



دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۲ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۰۵
پاییز و زمستان ۱۳۹۹





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۲، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

پاییز و زمستان ۱۳۹۹ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

محمد علی مهدوی راد

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 نرم افزار 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.

ویراستار: دکتر سعید کریمی

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر وحید مردانی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

کارشناس: حبیب اله غفوریان

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.



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 کلیدواژه‌های 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- یادداشت های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می شود.
- 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 مقاله ها، کتاب ها و گزارش ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله ها: 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- کتاب ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه ای 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، مضافٌ الیه، بعبارةً اخرى)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ عُرْضه/عَرَضه؛ حَرَف/ حَرَف.
- 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 علیرضا آزاد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر اسماعیل اثباتی (استادیار دانشگاه علامه طباطبائی)
۳. دکتر عباس اسمعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر مهدی جلالی (استاد بازنشسته دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر محمدحسن ربانی بیرجندی (استادیار دفتر تبلیغات اسلامی)
۶. دکتر علیه رضاداد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۷. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۸. دکتر محمد حسن رستمی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر سید حسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر شهلا شریفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر علی شفیعی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۲. رحیمه شمشیری (دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر سیدکاظم طباطبائی پور (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)
۱۵. دکتر مصطفی گوهری فخرآباد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر محمد خانی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان)
۱۸. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۹. دکتر علی اکبر ربیع نتاج (استاد دانشگاه مازندران)
۲۰. دکتر روح الله نجفی (دانشیار دانشگاه خوارزمی)

۲۱. حجت‌الاسلام حسن نقی‌زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۲. دکتر محمدعلی وطن‌دوست حقیقی مرند (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	نظریه صرفه نظام و الگوواره‌های حاکم بر آن محمد علی انصاری - دکتر مرتضی عرب - دکتر عباس حیدری
۳۱	تحلیل استعاره‌ی احساس حسد در روایات معصومین علیهم‌السلام زهرا بشری ترشیزی - دکتر علی ایزانلو
۵۳	بررسی ادله وحید بهبهانی و ابوالقاسم خویی در توثیق «زیادبن مروان» دکتر مهدی بیات مختاری - دکتر علیرضا حیدری نسب
۷۵	بازشناسی روایات کتاب تأویل مختلف الحدیث در کتاب عوالی اللئالی دکتر علیه رضاداد
۹۵	بررسی روایات عاشورایی تاریخ طبری (برهه زمانی پیش از عاشورا) دکتر محسن رفعت - دکتر محمدکاظم رحمان ستایش
۱۱۹	تحقیق درباره مصطلح رجالی «قرب الامر» اعظم صادقی نیا - دکتر مهدی جلالی
۱۴۳	از فهم قرآن تا تفسیر آن: نگاهی تطبیقی به مبانی آرای محمدحسین طباطبایی و محمد مجتهد شبستری جانمحمد دهقان پور - دکتر مهرداد عباسی - دکتر بابک عباسی - محمدعلی ایازی
۱۶۵	آسیب‌شناسی اسنادی و دلالتی روایت «انما الاعمال بالنیات» در فهم حداکثری حدیثی - فقهی از آن عباس عبدی - دکتر سیدمحمد مرتضوی
۱۸۹	بررسی تطبیقی مفاهیم معنوی شازده کوچولو اثر سنت اگزوپری با آیات قرآنی و روایات اسلامی دکتر محمدرضا فارسیان - فاطمه خموش - مرتضی استادی طریقه
۲۰۹	سبک‌شناسی کتاب جامع احادیث الشیعه دکتر جمال فرزند وحی - دکتر اعظم فرجامی - کبری قلیچی
۲۲۹	اعتبارسنجی روایات سوگند به مثله قاتلان حمزه، عموی پیامبر (ص) دکتر رسول محمدجعفری - صادق زمانی
۲۵۱	اعتبارسنجی دیدگاه عالمان مسلمان و خاورشناسان درباره تعارض روایات تفسیری ابن-عباس دکتر الهام زرین کلاه - دکتر نصرت نیل ساز



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۹-۲۹

DOI: 10.22067/jquran.2020.40100

نظریه صرفه نظام و الگوواره های حاکم بر آن *

محمد علی انصاری^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: m.aliansari@ens.uk.ac.ir

دکتر مرتضی عرب

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: morteza.arab@uk.ac.ir

دکتر عباس حیدری

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: haidary@uk.ac.ir

چکیده

چیستی اعجاز قرآن کریم، از قرن سوم قمری، به طور جدی مورد توجه اندیشمندان معتزلی قرار گرفت. صرفه یکی از نظریاتی است که برخی از معتزله بغداد نظیر نظام برای بیان یگانگی قرآن کریم مطرح کردند. هدف از این پژوهش پاسخ به این سوال است که در قرن سوم، چه الگوهایی دانشمندان معتزلی را به بحث درباره اعجاز قرآن کریم و به طور خاص نظریه صرفه هدایت کرد. به این منظور از روش تحلیل پارادایم کوهن استفاده شد و ضمن شناسایی الگوهای غالب، رابطه میان نظریه صرفه و الگوهای موجود مورد بررسی قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان دهنده وابستگی و تأثیرپذیری متقابل بین پارادایم ها و گفتمان های غالب بر بافت جامعه اسلامی در آن زمان است. بررسی های تاریخی دیگر نیز نشان می دهد که رویارویی گفتمان مرجعیت علمی قرآن کریم با پرسش های گفتمان جدید، زمینه بروز پارادایمی را ایجاد کرد که منجر به بحث در مورد چیستی وجه یگانگی قرآن کریم شد. افزون بر این، نظام با گرایش به الگوی ارسطویی، ایده خود را در باب اعجاز قرآن کریم، در تقابل با طرفداران الگوی افلاطونی تشریح کرد و قدمت و تعبیر افلاطونی از جایگاه قرآن را منتفی دانست. او همچنین بر اساس الگوی علم یونانی، وجود هرگونه اعجوبه در متن کلام الله را انکار کرد و برای صورت گفتاری اعتبار بیشتری قائل شد.

کلیدواژه ها: اعجاز قرآن، نظریه صرفه، نظام، تحلیل الگوواره.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۸.

۱. نویسنده مسئول

The theory of Sarfa by Nazzām and its dominant paradigms

Mohammad Ali Ansari (Corresponding Author)

MA graduate, Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Morteza Arab

Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Abbas Heidari

Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

The miraculous nature of the Holy Quran, from the third century AH, has been the subject of serious attention by Mu'tazilite scholars. Sarfa is one of the theories put forward by some Baghdad Mu'tazilites, such as Nazzām, to demonstrate the uniqueness of the Holy Qur'an. This investigation seeks to answer the question "What patterns have led the Mu'tazilite scholars in the third century to discuss the miracle of the Holy Qur'an and in particular the theory of Sarfa?" For this purpose, Cohen's paradigmatic analysis method is adopted and while identifying the dominant patterns, the relationship between the theory of Sarfa and existing models are explored. The results suggest the interdependence and interaction between the paradigms and discourses governing the Islamic society at that time. Other historical studies also exhibit that when the scientific discourse of the Holy Quran met the questions raised in the new discourse, this gave rise to a paradigm that sparked a discussion about the nature of the Holy Quran's uniqueness. In addition, inspired by the Aristotelian model, Nazzām presented his theory of the miraculous nature of the Holy Qur'an in response to the proponents of the Platonic model, ruling out Platonic interpretation of the status of the Qur'an. Also, based on the Greek model of science, he repudiated the existence of any miracle in the text of the Quran, placing more emphasis on the verbal form.

Keywords: Quran miracle, theory of Sarfa, Nazzām, paradigmatic analysis

مقدمه

چگونگی تبیین تاریخی نظریات علمی را به قبل از کتاب ساختار انقلاب های علمی کوهن و بعد از آن کتاب می توان دسته بندی کرد (Ladyman, 97) توماس کوهن با ارائه نظریه جدید خود راهی نو پیش روی محققین این عرصه گشود و نظریه وی در روشمند شدن تحقیقات تاریخ علم در دوران معاصر نقش مهمی ایفا کرد. گفتنی است که همواره یک تحقیق علمی - به خصوص در علوم انسانی - در چنین فرآیندی به منصه ظهور می رسد. پژوهش گر با یک رخنه معرفتی روبرو می شود و مسئله ای پیش رویش قرار می گیرد و درصدد پاسخ به آن بر می آید. او ابتدا با پاسخی فرضی به سوال، مسیر خویش را برای رویارویی با چالش ناشی از مسئله مشخص می کند و با تعیین رویکرد و روش خود نظریه ای برای تبیین مسئله اتخاذ می کند و بر این اساس به تحلیل و پاسخ به مسئله می پردازد. این روند عادی شکل گیری پژوهشی علمی است.

در دیدگاه فلسفه و تاریخ علم سؤالاتی درباره چگونگی شکل گیری چنین فرآیندی مطرح می شود سؤالاتی از قبیل: رخنه های معرفتی چگونه پیش روی محقق گشوده می شوند؟ فرضیات چگونه به وجود می آیند و منشأ پیدایش آن ها کجاست؟ چه عواملی موجب بروز فرضیات خاصی در یک برهه زمانی می شود؟ چگونه اطلاعات دانشمندان در یک نظم منطقی قرار می گیرد و نگرش ایشان به واقعیت را تعیین می کند؟ چه مبنایی برای این گونه نگرش به واقعیت وجود دارد؟ نظریات علمی چگونه پدید می آیند و بر دیگر نظریات غالب می شوند؟ پژوهشگران عرصه فلسفه علم در پاسخ به پرسش هایی از این دست، پیش فرض هایی را لحاظ می کنند که نقشی حیاتی برای چگونگی شکل گیری معرفت علمی بر عهده دارند، یعنی چارچوب های نظری و ایدئولوژیکی را لحاظ می کنند که در واری نظریات علمی حضور دارند و محمل ساخت و توسعه نظریات علمی اند. به عبارت دیگر، تحقیقات و پژوهش ها را در غیاب و به نحو غیر مستقیم نظارت و هدایت می کنند و سامان می دهند. توماس کوهن، این چارچوب های کلی محیط بر علم را «الگوواره» یا «پارادایم»^۱ نامید.

پیش از ورود به بحث و تبیین چیستی الگوواره باید گفت که الگوواره شناسی^۲ به نوعی ارائه تبیینی فلسفی از نحوه شکل گیری نظریات علمی است. بنابر روش پارادایم شناسی، هر نظریه علمی را یک سیستم تفکر و اندیشه خاص مدیریت و راهبری می کند. این سیستم را کوهن به اختصار «الگوواره» نامید و گاهی از آن به عنوان علم هنجار و همچنین «مجموعه قوانین و دستاوردهای فراگیر علمی» یاد کرد (Kuhn 10, 174-175 also see: Bird, 181; Okasha, 81) و دیگران آن را یک «سیستم کامل اندیشه» خوانده -

1. Paradigm

۲. در متن این مقاله سعی شده بجای استفاده از واژه پارادایم از معادل فارسی الگوواره استفاده شود. همچنین الگوواره شناسی معادل فارسی پارادایم شناسی یا تحلیل پارادایمی (Paradigm Analysis) است.

اند. این سیستم شامل پیش فرض‌های بنیادین، سؤالات پراهمیت و نیازمند پاسخ، معماهایی که باید حل شوند، روش‌های پژوهشی که باید به کار گرفته شوند و مثال‌هایی که برای نمایاندن یک پژوهش علمی مقبول وجود دارد، است (Neuman, 96). همچنین برای مطالعه بیشتر در خصوص ساز و کار پارادایم‌ها رک: (Psillos, 68-69, Ladyman, 98, 101). پس ما در الگوواره‌شناسی به دنبال شناسایی نحوه کارکرد یک سیستم فکری هستیم که به طور قانونمند و سیستماتیک بر نحوه تفکر و استدلال اندیشمندان اثر می‌گذارد و به نحو غیر مستقیم، تفکرات یک حوزه از علم را راهبری و مدیریت می‌کند. کار ما در الگوواره‌شناسی، تشخیص و شناسایی این سیستم اندیشه است. در الگوواره‌شناسی نظریات علمی هیچگاه از منظر علم تخصصی مورد نظر، نقد نمی‌شوند بلکه تلاش می‌شود که حیطه‌هایی از دنیای علم مورد کاوش قرار گیرند که در ورای علم و نظریات علمی قرار دارند و همانند امری کلی، نظریات گوناگون حوزه علم را تحت رهبری خود مدیریت می‌کند، بنابراین، یک پژوهشگر فلسفه علم می‌کوشد که این حیطه‌های کلی محاط بر علم را بشناسد و چگونگی تأثیرگذاری آن‌ها را بر پدیده‌های علمی تبیین کند.

بیان مسئله

یکی از عرصه‌های علمی که کمتر با نگاه تاریخ علم مورد مطالعه قرار گرفته است، تبیین وجه اعجاز و ناهماوردی قرآن کریم است. بیشتر اندیشمندان اسلامی که وجه اعجاز را تبیین کرده‌اند، این مؤلفه را بسان ابزاری برای دفاع از حقانیت دین اسلام در نظر داشته‌اند. لذا بیشترین محمل بحث در این حوزه، در عرصه علم کلام و آثار کلامی بوده است. نگاه گذرای تاریخی نشان می‌دهد که نظریاتی در این عرصه مطرح و در دوره‌ای غالب بوده‌اند و سپس با بروز انگاره‌های جدید از قدرت‌شان کاسته شده است یا به محاق رفته‌اند؛ چنان‌که برخی از دیدگاه‌ها در این عرصه وجه ناهماوردی قرآن را در بیرون متن می‌دانستند و برخی این وجه را در درون متن می‌پویندند.

از جمله دیدگاه‌های ارائه شده در باب وجه ناهماوردی قرآن کریم دو نظرگاه کلام نفسی و صرفه است. این دیدگاه‌ها وجه ناهمانندی متن قرآنی را در امری و رای متن ملفوظ لحاظ کرده‌اند. قول به صرفه که از سوی ابراهیم بن سيار نظام (م. ۲۳۱ ق.) ارائه شد، نخستین انگاره در باب وجه ناهماوردی قرآن کریم به شمار می‌آید. این انگاره، از بدو پیدایش تا چندین قرن، از جمله دیدگاه‌های غالب در بین متفکران معتزلی و امامی بود. سؤالی که از منظر تاریخ و فلسفه علم رخ می‌نماید این است که ایده کلی حاکم بر تفکر نظام چه بود که منجر به ارائه چنین انگاره‌ای در باب وجه اعجاز قرآن کریم شد؟ اساساً چرا اندیشمندان اسلامی به صرافت افتادند تا از وجه ناهماوردی قرآن کریم سخن بگویند؟ چه اقتضائاتی ایشان را به بحث در باب نظریات مختلف کشاند؟ چرا برخی از ایشان وجه ناهماوردی را در درون متن و برخی در بیرون متن

جستجو می‌کردند؟ چرا نظریه صرفه از سوی دیگر علما نظیر اهل حدیث اعتبار نیافت؟

یکی از رویکردهای نظری برای پژوهیدن پاسخ این مسائل، روش تحلیل پارادایم است. یعنی تلاش برای یافتن آن چارچوب‌های نظری که در غیاب و به نحوه غیر مستقیم ارائه دیدگاه‌هایی چنین را اقتضا می‌کردند. به طور کلی و بر اساس ایده کوهن، بحث در پژوهش حاضر بر سر این مطلب است که ایده جدید صرفه که در قرن سوم توسط نظام ارائه شد، لاجرم باید پیشینه‌ای مهم و اساسی در حوزه اندیشه عالم اسلامی داشته باشد. این‌که این پیشینه‌های علمی و اندیشه چه مسائلی بودند و چگونه و از چه طریقی بر اندیشه نظام تأثیر گذاشتند، مسئله‌ای است که در پژوهش حاضر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و توسعه تاریخ علم و اندیشه را در مباحث تاریخی و کلام اسلامی موجب می‌شود.

پیشینه پژوهش

آثاری را که در دوره اخیر با محوریت الگوواره‌شناسی به رشته تحریر درآمده‌اند به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: بخشی از این آثار، الگوواره‌ها را در روند تاریخی آن مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و بخش دیگر سعی کرده‌اند تا الگوواره‌هایی را از متون اسلامی استخراج کنند. به عنوان نمونه مصطفوی در یک بررسی تاریخی الگوواره‌های حاکم بر سیر تطوّر نظریه «حُجیت خبر واحد» در اندیشه عالمان شیعه را بررسی کرده‌است، او در این بررسی تاریخی بر مبنای روش توماس کوهن نشان داده‌است که سیر تحول فقه شیعی از مدل معینی پیروی می‌کند. او این مدل را «پارادایم محور» توصیف کرده و بر این اساس معتقد است که نظریات فقهی هر دوره متأثر از مکتب غالب در آن دوره بوده‌است. مبلّغی نیز ضمن بررسی چیستی الگوواره‌ها، به بیان برخی الگوواره‌های علم فقه در ادوار مختلف تاریخی اشاره می‌کند که هر کدام در دوره‌ای خاص غلبه داشته‌اند. بهرامی و مصطفوی الگوواره پیشرفت در مکتب جامعه شناختی قرآن را مورد بررسی قرار داده‌است. محمدزاده و عبادی به بررسی نقش خواجه نصیر طوسی در تعامل الگوواره‌های سه‌گانه فلسفه (مشاء و اشراق و حکمت متعالیه) پرداخته‌اند. برخی از آثار نیز به الگوواره‌شناسی در جامعه معاصر توجه نشان داده‌اند. مثلاً زروانی و حمیدی از سه الگوواره دینداری سنتی، مدرن و سوپروکتیو در اسلام یاد و اسلام را با الگوواره سنتی در یک راستا قلمداد کرده‌اند. خیری به مقایسه الگوواره دینی (اسلامی) با الگوواره‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی پرداخته و مسائلی مانند ماهیت انسان، حرکت و قوای او، راه‌های شناخت و... را در پرتو الگوواره دینی مورد ارزیابی قرار داده‌است. همچنین بهرامی و باباخانیان الگوواره‌های رشد و تعالی در قرآن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. این پیشینه نشان از توجه محققان جدید به بررسی‌های میان رشته‌ای در تحقیقات اسلامی با مبانی تاریخ علم جدید دارد. همچنین گفتنی است که جستجو در منابع پایان نامه‌های ایران از روند رو به رشد اتخاذ واژه الگوواره در فاصله‌ی بین سال-

های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۶ حکایت دارد و این روند در دو سال اخیر نسبت به سال‌های قبل رشد بیشتر داشته‌است (← ganj-beta.irandoc.ac.ir).

۱. ورود الگوواره جدید به عالم اسلامی

هر الگوواره با هر قدمتی به واسطه روابط علمی بین جوامع، کتب و نگاشته‌های علمی به فرهنگ دیگر کشورها و نقاط جهان می‌تواند نفوذ کند و در اندیشه و بر نحوه تفکر آن دیار تأثیر بگذارد. به طور کلی پس از ورود الگوواره، رویارویی علمی اندیشمندان و تقابل الگوواره‌ای زمینه بروز و ظهور نظریات جدید و پیشرفت علمی را فراهم می‌آورد. در طول تاریخ اسلامی نیز نهضت عظیم ترجمه در عهد عباسیان از مقاطع مهم و تأثیرگذار تاریخی است که نه تنها زمینه‌ساز ایجاد الگوواره‌های جدید شد بلکه تحول الگوواره‌ای مهمی را در جهان اسلام رقم زد.

از حوزه‌های مهم و تأثیرگذاری که در این دوره در اندیشه اسلامی نفوذ کرد، نحوه تفکر فلسفه یونانی بود که در میان متکلمین و بیش از آن بر برخی از معتزلیون عقل‌گرا مؤثر واقع شد. علم و فرهنگ یونانی از دو طریق توانست به سرزمین اسلامی راه پیدا کند: یکی از طریق علمای مسیحی سریانی و دیگر از طریق نهضت عظیم ترجمه و انتقال مستقیم آثار یونانی به عربی. نکته مهم این‌که ترویج یونانی‌گری در دو قرن پیش از آغاز نهضت اسلامی به شدت تحت تأثیر فرهنگ مسیحی قرار گرفت و شاخه‌ای از یونانی‌مآبی آمیخته با فرهنگ کلیسای مسیحی پیش از آغاز اسلام فعالیت خود را آغاز کرد (اولبری، ۳۰). شام در اوان ظهور اسلام و در دوره فتوحات اسلامی یکی از نقاطی محسوب می‌شد که رنگ و بوی یونانی داشت، چراکه فرهنگ خاص یونانی‌مآبی آمیخته با عقاید مسیحی از طریق دمشق، پایگاه اسقف‌های مسیحی به جهان اسلام راه یافت (Wolfson, 1976, 240). لذا باید دمشق را یکی از دروازه‌های ورود تفکر یونانی مآبی بدانیم که اندیشه‌های فلسفی یونان - به واسطه مسیحیانی که خود عقایدشان را تحت تعالیم و الگوواره‌های فلسفه یونانی پایه‌ریزی کرده بودند - به جهان اسلام راه پیدا کرد.

فاخوری روایت‌هایی از نحوه انتقال علوم یونانی به عالم اسلام نقل می‌کند که نشان می‌دهد علوم فلسفی مستقیماً از اسکندریه وارد جهان اسلام نشد، بلکه در این بین دو مدرسه حرّان و انطاکیه واسطه بودند و این خود تأثیر مهمی در ماهیت فلسفه‌ای داشت که به دست مسلمانان رسید. همین واسطه‌ها باعث اختلاط فلسفه افلاطونی با روایت‌گری‌های نوافلاطونی شد. لذا باید این مطلب را گفت که فلسفه‌ای که به بغداد وارد شد، آمیزه‌ای از فلسفه ارسطویی، نوافلاطونی و پاره‌ای از عقاید مسیحی بود (برای دیدن روایت‌های مربوط به نحوه انتقال علوم یونانی به اسلام ← فاخوری، ۳۲۷-۳۲۸).

این انتقال به طور مشخص در زمان منصور و مأمون عباسی اتفاق افتاد. رواج علوم جدید در دوران عباسیان باعث بارور شدن نیروی عقلی معتزله شد. آنها در این دوران به وسیله علوم فلسفی توانستند از طریق روش های عقلی به توحید اسلامی پرداخته و نظام خردگرایی اسلامی را بنا نهاده و به تعقل و تعمق در امور اسلامی بپردازند. ذهن معتزله با الهام از فلسفه یونان توانست آزادی درون خود را بیابد و خود را داور حقیقت ببیند (فاضل، ۹۷).

فاخوری معتقد است که معتزله عقل گرایی و استفاده از عقل در شناخت خداوند را از «ثابت بن قره» آموختند و همین امر موجب دیدگاه معروف شان شد که: «الفکر قبل ورود السمع». با توجه به این که قبل از معتزله افکار ظاهرگرایان رواج داشت، معتزله را گروهی روشنفکر می توان دانست که تحت تأثیر روش سنت گریز و عقل گرا و تجددخواه مسیحی قرار گرفتند و به استفاده از عقل و روش های عقلی و استدلالی در تثبیت دین و عقاید دینی و شناخت نیک و بد معتقد شدند. معتزله در این راه با قوت به فلسفه یونان روی آوردند و این آثار را ترجمه کردند و کم کم از بحث های الهیاتی و کلامی به بحث های نظری فلسفی مانند جوهر و عرض و حرکت و سکون پرداختند (فاخوری، ۱۲۲). مسلمانان در این دوره همچنین به واسطه ترجمه کتاب «اثولوجیا» و نیز از طریق تفاسیری که فیلون یهودی از برخی از مسائل دین یهود و فلسفه افلاطونی ارائه داده بود، با تفکرات عرفانی نوافلاطونی آشنایی پیدا کردند.

۱-۱. الگوواره های تفکر فلسفی یونانی

تفکر فلسفی یونانی الگوواره های چندی را با خود به همراه داشت. به این الگوواره ها باید تفاسیری را که در دوره های بعد به این تفکر فلسفی وارد شد نیز اضافه کرد. البته آنچه در قرن دوم قمری به واسطه ترجمه آثار یونانی به عالم اسلامی راه یافت، بیشتر شامل تفاسیری بود که فلاسفه یهودی و مسیحی به فلسفه یونانی وارد کرده بودند. لذا الگوواره علم یونانی را به طور کلی به دو دسته الگوواره افلاطونی و الگوواره ارسطویی می توان تقسیم کرد.

۱-۲. الگوواره های افلاطونی و ارسطویی

در تحلیل چرایی واقعیاتی که در عالم هستی به وقوع می پیوندد، معمولاً تحلیل های اسطوره ای و علمی ارائه شده و از سویی برخی دیگر از فلاسفه که بعدها به فلاسفه طبیعی نام بردار شدند، نظریات علمی نیز ارائه می شد تا اینکه افلاطون مبنای تکرر و وحدت عالم هستی را ناشی از اصالت «عالم مُثُل» به عنوان مبدأ عالم مادی معرفی و نظریه معرفت شناختی خود در باب عالم هستی را بر مبنای ایده مُثُل پی ریزی کرد (برای نظریه مثل افلاطون ← Taylor, 1997, p.329-330). افلاطون در نظریه مُثُل خود قصد بیان این مطلب را دارد که علاوه بر امور مادی و ملموس که برگرفته و تقلیدی از مُثُل خود در عالم مُثُل هستند،

مفاهیم نیز صرفاً ایده‌هایی در ذهن نیستند، بلکه حقیقتی خارج از دنیای ذهن و اندیشه دارند (Stace, 1920, p.184). این در حالی است که ارسطو با این نظریه به مخالفت برخاسته و وجود حقیقت خارجی برای کلیات را انکار کرد و اساس فلسفه منطقی خود را بر این اصل استوار ساخت که کلیات طبیعی و معقولات اولیه ناشی از برخورد ذهن آدمی با جزئیات متعدد عالم است و موجودات مادی عالم، ناشی از فعل و انفعال عناصر اربعه‌اند (Furley, 1999, p. 14-17). سپس در قرن سوم میلادی فلسفه افلاطونی با تفاسیر عرفانی نوافلاطونی‌ها مواجه شد. امروزه اصطلاح نوافلاطونی در حقیقت به مدرسه یا مکتبی خاص اطلاق نمی‌شود، بلکه این اصطلاح برجسی است به متفکرانی که با شیوه تفکر افلاطونی می‌اندیشیدند (Furley, 1999, 358). همچنین برای نظریات نوافلاطونیان ← Furley, p. 364. Copleston, p. 465). لذا به طور اجمال می‌توان گفت که مهم‌ترین خصیصه‌ای که با الگوواره تفکر افلاطونی همراه بوده و همواره در طول تاریخ مورد تفسیر و بسط علمای دینی قرار گرفته، نظریه مُثُل و وجود کلیات مفارق از عالم محسوس است، حال آن‌که در الگوواره ارسطویی که فلسفه‌ای از نوع منطق^۱ و استدلال^۲ بود، وجود این کلیات بیشتر جنبه انتزاع ذهنی داشت تا هستی معقولِ ماورای عالم ماده. وجود همین دو خصیصه کلی در الگوواره این دو تفکر فلسفی، زمینه تحلیل‌های مهمی را در جامعه اسلامی و در باب چیستی کلام الله و ماهیت آن رقم زد. بر همین اساس دانشمندان متأثر از الگوواره افلاطونی، بر وجود امور کلی که همچون عالم مُثُل عمل کرده و صورت‌های عالم مادی از روی الگوی موجودات مثالی ایجاد شده‌اند، تأکید داشتند. اما جانب‌داران الگوواره ارسطویی بیشتر طرفدار تبیین منطقی و عمدتاً مادی از امور کلی^۳ بودند.

۳-۱. نقش مسیحیت در جهان اسلام

فارغ از این‌که ترجمه آثار یونانی در جهان اسلام و در بین مسلمین چه اندیشه‌ها و الگوهای از تفکر را ایجاد کرد، باید نقشی مهم و اساسی برای فلسفه آباء کلیسا نیز لحاظ نمود. برای این امر دو دلیل اساسی می‌توان ذکر کرد: نخست به این دلیل که کلام مسیحی خود مجرای جداگانه برای بروز برخی مسائل جدید فلسفی و کلامی در بین مسلمین بود و دلیل دوم و مهم‌تر این‌که ماهیت کلام مسیحی در درون خود بُن‌مایه‌هایی از اندیشه فلسفه یونانی به همراه داشت که به طور عمده از الگوواره افلاطونی به مسیحیان رسیده بود. این مسیحیان بودند که پیش از این و بر مبنای تفکر فلسفه یونانی، تحلیلی از کلام الهی ارائه دادند و مسیح را بر اساس همین تفکر فلسفی، فرزند خدا و تجلی خدا بر روی زمین خواندند.

1 Logic

2 Reasoning

3 Universal

کلام مسیحی در دنیای اسلامی، سؤال از چگونگی اثبات نبوت و ارتباط خداوند با بشر را پیش روی اندیشمندان اسلامی قرار داد و پاسخ آن را بر مبنای روش فلسفه یونانی جستجو کرد. ریچارد مارتین به درگیری های کلامی میان اسلام و مسیحیت اشاره کرده و بحث درباره نبوت و اثبات حقانیت نبی (ص) را یکی از بحث های ثابت و دائمی مسلمانان با مسیحیان و یهودیان دانسته است؛ مسئله ای که حتی در میان گروه های سیاسی داخل اسلام نیز جریان داشت. علی بن سهل ربن طبری، مسیحی نسطوری تازه مسلمان شده در نیمه دوم قرن سوم، به منظور دعوت مسیحیان به اسلام کتاب الدین و الدوله را در دفاع از نبوت نگاشت و در آن از معجزه نبی و قرآن دفاع کرد. کتاب وی از نخستین کتاب های به جا مانده از دکتترین نبوت در این قرون است. سند دیگری که در این قرن بر ضد دکتترین نبوت به نگارش در آمده است، مناظره ای میان عبدالمسیح کندی و عبد الله بن اسماعیل هاشمی است که در آن با لحنی حق به جانب و آمرانه بر ضد قرآن مسائلی طرح شده است (Martin, 117). وجود جدل های کلامی از این دست، خود گویای برخی مسائل تاریخی است. اما آنچه مهم است این است که وجود این چنین جدل هایی، چگونه بر نحوه تفکر اندیشمندان اسلامی تأثیرگذار بوده است؟

برای پاسخ به این سؤال باید برخی از اندیشه های کلامی در دنیای مسیحی را ریشه یابی کنیم که به طور عمده نحوه تفکر فلسفه افلاطونی را با خود به دنبال داشت. کلام مسیحی و مهم ترین مسائل مطرح شده در آن به قدری تحت تأثیر الگوهای فلسفه یونانی قرار داشتند که آن ها را تفاسیری دینی از فلسفه یونانی می توان دانست. کلام مسیحی در دورانی که به عالم اسلامی انتقال یافت، دو شاخه رومی و یونانی داشت که شاخه یونانی آن در بافت اسلامی فعالیت داشت. گفتنی است ایده هایی از کلام مسیحیت در اسلام منتشر شد که پیش از این در بافت یونانی و در ارتباط با پارادایم های فلسفه یونانی تکوین یافته بود (Wolfson, 1976, 12).

گرچه برخی از متکلمین مسیحی خود نیز به فلسفه یونان آگاهی داشتند اما دینی سازی اندیشه ها و الگوهای تفکر فلسفی یونانی را نخستین بار در آغاز قرن مسیحی، فیلسوفی یهودی به نام فیلون اسکندرانی (م. ۴۰ م.) صورت داد. به عقیده ولفسون (Wolfson, 1962: 1/200) فیلون ایده های فلسفی افلاطون را دینی ساخت. مسیحیت نیز پس از آن با تأثیرپذیری از اندیشه های فیلون و با پذیرفتن تجسد مسیح کوشیده بود که چگونگی ارتباط بشر با خداوند را تبیین کند. فیلون هم با بهره گیری از ایده مُثُل افلاطونی و ارائه تفسیر دینی از آن سعی کرد که چگونگی ارتباط خداوند با انسان را توضیح دهد. نکته حائز اهمیت در این جا این مطلب است که هم فیلون و هم مسیحیان در تأثیرپذیری از الگوهای فلسفه یونانی، الگوی افلاطونی را دنبال کردند. الگویی که پس از قرن ها به عالم اسلامی رسید و حلقه فلسفی معتزله را تحت

تأثیر خود قرار داد.

نکته بسیار مهم دیگر این است که مسائلی که مسیحیان در جامعه اسلامی مطرح می‌کردند تنها صورتی از کلام و عقاید دین مسیحیت نبود، بلکه خود آمیزه‌ای از عقاید دینی آمیخته با فلسفه یونانی بود. به عبارت دیگر، معتزلیان در این دوره با عقایدی سر و کار داشتند که در درون خود الگوواره قدرتمندی از فلسفه یونانی را به همراه داشت. لذا معتزله و در رأس آن‌ها حلقه فلسفی اعتزال به رهبری ابوهذیل علّاف (م. ۲۲۶ ق.) تحت تأثیر این فضا قرار گرفتند و در مباحث کلامی خود سعی کردند که این روش تفکر فلسفی را در منابع اسلامی جستجو کنند و تبیینی فلسفی از منابع اسلامی ارائه دهند. به عبارت دیگر مهم‌ترین تأثیر مسیحیان در جامعه اسلامی - از لحاظ الگوواره‌شناسی - این بود که مسائلی که این گروه در اسلام مطرح کردند زمینه آغاز تحلیل‌های فلسفی و جدیدی را در حوزه کلام الهی در بین مسلمین موجب شد. الگوواره جدید مسیحیت این زمینه را برای عالم اسلام فراهم کرد که مسلمانان کلام الهی را به بوتّه نقدهای فلسفی گذارند و نه تنها آن را با عقل و اندیشه خود بلکه با ابزار فلسفه جدید یونان مورد سنجش و ارزیابی قرار دهند. این کار را نخستین بار حلقه فلسفی اعتزال آغاز کرد و نظام نخستین کسی بود که آن را به طور جدی به نظریه‌ای جدید در حوزه اعجاز قرآن مبدل ساخت.

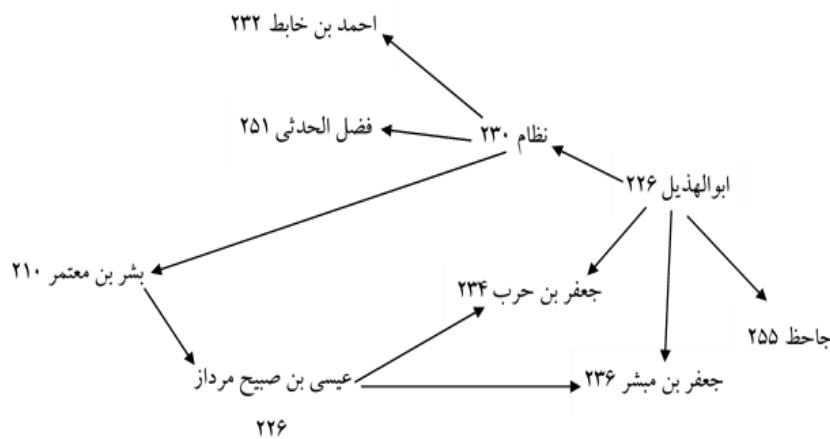
۲. آشنایی معتزله با الگوهای تفکر فلسفی

پس از ورود پارادایم‌های جدید به عالم اسلامی، برخی از اندیشمندان معتزلی به منظور آگاهی از روش استدلال فلسفی، به مطالعه آثار فلسفی پرداخته و روش جدیدی را در بافت اسلامی به کار بستند؛ روشی که تنها مبادی یقینی را در استدلال معتبر می‌دانست. به عقیده ولفسون مسلمانان در این دوره نیز ایده‌های مسیحیت را به چالش کشیدند (Wolfson, 1976: 81). برای برخی بحث‌های کلامی میان اسلام و مسیحیت ← کریمی‌نیا، ۱۲۱-۱۲۳؛ همچنین برای چگونگی ارتباط مسیحیان با جامعه اسلامی ← F. Glei, Reinhold, 295 and 519). در برابر فضایی پارادایمی جدید، اندیشمندان اسلامی بسته به تعلق-شان به پارادایم اثباتی یا تفسیری، موضع‌گیری متفاوتی را اتخاذ کردند. معتزلیانی که پارادایم تفسیری را مدنظر داشتند، به دنبال طرح این مسائل در بافت اسلامی، در چارچوب حلقه فلسفی خود با رهبری ابوهذیل علّاف درباره اعتبار دیدگاه‌های مقبول از سوی جمهور بحث کردند و با آزادی عملی که برای عقل خودنیا قائل شدند، جملگی این مسائل را در پرتو منبع عقل سنجیدند. شیوه خاص تفکر ایشان در رویارویی با مسائل علمی سبب شد که رویکردهایی را اتخاذ کنند که نزد پیروان پارادایم اثباتی نامطلوب شمرده می‌شد (برای اندیشه‌های فلسفی ابوهذیل ← مکدرموت، ۲۷۴؛ شیخ مفید، ۲۰۵؛ حلبی، ۷۷، ۲۰۴). از بین اعضای این حلقه فلسفی، نظام و شاگردانش گرایش بیشتری به آرا و عقاید فلسفی داشتند.

مخالفت تند و صریح نظام با الگوواره اثباتی و مخالفت او با افاده علم از سوی احادیث حتی حدیث متواتر نشانه‌ای از این مدعا است (برای مخالفت‌های نظام با عقاید ظاهرگرایان ← بغدادی، ۱۲۹).

۱-۲. مسأله کلام الله در نظر حلقه فلسفی اعتزال و نظام

پیش از این گفته شد که مسیحیان در جامعه اسلامی بحث‌های دامنه‌داری راجع به ماهیت کلام الله آغاز کردند. اینک باید دید معتزله با وجود الگوواره‌های جدیدی که از فلسفه یونانی اخذ کرده بودند چگونه کلام الهی را تبیین فلسفی کردند.^۱



تبیین فلسفی کلام الهی از اواخر قرن دوم قمری شکل جدی‌تری به خود گرفت و به طور واضح از این دوران نظریات متباین و شاذی در این زمینه بروز پیدا کرد. این بحث در این دوران در محافل معتزلیانی راه یافت که با مبانی فلسفی‌شان با آن برخورد می‌کردند. با دقت در روایات تاریخی در مورد اعتقادات حلقه فلسفی اعتزال به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد که اعضای این حلقه به پیروی از استاد بزرگ خود یعنی ابوهذیل با اتخاذ الگوواره افلاطونی و تحت تأثیر الگوی عالم مثال افلاطون، کلام الهی را دارای دو جنبه فرض کردند و برخی برای آن دو یا چند مکان متصور شدند. چه این که مکان کلام الهی و تبیین مثالی از آن

۱ بهانه ورود مسلمین به مسئله کلام الله تبیین فلسفی از آن هم به خودی خود یکی از آثار و نتایج الگوواره جدید در جهان اسلامی در عصر طلایی علوم بود. در این دوره معتزلیانی که به الگوواره‌های فلسفه یونانی روی آورده بودند در اثر یادگیری بحث‌ها و تحلیل‌هایی که پیش از این توسط مسیحیان و یهودیان فیلسوف انجام شده بود، شروع به انجام تحلیل‌هایی فلسفی و عقل‌گرایانه از کلام الهی روی آوردند این در حالی بود که پیش از این و بر مبنای الگوواره اثباتی در جهان اسلام انجام تحلیل عقلانی از کلام الهی مسئله‌ی رایجی نبوده و چه بسا مورد مذمت هم قرار می‌گرفت.

یکی از نخستین بحث‌هایی است که حلقه فلسفی اعتزال در ماهیت کلام الهی دنبال می‌کرد. ابوهذیل بر این باور بود که قرآن در سه مکان حضور دارد: در مکانی که در آن محافظت می‌شود، مکانی که در آن نوشته شده و مکانی که در آن خوانده می‌شود (اشعری، ۵۹۸). جعفر بن حرب (م. ۲۳۴ ق.) و جعفر بن مبشر همدانی (م. ۲۳۶ ق.) نیز بر اساس همین الگو معتقد بودند که اصل و حقیقت قرآن در لوح محفوظ قرار دارد و کلام الهی نمی‌تواند در دو مکان به صورت شیء واحدی درآید؛ لذا آنچه ما می‌خوانیم تنها حکایتی از آن چیزی است که در لوح محفوظ قرار دارد (شهرستانی، ۷۰/۱؛ اشعری، ۱۹۲). همچنین از احمد بن حنبل^۱ و فضل حدثنی -دو شاگرد نظام- سخنانی برگرفته از دنیای مسیحیت مبنی بر وجود خدای قدیم و تجلی آن در روی زمین که برگرفته از الگوی افلاطونی است نقل شده است (← شهرستانی، ۶۰/۱) ابن کلاب دیگر متکلم معتزلی (م. ۲۴۵ ق.) - که ورود او به حلقه فلسفی اعتزال قطعی نیست^۲ - آرائی نزدیک به نظام درباره کلام الله داشت. وی همانند نظام معتقد بود که قرائت که اثر کلام خداست با چیز قرائت شده تفاوت دارد؛ همان‌گونه که ذکر غیر از خداست (اشعری، ۶۰۴). با این حال عقاید وی در باب کلام الهی نزدیک به معتزله فلسفی است. وی کلام خدا را از صفات او و قدیم محسوب می‌کرد و برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی در نظر می‌گرفت که در قدمت با صفات الهی شریک است (برای عقاید ابن کلاب درباره کلام الهی ← اشعری، ۵۸۴). تعبیر افلاطونی برخی از معتزله بغداد از کلام الهی در حالی صورت گرفت که نظام به‌عنوان یکی از سردمداران معتزلی و فیلسوفی عقل‌بنیاد راهی متفاوت از سایر متکلمان معتزلی برگزید. دقت در مبانی فلسفی نظام حاکی از آن است که او مبانی فلسفی متفاوتی از دیگر اعضای حلقه فلسفی اعتزال داشت در نتیجه همین الگوواره متفاوت بوده که بر نوع جهان‌بینی و اعتقادات وی اثرگذار گذاشته است.

۲-۲. درباره فیلسوف بودن نظام

از نظریات نقل شده از نظام چنین برمی‌آید که او تنها مترجم و ناقل دیدگاه‌های فلسفه یونانی نبوده، بلکه سعی کرده است که خوانشی اسلامی از این علوم ارائه کند. بنابراین در موارد چندی با فلسفه یونانی مخالفت کرده است (جاحظ، الحيوان، ۲۸/۲). با وجود این، همواره به اخذ دیدگاه‌هایش از فلاسفه متهم بوده است (← شهرستانی، ۵۱/۱؛ ایجی، ۶۶۱/۳؛ ذهبی، ۴۷۰/۱۶).

در این‌که نظام در فضای اعتزالی به علوم فلسفی متمایل بوده و حتی در آن تبحر چشم‌گیری پیدا کرده است، روایات تاریخی متعددی وجود دارد. توغل نظام در فلسفه یونانی به قدری بوده است که به گفته

۱. ابن حنبل همان ابن حنظل است که در برخی کتب به نادرست ابن حنظل ضبط شده است (← صفدی، ۱۸۷/۶، به نقل از زاهدی فر، ۹۱).

۲. ذهبی در سیر اعلام النبلاء (۵۵۶/۱۰) او را از بزرگان معتزله بغداد معرفی کرده است. گرچه برخی او را بصری معرفی کرده‌اند اما با توجه به آرای نزدیک وی با آرای سایر معتزله فلسفی می‌توان نزدیکی وی را با دیگر معتزله فلسفی بغداد را محتمل دانست.

