیین جایگاه و مشخصات موضوع آیه است. گزارش‌های اسباب نزول گرچه از جاودانگی قرآن نمی‌کاهد و حکم را محدود نمی‌کند و به معنای عدم وجود پیام‌های کلی و همه‌گیر قرآن نیست، اما این نکته را آشکار می‌سازد که این کتاب آسمانی بدون انعکاس علل و عوامل و بی‌توجه به نیازها و شرایط عصر رسالت و مخاطبان آن نبوده است و بخشی از آن‌ها ناظر به آن دوران، منطقه و پرسش‌هایی بوده که مردم عصر پیامبر با آن سروکار داشته‌اند. لذا اگر در آن عصر، پرسش‌های دیگری می‌شد، یا مسائل و مشکلاتی به وجود می‌آمد که از قبیل مسائل امروز بود، چه بسا جواب‌های دیگری می‌آمد (ایازی، ۶۲).

البته توجه به اسباب نزول در تفسیر قرآن مورد عنایت مفسران بوده است (سیوطی، ۸۴ - ۸۶). در روزگار ما نیز مفسران توجه ویژه‌ای به این بحث داشته و شناخت اسباب نزول را برای فهم قرآن لازم دانسته‌اند. زیرا سخن بلیغ با در نظر گرفتن مقتضای حال مخاطب بیان می‌شود و اطلاع از سبب نزول، ما را به شناخت شرایط مخاطب اولیه قرآن نزدیک می‌کند (رشید رضا، ۲۴/۱ - ۲۵).

جابری می‌گوید: «خطا نگفته‌ایم اگر همراه با برخی قدم‌ها بگوییم هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر آن که در پس نزول آن سببی بوده است. از این روست که بسیاری از ایشان گفته‌اند قرآن به‌صورت پراکنده و دسته‌های آیات در طول مدت بیش از بیست سال نازل شده، زیرا به تناسب شرایط و مقتضای احوال نازل می‌شد. «مقتضای احوال و شرایط» تنها به شرایط زندگی پیغمبر و یاران و مؤمنان به آن حضرت محدود نمی‌شد، بلکه تمامی شرایط آسایش و سختی، امور زندگی، صلح و جنگ و منازعات و اتحادها و معاهدات و نیز شئون شخصی پیغمبر و شئون مربوط به خانواده و همسران او را نیز شامل می‌گشت» (جابری، مدخل، ۴۳۰).

از منظر جابری قرآن کتابی تاریخی است و برای تعامل با آن، باید دید تاریخی گسترده‌ای از سیر

شکل‌گیری فرهنگ عربی خصوصاً جنبه کلامی و فقهی آن داشت. در بیشتر آیات قرآن اسباب نزولی وجود دارد که همان اتفاقات اجتماعی روزمره بودند و نزول قرآن را با مراحل دعوت و حوادث سیره نبوی پیوند می‌دهد (جابری، قرآن، قرآن است، ۶۹-۶۸).

آنچه به نگاه جابری جلوه‌ای خاص می‌دهد و آن را از تفاسیر پیشین متمایز می‌کند قرار دادن اسباب نزول در کنار سیاق آیات است، کاری که عبده و دیگر مفسران معاصر نیز به آن اهتمام داشته‌اند. جابری معتقد است که پرداختن تنها به اسباب نزول بدون توجه به سیاق، موجب می‌شود که قرآن را آیاتی پراکنده بدانیم، همان‌گونه که تفسیرکنندگان گذشته وقتی درباره اسباب نزول سخن می‌گفتند از واقعه‌ای خاص و منفصل از سیاق آیه حرف می‌زدند (جابری، مدخل ۲۵۴).

از منظر جابری، علت اضطراب یا سرگردانی در تفسیر بسیاری از آیات قرآن، عدم توجه به این مسئله اساسی و روش‌شناسانه است که هر آیه را باید در متن سیاقی بررسی کرد که در آن قرار دارد. این سیاق در قرآن با دو ویژگی مشخص می‌شود. اول آیاتی که کل واحدی تشکیل می‌دهند و آیه‌ای که مقصود تفسیر آن است همراه با آن‌ها که قبل و بعد از آن قرار دارند، ذیل این کل واحد قرار می‌گیرند. دوم ظرف نزول؛ یعنی جایگاه سوره‌ای که آیه در آن قرار دارد در نردبان ترتیب نزول و مناسبت و سبب نزول آن آیه یا آیات و روشن شدن مخاطب آن. رعایت این ضوابط روش‌شناسانه برای این است که مفسر و تأویل‌گر در فهم آیات قرآن از آنچه معهود عرب است، یعنی از فضای فرهنگی و تمدنی عرب مخاطب قرآن، فاصله نگیرد (همو، ۹۰-۸۹).

قرآن از سوره‌های مستقلی تشکیل شده که با وحی تدریجی پدید آمده‌اند. سوره‌ها خود از آیاتی تشکیل یافته‌اند که در بیش‌تر موارد ناظر بر وقایع منفصلی است که اسباب نزول محسوب می‌شوند. به همین علت تعامل با قرآن به‌عنوان نصی که برحسب ترتیبی مشخص تنظیم و صورت‌بندی شده، امری ناممکن است. قرآن نصی بیانی، مولود وحی است و نه محصول نظامی منطقی. وحی برحسب اقتضای شرایط نازل می‌شد، در حالی که شرایط از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌کند. در واقع به علت زنده بودن نص قرآن که به‌صورت دینامیک با وقایع سیره نبوی حرکت می‌کند (همو، ۲۴۳).

در واقع قرآن وحی‌ای است که از جانب پروردگار عالمیان به پیامبر القا شده است و پیغمبر در این رابطه مأمور است و قرآن آمر. با این همه، اوامر قرآنی بدون سبب‌هایی که نزول آن‌ها را ضرورت بخشند، نازل نمی‌شوند. این اسباب نزول گاه افکار و تمایلاتی است که در درون پیغمبر پدید می‌آید، گاه سؤال‌هایی است که دشمنان یا یاران او یا عموم مردم مطرح می‌کردند و گاه نیز تأکید و تأیید موضعی و یا نهی و بازداشتن از آن است. در واقع هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر آنکه در پس نزول سببی بوده است. به خاطر

همین مطلب قرآن پراکنده و دسته‌های آیات در طول مدت بیش از بیست سال نازل شده، زیرا به تناسب شرایط و مقتضای احوال نازل شده است که تنها به شرایط زندگی پیغمبر و یاران و مؤمنان به آن حضرت محدود نمی‌شد، بلکه تمامی شرایط آسایش و سختی، امور زندگی، صلح و جنگ و منازعات و اتحادها و معاهدات و نیز شئون شخصی پیغمبر و شئون مربوط به خانواده و همسران او را نیز شامل می‌گشت (همو، ۴۳۰).

به همین دلیل عبده نیز روش متعارف مفسران را مورد طعن قرار داده، معتقد است که برخورد این چنینی با آیات و سبب نزول آن‌ها، از قرآن پراکنده‌گویی‌هایی را به تصویر کشیده، موجب می‌شود مستشرقان، قرآن را مجموعه سخنانی بدون وحدت موضوعی و بی‌ربط با هم بدانند (شحاته، ۳۶؛ رشید رضا، ۱۱/۲).

دلالت‌های تاریخی‌نگری جابری در فهم قرآن

جابری از ایده هرش در تاریخی‌نگری یعنی تفاوت در معنا و معناداری، استفاده می‌کند و معتقد است متن، را می‌توان مستقل از نویسنده، تفسیر کرد. البته در مورد تعامل با متن مقدس به دلیل این که متن مقدس برای آوردن پیام و مقصود آمده است، نگرشی متعادل ارائه می‌دهد. از منظر جابری، تنها راه صحیح برای فهم قرآن این است که قرآن را باید آنگونه که عرب آن زمان می‌فهمیده است، معنا کنیم. تعامل زنده‌ای که قرآن با جامعه عرب آن روز دارد. اما باید قرآن را معاصر با خودمان هم بفهمیم. معنای متن و معناداری متن، معنایی که مؤلف مراد می‌کند و معنایی که مفسر برای روزگار خودش دلالت می‌کند. یعنی باید قرآن را در زمان خودش فهمید (فهم قرآن) و بعد دلالت‌های امروزی. جابری در آثارش، همین بخش اول را انجام داده و منظور وی از نام کتاب خود (فهم القرآن)، فهمیدن قرآن در زمان خودش بوده است و دلالت‌های امروزی قرآن، مطمح نظر وی به عنوان مفسر نبوده است.

بنابراین دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، قرآن، ۶۹؛ همو، مدخل، ۲۸؛ همو، فهم القرآن، ۱۳/۱). از سویی لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسش‌ها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه بودن که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (همو،

قرآن، ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (همو، فهم القرآن، ۱/ ۲۶ - ۲۷). همچنین او در صدد است تا پیام‌هایی را از قرآن برداشت کند. برای نمونه در بیان یکی از این پیام‌ها می‌گوید:

آیات قرآن در ضمن تعریف داستان داود و سلیمان و امتحان‌های آنان، از پیامبر می‌خواهد تا به آن دو اقتدا کند و در برابر آزار قریش صبر نماید. خداوند در آیات دیگر، داستان پیامبرانی را ذکر کرده است که از ایمان آوردن مردم مأیوس شدند و درخواست عذاب کردند. با توجه به شرایط پیامبر و تکرار دستور صبر در قرآن می‌توان گفت که پیام اصلی قرآن صبر و شکیبایی است؛ زیرا آنچه در قرآن بیان شده دارای خصوصیتی است که باید ویژگی‌های هر مورد و استثنائات و جزئیات آن را جدا کرد و پیام اصلی و فراگیر آن را دریافت. به این ترتیب قرآن سخنی فراگیر برای همه اعصار می‌شود (جابری، مدخل، ۱۹۱).

باید حقایق تاریخی بسیار مهم و پراکنده‌ای را که برای فهم قرآن و در نتیجه درک اسلام ضروری می‌دانیم، گرد آوریم. فهمی که به رویکرد نگاهی معاصر به دعوت محمدی بیاید. نگاه معاصر بدین معنا که از یک سو به این دعوت در ظرف زمانی و فرهنگی خود بنگریم و از دیگر سو همچون دعوتی که از نظر فهم و عقلانیت، معاصر ما در قرن بیست و یکم باشد (همو، ۷۲).

البته برای به دست آوردن تصویر امروزی، جابری قائل به اجتهاد در فهم قرآن است. او در این باره می‌گوید:

در مقابل ما و گذشتگان، مواد و مصالح یکسانی قرار دارد ولی هر یک از ما خانه خود را به شیوه متناسب با عصر خویش بنا می‌کند (جابری، قرآن، ۶۹) در واقع از طریق اعتماد به ترتیب نزول به یک بیداری حیاتی تاریخی دست یافتیم که برای عصری کردن موضوع مورد بحث (معاصر ما)، در عین حفظ ویژگی‌های زمانی و تاریخی آن (معاصر خود) امری کاملاً ضروری است (جابری، مدخل ۴۲۸).

پیش از جابری، عبده و سید قطب نیز بر استفاده از قرآن برای حل مشکلات کنونی اجتماع تأکید داشتند. آنان وظیفه مفسر را یافتن سنت‌ها از آیات قرآن برای بهره‌مندی در زندگی امروزی دانستند (ویلانت، ۵؛ رشید رضا، ۲/ ۴۹۲ - ۴۹۸؛ قطب، ۴/ ۲۱۲۱ - ۲۱۲۲).

با این اندیشه، گرچه توجه به عرف عرب با تمام جوانب آن، برای این که قرآن معاصر خود باشد و در ظرف زمانی خود دیده و فهم شود، امری ضروری است، تنها راه صحیح این است که قرآن در سطح فهم و استنباط، معاصر ما فهم شود. روش‌شناسی این امر از منظر جابری، همان منطقی است که وی در طول حیات علمی خود، مبنای تحقیقاتش قرار داده است. ویژگی این روش، در نظر گرفتن سوژه مورد مطالعه

همچون امری معاصر خود و در همان حال به‌عنوان امری معاصر ما است. در موضوع قرآن، بهترین راه برای تطبیق این روش در تعامل با آن، مبنای «تفسیر برخی از آیات قرآن توسط برخی دیگر از آیات» است (جابری، مدخل، ۲۹).

این ایده جابری تا حدودی قابل دفاع است؛ او می‌کوشد دیالوگیسم (تفسیر و فهم متن بر اساس منطق گفتگویی) را وارد حیطه تفسیر قرآن کند. کاری که کسانی چون «شیخ محمد عبده» و «عزة دروزة» شروع کردند و فضای بنیادگرایی اسلامی و غلبه گفتمان سلفی‌گری مانع از تداوم و پویایی آن شد. در این گفتمان وی به دنبال داد و ستد نقادانه با مصادر و جستجوی حقیقت است. همان‌گونه که در جریان رویکرد علمی و بی طرفانه در قبال وقایع آشکار می‌شود. مانند همان شیوه‌ای که در مجلدات چهارگانه نقد عقل عربی در پیش گرفته است. البته با لحاظ تفاوت مقام قرآن از مقام اندیشه عربی. لذا تأکید دارد که قرآن را بخشی از میراث گذشته نمی‌داند، بلکه تمام فهم‌هایی را که عالمان مسلمان درباره قرآن برای خود بنا نهاده‌اند، معتبر و محترم می‌داریم؛ آن‌ها همگی میراث هستند، زیرا از جنس امور بشری هستند (همان، ۲۷-۲۶).

از هیچ‌کدام از سخنان جابری استفاده نمی‌شود که مفهوم تاریخ‌مندی قرآن به معنای نفی قدسیت و غیر الهی بودن قرآن یا غیر قابل استفاده بودن آن است یا اصل عمومیت دلالت و جاودانگی اسلام و نصوص دینی با نظریه تاریخ‌مندی ویران می‌شود و نص دینی برای عصرهای دیگر پیامی ندارد، و یا دخالت دادن عنصر زمان و مکان در فهم به معنای نسبی شدن مطلق فهم نص و عدم استقرار کلام است. آنچه در نظر این گروه، اهمیت و حساسیت دارد، راه‌های نزدیک شدن به مقصود پیام سخن است که ابرهای مترکمی آن را احاطه کرده و لازم است مفسران این ابرها را کنار بزنند و موانع شناخت را در نظر بگیرند و با توجه به توانایی‌ها و استعدادها و شناخت شرایط و بازسازی موقعیت نزول و فضاشناسی عصر نزول به این مقصود نزدیک شوند و به ظاهر نص بسنده نکنند. لذا جهت وضوح بیشتر روش خود، تفاوتی روش‌شناسانه میان دو امر قائل شده است. یکی نص قرآنی آن‌گونه که در قرآن فراهم آمده و دیگری قرآن آن‌گونه که گروه گروه و پراکنده به ترتیب نازل شده است. اگر موضوع مربوط به وجه نسبی و تاریخی است باید آن را به ترتیب نزول ارجاع دهیم و اگر مربوط به وجه مطلق و لازمانی است باید آن را در سطح قرآن، به‌عنوان یک کل که بخشی از آن بخشی دیگر را تفسیر می‌کند، مطرح سازیم و حکم درباره آن باید همان «قصد شارع» باشد و نه زمان و تاریخ (جابری، فهم القرآن، ۲۹).

نتیجه‌گیری

در چند دهه اخیر، مبتنی بر روش‌های فهم متن، رهیافت بافت‌گرایی در مقابل نص‌گرایی به‌تدریج در

حال تکامل بوده است و در آینده جای نص‌گرایی را می‌گیرد و بر آن برتری می‌یابد. مدافعان این رهیافت و از جمله محمد عابد جابری، که عمدتاً از نومعتزلیان هستند، قائل به این هستند که فهم متن قرآن باید با آگاهی از شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمان نزول وحی همراه باشد. بنابراین بر خلاف محققان متن‌گرا، فقط به تحلیل زبانی نمی‌پردازند، بلکه رهیافت‌هایی از قلمروهای دیگر مانند هرمنوتیک، تاریخ‌گرایی و نظریه ادبی معاصر را نیز به کار می‌برند.

اهتمام جابری به بافت تاریخی و فضای عصر نزول قرآن در اندیشه وی مشهود است. توجه به تفسیر قرآن بر اساس عادت عرب عصر پیامبر و آنچه با آن مأنوس بوده‌اند، اهمیت تفسیر تاریخ‌مندی را نزد وی نشان می‌دهد. در واقع وی از طریق اعتماد به ترتیب نزول به دنبال یک بیداری حیاتی تاریخی است که برای عصری کردن موضوع مورد بحث (معاصر ما)، در عین حفظ ویژگی‌های زمانی و تاریخی آن (معاصر خود) امری کاملاً ضروری است.

جابری با روش پدیدارشناسی خود، با طرح موضوع پدیده قرآنی، به دنبال تحقق معاصرت میان ما و پدیده قرآنی می‌باشد. البته فهم و درک پدیده قرآنی تا جایی که مقصود از پدیده قرآنی تنها قرآنی نیست که از خود سخن گفته، بلکه، علاوه بر آن و یا در ضمن آن، موضوعات گوناگون دیگری که مسلمانان با آن مواجه شده‌اند و انواع شناخت‌ها و تصورات آگاهی بخشی را که به قصد نزدیک شدن به مضامین و مقاصد قرآن برای خود بنا نهاده‌اند نیز در بر می‌گیرد. بنابراین در پدیده قرآنی سه جنبه وجود دارد: جنبه لازمانی که در نسبت آن با رسالت آسمانی متجلی می‌شود، جنبه معنوی که در دشواری پیامبر در تجربه دریافت وحی خود را نشان می‌دهد و جنبه اجتماعی و دعوت‌گری که در اقدام پیامبر به تبلیغ رسالت و تبعات آن از جمله واکنش مردمان خود را نشان می‌دهد.

بنابراین پدیده قرآنی اگرچه در ذات و جوهر خود تجربه‌ای معنوی و نبوت و رسالت است، یعنی متنی است فراتاریخی و به لحاظ منشأ و مبدأ، مصدرش ربوبی و ملکوتی است و از لوح محفوظ سرچشمه گرفته، اما از حیث زبانی و اجتماعی و فرهنگی، پدیده‌ای عربی است و در نتیجه نباید انتظار داشته باشیم که چه در سطح ارسال و چه در سطح دریافت، به کلی از جو و فضای زبان عرب خارج شود، زیرا قرآن عرب را مخاطب قرار داده تا آن را بفهمند، در نتیجه ناگزیر باید خطاب آن به زبان عرب و در چارچوب امور معهود و متعارف اجتماعی و فرهنگی عرب باشد تا فهم آن برای ایشان ممکن باشد. تلاش وی معطوف به همین فهمیدن قرآن در زمان خودش بوده است. و اینکه قرآن چه دلالت‌هایی برای امروز دارد، مورد نظر و اشاره وی در آثارش نبوده است.

در واقع معنای تاریخ‌مندی بدین معنا نیست که قرآن از برقراری ارتباط معنایی با عصرهای دیگر ناتوان

است و هیچ‌گونه دلالت تجریدی برای عصرهای دیگر ندارد و برخی از مفاهیم نمی‌تواند جنبه عمومی داشته باشد و واژه‌ها برای دوره‌ای خاص وضع شده‌اند؛ بلکه منظور این است که هر تلاش تفسیری، در فهم و تفسیر قرآن، بر ساز و کارهای کشف و اخفای دلالت تکیه می‌کند که در این باره باید قواعد مناسب با آن را رعایت کرد.

منابع

- ایازی، محمد علی، «تاریخ‌مندی در نصوص دینی»، *علوم حدیث*، شماره ۲۹، ۱۳۸۲.
- جابری، محمد عابد، «قرآن، قرآن است»، ترجمه علی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶.
- _____، *فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول*، بیروت، مرکز الدراسات الوحیدی العربیه، ۲۰۰۸ م.
- _____، *مدخل إلى القرآن الکریم*، بیروت، مرکز الدراسات الوحیدی العربیه، ۲۰۰۶ م.
- _____، *نحن و التراث*، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۳ م.
- _____، *نقد العقل العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحیدی العربیه، ۲۰۰۹ م.
- جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۶.
- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
- رشوانی، سامر، «قرآن شناخت»، ترجمه علی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶.
- رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الکریم الشہیر بتفسیر المنار*، چاپ دوم، دار الفکر، بی‌تا.
- ریفودین، محمد اویس، «پدیدارشناسی در تقابل با تاریخی نگری»، مطالعه موردی {موضوع} امامت، *امامت پژوهی*، سال دوم، شماره ۷، پاییز ۱۳۹۱.
- سعیدی روشن، محمد باقر، «قرآن، نزول تاریخی و حضور فراتاریخی: تحلیلی بر مبنای معرفتی تاریخ گروی و انطباق آن با کلام الهی»، *مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۸۵.
- السید، رضوان و محمد زاهد جول، «زندگی و آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمد عابد الجابری»، ترجمه علی علی‌محمدی، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۵۴، مرداد ۱۳۸۹.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۶ ق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی اصول الدین*، قاهره، المکتبی التجاری الکبری، بی‌تا.
- شاکر، محمد کاظم، «تفسیر بر اساس ترتیب نزول با سه قرائت»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۲ و ۶۳، ۱۳۸۹.
- شحاته، عبدالله محمود، *منهج الامام محمد عبده فی التفسیر القرآن الکریم*، قاهره، نشر الرسائل الجامعیه،

صغیر، محمد حسین علی، *المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق*، دارالمؤرخ العربی، بیروت، ۲۰۰۰ م.

عباسی، مهرداد، «رهیافت‌های جدید به تفسیر قرآن در جهان اسلام»، شب تفاسیر قرآن جدید، ۱۳۹۵. <http://mehrddadabbasi.com/index.aspx>

عرب صالحی، محمد، «ابوزید و تاریخی نگری»، *قبسات*، تهران، سال هجدهم، بهار ۱۳۹۲.

_____، *تاریخی نگری و دین*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

علوی نژاد، سید حیدر، «فهم متن در افق تاریخی آن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۲۱ و ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹. علیخانی، علی اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.

علی محمدی، علی، «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۳۲، مهر ۱۳۸۷.

قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ ق.

کرمی، محمدتقی، *بررسی آرا و اندیشه‌های محمد عابد جابری*، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، بی‌تا.

کریمی‌نیا، مرتضی، «تفسیر قرآن در گذر زمان»، نشست *رویکردهای تفسیری معاصر و خوانش قرآن کریم* در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۹۵.

نکونام. جعفر، «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، *مجله پژوهش دینی*، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.

وصفی، محمدرضا، *نومنتزلیان*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.

ویلانت، رتراد، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳.

IGGERS, Georg G., ۲۰۰۳, Dictionary of The History of ideas, Volume ۲, Maintained by: the Electronic Text at The University of Virginia Library Available at: etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHt/dhi-cgipid-dv۲-۵۲ (۲۰۰۵/۷/۱۲)



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۵۲-۱۳۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/60550>

خوبرویان پاک یا درختان تاک؟

نقدی بر قرائت سُرّیانی - آرامی لوگزنبرگ از حور عین در قرآن*

دکتر محمد کاظم شاکر

استاد دانشگاه علامه طباطبائی

Email: mk_shaker@yahoo.com

دکتر محمد علی همتی

استادیار دانشکده علوم قرآنی شیراز

Email: mohammadalihemati@gmail.com

چکیده

واژه «حور» در چهار آیه قرآن به کار رفته که در سه موردش با وصف «عین» قرین گشته و ترکیب «حُورٌ عِینٌ» را پدید آورده است. عبارت «زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِینٍ» (دخان، ۵۴؛ طور، ۲۰) جای تردیدی را برای مفسران قرآن باقی نهد که مراد از حُور عین را زیبارویانی بدانند که در بهشت به تزویج مردان بهشتی در می‌آیند. در سال ۲۰۰۰ میلادی نویسنده‌ای با نام مستعار کریستف لوگزنبرگ کتابی با عنوان «قرانت سُرّیانی-آرامی قرآن؛ کوششی در رمزگشایی زبان قرآن» منتشر کرد و اظهار داشت که مسلمانان برداشت نادرستی از حُور عین داشته‌اند. به نظر وی، قرآن به طور گسترده از واژه‌ها و عبارات سُرّیانی-آرامی استفاده کرده و مسلمانان بدون توجه به معنای اصلی این واژه‌ها در زبان سُرّیانی، به ابداع معانی جدیدی نزد خود برای آن‌ها دست زده‌اند، که حور عین یکی از این موارد است. به زعم وی، این واژه در زبان سُرّیانی به معنای انگور سفید است؛ اما مسلمانان - در زمانی که قرآن بدون نقطه بوده - واژه «زَوَّجْنَاهُمْ» را به صورت «زَوَّجْنَا» قرائت کرده و بدین ترتیب، حور عین را زیبارویانی بهشتی پنداشته‌اند. لوگزنبرگ مدعی است که با استفاده از دانش زبان شناسی تاریخی-تطبیقی به این نتایج رسیده است.

این نوشتار، ادعاهای لوگزنبرگ در مورد آیات مربوط به حُور عین را مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده که پژوهش‌های مبتنی بر زبان شناسی تاریخی-تطبیقی بین دو زبان عربی و آرامی نه تنها ادعای لوگزنبرگ را تأیید نمی‌کند بلکه گواه صدق بر معنای مصطلح بین مسلمانان از حُور عین است.

کلیدواژه‌ها: خاورشناسان، کریستف لوگزنبرگ، حور عین، زیبارویان بهشتی، انگورهای سفید، زبان

شناسی تاریخی-تطبیقی

Fail-Lookng Women or Vine Trees?

A critique of Luxenberg's Syro-Aramaic Reading of Hūrī in Qur'an

Dr. Mohammad Kazem Shaker

Professor of Allameh Tabataba'i University

Dr. Mohammad Ali Hemmati

Assistant Professor, Faculty of Quranic Sciences, Shiraz

Abstract

The word "hūr" has been mentioned in four verses of the Qur'an, and in three cases, it has been modified by "īn" to produce the term "hūr īn". The sentence " *And We shall wed them unto fair ones with wide, lovely eyes* " (Ad-Dukhan, ۵۴; Tūr. ۲۰) leaves no doubt for Qur'anic commentators that the hūr īn refers to fair and lovey women that are wed onto men entering the Paradise. In ۲۰۰۰, an author alias Christoph Luxenberg published a book entitled "The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran" claiming that Muslims had misinterpreted the term hūr īn. In his view, Syriac-Aramaic words and phrases have been widely used in Qu'ran, and Muslims, regardless of the original meaning of such words (e.g. hūr) in Syriac, have assigned a new meaning to them. According to him, in the Syriac language, this word means white grapes, but Muslims - at a time when the Koran was written without any dots in the words - intepereted the word "Rāvāhna" as "Zāvājna (wives)" and thus assumed that hūr was a fair-looking female figure in the paradise. Luxenberg argues that they have achieved these results based on his historical-comparative linguistic knowledge. This essay analyzed Luxenberg's claims regarding verses about hūr īn, concluding that historical-comparative linguistic research not only repudiates Luxenberg's argument, but also provides sound evidence that supports the common meaning of the term hūr īn in Muslim communities.

Keywords: Orientalists, Christopher Luxenberg, Hūr īn, Fair-Looking Lovely Women, White Grapes, Historical-Comparative Linguistics

مقدمه

بحث وام‌گیری زبان عربی از زبان‌های دیگر، اعم از سامی و غیر سامی، و حضور وام‌واژگان در قرآن کریم بحثی درازدامن است که در کتب علوم قرآنی نیز به عنوان مُعَرِّبات از آن یاد شده، و حتی برخی از دانشمندان علوم قرآنی نوشتارگان مستقلی را بدان اختصاص داده‌اند. علاوه بر دانشمندان مسلمان، برخی از قرآن پژوهان غربی نیز به این بحث وارد شده تا جایی که خاورشناس انگلیسی، آرتور جفری، اثری بزرگ در این باره پدید آورده و بیش از ۳۰۰ واژه قرآن را واژگانی بیگانه دانسته که وارد متن قرآن شده است؛ اما در سال ۲۰۰۰ میلادی، نویسنده‌ای با نام مستعار کریستف لوگزنبِrg (Christoph Luxenberg) کتابی با عنوان «قرائت سُریانی-آرامی از قرآن؛ کوششی در رمزگشایی زبان قرآن» منتشر کرد و مدعی شد که بسیاری از واژه‌های قرآن به زبان سُریانی است و از همین رو، از سوی مسلمانان دچار بدفهمی نیز شده است. یکی از این موارد، آیاتی از قرآن است که از حُورِ عین سخن می‌گوید. مسلمانان این واژه را به معنای «دوشیزگانی بهشتی» تلقی کرده‌اند که به تزویج مردان بهشتی درمی‌آیند؛ اما نویسنده این کتاب می‌گوید این برداشت از سوی مسلمانان متأخر انجام شده و در واقع، یک سوء برداشت صورت گرفته است. لوگزنبِrg با بررسی دو واژه «حُور» و «عین» در دو زبان سُریانی و عربی نتیجه گرفته است که ترکیب «حُورِ عین» در قرآن هیچ دلالتی بر دوشیزگان بهشتی ندارد، بلکه به معنای انگور سفید یا درختان است. لوگزنبِrg مدعی شده که با پژوهش واژه‌شناختی در دو زبان عربی و آرامی، و بر مبنای زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی، به این نتایج رسیده است. نویسندگان این مقاله با واکاوی ادعاهای لوگزنبِrg و بررسی شواهد او، با همان روشی که خود او ادعا کرده، به پژوهش پرداخته و به نقد آن‌ها همت گماشته‌اند.

مهم‌ترین ادعاها و ادله لوگزنبِrg در مورد حُورِ عین در قرآن

یک نظریه و دیدگاه علمی آن است که با ادله‌ای روشن و مستنداتی معتبر و قابل قبول بتواند ادعا یا ادعاهای خود را به اثبات برساند. در این بخش، اهم ادعاهای لوگزنبِrg همراه با ادله و شواهد ایشان را مرور می‌کنیم. لوگزنبِrg مدعی است که مفسران مسلمان درباره معنای حورِ عین دچار اشتباه فاحشی شده‌اند. این اشتباه در درجه نخست، حاصل خوانشی اشتباه از دو آیه است؛ به نظر وی، مسلمانان عبارت «رَوَّحْنَاهُمْ» در دو آیه ۵۴ سوره دخان و ۲۰ سوره طور را به صورت «رَوَّجْنَاهُمْ» قرائت کرده‌اند. عامل این اشتباه، خالی بودن قرآن از نقطه و علائم اعرابی در زمان نگارش و تدوین قرآن است. اشتباه دیگر مسلمانان از نظر وی، عدم توجه به سُریانی بودن عبارت حورِ عین است. به ادعای وی، در زبان سُریانی، این عبارت به معنای «انگورهای سفید و درختان» است.

۱. ادعای نخست و دلیل لوگزنبرگ

لوگزنبرگ در مورد ادعای نخست، یعنی خوانش نادرست آیات مربوط به حورعین، می‌گوید: مترجمان قرآن، آیه ۵۴ سوره دخان: «كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ» را بدون تحقیق اینگونه ترجمه کرده‌اند: «و ما آن‌ها را با سیه چشمان (دوشیزگان) تزویج می‌کنیم»، در حالی که این معنا از این آیه اشتباه است و باید آیه را اینگونه ترجمه کرد: «ما به آن‌ها زیر انگورهای سفید و درخشان آسایش می‌دهیم» (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۰). از آنجا که قرآن در آغاز بدون نقطه نوشته می‌شده، وی نقطه‌های «زَوَّج» در این آیه را اشتباه کاتبان بعدی قرآن می‌داند و قرائت صحیح را «زَوَّجْنَاهُم» می‌داند. در این صورت، معنای عبارت می‌شود: «ما به آن‌ها اجازه استراحت خواهیم داد». کلمه *zawja* (rwah) / روح (rawaha) ریشه‌ای مشترک در هر دو زبان آرامی و عربی است و معجم متنا، واژه «اراح» را به عنوان ثلاثی مزید از این ریشه آورده است که معنایی مشابه با زبان عربی دارد (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۱). شاهدهی که لوگزنبرگ برای اثبات ادعای خود آورده این است که در زبان عربی، فعل زَوَّج هیچ‌گاه با حرف اضافه «باء» به کار نمی‌رود، در حالی که با توجه به قرائت رسمی، آیه به صورت «كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ» قرائت و ثبت شده است. از سوی دیگر، واژه‌شناسان عرب نیز در معنای حرف اضافه «باء» تحقیق لازم را به عمل نیاوردند. فرهنگ متنا معانی مختلفی را برای حرف «باء» ذکر کرده و در مورد بیست و دوم، حرف «باء» را به معنای «بین» آورده است.^۲ بنابراین، با توجه به این معنا از «باء»، ما می‌توانیم آیه را به «ما به آن‌ها اجازه خواهیم داد تا زیر درختان انگور بیاسایند»، ترجمه کنیم (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۲).

۲. ادعای دوم لوگزنبرگ؛ حورعین به معنای انگورهای سفید و درخشان بهشتی

لوگزنبرگ برای تکمیل بحث خود ادعای دیگری مطرح کرده که از ادعای نخست نیز مهم‌تر است و آن این که، ترکیب حورعین نمی‌تواند به معنای دوشیزگان بهشتی باشد، بلکه قرآن در این آیه از انگورهای سفید و درخشان به عنوان یکی از میوه‌های بهشتی یاد می‌کند که خداوند بهشتیان را زیر تاک‌های آن آسایش می‌دهد. لوگزنبرگ می‌گوید: مفسران مسلمان با توجه به این که ضمیر «هُم» در عبارت «زَوَّجْنَاهُم»، بر جمع مذکر دلالت دارد، متعلق تزویج را «جنس مؤنث» فرض کرده و حورعین را به «دوشیزگان بهشتی» تفسیر کرده‌اند، و حال آن که اصطلاح حوری به معنای «دوشیزگان خیالی»، در قرآن وجود ندارد. ترکیب حورعین هم به این معنا دلالت ندارد؛ زیرا نه کلمه «حور» و نه کلمه «عین»، هیچ کدام به معنای جنس مؤنث نیست. واژه وصفی حور^۳ - جمع حوراء - هم در زبان عربی و هم در زبان آرامی - سریانی، به معنای

۱. معجم متنا، فرهنگنامه آرامی-سریانی است.

۲. البته لوگزنبرگ، در ترجمه خود از آیه، عبارت «زیر و میان» به عنوان مدلول حرف «باء» آورده است.

۳. واژه حور نقشی وصفی دارد. از این رو، از نظر مفسران وصف برای امر محذوف است به طور مثال، نساء حور.

«سفید» است و مفسران مسلمان واژه «عین» را - که در قرآن کنونی با شکل و تلفظ ناصحیح آمده است - به معنای چشمان درشت دانسته و بر این مبنا، ترکیب حورعین را به «چشمان درشت سفید» معنا کرده‌اند. گرچه لغویون حور را به معنای «سفید»، درست فهمیده‌اند ولی این معنا در قرآن مشخص نیست به چه چیزی اشاره دارد. از این رو، ضروری است مرجع این کلمه روشن شود (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۳). از نظر لوگزنبرگ نمی‌توان به راحتی، مرجع این وصف را دوشیزگانی بهشتی دانست که به تزویج مردان بهشتی درمی‌آیند؛ زیرا مطابق آیاتی از قرآن، مردان همراه با همسران دنیایی‌شان به بهشت می‌روند و نه همراه با دوشیزگان و زنان بهشتی. در قرآن آمده است: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ» (زخرف، ۷۰)؛ [به آنان گفته می‌شود: شما و همسرانتان] که آراسته به تقوا بودید [درحالی که [با الطاف و فضل خداوند] شادمانتان می‌کنند به بهشت وارد شوید]. همچنین آمده است: «هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ» (یس، ۵۶)؛ آنان و همسرانشان در زیر سایه‌هایی [آرام بخش]، بر تخت‌هایی [آراسته] تکیه می‌زنند. در کتاب مقدس یهودی-مسیحی نیز از حوریان بهشتی سخنی به میان نیامده است. بنابراین هر گونه استنباطی از حورعین در مورد دوشیزگان بهشتی خلاف ظاهر آیات دیگر خود قرآن و نیز کتاب مقدس به شمار می‌آید. بنابراین، باید با توجه به دیگر آیات قرآن در مورد بهشت به جستجوی چیزی گشت که حور به معنای سفید، وصف مناسبی برای آن باشد. (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۵)

واژه «عین» در هر دو زبان عربی و آرامی-سریانی به معنای چشم است. اما مفسران مسلمان واژه «عین» را جمع عین دانسته‌اند که این کاربرد در جای دیگری نیامده است جز در همین ترکیب قرآنی حورعین. این واژه نویسه‌گردان جمع آرامی عَيْن (ēayn) (عینی) است که با حذف الف پایانی^۱ شکل عین به خود گرفته است. در عربی فقط تلفظ است که مفرد و جمع عین و عین (in / ayn) را متمایز می‌سازد. تنها فرض مقبول برای معنای صفت عین با مؤنث عیناء در زبان عرب، «زنان چشم درشت» است، به طوری که لسان العرب نیز آن را ذکر کرده است. اما باید توجه داشت که واژه عین را باید با توجه به واژه حور توضیح داد. عین در این عبارت عطف بیان (بدل) از حور است. با توجه به معنای «سفید» برای حور و عطف بیان (بدل) بودن عین در معنای «چشم‌درشت» برای حور، معنای این دو واژه روی هم می‌شود «چشم درشت سفید»، و این برای دوشیزگان یک تناقص را به همراه دارد؛ زیرا یک قانون کلی در تمامی زبان‌ها و حتی عربی وجود دارد که هیچ گاه در مقام تمجید از کسی، چشم او را با وصف سفید توصیف نمی‌کنند. بلکه به عکس، چشم زیبا را با صفاتی چون سیاه، قهوه‌ای یا آبی توصیف می‌کنند. به

۱ در زبان سریانی بیشتر اسامی به الف ختم می‌شوند که نشانه‌ای برای معرفه بودن اسم است. اگر این الف بصورت (آ) تلفظ شود دلالت بر مفرد بودن اسم است و اگر بصورت (ای) تلفظ شود نشانه جمع بودن اسم است، مانند همین واژه.

طور مثال، می‌گویند، چشمانِ سیاهِ زیبا، یا چشمانِ آبیِ زیبا، اما هیچ‌گاه نمی‌گویند «چشمانِ سفیدِ زیبا»! وصفِ سفید برای چشم، تنها در مورد نابینا به کار می‌برند، همان‌طور که قرآن نیز در وصفِ یعقوب - هنگامی که در فراقِ یوسف نابینا شد - می‌گوید: «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوْسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ» (یوسف، ۸۴)؛ و از آنان روی گرداند و گفت: ای تأسف [حسرت] بر یوسف! و درحالی که خشمش را [در درون خود] پنهان می‌داشت دو چشمش از [شدت] اندوه نابینا شد (اما مفسران این سفیدی چشم در [حورعین] را تأکیدی بر زیبایی چشمان دانسته‌اند. چنانچه از بُعد زبان شناختی، چشمان [سفید] در وصف زنان مردود شناخته شود، دیگر حوریان خیالی قرآن وجود نخواهند داشت! مخصوصاً با توجه به این که وجود همسران بهشتی برای مردان مؤمن با ورود آن‌ها به بهشت، همراه با همسران خودشان منافات دارد و نوعی بیان تناقض آمیز در قرآن به شمار می‌آید (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۵)

راه حل لوگزنبرگ برای تفسیر صحیح حور عین

لوگزنبرگ برای اثبات مدعای خود مبنی بر این که مراد از حور عین، انگورهای سفید و درخشان بهشتی است، چند مقدمه آورده است.

مقدمه اول: قرآن در آیات متعددی از میوه‌هایی یاد می‌کند که هم در باغ‌های دنیایی و هم در بهشت است. واژه جَنَّتْ که هم به معنای باغ دنیوی و هم به معنای بهشت اخروی است، واژه‌ای آرامی است. در میان میوه‌هایی که قرآن برای بهشت اخروی آورده، خرما، انار و انگور است. در سوره رحمن می‌خوانیم: «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ؛ در آن دو، میوه و خرما و انار است» (رحمن، ۶۸) و نیز در سوره نبأ می‌خوانیم: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا؛ یقیناً برای کسانی که [از خداوند اطاعت کرده، از محرماتش] پرهیز داشتند کامیابی بزرگی است: باغ‌هایی ویژه، و تاکستان‌هایی مخصوص» (نبأ، ۳۱-۳۲) آیه اخیر نشان می‌دهد که انگور در میان میوه‌های بهشتی جایگاه ویژه‌ای دارد. در قرآن عَنَب در شکل مفرد و جمع (أَعْنَاب)، ۱۱ بار آمده که مفرد و مؤنث آرامی آن عِنَب (tānēb) است. (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۵۷)

مقدمه دوم: کلید حل این معما را می‌توان در سرودهای روحانی افرایم^۱ (Ephraem) که وی در سده چهارم میلادی در وصف بهشت سروده است، جستجو کرد؛ زیرا وی در این نیایش‌ها به توصیف انگور پرداخته است که تور اندرائه (Tor Andrae) به خاطر تأثیر واژه حور به اشتباه تصور کرده که این کلمه به

۱. افرایم یا افرام سوری (حدود ۳۰۶ - ۳۷۳ میلادی) کشیش، متأله و شاعر قرن چهارم میلادی و در منابع مسیحی ملقب به چنگ روح القدس است.

حوریان بهشتی دلالت دارد (Luxenberg, ۲۰۰۷, ۲۵۸).

مقدمه سوم: قرآن، حور عین را به لؤلؤ تشبیه کرده است: «وَحُورٌ عَيْنٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ» (واقعۀ، ۲۲-۲۳) و این از جهت سفیدی است. چنانچه مراد از حور را انگور بدانیم، سفیدی برای آن یک حُسن است، اما چنانچه مراد از حور عین، چشم باشد، سفیدی برای آن حُسن به شمار نمی‌آید. در لسان العرب هم در تأیید واژه قرنی حُور در معنای سفید (انگور سفید) اینگونه توضیح می‌دهد: وَ الْبَيْضَةُ: عَيْنٌ بِالطَّائِفِ أَبْيَضٍ عَظِيمِ الْحَبِّ: بَيْضَةُ انْگُورِي درشت‌دانه در طائف است. با این توضیح، [در قرآن] حور به معنای سفید، جایگزین «الْبَيْضَةُ» شده است. معادل این کلمه در فرهنگ دسارس (ḥewwārā) به معنای سفید و صفت مؤنث آن (ḥewartā) نیز به همین معنا به یک نوع انگور سفید اشاره دارد (Luxenberg, ۲۰۰۷, p. ۲۶۰).

مقدمه چهارم: واژه عین هم که عطف بیان (بدل) برای حُور است به معنای درشت چشم، نیست؛ زیرا چنانکه قبلاً ذکر شد، عبارت «چشم درشت سفید» کاربرد صحیحی ندارد مگر برای توصیف شخص نابینا. از این رو، باید برای واژه «عین» معادلی در آرامی - سریانی یافت تا با معنای پیشنهادی ما برای حُور مطابقت داشته باشد. فرهنگ دسارس ذیل واژه عین، معانی: رنگ، درخشان بودن، تَلَأْلُؤ، مروارید، بلور و جواهرات و همچنین در وصف شراب، شفاف بودن را ذکر کرده است. فرهنگ مَثَا نیز در دومین معنا برای عین، کلمات وجه، مَنَظَر و لون را آورده است. لسان العرب هم عین الرجل را «مَنْظَرُهُ» دانسته که به معنای چهره شخص است، و «عَيْنُ الشَّيْءِ» را «النفیس منه» دانسته است. با این توضیحاتی که برای واژه عین در معاجم عربی و سریانی آمده، باید معنای واژه «عین» در عبارت قرآنی «حور عین» را در معنای یاد شده جستجو کرد. در بیان حور آمد که به معنای سفیدی است و عین هم به معنای جواهرات از آن جهت که تابان و درخشان یا از آن جهت که گران بهاست. از این رو، عین به یکی از این دو معنا بر می‌گردد. به عبارت دیگر، حور (سفید، انگور) یا زلال و شفاف است یا گران بها و فوق العاده. بنابراین حُور عین یا به معنای انگور شفاف است یا انگور فوق العاده و گران بها. (Luxenberg, ۲۰۰۷, pp ۲۶۰-۲۶۳)

با این مقدمات چهارگانه، لوگزنبرگ نتیجه می‌گیرد که حُور عین در قرآن بر وجود دوشیزگان بهشتی دلالت ندارد و این امر نتیجه یک سوء برداشت از برخی سرودهای مسیحی مربوط به پیش از اسلام است که به تفسیر قرآن نیز راه پیدا کرده است.

واکاوی و نقد دیدگاه لوگزنبرگ درباره حُور عین

تفسیری که لوگزنبرگ از آیه ۵۴ سوره دخان و ۲۰ سوره طور عرضه کرد، دارای دو ادعای مهم است:

ادعای اول، مربوط به خوانش عبارت «رَوَّجَنَاهُمْ» است که او آن را «رَوَّحْنَاهُمْ» قرائت کرده است. ادعای دوم، مربوط به معنای «حُورٌ عِین» است. از این رو، هر یک از این ادعاها را به صورت جداگانه نقد می‌کنیم.

نقد ادعای لوگزنبرگ در مورد قرائت آیه «وَكَذَلِكَ رَوَّجَنَاهُمْ بِحُورٍ عِین»

در مورد این ادعای لوگزنبرگ یادآوری چند نکته ضروری است:

نکته نخست: به آسانی نمی‌توان به بهانه این که مصاحف اولیه بدون نقطه و اعراب بوده است، نقطه‌ها و علائم اعرابی موجود در مصحف شریف کنونی را جابجا کرد. از زمان نزول قرآن تا سده‌ها بعد، اساس اعتبار قرآن بر قرائت بوده است تا کتابت. حتی بعد از آن که نقطه و علائم اعرابی نیز به خط مصاحف افزوده شد، قرائت‌های دیگر هم که ناسازگار با متن نوشتاری مصحف بوده، نقل شده و در کتب مربوط به قرائات به ثبت رسیده است. این کار لوگزنبرگ که متن قرآن را با حذف و اضافه نقاط و علائم اعرابی تغییر می‌دهد، در میان برخی دیگر از قرآن‌پژوهان غربی نیز مسبوق به سابقه است. در سال ۱۹۷۴ یک آلمانی به نام لولینگ (G. Luling) در اثری که در باره قرآن منتشر ساخت به همین شیوه عمل کرد. خاورشناس شهیر آلمانی مارکو شولر (Marco Scholler) از این روش لولینگ به عنوان یکی از نقاط ضعف او یاد کرده و می‌نویسد: وی در بازسازی متن فرضی خودش از قرآن، نه تنها تلفظ متن بلکه عناصر صامت، ترتیب و حتی کل واژگان را تغییر داده است (مارکو شولر، ۱۳۸۶، ص ۶۱). یکی دیگر از خاورشناسان آلمانی به نام جerald هاوینگ (Gerald Hawting) نیز در نقد کتاب لولینگ می‌نویسد: به نظر من، راهی برای نظارت یا بررسی قرآن فرضی بازسازی شده از سوی وی وجود ندارد؛ این که این کتاب برای سازگاری با پیش فرض‌های پژوهشی یک نفر بازسازی شده، خطرناک است. به عبارت دیگر، هر کس که بداند چقدر ساده می‌توان با اصلاح حساب شده تلفظ و یا حرکات اعراب یک متن صامت عربی، معنای آن را تغییر داد، خواهد پذیرفت که این کار به گشودن باب هرج و مرج معنایی می‌انجامد (مارکوشولر، ۱۳۸۶، صص ۶۱-۶۲).

ادعای لوگزنبرگ در مورد قرائت «رَوَّحْنَاهُمْ» نیز مستند به هیچ نسخه مکتوب یا قرائتی از قاریان قرآن نیست. با مراجعه به معاجمی که قرائات مختلف را ثبت کرده‌اند، هیچ اثری از قرائت «رَوَّحْنَاهُمْ» به جای «رَوَّجَنَاهُمْ» وجود ندارد. تنها اختلافی که گزارش شده این است که ابن مسعود و منصور بن معتمر، به جای «بِحُورٍ عِین»، «بِعِیسٍ عِین» و عِکْرَمَه، «بِحُورٍ عِین» - به صورت مضاف و مضاف الیه قرائت کرده است (رک: فراء، ۴۴/۳؛ نحاس، ۱۳۴۵/۲؛ احمد مختار عمر، ۱۴۴/۶؛ عبداللطیف الخطیب، ۴۴۱/۸).

همچنین نقل شده که عبدالله بن مسعود، «وَزَوَّجْنَاهُمْ» را به صورت «وَأَمَدَدْنَاهُمْ» قرائت کرده است (فراء، ۴۴/۳؛ عبداللطیف الخطیب، ۴۴۱/۸) یادآور می‌شویم که واژه «عِيس» جمع عِيسَاء به معنای یِصْنَاء (سفید) است (فراء، ۴۴/۳؛ نحاس، ۱۳۴۵/۲؛ عبداللطیف الخطیب، ۴۴۱/۸) در ذیل آیه ۲۰ سوره طور نیز همین گزارش‌ها وجود دارد (رک: احمد مختار عمر، ۲۵۶/۶؛ عبداللطیف الخطیب، ۱۵۴/۹). همچنین، گزارش شده که عکرمه عبارت «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» را به صورت «وَزَوَّجْنَاهُمْ حُوراً عِيناً» خوانده است. همینطور گفته شده که «بِحُورٍ عِينٍ» نیز قرائت شده، اما معلوم نیست چه کسی قرائت کرده است (عبداللطیف الخطیب، ۱۵۴/۹).

نکته دوم: لوگزنبرگ حرف «باء» در عبارت «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» را شاهی بر صحت قرائت «وَزَوَّجْنَاهُمْ» قرار می‌دهد، چرا که به گفته او فعل «زَوَّجَ» با حرف «باء» به کار نمی‌رود. در جواب می‌گوییم، اولاً حتی اگر بپذیریم که فعل «زَوَّجَ» هیچ‌گاه با حرف «باء» به کار نرفته است، وجود باء در عبارت قرآنی، دلیل بر این نیست که لزوماً باید «زَوَّجْنَاهُمْ» را «وَزَوَّجْنَاهُمْ» بخوانیم! بلکه راه‌های دیگری نیز می‌توان محتمل دانست. به طور مثال، محتمل است که حرف باء توسط نسخه نویسان به اشتباه اضافه شده باشد. ثانیاً لغت شناسان و مفسران مسلمان گفته‌اند که فعل «زَوَّجَ» هم بدون حرف اضافه و هم با حرف اضافه به کار رفته است. در صورتی که بدون حرف اضافه باشد، در این صورت، تزویج به معنای ازدواج و نکاح است. همان طور که در قرآن نیز آمده است: «زَوَّجْنَاكَهَا (احزاب، ۳۷)؛ وی را به نکاح تو درآوردیم»، اما در صورتی که با حرف اضافه «باء» همراه باشد، تزویج به معنای قرین شدن دو نفر یا دو گروه با یکدیگر است، بدون آن که بین آن‌ها نکاح و ازدواجی در میان باشد. در لسان العرب آمده است: زَوَّجَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ وَ زَوَّجَهُ الْيَه: قَرَنَهُ. (ابن منظور، ۱۹۸۸، ۱۰۸/۶) لسان العرب ذکر می‌کند که عرب می‌گوید: زَوَّجْتُهِ امْرَأَةً وَ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً وَ نَمَى گوید: تَزَوَّجْتُ بِامْرَأَةٍ يَا زَوَّجْتُ مِنْهُ امْرَأَةً وَ آيَةُ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ يَعْنِي قَرَنَاهُمْ بِهِنَّ. (ابن منظور، ۱۰۸/۶) البته لسان العرب این نکته را نیز از قول فراء نقل می‌کند که «زَوَّجْتُ بِامْرَأَةٍ»، لغت اَزْدِ شَنْوَةَ است (واحدی، ۱۲۴/۲۰؛ ابن منظور، ۱۰۸/۶). بنابراین، اولاً این طور نیست که زَوَّجَ هیچ‌گاه با حرف «باء» به کار نرفته باشد، بلکه حتی در معنای نکاح نیز بنا بر لغت اَزْدِ با حرف باء به کار رفته است. ثانیاً، بر فرض هم که با حرف باء به معنای نکاح به کار نرود، این واژه وقتی با حرف «باء» به کار رود، معنای دیگری دارد که همان «قرین شدن» است. از این رو، برخی از مفسران مسلمان نیز همین معنا را در آیات مربوط به حُورٍ عِينٍ (دخان، ۵۴؛ طور، ۲۰) به معنای همراه شدن حوریان بهشتی با مؤمنان آورده‌اند

۱ - منسوبین به اَزْدِ بن الغوث بن نبت بن مالک بن زید بن کهلان بن سبأ، السمعانی، عبد الکرم بن محمد، المحقق، عبد الرحمن بن یحیی الملعلمی الیمانی وغیره، الأنساب، ۱/ ۱۸۰.