جاحظ (الحيوان، ۲/ ۲۸) او حتی در برخی مسائل به ارسطو ایراد وارد کرده است (برای مطالبی درباره تبحر فلسفی نظام ← شهرستانی، ۱/ ۲۹؛ جهانگیری، ۱۳۸، ۱۶۹) بنا به نقل شهرستانی (۱/ ۵۳-۵۴) نظام کتب فلاسفه را مطالعه و آنها را در هم می آمیخت (نیز ← ذهبی، ۱۶/ ۴۷۰). ابن مرتضی (۵۰) می گوید: «روزی نزد نظام نام ارسطو را بردم. نظام گفت: کتاب او را نقض کرده ام. سپس برای اثبات این امر به برمکی، کتاب وی را از حفظ برای او خواند». با این که وی منتقد برخی مسائل در فلسفه ارسطویی بود اما برخی بر آن اند که نظام در برخی از آراء خود متأثر از الگوواره تفکر ارسطویی بود؛ چرا که وی به آرای برخی از فلاسفه طبیعی یونانی مانند هراکلیتوس^۱ و آناکساگوراس^۲ - که آرائی نزدیک به فلسفه ارسطویی داشتند - تمایل داشت (برای آرای فلاسفه طبیعی یونانی و تشابه آن با آرای نظام ← فاضل، ۴۸). دیگر آن که برخی از نظرات و عقاید وی به وضوح از تفکر استدلالی ارسطویی وی حکایت دارد. برای مثال او به قدری در این نوع تفکر و استدلال عقلی راسخ و استوار بود که حتی بر خلاف دیدگاه مشهور معتزله و اهل سنت با خبر متواتری که با استدلال عقلی مخالف باشد به شدت مخالفت می کرد. او همچنین در موارد بسیاری با تمسک به استدلال عقلی با سایر معتزله و حتی عقاید اهل سنت به مخالف برخاست؛ از جمله به مخالفت او با تعیین امام معصوم از طریق اجماع و قیاس می توان اشاره کرد (برای دیدگاه های نظام ← بغدادی، ۱۲۹؛ جهانگیری، ۱۵۹).

جهان بینی خاص نظام در مورد نحوه آفرینش جهان حکایت از آن دارد که وی بر خلاف حلقه فلسفی اعتزالی، وجود عالم مثال را نفی کرد و در نتیجه با الگوی فلسفی افلاطونی مخالف است. او درباره ربط انسان ها به خداوند معتقد بود: «خداوند موجودات را به یکباره آفریده است، چنان که اکنون هستند یعنی اعم از معادن، نباتات، حیوانات و انسان ها و در نتیجه آدم (ع) هم در آفرینش، تقدم بر فرزندان ندارد جز آن که خداوند در خلقت مخلوقات، برخی را در برخی پوشیده داشته است و لذا تقدم و تأخر موجودات تنها ناشی از ظهور آنها از لفافه ها است و ارتباطی با حدوث و آفرینش آنها ندارد» (شهرستانی، ۱/ ۵۶).

۳-۲. نظریه صرفه

نخستین قائل به وجه صرفه در اعجاز ابواسحاق ابراهیم بن سیار مشهور به نظام است. با توجه به این که هیچ يك از آثار نظام در دست نیست، تنها راه توضیح این نظریه رجوع به منابع نزدیک به عصر او است. ایده صرفه در این آثار، وجه ناهمانندی متن قرآنی در امری و رای متن ملفوظ معرفی شده است؛ بدین معنا که خداوند انگیزه معارضان را سلب کرده است و عرب را از اهتمام به تولید متنی بسان قرآن با قدرت قهریه

1 Heraclitus

2 Anaxagoras

خود باز داشته و عاجز ساخته است، اما اگر این مانع در میان نبود عرب‌ها قادر بودند متنی مانند قرآن تولید کنند (شهرستانی، ۱/ ۵۷). نظریه صرفه در محافل معتزلی اندیشه‌ای در تقابل با ایده حُجیت تألیف قرآن محسوب می‌شد؛ مسئله‌ای که هم جاحظ (الرسائل، ۳/ ۲۸۷) و هم در دوره‌های بعد باقلانی (اعجاز، ۷۴) بدان اشاره می‌کنند. لذا صرفه در نگاه مخالفین و منتقدان عبارت بود از نفی اعجاز در تألیف کلام الله و اعتقاد به این‌که خداوند مانع اعراب در همانندآوری قرآن می‌شود. لذا اشعری و شهرستانی معتقد بودند نظام وجه اعجاز حقیقی قرآن را در اخبار از امور گذشته و منصرف کردن داعیان از معارضه با قرآن می‌داند. در نگاه ایشان نظام معتقد بود خداوند با ایجاد جبر و عجز در اعراب مانع ایشان شده است و اگر رهایشان می‌کرد آنها می‌توانستند متنی مانند قرآن در فصاحت و بلاغت و نظم بیاورند (اشعری، ۲۲۵). ابن حزم (م. ۴۵۶ ق.) صرفه را در این می‌داند که خود خداوند تعالی بین بنده‌اش و بین این‌که او اقدام به آوردن مثل قرآن کند، قرار گرفته و قدرت بر این کار را از آنها سلب کرده است (ابن حزم، ۱/ ۸۷).

۴-۲. ماهیت نظریه صرفه در نگاه اندیشمندان

در باب نظریه صرفه برخی از اندیشمندان بر این باورند که این نظریه از گفتمان‌های دیگر ادیان اخذ شده است. برخی برای صرفه دو منشأ را محتمل می‌دانند: یکی این‌که قول به صرفه از عقیده براهمه هندی مبنی بر وجه اعجاز کتاب مقدسشان -یعنی الیید^۱- اخذ شده است. هندوها قائل اند که معارضه با کتاب-شان به دلیل صرفه ممکن نیست. یا این‌که نظام این رأی را از کتب براهمه پس از ترجمه آن‌ها در دوران نهضت ترجمه اخذ کرده است (← شهری، ۳۵-۳۶). از طرفی فن گرونباوم^۲ معتقد است که نظریه صرفه ریشه در تعلیمات آبابی کلیسا دارد. او در این راه از ایده‌های لاکتاتیوس سخن به میان می‌آورد. به نظر او اندیشه صرفه همانند عقیده عقلانی لاکتاتیوس بود که می‌گفت: خداوند فیلسوفان قدیم را از راه راست باز می‌دارد تا به حقیقت دست پیدا نکنند (Von Grunebaum, 1019). مصطفی عبدالقادر عطاء در مقدمه کتاب اسرار التکرار تاج القراء، صرفه نظام را نوعی بازگشت به تفکر یهودی معرفی کرده است که در سفر تکوین می‌توان آنرا یافت. البته وی برای این مدعای خود هیچ سند روشنی ذکر نمی‌کند (← مصطفی عبدالقادر عطاء، مقدمه بر اسرار التکرار فی القرآن، ۳۷). ولفسون نیز عقاید نظام راجع به ماهیت وحی را از سه منبع محتمل می‌داند: نخست توصیفی فیلونی از وحی کلام خدا بر کوه سینا؛ چه این‌که فیلون در توصیف سخن گفتن خداوند با موسی (سفر خروج، ۱۹: ۱۹) می‌گوید: این جمله بدان معنی است که در آن زمان خداوند معجزه‌ای از گونه مقدس ساخت و فرمان داد که صوتی ناپیدا در هوا ایجاد شود که قابل

۱. وداهها

2 Von Grunebaum

شنیدن بود. به نظر ولفسون احتمالاً این گونه سینه به سینه به نظام منتقل شده و بر همین اساس او کلام الهی را کلامی در هوا خوانده است. دوم منعکس کننده انکار رواقی عدم جسمانیت می تواند باشد که نظام از آن تبعیت می کرد. سوم تبعی از آموزه های آبی کلیسا می تواند باشد، که در این صورت یکی از آموزه های ربی های یهودی محسوب می شود که بر طبق آن زبان وحی توسط خود پیامبران انتخاب می شود (Wolfson, 1976, 275-276). براساس آنچه ولفسون بدان معتقد است باید تفسیر نظام را در الگوواره افلاطونی به حساب آورد. حال آن که امروزه با طرح نظریه «بینامتنیت»^۱، ایده تأثیرپذیری مستقیم اعتبار چندانی ندارد. مضافاً این که تلاش برای یافتن گزاره هایی که ناظر بر وام گیری مستقیم نظریات از یکدیگر باشند، بیهوده می نماید، زیرا متن ها و نظریات در یک ارتباط بینامتنی شکل می گیرند و جملگی آن ها متأثر از یکدیگرند (Allen, 69) و چگونگی صورت بندی و سامان یافتن این تودرتوی متنی ناشی از گفتمان غالب و پارادایم های آن است. نظریه صرفه نظام هم در یک ارتباط بینامتنی با دیگر نظریات در باب نبوت، ماهیت وحی، چستی متن قرآنی و افتراق و اتفاق آن با دیگر متن های مقدس و غیر مقدس و... شکل گرفته است. علاوه بر آن، باید این نکته را یادآور شد که در تحلیل الگوواره ای بنا بر این است که تأثیرپذیری بین نظریات در لایه های عمیق انتزاعی صورت پذیرفته و چه بسا در صورت ظاهری چند نظریه نشانه ای از الگوواره مشترک نتوان یافت.

۵-۲. پارادایم حاکم بر اندیشه نظام درباره نظریه صرفه

ایده نظام درباره نحوه آفرینش جهان مبنای کلی او تلقی می شود، چنان که نظریه او درباره انحای ارتباط خداوند با بشر از جمله ارتباط و حیانی را هم توضیح می دهد. پس براساس این مبنای فلسفی، دیدگاه نظام درباره وحی خداوند به پیامبر اکرم بدین شرح است: اولاً وحی ملفوظ خلقتی هم زمان با خلقت دیگر مخلوقات داشته است و بر خلاف الگوی افلاطونی وجودی پیشینی برای آن تصور نمی شود. لذا او بدین طریق وجود عالم مثالی برای مخلوقات را - که در فلسفه افلاطونی آمده بوده - انکار می کند. ثانیاً این وحی ملفوظ، مخلوق و حادث است نه قدیم و نامخلوق. اما بر مبنای الگوواره افلاطونی کسانی که عقیده دارند کلام الهی دو مرتبه مثالی و صوری دارد، بر قدیم بودن آن پا می فشرند؛ آن گونه که اصحاب حدیث، سلفیه و اشعری یا ابن کلاب بدان معتقد بودند. ثالثاً وحی در مرتبه حقیقی آن جوهر به حساب می آید، چرا که بر مبنای این استدلال آنچه وجود لا فی موضوع داشته باشد، جوهر محسوب می شود و کلام الهی در عالم هستی به همراه دیگر موجودات یکباره آفریده شده و در هوا منتشر شده است و در گذر زمان به واسطه انبیاء (ع) قرائت می شود، به عبارت دیگر، به عقیده نظام قرائت تنها راه دستیابی به حقیقت وحی الهی است و با

انجام قرائت است که کلام الهی شنیده می‌شود، ولی این قرائت، از سنخ کلام ایشان (ع) نیست. زیرا «کلام خلق که از جمله افعال ایشان است، عَرَض است». او کلام مخلوق را در مقابل کلام خالق عَرَض به حساب می‌آورد (برای عقیده نظام راجع به آفرینش عالم ← شهرستانی، ۵۰/۱).

روایات مرتبط با نظام حاکی از این است که او اصولاً نظر متفاوتی درباره ماهیت کلام الهی و کلام انسان داشته و به احتمال قوی نظریات وی در باب تبیین کلام الهی در تقابل با تحلیل‌های افلاطونی از کلام الله بوده است؛ تبیین‌هایی که پیش از این اساتید وی مانند ابوهذیل ارائه کرده بود. او معتقد بود که «کلام خداوند صوت منقطع از حروف است، ولی کلام انسان از حروف نیست» (اشعری، ۶۰۴).

برای پی بردن به تفکر نظام ابتدا باید به مقایسه الگوواره عقیده وی در باب کلام الهی با تفاسیر افلاطونی پردازیم. وی در مقابل طرفداران الگوواره افلاطونی که برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی و حقیقی در نظر می‌گرفتند، کلام الهی را جسم می‌خواند.^۱ به عبارت دیگر وی به جای تبیین افلاطونی عالم مثال، برای کلام الهی جنبه‌ای مادی در نظر می‌گیرد. نظام این صورت متعالی کلام را به عنوان صوتی شنیدنی و پخش شده در هوا قلمداد می‌کرد (← اشعری، ۱۹۱). یعنی آن کلام الهی موجود در فضا، به تناسب زمان-های مختلف صورت‌های متعددی می‌پذیرد و یکی از صورت‌های آن قرآن کریم است؛ چنان‌که به صورت مرد یا حیوان هم می‌تواند درآید (← شهرستانی، ۷۶/۱).

تا بدین جا روشن شد که نظام با توجه به الگوهای متفاوت اندیشه خود، تبیینی متفاوت از عالم هستی و نحوه خلقت و در نتیجه ماهیت کلام الهی ارائه داد. تبیینی که حتی در برابر رأی فلاسفه معتزلی قرار داشت. حال این سؤال پیش می‌آید که او به چه دلیل و از کدام الگو در بیان نظریه صرفه استفاده کرده است؟ این‌که چرا نظام با توجه به جهان بینی خاصی که داشت به نظریه صرفه در اعجاز قرآن رسید، بدون شک ریشه در اندیشه فلسفه یونانی وی دارد. چه این‌که در نظام تفکر یونانی صورت گفتاری بر صورت نوشتاری تقدم و برتری دارد و در نظام گفتاری انتقال معانی به صورت کامل‌تری صورت پذیرفته و نظام نوشتاری همواره به‌عنوان تکمله‌ای بر آن محسوب می‌شود. پس با توجه به دیدگاهی که نظام درباره خلقت عالم هستی دارد، صورت اصیل وحی الهی را همان صورت گفتاری می‌داند که بین خداوند و پیامبر (ص) صورت می‌پذیرد و خللی در آن راه ندارد و امکان تکرار ندارد و لذا وجه اعجاز نیز لاجرم در آن قرار دارد. اما صورت متنی تنها مکمل آن محسوب می‌شود و در معرض خلل قرار دارد؛ چنان‌که این اعتقاد در بین مسیحیان نیز وجود داشته است. در نظر آنها وحی خداوند به رسولان و حضرت مسیح (ع) آن‌گاه که صورت نوشتاری به خود

۱ در نگاه قدمای متکلمین جوهر همان جسم است و جوهر فرد وجود ندارد ولی قائلین به جوهر فرد، جوهر را به دو قسم جسم و جوهر فرد تقسیم می‌کنند و جسم را جوهری می‌دانند که قابلیت تقسیم به ابعاد ثلاثه را دارد و در مقابل جوهر فرد قابل تقسیم به ابعاد ثلاثه نیست (ر.ک.، فضلی، خلاصه علم الکلام، ۱۴۲۸: ۴۸-۵۰).

می گیرد، فاقد جنبه اعجاز آمیز است. بنابراین محال بودن آوردن متنی بسان قرآن کریم در نگاه نظام، مربوط به صورت ملفوظ و گفتاری آن است نه صورت نوشتاری؛ بدین معنی که مردم متنی بسان قرآن کریم نیز می توانند بیاورند. بازتاب این عقیده را در بین برخی دیگر از معتزله نیز می توان مشاهده نمود. بغدادی نقل می کند برخی مانند عیسی بن صبیح مُرداز اعتقاد داشتند که مردم متنی مانند متن قرآن می توانند بیاورند (بغدادی، ۱۵۱؛ شهرستانی این عقیده را به نظام هم نسبت داده است ← شهرستانی، ۵۶/۱).

نتیجه گیری

- بر اساس تفکر ساختارگرایی توماس کوهن در تاریخ و فلسفه علم، علوم به عنوان کل های ساختاری در نظر گرفته می شوند که پیشرفت و تکامل آنها متأثر از تغییر و تحول الگوواره های حاکم بر آن هاست. در این تفکر ظهور نظریه های علمی جدید در قالب چهار مرحله صورت می پذیرد: نخستین مرحله مربوط به پیش علم، حلقه دوم کارکرد علم متعارف، حلقه سوم بحران علمی و حلقه چهارم انقلاب علمی، ظهور پارادایم جدید و در نتیجه ظهور علم متعارف جدید است.
- همزمان با نهضت عظیم ترجمه در اسلام و ورود علوم جدید به عالم اسلامی شاهد دوره بحران علمی و ظهور الگوواره های جدیدی در تفکر اسلامی هستیم که به ظهور نظریات جدیدی در عرصه علوم اسلامی انجامید. مهمترین این الگوواره های جدید را دو الگوواره تفکر فلسفی در قالب تفکر فلسفی ارسطویی و تفکر فلسفی افلاطونی می توان معرفی نمود که بیش از همه معتزلیان عقل گرا را تحت تأثیر قرار داد و هر کدام منتج به ظهور نظریات جدیدی در عرصه علوم اسلامی شد.
- درباره نقش مسیحیت در جامعه اسلامی می توان گفت که مسیحیان با حضور پررنگی که در جامعه اسلامی داشتند، در دو حوزه مؤثر واقع شدند: نخست این که در تقویت الگوواره های فلسفه یونانی علی الخصوص فلسفه افلاطونی نقش مهمی داشتند و دیگر این که با پیش کشیدن برخی مسائل کلامی، زمینه شکل گیری سلسله مباحث جدلی طولانی در حوزه کلام الهی را در بین مسلمانان ایجاد کردند و بدین صورت مسئله کلام الله به عنوان یکی از مهمترین مباحث کلامی آن دوران مطرح شد و مورد بحث و بررسی قرار گرفت.
- دانشمندان مسلمان با توجه به الگوواره های حاکم بر اندیشه خود به نظریه پردازی در حوزه کلام الله پرداختند. طرفداران الگوواره تفکر فلسفی افلاطونی - همانند مسیحیانی که تحت تأثیر الگوی افلاطونی به قدمت مسیح قائل بودند- برای کلام الهی جنبه ای مثالی در نظر گرفتند و به قدمت کلام الهی پای فشرده. از سوی دیگر، جانبداران الگوواره ارسطویی مانند نظام ضمن نفی جنبه مثالی برای کلام

الله برای آن، جنبه‌ای مادی در نظر گرفتند و آن را جسم معرفی کردند. نظام همچنین بر اساس این اعتقاد که صورت گفتاری کلام بر صورت نوشتاری آن تقدم دارد، صورت گفتاری را جنبه اصیل وحی دانست و جنبه اعجازآمیز قرآن را نیز در آن قلمداد کرد. اما جانبداران تفکر افلاطونی جنبه مثالی کلام را اعجاز محسوب کردند. از این روی نظام تحت تأثیر الگوهای فلسفه ارسطویی و تفکر یونانی، صرفه را به عنوان وجه اعجازآمیز قرآن کریم معرفی کرد.

منابع

قرآن کریم

- ابن حنبل، احمد، *المسند*، دارصادر، بیروت، بی تا.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحديث*، المكتب الاسلامي، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- ابن قدامة، عبدالله، *المغنی*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- ابن ندیم، *الفهرست*، دارالمعرفه، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۹۷ م.
- _____، *الفهرست*، ترجمه محمد رضا تجدد، اساطیر، تهران، ۱۳۸۱.
- اسعدی، محمد و همکاران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین*، تصحیح هلموت ریتز، فرانز شتایز، ویسبادن، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.
- انصاری هروی، ذم *الکلام و امله*، مکتبه العلوم و الحکم، مدینه، ۱۴۱۸ ق.
- اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- ایچی، عبدالرحمن، *المواقف*، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- ایمان، محمدتقی، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۳.
- باقلائی، محمد بن طیب و دیگران، *تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل*، مؤسسة الکتب الثقافیه، لبنان، ۱۴۰۷ ق.
- _____، *اعجاز القرآن للباقلانی*، دارالمعارف، مصر، چاپ پنجم، ۱۹۹۷ م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، دارالفکر، چاپ افست استانبول، ۱۴۰۱ ق.
- بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۶ م.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه*، دارالآفاق الجدیدة، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۹۷ م.
- بهرامی، احمد، محمد رضا باباخانیان، «مبانی قرآنی سرمشق پارادایم های رشد و تعالی»، مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۰.

بهرامی، احمد، پروین مصطفوی، «پارادایم پیشرفت در مکتب جامعه شناختی قرآن»، در ماهنامه مهندسی فرهنگی، شماره ۴۹ و ۵، بهمن و اسفند ۱۳۸۹.

جاحظ، عمرو بن بحر، *رسائل الجاحظ (الکلامیه)*، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۲۰۰۲ م.

_____، *الحيوان*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ ق.

_____، *الرسائل الجاحظ*، تحقیق: محمد هارون، عبدالسلام، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۹۶۴ م.

جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات کلام اسلامی*، حکم، تهران، ۱۳۹۰.

حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۶.

خیری، حسن، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲، بهار ۱۳۸۹.

ذهبی، شمس الدین، *تاریخ الاسلام*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

-----، *سیر اعلام النبلاء*، مؤسسه الرساله، بی جا، ۱۹۸۵ م.

زاهدی فر، سیف علی، «تاریخ گزاری حدیث اول ما خلق الله العقل...»، دوفصلنامه علمی پژوهشی صحیفه مبین، شماره ۵۸، سال ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

زركشي، محمد بن عبدالله، *البرهان في علوم القرآن*، دار إحياء الكتب العربیة، بی جا، ۱۳۷۶.

زروانی، مجتبی، بهزاد حمیدی، «اسلام و سه پارادایم دین داری»، در مجله عقل و دین، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، دارالفکر، لبنان، ۱۴۱۶ ق.

شافعی، محمد بن ادریس، *الأتم*، دار الفكر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

_____، *الرسالة*، مکتبه العلمیه، بیروت، بی تا.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، مؤسسه الحلبي، بی جا، بی تا.

شهری، عبدالرحمن، *القول بالصرفه في اعجاز القرآن الكريم*، دار ابن الجوزی، قاهره، ۱۴۳۲ ق.

شیخ مفید، *أوائل المقالات في المذاهب والمختارات*، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

فاضل، محمود، *معتزله*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.

فضلی، عبدالهادی، *خلاصه علم الکلام*، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامي قم، ۱۴۲۸ ق.

قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمه بهین دارانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۱.

کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

کرمانی، محمود بن حمزه، *اسرار التکرار فی القرآن*، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، قاهره، دارالفضیله، بی تا.

کریمی‌نیا، مرتضی، «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

مبلغی، احمد، «پارادایم‌های فقهی»، مجله فقه، سال ۱۰، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

محمدزاده، رضا، احمد عبادی، «نقش خواجه نصیر طوسی در تعامل پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی»، مجله علمی پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، **صحیح مسلم**، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

مصطفوی، حامد، **پارادایم‌های حاکم بر سیر تطور نظریه «حجیت خبر واحد» در اندیشه عالمان شیعه**، رساله دکتری تخصصی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵.

معرفت، محمدهادی، **تلخیص التمهید**، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۸ ق.

المقری، **احادیث فی ذم اهل الکلام و اهل**، دارأطلس، ریاض، ۱۴۱۷ ق.

مکدرموت، مارتین، **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.

موننگمری وات، ویلیام، **فلسفه و کلام اسلامی**، ترجمه ابوالفضل عزتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.

Allen. Graham, *Intertextuality*, London, Routledge, 2000.

Bird, Alexander, *Philosophy of Science*, London and New York, Routledge, 1998.

Copleston, Frederick C., *A history of philosophy*. Volume 1. New York, Toronto: Doubleday, 1993-1994.

F. Glei, Reinhold, *Christian-Muslim relations a bibliographical history*, Volume 1 (600-900). Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill, 2009.

Furley, David J., *From Aristotle to Augustine*, London, New York: Routledge (Routledge history of philosophy, v. 2), 1999.

George, Timothy, *Is the Father of Jesus the God of Muhammad? Understanding the differences between Christianity and Islam*, 2009.

Janosik. Daniel, Riddell. Peter, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims*, Eugene, Pickwick Publications, 2016.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Ladyman .James, *Understanding Philosophy of Science*, London, Routledge, 2002.

Martin, R. C., The role of the Basrah Mutaziliah in formulating the doctrine of the apologetic Miracle. In *J. Near East. Stud.* 39 (3), pp. 175-189. DOI: 10.1086/372801, 1980.

Neuman. W. Lawrence, *Social Research Methods_ Qualitative and Quantitative Approaches*, Seventh Edition, Pearson Education Limited, 2014.

Psillos, Stathis. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London and New York, Routledge, 2010.

Samir Okasha, *Philosophy of Science*, USA, Oxford University Press, 2002.

Stace, W. T., *A critical history of Greek philosophy*. London: Macmillan and co. Limited, 1920.

Taylor, C. C. W., *From the beginning to Plato*. London, New York: Routledge (Routledge history of philosophy, v. 1), 1997.

Thomas, David, *Christians at the heart of Islamic rule. Church life and scholarship in 'Abbasid Iraq*, 2003.

Von Grunebaum, *the encyclopedia of Islam*, new edition. Leiden, London: E. J. Brill; Luzac & co, 1986.

Wolfson. Harry Austryn, *Foundation of Religious Philosophy In Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge. Massachusetts, Harvard University Press, 1962.

_____, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge. Massachusetts, Harvard University Press, 1976.

شماره ۱۰۵	علوم قرآن و حدیث	۳۰
-----------	------------------	----



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۲

DOI: 10.22067/jquran.2020.40095

تحلیل استعاری احساس حسد در روایات معصومین علیهم السلام*

زهرا بشری ترشیزی

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: basharizahra@yahoo.com

دکتر علی ایزانلو^۱

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: aliizanloo@um.ac.ir

چکیده

در این پژوهش پس از معرفی رویکرد شناختی به استعاره، روایات و احادیث پیامبر اکرم و امامان شیعه علیهم السلام و چگونگی کاربرد استعاری زبان در توصیف احساس حسد، به عنوان یکی از وجوه انتزاعی وجود آدمی بررسی شده است. هدف پژوهش حاضر پاسخ به این مسأله است که آیا استعاره به عنوان یک ابزار تسهیل فهم، در احیای دینی استفاده شده است و اگر چنین است، تا چه میزان در انتقال مفاهیم مرتبط با احساس حسد کاربرد داشته است. چه حوزه‌های مبدئی برای این احساس به کار رفته و اساساً در این احادیث از استعاره برای تسهیل درک چه مفاهیم ذهنی استفاده شده است. به این منظور کتب معتبر شیعه بستر پژوهش قرار گرفته و بر اساس نظریه لیکاف در باب استعاره‌های شناختی، واکاوی شده است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که استفاده از استعاره در ۶۰ درصد از احادیث مرتبط با حسد به چشم می‌خورد و حوزه‌های مبدا گزینش شده در این استعاره‌های شناختی در کمال ظرافت و فراست، گویای ویژگی‌ها و تبعات حسد هستند. این استعاره‌ها به گونه‌ای ساختار بندی شده‌اند که همگی به شکلی منسجم و به هم پیوسته در راستای معارف و مفاهیم مورد نظر قرار دارند.

کلیدواژه‌ها: روایات، احساسات، حسد، استعاره مفهومی، زیباشناسی شناختی.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰.

^۱ نویسنده مسئول

Metaphorical analysis of the envy in the narrations of the Infallibles (pbuh)

Zahra Bashari Torshizi

MA Graduate, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Izanloo (Corresponding Author)

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

This study, after introducing the cognitive approach to metaphor, explores narrations and hadiths quoted from the Holy Prophet and Shiite Imams as well as the metaphorical language used to describe the feeling of envy as one of the subjective aspects of human existence. Accordingly, the present study aims to examine whether metaphor has been employed as a tool to facilitate the understanding of religious contexts and if so, to what extent it has been successful in conveying concepts associated with the feeling of envy. Moreover, it seeks to shed light on the origins of this feeling and subjective concepts for which metaphor is employed to deepen the understanding. For this purpose, authentic Shiite works have been investigated and analyzed based on Lakoff's theory on cognitive metaphors. The results suggest that metaphors have been utilized in 60% of the hadiths on envy and the domains identified in these cognitive metaphors are subtly indicative of the characteristics and ramifications of envy. These metaphors are structured coherently in keeping with the desired teachings and concepts.

Keywords: narratives, emotions, envy, conceptual metaphor, cognitive linguistics

مقدمه

استعاره از اساسی‌ترین وجوه زبان تخیلی و عنصری کانونی در فرآیند ارتباطی به حساب می‌آید. دیدگاه کلاسیک درباره‌ی استعاره نخستین بار در آرای ارسطو در کتاب فن شعر مطرح شد (نجف‌زاده و کندی، ۱۳۸۷). ارسطو استعاره را موضوعی صرفاً ادبی می‌دانست که در حوزه بلاغت و جهت آراستن کلام به کار گرفته می‌شود. از این نظر زبان مردم عادی در حوزه روزمره کمتر به این بلاغت ادبی آراسته است. در مقابل این تلقی کلاسیک از استعاره، در اواخر قرن بیستم نظریه جدیدی مطرح شد که بر اساس آن استعاره به هر گونه تصویرسازی از مفاهیم انتزاعی در قالب مفاهیم عینی‌تر قابل اطلاق است و از این نظر نه تنها محدود به صنایع ادبی نمی‌شود بلکه فرآیندی است که به وفور در کاربردهای روزمره زبان به چشم می‌خورد.

نخستین بار لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) نظریه معاصر درباره‌ی استعاره را مطرح کردند. آن‌ها با به چالش کشیدن نگاه کلاسیک، قلمرو استعاره را تا حوزه اندیشه و عمل گسترش دادند. بر اساس نظریه آن‌ها استعاره درک و تجربه یک چیز بر اساس چیزی دیگر است و نظام مفهومی هر روزه آدمی که بر طبق آن فکر و عمل می‌کند، اساساً ماهیتی استعاره‌ای دارد. بنابراین، استعاره نه تنها به حوزه زبان محدود نمی‌شود بلکه می‌تواند منبع مهمی برای شناخت و درک پدیده‌ها و امور باشد. این نظریه همچنین بر مبنای تجربه‌های مشترک جسمی همه انسان‌ها استعاره را امری جهانی تلقی می‌کند. بدین ترتیب طرح نظریه معاصر موجب فراتر رفتن استعاره از حوزه‌های ادبی و بلاغی و ورود آن به حوزه‌های گسترده تازه‌ای شد.

از آن‌جا که بیان احساسات و عواطف آدمی بدون کمک گرفتن از حوزه‌های معنایی دیگر کاری دشوار است، کاربران زبان همواره برای بیان این حوزه‌های مفهومی و ذهنی از تعابیر استعاره‌ای استفاده می‌کنند و وجود استعاره را برای درک بیشتر جنبه‌های احساس و تجربه احساسات، از حوزه‌های ملموس و عینی‌تر ساسانی، (۱۳۹۲). به عبارت دیگر، برای بیان مفاهیم انتزاعی احساسات، از حوزه‌های ملموس و عینی‌تر کمک گرفته می‌شود. با توجه به اهمیت احساسات به عنوان یکی از فراگیرترین و مرکزی‌ترین جنبه‌های تجربه بشری و یقین به این موضوع که تمام مسایل مرتبط با انسان در فرامین دینی در موثرترین و بهترین شیوه مورد پردازش قرار گرفته‌اند، در این پژوهش سعی شده است که به کاربرد استعاره در لسان بزرگان مذهب تشیع پیرامون احساس حسد پرداخته شود و نقش استعاره در درک آثار و عواقب مفهوم انتزاعی حسد مورد واکاوی قرار دهد.

بدین ترتیب کاربرد استعاره در احادیث مرتبط با احساس حسد در چارچوب رویکرد شناختی نظریه معاصر استعاره، مورد بررسی قرار گرفته است. هدف از این بررسی این است که بدانیم استعاره به عنوان

یک ابزار تسهیل فهم در احیای دینی تا چه میزان در انتقال مفاهیم مرتبط با احساس حسد کاربرد داشته‌است؛ چه حوزه‌های مبدائی برای این احساس به کار رفته‌است و استعاره‌های موجود در احادیث چگونه ابعاد مختلف مفهوم انتزاعی احساس حسد را در قالب تجربه‌های روزمره انسان قرار داده‌اند.

پیشینه پژوهش

در بیان ادبیات و پیشینه مطالعات مرتبط با پژوهش حاضر سعی شده‌است که هر یک از جنبه‌های حاضر در پژوهش به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد و مطالعات انجام‌شده در دو بخش کلی بیان گردد. در بخش نخست به پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه استعاره‌های مفهومی مرتبط با احساسات و در بخش دوم به پژوهش‌های انجام‌شده درباره واکاوی مفهوم استعاره‌های مفهومی در منابع مذهبی می‌پردازیم.

الف- پژوهش‌های استعاره‌های مفهومی مرتبط با احساسات

احساسات یکی از فراگیرترین و مرکزی‌ترین جنبه‌های تجربه بشری است. بررسی زبان‌شناختی زبان احساسات به عنوان راهی برای مطالعه قوه شناخت بشری (اورتونی و همکاران، ۱۹۸۸) موضوع پژوهش‌های متعددی قرار گرفته‌است و پژوهشگران بسیاری به استعاره‌های مفهومی مرتبط با احساسات پرداخته‌اند و آن را روشی سودمند برای درک این مفاهیم انتزاعی دانسته‌اند که از این میان می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

پرتوی، سعادت‌نی و حاجی‌پور (۱۳۹۸) در پژوهش خود استعاره‌های مفهومی «غم» در مرثیه‌های ملاعلی‌فاخر و حبسیه‌های مسعود سعد سلمان را از منظر معنی‌شناسی شناختی و به روش توصیفی - تحلیلی بررسی کرده‌اند. نتایج بررسی آن‌ها نشان می‌دهد که در مرثیه‌ها ۱۶ نوع نام‌نگاشت و در دیوان مسعود سعد سلمان ۱۲ نوع نام‌نگاشت برای این احساس یافت می‌شود. در این میان ۸ نام‌نگاشت مانند «انسان»، «شی» و «آتش» در هر دو اثر، مبدا مشترک داشتند.

عبیدی و رومیانی (۱۳۹۸) بر مبنای نظریه استعاره‌ی مفهومی و شناختی به بررسی استعاره‌هایی پرداخته‌اند که در آثار نظامی با محوریت عشق بازتاب یافته‌است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که سوزندگی، مست‌کنندگی و ذی‌شعور بودن عشق، بیشتر از سایر جنبه‌های آن مد نظر نظامی بوده‌است.

شریفی مقدم و ارجمندی (۱۳۹۷) نیز به نقش استعاره در احساسات غم و شادی پرداخته‌اند. ایشان در پژوهش خود میزان تطابق استعاره‌های مفهومی کلامی و غیر کلامی حوزه‌های غم و شادی در اشعار دوره ابتدایی را از منظر زبان‌شناسی شناختی ارزیابی کرده‌اند. آن‌ها در ابتدا میزان کاربرد استعاره‌های غم و

شادی را مورد مطالعه قرار داده و سپس با مطالعه ۲۶ شعر، مطابقت استعاره در سطح کلام و تصویر را بررسی کرده‌اند. مقایسه داده‌های متعلق به دو حوزه نشان داده است که مفاهیم مرتبط با حوزه شادی به طرز قابل ملاحظه‌ای بیشتر از حوزه غم است. به علاوه، از لحاظ مطابقت سطح کلام و تصویر از میان این مجموعه، ۸ شعر دارای تطابق کامل، ۱۷ شعر دارای تطابق نسبی و ۱ شعر تطابق بسیار کم داشته‌است که نشانگر نیاز به دقت و توجه بیشتر در بهبود تصاویر حوزه شعر کودک است.

پژوهش ایرما، ینتی و عزیز (۲۰۲۱) بر پایش عبارات استعاری برای انتقال غم در زبان انگلیسی و ژاپنی متمرکز بوده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که استعاره‌های انگلیسی و ژاپنی در برخی حوزه‌ها شبیه و در برخی متفاوت‌اند. نویسندگان تفاوت‌ها را به حالت‌های فرهنگی خاص در زبان انگلیسی و ژاپنی مرتبط دانسته و معتقدند شباهت‌ها می‌تواند به جهانی بودن استعاره‌های مفهومی مربوط باشد.

پورابراهیم و محسنی کهنوج (۲۰۱۶) استعاره مفهومی احساسات در شعر معاصر انگلیسی را بررسی کرده‌اند. آن‌ها در پژوهش خود به دنبال شناسایی و تحلیل استعاره‌های موجود در اشعار برخی شاعران بر اساس مدل کووچش بوده و نتیجه گرفته‌اند که بیشتر اشعار برای تشریح و توصیف احساسات مختلف، از استعاره هستی‌شناسانه استفاده کرده‌اند.

کوکزک (۲۰۱۵) نیز مفهوم‌سازی حوزه احساس را در زبان‌های مختلف بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌است که بخش عمده مفهوم‌سازی احساسات در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف استعاری است. استعاره در زمینه احساسات نه تنها در کاربرد زبانی بلکه در درک بسیاری از وجوه تجربیات احساسی موثر و ضروری است؛ به طوری که بدون به‌کارگیری این روش بیان و درک این موضوع دشوار می‌شود. اسنوا (۲۰۱۱) در پژوهش خود استعاره‌های مربوط به خشم، ترس و اندوه را بررسی کرده‌است و پس از بررسی حوزه‌های مبدا و مقصد، صدا را که تجربه‌ای فیزیکی است از قلمروهای مهم در بیان این سه حس معرفی کرده‌است.

ب- پژوهش‌های مرتبط با استعاره‌های مفهومی منابع مذهبی

وارد کردن رویکردهای جدید علوم در متون دینی و مذهبی از امور ضروری است؛ زیرا بنا به باور مسلمین، متون مذهبی و به‌ویژه قرآن در هر زمان و زمینه‌ای مطلب جدیدی برای عرضه دارد و با بررسی رویکردها و نظریات جدید در این متن، ابعاد تازه‌تری از آن را می‌توان کشف کرد^۱. نظریه استعاره شناختی

۱- در روایات شیعی است که از امام صادق (ع) سؤال شد که چرا قرآن با تکرار و درس و نشر جز تازگی اثر دیگری نمی‌پذیرد؟ ایشان پاسخ دادند که تازگی قرآن برای آن است که خدای تبارک و تعالی آن را برای زمان موقت یا مردم خاص نفرستاده و چون همیشگی و همگانی است، در هر زمان جدید است و در نزد هر مردمی تا روز قیامت شیرین و پر جاذبه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۳).

نیاز از این قاعده مستثنی نیست و پژوهش‌هایی در این باب با بستری از متون و مفاهیم مذهبی انجام شده است که پاره‌ای از آن‌ها عبارتند از:

کریمی، داوودی مقدم و قطبی (۱۴۰۰) با هدف تحلیل استعاره‌های مفهومی «عقل» در روایات با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی روایات معصومین (ع) پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش مذکور حاکی از آن است که مهمترین حوزه‌های مفهومی «عقل» در روایات شامل نور و روشنایی، سرمایه و ثروت، بی‌نیازی، بخشش، نعمت، زیبایی و آراستگی، هدایت‌گری، قدرت و فرماندهی، آبادانی، درمانگری، دوستی و گشایش است؛ که به علت نزدیکی به طرحواره‌های قابل درک برای مخاطب، سبب باورپذیری و تمرکز و انتقال هرچه بهتر آموزه‌ها شده است.

عبدی و هدایتی (۱۳۹۹) در پژوهش خود با روش تحلیلی - نظری به واکاوی آیات مربوط به قیامت و نحوه‌ی بازنمایی آن‌ها پرداخته‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با توجه به نامأنوس و غیر محسوس بودن جهان پس از مرگ، از قالب و ابزار زبان و به صورت استعاری جهت فهم بیشتر این واقعه استفاده کرده است. همچنین برخلاف استعاره‌های دیگر موجود در قرآن که از انواع استعاره‌های مفهومی استفاده شده است؛ غالب آیات مربوط به قیامت از نوع هستی‌شناسی است و نوع ساختاری و جهتی در مرتبه بعدی قرار دارد.

پژوهش حبیبی، فتاحی‌زاده و افراشی (۱۳۹۹) با بررسی تطبیقی دو مورد از پرکاربردترین جلوه‌های زبان در قرآن یعنی «قول» و «کلام» بر اساس نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی، می‌کوشد روشن سازد که این دو مفهوم، چگونه با استعاره‌ی مفهومی بازنمایی شده‌اند. نتایج این پژوهش پس از بررسی ۱۷۳ عبارت استعاری مرتبط با واژه‌های «قول» و «کلام» نشان می‌دهد که این دو واژه در قرآن با استفاده از حوزه‌های مبدأ همسان شی و ظرف مکان، حوزه‌های مبدأ متفاوت حرکت و مظروف و همچنین دو حوزه‌ی مقصد مشترک (آفرینش و قضاء حتمی) ساختاربندی شده است.

حبیبی و همکاران (۱۳۹۷) با بررسی پیکره‌ای ۲۴۲۹ آیه که جلوه‌های گفتاری و نوشتاری زبان را دربردارد به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهند که مفهوم زبان در قرآن کریم چگونه ساختاربندی شده و این مفهوم‌سازی بر درک چه موضوع‌هایی از معارف قرآنی اثرگذار بوده است. پس از تحلیل آیات و کشف استعاره‌های موجود در آن مشخص شده که ۴۴۳ مورد دارای مفهوم استعاری هستند که در آنها حوزه‌های مبدأ شیء، انسان، ظرف، حرکت و مظروف مورد استفاده قرار گرفته است.

قائمی‌نیا و همکاران (۱۳۹۵) استعاره‌های مفهومی قرآن و اثرگذاری آن را بر سخنان امام علی (ع) بررسی کرده‌اند. داده‌های پژوهش آن‌ها شواهدی از پیوند استعاره‌های زبان قرآن و استعاره‌های کلام امام را

نشان می‌دهد. همچنین، استعاره‌های مفهومی‌ای که مبنای تجربی دارند به وفور در آیات قرآن و کلام امام یافت می‌شوند و استعاره‌های زبانی کلام علوی پیوند معناداری با استعاره‌های مفهومی قرآن دارند؛ به گونه‌ای که بسیاری از استعاره‌های زبانی حضرت از تجلیات استعاره‌های قرآن و تبیین ارزش‌های قرآنی است.

صبح‌ی گراغانی و حیدربان شهری (۱۳۹۴) بر روی استعاره‌های مفهومی سورة بقره تمرکز کرده‌اند. نتایج پژوهش آن‌ها نشان می‌دهد که استعاره‌های مفهومی زیادی با بهره‌گیری از اعضای بدن که عمدتاً به عنوان حوزه مبدا به کار می‌روند برای تبیین مفاهیم انتزاعی استفاده شده‌است و حوزه‌های تجربی شناخته‌شده برای درک حوزه‌های انتزاعی به مدد انسان‌ها آمده‌است.

چنان‌که مشاهده شد، ادبیات و پیشینه موضوع، تازگی پژوهش حاضر را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه استعاره‌های مفهومی در متون مذهبی احساسات را به طور مستقل مبنای مطالعات خود قرار نداده‌اند. همچنین، تا به امروز هیچ پژوهشی بررسی استعاره‌های مفهومی احساسات را به متون مذهبی و احادیث پیوند نزده‌است. در حالی که تأثیر استفاده از رویکردهای جدید در شفاف‌سازی منابع دینی و نمایش عمق اعجاز آن امری ضروری است. از سوی دیگر، با توجه به اثر غیر قابل انکار احساسات بر رفتار و کردار آدمی، هر گونه عینی‌سازی آن‌ها گام بزرگی در جهت پیاده‌سازی توصیه‌های دینی محسوب می‌شود.

چهارچوب نظری

ریشه واژه metaphor (استعاره) کلمه یونانی metapherein به معنای انتقال دادن است و معادل آن استعاره در عربی از واژه «عاریه» گرفته شده است و بدین معنی است که کسی چیزی را از دیگری به طور موقت و امانی بگیرد. قدیم‌ترین نظریه در مورد استعاره که تحت عنوان دیدگاه کلاسیک مطرح می‌شود به ارسطو باز می‌گردد. او استعاره را نوعی آرایه ادبی در نظر گرفته است که صرفاً جنبه زیبایی‌شناسانه دارد و مختص زبان ادبی است. در منابع فارسی نیز تعاریفی در قالب این دیدگاه در باب استعاره وجود دارد و بزرگانی همچون کزازی (۹۴) استعاره را شیوه‌ای در بازنمود اندیشه شاعرانه می‌دانند که گونه پرورده‌تر و هنری‌تری از تشبیه است. پس از نگرش سنتی که استعاره را ابزاری صرفاً در خدمت شعر و زبان ادب می‌دانست، دیدگاه رمانتیک که در قرن هجدهم و نودم میلادی مطرح شد، استعاره را به طریق دیگری بیان کرد. شاید این نگرش که در آن استعاره لازمه زبان و تفکر برای بیان جهان خارج به شمار می‌آید و

محدود به زبان ادبی نمی‌شود (صفوی، ۳۶۸) پایه تغییر نگرش به مفهوم استعاره و بروز نگرش شناختی را بنا نهاد.

الف- نگرش شناختی به استعاره

مبانی نظری پژوهش حاضر از نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون (لیکاف، ۱۹۸۷؛ لیکاف، ۱۹۹۳؛ لیکاف و ترنر، ۱۹۸۹)، به عنوان مقابله‌ای با نظریه‌های کلاسیک گرفته شده است. بر طبق نظر لیکاف و جانسون دلیل این‌که مفاهیم انتزاعی از طریق مفاهیم عینی مفهوم‌سازی می‌شوند این است که تفکر درباره مفاهیم انتزاعی از طریق مفاهیم عینی ساده‌سازی می‌شود.

بر اساس نظریه مذکور استعاره درک و تجربه یک چیز بر اساس چیزی دیگر است و نظام مفهومی هر روزه آدمی که بر اساس آن فکر و عمل می‌کند، اساساً ماهیتی استعاری دارد و از آنجا که دسترسی مستقیم به آن در حالت عادی مقدور نیست، برای کشف ساختار این نظام می‌توان از بازنمود آن یعنی زبان بهره جست. در واقع در نظریه استعاره مفهومی، استعاره ویژگی مفاهیم است نه کلمات، و زبان استعاری بروز و ظهور روساختی استعاره‌های مفهومی محسوب می‌شود.

در این مفهوم استعاره اغلب نه بر حسب شباهت بلکه بر پایه همبستگی‌هایی تجربه‌شده طرح‌ریزی می‌شوند. در استعاره مفهومی یک حوزه مفهومی بر اساس حوزه مفهومی دیگر فهمیده می‌شود و این با فهم یک مفهوم یا پدیده انتزاعی بر اساس یک شیء یا پدیده دیگر متفاوت است. همچنین آن‌چه به عنوان حلقه واسط این حوزه‌های مفهومی عمل می‌کند روابط آن‌هاست نه صرفاً عبارات زبانی که در دو حوزه مشابه باشند؛ به طوری که این نوع از استعاره از طریق جملاتی می‌تواند بیان شود که اساساً شباهت لفظی چندانی به استعاره طرح‌شده و حوزه مرتبط با آن نداشته باشد. مثلاً در جمله «کتاب را قورت داده‌است» که از مصادیق زبانی استعاره مفهومی اندیشه غذاست، از الفاظ اندیشه و غذا استفاده نشده‌است، بلکه از قرائن آن بهره گرفته شده است. زبان‌شناسان شناختی برای صورت‌بندی استعاره‌های مفهومی از الگوی حوزه مفهومی «الف حوزه مفهومی ب است» یا «حوزه مفهومی الف به مثابه حوزه مفهومی ب است» استفاده می‌کنند. به منظور حفظ تمایز بین استعاره‌های مفهومی و عبارت‌های زبانی منعکس‌کننده آن‌ها، الگوی حوزه مقصد به مثابه حوزه مبدأ را به کار گرفته‌اند و ساختار استعاره مفهومی را بر اساس حوزه‌های مبدأ، مقصد و فرآیند نگاشت محسوب کرده‌اند.

حوزه مبدأ عبارت از حوزه‌ای است که از آن برای درک مفاهیم انتزاعی کمک گرفته می‌شود. این حوزه غالباً به تجارب روزمره زندگی نزدیک‌تر است. بنابراین، حوزه مبدأ در شکل‌گیری استعاره بسیار نقش داشته و بدیهی است که استفاده از این حوزه در تشکیل استعاره موفقیت آن را تضمین می‌کند. منظور از حوزه

مقصد در استعاره، حوزه‌ای است که سعی در جهت فهم آن باشد. به عبارت دیگر، حوزه مقصد در واقع مفهومی است که به کمک حوزه مبدأ به شکل روشن‌تری بیان می‌شود. مفاهیم این حوزه معمولاً انتزاعی است و برای درک و انتقال آن‌ها به بهره‌گیری از تجارب ملموس حوزه مبدأ نیاز است. آنچه در استعاره مفهومی روی می‌دهد نگاشت بین دو حوزه است و این کلمات یا عبارات نیستند که استعاره را می‌سازند، بلکه اساس استعاره بر روابط مفهومی میان دو حوزه مبدأ و مقصد استوار شده‌است. بر این اساس، اصلی‌ترین کارکرد کلمات و عبارات برانگیختن ذهن به برقراری نگاشت است. نگاشت بین دو حوزه به این معنا است که بین عناصر حوزه مفهومی مقصد با عناصر حوزه مفهومی مبدأ رابطه تناظر برقرار شده‌است. در واقع هر نگاشت مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی است که ویژگی‌های دو حوزه شناختی را بر هم منطبق می‌کنند.

ب- احساسات

احساسات یک حالت روان‌شناختی پیچیده و یکی از جنبه‌های مهم وجود آدمی است. هر انسانی مجموعه‌ای از احساسات را تجربه می‌کند، اما غالباً قادر به توصیف آن‌ها نیست و صرفاً به صورت امری ذهنی و روحی قابل درک است. عده‌ای معتقدند که تجارب احساسی و احساسات فرهنگ وابسته هستند و بافتی که احساس در آن اتفاق می‌افتد، طریقه درک و ارزیابی موقعیت و نوع واکنش و مقابله با احساس همگی تحت تاثیر مدل فرهنگی هستند (هایر و بادجا، ۲۰۱۴). تحقیقات متعددی احساسات را به عنوان پدیده‌ای جهانی می‌شناسند.

یکی از احساسات آدمی که در فرهنگ ایرانی و اسلامی همواره در دسته احساسات ناخوشایند جای و مورد مذمت قرار می‌گیرد حسد است. حسد در لغت به معنای آرزوی زوال نعمت از کسی است که سزاوار داشتن آن است. شخص حسود علاوه بر آرزوی قلبی، چه بسا در زوال و نابودی آن نعمت نیز اقدام کند. حسادت واکنشی هیجانی است که از قریب دو سالگی آغاز می‌شود و با رشد کودک، ممکن است تا بزرگسالی ادامه یابد (حسام شهرئیس، ۱۳۹۱). حسد یکی از بیماری‌های اخلاقی است و سلامت جسمی و روحی فرد را به خطر می‌اندازد و موجب برهم‌ریختگی امور عادی زندگی می‌شود. در واقع حسد بحرانی روحی است که بیش از همه، خود حسود را آزار می‌دهد و تا حد اضطراب دائم و به خطر افتادن سلامت جسمی پیش می‌رود (مهدی‌پور، ۱۳۹۱). شخص حسود کسی است که از وجود نعمت، شادکامی، موفقیت و پیشرفت دیگران، مورد توجه واقع شدن دیگران توسط فرد یا افراد دیگر و مطرح شدن سایرین در حیطه‌های مختلف اجتماع ناراضی است و دوست ندارد که دیگری از نعمت یا آسایش برخوردار باشد. در

الگوی حسادت، غالباً نوعی ترس نیز وجود دارد، زیرا حسود گاهی احساس می‌کند که دیگری منافع او را به خطر انداخته است (سالووی و راتمن، ۱۹۹۱).

به دلیل آسیب‌های روحی و جسمی حسد، رفتارهای حسادت‌آمیز از نظر اسلام نیز نهی شده است و آدمی وظیفه دارد که آن را مهار کند؛ زیرا بنا بر فرهنگ اسلامی، انسان باید سرشار از نیرو و اشتیاق و دارای جسم و ذهن و روحی سالم باشد. قاعدتاً حسد با نتایجی که از منظر روان‌شناختی و دینی ایجاد می‌کند، سلامت را به خطر می‌اندازد و مانع آرامش و سلامت کامل می‌شود.

حسد به عنوان مفهومی ذهنی و روحی به تنهایی و آسانی قابل توصیف نیست و برای ترسیم تمام ابعاد و نتایج و آثارش، به توصیف استعاری نیاز است. مفاهیم انتزاعی بدون استعاره توصیف‌پذیر نیست و درک و انتقال آن‌ها بر مبنای استعاره صورت می‌گیرد (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰). استعاره‌های موفق در ایجاد نگاه و دیدگاه‌های جدیدی که فهم ما را می‌تواند افزایش دهد، نقش مهمی دارند و با ایجاد چشم‌اندازهای تازه، قدرت توصیفی ما را فراتر از سایر عبارات زبانی می‌توانند توسعه دهند. در واقع استعاره به واسطه عملکرد تداعی‌گری‌اش در متون مذهبی به تسهیل شماری از تجارب نو کمک می‌کند.

روش تحقیق و داده‌های پژوهش

جامعه آماری این پژوهش کتب و منابع دیجیتال گردآوری احادیث بوده است. کتب اصول کافی، نهج البلاغه، وسائل الشیعه، غررالحکم، بحارالانوار، تحف العقول، مصباح الشریعه، اعیان الشیعه، نهج الفصاحه و نرم‌افزار جامع الاحادیث نور منابع این تحقیق بوده‌اند. پس از تعیین و تهیه کتب، ابتدا تمامی این کتاب‌ها به دقت مطالعه و پس از واکاوی تمامی احادیث مرتبط با حسد، احادیثی که در آن‌ها موضوع حسد از طریق استعاره تشریح شده، گزینش و بررسی شده‌اند. در ادامه، قلمرو مبدأ موجود در این استعاره‌ها معرفی و نتایج حاصل تفسیر شده است. بدین ترتیب، رایج‌ترین قلمروهای مبدأ در استعاره احساس حسد در احادیث مشخص شده و حسد به عنوان یکی از مفاهیم بنیادی احساسات در احادیث ائمه با توجه به رویکرد استعاره مفهومی مورد بررسی قرار گرفته است.

تجزیه تحلیل داده‌ها

از میان تمامی این کتب در مجموع تعداد ۱۰۰ حدیث مربوط به احساس حسد به دست آمد که از این میان ۶۰ حدیث احساس حسد را استعاری بیان کرده‌اند. از میان ۶۰ حدیث استخراج شده، ۳۰ حدیث کاملاً مرتبط با حوزه مبدایی مشخص بوده و ۳۰ حدیث دیگر امکان تلاقی با حوزه مبدأ دیگر نداشتند. در

این بخش، به دلیل تکرار برخی استعاره‌ها در برخی احادیث، تنها به ذکر نمونه‌های غیرتکراری بسنده شد. قلمروهای مبدأ برای مفهوم‌سازی احساس حسد به عنوان یک احساس منفی از دیدگاه دینی شامل موارد زیر است:

الف) حسد به مثابه بیماری است.

سلامت و بیماری از مهم‌ترین و تاثیرگذارترین پدیده‌ها در زندگی آدمی است که انسان آن را همواره تجربه کرده و احساسات و مضرات و آلام مرتبط با آن را درک کرده و طرحواره‌های ذهنی آن‌ها را شکل داده‌است. با توجه به این‌که طرحواره‌ها به عنوان الگوهای شناختی تأثیر عمده‌ای بر ادراک و رفتار دارند و می‌توان در راستای ترغیب، منع یا اقتناع از آن‌ها استفاده کرد، مبدا خوبی برای استعاره در نظر گرفته می‌شوند.

طبق تعریف پزشکی به هرگونه ناهنجاری در بدن یا روان که موجب اختلال عملکرد در بیمار یا سایر افراد مرتبط با او و منجر به ضرر و زیان شود، بیماری می‌گویند (هزلیچ و پیرت، ۲۰۲۰). بر طبق تعریف ارایه‌شده، بیماری مقوله‌ای منفی تلقی می‌شود که می‌تواند بدن و روح انسان را که اصلی‌ترین دارایی‌های اوست نابود کند. از میان احادیث بررسی‌شده، در احادیث زیر حوزه حسد از طریق مفاهیم و اصطلاحات مربوط به بیماری مفهوم‌سازی شده و این خصیصه، علت بیماری و هلاکت مطرح شده و بدین طریق عواقب حسد به شکل بیم‌آوری ترسیم شده‌است.

۱) حسادت دردی بی‌درمان است.^۱

۲) حسود هیچ‌گاه شفا نمی‌یابد.^۲

۳) بیماری امت پیشین یعنی حسادت و کینه به شما سرایت کرده‌است و این بیماری نه موی سر را که دین را فرو می‌ریزد.^۳

۴) حسادت تن را فرسوده و علیل می‌کند.^۴

۵) حسد عیبی رسوا و بخلی سهمگین است و حسود را جز نابودی نعمت محسود شفا ندهد.^۵

۶) حسود را شفا نمی‌دهد مگر از دست رفتن نعمت از محسود.^۶

۱. الْحَسَدُ مَرَضٌ لَا يُوسَى (غررالحکم، ح ۱۳۷۸).

۲. الْحَسُودُ لَا يَبْرَأُ (همان، ح ۸۸۴).

۳. دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ هِيَ الْحَالِقَةُ حَالِقَةُ الدِّينِ لَا حَالِقَةَ الشَّعْرِ (نهج الفصاحه، ح ۵۵۵).

۴. الْحَسَدُ يُضْنِي الْجَسَدَ (غررالحکم، ح ۹۴۳).

۵. الْحَسَدُ عَيْبٌ فَاضِحٌ وَشَحٌّ قَادِحٌ لَا يَشْفِي صَاحِبَهُ إِلَّا بُلُوعُ أَمَلِهِ فِيمَنْ يَحْسُدُهُ (همان، ح ۲۲۰۵).

۶. الْحَاسِدُ لَا يَشْفِيهِ إِلَّا زَوَالُ النَّعْمَةِ (همان، ح ۱۴۷۸).

(۷) سلامتی بدن از کمی حسادت است.^۱

(۸) دردی همچون حسد نیست.^۲

(۹) آدم حسود، همیشه بیمار است.^۳

(۱۰) عجباً از حسودان که از سلامت جسمشان در غفلتند.^۴

در احادیث ۱ تا ۱۰ که نگاشت استعاری «حسد بیماری است» برقرار است می‌توان تناظری به شکل «حسود بیمار است» نیز میان دو قلمرو در نظر گرفت. در واقع از آنجا که حوزه بیماری عینی‌تر و تجربه‌پذیرتر از حوزه انتزاعی احساس حسد است، به عنوان حوزه مبدا قرار گرفته‌است تا حوزه مقصد یعنی حسد قابل تعریف و قابل درک شود و با فعال شدن ویژگی‌های طرحواره ذهنی بیماری، دافعه این خصلت فزونی گیرد. نکته قابل توجه منفعل نبودن حوزه مبدا انتخابی است؛ به این معنا که بیماری به عنوان یک عنصر مولد و موثر می‌تواند منجر به تغییراتی منفی در انسان شود و موقعیت جسمی و روحی انسان را به موقعیتی دیگر تغییر دهد. حال آن‌که تمامی این مفاهیم و ویژگی‌های حوزه مبدا از طریق نگاشت استعاری به حسد منتقل می‌شود. همچنین، خودتخریبی حوزه مبدا بیماری به این معنا که مضرات و آلام هر بیماری در وهله اول متوجه خود فرد بیمار می‌شود، مرتبط با مفاهیم احادیث، مبنی بر متوجه بودن مضرات حسد به خود شخص حسود است. از طریق این استعاره ویژگی‌های حسد به صورتی شفاف عینی‌سازی می‌شود و همان‌طور که بیماری دارای عوارضی است، خصیصه حسد نیز فرد حسود را دچار عوارضی همچون از دست رفتن دین می‌کند. در قرآن در آیه ۸ سوره یوسف (إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) حسد نقصان روحی و شخصیتی معرفی شده است.

(ب) حسد به مثابه گیاه و مقولات مرتبط با آن است.

به دلیل پیوند ریشه‌دار انسان با طبیعت، امکان درک حسی حوزه مفهومی گیاه و مفاهیم مربوط با آن برای انسان بسیار زیاد است و پدیده‌ای ملموس‌تر از حوزه احساس حسد تلقی می‌شود. انسان از زمان آغاز فرهنگ و تمدن انسانی با گیاه ارتباط داشته‌است (رستمی‌نژادان، ۱۳۹۰) و با اغلب اجزاء، کارکردها، آسیب و مزایای آن آشناست. بنابراین، در این ساختار استعاری احساس حسد به گیاه و مقولات مرتبط با آن مثل ریشه، آفت و ثمره مرتبط شده تا از این طریق عواقب حسد به صورت عینی بیان شود. همچنین، انتخاب

۱. صِبْحَةُ الْجَسَدِ مِنْ قَلَّةِ الْحَسَدِ (نهج البلاغه، ح ۲۵۶).

۲. لا داء كالحسد (غررالحکم، ح ۱۰۴۷۸).

۳. الحسود أبدا علیل (همان، ح ۷۸۲).

۴. العجب من غفلة الحساد عن سلامة الأجساد (نهج البلاغه، ح ۲۲۵).

گیاه به عنوان پدیده زنده‌ای که رشد می‌کند در جایگاه مبدا استعاره‌ها، پویایی و عدم ایستایی حسد را در ذهن متبادر می‌کند و تصور توان تاثیرگذاری رشد این احساس را ممکن می‌سازد.

میوه و ثمره حسادت بدبختی در دنیا و آخرت است.^۱

از حسادت بهره‌یزید که ریشه کفر حسادت است.^۲

ریشه‌های کفر سه چیز است: حرص و خودبزرگ‌بینی و حسد.^۳

اصل و ریشه حسد کوری دل و انکار فضل الهی است.^۴

حسادت ثمری ندارد مگر زیان و ناراحتی که دلت را سست و تنت را بیمار می‌کند.^۵

همانطور که دین اسلام برای بیان هر یک از آموزه‌ها و مفاهیم خود فصیح‌ترین و کارگشایترین شیوه را انتخاب می‌کند در این نگاشت استعاره‌ی نیز جنبه‌های مختلف حوزه حسد مانند ابعاد و نتایج منفی حاصل از حسد، نحوه و شدت تاثیر آن و راهکارهای دوری از آن، در قالب اجزا مختلف گیاه مفهوم‌سازی شده است. به این صورت که برای رساندن هر یک از مفاهیم یک استعاره استفاده شده است. در این استعاره‌ها تمام مراحل برای آگاهی، درک، هدایت و نجات بشر پوشش داده شده است و با سه مفهوم ریشه، میوه و گیاه هم علت حسد و هم نتایج و هم راهکارهایی برای رهایی از آن به‌روشنی بیان شده است. به طور مثال، با تشبیه انکار کردن فضل الهی به عنوان ریشه گیاه حسد انسان را در جهت کشف علت و حل این مسأله راهنمایی می‌کنند. به طور ضمنی این مفهوم القا می‌شود که اگر می‌خواهی به حسد دچار نشوی باید راهکار خشوع در برابر فضل الهی را در پیش بگیری. همچنین، در راستای نشان دادن عواقب حسد استعاره شماره ۱۲ و ۱۳ بیان می‌شود و کفر را به عنوان حاصل ریشه حسد مطرح می‌کند و در واقع هشدار می‌دهد که اگر بر حسد غلبه نکنی کفر در پیش روی توست. همچنین، در نمونه شماره ۱۱ و ۱۳ با استفاده از تجربه انسان که هر گیاه میوه مرتبط با خود را به بار می‌آورد، میوه گیاه حسد را چیزی به جز بدبختی و ناراحتی در نظر نگرفته است. این میوه حسد؛ یعنی ناراحتی و سستی در احادیث دیگری مانند موارد زیر نیز مورد تاکید قرار گرفته است.

● حسد، به وجود آورنده غم جانکاه است.^۶

۱. ثَمَرَةُ الْحَسَدِ شَقَاءُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. (میزان‌الحکمه، ۱/ ۶۲۸).

۲. إِيَّاكُمْ أَنْ يَحْسَدَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، فَإِنَّ الْكُفْرَ أَصْلُهُ الْحَسَدُ (تحف العقول، ۱/ ۳۱۵).

۳. أصول الكفر ثلاثة الجِرْصُ وَالْإِسْتِكْبَارُ وَالْحَسَدُ (خصال، ۱/ ۹۰).

۴. والحسد أصله من عَمَى القلب، وجوهر فضل الله تعالى (مصباح‌الشریعه، ۱/ ۱۰۴).

۵. الْحَسَدُ لَا يَجْلِبُ إِلَّا مَضَرَّةً وَغَيْظًا يُوْهِنُ قَلْبَكَ وَيَمْرِضُ جِسْمَكَ (بحارالانوار، ۲۵۶/ ۷۰).

۶. الْحَسَدُ يُنْشِئُ الْكَمَدَ (غررالحکم، ح ۱۰۳۸).

- هرکس حسادتش زیاد شود، اندوهش به درازا کشد.^۱
- دل‌های خود را از حسد پاک کنید که حسد غم‌فزا است.^۲
- حسد عیش و شادی را از بین می‌برد.^۳

این همبستگی و ارتباط معنایی میان احادیث و قرآن کریم نیز کاملاً برقرار است و آیه ۴۷ سوره حجر (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ) نیز امنیت حاکم میان بهشتیان را ناشی از ریشه کن شدن حسد و کینه و عداوت معرفی می‌کند. در واقع، حسود به جای آن‌که انرژی و توان خود را در راه رشد و تعالی به کار گیرد، آن را در حسرت، تأسف و خودآزاری به کار می‌برد و از آنجا که هیچ‌گاه خود و داشته‌هایش را نمی‌بیند و همیشه به آنچه دیگران دارند فکر می‌کند، هیچ‌گاه احساس شادی نمی‌کند و اندوهی همیشگی دارد.

پ) حسد به مثابه بنا است.

یکی از در دسترس‌ترین عناصر مهم محیط زیست آدمی، مسکن و بنا است که انسان در کاربردهای مختلف از آن استفاده کرده است و از ساختار و نمود آن تجسم عینی دارد. بنابراین، بنا به عنوان حوزه مبدئی تجربه‌شده در استعاره مفهومی می‌تواند به کار رود.

۱۱) حسادت زندان روح است.^۴

نکته قابل توجه در این استعاره استفاده بزرگان دینی از زندان به عنوان تنها بنایی است که می‌تواند احساس حسد را با عینیت بیشتری برای انسان بازسازی کند. در واقع، با استفاده از این استعاره به یکی دیگر از نتایج حسد که جلوگیری از رشد روحی و معنوی انسان است اشاره می‌شود که همان‌طور که زندان انسان را از رسیدن و رفتن منع و محکوم به محصور شدن در چهارچوبی محدود می‌کند، حسد نیز از به پرواز درآمدن و تعالی روحی جلوگیری می‌کند. همچنین، منحصر بودن آثار حسد به خود شخص حسود نیز کاملاً در این استعاره بازنمایی می‌شود و همان‌طور که تنها اثر زندان بر شخص زندانی است نه بر افراد خارج از زندان تمامی آثار و آلام حسد نیز بر جسم و روح حسود می‌باشد. در این استعاره هماهنگی و هم‌راستا بودن احادیث کاملاً مشهود است و اگر در احادیث دیگر مثل احادیث حوزه بیماری حسود را تنها قربانی حسد معرفی می‌کند، در این استعاره نیز همان مفهوم پیگیری می‌شود.

ت) حسد به مثابه شیء و ابزار است.

۱. من کثر حسده طال كمده (همان، ح ۸۴۲۷).

۲. طَهِّرُوا قُلُوبَكُمْ مِنَ الْحَسَدِ، فَإِنَّهُ يُكْمِدُ مُضْنِي (همان، ح ۶۰۱۶).

۳. الْحَسَدُ يَنْكَدُ الْعَيْشَ (همان، ح ۸۰۹).

۴. الْحَسَدُ حَبْسُ الرُّوحِ (غررالحکم، ح ۳۷۲).

در این استعاره ابزارها حوزه مفهومی مبدأ را شکل می‌دهد. این حوزه مفهومی بسیار پرکاربرد است و در بسیاری از جملات و ضرب‌المثل‌های فارسی مانند: «چوب لای چرخ مردم گذاشتن»، «بالا رفتن آمپر فرد و جوش آوردن» نیز به کار می‌رود تا مفاهیم انتزاعی را با تجربه‌های عینی انسان گره بزند و درک انسان را از یک مقوله عمیق‌تر کند. در نمونه‌های زیر ابزار برای کمک به فهم حوزه مقصد حسد به کار گرفته شده است.

(۱۲) حسادت مرکب رنج است.^۱

(۱۳) حسادت بزرگ‌ترین دام شیطان است.^۲

(۱۴) مؤمن حسدش را به کار نمی‌بندد [و عملاً به دنبال تخریب دیگران نمی‌رود].^۳

(۱۵) سلاح لئیمی و پستی، حسد است.^۴

(۱۶) از حسد بهره‌یزید که قابیل [از روی حسادت] هابیل را کشت.^۵

نکته مشترک در تمامی ابزارهای بالا فاعل بودن آن‌هاست که همگی منجر به انجام عملی می‌شود و این طرح‌واره منجر به عینیت دادن بیشتر به توانایی حسد در انجام و ایجاد نتایج مختلف می‌شود که هم راستا با ویژگی‌هایی است که در حوزه‌های مبدا دیگر نیز برای حسد قائل شده‌اند. در واقع در احادیث تلاش شده است که توانایی حسد در ایجاد آثار نامطلوب مورد تأکید قرار گیرد و به عنوان صفتی پویا در جهت منفی شناسانده شود. همچنین، از میان پنج مورد استعاره بالا، حسد در سه مورد به ابزار قتل تشبیه شده است تا به این وسیله خطرناک بودن و تأثیرات کشنده حسد بر روح و جسم انسان آشکار شود. نکته جالب توجه ارتباط متقن بین احادیث مختلف است به گونه‌ای که یکی علت و شاهد حدیثی دیگر است و هیچ کدام در جهت نقض هم کارساز نیستند؛ حال چه در قالب استعاره بیان شده باشند چه در قالب دیگری. به عنوان مثال احادیث زیر را در نظر بگیرید:

● حسود زود خشمگین می‌شود و دیر کینه از دلش می‌رود.^۶

● حسد، جز زیان و خشم در وجود انسان، چیزی ایجاد نمی‌کند.^۷

همانطور که در این دو حدیث بیان شده است خشم معلول حسد در نظر گرفته شده است و خشم

۱. الْحَسَدُ مَطِيئَةُ التَّعَبِ (بحارالانوار، ۱۳/۷۵).

۲. الْحَسَدُ مَقْنَصَةُ إِبْلِيسَ الْكَبْرَى (غررالحکم، ح ۱۱۳۳).

۳. ان المؤمن لا يستعمل حسده (کلینی، ۱۰۸/۸).

۴. سلاح اللؤم الحسد (غررالحکم، ح ۵۵۴۵).

۵. ...إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ ابْنِي آدَمَ إِذَا قَتَلَ أَحَدَهُمَا... (نهج الفصاحه، ح ۹۹۷).

۶. لِحَسَوْدٍ سَرِيعٍ الْوُثْبَةِ، بَطَلَى الْعَطْفَةِ (بحارالانوار، ۷۳/۲۵۶، ح ۲۹).

۷. الحسد لا يجلب الا مضرّة وغیظا یوهن قلبک و یمرض جسمک (بحارالانوار ۷۰/۲۵۶، ح ۲۹).

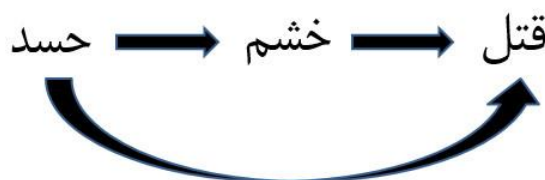
از ویژگی‌های فرد حسود بر شمرده شده است. حال در احادیث دیگر در باب احساس خشم احادیث زیر مورد تامل است.

• چه چیز بدتر از غضب است، هنگامی که انسان خشمگین می‌شود، آدم می‌کشد و افراد پاک را دشنام می‌دهد و متهم می‌سازد.^۱

• غضب عقل آدمی را فاسد می‌کند، و انسان را از کار صحیح دور می‌سازد.^۲

این احادیث هر چند شأن نزول متفاوت دارند اما نه تنها یکدیگر را نقض نمی‌کنند بلکه معارف آن، همچون حقایق هستی، پیوسته، مصدق و مفسر یکدیگرند. این پیوندهای معنایی را می‌توان حاصل هدف مشترکی دانست که این احادیث برای تحقق آن بیان شده است و این هدف مشترک «هدایت بندگان» به نور و روشنی و رهایی آنان از تاریکی‌های جهل و انواع گمراهی (کفر و شرک و نقاق) است. در واقع تمامی این احادیث، در پرتوی هدف واحد هدایت انسان‌ها با هم پیوند دارند و چون شبکه‌ای به هم پیوسته‌اند که آیات توحیدی در مرکز آن قرار دارند. احادیث بالا چنان‌که در شکل ۱ نمایش داده شده است این پیوستگی را به خوبی نشان می‌دهد.

شکل ۱



در واقع، حسود به علت عدم رضایت از وضعیت خود و همچنین وضعیت خوشایند دیگران به خشم می‌آید و ممکن است که برای گرفتن نعمت از محسود دست به اعمال زیان‌باری بزند. بنابراین، از علل به وجود آمدن حس خشم حسادت است. بر همین مناسبت که در سه مورد از استعاره‌ها حوزه مبدا ابزار، و دو حدیث دیگر زیر که در این حوزه مبدا جای نگرفته‌اند حسد به عنوان ابزار قتل و عامل کشنده بیان شده است:

• هلاکت انسان‌ها در سه چیز است: خودبزرگ‌بینی و حرص و حسد.^۳

۱. اَيُّ شَيْءٍ أَشَدُّ مِنَ الْغَضَبِ إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَضِبَ يَقْتُلُ النَّفْسَ وَيَقْلُفُ الْمُحْصَنَ (سفينة البحار، مادة «غضب»).

۲. الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَابَ وَيُبْعِدُ مِنَ الصَّوَابِ (غررالحکم، ح ۱۳۵۶).

۳. هَلَكَ النَّاسُ فِي ثَلَاثٍ: الْكِبْرِ وَالْحِرْصِ وَالْحَسَدِ (بحارالانوار، ۷۵/۱۱۱).

● از حرص و حسد دوری کنید؛ زیرا این دو خصلت امتهای گذشته را به هلاکت رسانید.^۱
از نظر عالمان دینی و روان‌شناسان نیز حسادت در جهان عامل بسیاری از درگیریها، قتل‌ها، جنایت‌ها و تخریب‌ها است (خانی، ۱۳۸۶). حسد در قرآن نیز به طور ضمنی بیان شده‌است؛ آنجا که از حسادت برادران یوسف یاد کرده و اضافه کرده‌است که آن‌ها علی‌رغم برادری با یوسف راضی به قتل او شدند و سرانجام به خواری و رسوایی رسیدند.

ث) حسد به مثابه تجارت و ابزار کسب و کار است.

مبادله کالاها و خدمات از ابتدایی‌ترین عواملی است که انسان‌ها را به برقراری ارتباط سوق داده‌است و انسان‌ها از دیرباز به نحوی با موضوع معامله و تجارت درگیر بوده‌اند و همواره در نقش خریدار یا فروشنده ظاهر شده‌اند که همه این‌ها تاثیر بسیاری در شکل‌گیری استعاره‌های مفهومی با مبدأ تجارت و کسب کار داشته‌است. در استعاره حسد تجارت است، حسد نیز مانند تجارت دستاوردهایی را به همراه دارد که البته این دستاوردها منفی و زیان‌بار است.

۱۷) حسود پیش از آنکه به محسود زیان رساند به خود زیان می‌رساند؛ مانند ابلیس که با حسدورزی برای خود نفرین خرید و برای آدم برگزیدگی.^۲

در این نمونه حسد به مثابه کالای قابل فروش در نظر گرفته شده‌است که با آن دچار سود و زیان می‌توان شد. آشنایی انسان با احساسات ناخوشایندی که به واسطه زیان تجربه کرده‌است و با توجه به فطرت کمال‌جوی خویش که به احساسات مثبت‌گرایش دارد و در جهت حفظ آن‌ها تلاش می‌کند از عواملی که مانع دستیابی به آن می‌شود دوری می‌کند. در واقع، ایجاد این ارتباط و نگاشت بین این دو حوزه باعث تبادر و تداعی احساسات منفی به ذهن می‌شود که می‌تواند در دوری از این خصیصه تاثیرگذار باشد. لازم به ذکر است که در اینجا دو حوزه مقصد نفرین و برگزیدگی نیز به صورت استعاره و به عنوان کالایی قابل خرید به کار رفته‌اند.

ج) حسد به مثابه باران است.

انسان از آغاز خلقت با طبیعت در تماس بوده‌است. پدیده‌های طبیعی را می‌شناسد و با آن‌ها و آثارشان زندگی کرده‌است. یکی از این پدیده‌های طبیعی باران است که به عنوان یک پدیده مثبت باعث رویش گیاهان می‌شود. در این استعاره حسد صفتی منفی است که به باران تشبیه شده‌است و این بارش به رویش فساد و پدیده‌های منفی می‌انجامد؛ زیرا در دیدگاه شناختی مفهوم استعاره اغلب نه صرفاً برحسب

۱. اَيَّاكُمْ وَالْجُرُضِ وَالْحَسَدَ فَإِنَّهُمَا أَهْلَكَمَا الْأُمَمَ السَّالِفَةَ (همان، ۳۴۶/۷۵).

۲. حَاسِدٌ مُّصِرٌّ بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يُضِرَّ بِالْمَحْسُودِ، كِبَابِلِسْ أَوْرَثَ بِحَسَدِهِ لِنَفْسِهِ اللَّعْنَةُ وَ لَادَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَجْتِبَاءَ (بحار الانوار، ۷۰/۲۵۵، ح ۲۳).

شباهت بلکه بر پایه همبستگی‌هایی تجربه‌شده طرح‌ریزی می‌شوند. در واقع، در این استعاره بیش از وجه باریدن باران بر ویژگی مولد و زایا بودن باران تاکید شده که در این استعاره منجر به وجود آمدن فساد شده است. به عبارت دیگر، این حدیث نیز بر پویایی و توانایی این خصیصه در راستای ایجاد نتایج منفی است و فساد را به عنوان معلول و محصول حسد معرفی می‌کند.

(۱۸) آنگاه که حسادت بیارد، فساد می‌روید.^۱

این استعاره نیز در جهت تاکید بر این موضوع است که برخی از گناهان حالت تولیدی و زایش گناه دارند و یک گناه عامل و مولد گناهان بسیار دیگر می‌شود؛

(چ) حسد به مثابه آتش است.

در این استعاره مفهومی از حوزه مبدأ آتش که از اولین کشفیات است و انسان از دیرباز از فواید و عواقب آن آگاه است استفاده شده است. در تمام نمونه‌های زیر حسد به آتش تشبیه شده است:

از حسادت بهره‌زید، زیرا حسنات و نیکی‌ها را می‌سوزاند همچنان که آتش هیزم را.^۲

حسادت بدن را آب می‌کند.^۳

همان‌گونه که آتش هیزم را می‌سوزاند، حسد ایمان را می‌سوزاند.^۴

آتش به عنوان یک واکنش شیمیایی باعث سوزاندن و از بین بردن مواد می‌شود و در نتیجه این سوختن تولید نور و حرارت می‌کند (منصوری، حسین و سیدهادی قدوسی فر، ۱۳۹۶). این تعریف ذکاوت و استفاده ظریف احادیث از استعاره را به خوبی نمایان می‌کند که در تشبیه حسد به آتش ضمن این‌که بر ویژگی تخریب و زیان‌بارگی آن تاکید شده است که موجب ویرانی و از دست رفتن تمام داشته‌های مثبت و مفید می‌شود، بر تولید و به وجود آوردن موارد دیگر بر اثر این سوختن نیز به طور ضمنی اشاره می‌شود؛ به این معنا که در نتیجه سوختن ایمان یا نیکی و حسنات شما در آتش حسد، زیان‌ها و تبعات دیگری نیز به وجود می‌آید.

(ح) حسد به مثابه انسان است.

از آن‌جا که دسترسی انسان به بدن، کنش و افعال خود بی‌واسطه و شناخته شده است در بسیاری از استعاره‌های مفهومی برای درک امور انتزاعی از مفاهیم مربوط به انسان‌ها استفاده می‌شود تا عینیت بیشتری پیدا کند. عبارات زیر نمونه‌هایی از این مطلب هستند.

۱. إِذَا أَمْطَرَ التَّحَايُودُ نَبَتَ الْفَسَادُ (غررالحکم، ج ۴۱۳).

۲. إِيَّاكُمْ وَ الْحَسَدَ، فَإِنَّهُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ (نهج‌الفصاحه، ج ۹۸۷).

۳. الْحَسَدُ يَذِيبُ الْجَسَدَ (غررالحکم، ج ۹۸۱).

۴. إِنْ الْحَسَدَ لَتَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ (کلینی، ۳۰۶/۲).

(۱۹) آفرین به حسادت! چه عدالت پیشه‌است پیش از همه صاحب خود را می‌کشد. [۲۷].

(۲۰) حسادت، منش انسان‌های پست و دشمن حکومتهاست [۲۸].

(۲۱) حسادت مادر همه بدی‌هاست [۲۹].

در نمونه‌های بالا افعال و حالات کاملاً انسانی به حسد نسبت داده شده‌است. قابل توجه‌است که تأکید بر زایایی و مولد بودن حسد در این حوزه مبدأ نیز به چشم می‌آید و حسد به مادر تشبیه شده‌است که می‌تواند باعث زایش و تولید بدی شود. همچنین، دو ویژگی کشندگی و زیان‌بارگی نیز در این حوزه مبدأ قابل توجه است که از میان تمام ویژگی‌های انسانی خصوصیات منفی‌گزينش شده‌است؛ زیرا ترس از نابودی احساسی است که هر انسانی آن را تجربه کرده‌است و همیشه همراه خود داشته‌است. این احساس می‌تواند ترس از نابودی جان باشد که برای اغلب افراد اضطراب‌آور است یا هر چیز دیگری که از دست دادنش به ضرر انسان است. در نتیجه، از این احساس انسان که برای او قابل درک است برای ترسیم عواقب حسد به شکل بیم‌آوری استفاده شده‌است. درواقع، این احساس می‌تواند به عنوان یک نیروی محرکه سبب بسیاری از مشکلات شود.

نتیجه‌گیری

(۲۲) پدیده استعاره سیر دگرگونی مهمی را طی کرده‌است و بر خلاف دیدگاه‌های اولیه که استعاره را یک صنعت ادبی و برای آرایش کلام در حوزه خطابه و شعر و ادبیات قلمداد می‌کردند، پا را از ادبیات فراتر نهاده و در کل زبان و حتی در تبیین سازوکارهای ذهنی نقش مهمی ایفا کرده‌است.

(۲۳) از جمله آثاری که مفاهیم انتزاعی زیادی را در برمی‌گیرد و برای تشریح آن‌ها باید از حوزه‌های شناخته شده بهره جست، گفتمان مذهبی است. این مقاله استعاره‌های مفهومی احادیث ائمه در باب حسد را بررسی کرده و در چارچوب این نظریه، بیان مفاهیم مجرد و انتزاعی را به وسیله زبان استعاره‌ی مورد واکاوی قرار داده‌است. پس از بررسی روایات مرتبط با حسد در کتب و نرم‌افزارهای معرفی شده، ۱۰۰ حدیث در باب حسد استخراج شد و از میان آن‌ها ۶۰ حدیث دارای ساختاری استعاره‌ی بودند که نشان‌دهنده تأکید بر استفاده از این ساختار در کلام دینی است.

(۲۴) پس از مطالعه و بررسی ۵۰ درصد این احادیث که دارای حوزه مبدأ مشخص و ثابت بودند و دچار اختلاف رای نمی‌شدند این نتایج به دست آمد که تمامی حوزه‌های مبدأ مشخص شده اعم از بیماری، گیاه، بنا، ابزار، تجارت و کسب و کار، باران، آتش و انسان ارتباطی نزدیک با انسان داشتند؛ به نحوی که انسان اکثر حوزه‌های انتخاب‌شده را تجربه کرده و با زندگی او درآمیخته‌است و بخشی از

زندگی روزمره او را تشکیل می‌دهد. این همان مزیت استعاره است که از طریق ایجاد نگاشت، مفاهیم انتزاعی را برای انسان کاملاً قابل درک می‌کند. حال آن‌که این مزیت همان هدف معارف اسلامی است تا راه آگاهی و نجات برای همگان قابل درک و فهم باشد.

در نگاه نخست در بررسی روایات معصومین و تعبیرات و استعاره‌های هشداردهنده آنان ضررها و زیان‌های حسادت در دو بخش زیان‌های دنیوی و زیان‌های اخروی قابل بررسی است. زیان‌های دنیوی آن مانند ناآرامی روانی، بیماری جسمانی، حسرت دائمی، از دست دادن دوستان، ضرر زدن به خود، نرسیدن به سیادت و بزرگی و زیان‌های اخروی آن همچون نابودکننده دین و ایمان، شقاوت ابدی، ازدیاد گناهان و نابودی اعمال است. در این بررسی همچنین ارتباط ویژگی‌های بیان‌شده در حوزه‌های مبدأ مختلف کاملاً مشهود بود؛ به طوری که همه استعاره‌ها در حوزه‌های مبدأ مختلف به ویژگی‌های ثابتی از حسد اشاره می‌کردند. ویژگی‌های زایایی و پویایی این خصیصه که می‌تواند منجر به افعال و رفتار و احوال شود، در تمامی حوزه‌های مبدأ قابل مشاهده است. در واقع، این احساس به عنوان یک نیروی محرک می‌تواند سبب بسیاری از مشکلات شود.