(رک: معمر بن مثنی، ۲/۲۰۹؛ واحدی، ۲۰/۱۲۴؛ فخر رازی، ۱۴/۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۸/۱۴۹). راغب اصفهانی نیز ضمن تأکید بر معنای «قرین بودن» حُورِ عین با مؤمنان، به این نکته لطیف اشاره کرده که در قرآن آن طور که در عرف می‌گویند «زَوْجَتُهُ امْرَأَةٌ؛ زنی را به نکاح او درآوردم»، در مورد حُورِ عین گفته نشده: «زَوْجَنَاهُمْ حُورًا»، این کاربرد بدین جهت است تا آگاهی و تنبیهی باشد که قرین شدن با حورِ عین بر حسب امور متعارفی که از نکاح در میان مردم رایج است، نمی‌باشد (راغب، ۱/۳۸۵). علاوه بر سخن اهل لغت و تفاوت کاربردهای لغوی، از خود قرآن نیز می‌توان استفاده کرد که مراد از تزویج در مورد حُورِ عین، تزویج متعارف یعنی نکاح نیست. این معنا را از نحوه کاربرد فعل «زَوَّجَنَا» در سوره طور می‌توان استفاده کرد. در این سوره خداوند می‌فرماید: «مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْنُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ». چنانچه بحث نکاح مصطلح در میان بود شاید مناسب‌تر آن بود که عبارت «متکئین علی سرر» بعد از عبارت «زَوَّجْنَا بِحُورٍ عِينٍ» می‌آمد. زیرا در عالم واقع، ابتدا نکاح صورت می‌گیرد و سپس بر روی تخت‌ها تکیه می‌زنند و به گفت و شنود می‌پردازند به‌طوری که آیه ۵۹ یس «هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكُونَ» احتمالاً می‌تواند مؤید این مطلب باشد.

در فرهنگنامه‌های آرامی-سریانی نیز مانند عربی، ماده ز-و-ج «زَوجَ (zōjā)» را هم به معنای «همسر» و هم به معنای «همراه و رفیق» دانسته‌اند. بنابراین، تزویج در لغت لزوماً به معنای ازدواج و نکاح نیست. فرهنگنامه‌های متا، پین اسمیت و باربهلول همگی بر این امر تصریح کرده‌اند (رک: یعقوب اوجین متا، ۱۱۵ و ۲۲۶؛ Margoliouth, ۱۹۰۳, p. ۱۱۲؛ Bar Bahlule, ۱۷۸۸, p. ۶۷۸).

نکته دیگر آن که، لوگزنبرگ، آیه «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» را به «زیر تاکستان‌های انگور آسایششان می‌دهیم» معنا کرد و در واقع، باء را به معنای «زیر» به کار برده است در حالی که در کتب لغت آرامی، چنین معنایی برای حرف باء ذکر نشده است. حتی معنایی هم که خود وی نیز مطرح کرد، معنای «بین» است، اما در عمل، ایشان باء را به معنای «زیر» ترجمه کرده است. در حالی که فرهنگ متا برای این حرف، ۲۲ معنا آورده و جالب اینکه اولین معنای واژه را «مصاحبت» دانسته و مثال آن را «بَيْنَهُمَا صَبَلَةٌ اَتَى بَعْسُكِر» ذکر کرده است (یعقوب اوجین متا، ۱۲۹) این معنای فرهنگ متا برای حرف «باء» با معنای زوج به معنای قَرَن در آیه ۵۴ دخان سازگار است. فرهنگ متا معنای بیستم این واژه را «بین» می‌آورد. (همان) پین اسمیت هم معانی ذیل را برای حرف باء آورده است.

On, into, to, at, with, among, at, a bout, because, for, according to, by, upon

(Margoliouth, ۱۹۰۳, p. ۳۳۰)

اما اشاره‌ای به کلمه «under» (زیر) یا واژه‌ای نزدیک به آن نکرده است. پس معنای «زیر» برای حرف

باء قابل قبول نیست. بنابراین، لوگزنبرگ در اینجا رأی شخصی خود را بر قرآن تحمیل کرده است.

واکاوی و نقد ادعای لوگزنبرگ در مورد معنای حُورِ عین

ادعای دوم لوگزنبرگ این بود که قرآن واژه‌های حور و عین را از زبان سُریانی وام گرفته و باید مطابق با آنچه که در این زبان معنا می‌دهد، معنا کرد، اما مسلمانان به اشتباه، این ترکیب را دال بر «دوشیزگان بهشتی» دانسته‌اند که به تزویج مردان بهشتی درمی‌آیند. در بررسی و نقد این ادعای لوگزنبرگ و شواهدی که وی بر تأیید سخن خود آورده است، نکاتی یادآور می‌شویم.

سخن لوگزنبرگ از این جا آغاز می‌شود که می‌گوید، نه واژه «حُور» و نه واژه «عین»، هیچ‌کدام به طور مستقیم بر جنس مؤنث دلالت ندارد و معلوم نیست که قرآن با عبارت حُورِ عین به چه چیزی اشاره می‌کند. در جواب می‌گوییم اولاً، خود ایشان که حُورِ عین را وصف انگور دانسته است، با کدام دلیل این را می‌گوید؟ زیرا چنانچه بپذیریم که دو واژه حُور و عین هیچ‌کدام به طور مستقیم بر جنس مؤنث دلالت ندارد، در مورد انگور هم وضع به همین صورت است، یعنی هیچ‌کدام بر «انگور» دلالت ندارد، زیرا در هیچ فرهنگنامه‌ای، خواه در زبان آرامی و خواه در زبان عربی، معنای انگور برای این دو واژه نیامده است. البته آقای لوگزنبرگ برای این که سخن خود را موجه سازد، به ذکر دو شاهد پرداخته است: یک، سخنی از لسان العرب و دیگری مضمون یکی از سرودهای افرایم در توصیف بهشت که به بررسی این دو شاهد می‌پردازیم.

شاهد نخست لوگزنبرگ و نقد آن

شاهد نخست لوگزنبرگ بر دلالت حور بر معنای انگور این است که حُور به معنای سفید است، واژه «بَيْضَة» نیز به معنای سفید است. عرب‌ها لفظ بَيْضَة را برای انگور به کار می‌برده‌اند، پس می‌توان حور را هم به معنای انگور به کار برد! در لسان العرب آمده است: «والبَيْضَةُ: عَنَبٌ بالطائف أبيض عظيم الحب» (ابن منظور، ۵۵۳/۱). به نظر لوگزنبرگ، قرآن به جای لفظ «البَيْضَة» از لفظ «حور» استفاده کرده است. اولاً، لوگزنبرگ به گونه‌ای از این موضوع سخن می‌گوید که خواننده گمان می‌کند لسان العرب در توضیح واژه حُور، آن را به «البَيْضَة» معنا نموده و بعد، البَيْضَة را انگوری سفید و درشت‌دانه در طائف معرفی کرده است. در حالی که آنچه لسان العرب آورده هیچ ارتباطی با واژه حور ندارد، بلکه در مدخل ب-ی-ض، (و نه در مدخل ح-و-ر) و در توضیح مشتقات واژه بیض این موضوع را آورده است. ثانیاً، درست است که لسان العرب واژه البَيْضَة را انگور دانسته، اما بی‌درنگ معنای کاربردی دیگری نیز برای آن آورده و گفته

است: «بَيْضَةُ الْخِدْرِ: الْجَارِيَةُ لَأَنَّهَا فِي خِدْرِهَا مَكْنُونَةٌ؛ كَنِيزِي كَهْ فِي بَوْشِشِ خُودِ مَخْفِيٍّ اسْت» (همان). که این معنا از روی عمد یا سهو از چشم لوگزنبرگ دور مانده است! خلیل بن احمد فراهیدی نیز به این معنا تصریح کرده است (رک: فراهیدی، ۶۹/۷) خلیل شعر امرؤ القیس را شاهد می‌آورد که می‌گوید:

و بَيْضَةُ خِدْرِ لَا يَرَامُ خِبَاؤُهَا تَمَنَّعْتُ مِنْ لَهْوٍ بِهَا غَيْرَ مُعَجِّلٍ

در این بیت، واژه بَيْضَةُ به زن محبوب اشاره دارد (همان). لسان العرب نیز این وصف را از یکی از شعراء اینگونه بیان می‌کند:

جَارِيَةٌ فِي دُرْعِهَا الْفَضْفَاضِ، أَبْيَضُ مِنْ أُخْتِ بَنِي إِبَاضٍ

(ابن منظور، ۵۵۰/۱)

بنابراین، می‌توان با این شاهد نتیجه عکس لوگزنبرگ هم گرفت یعنی می‌توان گفت اگر «حور»، به معنای سفید، یکی از خصوصیات زنان را بیان می‌کند، مترادف آن یعنی «بِیض» نیز به همین معنا اشاره دارد.

شاهد دوم لوگزنبرگ و نقد آن

اما مسأله اقتباس از سرودهای افرایم نیز درست نیست؛ چراکه می‌توان ریشه تفسیر مسلمانان را با پژوهش در ادبیات عرب و سروده‌های قبل از اسلام یافت و به این نکته پی برد که در این اشعار، از حور و واژه‌های مشابه به عنوان صفتی برای زیبارویان یاد شده است.

توضیح اینکه با بررسی فرهنگنامه‌های معتبر عربی و تفاسیر کهن قرآن، به مواردی دست می‌یابیم که در کلام ادبا و شاعران عرب، از لفظ حَوْرَاء و حَوَارِيَّة برای اشاره به زنان سیمن‌تن و زیباروی استفاده کرده‌اند. خلیل بن احمد فراهیدی می‌نویسد: عرب به زنان شهری اِمْرَأَةٌ حَوَارِيَّة می‌گفته‌اند و حَوَارِيَّة به معنای بیضاء (سفید) است. اما برای زنان صحرائشین این تعبیر را به کار نمی‌بردند (فراهیدی، ۲۸۸/۳). دیگر منابع نیز این مطلب را تأیید می‌کنند و اشعاری - مانند آنچه در پی می‌آید - در این باره شاهد آورده‌اند.

فَقُلْتُ: إِنَّ الْحَوَارِيَّاتِ مَعْطَبَةٌ إِذَا تَقَتَّلْنَ مِنْ تَحْتِ الْجَلَابِيبِ

فرهنگ‌های لغت یادآور شده‌اند که مراد از حَوَارِيَّات در این بیت، زنانی هستند که دارای بدنی سفید،

پاکیزه و زیبا بوده‌اند (ابن منظور، ۳۸۵/۳؛ زبیدی، ۳۱۴/۶).

فَقُلْ لِلْحَوَارِيَّاتِ يَبْكِينَ غَيْرَنَا وَلَا تَبْكُنَا إِلَّا الْكِلَابُ النَّوَابِجُ

بَكَيْنَ إِلَيْنَا خِيفَةً أَنْ تُبَيِّحَهَا رِمَاحُ النَّصَارَى، وَالسُّيُوفُ الْجَوَارِحُ

مراد از حَوَارِيَّات در بیت اول از این شعر، زنان ساکن در شهرها هستند به خاطر تمیزی و سفیدی

بدنشان (ازهری، ۱۴۸/۵؛ طبری، ۲۰/۳؛ ابن منظور، ۳/۳۸۵)

همچنین در شعر زیر که از آعشی است، حَوراء در مورد زن سیمین تن به کار رفته است.

لَیْسَتْ بِسُودَاءَ وَلَا عِنْفَصٍ دَاعِرَةٌ تَدْنُو إِلَى الدَّاعِرِ
یَشْفِی غَلِیلَ النَّفْسِ لَا بِهَا حَورَاءُ تَسْبِی نَظَرَ النَّاظِرِ

(الاعشی، ۸۲، CD)

دو مشکل در بیان دیدگاه مفسران مسلمان

لوگزنبرگ در بیان دیدگاه مفسران مسلمان در مورد «حُورٌ عَین» دچار دو مشکل است: یک، نقل نادرست؛ دو، نقل ناتمام.

مشکل اول: گزارش نادرست از دیدگاه مسلمانان

لوگزنبرگ ادعا می‌کند که مفسران مسلمان واژه «عَین» را جمع «عَین» دانسته و عبارت حُورٌ عَین را به معنای «چشمانِ درشتِ سفید» معنا کرده‌اند و بعد هم اشکال می‌کند که در هیچ زبان و فرهنگی از وصف سفید برای زیبایی چشمان استفاده نمی‌کنند. اولاً، مفسران مسلمان هیچ‌گاه عَین را جمع عَین ندانسته‌اند، بلکه عَین را جمع عَیناء و اَعَین (درشت چشم) دانسته‌اند (رک: واحدی، ۲۰/۱۲۵) ثانیاً، شاید هیچ مفسر مسلمانی را پیدا نمی‌کنید که حُورٌ عَین را به «چشمانِ درشتِ سفید» معنا کرده باشد. کتاب‌های لغت و تفسیر - در صورتی که حُور یا حَوراء وصفی برای چشم باشد - به شدت سفیدی در کنار شدت سیاهی اشاره کرده‌اند، به این صورت که مرکز چشمشان (حدقه) به شدت سیاه و اطراف آن به شدت سفید است، نه این که چشمی یکسر سفید داشته باشند! خلیل در کتاب العین می‌نویسد: «الْحَوْرُ: شِدَّةُ بَيَاضِ الْعَيْنِ وَ شِدَّةُ سَوَادِهَا؛ حَوْرٌ عِبَارَةٌ عَنْ شِدَّةِ سَفِيدِی چشَمِ هَمْرَاهُ بِا شِدَّةِ سِیَاهِی آن» (فراهیدی، ۳/۲۸۸) همچنین بستانی در محیط المحيط - که فرهنگ لغت معاصر است - می‌نویسد: «عَینٌ حَورَاءُ: إِذَا اشْتَدَّ بَيَاضُ بَيَاضِهَا وَ سَوَادُ سَوَادِهَا؛ چشَمی را با وصف حَوراء توصیف می‌کنند که سفیدی‌اش در نهایت شدت و سیاهی‌اش نیز در نهایت شدت باشد» (بستانی، ۲/۵۲۹).

گذشته از این، کاربرد حُور برای سفیدی چشم و نیز کاربرد واژه «عَین» برای درشتی چشم اختصاص به فرهنگ‌نامه‌های عربی ندارد. در مورد واژه «عَین»، پین اسمیت ذیل واژه حَوراء (aynānā) می‌گوید: این واژه از حَور (ayn)، صفت، و به معنای چشمِ درشت داشتن است. (Margoliouth, ۱۹۰۳, p. ۴۱۱) فرهنگ مَثَل ذیل واژه حَوراء (ḥawrā) علاوه بر معنای سفیدی، معانی دیگر را نیز ذکر می‌کند و در مورد هشتم می‌گوید: بَيَاضُ الْعَيْنِ. (يعقوب اوجین مَثَل، ۲۴۷) باز هم در مَثَل ذیل عبارت حَوراء (ḥawrā) می‌گوید: بَيَاضُ الْعَيْنِ.

(ḥewrutā) معنای سفیدی و پرده چشم آورده است، این اثبات می‌کند که واژه حور به معنای سفیدی در هر دو فرهنگ سُریانی و عربی در مورد چشم به کار رفته است. اشتباه لوگز نبرگ آن است که گمان برده است مراد از سفیدی چشم، سفیدی کل چشم است در حالی که مراد از آن سفیدی بخشی از چشم است که منطقه سیاه چشم را احاطه کرده است. علاوه بر آن، شدت سفیدی در کنار شدت سیاهی است، نه مطلق سفیدی.

مشکل دوم: گزارش ناتمام از دیدگاه مسلمانان

درست است که برخی از مفسران، حور را سفیدی در چشم دانسته‌اند، البته آن هم نه مطلق سفیدی، بلکه شدت سفیدی بخشی از چشم در کنار شدت سیاهی بخش دیگر از چشم. با این حال، این تمام آن چیزی نیست که مفسران مسلمان گفته‌اند. واژه «حور» جمع «حوراء» و «أحور» است (فراهیدی، ۳/ ۲۸۸؛ ابن منظور، ۳/ ۳۸۵) و واژه «عین» جمع «عیناء» و «أعین» - کسی که چشمانی درشت و زیبا دارد - است (طبری، ۲۴/ ۶۹ و ۶۲۱؛ فخر رازی، ۱۴/ ۲۵۴). از نظر ساختار نحوی، واژه «عین» نعت (وصف) برای حور (عبد اللطیف الخطیب، ۹/ ۱۵۳) و نیز حور، وصف برای موصوفی محذوف است. در واقع هر دو این واژه‌ها وصف برای آفریده‌های بهشتی هستند. گرچه برخی از مفسران، سفیدی را به چشم ارتباط داده‌اند، اما لزومی ندارد که این معنا را بپذیریم. بلکه رأی قوی‌تر آن است که حور و عین، هریک صفتی مستقل برای آن آفریده‌های بهشتی در نظر گرفته شود. به نظر می‌رسد که ارتباط دادن سفیدی به چشم، و نه بدن، تنها با قرائت ضعیفی که از عکرمه نقل شده - که به صورت مضاف و مضاف الیه قرائت کرده، سازگار است. با توجه به قرائت مشهور، وصف حور، بر سیمین‌تن بودن آن‌ها و وصف «عین» بر درشت چشم بودنشان دلالت دارد. مطابق تاج العروس و لسان العرب، ثعلب، یکی از لغت‌شناسان عرب، می‌گفت: و الحوراء البیضاء، لا یقصدُ بذلك حورُ عینها؛ حوراء به معنای سیمین‌تن است و از این کلمه، سفیدی چشم مقصود نیست (زبیدی، ۶/ ۳۱۹؛ ابن منظور، ۳/ ۳۸۵). همچنین اصمعی یکی دیگر از لغت‌شناسان بزرگ عرب می‌گفت: لا ادری ما الحور فی العین؛ من معنای سفیدی در چشم را نمی‌فهمم (ابن منظور، ۳/ ۳۸۵؛ جوهری، ۲۷۲). لغت‌شناسان جدید هم بر همین نظر هستند که حوراء به معنای سیمین‌تن است (بستانی، ۲/ ۵۲۹) قبلاً گذشت که برخی به جای بحر عین، به صورت «بَعِیسِ عین» قرائت کرده بودند. واژه عیس، جمع عیساء به معنای بیضاء (سفید) است (رک: طبری، ۲۴/ ۶۹) این قرائت مؤید این است که حور به معنای سفید، ارتباطی با چشم ندارد بلکه بر سیمین‌تن بودن دلالت دارد، زیرا کلمه عیس برای چشم به کار نرفته است. واحدی نیشابوری نیز در تفسیر البسیط همین نتیجه را گرفته است

(واحدی، ۱۲۵/۲۰). از ابن عباس هم نقل شده که حور را به معنای «بیض» دانسته است (واحدی، ۲۰/۱۲۵). همچنین از مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) نیز نقل شده که حور را به سفیدچهره تفسیر کرده است (واحدی، ۱۲۵/۲۰). مفسران نیز این معنا را تأیید کرده‌اند (رک: طبری، ۲۴/۶۷؛ طوسی، ۹/۲۴۲ و ۲۷۵؛ طبرسی، ۹/۲۷۵؛ تفسیر کبیر، ۱۴/۲۵۴). همان طور که گذشت در اشعار عربی نیز واژه حواریات برای بیان سپیدی پوست و رنگ چهره زنان شهرنشین، برخلاف زنانی که در صحرا زندگی می‌کنند، به کار رفته است (رک: فراهیدی، ۳/۲۸۸؛ ازهری، ۵/۱۴۸؛ ابن منظور، ۳/۳۸۵؛ زبیدی، ۶/۳۱۴) البته برخی هم گفته‌اند حوراء جامع چشمی زیبا و بدنی سفید است (ازهری، ۵/۱۴۸؛ مکارم شیرازی، ۶/۲۶۱). نکته دیگر آن که، لوگزنبرگ اشاره کرد که قرآن در وصف «حور عین»، عبارت «كَأَمْثَالِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ» آورده است و این گویی با دانه‌های انگور سازگارتر است. در پاسخ باید بگوییم که تشبیه به «اللؤلؤ المکنون»؛ مروارید در صدف»، با معنایی که مفسران مسلمان برای حور عین کرده‌اند، نیز کاملاً سازگار است. لوگزنبرگ خود به لفظ «بیضة» به عنوان معادل حور اشاره می‌کند. در لسان العرب، دقیقاً وصف «مکنونه» برای «بیضه» به کار رفته است؛ اما نه در جایی که بیضه به معنای انگور به کار رفته، بلکه در جایی که به معنای خانم زیباروی به کار رفته است. همان طور که قبلاً نیز گذشت، در لسان العرب آمده است: «بَيْضَةُ الْخِذْرِ: الْجَارِيَةُ لِأَنَّهَا فِي خِذْرِهَا مَكْنُونَةٌ؛ کنیزی که در پوشش خود مخفی است» (ابن منظور، ۱/۵۵۳). خلیل بن احمد فراهیدی نیز به این معنا تصریح کرده است (رک: فراهیدی، ۷/۶۹). در اشعار دیگری نیز که گذشت، شاعران، حواریات - که به زنان سیمین تن اطلاق می‌شود - با عبارت «من تحت الجلابيب؛ زیر پوشش»، توصیف کرده بودند (رک: ابن منظور، ۳/۳۸۵؛ زبیدی، ۶/۳۱۴).

حور عین و معضل همسران این جهانی!

یکی از اشکالات لوگزنبرگ به تفسیر مسلمانان از حور عین، ناسازگاری آن با آیات دیگری از قرآن بود که بیانگر ورود مؤمنان همراه با همسرانشان به بهشت است. در پاسخ می‌توان گفت چنانچه تزویج حور عین از نوع نکاح نباشد، هیچ منافاتی با ورود مؤمنان با همسرانشان به بهشت ندارد. علاوه بر این، اولاً برخی از مؤمنانی که به بهشت می‌روند در دنیا صاحب همسر نبوده‌اند؛ ثانیاً همسران برخی از مؤمنان، به خاطر اعمال ناشایستی که مرتکب شده‌اند بهشتی نمی‌شوند؛ ثالثاً برخی از افراد همسرانشان در دنیا از آنها جدا شده و با فرد دیگری ازدواج کرده‌اند؛ رابعاً برخی از محققان گفته‌اند که حور عین لزوماً مؤنث نیستند! استدلال این پژوهشگران مسلمان آن است که هم واژه حور و هم واژه عین بر مذکر و مؤنث هر دو اطلاق می‌شود؛ زیرا واژه «عین» جمع آعین (مرد درشت چشم) و عیناء (زن درشت چشم)، و واژه «حور»، جمع

أَحْوَر (مرد سیمین تن) و حَوْرَاء (زن سیمین تن) است. از این رو، مفهوم گسترده‌ای دارد که همه همسران بهشتی را شامل می‌شود، همسران زن برای مردان با ایمان، و همسران مرد برای زنان مؤمن (رک: مکارم شیرازی، ۲۶۱/۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این نوشتار آوردیم بر موارد زیر به عنوان نتیجه تأکید می‌کنیم.

۱. هیچ شاهد تاریخی بر صحت ادعای لوگزنبرگ مبنی بر این که «رَوَّحَنَّا» در تاریخ قرائت قرآن به «رَوَّجَنَّا» تبدیل شده است، وجود ندارد. در هیچ نسخه کهن از قرآن و نیز هیچ کتابی از کتب مربوط به قرائات مختلف قرآن، واژه «رَوَّحَنَّا» ثبت نشده است. بدیهی است که نمی‌توان بدون دلیل تاریخی، نقطه‌ها و علائم اعرابی واژه‌های قرآن را جابجا کرد.
۲. لوگزنبرگ تصور کرده که هیچ‌گاه فعل رَوَّجَ با حرف «باء» به کار نمی‌رود، در حالی که مطابق دیدگاه لغت‌شناسان در زبان عربی، این فعل تنها با معنای ازدواج و نکاح با حرف باء به کار نمی‌رود. مطابق فرهنگنامه‌های هر دو زبان عربی و آرامی، واژه «زوج» هم به معنای همسر و هم به معنای همراه و قرین به کار رفته است. مطابق کتب لغت عربی، در صورتی که این کلمه با حرف باء به کار رود به معنای قرین بودن است و نه ازدواج و نکاح. بنابراین معنای تزویج حورِ عین با مؤمنان به معنای همراه شدن با آنهاست.
۳. لوگزنبرگ در این مطلب صائب است که وصف سفیدی برای چشم زیبا به کار نمی‌رود. اما در معنای آیات ۵۴ دخان و ۲۰ طور دچار اشتباهاتی شده است؛ اشتباه اول این است که حور را در این دو آیه، وصفی برای چشم دانسته است. تنها مطابق با قرائت شاذ و ضعیفی که از عِکْرِمَه نقل شده (حورِ عین - به صورت مضاف و مضاف الیه) می‌توان حور را وصفی برای چشم دانست. اشتباه دوم آن است که حتی با فرض این که حور وصفی برای چشم باشد، منظور سفیدی مطلق برای چشم نیست. بلکه مطابق فرهنگنامه‌های هر دو زبان عربی و آرامی، منظور از آن، شدت سفیدی بخشی از چشم در کناب شدت سیاهی بخش دیگر از آن است.
۴. شواهدی که لوگزنبرگ برای اثبات ادعای خود آورده، بسیار ضعیف است. چگونه می‌توان پذیرفت که کاربرد کلمه البَيْضَة برای انگور سفید در زبان عربی، مستلزم کاربرد حور در معنای انگور سفید باشد! علاوه بر این که همین واژه البَيْضَة در معنای خوبرویان نیز به کار رفته است. همچنین نمی‌توان پذیرفت که اشتباه برخی از مسیحیان در تفسیر سروده‌های افرایم -مربوط به سده چهارم میلادی- سبب بدفهمی مسلمانان در خوانش و تفسیر آیات قرآن شده باشد. در حالی که در اشعار عرب قبل از نزول قرآن نیز

واژه‌های حَوراء و حور و مشابه آن‌ها در مورد زنان زیباروی و سیمین‌تن به کار می‌رفته است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۹۸۸ م.
- احمد مختار عمر و عبدالعال سالم مکرم، *معجم القرائات القرآنیة*، قم، انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۹۹۲ م.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، با اشراف محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.
- بستانی، بطرس، *محیط المحيط*، محقق: محمد عثمان، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۲۰۰۹ م.
- بستانی، فؤاد افرا، مهیار، رضا، *فرهنگ ابجدی*، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق: خلیل مأمون شبحا، بیروت، دار المعرفة، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.
- الخطیب، عبداللطیف، *معجم القرائات*، قاهره، دار سعد الدین، چاپ اول، بی‌تا.
- راغب، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- شولر، مارکو، «پژوهش‌های قرآنی پس از دوره روشنگری در غرب»، ترجمه سید علی آقایی، *مجله هفت آسمان*، (۱۳۸۶)، شماره ۳۴.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۹۹۵ م.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: مکتب التبیان، قاهره، دار ابن الجوزی، چاپ اول، ۲۰۰۹ م.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۹۵ م.
- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، بی‌تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم الشامرائی، قم، مؤسسة دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۹۴ م.
- معمر بن مثنی، ابو عبیده، *مجاز القرآن*، تحقیق: محمد فؤاد سرگین، مصر، ناشر: محمد سامی امین الخانجی، چاپ

اول، ۱۹۶۲ م.

مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، قم، مدرسه امیر المؤمنین- مطبوعاتی هدف-، چاپ سوم، ۱۳۷۴.

_____، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.

نحاس، احمد بن محمد، *معانی القرآن*، طنطا، دارالصحابه للتراث، چاپ اول، ۲۰۰۹ م.

واحدی، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، تحقیق: د. علی بن عمر السحیبانی، ریاض، جامعه الامام محمد بن

سعود الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

یعقوب اوجین منّا، المطران، *قاموس کلدانی عربی*، بیروت، منشورات مرکز بابل، بی جا، ۱۹۷۵ م.

Bar Bahlule, Hassan, *Lexicon Syriacum*, Paris, republic typograph, Lexicon Syriacum, Divid Michalis, ۱۷۸۸.

Costaz, Louis,S.J, *Dictionnaire Syriaqus- Français, Syriac-English Dictionary*, قاموس

سریانی عربی, Third Edition, Beyrouth, dar el- machreq(دار المشرق), ۲۰۰۲.

Luxenberg, Christoph, *the syro-aramaic reading of the Koran a contribution to the decoding of the language of the Koran*, schiler,Berlin, ۲۰۰۷.

Margoliouth. MRS, *A Compendius Syriac Dictionary, A Founded upon The Thesarus Syriacus of R.Payne Smith*, Oxford at the Clarendon Press, ۱۹۰۳.

نرم افزار

نرم افزار الموسوعة الشعرية العربية



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۷۲-۱۵۳

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/55562>

زمینه‌های تضعیف یونس بن ظبیان*

رحیمه شمشیری

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shamshiri.rahime@gmail.com

دکتر مهدی جلالی^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a.jalali@um.ac.ir

دکتر محمد کاظم رحمان ستایش

استادیار دانشگاه قم

Email: kr.setayesh@gmail.com

چکیده

یونس بن ظبیان یکی از راویان شیعی متهم به غلو در عصر امام صادق (ع) بوده است که در منابع روایی شیعه، نوعاً راوی روایاتی در زمینه عقاید و اخلاق است. رجالیان پیشین او را به سبب غلو، کذب و وضع حدیث تضعیف کرده‌اند و متأخران نیز این تضعیف را پذیرفته‌اند. درباره این راوی گزارش‌های متعارض مدح و ذم نقل شده است. در این مقاله به منظور دریافت اسباب و زمینه‌های صدور حکم رجالی تضعیف یونس بن ظبیان، روایات مدح و ذم او و نیز مرویات وی مورد تحلیل قرار گرفته است. نتیجه این تحلیل‌ها ضعف و ناکافی بودن دلالت روایات مدح و نیز صحت و تصریح یکی از مهم‌ترین روایات مذمت یونس بن ظبیان است. همچنین منشاء اتفاق نظر متقدمان رجالی بر تضعیف یونس بن ظبیان رفتار احتیاط آمیز راویان امام رضا (ع) در مواجهه با روایات یونس بن ظبیان بوده است. عیاشی، کثبی، ابن غضائری و نجاشی هر یک به پیروی از مشایخ رجالی خود، بر تضعیف یونس بن ظبیان و بی اعتباری روایاتش، حکم داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: یونس بن ظبیان، روایات مدح و ذم، غلو.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۲/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۲/۳۰.

۱. نویسنده مسئول

Grounds that undermines the credibility of Younis bin Zabian

Rahimeh Shamshiri

Ph.D. graduate, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mehdi Jalali (Corresponding Author)

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Kazem Rahman Setayesh

Assistant Professor, Qom University

Abstract

Younis bin Zabian was one of the Shiite narrators accused of exaggeration at the time of Imam Sadiq (AS). In the Shiite narrative sources, he is typically recognized as the narrator of traditions related to beliefs and ethics. The preceding narration scholars have discredited him on the account of exaggeration, falsehood, and the fabrication of hadith, which has been corroborated by recent narration scholars as well. There are conflicting reports in the praise or criticism of Younis bin Zabian. In this paper, to investigate the reasons and grounds for issuing the decree that undermines the credibility of Younis bin Zabian, the statements in his admiration and denunciation are analyzed. The results suggest the weakness and inadequacy of the reasons offered in the admiration and the accuracy and clarity of one of the major traditions in the condemnation of Younis bin Zabian. Also, the consensus of narration scholars on impaired credibility of Younis bin Zabian is originated in the discreet behavior of Imam Reza's (AS) narrators in dealing with Younis bin Zabian's traditions. Ayashi, Kashi, Ibn Ghazairi, and Najashi, consistent with their grand narration scholars, have declared that Younis bin Zabian's traditions lack credibility.

Keywords: Younis ibn Zabian, Praising and Criticizing Traditions, Exaggeration

مقدمه

یونس بن ظبیان از راویان حوزه معارف تشیع است که علی‌رغم نقل روایات بسیار از صادقین (ع) به ویژه از امام صادق (ع) و ثبت آن‌ها توسط محدثان پیشین امامیه، رجالیان کتاب‌های او را سراسر تخلیط دانسته و روایاتش را به دلیل غلو، کذب و وضع او بی‌اعتبار شناسانده و تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۴۴۸؛ ابن غضائری، ۱۰۱). روند تضعیف یونس بن ظبیان و بی‌اعتباری روایات او از سوی رجالیان در سده هفتم توسط علامه حلی نیز ادامه یافته است (علامه حلی، ۲۶۶). همزمان با حاکمیت تفکر اخباری‌گری از سده یازده به بعد اگر چه طیف محدثان و برخی صاحب‌نظران رجالی به توثیق طیف خاصی از راویانی که توسط متقدمان رجالی تضعیف شده بودند گرایش یافتند (نوری طبرسی، خاتمه مستدرک، ۲۲۳/۹-۲۴۷؛ نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ۳۰۱/۸-۳۰۲)^۱ اما در عین حال رجالیان شاخص به ویژه در سده اخیر، تضعیف رجالیان پیشین درباره یونس بن ظبیان را معتبر دانسته و در پذیرش روایات او توقف کرده‌اند (خویی، ۱۹۲-۱۹۷؛ شوشتری، ۱۱/۱۶۷-۱۷۰؛ مامقانی، ۳/۳۳۸؛ کاظمی، ۲/۶۲۹).

روش برخی متأخران در توثیق طیف خاصی از راویان که توسط متقدمان تضعیف شده‌اند، گردآوری قرائن روایی بر وثاقت راوی و نیز توجه دادن به مضامین عالی و دور از انحراف روایات نقل‌شده از ایشان است. به عنوان مثال برخی محدثان و عالمان رجالی درباره یونس بن ظبیان مضامین عالی منقول از او را با ادعای ابن غضائری و نجاشی که می‌گویند «لا یلتفت الی حدیثه» ناسازگار دانسته‌اند. همچنین ایشان چنانچه درباره راوی‌ای گزارش‌های ذمی رسیده باشد، این گزارش‌ها را از طریق نقد سندی و گاه محتوایی بی‌اعتبار می‌شناسانند (نمازی شاهرودی، ۳۰۱/۸-۳۰۶؛ طبرسی نوری، ۲۲۳/۹-۲۴۷).

به راستی مستند تضعیف ابن غضائری و نجاشی چیست؟ یکی از راه‌های بررسی علل تضعیف یک راوی توجه به روایات رجالی است؛ روایاتی که گاه صریحاً و گاه غیرمستقیم مدح یا ذم راویان را می‌رساند. مهم‌ترین، کهن‌ترین و تخصصی‌ترین متن موجود درباره روایات مدح و ذم راویان، گزینشی از کتاب معرفه الرجال کشی است که متعلق به اوایل سده چهار هجری است و در بوم حدیثی ماوراءالنهر نگاشته شده است.^۲

کشی اگر چه در کتابش به ندرت اظهارنظر کرده است اما او درباره یونس بن ظبیان ضمن ارائه گزارش‌های مدح و ذم او سند روایت مدح را مخدوش دانسته است. از این رو می‌توان تا حدی به دیدگاه

۱. البته عملکرد متقدمان نسبت به تضعیف برخی راویان روایات معارف پیش از این و به صورت محدود توسط سید بن طاووس به بوته نقد کشیده شده بود. (ابن طاووس، ۹-۱۱).

۲. اصل کتاب رجال کشی به دست ما نرسیده است و بنا بر نظر مشهور نسخه موجود، تحریری از این کتاب و از سوی شیخ طوسی (د. ۴۶۰ ق) است.

وی درباره وضعیت رجالی یونس پی برد: کشتی در کتاب خود ذیل نام یونس چهار گزارش ثبت کرده است که سه تای نخست در مذمت یونس است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، شماره‌های ۶۷۲-۶۷۴؛ صص ۳۶۳-۳۶۴) و گزارش پایانی در مدح اوست که بلافاصله این روایت را به دلیل مجهول خواندن یکی از راویانش، غیر صحیح معرفی می‌کند (طوسی، اختیار معرفه الرجال، شماره ۶۷۵، ص ۳۶۵). کشتی ذیل اسامی سایر راویان روایاتی نقل کرده است که بعضاً این گزارش‌ها نیز مدح یا ذم یونس بن ظبیان را می‌رساند (طوسی، اختیار معرفه الرجال، صص ۳۵۴، ۵۴۶).

علاوه بر رجال کشتی برخی روایات پراکنده در منابع روایی کهن وجود دارد که به نوعی دلالت بر مدح یا ذم راویان دارد. این مورد درباره یونس بن ظبیان منحصر به روایات مدح است. این نوشتار برآن است تا از طریق گردآوری و تحلیل گزارش‌های مدح و ذم موجود درباره یونس بن ظبیان فضای صدور یا جعل گزارش‌های موجود را بازسازی کرده و بر اساس آن تا حدی زمینه‌های صدور حکم تضعیف یونس بن ظبیان و دلیل رجالیان متقدم درباره بی‌اعتباری روایات او را واکاوی کند.

گونه شناسی و منبع شناسی روایات یونس بن ظبیان

روایات یونس بن ظبیان گاه بلا واسطه از امام صادق علیه‌السلام و گاه باواسطه از صادقین علیهما‌السلام نقل شده است. مهم‌ترین و گسترده‌ترین مباحثی که در مرویات یونس نمود دارد روایات او درباره امامت است و مباحثی چون مقام و علم امام (کلینی، ۱/ ۳۸۷؛ صفار، ۴۳۱- ۴۳۹)؛ نص بر امامت امامان اثنی عشر (ابن خزاز رازی، ۵۳، ۱۹۶؛ ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ۱/ ۲۵۳)؛ قدرت و تصرف امام در عالم (کلینی، ۱/ ۴۰۹، ۴۷۴؛ صفار، ۳۷۴؛ طبری آملی، ۲۷۰، ۲۰۸) و ... است. همچنین روایاتی درباره ویژگی‌ها و حقوق مؤمنان (کلینی، ۲/ ۳۶۷، ۶۷۲؛ ۳/ ۱۶۹، ۲۴۵؛ برقی، ۱/ ۱۰۰؛ ابن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ۲۴۰؛ همو، الخصال، ۱/ ۳۲۸) و نیز روایاتی در زیارت امام حسین علیه‌السلام (کلینی، ۴/ ۵۷۵؛ ابن قولویه، ۱۹۷، ۱۲۶؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ۶/ ۱۰۳، ۵۴، ۱۱۵؛ شیخ مفید، المزار، ۴۶، ۲۱۴، ۵۰) از وی نقل شده است. در روایاتی که یونس باواسطه از صادقین علیهما‌السلام نقل کرده است بیش‌ترین موضوعی که درباره آن روایت نقل شده، روایات پزشکی (ابن بسطام، ۵۲، ۶۰، ۵۰، ۲۹، ۲۲، ۲۰، ۱۳۵، ۱۳۲، ۹۶، ۸۲، ۶۹) است.

در کتب اربعه حدیثی از یونس بن ظبیان حدود ۴۶ روایت موجود است که همه این روایات بدون واسطه از امام صادق علیه‌السلام و عمدتاً در موضوعات اعتقادی و اخلاقی نقل شده است. در توضیح این مطلب باید گفت: با توجه به عملکرد صاحبان کتب اربعه نسبت به نقل روایات فقهی از یونس بن ظبیان

دانسته می‌شود در میان کتب اربعه، کلینی ۱۰ روایت در فروع کافی، شیخ طوسی ۱۶ روایت در تهذیب الاحکام و ۳ روایت در الاستبصار و نیز شیخ صدوق فقط دو روایت در من لایحضره الفقیه نقل کرده‌اند که نام یونس بن ظبیان در اسانید آن روایات وجود دارد. در این میان نکته قابل توجه این است که نقل همین تعداد از روایات یونس بن ظبیان نیز مربوط به ابواب نه چندان مهم در حوزه فقه و شریعت است؛ به عنوان مثال کلینی ده روایت در فروع کافی را در ابواب ذیل آورده است: باب المشی مع الجنازه (ص ۱۶۹)، باب آخر فی ارواح المومنین (ص ۲۴۴)، باب ما جاء فی فضل الصوم و الصائم (ص ۶۲)، باب زیاره قبر ابی عبدالله حسین بن علی (ع) (ص ۵۷۲)، باب التسمیه و التحمید و الدعا علی الطعام (ص ۲۹۲)، باب شارب الخمر (ص ۳۹۵)، باب الخواتیم (ص ۴۶۸)، باب نقش الخواتیم (ص ۴۷۳)، کراهیه الیمین بالبراء من الله و رسوله (ص ۴۳۸). با توجه به این عملکرد صاحبان کتب اربعه شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که این امر نشان از آن دارد که ایشان به دلیل این که مذهب یونس بن ظبیان را صحیح نمی‌دانسته‌اند، در نقل روایات فقهی به وی اعتماد نکرده‌اند.

راویانی که بیش‌ترین روایات را از یونس نقل کرده‌اند عبارت‌اند از: حسین بن احمد منقری تمیمی، محمد بن سنان زاهری، زیاد بن مروان قندی، مفضل بن عمر جعفی، خبیری بن علی طحان و منذر بن یزید.^۱

علاوه بر نقل ۴۶ روایت بی‌واسطه یونس از امام صادق علیه‌السلام در جوامع حدیث پیشین، روایاتی از یونس و غالباً بی‌واسطه^۲ از صادقین علیهما‌السلام در منابع روایی همچون: بصائر الدرجات، تفسیر عیاشی، تفسیر قمی، کفایه الاثر، دلائل الامامه طبری، علل الشرائع، الخصال، امالی شیخ صدوق، اختصاص، کامل الزیارات، المزار شیخ مفید، مصباح المتهجد، الغیبه نعمانی، المحاسن، الهدایه الکبری و طب الانمه نقل شده است. نکته قابل توجه تفاوت آشکار اسانید و مضامین متون روایات در دو کتاب اخیر با اسانید و مضامین روایات سایر منابع است. انصاری و صفری فروشانی معتقدند که دو کتاب الهدایه الکبری (د. ۳۳۴) و طب الانمه (ق ۴) باقیمانده میراث غالیان در منابع روایی امامیه است (ر.ک: صفری فروشانی، صص ۱۵-۴۶؛ حسن انصاری، وبلاگ بررسی‌های تاریخی، ۸/۲۷/۸۶).

در بیشتر روایات نوزده‌گانه دو کتاب مذکور، یونس باواسطه روایاتی از امام نقل کرده است؛ به عنوان مثال واسطه‌ها در کتاب طب الانمه، جابر بن یزید جعفی (۴ روایت)، مفضل بن عمر جعفی (۳ روایت) و

۱. سایر راویان یونس بن ظبیان بدین قرارند: إسماعیل بن جابر کوفی، عبدالله بن قاسم بن حارث حضرمی بطل، أبان بن مصعب، جمیل بن دراج، ذبیان بن حکیم، صالح بن سعید أبوسعید قماط، صفوان بن یحیی بجلی، عبدالله بن محمد بن یقاح، عثمان بن عیسی کلابی، عمر بن عبدالعزیز زحل، عیسی بن سلیمان نخاس، محمد شیبانی، محمد بن أبی‌عمیر، منصور بن یونس بزرج، حسن بن راشد مولى بنی‌العباس.

۲. به جز سه روایت (ابن بابویه، الأمالی، ۶۲۴؛ مفید، الاختصاص، ۳۳۴؛ خزاززای، ۵۳) که با واسطه از صادقین علیهما‌السلام نقل شده است.

محمد بن اسماعیل بن ابی زینب^۱ (۵ روایت) است و راوی او در تمام ۱۲ روایت طب الائمه محمد بن سنان است! همچنین از میان روایات هفتگانه الهدایه الکبری در پنج مورد یونس باواسطه مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده است.

از این بخش چنین نتیجه می‌گیریم: ۱. یونس، بیشتر از راویان روایات اعتقادی شیعه بوده است؛ ۲. محدثان، علاوه بر نقل روایات باواسطه یونس بن ظبیان، نسبت به نقل روایات بی‌واسطه او از معصوم نیز بی‌توجه نبودند و در منابع روایی خود بخشی از احادیث وی را نقل کرده‌اند؛ ۳. برخی روایات باواسطه یونس بن ظبیان در دو کتاب منتسب به غالیان در سده چهارم هجری ثبت شده است که در هیچ منبع روایی دیگر گزارش نشده است. متون این روایات مضطرب و مشکوک است و آشفتگی اسانید این روایات شبهه ساختگی بودن روایات آن را تقویت می‌کند.

روایات مدح و ذم یونس بن ظبیان

گزارش‌های ذم

در مجموع چهار گزارش بر مذمت یونس بن ظبیان وجود دارد که ابو عمرو کشی تنها راوی این گزارش‌هاست؛ سه گزارش ذیل نام یونس (صص ۳۶۳-۳۶۴) و یک گزارش ذیل نام محمد بن علی؛ ابوسمینه که در آن چند راوی باهم تضعیف شدند که یکی از آنان، یونس است (ص ۵۴۶). زمان صدور و گوینده مذمت یونس در این چهار گزارش چنین است: عیاشی (اوایل سده چهارم هـ)، فضل بن شاذان نیشابوری (نیمه سده سوم هـ) امام رضا (ع) (اوایل سده سوم هجری) و شخصی مجهول‌الهویه به نام عمار بن ابی عنبسه یا ابی عتبّه که فضای نقل روایت نشان از معاصر بودنش با یونس بن ظبیان دارد (نیمه قرن دوم). از نظر مضمونی این چهار گزارش، سه اتهام قابل جمع را متوجه یونس بن ظبیان کرده است: خطابی گری، غلو و کذب که می‌توان گفت وجه مذمت او در واقع همان غلو او بوده است.

روایت نخست: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ: يُونُسُ بْنُ ظَبْيَانَ مُتَّهَمٌ غَالٍ وَ ذَكَرَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ خَالِدٍ الطَّيَالِسِي، قَالَ كَانَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْوَشَّاءُ ابْنُ بَنِي إِيلَاسٍ يَحْدِثُنَا بِأَحَادِيثِهِ إِذْ مَرَّ عَلَيْنَا حَدِيثُ الَّذِي يَرْوِيهِ يُونُسُ بْنُ ظَبْيَانَ، حَدِيثُ الْعُمُودِ، فَقَالَ تَحَدَّثُوا عَنِّي هَذَا الْحَدِيثَ لَا أَرَوِي لَكُمْ ثُمَّ رَوَاهُ. (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۶۷۲، ص ۳۶۳).

۱. محمد بن اسماعیل بن ابی زینب عنوانی است که به چند شکل در این اسانید آمده است. این راوی، مجهول الحال هست و مطابق این اسانید، فقط یونس بن ظبیان از او روایت نقل کرده است. گاه به صورت اسماعیل بن ابی زینب و گاه محمد بن اسماعیل بن ابی زینب در اسانید ذکر شده است. به نظر می‌رسد این نام با کنیه ابوالخطاب که ابواسماعیل است و نیز با مدعیان امامت اسماعیل بن جعفر بن محمد یا فرزند او محمد بن اسماعیل بی‌ارتباط نباشد.

عیاشی، یونس را متهم به غلو دانسته و دلیل این اتهام را نیز مستند به عملکرد حسن بن علی و شاء کرده است؛ حسن بن علی و شاء - که از راویان امام رضا علیه السلام بوده است - به هنگام نقل احادیثش، آنجا که به یکی از احادیث یونس که به حدیث عمود مشهور بوده می‌رسد، چنین می‌گوید: «تَحَدَّثُوا عَنِّي هَذَا الْحَدِيثَ لَا أُرْوَى لَكُمْ ثُمَّ رَوَاهُ».

در این گزارش باید مفهوم صحیح عبارت اخیر این گزارش که سخن و شاء هست مورد توجه قرار بگیرد. بر اساس پذیرش عبارت «تَحَدَّثُوا عَنِّي هَذَا الْحَدِيثَ لَا أُرْوَى لَكُمْ ثُمَّ رَوَاهُ» در گزارش مذکور، مقصود عبارت چنین است: «این حدیث را از من نقل کنید اما من اجازه روایت آن را نمی‌دهم {یعنی معتبر نمی‌دانم لذا اجازه روایت آن را نمی‌دهم}. سپس {پس از مدتی} آن را روایت کرد {و اجازه روایت آن را داد}. محدث نوری بر پایه این فهم می‌نویسد: «شاید و شاء ابتدا این حدیث را انکار می‌کرد مانند بسیاری از راویانی که از نقل امثال این حدیث امتناع می‌کردند و حتی راوی این حدیث را به غلو و ارتفاع نسبت می‌دادند. اما آن گاه که بر روایت راویان نسبت به این روایت اطلاع یافت، این مسأله برایش آسان شد و آن را روایت کرد. بنابراین، این روایت بیشتر مدح یونس را می‌رساند تا ذم» (نوری طبرسی، ۹/۲۳۷).

در همین راستا محمد سند، روشنگری عیاشی درباره نقل احادیث یونس توسط و شاء را شاهی بر تردید او بر طعن بر یونس بن ظبیان دانسته‌اند (سند، ۴۴۶). گویی که عیاشی به غلو یونس قائل بوده اما نقل روایت او توسط و شاء موجب ایجاد تردید در غلو یونس شده است از این رو قبل از «غال»، «متهم» گفته است.

اما با توجه به بسیاری تحریف و تصحیف در رجال کشی این احتمال می‌رود در این عبارت نیز تغییراتی رخ داده باشد. در تقویت این احتمال باید گفت: عیاشی در تفسیر خود ذیل تفسیر آیه شریفه ۱۱۵ سوره انعام، دو روایت متوالی از یونس بن ظبیان در موضوع عمود نوری نقل کرده است. او بعد از نقل روایت نخست، سخن عبدالله طرابلسی درباره عملکرد و شاء را متذکر شده است: «عن یونس بن ظبیان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن الإمام إذا أراد الله أن يحمل له بإمام أتی بسبع ورقات من الجنة فأكلهن قبل أن يواقع، قال: فإذا وقع في الرحم سمع الكلام في بطن أمه، فإذا وضعته رفع له عمود من نور ما بين السماء والأرض، يرى ما بين المشرق والمغرب، وكتب على عضده «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا»^۱ قال أبو عبد الله ع^۲ قال: قال الوشاء حين مر هذا الحديث: لا أروي لكم هذا لا تحدثوا عني» (عیاشی، ۱/۳۷۴). ملاحظه می‌گردد عیاشی این سخن و شاء را منحصر در «هذا الحديث» دانسته است و

۱. این روایت با تفاوت ناچیزی در بضائر الدرجات نیز گزارش شده است (۱/۴۳۸).

۲. با توجه به نقل کشی منظور همان عبدالله طرابلسی هست.

صراحتهاً «لا تحدّثوا» گفته است.^۱

دلیل ما بر وقوع تحریف در گزارش موجود در رجال کشی و تأیید گزارش تفسیر عیاشی این است که کشی، سخن عیاشی را در مقام ارائه شواهد ذم یونس نقل کرده است و با مقام ذم و نکوهش، امر به بازگو نکردن حدیث یونس و منع از آن و صیغه نهی (لا تحدّثوا) سازگار است نه امر به بازگو کردن حدیث یونس و رخصت به آن و صیغه امر (تحدّثوا). در واقع اگر بخواهیم از عبارت «متهم، غال» که عیاشی گفته است، تردید او را استنباط کنیم، باید گفت این تردید، تردیدی در وثاقت راوی هست و علت آن نیز نقل نکردن حدیث عمود توسط وشاء است؛ یعنی رأی عیاشی در این وجه، گرایش به سوی غلو یونس است در حالی که در وجه نخست؛ یعنی، تردید در طعن بر یونس بن ظبیان، دیدگاه عیاشی به غالی نبودن یونس متمایل است. از آنجا که کشی تک روایت مدح یونس بن ظبیان را نقد کرده و خود متمایل به پذیرش غلو یونس است می توان دیدگاه او را متأثر از دیدگاه استادش، عیاشی دانست به ویژه آنکه در بوم خراسان و ماوراءالنهر و در یکی دو نسل قبل سابقه تضعیف یونس یا مرویات او وجود داشته است (ر.ک: ادامه مقاله).