همچنین، ویژگی ویرانگری این خصیصه نیز از طرق مختلف مورد تأکید قرار گرفته است. نکته قابل توجه دیگر در حوزه‌های مبدأ گزینش شده قابلیت مهار آن‌هاست؛ به این معنی که هر چند حوزه‌های انتخابی خاصیت ویرانگری و ضرربخش دارند، اما غلبه‌ای از پیش تعیین شده در نظر گرفته نشده است و امکان مهار و پیروزی بر آن وجود دارد. همچنین، واکاوی روایات نشان داد که ابعاد مورد نیاز انسان در باب این خصیصه در استعاره‌ها لحاظ شده است. به این معنا که صرفاً به بیان رابطه‌ای تشبیهی بسنده نشده است، بلکه علل و راهکارهای مواجهه با این خصیصه نیز بیان شده است. نکته مهم و غالب در سراسر پژوهش هم‌پوشانی و پیوستگی کامل بین احادیث بود؛ به طوری که پیوند معنایی بین احادیث مختلف، شبکه‌ای به هم پیوسته و متقن است و در پرتوی هدف واحد هدایت انسان‌ها پیش می‌رود؛ به گونه‌ای که یک حدیث دلیل و شاهد حدیث دیگر قرار گرفته بود. همچنین، مرکزیت آیات توحیدی و همبستگی آیات مطرح شده در باب حسد در قرآن در سراسر روایات بررسی شده قابل مشاهده بود.

منابع

- پرتوی، آ.، سعادت‌نیا، س.، و حاجی‌پور، ن.، استعاره‌ی مفهومی غم در دو نوع شعر مرثیه و حبسیه، (۱۳۹۸)، دوفصلنامه‌ی پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، (۱۱).
- حبیبی، ف.، فتاحی‌زاده، ف.، و افراشی، آ.، بررسی تطبیقی استعاره‌ی مفهومی «قول» و «کلام» در قرآن کریم: رویکردی شناختی، (۱۳۹۹)، پژوهشنامه‌ی تفسیر و زبان قرآن، (۱۹)، ۱۱۵-۱۳۳.
- خانی، ح.، حسد از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی، (۱۳۸۶) مجله بشارت، ۵۹، ص ۱۲.
- عبدی چاری، م.، و هدایتی عزیزی، ف. تحلیل و بررسی استعاره مفهومی آیات مربوط به قیامت. (۱۳۹۹)، مدیریت دانش اسلامی، ۲(۲ (پیاپی ۴)، ۶۵-۹۷.
- عبیدی، ح.، رومیانی، ب.، استعاره‌ی مفهومی عشق در آثار نظامی، (۱۳۹۸)، زیبایی‌شناسی ادبی، ۴۱.
- کرد زعفرانلو کامبوزیا، ع.، خ. حاجیان، استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی، فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی نقد ادبی، (۱۳۸۹)، ۳(۹).
- کریمی، ز.، قطعی، ث.، و داوودی مقدم، ف.، استعاره‌ی مفهومی «عقل» در روایات، (۱۴۰۰)، پژوهش‌های دینی، ۲۰(۴۲)، ۱۹۹-۲۲۲.
- ملکیان، م.، ف. ساسانی، بیان استعاره‌ی غم و شادی در گفتار روزمره، پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، (۱۳۹۲) سال ۳.
- منصوری، حسین و هادی قدوسی فر، ارزیابی تاثیر آتش سوزی بر خصوصیات بتن، کنفرانس بین‌المللی عمران، معماری و شهرسازی ایران معاصر، تهران، دانشگاه اسوه - تهران - دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۶.
- نورمحمدی، م.، ف. آفاگل‌زاده، ا. گلفام، تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج‌البلاغه (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، (۱۳۹۱)، شماره ۲۲.
- نجف‌زاده، ا.، کندی، ک. استعاره از دیدگاه زبان‌شناسی، ادبیات و زبانها، رشد آموزش زبان و ادب فارسی، (۱۳۸۷)، شماره ۸، صص ۵۳-۵۰.
- هوشنگی، ح.، م. سیفی‌پرگو، استعاره‌ی مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی، پژوهشنامه‌ی علوم و معارف قرآنی، (۱۳۸۸)، سال ۱، شماره ۳.
- Harrison, Victoria S, *Metaphor, religious language, and religious experience*, Sophia 46.2 (2007), 127-145.
- Herzlich, C., & Pierret, J. *Illness: From causes to meaning*. In Concepts of health, illness and disease (2020), (pp. 71-96). Routledge.
- Tracy, David, *Metaphor and religion: The test case of Christian texts*, Critical inquiry (1978): 91-106.

Soskice, Janet, M, *Metaphor and Religious Language*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Lakoff, G, and M, Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, the University of Chicago Press, (1980).

Mesquita, Batja, and Ashleigh Haire, *Emotion and culture*, Encyclopedia of Applied Psychology (2004), 731-737.

Salovey, Peter, and Alexander J, Rothman, *Envy and jealousy: Self and society*, The psychology of jealousy and envy (1991), 271-286.

Yanti, Y., & Aziz, M. (2021). *Metaphorical Expressions of Sadness in English and Japanese*. Journal Kata: Penelitian tentang Ilmu Bahasa dan Sastra, 5(1), 85-93.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۷۴-۵۳

DOI: 10.22067/jquran.2020.40094

بررسی ادله وحید بهبهانی و ابوالقاسم خویی در توثیق «زیادبن مروان»*

دکتر مهدی بیات مختاری^۱

دانشیار دانشگاه نیشابور

Email: bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

دکتر علیرضا حیدری نسب

دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

Email: heydarynasab43@theo.usb.ac.ir

چکیده

زیادبن مروان، صحابی امامان صادق و کاظم (ع)، در آثار مدون رجال و روایی مکتب اهل بیت، حضوری جدی و گسترده دارد. روایات وی در کتب اربعه و سایر آثار شیعی به شصت مورد می‌رسد. اما ارزیابی کارنامه رجالی وی از سوی ارزش گزاران آکنده از واگرایی تضادی و بلکه تناقضی است. از نظر وحید بهبهانی و برخی دیگر، نقل بزرگان از زیاد و نیز در عداد «اصول» بودن کتاب او و کثرت اخبار وی، حاوی وثاقت و دست کم، مؤید «حسن» وی است. ابوالقاسم خویی در معجم رجال الحدیث و در مطاوی کتب فقهی خویش دو دلیل دیگر بر وثاقت زیاد اقامه کرده است: شیخ مفید وی را از خواص امام کاظم (ع) و ثقه و فقیه معرفی کرده و نیز در شمار اسناد احادیث کتاب کامل الزیارات که ابن قولویه شهادت بر عدالت روات آن داده، قرار گرفته است. خویی با عبارت «إذن فالرجل من الثقات» بر پذیرش اخبار او تأکید کرده است. اما نویسندگان این سطور ادله پنج گانه مذکور را ناستوار و دستخوش ضعف می‌دانند. کشی و طوسی و نجاشی که از رجال شناسان پیشگام اند، به صراحت و کنایت او را توثیق نکرده اند، بلکه آنان و حدیث پژوهان نامبرداری مانند کلینی و صدوق او را جزو واقفیان متصلب و مادام‌العمر و بلکه از پایه های فرقه انحرافی واقفیه دانسته اند. اخبار متواتر و دست کم مستفیض، به واضح بر عناد ورزیدن آگاهانه وی با حق و انکار نصوص حاوی امامت امام رضا (ع) دلالت دارند. زیاد به سبب تصرف غاصبانه هفتاد هزار دینار سهم امام موجود در نزدش، افزون بر انحراف خویش بر افساد فکری دیگران از راه بذل آن اموال تلاش کرد. اخبار قدح قابل توجیه نیست و زیاد به گفته حسن بن محبوب، از اصحاب اجماع، در حالت کفر باطنی از دنیا رفته است. علامه حلی نیز با عبارت «فهو عندي مردود الرواية» بر ضعف وی پای فشرده است.

کلیدواژه‌ها: زیادبن مروان قندی، واقفه، وحید بهبهانی، ابوالقاسم خویی، رجال حدیث، جرح و تعدیل.

*. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۹.

۱. نویسنده مسئول

A study of the evidence propounded by Vahid Behbahani and Abolghasem Khoei to validate "Ziad Ibn Marwan"

Dr. Mahdi Bayat Mokhtari (Corresponding Author)

Associate Professor, Neishabour University

Dr. Alireza Heidarinasab

Associate Professor, Sistan and Baluchestan University

Abstract

Ziad Ibn Marwan, a companion of both Imam Sadegh and Imam Kazem (AS), has a prominent presence in the Rijali and narrative works of the Ahl al-Bayt. There are more than 60 narrations ascribed to him in the Book of Four and other Shiite works. However, the evaluation of his Rijali records by evaluators is replete with inconsistencies and even contradictory divergence. According to Vahid Behbahani and some others, the quotation of Ziad by some distinguished figures and also the rejection of his book as "principles" and the multiplicity of narrations, reaffirm the credibility and at least, corroborate his "decency". Abu al-Qasim Khoei, in the Mu'jam Rijal al-Hadith and his jurisprudential works, has set forth two other reasons that lend credit to the trustworthiness of Ziad. First, Sheikh Mofid has presented him as one of the distinctive companions of Imam Kazim (AS) and a trustee and jurist. Second, it is among the sources of the hadiths in Kamel al-Ziyarat, which Ibn Qalwiyah has testified to the reliability of its narrators. Khoei has stressed the accuracy of his narrations by the phrase "One of the trustworthy". The authors of this paper, however, believe that the above five arguments are weak and unreliable. Kashi, Tusi, and Najashi, the pioneering Rijal experts, have not explicitly and implicitly endorsed him, but along with famous hadith scholars such as Kulayni and Saduq, they have described him not only as a diligent lifelong scholar, but also one of the pillars of the Waqefieh sect. Successive and yet praising statements clearly indicate his conscious antagonism with the truth and denial of the sources that substantiate the Imamate of Imam Reza (as). Due to illicit appropriation of seventy thousand dinars belonging to the Imam's share, Ziad, in addition to his own aberration, strived to intellectually corrupt others by lavishly spending his property. The news on Qadh is not justifiable and according to Hassan Ibn Mahboub, one of Ejma companions, Ziad perished as an infidel. Allameh Halli has also highlighted his weakness with the statement "He is an unreliable narrator to me".

Keywords: Ziad Ibn Marwan Ghandi, Waqefieh, Vahid Behbahani, Abolghasem Khoei, Rijal Hadith, Jarh and Tadir

مقدمه

قرآن با این که از حیث صحت و استواری سند، غنی از توسیع و تعمیق اثباتی است و به علاوه منبع نخستین دریافت احکام شرعی شمرده می شود، اما حاوی جزئیات احکام مورد نیاز مکلفین نیست. از این رهگذر، فقیهان برای استنباط وظایف دین داران، به حجم عظیم روایات مراجعه می کنند. اخبار متواتر، اندک و در بردارنده بیشتر احکام مورد نیاز نیستند و اخبار آحاد که تنها ظنّ به صدور آنها وجود دارد، مرجع استنباط هستند. در برهه حضور معصوم و یا نواب خاص، دسترسی به احکام آسان تر بود، اما هر چه فاصله زمانی از مقطع حضور و صدور حدیث بیشتر و وسائط متعدّد باشند و از طرفی عدم دقت اکثر راویان و عدم داشتن قوه ضبط مناسب آنان، دریافت حقیقت دشوارتر می شود. به علاوه، انگیزه تحریف و جعل اخبار نیز موجود بوده و پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) نیز آن را پیش بینی کرده اند (کلینی، ۶۲/۱؛ کشّی، ۳۲۴/۱، ۳۴۷). به همین جهت علم رجال برای صیانت از میراث روایی، پایه ریزی شد و در نتیجه معاجم رجالی شکل گرفت که حاوی احوال روات و ویژگی های شخصیتی آن ها از جهت وثاقت و عدم وثاقت است.

زیادبن مروان یکی از راویانی است که در اسناد احادیث فقهی و غیر آن قرار گرفته است. او از صحابه امامان صادق و کاظم (ع) است (برقی، ۴۹؛ نجاشی، ۱۷۱؛ طوسی، رجال، ۲۰۸، ۳۳۷؛ حلی، ۳۴۹؛ ابن داود حلی، ۲۴۶) و رابطه ای نزدیک با امام کاظم (ع) داشته و در زمان حبس امام در شمار وکلا برای دریافت حقوق شرعی بوده است. از این طریق هفتاد هزار دینار در اختیار او قرار گرفته بود و او با آن برای خود منازل و زمین های زراعی خریده بود. پس از شهادت امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) از زیاد استرداد اموال را درخواست کرد و او از تسلیم آن ها خوداری کرد و با آن که خود راوی حدیث وصایت بود، از اساس منکر فوت امام شد. به علاوه برای جلب، تطمیع و تبلیغ «مکتب واقفیه»، مقداری از اموال مسروقه را به دیگران بخشید. او تا پایان عمرش از عقیده خویش بازنگشت و از این طریق فرقه «سبعیه» (هفت امامی) شکل گرفت (کشّی، ۷۶۷/۲، ۷۸۶؛ صدوق، علل، ۲۳۵/۱؛ همو، عیون، ۱۰۳/۱؛ طوسی، الغیبه، ۶۴). زیاد و علی بن ابی حمزه و عثمان بن عیسی و انمود کردند که امام کاظم (ع)، زنده و همانند مسیح به آسمان صعود کرده و موعود منتظر هموست که زمین را آکنده از عدل خواهد کرد. به نظر آنان، فردی که در زندان «سندی بن شاهک» درگذشت، امام کاظم (ع) نبود و حقیقت بر مردم مشتبه شد (صدوق، من لا یحضره، ۵۴۳/۴؛ قرشی، ۲۱۳/۲).

از رهگذر ناهمگونی نصوص، شخصیت رجالی «زیاد» در طول قرون متمادی در کتابهای رجال، فهرست، تراجم و فقهی دستخوش واگرایی در جرح و تعدیل شده و دو دیدگاه متضاد، شکل گرفته است.

برخی از رجالیان و فقها بر وثاقت وی پای فشرده و پاره‌ای دیگر بر عدم وثاقت و فساد اعتقادی و عملی او اصرار دارند.

ابوالقاسم خویی، فقیه اصولی و محقق علم رجال، در کتاب رجال و نیز در کتب فقهی خویش با تکیه بر دو دلیل بر توثیق زیاد تأکید کرده‌است. برخی نیز مانند وحید بهبهانی معتقدند که نقل بزرگان دین از زیاد، و در عداد اصول بودن کتاب وی و افزون بر این کثرت اخبار زیاد حاوی وثاقت و دست کم مؤید حُسن او هستند. نظر به آن‌که نویسندگان این سطور، تاکنون با هیچ کتاب یا مقاله‌ای مواجه نشده‌اند که ادله وثاقت و حُسن زیاد را مورد پرسش قرار داده باشند، لذا ضرورت طرح این بحث کاملاً مشهود است.

نام و کنیه و لقب زیاد

به اجماع موثق‌ترین رجالیان و ثقات محدثان شیعی مانند برقی، کلینی، کشّی، نجاشی، صدوق، طوسی، حلّی و ابن داود و دیگران، نام او «زیاد» و نام پدرش «مروان» است. در اسناد روایات به سه گونه «زیادبن مروان قندی» و «زیادبن مروان» و «زیاد قندی»، از وی نام برده شده‌است. کنیه مشهور او «ابوالفضل» و به قولی «ابوعبدالله» است و نسبت وی انباری و قندی و بغدادی ذکر شده‌است (برقی، ۴۹؛ نجاشی، ۱۷۱؛ کشّی، ۷۶۶/۲؛ طوسی، رجال، ۲۰۸، ۳۳۷؛ همو، فهرست، ۱۳۱؛ حلّی، خلاصه، ۳۴۹؛ ابن داود حلّی، ۲۴۶). نسبت انباری^۱ نشان‌دهنده انتساب وی به منطقه «الانبار» عراق از حیث اصالت یا سکونت است. همچنین به جهت حضور جدی و سکونت دراز مدت او در بغداد به «بغدادی» نیز نامبردار شده‌است. اجتماع گروه کثیری از مهاجران انباری و از جمله زیاد در یکی از مناطق بغداد و بنای مسجد یا دست کم حضور حداکثری آنان در آنجا باعث شهرت آن منطقه به «مسجد انباری‌ها» شده‌است (خطیب بغدادی، ۱۰۷/۱). در چپستی نسبت «قندی» دو احتمال داده می‌شود. قندی منسوب به «قند» است که واژه‌ای عربی یا حداقل معرّب است و به معنی ماده‌ای است که از شیرۀ بوتۀ نیشکر یا چغندر به دست می‌آید (خلیل بن احمد، ۱۱۸/۵؛ ذیل «قند»؛ جوهری، ۵۲۸/۲؛ ذیل «قند»؛ ابن منظور، ۳۶۸/۳؛ ذیل «قند»). احتمالاً شغل او یا پدرانش تولید یا فروشنده قند بوده‌است. همچنین بعید نیست که او اهل منطقه «قصرقند» مکران باشد^۲. این‌که زیاد را از «موالی بنی هاشم» دانسته‌اند نشان می‌دهد که او عجمی بوده

۱. استان انبار بزرگ‌ترین استان عراق و در فاصله حدود شصت کیلومتری غرب بغداد واقع شده‌است. انبار واژه‌ای فارسی است که از نواحی حکومت ساسانیان و محل استقرار ساز و برگ سپاه آن‌ها به شمار می‌آمد. اهمیت آن از این جهت بود که خط دفاعی غربی ایران در مقابل امپراطوری روم شمرده می‌شد (آذرنوش، ۱۹۶، ۱۹۷).

۲. مکران در تقسیمات قدیم شامل بلوچستان ایران و پاکستان و بخشی از استان هرمزگان شد و قصرقند پایتخت آن بود (حموی، ۱۸۰/۵؛ لسترینج، ۳۵۲؛ افشار، ۲۶، ۲۷).

است و از این طریق احتمال دوم تقویت می‌شود (نجاشی، ۱۷۱؛ طوسی، رجال، ۳۳۷؛ حلی، خلاصه، ۳۴۹).

جایگاه زیاد در میراث روایی

زیادبن مروان حضوری جدی در احادیث ائمه (ع) دارد و رجال‌شناسان او را مؤلف کتاب قلمداد کرده‌اند (نجاشی ۱۷۱؛ طوسی، رجال، ۳۳۷؛ همو، فهرست، ۱۳۱). بحر العلوم (۳۴۸/۲) او را «کثیر الروایة» معرفی کرده‌است. نام زیاد دست کم در اسناد ۶۱ روایت ذکر شده‌است در ۳۶ موضع با «زیاد قندی»، در ۱۶ مورد با «زیادبن مروان» و در ۹ فقره با «زیاد بن مروان قندی» از او تعبیر شده‌است (سبحانی، موسوعه، ۲۱۷/۲).

در این بخش در یک جمع‌بندی إجمالي، انحاء روایات وی را از معصومین (ع)، اعم از مستقیم یا با واسطه و تنها با ذکر منبع، گزارش می‌کنیم:

۱. نقل از پیامبر (ص) و امام علی (ع):

الف. نقل با دو واسطه از پیامبر (ص): او به واسطه عبدالله بن سنان و امام صادق (ع) از پیامبر (ص) حدیثی درباره تأثیر صله ارحام نقل می‌کند (کلینی، ۱۵۵/۲).
ب. نقل با چهار واسطه از پیامبر (ص): او با واسطه ابو وکیع و ابواسحاق سبیعی و حارث أعور و امام علی (ع) از پیامبر (ص) حدیث «إِنَّ الدِّينَارَ وَالدِّرْهَمَ أَهْلَكَا مِنْ كَانْ قَبْلَكُمْ وَهَمَا مَهْلَكَا» را نقل کرده‌است (کلینی، ۳۱۶/۲؛ طوسی، تهذیب، ۴۰۴/۷).

۲. روایت از امام صادق (ع):

الف. نقل بی‌واسطه از امام صادق (ع) (نجاشی، ۱۷۱؛ کلینی، ۲۸۸/۲).
ب. نقل با یک واسطه از امام صادق (ع). بررسی منابع حدیثی نشان می‌دهد که او با واسطه اصحاب امام صادق (ع) از آن حضرت بسیار حدیث نقل کرده‌است (کلینی، ۱۹۰/۱؛ صدوق، من لا یحضره، ۵۵۹/۱؛ طوسی، تهذیب، ۸۱/۱؛ همو، الاستبصار، ۷۱/۱).
ج. نقل با دو واسطه از امام صادق (ع) (کلینی، ۵۴۹/۴؛ طوسی، تهذیب، ۳۲۳/۶).

۳. نقل از امام کاظم (ع):

الف. نقل بی واسطه از امام کاظم (ع). او چون ارتباطش با امام در حَضَر و گاه در سفر گزارش شده است، از این رو نقل فراوان وی برخوردار از صبغة طبعی است. این قسم به حدود چهل حدیث می رسد (کلینی، ۳۱۲/۱؛ طوسی، تهذیب، ۶۳/۴؛ همو، الاستبصار، ۱۸۹/۲).

ب. نقل با یک واسطه از امام کاظم (ع) (کلینی، ۴۳۸/۵؛ طوسی، تهذیب، ۳۱۲/۷؛ همو، الاستبصار، ۱۹۳/۳).

أساتید

اساتید زیاد از منظر معیارهای علم رجال ناهمگون به نظر می رسند. از استادان او بعضی مانند «سماعة بن مهران» از موثقان روات اند (نجاشی، ۱۹۳) و برخی همانند «أبو وکیع» از پیروان مکتب خلافت و غیر مذکور در کتب رجال شیعه اند. پاره ای همچون «وهب بن وهب» و «یونس بن ظبیان» کذاب و غیر ثقة اند (نجاشی، ۴۳۰، ۴۴۸). عده ای مانند «مفضل بن عمر» فاسد المذهب و مضطرب الحدیث اند (نجاشی، ۴۱۶). همچنین عبدالله بن بُکیر مذهب فطحی دارد (حَلّی، خلاصة الاقوال، ۱۹۵) و درست بن ابی منصور جزو واقفیه است (همان، ۳۴۵). مشایخ غیر معصوم وی که از اصحاب امامان باقر و صادق و کاظم (ع) هستند، پانزده نفرند. توسیع، تعمیق و کاویدن بحث از آنان از قلمرو مقاله خارج است و در راستای اثبات ادعا حداقل به یک منبع اشاره می کنیم:

الف. عبدالرحیم بن روح قصیر (کلینی، ۴۷۶/۳)؛ ب. ابی وکیع (همان، ۳۱۶/۲)؛ ت. ابن جراح ملیح [جراح بن ملیح] (حر عاملی، ۳۸۱/۹)؛ ث. حسین بن نعیم صحاف (طوسی، تهذیب، ۳۲۳/۶)؛ ج. عبدالله بن سنان (طوسی، الاستبصار، ۱۹۳/۳)؛ ح. وهب بن وهب أبویختري (حر عاملی، ۱۴/۲)؛ خ. أبو- حمزه ثابت بن دینار (همان، ۲۵/۲۰)؛ د. سعد بن طریف (همان، ۲۵/۲۰)؛ ذ. عبدالله بن بکیر (طوسی، تهذیب، ۸۱/۱)؛ ر. محمد بن عماره (حر عاملی، ۳۶۶/۱۴)؛ ز. سماعة بن مهران (کلینی، ۱۹۰/۱)؛ س. ابویقظان عمار أسدی (کلینی، ۴۳۰/۱)؛ ش. درست بن ابی منصور (کلینی، ۳۴۰/۳)؛ ص. مفضل بن عمر (کلینی، ۳۵۶/۶)؛ ض. یونس بن ظبیان (طوسی، الاستبصار، ۴۸۲/۱).

شاگردان

برخی از کسانی که از وی تلقی حدیث کرده اند مانند یونس، ابن ابی عمیر، ابراهیم بن هاشم، محمد بن اسماعیل زعفرانی و أحمد بن محمد بن عیسی از رجال ستوده شیعه به شمار می آیند و گروهی چون أبوسمینه ضعیف و فاسد الاعتقاد و غیر قابل اعتماد هستند (نجاشی، ۳۳۲). از برخی شاگردان او مانند محمد بن

عبدالملك قطن اطلاع درستی در دست نیست. تعداد راویان وی حدود ۲۰ نفر هستند که حداقل به یک منبع استناد می‌کنیم:

الف. أحمد بن محمد بن خالد برقی (کلینی، ۴۷۶/۳)؛ ب. یعقوب بن یزید (حر عاملی، ۲۱/۱۶)؛ ت. أحمد بن محمد بن عیسی اشعری (کلینی، ۳۷۵/۶)؛ ث. أحمد بن هلال کرخی (حر عاملی، ۳۸۱/۹)؛ ج. ابراهیم بن هاشم قمی (کلینی، ۴۲۸/۴)؛ ح. عبدالرحمن بن حماد کوفی (طوسی، تهذیب، ۳۲۳/۶)؛ خ. ابوالقاسم کوفی (حر عاملی، ۱۴/۲)؛ د. عبدالله بن محمد نهیکی (کلینی، ۳۵۵/۶)؛ ذ. علی بن حکم أنباری (کلینی، ۳۵۶/۶)؛ ر. علی بن سلیمان (کلینی، ۵۴۹/۴)؛ ز. محمد بن أبي عمیر (طوسی، تهذیب، ۶۳/۴)؛ س. محمد بن حمدان مدائنی (طوسی، الاستبصار، ۳۳۵/۲)؛ ش. محمد بن سنان زاهری (حر عاملی، ۲۵/۲۰)؛ ص. محمد بن عبدالملك قطن (همان، ۸۷/۵)؛ ض. ابوسمینه (کلینی، ۳۱۲/۱)؛ ط. محمد بن عمران بن حجاج (طوسی، تهذیب، ۳۰۳/۴)؛ ظ. محمد بن عیسی بن عبید (کلینی، ۴۳۰/۱)؛ ع. یعقوب بن یزید أنباری (طوسی، الاستبصار، ۴۸۲/۱)؛ غ. یونس بن عبدالرحمن (کلینی، ۳۳۱/۴)؛ ف. أبو یوسف (حر عاملی، ۱۴/۲)؛ ق. محمد بن إسماعیل زعفرانی (نجاشی، ۱۷۱).

جایگاه زیاد در جمع واقفیان

جریان وقف به گونه‌ای بود که برخی از رجال بزرگ دین و صحابیان موثق را دستخوش لغزش کرد. آنان به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند:

۱. برخی از واقفیه که در ورطه انحراف فکری گرفتار آمدند، با دیدن معجزات امام رضا (ع) و پیدایش بصیرت اعتقاد خود را تصحیح کردند و پس از اندیشیدن و همت گماشتن و فراگیری سخت کوشانه، از کج‌روی و اندیشه وقف اعراض کردند. طوسی^۱ به نام هفت تن از واقفیان و بحرالعلوم^۲ به نام سه تن از آنان اشاره کرده که در این بین نام «عبدالله بن مغیره» در فهرست طوسی موجود نیست. این اسامی عبارتند: الف. عبدالرحمن بن حجاج ثقه و قابل اعتماد و از اصحاب امامان صادق و کاظم بود که بر اثر ملاقات با امام رضا (ع) به مکتب حق بازگشت (نجاشی، ۲۳۷؛ طوسی، رجال، ۲۳۶، ۳۳۹؛ برقی، ۲۴، ۴۸)؛ ب. رفاعه بن موسی از راویان امامان صادق و کاظم (ع) و فردی قابل اعتماد در نقل حدیث بود (نجاشی، ۱۶۶؛ ابن‌داود، ۱۵۳)؛ ج. یونس بن یعقوب از موثقان روات بود و رابطه ویژه‌ای با امامان صادق و کاظم (ع)

۱. رجع جماعة من القول بالوقف مثل: عبدالرحمن بن الحجاج، و رفاعه بن موسی، و یونس بن یعقوب، و جمیل بن دراج و حماد بن عیسی و غیرهم، و هؤلاء من أصحاب أبيه الذين شكوا فيه ثم رجعوا. وكذلك من كان في عصره، مثل: أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن علي الوشاء وغيرهم ممن قال بالوقف (الغیبه، ۷۱).

۲. ومنهم من وقف ثم قطع كأحمد بن محمد بن أبي نصر، وعبدالله بن المغيرة وعبدالرحمن بن الحجاج (الفوائد الرجالية، ۴۸/۳).

داشت و وکیل امام هفتم بود و در مدینه درگذشت. امام رضا (ع) امور دفن وی را بر عهده گرفت (نجاشی، ۴۴۶؛ حلی، خلاصه، ۲۹۷)؛ د. جمیل بن دزاج از موثق‌ترین اصحاب امامان صادق و کاظم (ع) و از اصحاب اجماع بود (نجاشی، ۱۲۶؛ طوسی، رجال، ۱۷۷، ۳۳۳؛ کشی، ش ۱۷۳، ۸۰۵)؛ هـ. حمادبن عیسی از اصحاب اجماع و از راویان امامان صادق، کاظم، رضا و جواد (ع) بود و رجالیان یکسره او را ستوده‌اند (نجاشی، ۱۴۲؛ طوسی، رجال، ۱۸۷، ۳۳۴؛ کشی، ش ۵۷۱، ۷۰۵)؛ و. أحمدبن محمدبن أبونصر از اصحاب امامان کاظم، رضا و جواد (ع) و محدثی ثقه، فقیهی والا مقام و از اصحاب اجماع بود. او پس از رجوع از وقف، به همراه صفوان، محمدبن سنان و عبدالله بن مغیره نزد امام رضا (ع) رفتند و تا پاسی از شب با او گفتگو کردند. پس از رفتن گروه همراه، گفتگو ادامه یافت و شب را در منزل امام استراحت کردند (کشی، ش ۱۰۵۰، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱؛ برقی، ۵۴؛ نجاشی، ۷۵؛ طوسی، رجال ۳۳۲، ۳۷۳)؛ ز. حسن بن علی بن زیاد و شاء از محدثان جلیل القدر امامیه و از اصحاب امامان کاظم، رضا و هادی (ع) بود و پس از دیدن کرامات امام رضا (ع) به امامت او اعتراف کرد (برقی، ۵۱، ۵۴، ۵۸؛ صدوق، عیون، ۲/ ۲۲۸، ۲۲۹؛ نجاشی، ۳۹)؛ ح. عبدالله بن مغیره از اصحاب اجماع و موثق‌ترین محدث شیعی و جلال و تقوای وی کم‌نظیر بود. او سی جلد کتاب تصنیف کرد (برقی، ۴۹، ۵۳؛ نجاشی، ۲۱۵؛ طوسی، رجال، ۳۴۰، ۳۵۸؛ کشی، ش ۱۰۵۰، ۱۱۱۰).

۲. گروهی از واقفیه بر رویکرد اصرار ورزیدند و درصدد اغفال دیگران از طریق تبلیغ و تطمیع برآمدند. گرچه افرادی مثل صفوان و یونس به رغم صرف هزینه‌های فراوان، دعوت آنان را نپذیرفتند (نجاشی، ۱۹۷، ۴۴۷) اما عده‌ای جذب آنان شدند. طوسی (الغیبه، ۷۱) می‌نویسد: «اولین اظهارکنندگان اندیشه وقف علی بن ابی حمزه بطائنی، زیادبن مروان قندی و عثمان بن عیسی روایی بودند که دنیاپرستی آنان را در این ورطه گرفتار کرد. آن‌ها با پرداخت مال به افرادی مانند حمزه بن بزیع، ابن مکاری و کرام خثعمی، آنان را تحت تأثیر قرار دادند. بحرالعلوم (۴۸/۳) نیز با عبارت «أن الواقف منهم من وقف واستمر علی الوقف کعلی بن ابی حمزه و زیاد القندی و نحوهما» تصریح کرده‌است که علی بن ابی حمزه و زیادبن مروان استمرار بر انحراف فکری داشتند.

أدله وثاقت زیاد و ارزیابی آن

۱. توثیق شیخ مفید:

شیخ مفید (۲۴۷/۲) در فصلی تحت عنوان «فمّن روی النصّ علی الرضا علی بن موسی (ع) بالإمامة من أبیه والإشارة إليه منه بذلك من خاصّته وثقّاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شیعته: داودبن کثیر الرّقعی،

و محمد بن إسحاق بن عمار، و علی بن یقطین، و نعیم القابوسی، و الحسین بن المختار، و زیاد بن مروان، و المخزومی، و داود بن سلیمان، و نصر بن قابوس، و داود بن زری، و یزید بن سلیط، و محمد بن سنان، و زیاد بن مروان را در زمره افراد ثقه، پرهیزکار، عالم، فقیه و صحابی خاص امام کاظم (ع)، و راوی اخبار وصایت امام رضا (ع) شمرده است.

خویی (معجم الف، ۳۱۹/۷؛ همو، معجم ۳، ۳۳۰/۸) با عبارت «و قد عدّه الشيخ المفید فی الإرشاد ممن روی النصّ علی الرضا (ع) بالإمامة من أبيه والإشارة إليه منه بذلك من خاصّته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته إذن فالرجل من الثقات وإن كان قد جحد حقّ الإمام (ع) وخانه طمعاً في مال الدنيا» تصریح می‌کند که چون شیخ مفید «زیاد» را از اصحاب ویژه، ثقه، پرهیزکار، عالم و فقیه امام کاظم (ع)، بر شمرده است، لذا او از «ثقات» است و انکار حق امام رضا (ع) و خیانت و طمعش در اموال مضرّ وثاقت نیست». خویی (همانجا) سپس با عبارت «فإن قلت إنّ شهادة الشيخ المفید راجعة إلى زمان روايته النصّ علی الرضا (ع) ولذا قد وصفه بالورع فلا أثر لهذه الشهادة بالنسبة إلى زمان انحرافه...» تأکید می‌کند که شهادت توثیقی شیخ مفید تنها مربوط به دوره قبل از «وقف» نیست که زیاد راوی حدیث وصایت بود، بلکه زمان انحراف فکری و واقعی شدن وی را نیز شامل می‌شود. احمد بن عبد الرضا بصری (۱۱۳)، محدث رجالی، نیز قرن‌ها قبل از خویی، با عبارت «زیاد بن مروان القندی، ثقة. قال المفید: إنّه من خاصّة الکاظم (ع) وثقاته، وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته وممن روی النصّ علی الرضا (ع)» به شهادت مفید تمسک جسته است. وحید بهبهانی (۱۸۲) احیاگر مکتب اصولیان، نیز در توثیق زیاد با عبارت «مضافاً إلي ما في الإرشاد» به نگاشته شیخ مفید استناد کرده است.

برخی دیگر نیز زیاد را ثقه دانسته‌اند، اما دلیلی برای آن ذکر نکرده‌اند. محمد تقی مجلسی (۹۱/۳) پس از نقل حدیث زیاد بن مروان از امام کاظم (ع)، او را توثیق کرده و خبر را متّصف به صحت نموده است. کلباسی اصفهانی (م. ۱۳۵۶ ق.) نیز بر آن است که روایات زیاد معتبر است، زیرا قبل از واقعی شدن، ثقه بوده و انحراف مذهبی، کاشف عدم وثاقت وی نیست. بسیاری از اشخاص تحت تأثیر جاذبه‌های مادی، دچار لغزش شده‌اند و مراتب ایمان نیز متفاوت است (کلباسی، ۴۲۷/۱). همچنین نمازی شاهرودی (م ۱۴۰۵ هـ ق) او را ثقه در منقولات از امام صادق و کاظم (ع) قلمداد کرده و انحراف مذهبی وی را، مضرّ ندانسته است (نمازی، ۴۵۳/۳). افزون بر این، سبحانی (کلیات، ۲۵۲، ۲۶۰) گرچه معتقد است که زیاد به سبب انحراف مذهبی‌اش مشمول طعن و لعن قرار گرفت، اما در موضعی با جمله شرطیه «ولکنّه لا یضرّ باعتبار قوله إذا کان متجنّباً عن الکذب» پذیرش روایت او را به اجتناب از دروغ مشروط کرده و در موضع

دیگر، علی بن ابی حمزه و زیاد بن مروان را دستخوش انحراف عقیده دانسته است و در عین حال با عبارت «ولا ینافی وثاقتهم الروائیة» آن دو را در نقل خبر قابل اعتماد معرفی کرده است.

۱-۱. ریشه یابی لغزش مفید

کلینی (۳۱۲/۱) حدیث وصایت امام رضا (ع) را این گونه نقل کرده است: «أحمد بن مهران عن محمد بن علی عن زیاد بن مروان القندی وکان من الواقفة قال: دخلتُ علی أبي إبراهيم وعنده ابنه أبو الحسن (ع)، فقال لي: يا زیاد هذا ابني فلان، كتابه كتابي وكلامه كلامي ورسوله رسولي وما قال فالقول قوله». در این روایت، کلینی با قید «وکان من الواقفة» که به نوعی حاوی ذم وی است، تصریح کرده است که زیاد از «واقفیه» بود. اما در نگاشته شیخ مفید (۲۵۰/۲) که روایت را از کلینی با همان سند نقل کرده است، جمله «وکان من الواقفة» وجود ندارد. شوشتری (۵۱۷/۴) با عبارت «ویكون قول المفید ناشئاً من عدم المراجعة وسقوط فقره- وکان من الواقفة- من نسخه من الخبر، فأنه خبر الکافی قطعاً، رواه کبای أخبار نصوصه من الکافی و الکافی رواه مع تلك الفقرة» تصریح و تأکید می کند که سخن شیخ مفید در توثیق زیاد در کتاب الإرشاد ناشی از افتادن جمله «وکان من الواقفة» در نسخه موجود در نزد وی بوده است. بی تردید خبر شیخ مفید مانند سایر أخبار کتاب الإرشاد، همان خبر الکافی است که در الکافی عبارت «وکان من الواقفة» موجود است. طوسی (الغیبه، ۳۷) نیز روایت را به نقل از الکافی با قید «وکان من الواقفة» ثبت کرده است. شکی نیست که چنانچه در نسخه شیخ مفید «وکان من الواقفة» موجود بود، به هیچ وجه زیاد را توثیق نمی کرد که تا خوبی و دیگران بخواهند از آن استفاده کنند.

۲-۱. تضعیف زیاد از سوی رجال شناسان

هیچ یک از رجال شناسان و محدثان متقدم، نه به طور ضمنی و نه صریح، زیاد را توثیق نکرده اند: الف. به گفته کسّی (۷۶۶/۲) حسن بن موسی خشاب با تعبیر «هو أحد أركان الوقف» ابن مروان را از مؤسسان جریان وقف قلمداد کرده است. خشاب، عالم و محدث برجسته مکتب امامت و صحابی امام عسکری (ع)، کتابی در ردّ واقفیه نگاشته است (نجاشی، ۴۲؛ طوسی، رجال، ۳۹۸؛ همو، فهرست، ۱۰۰). بی تردید کسّی نیز که ناقل گفتار خشاب از زبان استادش ابوالحسن حمدویه است، همین نظر را داشته است.

ب. کلینی (۳۱۲/۱) که معاصر کسّی است، نیز با تعبیر «وکان من الواقفة» از وی یاد کرده است. پ. برقی نیز زیاد را از اصحاب امام کاظم (ع) شمرده و از هر گونه داوری پرهیز کرده است، چون که وی در اساس تنها به ذکر طبقه راویان بسنده کرده است (برقی، ص ۴۹).

ت. شیخ صدوق (عیون، ۳۹/۱) حدیث وصایت را با سند «حدَّثنا أبي قال: حدَّثنا سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن زياد بن مروان القندي قال: دخلتُ على أبي إبراهيم (ع) وعنده عليُّ ابنه، فقال لي: يا زياد هذا كتابه كتابي وكلامه كلامي ورسوله رسولي وما قال فالقول قوله» ذکر کرده و سپس با عبارت «انَّ زياد بن مروان القندي روى هذا الحديث ثمَّ أنكره بعد مضي موسى (ع) وقال بالوقف وحبس ما كان عنده من مال موسى بن جعفر (ع)» تأکید کرده است که زیاد حدیث امام کاظم (ع) را درباره انتقال امامت به امام رضا (ع) نقل کرده، اما به جهت حبس اموال، وصایت را انکار و مذهب انحرافی واقفیه را بنیاد نهاده است.

ث. طوسی در الغیبه (۶۷) با عبارت «وامّا ما روي من الطعن على رواة الواقعة، فأكثر من أن يحصى» و در موضع دیگر (همان، ۷۰) با تعبیر «والطعنون على هذه الطائفة أكثر من أن تحصي فكيف يوثق بروايات هؤلاء القوم» تصریح می کند که اخبار قدح واقفیان بیشمار است و همچنین قابل اعتماد در نقل روایات نیستند. طوسی در رجال (۳۳۷) نیز تصریح به واقفی بودن زیاد کرده است.

ج. نجاشی (۱۷۱) نیز با عبارت «ووقف في الرضا (ع) زياد را در زمرة واقفه معرفی کرده است. چ. علامه حلی در بخش دوم کتاب خلاصة الاقوال (۳۴۹) که ویژه «ضعفا» است، زیاد را ضعیف شمرده و به نقل از کشی او را از ارکان واقفیه معرفی کرده است و با عبارت «فهو عندي مردود الرواية» او را در نقل حدیث غیر قابل اعتماد دانسته است.

ح. ابن داود حلی (۲۴۶) نیز زیاد را واقفی معرفی نموده است. خ. حسن بن زین الدین (۲۲۰)، مشهور به صاحب معالم، به نقل از حسن بن موسی خشاب، زیاد را از ارکان وقف معرفی کرده و با عبارت «وفیما ذكرت مقنع» آن سخن را در تضعیف وی کافی دانسته است و درباره حدیثی از امام صادق (ع) با بیان «والرواية في طريقها ضعفٌ بالعبيدي، وبزياد لأنَّ زياد بن مروان القندي واقفي» بر غیر ثقه بودن زیاد پای فشرده است (همان، ص ۴۱).

د. محمد بن حسن (۴۶۷/۱) نوادة شهيد ثانی، با عبارت «وهو واقفي غير مؤثق» بر عدم وثاقت زیاد تأکید کرده است. او در جایی دیگر با نقل روایتی که زیاد در سند آن قرار گرفته است با تعبیر «فيه زياد بن مروان وفي التجاشي أنّه واقفي» به استناد کلام نجاشی به تضعیف وی پرداخته است (همان، ۴۳۹/۷). ذ. محقق سبزواری (۴۱۳/۱) ذیل استدلال به حدیثی با تعبیر «وما رواه الشيخ عن زياد بن مروان وهو واقفي» به نوعی واقفیت را از علایم ضعف می داند.

۱. محمد مهدی طباطبایی مشهور به بحر العلوم (۳۴۸/۲) فقیه رجالی و محدث حکیم، در مواضعی از کتابش زیاد را غیر ثقه معرفی کرده است. او در عبارت «ويشكل التوثيق بأنَّ المنقول عنه: أنه سمع النصّ

وأظهره، ثم خالفه وأنكره، وهذا لا يجتمع مع الوثاقة» استماع و اظهار و سپس انكار حديث وصايت را از سوى زياد، قابل جمع با وثاقت او ندانسته است. او در جايي ديگر زياد را واقفي متصلّب و منحرف و داراي كفر باطني در لحظه مرگ معرفي کرده است (همان، ۳۵۳/۲). بحرالعلوم (همان، ۳۵۴/۲) در عبارت «التوثيق إنّما يجتمع مع فساد المذهب لو كان السبب فيه اعتراض الشبهة، والمعروف في سبب وقف زياد، خلاف ذلك» فساد مذهب را در صورت وجود شبهه منافي وثاقت ندانسته، اما زياد آگاهانه حقيقت را انكار کرده است. او در موضعي ديگر با عبارات «وقد استبان بما ذكرنا من كلام الأصحاب ورواياتهم ضعف زيادبن مروان بالوقف وجحد النصّ، والميل الى الحطام، واستمالة الناس الى الباطل، والخيانة في المال والدين ومن هذا شأنه فلا ينبغي التوقف فيه ولا الالتفات الى ما يرويه» (همان، ۳۵۵/۲) تأكيد کرده است كه با توجه به روايات و سخن أصحاب، ضعف زياد به چند دليل روشن است: عدم پذيرش امام معصوم و انكار آگاهانه نصوص، ميل به مال دنيا، ايجاد انحراف و دعوت مردم به باطل، خيانت در مال و دين. به نظر او كسي كه اين ويژگي ها را دارد در عدم التفات به رواياتش نبايد ترديد كرد. بحرالعلوم در ادامه نوشته است: «تعديل شيخ مفيد نمی تواند در مقابل اسباب جرح وی كه از قدرت و شهرت و كثر ت بیشتر برخوردار است، مقاومت كند. همچنين جرح مقدم بر تعديل است و در اين جا جرح داراي ترجيح است. ظاهر سخن شيخ مفيد نيز صحت عقیده و سلامت مذهب زياد است، با آن كه احاديث صحيح حاوی علم عادی يا عقلی بر خلاف آن است و خباثت و فساد و تباهی عقیده وی جزو ضروريات است. افزون بر اين، روايتی را كه شيخ مفيد از زيادبن مروان در الارشاد نقل کرده - كه همان سرچشمه توثيق وی بوده است - از الكافي گرفته شده، و وقف وی در روايت الكافي مذکور است و محتمل است كه شيخ مفيد، در مقام مخاصمه و مناظره و احتجاج با واقفيه است. با اين كه روايت وصايت امام رضا (ع) را كسي گزارش کرده است كه شما «واقفيان» معتقديد كه ثقه و عادل و از نزديكان امام كاظم (ع) است و وی پيش از حدوث جريان وقف داراي اين ويژگي ها بوده است (همان، ۳۵۶/۲).

۲. محقق نراقي (۲۶۵) با نقل اخبار و اقوالی با عبارت «ليس زياد هذا بشيء ولا يستند إلى روايته» بر غير معتمد بودن وی اصرار می ورزد.

۳. محسن امين (۸۲/۷) انكار نص و رويکرد وقف را به دليل طمع در مال دنيا، كافي در ضعف ابن - مروان می داند و تأكيد می كند كه بر خلاف توصيف شيخ مفيد، زياد ثقه و اهل ورع و علم و فقاهاست نيست و أساساً رجال شناسان به توثيقات مفيد در الارشاد، به رغم جلال و والامقامی او، اعتماد نمی كنند.

۱- ۳. زيادبن مروان در منظر روايات

اخبار مستفیض و بلکه متواتر (شوشتری، ۵۱۷/۴) از واقعی بودن و انحراف عقیدتی و اخلاقی وی حکایت دارند. برخی از این اخبار را گزارش می‌کنیم:

الف. کشی (۸۸۸/۲، ۹۴۶) و صدوق (علل، ۲۳۵/۱؛ همو، عیون، ۱۰۳/۱) و طوسی (الغیبه، ۶۴) با سندهای متفاوت از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده‌اند که «در زمان شهادت امام کاظم (ع) اموال فراوانی نزد کارگزاران ایشان وجود داشت و علت انکار مرگ امام کاظم (ع) و نپذیرفتن امامت امام رضا (ع)، چیزی جز طمع در اموال نبود. هفتاد هزار دینار در اختیار زیاد و سی هزار دینار نزد علی بن ابی حمزه بود. پس از آن که حق بر من آشکار شد و به امامت رضا (ع) واقف شدم، روشنگری کردم و مردم را به امامت امام فراخواندم. دو فرد مذکور گفتند: چرا چنین می‌کنی؟ اگر هدف مادی داری ما تو را بی‌نیاز می‌کنیم و ده هزار دینار به تو می‌دهیم. گفتیم: از پیشوایان معصوم نقل است که "هرگاه بدعت‌ها آشکار شوند، بر عالم است که علم خود را نشان دهد و اگر چنین نکند، نور ایمان از او دریغ خواهد شد". من هرگز از جهاد در راه حقیقت و تحکیم اوامر الهی دست نخواهم کشید. سپس آن دو کینه‌ام را به دل گرفتند».^۱

ب. کشی (۷۶۷/۲) نقل کرده‌است: «محمد بن اسماعیل بن ابی سعید زیات گفت: با زیاد قندی به حج رفتم و در راه مکه و شهر مکه و طواف از او جدا نشدم. شبی در پی وی برآمدم، اما تا صبح او را ندیدم. به او گفتم: چه شده؟ گفت: شب را در منطقه ابطح با امام کاظم (ع) بودم و فرزندش علی نیز سمت راست وی نشسته بود. او گفت: "ای ابوالفضل یا ای زیاد، این فرزند من علی است. کلام او کلام من و فعل او فعل من است. اگر حاجتی داشتی نزد او برو و کلام او را بپذیر. پس او چیزی مگر حق نمی‌گوید". محمد بن اسماعیل گفت: سالیانی گذشت تا دوران برامکه فرارسید. زیاد به امام رضا (ع) نوشت: حدیث وصایت شما را منتشر کنم یا پوشیده نگه دارم؟ امام به او نوشت: آشکار کن. از آنان [عباسیان] به تو آسیبی نمی‌رسد. او آشکار کرد. سپس به او گفتم: ای زیاد، چرا اکنون از پذیرش امامت امام رضا (ع) روی‌گردانی؟ گفت: اکنون وقت این سخن نیست. [محمد بن اسماعیل] گفت: هر چه در کوفه و بغداد و سایر جاها بر پاسخ آن سؤال به او اصرار می‌کردم، به همان پاسخ بسنده کرد و سرانجام روزی با این سخن پاسخ داد که "وای بر تو! [در صورت پذیرش امامت امام رضا (ع)] همه احادیثی که نقل کرده‌ایم بی‌اثر می‌شوند».^۲ مراد

۱. عن یونس قال: مات أبو إبراهیم (ع) ولیس من قوامه أحد إلا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقهم وجددهم موته، طمعاً في الأموال، كان عند زیادبن مروان القندي سبعون ألف دينار و... فلما عرفت من أمر أبي الحسن الرضا (ع) ما علمت، تكلمت ودعوت الناس إليه، فبعثنا إلي وقال ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنت تريد المال فنحن نغنيك وضمننا لي عشرة آلاف دينار، وقالوا لي: كفت. فأبيت، وقلت لهما: إننا رويناه عن الصادقين (ع) أنهم قالوا: «إذا ظهرت البذع فعلى العالم أن يظهر علمه، فإن لم يفعل سلب نور الايمان» وما كنت لأدع الجهاد وأمر الله على كل حال، فناصرنا وأضمرنا لي العداوة.

۲. قال زیاد لي: ما زلت بالأبطح مع أبي الحسن يعني أبا إبراهيم، وعلي ابنه (ع) عن يمينه فقال: يا أبا الفضل هذا ابني عليّ قوله قولي وفعله فعلي، فإن كانت لك حاجة فانزلها به، وأقبل قوله، فإنه لا يقول على الله إلا الحق. قال ابن أبي سعید فمكثنا ما شاء الله حتى حدث من أمر البرامكة ما حدث، فكتب زیاد إلى أبي الحسن الرضا (ع) يسأله عن ظهور هذا الأمر الحديث أو الاستتار؟ فكتب إليه أبو الحسن (ع): أظهر فلا بأس عليك منهم، فظهر زیاد فلما حدث الحديث، قلت له: يا أبا الفضل أي شيء يعدل بهذا الأمر؟... إلى أن قال: ويحك فتبطل هذه الأحاديث التي رويناه.

زیاد از جمله «فتبطل هذه الأحادیث التي رويناها» احادیثی است که واقعیّه برای تقویت مذهب وقف جعل کرده بودند مانند این خبر: شخصی از امام رضا (ع) در مورد پدرش پرسید و آن حضرت در جواب گفت که پدرش همانند پدرانش از دنیا رفته است. آن شخص پس از شنیدن پاسخ امام گفت: پس با حدیثی که زرعه بن محمد حضرمی از سماعة بن مهران و او از امام صادق (ع) نقل کرده است چه کنم که گفت: همانا فرزندانم کاظم (ع) به پنج تن از پیامبران شباهت دارد: بر او حسد ورزند، چنانکه بر یوسف حسد ورزیدند و ناپدید شود، چنانکه یونس ناپدید شد و.... امام رضا (ع) در پاسخ گفت: زرعه دروغ گفته، حدیث سماعة این گونه نیست. امام صادق (ع) فرمود: صاحب این امر یعنی قائم به پنج تن از پیامبران شباهت دارد و نگفت: فرزندانم (کشی، ۷۷۴/۲؛ امین، ۸۱/۷؛ شوشتری، ۵۱۷/۴). از آنجا که لازمه دیدگاه وقف بر امام کاظم (ع)، مهدی خواندن وی است، لذا روایاتی مورد تفسیر نادرست و یا جعل قرار گرفته است که راجع به مهدی موعود بوده است.

پ. یعقوب بن یزید انباری از برخی اصحاب نقل کرده است که وقتی امام کاظم (ع) از دنیا رفت، نزد زیاد قندی هفتاد هزار دینار بود و سی هزار دینار و پنج کنیز نزد عثمان بن عیسی رواسی و خانه ای هم در مصر داشت. امام رضا (ع) پیغام داد که هر چه پول و اثاثیه و کنیز نزد شماست به من تحویل دهید. زیرا من وارث و جانشین او هستم. ابن ابی حمزه و زیاد قندی منکر شدند و به این که چیزی نزد آنان باشد اعتراف نکردند (طوسی، الغیبه، ۶۴).

ت. طوسی در الغیبه (۶۸) نوشته: «ابن عقده روایت کرده است... که عثمان بن عیسی رواسی گفت: زیاد قندی و ابن مسکان مرا حدیث کردند که ما نزد امام کاظم (ع) بودیم که گفت: اکنون بهترین فرد روی زمین بر شما وارد می شود. در این موقع امام رضا (ع) که پسر کوچکی بود، وارد شد. ما گفتیم: همین بهترین فرد روی زمین است؟! امام کاظم (ع) او را در بغل گرفت و بوسید و سپس گفت: پسر، می دانی این دو نفر چه گفتند؟! عرض کرد: آری پدر، این دو نفر درباره امامت من شک دارند. علی بن اسباط گفت: این حدیث را برای حسن بن محبوب نقل کردم. او گفت: آخر حدیث را قطع کرده اند، زیرا علی بن رثاب نقل کرد که امام کاظم (ع) به آن دو نفر گفت: اگر حق او را انکار یا به او خیانت کنید، لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم بر شما باد. بعد به زیاد گفت: "یا زیاد! لا تنجب أنت وأصحابك أبداً"، تو و اصحابت هرگز رستگار نخواهید شد. علی بن رثاب گفت: زیاد قندی را دیدم و به او گفتم: آیا امام کاظم (ع) به تو چنین فرمود؟ او گفت: گمان می کنم حدیث را اشتباه شنیده ای، از من رد شد و پس از آن دیگر با او ملاقات نداشتم. حسن بن محبوب گفت: ما پیوسته منتظر بودیم دعای امام کاظم (ع) درباره زیاد تحقّق پیدا کند تا

این‌که در زمان امامت امام رضا (ع) ولایت او را انکار کرد و در نهایت با حالت کفر و انکار امامت از دنیا رفت.^۱

در روایات مذکور، دلالت واضح بر انکار آگاهانه زیاد نسبت به نصوص، معاندت با حق، کذب در نقل روایت و مرگ در حالت کفر باطنی وجود دارد (بحر العلوم، ۳۵۳/۲). تغییر نفسانی و کیلان و خواص به دلیل تمایلات دنیوی امری نادر نیست. عروقه بن یحیی معروف به دهقان و أحمد بن هلال از این نمونه‌اند (کشی، ۸۴۲/۲؛ حلی، خلاصه، ۳۲۰ و ۳۸۳).

۱-۴. ناستواری دیدگاه ثبوت وثاقت با نبود تقوا

گرچه فساد عقیده و مذهب محلّ وثاقت نیست، اما ابوالقاسم خویی (معجم الف، ۳۱۹/۷) با عبارت «أَنَّ المَعْلُومَ بِزَوَالِهِ مِنَ الرَّجْلِ هُوَ وَرَعُهُ وَأَمَّا وَثَاقَتُهُ فَقَدْ كَانَتْ ثَابِتَةً وَلَمْ يَعْلَمْ زَوَالَهَا» تصریح می‌کند که با انحراف زیاد از پذیرش ولایت امام رضا (ع)، ورع و تقوای او از بین رفته‌است، اما وثاقت او در نقل حدیث استمرار دارد. نویسندگان این سطور، این سخن را دیریاب و از نمونه‌های تحقّق معلول بدون علت می‌دانند. آیا تفکیک وثاقت از ورع پذیرفتنی است؟ آیا وثاقت به معنای مورد اعتماد بودن و راستگو بودن در امر حدیث با فسق جوارحی قابل جمع است؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد. به نظر ما فسق جوارحی و صدور کذب محلّ وثاقت و بلکه متناقض است. درباره‌ی زیاد نکته‌ی دیگری وجود دارد و آن مسئله جعل و کتمان حدیث است که دقیقاً مسئله وثاقت در امر حدیث را نیز زیر سوال می‌برد. ورع به معنای «كَفَّ نَفْسٍ از معاصی و محارم» و مرتبه‌ی اعلای اجتناب از گناه و بلکه استعاره از احتیاط شدید و خودداری از اعمال مباح است (خلیل بن احمد، ۲۴۲/۲؛ ابن سکت، ۳۹۷؛ ابن قتیه، ۳۹۵/۱؛ ابن فارس، ۱۰۰/۶؛ ابن اثیر، ۳۵۸/۴؛ ۶۵/۵؛ رازی، ۳۶۷؛ فیروزآبادی، ۹۳/۳؛ زبیدی، ۵۰۵/۱۱). ابن سلّام هروی (۳۴۶/۳) می‌نویسد: «اهل ورع کسی است که دست به سرقت نزنند و مورد اتهام قرار نگیرد». بی‌تردید زیاد از متّقین نیست. قراین نشان می‌دهند که زیاد در هر مسؤولیت مالی که گماشته شده، دست به خیانت زده‌است. خطیب بغدادی (۸۹/۱) نوشته‌است: «از جمله مناطق شهر بغداد، منطقه مسجد انباری‌ها است و علّت انتساب آن، حضور تعداد بسیاری از مردم انبار در آنجاست و قدیم‌ترین فرد انباری‌ها در آن منطقه، زیاد قندی است. او در زمان هارون مسؤول بیت المال بود که با کمک گروهی از کارکنان در اموال بیت المال تصرف کرد. هارون دستور داد دست او را قطع کنند. زیاد با گفتن: «ای امیرالمؤمنین! قطع دست ضرورت ندارد، من قابل اعتمادم، حال آن‌که خیانت کردم» از قطع دست رهایی یافت. علاوه بر این، وثاقت در لغت

۱. وروی ابن عقده ... حدیثی زیاد القندی وابن مسکان، قالوا: كنا عند أبي إبراهيم (ع)... أن أبا إبراهيم (ع) قال لهما: إن جلدتماه حقّه أو خنتماه فعليكما لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، يا زياد! لا تنجب أنت وأصحابك أبداً... قال الحسن بن محبوب: فلم نزل نتوقع لزياد دعوة أبي إبراهيم (ع) حتى ظهر منه أيام الرضا (ع) ما ظهر، ومات زنديقاً.

به معنای استحکام است و ثقة به شخصی اطلاق می‌شود که امین و محل اعتماد باشد (جوهری، ۴/ ۱۵۶۲؛ ابن فارس، ۸۵/۶). به اجماع همه متخصصان علم رجال، ثقة از واژگان صریح در تعدیل است. معنای تعبیر «ثقة فی الحدیث» صادق و ضابط بودن راوی است (اعرجی کاظمی، ۲۴۴/۱). وحید بهبهانی (۲۶) می‌نویسد: «ثقة فی الحدیث، تعدیل و توثیق نفسانی راوی نیز است. به گفته مامقانی (۱۶۳/۲) تعبیر «ثقة فی الحدیث» بی‌تردید دلالت بر عادل و امامی بودن راوی می‌کند.

۲. قرار گرفتن در اسناد «کامل الزیارات»:

ابوالقاسم خویی گرچه اخبار و اقوال رجال‌شناسان درباره واقفی بودن و خیانت زیاد را گزارش کرده است، اما کوشیده است که با تمسک به گفتار بزرگانی او را توثیق کند. او در استدلال دوم خود گفته است: «ولکنّه مع ذلك ثقة... لأجل أنّه وقع في أسناد کامل الزیارات وقد شهد جعفر بن محمد بن قولویه بوثاقه جمیع رواته...» (خویی، معجم الف، ۳۱۸/۷). عبارت مذکور متضمن قیاس ذیل است: الف. ابن قولویه (مقدمه، ۳۷) با عبارت: «وجمعته عن الأئمة من أحادیثهم... ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا...» شهادت به وثاقت جمیع روات کتابش داده است. ب. همچنین زیاد در کامل الزیارات (۴۳۱)، باب ۸۲، ح ۶۶۰ حدیثی در جواز اتمام نماز در کنار قبر امام حسین (ع) نقل کرده است. بنابراین، وی در عداد ثقات قرار می‌گیرد. خویی (همان، ۳۱۹/۷) در پایان با تعبیر «و فی شهادة جعفر بن قولویه بوثاقه غنی و کفایه» شهادت ابن قولویه بر وثاقت زیاد را بی‌نیازکننده از هر دلیل دیگر دانسته است. خویی افزون بر کتاب رجالی، در کتب فقهی خویش به جهت شهادت ابن قولویه، به صحت اخبار زیاد ملتزم بوده است. به عنوان نمونه او در شرح عروة الوثقی (۳۲۲/۱۷) حدیثی را از زیاد نقل کرده و سپس نوشته است: «واما زیاد بن مروان القندي نفسه فهو وإن لم یوثق صریحاً في كتب الرجال، لکنّه موجود في أسانید کامل الزیارات وعلى هذا فالرواية موصوفة بالصحة» (گرچه زیاد در کتب رجالی توثیق نشده، اما چون در زنجیره روایات کامل الزیارات قرار گرفته است حدیث موصوف به صحت است.

۲-۱. ارزیابی و نقد

گرچه ابن قولویه تصریح کرده است که روایات کامل الزیارات را ثقات امامیه نقل کرده‌اند، اما در گستره شهادت ابن قولویه وحدت در مقصود و برداشت وجود ندارد. این که این توثیق شامل جمیع راویان در تمامی طبقات است یا تنها مشایخ بی‌واسطه وی را شامل می‌شود، به درستی از سوی مؤلف تبیین نشده است. خویی در زمان نگارش معجم رجال الحدیث دارای دیدگاه توسیعی و تعمیمی بوده و جمیع افراد را مشمول توثیق می‌دانسته است. بی‌تردید ثقة شمردن تمام راویان، دست کم، متوقف بر سه امر است:

الف. همه روات باید امامی باشند؛ ب. هیچ روایت مقطوع و مُرسلی در کتاب نیامده باشد؛ ج. همگی منتهی به معصوم شوند.

تعمیم شهادت ابن قولویه به ثقه و مشهور بودن همه راویان کتاب وی با ارزیابی درونی کتاب و معیارهای رجالی ناهماهنگ است، چون‌که: الف. بسیاری از راویان به رغم گفته ابن قولویه «المشهورین بالحديث و العلم»، جزو دانشیان نامبردار در گزارش حدیث نیستند، بلکه تنها در این کتاب از پاره‌ای از آنان نام برده شده است و برخی نیز به ندرت ناقل حدیث‌اند؛ ب. برخی از راویان زن هستند که با عبارت «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال» مطابق نیست. هرچند ممکن است گفته شود که رجال برای غلبه به کار رفته است. به علاوه، اصطلاح رجال در برابر نساوان نیست و امروز در فرهنگ سیاسی یک وزیر زن جزو رجال سیاسی است؛ ج. اوصاف مذکور بر بیش از نیمی از راویان کتاب قابل انطباق نیست. بعضی از روایات مقطوع السند، پاره‌ای مرفوع و تعدادی مُرسل است و برخی به معصوم منتهی نمی‌شود. همچنین برخی روات ناشناخته‌اند و بلکه جماعتی از آنها مانند حسن بن علی بن عثمان، محمد بن مهران، قیسی و دیگران به ضعف شهرداند (داوری، ۱۸۳-۱۸۴).

داوری که از شاگردان خویی است می‌نویسد: «ما با استاد خود در دیدگاه تعمیم توثیق به همه راویان کامل الزیارات هم‌نظر نبودیم و [او] با مراجعه فراوان در نهایت از نظر خود رجوع کرد» (همانجا). خویی (معجم، ۵۰/۱) در سال‌های پایانی عمر خویش از برخی از مبانی رجالی عدول و رجال خویش را تنقیح و برخی مطالب را حذف کرد و برخی را به آن افزود. او در مورد کامل الزیارات با عبارت «نحکم بوثاقه جمیع مشایخه...» شهادت ابن قولویه را تنها حمل بر مشایخ بی‌واسطه وی کرد که حدود سی نفر می‌شوند. بعلاوه ایشان ذیل بحث از زیاد در چاپ جدید رجال خویش (همان، ۳۲۹/۸) استدلال به شهادت کامل الزیارات را حذف کرد.

۳. شمرده شدن کتاب زیاد در عداد أصول.

برخی مانند حر عاملی (۵۷۵/۸)، آقا بزرگ طهرانی (۱۵۰/۲) و محدث نوری (۵۹۸/۳) با تعبیر «زیادبن مروان له أصل» شمرده شدن کتاب زیاد در دایرة اصول را از قراین وثاقت وی تلقی کرده و آن را بی‌نیازکننده از سایر قرائن دانسته‌اند.

با این‌که شیخ مفید و نجاشی و طوسی از اصل‌ها نام برده‌اند، اما تعریف دقیقی از آن به دست نداده‌اند. دانشمندان کوشیده‌اند که بر پایه حدس و گمان تعریفی عرضه کنند و تفاوت اصل را با کتاب و مصنف روشن سازند. شوشتری میان اصل و کتاب تقابلی قائل نیست. وی به چندین مورد از سخنان طوسی استناد کرده است. از جمله طوسی (رجال، ۴۰۸) درباره «أحمد بن محمد بن مسلمة» گفته است: «أحمد بن

محمد بن مسلمة الرماني البغدادي روی عنه حمید أصولاً كثيرة، منها كتاب زياد بن مروان القندي» (حمید بن زیاد، اصول بسیاری را از او روایت می‌کند از جمله کتاب زیاد قندی را). به نظر شوشتری (۶۴/۱) اصل با تصنیف تقابل دارد و کتاب شامل هر دو می‌شود: «اصل، حاوی اخباری است که در آن نقض و ابرام و حکم به صحت و شدوذ خبری انجام نگرفته و تلاش در جمع بین دو خبر متعارض نشده است؛ چنان‌که در اصل زید ززاد و زید نرسی همین وضع دیده می‌شود و تفاوتی بین نقل بی‌واسطه و باواسطه نیست. اما در تصنیف، نقض و ابرام در حدیث انجام گرفته است. کلباسی (۱۱۶/۴) نیز تفاوتی بین اصل و کتاب قائل نیست.

۴. نقل اجلاء

وحید بهبهانی (۱۸۲) با عبارت «انّ ابن أبي عمير يروي عنه وفيه اشعار بكونه من الموثقين مضافاً إلى أنّ الأجلّاء يروون عنه» نقل محدثان بزرگ به ویژه محمد بن ابی عمیر و... از زیاد را از نشانه‌های وثاقت وی قلمداد کرده است. بحرالعلوم (۳۵۶/۲) سده‌ها قبل نوشته است: «برخی استدلال کرده‌اند، چنانچه مروی عنه، جزو ثقات نباشد، محدثان و رجال بزرگ دین از وی روایت نخواهند کرد. بله اگر اجلاء، جز از ثقات روایت نمی‌کنند، نقل وی حاوی توثیق است. اما در صورت عدم علم و یا علم به عدم، وثاقت مروی عنه ثابت نمی‌شود، گرچه به نوعی حاوی مدح وی است. روایت اجلاً می‌تواند علل گوناگونی داشته باشد. ممکن است دارای کتابی باشد که از آن نقل می‌کنند یا دارای طرق گوناگونی هستند یا روایتشان صرف کاربرد نظری دارد و به آن عمل نمی‌کنند. بنابراین روایت اجلاً مانند ابن ابی عمیر و سایر بزرگان شیعه از زیاد حاوی توثیق نیست، زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که بزرگان از افراد ضعیف نقل کرده‌اند. به علاوه، ممکن است قبل از وقف زیاد از او نقل کرده‌اند یا آنچه را که قبل از وقف از او شنیده‌اند پس از وقف او نقل کرده‌اند. بحرالعلوم در پایان با عبارت «فهذا الرجل عندي من الضعفاء المجروحين دون الثقات المعدلين» بر عدم وثاقت و عدالت زیاد تأکید کرده است.

۵. کثرت روایات

وحید بهبهانی (۱۸۲) با عبارت «وهو كثير الرواية» نقل فراوان زیاد از معصوم را از ادله وثاقت و حداقل، حُسن وی دانسته است. برخی برای اعتبار این دلیل، به این حدیث امام صادق (ع) تمسک کرده‌اند: «إعرفوا منازل الرجال منّا على قدر رواياتهم منّا» (کشی، ۳/۱). اما این مبنا و بنا قابل پذیرش نیست. این روایت گذشته از ضعف سند، از جهت دلالت نیز دستخوش ضعف است. بی‌تردید مقصود روایت، کمیت نقلی نیست که راوی علم به صدق و کذب آنها نداشته باشد. زیرا چه بسا تعداد روایات دروغ از راست بیشتر باشد. مقصود از گفتار امام صادق (ع) مقدار تحمّل حدیث است که احراز آن ممکن نیست، مگر

پس از ثبوت حجیت قول راوی و این که مرویات وی صادر از معصوم باشد و این دریافت نیاز به علم یا دلیل علمی دارد. بنابراین کثرت اخبار راوی بر وثاقت دلالت ندارد و باید آن را از دلیل دیگر به دست آورد (خونی، معجم، ۱۴۱۳، ۷۵/۱؛ داوری، ۴۹۶).

نتیجه گیری

۱. بر طبق گواهی روایات دست کم مستفیض، زیاد، از مؤسسان جریان انحرافی «واقفه» بوده است. او شخصیتی مذبذب داشته است و نصوص ضعف وی قابل توجه نیست. زیاد به جهت طمع در مال دنیا یا انگیزه های دیگر، با تصرف هفتاد هزار دینار به نظام اعتقادی مکتب اهل بیت پشت کرد. به علاوه، او در زمانی که از سوی هارون مسؤلیت بیت المال را برعهده داشت در آن خیانت کرد و هارون درصدد قطع دست وی برآمد.
۲. امام کاظم (ع) با عبارت «إن جحدتماه حقه أو خنتماه فعليكما لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، یا زیاد لا تنجب أنت وأصحابك أبداً» او را لعنت کرد و غیر «نجیب» معرفی کرد. به گفته حسن بن محبوب، زیاد زندیق از دنیا رفت. وی افزون بر گمراهی خویش که در ردیف «ضالین» است، درصدد گمراه کردن سایرین نیز برآمده است که در نتیجه آن جزو «مغضوب علیهم» نیز می باشد.
۳. کشی، کلینی، صدوق، نجاشی، طوسی، ابن غضائری و برقی زیاد را توثیق نکرده و بلکه بر وقف وی تصریح کرده اند. علامه حلی با عبارت «فهو عندي مردود الرواية» و بحرالعلوم با تعبیر «وفی هذه الروایات دلالة واضحة علی جحدته للنص الصریح ومعاندته للحق الصحيح وكذبه فی الرواية» او را مُنکر نصوص، معاند حق، دروغگو و غیر قابل اعتماد در نقل اخبار قلمداد کرده اند. با این معایب و تنها با تکیه بر ورود نام او در کامل الزیارات و توثیق غیر وثیق و محرف شیخ مفید، چگونه در زمره ثقات به حساب آید.
۴. نویسندگان این جستار، هیچ یک از پنج دلیل توثیق و حُسن زیاد را دارای صبغة تعمیق لازم نمی یابند و با جمع بندی روایات متواتر و گفتار رجال شناسان، او را واقفی مُتصلّب و غیر ثقة می دانند. لذا احادیثی که وی در نقل آن منفرد است، قابل پذیرش نیست.

منابع

آذرنوش، آذرتاش، *راه های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، انتشارات توس، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸.

آقابزرگ طهرانی، *الذریعة*، دارالاضواء، بیروت، ۱۳۸۹ ق.

٧٢	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٥
ابن أثير، مجد الدين، <i>النهاية في غريب الحديث والأثر</i> ، تحقيق: محمود محمد الطناحي، إسماعيليان، قم، چاپ چهارم، ١٣٦٤.		
ابن داوود حلي، حسن، <i>الترجال</i> ، منشورات المطبعة الحيدرية، نجف، ١٣٩٢ ق.		
ابن سكيت اهوازي، ترتيب <i>إصلاح المنطق</i> ، تعليق: محمد حسن بكاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، چاپ اول، ١٤١٢ ق.		
ابن سلام، ابو عبيد قاسم بن سلام، <i>غريب الحديث</i> ، تصحيح محمد عبد المعيد خان، دارالكتاب العربي، بيروت، چاپ اول، ١٣٨٤ ق.		
ابن فارس، أحمد، <i>معجم مقاييس اللغة</i> ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.		
ابن قتيبة دينوري، <i>غريب الحديث</i> ، تحقيق: عبد الله الجبوري، دارالكتب العلمية، قم، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.		
ابن قولويه، جعفر بن محمد، <i>كامل الزيارات</i> ، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، چاپ چهارم، ١٤٢٨ ق.		
ابن منظور، محمد، <i>لسان العرب</i> ، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ ق.		
اعرجى كاظمي، محسن، <i>عُدّة الرجال</i> ، اسماعيليان، قم، ١٤١٥ ق.		
افشار، ايرج، <i>بلوچستان و تمدن ديرينه آن</i> ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران، چاپ اول، ١٣٧١.		
أمين، محسن، <i>أعيان الشيعة</i> ، تحقيق و تخريج: حسن امين، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.		
بحرالعلوم، مهدي، <i>الفوائد الرجالية</i> ، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، تهران، چاپ اول، ١٣٦٣.		
برقي، احمد، <i>رجال البرقي</i> ، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٨٣ ق.		
جوهرى، اسماعيل، <i>الصحيح</i> ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دارالعلم للملأين، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.		
حر عاملي، محمد، <i>هداية الأمة</i> ، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، چاپ اول، ١٤١٤ ق.		
حسن بن زين الدين عاملي، <i>التحرير الطائوسي</i> ، تحقيق: فاضل الجواهري، مكتبة المرعشي النجفي، قم، چاپ اول، ١٤١١ ق.		
حلي، حسن بن يوسف، <i>إيضاح الإشتباه</i> ، تحقيق: محمد حسن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، چاپ اول، ١٤١١ ق.		
.....، <i>خلاصة الأقوال</i> ، تحقيق: جواد قيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
حموي، ياقوت بن عبد الله، <i>معجم البلدان</i> ، دارصادر، بيروت، ١٩٩٥ م.		
خراساني كرباسي، محمد جعفر، <i>إكلیل المنهج</i> ، تحقيق: حسيني اشكوري، دار الحديث، قم، چاپ اول، ١٤٢٥ ق.		
خطيب بغدادی، أحمد، <i>تاريخ بغداد</i> ، تحقيق: عطاء مصطفى، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
فراهيدي، خليل، <i>العين</i> ، تحقيق: مهدي المخزومي، مؤسسة دارالهجرة، قم، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.		
خويي، ابوالقاسم، <i>شرح العروة الوثقى</i> ، مؤسسة إحياء آثار الأمام الخويي، قم، چاپ دوم، ١٤٢٦ ق.		

-، *معجم رجال الحديث*، مرکز نشر آثار الشیعه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق (۲۳ جلدی).
-، *معجم رجال الحديث*، مرکز نشر الثقافة الإسلامية، بی جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق (۲۴ جلدی).
- رازی، محمدبن ابی بکر، *مختار الصحاح*، تصحیح أحمد شمس الدین، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- زیبیدی، محمدبن محمد، *تاج العروس*، تصحیح علی شیری، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- سبحانی، جعفر، *کلیات فی علم الرجال*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
-، *موسوعة طبقات الفقهاء*، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۴۲۵ ق.
- صدوق، محمدبن علی، *علل الشرائع*، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، منشورات المطبعة الحیدریة، نجف، ۱۳۸۵ ق.
-، *عیون اخبار الرضا (ع)*؛ تحقیق: حسین اعلمی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
-، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار*، تصحیح حسن موسوی، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۹۰ ق.
-، *تهذیب الأحکام*، تصحیح حسن موسوی، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۴.
-، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی، نشر الفقاهة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
-، *الغیة*، تحقیق: علی أحمد ناصح، المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
-، *فهرست کتب الشیعه و اصولهم*، تحقیق: جواد قیومی، نشر الفقاهة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- فیض کاشانی، *الوافی*، تصحیح حسینی اصفهانی، مکتبه الامام امیر المؤمنین، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- قرشی، باقرشریف، *حیة الإمام الرضا (ع)*، انتشارات سعیدبن جبیر، قم، ۱۳۷۲.
- کشّی، محمد، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح میرداماد استرآبادی، موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۴ ق.
- کلباسی اصفهانی، أبوالهدی، *سماء المقال*، تحقیق: محمد حسینی قزوینی، مؤسسه ولی العصر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- کلباسی، محمد، *الرسائل الرجالية*، تحقیق: محمدحسین درایتی، چاپ اول، دارالحديث، قم، ۱۳۸۱.
- کلینی، محمد، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵.
- لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین*، تعلیق: حسین موسوی کرمانی، بنیاد فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، بی تا.

٧٤	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٥
سبزواري، محمداقر، <i>ذخيرة المعاد</i> (ط.ق/ چاپ سنگي)، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، بى.تا. محمدين حسن، <i>استقصاء الإعتبار في شرح الإستبصار</i>، مؤسسة آل البيت، قم، چاپ دوم، ١٤١٩ ق. مفيد، محمد، <i>الإرشاد</i>، دارالمفيد للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، چاپ دوم، ١٤١٤ ق. نجاشي، احمد، <i>رجال النجاشي</i>، تحقيق: موسى شبيري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، چاپ پنجم، ١٤١٦ ق. نراقي، أبوالقاسم، <i>شعب المقال في درجات الرجال</i>، تحقيق: محسن احمدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، چاپ دوم، ١٤٢٢ ق. نمازي شاهرودي، علي، <i>مستدركات علم رجال الحديث</i>، ابن المؤلف، تهران، چاپ اول، ١٤١٤ ق. وحيد بهبهاني، محمدباقر، <i>تعليقة على منهج المقال</i>، مؤسسة تحقيقات و نشر معارف اهل بيت، قم، بى.تا.		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۷۵-۹۳

DOI: 10.22067/jquran.2020.40093

بازشناسی روایات کتاب تأویل مختلف الحدیث در کتاب عوالی اللئالی*

دکتر علیه رضاداد

استادیار دانشگاه فرهنگیان (تهران - ایران)

Email: a.rezadad@cfu.ac.ir

چکیده

نگرش انتقادی به منابع حدیثی به منظور رسیدن به روایات صحیح صادرشده از معصومین علیهم السلام، از مهمترین بایسته های پژوهش در علوم حدیث است. از این رو نقد بیرونی مآخذ روایی و طبقه بندی منابع اولیه آنها از اهمیت بسزایی برخوردار است. زیرا گاه نویسندگان کتب حدیثی به مآخذ خود به طور کامل اشاره نمی کنند و احادیث به صورت مرسل نقل می شوند و این امر سبب تضعیف روایات می شود. این نوشتار روایات کتاب تأویل مختلف الحدیث نوشته ابن قتیبه را در کتاب عوالی اللئالی اثر ابن ابی جمهور احسانى بازشناسی می کند و هدف از آن تعیین مآخذ بعضی از احادیث کتاب عوالی و پیراستن کتب شیعه از روایات ضعیف، با روش مطالعه تطبیقی است.

آنچه در مقایسه این دو اثر به دست می آید این است که ابن ابی جمهور در فصل چهارم از کتاب خود بیش از دو سوم (حدود ۷۰ درصد) احادیث ابن قتیبه را نقل کرده است. او به نقل ساده احادیث اکتفا نکرده و همانند ابن قتیبه، در حاشیه کتاب عوالی، تأویلاتی را آورده است که در بعضی موارد، همان مفهومی است که ابن قتیبه در تأویلات خویش ذکر کرده است. گاهی نیز تأویلات او متفاوت و احیاناً معارض با ابن قتیبه است و در برخی از روایات نیز که تعدادشان اندک است، عین عبارات ابن قتیبه را نقل کرده است. شاید دلیل روی آوردن ابن ابی جمهور به کتاب ابن قتیبه دفاع وی از قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» باشد و بهترین اثری که او تا آن زمان برای جمع احادیث معارض یافته، کتاب ابن قتیبه بوده است.

کلیدواژه ها: حدیث، کتب حدیثی، عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور احسانى، تأویل مختلف الحدیث، ابن

قتیبه دینوری.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲.

Re-evaluation of narrations quoted in Ta'wil al-Mokhtalef al-Hadith in Awali al-Laali

Dr. Aliyyeh Rezadad

Assistant Professor, Farhangian University (Tehran-Iran)

Abstract

A critical analysis of hadith sources in order to identify valid and reliable narrations issued by the Infallibles (PBUH) is one of the main requisites of research in the sciences of hadith. Therefore, the external critique of narrative sources and classification of their primary sources is of paramount importance. It is because the authors of hadith books do not mention the details of their sources and narrations are usually quoted as Mursal hadiths, which undermines the authenticity of the hadith. This paper takes a fresh look at the narrations of the book Ta'wil al-Mokhtalef al-Hadith by Ibn al-Qutaybah in Ibn Abi Jumhur al-Ehsei's Awali al-Laali. The primary goal is to determine the source of some hadiths in the Awali al-Laali and to filter out unreliable narrations from Shiite books by a comparative study. The comparison of these two works suggests that Ibn Abi Jumhur in the fourth chapter of his book has quoted more than two-thirds (about 70%) of the hadiths by Ibn Qutaybah. Not sufficing to a simple quotation of the hadiths, and like Ibn al-Qutaybah, he has explained interpretations in the footnotes of the Awali al-Laali, which in some cases are exactly the concepts described by Ibn al-Qutaybah. Occasionally his interpretations are different and even inconsistent with those of Ibn al-Qutaybah, whereas in a handful of narrations, he has quoted Ibn Naqtibah verbatim. The reason Ibn Abi Jumhur turned to Ibn al-Qutaybah's book is his defense of the rule "the aggregation of two [different] narrations is preferred to the rejection of either one" and the best work that managed to compile opposing hadiths is the work of Ibn al-Qutaybah.

Keywords: Hadith, hadith books, Awali al-Laali, Ibn Abi Jomhuri Ehsaei, Ta'wil al-Mokhtalef al-Hadith, Ibn al-Qutaybah Dinuri.

طرح مسأله

یکی از مهم‌ترین موضوعات برای پژوهش در هر مأخذ تاریخی، نقد بیرونی آن است. نقدی که متن را از منظر روابط بیرونی و شکل ظاهری نظیر نقد بازسازی آن، نقد مبادی سند و طبقه‌بندی منابع اولیه مورد بررسی قرار می‌دهد. بسیار اتفاق می‌افتد که مأخذ یا مأخذ یک مؤلف از میان رفته یا نویسنده از آنها سخنی به میان نیاورده است. بنابراین چنانچه بخواهیم اثری را مورد ارزیابی قرار دهیم، نخست باید اصالت و بداعت متن آن اثر را ارزیابی نماییم (رک. ساماران، ۴: ۵۵-۱۷۱). یکی دیگر از مسائلی که در نقد بیرونی مورد توجه قرار می‌گیرد، تعیین انتساب متن کتاب است که گاه از آن با عنوان مستقل «نقد انتساب» یاد می‌شود و نشانگر این است که گواهی منسوب به یک شاهد تاریخی تا چه اندازه از خود اوست؟ محقق تاریخ باید به واسطه بررسی اصل متن و مقایسه آن با شواهد و قراین خارجی به هدف ناشی از نقد متن دسترسی پیدا کند (رک. زرین کوب، ۱۴۵-۱۵۵).

این روش پژوهش تاریخی، در مطالعات حدیثی نیز از اهمیت ویژه‌ای می‌تواند برخوردار باشد. پاسخ به سؤالاتی نظیر: آیا همه متن حقیقتاً متعلق به مؤلف است؟ یا بخش‌هایی از آن، از سایر کتب اقتباس شده است؟ هدف مؤلف از تولید متن چه بوده است؟ مؤلف با چه نیتی از منابع استفاده کرده و چه میزان از آنها تأثیر پذیرفته است؟ مؤلف چه جهت‌گیری‌های فکری داشته و این جهت‌گیری‌ها چه تأثیری در نگارش متن داشته است؟ عناوینی است که در نقد بیرونی متن منابع حدیثی، مورد ارزیابی می‌تواند قرار گیرد.

این مقاله با رویکرد نقد منابع اولیه برای تعیین اصالت متن، در پی آن است که یکی از منابع کتاب عوالی اللثالی را که نویسنده بدان اشاره‌ای نکرده است، بازشناسی کند، اما از مطالب و حتی چینش آن، استفاده بسیار نموده است. کتابی که در این مقاله بازشناسی خواهیم کرد تأویل مختلف الحديث از ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ ق.) است که ابن ابی جمهور در فصل چهارم از کتاب خود به تفصیل از آن بهره جسته و روایات آن را آورده است.

اهمیت بازشناسی احادیث ابن قتیبه در کتاب عوالی بدان جهت است که عوالی یکی از مأخذ حدیثی جوامع روایی متأخر محسوب می‌شود و برخی از احادیثی که در منابع متأخر، متفرد یا مرسل‌اند، از کتاب وی و در اصل از یک منبع عامه به این کتب راه یافته است. ابن ابی جمهور یکی از محدثانی است که در برگزیدن منابع تسامح بیشتری به خرج داده و سلسله روایات را حذف نموده و تنها به طریقی که در مقدمه آورده اکتفا کرده است. از این رو، بر کتاب وی نقدهایی وارد است که مجموعه‌ای از اینها در رساله‌ای با عنوان «رسالة الردود و النقود علی الکتاب و مؤلفه و الأجوبة الشافية الکافية عنهما» به قلم نجفی مرعشی

گردآوری شده و در آن به بیان چند نقد و پاسخ به آنها پرداخته و به عنوان مقدمه‌ای به ضمیمه عوالی اللئالی به چاپ رسیده است (نجفی مرعشی، ۱: ۳۷).

البته به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها مکفی نباشد. چرا که با مطالعه کتاب و بازشناسی منابع آن، روایات بسیاری را می‌توان یافت که تنها از طرق عامه نقل شده است. ضمن آن که اسانید و اجازاتی که ابن‌ابی‌جمهور در مقدمه کتاب آورده، اعتمادی به صدور همه روایات ایجاد نمی‌کند و همچنان انتقاد بر وی مبنی بر سهل‌گیری در نقل روایات و آمیختن غث و سمین (همان، ۱: ۳۸) به قوت خود باقی است و معیار وثوق به صدور خبر برای پذیرش آن روایات نیز در هاله‌ای از ابهام مانده است.