بحثی در احادیث عمود نوری

در کتب روایی امامیه احادیثی موسوم به احادیث عمود نوری وجود دارد که مجموع این احادیث، ضمن در برداشتن ولادت ویژه امامان (ع)، یکی از مجاری علم امامان را نیز معرفی کرده است.^۲ روایات سی و پنج گانه عمود نوری در مجموع از طریق پنج راوی نقل شده است که یونس بن ظبیان ناقل ۹ روایت از آن است.^۳

تعدد طرق و نقل حداکثری محدثان متقدم^۴ نسبت به این روایات نشان می دهد از نظر محدثان متقدم صحت این دست روایات تأیید شده است. در لسان پیشوایان دین به ویژه امام صادق علیه السلام صحبت از

۱. مطابق عبارت «تحدّثوا عَنِّي هَذَا الْحَدِيثَ لَا أُرْوَى لَكُمْ» تناقض و تهافتی در میان است چون راوی بدون سماع یک حدیث از شیخ، از همو دستور یافته آن را روایت و بازگو کند! آن هم پس از استنکاف و اعراض صریح شیخ حی و حاضر و سخن گو از روایت آن حدیث! گویی شیخ به ناگهان تبدل حال پیدا کرده و از بلندای امتناع به قلمرو رخصت تنزل یافته است. اما بر اساس عبارت «لا أُرْوَى لَكُمْ هَذَا لَا تَحَدَّثُوا عَنِّي» تناقض و تهافتی در میان نیست و کلام شیخ استوار، اجزاء آن سازگار و پاسخ او یک کلام، نه است.

۲. ر.ک: باب موالید الأئمه (ع) کتاب الحجّه در الکافی و ابواب مربوط به علم ائمه (ع) در بصائر الدرجات. همچنین «چستی عمود نور»، علوم حدیث، سال هفدهم، شماره ۱.

۳. در روایات عمود نوری شاهد نوعی اضطراب متنی هستیم. اینکه امام از چه زمانی دارای علم غیب می شود؟ از بدو ولادت یا آغاز امامت؟ و ... در شش سند از اسانید این روایات که به یونس بن ظبیان ختم می شود، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است که سختگیری او نسبت به غالیان مشهور است. همچنین در پنج مورد، راوی از یونس بن ظبیان، حسین بن احمد منقری است که رجالیان او را تضعیف کرده اند (نجاشی، ۵۳؛ طوسی، الرجال، ۳۳۴).

۴. بر اساس مبنایی مشهور «متقدمان امامیه آن چه را که بدان اعتقاد و باور داشته اند نقل می کرده اند و نقل کردن روایاتی که خلاف اعتقادشان بوده است تنها محدود به مواردی بوده است که نوع اثر اقتضای چنین روشی را داشته است». گرامی، ۱۳۹۱، الف، ص ۳۸.

عمود نور، مصباح یا منار شده است که امامان به آن می‌نگرند و از طریق آن به بخشی از علم غیب خود، آگاهی می‌یابند (صفار، ۴۳۱، ۴۳۵-۴۳۶؛ کلینی، ۱/۳۸۷-۳۸۸).

صدور چنین روایاتی از صادقین (علیهما السلام) از سویی زمینه را برای سوءاستفاده غالیان و شاخ و برگ افزودن به این دست روایات را فراهم کرده است و چون درک همه شیعیان از این سخن یکسان نبوده است^۱ برخی شیعیان - درعین حال که نمی‌توان عنوان غالی را بر آنان اطلاق کرد- لیکن تحت تأثیر اندیشه‌های غالیان و نیز به جهت عدم دسترسی به معصوم (ع)، مقصود این روایات را درک نکردند و بعضاً با روایات تحریف‌شده در این موضوع مواجه می‌شدند به طوری که سرگردانی و فهم‌های ناصحیح از روایات عمود نوری خواه به دلیل تحرکات غالیان و خواه به دلیل عدم درک صحیح مقصود حقیقی روایات، تا دوره امام رضا علیه‌السلام وجود داشته است. شاهد این مسئله روایتی است که در آن یونس بن عبدالرحمن از امام رضا علیه‌السلام درباره مقصود واقعی روایات عمود نوری سؤال می‌کند و امام توضیح می‌دهد: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ كُنْتُ أَنَا وَابْنُ فَضَالٍ جُلُوسًا إِذْ أَقْبَلَ يُونُسُ فَقَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ أَكْثَرَ النَّاسُ فِي الْعُمُودِ قَالَ فَقَالَ لِي يَا يُونُسُ مَا تَرَاهُ أَ تَرَاهُ عَمُودًا مِنْ حَدِيدٍ يَرْفَعُ لِصَاحِبِكِ قَالَ قُلْتُ مَا أَذْرِي قَالَ لَكِنَّهُ مَلَكٌ مُوَكَّلٌ بِكُلِّ بَلَدَةٍ يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ أَعْمَالَ تِلْكَ الْبَلَدَةِ قَالَ فَقَامَ ابْنُ فَضَالٍ فَقَبَّلَ رَأْسَهُ وَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَا تَزَالُ تَجِيءُ بِالْحَدِيثِ الْحَقِّ الَّذِي يَفْرُجُ اللَّهُ بِهِ عَنَّا. (کلینی، ۱/۳۸۸).

از اینکه یونس بن عبدالرحمن در پاسخ به سؤال امام علیه‌السلام «لا أدری» می‌گوید و نیز اظهار خرسندی ابن فضال از شنیدن پاسخ امام به یونس بن عبدالرحمن نشان می‌دهد امثال یونس و ابن فضال درک صحیحی از روایات عمود نوری نداشته‌اند در این میان افراد عادی شیعه جای خود دارند و فی‌الجمله سزاوارترند که گفته شود درک و فهم درستی از این معنا نداشته‌اند.

همچنین مطابق روایاتی، در دوره ولایتعهدی امام رضا علیه‌السلام در خراسان، مباحثی درباره حدیث عمود مطرح بوده و امام به تبیین مقصود روایات و اصلاح اندیشه در این باره پرداخته است (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ۱/۲۱۳-۲۱۴؛ ۲/۲۰۰-۲۰۱، همو، الخصال، ۲/۵۲۸).

با توجه به روایات امام رضا علیه‌السلام درباره احادیث عمود و نیز عملکرد و شاء در نقل نکردن روایت عمودی که یونس بن ظبیان ناقل آن است {مطابق عبارت دوم که در تفسیر عیاشی گزارش شده است}، می‌توان گفت این مسئله در عصر امام رضا (ع) مشکل‌ساز بوده و روایاتی بر بسته یا اصلی از بعضی راویان وجود داشته است.

۱. اینکه مقصود امام از عمود نور دقیقاً چه بوده است؟ اینکه امام معنای ظاهری مراد کرده‌اند یا معنای کنایی و ...

گرامی معتقد است که در میان محافل علمی امامیه در دوران حضور و پس از آن، دو جریان اصلی اکثریت و اقلیت وجود داشته‌اند که در برخی مبانی کلامی با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند. سران این دو جریان در دوره امام صادق (علیه السلام) زندگی می‌کردند و در این دوره تقابل فکری مشکل‌ساز نبوده اما این تقابل در دوره‌های بعدی و توسط شاگردان سران دو اندیشه پررنگ‌تر و برجسته‌تر شده است (ر.ک: گرامی، ۱۳۹۱، الف، صص ۷۰-۹۲).

درباره گستره و منابع علم امام جریان اقلیت در مقایسه با جریان اکثریت دیدگاه محدودتری داشته‌اند. این جریان علم غیب موروثی و محدود را برای امامان قائل بودند (رجال کشی، ۵۴۰-۵۴۱ روایت ش ۱۰۲۶؛ ۳۵؛ قاضی نعمان، ۵۰/۱؛ گرامی، ۱۳۹۱، ب، صص ۱۵۴-۱۶۰). از نظر ما این دیدگاه جریان اقلیت در باره علم امام با پذیرش صحت روایات اصیل عمود نوری منافاتی ندارد. در بازگشت به تحلیل گزارش نخست در طعن یونس بن ظبیان دانسته گردید، عیاشی، تمایل به پذیرش غلو وی بوده است.

روایت دو: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِيهِ الْقُمِّي، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى، عَنْ يُونُسَ، قَالَ سَمِعْتُ رَجُلًا مِنَ الطَّيَارَةِ يَحَدِّثُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَنَّهُ، قَالَ كُنْتُ فِي بَعْضِ اللَّيَالِي وَأَنَا فِي الطَّوَافِ فَإِذَا نِدَاءٌ مِنْ فَوْقِ رَأْسِي يَا يُونُسُ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدْنِي وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي فَزَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا جَ فَغَضِبَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) غَضَبًا لَمْ يَمْلِكْ نَفْسُهُ ثُمَّ، قَالَ لِلرَّجُلِ اخْرُجْ عَنِّي لَعَنَكَ اللَّهُ وَ لَعَنَ مَنْ حَدَّثَكَ وَ لَعَنَ يُونُسَ بْنُ ظَبْيَانَ أَلْفَ لَعْنَةٍ يَتَّبِعُهَا أَلْفُ لَعْنَةٍ مِنْهَا تُبَلِّغُكَ قَعَرَ جَهَنَّمَ أَشْهَدُ مَا نَادَاهُ إِلَّا شَيْطَانٌ أَمَا إِنَّ يُونُسَ مَعَ أَبِي الْخَطَّابِ فِي أَشَدِّ الْعَذَابِ مَقْرُونَانِ وَأَصْحَابَهُمَا إِلَى ذَلِكَ الشَّيْطَانِ مَعَ فِرْعَوْنَ وَ آلِ فِرْعَوْنَ فِي أَشَدِّ الْعَذَابِ سَمِعْتُ ذَلِكَ مِنْ أَبِي (ع). قَالَ يُونُسُ {بن عبد الرحمن} فَقَامَ الرَّجُلُ مِنْ عِنْدِهِ فَمَا بَلَغَ الْبَابَ إِلَّا عَشْرَ خُطَا حَتَّى صُرِعَ مَغْشِيًّا عَلَيْهِ وَ قَدْ قَاءَ رَجِيعَهُ وَ حَمِلَ مَيْتًا، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) أَتَاهُ مَلَكٌ بِيدِهِ عَمُودٌ فَضَرَبَ عَلَى هَامَتِهِ ضَرْبَةً قَلَبَ فِيهَا مِائَتُهُ حَتَّى قَاءَ رَجِيعَهُ وَ عَجَلَ اللَّهُ بِرُوحِهِ إِلَى الْهَآوِيَةِ وَ أَلْحَقَهُ بِصَاحِبِهِ الَّذِي حَدَّثَهُ، يُونُسَ بْنُ ظَبْيَانَ، وَ رَأَى الشَّيْطَانَ الَّذِي كَانَ يَتَرَاءَى لَهُ (ش ۶۷۳، ص ۳۶۳).

روایت سه: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ^۱، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْأَدَمِيُّ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ غَالِبِ بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ أَبِي عَنَبَسَةَ/ عْتَبَةَ قَالَ: هَلَكْتُ بِنْتُ لِأَبِي الْخَطَّابِ فَلَمَّا دَفَنَهَا أَطْلَعَ يُونُسُ بْنُ ظَبْيَانَ فِي قَبْرِهَا، فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ! (ش ۶۷۴، ص ۳۶۴).

۱. در کتاب/اختیار معرفة الرجال، احمد بن علی عنوانی برای دو شخصیت هست؛ یکی قمی هست که درباره او گفته شده: اشیل دوارا (طوسی، الرجال، ۴۰۷) که به معنای فلج و از کارافتادگی اعضاء و نیز سرگیجه است. این علائم برای شیخ حدیث، تخلیط و عدم ضبط او را می‌رساند. دیگری سرخسی است و غالباً از اسحاق بصری نقل کرده است.

این دو روایت حاکی از غلو و خطابی بودن یونس بن ظبیان است. مطابق معیارهای سندی روایت دو صحیح^۱ و روایت سه ضعیف است (خویی، ۱۹۴/۲۰). وجود راوی مجهول و آشفتگی سند احتمال ما را در جعل روایت تقویت می‌کند.

بر اساس دومین روایت ذم یونس بن ظبیان در رجال کشی که از نظر سندی صحیح است شخصی از غالبان محضر امام رضا علیه السلام از یونس بن ظبیان حدیثی نقل کرد که حاکی از ارتباط جبرئیل و یونس بن ظبیان است. امام رضا (ع) از شنیدن این حدیث به خشم آمده و آن شخص غالی و راوی از یونس و خود یونس را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهد. این نفرین همان لحظه اثر کرده و فرشته‌ای با عمودی بر سر آن شخص غالی زد و وی در دم هلاک شد. در این روایت، امام رضا (ع) به نقل از پدر بزرگوارش، یونس و ابوالخطاب را قرین یکدیگر در آتش معرفی کرده است.

دقت در اسانید دو روایت مذکور، نشان از وجود راویانی از جریان اقلیت در این اسانید است. افرادی مانند یونس بن عبدالرحمن (د. ۲۰۸ هـ)، حسن بن علی بن فضال (د. ۲۲۴ هـ) و محمد بن عیسی بن عبید (د. بعد از ۲۶۰).^۲ این سه راوی در دوران حضور امامان رضا، جواد، هادی و عسکری علیهم السلام {حدوداً در فاصله سال‌های ۱۸۵-۲۵۰} می‌زیستند و با یکدیگر در ارتباط بودند.

روایت چهار: ذَكَرَ الْفَضْلُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ: الْكَذَّابُونَ الْمَشْهُورُونَ أَبُو الْخَطَّابِ وَيُونُسُ بْنُ ظَبْيَانَ وَبَزِيذُ الصَّائِغِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ وَ أَبُو سَمِينَةَ أَشْهَرُهُمْ (ش ۱۰۳۳، ص ۵۴۶).

در این گزارش کشی به نقل یکی از کتاب‌های فضل بن شاذان نام پنج دروغ‌گوی مشهور در عرصه حدیث‌سازی ذکر کرده است. یکی از این دروغ‌گوهای مشهور، یونس بن ظبیان است که نامش هم ردیف افرادی چون ابوالخطاب، ابوسمینه و محمد بن سنان آمده است.

فضل بن شاذان نیشابوری (د. ۲۶۰ هـ) شاگرد یونس بن عبدالرحمن و وابسته به جریان اقلیت محافل علمی امامیه است که در برخی مبانی با جریان اکثریت به ویژه با طیف مفضل بن عمر که از طیف‌های شاخص این جریان است اختلاف نظر داشته است. این احتمال می‌رود که وی به دلیل صرف اختلاف مبانی - مثلاً اختلاف در گستره علم امام - یونس بن ظبیان را دروغ‌گوی مشهور نخوانده باشد.

اگر چه نقل نکردن روایات یونس بن ظبیان توسط فضل بن شاذان به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر صحت این روایت باشد اما احتمال صدور این گزارش را تقویت می‌کند. بنابراین می‌توان منشأ کذاب خواندن

۱. سند روایت دو را اگر چه برخی همچون آیت الله خویی صحیح دانسته‌اند اما برخی دیگر با توجه دادن به بی اعتبار دانستن متفردات محمد بن عیسی عبیدی از یونس بن عبدالرحمن نزد قمی‌ها و نیز ضعیف دانستن عبیدی نزد احمد بن طاووس و شهید ثانی به نوعی بر این سند خرده گرفتند (سند، ۴۴۸) برخی دیگر وجه ضعف سند روایت را نه نقل عبیدی از یونس بلکه به دلیل اشتراک دو نام محمد بن عیسی و یونس میان چند نفر دانسته‌اند! که بنا بر شواهد بسیار این سخن ناصواب است (نمازی شاهرودی، ۳۰۸/۸).

۲. این افراد دقیقاً همان سه راوی‌ای که در روایت تبیین صحیح روایات عمود نور توسط امام رضا علیه السلام حضور داشتند.

یونس توسط ابن شاذان را همان غلو او دانست به ویژه آن که شواهد بسیاری بر رابطه مستقیم وصف «کذاب» و «غال» در منابع رجالی وجود دارد (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۵۲۶، ص ۲۹۷؛ ش ۵۴۸، ص ۳۰۴؛ نیز ر.ک: معارف، ۲۹۹؛ جلالی، ۶۴).

بنابراین از چهار گزارش موجود درباره مذمت یونس بن ظبیان، دو گزارش شماره ۶۷۲ و ۱۰۳۳ در واقع دیدگاه دو صاحب نظر رجالی به نام های فضل بن شاذان و عیاشی درباره وضعیت ابن راوی است. همچنین ضعف بلکه احتمال جعل روایت شماره ۶۷۴ نیز معلوم گردید. در این میان نوعی اجماع در تصحیح روایت شماره ۶۷۳ - که بر جرح شدید یونس بن ظبیان دلالت دارد - میان موافقان و مخالفان توثیق یونس وجود دارد.

روایات مدح

کشی ذیل نام یونس بن ظبیان یک روایت مدح از امام صادق (ع) ذکر کرده است که بر اساس آن امام (ع) در دوران پس از درگذشت یونس، ضمن ترحم بر او خبر از بهشتی بودن او داده و نیز امانت داری او در نقل احادیث را متذکر می شود.^۱

کشی بلافاصله یکی از راویان این روایت به نام قاسم بن هروی را مجهول خوانده و بدین طریق و نیز با توجه دادن به نقل روایات {صحیح} ذم درباره یونس بن ظبیان، این روایت را غیر صحیح معرفی می کند (ص ۳۶۵). هر چند ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ ق) این روایت را از جامع بزنی از داوود بن الحصین از هشام بن سالم نقل کرده است (احمد بن ادریس حلی، ۱/ ۵۷۸) و از همین رو محدث نوری این روایت را صحیح دانسته است اما برخی از آنجا که طریق ابن ادریس به جامع بزنی را مجهول دانسته، سند این روایت را معتبر نمی دانند (خویی، ۲۰/ ۱۹۴). به هر تقدیر میان صاحب نظران درباره اصل و انتساب کتاب در اختیار ابن ادریس به ابونصر بزنی اختلاف نظر وجود دارد. از این رو درباره اعتبار این روایت نمی توان اظهار نظر دقیقی داشت.

اگر چه ابو عمرو کشی ذیل نام یونس بن ظبیان فقط یک روایت مدح نقل کرده است اما در بخشی دیگر گزارشی را نقل کرده که از جایگاه و مقام یونس بن ظبیان در نزد امام صادق (ع) و تا مقطعی از عمر خود حکایت دارد. بر اساس این گزارش یونس بن ظبیان از دوستان نزدیک و صاحب سر فیض بن مختار^۲

۱. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُوتَيْبَةَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ الْقُمِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الزُّيْنِيِّ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْقَاسِمِ بْنِ الْهَرَوِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ ابْنِ أَبِي غَمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع، عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَبَنَى لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ كَانَ وَاللَّهِ مَأْمُونًا عَلَى الْحَدِيثِ. (ش ۶۷۵).

۲. فیض بن مختار از راویان نقه و معتمد نزد همه رجالیان و روایتگر روایاتی از امامان صادق و کاظم علیهما السلام است (خویی، ۱۳/ ۳۴۶-۳۴۸).

است که امام صادق ع، امام بعد از خود که در آن زمان کودکی پنج ساله بوده است را به او معرفی کرده و از او خواسته است این موضوع را جز با خانواده و فرزندان و دوستانش با کسی در میان نگذارد. بر اساس این روایت یونس شایستگی شنیدن خبر امامت امام بعد از امام صادق علیه السلام را داشته است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۶۶۳).

قبل از محمد بن عمر کثی (د. ح ۳۴۰ هـ)، تعدادی از مشایخ حدیثی قم از جمله: محمد بن حسن صفار (د ۲۹۹ هـ)، کلینی (د ۳۲۹ هـ) و همزمان با او و یا بعد از وی، نعمانی (د. ح ۳۵۰) نیز هر یک این روایت را با سند خود از میثمی از ابن نجیح از فیض بن مختار گزارش کرده‌اند.^۱ از لوازم پذیرش اعتبار این روایت، پذیرش وثاقت یونس بن ظبیان تا سال ۱۳۲ هـ^۲ است.

روایت مدح سومی وجود دارد که با سندی مجهول^۳ در کفایه الاثر ابن خزاز رازی (د. ۴۰۰ هـ) نقل شده است. بر اساس این روایت که گوینده آن خود یونس بن ظبیان است، یونس اندیشه مالک و اصحابش درباره توحید- که بوی تجسیم می‌دهد- را خدمت امام صادق علیه السلام عرضه می‌کند امام این اندیشه را نقد کرده و توحید را توضیح می‌دهد و آیات قرآن که برای خداوند دست و صورت و.. دانسته را تأویل صحیح کرده و بدین‌سان موحد واقعی را معرفی می‌کند. در ادامه روایت امام، خطاب به یونس می‌گوید: «یا یونس إذا أردت العلم الصحيح فعندنا فنحن أهل الذكر الذين قال الله عز وجل: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* فَأَتَانَا وَرَّثَنَا وَ أَوْتَيْنَا شَرْعَ الْحِكْمَةِ وَ فَصَلَ الْخُطَابِ». آنگاه یونس از اسامی وارثان علم از اولاد علی و فاطمه می‌پرسد. امام فرمودند: ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر. و اسامی ایشان را یک به یک نام می‌برد. در اینجا یونس به امام می‌گوید: دیروز عبد الله بن سعد خدمتتان رسید و همین سؤال را از شما پرسید اما شما خلاف این پاسخ فرمودید. امام فرمودند: «یا یونس کل امرئ و ما یحتمله و لكل وقت حدیثه، و ائتک لأهل لما سألت فاکتمه إلا عن أهل» (خرزاز رازی، ۲۵۵). صاحب کفایه الاثر (م ۴۰۰) بعد از نقل این روایت می‌گوید ابن عقده (د. ۳۳۲ هـ) نیز این روایت را با سند خود از شعب عرقوفی نقل کرده است.

از مجموع سه روایت که بر مدح یونس بن ظبیان دلالت دارد روایت یک و سه ضعیف است. روایت صحیح فیض بن مختار نیز نمایانگر وثاقت و عدم انحراف او تا سال ۱۳۲ هجری است و این وضعیت را به سال‌های بعد که اوج فعالیت‌های خطابیان بوده است به راحتی نمی‌توان تعمیم داد.

منشاء تضعیف متقدمان

با توجه به قرائن مذکور در روایات نقل شده از یونس بن ظبیان و نیز روایات مدح و ذم او، می‌توان چنین

۱. در مجموع این روایت از دو طریق به میثمی رسیده است که هر دو طریق بین صحیح و موثق شناخته شده است.

۲. سال صدور روایت، با توجه به قرینه پنج سالگی امام کاظم علیه السلام و ولادت ایشان در سال ۱۲۸ هـ سال ۱۳۲ هجری است.

۳. در سند این روایت غَمَرُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَبْدِيُّ وجود دارد که مجهول الحال است.

گفت: یونس بن ظبیان از راویان کبار امام صادق (ع) بوده است که به احتمال قوی در دوره امامت امام باقر (ع) در مدینه حضور نداشته و توفیق درک حضور ایشان را نداشته است. روایات اندک او از امام باقر (ع) با واسطه است. حتی می توان حدس قوی زد یونس در دوره امامت امام باقر (ع) در کوفه نیز حضور نداشته است.^۱ یونس بن ظبیان در دوران امامت امام صادق (ع) در مدینه حضور یافته و محضر امام صادق را درک کرده است و آموزه های اصیل مکتب تشیع را از ایشان دریافت کرده است. از آنجا که یونس اصالتاً اهل کوفه بوده با نمایندگان امام صادق (ع) در این منطقه در تعامل بوده است؛ خواه در دوران نمایندگی ابوالخطاب خواه در دوران نمایندگی مفضل بن عمر جعفری.^۲

پیش از این صحت روایت مدحی که گوینده آن فیض بن مختار بود معلوم گردید. این روایت به نوعی مؤید روایی نیز دارد؛ توضیح اینکه بر اساس روایت فیض بن مختار، فیض و دوستانش از جمله یونس بن ظبیان پیش از خبر امام صادق (ع) مبنی بر امامت امام موسی کاظم (ع) بعد از ایشان، امامت فرزند ارشد امام صادق (ع) یعنی اسماعیل را انتظار می کشیدند. علاوه بر این روایت، موضوع شبهه امامت اسماعیل و توقع عمومی جامعه شیعی نسبت به این مسئله در روایات دیگری نیز انعکاس یافته است. در یکی از این گزارش ها روایت به گونه ای نقل شده است که تصور می رود آن روایت ناظر به واقعه ای است که روایت فیض بن مختار نیز به آن واقعه پرداخته است. روایتی با سندی صحیح و به نقل از مسجع کردین (صفار، ۳۳۹).^۳

۱. می توان این مسئله را چنین تحلیل کرد که در دوران قیام مختار، برخی شیعیان، به او پیوستند و اندیشه های غالبانه او و کیسانیان را پذیرا شدند؛ اندیشه هایی مانند این که علی (ع) به زودی رجعت خواهد کرد و او نمرده است و به او وحی می شود و بسیاری از این شیعیان هرگز گرد امام سجاد (ع) جمع نشدند. برخی از آنان در دوران امام باقر (ع) گرد ایشان جمع شدند و برخی - شاید از قبیل یونس بن ظبیان - خیلی دیرتر بازگشتند و تا آخر دوران امام باقر (ع)، هنوز گرد اندیشه های غالبانه کیسانیان و موارد مشابه می گشتند (درباره کیسانیه رک: آقائوری، ۲۵۱-۲۵۵).

۲. امام صادق علیه السلام بعد از انحراف ابوالخطاب، مفضل بن عمر جعفری را نماینده خود در کوفه قرار داد. این مساله موجبات تحریک حسادت از سوی شخص ابوالخطاب و پیروانش را ایجاد کرد. بعد از دوران آشکار شدن انحراف ابوالخطاب، ابوالخطاب و پیروانش اندیشه امامت اسماعیل را مطرح می کردند. این مساله موجب شد امام (ع) به خواص یارانش امام بعدی را معرفی کند و اندیشه امامت اسماعیل را نفی کند (۱۳۲ هـ). روایات نص بر امامت امام کاظم علیه السلام حاکی از این است یکی از مهم ترین دلایل تعیین امام بعدی توسط امام صادق (ع) در سنین کودکی حضرت موسی بن جعفر، شائبه امامت اسماعیل نزد اصحاب و نیز تحركات و اندیشه های ابوالخطاب است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۶۶۳، صفار، ۱/ ۳۳۹-۳۴۰؛ حمیری، ۳۳۴). در فاصله سال های ۱۳۲-۱۳۸ اسماعیل از دنیا می رود و ابی الخطاب مساله را به گونه ای دیگر مطرح می کند. از آنجا که انگیزه ابوالخطاب سیاسی بوده علاوه بر لعن و تکفیر امام ع، سخت گیری های حکومت و تعقیب های آن موجب انزوای ابوالخطاب و پیروان محدودش شد تا اینکه به سال ۱۳۸ توسط حاکم کوفه به هلاکت رسید.

۳. بر پایه این روایت، روزی مسجع کردین خدمت حضرت صادق (ع) می رسد و در آن لحظه، اسماعیل فرزند امام نیز آنجا حضور داشت. مسجع می گوید ما در آن زمان اعتقاد داشتیم که پس از حضرت صادق (ع)، فرزندش، اسماعیل، امام است. مسجع، در حدیث طولانی نقل می کند که مردی از حضرت صادق (ع) خلاف این مطلب را شنیده بود. من آن مطلب را در کوفه به دو نفر که معتقد به امامت اسماعیل بودند، اطلاع دادم. یکی از آنها این امر را پذیرفت اما دیگری گریبان چاک کرد و پذیرش خبر را به زمانی که خود از امام صادق (ع) بشنود موکول کرد. آنگاه آن فرد به همراه مسجع، به محضر امام صادق (ع) شرفیاب شدند و قبل از این که آن دو نفر، سخنی بگویند امام خبر امامت حضرت موسی بن جعفر (ع) را تأیید کرد (تلخیص).

از کنار هم قرار دادن داده‌های دو گزارش فیض بن مختار (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۶۶۳؛ کلینی، ۳۰۹/۱؛ نعمانی، ۳۲۴؛ طوسی، ۴۹) و مسمع کردین (صفار، ۳۳۹-۳۴۰) می‌توان چنین استنباط کرد که در فضایی ای که تلقی اصحاب امام صادق (ع) نسبت به امام بعدی، اسماعیل، فرزند ارشد امام، بوده است، فیض بن مختار روایت امامت موسی بن جعفر پنج ساله را به عنوان امام بعد از امام صادق (ع) برای شیعیان که عمدتاً در کوفه مستقر بودند گزارش کرده است.

اما علی‌رغم مدحی که از این روایت برای یونس بن ظبیان به دست می‌آید محدود به زمانی است که اوج فعالیت‌های خطیبان از آن به بعد شروع می‌شود.

در میان گزارش‌های جرح موجود درباره یونس بن ظبیان، ضعف بلکه جعل یکی از روایات روشن شد (ش ۶۷۴). همچنین منشأ دو گزارش به دو تن از مشایخ باواسطه (فضل بن شاذان) و بی‌واسطه (عیاشی) کشی در بوم‌های خراسان (نیمه سده سه) و ماوراءالنهر (اوایل سده چهار) بر می‌گردد (شماره‌های ۱۰۳۳، ۶۷۲). گزارش صحیح دیگری هم از حضرت رضا (ع) در مذمت یونس در اواخر قرن دو یا اوایل قرن سوم صادر شده است.

دو گزارش عیاشی و فضل بن شاذان حاکی از دیدگاه دو صاحب‌نظر رجالی درباره غلو و کذب یونس بن ظبیان است. تردید عیاشی مانع از نقل برخی روایات یونس نشده است اما فضل بن شاذان هیچ‌گاه روایات یونس بن ظبیان را نقل نکرده است.

اما در هر حال یک گزارش صحیح درباره غلو یونس بن ظبیان به نقل از امام رضا (ع) موجود است که می‌توان گفت این روایت و احیاناً همانندهای آن منشأ تضعیف او نزد فضل بن شاذان بوده است و سایر رجالیان به پیروی از ابن شاذان، یونس بن ظبیان را تضعیف کرده‌اند.

به نظر می‌رسد آغاز اندیشه بی‌اعتباری دست کم برخی از مرویات یونس بن ظبیان، عصر امامت امام رضا (ع) است. بعضی از راویان امام رضا (ع) در مواجهه با روایات برخی اصحاب امام صادق (ع) از جمله، یونس بن ظبیان رفتاری محتاطانه داشته‌اند. در گزارشی یونس بن عبدالرحمن مفهوم صحیح احادیث عمود نور - که یکی از مهم‌ترین روایات یونس بن ظبیان بوده است - را از امام رضا (ع) جویا شده است (کلینی، ۳۸۸/۱)؛ حسن بن علی و شاء از راویان همین عصر روایت عمود نوری که یونس بن ظبیان نقل کرده است را برای شاگردانش نقل نکرده است و یا اجازه روایت نداده است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۶۷۲؛ عیاشی، ۳۷۴/۱)؛ تنها گزارش صحیح السند دال بر مذمت یونس از زبان امام رضا (ع) صادر شده است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ش ۶۷۳). این عملکرد احتیاط‌آمیز در نسل بعدی به

راویانی در حوزه خراسان و ماوراءالنهر که شاگردان راویان امام رضا (ع) بودند انتقال یافت- که از جمله آنان فضل بن شاذان است- و ایشان در تحلیل رفتار مشایخ خود به نوعی بی‌اعتمادی به روایات یونس بن ظبیان رسیدند.

میان رجالیان سده‌های متقدم درباره غلو یونس بن ظبیان اتفاق نظر وجود داشته است؛ دیدگاه فضل بن شاذان درباره یونس بن ظبیان، تردید عیاشی در غلو او، نقد روایت مدح وی توسط کشتی و قرائنی دیگر موجب شد تا ابن غضائری و نجاشی نیز یونس را تضعیف و روایاتش را بی‌اعتبار بشناسانند. شاید بتوان گفت در تقابل با تضعیف یونس در روایات ذم، پیروان اندیشه‌های او بیکار ننشستند و روایت نخست مدح‌کننده را بر ساخته‌اند.

درباره اینکه محدثان روایاتی از یونس نقل کرده‌اند که نه تنها دلالتی بر غلو او ندارد بلکه گاه مدح او را نیز می‌رساند باید گفت محدود روایاتی که از یونس در جوامع حدیثی نقل شده مربوط به دوره قبل از انحراف او بوده است. وحید بهبهانی درباره دلالت مدح برآمده از روایت کفایه الاثر می‌گوید: یونس بن ظبیان به هنگام نقل این روایت، غالی نبوده است (بهبهانی، ۳۶۶) علامه بهبهانی با این سخن غلو او در دوره پس از این روایت را نفی نکرده است.

بنابراین می‌توان گفت حکم رجالیان درباره یونس بن ظبیان ناظر به وضعیت نهایی او و عملکرد محدثان در نقل روایات او مربوط به دوران قبل از انحراف وی بوده است.

در نگرشی تحلیلی - تاریخی به روابط راویان و محدثان با یونس بن ظبیان و مرویات او به وجود حلقه مشترکی علیه یونس بن ظبیان می‌رسیم و آن تقابل راویان و پیروان جریان اقلیت با اندیشه‌های یونس است. اولین نمود تقابل میان اندیشه یونس بن ظبیان با سردمدار اندیشه اقلیت؛ هشام بن حکم به دوره امام صادق (ع) و حیات یونس بن ظبیان بر می‌گردد (کلینی، ۱۰۶/۱)؛ در گزارشی دیگر در دوره امامت امام رضا (ع)، یونس بن عبدالرحمن - شاگرد هشام بن حکم - مفهوم صحیح احادیث عمود نور - که یکی از مهم‌ترین روایانش یونس بن ظبیان بوده است - را از امام رضا (ع) جویا شده است (کلینی، ۳۸۸/۱)؛ گزارش‌گر تنها روایت صحیح دالّ بر مذمت یونس بن ظبیان، یونس بن عبدالرحمن است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۳۶۳). در نسل بعد نیز شاهد تضعیف یونس بن ظبیان از سوی فضل بن شاذان هستیم (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۵۴۶)؛ فضل بن شاذان صراحتاً خود را خلف راویانی چون هشام بن حکم و یونس بن ظبیان معرفی کرده است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۵۳۹).

اما با این همه نمی‌توان درباره یونس بن ظبیان، آن سان که برخی درباره مفضل بن عمر نتیجه گرفته‌اند، نتیجه گرفت. توضیح آن که، برخی بر اساس قرائن موجود در اسانید و مضامین روایات، حضور یونس بن

ظبیان در طیف مفضل بن عمر جعفی را مطرح کرده و جریان سازی^۱ گسترده‌ای علیه راویان این طیف را نتیجه گرفته‌اند (گرامی، ۱۳۹۱، الف، صص ۱۷۵-۱۸۶؛ همو، ۱۳۹۱، ج، ص ۴۳، ۳۶).

وابستگی فکری یونس بن ظبیان به طیف مفضل بن عمر جعفی هر چند وجهی محتمل است و برخی شواهد و قرائن این موضوع را تأیید می‌کند اما به نظر می‌رسد یونس بن ظبیان همچون برخی شخصیت‌های طیف مفضل از جمله شخص مفضل بن عمر،^۲ قربانی جریان سازی نشده است؛ زیرا بین وابستگی یونس به طیف مفضل و انحراف او در اواخر عمرش منافاتی وجود ندارد. ضمن اینکه در میان رجالیان نوعی اتفاق نظر بر تضعیف یونس بن ظبیان وجود دارد.

جریان سازی علیه برخی راویانی که متقدمان درباره وضعیت رجالی آنان اختلاف نظر داشته‌اند احتمالی قابل قبول است اما جریان سازی علیه راویانی که بر جرح او اتفاق نظر وجود دارد احتمال ضعیفی است ضمن اینکه نتیجه پذیرش چنین احتمالی، بی اعتباری آرای رجالی متقدمان است حتی در مواردی که میان آنان اتفاق نظر وجود داشته است.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به ضعف روایات مدح و محدود بودن تنها روایت صحیح مدح به مقطعی از زمان و نیز صحت مهم‌ترین گزارش ذم یونس بن ظبیان، نخست فضل بن شاذان به دلیل مشاهده مستقیم رفتار احتیاط‌آمیز مشایخ خود در پذیرش روایات یونس بن ظبیان او را تضعیف کرده و پس از او بقیه رجالیان متقدم از جمله: عیاشی، کشی، ابن غضائری و نجاشی به پیروی از فضل بن شاذان ضعف یونس بن ظبیان و بی اعتباری روایات او را متذکر شدند.

۲. هر چند نوع اندیشه‌های مطرح در روایات یونس بسیار متفاوت از اندیشه‌های انحرافی خطابی است اما با این حال احتمال انحراف او بعد از سال ۱۳۲ هجری وجود داشته و قرینه جدی‌ای بر عدم این احتمال وجود ندارد.

۳. فرضیه جریان سازی علیه همه راویان طیف مفضل بن عمر جعفی ناصحیح به نظر می‌رسد.

۱. مقصود از جریان سازی، فضا سازی تبلیغی و ایجاد هجمه تبلیغی علیه یک فرد یا گروه است. جریان سازی می‌تواند خودآگاه یا ناخودآگاه ایجاد شده باشد. یعنی کسانی که در شکل‌دهی جریان و هجمه تبلیغی نقش داشته‌اند می‌توانند خودآگاه و یا ناخودآگاه چنین کاری را کرده باشند. همچنین این جریان سازی می‌تواند علت‌های متعددی همچون: خصومت فردی، بدفهمی و سوء تعبیر، حسادت و ... داشته باشد. گرامی، ۱۳۹۱، ش، الف، ص ۶۵.

۲. اگر چه اتهام اصلی هر دو شخصیت مفضل بن عمر جعفی و یونس بن ظبیان، غلو است اما درباره نقد رجالی مفضل بن عمر باید گفت علاوه بر اینکه درباره او میان رجالیان اختلاف نظر وجود دارد، روایات مدح صحیح بسیاری درباره وی نقل شده است اما درباره یونس بن ظبیان چنین نیست.

۴. اگر چه اجتهاد رجالیان متقدم درباره برخی راویان به ویژه راویان متهم به غلو (طیف مفضل بن عمر) امری پذیرفته شده است اما این امر بنا بر شواهدی دست کم درباره یونس بن ظبیان پذیرفتنی نیست. رأی رجالیان متقدم کاملاً مستند به اخباری است که در این باره از مشایخ خود اخذ کرده‌اند و بر پایه آن اخبار، حکم رجالی تضعیف را برای یونس بن ظبیان صادر کرده‌اند.

منابع

- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، *الغیة*، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷.
- ابن بسطام، عبد الله و حسین، *طب الأئمة علیهم السلام*، تحقیق: محمد مهدی خراسان، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۱۱ ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، *دعائم الإسلام*، تحقیق: آصف فیضی، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *فلاح السائل و نجاح المسائل*، قم، بوستان کتاب، ۱۴۰۶ ق.
- ابن عقده کوفی، احمد بن محمد، *فضائل أمير المؤمنين علیه السلام*، تحقیق: عبدالرزاق محمدحسین حرز الدین، قم، دلیل ما، ۱۴۲۴ ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، *رجال ابن الغضائری*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
- ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، تحقیق: امینی، عبدالحسین، نجف، دار المرتضویة، ۱۳۵۶.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
- _____، *الخصال*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
- _____، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق: غفاری، علی اکبر، اسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۵.
- آقا نوری، علی، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعه در عصر امامان*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۹۰.
- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، تحقیق: جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، *تعلیقة علی منهج المقال*، بی جا، بی تا.
- جلالی، مهدی، «روش ابن غضائری در نقد رجال»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۶۵ و ۶۶، ۱۳۸۳، صص ۵۵-۸۷.
- حلی، احمد بن ادریس، *مستطرفات السرائر*، تحقیق: لجنة التحقيق، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

- حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر*، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، قم، مؤسسة سيد الشهداء (ع)، ۱۳۶۴.
- حلی، حسن بن یوسف، *رجال العلامة الحلی*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۳ ق.
- خزاع، علی بن محمد، *کفاية الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*، تحقیق: حسینی کوه کمری، عبد اللطیف، قم، بیدار، ۱۴۰۱ ق.
- خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
- سند، محمد، *بحوث فی مبانی (۲) الاجتهاد و التقليد فی علم الرجال و اثره فی التراث العقائدي*، به قلم شیخ حسن کاشانی و دیگران، بیروت، نشر الامیره، ۱۴۳۲ ق.
- شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، قم، مکتبة آية الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- صفری فروشانی، نعمت الله، «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایه الکبری»، *طلوع*، سال چهارم، شماره ۱۶، ۱۳۸۴، صص ۱۵-۴۶.
- طبری، محمد بن جریر، *دلائل الإمامة*، قم، بعثت، ۱۴۱۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال: معروف به رجال الکشی*، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *الرجال*، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱.
- _____، *الغیبة*، تحقیق: الشیخ عباد الله الطهرانی، الشیخ علی أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *الفهرست*، نجف، انتشارات مرتضویه، بی تا.
- _____، *تهذیب الأحکام*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰.
- کاظمی، عبد النبي، *تکمله الرجال*، تحقیق و تقدیم: سید محمد صادق بحر العلوم، بی جا، انوار الهدی، ۱۴۲۵ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- گرامی، محمد هادی، «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه»، *مطالعات تاریخ اسلام*، شماره ۱۲، ۱۳۹۱ ب، صص ۱۳۵-۱۶۶.
- _____، «تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن عمر»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۱۵، ۱۳۹۱ ج، صص ۲۷-۵۸.

_____، نخستین مناسبات فکری تشیع؛ بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۱ الف.

مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، انتشارات جهان، تهران، بی‌تا.

معارف، مجید، *پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه*، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۴.

مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.

_____، *المزار*، تحقیق: محمد باقر ابطحی، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.

نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.

نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران، حیدری، ۱۴۱۵ ق.

نوری، حسین بن محمد تقی، *خاتمه مستدرک الوسائل*، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۵ ق.

وبگاه‌های اینترنتی

انصاری، حسن، «از میراث غلات: کتاب طب الائمه منسوب به پسران بسطام»، *وبلاگ بررسی‌های تاریخی*،

بازیابی: ۲۷ آبان ۱۳۸۶. <http://ansari.kateban.com/post/۱۲۳۲.۱۳۸۶>



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۹۱-۱۷۳

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/68289>

مبانی رجالی ویژه آیت الله خویی در معجم رجال الحديث*

دکتر عبد الهادی فقهی زاده

استاد دانشگاه تهران

Email: faghhizad@ut.ac.ir

مجید بشیری

دانش آموخته دکتری دانشگاه مذاهب اسلامی

Email: majidbashiri1@gmail.com

چکیده

کتاب معجم رجال الحديث، تألیف آیت الله سید ابو القاسم خویی، با توجه به تأخر تألیف آن نسبت به سایر جوامع رجالی شیعه، در بردارنده آخرین و مهم‌ترین مباحث و دیدگاه‌های رجالی شیعه است که مؤلف در آن به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته است. در این مقاله کوشیده‌ایم مبانی مختص آیت الله خویی را بیان کنیم. این مبانی را می‌توان در دو محور کلی طبقه‌بندی کرد: محور نخست، ناظر به نحوه بهره‌گیری از منابع است و مواردی مانند وثوق سندی، اطمینان از صدور گزاره‌های رجالی، اکتفا به منابع شیعی و دست اول، عدم حجیت منابع غیر شیعی را شامل می‌شود. محور دوم، مربوط به فهم عبارات موجود در منابع و نحوه استنباط از آن‌هاست و مواردی مانند عدم منافات تخلیط و فسق و عبارت «یُعَرَفُ وَ يُنْكَرُ» با وثاقت راوی، بطلان اصالت عدالت، لزوم شناخته بودن و وثاقت جارح یا معدل، حجیت شهرت تاریخی در جرح و تعدیل و دلالت «مسکون إلی روايته» و «صحیح الحديث» بر وثاقت راوی را در بر می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: آیت الله خویی، جوامع رجالی شیعه، معجم رجال الحديث، مبانی رجالی، علم رجال.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۸/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷.

Ayatollah Khoei's Rijal Principles in Mojam Rijāl al-Hadith**Dr. Abdulhadi Feqhizadeh**

Professor, University of Tehran

Majid Bashiri

Ph.D. graduate, University of Islamic Denominations

Abstract

Mojam Rijāl al-Hadith, written by Ayatollah Sayyid Abu al-Qasim Khoei, is more recent than other Shi'ite Rijālī communities, and therefore contains the latest and most important Shia Rijāl topics and views that are explored and reviewed by the author. In this paper, attempts have been made to delve into the principles specific to Ayatollah Khoei. These principles can be categorized into two general categories. The first is concerned with how resources are used along with issues such as the credibility of sources, certainty about the issuance of Rijāl propositions, reliance on Shiite and first-hand sources, and lack of authenticity of non-Shi'ite sources. The second deals with understanding the terms discussed in these sources and their interpretation strategy, as well as issues such as consistency of *Takhlit*, vice, and the phrase “*Yoraf and Yonkar*” with the narrator's credibility, the invalidation of justice, the necessity of reputation and the trustworthiness of the manipulator or adjustor, the credibility of historical eminence in alteration and the verification of the narrator's authenticity by “*Maskūn alā Revāyateh*” and “*Sahih al-Hadith*”.

Keywords: Ayatollah Khoei, Shiite Rijāl Circles, Mojam Rijāl al-Hadith, Principles of Rijāl, Rijāl Science

مقدمه

علم رجال شیعه از ابتدا تا کنون دوره‌های گوناگونی را پشت سر گذاشته و مباحث و موضوعات متنوعی

را در بر می‌گیرد. استنباطات و اجتهادات دانشمندان معاصر در دوره معاصر نسبت به دیگر دوره‌ها به طور طبیعی از گستردگی بیشتری برخوردار است؛ چنانکه معجم رجال الحديث در بیش از بیست جلد تدوین گردیده است و باید آن را بزرگ‌ترین جامع رجالی شیعه به شمار آورد. مؤلف آن نیز از معروف‌ترین دانشمندان و فقهای معاصر شیعه است. پرسشی که در ارتباط با کتاب معجم رجال الحديث مطرح می‌گردد این است که مبانی نویسنده در استنباطات و اجتهاداتش چیست و آرای رجالی وی بر کدام مبانی استوارند؟ مؤلف به برخی از مبانی خود در مقدمه کتاب اشاره کرده؛ اما بخشی دیگر تنها با بررسی آرای وی ضمن شرح حال راویان قابل استظهار است. از این رو، در این مقاله در صددیم با واکاوی آرای رجالی آیت الله خویی، مبانی ویژه رجالی، وی را استنباط و ارائه کنیم.

در خصوص پیشینه بحث، کسانی که متعرض آرا و دیدگاه‌های رجالی آیت الله خویی شده‌اند، به بحث توثیقات عام مانند توثیقات تفسیر علی بن ابراهیم قمی و کامل الزیارات ابن قولویه پرداخته‌اند و آن‌ها را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند. از جمله این پژوهشگران می‌توان به محمد آصف محسنی در کتاب «بحوث فی علم الرجال»، آیت الله سبحانی در کتاب «کلیات فی علم الرجال» و مسلم داوری در «کتاب اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق» اشاره کرد. نیز در مقاله «روش آیت الله خویی در تعامل با اصول اولیه رجالی» به بحث توثیق خاص پرداخته شده است. دیگر مبانی رجالی اختصاصی وی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته‌اند که این مقاله آن‌ها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

در مقاله حاضر، منظور از مبانی رجالی آن دسته از پیش فرض‌های بنیادین است که مؤلف، آرای رجالی را بر پایه آن‌ها استوار ساخته است و آرای رجالی را بر آن اساس نقد و بررسی و در نتیجه استنباط می‌کند. این مبانی را می‌توان به دو دسته کلی مبانی برون متنی و مبانی درون متنی تقسیم کرد.

مبانی برون متنی رجالی

مبانی برون متنی عبارت‌اند از امور کلی که صرف نظر از متون و عبارات رجالی، آرای رجالی بر اساس آن‌ها استنباط می‌گردد. مانند اینکه آیا سخن دانشمندان علم رجال حجیت دارند یا خیر. در این بخش، مبانی رجالی ویژه برون متنی آیت الله خویی از نظر خواننده می‌گذرد.

۱. لزوم نقد سند و محتوای منابع گزاره‌های رجالی

یکی از شاخص‌ترین مبانی خویی در حوزه حدیث پژوهی، مبنای وثوق سندی است. به این معنا که وی معتقد است هر گزاره رجالی از نظر انتساب، باید قطعی و علم آور باشد نه بر اساس گمان یا حدس باشد؛ زیرا استناد کردن به آن‌ها منجر نیست و از انسان رفع تکلیف نمی‌کند؛ بر این اساس که گمان

نمی‌تواند در جای علم قرار گیرد و در نتیجه مسئولیت را از دوش انسان بردارد. خویی به این مبنای اساسی در موسوعه رجال خود کاملاً پایبند است و از آن هرگز عدول نکرده است. بنابراین، از نظر خویی اصالت و اعتبار منابع برای استناد در جرح و تعدیل راویان و شناخت آنان اهمیت فراوانی دارد و انتساب کتاب‌ها به مؤلفانشان، باید قطعی و معتبر باشد. در غیر اینصورت، از درجه اعتبار ساقطاند و نمی‌توان به آن‌ها استناد کرد. خویی در انتساب برخی از منابع مناقشه کرده و استنباطات رجالی گروهی از دانشمندان را که بر اساس این دسته از منابع صورت گرفته، فاقد ارزش علمی معرفی کرده و دلیل آن را استناد به این نوع منابع دانسته است. نقدهای خویی هم شامل اسناد کتاب و هم شامل محتوای آن‌هاست.

این مبنا خود به دو بخش مجزا قابل تقسیم بندی است: لزوم نقد محتوایی منابع و اتصال سند منابع.

اول: لزوم نقد محتوایی منابع

در تاریخ میراث مکتوب شیعه، با شماری از کتاب‌هایی روبرو هستیم که یا مؤلفان آن‌ها مجهول است یا در صورتی که معلوم باشد، ظنی و حدسی و به عبارت دیگر غیر قطعی است و محل شک و شبه هستند. این دسته از منابع مورد اتفاق تمام دانشمندان در طول تاریخ نبوده‌اند و از اینرو در میان آنان اختلاف نظرهای گسترده‌ای وجود دارد. برخی انتساب آن‌ها را به مؤلفی معین قطعی و برخی دیگر کلاً آن‌ها را مجعول و ساختگی دانسته‌اند.

این اصل که باید در شناخت کتاب‌ها و مؤلفانشان کوشا بود و پیرامون آن تحقیق کرد میان اکثر قریب به اتفاق دانشمندان، اتفاق نظر وجود دارد؛ اما بین نحوه تلاش و نوع نگاهشان به این امر اختلاف نظر وجود دارد. برخی با صرف قرار گرفتن عنوان و نام مؤلفی بر روی یک کتاب، آن را پذیرفته و هیچ گونه تردیدی درباره آن روا نمی‌دانند. از سویی دیگر، برخی نهایت دقت را کرده و به جمع آوری قرائن و شواهد متعدد درون کتابی و برون کتابی می‌پردازند تا از صحت انتساب کتاب اطمینان حاصل کنند و اصالت آن را احراز نمایند.

خویی از جمله دانشمندانی است که نهایت دقت را در شناخت منابع دارد و درباره هر منبعی قائل به واکاوی و جستجوی آنست تا از اصالت و صحت انتسابش اطمینان بدست آورد. از این رو در کتاب رجال وی، از تمامی منابع مورد استناد پیشینیان در خصوص معرفی راویان، نقل قول گردیده است اما مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در میان این منابع متعدد، منابعی وجود دارد که از نگاه خویی نا معتبر و بعضاً حکم به ساختگی بودن آن‌ها کرده است. از جمله درباره کتاب المسائل الصاغانیه ذیل ترجمه قاسم بن عروه که دیگران برای اثبات وثاقتش به وجوهی تمسک جسته‌اند که از جمله آن‌ها استناد به سخن شیخ مفید در کتاب المسائل الصاغانیه است، می‌گوید: ... بله در کتاب «المسائل الصاغانیه» چاپ شده منسوب به

شیخ مفید-قدس سره- به وثاقتش تصریح کرده است؛ اما انتساب این کتاب به وی، نامعلوم است. بلکه در این کتاب نشانه‌هایی وجود دارد که دالّ بر مجعول بودن آن بر وی است و شیخ مفید هر چند کتابی دارد که به «المسائل الصاغانية» موسوم است اما اشکال مربوط به انطباقش با این چاپی است (خویی، ۱۵/۳۲).

دوم: ضرورت اتصال سند منابع

پیش‌تر گفتیم دانشمندان با اختلاف دیدگاه‌هایشان در نحوه حصول اطمینان، درباره اصالت و صحت انتساب کتب به مؤلفانشان اتفاق نظر دارند. برخی دانشمندان علاوه بر صحت انتساب کتب، داشتن سند معتبر را نیز ضروری می‌دانند و بر این عقیده‌اند منابعی که برای شناخت راویان به آن‌ها استناد می‌گردد، باید سند متصلی تا نویسنده داشته باشد و در کتب مربوطه طریق آن‌ها مذکور باشد تا وجود آن‌ها و صحت انتسابشان، توسط دانشمندان هر عصر و دوره‌ای، ثابت شده باشد و به آن‌ها گواهی داده شود.

خویی نیز معتقد است برای استناد به کتب باید این کتاب‌ها، سندی متصل داشته باشند. همچنین هر یک از دانشمندان متأخر که از منابع پیش از خود نقل قول می‌کنند، باید طریق متصل و معتبری به آن منابع داشته باشند و در غیر این صورت، استناد به آن‌ها را صحیح نمی‌داند و فاقد ارزش و اعتبار می‌خواند.

از جمله ذیل سلیمان بن صرد می‌گوید: سلیمان بن صرد، او از بزرگان تابعان، رؤسا و زاهدان آنان است. این را کسّی از فضل بن شاذان در ترجمه صعصعة بن صوحان حکایت کرده است و سخنش درباره جندب بن زهیر گذشت (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۶۹). شیخ طوسی در رجالش یکبار او را در میان اصحاب پیامبر خدا (ص) و بار دیگر در میان اصحاب علی (ع) شمرده و گفته است: سلیمان بن صرد خزاعی کناره‌گیری کننده از او در جنگ جمل که از امام حسن (ع) یا از زبانش، عذرش در کناره‌گیری به دروغ روایت شده است؛ و بار سوم در میان اصحاب امام حسن (ع) که گفته است: سلیمان بن صرد خزاعی، زمان پیامبر خدا (ص) را درک کرد (طوسی، الرجال، ۴۰، ۶۶، ۹۴). از ابن نما در «شرح الثار» نقل شده است که او نخستین کسی بود پس از کشته شدن امام حسین (ع) به خونخواهی‌اش قیام کرد.

می‌گوییم: اشکال کردن در جلالت سلیمان بن صرد و عظمتش، به دلیل شهادت فضل بن شاذان به آن شایسته نیست. اما کناره‌گیری‌اش از امیر المؤمنین (ع) در جنگ جمل، ثابت است. شاید این به دلیل عذری یا به فرمان امیر المؤمنین (ع) بوده است. زیرا نکوهش امیر المؤمنین (ع) و سرزنش وی به دلیل خودداریش از یاری کردن او پس از بازگشت امام (ع) از جنگ جمل که از کتاب «صفین» نصر بن مزاحم از ابو عبد الله سیف بن عمر، از اسماعیل بن ابو عمره، از عبد الرحمن بن عبید بن ابو الکنود روایت شده است، نمی‌توان آن را باور کرد. چرا که شماری از راویانش، وثاقتشان ثابت نگردیده، و اینکه نویسنده کتاب نصر بن مزاحم باشد به طریق معتبر اثبات نشده است. بنابراین، شاید این قصه بر او جعل شده چنانکه شیخ

طوسی-قدس سره- آن را احتمال داده است (خویی، ۹/۲۸۳).

نیز ذیل سالم مولی حذیفه می گوید: سالم مولی حذیفه از اصحاب پیامبر (ص) است. از حسان جمال روایت شده است گوید: امام صادق (ع) را از مدینه تا مکه بردم. هنگامی که به مسجد الغدیر رسیدیم، نگاهی به سمت چپ مسجد انداخت و فرمود: آنجا، جایگاه قدوم پیامبر خدا (ص) است؛ جایی که فرمودند: «هر که من مولای اویم، علی مولای اوست». سپس به سمت دیگر نگرست و فرمود: آنجا، محل خیمه گاه منافقین، سالم مولی ابو حذیفه و ابو عبیده بن جراح است؛ هنگامی که دیدند دست هایش را بالا برده است برخی از ایشان گفتند: به چشمانش بنگرید می چرخد همانطور که چشمان دیوانه می چرخد!! جبرئیل این آیه را نازل کرد: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ، وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (القلم/۵۱). این را صدوق در الفقیه ذکر کرده است؛ اما طریق صدوق به حسان مجهول است؛ بنابراین، این روایت مرسل است (خویی، ۹/۳۳؛ ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۲/۵۵۹).

منع این روایت ظاهراً کتابی از حسان جمال بوده که شیخ صدوق آن را از وی نقل کرده و با نام او آغاز کرده است. اما خویی به دلیل اینکه شیخ صدوق در بخش مشیخه کتابش طریق خود را به این شخص ذکر نکرده، نا معلوم دانسته و آن را مرسل و نا معتبر شمرده است.

۲. عدم اعتماد بر منابع و رجال اهل سنت

برخی از دانشمندان برای شناخت راوی از هر منبعی اعم از شیعی و سنی استفاده می کنند و برای آنان تفاوتی میان این منابع در استناد کردن وجود ندارد. از سوی دیگر، برخی تنها به منابع و رجال شیعی استناد می کنند و استناد به منابع غیر شیعی را روا نمی دانند. زیرا از دیدگاه آنان این منابع و به طور کلی آرای رجال دانشمندان اهل سنت از اعتبار کافی برخوردار نیست و درباره راویان شیعه نمی توان بر اساس منابع غیر شیعی اظهار نظر کرد و به جرح و تعدیل آنان پرداخت.

علامه حلی از جمله دانشمندان شیعه است که اعتماد به سخن اهل سنت در جرح و تعدیل راویان را پذیرفته اما نه به طور مطلق؛ بلکه به گونه ای محدود به آنان استناد کرده است که از دیدگاه وی، گاه از جمله مرجحات به شمار می رود. خویی ذیل ترجمه خلاد صفار در رجال علامه حلی، به مبنای علامه در عدم اعتماد به راویان اهل سنت اشاره می کند. علامه در ترجمه این شخص می گوید: «این عقده از عبد الله بن ابراهیم بن قتیبه از ابن نمیر نقل کرده او ثقة ثقة است. این همچنین، از دیدگاه من، از مرجحات است» (حلی، ۶۷). خویی پس از نقل سخن علامه حلی می گوید: مقتضای ذکر علامه حلی در بخش نخست [کتابش] این است که وی از امامیه است؛ زیرا وی به رجال عامه اعتماد ندارد. بله توثیقات آنان، از دیدگاه

وی، از جمله مرجحات است و بر این اساس خلاد صفار، خلاد بن مسلم پیشین است نه خلاد بن اسلم ابوبکر بغدادی صفار؛ چنانکه برخی آنان خیال کرده‌اند. زیرا قطعاً از عامه است؛ ذهبی و غیر او، وی را ذکر کردند و هیچ دلیلی ندارد علامه او را در بخش نخست ذکر کند (خویی، ۶۶/۸؛ ر.ک: ذهبی، ۳۶۷). ظاهراً این مبنای علامه حلی در ارتباط با علم رجال و شناخت راویان حدیث است و در حوزه حدیث، علامه به روایتی که راویان آن از اهل سنت باشند، اعتماد نمی‌کند و آن را حجت نمی‌داند.

مؤلف کتاب معجم رجال الحديث، از جمله دانشمندانی است که قائل به حجیت آرای دانشمندان اهل سنت و به طور کلی منابع غیر شیعی نیست. او تنها در نصوص رجالی و منابع شیعی سیر می‌کند و بر اساس این منابع راویان را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. از اینرو، خویی منابع شیعی را اصل و اساس قرار داده است. این مبنای وی ذیل تراجم راویان کاملاً نمایان و مشهود است که در زیر نمونه‌هایی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

ذیل یکی از اصحاب پیامبر می‌گوید: اسعد بن زراره ابو امامه خزرجی، او از نقبای سه گانه در شب عقبه است. دو برادر دارد: عثمان و سعد فرزندان زراره. او از اصحاب رسول خداست. شیخ صدوق در کتاب خصال گفته است: «حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني - رضی الله عنه -، قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبان بن عثمان الأحمر، عن جماعة مشيخة، قالوا: اختار رسول الله ص، من أمته اثني عشر نقيبا، أشار إليهم جبرئيل، وأمره باختيارهم، كعدة نقباء موسى (ع) تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس، فمن الخزرج: أسعد بن زراره...» (صدوق، الخصال، ۴۹۱/۲).

می‌گوییم: سند روایت اگرچه صحیح است اما نمی‌توان بر آن اعتماد کرد؛ به دلیل اینکه معلوم نیست جماعتی که ابان از آنان نقل کرده، چه کسانی هستند. احتمال دارد آنان جماعتی از اهل سنت باشند و آنچه که از «الاستيعاب» در ترجمه این شخص ظهور دارد این است که این جماعت یحیی بن ابو کثیر، سعید بن عبد العزیز، سفیان بن عیینه و غیر آنان است. بنابراین، نمی‌توان به این روایت، اعتماد کرد. در برخی از نسخه‌های کتاب «الخصال» آمده است: البراء بن معاویه، عبد الرحمن بن حمام و جابر بن عبد الله، که این از اغلاط ناسخان است و صحیح، آنچه که ذکر کردیم بود که موافق با متن بحار الانوار است. علی بن ابراهیم این را در تفسیر سوره انفال ذیل آیه «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (الانفال/۳۰) ذکر کرده است (ر.ک: قمی، ۲۷۳/۱؛ خویی، ۲۴۵/۳).

ذیل احمد بن عبد العزیز جوهری می‌گوید: أحمد بن عبد العزيز جوهری، کتاب سقیفه از اوست. شیخ او را ذکر کرده است. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ذیل سخن درباره فدک گفته است: «در

اخبار و سیره‌های منقول از زبان اهل حدیث و کتاب‌هایشان آمده است. زیرا ما با خود شرط کردیم به آن نپردازیم و تمام آنچه را که در این فصل می‌آوریم، از کتاب ابو بکر احمد بن عبد العزیز جوهری در موضوع سقیفه و فدک است^۱. گوید: و این ابو بکر جوهری، دانشمند، محدث، بسیار ادیب، ثقه، پرهیزکار است و محدثان او را ستوده‌اند و کتاب‌هایش را از وی روایت کرده‌اند» (ابن ابی الحدید، ۱۶/ ۲۱۰).

می‌گوییم: سخن صریح ابن ابی الحدید این است که این شخص، از اهل سنت است؛ اما اینکه شیخ طوسی او را در [کتاب] فهرست ذکر کرده، بیانگر شیعه بودنش است. در هر حال وثاقت این شخص، ثابت نیست چون به توثیق ابن ابی الحدید اعتنایی نیست؛ بویژه با اطمینان به اینکه توثیقش مبتنی بر حدس و اجتهاد یا توثیق کسی است که سخنش اعتباری ندارد (خویی، ۲/ ۱۴۳).

خویی در مواردی که به اقوال دانشمندان اهل سنت استناد می‌کند، در مقام استشهاد یعنی شاهد آوردن است. او منابع شیعی را اصل قرار می‌دهد و در موارد اختلاف میان دانشمندان شیعه درباره یک راوی، یک دیدگاه را ترجیح و برای رجحان خود به اقوال دانشمندان اهل سنت استناد و آن را به عنوان شاهد و مؤید ذکر می‌کند؛ نه آنکه اصل و اساس را صرفاً بر منابع غیر شیعی قرار دهد. در زیر نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم. ذیل عطاء بن سائب می‌گوید: شیخ صدوق او را در مشیخه ذکر کرده است و طریقه‌ش به او عبارت است از: «الحسین بن أحمد بن إدريس - رضی الله عنه -، عن أبيه، عن محمد بن أبي الصهبان، عن أبي أحمد محمد بن زياد الأزدي، عن أبان الأحمر، عن عطاء بن السائب». این طریقه دلیل حسین بن احمد ضعیف است؛ علاوه بر این، خود عطاء نیز توثیق نشده است. از امام سجاد (ع) روایت شده است فرمود: «هرگاه در میان ستمگران بودید، مطابق با احکام آنان قضاوت (حکم) کنید و خودتان را مشهور نسازید که کشته خواهید شد. و اگر با احکام ما معامله کنید، برای شما بهتر است» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، ۳/ ۳). سپس خویی درباره این روایت می‌گوید: این روایت دلالت دارد بر اینکه عطاء بن سائب شیعه بوده است. همچنین از آنچه که چندین تن از دانشمندان اهل سنت گفته‌اند: «وی در احادیث پیشین خود ثقه بوده، ولی دچار خلط شده و تغییر یافته است» (از جمله ر.ک: ابن سعد، ۶/ ۳۲۸؛ ابن معین، ۳/ ۳۲۸؛ ابن ابی حاتم، ۶/ ۳۳۳)، آشکار می‌گردد که وی پیش‌تر از عامه بوده، سپس هدایت یافته است (خویی، ۱۲/ ۱۵۹).

مثال دیگر برای احتجاج و استشهاد به منابع اهل سنت ترجمه مروان بن حکم است که ذیل آن می‌گوید: از اصحاب پیامبر خدا (ص) است (طوسی، الرجال، ۴۷). می‌گوییم: پلیدی این مرد و دشمنی وی، در واضح بودن، نزدیک به کفر ابلیس است. نقل شده است مروان بن حکم به معاویه در حالی که

^۱ این کتاب با عنوان «السقیفة و فدک» چاپ شده است.

حاکم وی بر مدینه بود نوشت: اما بعد، عمرو بن عثمان یاد کرده است افرادی از اهل عراق و سران اهل حجاز با حسین بن علی (ع) رفت و آمد می‌کنند و گفته است از خیزش وی ایمن نیست. در این باره تحقیق کردم و به من خبر رسید در این روزها قصد مخالفت دارد و من اطمینان ندارم که پس از این نیز همین گونه باشد. نظر خود را در این خصوص برایم بنوس. و السلام. معاویه برایش نوشت: اما بعد، نامه‌ات به دستم رسید و آنچه را در آن یاد کردی در خصوص وضعیت حسین، فهمیدم. بر حذر باش مبادا در مورد چیزی، متعرض حسین شوی. تا زمانی که با تو کاری ندارد، با او کاری نداشته باش. ما قصد نداریم در مورد چیزی و بیعتمان متعرض او شویم در حالی که او با حاکمیت ما ستیز ندارد. بنابراین، تا زمانی که ظاهرش را برای تو آشکار نکرده است، او را تحت نظارت قرار بده؛ و السلام (طوسی، إختیار معرفة الرجال، ۴۷).

در شماری از روایات صحیح از طرق عامه (اهل سنت) روایاتی وارد شده که بر این امر دلالت دارند: از جمله حاکم به سند خود از عبد الرحمن بن عوف روایت کرده است گوید: هیچ نوزادی برای کسی به دنیا نمی‌آید جز آنکه او را نزد پیامبر (ص) می‌بردند و او برایش دعا می‌کرد. مروان بن حکم را بر او وارد کردند، ایشان فرمود: «او وزغ ملعون پسر ملعون است». نیز به سند خود از ابو هریره نقل کرده است که پیامبر (ص) فرمودند: «در خواب دیدم که بنی حکم بن ابو العاص بر منبرم سوار می‌شوند همانطور که بوزینه‌ها سوار می‌شوند. گوید: پیامبر (ص) آسوده خاطر و خندان دیده نشد تا آنکه از دنیا رفت. نیز به اسناد خود از محمد بن زیاد روایت کرده است که عایشه گفت: پیامبر خدا (ص) پدر مروان را در حالی که مروان در صلب او بود، لعنت کرد. و با اسناد خود از عبد الله بن زبیر روایت کرده است که پیامبر خدا (ص) حکم و فرزندش را لعنت کرد (حاکم، ۴/ ۵۲۸-۵۲۶؛ خویی، ۱۳۰/ ۱۹).

۳. بطلان اصالت عدالت راویان

از جمله مبانی خاص خویی، احراز وثاقت راوی بر اساس شهادت است آن هم شهادتی که مبتنی بر حس باشد. او معتقد است کسی که درباره شخصی اظهار نظر می‌کند، یعنی شهادت دهنده، باید از یک واقعیت محسوس گزارش دهد. از اینرو، اگر کسی می‌گوید: «فلان شخص ثقه است»، باید یا خود با او معاصر و معاشر و شاهد حسی باشد، یا از کسی نقل کند که او شاهد حسی باشد. این شهادت لزوماً منحصر به دانشمند رجالی نیست بلکه هر کس که از سخن او اطمینان حاصل شود، شهادت و گفتارش در این باره قابل قبول است. حال چه دانشمند و متخصص علم رجال باشد یا غیر رجالی باشد.

خویی معتقد است که برای اثبات وثاقت، باید نصی وجود داشته باشد و در غیر این صورت نمی‌توان به وثاقت کسی حکم و او را توثیق کرد. این مبنا در مقابل مبنای کسانی قرار دارد که معتقد به «أصالة العدالة» هستند.

اصالة العدالة به این معناست که در مواردی که ما درباره راوی هیچ حکم یا اظهار نظری در خصوص جرح یا تعدیل وی نداریم، بنا را بر عادل بودن او بگذاریم و او را عادل بدانیم. به بیان دیگر هر کس را تا زمانی که نقد و نکوهشی از او به ما نرسیده، او را ظاهر الصلاح بشماریم و حکم بر عدالت او کنیم. البته این مبنا از سوی دانشمندان دیگری، مورد انکار قرار گرفت و پذیرفته نگردید. در میان رجالیان معاصر، خویی از جمله کسانی است که با این مبنای مخالفت کرده و آن را مردود دانسته است. چنان که دیگران نیز گفته‌اند آیت الله خویی فقط در نصوص رجالی سیر می‌نماید (ربانی، ۲۷۴). خویی قائل به احراز وثاقت، تنها بر اساس حس یا گزاره‌های حسی از افراد مورد اعتماد است. از دیدگاه وی، برای حکم به وثاقت راوی، باید نصی از طرق معتبر در اختیار داشت و برای توثیق به آن استناد کرد. از اینرو، این اصل را نپذیرفته و در آن مناقشه کرده است.

از جمله وی در خصوص حسین بن خالویه می‌گوید: علامه حلی او را در بخش نخست کتابش در باب دوم، فصل حاء ذکر کرده است. شاید این مبنی بر اصل عدالت (أصالة العدالة) باشد (خویی، ۶/ ۲۵۲؛ ر.ک: حلی، ۵۳).

خویی در رد ادله اثبات توثیق ابراهیم بن مهزیار که یکی از آن‌ها ذکر وی در بخش نخست رجال علامه حلی است می‌گوید: «...دوم: علامه حلی او را از معتمدین شمرده و طریق صدوق تا بحر سقاء را، که ابراهیم بن مهزیار در آن واقع است، صحیح شمرده است. این مردود است به دلیل اینکه علامه بر هر کسی که قدحی درباره‌اش وارد نشده باشد، اعتماد می‌کند و آن را صحیح می‌شمارد. او به این (مبنا) در ترجمه احمد بن اسماعیل بن سمکه تصریح کرده است. بنابراین، گویا وی -قدس سره- بنا را بر اصالت عدالت گذارده است. بر این اساس، سخنش بر ما حجت نیست» (خویی، ۲۷۸/۱؛ ر.ک: حلی، ۲۷۹).

ذیل احمد بن اسماعیل بن عبد الله ملقب به سمکه می‌گوید: علامه بر او اعتماد کرده و گفته است: «دانشمندان ما تصریحی به تعدیل او نکرده‌اند و جرحی درباره‌اش روایت نشده است بنابراین نظر قویتر، پذیرش روایتش در صورت سلامت آن از معارض است. می‌گوییم: این سخن در اعتماد کردن علامه حلی بر اصل عدالت درباره هر امامی که فسقش ثابت نگردیده، صراحت دارد. همچنین این اصل به جماعتی از فقها نیز منسوب است و ما پیش‌تر، در ترجمه ابراهیم بن سلام، آن را از [دیدگاه] شماری از بزرگان، استظهار کردیم و این جای هیچ شگفتی در آن از علامه، پس از صدور آن از غیر او، ندارد (خویی، ۵۷/۲؛ ر.ک: حلی، ۱۷).

علاوه بر این موارد، خویی در مقدمه رجال خود در بخش توثیقات همگانی ذیل عنوان «واقع شدن در سند محکوم به صحت» در این خصوص اشاره و آن را نقد کرده است. وی می‌گوید: واقع شدن در زنجیره

اسناد احادیثی که یکی از بزرگان متقدم یا متأخر به صحت آنها حکم داده‌اند، می‌توانند موجب توثیق همگانی گردد. بر همین اساس، باید به اعتبار و وثاقت راویانی حکم کرد که محمد بن احمد بن یحیی از آنان حدیث نموده و خود از آن میان کسی را استثنا نکرده است.

توضیح آنکه نجاشی و شیخ طوسی، در شرح حال محمد بن احمد بن یحیی نوشته‌اند: محمد بن حسن بن ولید صحت احادیثی را استثنا کرده است که محمد بن احمد بن یحیی از جماعتی از ضعفا-که نام یکایک آنان در شرح حال او وارد است-نقل نموده است. ابو جعفر بن بابویه و ابو عباس بن نوح نیز در این راه، از محمد بن حسن بن ولید تبعیت کرده‌اند؛ جز آنکه ابو عباس بن نوح، محمد بن عیسی بن عبید را از ضعفا ندانسته است. بر این اساس، همه راویانی که محمد بن احمد بن یحیی از آنان حدیث کرده است و در زمره کسانی نیستند که ابن ولید تضعیفشان نموده است، مورد اعتمادند و پیوسته باید به صحت حدیث آنان حکم کرد. اما اعتماد کردن ابن ولید یا دیگر اعلام متقدم و متأخر به روایات یک شخص و حکم به صحت آن، نمی‌تواند گویای وثاقت یا حسن راویان آن احادیث باشد؛ زیرا احتمال می‌رود مصحح کسی باشد که بر اصالت عدالت اعتماد کند و به حجیت حدیث هر ناقلی که گناه کبیره‌ای از او ظاهر نشده باشد، اعتقاد یابد؛ حال آنکه این تصحیح (نسبت دادن به صحت) برای کسی که در حجیت خبر راویان، وثاقت یا حسن آنان را شرط می‌داند، سودی ندارد (خویی، ۱/ ۷۰؛ ر.ک: نجاشی، ۳۴۸؛ طوسی، الفهرست، ۴۱۰).

۴. لزوم شناخته بودن و وثاقت جارج یا معدل

برخی برای بدست آوردن شرح حال راویان حدیث، به هر سخنی استناد و دیدگاه هر کس را نقل می‌کنند. آنان برای کسی که اظهار نظر درباره راویان می‌کند، شرایطی را لازم نمی‌شمارند و قول مطلق اشخاص برایشان اعتبار دارد. از اینرو، کند و کاوی در خصوص گزارش کننده توثیق و تضعیف انجام نمی‌دهند و گزاره‌های آنان را بی چون و چرا می‌پذیرند. در مقابل برخی، برای جارحان و معدلان شرایط و ملاک‌هایی را لازم می‌شمارند و استناد به سخن آنان را منوط به داشتن آن شرایط و ملاک‌ها می‌کنند و در صورت دارا نبودن این ویژگی‌ها، سخن جرج یا معدل از اعتبار ساقط می‌کنند و استناد به آن را جایز نمی‌دانند.

خویی معتقد است جارج یا معدل، برای آنکه گزاره‌های رجالش از اعتبار برخوردار و قابلیت استناد داشته باشد، باید ثقه و مورد اعتماد باشد. از دیدگاه او کسی که خود ثقه نیست، سخنش درباره راویان حدیث نمی‌تواند معتبر باشد. این مبنا بیانگر این است که کسی که خود ثقه نیست چگونه می‌تواند درباره دیگران اظهار کند و از اظهارات وی و گزاره‌های رجالی او اطمینان حاصل کرد. پس لزوماً چنین شخصی باید ثقه باشد تا بتوان به سخن او اعتماد کرد.

در درون این مبنا، لزوم معلوم الحال بودن وی نیز نهفته است. خویی در موارد متعددی، سخن یک رجالی یا کسی را که از او گزارش می‌کنند، به دلیل مجهول الحال بودن، فاقد اعتبار دانسته و استناد به سخن وی را جایز ندانسته است. از اینرو، وقتی می‌گوییم، رجالی باید خود ثقه باشد، به این معناست که شرح حال وی در منابع، اعم از رجالی و غیر رجالی، ذکر شده و دانشمندان متعرض حال او شده باشند و او را توثیق نیز کرده باشند.

این مبناي خویی از اظهاراتش در شرح حال راویان قابل شناسایی است. از جمله وی درباره حارث بن غصین می‌گوید: حارث بن غصین ابو وهب ثقفی، کوفی است... علامه حلی او را در بخش نخست، باب چهارم، فصل جیم، شمرده است. ابن عقده به نقل از محمد بن عبد الله بن ابو حکیمه از ابن نمیر گفته: او ثقه و درستکار است و در سال ۱۴۳ از دنیا رفت. ابن داود نیز همینگونه انجام داده جز آنکه گفته: ابن عقده او را توثیق کرده است. می‌گوییم: توثیق ابن عقده خودش، ثابت نیست بلکه تنها این توثیق را از ابن نمیر با واسطه محمد بن عبد الله بن ابو حکیمه حکایت کرده بنابر آنچه علامه حلی به آن تصریح کرده است؛ و آن دو وثاقتشان ثابت نشده، در نتیجه وثاقت این شخص نیز ثابت نگردید (خویی، ۱۷۷/۵؛ نیز ر.ک: حلی، ۵۵؛ ابن داود، ۹۶).

نیز ذیل ترجمه احمد بن حماد مروزی می‌گوید: این شخص ممدوح است بنابراین از حسان است. در ثبوت آن نیز سخن امام جواد (ع) که کشی با سند قوی آن را روایت کرده: «و هو عندنا علی حالة محمودة» (طوسی، إختیار معرفة الرجال، ۵۶۰) کافی است؛ اما سخنی که در کتاب ابو عبید الله شاذانی (محمد بن نعیم) از فضل بن شاذان است که برای وی دروغ از او (احمد بن حماد) ظاهر شده، ثابت نگردیده است. زیرا محمد بن نعیم وثاقتش ثابت نگردیده است به علاوه اینکه ظهور دروغ احياناً منافاتی با حُسن این شخص ندارد. همانا اسب تندرو، گاهی زمین می‌خورد. اما آنچه از حسن بن حسین [نقل شده است] که احمد بن حماد مال ارزشمندی را از وی برای خود حلال پنداشته، طریقش مجهول است (خویی، ۱۱۳).

درباره لزوم معلوم الحال بودن ذیل مسعود بن سعد می‌گوید: ابو سعد جعفری، کوفی و از اصحاب امام صادق (ع) است (طوسی، الرجال، ۳۰۹). شیخ صدوق- قدس سره- از ابو احمد حسن بن عبد الله بن سعید عسکری روایت کرده گفته ابو اسید احمد بن محمد بن اسید اصفهانی از احمد بن یحیی صوفی ما را خبر داد گوید ابو غسان ما را خبر داد که مسعود بن سعد جعفری برایمان نقل کرد و او از بهترین های کسانی بود که او را درک کردیم... (صدوق، الخصال، ۱/۱۶۳). شیخ طوسی نیز... از احمد بن یحیی نقل کرده گوید: از ابو غسان شنیدم می‌گوید: در میان [قبیله] جعفری برتر از مسعود بن سعد که همان ابو سعد جعفری

است، ندیدم... (طوسی، الأمالی، ۲۷۳). می‌گوییم: با این دو روایت بر حسن این شخص استدلال می‌کنند ولی این دو روایت ضعیف هستند زیرا راویان این دو حدیث، مجهول هستند. به علاوه اینکه ابو غسان اعتنایی به مدحش نمی‌شود؛ چرا که او مجهول است و بعید نیست که او از عامه (اهل سنت) باشد (خویی، ۱۵۷/۱۹).

۵. عدم منافات فسق جوارح با جلالت شأن راویان

برخی معتقدند سر زدن معصیت با بزرگی و ارزش یک شخص منافات دارد و با مشاهده معصیت از او، جایگاه و ارزش او از بین می‌رود و نمی‌توان او را همچنان جلیل و قابل اعتماد به شمار آورد. برخی دیگر معتقدند صدور معصیت از یک شخص منافاتی با ارزش و بزرگی یک شخص ندارد و گاه انسان مرتکب فعل حرامی می‌گردد اما او را از جایگاهش خارج نمی‌سازد. خویی نیز معتقد است یک راوی با انجام یک معصیت، جلالت خود را از دست نمی‌دهد و صدور یک معصیت از او با جایگاه بزرگی او منافاتی ندارد. از جمله او در ترجمه اسماعیل بن جعفر بن محمد فرزند امام جعفر صادق (ع) در تبیین مفهوم روایتی که از امام صادق (ع) درباره معصیت کردن او نقل شده است می‌گوید: محمد بن ابو عمیر از حسن بن راشد نقل کرده است که گوید: از امام صادق (ع) درباره اسماعیل پرسش کردم فرمودند: معصیت کار است، معصیت کار است؛ شبیه من و شبیه هیچ یک از پدرانم نیست. پاسخ اینکه حسن بن راشد از امام (ع) درباره اسماعیل به منظور لیاقتش برای امامت پرسید بنابر آنچه در اذهان عامه شیعیان مرتکز است و امام (ع) به او اینگونه پاسخ داد که وی شبیه به او و پدرانش در عصمت نیست. زیرا چندین بار از او معصیت صادر شده است و این منافاتی با جلالت وی ندارد؛ چرا که عادل پرهیزکار گاهی از او معصیت سر می‌زند هر چند صغیره باشد ولی او یادآوری می‌کند و توبه می‌نماید. از این طریق پاسخ به روایتی که صدوق نیز نقل کرده است: «... از عیید بن زراره که گوید اسماعیل را نزد امام صادق (ع) یاد کردم. ایشان فرمودند: به خدا قسم شبیه به من و هیچ یک از پدرانم نیست» روشن می‌گردد. به علاوه اینکه به خاطر حسن بن احمد ضعیف است. نتیجه آنکه اسماعیل بن جعفر جلیل است و بنابر روایت صحیح ابو خدیجه جمال که به آن تصریح شده است، مورد محبت امام (ع) بود (خویی، ۴/ ۴۲؛ نیز ر.ک: صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ۷۰/ ۱).^۱

۶. حجیت شهرت تاریخی در جرح یا تعدیل

خویی بنابر مبانی پیش گفته در جرح و تعدیل راویان تنها بر اساس نصوص معتبر، اظهار نظر می‌کند و

۱ در روایت ابو خدیجه آمده است: ابو خدیجه جمال گوید: از امام صادق (ع) شنیدم می‌فرمودند: از خداوند درباره اسماعیل خواستم که او را پس از من باقی نگه دارد اما نخواست. لکن او در ارتباط با وی جایگاهی دیگر را به من عطا کرد. او اولین محشور همراه با ۱۰ نفر از اصحابش است که از جمله آنان عبد الله بن شریک است که پرچمدار اوست (طوسی، إختیار معرفة الرجال، ۲۱۷).

به آن ملتزم است و چنانچه نصی صریح درباره جرح یا تعدیل راوی وجود نداشته باشد، او را به مجهول بودن محکوم می‌کند. در این میان، از جمله درباره برخی مشاهیر و چهره‌های شاخص در طول تاریخ، هیچ گونه نصی درباره توثیق یا تضعیف آنان وجود ندارد و به دلیل فقدان نصوص رجالی، اظهار نظر درباره آنان را ناممکن و بدون دلیل می‌سازد. اما خویی در این گونه موارد با توجه به گزاره‌های برخاسته از شهرت در ادوار و اعصار گوناگون زمان که درباره این افراد وجود دارد، در رجال بهره می‌برد و بر اساس آن‌ها حکم به مدح، ضعف یا وثاقت می‌کند. لازم به ذکر است که این گزاره‌ها نوعاً به دلیل تواتر و شهرت از قطعیت برخوردار هستند و جای تردید و انکار ندارند. از اینرو، خویی سخن گفتن درباره جایگاه و اعتبار آنان را بی نیاز از توصیف دانسته است.

از جمله درباره جعفر بن ابی طالب می‌گوید: جعفر بن ابی طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف خدا رحمتش کند، در مؤته کشته شد، از اصحاب پیامبر خدا (ص) است (طوسی، الرجال، ۳۱). او از سادات شهدا است. شهرت جلالت و بلندی مقامش ما را از شرح حالش بی نیاز کرده است (خویی، ۵/۱۵).

ذیل مسلم بن عقیل می‌گوید: مسلم بن عقیل بن ابی طالب، از اصحاب امام حسن (ع) است. ابن داود در بخش اول گفته است: مسلم بن عقیل بن ابی طالب (ن- سین- جخ).^۱ ظاهراً آنچه در نسخه اوست، صحیح است. زیرا از اصحاب امام حسین (ع) بودن مسلم بن عقیل و سفیرش به سوی کوفه و نخستین شهید راهش، از خورشید روشن تر است. در هر حال، جلالت مسلم بن عقیل و عظمتش بالاتر از آن است که در عبارتی بگنجد (خویی، ۱۹/۱۶۶؛ نیز ر.ک: طوسی، الرجال، ۹۶).

ذیل ترجمه ابو موسی اشعری که چند روایت در نکوهش او وارد شده و خویی آن‌ها را ذکر کرده است این روایات دارای سند ضعیف هستند اما خویی با چشم پوشی از ضعف آن‌ها، به دلیل شهرت تاریخی که درباره پستی و دشمنی وی با امام علی (ع) وجود دارد، این امر را روشن و غیر قابل تردید دانسته است. وی می‌گوید: این روایات و مجموعه‌ای از غیر آن‌ها که در نکوهش ابو موسی اشعری وارد شده است، اگر چه ضعیف السند هستند، اما پلیدی و دشمنی این مرد با امیر المؤمنین (ع) آشکاتر از این است که پنهان باشد. در خواری وی همین بس که امیر المؤمنین (ع) را به هنگام حکمیت، از خلافت خلع کرد. با این وجود شگفت از ابن داود است که او را در بخش نخست ذکر کرده است. پس اگر عذر او در این باره این است که شیخ طوسی نکوهشی را درباره اش ذکر نکرده است، او می‌بایست ابو جعفر منصور دوانیقی و مانند وی را

۱ حرف «ن» مخفف امام حسن (ع)، «سین» امام حسین (ع) و «جخ» رجال شیخ طوسی است. ذکر وی در بخش نخست نشان دهنده اعتماد ابن داود بر وی است.

در بخش نخست ذکر کند (خویی، ۳۰۷/۱۱؛ طوسی، الرجال، ۲۱۰).

۷. عدم تأثیر تخلیط بر وثاقت راویان

یکی از الفاظی که دلالت بر ضعف راوی دارد، اصطلاح «تخلیط» است. تخلیط از ماده «خَلَطَ» به معنای آمیختن چیزی با چیزی دیگر است. «خَلَطَ» نیز به همین معناست (ابن منظور، ۲۹۱/۷). خلط و تخلیط به معنای در آمیختن حق با باطل است. وقتی می‌گویند فلان راوی مَخْلُط است یعنی مطالب درست را با نادرست با هم در می‌آمیزد. دلالت این لفظ بر ضعف، اختلافی است. برخی دانشمندان آن را از الفاظ ذامه می‌دانند که اگر درباره یک راوی به کار برده شود، موجب تضعیف او خواهد شد. برخی دیگر این لفظ را به خودی خود دال بر ضعف نمی‌دانند. به نظر می‌رسد آنچه باعث اختلاف نظر گردیده، تعریف این اصطلاح است. این اصطلاح گاه تنها و به صورت مطلق به کار می‌رود، که دلالت بر اختلاط در خود شخص دارد؛ اما گاه این اصطلاح به صورت اضافه به کار می‌رود و مثلاً گفته می‌شود «مَخْلُطٌ فِيمَا يَسْنَدُهُ» یا «مَخْلُطٌ فِي مَذْهَبِهِ» که دلالت آن را تغییر می‌دهد (ر.ک: مامقانی، مقباس الهدایة، ۳۰۳/۲)؛ اما با بررسی آرای دانشمندان شیعه، در می‌یابیم که بیشتر آنان قائل به اطلاق این اصطلاح بر ضعف راوی هستند. خویی درباره دلالت این لفظ، قائل به عدم اطلاق آن بر ضعف راوی است. از دیدگاه وی یک راوی می‌تواند در عین اینکه ثقة باشد، مخلط نیز باشد. به عبارت دیگر اجتماع تخلیط و وثاقت در یک راوی ممکن است و این دو منافات و تعارضی با یکدیگر ندارند و یکی نافی دیگری نیست.

این مبناي خویی در شرح حال شماری از راویان مشهود است. از جمله وی ذیل محمد بن جمهور می‌گوید: «...دوم اینکه ظاهراً این شخص ثقة است هر چند فاسد المذهب است به دلیل شهادت علی بن ابراهیم به وثاقت وی؛ نهایتاً اینکه او در حدیث ضعیف است به دلیل تخلیط و غلوی که در روایاتش است. شیخ طوسی یاد کرده است که روایاتی را که از او نقل می‌کند، خالی از غلو و تخلیط است و بر این اساس، مانعی برای عمل به روایات وی که شیخ طوسی نقل کرده است، وجود ندارد» (خویی، ۱۹۱/۱۶).

خویی بر اساس این مبنا، بر وثاقت ابو بصیر یحیی بن قاسم صحّ گذاشته است. وی می‌گوید: «... بنابراین شک در وثاقت و جلالت ابو بصیر یحیی بن ابو القاسم شایسته نیست. اما سخن ابن فضال: او مخلط بود، با توثیق منافاتی ندارد. زیرا تخلیط، معنایش این است که شخص آنچه را که معروف و منکر است روایت کند. بنابراین، شاید برخی از روایات ابو بصیر از دیدگاه ابن فضال، منکر بوده و گفته: او مَخْلُط است» (خویی، ۸۹/۲۱).

مبانی درون‌متنی

مبانی درون‌متنی، امور کلی هستند که با نگاه به متون و عبارت رجالی، آرای رجالی بر اساس آن‌ها

استنباط می‌گردند. مبانی درون‌متنی را نباید با فواید رجالی یکسان در نظر گرفت. زیرا فواید رجالی امور جزئی هستند وجه تمایز آن، همین جزئی بودن است. مانند اینکه منظور از «عِدَّة» که کلینی در آغاز برخی اسناد روایات کافی ذکر می‌کند چیست. این امر جزئی است؛ زیرا اختصاص به کتاب کافی دارد و محدود به آن است. در این بخش مبانی رجالی ویژه درون‌متنی آیت الله خویی را بیان می‌کنیم.

۱. عدم منافات تعبیر «یُعرف و یُنکر» با وثاقت راویان

یکی دیگر از اصطلاحاتی که در علم درایه آن را در میان الفاظ دال بر ضعف راوی طبقه بندی کرده‌اند، اصطلاح «یعرف و یُنکر» است. مامقانی این اصطلاح را در میان الفاظی که دلالت بر ضعف دارد، ذکر کرده و گفته است: هیچ شکی در دلالت آن بر نکوهش حدیث راوی نیست. او در مقدمه کتاب رجال در فایده پنجم به گونه‌ای مفصل پرداخته است (مامقانی، تنقیح المقال، ۱۵۲-۱۵۰).

در این میان خویی معتقد است که تعبیر «یعرف و یُنکر» تعارض و تنافی با وثاقت ندارد و این دو با یکدیگر قابل جمع هستند. از جمله وی در ترجمه سعد بن طریف به این امر اشاره کرده و در تبیین آن گفته است: «...سپس ظاهراً وثاقت این شخص است به دلیل سخن شیخ طوسی (وهو صحیح الحدیث) و ورودش در اسناد علی بن ابراهیم بن هاشم در تفسیر. این با سخن نجاشی: (یعرف و یُنکر) مخالفتی ندارد. زیرا منظور از آن این است که ممکن است چیزی را که عقول عادی و متعارف آن را نمی‌پذیرد، روایت کند و این منافاتی با وثاقت ندارد (خویی، ۷۳/۹).

نیز ذیل ترجمه علی بن جعفر همانی می‌گوید: شهادت شیخ و ابن شهر آشوب بر وثاقت علی بن جعفر وکیل که مؤید با امور دیگری که گذشت است را دانستی و این با آنچه نجاشی یاد کرده است «یعرف منه و یُنکر» معارض نیست. زیرا این به خودی خود منافاتی با وثاقت شخص ندارد؛ چه شخص ثقه گاهی امری منکر و دور از واقع و نفس الامر را روایت می‌کند که به دلیل حسن ظنش به راوی یا دیگر اسباب می‌باشد (خویی، ۳۲۳/۱۲).

۲. دلالت تعبیر «مسکون إلی روایت» بر وثاقت راویان

یکی از تعابیر و اصطلاحاتی که خویی قائل به دلالت آن بر وثاقت راوی است، عبارت «مسکون إلی روایت» می‌باشد. سکون به معنای آرامش و در اینجا به معنای اطمینان و اعتماد است. در واقع با اطمینان و اعتماد به چیزی، ذهن انسان آسوده و آرام است. پس زمانی که گفته می‌شود «مسکون إلی روایت» معنای آن این است که به روایت راوی اطمینان و اعتماد شده است. شهید ثانی این لفظ را از الفاظی شمرده است که دلالتی بر توثیق راوی ندارند (شهید ثانی، ۲۰۶). وی معتقد است «المسکون إلی روایت» معنای نزدیک به «صالح الحدیث» دارد و درباره صالح الحدیث عقیده دارد که صلاح امری نسبی است. از اینرو، او این

لفظ را از الفاظ مدح می‌داند.

اما خویی این عبارت را از اصطلاحاتی دانسته که دالّ بر وثاقت است. از جمله، وی ذیل ابو مخنف لوط بن یحیی می‌گوید: «...و هر طور که باشد، او ثقه و روایتش معتمد است؛ بنابراین آنچه از نجاشی دانستی» (خویی، ۱۴۳/۱۵). نجاشی ذیل ترجمه‌اش گفته است: «شیخ أصحاب الأخبار بالكوفة و وجههم، و کان یسکن إلی ما یرویه» (نجاشی، ۳۲۰).

نیز ذیل محمد بن بدران گفته است: «...و هر چه باشد این شخص، ثقه است. چرا که اطمینان به روایتش که نجاشی آن را ذکر کرده است، مترادف با وثوق است» (خویی، ۱۳۴/۱۶). در فهرست نجاشی وی با عنوان محمد بن بکران ذکر گردیده و درباره‌اش گفته است: «...عین مسکون إلی روایت» (نجاشی، ۳۹۴).

۳. دلالت تعبیر «صحيح الحديث» بر وثاقت راویان

یکی از عبارات و اصطلاحات که در دلالت آن بر وثاقت راوی، اختلاف نظر است، تعبیر «صحيح الحديث» است. منکران این اشکال را کرده‌اند که چنانچه این عبارت را دانشمندان متأخر به کار برند، دالّ بر وثاقت است و اگر این عبارت را قدما به کار برند، دلالت بر وثاقت ندارد. زیرا تلقی قدما از صحت حدیث متفاوت از تلقی متأخران است (ر.ک: کنی، ۱۹۹). در مقابل برخی قائل به دلالت این تعبیر بر وثاقت هستند. شهید ثانی این لفظ را از الفاظ صریح در دلالت بر تعدیل راوی دانسته است. وی می‌گوید: «صحيح الحديث مقتضای آن ثقه و ضابط بودن است و در این [تعبیر] تزکیه بیشتری وجود دارد» (شهید ثانی، ۲۰۴).^۱

خویی نیز از جمله رجالیانی است که قائل به دلالت این تعبیر بر وثاقت راوی است. او ذیل ترجمه ابو جوزاء ضمن نقد اشکال منکران، به آن تصریح کرده است و می‌گوید: علامه حلی - قدس الله نفسه - منبه بن عبد الله را صریحاً در بخش کنیه‌ها توثیق کرده و گفته است: «ابو جوزاء، او منبه بن عبد الله و ثقه است». ظاهراً وی این توثیق را از کلام نجاشی گرفته است؛ آنجا که او را با «صحيح الحديث» توصیف کرده است. برخی بر او اعتراض کرده‌اند که صحت حدیث اعم از وثاقت است. اما ظاهراً آنچه را که علامه حلی فهمیده، صحیح است. زیرا صحت حدیث عبارت از مطابقت آن با واقعیت است و لازمه حکم به آن، به ناچار حکم به وثاقت ناقل آن است (خویی، ۳۵۳/۱۹؛ نیز ر.ک: حلی، ۲۷۱).

همچنین وی در ترجمه سعد بن طریف بر آن تأکید کرده و گفته است: «...سپس ظاهراً وثاقت این شخص است؛ به دلیل سخن شیخ طوسی: «هو صحيح الحديث» (خویی، ۷۳/۹؛ نیز ر.ک: طوسی،

۱ مامقانی نیز قائل به دلالت این لفظ بر عدالت راوی است (ر.ک: مامقانی، مقباس الهدایة، ۱۶۷/۲).

الرجال، ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

۱. جامع رجالی «معجم رجال الحديث» به دلیل تأخر زمانی تدوین نسبت به دیگر جوامع رجالی معاصر شیعه از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا این کتاب دربردارنده بسیاری از آرای رجالی دانشمندان پیشین و نقد آن‌ها است. علاوه بر این، ابتکارات مؤلف سبب گردیده آرای جدیدی در حوزه علم رجال مطرح شود که در نوع خود بی‌نظیر است.
۲. مبانی مختص رجالی خوئی را در دو بخش کلی می‌توان طبقه بندی کرد. بخش نخست مربوط به منابع و نحوه استناد به آن‌ها است که عبارت‌اند از: وثوق سندی، اطمینان از صدور گزاره‌های رجالی، اکتفا به منابع شیعی و دست اول و عدم حجیت منابع غیر شیعی. استناد خوئی به منابع غیر شیعی یا نامعتبر از دیدگاه وی، تنها در مواردی است که به عنوان شاهد و مؤید ذکر می‌کند.
۳. بخش دوم مبانی مختص رجالی خوئی، مربوط به مباحث درایه‌ای یعنی فهم عبارات رجالی است. وی قائل به عدم منافات تخلیط و فسق و عبارت «یُعرف و یُنکر» با وثاقت راوی، و دلالت «مسکون إلی روايته» و «صحیح الحديث» بر وثاقت راوی است.
۴. علاوه بر دو محور کلی فوق، بطلان اصالت عدالت، لزوم شناخته بودن و وثاقت جارج یا معدّل و اکتفا به شهرت تاریخی در جرح و تعدیل از دیگر مبانی مختص رجالی خوئی است.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، *شرح نهج البلاغة*، قم، مکتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعديل*، حیدرآباد الدکن، طبعة دائرة المعارف العثمانية، ۱۲۷۱ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمة*، طهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۵ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ابن داود، حسن بن علی، *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
- ابن معین، یحیی بن معین، *تاریخ ابن معین* (روایة الدورى)، مکه المکرمه، مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الإسلامی، ۱۳۹۹ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر و دار صادر، ۱۴۱۴ ق.

- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *أمل الأمل*، قم، دار الکتب الإسلامی، ۱۳۶۲.
- حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الأقوال فی علم الرجال*، النجف الأشرف، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم، مرکز نشر الثقافة الإسلامیة، ۱۳۷۲.
- ذهبی، محمد بن احمد، *الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب الستة*، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامیة، مؤسسة علوم القرآن، ۱۴۱۳ ق.
- ربانی، محمد حسن، *سبک شناسی دانش رجال الحديث*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۲۷ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدراية*، قم، مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *إختیار معرفة الرجال*، مشهد، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *الأمالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *الرجال*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ۱۳۷۳.
- _____، *فهرست کتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول*، قم، ۱۴۲۰ ق.
- _____، *مقدمه تفهيم المقال فی علم الرجال: نکاتى از دانش رجال*، ترجمه و تحقيق: محمد قربان زاده، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- نجاشی، احمد بن علی، *فهرست اسماء مصنفی الشيعة*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين، ۱۳۶۵.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۹۳-۲۱۶

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/67112>

نمادشناسی حیوانات در امثال قرآن*

طاهره قلی پورزید

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کاشمر

Email: gholipoor.۱۳۵۲@yahoo.com

دکتر محمد شایگان مهر^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کاشمر

Email: Shygon۴۷@yahoo.com

دکتر محمد جعفری

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کاشمر

Email: d.m.jafari۹۲@gmail.com

چکیده

امثال قرآن، بزرگ‌ترین و شکوهمندترین علوم قرآنی است. ویژگی‌های نماد حیوانات در امثال قرآن عبارت‌اند از: ۱. از بُعد محتوایی، نمادها واقعی‌اند نه خرافی و اساطیری ۲. از بُعد سبکی، بر پایه تشبیه استوار است. ۳. از بُعد ادبی و هنری، تصاویر زنده، پویا و از بدعت و نوآوری نامعقول مبرا هستند. ۴. از بُعد ادراکی، قابل درک برای همگان و تجسیم جهت درک معقولات به وسیله محسوسات صورت گرفته تا معنای در ذهن ماندگار شود. ۵. از بُعد روان‌شناسی متناسب علاقه و ارضاء کننده تعلقات روانی بشر امروزی است. در این پژوهش، نماد هشت حیوان در دو گروه چهارپایان و حشرات بررسی شد. داستان حیوانات همراه انبیاء، به دلیل نقش تربیتی، تاکنون سینه به سینه بازگو شده است. بقا و جاودانگی از این نوع امثال استنباط می‌شود. در بررسی نماد حیوانات برخی دارای بار مثبت، مؤثر در تربیت و مشوق به هدایت است و برخی دیگر، دارای بار منفی که سبب تنبّه و مذمت انسان از اعمالی مانند: کفر و شرک ... است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، امثال، نماد، حیوانات، بار مثبت و منفی

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۶/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲.

۱. نویسنده مسئول

Animal Symbols in the Qur'an

Tahereh Gholipour Zibad

PhD student, Islamic Azad University, Kashmar Branch

Dr. Mohammad Shayegan Mehr (Corresponding Author)

Assistant Professor, Islamic Azad University, Kashmar Branch

Dr. Mohammad Jafari

Assistant Professor, Islamic Azad University, Kashmar Branch

Abstract

The Qur'anic parables are the greatest and the most glorious of the Quranic sciences. Characteristics of animal symbols in Qur'anic parables are as follows: ۱. In terms of content, the symbols are real, not mythical and superstitious ۲. In terms of style, they are based on similes ۳. From a literary and artistic standpoint, images are vibrant, dynamic, and bereft of unnecessary innovation. ۴. In terms of perception, they are comprehensible to all, with visualizations offered to facilitate the perception of abstract and carve meanings in the mind. ۵. From a psychological perspective, they are well suited to the interest and psychological demands of modern human being. In this study, the symbols of eight animals are examined in two groups of animals and insects. The stories of animals accompanying prophets have been passed through different generations due to their educational role. Survival and immortality are characteristic of this kind of parables. In the study of animal symbols, some carry a positive connotation, and are therefore suitable for training and guidance. On the other hand, some bear a negative connotation, scorning and disparaging human actions such as disbelief and idolatry, among other things.