ضرورت بازشناسی روایات عامه این است که نقل روایات از منابع عامه بدون آن که به مأخذ اصلی آنها اشاره شود می‌تواند سبب ابهام در تشخیص صحت و سقم احادیث گردد. زیرا معیارهای پذیرش احادیث در بین دانشمندان شیعه با عامه متفاوت است. به عنوان نمونه در بازشناسی این روایات معلوم می‌گردد که بعضی از آن روایات به واسطه افراد ضعیفی همچون ابوهریره نقل شده (برای نمونه رک. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی، ۳۰/۱، ۶۲، ۶۹، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۵، ۲۰۶، ۲۲۵، ۳۸۰) و سبب تضعیف کتب روایی شیعه شده است. ضمن آن که اهل سنت به عدالت صحابه باور دارند و تمامی روایاتشان را می‌پذیرند، در حالی که محدثان شیعه، روایات صحابه را نیز همچون دیگر افراد می‌دانند که بررسی احوالشان ضرورت دارد. همچنین بنا بر مسأله تنويع حدیث (← ادامه مقاله) روایت مؤثق که روایات افراد عادل و ثقة عامه است، تنها مورد تأیید برخی عالمان شیعی بوده است و برخی دیگر به این روایات با دیده تردید نگریسته‌اند. از این رو، با بازشناسی این روایات در منابع حدیثی شیعه، معیارهای دقیق‌تری برای بررسی اسناد این روایات می‌توان به دست آورد.

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت اگرچه تحقیقات بسیاری درباره آثار ابن‌ابی‌جمهور احسانی صورت گرفته و «جمعية ابن‌ابی‌جمهور للاحیاء التراث» به تحقیق و چاپ گسترده آثار وی پرداخته است، اما تا آنجا که نویسنده تتبع نموده، بازشناسی روایات اهل سنت، به رغم انتقاداتی که در این زمینه بر ابن‌ابی‌جمهور وارد است، تاکنون به صورت مستقل مورد توجه حدیث‌پژوهان قرار نگرفته است.

نوآوری این مقاله از آن جهت است که تاکنون در هیچ یک از پژوهش‌های حدیثی به مطابقت حداکثری و درج بیشتر احادیث ابن‌قتیبه در کتاب عوالی اللئالی و در نتیجه راه یافتن بسیاری از این روایات در منابع حدیثی پس از آن، با نام احادیث شیعه توجه نشده است.

با این توصیف، این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به این سوالات است که چه میزان از روایات ابن‌قتیبه در کتاب عوالی اللئالی راه پیدا کرده‌است؟ علت توجه به این روایات از دیدگاه ابن‌ابی‌جمهور احسانی، به عنوان نخستین محدثی که این روایات را در متون شیعی وارد کرده چیست؟ با این توضیحات نخست زندگانی ابن‌ابی‌جمهور و ابن‌قتیبه و کتب مذکور را به طور مختصر شرح می‌دهیم و سپس به سوالات فوق پاسخ خواهیم داد.

ابن‌قتیبه دینوری

ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶ ق.) نویسنده و دانشمند بزرگ، در عصر عباسی می‌زیست (ابن خلکان، ۴۲/۳). متأسفانه از زندگی وی اطلاعات زیادی در دست نیست. او در کوفه (ابن ندیم، ۸۵) یا بغداد (خطیب بغدادی، ۱۶۸/۱۰) دیده به جهان گشود و چون مدتی در دینور قاضی بود، دینوری خوانده شد (ابن ندیم، ۸۵). ابن‌قتیبه در دوران رشد و شکوفایی بغداد در آن دیار می‌زیست و از این رو، فضای علمی بغداد در آن روزگار، در تکوین شخصیت علمی او نقش بسزایی داشت. او در علوم مختلفی مانند علوم قرآن، حدیث، فقه، تاریخ، لغت و ادبیات عرب صاحب نظر شد و کتاب‌های فراوانی در موضوعات گوناگون از خود برجای گذاشت. در منابع حدود ۴۷ کتاب با ذکر نام به او نسبت داده شده‌است که مهمترین آنها عبارتند از: المعارف، عیون الأخبار، غریب الحديث، تأویل مختلف الحديث، الامامة و السياسة و غیره (همانجا).

از آثار ابن‌قتیبه و سخن تذکره نویسان درباره او برمی‌آید که او از اهل سنت با گرایش اهل حدیث و مخالف معتزله بوده و در فقه مذهب حنبلی داشته است (برای آگاهی بیشتر رک. لو کنت، ۱۶۵-۱۷۸). ابن‌قتیبه از استادانی مانند ابن‌راهویه، ابوحاتم سجستانی، محمد بن زیاد زیادی، ریاشی و... بهره برد و شاگردانی مانند فرزندش احمد، عبیدالله بن عبدالرحمن، صائغ، ابن‌درستویه و... تربیت کرد (خطیب بغدادی، ۱۶۸/۱۰).

ابن‌ابی‌جمهور احسانی

محمد بن ابی‌جمهور احسانی (نیمه اول قرن ۹ - بعد از ۹۱۲ ق.) از علمای صاحب نظر شیعه و فقیه و متکلم و محدث و عارف بزرگ است. وی در احساء (قطیفی، ۲۱۱/۱۴) یا لحصا (شوشتری، ۵۸۱/۱) واقع در عربستان متولد شد و علوم شرعی و ادبی را در شهر خود تحصیل کرد. او سال‌ها در نجف اشرف، مدتی در جبل عامل و در پایان عمر در خراسان به تحصیل علم اشتغال داشت و از محضر اساتید بزرگی همچون

شیخ شرف‌الدین حسن بن عبدالکریم فتال غروی و شیخ الاسلام علی بن هلال جزایری بهره جست (همانجا).

از ابن ابی‌جمهور کتاب‌های متعددی در کلام، فقه، اصول، حدیث، عرفان و اخلاق باقی است که تعداد آن را بیش از ۴۰ اثر برشمرده‌اند و مهمترین آن‌ها عبارتند از: عوالی اللآلی، الاقطاب الفقهية و الوظائف الدينية على مذهب الامامية، بداية النهاية فى الحكمة المشرقية، المجلى، التحفة الكلامية، التعليقة على اصول الكافي وغيره (رک. غفرانی، سراسر اثر). احسانی در مناظره با علمای اهل سنت متبحر و موفق بود. او شرح مناظرات خود با علمای سنی هرات را در رساله‌ای نوشته‌است (حر عاملی، ۲/۲۵۳).

تأویل مختلف الحديث

ابن‌قتیه در کتاب تأویل مختلف الحديث به حل روایات متعارض دست یازید. وی در این اثر دیدگاه‌های اهل تجسیم، معتزله و عقل‌گرایان را رد کرد و کتاب را با هدف دفاع از سنت و عقاید اسلامی تدوین نمود (رک. ابن‌قتیه، ۴۱-۷۵).

وی در مقدمه کتاب، پیش از ذکر احادیث متعارض، عقاید و نزاع متکلمان عصر خود را به تصویر می‌کشد و سپس به ذکر احادیث و رفع تعارض آنها می‌پردازد. او به سند روایات کتاب توجهی ندارد و عمدتاً سلسله سند را نقل نمی‌کند. وی اختلاف و تعارض روایات را با عناوینی نظیر «قالوا حدیثان متناقضان»، «قالوا حدیث یدفعه النظر و حجة العقل»، «قالوا حدیث یکذبه العیان»، «قالوا حدیث یکذبه النظر و الخبر»، «قالوا حدیث یکذبه القرآن من جهتين» ذکر می‌نماید و سپس دلایل خود را در رد تعارض احادیث با عنوان «قال ابو محمد» بیان می‌کند (برای آگاهی بیشتر رک. فتاحی زاده و معتمد، ۱-۳۶). این کتاب با چاپ‌های متفاوتی در دسترس است. استناد ما در این مقاله به چاپ سلیم بن عبدالهلالی سلفی است. وی احادیث کتاب را به ترتیب شماره‌بندی کرده و در مجموع ۱۰۸ عنوان روایت شماره کرده‌است.

عوالی اللآلی و طرق ابن‌ابی‌جمهور

کتاب عوالی اللآلی که بعضی آن را غوالی اللآلی خوانده‌اند (نوری، ۱/۳۴۴؛ آقا بزرگ طهرانی، ۷۱/۱۶)، مهمترین اثر حدیثی ابن‌ابی‌جمهور احسانی است که به دلیل اهمیت آن از دیدگاه وی، خلاصه آن

را با نام مجیب النداء (التوالی الى منتخبات العوالی) عرضه کرده و نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۹۶۹۳ موجود است.

وی کتاب را در قالب یک مقدمه و دو باب و یک خاتمه تنظیم کرده است:

مقدمه کتاب شامل ده فصل است و فصل نخست به بیان طرق وی اختصاص داده شده است.

باب اول با عنوان «فی الاحادیث المتعلقة بابواب الفقه الغير المرتبة بترتيب ابوابه» در چهار «مسلك» منعقد شده و احادیث مرتبط با هر مسلك گردآوری شده است:

مسلك اول در ذکر احادیثی است که بعضی از دانشمندان گذشته درباره جایگاه اهل بیت (ع) ذکر کرده اند؛

مسلك دوم در ذکر احادیثی است که با مصلحت های دینی مرتبط است؛

مسلك سوم شامل احادیث مرتبط با فقه است شهید اول در بعضی از آثارش نقل کرده است؛

مسلك چهارم شامل احادیثی است که فاضل مقداد ذکر کرده است.

باب دوم با عنوان «الاحادیث المتعلقة بابواب الفقه» احادیث مهم در باره هر یک از ابواب فقهی از طهارت تا حدود و دیات را شامل می شود. این باب در دو قسم منعقد شده است: قسم اول حاوی احادیثی است که فخر المحققین و جمال المحققین نقل کرده اند؛ و قسم دوم دربردارنده احادیثی است که ابن فهد حلی و محقق حلی نقل کرده اند.

در خاتمه کتاب نیز، روایات متفرقه در دو بخش احادیث معرفتی و اخلاقی و بعضی کرامات امیرالمؤمنین (ع) درج شده است.

آنچه از مجموع کتاب مورد توجه این مقاله قرار دارد، عباراتی از احسانی در مقدمه است که با شیوه وی در برخی مواضع کتاب ناهمخوان است. توضیح آن که شیوه ابن ابی جمهور در تالیف روایات کتاب، حذف سندها و بیان طرق خویش در مقدمه بوده است. او در مقدمه کتاب هفت طریق خود را به تفصیل بیان کرده و در این باره نوشته است: «الفصل الأول في كيفية إسنادي وروايتي لجميع ما أنا ذاكره من الأحاديث في هذا الكتاب و لي في ذلك طرق...» (ابن ابی جمهور، عوالی، ۵/۱).

این هفت طریق که ابن ابی جمهور به تفصیل آنها را می آورد، همگی به علامه حلی ختم می گردد (همان، ۵/۱-۱۱).^۱ وی در ادامه به پنج طریق علامه حلی تا شیخ طوسی نیز اشاره می کند، اما آن گونه که از

^۱ - فهذه الطرق السبعة المذكورة [لي] جميعها تنتهي عن المشايخ المذكورين إلى الشيخ جمال المحققين ثم منه ينتهي الطريق إلى الأئمة المعصومين إلى رسول رب العالمين بطرقه المعروفة له عن مشايخه الذين أخذ عنهم الرواية المتصلة بأئمة الهدى (ع) المنتهي إلى جدهم عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات. فمن طرق أن الشيخ جمال المحققين رحمه الله يروي عن ... و منها أنه رحمه الله يروي عن ... فجميع هذه الطرق لجمال المحققين تنتهي إلى شيخ الطائفة و محدثهم و فقيهم أعني الشيخ محمد بن الحسن الطوسي و هو أعني الشيخ يروي عن الأئمة الطاهرين. و له في روايته طريقان ... و هنا طريق آخر ... فهذه الطرق و بما اشتملت عليه من الأسانيد المتصلة المتعنتة الصحيحة الإسناد المشهورة الرجال بالعدالة و العلم و صحة الفتوى و صدق اللهجة أروي جميع

عبارت وی با استفاده از لفظ «و منها...» فهمیده می‌شود (همانجا)، در مقام برشمردن همه طرق علامه حلی نبوده است. ضمن آن که با مراجعه به آثار دیگر می‌توان دریافت که تعداد طرق علامه حلی تا شیخ طوسی منحصر به این تعداد نیست. به عنوان نمونه علامه حلی در خاتمه خلاصه الاقوال (۲۸۲) به دو طریق دیگر نیز از خود تا شیخ طوسی اشاره کرده که ابن ابی جمهور آنها را ذکر نکرده است.

بررسی فصل چهارم مقدمه کتاب با عنوان «الفصل الرابع في ذكر أحاديث رويتها بطريقي المذكورة محذوفة الإسناد اعتمادا على الإسناد المذكور أولا وهي كلها تنتهي إلى الرسول (ص)» (ابن ابی جمهور، عوالی، ۸۰/۳۰-۸۱) ما را به این مطلب واقف‌تر می‌کند و مقصد اصلی این پژوهش نیز بررسی همین فصل است.

با بررسی روایات این فصل به دست می‌آید که طرقی که ابن ابی جمهور در ابتدای کتاب برشمرده است برای این فصل کافی نیست. لذا باید نخست طرق مختلف علامه حلی مورد بررسی قرار گیرد. آنچه از مطالعه طرق علامه حلی به دست می‌آید این است که علامه به منابع مختلف، طرق متفاوتی داشته است. به عنوان نمونه علامه مجلسی (۷۵/۱۰۴) در فصلی درباره طرق علامه حلی، به طور خاص، طرق وی از عامه را نیز آورده و در بیان طریق او به کتب ابن قتیبه نوشته است:

«و من ذلك جميع كتب ابن قتيبة و مصنفاته و رواياته بالإسناد المقدم عن أبي الحسن سعد الخير عن أبي الحسين المبارك بن عبد الجبار عن أبي طاهر محمد بن علي بن عبد الله السماك عن عبد الله الحسين بن المظفر عن أبي محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي عن أبي محمد عبد الله بن قتيبة المصنف».

مجلسی (۵۱/۱۰۶، ۶۳) در جای دیگری چنین آورده است:

«و بقي الكلام في طرق الرواية عن أهل الخلاف و بعض من تقدم من علماء أصحابنا الذين لم نقف على طريق الرواية عنهم إلا برجال العامة كابن السكيت فنقول يروى العلامة ... جميع كتب ابن قتيبة و رواياته عن والده عن السيد فخار عن عميد الرؤساء عن ابن العصار عن أبي الحسن سعد الخير عن أبي الحسن المبارك بن عبد الجبار عن أبي طاهر محمد بن علي بن عبد الله السماك عن أبي عبد الله الحسين بن المظفر عن أبي محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي عن أبي محمد عبد الله بن قتيبة».

بنابراین چنان که ملاحظه شد ابن ابی جمهور به هر دلیلی که برای ما روشن نیست، از بیان طرق علامه

ما آرويه و أحكيه من أحاديث الرسول و أمة الهدى عليه و عليهم أفضل الصلاة و السلام المتعلقة بالفقه و التفسير و الحكم و الآداب و المواعظ و سائر فنون العلوم الدينية و الأخروية بل و به آروي جميع مصنفات العلماء من أهل الإسلام و أهل الحكمة و أقاويلهم في جميع فنون العلم و فتاويلهم و أحكامهم المتعلقة بالفقه و غيره من السير و التواريخ و الأحاديث. فجميع ما أنا ذاكه في هذا الكتاب من الأحاديث النبوية و الإمامية طريقي في روايتها و إسنادها و تصحيحها هذه الطرق المذكورة عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعلم و الفضل و العدالة و الله ملهم الصواب و العاصم من الخطأ و الخطل و الاضطراب» (ابن ابی جمهور، عوالی، ۱۱۱).

به اهل سنت خودداری ورزیده است و آن گونه که در ادامه نیز خواهیم دید، به مأخذ سنی این قبیل روایات که شمار آنها در مجموع کتاب فراوان است، نیز به ندرت اشاره کرده است. حتی در موردی که تأویل ابن-قتیبه را آورده است، فقط نوشته است: «هكذا قال بعضهم في تأويل هذا الحديث» (ابن ابی جمهور، عوالی، ۴۹/۱). همین امر باعث ایراد و اشکال بر کتاب شده و از اعتبار آن کاسته است.

مطلب دیگری که نشان می دهد او در این مقدمه به طور کامل در مقام بیان همه طرق خویش نبوده است، واژه «امثلهم» در توضیح مشایخ ابن نما است: «...عن الشيخ نجيب الدين محمد بن نما و هو يروي عن جماعة أمثلهم...» (همان، ۱۱/۱). یعنی وی تنها به برخی از مشایخ ابن نما اشاره کرده است. نکته دیگری که از سطور پایانی فصل اول مقدمه ابن ابی جمهور به نظر می رسد این است که وی طرقی را که به آنها اشاره کرده و روایاتی را که از این طرق نقل نموده، صحیح الاسناد و متصل و معنعن فرض کرده که از رجال مشهور به علم و عدالت و صاحبان فتوای صحیح نقل شده و به نوعی با عبارت «هؤلاء المشايخ المشهورين بالعلم والفضل والعدالة» (همان، ۱۴/۱) توثیق عامی را برای همه آنها آورده است. بنا بر این با توجه به آنچه از فصل اول این مقدمه به دست می آید این است که ابن ابی جمهور اگرچه راویان کتاب خود را توثیق عام کرده، اما به طور کامل به همه طرق اشاره نکرده است.

مقایسه تأویل مختلف الحديث و عوالی اللئالی

به طور کلی اگر کتاب ابن قتیبه را مبنا قرار دهیم و روایات فصل چهارم کتاب عوالی را با آن مقایسه کنیم، این تصویر کلی را به دست می آوریم:

تعداد روایات موضوعی و دسته بندی شده تأویل مختلف الحديث ۱۰۸ روایت در کل کتاب است که در ذیل فصلی با عنوان «ذكر الاحاديث التي ادعوا عليها التناقض والاحاديث التي تخالف عندهم كتاب الله تعالى والاحاديث التي تخالف عندهم كتاب الله تعالى والاحاديث التي يدفعها النظر و حجة العقل» آمده است.

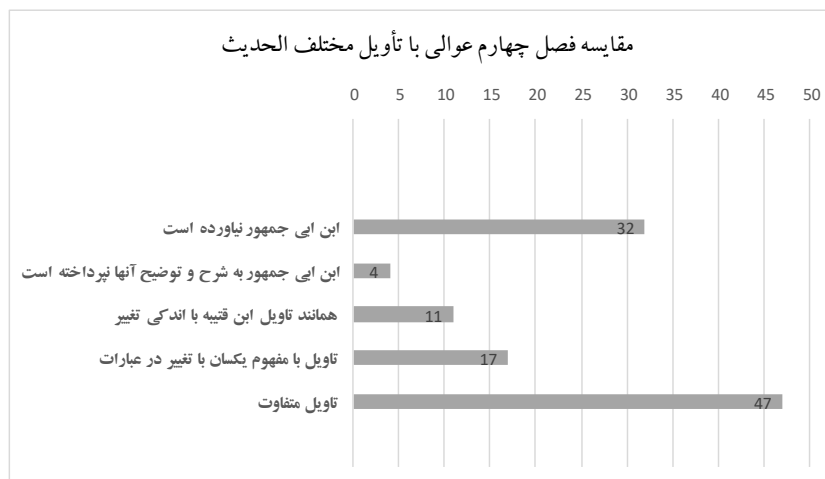
شیوه وی بدین صورت است که یک یا چند روایت را مبنا قرار داده و سپس آنچه را که به نظر معارض با آن مجموعه روایات، اعم از آیات، روایات، اجماع، عقل و قیاس بوده، آورده است و سپس در مقام تأویل آنها برآمده و با استفاده از روش های حل تعارض میان اخبار به رفع تعارض اقدام کرده است (رک. فتاحی زاده و معتمد، ۳۶-۱).

ابن ابی جمهور در فصل چهارم عوالی یک یا چند روایت از هر موضوعی را که ابن قتیبه آورده است، انتخاب نکرده و به شرح و یا رفع تناقض مختصر آنها در حاشیه پرداخته است. شیوه ابن ابی جمهور همانند

ابن قتیبه آن گونه نیست که فقط احادیثی را که ادعای تعارض در مورد آنها مطرح بوده است نقل کند، بلکه وی از هر موضوع یک یا چند روایت را انتخاب کرده است، البته بدون آن که همچون ابن قتیبه به دسته بندی دقیق روایات پردازد؛ بلکه چند روایت را با ترتیب کتاب ابن قتیبه ذکر کرده است. حال ممکن است معارض آن را آورده باشد یا تنها به شرح مختصر آن روایت اکتفا کرده یا این که اصلاً هیچ توضیحی برای آن نیاورده و تنها به بیان متن آن پرداخته باشد.

به طور خلاصه در یک نگاه اجمالی تأویل مختلف الحدیث را با فصل چهارم مقدمه عوالی اللئالی این گونه می توان مقایسه کرد:

۱- احادیثی که ابن ابی جمهور ذکر نکرده است: ۳۲ فقره (شماره: ۱، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۷، ۲۹، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۶۹، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۸)	نحوه برخورد و آمار احادیث عوالی اللئالی
۲- احادیثی که ابن ابی جمهور شرح و توضیح نداده است: ۴ فقره (شماره: ۲۳، ۲۴، ۶۶، ۷۶)	با احادیث کتاب ابن قتیبه، بر مبنای شمارش کتاب تأویل مختلف الحدیث:
۳- ابن ابی جمهور تأویل ابن قتیبه را با عین عبارات وی یا فقط با اندکی تغییر در عبارت آورده است: ۱۱ فقره (شماره: ۲۰، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۹۰)	
۴- ابن ابی جمهور همانند ابن قتیبه با یک مفهوم به تأویل احادیث پرداخته و فقط عبارت را تغییر داده است: ۱۷ فقره (شماره: ۳، ۴، ۱۳، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۴۷، ۵۱، ۶۴، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴)	
۵- ابن ابی جمهور تأویلی متفاوت با ابن قتیبه آورده است: ۴۷ فقره (شماره: ۲، ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷)	



چنان‌که ملاحظه می‌شود، بیشترین موارد از تأویلات ابن ابی جمهور مواردی است که ابن ابی جمهور علی‌رغم آن‌که روایات ابن‌قتیبہ را آورده، اما با تأویلی متفاوت به جمع و توضیح آنها پرداخته‌است. البته ناگفته نماند که هدف اصلی ابن ابی جمهور در کتاب عوالی تأویل روایات نبوده و تنها نقل آنها را مد نظر داشته‌است. زیرا این تأویله‌ها در پاورقیهای کتاب به چاپ رسیده و ظاهراً حاشیه‌های وی بر اصل کتاب بوده‌است. بدین جهت هنگامی که این دو اثر را به تفصیل مقایسه کنیم و شیوه‌های جمع و تأویل اخبار را مورد واکاوی قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که تأویلات ابن‌قتیبہ با اصول علم مختلف الحديث سازگارتر است و تأویلات مفصل‌تری ارائه داده‌است. البته این به مفهوم این نیست که تأویلات ابن ابی - جمهور از دقت کافی برخوردار نیست، بلکه تأویلات او نیز در موارد بسیاری، علی‌رغم اختصار، خواننده را به مقصود متن رهنمون می‌کند.

مطالعه موردی و تطبیقی برخی روایات

به منظور تبیین دقیق‌تر مطالب، به نظر می‌رسد که بیان نمونه‌هایی از کتاب عوالی و مقایسه آن با کتاب ابن‌قتیبہ خالی از لطف نباشد. از این رو، برای هر یک از موارد فوق یک یا چند نمونه را توضیح می‌دهیم:

- نمونه مواردی که ابن ابی جمهور در کتاب خود ذکر نکرده‌است:

مطالعه مواردی که ابن ابی جمهور در کتاب خود نیاورده‌است، نشان می‌دهد که وی به اختلافات مذهبی میان شیعه و عامه توجه داشته و مواردی را که برای آنها توجیه و تأویلی مطابق با اعتقادات شیعه

نیافته، در کتاب خود نیاورده است. نظیر روایاتی که با عصمت انبیا یا برخی مبانی شیعه مانند نپذیرفتن قیاس در تضاد بوده است. نمونه:

- روایاتی که با عصمت در تضاد است:

یکی از مواردی که ابن ابی جمهور در کتاب عوالی نیاورده، روایتی است که به داستان «شق الصدر» یا «غسل القلب» معروف است (ابن قتیبه، ۲۸۵) و به معنای شکافتن سینه و شستن قلب است که به ماجرای درباره پیامبر اکرم (ص) در منابع اهل سنت اشاره دارد و بنا بر آن، فرشتگان قلب پیامبر اکرم (ص) را از سینه درآوردند و از پلیدی پاک کردند و دوباره در جای خود نهادند. محدثان شیعه عمدتاً این روایات را نپذیرفته اند و آنان که آن را نقل کرده اند یا مانند علامه طباطبایی از باب تشبیه و تمثیل یا همچون علامه مجلسی از باب نقل وقایع شگفت آن را نقل کرده اند (برای اطلاعات بیشتر رک. کربلایی پازوکی، ۱۱۲-۱۲۷).

- روایاتی که ابن قتیبه (۲۸۵، ۳۴۰-۳۵۷) آنها را مخالف قیاس دانسته و ابن ابی جمهور به دلیل نپذیرفتن قیاس در مکتب شیعه از نقل آنها خودداری کرده است.

- روایت «انا معاشر الانبياء لانورث، ما تركناه صدقة» (همان، ۲۶۲-۲۶۹). این روایت از دیدگاه شیعه برای توجیه غضب و مصادره فدک از سوی ابوبکر مطرح شد و شواهد و قرائن متعددی دال بر موضوع و مجعول بودن آن وجود دارد. ابن ابی جمهور چون این روایت را با مبانی اعتقادی شیعه در تضاد دانسته، آن را در کتاب خویش نیاورده است (برای آگاهی بیشتر رک. بستانی، ۸۱-۹۵).

- نمونه مواردی که ابن ابی جمهور به شرح و توضیح آنها پرداخته است:

ابن ابی جمهور در ۴ مورد تنها به ذکر روایت اکتفا کرده و روایت معارض یا توضیح و تأویلی درباره آن ذکر نکرده است. مانند روایت: «الجار احق بصقبه» و «جار الدار، احق بدار الجار الارض» (ابن قتیبه، ۴۲۵؛ ابن ابی جمهور، عوالی، ۵۸/۱).

- نمونه روایاتی که ابن ابی جمهور دقیقاً عبارات ابن قتیبه را با اندکی تغییر آورده است:

در این موارد ابن ابی جمهور عمدتاً بخشی از عبارات ابن قتیبه را دقیق نقل کرده و بخش دیگر را طبق شیوه مرسوم خود که تأویل و توضیح مختصر روایات است، حذف نموده و در برخی موارد تأویلاتی بدان افزوده است. برای توضیح بیشتر اگر به عنوان نمونه این متن تأویل مختلف الحديث و عوالی با هم مقایسه شود، خواهیم دید که عبارات دو کتاب دقیقاً مشابه یکدیگر است:

متن تأویل مختلف الحديث:

«قالوا: حديثان متناقضان:

قالوا: رویتم: «ان رسول الله (ص) قَضَى أَنَّ الْخَرَجَ بِالضَّمَانِ»؛ يريد العبد يشتريه مشتريه فيستغله حيناً ثم يظهر على عيب به فيرده بالعيب، إنه لا يرد ما صار إليه من غلته و هو الخراج؛ لأنه كان ضامناً له و لو مات مات من ماله.

ثم رویتم أنه قال: «مَنْ اشْتَرَى مُصْرَافَةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَ رَدَّ مَعَهَا صَاعاً مِنْ طَعَامٍ». قالوا: و هذا مخاف للحكم الاول؛ لان الذي أخذه من لينها غلة، و لأنه كان ضامناً لو ماتت الشاة ماتت من ماله؛ فهو و الخراج بالضمان سواء لا فرق بينهما» (ابن قتيبه، ۴۲۳-۴۲۴).

متن عوالی اللئالی:

«وَرُوِيَ عَنْهُ (ص) «أَنَّ قَضَى بِأَنَّ الْخَرَجَ بِالضَّمَانِ».

و معناه أن العبد مثلاً يشتريه المشتري فيغتنله حيناً ثم يظهر على عيب به فيرده بالعيب أنه لا يرد ما صار إليه من غلته و هو الخراج لأنه كان ضامناً له و لو مات مات من ماله.

و رُوِيَ فِي الْمُصْرَافَةِ أَنَّهُ «مَنْ اشْتَرَى مُصْرَافَةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَ رَدَّ مَعَهَا صَاعاً مِنْ طَعَامٍ» (ابن ابی جمهور، عوالی، ۵۷/۱).

چنان که ملاحظه می شود این سخن ابن ابی جمهور دقیقاً نظیر کلام ابن قتیبه است، با این فرق که ابن قتیبه مطالب بیشتری در تأویل این دو روایت آورده است، اما ابن ابی جمهور به همین میزان اکتفا کرده است. شایان ذکر است که ابن ابی جمهور در حاشیه نسخه خطی منتخب عوالی (۱۱) توضیحات متفاوتی در تأویل این دو حدیث آورده و حدیث دوم را مخصص حدیث اول شمرده است.

- نمونه مواردی که ابن ابی جمهور عبارات ابن قتیبه را تغییر داده اما همان مفهوم را بیان کرده است:

در شرح حدیث «نية المؤمن خير من عمله» (نیت مؤمن از عمل او برتر است)، ابن ابی جمهور و ابن قتیبه هر دو به این مطلب با عبارات متفاوت اشاره کرده اند که خداوند مومن را بر اساس نیت او در بهشت جاودان می گرداند، زیرا اگر عمر جاوید داشت همواره در طاعت خداوند بود و چنین نیتی برتر از عمل است و کافر نیز نیش بدتر از عملش است زیرا اگر در دنیا عمر جاودانه می یافت بر کفر و عنادش ادامه می داد. بنابراین، بر اساس نیت، اهل بهشت در بهشت جاودانه خواهند بود و اهل دوزخ در آتش (ابن قتیبه، ۲۹۰؛ ابن ابی جمهور، عوالی، ۳۷/۱).

- نمونه مواردی که ابن ابی جمهور تأویل متفاوتی آورده است:

- یکی از نمونه ها تأویل حدیث نبوی ذیل از ابن قتیبه (۳۹۵) است:

«قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» (قلب مومن میان دو انگشت خداوند رحمان است).

ابن ابی جمهور (عوالی، ۴۹/۱) بعد از آن که تأویل ابن قتیبه را - بدون اشاره به نام وی - بیان کرده، چنین نوشته است که «حمل حدیث بر تأویل غیر معلوم، خروج از قاعده تأویل است». سپس در ادامه «اصبع» را بر اثر قدرت الهی حمل کرده و مراد از اصبعین را همان اثر خوف و رجا دانسته است که همواره باید در قلب مؤمن باشد.

- یکی دیگر از روایاتی که ابن ابی جمهور به دلیل مخالفت در مذهب با ابن قتیبه، معارض های آن را با قاطعیت رد کرده، روایت ذیل است:

«ان عَلِيًّا (ع) قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ لِأَقْضِيَ بَيْنَهُمْ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَعَثْتَنِي وَأَنَا شَابٌّ لَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ؟ فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِي، فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَهْدِ قَلْبَهُ وَسَدِّدْ لِسَانَهُ. فَمَا شَكُكْتُ فِي قَضَاءٍ بَيْنَ اثْنَيْنِ حَتَّى جَلَسْتُ مَجْلِسِي هَذَا» (علی (ع) گفت: پیامبر خدا (ص) مرا برای قضاوت به یمن فرستاد. گفتم: ای پیامبر خدا! مرا که جوانم و به قضا ناآگاهم می فرستی؟ پیامبر دست به سینه من زد و گفت: «خدایا! قلب او را هدایت کن و زبانش را استوار بدار [حکم حق را بر زبانش جاری گردان]. از آن پس تاکنون که این جا نشسته ام در قضاوت میان دو نفر هرگز شک و تردید به دل راه نداده ام) (عوالی، ۳۸/۱).

ابن ابی جمهور درباره این حدیث با قاطعیت بر این باور است که معارضی ندارد و آنچه بعضی از محدثان درباره نسبت شک و تردید به امیر مؤمنان (ع) نقل کرده اند، از احادیث جعلی است که سندی ندارد و دشمنان ایشان از بنی امیه آنها را ساخته و پرداخته اند (همان).

روایت دیگر از این مقوله چنین است: «سَيَكُونُ بَعْدِي عَلَىكُمْ أَيْمَةٌ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ غَوَيْتُمْ وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُمْ صَلَّيْتُمْ».

ابن ابی جمهور (عوالی، ۴۷/۱) مصداق این روایت را سران ظلم و جور از حاکمان بنی امیه و بنی عباس دانسته که اطاعت ایشان سبب گمراهی شده و مخالفت با آنان به هلاکت مخالفت کننده انجامیده است. در حالی که ابن قتیبه به سبب هم مذهبی با خلفا برای این روایت مصداقی ذکر نکرده است.

نمونه دیگر روایات منع کتابت حدیث است که ابن ابی جمهور (عوالی، ۶۸/۱) آنها را بر منع کتابت روایاتی که مخالف با قرآن است حمل کرده است. در حالی که ابن قتیبه یا آن را از باب نسخ سنت به سنت و یا اختصاص نهی به یک فرد دانسته است (ابن قتیبه، ۳۹۵). شایان ذکر است که این روایات نیز از موارد اختلافی بین شیعه و سنی است که معرکه آراء محدثان قرار گرفته و جریان منع تدوین حدیث از همین روایات سرچشمه گرفته است.

علت توجه ابن ابی جمهور به احادیث اهل سنت

در خصوص علت توجه ابن ابی جمهور به مجموعه احادیث اهل سنت می توان گفت که از مقدمه وی بر عوالی برمی آید که او درصدد برآمده است تا به گمان خویش، شبهه قطع ارتباط شیعه با احادیث اهل سنت و پیامبر اکرم (ص) را پاسخ دهد و احادیث مشترک بین فریقین را جمع آوری کند. او در مقدمه عوالی (۱۶/۱) می نویسد: «نظر به آن که مخالفان بر شیعه استیلا یافته و با شبهه افکنی به ایشان باورانده اند که در مرویات امامیه مشابه مطالب اهل سنت یافت نمی شود و ارتباط میان ایشان و احادیث نبی مکرم قطع است، بر آن شدم تا این جهل را برطرف نموده و تالیفی در این باب ارائه کنم». مرعشی نجفی (۴۰) نیز در پاسخ به ایراد نقل روایات عامه این نکته را متذکر شده است که هدف ابن ابی جمهور از آوردن این اخبار، نشان دادن این مطلب بوده است که روایات شیعه در منابع عامه نیز نقل گردیده است، مضاف بر این که معیار حجیت خبر، وثوق به صدور آن است، حال راوی آن هر که باشد. اگرچه ابن ابی جمهور با این هدف به سراغ احادیث اهل سنت رفته است، اما بررسی حداقل فصل چهارم عوالی نشان می دهد که تلاش وی ناموفق بوده و بسیاری از روایاتی را که وی نقل کرده است تنها ماخذ سنی داشته و در هیچ یک از منابع روایی شیعی نیامده است. پس از وی نیز این روایات با اتکا به کتاب وی در منابع حدیثی متاخر از آن نقل شده است.

نکته ای که در این زمینه به نظر می آید آن است که این حرکت ابن ابی جمهور شاید در واکنش به نوع تعامل عالمان حله و جبل عامل با حدیث موثق باشد. توضیح آن که موثق خبری است که همه حلقات سند آن، از سوی امامیه توثیق شده باشند، اگرچه بعضی از افراد سلسله سند غیر امامی باشند و وجه اختلاف حدیث صحیح و موثق در همین نکته است (شهید ثانی، الرعایه، ۱/۱۶۹). مکاتب حله و جبل عامل که از قرن ششم تا نیمه قرن یازدهم قمری فعالیت داشتند، برخلاف پیشینیان خود (برای نمونه رک. طوسی، ۱۵۰/۱)، روایات موثق را خالی از ضعف نمی دانستند و حکم به طعن و قصور در بسیاری از این گونه روایات می کردند (برای آگاهی از دیدگاه ها برای نمونه رک. ابن طاووس، ۱۵-۱۶، ۲۲۶، ۳۳۴، ۶۲۵؛ محقق حلی، المعتمر، ۱/۱۲۵؛ ۲/۳۵۰؛ همو، معارج، ۱۴۹؛ فاضل آبی، ۱/۲۹۹؛ ۲/۱۳۱؛ علامه حلی، مبادی، ۲۰۶؛ شهید ثانی، مسالک، ۱۰/۲۵۴، ۲۹۲؛ ۱۴/۸۴؛ ۳۰۶؛ شهید اول، ۱/۳۲۴، ۳۲۸؛ ۴/۱۶۴-۱۶۵، ۴۳۹-۴۴۰؛ محقق کرکی، ۱۲/۱۵۲-۱۵۳؛ موسوی عاملی، ۱/۱۰۷، ۱۳۲؛ ۲/۲۴۱، ۳۹۷-۳۹۹؛ ابن شهید ثانی، ۲۰۰). حتی روایات برخی اصحاب اجماع را که غیر امامی باشند، نمی پذیرند (محقق کرکی، ۲/۷۹-۸۰، ۱۲۷؛ ۱۳/۲۷؛ شهید ثانی، مسالک، ۹/۹؛ ۱۲/۵۱۳؛ همو، الروضه، ۶/۳۸-۳۹). در

میان این عالمان تنها شیخ بهایی (۸۱) که تقریباً معاصر با ابن ابی جمهور است، قائل به پذیرش احادیث موثق بوده و روایات راویان غیر امامی مشهور به وثاقت را پذیرفته است.

بنابراین، برجسته‌ترین نشان سخت‌گیری عالمان عاملی در ارزیابی احادیثی که بین همه ایشان مشترک است، معتبر ندانستن حدیث موثق است و واکنش در برابر این مسأله که مهم‌ترین چالش مدرسه جبل عامل به شمار می‌آید، پیدایش اخباری‌گری در جامعه تشیع بود.

بدین ترتیب، آن‌گونه که از خط مشی کلی حاکم بر نگاه ابن ابی جمهور به مجموعه احادیث به دست می‌آید، او علی‌رغم معاصر بودن با برخی علمای مکتب جبل عامل، ظاهراً با نگاه اخباری به روایات نگرسته و هر گونه حدیثی را که از نظر وی وثوق به صدور آن یافته، نقل کرده است. بنابراین شاید بتوان گفت که زمینه‌سازی رویکرد اخباری به روایات از همین دوره با پیشسازی افرادی نظیر ابن ابی جمهور آغاز شد. چرا که یکی از مشخصه‌های جریان اخباری‌گری نوع تعامل با روایات است که مشابهت فراوانی از جهت تساهل در نقل روایات، میان رویکرد ابن ابی جمهور و جریان اخباری‌گری می‌توان ملاحظه کرد.^۱

علت توجه ابن ابی جمهور به کتاب تأویل مختلف الحدیث

علت آن‌که ابن ابی جمهور کتاب تأویل مختلف الحدیث را به طور مشخص انتخاب کرده است می‌تواند از این جهت باشد که او در پی آن بوده است تا راه حل‌های رفع تناقض احادیث را بیان کند و در این میان بهترین اثری که بدین منظور یافته، اثر ابن قتیبه بوده است. ابن ابی جمهور از مدافعان نظریه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» است و حتی برخی او را مبتکر این قاعده دانسته‌اند (نک. الشیخ، ۱۴۲-۱۳۹). او در کتاب عوالی اللئالی (۱۳۶/۴-۱۳۷) در خصوص راه‌های رفع تعارض اخبار بر این باور است که تا حد امکان، جمع میان دو دلیل متعارض و عمل به هر دو آن‌ها، بهتر از کنار نهادن هر دو یا یکی از آن‌هاست و حتی بر ترجیح جمع میان روایات، ادعای اجماع می‌نماید.

از این رو، توجه به کتاب ابن قتیبه به طور تفصیلی و بیان راه‌حل‌های رفع تعارض میان اخبار مورد عنایت ابن ابی جمهور قرار گرفته است. البته باید توجه داشت ابن ابی جمهور آن‌گونه که پیش از این نیز ملاحظه شد، با توجه به مذهب شیعه به رفع تعارض اخبار پرداخته، لکن موارد بسیاری را که در تعارض با

^۱ - تفاوت میان دو دیدگاه اخباری و اصولی را در نوع تعامل با روایات، در تعریف اصطلاح «اخباری» می‌توان جست. به نقل از شیخ انصاری آورده‌اند: «اخباریان به تمام اقسام چهارگانه حدیث - اعم از صحیح، موثق، حسن و ضعیف عمل می‌کنند و فرقی میان آنها نمی‌گذارند و از همین رو، به آنان اخباری گفته‌اند؛ بر خلاف مجتهدان که میان این چهار نوع حدیث، فرق می‌نهند و تنها به برخی اقسام آن عمل می‌کنند. جهت دیگر، این است که آنان از میان ادله چهارگانه برای استنباط احکام، حجیت ظواهر قرآن، حجیت عقل و حجیت اجماع را انکار کرده‌اند و دلیل معتبر را فقط به اخبار منحصر کرده‌اند، و از همین روست که به اخباریه معروف شده‌اند» (قمی، ۲۰).

مذهب شیعه نبوده، از کتاب ابن قتیبه وام گرفته است.

نتیجه گیری

- ۱- کتاب عوالی اللئالی از جمله آثاری است که روایات غث و سمین را به هم آمیخته است.
- ۲- ابن ابی جمهور حداقل در فصل چهارم مقدمه کتابش آن گونه که دیدیم، بیش از دو ثلث (حدود ۷۰ درصد) عناوین روایات ابن قتیبه را ذکر کرده است، بدون آن که به مأخذ اصلی آنها اشاره نماید.
- ۳- علت توجه ابن ابی جمهور به کتاب ابن قتیبه احتمالاً به سبب رفع تعارض اخبار است. اگرچه آن گونه که ملاحظه شد، ابن ابی جمهور در مواردی این راه حل های رفع تعارض را نپذیرفته و در مواردی نیز اصلاً به معارض این روایات اشاره نکرده است.
- ۴- اختلافات مذهبی شیعه و اهل سنت در انتخاب احادیث توسط ابن ابی جمهور نقش داشته و روایاتی را که با مذهب شیعه سازگاری نداشته اصلاً نیاورده یا تأویل متفاوتی ارائه داده یا با تأویل ابن قتیبه مخالفت کرده است.
- ۴- در رویکرد معرفتی به این نوشتار به دست می آید. در برخی موارد در لابه لای متون شیعی احادیثی به چشم می خورد که با لسان روایات اهل بیت (ع) همخوانی ندارد. لذا بر پژوهشگر است که سند روایات را مورد مذاقه قرار دهد و منابع روایی آن ها را واکاوی نماید. چرا که در مواردی، برخی روایات ضعیف عامه در بین متون شیعی نقل شده و سبب طعن بر این منابع گشته است.