Keywords: Quran, Parables, Symbols, Animals, Positive and Negative Connotations

مقدمه

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مطالعات قرآنی معاصر، بررسی مسائل زبان قرآن و از جمله: نمادشناسی حیوانات در ضرب‌المثل‌های قرآنی است. امثال، غنی‌ترین منبع شناخت بلاغی و تفسیری در عرصه علوم

قرآنی است. مثل درکلام برای روشن کردن مقصود می‌باشد. زیرا «المثالُ یوضحُ المقالَ» لذا هرچه مثل محسوس‌تر و دقیق‌تر باشد، مطلب بهتر، روشن می‌گردد و شنونده زودتر به مقصود پی می‌برد. مثل‌های قرآن در وراء خود، حقایقی مُمثّل دارند و مقصود از آن‌ها به لفظی که از مرتبه حس گرفته شده، متوقف نمی‌ماند (طباطبایی، ۶۲/۳ - ۶۳).

نمادشناسی حیوانات با تصویرگری امثال قرآنی مرتبط است. از جمله جنبه‌های تصویری اعجاز قرآن عبارتند از: صدق واقعی، هنری بودن، عاطفی و زبانی. امثال قرآن از همه ظرفیت‌های زبان عربی در بیان اغراض دینی اش بهره برده است. لذا تصویرهای آن واقعی، زنده، پویا، متنوع و سرشار از احساس است و تمام تصاویر در خدمت هدایت‌گری آن قرار گرفته است (ر.ک: راغب، ۱۲۳).

این پژوهش، ابتدا به بررسی نمادشناسی حیواناتی مانند: شتر، پشه و... در امثال قرآنی پرداخته، هدف اصلی از بررسی و تحلیل نماد حیوانات در امثال قرآن، بیان بسامد هر نماد، و ذکر نوع اهداف الهی، چون هدایت، عبرت، تذکر و... است. در این پژوهش تلاش شده بعد از طرح هر مثل نکات مهم تفسیری، تصویرگری هنری و بلاغی آن بررسی، در پایان هر نماد جداگانه در جدول نمادشناسی مورد تحلیل قرار گیرد تا راهگشای پژوهشگران علاقه‌مند به مطالعه در حوزه علوم قرآنی، تعلیم و تربیت باشد.

این پژوهش قصد دارد به این سؤالات پاسخ دهد: ۱. آیا وجود نکات بلاغی و بیانی در پویای و تاثیرگذاری نماد حیوانات بر انسان مؤثر است؟ ۲. چه لایه‌های بیرونی و درونی در این حکایات کوتاه تمثیلی قرآنی برای بشریت وجود دارد؟ ۳. بسامد تحلیل نماد حیواناتی از جمله: شتر، پشه و... در امثال قرآنی در رشد و تعالی انسان چیست؟ ۴. آیا می‌توان گفت: ۱. در امثال قرآن حیوانات مختلفی حضور دارند. ۲. هر حیوان نماد خاصی است. ۳. تشبیه با اشکال مختلف آن پایه اصلی نماد حیوانات در امثال قرآن است. ۴. آموزش معقولات به کمک حیوانات موجود در زندگی انسان یکی از هنرمندانه‌ترین و جذاب‌ترین تصاویر قرآنی است. ۵. نمادهای حیوانی بر انسان‌شناسی، تعلیم و تربیت انسان مؤثر است. ۶. بسامد مثبت نمادها، مشوّق و منفی آن متنبه‌کننده مسلمان است.

پیشینه تحقیق

در زمینه مثل‌های حیوانات در قرآن کریم، کتب و مقالات فراوانی نوشته شده، از جمله: ۱. ممتحن، مهدی و قربانی، فاطمه، ۱۳۹۳، مقاله نماد عنکبوت و زنبور عسل در قرآن و مثنوی، مجله مطالعات قرآنی، ش. ۱۷، ص. ۱۵۷-۱۷۲ به تطبیق دو حیوان در قرآن و مثنوی پرداخته اما درباره سایر نمادها بحث نکرده است.

۲. رضایی، محمدعلی، ۱۳۸۹، مقاله قرآن و زبان نمادین، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۲، ص. ۲۳-۲۳ نمادانگاری را به معنی واقع‌نمای و معرفت بخشی در قرآن دانسته اما به نمادشناسی حیوانات نپرداخته است.

۳. رضایی، محمدعلی، علم الهدی، سیدعلی و دیگران، ۱۳۹۳، مقاله علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن، فصلنامه تفسیر و زبان قرآن، س ۲، ش ۲، ص. ۹۵-۱۴ ساختار زبان قرآن با تفاوت‌های بر مبنای عرف عام دانسته‌اند. اما در زمینه بار منفی یا مثبت نماد حیوانات در امثال قرآن بحث نشده است.

۴. آندرو ریپین، ۱۳۸۷، مقاله شتر یا ریسمان اعراف/۴۰، مترجم مرتضی کریمی‌نیا، نشریه ترجمان وحی، ش ۲۴، ص. ۳۷-۴۵ با توجه به قرائات و تفاسیر جمل را شتر گرفته؛ اما در مورد پسامد این نماد بحث نکرده است. در زمینه امثال قرآن در عربی و فارسی کتب فراوانی نوشته شده که به سبب کثرت در قسمت منابع ذکر شد. اما تاکنون پژوهشی در مورد نمادشناسی حیوانات در امثال قرآن پژوهشی صورت نگرفته است و از این جهت منحصربه‌فرد می‌باشد.

تعریف مَثَل و پیشینه آن

مَثَل‌شناسی در گستره ادبیات از نقش و جایگاه والائی برخوردار است. اهمیت علمی، فرهنگی و تاریخی آن از کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌ها کمتر نیست. امثال از فرهنگ، هم تأثیر می‌پذیرد و هم بر آن تأثیر می‌گذارد. به جرأت می‌توان گفت ضرب‌المثل‌ها کهن‌ترین نوع ادبیات بشر هستند. زیرا انسان پیش از آنکه شعر بگوید و قبل از آنکه خط بنویسد، امثال را اختراع نموده در محاورات خود به کار می‌برده است (ثواقب، ۵). در حقیقت مَثَل، حکمت توده‌ها و نشانه سعه فکر و خردورزی ملل است و بر تربیت اثر شگفت‌انگیزی دارد.

ابن عبدربه در کتاب «عقد الفرید» در تعریف مَثَل می‌گوید: «امثال، زینت کلام، جوهر لفظ و بازگو کننده معانی است. مَثَل‌ها آن را برگزیدند و بر سایر ملل عرضه کردند. از شعر جاودانه‌تر و از خطابه روشن‌تر است و هیچ چیز دیگری مانند آن، رواج نیافته است.» دلیل نام‌گذاری مَثَل به این نام، این است که همیشه در ذهن انسان عیان است (ابن‌رشیق، ۱/ ۲۸۰). به‌طور کلی مَثَل عبارتی مختصر، بلیغ و پرکاربرد است که آیندگان از گذشتگان به ارث می‌برند و از ایجاز، درستی و استواری معنا، سهولت زبان، زیبایی ریتیم و موسیقی برخوردار است (توفیق، ۴).

پیشینه امثال در قرآن کریم

مَثَل‌های قرآن از معارف حَقِّه الهی است. قرآن کریم (ابراهیم/۲۵) می‌فرماید: «يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» همچنین در آیات (حشر/۲۱) و (اسراء/۸۹) هدف از آوردن مَثَل‌ها تذکّر، یادآوری، تفکر و اندیشیدن معرفی شده است. رسول خدا (ص) می‌فرماید: قرآن کریم بر پنج وجه نازل شد: حلال، حرام، محکم، متشابه و امثال. حلال را به کار بگیرید، از حرام اجتناب نمایید، از محکّمات پیروی کنید، به متشابهات ایمان آورید و از امثال عبرت و پند بگیرید (مجلسی، ۱۳۹۸/۸۹).

ویژگی‌های امثال حیوانات قرآن عبارتند از: ۱. بعد نزول قرآن در میان مسلمانان به وجود آمده‌اند و منشاء آن‌ها در بطن قرآن است؛ امّا متاسفانه مردم در رابطه با آن در غفلت‌اند؛ چرا که به ظاهر الفاظ مَثَل سرگرم شده و از باطن و اهداف آن، غافل مانده‌اند (سیوطی، ۱/ ۴۴). ۲. واقع‌گرایی و تازگی. چون حیوانات در طبیعت برای همگان آشنا و قابل درک هستند پس اموری واقعی بوده کهنه و تبدیل به کلیشه نمی‌شوند. بدوی در کتاب «بلاغه القرآن» می‌گوید: «نخستین ویژگی از ویژگی‌های تشبیهات قرآنی که ما را جذب می‌کند این است که عناصرش از طبیعت است و این همان راز جاودانگی آن است. لذا در قرآن تشبیه ساختگی نمی‌یابیم تا برخی زیبایی آن را دریابند و برخی درنیابند. ۳. از نظر بلاغی تمام امثال قرآنی بر پایه تشبیه و با ادواتی مانند مَثَل و کَانَ شروع شده است. در آن تشبیه وهمی وجود ندارد. در حقیقت نمود روشن واقع‌نمایی است. ۴. شیوه بیان، الفاظ دقیق، قابل فهم، تأثیرگذار همراه با تصاویری واقعی متصل، ظریف، زنده، دارای رنگ و حرکت است تا هدف خداوند محقق گردد. در آیات تمثیلی، قرآن می‌خواهد امور معقول را به قضایای ملموس و محسوس بدل کند تا معانی دینی را به تجسّم درآورده آن‌ها را از حالت مجرد ذهنی به حالت مادی محسوس منتقل نماید. تجسیم شامل تشبیه معقول به محسوس و محسوس به محسوس است که در این نوع آیات صورت گرفته است. تجسیم تنها به قوه بینایی محدود نبوده بلکه شامل بصیرت و معرفت می‌گردد. شأن امثال قرآنی، روشن نمودن معانی پنهان و پرده‌برداری از حقایق است.

نمادشناسی و پیشینه آن

«الرمز»، معادل نماد، در عربی به معنی اشاره کردن، نشانه، دال است. واژه رمز در (آل عمران/۴۲) آمده است (رضایی، قرآن و زبان نمادین، ۷). تعاریف رمز عبارتند از: ۱. هر علامت یا اشاره‌ای که بر معنا و مفهومی در پس ظاهر کلمه دلالت نماید (سعیدی روشن، ۳۱). ۲. به تعبیر یونگ، نماد عبارت است از: یک اصطلاح، یک نام یا حتّی تصویری که ممکن است نماینده چیزی مأنوس در زندگی روزمره باشد و با این حال علاوه بر معنی آشکار و معمول خود، معانی تلویحی مخصوصی دارد. بنابراین یک کلمه و یک شکل، وقتی رمزی و نمادین به حساب می‌آید که بر معنایی بیشتر از معنی آشکار و مستقیم خود دلالت کند

(روان شاد، و زمانی، ۴)

۳. نماد: پل تیلش^۱ با جداسازی معنای نماد از علامت، آن را دو نوع اعم و اخص می‌داند. نمادانگاری بر اساس دیدگاه تیلش با قرآن سازگار نیست زیرا نمادانگاری اگر به معنای ابهام در آیات و غیر معرفت بخش بودن آیات باشد، درست نیست (رضایی، قرآن و زبان نمادین، ۲۱ و ۹)؛ اما نمادانگاری زبان قرآن به معنای وجود اشارات اخلاقی و معنوی بوده که با حجیت ظواهر، واقع نما بودن آیات و معرفت بخش بودن آن‌ها همراه است. در این پژوهش این نوع معنا مورد نظر است.

نمادها از بُعد تاثیرگذاری و پویایی در مخاطب، برخی بسیار زنده و موثرند؛ مانند سوره (جمعه/۵) آمده است. «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ» الاغی که کتاب حمل می‌کند سمبولی پویاست، برای عالم اخلاقی که درست عمل نمی‌کند؛ اما برخی نمادها مرده، کلیشه‌ای و مبتذل هستند (ر.ک: کاسیرر، ۳۵) در قرآن این نوع نماد وجود ندارد.

علل گرایش انسان‌ها به نمادگرایی عبارت است از تاویل‌پذیری، سیال بودن، غیرممکن بودن محدودیت معنایی زبان نمادین. تناسب روابط واژگان نمادین سبب شکل‌گیری بافت‌های با لایه‌های معنایی متنوع شده که بنابر مقتضیات زمان و روحیه مخاطب تاویل‌های گوناگونی می‌پذیرد. بنابراین، هدف از آوردن حیوانات نمادین در امثال قرآنی روشن شدن مقصود الهی بر انسان‌ها است.

ویژگی‌های نماد حیوانات در قرآن عبارتند از: ۱. نماد حیوانات در امثال قرآن، واقعی است و منشاء وهمی، تخیلی، خرافی و اساطیری چون سایر امثال عربی ندارند. مثل «أَعَزُّ مِنْ عُنُقَاءِ مَغْرِبٍ» (میدانی، ۱۹۳) عنقاء نمادی خیالی است. ۲. هر کلمه نمادین، خودش معنا و شأن معرفت بخشی دارد و به واقعیت‌های فراتر از معانی عادی که در باطن آیات است، اشاره دارد. کلمه «انعام» در (اعراف/۱۷۹) دارای معنا و الهام بخش معانی دیگری است که بعداً شرح آن خواهد آمد. ۳. نمادهای قرآنی قراردادی و وضعی نیست؛ بلکه امری ذاتی است. زیرا از عالم بالا-لاهورت و جبروت- به دنیای مادی نازل شده است. خداوند نشانه‌ها را علامت‌هایی برای معانی قرار داده تا برای انسان قابل درک باشند، مثلاً، آوردن نام‌های «حمار یا کلب» نشانه حقارت کلام نیست. بلکه آوردن مطالب متناسب درک و زندگی انسان‌ها است. ۴. نگرش نمادین به زبان دین ارتباط تنگاتنگی با نظریه‌های انسان‌شناسانه و راه‌های تربیتی دارد.

^۱ پل تیلش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) متکلم مسیحی آلمانی-آمریکایی است که شناخت اندیشه‌ها و مسایل زندگی‌اش در فهم نظریه زبان نمادین او نهفته است. وی معتقد است که زبان متعارف لفظی و غیرنمادین در گفتار از خداوند نامناسب است. تیلش زبان دین را مربوط به دلبستگی واپسین انسان، یعنی ایمان می‌داند. حوزه‌های که فراتر از قلمرو موجودات و مفاهیم هستی شناختی است و هر چه در باب دلبستگی واپسین بیان کنیم دارای معنای نمادین است (تیلش، ۱۳۷۵: ۶۰ و رضایی و همکاران، ۹۸)

جایگاه حیوانات در قرآن

حیوانات در متون دینی، نقش خاصی دارند. بعضی حیوانات را مبارک، برخی را شوم و منفور دانسته‌اند. مثلاً، توت‌پرستی در مصر قدیم رایج بود. اعراب جاهلی بت را به صورت سه حیوان، تصویر می‌کردند. در قبیله حمیر بت نسر به صورت «عقاب» در یمن بت یغوث به صورت «شیر»، و در نزد حمدان بت یعوق به صورت «اسب» بوده است (خان محمد، ۹۶).

در کتب آسمانی اسلام، مسیحیت و یهودیت، حیوانات در ماجراهای بسیاری نقش دارند. از جمله در قرآن نام بیش از ۳۵ حیوان ذکر شده است. برخی حیوانات همراه انبیاء، نماد گروه یا صفات خاصی گردیده‌اند. مانند: هدهد در داستان سلیمان نماد هدایت‌گری، غراب نوح، نماد کُنندی و سگ اصحاب کهف نماد وفاداری. حتی برخی ضرب‌المثل گردیده‌اند و حکایتشان به‌خاطر جذابیت، تنوع و تاثیرگذاری در میان نسل‌ها بازگو می‌شوند (تقوی، ۱/۱۰۰).

چرا قرآن نمادهای حیوانی را برگزید؟ عبارات قرآن کریم به‌طور ذاتی نمی‌توانستند تمام حقایق را مستقیم ارائه دهند؛ بلکه برای بیان حقایقی که غیرقابل بیان، معقول و کلی، از تمثیلات عالم مادی به‌ویژه حیوانات که رابطه نزدیکی با انسان داشته‌اند استفاده نموده است. لذا حیوانات در آموزش و تربیت انسان نقش مهمی دارند. در اولین قصه‌هایی که برای کودکان گفته می‌شود اولین کتابی‌هایی که می‌خوانند و اکثر برنامه‌های تلویزیونی و بازی‌های رایانه‌ای در معرفی حوادث تاریخی و دینی حیوانات حضور دارند و سبب جذابیت موضوع هستند.

طرفداران معرفت شهود باطنی معتقدند که تصویر سنتی، محصول معرفت حسی است. اما تصاویر نمادین، ره‌آورد معرفت شهودی، باطنی و تأویل‌پذیر است. به‌همین سبب متنوع‌ترین و شگفت‌انگیزترین تأویل‌ها را صوفیان در مورد نمادهای قرآنی ارائه نموده‌اند. زبان نمادین در عرفان قابل هضم است. زیرا عرفا برای تبیین مقاصد خود از زبان نمادین و حضور حیوانات از جمله: پرندگان استفاده کامل برده‌اند. به تعبیر ابن عربی «کسانی که قرآن از حنجره‌هایشان تجاوز نمی‌کند، به فهم عرفانی دست نمی‌یابند. قرآنی که اینان می‌خوانند، قرآن منزل بر زبان‌ها است، نه قرآن منزل بر دل‌ها» (ابن عربی، ۳/۴؛ قائمی‌نیا، ۱/۱۵۸). می‌گوید: ظاهر قرآن از خلال تفسیر و باطن آن از خلال تأویل درک می‌شود (عشتار، ۲۸) البته، نمادشناسی، کمک به تأویل و شناخت لایه‌ها است. در بررسی نماد حیوانات در امثال قرآن کریم، بر اساس جدول نمادشناسی زیر عمل خواهیم نمود:

نام نماد	شکل	لایه ظاهری	لایه باطنی	هدف
----------	-----	------------	------------	-----

بررسی نماد چهارپایان در امثال قرآن کریم

قرآن کریم در تعابیر مختلفی به چهارپایان اشاره می‌کند. گاهی تعبیر چهارپایان را در قالب الفاظی مانند «بهمیمه و انعام» آورده و گاهی نام بعضی مانند: شتر، سگ و... را به صراحت آورده است.

شتر

شتر در عرب، نماد قدرت، کم خوراک، قناعت، صبر، پرمهرت در راه‌پیمایی طولانی، سازگار با شرایط سخت محیطی، همدم عاشق در سفرهای طولانی برای رسیدن به محبوب و مشهور به سفینه‌الصحرا است (ر.ک: شوالیه، ۱۱/۴). شتر در آیات زیر نمادی متضاد با بسامد مثبت یا منفی به کار رفته است:

مثل شتر با واژه جمل: در (اعراف/۴۰) آمده «حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» مانند عبور دادن شتر از سوراخ سوزن است. نظر مفسران، سَمِّ الْخِيَاطِ یعنی ثَقْبُ الْإِثْرَةِ، سَمِّ جمع آن سموم یعنی سوراخ و کلمه خیاط مانند مخیط به معنی سوزن است (قرطبی، ۲۰۶/۷؛ طبری، ۴۳۵/۱۲) و «لایدخلون الجنة» بیان مطلق است. شامل ورود و صعود ادعیه و اعمال آنان می‌شود و هم شامل صعود ارواحشان. جمله «حَتَّىٰ يَلِجَ...» قرینه است بر اینکه مقصود از نگشودن درهای آسمان‌ها برای ورودشان به بهشت است. از ظاهر آیه فوق و آیه (ذاریات/۲۲) برمی‌آید که ورودشان به بهشت تعلیق بر محال شده و این تعلیق بر محال کنایه است از اینکه چنین چیزی محقق نخواهد شد. وقوع حادثه ممتنع است. باید از آن مأیوس باشند (ابن ابی‌الاصبع، ۱۴۱) شبیه آن در امثال عربی آمده من این کار را نمی‌کنم مگر کلاغ سفید شود یا موش تخم بگذارد (طباطبائی، ۱۴۴/۸) شتر، نماد امر محال است. در انجیل لوقا باب ۱۸، آیه ۲۴ نیز آمده است. «ورود شتر به سوراخ، آسان‌تر از ورود سرمایه داران و دولت‌مردان به ملکوت اعلیٰ است.» (قرائتی، ۶۴/۳).

یکی از موضوعات مورد بحث واژه جمل بوده است. سفیان ثوری (م ۱۶۱ ق) برای ماده بدون اعراب (جمل) معنای ریسمان کشتی اراده کرده و آن را به ابن عباس نسبت داده است؛ اما با توجه تاریخ تدوین می‌توان در ارزش و اعتبار تاریخی آن گزارش تردید کرد (ونزبرو، ۳۰۵). فراء (م ۲۰۷ ق) به صراحت اعلام می‌دارد جمل به قرائت صحیح زوجه الناقه است. قرائت دیگر جمل به معنای ریسمان را از ابن عباس نقل می‌کند. ابوعبیده (م ۲۰۹ ق) توضیحی در باب جمل نمی‌دهد تنها به بیان سم الخیاط می‌پردازد. ابن قتیبه (م ۲۸۶ ق) آن را با بعیر معادل می‌شمارد (ر.ک: همان، ۳۰۵-۳۰۶).

برخی می‌گویند جمل اصطلاحی از لهجه عامیانه دریانوردان چند زبانه مدیترانه بوده است. اگر بپذیریم حساب الجمل به معنای گاهشماری متداول باشد. ظاهراً هیچ ارتباطی میان مفهوم ریسمان یا

زمینه دریایی آن نمی‌توان یافت. زمخشری سخن خود را چنین آغاز می‌کند: «قَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ، الْجُمْلُ بَرُوزَن قُمْلُ» او اول قرائت شاذ را ذکر و تصریح می‌کند. قرائت جَمَل متداول‌ترین است. چه سوراخ سوزن تشبیهی از راه باریک-بیانی تمثیلی در زبان عربی- و شتر تشبیه از جسم بزرگ است. با مجموعه کلام و معنای عبارت تناسب تام دارد (ر.ک: همو، ۳۰۹-۳۱۰) فخررازی در تفسیر خود الجمل را به معنای شتر گرفته و ضرب‌المثل‌های فراوانی از زبان عربی گرد آورده تا اثبات کند که این تشبیه چه اندازه به‌جا و مناسب است (همو، ۳۱۲).

نکات بلاغی آیه: ۱. تشبیه، اکثر نظریه‌ی پردازان چون قدامه بن جعفر (م ۳۱۰ ق)، ابن معتر (م ۲۹۶ ق) و رَمَانی (م ۳۸۶ ق) در تعریف خود به صنعت تشبیه تکیه کرده‌اند. ۲. متضمن مذهب کلامی، ابن معتر گفته: «احتجاج المتکلم علی ما یرید إثباته بحجّه» منظور از «الکفّارُ لا یدخلونَ الجنةَ، حتی یلجَ الجملُ فی خرمِ الابره، الجملُ لا یدخلُ فی خرمِ الابره ابدأ، فَهَم لا یدخلونَ الجنةَ ابدأ» کفار در بهشت داخل نمی‌شوند تا شتر از سوراخ سوزن عبور کند. شتر ابدأ در سوراخ سوزن داخل نمی‌شود پس آن‌ها ابدأ در بهشت داخل نمی‌شوند؛ زیرا تعلیق شرط بر امر محال، مستلزم محال بودن تحقق مشروط است (درویش، ۳/۳۵۱).

ادیان از جمله: رَمَانی و ابن‌ابی‌الاصبع، مبالغه را به‌کار برده، آن را مبالغه در محال دانسته‌اند. چون ریسمان ضخیم یا عبور شتر از سوزن تنگ عقلاً غیر ممکن و به‌طور عادی ممتنع است پس این نهایت اغراق است (عتیق، ۱/۱۰۳). هو اخراج الممکن الی الممتنع للمبالغه. اظهار شرط ممکن در قالب شرط ممتنع آمده تا وقوع مشروط، امتناع یابد (باقلانی، ۲۷۴). شروع آیه بیان معانی ذهنی است. کفر، عدم قبولی آن و محال بودن دخول در بهشت، معانی مجرد است که در تصاویر حسی و عینی مانند: شتر یا ریسمان ضخیم و سوزن تجلی یافته است (سیدقطب، تصویر الفنی، ۱/۳۸). این بیان حسی بر قوه خیال در اعماق درون، تأثیر می‌گذارد و ذهن را به سرعت به‌طرف محال بودن موضوع می‌برد. بسامد نماد شتر در آیه مثبت است.

مَثَل شتر با واژه ناقه: واژه ناقه ۷ مرتبه در قرآن آمده همه موارد نظر به قوم ثمود و معجزه دارد. ناقه در (قمر/۲۷) آمده «اَنَا مَرسلُوا النَّاقَةَ فَتَنَةً لَهُمْ» ماده شتر را برای آزمون آنان خواهیم فرستاد. این آیه در مقام تعلیل همان خبری است که فرموده بزودی عذاب برایشان نازل می‌شود. کلمه فتنه یعنی، امتحان و ابتلاء و به‌طریق اعجاز ماده شتر، امتحان است (طباطبائی، ۱۹/۱۵۶). مرسلوا اضافه به ناقه شده است. این ناقه از جهاتی استثنایی است: ۱. از دل کوه بیرون آمد. ۲. بدون تماس با شتری حامله بود. ۳. یک روز کامل آب روستا را می‌نوشید. ۴. به اندازه نیاز مردم منطقه، شیر می‌داد. ۵. مردم هیچ مسئولیتی در قبال آن نداشتند. ۶. صالح گفت: من از بت‌های شما چیزی درخواست می‌کنم و شما از خدای من درخواست کنید

(موسوی مقدم، ۱۶۰).

نکات بلاغی: شتر آیه و علامت است. اسلوب تحذیر، در صورتی که بدی به شتر برسانند عذاب فرا می‌رسد (سیدقطب، فی ظلال القرآن، ۱۳/۶۵۳). گفته شده در پیشنهاد خروج شتر از سنگ اسلوب تهگم و تعجیز است. خداوند با اقتضای کمال، قدرت و توان آن را فرستاد. سپس فرمود: منتظر باش، که چه با شتر می‌کنند؟ (جیلانی، ۵/۹۵). واژه شتر نماد معجزه حق، در آیه بسامد مثبت دارد. توجه به حدود و مرزهای الهی می‌تواند عامل رشد و تعالی شود. درحالی‌که بی‌توجهی و نافرمانی سبب شقاوت و سقوط بشر می‌گردد.

مَثَلُ شْتَرٍ بِأَوَّاهِهِم: در (واقعه/۵۵) آمده: «فشاربون شُرْب الهیم» آن‌ها مانند شتران عطش‌زده می‌آشامند. شُرْب الهیم لشدة الحرقاة و غلبة العطش هو شبهة استسقاء الانسان (ابن‌ناقیه، ۳۱۴) هیم جمع اهیم و هیماء به معنای شتران تشنه‌ای که به سبب خوردن گیاه حمض به مرض هیام- هرچه آب می‌نوشد سیراب نمی‌شود- دچار می‌گردند. ذورمه به این معنا اشاره دارد.

كَأَنِّي مَن هَوَى خِرْقَاءَ مُطَرَفٍ دَامِيَ الْأَظْلَ بَعِيدُ الشَّأْوِ وَ مَهْيُومٍ^۱ (همان، ۳۱۴)

برخی می‌گویند. هیم یعنی، شن‌زاری که آب را به سرعت می‌مکد (طباطبائی، ۱۹/۲۵۴) و برخی «الهیم» را نماد کسی که به شدت عاشق و دل‌باخته شده، می‌دانند.

از نظر بلاغی: در تشبیه، ادوات محذوف اما معنا وجود دارد. در عرب صفت تشنگی از آن جهت بر شتران اختصاص دارد که آن‌ها گاهی در چراگاه، مدت ۱۰ تا ۲۰ روز از آب‌شخور دور می‌شدند و عطش، تشنه‌کامی و سوزش درون را در راه حرکت به‌سوی آب‌شخور مأنوس با خود داشته‌اند. وقتی که به آب‌شخور می‌رسیدند، تراکم شترانی که آب می‌نوشیدند و سیر نمی‌شدند مانع ورود سایرین می‌شد. هدف تصویر هنری آیه تبیین پستی گمراهان، تکذیب‌کنندگان و زشتی اقداماتشان است (یاسوف، ۱۴۳). خداوند تصویری از گمراهان در تمثیل شتر تشنه‌کام سیرنشده ترسیم کرده است. آن حال بد گمراهان همچنان ادامه دارد. شتر نماد متضادی است. در اینجا لفظ هیم به آن بسامد منفی می‌دهد. این حالت تنها اختصاص به عصر پیامبر نداشته بلکه عصر کنونی را هم شامل می‌شود.

نماد چهارپایان

چهارپایان را مردم معمولاً نماد عدم شعور، نفهمی، نادانی، پر‌خوری، باربری و سواری دادن و هر

^۱اگویی از عشق به خرقاءمانند شتری هستم که تازه خریداری شده غریب، کف سمش خون‌آلود، عزیمتگاهش دور و مبتلا به مرض هیام (عطش) است.

موجودی که نمی‌اندیشد و با دید اعتبار به قضایا نمی‌نگرد، می‌دانند. در نزد صوفیان سمبل نفس بهیمی انسان است.

مثل چهارپایان با واژه الانعام در (اعراف/۱۷۹) آمده «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» مانند چهارپایان، بلکه از آن‌ها هم گمراه‌ترند. «اولئك الحمقاء والجهلاء باوصاف العقلاء كالانعام فی عدم الشعور والتنبه بل هم بسبب تضييع استعدادهم، اضل من الانعام» نادانان به سبب عدم شعور و تنبّه مانند چهارپایان است. اما گمراه‌ترند چون استعدادشان را ضایع کردند (جیلانی، ۱۳۹/۲). آنان افرادی هستند که آیات الهی و حوادثی که در هستی و زندگیشان می‌گذرد، دست خدا را در آن‌ها نمی‌بینند. اینان استعداد فطری دارند تا درک کنند و هدایت شوند اما قلب، چشم و گوششان متوجه معانی، حقیقت و اشارات نیست. گمراه‌تر از چهارپایان هستند و قانون جزاء هم به سبب این استعدادشان است (سیدقطب، فی ظلال قرآن، ۱۳۸۹/۳). اهل دوزخ از دو جهت مانند چهارپایان هستند: اولاً، از جهت دیدن و شنیدن یکسان‌اند اما قوه درک و فهم، تشخیص و تمیز را ندارند. در حالی که امتیاز انسان در تمیز خیر و شر است. ثانیاً، توجهشان در خوردن و نوشیدن یکسان است (قرطبی، ۳۲۴/۷؛ طبری، ۲۸۱/۱۳)؛ زیرا تمتع به خوردن و جهیدن (قوه جاذبه و شهویه)، مقدم بر قوای دافعه و غضبیه است. گمراه‌ترند چون گمراهی حیوان نسبی و غیرحقیقی است و مذمتی بر آن‌ها نیست (طباطبائی، ۴۳۹/۸).

در آیه کالأنعام... قلب، چشم و گوش اعضای شناخت است و مشترک انسان و حیوان، اما کیفیت و هدف بهره‌وریشان متمایز است. ادراک حیوان فراتر از امری غریزی نیست. پس گمراهی او بر حسب قوه مرکب‌های است که آن‌ها را وادار می‌کند تا تمام همت خود را در خوردن و جهیدن صرف کنند. این سه ابزار شناخت، ابزاری اختیاری هستند. وقتی بسته شود، بیداری فکری و درونی وجود نخواهد داشت: فهم و تمیز ملاک انسانیت و برتری بر چهارپایان بسته خواهد شد زیرا که انسان راه شناخت را عمداً بسته است (ر.ک: همان). «بل اضل» یعنی، استعداد فطری هدایت را انسان برخلاف چهارپایان دارد. لیکن استفاده نمی‌کند (سیدقطب، فی ظلال، ۱۴۰۱/۳). انعام وقتی توسط چوپان به سمت منفعت یا دفع ضرر خوانده‌شود، هدایت می‌شود؛ اما انسان، توسط پیامبر دعوت به حق می‌شود لیکن هدایت نمی‌شود (طوسی، ۴۹۳/۱۷).

در مراحل چهارگانه تکامل جسمی انسان: جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی جمله اولئك کالانعام بل هم اضل مرحله حیوانی است. در تکامل سه‌گانه روحی انسان، مرحله جمادی با واژه قست آمده و مرحله حیوانی با واژه انعام و مرحله انسانیت با واژه تعقل آمده است.

از نظر بلاغی، تشبیه آیه، مجمل و مرسل است (زحیلی، ۱۶۶/۹) در غالب تجسیم (محسوس کردن)

آمده که سبب استعانت ذهن از حواس و ماندگارتر شدن معنا در ذهن می‌شود. عدنان زرزور در فراگیر بودن طبیعت قرآن می‌گوید درباره تشبیه نمی‌توان گفت: برگرفته از محیط عربی است. معاصران بر فراگیر بودن طبیعت و محدود نبودن به محیط عربی تأکید نموده‌اند (زرزور، ۲۸۸) غرض، استهزاء و تحقیر کسانی است که به پیامبر توهین کردند (سیدقطب، فی ظلال، ۲۵۵۷/۵). در تصویرگری آیه فوق نوعی نظم و توالی متجلی است. بسامد نماد انعام در این آیه و حتی در فرهنگ ملت‌ها، منفی و بیانگر سقوط روحی و معنوی گمراهان است.

الاغ

معادل عربی آن حمار، حُمُر جمع آن است. مردم معمولاً آن را در نمادپردازی‌ها نماد نادانی، ابله‌ی، لجبازی، حماقت و جهالت، ظلمانیّت، تقلیدکنندگان بی‌خرد، تلذذی‌خسونت‌بار و ناامیدی روحانی می‌دانند (شوالیه، ۲۲۱/۱) در عرفان نماد نفس بهیمی و عالمان ظاهری است.

۱. مثل الاغ در (جمعه/۵) آمده: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» مثل کسانی که تورات را با خود حمل کردند و به آن عمل نکردند، مثل الاغی حامل کتاب است. اسفار جمع سفر به معنی کتاب‌های بزرگ است (طبری، ۳۷۷/۲۳؛ قرطبی، ۹۴/۱۸). حملوا التوراة یعنی، علّموا و کلفوا و لم یحملوها یعنی، لم ینتفعوها (جیلانی، ۱۹۸/۵).

زمخشری به نکته جالبی اشاره می‌کند. زشتی ذکر حمار در عرب به قدری است که برخی از مردم هیچ علاقه‌ای به نام آن ندارند و برخی از اعراب، حتی در مسافتی طولانی، طاقت فرسا و رنج‌آور هیچ وقت سوار الاغ نمی‌شوند (زمخشری، ۵۳۰/۴). وجه تمثیل نادانان به حمار از آن جهت است که این چهارپا از دیگر حیوانات در نزد آدمیان به کودنی و خریّت مشهورتر گشته در بسیاری از فرهنگ‌ها، تشبیه آدم کودن به این حیوان از امثال رایج است (قاسمی، ۱۲۲). تصویر زنده قرآن، حال و روز، نیات درونی و افکار پنهان انسان در برابر دعوت انبیاء را در قالب الاغ حامل کتب، ترسیم نموده است. این گویاترین تمثیل در مورد عالم بی‌عمل است.

از بُعد سبکی، در مقایسه آیه فوق با شعر، برتری سبک قرآن بر سبک بلیغان عرب مشخص است. میرد (۲۸۵ ق) نظم قرآن را با نظم شعر مقایسه نمود تا براین نکته توجه دهد که شعر هرچند خوب باشد و به جایگاه والایی برسد، هرگز در بلاغت به منزلت و درجه قرآن نمی‌رسد. مقایسه آیه (۵۱/جمعه) را با شعر مروان بن ابوحفصه آورده است:

بجیدها الا کعلم الأباعر
باوساقه راحما فی الغرائز

زواملٌ لِّلأشعار لاعلم عندهم
لعمرك ما یدری لبعیر اذا غداً

هم قطارانی برای شعر که هیچ آگاهی از خوبی و زیبایی آن ندارند، مثل آگاهی شتران است. به جانت سوگند، که شتر، هیچ از بارش نمی داند یا از آن چه در کیسه هاست، خبر ندارد (همان، ۱۲۵). مبرد به اتحاد معنا، بین آیه و شعر توجه دارد که برای مقایسه درست است. بعد از مبرد، باقلانی، جرجانی، ابن ناقلیا، رمانی و ابوهلال عسکری، مقایسه هایی را انجام داده اند و معتقدند که در مقایسه قرآن با شعر، فصاحت قرآن از هر نظمی برتر و بلاغت آن از هر سخنی بیشتر است (همان، ۱۲۶).

از نظر بلاغی: در آیه تشبیه مفرد به جمع وجود دارد. تشبیه کسانی که تورات بر آن ها حمل شده، جمع است و حمار مفرد است. لفظ حمار از وصف خالی بوده تا مشبه به برای قوم واقع شود. زیرا آن گونه که شایسته بود، تورات را شناختند و به دستوراتش عمل نکردند. این امری عادی است که شخص کودن و تاریک دل که به تأویل صحیح راه نمی یابد و مقصود اصلی را نمی فهمد، به حمار تشبیه شود. اما لفظ حمار همراه با اسفار، متضمن معنایی است که به وضوح و زیبایی کلام می افزاید و از حقایق پرده برمی دارد (ابی الاصبغ، ۱۶۰).

گفته شده در آیه حصول مزاجت در لفظ، مقابله در نظم و ملائمت در معنی هست. خداوند فرمود «حملوا التورات» چون تورات دارای پنج سفر است و بلاغت ایجاب می کند. برای تکمیل معنی تشبیه، باید حمل بیان شود. پس «کمثل حمار یحمل» مزاجت میان تورات که تعدادی سفر است و میان اسفارا در آیه ملائمت، تحقق می یابد. بنابراین با استعمال مزاجت و ملائمت، کمال تشبیه و وضوح معنی بدست می آید. (همان، ۱۶۰). تفکیک جرجانی بین تشبیه و تمثیل از وجه شبه بین دو طرف تشبیه ناشی شده است. در تمثیل، وجه عقلی است. صرف نظر از اینکه دو طرف تشبیه، مفرد یا مرکب باشند. این آیه نمونه تمثیل است. وجه شبه بر گرفته از چند چیز است (کواز، ۳۶۸). بسامد نماد حمار در این آیه منفی، بیانگر قبح دانش بدون عمل است.

۲. مَثَل حمار در (مدثر/ ۵۰) آمده: «كَانَهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ» آن ها مانند درازگوشانی رم کرده اند. رویگردانی و گریز کفار از قرآن و پند حق، به گریز خران (گورخران) از شیر تشبیه شده است. زمخشری می گوید: او از بیمی که یافته کاملاً پا به گریز گذاشته است. از میان حیوانات، هیچ حیوانی در دویدن، وقتی که از بیم سرگشته باشد، مانند گورخر رم نمی کند و نمی گریزد. در بیشتر مثال های عرب تندی حرکت شتر را به گورخر تشبیه کرده اند (ر.ک: زمخشری، ۵۷۰/۴؛ قرطبی، ۸۸/۱۹؛ طوسی، التبیان، ۱۸۷/۱۰). گورخر از شیر ترس عجیبی دارد. اگر صدای او را بشنود، وحشت بر او مستولی شده دیوانه وار به هر سو می دود. اگر شیر به آن برسد، چنان پراکنده می شود که هر بیننده ای را غرق تعجب می کند او به حکم وحشی بودنش از همه چیز وحشت دارد. چه رسد به دشمنش (مکارم شیرازی، تفسیر، ۲۶۳/۲۵).

از نظر بلاغی: حرف کانّ بیانگر تشبیه مؤکد است. «ک» تشبیه با آنّ زمانی می‌آید که تشبیه قوی باشد یا مشبه، آن قدر به مشبه به نزدیک باشد که بیننده به شک افتد، آیا مشبه، خود مشبه به است یا چیز دیگری (سیوطی، ۱۸۶/۲). مُسْتَفْرَظٌ فاصله است. در قرآن گمان می‌رود: فاصله‌ها زاید باشند اما فایده آن‌ها در استوار نمودن تصویر هنری است. از نظر ابن ابی‌الاصبع آن از معانی ایغال دور نیست. واژه مُسْتَفْرَظٌ از جهت اعراب، صفت حُمر است و به آن غلو و تأثیر زیاد می‌بخشد. فاصله در آیه حماقت الاغان را چند برابر کرده میزان انکار و گریز کافران را از رسالت به زیبای تصویر نموده است. فاصله در نظر زیباشناسان امروزی، مؤثر در احساس آوا، انسجام آهنگ، عدم گوش‌آزاری و هماهنگی با لرزش‌های درونی است (یاسوف، ۳۱۳-۳۴۴).

تشبیه مرسل: خداوند تصویری زنده و متحرک از فرار گورخران را بیان کرده که بیانگر مذمت ظاهری و زشتی حالت و شاهد بلاهت و کم‌عقلی آن‌هاست (درویش، ۲۹۳/۱۰). اسلوب تمثیل: بیانگر تصویر حرکت به شکل تمسخرآمیز است (سیدقطب، التصویر الفنی، ۲۱۹/۱) گورخر نماد مرد وحشی، که به‌سختی می‌توان رامش کرد، زیرا طبیعت نافرمان دارد (شوالیه، ۴/۴۴۷). بسامد نماد حُمر در آیه منفی و سمبول وحشت و سرگردانی است.

سگ

درعرف برخی جوامع اسلامی سگ ۵۲ صفت دارد، نیمی مستحسن و نیمی شیطانی و مذموم. سگ نمادی پیچیده بار منفی آن، نماد فرومایگان، حقارت، حسادت، پستی، حرص، ولع و نفس انسان و بار مثبت، نماد وفاداری، بیداری، دوستی و مطیع بودن تصویر شده است (شوالیه، ۶۰۱/۳-۶۰۲).
مثال سگ در (اعراف/۱۷۶) آمده «مَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحِمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ» مثل او مثل سگ است که اگر بر او سخت‌گیری، زبان از کام بیرون آورد و اگر رهایش کنی بازهم، زبان بیرون افکند. لَهْث یعنی بیرون آوردن و حرکت دادن زبان از عطش در سگ. غرض از اتباع هواه در مثل را قتاده گفته: «کسی است که هدایت براو عرضه شده از قبولش ابا کرده یا مُکَذَّب است.» (طبری، ۲۷۲/۱۳).

مجاهد گفته: «منظور کسی است که کتاب را بخواند و عمل نکند (قرطبی، ۳۲۳/۷). ابن عباس و ابن مسعود گفته‌اند: «هواپرستی بلعم بن باعور، سبب سقوط، منسلخ شدن و تشبیه او به سگی له‌له‌زنان شده است.» (زحیلی، ۱۶۱/۹). فخر رازی می‌گوید: این شدیدترین کلام در قرآن در خصوص برخی از اهل علم است. ابن عباس می‌گوید: سگ از میان حیوانات هیچ همانندی ندارد، آن را برانگیزی یا برنانگیزی زبان از کام بیرون می‌آورد و در این دو حالت، همواره خوار و زبون است (زمخشری، ۲۳۶/۲).
از نظر علمی، له‌له زدن سگ، تنفس سریع با دهان باز و زبانی معمولاً افتاده به بیرون اتفاق می‌افتد. او

در حالت عادی، میان ۳۰ تا ۹۰ و در حالت لهله میان ۳۰۰ تا ۴۰۰ بار نفس می‌زند. سگ اغلب، هنگام بالا رفتن دما برای خنک کردن، بدنش لهله می‌زند. بالا رفتن دمای بدنش به دلایلی مانند تشنگی، خشنودی، ناخشنودی، برخورد ناگهانی به چیزی، کار، خستگی، دردهای روانی و جسمانی و اندوه غیر منتظره است. این حالت فرد دین‌ستیز، مانند حالت عادی لهله سگ است و مداومت در اثر دو حالت متضاد *إِنْ تَحْمِلْ وَ تَثْرَكْ* در قالب شرط آمده است (ر.ک: ابن‌ناقی، ۹۰). اگر علل بیرونی با او کار نداشت، بنابه علل درونی (خوی) خود این حالت را دارد.

در این آیه و امثال آن باید بگوییم خداوند سبحان ناسزا نمی‌گوید بلکه هشدار می‌دهد از یک واقعیت که برخی در اثر اعمال خود به صورت یک سگ وارد محشر می‌شوند. این شکل از تجسم عمل با سعد ونحس رابطه مستقیم دارد. اعمال نیکو، هویت انسانی و سعادت دو عالم را به همراه دارد. چنان‌که اعمال ناپسند، هویت انسان را به حیوانی و نحس مبدل می‌سازد.

از نظر بلاغی، در آیه تشبیه یک چیز به یک چیز تصریح شده است (ابن‌ابی‌الاصبع، ۱۵۹). تشبیه تمثیل، تشبیه حال وی به حالت اخس سگ و دوام آن، در خستگی و راحتی، وجه‌شبه از صور متعددی انتزاع می‌شود (زحیلی، ۱۶۱/۹؛ درویش، ۴/۹۷). تجسیم یعنی، تشبیه معقول به محسوس و محسوس به محسوس، خداوند برای اینکه فهم قرآن بر بندگان آسان گردد، معانی را به تجسم درآورده تا سبب استعانت ذهن از حواس و ماندگارتر شدن معنا در ذهن گردد. جاحظ می‌گوید: «ما سگ آرام را نمی‌نگریم مگر اینکه لهله زند.» در آیه با گزینش حالت خاص سگ، زشتی کافران، منافقان مرتد و زبان‌درازی را که نتیجه آتش کینه درونی آن‌هاست، بیان می‌کند. از آن اشاره روان‌گزینشی دقیقی را درمی‌یابیم (یاسف، ۱۴۲).

خداوند در آیه، تصویری عجیب و غریب از حالت لهث که زشت‌ترین، پست‌ترین و حقیرترین حالت سگ را ترسیم می‌کند و از آن صفاتی چون ذلت، حقارت، خساست و دنائت استنباط می‌شود (زحیلی، ۹/۱۶۱) در آیه تصویر افراط در تبعیت هوی و لذات دنیوی در قالب حالت عطش کاذب سگ آمده است. (مکارم شیرازی، مختصرالامثال، ۲/۱۹۰). در تصویرگری تمثیل فوق نوعی توالی و نظم منطقی ترسیم می‌شود و بسامد نماد سگ منفی است.

بررسی نماد حشرات در امثال قرآن

عنکبوت

در باورها نماد ضعف، قانعت و سازندگی است. تمثیل قرآنی در (عنکبوت/۴۱) آمده «مَثَلُ الَّذِينَ

اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكُبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكُبُوتِ» مثل کسانی که به غیر از خدا، اولیائی می گیرند مثل عنکبوت است، که خانه می گیرد. قطعاً سست ترین خانه، خانه عنکبوت است (ثاقب، ۱۶۰).

عنکبوت، حیوانی ضعیف است کسانی که به اولیاء و معبود غیر خدا، پناه ببرند مانند عنکبوتی هستند که برای خود خانه ای را در نهایت سستی و ضعف برگزیده است. این امری بدیهی است. با کلمه «یعلمون» در آیه جهل و غفلت را به ضعف و سستی اضافه کرده تا عجزشان را از ادراک بدیهیات بیان کند (سیدقطب، التصویر الفنی، ۴۳/۱). گزینش آن ها مانند گزینش خانه عنکبوت، باوجود این که می دانستند برمی گزینند. دوستان غیر خدا در ضعف و توانایی دفع ضرر این چنین هستند (ابن ناکیا، ۱۸۰).

انجیل و قرآن در تردی و سستی خانه عنکبوت متفق القول اند. همان مضمون در انجیل آمده: خانه خود را مانند عنکبوت بنا می کند. مثل سایبانی که دشتیان می سازد (ایوب، ۲۷/۱۸) سستی یادآور واقعیتی است که ظاهر و هم انگیز و فریبنده دارد. آیا عنکبوت بافنده تاروپود جهان است بافنده وهم، که حقیقت متعالی را می پوشاند؟ (شوالیه، ۴/۳۲۴). در تمثیل قرآنی بت پرست می پندارد در کاری یا پناهی یا بر هنر و صنعتی متکی است. در حالی که این ها توهماتی بیش نیست.

عنکبوت با مایع درونش، عجایب ساختمانی و مهندسی را به کار می گیرد. خانه او اگرچه برای خودش مناسب و ایده آل است اما سست تر از آن تصور نمی شود. این خانه بی ثبات، سرما و گرما را او باز نمی دارد. البته اشاره قرآنی دقیق است که خانه سست است نه تارهای آن. تصویر عنکبوت، تصویر افراد متکی به غیر خداست که با قوی ترین توانایی خود سست ترین حکومت ها و روابط را می سازند. همچنین خانه او از لحاظ عاطفی سست است زیرا از دوستی و مهربانی سایر خانواده های خوشبخت برخوردار نیست. برخی عنکبوت های ماده (بیوه سیاه) به محض باروری جنس نر را کشته و شکار می کند (ر.ک: ممتحن و قربانی، ۱۶۶-۱۶۸). در اشعار عربی شاعران به این تمثیل مکرر استناد نموده اند. فرزدق در هجو جریر می گوید:

ضَرَبْتُ عَلَيْكَ الْعُنْكُبُوتُ نَسْجَهَا وَ قَضَى عَلَيْكَ بِه الْكِتَابُ الْمَنْزِلُ^۱ (ابن ناکیا، ۱۷۹)

نکات بلاغی، هدف تمثیل فوق عبارتند از، ۱. مثل برای تقریب معانی به ذهن است. ۲. بیان توحید و بطلان غیر خداست (شواذفی، ۲۱۸) ۳. انتخاب اولیاء غیر خدا با وجود قوه توحید براساس اسلوب تهکم و سخریه است (سیدقطب، فی الظلال، ۴۱۲/۱۸) ۴. اوهام، خیالات و تقلیدات بر اساس اسلوب تشبیه متناسب اقتضای ادراک عمومی است (جیلانی، ۴۹۴/۳). تشبیه معقول به محسوس، ضعف و سستی وجه

۱. عنکبوت خیمه بافته از تار خود را بر تو زده است. به آن خانه بنا شده از تار عنکبوت کتاب نازل شده بر تو حکم کرده است.

مشترک است. معنای مجرد به تصویر قابل مشاهده بدیهی تشبیه شده از نوع تشبیه مرکب است. ۵. نشانه‌های روان‌شناسی در این تشبیه، هشدار به کسانی است که باغور و بدون یقین به کاری پردازند (یاسوف، ۱۴۴). آیه فوق اکنون ضرب‌المثل و عنکبوت نماد ساختن چیزهای بی‌خاصیت است. بسامد نماد عنکبوت در آیه منفی است.

مگس

معادل عربی آن الذباب و الذبابة است. در لغت، «ذب» یعنی، بسیار حرکت کرد. به سبب زیادی حرکات، جنب و جوش به آن الذباب گویند (دمیری، ۲/ ۴۰۴). در فرهنگ ملت‌ها، نماد مگس عبارتند از: گناه، آلودگی، مسبب بیماری، توالد و تناسل روی کثافت، حقارت، سماجت، مزاحمت، موزی و انسان سست نهاد است. بعل زبوب ارباب مگس‌ها شاهزاده شیطان است (شوالیه، ۵/ ۲۹۲). تمثیل مگس در (حج/ ۷۳) آمده، «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنْ يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ» یقیناً کسانی که به غیر از خدا را می‌خوانند، قادر به خلقت مگس نیستند هر چند همه اجتماع کنند. اگر مگس چیزی از آن‌ها برباید، قدرت باز پس گرفتن آن را ندارند؛ طالب و مطلوب هردو ناتوان‌اند (ثواب، ۱۵۴). آن‌ها چه فردی، چه گروهی، قادر به آفرینش مگس، حقیرترین و ضعیف‌ترین موجود نیستند. حتی قادر به پس گرفتن آن‌چه مگس از آن‌ها ربوده نیستند. عبادت کننده و معبود هردو ناتوان‌اند (جیلانی، ۳/ ۲۴۳).