منابع

- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة الى تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- ابن ابی جمهور أحسانی، *عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *مجیب نداء التوالی الى منتخبات الغوالی*، نسخه خطی شماره ۹۶۹۳، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، دارالثقافة، بیروت، ۱۹۶۸-۱۹۷۲ م.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- ابن طاووس، احمد بن موسی، *التحریر الطاووسی، المستخرج من کتاب حل الاشکال فی معرفة الرجال لاحمد بن موسی آل طاووس*، تألیف حسن بن زین الدین صاحب المعالم، تحقیق: فاضل جواهری، به اشراف محمود

۹۲	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۵
	مرعشی، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی، ۱۴۱۱ ق.	
	ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، <i>تأویل مختلف الحديث</i> ، تحقیق سلیم بن عبدالله سلفی، ریاض، قاهره، دار ابن القیم، دار عفان، چاپ دوم، ۱۴۳۰ ق.	
	ابن ندیم، <i>الفهرست</i> ، تحقیق رضا تجدد، تهران، بی نا، ۱۳۵۰.	
	بستانی، قاسم، «ارزیابی حدیث نحن معاشر الانبیاء لا نورث»، شیعه شناسی، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۸۶، ص ۸۱-۹۵.	
	حرعاملی، محمد بن حسن، <i>أمل الآمل</i> ، تحقیق: احمد حسینی، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲.	
	خطیب بغدادی، احمد بن علی، <i>تاریخ بغداد</i> ، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.	
	الشخص، هاشم محمد، <i>فی رحاب ابن ابی جمهور الاحسائی، دراسة شاملة عن حياته وعلمه وفكره ومؤلفاته وما قيل عنه</i> ، بیروت، جمعیه ابن ابی جمهور لاحیاء التراث، ۱۴۳۵ ق.	
	زرین کوب، عبدالحسین، <i>تاریخ درترازو</i> ، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.	
	ساماران، شارل، روش های پژوهش در تاریخ، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، بی تا.	
	شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷ ق.	
	شهید اول، <i>ذکر الشیعة فی احکام الشریعة</i> ، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.	
	شهید ثانی، زین الدین بن علی، <i>الرعاية فی علم الدراية</i> ، در مجموعه رسائل فی درایة الحديث، ج ۱، به کوشش ابوالفضل حافظیان بابلی، قم، دارالحديث، ۱۴۲۴ ق.	
	_____، <i>مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام</i> ، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۶ ق.	
	_____، <i>الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة</i> ، قم، انتشارات داورى، ۱۴۱۰ ق.	
	شیخ بهائی، محمد بن حسین، <i>الحاشیة علی من لا یحضره الفقیه</i> ، تحقیق: فارس حسون کریم، قم، دارالحديث، ۱۴۲۲ ق.	
	طوسی، محمد بن حسن، <i>العدة فی اصول الفقه</i> ، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، قم، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷ ق.	
	علامه حلی، حسن بن یوسف، <i>خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال</i> ، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ ق.	
	_____، <i>مبادئ الوصول الى علم الاصول</i> ، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.	
	غفرانی، عبدالله، <i>فهرس مصنفات الشیخ محمد بن علی بن ابی جمهور الاحسائی</i> ، بیروت، جمعیه ابن ابی جمهور الاحسائی لاحیاء التراث، ۱۴۳۴ ق.	
	فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، <i>كشف الرموز فی شرح المختصر النافع</i> ، تحقیق: علی پناه اشتهازدی و حسین یزدی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۸ ق.	

فتاحی زاده، فتحیه، معتمد لنگرودی، فرشته، «روشهای حل تعارض اخبار در تأویل مختلف الحديث»، پژوهشنامه ثقلین، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، ص ۱-۳۶.

قطیفی، فرج العمران، *الازهار الارجية*، نجف، مطبعة النجف و النعمان، ۱۳۹۴ ق.

قمی، غلامرضا، *قلائد الفرائد: تعلیقة على فرائد الاصول للشيخ الانصاري*، تصحيح محمد حسن شفیعی شاهرودی، قم، سنابل، ۱۴۲۹ ق.

کربلایی پازوکی، علی، «سرگذشت شق الصدر النبی از پندار تا حقیقت»، کلام اسلامی، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸، ص ۱۱۲-۱۲۷.

لوکنت، جی، «ابن قتیبه دینوری»، تاریخ اسلام، محمدحسن الهی زاده، علی اکبر عباسی، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۶۵-۱۷۶.

مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، تحقیق: محمد حسین رضوی، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۳ ق.

_____، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسة سیدالشهداء (ع)، ۱۳۶۴.

محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ ق.

موسوی عاملی، محمدبن علی، *مدارك الأحكام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۰ ق.

نجفی مرعشی، شهاب الدین، «رسالة الردود و النقود علی الكتاب و مؤلفه و الأجوبة الشافية الكافية عنهما»، در مقدمه عوالی اللثالی، قم، مطبعة سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۳ ق.

نوری، حسین، *خاتمة مستدرک الوسائل*، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ۱۴۱۵ ق.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۹۵-۱۱۷

DOI: 10.22067/jquran.2020.40096

بررسی روایات عاشورایی تاریخی طبری* (برهه زمانی پیش از عاشورا)

دکتر محسن رفعت^۱

استادیار دانشگاه حضرت معصومه - قم

Email: mohsenrafaat@hmu.ac.ir

دکتر محمدکاظم رحمان ستایش

استادیار دانشگاه قم

Email: mk.setayesh@qom.ac.ir

چکیده

این مقاله جستاری است دربارهٔ مقتل الحسین موجود در تاریخ طبری که از جمله مقاتل برجای مانده و قدیمی است و همچون سایر کتب تاریخی و روایی از هجده تحریفات عاشورایی مصون نمانده است، چنان که در بعضی از مطالب مربوط به حادثه عاشورا ما را در تردید قرار می دهد. گزارش طبری از قیام عاشورا برگرفته از روایت ابومخنف است که اکنون قدیم ترین مقتل موجود است. اما در عین حال این مقتل از آشفتگی های متنی رنج می برد؛ به طوری که گاه با وقایع مسلم تاریخی ناسازگار است و گاه شأن امام معصوم مورد خدشه واقع شده است. این متن در قرن های بعد پایه و اساس نقل علمای شیعی قرار گرفته و از این رو هدف قیام عاشورا را تحت تأثیر قرار داده است. در این پژوهش کوشش شده است که به برخی از تحریفات مربوط به قبل از حادثه عاشورا اشاره شود و مطالب تاریخی و روایی آن مورد کندوکاش قرار گیرد.

کلیدواژه ها: امام حسین (ع)، روایات، طبری، تاریخ، تحریفات، عاشورا

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲.

۱. نویسنده مسئول

A study of Ashura narrations in Tārikh Tabari (the pre-Ashura period)

Dr. Mohsen Rifat (Corresponding Author)

Assistant Professor, Hazrat Masoumeh University, Qom

Dr. Mohammad Kazem Rahman Satayesh

Assistant Professor, Qom University

Abstract

This article is an inquiry into the Maqtal al-Husayn in Tarikh Tabari, which is one of the extant Maqtal, and like other historical works and narrations, has not been immune to the myriad of Ashura distortions, to the extent that it casts doubt on the Ashura event. Tābari's account of the Ashura event is inspired by the narration of Abu Makhnaf, who is currently the oldest extant Maqtal. Nevertheless, this Maqtal is teeming with textual distortions. In some cases, it conflicts with certain historical events and sometimes tarnishes the dignity of the Infallible Imam. This text was the main source of Shiite scholars in the subsequent centuries and therefore has had a bearing on the purpose of the Ashura uprising. This paper attempts to expose some distortions in the pre-Ashura period and to explore its historical and narrative content.

Keywords: Imam Hussein (AS), narrations, Tārikh Tabari, distortions, Ashura

طرح مسئله

تحریف از مهم‌ترین مسائلی است که پس از هر واقعه و رخداد امکان ظهور دارد. پس از حادثه عاشورا انبوهی از اخبار و روایت وارد کتب تاریخی حدیثی شد که پالایش آن‌ها به تدریج کار آسانی نبود. تردیدی نیست که از همان آغاز، انگیزه‌ها و دلایل سیاسی و اجتماعی فراوانی برای تحریف این واقعه وجود داشت که حاکمیت نسبتاً طولانی امویان بر سرزمین‌های اسلامی مهم‌ترین دلیل تحریفات بود. به همین جهت در مورد جزئیات حادثه عاشورا با قاطعیت نمی‌توان سخن گفت، چراکه عاشورا و نهضت امام حسین (ع) در لابه‌لای کتاب‌های فراوانی که درباره این موضوع نگاشته شده (برای مطالعه بیشتر ← صحتی سردودی، ۲۳-۱۲۴) مفقود شده است. دلیل این امر آن است که از ابتدای حادثه عاشورا تاکنون دو جبهه ناهمگون با هم در تضاد قرار گرفتند و جدا شدن آن‌ها از همدیگر ناممکن است. این دو جبهه تحریف‌ساز و تحریف-ستیز برای عملکرد خود دلایل مختلفی دارند (برای مطالعه بیشتر ← همان، ۶۰-۱۱۵). البته برخی از آن‌ها بدون غرض یا به طور ناخواسته وارد این جبهه شده‌اند، اما به طور خلاصه تحریف به راحتی در سازوکار مورخان و نویسندگان قرار گرفته است و راه مقابله با آن تذکر و تحقیق و بررسی است که یکی از اهداف این مقاله است. در شماری از مقالات موجود روایاتی وجود دارد که یا از حیث سند یا از جهت متن و محتوا با قیام عاشورا و انگیزه امام حسین (ع) در تنافی است. یکی از این کتب تاریخی تاریخ الأمم و الملوک نوشته محمدبن جریر طبری (م. ۳۱۰ ق.) است.^۱ به لحاظ جایگاه ویژه طبری در فریقین و استناد تاریخ‌پژوهان و حدیث‌پژوهان به روایات وی و نیز اهمیت واقعه عظیم عاشورا، روایات این کتاب، نیازمند بررسی و واکاوی دقیقی است. لذا ضرورت است که روایات این کتاب متقدم که گزارش‌های ویژه‌ای در آن گرد آمده و حتی بخشی از گزارش‌های شیعه برگرفته از این کتاب است، مورد مذاقه قرار گیرد.

این پژوهش به دنبال پاسخ به سؤالاتی است از جمله: آیا طبری مغرضانه به نقل اخباری خاص پرداخته است؟ آیا رخداد عاشورا در نگاه طبری رخدادی مانند دیگر وقایع سهمگین تاریخ است؟ با ایجاد ارتباط میان روایات طبری و دیگر مورخان و محدثان چه روایاتی می‌تواند معرکه آراء قرار گیرد؟ آیا اسناد روایات محل بحث، قابلیت انتساب به طبری یا گزارش‌گران آن را دارد؟ آنچه در پی می‌آید جستاری است در مورد مؤلف این کتاب ارزشمند و قسمتی از تحریفات آن در مورد کربلا، عاشورا، سخنان و نهضت امام حسین (ع). پس از آن در مورد رویدادهای غیر واقعی با دلایل قرآنی، حدیثی، شواهد تاریخی و عقلی به بررسی و کاوش نشسته‌ایم. مراد ما از روایات در اینجا مواردی است که فعل معصوم را گزارش می‌کند. چراکه روایات تاریخی که در حقیقت حاکی از فعل معصوم است کمتر مورد توجه حدیث‌پژوهان بوده است تا با اصول نقد حدیثی مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند. غالباً برخورد مورخان با این روایات، به صورت

۱. لازم به ذکر است که نگارندگان در مقاله‌ای مستقل وقایع پس از عاشورا در تاریخ طبری و شخصیت و تألیفات و ویژگی‌های تاریخ طبری و روش روایت‌گری طبری را مورد پژوهش و نقد قرار داده‌اند که ان‌شاءالله در آینده به چاپ خواهد رسید.

سبک‌های تاریخ‌پژوهانه بوده‌است. اما این‌گونه روایات هم باید با ملاک‌های سندی و متنی و اصول ارزیابی حدیث مورد نقد روایی قرار گیرند.

در این میان مسئله واقعه عاشورا اهمیت خاصی در تاریخ تشیع دارد. به همین جهت نیز در معرض دستبرد حدیث‌سازان بوده‌است، لذا ارزیابی روایات این واقعه نیز اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. این موضوع به صورت جامع و با اصول تحقیق آکادمیک تاکنون انجام نپذیرفته‌است. پیش از این، در مورد تحریفات روایات عاشورایی به صورت مجزا و در قالب کتاب و مقاله تحقیقاتی ارائه شده‌است. از جمله می‌توان به مقالات محمد صحتی سردرودی در معرفی و نقد منابع عاشورا اشاره کرد. در مورد نقد مقتل ابومخنف آثاری نگاشته شده که این مقالات را می‌توان ذکر کرد: «ابومخنف و بررسی اسنادی و محتوایی اثر او» از قاسم بستانی و حنان علویان؛ «پژوهشی در هویت تاریخی مقتل ابی‌مخنف» از ابراهیم صالحی حاجی - آبادی و «حول مقتل الحسین لأبی‌مخنف» از هادی حسین حمود. با وجود این، مقاتل نیازمند واکاوی تک‌تک روایات به صورت جزئی است که این پژوهش به مقتل موجود در تاریخ طبری اختصاص یافته‌است.

۱. طبری و مقتل الحسین (ع)

طبری در تاریخ خود سه روایت از قیام امام حسین (ع) آورده‌است: روایت عمار دهنی؛ روایت حصین که بسیار مختصر و پر اشتباه است (← رفعت، ۷۱-۷۵)؛ روایت ابومخنف به روایت هشام، با ذکر تمام اسناد (← طبری، ۵/ ۳۴۸، ۴۰۰). گزارش او در هر سه مورد همراه با سند است. مقتل ابومخنف مهم‌ترین بخش روایت طبری را تشکیل می‌دهد. مطالب نقل شده از مقتل الحسین (ع) ابومخنف در تاریخ طبری، تنها مطالبی است که از این مقتل باقی مانده و به احتمال در اصل کتاب اخبار دیگری هم بوده‌است که به دلیل مفقود شدن آن، امروزه از دسترس ما خارج است. او تمام روایات ابومخنف را به روایت هشام - بن محمد بن سائب کلبی^۱ نقل کرده‌است. به نظر می‌رسد که ابومخنف این روایات را نوشته بوده و هشام با اضافه کردن چند روایت، آن را ترتیبی نو بخشیده‌است. آنگاه طبری از روی نوشته هشام مقتل ابومخنف را در تاریخ خود درج کرده‌است. زیرا نقل طبری از هشام به طور مستقیم است، در حالی که هشام در سال ۲۰۴ یا ۲۰۶ قمری (ابن ندیم، ۱۰۸؛ ذهبی، میزان، ۳/ ۳۰۵) از دنیا رفته‌است و طبری در آن تاریخ هنوز به دنیا نیامده بوده‌است (ذهبی، میزان، ۳/ ۴۹۹؛ ابن خلکان، ۴/ ۱۹۱). بنابر این ممکن نیست که طبری به طور شفاهی و مستقیم از هشام روایت کرده باشد. همچنین از آنجا که ابومخنف در سال ۱۵۷ قمری

۱. ابومنذر هشام بن ابی‌نصر محمد بن سائب بن بشر کلبی کوفی از داناترین مردم به علم انساب بود و به سال ۲۰۴ یا ۲۰۶ ق. درگذشت. برخی از کتاب‌های او عبارتند از: اخبار قریش، اخبار مسیلمه کذاب، جمهرة انساب (ابن ندیم، ۱۰۸؛ حاجی خلیفه، ۱/ ۱۷۹، ۶۵۰؛ طهرانی، ۱/ ۳۲۴، ۳۴۵، ۳۵۰؛ قمی، ۳/ ۱۱۸؛ خویی، ۲۳/ ۱۳۶). گفتنی است وی روایاتی از امام صادق (ع) نقل کرده‌است (← کلینی، ۳۴۹/ ۶، ۲۲۱/ ۶، ۴۱۶؛ طوسی، ۱/ ۲۲۰).

درگذشته است (یاقوت حموی، ۵/ ۲۲۵۲؛ ذهبی، سیر، ۷/ ۳۰۲؛ کتبی، ۲/ ۲۳۸) بعید است که هشام مطالب را از ابومخنف شنیده باشد. لذا او هم از مقتل ابومخنف نقل کرده است (حسینی، ۷۴). از این رو هشام را مانند کتب حدیثی شیعی (م ۲۰۴/ ۲۰۶ ق) می‌توان شیخ اجازه طبری تلقی کرد. نمونه شبیه به این در تاریخ وجود دارد. مثلاً بسیاری از استادان نقل حدیث کلینی (م ۳۲۹ ق) مشایخ اجازه او هستند و نه استادی که به طور مستقیم با آن‌ها ارتباط داشته و از آنان حدیث نقل کرده باشد (برای مطالعه‌ی بیشتر ← معارف و قربانی‌زین، ۶۸-۶۹).

نقل طبری کامل‌ترین نقل از مقتل ابومخنف است و بعید است چیزی از آن افتاده باشد؛ چون‌که در حوادث مربوط به شام که ابومخنف کمتر آن را نقل کرده، طبری چند روایت از هشام آورده است، بدون این- که در اسناد آن از ابومخنف نام ببرد (طبری، ۵/ ۴۶۳، ۴۶۷-۴۶۸). افزون بر این، در ارشاد شیخ مفید (۳۲/ ۲) و مقاتل الطالبین (۸۵، ۸۸، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۴) که مقتل ابومخنف به روایت نصر بن مزاحم (م ۲۱۲ ق) و مدائنی (م ۲۲۸ ق) است، چیزی بیش از روایت هشام نیست. اگر هم مطلبی اضافه بر آن داشته باشد سند آن به کسی غیر از ابومخنف می‌رسد.

در تاریخ طبری (۵/ ۳۹۳-۳۹۴) سه روایت از طبقات ابن سعد (خامسه ۱/ ۴۳۴، ۴۵۸، ۴۸۳، ۴۹۸) درباره امام حسین (ع) ذکر شده است. نخست درباره سخن رأس الجالوت است که پسر پیامبری در کربلا کشته می‌شود. دوم درباره سخن امام حسین (ع) است که گفت: این مردم تا مرا نکشند دست برندارند و پس از من کسی بر آنان چیره خواهد شد که آن‌ها را از پارچه‌ی حیض زنان خوارتر کند و سوم این‌که سر حسین (ع) اولین سری بود که بر نیزه شد. به نظر می‌رسد که طبری به طبقات ابن سعد دسترسی داشته، ولی از گزارش آن درباره عاشورا استفاده نکرده است. احتمالاً دلیل آن می‌تواند سند نداشتن تک‌تک روایات ابن-سعد باشد (← ابن سعد، خامسه ۱/ ۴۳۶-۵۱۹) زیرا طبری به ذکر سند مقید بوده است؛ همچنان‌که در چند مورد از ابومعشر نقل قول کرده است (طبری، ۵/ ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۰).

طبری در خصوص روز قتل امام حسین (ع) روایت‌های مختلف و متفاوتی از ابومعشر و واقدی (م ۲۰۷ ق) و دیگران نقل کرده و در نهایت قول واقدی را که عاشورا را روز شهادت امام دانسته، ترجیح داده است (همان، ۵/ ۳۹۴). این مطلب نشان می‌دهد که طبری درباره واقعه عاشورا روایات فراوان و مختلفی در اختیار داشته است. روایت واقدی و ابن سعد و ابومعشر سند نداشته و طبری کمتر به آن‌ها توجه کرده ولی روایت عمار دهنی (م ۱۳۳ ق) (همان، ۵/ ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۸۹) و حصین را که به اندازه روایت ابومعشر و واقدی و ابن سعد اهمیت و ارزش ندارد، چون دارای سند بوده، به طور کامل نقل کرده است (برای مطالعه در این زمینه ← حسینی، ۷۵). نکته جالب این‌که طبری در برخی قضایا به کامل‌تر بودن گزارش ابومخنف نسبت به روایت عمار اشاره کرده و نوشته است: «اما ابومخنف که داستان را به صورت کامل‌تر و جامع‌تر از خبر عمار دهنی- از ابوجعفر چنان که گذشت- ذکر کرده است» (طبری، ۵/ ۳۵۱).

سعی این پژوهش بر آن بوده است که منقولاتی از طبری به نقد کشیده شود که نخستین بار در روایات تاریخی جای گرفته است، وگرنه روایاتی در این کتاب دیده می شود که در کتب پیش از او نقل شده و همگی نیاز به نقد و بررسی دارند، از جمله ممانعت از برداشتن آب و پر کردن مشک ها در شامگاه هفتم (همان، ۱۲/۵؛ نخستین گوینده آن: دینوری، الأخبار الطوال، ۲۵۵)، عثمانی بودن زهیر بن قین (طبری، ۵/۴۱۷-۴۱۶؛ نخستین گوینده آن: بلاذری، ۳/۱۶۷-۱۶۸؛ جهت نقد این مطلب ← رفعت، ۵۶) و انتساب فرزندی به امام حسین (ع) به نام ابوبکر (طبری، ۵/۴۴۸؛ نیز ← ابن اثیر، ۴/۷۵؛ ابوالفرج ظاهرا وی را از نواده های امام حسین (ع) می داند: اصفهانی، ۹۲) و هنگام ذکر اسامی شهدای کربلا، انتساب این فرزند به امام حسن (ع) (طبری، ۵/۴۶۸؛ نخستین گوینده آن: ابن سعد، خامسة ۱/۴۷۰).

۲. مطالب غیر واقعی و تحریفی تاریخ طبری

۲-۱. طلب آموزش امام حسین (ع) برای معاویه

طبری (۵/۳۳۹) در ابتدای گزارش خود به آموزش خواهی امام حسین (ع) برای معاویه در نزد ولید حاکم مدینه اشاره کرده و نوشته است: «... حسین (ع) آمد و نشست. ولید نامه را به او داد که بخواند و خبر مرگ معاویه را داد و او را به بیعت خواند. حسین گفت: «انا لله و انا الیه راجعون، خدا معاویه را رحمت کند و تو را پاداش بزرگ دهد، اینکه گفתי بیعت کنم، کسی همانند من به نهانی بیعت نمی کند...».

توجهاتی را می توان برای آموزش خواهی امام برای معاویه ذکر نمود:

اولاً چنین تعبیری در منابع دیگر دیده نمی شود. در أنساب الأشراف (۵/۳۰۲) این تعبیر وجود دارد، اما چون تعبیرات دقیقاً شبیه به آن چیزی است که در کتاب طبری آمده است، مشخص می شود که منبع بلاذری (م. ۲۷۹ ق.) نیز ابومخنف بوده است. در الفتوح (۵/۱۳) آمده است: «حسین (ع) گفت: انا لله وانا الیه راجعون، ای امیر! خداوند پاداش تو را نیز زیاد گرداند، ولی مرا به چه منظور فراخوانده ای؟ گفت: شما را برای بیعت فراخوانده ام و مردم همه بر او اتفاق کرده اند. حسین (ع) گفت: کسی چون من پنهانی بیعت نمی کند...». در کتاب ابن قتیبیه (۱/۲۲۶) و ابوحنیفه دینوری (۲۲۷) حتی سخن از استرجاع و آموزش خواهی نیست. در سایر منابع در مورد سخن امام مبنی بر اجر فراوان به ولید و نیز استرجاع او سخن گفته شده، اما به آموزش خواهی او اشاره نشده است (مفید، ۲/۳۳؛ فتال نیشابوری، ۱/۱۷۱).

ثانیاً تصور این که شخصیتی چون امام حسین (ع) طلب آموزش برای فردی چون معاویه که مظهر خدعه و نیرنگ به دین و مردم دیندار بود محال است. معاویه در دوران زندگانی خود علم خون خواهی عثمان بن عفان را به پا کرد، پایه ریز جنگ جمل و صفین و نهروان و خروج علیه حکومت علی بن ابیطالب (ع) بود، اقداماتی مانند کشیدن نقشه برای شهادت امام حسن (ع) و شخصیت هایی مثل حجر بن عدی، تبدیل کردن حکومت از خلافت به سلطنت، محوکننده فضایل اهل بیت و جعل عیب برای ایشان، ایجاد

فشار و تنگنا برای شیعیان حضرت علی (ع)، تضعیف روحیه معنوی امت انجام داد تا شخصیتی مثل یزید ظهور کند و بر محو آنچه به نام اسلام مانده بود، کمر همت ببندد. تمام این دلایل نقل طبری از امام حسین (ع) را می‌تواند نقض کند.

ثالثاً آنچه در کتب تاریخی آمده استرجاع مروان بن حکم و ترخم و طلب آمرزش او برای معاویه است و این امکان وجود دارد که چون عبارات استرجاع و ترخم شبیه همدیگر یا غالباً پشت سر هم هستند^۱ از این رو بنابر سابقه ذهنی، طبری یا روات ناقل مطلب و کسانی چون ابن خلدون (۳/ ۲۵؛ نیز ← ابن اثیر، ۴/ ۱۵) که عبارات شبیه به طبری را نقل کرده‌اند، هر دو عبارت را با هم خلط کرده‌اند.

رابعاً ممکن است این استغفار را بر تقیه حمل کرد، چرا که تنها برای کفار استغفار روا نیست، اما از روی تقیه استغفار برای مسلمان حتی کسی چون معاویه که به ظاهر حرمت مسلمانی را حفظ می‌کرد، بلاشکال است.

۲-۲. مدارای ولید با امام حسین (ع) در اخذ بیعت و فریفتن امام ولید را

طبری (۵/ ۳۴۷) به نقل از عمار دهنی نوشته: «وقتی معاویه مرد، ولید بن عتبة بن ابی سفیان حاکم مدینه، حسین (ع) را پیش خواند تا از او بیعت بگیرد، اما حسین (ع) گفت: مهلت بده و مدارا کن.» ولید مهلت داد و حسین (ع) سوی مکه رفت...».

۱- در روایت عمار که ضعف آن پیشتر ذکر شد، از نامه یزید به ولید و دستور بیعت گرفتن از امام حسین (ع) و ابن زبیر و عبدالله بن عمر و نیز پیشنهاد مروان به ولید که در صورت عدم بیعت، حسین (ع) او را به قتل برساند (بلاذری، ۵/ ۱۴۴، ۳۰۰؛ دینوری، الأخبار الطوال، ۲۲۷؛ یعقوبی، ۲/ ۲۴۱؛ طبری، ۵/ ۳۳۸) یاد نشده و سیاق روایت به گونه‌ای است که گویی بنی امیه در مورد رفتن امام به مکه هیچ نقشی نداشته‌است. به علاوه ولید با امام مدارا کرد و آن حضرت او را فریب داد و به مکه رفت.

۲- بدیهی است از نظر شیعه فریب دادن و فریب خوردن، مناسب و شایسته مقام و شأن معصوم نیست. صرف نظر از امامت، فطانت ائمه قابل انکار نیست، اما دلیلی بر فریب خوردن و فریب دادن نخواهد بود. چراکه سبب دوری مردم از ایشان خواهد بود و قول و فعل آنان حجت نخواهد بود (حلی، ۱۵۶).

۲-۳. وجود اختلاف نقل در دیدار امام حسین (ع) با فرزدق شاعر

طبری (۵/ ۳۸۶) در مورد مکان دیدار امام با فرزدق دو نقل دارد: در صفاح و در سرزمین مکه یا نزدیک آن. او نوشته: «عبدالله بن سلیم و مذری گویند: بیامدیم تا به صفاح رسیدیم. فرزدق بن غالب شاعر را بدیدیم که پیش حسین ایستاد و گفت: "خدایت حاجت تو را بدهد و آرزویت را برآورد." حسین گفت: "خبر مردمی را که بر آنان گذشتی با ما بگوی." فرزدق گفت: "از مطلع پرسیدی، دل‌های آنان با توست و

۱. به دو عبارتی که ابن خلدون و نیز ابن اثیر شبیه آن را نقل کرده‌اند، توجه کنید: «فلما قرأ مروان الكتاب بنی معاویه، استرجع و ترخم... فأقرأه الوليد الكتاب بنی معاویه و دعاه إلى البيعة، فاسترجع و ترخم».

شمشیرهایشان با بنی امیه، تقدیر از آسمان می‌رسد و خدا هر چه بخواهد می‌کند. حسین گفت: "راست گفتمی، کار به دست خداست و خدا هر چه بخواهد می‌کند و هر روز پروردگار ما به کاری دیگرست. اگر تقدیر به دلخواه ما نازل شود نعمت‌های خدا را سپاس می‌داریم و برای شکرگزاری کمک از او باید جست. اگر قضا میان ما و مقصود حایل شود، کسی که نیت پاک و اندیشه پرهیزکاری دارد اهمیت ندهد....".

فرزدق گوید: "مادرم را به حج بردم، در ایام حج که شتر او را می‌راندم وقتی وارد حرم شدم، و این به سال شصتم بود. حسین بن علی را دیدم که از مکه بیرون می‌شد و شمشیرها و نیزه‌های خویش را همراه داشت. گفتم: "این قافله از کیست؟" گفتند: "از حسین بن علی". گوید: "پیش او رفتم و گفتم: ای پسر پیغمبر خدا، پدر و مادرم به فدایت. چرا حج نکرده با شتاب می‌روی؟" گفت: "اگر شتاب نکنم مرا دستگیر می‌کنند". گوید: "آنگاه از من پرسید: اهل کجایی؟" گفتم: "اهل عراق". گوید: "به خدا بیش از این نرسید و به همین بسنده کرد و گفت: از اخبار مردمی که بر آنان گذشتی با من بگوی". گفتم: "دل‌ها با توست و شمشیرها با بنی امیه و تقدیر به دست خدا". گفت: "راست گفتمی...".

در منابع متعدد دیدار فرزدق با امام در مناطق متفاوتی ذکر شده است و برخی از منابع مکانی برای این دیدار تعیین نکرده‌اند. اربلی در کشف الغمّة (۲/ ۳۲) نوشته: «فرزدق گفت: چون از کوفه برگشتم حسین (ع) به دیدار من آمد...». برخی مانند شیخ مفید (۲/ ۶۷) و طبری (۵/ ۳۸۶) به نقل از ابو مخنف (در یکی از گزارش‌هایش مکان این دیدار را بیرون مکه دانسته‌اند. ابن اعثم کوفی (م. ۳۱۴ ق.) و اربلی (م. ۶۹۲ ق.) و ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸ ق.) به عنوان قول دوم خود محل دیدار را «شقوق» ذکر کرده‌اند (ابن اعثم کوفی، ۷۱/ ۵؛ اربلی، ۴۳/ ۲؛ ابن شهر آشوب، ۹۵/ ۴). البته در مناقب ابن شهر آشوب نامی از فرزدق به میان نیامده، اما پرسش و پاسخ‌ها به قرینه نقل طبری نشان نشان می‌دهد که «رجل» دیدارکننده با امام، فرزدق بوده است. برخی نیز مانند سبط ابن جوزی (م. ۶۵۴ ق.) در تذکرة الخواص «بستان بنی عامر» را محل دیدار ذکر کرده است (سبط بن جوزی، ۲۱۷). کسانی چون بلاذری، ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸ ق.) و ابن عساکر (م. ۵۷۱ ق.) «ذات عرق» را محل دیدار نوشته‌اند (بلاذری، ۱۶۵/ ۳؛ ابن شهر آشوب، ۹۵/ ۴؛ ابن عساکر، ۳۰۳). بسیاری هم مانند بلاذری و طبری (به عنوان یکی از اقوال خود)، دینوری، ابن مسکویه (م. ۴۲۱ ق.)، یاقوت حموی (م. ۶۲۶ ق.)، ابن اثیر (م. ۶۳۰ ق.) و ابن نما (م. ۶۴۵ ق.) «صفاح» را منطقه دیدار معرفی کرده‌اند (بلاذری، ۱۶۴/ ۳؛ دینوری، الأخبار الطوال، ۲۴۵؛ طبری، ۳۸۶/ ۵؛ رازی، ۵۹/ ۲؛ ابن اثیر، ۴۰/ ۴؛ ابن نما، ۴۰؛ یاقوت حموی، ۴۱۲/ ۳). سیدین طاووس (م. ۶۶۴ ق.) نیز معتقد است که دیدار در «زباله» صورت پذیرفته است (ابن طاووس، ۷۳-۷۴).

اگر فرزدق با امام که روز ترویبه از مکه بیرون آمد پیش از زباله از سوی کوفه دیدار کرده باشد، به مراسم حج نمی‌رسیده است، زیرا فاصله میان زباله و مکه چندین روز راه است و مطابق این گفته ایام حج به پایان رسیده و فرزدق در زباله هنوز به مکه نرسیده بوده است. اما قابل پذیرش‌ترین اقوال و قوی‌ترین آن‌ها نقل

طبری، شیخ مفید و ابن جوزی (م. ۵۹۷ ق.) است که معتقدند این دیدار در سرزمین حرم، اطراف شهر مکه و طبق نقل سبط ابن جوزی در بستان بنی عامر بوده است. زیرا این دیدار در روز ترویج انجام شد و به ناچار باید مکان آن نزدیک مکه بوده باشد تا فرزندی بتواند همراه مادرش در مراسم حج شرکت کند.

این امکان وجود دارد که مطابق قول سیدبن طاووس، فرزند بعد از زباله با امام دیدار کرد، آن هم در صورتی که این دیدار دومین دیدار میان آن دو پس از بازگشت فرزند از مراسم حج بود. ولی این احتمال بسیار بعید است، چرا که مسافت میان مکه و زباله نزدیک قاصیه زیاد است. پس پذیرش این قول در یک حالت ممکن است و آن در صورتی است که فرزند بلافاصله پس از مراسم حج مکه را ترک گفته باشد و با جدیت تمام به دنبال امام راه افتاده، بدون هیچ توقفی پس از زباله خود را به امام رسانده باشد. اما هیچ یک از منابع تاریخی چنین موضوعی را تأیید نمی کنند.

اگر درست باشد که طبق روایت سیدبن طاووس این دومین دیدار میان آن دو پس از بازگشت فرزند از مراسم حج بوده است، در این صورت نقل سیدبن طاووس قابل پذیرش است که می گوید فرزند پس از سلام بر امام گفت: «ای پسر رسول خدا، چگونه به کوفیان اعتماد می کنی حال آن که آنان پسر عمویت مسلم و طرفدارانش را کشته اند؟» زیرا خبر شهادت مسلم در آن هنگام در منطقه پخش شده بود. یا آن که فرزند پیش از رسیدن به خدمت امام همراهان کاروان امام آن خبر را دریافت کرده است (شاوی، ۱۶۹/۳؛ نیز «اربعی، ۲۸/۲، پاورقی مصحح). بنابراین پذیرفتنی ترین اقوال آن است که فرزند در بستان بنی عامر واقع در نزدیکی های مکه با امام دیدار کرده است. زیرا لازم است این دیدار در روز ترویج یعنی روز خروج امام از مکه و بسیار نزدیک شهر بوده باشد تا فرزند بتواند مراسم حج را به دقت به جا آورد.

۴-۲. مصادره اموال کاروان یمنی در تنعیم

طبری (۳۸۵-۳۸۶) نوشته: «آن گاه حسین (ع) رفت تا به تنعیم رسید و کاروانی را آنجا دید که از یمن می آمد و بحیربن ريسان حمیری عامل یمن از جانب یزید، آن کاروان را فرستاده بود. بار کاروان روناس و حله بود که نزد یزید می بردند. حسین کاروان را گرفت و همراه برد. سپس به شتربانان گفت: شما را مجبور نمی کنم، هر که خواهد با ما به عراق آید کرایه او را می دهیم و مصاحبش را نکو می داریم و هر که نخواهد و همین جا از ما جدا شود کرایه او را به مقدار مسافتی که پیموده است می دهیم. گوید: هر کس از آن ها که از وی جدا می شد حساب کردند و حق او را بدادند و هر کس از آن ها که همراه وی برفت کرایه وی را بداد و جامه پوشانید».

تذکر نکاتی در بدو امر به نظر ضروری است:

۱- بلاذری (۱۶۴/۳) اولین کسی است که از نظر تاریخی مدعی مصادره اموال یزید شده است و به نظر می رسد که ابومخنف راوی اصلی این ماجراست. روایتی شبیه به این روایت نیز گزارش شده است و آن این که امام حسین (ع) کاروانی را که اموالی از یمن برای معاویه می برد در مدینه مصادره و میان خاندان و

دوستان خود تقسیم کرد، اما معاویه با بزرگواری از خطای امام درگذشت. ناقل این روایت تا جایی که جست و جو شد، تنها ابن ابی الحدید (م. ۶۵۶ ق.) است که در شرح نهج البلاغة آن را نقل کرده است. او نوشته: «اموالی را از یمن برای معاویه می بردند، چون به مدینه رسید، حسین (ع) آن اموال را گرفت و میان اهل بیت و وابستگان خویش تقسیم کرد و برای معاویه چنین نوشت: "از حسین بن علی به معاویه بن ابی - سفیان. اما بعد، کاروانی که از یمن برای تو مال و حله و عنبر و عطر می آورد تا در گنجینه های دمشق بگذاری و پس از سیراب بودن فرزندان پدرت به آنان دهی از این جا گذشت. من به آن نیاز داشتم. آن را گرفتم. والسلام". معاویه برای او چنین نوشت: "از بنده خدا معاویه امیرالمؤمنین به حسین بن علی. سلام بر تو. نامه ات رسید. نوشته بودی کاروانی که برای من از یمن اموال و حله و عنبر و عطر می آورد تا نخست در گنجینه های دمشق بگذارم و سپس پس از سیراب بودن فرزندان پدرم به ایشان بدهم از کنار تو گذشت و تو به آن ها نیاز داشته ای و گرفته ای. تو که خود آن ها را به من نسبت می دهی سزاوار به گرفتن آن نبوده ای که والی به مال سزاوارتر است و خود باید از عهده آن بیرون آید. و به خدا سوگند اگر این کار را رها می کردی تا آن اموال پیش من برسد در مورد نصیب تو از آن بخل نمی ورزیدم. ولی ای برادرزاده! گمان می کنم که تو را در سر جوش و خروشی است و دوست دارم این جوش و خروش به روزگار خودم باشد که به هر حال قدر تو را می شناسم و از آن می گذرم. ولی به خدا سوگند بیم آن دارم که به کسی گرفتار شوی که تو را به اندازه دوشیدن ناچه ای مهلت ندهد". پایین نامه هم این اشعار را نوشت: "ای حسین بن علی! این کار که کردی سرانجام پسندیده ندارد، این که اموالی را بدون آنکه به آن فرمان داده شده باشی بگیری، کاری است که از حسین همراه شتاب بوده است، ما این مسأله را روا دانستیم و خشمگین نشدیم و هر کاری که حسین انجام دهد تحمل می کنیم... ولی بیم آن دارم که سرانجام گرفتار کسی شوی که نزد او شمشیر بر هر چیز پیشی گیرد" ابن ابی الحدید در پایان نقل اشعار در مورد بزرگواری معاویه! نوشته: «و هذه سعة صدر و فراسة صادقة!» (ابن ابی الحدید، ۴۰۹/۱۸).

۲- روایت مصادره اموال یزید در کتب تاریخی یا حدیثی بیشتر به چشم می خورد (بلاذری، ۱۶۴/۳؛ دینوری، الأخبار الطوال، ۲۴۵؛ ابن اثیر، ۴/۴۰؛ ابن طاووس، ۶۹؛ ابن نما، ۴۲؛ ابن کثیر، ۱۶۶/۸؛ مجلسی، ۳۶۷/۴۴). روایت دوم در کتب اهل سنت موجود نیست اما در میان شیعیان تنها عالمان معاصر نظیر بحرالعلوم (۴۷/۴) و علی کورانی (۳۸۲/۳) و باقر شریف قرشی (۲۳۲/۲) آن را نقل و نقد کرده اند.

۳- در مورد مصادره اموال برخی بر این باورند که این روایت علاوه بر ضعف سند، از حیث عقلی نیز غیرقابل قبول است که امام حسین (ع) با این کار، هم خود را در معرض تهمت قرار داده و زبان مخالفان را به تشنیع و ملامت خود گشوده باشد و هم مرتکب فعل قبیح راه زنی و گردنه گیری شده باشد (ضیایی، ۸۳). طبری (۳۸۵/۵) نیز چنین ماجرای را گزارش کرده است. سند وی از این قرار است: «قال ابو مخنف: حدثني الحارث بن كعب الوالي عن عقبة بن سميان...». در کتب رجالی کسی به نام حارث بن کعب به

عنوان استاد حدیثی ابومخنف وجود ندارد.^۱ عقبه بن سمعان نیز از اصحاب و همراهان امام در واقعه عاشور است که در کتب شیعی به نیکی از وی یاد شده است (امین، ۱/ ۶۱۱). از این رو این روایت به خاطر جهالت حارث بن کعب ضعیف به شمار می آید و از لحاظ سند قابل اعتنا و اعتماد نیست.

۴- بحر العلوم (۴/ ۴۷) در مورد متن این روایت معتقد است که مقام امام والاتر از آن است که چنین اعمال پست و قبیحی انجام دهد.

۵- باقر شریف قرشی (۲/ ۲۳۲) هر دو روایت را می پذیرد و بر آن است که امام با مصادره اموال اجازه نداد که اموال آن برای سفره های شراب و پشتیبانی از ستم و بدرفتاری با مردم خرج شود. پیش از آن امام چنین کاری را در دوران معاویه انجام داد. امام حکومت یزید و معاویه را غیر مشروع می دانست و می دید که اموال مسلمانان در راه فساد اخلاق و نشر لودگی خرج می شود. از این رو لازم بود آن اموال را مصادره کند و در راه فقرا و نیازمندان به مصرف برساند. این کار چه مانع شرعی یا اجتماعی دارد؟!

۶- سید بن طاووس (۶۹) ضمن نقل خود از اموال به هدیه تعبیر می کند، چراکه «اداره امور مسلمانان به دست او بود». مؤید این نظر را ورس ها یا روناس و خضاب هایی دانسته اند که پس از شهادت امام از اردوگاه وی غارت شد. دینوری (الأخبار الطوال، ۲۴۵) از ماجرای تنعیم یاد کرده و به جای ورس، از روناس و حنا سخن گفته است. او پس از این که به نحوه شهادت امام اشاره کرده، نوشته است: «آنگاه مردم آن روناس و خضاب ها را به غارت بردند و آنچه در خیمه ها بود نیز غارت شد» (همان، ۲۵۸). تنها کسی که از غارت روناس و حنا سخن گفته دینوری است. طبری (۵/ ۴۵۳) اما نوشته: «کسانی به روناس ها و حله ها و شترها روی آوردند و همه را غارت کردند». ولی نگفته است که این روناس ها و حله ها همان اموالی است که امام مصادره کرده بود.

اما روایت مصادره اموال یزید: گرچه دلایل و توجیهاتی که علمای معاصر چون باقر شریف قرشی و دیگران برای پذیرش این روایت اقامه کرده اند، به نظر صحیح و با عقل سلیم قابل پذیرش است، اما موضوعی باقی می ماند و آن این که نباید از نظر دور داشت که امام در آغاز حرکت خود به سمت کوفه در صورت مصادره اموال با مشکلاتی روبه رو می شد:

اولاً فاصله تنعیم تا مکه دو فرسخ و به قولی چهار فرسخ بوده است^۲ در صورتی که اموال کاروان یمن مصادره می شد، صاحبان کاروان، این رخداد را بلافاصله به عمرو بن سعید بن عاص، کارگزار مکه، گزارش می دادند و آن ها سریعاً اقدام امام را شورش علیه حکومت یزید قلمداد و با ادامه حرکت امام مخالفت می کردند و همین امر برای یزید دستاویزی می شد بر این که امام قصد بیعت کردن ندارد.