ابن عباس می‌گوید: «آنان بر بدن بتان زعفران و بر سر آن‌ها عسل می‌مالیدند و در بت‌خانه را می‌بستند و مگس‌ها از شکاف‌های باریک به درون می‌آمدند و آن را می‌خوردند.» (زمخشری، کشاف، ۳/ ۲۷۶). زمخشری لن را نفی ابد دانسته که دلالت بر نهی از آینده و ابد دارد (سیوطی، ۲/ ۲۲۶). این بت‌ها، قدرت دفع اذیت مگس را نداشتند پس لیاقت پرستش هم ندارند. این یکی از زیباترین امثال قرآنی است که در مقام اشاره به عجز و ناتوانی دو چیز یا دو کس در عرب به آن مثل می‌زنند (رضوی، ۶۶).

نکات بلاغی آیه فوق: ۱. باب سلامت آفرینش از تقلید بیان شده است. ۲. لَنْ يَخْلُقُوا، متضمن تحدی و افاده عدم قدرت در وقت خطاب است (جربوع، ۳/ ۸۳۸). ۳. تساوی ضعف و عجز بت‌ها و ذباب جهت تقریب معانی به ذهن است (شوادفی، ۱۸۶). ۴. تمثیل متضمن مبالغه است. زیرا خدا می‌دانسته از آفریدن عاجزند. به مقتضای بلاغت ابتدا فرمود مانند مگس بیافرینید سپس به مرحله نزولی تمثیل منتقل شد فرمود: بت‌ها، پس بگیرید آن‌چه مگس می‌رباید. خداوند قوت ایشان را تنزل داد تا ناتوانیشان را به خودشان بنمایاند (ابن‌ابی‌الاصبع، ۲۷۵). چنین تمثیلی قبلاً شنیده نشده است. هدفش، اراده مدح ذات، قبح عبادت بت‌ها، تجهیل، نقصان عقل و منطق عبادت‌کنندگان و بطلان شرک است. بسامد نماد مگس در تمثیل منفی

است.

پشه

کاربرد متضادی دارد. بار منفی، هجوم، حمله‌وری، (شوالیه، ۲/ ۲۲۷) حقارت، آزاردهنده، موزی و ضعیف ستمکار، بار مثبت در مفهوم کمیاب و امر شاق است (دمیری، ۱/ ۴۳۹). تمثیل پشه در (بقره/ ۲۶) آمده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا» خداوند ابایی ندارد که به پشه مثال بزند یا بزرگ‌تر از آن. ما بعد از مثلاً زایده غیرکافه است و مانع عمل آن‌یضرب در بعوضه نشده است (سیوطی، ۲/ ۲۴۹). ابن عباس و ابن مسعود گفته این جواب انکار منافقانی است که خداوند در این سوره برایشان مثل‌هایی را زده است. او از بیان مثال‌های کوچک و بزرگ، شرمی ندارد زیرا هدف آزمایش و دادن آگاهی به آنهاست تا اهل ایمان از منافقان تمیز داده شوند (طبری، ۱/ ۴۰۰-۴۰۱).

در مثل‌هایی که بر زبان اعراب در شهر و بادیه جاری است، آنان به اقتضای خوارترین چیزها مثل زده‌اند و گذشته از عرف عرب، در انجیل هم به چیزهای بی‌مقدار مانند، موریانه و کرم... مثل زده است. مثل زدن به این چیزها استوار، حتی درست بودنش برکسانی که از کم‌ترین رأی برخوردار باشند پوشیده نیست (زمخشری، ۱/ ۱۴۲). بعوضه حشره کوچکی که خداوند کل اعضای پیل را به او داده اما خرطوم پشه سرتیز است. او به وسیله لوله توخالی غذای خود را آماده از خون موجودات می‌خورد. و با دو پرش سریع می‌گریزد (غزالی، ۵۶). او با عناد به درون قربانیان تجاوز و از خونشان تغذیه می‌کند.

نکات بلاغی: ۱. مجاز از نوع اطلاق ملزوم و اراده لازم است. لایستحیی یعنی لایترک، از کلمه حیاء مفهوم ترک را قصد کرده زیرا ترک از ثمرات حیاء است. کسی که از عملی شرم دارد، آن را ترک می‌کند. (زحیلی، ۱/ ۱۰۹) ۲. بیان بعد از ابهام، «ما» اول مبهم است و بعوضه منصوب از آن رفع ابهام کرده است. (المطعنی، ۲/ ۴۵۷-۴۵۸) ۳. توجیه: مافوقها دو معنا دارد. آنچه از نظر حجم بزرگ‌تر است یا بیشتر در حقارت. البته قرینه‌ای که بر یکی از دو معنی دلالت کند، وجود ندارد (همان).

۴. حسن تقسیم، مردم را در برابر مثل پشه و حقیرتر از آن به مؤمن مُصدّق یا کافر مُکذّب تقسیم کرده است (همان). ۵. ملاک صحت و استواری تمثیل این است که به مقصود عقلانی گوینده تجسم بخشد یعنی امری عقلانی را در لباس حسی و قابل ادراک درآورد. در تمثیل حجم و شکل مهم نیست بلکه باید ابزار روشنگری و بصیرت باشد (سیدقطب، التصوير الفنی، ۱/ ۹۰). آیه پاسخی قاطع به کافران سرکش و طعنه‌زن است. همچنین معالم و اغراض هدایت را بیان می‌کند. در تحقیر و بی‌ارزش جلوه دادن کافر، هیچ تمثیلی بلیغ‌تر و گویاتر از این نمونه‌ها نیست. بسامد نماد پشه در آیه منفی است.

ملخ

نماد ویرانی، بلا و آفت، هجوم، گروه نامنظم، ضعیف ستمکار، حمله ناگهانی است (شوالیه، ۵/ ۲۹۵). با فرود اولین ملخ، همگان بلافاصله فرود می‌آیند، بزاقش سم کشنده گیاهان دارد، برهرچه فرود آید هلاکش کند (عاشور، ۱/ ۱۲۹). تمثیل ملخ در (قمر/۷) آمده؛ «كَانَهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ» چون ملخ بر هر سو پراکنده شوند. آیه، خروج کفار در قیامت را بیان می‌کند. درحالی که چشم‌هایشان از وحشت به زیر افتاده و چون ملخ‌ها در کثرت، اختلاط و سرعت، به‌سوی جایگاه حساب‌رسی موج می‌زنند. مُنْتَشِرٌ یعنی، پراکنده در آفاق و در یکدیگر مختلط شده‌اند (طبری، ۲۲/ ۵۷۴؛ زحیلی، ۲۷/ ۱۵۲). حرکت دسته‌جمعی توده ملخ‌ها برخلاف بسیاری از موجودات، نظم و ترتیبی ندارند. درهم فرو می‌روند و بی‌هدف به هرسوروانه می‌شوند. به‌علاوه کافران هم‌چون ملخ‌ها در آن روز موجوداتی ضعیف و ناتوان هستند (مکارم شیرازی، تفسیر، ۲۳/ ۲۳-۲۴).

نکات بلاغی: در آیه تشبیه مرسل مفصل آمده زیرا ارکان تشبیه در آن موجود است (درویش، ۹/ ۳۷۵). کلمه مُنْتَشِرٌ برای وضوح و ملموس کردن تشبیه آمده است. کانّ در آیه برای تشبیه توأم با تاکید آمده و این زمانی است که تشبیه قوی باشد (سیوطی، ۲/ ۱۸۶). تجسیم، تشبیه معقولات به محسوسات سبب استعانت ذهن از حواس و ماندگاری معنا و زمینه‌ای برای درک تفکرآمیز امثال قرآنی است. تصویر متحرک محسوس ملخ به‌سبب درک درست قیامت آمده بسامد نماد ملخ منفی است.

بررسی نماد حیوانات در جدول نمادشناسی

نام نهاد	شکل و قالب	لایه ظاهری	لایه باطنی	هدف
شتر بزرگ	الجمل	عبور شتر از سوراخ سوزن چون رفتن مشرك به بهشت محال است.	محال بودن تلاش و خیالات بی فایده شرك در رسیدن به سعادت	مذمت و ناامیدی تکذیب کنندگان
شتر شگفت انگیز	الناقة	خداوند برای اثبات نبوت صالح (ع) شتری را فرستاد.	انکارحق مساوی با هلاکت است. عذاب انسان‌ها امری اختیاری است.	تحدیر و ابتلاء قوم لجوج
شتر تشنه	الهیم	نوشیدنشان مانند آب خوردن شتر عطش زده است.	عشق و ولع به مادیات و امور دنیوی سیری نا پذیر و عامل هلاکت	مذمت و تنفراز حرص

			است.	
چهار پایان	الانعام	گمراهان مانند چهار پایان اند، با چشم، گوش و دل حقیقت را نشنیده، ندیده و در نیافته اند و از چهار پایان گمراه تر هستند.	انسان دوقوه جسمی و ناطقه دارد. جسمش شبیه چهار پایان است. فرد گرفتار نفس قادر به استفاده از قوای ناطقه خود نیست.	تنبّه و تمسخر افراد گمراهی که استعداد هدایت دارند.
الاغ	الحمار اسفاره	حالت علمای یهود که تورات خواندند و عمل نکردند چون الاغی است که بار سنگینی می کشد و سودی نمی برد. ثمره سختی خواندن است.	علم ظاهری بدون عمل، عامل رشد نیست و انسان را به خودآگاهی و سعادت نمی رساند. اینان در ظاهر صاحب علم و باطن حیوان بدون درک هستند.	نکوهش و تحقیر عالم بدون عمل، تحریک مخاطب به شناخت عمیق حقیقت و بیزاری از ظاهربینی
گورخر	حمرّ مستفزه	روی گردانی کفار از وحی مانند، گریز گورخران وحشی از صدای شیر است.	کودنی درونی کافران باعث عدم درک نیت درونی حق و باعث تصمیمات موهّم و عجولانه می گردد.	مذمت کفاری که به سبب افکار موهّم از حق روی گردانیده اند.
سگ	الکلب یلهث	منکر وحی مانند سگ زبانش از دهانش بیرون و له له می زند چه با او کاری داشته یا نداشته باشند.	تصویر انسانی که بصیرت خود را از دست داده و هویت حیوانی و بهیمی او را خوار و زبون گردانیده است.	مذمت گمراهان با زشت جلوه دادن سیمای آنها

پاییز و زمستان ۱۳۹۸		نمادشناسی حیوانات در امثال قرآن		۲۱۳
عنکبوت	بیت العنکبوت	دوستی و دل‌بستگی به غیر خدا مثل عنکبوتی است که خانه‌ای را ساخته در حالی که نمی‌داند، سست‌ترین خانه را ساخته است	افکار و کردار افراد مغرور متکی بر توهّمات ذاتاً بی‌پایه و اساس است. آنان عامل گمراهی خود و دیگران هستند.	مذمت و استهزاء افکار موهم افراد متکی به غیر خدا
مگس	الذباب خلقت و ضعفه	بت‌ها فردی یا جمعی قادر به آفرینش یک مگس، حتی قادر دور کردنش یا پس گرفتن آن چه ر بوده نیستند.	تصویر ناتوانی مدعیان غیر الهی در یک بافت تدریجی از کل به جزء رفتن و اعلام آفرینش بدون تقلید حق	تحدی معبودهای غیر الهی در آفرینش و اثبات عجزشان
پشه	بعوضه	مثل زدن به پشه یا بزرگ‌تر یا حقیرتر شرمی ندارد.	امور کوچک یا بزرگ طبیعت ابزار بصیرت و هدایت عاقلان است.	ابطال شرک و پاسخی قاطع به تردید و انکار مشرکان
ملخ	جراد المنتشر	زنده شدن و خروج از قبر کافر مانند حرکت نامنظم ملخ است.	ترسیم و تجسیم وحشت و سرگردانی کافران در قیامت	تنبّه انسان‌ها در درک قیامت

نتیجه‌گیری

حیوانات در متون دینی از جمله: اسلام، مسیحیت و یهودیت، نقش داشته بسیاری از آن‌ها در داستان‌های انبیاء حضور داشته‌اند. این حکایات به سبب جذابیت، تنوع و تاثیرگذاری در میان نسل‌ها سینه به سینه بازگو می‌شوند. آن نشانه تازگی، بقاء، کلیت و ملموس بودن تمثیلات است. روح، اهداف و اسلوب تربیتی قرآن در تمثیلات گویا و شیوایش تجلی یافته است.

نتایج بررسی تمثیلات عبارتند از: ۱. از لحاظ سبکی، تمام امثال بر پایه تشبیه استوار است. تشبیهات

وهمی یا غلوآمیز یا مجاز و استعاره در معنایی کذب و خلاف واقع در آن وجود ندارد، امور کلی و عقلانی به تصاویر زنده و محسوس حیوانات تشبیه شده است. هر حیوان در این تمثیلات نماد صفتی خاص با بار معنایی منفی یا مثبت است. ۲. از لحاظ محتوا، نمود واقع‌گرایی در این نوع تمثیلات متجلی است. تمام حیوانات این تمثیلات برپایه واقعیت هستند و تخیل، اسطوره و خرافه، مطلقاً در آن‌ها وجود ندارد. زیرا امور وهمی و خیالی آثار مخرب تربیتی ازجمله: روان‌پریشی، احساس بیگانگی بین فرد و اهداف متن یا اختصاص یافتن متن به گروه سنی خاص به‌دنبال دارد که تمثیلات قرآن از آن‌ها مبرا است ۳. ادبی و هنری بودن تصاویر حیوانات این تمثیلات به معنای خیال‌بافی، بدعت غیرواقعی و نوآوری نامعقول در آن‌ها نیست. البته با شناخت ابعاد بلاغی تمثیلات، ظرافت‌ها و جزئیات واقع‌گرایی و حس‌گرایی بیشتر متجلی می‌شود. ۴. بیان خداوند در تمثیلات حیوانی تا سطح درک عموم مردم فرود آمده زیرا همگان معانی کلی را در قالب امور حسی و طبیعی بهتر درک می‌کنند. این اوج سلاست و سهولت است که با تکرار محسوسات چشمه فکر و اندیشه درون بشر را به‌جوش می‌آورد. البته مقصود تنها در مرتبه حس متوقف نمی‌ماند بلکه در ورای خود حقایقی برای دانایان دارد.

منابع

- ابن رشیق، حسن بن رشیق، العمده، تحقیق عبد الحمید محمد، بیروت، دارالجیل، ۱۹۸۸ م.
- ابن عربی، محمد بن علی، فتوحات المکیه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۸ م.
- ابن ابی‌الاصبع، عبدالعظیم بن عبدالواحد، بدیع القرآن، مترجم علی میرلوحی، مشهد، آستان قدس، ۱۳۶۸.
- ابن‌ناقی، عبدالله بن محمد، الجمان فی تشبیهات القرآن، مترجم علی میرلوحی، آستان قدس، مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- باقلانی، محمد بن طیب، ذخائر العرب و اعجاز القرآن، ت. احمد صقر، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۳ م.
- تقوی، محمد، حکایت حیوانات تا قرن دهم، ایران، روزنه، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- توفیق، ابوعلی، الامثال العربیه و العصر الجاهلی، بیروت، دارالفنانش، الطبعة الاولى، ۱۹۸۸ م.
- ثواب، جهانبخش، تشبیهات و تمثیلات قرآن، قم، نشر حبیب، ۱۳۸۹.
- جربوع، عبدالله، الامثال القرآن القیاسیه، مدینه، جامعه الاسلامیه، الطبعة الثانیه، ۱۴۲۸ ق.
- خان‌محمد، عبدالحمید، الاساطیر العربیه قبل الاسلام، القاهرة، مکتبه الثقافه الدینیة، الطبعة الاولى، ۱۴۲۶ ق.
- درویش، محی‌الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانہ، دمشق، سوریه، دارالیمامه، ۱۴۷۱ ق.
- دمیری، محمد بن موسی، حیات الحیوان الکبری، حواشی احمد حسن بسج، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
- راغب احمد، عبدالسلام، کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم، مترجم سید حسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۷.

- رضایی، محمدعلی و علم الهدی، سیدعلی، ناصر محمدی و مریم شریف‌پور، «علامه طباطبائی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی تفسیر و زبان قرآن*، س ۲، ش ۲، ص ۹۵-۱۳۹۳، ۱۱۴.
- رضایی، محمدعلی، «قرآن و زبان نمادین»، *مجله آموزه‌های قرآنی*، ش ۱۲، ص ۳-۲۲، ۱۳۸۹.
- رضوی، محمد، *فرهنگ امثال القرآن و معادل‌های آن در فارسی*، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- الزحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر للزحیلی*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
- زرزور، عدنان، *المختصر فی التفسیر القرآن لابن صمادح التجینی*، بیروت، موسسه الرساله، ۱۹۷۹ م.
- زمخشری، محمود بن عمر، *کشاف*، مترجم مسعود انصاری، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹.
- سبحانی تبریزی، جعفر، *الامثال فی القرآن الکریم*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۳.
- سعیدی روشن، محمد باقر، *تحلیل زبان قرآن و روان‌شناسی فهم آن*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه حوزه، قم، ۱۳۸۳.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۷.
- شوافی، محمدبن صلاح، *التبیان فی الامثال القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۴ ق.
- شوالیه، ژان وگربان، آل، *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران، جیحون، ۱۳۸۵ / ۱۳۸۷ / ۱۳۸۸.
- طباطبائی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، مترجم محمد باقر موسوی، قم، ۱۳۶۷.
- طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان*، ت. شاکر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۳۰ ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه نشراسلامی حوزه، ۱۴۱۳ ق.
- عاشور، عبدالطیف، *موسوعه الطیر و الحیوان فی الحدیث النبوی*، قاهره، مکتبه القرآن، ۲۰۰۰ م.
- عبدالقادر جیلانی، عبدالقادر بن ابی‌صلاح، *تفسیر الجیلانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹ م.
- عتیق، عبدالعزیز، *علم البدیع*، دارالنهضة بیروت، العربیه، ۱۹۷۴ م.
- عشتار، داوود محمد، *اشاره جمالیه فی المثل القرآن*، دمشق، منشورات اتحاد الکتاب العرب، ۲۰۰۵ م، قابل دسترسی در سایت، www.awu-dam.org
- غزالی، محمدبن محمد، *جواهر القرآن*، کوشش سیدحسین خدیوچم، تهران، بنیاد علوم اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- قاسمی، محمدحمید، *تمثیلات قرآن*، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه اسوه، ۱۳۸۲.
- قرطبی، محمدبن احمد، *جامع لاحکام القرآن*، ت. البردونی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۸.
- قطامش، عبدالمجید، *الامثال العربیه*، دمشق، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۸۸ م.
- قطب، سید، *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *فی ظلال القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۱۷ م.
- کاسیرر، ارنست، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن سحابی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۱.
- کواز، محمد کریم، *سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن*، مترجم حسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۶.

۲۱۶	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۳
	مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، <i>بحار الانوار</i> ، ایران، اسلامیة، ۱۳۹۳.	
	المطعنی، عبدالعظیم، <i>خصایص التعبير القرآنی و سماته البلاغیه</i> ، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۱۳ ق. قابل دسترسی در سایت کتابخانه فقاها.	
	مکارم شیرازی، ناصر، <i>تفسیر نمونه</i> ، قم، دار کتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.	
	_____، <i>مختصر الامثال فی تفسیر کتاب الله المنزل</i> ، اعداد علی بابایی، بیروت، دار جوادالائمه، ۱۴۲۱ ق.	
	ممتحن، مهدی و قربانی، فاطمه، «نماد عنکبوت و زنبور عسل در قرآن و مثنوی»، <i>فصلنامه مطالعات قرآنی</i> ، ش. ۱۷، صص ۱۵۷-۱۷۲، ۱۳۹۳.	
	موسوی مقدم، سید رمضان، <i>حیوانات در قرآن کریم</i> ، تهران، آوینا، ۱۳۹۱.	
	میدانی، ابوالفضل، <i>قرائد الادب</i> ، اهتمام و ترجمه امیرشاهد، اصفهان، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۹.	
	ونزبرو، جان و ریپین اندرو و دیگران، <i>مجموعه مقالات زبان قرآن و تفسیر قرآن</i> ، مترجم مرتضی کریمی نیا، تهران، هرمس، ۱۳۹۱.	
	یاسوف، احمد، <i>زیباشناسی واژگان قرآن</i> ، مترجم سید حسین سیدی، سخن، تهران، ۱۳۸۸. ردیف‌های ۱۳، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۴۴ از سایت کتابخانه فقاها.	



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۳۸-۲۱۷

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/62989>

کاوشی درباره تاریخ گذاری و مخاطب شناسی سوره ماعون*

زهرا کلباسی اشتری

دانش آموخته دکتری دانشگاه اصفهان

Email: zahrakalbasi@gmail.com

امیر احمدنژاد^۱

استادیار دانشگاه اصفهان

Email: Ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

دکتر محمدعلی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران - پردیس فارابی

Email: Mahdavidrad@ut.ac.ir

چکیده

سوره ماعون بنابر دیدگاه اغلب مفسران، سوره‌ای مکی است. همه جداول ترتیب نزول نیز آن را در زمره نخستین سور مکی قرار داده‌اند؛ چنانکه طول، لحن و مسجع بودن این سوره نیز آن‌ها را تأیید می‌کند. لیکن در حوزه محتوا، آیات ابتدایی این سوره در مذمت تکذیب‌گران قیامت، و آیات میانی در مذمت مصلّین ریاکار نازل شده که همین موجب گردیده تا برخی این سوره را دارای نزول گسسته در مکه و مدینه و برخی نیز آن را کاملاً مدنی تلقی نمایند. چنانکه گزارش متقدمان از مدنی یا مکی - مدنی بودن این سوره نیز مؤید این اقوال است. درحالی‌که برحسب یافته‌های این پژوهش، ارتباط معنایی و لفظی آیات میانی این سوره با ابتدای آن، نزول پیوسته و دفعی آن را ثابت کرده است. از دیگر سو سیاق سوره ماعون و شباهت آن به دیگر سور مکی اولیه، جایگاه آن در جداول ترتیب نزول را تأیید می‌نماید. درنهایت با توجه به تاریخ‌گذاری این سوره در سال‌های ابتدایی مکه و عدم وجود پدیده نفاق در آن دوران از یک سو، و فقرات مختلف وحی که از یک عمل عبادی به عنوان صلاه در میان مشرکان و مردمان دیگر ادیان سخن می‌گوید، از دیگر سو، می‌توان به مخاطب بودن مشرکان در سراسر سوره ماعون حکم کرد.

کلیدواژه‌ها: سوره ماعون، مدنی، مکی، نزول پیوسته، نزول گسسته، تاریخ‌گذاری.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰.

۱. نویسنده مسئول

A Study on Determining the Date and Audience of Surah Al-Ma'un

Zahra Kalbasi Ashtari

Ph.D. graduate, Isfahan of University

Amir Ahmadnejad (Corresponding Author)

Assistant Professor, Isfahan of University

Dr. Mohammad Ali Mahdavi

Associate Professor, University of Tehran - Farabi Campus

Abstract

According to most Quranic commentators, Surah Al-Ma'un was revealed in Mecca. Based on its chronological order of revelation, it is also classified as one of the first Meccan surahs, which is in keeping with the length, tone, and rhyme of this surah. As for the content, the first verses of this surah were revealed in the denunciation of disbelievers of the Hereafter, and the middle verses in the censure of deceitful observers of prayer. As a result, some argue that this surah has been discontinuously revealed in Mecca and Medina, and some contend that it has been thoroughly revealed in Median.

The earlier accounts regarding the revelation of this surah in Mecca or Median also lend credit to this claim. However, according to the findings of this study, the semantic and literal link between the middle verses of this surah and its early content demonstrates its continuous revelation. On the other hand, the style of the Surah al-Ma'un and its resemblance to other early Meccan Surahs corroborates its position in the chronological orders of revelations. Finally, given that this surah was revealed in the early years of Mecca and hypocrisy was not at an issue at that time, and based on various types of revelation that spoke of an act of worship called salah among the polytheists and followers of other religions, it is evident that Surah al-Ma'un is directed at polytheists as its main audience.

Keywords: Surah al-Ma'un, Medinan surah, Meccan surah, discontinuity of revelation, determining the date

مقدمه

سوره ماعون در همه جداول ترتیب نزول در زمره نخستین سور مکی نازل شده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۰/۶۱۲-۶۱۳؛ شهرستانی، ۱/۸-۹؛ معرفت، ۱/۱۳۶-۱۳۷) چنانکه غالب مفسران نیز آن را مکی دانسته‌اند (ر.ک: ادامه مقاله). لیکن محتوای متفاوت این سوره که در آغاز تکذیب کنندگان شریعت را سرزنش نموده و در ادامه به یکباره نمازگزاران را مورد توبیخی سخت قرار داده، از یک سو و اقوال متقدمان در خصوص درهم آمیختگی آیات مکی و مدنی با هم در این سوره، موجب شده تا بسیاری از مفسران علی‌رغم کوتاهی سوره ماعون، آیات نخستین آن را مکی و آیات نیمه تا انتهای آن را مدنی تلقی نمایند. درحالیکه کوتاهی این سوره، طول حجم آیات و لحن آن‌ها، سیاق متحد توبیخ‌ها و فاء عطفی که آیات میانی را به آیات اولیه متصل نموده باعث شده تا برخی مفسران نیز در نزول گسسته این سوره تشکیک نمایند.

از دیگر سو در فرض پذیرش نزول پیوسته این سوره، مفسران باز در نزول مکی یا مدنی سوره ماعون اختلاف نموده‌اند. زیرا در صورتی که این سوره بر مبنای ابتدای آن که به توبیخ تکذیب کنندگان پرداخته مکی قلمداد شود، نمازگزار خطاب کردن مشرکان در ادامه سوره دشوار خواهد بود. همچنین در صورتی که بر مبنای آیات میانی این سوره که خطاب به نمازگزاران است، سوره ماعون مدنی فرض شود، اطلاق تکذیب کنندگان دین به منافقان هم طبیعی به نظر نمی‌رسد.

ازاین‌رو این مقاله بر آن شده تا ابتدا کیفیت نزول سوره ماعون را معین نماید که آیا این سوره نزولی یکپارچه داشته یا دارای نزول متداخل بوده و در دو زمان فرود آمده است. سپس به سؤال دوم پرداخته که در صورت پذیرش نزول پیوسته سوره ماعون، نزول آن مدنی است یا مکی؟ درنهایت نیز پس از تاریخ‌گذاری این سوره به مخاطب شناسی آن پرداخته و احتمالات مختلف از قبیل مخاطب بودن منافقان مدینه، مسلمانان مکه و مشرکان مکه را مورد بررسی قرار داده است.

بررسی محتوای سوره ماعون

این سوره به یک معنا تهدید کسانی است که خود را مسلمان معرفی کرده‌اند ولی متخلّق به اخلاق منافقین از قبیل سهو از نماز، ریا در اعمال و منع از کار خیر هستند که یا با ایمان به روز قیامت و یا ایمان به اسلام سازگاری ندارد. این سوره به واقع دین را به عمل دانسته و طبق این معنا مؤمن بی عمل را تکذیب‌گر روز قیامت معرفی نموده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالْدِّينِ (۱) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْبَيْتِمْ (۲) وَلَا يَحْضُ عَلَى

طَعَامِ الْمَسْكِينِ (۳) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (۵) الَّذِينَ هُمْ يَرَاوُنَ (۶) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (۷)

براین اساس نخستین آیه همراه با تعجب خطاب به پیامبر فرموده: آیا از کسی که دین-اعم از آنکه به معنای روز جزا یا شریعت اسلام- را تکذیب می‌نماید آگاهی داری؟ چنین کسی یتیم را باز می‌زند و از خود می‌راند و در حقش ظلم می‌نماید. او (از سر بخل) هیچ کس را به کمک به مستمندان ترغیب نمی‌کند. پس وای بر نمازگزاران. کسانی که نماز را ترک می‌کنند. یا کسانی که نماز را در وقت خود اقامه نمی‌کنند. یا کسانی که دچار نسیان نسبت به خداوند شدند. (نسیان در زمره ویژگی‌های مشرکان شمرده شده و با سهو و فراموشی متفاوت است.) این گروه کسانی هستند که برای رياء نماز می‌خوانند (چه بسا در انتظار خلق نماز خوان هستند و در خلوت تارک الصلاه) و دیگران را از انجام نیکی باز می‌دارند. درباره این نیکی اقوال گوناگون گفته شده است. برخی طبق لغت قریش مراد از آن را پرهیز از قرض دادن کالا و مال دانسته‌اند؛ برخی آن را به قرض دادن آب، نمک و آتش (که اصلی‌ترین لوازم زندگی عرب به شمار می‌رفته) و برخی به پرداخت زکات معنا نموده‌اند (طبری، ۲۰۱/۳۰-۲۰۲؛ طوسی، ۱۰/۴۱۵-۴۱۶؛ ابوالفتوح، ۲۰/۴۲۲-۴۲۵؛ طباطبایی، ۲۰/۶۳۳-۶۳۵).

بررسی کیفیت نزول سوره ماعون

نخستین مسئله درباره سوره ماعون پژوهش درباره نزول پیوسته یا گسسته آن است. مراد از نزول گسسته آن است که آیات ابتدایی سوره در مکه و چهار آیه پایانی آن که بحث درباره نمازگزاران ریاکار است، در مدینه نازل شده است. در مقابل نزول پیوسته، نزول سوره ماعون را به طور یک پارچه در مکه یا مدینه توصیف می‌کند.

لازم به ذکر است در این میان برخی مفسران سرشناس درباره کیفیت نزول سوره ماعون اظهار نظری نکرده‌اند. برخی بدون اشاره به مکی، مدنی یا مکی-مدنی بودن این سوره از آن گذشته‌اند و برخی نیز همه اقوال را ذکر کرده اما هیچ یک را تأیید ننموده‌اند. مبهم نهادن این مسئله اگر از سر غفلت مفسر نباشد، قطعاً از دشواری تاریخ‌گذاری سوره ماعون پرده برمی‌دارد.

چنانکه فراء (ر.ک: فراء، ۳/۲۹۴)، طبری (ر.ک: ۳۰/۲۰۰)، ابن‌ابی‌حاتم (ر.ک: ۱۰/۳۴۶۸) آلوسی (ر.ک: ۱۵/۴۷۴) و مراغی (ر.ک: ۳۰/۲۴۷) بدون هیچ اشاره‌ای به کیفیت نزول سوره ماعون، وارد تفسیر آن شده و در تفسیر نیز اغلب آیات نخست را خطاب به مشرکان و آیات پایانی را خطاب به منافقان معنا کرده‌اند. بیضاوی به صراحت دیدگاه‌ها درباره کیفیت نزول سوره ماعون را مختلف دانسته و با همین

اشاره کوتاه از این مسئله عبور کرده است (بیضاوی، ۳۴۱/۵). طبرسی و ابوحیان توصیف دقیقی از همه اقوال درباره کیفیت نزول سوره ماعون ارائه کرده‌اند اما در نهایت هیچ یک را ترجیح نداده‌اند (طبرسی، ۱۰/۸۳۲؛ ابوحیان، ۱۰/۵۵۲). ثعالبی نیز علی‌رغم آنکه در ابتدا سوره ماعون را مکی دانسته، در خلال تفسیر به دیدگاه برخی که این سوره را مکی-مدنی می‌دانند اشاره نموده و آن را رد نکرده است (ثعالبی، ۵/۶۳۰). اما دیگر مفسران به تاریخ‌گذاری این سوره پرداخته‌اند.

۱. نزول گسسته و مؤیدات آن

قائلان به نزول گسسته سوره ماعون را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

نخست، متقدمان که در میان آنان طبرسی با عبارت قیل، نزول گسسته سوره ماعون را مطرح کرده است (طبرسی، ۱۰/۸۳۲)

دوم مفسرانی که به صراحت پذیرفته‌اند ۳ آیه اول سوره ماعون در مکه و خطاب به مشرکان و ۴ آیه بعدی در مدینه و خطاب به مؤمنان نازل شده باشد (زمخشری، ۴/۸۰۳؛ ملاحویش، ۱/۱۷۲؛ سیدقطب، ۶/۳۹۸۴) نکته قابل توجه آنکه زمخشری هرچند در ابتدای سوره ماعون آن را دارای نزول گسسته دانسته اما در تفسیر سوره آن را به طور پیوسته معنا کرده و همه آیات را خطاب به مسلمانان تبیین نموده است (زمخشری، ۴/۸۰۳-۸۰۶) درحالیکه دو مفسر دیگر همان‌گونه که نزول سوره را گسسته دانسته‌اند، آن را در دو بخش با دو مخاطب متفاوت نیز معنا نموده‌اند.

سوم مفسرانی که در ابتدای سوره قائل به نزول یکپارچه این سوره در مکه یا مدینه شده‌اند، اما در ادامه آن را به صورت گسسته تفسیر نموده‌اند. بدین سان که مخاطب آیات ابتدایی را مشرکان و مخاطب آیات نیمه دوم سوره را منافقان دانسته‌اند. با توجه به آنکه جریان نفاق در مدینه شناخته شده، این مفسران در حقیقت ۴ آیه آخر سوره ماعون را مدنی تفسیر نموده‌اند. در این گروه به مفسرانی همچون مقاتل (۴/۸۷۱)؛ هواری (۴/۸۷)؛ سمرقندی (۳/۶۲۵)؛ قمی (۲/۴۴۵)؛ ابن‌ابی‌زمین (۵۴۶)؛ طوسی (۱۰/۴۱۴-۴۱۶)؛ ابوالفتوح (۲۰/۴۲۲-۴۲۵)؛ ثعلبی (۱۰، ۳۰۴-۳۰۶)؛ فخررازی (۳۲/۳۰۱-۳۰۶)؛ ابن‌کثیر (۸/۴۶۷-۴۶۹)؛ سیوطی (۶/۳۹۹-۴۰۱)؛ فیض‌کاشانی (۵/۳۸۰-۳۸۱)؛ شوکانی (۵/۶۱۱-۶۱۴) می‌توان اشاره نمود.

قابل توجه است که هیچ از مفسران مذکور به چرایی تناقض خود در توضیح نزول و تفسیر آیات سوره ماعون کمترین اشاره‌ای نداشته‌اند. اگر این موضوع را ناشی از غفلت و بی‌توجهی مفسران ندانیم، بدون تردید این تناقض از سردرگمی مفسر در تاریخ‌گذاری سوره ماعون نشأت می‌گیرد. نکته دیگر آنکه هیچ یک از مفسران قائل به نزول گسسته ماعون، حتی به اجمال به دلایل خود نپرداخته‌اند؛ لیکن برحسب قرائن،

می‌توان دلایل آنان را بازسازی نمود.

مؤیدات نزول گسسته را می‌توان دو مسئله دانست:

نخست تعارض محتوای آیات صدر و ذیل سوره ماعون. آیات نخست این سوره درباره تکذیب‌گران دین (اسلام یا قیامت) نازل شده که حقوق یتیم را ادا نمی‌کنند و دست یاری برای مسکین ندارند. درحالی‌که آیات ۴-۷ سوره ماعون برای نمازگزارانی نازل شده که در نماز سهل انگار (یا تارک الصلاه) هستند؛ ریاکار هستند و نه تنها در راه خیر قدمی بر نمی‌دارند؛ بلکه مانع از خیرخواهی دیگران هم می‌شوند. غالب مفسران از جمله همه کسانی که نامشان پیش‌تر گذشت، مراد از تکذیب کنندگان اسلام یا قیامت را مشرکان می‌دانند و در مقابل مراد از نمازگزاران ریاکار را مسلمانان منافق. بر همین اساس با توجه به رودرویی پیامبر با مشرکان در مکه و منافقان در مدینه، آیات ابتدایی سوره ماعون را مکی و آیات پایانی را مدنی می‌پندارند. زمانی این نظریه قوت می‌گیرد که تأمل در مضامین سوره‌های مدنی نشان می‌دهد که دوران خطاب به مشرکان و انداز آنان برای تکذیب قیامت و عدم دستگیری از یتیم و مسکین خاتمه یافته و جز آیاتی که در رابطه با رویارویی نظامی پیامبر با آن‌هاست، فقرات وحی نازل نمی‌شود. در نتیجه آیات ابتدایی سوره نمی‌تواند خطاب به مشرکان و در عین حال در مدینه نازل شده باشد. از دیگر سو آیات نیمه دوم سوره درباره نمازگزاران ریاکار سخن گفته که طبعاً شامل مشرکان نیست.

در مقابل سوره ماعون در روایات ترتیب نزول، هفدهمین سوره نازله معرفی شده که به طور تقریبی انتظار می‌رود در سال دوم بعثت نازل شده باشد. در این زمان تعداد مسلمانان به اندازه‌ای اندک است که از سویی هنوز گرفتار ریا نشدند که درباره ریاکاری آنان سخن گفته شود تا این سوره مکی باشد و از سویی تکذیب‌گری دین برای مسلمانان بی‌معنا به نظر می‌رسد تا تصور کنیم این سوره به طور کلی خطاب به مسلمانان و مدنی باشد. در نتیجه همه آیات این سوره نه می‌تواند خطاب به مشرکان باشد تا مکی تلقی گردد و نه خطاب به مسلمانان باشد تا مدنی محسوب شود. از این رو ساده‌ترین راه حل رفع این تعارض، نزول دو تکه‌ای این سوره در مکه و مدینه و سپس اتصال آن‌ها به یکدیگر در قالب یک سوره است.

دومین دلیلی که نزول گسسته سوره ماعون را باور پذیر نموده، تعارض سبب نزول‌هایی است که ذیل این سوره نقل شده است. ذیل آیات ۱-۳ این سوره شأن نزول‌های مختلفی نقل شده است. ماوردی به دسته بندی این روایات در پنج گروه پرداخته است. نخست از قول مقاتل و کلبی که نزول این آیات را درباره عاص بن وائل سهمی دانسته‌اند. دوم از ابن جریج که می‌گوید: ابوسفیان هر هفته شتر یا گوسفندی سر می‌برد. روزی یتیمی از او چیزی خواست، ابوسفیان با عصا یتیم را زد و این آیات در ملامت او نازل شد. سوم از سدی که این آیات را نازل شده در وصف ولید بن مغیره دانسته؛ چهارم بدون آنکه صاحب قول معین

باشد، این آیات را در نازل شده درباره ابوجهل توصیف کرده و قول پنجم را نیز ضحاک نقل کرده و این آیات را نازل شده در وصف عمرو بن عائد دانسته است (ماوردی، ۶/ ۳۵۰).

نخستین نکته حائز اهمیتی که به این شأن نزول‌ها باید افزود، آن است که برخی مفسران متقدم سرشناس که ناقل همیشگی روایات اسباب نزول هستند، ذیل این آیات هیچ یک از موارد ۵ گانه شأن نزول را ذکر نکرده و این سوره را بدون شأن نزول مشخصی معنا نموده‌اند (طبری، ۳۰/ ۲۰۰-۲۰۱؛ فراء، ۳/ ۲۹۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۰/ ۳۴۶۸؛ هوارى، ۴/ ۴۸۷؛ ابن ابی‌زمین، ۵۴۶).

دوم آنکه برخی به صورت مجهول (بیضاوی، ۵/ ۳۴۱؛ ابوحیان، ۱۰/ ۵۵۲) فخررازی از قول ابن عباس (فخررازی، ۳۲/ ۳۰۲) و قرطبی از قول ضحاک (قرطبی، ۲۰/ ۲۱۰)، نزول همین آیات ابتدایی سوره ماعون را در وصف منافقان دانسته‌اند.

لذا تعارض روایات شأن نزول در مخاطب شناسی آیات نخست سوره ماعون که برخی آن‌ها را مشرکان و برخی منافقان دانسته‌اند، اعتبار همه آن‌ها را مخدوش می‌سازد. چنانکه گروهی از مفسران به هیچ یک از این دو دسته اقوال اعتماد نکرده‌اند. در نتیجه برپایه این روایات نمی‌توان به نزول گسسته سوره ماعون استناد کرد.

۲. نزول پیوسته و مؤیدات آن

مفسرانی که نزول پیوسته سوره ماعون را پذیرفته‌اند، به چهار گروه تقسیم می‌شوند.

نخست قول منسوب به ابن عباس که این سوره را مکی دانسته و قول منسوب به ضحاک که این سوره را مدنی خوانده است (طوسی، ۱۰/ ۴۱۴). طبرسی قول مشهور را مکی بودن سوره ماعون و قول ضحاک را مدنی بودن آن دانسته است (طبرسی، ۱۰/ ۸۳۲). ماوردی قول مکی بودن این سوره را به عطاء بن ابی رباح و جابر بن عبدالله انصاری و قول مدنی بودن آن را به ابن عباس و قتاده نسبت داده است (ماوردی، ۶/ ۳۵۰).

دوم کسانی که قائل به نزول مکی این سوره هستند و در تفسیر آیات نیز سعی نموده‌اند همه آیات را در بافت مکی معنا کنند (ابن عطیه، ۵/ ۵۲۷-۵۲۸؛ آلوسی، ۱۵/ ۴۷۴-۴۷۷؛ دروزه، ۲/ ۲۰-۲۴).

سوم کسانی که قائل به نزول مدنی سوره ماعون هستند و در تفسیر نیز همه سوره را خطاب به مسلمانان منافق مدینه دانسته‌اند. برحسب تتبع صورت گرفته، تقریباً همه قائلان به این نظریه مفسران معاصر هستند که خود گواه آن است که در دوران اخیر به مراتب بیش از گذشته توجه اندیشمندان به تعارض محتوایی سوره ماعون جلب شده است. در این گروه از یک سو از مفسران سرشناس امامیه همچون علامه طباطبائی (۲۰/ ۶۳۳-۶۳۶)، صادقی‌تهرانی (۳۰/ ۴۶۴-۴۷۰)، فضل‌الله (۲۴/ ۴۳۵-۴۴۲)، مغنیه (۷/ ۶۱۴-۶۱۵)

۲۲۴	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۳
و طالقانی (۲۷۱/۴-۲۷۵) و از سوی دیگر از مفسر شاخص اهل سنت همچون زمخشری (۸۰۳/۴-۸۰۶) ابن عاشور (۴۹۴-۵۰۰)، حوی (۶۷۰۰-۶۷۰۵) و قاسمی (۵۵۲-۵۵۳) نام برد. نکته حائز اهمیت درباره این گروه آن است که برخی از آنان در ابتدا، سوره ماعون را مکی دانسته اما در ادامه آن را مدنی تفسیر کرده و همه آیاتش را خطاب به منافقان مدینه معنا نموده‌اند (مغنیه، ۷/۶۱۴-۶۱۵؛ فضل الله، ۲۴/۴۳۵-۴۴۲). علامه طباطبایی نیز میان مکی یا مدنی بودن این سوره تردید نموده است (طباطبایی، ۲۰/۶۳۳). نتیجه این تعارض آن است که این گروه از مفسران به نزول پیوسته این سوره اطمینان خاطر داشته‌اند اما در تاریخ‌گذاری آن دچار تردید و تعارض شده‌اند.		
طالقانی و سعید حوی نیز در ابتدای سوره ماعون درباره کیفیت نزول آن هیچ موضع مشخصی اتخاذ نکرده‌اند، اما در ادامه این سوره را کاملاً در بافت مدنی تفسیر نموده‌اند (طالقانی، ۴/۲۷۱؛ حوی، ۱۱/۶۷۰۰). زمخشری و ابن عاشور نیز در ابتدا این سوره را دارای نزول گسسته دانسته اما در ادامه همه آن را خطاب به مسلمانان مدینه معنا کرده‌اند (زمخشری، ۴/۸۰۳-۸۰۶؛ ابن عاشور، ۳۰/۴۹۴).		
چهارم کسانی که قائل به نزول مکی سوره هستند، اما در تفسیر از پس این مهم برنیامده و سوره را به طور گسسته معنا کرده‌اند. این گروه سوم در واقع دومین دسته مفسران گروه اول نیز هستند که پیش‌تر هم درباره تعارض دیدگاه آنان توضیح داده شد. در این گروه به مفسرانی همچون مقاتل (۴/۸۷۱)؛ هواری (۴/۴۸۷)؛ سمرقندی (۳/۶۲۵)؛ قمی (۲/۴۴۵)؛ ابن ابی‌زمین (۵۴۶)؛ طوسی (۱۰/۴۱۴-۴۱۶)؛ ابوالفتوح (۲۰/۴۲۲-۴۲۵)؛ ثعلبی (۱۰، ۳۰۴-۳۰۶)؛ فخررازی (۳۲/۳۰۱-۳۰۶)؛ ابن کثیر (۸، ۶۷-۶۶۹)؛ سیوطی (۶/۳۹۹-۴۰۱)؛ فیض کاشانی (۵/۳۸۰-۳۸۱)؛ شوکانی (۵/۶۱۱-۶۱۴) می‌توان اشاره کرد.		
درنهایت پس از تقسیم بندی اقوال مفسران قائل به نزول پیوسته سوره ماعون، دلایل آنان در اتخاذ این دیدگاه را چنین می‌توان برشمرد:		
مهم‌ترین قرینه پیوستگی نزول آیات نیمه دوم سوره ماعون به نیمه نخست آن، فاء عاطفی است که بر سر آیه ۴ آمده و مصلّین ملامت شده را به آیات ابتدایی که درباره تکذیب گران دین است متصل نموده است (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ) (آلوسی، ۱۵/۴۷۶؛ دروزه، ۲/۲۰؛ طباطبایی، ۲۰/۶۳۴؛ صادقی، ۳۰/۴۶۸). شوکانی نیز فاء در آیه ۴ را فاء جواب برای شرط محذوف دانسته که آیه ۴ را به ماقبلش مرتبط ساخته است (شوکانی، ۵/۶۱۲).		

دومین قرینه در نزول پیوسته سوره ماعون، آهنگ یکنواخت آیات این سوره، مسجع بودن آیات آن و لحن کوبنده آن است که البته هر سه در دیگر سور مکی نیز قابل مشاهده است. دروزه به طور کلی به

انسجام و وزن ثابت آیات این سوره به عنوان قرینه‌ای در نزول پیوسته مکی آن اشاره کرده است (دروزه، ۲/ ۲۰).

مرحوم طالقانی با تفصیل بیشتری از این آهنگ سخن گفته است. چنانکه آیات ۱-۳ هریک دارای ایقاع خفیف و شدید است: أَرَأَيْتَ الَّذِي - يَكْذِبُ بِالَّذِينَ - فَذَلِكَ الَّذِي - يَدْعُ الْيَتِيمَ - وَلَا يُحْصِ - عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ؛ از دیگر سو فواصل آیات تا آیه ۴ با- «یا، نون»- «میم، نون»- پیش می‌رود (بالدین، الیتیم، المسکین، للمصلین) آیات ۵ تا ۶ نیز تغییر لحن یافته و فواصل آیات به «واو، نون» تبدیل شده (سahون، یرأون، الماعون) تا اینکه در نهایت سوره با دو آیه کوتاه و یکسان ۷ و ۸ پایان می‌یابد (طالقانی، ۴/ ۲۷۵). افزون بر این آهنگ یکنواخت، طول آیات سوره ماعون نیز به شدت به هم نزدیک است. چنانکه آیات ۱ و ۲ هر کدام چهار کلمه دارند. آیه ۳، پنج کلمه‌ای و آیه ۴ دو کلمه‌ای است. آیه ۵ دارای پنج کلمه، آیات ۶ و ۷ نیز هریک دارای سه کلمه است. (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالَّذِينَ (۱) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (۲) وَلَا يُحْصِ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ (۳) قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (۵) الَّذِينَ هُمْ يَرَأُونَ (۶) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (ماعون/۷) چنانکه هویداست طول حجم همه آیات در یک اندازه است و این خود قرینه‌ای بر نزول پیوسته آن هاست. افزون بر آنکه حجم کوتاه این آیات و مشابهتشان به سایر سور کوتاه مکی، مؤیدی بر نزول مکی این سوره نیز هست.

کوتاهی سوره ماعون، سومین مؤید نزول پیوسته این سوره و البته مکی بودن آن است. چنانکه دیگر سوری که چنین حجم کوتاهی دارند و اتفاقاً در ترتیب مصحف و ترتیب نزول نیز در جوار یکدیگر قرار گرفته‌اند، همگی یک پارچه نازل شده و مکی هستند. برای نمونه سور توحید، قیش، فیل، کوثر، تکاثر، ضحی، کافرون و معوذتین را می‌توان مثال زد. لذا با توجه به آنکه هیچ سوره کوتاهی نیست که نزول گسسته داشته باشد، در نزول گسسته سوره ماعون نیز باید تردید جدی نمود.

نقد و بررسی دیدگاه‌ها

چنانکه گذشت نقطه قوت دیدگاه دوم آن است که با گسست در نزول سوره ماعون، تعارض ظاهری میان صدر و ذیل مخاطبان مورد مذمت این سوره را حل کرده؛ لیکن هیچ پاسخی در برابر چرایی اعتقاد به نزول گسسته یک سوره کوتاه‌آهنگین با طول حجم یکسان آیاتش نداده است. از آن فراتر به فاء عطف در مصلین که به وضوح پیوند دهنده آیات سوره ماعون است نیز نپرداخته و این پیوند ظاهری را تحلیل نکرده است. چنانکه قول اجماعی در جداول ترتیب نزول و قول مشهور در میان متقدمان مبنی بر نزول کامل مکی یا کامل مدنی این سوره را نیز نادیده گرفته است.

در مقابل قائلان به دیدگاه نزول پیوسته بر قرائن لفظی همچون فاء عطف، وزن آیات، طول حجم آن‌ها و

تعدادشان از یک سو و بر اقوال مفسران متقدم در نزول پیوسته این سوره و جایگاهی که سوره ماعون در روایات ترتیب نزول داشته از دیگر سو تکیه کرده‌اند. افزون بر آنکه در نزول گسسته این سوره و سپس اتصال آیات مکی به مدنی و تشکیل این فقره کوچک وحی نیز حکمتی نیافته‌اند (دروزه، ۲۰/۲).

گروه دوم با پذیرش نزول پیوسته سوره ماعون، ناچار به حل تعارض مخاطبان صدر و ذیل سوره شده‌اند و برای این منظور دیدگاه‌های مختلفی در تاریخ گذاری این سوره اتخاذ نموده‌اند. برخی کل سوره را مدنی و خطاب به مسلمانان دانسته‌اند، برخی نیز کل سوره را مکی و باز خطاب به مسلمانان دانسته‌اند. هرچند به نظر می‌رسد راهکار سومی را نیز می‌توان اتخاذ نمود که در ادامه مورد کاوش قرار خواهد گرفت.

در نهایت با اتکا به قرائن متعددی که مؤید نزول دفعی این سوره است و پاسخ به تعارض محتوایی آن از سوی دیگر می‌توان قاطعانه حکم به نزول پیوسته سوره ماعون داد. سپس از این نقطه به سؤال دوم این پژوهش راه یافت و به مکی یا مدنی بودن این سوره پرداخت.

بررسی تاریخ گذاری سوره ماعون

مفسران در تعیین مکی یا مدنی بودن سوره ماعون دیدگاه‌های گوناگونی اتخاذ کرده‌اند.

نزول مکی

نخستین دیدگاه در تاریخ‌گذاری سوره ماعون، مکی قلمداد کردن کل این سوره است. این نظریه چنان شهرتی داشته که قائلان آن قابل تفکیک به چند گروه هستند.

نخست جداول ترتیب نزول که چنانکه پیش‌تر نیز بیان شد، متفقاً این سوره را هفدهمین سوره مکی معرفی نموده‌اند (بهجت پور، ۱/۴۸۹).

دوم مفسران اولیه از طبقه صحابه و تابعین که این سوره را مکی خوانده‌اند. چنانکه مکی بودن سوره ماعون به ابن عباس (طوسی، ۱۰/۴۱۴)، عطاء بن ابی رباح و جابر بن عبدالله انصاری منسوب شده است (ماوردی، ۶/۳۵۰) حتی این دیدگاه، نظر مشهور میان مفسران خوانده شده است (طبرسی، ۱۰/۸۳۲).

سوم مفسرانی که سوره ماعون را مکی خوانده و آیات آن را نیز مکی تفسیر نموده‌اند (ابن عطیه، ۵/۵۲۷-۵۲۸؛ آلوسی، ۱۵/۴۷۴-۴۷۷؛ دروزه، ۲۰/۲-۲۴).

چهارم مفسرانی که باز به مکی بودن سوره ماعون اعتقاد داشته‌اند، هرچند در تفسیر سوره از پس تعارضات برنیامده و آن را گسسته معنا کرده‌اند. به مفسران برجسته این گروه پیش‌تر اشاره شد.

افزون بر شهرت نظریه نزول مکی تمام سوره ماعون در میان مفسران، همچنان به قرائنی در درون متن این سوره برای تقویت مکی بودن آن نیز می‌توان استناد کرد که به شرح ذیل است:

قرائن لفظی نزول مکی سوره ماعون

پیش‌تر ضمن بررسی قرائن نزول پیوسته سوره ماعون به مواردی همچون آهنگین بودن آیات این سوره، کوتاهی طول آیات و کوتاهی حجم کلی سوره تصریح شد که همگی مؤید نزول مکی این سوره نیز هست. درحالی‌که سور مدنی با شاخصه‌هایی همچون آهنگین بودن، کوتاهی آیات و کوتاهی سوره شناخته نمی‌شوند؛ جز معدود سور مدنی همچون سوره نصر. از این فراتر حتی این شاخصه‌ها در همه سور مکی نیز به چشم نمی‌آید؛ بلکه مشخصات فوق در سور کوتاهی که اکثر قریب به اتفاق آن‌ها در سال‌های اولیه مکی نزول یافته، قابل ردیابی است. برای نمونه به سوری همچون علق، قلم، مدثر، مزمل، فاتحه، مسد، تکویر، اعلی، لیل، ضحی، شرح، عصر، عادیات، کوثر، تکاثر، ماعون، کافرون، فیل، فلق، ناس و اخلاص که در صدر سور جداول ترتیب نزول نیز واقع شده می‌توان استناد نمود (دروزه، ۱/ ۱۵). درنتیجه برحسب قرائن لفظی سوره ماعون، نه تنها مکی بودن آن اثبات می‌گردد، بلکه تاریخ‌گذاری آن با توجه به جایگاهش در جداول ترتیب نزول، به طور تقریبی به سال دوم بعثت می‌رسد.

قرائن معنایی نزول مکی سوره ماعون

سوره ماعون با آیه «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالْذِّينِ» آغاز شده که به وضوح در نقد تکذیب‌گران دین است. چنانکه گذشت مراد از دین را برخی شریعت اسلام و برخی قیامت دانسته‌اند (اسماعیلی زاده، ۴۳-۴۴). با این وجود هریک از معانی که اتخاذ گردد، ویژگی تکذیب‌گری آشکار، در زمره خصائص مشرکان به شمار آمده که در مجادلات مکه به آن تصریح شده است. چنانکه آیات متعدد دیگری نیز مشرکان را به سبب تکذیب‌گری مذمت کرده یا به پیامبر دل‌داری داده که مشرکان دیگر امت‌ها نیز پیامبرانشان را تکذیب می‌کردند (قلم: ۴۴؛ نمل: ۸۳؛ الرحمن: ۴۳؛ فاطر: ۴ و ۲۵؛ انعام: ۳۳؛ عنکبوت: ۱۸؛ مؤمنون: ۱۰۵؛ انفطار: ۹).

ازاین‌رو مفسران متعددی آیه نخست سوره ماعون را به وضوح خطاب به مشرکان مکه معنا نموده‌اند (هواری، ۴/ ۴۸۷؛ فراء، ۳/ ۲۹۴؛ مقاتل، ۴/ ۸۷۱؛ سمرقندی، ۳/ ۶۲۵؛ قمی، ۲/ ۴۴۵؛ طبری، ۳۰/ ۲۰۰، طوسی، ۱۰/ ۴۱۴-۴۱۶؛ فخررازی، ۳۲/ ۳۰۱-۳۰۶).

دومین قرینه، واژه «أَرَأَيْتَ» در سوره ماعون است. قابل توجه آنکه این واژه در شش آیه دیگر به کار رفته که همگی مکی است. افزون بر آن، این واژه سه بار در سوره علق که اولین یا دومین سوره قرآنی است استعمال شده (علق: ۹، ۱۱، ۱۳) که نشانگر آن است که برهه زمانی استعمال این واژه در سور اولیه مکی بوده است.

سومین قرینه، آیه «وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ» است که تنها یکبار دیگر در سوره حاقه استعمال

شده که آن نیز سوره‌ای مکی است. این تشابه نشانگر آن است که مسئله تحضیض به طعام مسکینان مسئله مورد نیاز در جامعه مکه بوده است.

نزول مدنی

از مفسران قائل به نزول مدنی سوره ماعون، در قالب دو گروه می‌توان یاد کرد: نخست متقدمانی از جمله ضحاک (طوسی، ۱۰/۴۱۴؛ طبرسی، ۱۰/۸۳۲)، ابن عباس و قتاده که مدنی بودن این سوره به آنان نسبت داده شده است (ماوردی، ۶/۳۵۰). دوم مفسرانی که این سوره را مدنی دانسته و آیات آن را نیز در بافت مدینه و خطاب به منافقان معنا نموده‌اند (صادقی، ۳۰/۴۶۴-۴۷۰؛ حوی، ۱۱/۶۷۰۰-۶۷۰۵؛ قاسمی، ۹/۵۵۲-۵۵۳). علامه طباطبایی نیز هرچند میان مکی یا مدنی بودن این سوره تردید نموده اما آن را خطاب به منافقان معنا کرده است (طباطبایی، ۲۰/۶۳۳).

قرائن معنایی نزول مدنی سوره ماعون

آیه ۴ سوره ماعون به مذمت مصلّین پرداخته است. قابل توجه آنکه در بسیاری از موارد صلاه به عنوان یکی از شاخصه‌های مؤمنان به کار رفته است (انعام: ۹۲؛ مؤمنون: ۲؛ معارج: ۲۳ و ۳۴). از دیگر سو آیه ۶ سوره ماعون به ریاکار بودن این نمازگزاران اشاره کرده است «الَّذِينَ هُمْ يَرَاؤْنَ» (ماعون: ۶) خصلتی که در منافقان مدینه قابل مشاهده است که نماز را از سر ریا بخوانند. چنانکه آیه ۱۴۲ سوره نساء به صراحت درباره نماز آمیخته به ریا منافقان سخن گفته است «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ إِخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذْ قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يَرَاؤْنَ النَّاسَ وَلَا يُذْكَرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۱۴۲) سایر مشتقات ریا نیز در سور مدنی و خطاب به مسلمانان به کار رفته و اتفاق ریاکارانه آنان را مذمت نموده است (بقره: ۲۶۴؛ نساء: ۳۸؛ انفال: ۴۷). در مجموع کنار هم قرارگرفتن آیات ۴ و ۶ ماعون موجب شده تا بسیاری از مفسران این آیات را خطاب به منافقان مدینه معنا نمایند. حال برخی از این مفسران در عمل قائل به نزول گسسته بوده و تنها این آیات را مدنی دانسته‌اند که دیدگاه آنان پیش‌تر مورد نقد واقع شد؛ و برخی دیگر این سوره را در ابتدا مکی خوانده، اما در تفسیر همه آن را خطاب به منافقان مدینه دانسته‌اند که باز دچار تعارض شده‌اند. هرچند به دیدگاه این مفسران در تاریخ گذاری سوره ماعون نمی‌توان اتکا کرد، اما از تعارض تفسیری آنان می‌توان به اهمیت این قرینه معنایی در سوق دادن سوره ماعون به سمت سور مدنی استناد کرد.

نقد و بررسی دیدگاه‌ها در تاریخ گذاری سوره ماعون

تنها اشکال وارد بر نزول پیوسته سوره ماعون، تضاد ظاهری عبارات صدر و ذیل این سوره است.

چنانکه از سویی اطلاق تکذیب‌گران دین بر منافقان مدینه عجیب است و از سوی دیگر نکوهش مصلّین در دیگر آیات این سوره و پذیرش وجود نفاق در سال‌های نخست بعثت. ازاین‌رو در ادامه شناسایی مخاطبان این سوره مورد بررسی قرار گرفته است.

بررسی مخاطب آیات عتاب در سوره ماعون

مفسران در راستای حل تعارض ظاهری مخاطبان آیات ابتدایی و میانی سوره دیدگاه‌های گوناگونی اتخاذ نموده‌اند که بر دو محور اصلی خطاب به مسلمانان یا خطاب به مشرکان قرار گرفته و به شاخه‌های ذیل تقسیم شده است:

مسلمانان

دیدگاه پر استقبال در میان مفسران، مخاطب واقع شدن مسلمانان در سراسر این سوره است که به سبب تعارض با قرائنی که مکی بودن این سوره را تقویت می‌نماید، به وجوه گوناگون ذیل تقسیم شده است:

خطاب به مسلمانان منافق (در مکه)

به باور برخی مفسران سوره ماعون مسلمانان مکه را مورد نقد قرار داده است. ابن عطیه و ثعالبی در عبارات کاملاً یکسان، این سوره را مکی و خطاب به برخی مسلمانان مضطرب در اسلام تبیین نموده‌اند که گاهی با مسلمانان نماز می‌خواندند اما همچنان در حیرت بوده و به صفات مذموم این سوره مبتلا بودند (ابن عطیه، ۵/۵۲۷؛ ثعالبی، ۵/۶۳۰).

مفسر دیگری سوره ماعون را سوره‌ای دفعی النزول و بدون تردید مکی دانسته است. سپس در راستای تبیین مراد از مصلّین، به پدیده نفاق پرداخته و آن را بیش از آنکه معلول عوامل بیرونی بدانند، به ذات افراد مرتبط دانسته است. به این معنا که او مسلمانان سست ایمان را نیز منافق خوانده است. از سوی دیگر مراعات پیامبر با مسلمانان نیز زمینه‌ساز ایجاد نفاق در میان مسلمانان ضعیف بوده؛ هرچند شرایط نیز تشدیدکننده انگیزه‌ها برای مسئله نفاق بوده است. ازاین‌رو در مدینه با شکل‌گیری حکومت اسلامی، زمینه‌های بیشتری برای گسترش نفاق فراهم آمد. در نتیجه در مکه هرچند غالب مسلمانان اخلاص داشتند، اما منافقانی نیز می‌زیستند. در مدینه نیز هرچند نفاق زیاد بوده اما مسلمانان حقیقی هم بسیار بودند. وی در نهایت نفاق را عارضه هر دو دوران مکه و مدینه دانسته، هرچند ظهور آن‌ها متفاوت بوده است (حسن طه، ۴۳۴-۴۳۷).

بهجت پور نیز هرچند احتمال نزول گسسته سوره ماعون را قوی دانسته، اما با این وجود به نزول پیوسته این سوره متمایل شده و البته نزول مدنی آن را نیز ضعیف دانسته است. ازاین‌رو بر آن شده تا نشان

دهد پدیده نفاق از روزهای نخست اسلام آغاز شده و در این باره به آیه ۳۱ سوره مدثر استناد کرده که خداوند فرموده کسانی که کافرنند و کسانی که قلب‌های بیمار دارند، در تعداد موکلان جهنم مجادله می‌نمایند. وی پس از این استناد، به نزول پیوسته سوره ماعون معتقد شده و آیات متعددی را از سور مکی ذکر کرده که گمراهی امت‌های قبل به سبب تضییع نماز و پیروی از شهوات بوده (مریم/۵۵-۵۶)، یا مؤمنان حقیقی با شاخصه نماز و زکات شناخته شده‌اند (نمل/۳-۵، معارج/۱۹-۳۵؛ مؤمنون/۱-۱۰) و از مجموع این آیات چنین نتیجه گرفته که جامعه ایمانی از نظر خداوند جامعه آمیخته به زکات و نماز است. وی از این آیات مکی چنین نتیجه گرفته که سوره ماعون نیز مضمونی مشابه دارد و در همین بافت قابل تحلیل است (بهجت پور، ۱/ ۴۸۹-۴۹۳).

آنچه در قلم این مفسر هویداست، تغییر رویکردهای متعدد است. وی ابتدا نزول گسسته را مطرح کرده اما یکباره به نزول پیوسته معتقد شده؛ سپس نفاق را پدیده ابتدای اسلام دانسته اما در ادامه به آیاتی از سوره‌هایی که در سال‌های میانی به بعد در مکه نازل شده‌اند، استناد کرده است. از دیگر سو آیاتی که بدان‌ها استناد نموده، همگی نماز و زکات را صفات مؤمنان اعلام کرده، اما نقدی به آنان وارد نکرده، درحالی‌که سوره ماعون خطاب به نمازگزاران ریاکار مکذّب دین است. لذا تفاوت مضمونی این آیات مانع از اثبات پدیده نفاق به وضوح و شدت مطرح شده در سوره ماعون حتی در همان سال‌های میانی است. دروزه نیز ابتدا قرائن قوی مبنی بر نزول پیوسته و مکی این سوره ارائه کرده، سپس مخاطبان آن را به اعتبار واژه مصلّین، مسلمانان دانسته و آزار یتیم و مسکین را جزئی از عوامل منجر به تکذیب آخرت و نه تنها عامل آن معرفی نموده است (دروزه، ۲/ ۲۱-۲۲).

ابن عاشور هرچند نزول گسسته این سوره را ترجیح داده آیات نیمه دوم را خطاب به منافقان دانسته، با این وجود مراد از آیات عتاب آمیز سوره ماعون را تحذیر مسلمانان معنا کرده که مبدا به آسیب‌های مطرح در این سوره مبتلا شوند و بدانند نمازگزاری که مانع خیر است و به ریا آلوده شده همچون کسی است که روز جزا را انکار نموده است (ابن عاشور، ۳۰/ ۴۹۴-۴۹۶).

پیشگویی درباره مسلمانان منافق مدینه

دومین دیدگاه در این حوزه را بازرگان مطرح کرده که این سوره را دارای نزول دفعی در سال دوم مکه دانسته و سپس برای رفع تعارضات به ایده‌ای جدید در شناخت مخاطبان این سوره متوسل شده است. وی مضمون این سوره را ناظر به مخاطبان حاضر ندانسته و آن را از باب اخبار غیبی برای پیامبر معنا کرده است. بدین سان که خداوند این سوره را نازل نموده تا به پیامبرش خبر دهد در آینده عده‌ای به تو ایمان آورده و نماز خواهند گزارد، لیکن در میان آنان عده‌ای اهل ریا شده و خود و دیگران را از خیر و بخشش

باز می‌دارند. این عده در واقع مؤمنان مشرک یا همان منافقان هستند (بازرگان، ۲۱/۳۰۵-۳۰۶).

خطاب به مسلمانان منافق (در مدینه)

سومین وجه خطاب این آیات به مسلمانان که البته پرتعدادترین وجه هم به شمار می‌آید، نزول این سوره خطاب به مسلمانان منافق مدینه است. مفسرانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند به آیات مذمت مصلّین ریاکار توجه ویژه نموده و سپس سعی نموده‌اند تا تکذیب‌گری دین را نیز به همین گروه نسبت دهند تا همه سوره خطاب به منافقان تلقی شده و تعارضات صدر و ذیل آن مرتفع گردد.

چنانکه برخی مفسران تلاش کرده‌اند تا اثبات نمایند تکذیب دین، همواره تکذیب کل اسلام و معادل شرک نیست. کسی که برخی اعمال دینی را انجام نمی‌دهد، همان‌ها را تکذیب کرده و به همان اندازه مکذّب در دین است. در این سوره نیز کسی که به فریاد یتیم و مسکین نمی‌رسد احکام اجتماعی دین (نه اعتقادی که شرک باشد) را تکذیب کرده؛ همین فرد در نماز که یک عمل فردی است نیز کوتاهی می‌کند. لذا هدف این سوره اثبات اهمیت توأمان حقوق الهی با حقوق مخلوقات است (صادقی، ۳۰/۴۶۴؛ فضل الله، ۲۴/۴۳۷-۴۳۹).

علامه طباطبایی براین باور است که در این سوره تکذیب‌گر روز جزا به نمازگزاران کاهل و متاع‌الخیر و منافق تطبیق شده و فاء سر مصلّین بیانگر این ارتباط است. زیرا تکذیب روز جزا تنها به این نیست که کسی به کلی آن را منکر شود، بلکه کسی که تظاهر به ایمان می‌کند و نماز را منافقانه می‌خواند، عملاً نشان می‌دهد باکی از روز جزا ندارد و در نتیجه او نیز روز جزا را تکذیب کرده است (طباطبایی، ۲۰/۶۳۴). زمخشری نیز در معنای مکذّب، تعبیر نزدیکی از ضعف ایمان و عقیده ارائه کرده است (زمخشری، ۴/۸۰۴).

طالقانی نیز مراد از تکذیب‌گری دین در سوره ماعون را تکذیب حقیقی دین در باطن فرد دانسته که نیازی نیست حتماً آن را به زبان آورد. ازاین‌رو مسلمانی که حقیقتاً به شریعت التزام ندارد، تکذیب‌گر دین به شمار می‌رود (طالقانی، ۴/۲۷۲).

سعیدحوی از آیات ابتدایی سوره بقره که در وصف منافقان نازل شده و آنان را بی‌ایمان به خداوند و روز قیامت خوانده و تکذیب‌گر معرفی‌شان کرده، «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ* يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ* فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (بقره: ۸-۱۰)، برای پیوند آیات ابتدایی و میانی سوره ماعون استفاده نموده است. وی با این شاهد مثال مراد از تکذیب‌گران دین در آیه اول سوره ماعون را نیز منافقان دانسته است (حوی، ۱۱/۶۷۰۰-۶۷۰۲).

نویسنده محاسن التأویل از پیوند آیات ۱-۳ سوره ماعون استفاده کرده و مدعی شده مراد از تکذیب‌گر دین کسی است که یتیم را از خود می‌راند و طبیعی است که چنین تکذیب‌گری هم می‌تواند مسلمان و هم غیرمسلمان باشد (قاسمی، ۵۵۲/۹).

مغنیه نیز در معنایی مشابه، ابتدا مراد از یتیم را عام‌تر از یتیم حقیقی تلقی کرده و آن را به هر فرد ضعیفی تعمیم داده، سپس مکذّب دین را نه الزاماً کافر، بلکه هر ظالمی دانسته که شامل مسلمانان نیز می‌شود و درنهایت چنین نتیجه گرفته که محور این سوره پیوند دادن ایمان و عمل با یکدیگر و یکی نمودن آن‌هاست (مغنیه، ۶۱۴/۷).

مشرکان مکه

معرفی مشرکان به عنوان مخاطبان این سوره، دومین نظریه اصلی ذیل سومین سؤال این پژوهش است. این نظریه برخلاف نظریه قبل و همه شاخه‌هایش، نیازمند هیچ توجیهی در خصوص آیات نخست سوره ماعون که به تکذیب‌گری دین توسط این گروه تصریح داشته، نیست. زیرا این مقوله بارزترین ویژگی مشرکان به شمار می‌آید. لیکن مصلّین خواندن مشرکان دست کم در وهله نخست امری دشوار است. زیرا عموماً مفسران صلاه را به حقیقت شرعیه نزد مسلمانان معنا کرده و مصلّین را بر هر گونه صفات مذمومی هم که قرین شده باشد، بر منافقان که ظاهر نماز را به پا می‌دارند، حمل می‌کنند. ازاین‌رو برای بازنگری در مصداق مصلّین در سوره ماعون که در زمره نخستین سور مکی است، به چهار گروه از آیات ذیل می‌توان استناد کرد:

نخست آنکه صلاه طبق آیات متعدد در سایر ادیان الهی نیز وجود داشته و اقامه صلاه یکی از فرائض ثابت پیامبران معرفی شده است. چنانکه ابراهیم خلیل به صراحت دعا فرموده که خداوند او و ذریه‌اش را اهل نماز قرار دهد. «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ» (ابراهیم: ۴۰) حضرت موسی در اولین تعاملات مأمور به اقامه نماز گشت (طه: ۱۴). حضرت عیسی در بدو تولد خود را نمازگزار توصیف نمود (مریم: ۳۱) و حضرت شعیب به سبب اقامه نمازش و دعوتی که در پی آن داشت، مورد تمسخر امتش قرار گرفت (هود: ۸۷). از مجموع این آیات به وضوح سابقه دیرینه و همیشگی صلاه در دیگر ادیان الهی از جمله شریعت ابراهیم خلیل که مشرکان به ظاهر از آن تبعیت می‌نمودند، قابل مشاهده است. چنانکه مشرکان از دیگر عبادات شریعت حضرت ابراهیم همچون حج نیز پیروی می‌کردند؛ هرچند دچار خطاها و انحرافات بودند. افزون بر آنکه مسلم است شکل صلاه در این ادیان متفاوت بوده و در نتیجه این واژه به طور کلی بر یک عبادت مستمر اطلاق شده و الزاماً به معنای حقیقت شرعیه معهود نزد مسلمانان نبوده است.

دوم در آیات قرآن حتی تا سال‌های پایانی مدینه، صلاه بارها به عنوان درود و دعا به کار رفته و منحصر در نماز به عنوان حقیقت شرعیه نشده است (ر.ک: بقره: ۱۵۷؛ احزاب: ۵۶؛ توبه: ۱۰۳؛ نور: ۴۱؛ توبه: ۹۹؛ احزاب: ۴۳).

سوم در آیه ۳۵ سوره انفال به صلاه مشرکان تصریح شده که نشان از وجود یک عمل عبادی معین تحت عنوان صلاه در میان آنان دارد که طبعاً شکل انحراف یافته‌ای از صلاه در شریعت ابراهیم خلیل است. «وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَ تَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (انفال: ۳۵) خداوند در آیه مذکور صلاه مشرکان را سوت زدن و کف زدن توصیف کرده و همزمان وعده عذاب را به سبب کفرشان به آنان داده است. از این آیه دو نکته را می‌توان استفاده کرد. نخست آنکه علی‌رغم آنکه صلاه مشرکان هیچ ارتباطی با صلاه معهود نزد مسلمانان نداشته اما باز بر عمل عبادی آنان صلاه اطلاق شده است. دوم خداوند صلاه و کفر و عذاب دوزخ را در این آیه برای مشرکان جمع کرده است. در نتیجه در موضعی دیگر همچون سوره ماعون نیز قابل پذیرش است که برای عمل عبادی مشرکان صلاه به کار رود و در عین حال بر تکذیب‌گری آنان تأکید شود.

چهارم؛ در سوره مدثر که آن نیز در زمره نخستین سور مکی است، آیاتی مشابه با سوره ماعون ذکر شده و خصائص مجرمانی که به عذاب دوزخ مبتلا شده‌اند را چنین برشمرده: مجرمان علت ورود به سقر را عدم اقامه صلاه، عدم اطعام به مسکینان، همنشینی پیوسته با اهل باطل و تکذیب روز قیامت برشمرده‌اند. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ (۳۸) إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِيْنِ (۳۹) فِي جَنّٰتٍ يَّسَّاءُلُوْنَ (۴۰) عَنِ الْمُجْرِمِيْنَ (۴۱) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (۴۲) قَالُوا لَمْ نَك مِنَ الْمُصَلِّيْنَ (۴۳) وَ لَمْ نَك نَظْعُمُ الْمُسْكِيْنَ (۴۴) وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِيْنَ (۴۵) وَ كُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّیْنِ (۴۶) حَتَّىٰ آتَانَا الْبَقِيْعُ (مدثر: ۴۷).

این آیات به وضوح مشابه آیات سوره ماعون است که خداوند به مذمت کسانی پرداخته که روز قیامت را تکذیب می‌نمایند، یتیم را از خود می‌رانند و به او ظلم می‌نمایند؛ دیگران را به اطعام مسکینان تشویق نمی‌کنند؛ نمازی می‌خوانند که از روی سهو و نسیان از یاد پروردگار و ریا است و از خیر به دیگران نیز منع می‌نمایند. (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَرَاَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالْذِّیْنِ (۱) فَذٰلِكَ الَّذِي يُدْعُ الْیَتِيْمَ (۲) وَ لَا یَحْصُ عَلٰی طَعَامِ الْمُسْكِيْنِ (۳) فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ (۴) الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ (۵) الَّذِيْنَ هُمْ یُرَاوُنَ (۶) وَ یَمْنَعُوْنَ اَلْمَاعُوْنَ (ماعون: ۷) با تکیه بر مکی بودن این سوره و نزول آن در ابتدای این دوران که تنها مخالفان آیین جدید مشرکان به شمار آمده و همه آیات در عتاب به ایشان نازل گردیده، می‌توان به عنوان قرینه‌ای بر نزول سوره ماعون در زمانی نزدیک به نزول سوره مدثر استفاده نمود و مخاطبان هر دو را یکی دانست.

برحسب یافته‌های این پژوهش تنها صاحب تفسیر معارج التفکر قائل به این نظریه است. وی مراد از

صلاه ریاکارانه مشرکان را تمسک به صلاه حضرت اسماعیل دانسته که البته به شرک آمیخته بودند و صرفاً برای جلب منافع مادی به آن تکیه می‌کرده‌اند. چنانکه خود را اهل الحجیج، اهل السدانه و اهل السقایه می‌خواندند تا حرمت شریعت را حفظ نموده و از اعتبارات دینی آن برای تفاخر و سروری استفاده کنند (حبنکه، ۱/ ۴۹۴-۴۹۵). برخی دیگر نیز صلاه در سور ابتدایی مکه همچون سوره ماعون را حتی برای مسلمانان نیز به معنای حقیقت شرعیه ندانسته و به عبادت کلی و ارتباط با خدا معنا کرده‌اند (بازرگان، ۲۱/ ۳۰۵-۳۰۶).

در این میان بازرگان برداشتی نو از واژه یراؤون داشته و ریا را برخلاف دیگران منحصر در نماز آنان نکرده است. بلکه ریاکاری را خصلتی دانسته که در انفاق دارند. از این‌رو این مخاطبان مذمت شده هرچند در ظاهر وجهه و اعتباری به سبب بخشش‌های خود دارند، اما حقیقت این بخشش‌ها چیزی جز ریا نیست. لذا در مواضع اصلی انفاق که رعایت یتیم و مسکین است از کمک دریغ کرده و مانع خیررسانی دیگران نیز می‌شوند (بازرگان، ۲۱/ ۳۰۶).

نقد و بررسی دیدگاه‌ها درباره مخاطب آیات عتاب

چنانکه بیان شد دیدگاه نخست مخاطبان این سوره را مسلمانان مضطرب مکه معرفی نموده که علی‌رغم نمازی که می‌خواندند اما همچنان در دینداری سرگردان بوده و به صفات مذموم سوره مبتلا بوده‌اند. لیکن قائلان به این دیدگاه توضیحی در خصوص زمان نزول این آیات و اینکه این گروه از مسلمانان در چه برهه‌ای در مکه حاضر بودند، ارائه نکرده‌اند. درحالی‌که بنابر گزارش‌های متعدد کسانی که تا اواخر دوران مکه در فشار شعب ابی طالب، مهاجرت به حبشه و شکنجه‌های سخت به اسلام می‌گرویدند، دچار حیرت و تردید نبودند. از دیگر سو انگیزه مادی و منفعت ظاهری در پی مسلمان شدن وجود نداشته که فردی با تردید در حقانیت اسلام، همچنان به مسلمانی جذب شود. در این میان حسن طه، سست ایمانان مکه را نیز منافقانی خوانده که در سوره ماعون مذمت شده‌اند؛ اما او توضیح نداده در شرایطی که مسلمانان در عسر و حرج فراوان هستند، به‌ویژه تا پس از نیمه اول دوران مکه، چه انگیزه‌ای برای کسی که ایمان در قلب او نفوذ نکرده وجود دارد که مسلمان شود و شکنجه و محدودیت تحمل نماید. از دیگر سو با فرض پذیرش شکل گیری نفاق در دوران مکی، آیا این پدیده به حدّی جدی و درخور است که گروهی از مسلمانان حق یتیم را بخورند، مسکین را برانند، از خیر ممانعت نموده و قیامت را تکذیب کنند؟ ابن عاشور نیز صرفاً این آیات را به منظور هشدار برای مسلمانان مکه دانسته؛ اما از یک سو چنین نهی‌های سنگینی نشان از عتاب و نه هشدار داشته و از سوی دیگر چنین هشدارهای شدید اللحنی، موقعیت مسلمانان انگشت شمار مکه در سال‌های نخست بعثت را در برابر مشرکان متزلزل می‌نموده است. لذا نزول این آیات

به منظور تحذیر و هشدار طبیعی نیست.

در دیدگاه دوم، بازرگان این مذمت‌ها را پیشگویی وضعیت آینده مسلمانان خوانده است. درحالی‌که وی به ظواهر آیات این سوره توجه نداشته که با واژه «أُزِيتَ» آغاز شده و به افراد حاضری که چنین خصائصی داشتند اشاره کرده؛ نه آنکه پیش از ابتلای جامعه مسلمانان به این آسیب‌ها از آنان سخن گفته باشد. همچنین وی به این سؤال پاسخ نداده که مراد از تکذیب دین توسط مسلمانان در آینده چیست. افزون بر آنکه هیچ حکمتی در بیان این خبر غیبی بیان نکرده است. در شرایطی که پیامبر در سخت‌ترین تنگناها قرارگرفته که خداوند او را با اخبار غیبی یاری می‌رساند، بیان این حقیقت که درنهایت زحمات او منجر به رشد منافقان خواهد شد، چه گره‌ای از کار پیامبر می‌گشاید و حضرتش چه آرامشی از این خبر دریافت می‌نماید، جز آنکه پیامبر را مأیوس نماید؟ به ویژه آنکه این سوره دست کم مسلمانان را به دو قسم صالحان و منافقان تقسیم نکرده بلکه تنها از اوصاف بدترین گروه سخن گفته است.

دیدگاه سوم به صراحت مخاطبان این سوره را منافقان مدینه دانسته تا در عمل نیز بتواند قاتل به نزول پیوسته این سوره باشد. لیکن این گروه به قرائن متعدد درون متنی و برون متنی سوره ماعون که آن را سوره‌ای مکی معرفی کرده عنایتی نداشته‌اند و از دیگرسو توجیهاتی برای انطباق تکذیب‌گری دین با خصایص منافقان مطرح نموده‌اند که از سیاق آیات قرآن دور به نظر می‌رسد. چرا که هرچند منافقان با سخت‌ترین عتاب‌ها در اواخر دوران مدینه مورد خطاب قرار گرفته‌اند، لیکن هیچ گاه آشکارا قیامت یا اسلام را تکذیب نمی‌نمودند؛ بلکه همواره به اسلام و پیامبری رسول خاتم اقراری دروغین داشته‌اند که خداوند سعی در رسوا نمودن دروغ‌گویی آنان دارد (منافقون: ۱-۴؛ توبه: ۶۲ و ۷۴). درحالی‌که از یک سو آیات فراوانی از تکذیب‌گری مشرکان در طول تاریخ خبر داده (ر.ک: دلایل مکی بودن سوره ماعون) و از دیگرسو آیات مشابهی در سوره مدثر که اوایل مکه نازل گردیده از عذاب مجرمان برای صفات مشابهی که در سوره ماعون ذکر شده خبر داده است (مدثر: ۳۹-۴۶) ازاین‌رو حمل مخاطبان این سوره بر منافقان مدینه توجیهی تکلف آور به شمار می‌آید.

دیدگاه چهارم مخاطبان این سوره را مشرکان مکه معرفی نموده است. این دیدگاه برخلاف سایر نظریات نیازمند هیچ توجیهی در خصوص آیات نخست سوره ماعون که به تکذیب‌گری دین توسط مشرکان تصریح داشته، نیست. لیکن نیازمند توضیحات درباره مصلّین بودن آنان هست. لذا چهار دسته از آیات در کشف مفهوم مصلّین و ارتباط آن با مشرکان راهگشاست. نخست آیاتی که صلاه را عبادت مشترک همه ادیان معرفی کرده است. دوم آیاتی که صلاه در آن‌ها به معنای عبادت، درود و دعا آمده و منحصر در حقیقت شرعیه نیست. سوم آیاتی که به وجود صلاه در میان مشرکان، تصریح کرده است. چهارم آیات

مشابه در سوره مدثر که گویی بازگویی دوباره آیات سوره ماعون بوده و از عذاب مجرمان به سبب ابتلا به آن خصایص پرده برداشته است. از مجموع این آیات و توجه به نزول سوره ماعون در ابتدای دوران مکه که هنوز نماز در میان مسلمانان نیز شکل متکامل امروزی خود را نیافته و واژه نیز به حقیقت شرعیه تبدیل نشده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که خداوند مشرکانی که به تبعیت از سنت ابراهیم خلیل عبادت ظاهری می‌کنند اما در عین حال در عبادت خود ریاکارند و در عمل از این عبادت بهره‌ای نبرده و قیامت را تکذیب می‌نمایند و حقوق یتیم و مسکین را تضییع کرده و مانع نیکی به دیگران می‌شوند را مورد توبیخ قرار داده است. طبق معنای دوم نیز خداوند مشرکانی که در ظاهر عبادت خدا می‌کنند اما در عین حال در انفاق‌های خود ریاکار بوده و از بخشش‌های حقیقی دریغ می‌ورزند را مذمت کرده است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش سه موضوع کیفیت نزول، زمان نزول و مخاطبان اولیه سوره ماعون مورد بررسی قرار گرفت. با تکیه بر کوتاهی طول آیات، کوتاهی حجم سوره، مسجع بودن آیات، فاء عطفی که آیات میانی را به آیات اولیه مربوط ساخته، جایگاه این سوره در روایات ترتیب نزول و دیدگاه غالب در میان صحابه، نزول پیوسته این سوره در سال‌های نخست دعوت پیامبر در مکه اثبات گردید. سپس با توجه به تاریخ‌گذاری این سوره، مصلّین ریاکاری که به سبب مانع خیر شدن و پایمال کردن حقوق یتیم در این سوره مذمت شده‌اند، مسلمانان نبوده‌اند. زیرا در سال‌های نخست مکه منافقی وجود نداشته است. با توجه به مکی بودن این سوره، اطلاق این صفات بر منافقان مدینه نیز منتفی است. لحن سوره نیز نشانگر حضور این گروه در جامعه و آثار مخرب آنان است. لذا هرگونه ادعای پیش‌گویی وضعیت آینده مسلمانان، در سوره ماعون پذیرفته نیست. از سوی دیگر وجود آیاتی که صلاه را شریعت همه پیامبران توصیف نموده و به ویژه از صلاه مشرکان که تبعاً و ام دار سنت ابراهیم خلیل بوده، به مذمت یاد کرده، گواه آن است که نمازگزاران مورد عتاب در سوره ماعون، همان مشرکان مکه بوده‌اند و صلاه در این سوره به معنای حقیقت شرعیه نماز در میان مسلمانان نبوده است.

منابع

- ابن عاشور، محمدبن طاهر، *التحریر و التنبیر*، بیروت، موسسه التاریخ، بی‌تا.
 ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
 ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ ق.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ ق.

ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، *تفسیر ابن ابی زمنین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
ابوالفتوح، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.

اسماعیلی زاده، عباس، «واکاوی معنای دین در کاربردهای قرآنی آن»، *مجله آموزه‌های قرآنی*، مشهد، ۱۳۹۱، ش ۱۵

آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، علی عبدالباری عطی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

بازرگان، مهدی، *پایه پای وحی (مجموعه آثار بازرگان)*، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان، ۱۳۹۲.

بهجت پور، عبدالکریم، *همگام با وحی*، قم، مؤسسه تمهید، ۱۳۹۰.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: شیخ محمدعلی معروض و شیخ عادل احمد عبدال موجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

حبیکه، عبدالرحمن حسن، *معارج التفکر و دقائق التدریس*، دمشق، دارالقلم، بی تا.

حسن طه، علی، *ابعاد التنزیل*، لبنان، الهرمل، ۱۴۱۴ ق.

حوی، سعید، *الاساس فی التفسیر*، قاهره، دار السلام، چاپ ششم، ۱۴۲۴ ق.

دروزة، محمد عزه، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار إحياء الكتب العربیة، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ق.

زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.

سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بی جا، بی نا، بی تا.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدیر*، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، تحقیق: پرویز اذکانی، تهران، مرکز انتشار نسخ خطی، ۱۳۶۸.

صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.

شماره ۱۰۳	علوم قرآن و حدیث	۲۳۸
	طالقانی، محمود، <i>پرتوی از قرآن</i> ، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.	
	طباطبایی، محمدحسین، <i>تفسیر المیزان</i> ، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.	
	طبرسی، فضل بن حسن، <i>مجمع البیان فی تفسیر القرآن</i> ، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.	
	طبری، محمدبن جریر، <i>جامع البیان فی تفسیر القرآن</i> ، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.	
	طوسی، محمدبن حسن، <i>التبیان فی تفسیر القرآن</i> ، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.	
	فخررازی، محمدبن عمر، <i>مفاتیح الغیب</i> ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.	
	فراء، یحیی بن زیاد، <i>معانی القرآن</i> ، تحقیق: احمد یوسف نجاتی/ محمدعلی نجار/ عبدالفتاح اسماعیل شلب، مصر، دارالمصریه للتألیف و الترجمة، ۱۹۸۰ م.	
	فضل الله، محمدحسین، <i>تفسیر من وحی القرآن</i> ، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.	
	فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، <i>الصفی</i> ، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.	
	قاسمی، محمد جمال الدین، <i>محاسن التأویل</i> ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.	
	قطب، سید، <i>فی ظلال القرآن</i> ، بیروت- قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ ق.	
	قمی، علی بن ابراهیم، <i>تفسیر القمی</i> ، طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتاب، چاپ سوم، ۱۳۶۳.	
	ماوردی، علی بن محمد، <i>النکت و العیون</i> ، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.	
	مراغی، احمدبن مصطفی، <i>تفسیر المراغی</i> ، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.	
	معرفت، محمد هادی، <i>التمهید فی علوم القرآن</i> ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.	
	مغنیه، محمدجواد، <i>تفسیر الکاشف</i> ، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۲۴ ق.	
	مقاتل بن سلیمان، <i>تفسیر مقاتل بن سلیمان</i> ، بیروت، دار احیاء تراث، ۱۴۲۳ ق.	
	هواری، هود بن محکم، <i>تفسیر کتاب الله العزیز</i> ، الجزایر، دار البصائر، ۱۴۲۶ ق.	



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۶۰-۲۳۹

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/61861>

بررسی سندی و فقه الحدیثی

احادیث تبیین کننده نسب حضرت مهدی (عج) در منابع روایی اهل سنت*

فرشاد منائی

دانش آموخته دکتری دانشگاه تهران

Email: f_manaei@yahoo.com

دکتر مجید معارف

استاد دانشگاه تهران

Email: maaref@ut.ac.ir

چکیده

مسئله نسب حضرت مهدی (عج) از جمله مواردی است که در آن بین احادیث شیعه و اهل سنت، اختلاف است؛ شیعیان بر پایه احادیث نقل شده در مجامع روایی خود، مهدی موعود (عج) را از نسل رسول اکرم (ص) و همانم با رسول اکرم (ص) معرفی کرده‌اند ولی برخی از محدثان اهل سنت احادیثی متفاوت با مضمون فوق نقل کرده‌اند و طبق این احادیث مدعی شده‌اند که مهدی موعود (عج) شخصیتی است که نامش همانند نام رسول اکرم (ص) و نام پدرش همانند نام پدر رسول اکرم (ص) است و بدین ترتیب، اگر این احادیث صحیح دانسته شود، مهدی موعود اهل سنت، با آن شخصیتی که توسط ائمه اهل بیت (ع) به عنوان مهدی موعود (عج) معرفی شده، متفاوت خواهد بود. در این مقاله به بررسی احادیثی که مشخص کننده نسب حضرت مهدی (عج) در منابع اهل سنت است، پرداخته می‌شود و در ابتدا به اثبات صحت احادیثی که مهدی موعود (عج) را از نسل حضرت فاطمه (س) می‌داند، پرداخته می‌شود و پس از مشخص شدن فاطمی بودن حضرت مهدی (عج)، آن دسته از احادیثی که نام پدر حضرت مهدی (عج) را منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) می‌دانند، مورد نقد سندی و فقه الحدیثی قرار می‌گیرند و بدین ترتیب این دست احادیث در مقابل عمده احادیثی قرار می‌گیرند که فقط به مشخص کردن نام حضرت مهدی (عج) پرداخته و مشخص می‌شود احادیثی که تنها به مشخص کردن نام حضرت مهدی (عج)، بدون اشاره به نام پدر حضرت (عج)، پرداخته ارجح و اصح می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: حضرت مهدی (عج)، اهل سنت، جرح و تعدیل، احادیث.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷.

The textual and Feqh al-Hadith Analysis of Hadiths Explaining the Lineage of Imam Mahdi in Sunni Sources

Farshad Manaei

PhD graduate, University of Tehran

Dr. Majid Ma'aref

Professor, University of Tehran

Abstract

The lineage of Imam Mahdi (AS) is one of the issues that has been the subject of great controversies between the Shiite and Sunni traditions. The Shiites, based on the hadiths circulated in their narrative circles, contend that the Imam Mahdi (AS) is one of the descendants of the Prophet (pbuh), who has been named after Prophet (pbuh); however, some Sunni scholars have quoted hadiths the content of which is different from the above, claiming that Mahdi is a person has been named after the Prophet and his father's name resembles that of prophet's. Thus, if these hadiths are seen reliable, the Promised Mahdi in the Sunni traditions is different from the figure introduced by the Infallible Imams as the Imam Mahdi (pbuh).

This article deals with the hadiths that explain the lineage of the Mahdi (pbuh) in the Sunni sources. It initially endeavors to corroborate the authenticity of the hadiths according to which Mahdi (pbuh) is one of the progenies of Fatimah, followed by the textual and Feqh al-Hadith analysis of hadiths in which the name of Madi's (pbuh) father corresponds to that of Prophet's (pbuh),

Accordingly, this group of hadiths are set against the majority of hadiths that have only specified the name of Imam Mahdi (pbuh). It is further demonstrated that hadiths that have merely stated the name of Mahdi (pbuh) without any reference to the name of his father are more reliable and preferable,

Keywords: Imam Mahdi (AS), Sunnis, Manipulation, Hadiths

مقدمه

مهدی موعود (عج) به عنوان شخصیتی که ظهورش در آخر الزمان، بین روایات شیعه و اهل سنت مورد اتفاق است، مطرح می‌باشد و احادیث متعددی در زمینه مهدویت در جوامع روایی متقدم و متأخر اهل سنت نقل شده است؛ تا آنجا که برخی از علمای اهل سنت، پیرامون موضوع مهدویت دست به تالیفات مستقل زده‌اند؛ مانند سیوطی مؤلف کتاب «العرف الوردی فی اخبار المهدی»، ابن حجر مکی مؤلف «القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر» و... موضوعی که در این مقاله مورد بحث و تأمل است، موضوع نسب حضرت مهدی (عج) در منابع روایی اهل سنت است. مسئله اولی که در این مقاله مطرح است موضوع فاطمی بودن مهدی موعود (عج) در روایات اهل سنت است که باید مورد بررسی قرار بگیرد تا مشخص شود که آن دسته از روایات اهل سنت که دلالت بر این دارند که مهدی موعود (عج) از نسل حضرت فاطمه (س) است روایات معتبری هستند یا خیر؟ پس از بررسی این روایات، مسئله دیگری که مد نظر است طریقه معرفی شخص مهدی موعود (عج) در روایات اهل سنت است؛ در پاره‌ای از روایات اهل سنت از قول رسول اکرم (ص) نقل شده که مهدی موعود کسی است که نامش مانند نام پیامبر (ص) و نام پدرش مانند نام پدر رسول اکرم (ص) است که این موضوع نیز در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود که آیا این روایات از نظر سندی و فقه الحدیثی دارای اعتبار هستند یا خیر؟

جایگاه مهدی (عج) در روایات اهل سنت

در منابع روایی اهل سنت احادیث متعددی با موضوعات مختلفی در زمینه مهدویت نقل شده است؛ از جمله موضوعاتی که در زمینه مهدویت در منابع روایی اهل سنت نقل شده است بحث نسب حضرت مهدی (عج)، نشانه‌های ظهور حضرت مهدی (عج)، نزول حضرت عیسی (ع) بعد از ظهور مهدی موعود (ع) و اقتدای حضرت عیسی (ع) به مهدی موعود (عج)، وضعیت جهان بعد از ظهور حضرت مهدی (عج) و برپایی عدل جهانی و... است. آنچه در این مقاله مدنظر است که مورد بررسی قرار بگیرد، بررسی سندی، فقه الحدیثی احادیثی است که دال بر موضوع نسب حضرت مهدی (عج) است.

روایات متعددی در منابع روایی اهل سنت با سند صحیح، نقل شده که رسول اکرم (ص)، مهدی موعود (عج) را از اهل بیت معرفی کرده است؛ اسناد همه این روایات، مورد ارزیابی رجالی و سندی قرار گرفته و صحت اسناد آن، بر مبنای مبانی رجالی اهل سنت، توسط مؤلف محرز شده است. از جمله این روایات، که با سند صحیح نقل شده، می‌توان به روایتی اشاره کرد که رسول خدا (ص) فرموده است: «مهدی از ما اهل بیت است؛ خداوند امر او را در یک شب اصلاح می‌کند» (ابن حنبل، مسند، ۸۴/۱).

قریب به مضمون همین حدیث با سند صحیح را ابن ماجه در سنن (۲/۱۳۶۷)، ابوداود در سنن (۲/۳۱۰)، ابن ابی شیبۀ در المصنف (۸/۶۷۸) و ابویعلی در مسند (۱/۳۵۹، ۲/۲۷۴) نقل کرده‌اند. در این احادیث، صرفاً به این مطلب اشاره شده که حضرت مهدی (عج) از اهل بیت رسول اکرم (ص) است؛ اما در همین زمینه احادیثی هستند که صریح‌تر دست به تبیین و روشن‌گری زده‌اند و اشاره به این مطلب دارند که امام مهدی (عج) از نسل پیامبر (ص) و از اولاد حضرت فاطمه (س) است. همچنین احادیثی در این موضوع مطرح است که نام پدر حضرت مهدی (عج) را نیز مورد اشاره قرار داده و نام پدر مهدی موعود (عج) را منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) دانسته است که بررسی سندی و فقه الحدیثی این دو دسته احادیث در این مقاله مد نظر است.

احادیث تبیین کننده فاطمی بودن مهدی موعود (عج)

در زمینه این که حضرت مهدی (عج) از نسل حضرت فاطمه (ع) است، ابوداود در سنن نقل کرده که رسول خدا (ص) فرموده است: «مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است» (۲/۳۱۰). قریب به مضمون این حدیث در سنن ابن ماجه (۲/۱۳۶۸)، مستدرک حاکم نیشابوری (۴/۵۵۷) و معجم کبیر طبرانی (۲۳/۲۶۷) نیز با سند صحیح نقل شده است. بر این روایاتی که در این زمینه نقل شده و مشخص کرده که حضرت مهدی (عج) از نسل صدیقه کبری (س) است، برخی از محدثان اهل سنت، نقدی وارد کرده‌اند. در سند روایات مذکور در این باب، این قسمت از سند بین روایات نقل شده توسط محدثان مختلف در منابع روایی خود، مشترک است: «ابوالملیح الرقی الحسن بن عمر عن زیاد بن بیان عن علی بن نفیل عن سعید بن المسیب عن ام سلمة». منشأ نقد وارد شده توسط محدثین اهل سنت برمی گردد به نقدی که بخاری بر سند روایت مذکور پیرامون معرفی «زیاد بن بیان» بیان کرده است و «زیاد بن بیان» نیز از جمله افرادی است که در اسناد روایات ذکر شده در این باب توسط محدثین مذکور، حضور داشته است.

نقد بخاری بر اسناد روایات «المهدی من ولد فاطمة»

نقد بخاری در «تاریخ کبیر» در جرح پیرامون شخصیت روایی «زیاد بن بیان» بدین صورت آمده است: «زیاد بن بیان قال عبدالغفار بن داود حدثنا ابوالملیح الرق یسمع سعید زیاد بن بیان - و ذکر من فضله - سمع علی بن نفیل جد النفیل یسمع سعید بن المسیب عن ام سلمة زوج النبی (ص) عن النبی (ص): المهدی حق وهو من ولد فاطمة؛ قال ابو عبد الله: فی اسناده نظر» (۳/۳۴۶).

برخی از این عبارت بخاری، برداشت کرده‌اند که در تمام اسناد روایاتی که دلالت بر این دارد که حضرت مهدی (عج) از فرزندان حضرت فاطمه (س) است، اشکال وارد است و این کلام بخاری را به عنوان یک قاعده کلی پیرامون این احادیث در نظر گرفته‌اند. به عنوان نمونه عقیلی در «الضعفاء» ذیل ترجمه «زیاد بن بیان الرقی» گفته است: «زیاد بن بیان الرقی از علی بن نفیل روایت می‌کند؛ آدم بن موسی برای من نقل کرد که از بخاری شنیدم که پیرامون اسناد روایات زیاد بن بیان الرقی از علی بن نفیل، جد نفیلی گفته است که در اسنادش نظر است؛... روایاتی که دارای این مضمون است که مهدی از فرزندان فاطمه است، در اسنادش نظر است؛ چنان که بخاری هم گفته است» (۷۵/۲).

همانطور که مشاهده می‌شود، عقیلی در این موضع از کتابش از گفته بخاری به عنوان یک قاعده کلی برداشت کرده که در سند احادیث «المهدی من ولد فاطمه» نظر و ایراد است؛ اما همو در جای دیگری از کتابش ذیل ترجمه «علی بن نفیل حرانی» گفته است: «حدثنا هارون بن کامل قال حدثنا علی بن معبد بن شداد قال حدثنا ابوالملیح عن زیاد بن بیان عن علی بن نفیل عن سعید بن المسیب عن ام سلمة قالت قال رسول الله (ص): «المهدی من ولد فاطمة» و درباره مهدی، احادیث جید و نیکویی از غیر طریق روایی مذکور و متفاوت با این لفظ آمده است» (۲۵۳/۳).

همانطور که مشاهده می‌شود، در این موضع، عقیلی صحبتی از این که در اسناد روایات «المهدی من ولد فاطمة» نظر و ایراد است، مطلبی بیان نکرده است. ابن عدی، ذیل ترجمه «زیاد بن بیان» انکار بخاری نسبت به حدیث مذکور را معروف و مشهور دانسته است (۱۹۶/۳).

نقد رجالی نظر بخاری بر جرح و طعن وارده بر روایات «المهدی من ولد فاطمة»

با وجود مطالب فوق باید توجه داشت که دو نقد رجالی عمده بر مطلبی که بخاری و برخی دیگر از رجالین بیان و نقل کرده‌اند وارد است و آن دو نقد بدین شرح است:

اولاً بخاری به صورت مطلق همه روایاتی که در آن عبارت «المهدی من ولد فاطمه» بوده است را مورد نقد قرار نداده و فقط در اسناد روایت «زیاد بن بیان» نقد مذکور را وارد کرده است ولی برخی از رجالین، مانند نمونه‌ای که از عقیلی نقل شد، این برداشت را کرده‌اند که بخاری به صورت مطلق سند روایات «المهدی من ولد فاطمة» را زیر سؤال برده است. شاهی که بر این مدعا وجود دارد این است که بخاری در «التاریخ الکبیر» به سند دیگری، روایت مذکور را نقل کرده ولی نقدی به محتوا یا سند آن وارد نکرده است. عبارت بخاری، در موضع دیگری که حدیث مذکور را نقل کرده، بدین شرح است: «یونس بن ابی

الفرات قال عبیدالله بن سعید هو الاسکاف قال محمد بن بکر حدثنا یونس ابوالفرات مولی قریش و کانهما عن عائذ عن ابی مرایة قوله سمع قتادة عن سعید بن المسیب: المهدی من ولد فاطمة» (۸/ ۴۰۶).

همانطور که مشاهده می‌شود، بخاری عین حدیث نقل شده ذیل ترجمه «زیاد بن بیان» را ذیل ترجمه «یونس بن ابی الفرات» نقل کرده ولی نقدی بر سند آن وارد نکرده است؛ بنابراین این مطلب قابل توجه خواهد بود که نقد بخاری بر سند مذکور به عنوان یک قاعده کلی از نظر وی مطرح نشده که همه احادیث با مضمون «المهدی من ولد فاطمة» را ضعیف بدانند یا بر اسنادش، ایرادی داشته باشد.

نقد دوم این است که حدیث مذکور فقط از طریق «زیاد بن بیان» و مشایخ وی نقل نشده، بلکه سایر روایات نیز، این حدیث را نقل کرده‌اند و بر فرض که «زیاد بن بیان» و برخی مشایخ وی مورد جرح قرار بگیرند، این حدیث از طریق روایت موثق دیگری هم نقل شده که می‌تواند سند روایت نقل شده توسط «زیاد بن بیان» را نیز تقویت کند و در صورت وقوع ضعف در سند روایت «زیاد بن بیان» به جبران ضعف مذکور پرداخته و سبب تقویت سند یکدیگر شوند. ابن عدی در «الکامل» با سند «ثنا اسحاق بن ابراهیم بن یونس ثنا سويد بن سعید ثنا سفیان بن عیینة عن عاصم (بن بهدلة) عن زر (بن حبیش) عن عبدالله» از رسول خدا (ص) نقل کرده که فرموده است: «مهدی از فرزندان فاطمه است» (۳/ ۴۲۸)؛ ابن عدی، روایت مذکور را ذیل بررسی رجالی «سویید بن سعید» نقل کرده و پس از بررسی احادیث «سویید بن سعید» وی را به ضعف نزدیک‌تر دانسته است (۳/ ۴۲۹).

پس از بررسی روایات حدیث مذکور، مشخص می‌شود که روایات حدیث مذکور همگی از ثقات هستند و تنها راوی سند مذکور که برخی بر وی جرحی وارد کرده‌اند، «سویید بن سعید» بوده است که ابن عدی نیز حدیث مذکور را ذیل معرفی وی نقل کرده است. در اینجا لازم است که شخصیت روایی وی مورد بررسی قرار بگیرد.

عمده رجالیون اهل سنت، «سویید بن سعید» را توثیق کرده‌اند و اولین نکته‌ای که درباره وی بسیار شاخص است این است که مسلم روایات متعددی را از وی در صحیح خود نقل کرده است (۱/ ۱۹ و ۳۹ و ۱۱۴ و ۱۴۸ و ۱۴۹ و ۱۵۹ و ...). عجلوی وی را توثیق کرده است (۱/ ۴۴۲)؛ رازی وی را صدوق برشمرده و در عین حال قائل به این بوده که در روایات تدلیس می‌کرده است (۴/ ۲۴۰)؛ خطیب بغدادی وی را توثیق کرده و در عین حال، توضیحی پیرامون علت جرح وی توسط برخی رجالیون داده و گفته است: «وی در آخر عمرش نابینا شد و ای بسا در این دوران مواردی به وی تلقین شد که بیان کند که این موارد از حدیث وی نبوده و هر کس در زمانی که او، بینا بوده است از وی نقل روایت کرده، روایتش حسن است» (تاریخ بغداد، ۹/ ۲۲۸). احمد بن حنبل وی را ثقه دانسته است (مزی، ۱۲/ ۲۵۰). مطلبی که خطیب بغدادی،

پیرامون وی نقل کرده به صورت دیگری توسط یحیی بن معین نقل شده است؛ بدین صورت که از یحیی بن معین، پیرامون حدیث «سعید بن سوید» سؤال شد و او جواب داد: «هر چه خود او برای حدیث کرد، آن را بنویس؛ ولی آنچه را که به وی تلقین کردند و او آنرا نقل کرد، آن را ننویس» (مزی، ۱۲/۲۵۱). ذهبی نیز وی را حافظ معرفی کرده ولی بیان کرده که وضعیت حفظ وی، بعدها دچار تغییر شده است (الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب الستة، ۱/۴۷۲). ابن حجر عسقلانی هم پیرامون وی گفته است: «وی، فی نفسه صدوق بوده اما وی کور شد و در دوران نابینایی اش احادیثی به وی تلقین شد که از احادیث او نبوده است» (تقریب التهذیب، ۱/۴۰۳).

موارد مذکور، اقوال رجالیونی بود که به توثیق «سوید بن سعید» پرداختند؛ ولی در مقابل عده کمی از رجالیون اهل سنت وی را مورد نقد و جرح قرار داده‌اند. از جمله افرادی که وی را تضعیف کرده‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد:

نسائی وی را غیر موثق معرفی کرده است (۱۸۷). ابن حبان، درباره وی گفته است که وی از ثقات، مسائل معضل روایت می‌کرده و او را در شمار مجروحین برشمرده است (کتاب المجروحین، ۱/۳۵۲). ابن عدی، نیز وی را به ضعف نزدیک‌تر می‌داند (۳/۴۲۹).

با توجه به مطالب مذکور مشخص می‌شود که عمده رجالیون اهل سنت، «سوید بن سعید» را تعدیل کرده‌اند و آن دسته از رجالیونی هم که وی را جرح کرده‌اند عمدتاً، به دوران پیری و نابینایی وی نظر داشته‌اند و احادیثی که از «سوید بن سعید» در این دوران نقل شده را جرح کرده‌اند و نکته قابل توجه این است که در منابع رجالی اهل سنت، طریق روایی «اسحاق بن ابراهیم بن یونس» از «سوید بن سعید» - که توسط ابن عدی در «الکامل» نقل شده - مورد جرح قرار نگرفته و رجالیون اهل سنت اشاره‌ای به این مطلب نداشته‌اند که حدیث «اسحاق بن ابراهیم» از «سوید بن سعید» مربوط به دوران نابینایی «سوید» بوده که بخوانند به خاطر آن، به جرح وی پردازند؛ در حالیکه عموماً روش رجالیون این است که اگر طریق روایی یک راوی از یک راوی دیگر در دوران خاصی با اشکال یا نقدی همراه بوده، این نقد و جرح را ذیل ترجمه آن راوی قید می‌کنند ولی با مراجعه به منابع رجالی اهل سنت، جرحی پیرامون طریق روایی «اسحاق بن ابراهیم» از «سوید بن سعید» یافت نمی‌شود و بدین علت، حدیث نقل شده در «الکامل» را می‌توان در شمار احادیث صحیح برشمرد.

بنابراین حدیث «المهدی من ولد فاطمة» فقط دارای یک طریق روایی از طریق «زیاد بن بیان» نبوده است؛ بلکه این حدیث طرق روایی دیگری نیز داشته است که هم بخاری طریق روایی دیگری نیز پیرامون آن نقل کرده (التاریخ الكبير، ۸/۴۰۶) و هم ابن عدی در «الکامل» به ارائه طریق روایی دیگر پرداخته

است (۴۲۸/۳) که مجموعه این موارد سبب می‌شود که اگر احیاناً در یک طریق روایی، ضعف سندی وجود داشته باشد، به وسیله سایر طرق روایی این ضعف جبران گردد و در مجموع می‌توان گفت که حدیث «المهدی من ولد فاطمة» در منابع روایی اهل سنت دارای سند روایی صحیح است.

نقد فقه الحدیثی منکران صحت روایات انتساب مهدی موعود (عج) به حضرت زهرا (س)

نقدی که به عنوان نقد فقه الحدیثی نظر بخاری می‌تواند مطرح باشد این است که در موارد متعددی، علمای اهل سنت وقتی از مهدی موعود (عج) سخن گفته‌اند او را با وصف «فاطمی» معرفی کرده‌اند که این امر نشان دهنده این است که ایشان قائل به این هستند که مهدی موعود (عج) از نسل حضرت فاطمه (س) است. عنوان «فاطمی» در بیان علمای اهل سنت، لقبی است که منتهی به حضرت فاطمه (س) می‌شود. چنان که سیوطی در «لب اللباب فی تحریر الانساب» گفته است: «فاطمی، به کسر طاء، نسبی است که به سیده زنان عالمین (ع) منتهی می‌شود» (۱۹۲). سمعانی نیز در «الانساب» در معرفی فاطمی گفته است: «گمان می‌کنم این نسبت به فاطمه بنت رسول الله، سیده زنان منتهی شود» (۴/۳۴۰). نظیر تعبیر مذکور را ابن اثیر نیز در «اللباب فی تهذیب الانساب» بیان کرده است (۲/۴۰۸).

در بیان فاطمی بودن مهدی موعود (عج) در کلام علمای اهل سنت می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد.

ابن ابی الحدید معتزلی در دو موضع نسبت به این که مهدی موعود (عج) از نسل حضرت فاطمه (س) است، اشاره کرده و گفته است: «اصحاب ما، نظرشان بر این است که خداوند در آخر الزمان، فرزندی از اولاد فاطمه (س) را خلق خواهد کرد که در حال حاضر، موجود نیست و او زمین را پر از عدل خواهد کرد همانگونه که سرشار از ظلم و جور شده است و او از ظالمین انتقام می‌گیرد و به شدت، ایشان را مجازات می‌کند» (۷/۵۹).

وی در موضعی دیگر نظر محدثین و اصحاب معتزلی خود را اینگونه بیان می‌کند: «اکثر محدثین بر آن هستند که مهدی از فرزندان فاطمه (ع) است و اصحاب معتزلی ما هم آن را انکار نمی‌کنند و به صراحت این مطلب را در کتبشان ذکر کرده‌اند و مشایخ ایشان نسبت به این امر اعتراف کرده‌اند» (۱/۲۸۱).

ابن خلدون عنوان فصلی از کتاب تاریخش که در آن فصل، قصد بررسی و نقد احادیث موضوع مهدویت را دارد، بدین صورت بیان کرده است: «در بیان موضوع فاطمی و آنچه که مردم پیرامون شأن وی قبول کرده‌اند و به آن متمایل شده‌اند و برداشتن پوشش از حقیقت آن» (تاریخ، ۱/۳۱۱).

سپس وی در این فصل به طور مبسوط به نقد سندی احادیث مهدویت می‌پردازد؛ ولی نکته قابل توجه اینجاست که وی وقتی تصمیم دارد که در فصلی به صورت مفصل به بررسی احادیث مهدویت بپردازد، در عنوان فصل به فاطمی بودن مهدی موعود (عج) اشاره می‌کند.

ابن عربی، عارف معروف نیز در این زمینه مطلبی دارد. باب سیصد و شصت و شش فتوحات مکیه، عنوانش بدین صورت است: «در شناخت جایگاه وزرای مهدی که در آخر الزمان ظهور می‌کند که رسول خدا (ص) به او بشارت داده و او از اهل بیت است»؛ وی در ابتدای این فصل گفته است: «بدان که برای خداوند خلیفه‌ای است که خروج می‌کند در حالی که زمین سرشار از جور و ظلم شده و زمین را پر از قسط و عدل می‌کند؛ اگر جز یک روز از دنیا باقی نمانده باشد خداوند آن روز را طولانی می‌کند تا این خلیفه بیاید که از عترت رسول خدا (ص) و از فرزندان فاطمه است و اسمش مانند اسم رسول خدا (ص) است و جدش حسین بن علی بن ابی طالب است و بین رکن و مقام با او بیعت می‌شود» (۳/۳۲۷).

بیانات مذکور نمونه‌هایی از عبارات علمای اهل سنت است که به فاطمی بودن مهدی موعود (عج) اشاره دارد و در مجموع می‌توان گفت فاطمی بودن مهدی موعود (عج) مطلب روشن و واضحی است و انکار فاطمی بودن مهدی موعود (عج) چندان، متقن و دقیق نیست.

احادیث دلالت کننده بر همنام بودن مهدی موعود (عج) با رسول اکرم (ص)

در ضمن احادیثی که اشاره به این دارد که حضرت مهدی (عج) از اهل بیت پیامبر (ص) و از نسل وی است، برخی احادیث پیرامون نام حضرت مهدی (عج) و نام پدر وی وجود دارد که نیاز است بدان توجه ویژه شود. در واقع احادیث متعددی پیرامون این مطلب در منابع روایی اهل سنت از رسول اکرم (ص) نقل شده که مضمون روایات مذکور این است که: «اگر یک روز از دنیا بیشتر باقی نمانده باشد، خداوند آن روز را آن قدر طولانی می‌گرداند تا این که مردی از اهل بیت من قیام می‌کند و زمین را پر از عدل و داد می‌کند چنان که پر از ظلم و جور شده بود» و در ادامه برخی از این احادیث، به نام حضرت مهدی (عج) و نام پدرش اشاره شده است.

در واقع، این روایات به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند؛ دسته اول روایاتی هستند که در آن فقط به نام مبارک حضرت مهدی (عج) اشاره شده و دسته دوم روایاتی هستند که علاوه بر بیان نام حضرت مهدی (عج) به معرفی نام پدر حضرت مهدی (عج) نیز پرداخته‌اند.

از جمله روایات دسته اول که در آن تنها به ذکر نام مبارک حضرت مهدی (عج) اشاره شده، می‌توان روایات ذیل را بیان کرد:

احمد بن حنبل در مسند در این زمینه حدیثی نقل کرده که پس از بررسی رجالی روات آن بر مبنای قواعد رجالی اهل سنت، صحت سند حدیث مذکور، محرز شده است. وی، نقل کرده است: «رسول اکرم (ص) فرمود: قیامت بر پا نمی‌شود تا این که مردی از اهل بیت من ظهور کند که اسم او مانند اسم من است» (۳۷۶/۱). قریب به مضمون این روایت با اسناد دیگری نیز در مسند احمد نقل شده است (۳۷۶/۱) - (۳۷۷).

در سنن ترمذی نیز، روایات مذکور نقل شده و ترمذی بعد از نقل این احادیث گفته است: «در این باب از علی، ابوسعید، ام سلمه و ابوهریره روایت نقل شده و این حدیث صحیح است» (۳/۳۴۳). حدیث دیگری نیز با همین مضمون با سند صحیح در صحیح ابن حبان (۲۸۴/۱۳) و سنن ترمذی (۳/۳۴۳) نقل شده است. طبرانی نیز در «معجم کبیر» این مضمون را با هشت سند صحیح نقل کرده است (۱۰/۱۳۱ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۳۶). روات و اسناد تمام احادیث مذکور، توسط مؤلف بر مبنای قواعد و مبانی رجالی اهل سنت بررسی شده و صحت تک تک اسناد مذکور، محرز شده است. مجموعاً حدیث مذکور با مضمون همانمی حضرت مهدی (عج) با رسول اکرم (ص) با چهارده سند صحیح در منابع متقن روایی اهل سنت نقل شده است.

احادیث صحیح السند دال بر همانمی پدر مهدی موعود (عج) با پدر رسول اکرم (ص)

در مقابل این روایات، روایات دسته دوم قرار دارند که مضمون آن‌ها این است که رسول اکرم (ص) فرموده است: «قیامت بر پا نمی‌شود تا این که مردی از اهل بیت من ظهور کند که اسم او مانند اسم من است و نام پدر او، نام پدر من است». طبق این دست روایات، نام حضرت مهدی (عج)، «محمد» و نام پدرش «عبدالله» می‌باشد؛ روایات این دسته عموماً دچار ضعف سندی هستند که در قسمت بعدی این روایات ذکر می‌شوند و در این بخش تنها به ذکر روایاتی بسنده می‌شود که مطلب مذکور را با سند صحیح نقل کرده‌اند.

نکته اولی که در بررسی روایات دسته دوم لازم به ذکر است، این است که در بین صحاح سته، تنها در سنن ابوداود، یک حدیث با این مضمون با پنج سند نقل شده که در این حدیث، رسول اکرم (ص) فرموده است: «اگر از دنیا غیر از یک روز باقی نمانده باشد»، سپس زائده بن قدامه در حدیثش گفته است: «خداوند آن روز را طولانی می‌گرداند»، سپس در ادامه حدیث متفق‌اند که: «تا این که مردی از من بر پا می‌خیزد» یا «مردی از اهل بیت من بر پا می‌خیزد که اسم او مانند اسم من است و نام پدرش، نام پدر من

است» در حدیث فطر بن خلیفه آمده است که: «زمین را پر از قسط و عدل می‌کند چنان که از ظلم و جور پر شده بوده است» و در حدیث سفیان ثوری آمده است که: «دنیا به پایان نمی‌رسد تا این که بر عرب مردی از اهل بیت من حکومت می‌کند که اسم او مانند اسم من است» و ابو داود گفته است: لفظ حدیث نقل شده توسط عمر بن عبید و ابوبکر بن عیاش، مانند نقل سفیان است (۳۰۹/۲).

با دقت در اسنادی که ابو داود ذکر کرده است، مشخص می‌شود که وی پنج سند را برای حدیث مذکور ذکر کرده که بدین شرح است:

سند اول: حدثنا مسدد (بن مسرهد) ان عمر بن عبید (الطنافسی) حدثهم عن عاصم (بن بهدلة) عن زر (بن حبیش) عن عبدالله (بن مسعود) - سند دوم: و ثنا محمد بن العلاء (بن کریب) ثنا ابوبکر یعنی ابن عیاش عن عاصم (بن بهدلة) عن زر (بن حبیش) عن عبدالله (بن مسعود) - سند سوم: و ثنا مسدد (بن مسرهد) ثنا یحیی (بن سعید بن فروخ القطان) عن سفیان (بن سعید الثوری) عن عاصم (بن بهدلة) عن زر (بن حبیش) عن عبدالله (بن مسعود) - سند چهارم: و ثنا احمد بن ابراهیم (الدورقی) ثنا عبیدالله بن موسی اخبرنا زائدة (بن قدامة) عن عاصم (بن بهدلة) عن زر (بن حبیش) عن عبدالله (بن مسعود) - سند پنجم: و ثنا احمد بن ابراهیم (الدورقی) حدثنی عبیدالله بن موسی عن فطر (بن خلیفه) عن عاصم (بن بهدلة) عن زر (بن حبیش) عن عبدالله (بن مسعود).

تمام پنج سندی که ابن داود توسط آن به نقل حدیث مذکور پرداخته است، مورد بررسی رجالی قرار گرفته و صحت اسناد مذکور، احراز شده است.

ابوداود در انتهای نقل حدیث گفته است: «لفظ حدیث نقل شده توسط عمر بن عبید و ابوبکر بن عیاش، مانند نقل سفیان است» که در نقل حدیث سفیان ثوری به صراحت ذکر شده که «اسم او مانند اسم من است» و در آن صحبتی از نام پدر حضرت مهدی (عج) به میان نیامده است؛ طبق این بیان سه سند از پنج سند مذکور، فاقد اشاره به نام پدر حضرت مهدی (عج) است و با این حساب در کل کتب سته، تنها دو حدیث با سند صحیح (که شامل سند چهارم و پنجم حدیث مذکور می‌باشد) وجود دارد که در آن نام پدر حضرت مهدی (عج) همانام پدر رسول اکرم (ص) ذکر شده است. ضمن این که حدیث نقل شده در سنن ابوداود سه سند صحیح به احادیثی که در آن اشاره‌ای به نام پدر حضرت مهدی (عج) نشده بود و تنها نام حضرت مهدی (عج) را بیان کرده، می‌افزاید و بنابراین تعداد روایاتی که با سند صحیح به بیان این مطلب می‌پردازد که نام حضرت مهدی (عج) مشابه نام رسول اکرم (ص) است و در آن اشاره‌ای به نام پدر حضرت مهدی (عج) نشده، به هفده سند صحیح می‌رسد که چهارده سند صحیح آن در قسمت پیشین ذکر شد.

حدیث صحیح دیگر در این زمینه حدیثی است که طبرانی در «معجم کبیر» خود نقل کرده که پس از بررسی راویان و سند روایت مذکور، صحیح بودن آن مشخص شده است (۱۳۳/۱۰).
ظاهراً تمام روایاتی که با سند صحیح در منابع روایی اهل سنت نقل شده که دلالت بر این دارد که نام پدر حضرت مهدی (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است، دو سند مذکور در سنن ابوداود و یک روایت در معجم کبیر طبرانی است و سایر روایاتی که با این مضمون نقل شده‌اند، دارای ضعف سندی هستند که در ادامه به این روایات اشاره می‌شود.

احادیث ضعیف دال بر همانمی پدر حضرت مهدی (عج) با پدر رسول اکرم (ص)

در زمینه همانمی پدر مهدی موعود (عج) با پدر رسول اکرم (ص) حاکم نیشابوری، در مستدرک (۴/ ۴۶۴)، حدیثی نقل کرده که راوی اول حدیث مذکور، «احمد بن محمد بن السری» معروف به «ابوبکر بن ابیدارم» است که از نظر رجالیون اهل سنت مورد طعن و جرح واقع شده است (ذهبی، تذکره الحفاظ، ۳/ ۸۸۴؛ ابن حجر، لسان المیزان، ۱/ ۲۶۸). همچنین در سند روایت حاکم، «محمد بن عثمان بن سعید القرشی»، «یزید بن محمد ثقفی» و «حبان بن سدید» وجود دارند که روات مجهولی هستند که در کتب رجالی، جرح یا تعدیلی پیرامون ایشان ذکر نشده است. نکته قابل توجه در این روایت این است که به نظر می‌رسد حاکم نیشابوری نیز سند مذکور را صحیح ندانسته و در ذیل نقل این روایت به صحت سند مذکور بر مبنای شروط شیخین یا به صحیح الاسناد بودن آن، اشاره‌ای نکرده است.

حاکم نیشابوری، حدیث دیگری در این زمینه، از «عاصم بن بهدله» نقل کرده (۴/ ۴۴۲) که اگرچه حدیث مذکور از نظر سندی، روات ثقه را در بر دارد اما مشکلی که دارد این است که حاکم نیشابوری، روایت را به صورت مرفوع از «عاصم بن بهدله» روایت کرده که از نظر زمانی بسیار با حاکم نیشابوری فاصله داشته و طبق نقل بخاری، عاصم در سال ۱۱۸ هجری از دنیا رفته (التاریخ الکبیر، ۶/ ۴۸۷) در حالی که حاکم نیشابوری در سال ۳۲۱ هجری به دنیا آمده است (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۷/ ۱۶۳).

از جمله دیگر احادیثی که نام پدر حضرت مهدی (عج) در آن ذکر شده، نقلی است که طبرانی در «المعجم الکبیر» داشته است و در سند روایت وی «داود بن المحبر» و «المحبر بن قحذم» حضور دارند (۱۹/ ۳۲) که هر دو تضعیف شده‌اند (جرح داود بن المحبر: بخاری، التاریخ الکبیر، ۳/ ۲۴۴؛ الضعفاء الصغیر، ۴۵؛ عقیلی، ۴/ ۲۵۹؛ مزی، ۸/ ۴۴۶؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱/ ۳۳۵؛ ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ۱/ ۲۸۲؛ جرح محبر بن قحذم: عقیلی، ۴/ ۲۵۹؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۲/ ۲۴۸؛ ابن حجر، لسان المیزان، ۵/ ۱۷). هیشمی در «مجمع الزوائد» ذیل نقل حدیث مذکور گفته

است: «این حدیث را بزار و طبرانی در معجم کبیر و اوسط از طریق «داود بن مجبر بن قحذم» از پدرش روایت کرده که هر دو ضعیف هستند» (۳۱۴/۷).

ابن ابی شیبہ در المصنف (۶۷۸/۸) نیز حدیثی در این زمینه نقل کرده که اگرچه روات حدیث مذکور، همگی از ثقات هستند اما مشکلی که سند مذکور دارد این است در سند مذکور «فطر بن خلیفه» از «زر بن حبیش» روایت را نقل کرده در حالی که «فطر بن خلیفه» اساساً «زر بن حبیش» را درک نکرده که از وی نقل روایت کند (ذکر نام مشایخ روایی فطر بن خلیفه: مزی، ۳۱۲/۲۳؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۰/۷؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۸/۲۷۰- ذکر نام راویان احادیث زر بن حبیش: ابن عساکر، ۱۸/۱۹؛ مزی، ۳۳۵/۹؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴/۱۶۶؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۳/۲۷۷)؛ اختلاف طبقه روایی «فطر بن خلیفه» و «زر بن حبیش» توسط ابن حجر عسقلانی به روشنی اشاره شده است؛ ابن حجر، «فطر بن خلیفه» را در طبقه پنجم روات (تقریب التهذیب، ۲/۱۶) و «زر بن حبیش» را در زمره مخضرمین و طبقه تابعین (تقریب التهذیب، ۱/۳۱۱) برشمرده است. بنابراین سند مذکور، متصل نیست.

نقل دیگر در این زمینه، حدیثی است که ابن حبان در صحیحش نقل کرده است (۲۳۶/۱۵) که در سند وی، «حسین بن احمد بن بسطام» حضور دارد که با جستجوی در منابع رجالی، ترجمه و توضیحی پیرامون شخصیت روایی وی یافت نمی‌شود و وی جزو روات مجهول است. نکته قابل توجه ذیل روایت مذکور این است که ابن حبان هم «حسین بن احمد بن بسطام» را به عنوان ثقه معرفی نکرده و در هیچ یک از آثار رجالی متعدّدش به توثیق وی نپرداخته است.

روایت دیگر در این زمینه، حدیثی است که خطیب بغدادی در «تاریخ بغداد» (۴۷۷/۹) و ابن حبان در «المجروحین» (۳۴/۲) روایت کرده‌اند. ابن جوزی، روایت ایشان را در کتاب «الموضوعات» ذکر کرده و ذیل آن گفته است: «این روایت از رسول خدا (ص) صحیح نیست» (۵۶/۲). ذهبی، نیز پیرامون این روایت گفته است: «این حدیث، منکر و ضعیف الاسناد است» (تذکره الحفاظ، ۲/۷۶۵). در سند روایت ایشان، «عبدالله بن السری المدائنی» حضور دارد که به شدت، مورد جرح واقع شده است (ابن حبان، کتاب المجروحین، ۳۳/۲؛ ابونعیم اصفهانی، ۹۸؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱/۵۳۹). همچنین در سند مذکور، «مجالد بن سعید» نیز حضور دارد که به اتفاق رجالیون، تضعیف شده است (ابن سعد، ۶/۳۴۹؛ بخاری، الضعفاء الصغیر، ۱۱۶؛ نسائی، ۲۳۶؛ عقیلی، ۴/۲۳۲؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۲/۱۵۹؛ ابن حبان، کتاب المجروحین، ۳/۱۰). در سند خطیب بغدادی، «ابو عمر بزار، حفص بن سلیمان» نیز حضور دارد که وی نیز، به اتفاق رجالیون، تضعیف شده است (ابن معین، ۹۸؛ ابن حنبل، العلل، ۲/۳۸۰؛ بخاری، الضعفاء الصغیر، ۳۵؛ نسائی، ۱۶۷؛ عقیلی، ۱/۲۷۰؛ رازی، ۳/۱۷۴؛ ابن حبان،

۲۵۲	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۳
المجروحین، ۱/ ۲۵۵؛ ذهبی، الکاشف فی معرفة من له رواية فی كتب الستة، ۱/ ۳۴۱؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱/ ۲۲۶). همچنین، در سند روایت «خطیب بغدادی» نام «احمد بن مسلم الحلبی» و «الحسین بن علی بن الحسین بن بطحا» نیز به چشم می‌خورد که مجهول هستند و جرح و تعدیلی پیرامون ایشان در منابع رجالی یافت نمی‌شود.		
نمونه دیگر از این دست احادیث، حدیثی است که طبرانی در «المعجم الکبیر» (۱۰/ ۱۳۵) نقل کرده است که در سند روایت وی، «عباس بن محمد مجاشعی» حضور دارد و با مراجعه به منابع رجالی، مشاهده می‌شود که پیرامون وی، معرفی صورت نگرفته و شخصیت روایی وی، مجهول است (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳/ ۲۴۵).		
حدیث دیگر، روایتی است که مجدداً توسط طبرانی (المعجم الکبیر، ۱۰/ ۱۳۵) نقل شده که در سند وی، «حمید بن محمد رازی» وجود دارد و با مراجعه به منابع رجالی، ترجمه‌ای برای وی یافت نمی‌شود و شخصیت روایی وی، مجهول است.		
روایت دیگری در این مجموعه روایات که با ضعف سندی روبرو است، روایتی است که ابن عدی (۴/ ۲۸) نقل کرده که در سند او «حسن بن عثمان بن زیاد تستری» وجود دارد که مورد جرح رجالیون واقع شده است (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۲/ ۲۱۹). همچنین، ابن عدی، ناقل حدیث مذکور، پیرامون شخصیت راوی مذکور گفته است: «برای حسن بن عثمان، -غیر از آنچه نقل کردیم - احادیث منکر دیگری نیز هست که او را متهم به وضع آن‌ها می‌دانیم و او احادیثی را از ثقات سرقت کرده و او به ضعف نزدیک‌تر است تا به صدق» (۲/ ۳۴۶).		
روایت دیگری که در این زمینه نقل شده روایتی است که مجدداً ابن عدی در «الکامل» (۴/ ۱۹۷) روایت کرده که این روایت به شدت با ضعف سندی روبرو است. در سند این روایت، «عبدالله بن داهر رازی»، «محمد بن حمید بن حیان رازی» و «عبدالله بن عبدالقدوس» حضور دارند که هر سه توسط رجالیون اهل سنت، جرح شده‌اند (جرح عبدالله بن داهر رازی: عقیلی، ۲/ ۲۵۰؛ ابن عدی، ۴/ ۲۲۹؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱/ ۵۳۴؛ جرح محمد بن حمید بن حیان رازی: مزی، ۲۵/ ۱۰۲؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۱/ ۵۰۳؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۲/ ۶۹؛ جرح عبدالله بن عبدالقدوس: نسائی، ۱۹۹؛ رازی، ۵/ ۱۰۴؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱/ ۵۴۹).		
با توجه به مطالب گفته شده این نتیجه حاصل می‌شود که گویا تمام روایاتی که با سند صحیح در منابع روایی اهل سنت نقل شده که دلالت بر این دارد که نام پدر حضرت مهدی (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است، دو روایت منقول در سنن ابوداود و یک روایت در معجم کبیر طبرانی است و سایر		

روایاتی که با این مضمون نقل شده‌اند، دارای ضعف سندی یا مشکلی در سند روایت هستند.

نقد سندی و فقه الحدیثی سه روایت صحیح السند دال بر همنام بودن پدر مهدی موعود (عج) با پدر رسول اکرم (ص)

در باره سه روایت صحیح السندی که دلالت بر همنامی پدر حضرت مهدی (عج) با پدر رسول اکرم (ص) دارند، توجه به نکات ذیل لازم به نظر می‌رسد و دقت در این نکات به عنوان بررسی‌های فقه الحدیثی و سندی می‌تواند نقدی بر صحت احادیث مذکور باشد و اعتبار این سه حدیث را زیر سؤال ببرد:

۱- در رابطه با دو سند صحیح مذکور در سنن ابوداود، این نکته قابل توجه است که در بعضی نسخه‌های سنن ابوداود آمده است که مطلب «و اسم ابیه اسمی» مطلبی است که «زائده بن قدامه» در حدیثش نقل کرده است. با توجه به این مطلب، حدیث نقل شده در سنن ابوداود بدین صورت می‌شود که رسول اکرم (ص) فرموده است: «اگر از دنیا غیر از یک روز باقی نمانده باشد»، سپس زائده بن قدامه در حدیثش گفته است: «خداوند آن روز را طولانی می‌گرداند تا این که مردی از من بر پا می‌خیزد» یا «مردی از اهل بیت من بر پا می‌خیزد که اسم او مانند اسم من است و نام پدرش، نام پدر من است» در حدیث فطر بن خلیفه اضافه شده است که... (۷۹۶، بیروت، مکتبة العصریة).

طبق نقل این نسخه‌ها، مطلب اضافه شده پیرامون این که نام پدر امام زمان (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است، مطلبی است که در نقل زائده بن قدامه آمده است و بدین خاطر عبارت «سپس در ادامه حدیث متفق‌اند» در برخی نسخ سنن ابوداود داخل [] آمده است که دلالت بر این دارد که همه نسخ متفق بر این نیستند که عبارت «اسم ابیه اسم ابی» متفق بین همه روایات است بلکه مطلبی است که تنها در نقل زائده بن قدامه آمده است و اگر این مطلب در نظر گرفته شود، نقل حدیث مذکور با سند صحیح، تنها یک شاهد در صحاح سته اهل سنت دارد که در مقابل آن روایات فراوانی با سند صحیح در منابع روایی اهل سنت ذکر شده که در آن تنها به ذکر این عبارت از رسول اکرم (ص) بسنده شده که نام مهدی (عج) مانند نام من است و در آن روایات ذکری از نام پدر حضرت مهدی (عج) نشده است.

۲- امامان روایت حدیث و حفاظ حدیث اهل تسنن، حدیث مذکور را بدون عبارت «و اسم ابیه اسم ابی» نقل کرده‌اند که نام برخی از ایشان که حدیث مذکور را فقط با عبارت «و اسم ابیه اسمی» نقل کرده‌اند بدین صورت است: سفیان بن عیینة (ابن حنبل، مسند، ۱/ ۳۷۶)؛ عمر بن عبید الطنافسی (ابن حنبل، مسند، ۱/ ۳۷۶)؛ سفیان بن سعید ثوری (ابن حنبل، مسند، ۱/ ۳۷۷)؛ یحیی بن سعید بن فروخ القطان (ابن حنبل، مسند، ۱/ ۳۷۷)؛ مسدد بن مسرهد (ابن حبان، صحیح، ۱۳/ ۲۸۴)؛ شعبه بن الحجاج

(طبرانی، ۱۰/۱۳۴)؛ ابوبکر بن عیاش (طبرانی، ۱۰/۱۳۶).

نقل این حدیث، توسط بزرگان و ائمه حدیثی اهل سنت، بدون عبارت «و اسم ایبه اسم ابی» نکته قابل توجهی در این زمینه می‌تواند باشد که نشان دهنده این مطلب است که حدیث مذکور در بین بزرگان حدیثی اهل سنت هم چندان مورد اعتبار نبوده و حدیثی که از نظر ایشان معتبر بوده و آن را با اسانید مختلف نقل کرده‌اند حدیثی بوده که تنها به ذکر نام حضرت مهدی (عج) و تشابه نام امام زمان (عج) با نام رسول اکرم (ص) پرداخته و اشاره‌ای به انطباق نام پدر امام زمان (عج) با نام پدر رسول اکرم (ص) نداشته است.

۳- با مراجعه به متون، شواهد تاریخی یافت می‌شود که دلالت بر این دارد که زمینه‌هایی برای دست بردن در حدیث مذکور و اضافه کردن عبارت «اسم ایبه اسم ابی» در متن حدیث نبوی، وجود داشته که این شواهد می‌تواند مؤیدی بر این قرار بگیرد که عبارت مذکور، حاصل وضع برخی جاعلان در حدیث و حمایت دستگاه حاکمه از این جعل و تحریف در حدیث است. از جمله مواردی که در این زمینه می‌تواند مورد تأمل قرار بگیرد، مطلبی است که ابن حجر عسقلانی در «لسان المیزان» (۶/۵۱) و ابوالفرج اصفهانی در «الآغانی» (۱۳/۱۹۲)، نقل کرده که بدین شرح است: «هنگامی که منصور عباسی تصمیم گرفت که برای مهدی بیعت بگیرد، جعفر، فرزند منصور بر وی اعتراض کرد. سپس منصور، تصمیم جدی بر این امر گرفت و مردم را حاضر کرد و خطبا و شعرا به پا خواستند و در فضیلت مهدی، بسیار سخن گفتند. سپس مطیع بن ایاس به پا خواست و صحبت کرد و خطبه ایراد کرد و شعر خواند و سپس گفت: ای امیر مومنان! فلانی از فلانی از فلانی از پیامبر (ص) برای من روایت کرده که نام مهدی، محمد بن عبدالله است؛ وی، یک ناقه سیاه دارد و زمین را پر از عدل می‌کند و این برادرت، عباس بن محمد است و به این حدیث شهادت می‌دهد. سپس منصور به عباس رو کرد و گفت: تو را به خدا قسم می‌دهم که آیا این مطلب را شنیدی؟ عباس گفت: بله. پس هنگامی که مجلس تمام شد و افراد پراکنده شدند، عباس به شخصی که برای وی مورد اعتماد بود گفت: این زندیق را طوری دیدم که راضی نمی‌شود بر پیامبر (ص) دروغ ببندد تا این که من را نیز در دروغش شریک کند و برای اثبات دروغش از من شهادت بگیرد و من از ترس شمشیر و کشته شدن، شهادت دادم».

با مراجعه به منابع مشخص است که نام مهدی، محمد و نام منصور عباسی، عبدالله بوده است و نسب وی در منابع رجال بدین صورت بیان شده است: «المهدی؛ محمد بن عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بن هاشم» (خطیب بغدادی، ۳/۱۰؛ ابن عساکر، ۵۳/۴۱۱؛ طبری، ۶/۳۴۷؛ مسعودی، ۳/۳۰۹).

مطلب قابل توجه این است که کار به همین جا هم خاتمه نیافته است؛ بلکه طبق برخی نقل‌های تاریخی، برخی از اطرافیان خلفا نیز در نشر چنین مطالبی شرکت داشته‌اند و به نمایندگانی که از بلاد همسایه حکومت عباسی به نزد مهدی عباسی می‌آمدند، توصیه می‌کردند که در نزد خلیفه، مطلبی بگویند که دلالت بر این داشته باشد که مهدی عباسی همان مهدی موعود است و اینطور وانمود کنند که این مطالب را از کتب و صحف پیشینیان‌شان دریافت کرده‌اند و خلیفه عباسی هم پس از شنیدن این اخبار، آنان را مورد مرحمت و لطف قرار می‌داد. به عنوان نمونه خطیب بغدادی در تاریخ بغداد ذیل معرفی «ارحاء بطریق» نوشته است: «ارحاء بطریق، فرستاده پادشاه روم بوده است...؛ وی بنایی را ساخت و تا وقتی که زنده بود از آن بنا سود می‌برد و وقتی که مرد، آن بنا از دست وی خارج شد و به اموال حکومت عباسی ملحق شد... یعقوب بن مهدی، از فضل بن ربیع درباره «ارحاء بطریق» پرسید و گفت: اسحاق بن محمد بن اسحاق به وی گفته است: این بطریق چه کسی است که این ارحاء به وی منسوب است؟ فضل در جواب یعقوب بن مهدی گفت: وقتی پدرت به خلافت رسید، گروهی از روم بر وی وارد شدند تا به وی تهنیت بگویند و ما در آنجا بودیم و مترجمی هم حاضر بود که سخن را به زبان هر گروه ترجمه می‌کرد. فرستاده رومی گفت: من بر امیر المؤمنین به قصد مال یا غرض مادی وارد نشدم بلکه با شوق بر وی وارد شدم تا به وجه وی نظر کنم زیرا ما در کتبان یافته‌ایم که سومین شخص از اهل بیت پیامبر این امت، زمین را پر از عدل می‌کند همانگونه که از جور پر شده است. پس مهدی گفت: آنچه گفتمی من را مسرور کرد و هر چه دوست داری بخواه که به تو عطا می‌کنیم؛...» (۱/ ۱۰۸).

همین جریان را ابن عساکر نیز در «تاریخ مدینه دمشق» نقل کرده است (۵۳/ ۴۲۰). عبارت «سومین شخص از اهل بیت پیامبر این امت» اشاره به این است که «مهدی عباسی» سومین خلیفه از خلفای عباسی بوده است. حمایتی که خلیفه عباسی پس از بیان این مطلب از شخص مذکور کرده به روشنی نشان دهنده این است که این طرز تفکر توسط حکومت عباسی پشتیبانی می‌شده است.

توجه به موارد مذکور، این مطلب را روشن می‌کند که ممکن است انگیزه‌های سیاسی هم در تحریف متن حدیث دخالت داشته و سبب شده که روایتی که حاوی ذکر این مطلب است که نام پدر حضرت مهدی (عج) همانام با نام پدر رسول اکرم (ص) است به نوعی مورد حمایت برخی جریان‌های حکومتی قرار گرفته باشد و منتشر شده باشد.

۴- مطلب دیگری که در این زمینه می‌تواند مد نظر قرار بگیرد این است که تمام احادیثی که با سند صحیح نقل کرده‌اند که مهدی موعود (عج) از سلاله رسول اکرم (ص) است و نامش مانند نام رسول اکرم (ص) می‌باشد، در قالب هفده روایت با سند صحیح نقل شده است اما در طرف مقابل، روایاتی که دلالت

بر این دارند که نام پدر حضرت مهدی (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است، تنها سه روایت با سند صحیح است که منبع همه این روایات ذکر شد.

در کنار این سه سند صحیح، روایات متعددی با اسناد ضعیف در منابع حدیثی اهل سنت نقل شده‌اند که اگر در نظر اول به روایات اهل سنت در این زمینه مراجعه شود این تصور حاصل می‌شود که روایات دال بر این که نام پدر مهدی موعود (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است، تعداد قابل توجهی است ولی با بررسی سندی مشخص می‌شود عمده این روایات ضعف سندی دارند و در بهترین حالت، تنها سه روایت صحیح با این مضمون وجود دارد که عموماً سیره محدثین و علما در این موارد اختلافی بدین صورت است که آنچه مشهور است و توسط ائمه حدیثی نقل شده، گرفته می‌شود و شذوذات سایر روایت کنار گذاشته می‌شود؛ چنانکه در تعریف حدیث شاذ گفته شده که حدیثی است که راوی ثقه بر خلاف روایت مشهور نقل کرده باشد (مبارکفوری، ۸۴/۲؛ مناوی، ۲۹۰/۳؛ شهریزی، ۶۱).

بنابراین طبق این قاعده، قبول کردن حدیثی که با هفده سند صحیح نقل شده بر حدیثی که دارای زیاده است و تنها، در بهترین حالت، دارای سه سند صحیح است، اولویت دارد.

۵- مطلب دیگری که در نقد روایاتی که نام پدر حضرت مهدی (عج) را منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) می‌دانند، مطرح است این است که برخی از علمای اهل سنت، مانند شیعیان معتقد به این هستند که مهدی منتظر (عج) همان فرزند امام حسن عسکری (ع) است؛ البته در مقابل این نظر، دسته دیگری از علمای اهل سنت قائل به این هستند که حضرت مهدی (عج) از نسل رسول اکرم (ص) است و در آینده متولد خواهد شد و در حال حاضر، حی نیست و بدین ترتیب، مهدی موعود (عج) را فرزند امام حسن عسکری (ع) نمی‌دانند. آنچه در این جا مد نظر است این است که به هر صورت اذعان آن دسته از علمای اهل سنت که قائل به این هستند که مهدی موعود (عج) فرزند امام حسن عسکری (ع) است، خود به خود بطلانی بر صحت روایاتی می‌باشد که دال بر این است که نام پدر حضرت مهدی (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است. در اینجا به دو نمونه از این دست اقوال علمای اهل سنت اشاره می‌شود.

سبط ابن جوزی در تذکرة الخواص در باب «فصل فی ذکر الحجة المهدی» گفته است: «وی، محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب است؛ کنیه وی، ابوعبدالله و ابوالقاسم است و او، خلف حجت، صاحب الزمان، قائم، منتظر و تالی است و او آخرین ائمه است. عبدالعزیز بن محمود بن بزاز از ابن عمر برای ما حدیث گفته که رسول خدا (ص) فرمود: در آخر الزمان، مردی از فرزندان من خروج می‌کند که اسم او مانند اسم من و کنیه او مانند کنیه من است و زمین را پر از عدل می‌کند چنانکه از جور پر شده بوده است و او همان مهدی است و

این حدیث مشهور است» (۳۲۵).

ابن صباغ مالکی در معرفی حضرت مهدی (عج) گفته است: «نسب وی از نظر پدر و مادر به این صورت است؛ او ابوالقاسم محمد الحجة بن الحسن الخالص بن علی الهادی بن محمد الجواد بن علی الرضا بن موسی الکاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب صلوات الله علیهم اجمعین است...» (۱۱۰۳).

۶- همانطور که قبلاً اشاره شد، در بهترین حالت، سه سند صحیح در منابع حدیثی اهل سنت وجود دارد که در آن اشاره به این شده که نام پدر حضرت مهدی (عج) منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) است. نکته قابل توجه در این جا این است که در دو سند از سه سند مذکور، شخصی به نام «فطر بن خلیفه» حضور دارد که بنا بر نظر رجالیون اهل سنت، اگرچه وی توثیق شده ولی جزو راویان شیعی بوده است. یحیی بن معین علیرغم توثیق وی، او را شیعی دانسته است (۱/ ۲۴۶). احمد بن حنبل نیز او را متهم به تشیع کرده است (العلل، ۱/ ۴۴۳). عقیلی از ابوبکر بن عیاش نقل کرده که گفته است: «نقل روایت از فطر را ترک نکردم مگر به خاطر سوء مذهب وی» (۳/ ۴۶۴). ابن عدی نیز او را با وصف «کوفی شیعی» معرفی کرده است (۶/ ۳۰). ذهبی نیز او را بسیار متمایل به شیعه‌گری معرفی کرده است (الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب الستة، ۲/ ۱۲۵). ابن حجر عسقلانی نیز در عین حال که وی را توثیق کرده ولی او را متهم به تشیع کرده است (تقریب التهذیب، ۲/ ۱۶).

با توجه به تشیع «فطر بن خلیفه»، نقل چنین حدیثی از چنین شخصیتی، بعید است؛ زیرا شناخت امامان و سلسله نسب ائمه از ضروریات مذهب شیعه به حساب می‌رود و بسیار بعید است که یک راوی شیعی، نسبت به چنین مطلبی جاهل بوده باشد و احادیثی که به این حد، دچار خدشه است که پدر امام زمان (عج) را شخصی غیر از امام حسن عسکری (ع) معرفی کرده، نقل کند و این مطلب خود یکی از مواردی است که می‌تواند سبب ورود نقد بر دو سند از سه سند مذکور شود و تا حدی از اعتبار این دو سند بکاهد.

نتیجه‌گیری

۱- با توجه به روایات اهل سنت، روشن می‌شود که حضرت مهدی (عج) از اهل بیت رسول اکرم (ص) و از فرزندان حضرت فاطمه (س) است و طبق روایات مشهور، نام حضرت مهدی (عج) مانند نام رسول اکرم (ص) است.

۲- احادیث نادری در منابع اهل سنت نقل شده که شبهاتی را پیرامون نام پدر حضرت مهدی (ع) وارد

می‌کند و نام پدر حضرت مهدی (عج) را همان‌نام با پدر رسول اکرم (ص) معرفی می‌کند که این مطلب با روایات مشهور اهل سنت در این زمینه سازگار نیست و باید توجه کرد که این احادیث از حیث کمیت و کیفیت سندی و محتوایی در مقابل احادیث متعددی هستند که عاری از ذکر نام پدر حضرت مهدی (عج) در منابع اهل سنت، است و نیز نقدهای سندی و محتوایی متعددی بر احادیثی که نام پدر حضرت مهدی (عج) را مانند نام پدر رسول اکرم (ص) معرفی می‌کنند، وارد است و بنابراین در مجموع، چه از لحاظ سندی و چه از لحاظ فقه الحدیثی، می‌توان احادیثی که فارغ از مشخص کردن نام پدر حضرت مهدی (عج) هستند را ارجح و قابل قبول دانست و روایاتی که در آن، نام پدر حضرت مهدی (عج) را منطبق با نام پدر رسول اکرم (ص) می‌دانند، چندان اعتبار سندی و فقه الحدیثی نخواهند داشت.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ ق.
- ابن ابی حاتم رازی، عبد الرحمن بن محمد، *الجرح و التعديل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۵۲ م.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، *المصنف*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب فی تهذیب الانساب*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، بی‌نا، ۱۹۶۶ م.
- ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۳ ق.
- ابن حبان، محمد بن حبان، *الصحيح*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *کتاب المعجروحين*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، بیروت، دار المکتبه العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *العلل و معرفة الرجال*، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
- _____، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخیر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن صباغ، علی بن محمد، *الفصول المهمة فی معرفة الائمة*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۹ ق.
- ابن عدی، عبدالله بن عدی، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.

- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، *السنن*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ابن معین، یحیی بن معین، *تاریخ*، بیروت، دار المامون للتراث، بی تا.
- ابو داود، سلیمان بن اشعث، *سنن*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- _____، *سنن*، بیروت، مکتبة العصرية، ۱۴۳۵ ق.
- ابو نعیم، احمد بن عبدالله، *الضعفاء*، بی جا، دار الثقافة، بی تا.
- ابو یعلیٰ موصلی، احمد بن علی، *مسند*، دمشق، دار المامون للتراث، بی تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاعانی*، بی جا، بی نا، بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الكبير*، بی نا، بی تا.
- _____، *الضعفاء الصغیر*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.
- ترمذی، محمد بن عیسیٰ، *السنن*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- حافظ مزّی، یوسف بن عبد الرحمن، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، بیروت، موسسه الرسالة، ۱۴۰۶ ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۳۰ ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ذهبی، محمد بن احمد، *الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب الستة*، جده، دارالقبلة للثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *المعنی فی الضعفاء*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *تذکره الحفاظ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، موسسه الرسالة، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *میزان الاعتدال*، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، بیروت، دار الجنان، ۱۴۰۸ ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *لب الباب فی تحریر الانساب*، بی جا، بی نا، بی تا.
- شهرزوی، عثمان بن عبدالرحمن، *مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحديث*، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، بی نا، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، لیدن، بریل، ۱۸۷۹ م.
- عجلی، احمد بن عبدالله، *معرفة الثقات*، مدینة، مکتبة الدار، ۱۴۰۵ ق.
- عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الكبير*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
- مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم، *تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی*، بیروت، دار الکتب العلمیة،

٢٦٠	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٣
-----	------------------	-----------

١٤١٠ ق.

مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم، دار الهجرة، ١٣٨٥ ق.

مسلم ابن حجاج، *الجامع الصحيح*، بيروت، دارالفکر، بی تا.

مناوی، محمد عبدالرئوف بن تاج العارفين، *فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير*، بيروت،

دار الكتب العلمية، ١٤١٥ ق.

نسائی، احمد بن شعیب، *كتاب الضعفاء و المتروكين*، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ ق.

هیشمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ ق.

Table of Contents

Criteria for Identification of Political Taqiyya Traditions	9
Neda Akbari- Dr. Sayyad Mohammad Mortazavi - Dr. Ayoub Akrami	
A Structural Analysis of Politeness in the Traditions about Women in the Four Books	27
Sediqa Bozorgnia- Dr. Fariborz Hossein Janzadeh - Dr. Mohammad Bagher Hosseini	
A Critical Analysis of Ibn Ghazairi's Al-Zo'afa	47
Tohid Pashaie Aghababa- Nahla Ghoravi Nayini	
The Role of Ethical Models in Social Education from the perspective of the Holy Quran	75
Hossein Ali Jannesari- Dr. Seyed Hossein Vaezi	
Semiotic-Semantic Analysis of Zainab Kobra's Sermon in Kufa Based on Tension Schema	97
Mehdi Davoodabadi Farahani	
The Historical Approach of Mohammad Abed Jaberi in Understanding the Qur'an; Consequences and Implications	113
Zahra Salami- Dr. Seyed Mohammad Ali Ayazi- Dr. Mehrdad Abbasi	
Fail-Lookng Women or Vine Trees?	
A critique of Luxenberg's Syro-Aramic Reading of Hūri in Qur'an	135
Dr. Mohammad Kazem Shaker- Dr. Mohammad Ali Hemmati	
Grounds that undermines the credibility of Younis bin Zabian	
Rahimeh Shamshiri- Dr. Mehdi Jalali- Dr. Mohammad Kazem Rahman	153
Setayesh	
Ayatollah Khoei's Rijal Principles in Mojam Rijāl al-Hadith	173
Dr. Abdulhadi Feqhizadeh- Majid Bashiri	

Animal Symbols in the Qur'an

Tahereh Gholipour Zibad- Dr. Mohammad Shayegan Mehr - Dr. Mohammad Jafari 193

A Study on Determining the Date and Audience of Surah Al-Ma'un

Zahra Kalbasi Ashtari- Amir Ahmadinejad- Dr. Mohammad Ali Mahdavidad 217

The textual and Feqh al-Hadith Analysis of Hadiths Explaining the Lineage of Imam Mahdi in Sunni Sources 239

Farshad Manaei- Dr. Majid Ma'aref

In the Name of Allah



**New Approaches to
Quran and Hadith Studies**

A Semi-Annual Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies
Issue 103, Autumn & Winter 2019 - 2020
ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Iravani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

Dr. F. mohamadi

Associate Prof of University of Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Vahid Mardani

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 51, No. 2, Issue 103, Autumn & Winter 2019 - 2020