^۱. شخصی با همین نام در دوران جاهلیت می زیسته است (عسقلانی، ۱/ ۶۸۶).

^۲. به گفته یاقوت حموی (۲/ ۴۹) تنعیم در سرزمین بیرون از حرم است. سبب این نامگذاری آن است که در سمت راست این محل کوهی به نام نعیم و در سمت چپ آن کوهی به نام ناعم است. دشت را نعمان می گویند و مکیان از محل تنعیم مُحرِم می شوند.

ثانیا اموال بسیار یک کاروان، تعداد نیروی بیشتری برای نگهداری و حمل آن می‌طلبید که این از عهده نیروی اندک امام که قصد مسافرت به شهری دوردست داشت، خارج بود.

ثالثا پیش‌فرضی در مورد این واقعه وجود دارد و آن این که این فعل امام یک اقدام شورشی بوده است. یعنی امام را متعرض و آغازگر جنگ معرفی کرده است. با این پیش‌فرض دو احتمال به وجود خواهد آمد: اول این که اگر اموال کاروان یمنی توسط امام مصادره شود، این کاروان دست‌خالی به یمن باز خواهند گشت و این اقدام امام را مؤیدی برای شورشی خواندن ایشان در نظر گرفته و این خبر را در یمن منتشر خواهند کرد. اما امام به هیچ وجه خواستار و راضی به اشاعه چنین تفکری در مورد خود نبود. دوم آن که امام بدون مصادره اموال با ایشان تا عراق همراه گردد، چرا که آنان قصد سفر به شام داشتند و طبیعتاً با امام تا سرزمین عراق همسفر خواهند بود. مؤید این مطلب سخن شیخ مفید (۶۸/۲) است که نوشته: «... در آنجا قافله‌ای دید که از یمن می‌آمدند، پس شترانی از آنان برای بارهای خود و همراهانش کرایه کرد و به صاحبان شتر گفت: هر که از شما می‌خواهد با ما به عراق بیاید ما کرایه او را می‌دهیم و در زمان همراه بودنش به او نیکی می‌کنیم و هر که می‌خواهد در راه از ما جدا شود به هر اندازه که همراه ما باشد کرایه آن اندازه راه او را می‌پردازیم. پس گروهی از آنان با آن حضرت به راه افتادند، و گروهی دیگر از رفتن خودداری کردند» اجاره و کرایه کردن شترها شاید به این منظور بوده است که امام در مسافتی از راه، آن‌ها را با خود همراه کند و به تبیین و روشنگری در مورد حرکت خود به سمت عراق پردازد و انتخاب را بر عهده خود آن‌ها بنهد یا با امام در این حرکت، سهیم و همراه شوند یا به مسیر خود برای پیش‌کشی هدایا ادامه دهند. با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد که این نظر نسبت به دیدگاه‌هایی که طرح شد، معقولانه‌تر و قابل پذیرش‌تر خواهد بود.

۲-۵. تصمیم امام حسین (ع) به ادامه حرکت خود تنها به دلیل دلسوزی و همراهی با برادران

مسلم

پس از نقل پیشین از عمّار دهنی، طبری (۳۸۹/۵) به نقل از امام باقر (ع) نوشته: «به ابوجعفر گفتم: "حکایت کشته شدن حسین را با من بگوی تا چنان شوم که گویی آنجا حضور داشته‌ام". گفت: "حسین بن - علی به سبب نامه‌ای که مسلم بن عقیل به او نوشته بود بیامد و چون به جایی رسید که میان وی و قادیسیه سه میل فاصله بود حربن یزید تمیمی او را دید و گفت: آهنگ کجا داری؟ گفت: آهنگ این شهر دارم. گفت: بازگرد که آنجا امید خیر نداری. گوید: می‌خواست بازگردد، برادران مسلم بن عقیل که با وی بودند گفتند: به خدا باز نمی‌گردیم تا انتقام خویش [شهادت مسلم] را بگیریم یا کشته شویم. حسین گفت: پس از شما

زندگی خوش نباشد. گوید: پس رفت تا سواران عبیدالله بدو رسیدند».^۱ در نقد این روایت به ظاهر خدشه-دار، باید نکاتی را متذکر شد:

اولاً چنان که پیشتر گذشت، ناقل این روایت عمّار دهنی است که سند روایت وی به دلیل جهالت و نیز ضعف برخی روایتش ضعیف شناخته شد. به علاوه چنان خلاصه نقل شده که با کنار هم قرار دادن دیگر نقل‌ها، خلاصه‌گویی و ابهامات آن بیشتر روشن می‌شود.

ثانیاً به نظر می‌رسد که راویان در این نقل کوشیده‌اند تمامی افراد منتسب به امام اعم از بزرگان و سرشناسان و حتی فرزندان ایشان - طبق نقل ابن سعد (خامسة/ ۱/ ۶۳؛ همو، ۶۷) را به گونه‌ای به تصویر بکشند که آن‌ها در هر لحظه‌ای مترصد فرصتی بودند تا امام را از تصمیمش منصرف سازند، اما امام همواره به تصمیم خود مصرّ بود.

ثالثاً چگونه می‌شود که زندگی پس از مسلم که سفیر امام بود، برای امام خوش باشد، اما پس از برادران مسلم خوش نباشد؟! چنین سخنی از امام بعید است!

رابعاً پافشاری امام برای رفتن به کوفه حتی پس از آن که موضوع حجت بودن نامه‌های کوفیان - پس از رسیدن خبر قتل مسلم و هانی و عبدالله بن یقطر به امام - در عمل منتفی گردید، نشان دهنده آن است که عامل اصلی رفتن حضرت به عراق نامه‌های کوفیان نبود. هر چند درست است که بگوییم آن حضرت نمی‌خواست هیچ بهانه‌ای به دست دهد؛ چنان که اگر امام در بین راه باز می‌گشت، می‌گفتند: امام به طور کامل به عهد خویش وفا نکرد. حتی پس از آن که سپاه حر راه را بر ایشان بست نیز قضیه به همین منوال بود، زیرا قصد حضرت از اتمام حجت کامل بر کوفیان این بود که راه هر گونه عذری را در هر زمینه‌ای بر آنان بسته باشد. به طوری که هیچ بهانه‌ای برای طعن در وفای به عهد ایشان باقی نماند. این تنها یکی از عوامل مؤثر در رفتن آن حضرت به عراق است که در طول عامل اصلی قرار می‌گیرد. عامل اصلی این بود که امام با علم به این که اگر بیعت نکند کشته می‌شود اصرار بر رفتن به عراق داشت. زیرا از آنجا که عراق، بر اثر شهادت آن حضرت آماده تحول و دگرگونی بود، بهترین سرزمینی به شمار می‌رفت که خون پاک امام در آنجا بر زمین ریخته شود (برای مطالعه بیشتر ← شای، ۲۲۱/۳). یعنی عراق مهد تشیع و کانون مبارزه با حکومت اموی و اصلی‌ترین پایگاه مخالفت بود. نمود این روحیه را پس از شهادت امام حسن (ع) می‌توان بیشتر ملاحظه کرد (مفید، ۱۱/۱ به بعد؛ ۳۲/۲؛ بلاذری، ۱۵۶/۳).

رابعاً امام بارها و در مواضع متعددی اعلام کرده بود که «اگر چنین نکردید و از آمدنم ناخشنودید به همان جایی که آمده‌ام باز می‌گردم...» (بلاذری، ۱۷۷/۳؛ طبری، ۴۱۱/۵؛ ابن اثیر، ۵۳/۴). مفهوم این

^۱ طبری، ۳۸۹/۵؛ طبری شبیه این گفته را در نقلی دیگر آورده است که وقتی خبر شهادت مسلم و هانی را به امام دادند برادران مسلم به نزد امام دویدند و گفتند: «به خدا نمی‌رویم تا انتقامان را نگیریم یا همانند برادرمان کشته شویم». حسین به آن‌ها نگرست و گفت: «از پس ایشان زندگی خوش نباشد» ← همان، ۵/۳۹۷.

دست سخنان چشم پوشیدن از قیام نهضت نبود، بلکه همه مقصود امام از این سخنان آن بود که اگر بنا باشد به عنوان اسیر به کوفه درآید، از رفتن به آن شهر چشم می‌پوشد. مفهوم آن نیست که امام از ادامه قیام و نهضت دست برمی‌دارد، بلکه مفهومش این است که جهت حرکت کاروان را به سویی جز کوفه تغییر می‌دهد، خواه این که به مکه یا مدینه بازگردد یا به یمن یا جایی دیگر برود (شاوی، ۲۲۱/۳). باید بر این حقیقت تأکید کرد که امام نمی‌خواست هیچ بهانه‌ای به دست اهل کوفه داده باشد که اگر در راه از رفتن نزد آنان منصرف شود بدان توسل جویند، زیرا ممکن بود آنان ادعا کنند که اخباری که درباره وضعیت کوفه به امام رسیده درست و دقیق نبوده است و بسیاری از یاران وی دور از چشم قدرت حاکم در انتظار او هستند! (همان، ۲۴۶/۳). از این رو امام خطاب به طرمّاح بن عدی گفت: «میان ما و این مردم پیمانی است که با وجود آن نمی‌توانیم بازگردیم» یا این سخن که فرمود: «میان من و این قوم وعده‌ای است که دوست ندارم از آن تخلف کنم» (طبری، ۴۰۶/۵؛ ابن‌نما، ۴۰).

بنابراین بر فرض صحت روایت طبری،^۱ تصمیم مجدد امام به خاطر دلسوزی و همراهی با برادران مسلم نیست، بلکه هدف از نهضت و قیام خود را چیزی جز این می‌داند. افزون بر این، می‌توان چنین توجیه کرد که امام به محض باخبر شدن از شهادت مسلم، قصد داشت اصحاب و نزدیکان خود را پس از شهادت سفیر خود بیازماید و میزان دلیری و پایمردی و همراهی ایشان را دریابد.

۶-۲. مسلم خواستار معافیت از سفارت و فال‌اندیشی وی (به فال بد گرفتن ادامه مسیر)

طبری (۳۵۴/۵) نوشته: «مسلم دو بلد از مردم قیس اجیر کرد که با وی روان شدند، اما راه را گم کردند و از راه برگشتند و به سختی تشنه شدند. دو بلد گفتند: "راه این است تا به آب رسد" و از تشنگی نزدیک مرگ بودند. مسلم بن عقیل از تنگه دره خبت همراه قیس بن مسهر صیداوی به حسین نوشت: "اما بعد، از مدینه آمدم و دو بلد همراه داشتم که گم شدند و ما به سختی تشنه ماندیم و دو بلد از تشنگی مردند و ما آمدیم تا به آب رسیدیم و با اندک رمقی جان به در بردیم. این آب در محلی است که آن را تنگه دره خبت گویند. من این سفر را به فال بد گرفته‌ام. اگر رأی تو باشد مرا از آن معاف داری و دیگری را بفرستی. والسلام". حسین نوشت: "اما بعد، بیم آن دارم که نامه‌ای را که درباره معافیت از سفر نوشته‌ای از روی ترس باشد. به راهی که ترا فرستاده‌ام روان شو. والسلام».

شیخ مفید (۳۹-۴۰) نیز نوشته است که مسلم بن عقیل در اثنای حرکت به سوی کوفه، شخصی را نزد حسین (ع) فرستاد و از آن حضرت خواست که وی را از سفارت کوفه معاف بدارد، اما امام با نامه‌ای درخواست او را رد کرد و خواستار ادامه حرکت به کوفه شد (نیز ← ابن‌کثیر، ۱۵۲/۸). متن نامه بدین مضمون است: «اما بعد، من از مدینه با دو تن راهنما به کوفه رهسپار شدم، آن دو از راه کناره گرفتند و راه را گم کردند و تشنگی بر ایشان سخت شد و چیزی نگذشت که جان سپردند، و ما رفتیم تا به آب رسیدیم و

۱. کسانی دیگر نظیر دینوری (الإمامة والسياسة، ۱۱-۱۰/۲) و شیخ مفید (۷۵/۲) و (اندلسی، ۱۲۸/۵) آن را در آثار خود نقل کرده‌اند.

چون به آب رسیدیم جز رمقی مختصر برای ما نمانده بود، و این آب در جایی از دره خبت است و نامش مضیق است، و من این راه را به واسطه این حوادث به فال بد گرفتم؛ پس اگر ممکن است مرا از رفتن بدین راه معذور و معاف بدار و دیگری را بفرست. والسلام». حسین (ع) در پاسخ او نوشت: «اما بعد، بیم دارم که چیزی جز ترس تو را وادار به استعفای خود از رفتن بدین راه نکرده باشد. پس به راهی که تو را فرستادم برو [و اندیشناک مباش]. والسلام». چون مسلم نامه امام را خواند گفت: اما من بر خود بیمناک نیستم [و ترسی از رفتن ندارم] و رهسپار کوفه شد». طبری (۳۵۴/۵) در ادامه شبیه ترس مسلم را وارد کرده و نوشته: «مسلم به کسی که نامه را خواند گفت: این چیزی نیست که از آن بر جان خویش بترسم». اما در مقتل دینوری (الأخبار الطوال، ۲۳۰) که شبیه در مورد آن زیاد به چشم می خورد، این عبارت ذکر نشده است. ضمن این که در الارشاد مطلب دیگری آمده است که گویا مسلم را فال اندیش نشان داده است. شیخ مفید (۲/ ۴۰-۴۱) نوشته: «[مسلم] رهسپار کوفه شد و آمد تا به آبی رسید که از قبیلۀ طی بود. آنجا فرود آمد. سپس از آنجا نیز گذشت و مردی را دید که مشغول تیراندازی به شکار بود. به او نگریست و دید آهویی را با تیر زد و به زمین انداخت. مسلم با خود گفت: ان شاء الله تعالی دشمن خود را می کشیم». گویا مسلم این اتفاق را به فال نیک گرفته که چنین سخنی بر زبان آورده است. ضمن این که باید گفت مگر کسی شاهد چنین حدیث نفسی بوده که این طور گزارش کرده است؟!

بدون شک هر کس زندگی مسلم را مورد مطالعه قرار دهد و با عرف عرب آن روزگار و به ویژه اوصاف بنی هاشم اندکی آشنا باشد، پی خواهد برد که این داستان ساخته دست دشمنان اهل بیت و برای مشوّه ساختن سیما و آوازه این سفیر بزرگ است. بلاذری (۲/ ۷۷) در مورد مسلم نوشته: «او شجاع ترین و سرسخت ترین مرد بنی عقیل بود. باقر شریف قرشی در ساختگی بودن این جریان نوشته:

«۱- تنگۀ خبت که مسلم از آنجا برای امام نامه نوشت، طبق گفته یاقوت حموی (۳۴۳/۲) میان مکه و مدینه واقع است. در حالی که روایت تصریح دارد که مسلم دو راهنما را در یثرب اجیر کرد و به سوی عراق بیرون رفتند و راه را گم کردند و مردند. بنابر این طبیعی است که این حادثه میان مدینه و عراق روی داده باشد نه میان مکه و مدینه».

۲- چنانچه میان یثرب و عراق جایی که یاقوت حموی از آن نام نبرده است وجود داشته باشد، رفت و آمد از آنجا تا مکه بیش از ده روز طول می کشد. در حالی که مورخان زمان مسافرت مسلم از مکه تا کوفه را تعیین کرده و گفته اند: وی روز پانزدهم رمضان از مکه حرکت کرد و در روز پنجم شوال به کوفه رسید (مسعودی، ۳/ ۵۴)، که مجموع مدت مسافرت او بیست روز می شود و این بسیار کوتاه تر از مدتی است که مسافر از مکه به مدینه و سپس کوفه طی می کند. چنانچه مدت سفر فرستاده مسلم از این مکان و بازگشت او را در نظر نگیریم، مدت سفر او از مکه تا کوفه کمتر از ده روز می شود و پیمودن چنین مسافتی در این مدت عادتاً محال است.

۳- امام در این نامه مسلم را به ترس متهم کرده است و این موضوع با موثق شمردن مسلم و این که شخص معتمد و بزرگ اهل بیت اوست و فضیلتی بیش از دیگران دارد در تعارض است. چگونه ممکن است که امام با این اوصاف باز هم او را به ترس متهم کند؟

۲-۷. تسلیم شدن مسلم بدون هیچ درگیری

یکی از روایات طبری در مورد مسلم آن است که وی بدون هیچ درگیری خود را تسلیم دو نفری کرد که ابن زیاد به خانه آن زن فرستاده بود. طبری (۳۹۱/۵) به نقل از حصین بن عبدالرحمان نوشته: «... ابن زیاد به دو کس گفت: "بروید و مسلم را پیش من آورید." گوید: آن دو کس رفتند و وارد خانه شدند. مسلم به نزد زنی بود که برای وی آتش افروخته بود و او خون از خویش می شست. به او گفتند: "بیا، امیر تو را می خواهد." گفت: "برای من قراری نهید." گفتند: "اختیار این کار را نداریم." گوید: پس با آن ها رفت تا پیش ابن زیاد رسید و گفت تا بازوهای وی را بستند. آنگاه به او گفت: "هی، هی! ای پسر زن هرزه." در روایت دیگر هست که گفت: "ای پسر فلان، آمده بودی قدرت مرا بگیری؟" آنگاه دستور داد گردنش را بزنند».

در نقد روایت نکاتی مورد توجه است:

اولاً سند این روایت به حصین بن عبدالرحمان می رسد. پیشتر در مورد روایات او سخن گفته شد. ثانیاً این روایت با روایات بی شماری که درباره جنگ مسلم با فرستادگان ابن زیاد نقل شده، در تعارضی آشکار است. طبری (۳۵۰/۵) در مورد مسلم و دستگیر شدنش سه روایت دیگر جز روایت حصین نقل کرده که یکی به عماره بن عقبه بن ابی معیط می رسد و دو روایت دیگر که شبیه به هم و مفصل هستند، از طریق ابومخنف به مجالد بن سعید و قدامه بن سعید بن زائده بن قدامه ثقفی. قسمتی از گزارش مفصل مجالد و قدامه بن سعید را نقل می کنیم: «پسر آن پیر زن، بلال بن اسید، که مادرش ابن عقیل را پناه داده بود، صبحگاهان نزد عبدالرحمان بن محمد بن اشعث رفت و به او خبر داد که ابن عقیل در خانه مادر اوست. گوید: عبدالرحمان نزد پدر خویش آمد پیش ابن زیاد بود و آهسته با وی سخن کرد. ابن زیاد به او گفت: "چه می گوید؟" گفت: "می گوید که ابن عقیل در یکی از خانه های ماست." ابن زیاد چوب را پهلوی وی نهاد و گفت: "برخیز و هم اکنون او را بیا." قدامه بن سعید ثقفی گوید: وقتی ابن اشعث برخاست که ابن عقیل را بیاورد ابن زیاد کس نزد نایب خود در مسجد یعنی عمرو بن حرث فرستاد و گفت: "شصت یا هفتاد کس با ابن اشعث بفرست که همگی از طایفه قیس باشند." گوید: نخواست از قوم اشعث بفرستد که دانسته بود هیچ قومی خوش ندارد کسی همانند ابن عقیل را از میان آن ها به دست آورند. گوید: پس عمرو بن عبداللّه سلمی را با شصت یا هفتاد کس از قبیله قیس همراه وی فرستاد که سوی خانه ای رفتند که ابن عقیل آنجا بود. مسلم وقتی صدای سم اسبان و صدای مردان را شنید فهمید که سوی وی آمده اند. پس با شمشیر به سمت آن ها رفت. مهاجمان به خانه ریختند، مسلم با شمشیر حمله کرد و ضربه زد تا از خانه بیرونشان

کرد. آنگاه باز آمدند و او باز حمله برد. ضربه ای میان وی و بکیر بن حمران احمری رد و بدل شد. بکیر ضربه ای به دهان مسلم زد که لب بالای وی را قطع کرد و شمشیر در لب پایین نشست و دودندان جلو را شکست. مسلم نیز ضربه ای سخت به سر وی زد و ضربه ای دیگر زیر شانه اش زد که نزدیک بود به شکمش فرو رود. چون چنان دیدند بالای اطاق رفتند و او را سنگباران کردند. دسته های نی را آتش می زدند و از بالای اطاق بر او می افکندند و چون چنین دید شمشیر به دست به کوچه آمد و با آن ها جنگید. محمد بن اشعث پیش آمد و گفت: "ای جوان، در امانی. خودت را به کشتن مده". محمد بن اشعث گفت: "به خدا دروغ نمی گویند و خدعه نمی کنند. این قوم پسرعموهای تواند و تو را نمی کشند". مسلم از سنگ ها زخمی شده بود و تاب جنگ نداشت. نفسش گرفت و پشت به دیوار خانه داد. محمد بن اشعث به وی نزدیک شد و گفت: "در امانی". گفت: "در امانم؟" گفت: "آری". آن جمع نیز گفتند: "در امانی". مگر عمرو بن عبیدالله سلمی که گفت: "به من مربوط نیست" و به کناری رفت. ابن عقیل گفت: "اگر امانم نداده بودید دست در دست شما نمی نهادم". گوید: آنگاه استری آوردند و او را بر آن نشانند و به دورش فراهم آمدند و شمشیرش را از گردنش برگرفتند. گویی در این وقت از جان خویش نومید شد و چشمانش پر از اشک شد و گفت: "این آغاز خیانت است". محمد بن اشعث گفت: "امیدوارم خطری نباشد". گفت: "فقط امید؟ پس امان شما چه شد، انا لله و انا الیه راجعون" و بگریست» (همان، ۵/ ۳۷۴).

در روایت حصین آمده که ابن زیاد تنها دو نفر را برای دستگیری مسلم فرستاد. همچنین بدون هیچ سختی و مشقتی وارد خانه ی آن زن شدند. مسلم خود پیشنهاد امان می دهد و آن ها اختیار چنین کاری را از عهده خود خارج می دانند. تمام این مؤلفه ها در روایت قدامه و مجالد به شکل دیگر بلکه به عکس نقل شده است. مهم تر آن که حصین یا راوی روایت حصین برای این که نشان دهد که روایتش صحیح است، عبارت «در روایت دیگر هست» را اضافه کرده است. سازنده این روایت درصدد است تا روایت ساختگی خود را محکم تر جلوه دهد و برای گمراه کردن مخاطب این عبارت را در گزارش خود گنجانده است.

ثالثاً روایت جنگاوری و دلاوری مسلم در دیگر منابع نیز گزارش شده که روایت حصین را نفی می کند (دینوری، الأخبار الطوال، ۲۴۰؛ بلاذری، ۸۱/۲؛ مسعودی، ۳۴۶/۲؛ مفید، ۵۷/۲؛ ابن اعثم کوفی، ۵/ ۵۳؛ رازی، ۵۲/۲؛ فتال نیشابوری، ۱۷۵/۱؛ طبرسی، ۲۲۸؛ ابن شهر آشوب، ۹۳/۴؛ ابن اثیر، ۳۲/۴؛ ابن کثیر، ۱۵۵/۸؛ مجلسی، ۳۵۲/۴۴).

۸-۲. تردید فرزند امام حسین (ع) برای پیشروی و ادامه نهضت

طبری (۵/ ۴۰۷-۴۰۸) ذیل حوادث سال ۶۰ هجری قمری نوشته: «ابومخنف به نقل از عبدالرحمن بن جندب^۱ از قول عقبه بن سمعان گوید: وقتی آخر شب شد حسین به ما گفت آگیری کنیم. آنگاه دستور حرکت داد و ما به راه افتادیم. گوید: وقتی از قصر بنی مقاتل حرکت کردیم و اندکی رفتیم، حسین چرتی زد و آنگاه به خود آمد و می گفت: "اَنَا لِلَّهِ وَاَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" و این را دو یا سه بار گفت. گوید: پسرش علی سوار بر اسب خویش آمد و گفت: "اَنَا لِلَّهِ وَاَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. پدر جان، فدایت شوم، حمد و انا لله برای چه می گویی؟" گفت: "پسرکم، چرتم گرفت و سواری بر اسب دیدم که گفت: قوم روان اند و مرگها نیز روان است و دانستم که از مرگ ما خبرمان می دهند". گفت: "پدر جان، خدا بد برایت نیاورد، مگر ما بر حق نیستیم؟" گفت: "قسم به مرجع بندگان، چرا". گفت: "پدر جان، چه اهمیت دارد، بر حق جان می دهیم". گفت: "خداوند نیکوترین پاداشی که به خاطر پدری به فرزندی داده به تو دهد»

این روایت که در دیگر منابع (ابن اعثم کوفی، ۵/ ۷۰-۷۱؛ مفید، ۲/ ۸۲؛ اصفهانی، ۱۱۲؛ فتال-نیشابوری، ۱/ ۱۸۰؛ طبرسی، ۲۳۳؛ خوارزمی، ۱/ ۲۳۴؛ ابن اثیر، ۴/ ۵۱؛ ابن نما، ۴۴؛ مجلسی، ۴۴/ ۳۷۹؛ بحرانی، ۱۷/ ۲۳۰) نیز وجود دارد نشان می دهد که فرزند امام حسین (ع)، چه علی اکبر (ع) و چه امام سجاد (ع) (در مناقب ابن شهر آشوب (۴/ ۹۵) به این مطلب اشاره شده که مراد از علی، علی اکبر (ع) است) در حالی که نزدیک به وعده گاه خویش یعنی کربلا هستند، هنوز مقصود از قیام امام خویش را نمی دانند و هم رکابی با پدر خویش برایشان در هاله ای از ابهام است. به عبارت دیگر، هر چه پیش تر می روند و خبر شهادت یاران خویش به گوششان می رسد، بر تردیدشان افزوده خواهد شد. اضافه بر این، فرزند امام گفته: «پدر جان، خدا بد برایت نیاورد» و این عبارتی است که از ایمانی ضعیف و سست حکایت دارد. در منطق وحی بد بودن یا بد شدن امور ناشی از عملکرد افراد است: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (نساء: ۷۹) و آیا عملکرد بد امام سبب شده است که به سوی مرگ روان شود؟! این گفتار از شخصیتی چون علی اکبر (ع) و به ویژه امام سجاد (ع) که قرار است زمام امامت پس از امام حسین (ع) را بر عهده گیرد، بسیار بعید به نظر می رسد. گرچه می توان برای عبارت «مگر ما بر حق نیستیم؟» چنین توجیه آورد که سوال علی بن حسین (ع) استفهام انکاری یا استفهام تقریری است. اما به هر حال عبارت «خدا بد برایت نیاورد» همچنان محل اشکال است. ذکر این نکته بجاست که در برخی از منابع اهل سنت (ابن سعد، خامسة ۱/ ۴۶۴؛ بلاذری، ۳/ ۱۷۵؛ ابن کثیر، ۸/ ۱۷۴؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ۵/ ۱۳)

^۱ روایت از نظر سند متقن است، گرچه در کتب رجال شیعه نامی از عبدالرحمان بن جندب برده نشده است، اما روایاتی که در مورد جنگ صفین، خطبه های حضرت علی (ع)، حضرت زهرا (س) و امام حسن (ع)، جریان غارات و روایاتی در باب توحید و قضا و قدر و نیز احادیثی از کمیل بن زیاد و... نشان از شأن والای او در حدیث و محبت وی به خاندان پیامبر (ص) دارد (برای مطالعه نشانی روایات او در کتب حدیثی ← نمازی شاهرودی، ۴/ ۳۹۰-۳۹۱).

اشاره‌ای به گفتار علی بن حسین (ع) نشده و صرفاً خواب امام بازگو شده است اما متأسفانه در منابع شیعی دقیقاً عین عبارات طبری نقل شده است.

نتیجه گیری

۱. یکی از مهم‌ترین گزارش‌های بر جای مانده از واقعه عاشورا مقتل طبری است که در تاریخ وی درج شده است. روایت ابومخنف عمده روایاتی است که طبری در مقتل الحسین (ع) خود گرد آورده است. روایت ابومخنف را نمی‌توان چشم‌پوشته پذیرفت، چون برخی از روایات آن علاوه بر مشکل سندی دچار اشکالات مهم متنی است.

۲. علی‌رغم این‌که طبری مطالب خود را به سود اموی‌ها جمع کرده است، اما این مؤلفه در مقتل وی به روایت ابومخنف کمتر دیده می‌شود. نزدیکی ابومخنف به عاشورا و نیز گزینش وی در اساتیدی که حادثه عاشورا را برای وی نقل کرده‌اند، سبب شده است تا روایت او همواره روایتی پذیرفتنی در میان عالمان شیعی و سنی باشد. با این حال روایت او نیز از چالش‌های حدیثی - تاریخی مصون نمانده است؛ به حدی که مرتبت و شأن امام معصوم در مواردی تنزل نموده یا قیام را تحت تأثیر خواسته‌های اموی قرار داده که توجه بیشتری می‌طلبد. چه بسا برخی جاعلان، روایاتی را به نام ابومخنف ساخته باشند.

۳. با کنار هم قرار دادن روایات مختلف و گاه متناقض و متعارض، می‌توان ارتباط ظریفی میان روایات طبری و دیگر مورخان و محدثان شیعی جست. روایات طبری با رویکرد اهل سنت نگاشته شده و به این نکته توجه ندارد که امام و خاندانش اهل بیت رسول الله (ص) هستند. از این رو شخصیتی مانند امام-حسین (ع) می‌تواند دچار خطا گردد یا تصمیمی عجولانه اتخاذ کند.

۴. در این پژوهش به این روایات تحریفی که مربوط به بازه زمانی حضور امام حسین (ع) در کربلاست، اشاره شد و موارد زیر مورد بررسی قرار گرفت: طلب آمرزش امام حسین (ع) برای معاویه، خروج شبانه و مخفیانه امام از مدینه، مدارای ولید با فریفتن امام ولید را، تمجید و طلب آمرزش امام حسین (ع) برای خلفای پیشین، تصمیم امام به ادامه حرکت خود تنها به دلیل دلسوزی و همراهی با برادران مسلم، درخواست معافیت مسلم از سفارت و فال‌اندیشی وی، تسلیم شدن مسلم بدون هیچ درگیری، تردید فرزند امام حسین (ع) برای پیشروی و ادامه نهضت.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دارحیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ ق.
- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۵ ق.
- ابن اعثم کوفی، احمد بن علی، الفتنوح، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱ ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن خلدون، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
- ابن خلکان، أحمد بن محمد، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، تحقیق: احسان عباس، لبنان، دارالثقافة، بی تا.
- ابن سعد، محمد، ترجمة الإمام الحسین (ع) من طبقات ابن سعد، تحقیق: عبدالعزيز الطباطبائی، الهدف، بی تا.
- _____، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد بن صامل سلمی، الطائف، مكتبة الصديق، ۱۴۱۴ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، اللهوف علی قتلى الطفوف، ترجمه احمد فهري زنجانى، تهران، جهان، ۱۳۴۸.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۴ ق.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، ترجمة الإمام الحسین (ع)، تحقیق: محمدباقر محمودی، قم، مجمع إحياء - الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۴ ق.
- ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل، البداية و النهاية، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۲ ق.
- ابن ندیم، الفهرست، تحقیق: رضا تجدد، [بی تا، بی جا، بی نا].
- ابن نما حلی، جعفر بن محمد، مشیر الأحرار، تحقیق: مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم، مدرسة الإمام المهدي (عج)، ۱۴۰۶ ق.
- ابومخنف کوفی، وقعة الطفّ، تحقیق: محمد هادی یوسفی غروی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
- اصفهانى، ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، تحقیق: احمد صقر، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- امین، محسن، أعيان الشيعة، تحقیق: حسن امین، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳ ق.
- بحرالعلوم، محمد مهدی، الفوائد الرجالية، تحقیق: محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، قم، مكتبة الصادق، ۱۳۶۳.
- بحرانى اصفهانى، عبدالله، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال، قم، مؤسسة الامام المهدي، ۱۴۱۳ ق.
- بلاذرى، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقیق: محمدباقر محمودی، بیروت، دارالتعارف، ۱۳۹۷ ق.
- خوارزمی، موفق بن احمد، مقتل الحسین (ع)، تحقیق: محمد سماوی، قم، انوار الهدی، بی تا.
- دینوری، ابوحنیفه، الأخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر، مراجعه جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضى،

۱۱۶	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۵
۱۳۶۸.	دینوری، ابن قتیبہ، <i>الإمامة والسياسة</i> ، تحقیق: علی شیر، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۰ ق.	
	ذهبی، محمد بن احمد، <i>تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام</i> ، تحقیق: عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.	
	_____، <i>سیر أعلام النبلاء</i> ، تحقیق: شعیب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق.	
	_____، <i>میزان الاعتدال فی نقد الرجال</i> ، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۲ ق.	
	رازی، ابوعلی مسکویه، <i>تجارب الأمم</i> ، تحقیق: ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹.	
	رحمان ستایش، محمد کاظم و محسن رفعت، «روایات عاشورایی الفتوح ابن أعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹.	
	رفعت، محسن و محمد کاظم رحمان ستایش، «روایات عاشورایی أنساب الأشراف در میزان نقد و بررسی»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶.	
	فتال نیشابوری، محمد بن احمد، <i>روضة الواعظین و بصيرة المتعظین</i> ، قم، رضی، ۱۳۷۵.	
	زکلی، خیرالدین، <i>الأعلام</i> ، بیروت، دار العلم، ۱۹۸۰ م.	
	سبط ابن جوزی، <i>تذكرة الخواص</i> ، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ ق.	
	سماوی، محمد نعمة، <i>موسوعة الثورة الحسينية</i> ، بیروت، دارالمرتضی، ۱۴۲۲ ق.	
	شاوی، علی و نجم الدین طبسی، <i>با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه</i> ، ترجمه عبدالحسین بینش، قم، زمزم هدایت، ۱۳۸۶.	
	شریف رضی، محمد بن حسین، <i>نهج البلاغة</i> ، تحقیق: صبحی صالح، قم، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۷ ق.	
	شریف قرشی، باقر، <i>حياة الامام الحسين (ع)</i> ، قم، مدرسه علمیه ایروانی، ۱۳۹۴ ق.	
	صحتی سردودی، محمد، <i>عاشوراپژوهی با رویکردی به تحریف شناسی تاریخ امام حسین (ع)</i> ، قم، خادم - الرضا، ۱۳۸۵.	
	ضیایی، عبدالحمید، <i>جامعه شناسی تحریقات عاشورا</i> ، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.	
	طبرسی، فضل بن حسن، <i>إعلام الوری بأعلام الهدی</i> ، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۰ ق.	
	طبری، محمد بن جریر، <i>تاریخ الطبری</i> ، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.	
	طهرانی، آقابزرگ، <i>الذریعة الی تصانیف الشیعة</i> ، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.	
	طوسی، محمد بن حسن، <i>تهذیب الأحکام</i> ، تحقیق: حسن موسوی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.	
	عسقلانی، ابن حجر، <i>تقریب التهذیب</i> ، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.	
	_____، <i>الاصابة</i> ، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة،	

۱۴۱۵ ق.

قمی، عباس، *الکنى والألقاب*، تقدیم: محمد هادی امینی، تهران، مکتبه الصدر، بی تا.
کتبی، محمد بن شاکر، *فوات الوفيات والذیل علیها*، تحقیق: علی محمد بن یعوض الله، عادل أحمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰ م.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۸ ق.

کورانی عاملی، علی، *جواهر التاریخ*، قم، دار الهدی، ۱۴۲۵ ق.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مسعودی، أبو الحسن علی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.

معارف، مجید، رضا قربانی زرین، «مشایخ اجازه در اسناد کافی»، علوم حدیث، سال چهاردهم، شماره ۵۱، ویژه - کنگره بین المللی بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی، بهار ۱۳۸۸.

مفید، محمد بن نعمان، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع)، قم، کنگره شیخ - مفید، ۱۴۱۳ ق.

مقرم، عبدالرزاق، *الشهید مسلم بن عقیل*، اصفهان، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت، بی تا.

نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، بی جا، بی تا، ۱۴۱۲ ق.

وحید بهبهانی، محمد باقر، *الفوائد الرجالية*، بی جا، بی تا، (بی تا).

یاقوت حموی، شهاب الدین، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۵ م.

یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر، بی تا.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۴۱-۱۱۹

DOI: 10.22067/jquran.2020.40101

تحقیق دربارهٔ مصطلح رجالی «قریب الأمر»*

اعظم صادقی نیا^۱

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: az_sa793@mail.um.ac.ir

دکتر مهدی جلالی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a.jalaly@um.ac.ir

چکیده

دانش جرح و تعدیل از وظایف علم رجال الحدیث و جزء مهم‌ترین مباحث آن به‌شمار می‌رود. از جمله مباحث این علم، شناخت الفاظ جرح و تعدیل در کتاب‌های رجالی است. معنا و دلالت بسیاری از الفاظ و اصطلاحات جرح و تعدیل روشن است، اما واژگان و اصطلاحاتی نیز وجود دارند که حدیث‌شناسان بر سر معنا و دلالت آن‌ها به توافق نرسیده‌اند. از جمله این اصطلاحات «قریب الأمر» است. قریب الأمر در منابع رجالی شیعه در موارد قابل توجهی به‌کار رفته است. علما و پژوهشگران حدیثی در گذشته و حال، در تعریف قریب الأمر چند معنا را نظیر قریب به مذهب و اعتقاد، قریب به حدیث و روایت و قریب به وثاقت و عدالت محتمل دانسته‌اند. به همان نسبت، آنان در دلالت این واژه بر جرح و تعدیل نیز دچار اختلاف شده‌اند. در این نوشتار به دلایلی، معنای قرب به وثاقت و عدالت برگزیده و نشان داده شده است که قریب الأمر اصطلاحی در میان اصطلاحات جرح و تعدیل است که حالتی بینابین دارد و در کاربرد نزد رجالیان شیعه در معنایی نزدیک به وثاقت به‌کار رفته است.

کلیدواژه‌ها: رجال، الفاظ جرح و تعدیل، راوی شناسی، قریب الأمر، توثیق، جرح.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۱.

۱. نویسنده مسئول

Investigating the term "Qarib al-Amr" in Rijālī terminology

Azam Sadeghi Nia (Corresponding Author)

Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mehdi Jalali

Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Knowledge of Jarh and Ta'dil (criticism and praise), as one of the undertakings of the science of Rijāl (hadith scholars), is a key subject in this field. Among the subjects discussed in this science are Jarh and Ta'dil terminology used in Rijālī works. The meaning and significance of many Jarh and Ta'dil terms and expressions are clear, but there are also words and phrases that hadith scholars diverge on their meaning and significance. One such term is "Gharib al-Amr" (imminent). It has been used in many cases in Shiite Rijālī sources. In the past and present, to define Gharib al-Amr, hadith scholars and experts have considered several meanings such as affinity to religion and belief, affinity to hadith and narration, and affinity to authenticity and justice. Similarly, they have varied stances on the signification of this word in Jarh and Ta'dil. In this article, for certain reasons, the meaning "affinity to authenticity and justice" has been selected and it is shown that Gharib al-Amr is one of Jarh and Ta'dil terms with an intermediary status and has been utilized in the sense of affinity to authenticity by Shiite Rijāls.

Keywords: Rijāl, Jarh and Ta'dil terms, narration, Gharib al-Amr, authentication, Jarh

بیان مسئله

دانش جرح و تعدیل یکی از شاخه‌های علم رجال الحديث و جزء مهم‌ترین مباحث آن است که بررسی وثاقت یا ضعف راویان سلسله سند احادیث را بر عهده دارد. به دلیل تنوع و گستردگی اوصاف راویان، جرح و تعدیل آنان و در نتیجه، تعیین وثاقت و ضعفشان جز با به‌کارگیری الفاظ و اصطلاحاتی خاص، امکان‌پذیر نبوده است. این گستردگی اوصاف، خود گستردگی اصطلاحات رجالی در دانش جرح و تعدیل را سبب شده است.

با به‌کارگیری این اصطلاحات نزد علمای رجالی است که پژوهشگر حدیث و سند، حال راوی را شناخته و با تعیین دقیق معنای آن و حدود دلالتش راوی را جرح یا تعدیل می‌کند. محقق حدیث هر گاه یکایک واژگان و عبارات جرح و تعدیل را بررسی کند، با اوصاف بسیاری از ویژگی‌های حدیثی و شخصیتی راوی روبه‌رو می‌شود که آن واژه‌ها و تعابیر، هر راوی را با راوی دیگر حتی در اندک رتبه‌ای متمایز می‌سازد. شماری از واژگان و تعابیر نیز هستند که در معنای لغوی و اصطلاحی یا در هر دو ابهام دارند. از جمله واژگان مبهم قرب الأمر است. در کلام حدیث‌شناسان این اختلاف آرا در معنا و دلالت قرب الأمر بسیار به چشم می‌خورد. یکی معتقد است معنای قرب الأمر قرب به امر حدیث و روایت است. دیگری آن را قرب به وثاقت و عدالت دانسته و گروهی قرب را به قرب به مذهب و اعتقاد حق تعبیر کرده‌اند. به همین نحو در دلالت قرب الأمر نیز تعدادی آن را بر مدح گرفته‌اند. در مقابل گروهی گفته‌اند دلالتش بر ذم، روشن است. تعدادی نیز آن را از اساس جزء الفاظ مدح یا ذم به شمار نیاورده‌اند.

معنای لغوی قرب الأمر

قرب: قرب ضد بُعد و دوری است (خلیل بن احمد، ذیل «قرب»). قُرْبُ الشَّيْءِ (يَقْرُبُ قُرْبًا) یعنی نزدیک شد (ابن منظور؛ جوهری، ذیل «قرب»). «قرب» چیزی است که در مکان یا زمان یا نسبت به چیزی دیگر نزدیک باشد (الدانی فی المکان أو الزمان أو النسب) (انیس و دیگران، ذیل «قرب»). لغت‌شناسان، مؤنث این واژه یعنی «القربیة» را به معنای «ذات القرب و ذات القرابة» معنا کرده‌اند (همانجا). بنابراین صفت مشبّهه «قرب»، به معنای «نزدیک» است؛ مانند: «إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»: رحمت خداوند به نیکوکاران نزدیک است (اعراف: ۵۶).

بخش دوم قرب الأمر که اجمال و غرابتی را در این عبارت به وجود آورده، «أمر» است. أمر در لغت در معانی گوناگونی همچون حادثه (ابن منظور؛ فیروزآبادی، ذیل «أمر»)، دستور، فرمان، حکم (همانجا)،

موضوع، شأن، مطلب (انیس و دیگران، ذیل «امر») به کار رفته است. امر در قریب الامر به معنای موضوع، شأن و مطلب است. بنابراین قریب الامر یعنی کسی یا چیزی که به مطلب یا موضوع مورد نظر نزدیک است. اما این که این موضوع و مطلب چیست و شأن مزبور به چه معناست، پیچیدگی معنای عبارت را در اصطلاح رجالی ایجاد کرده است.

استعمال رجال شناسان

آثار رجال شناسان شیعه را که بنگریم، قریب الامر به سه گونه متفاوت استعمال شده است. شاید دلیل اختلاف حدیث پژوهان در یافتن معنای قریب الامر و مجمل و غریب ماندن این عبارت را همین گونه گونی استعمال رجال شناسان بتوان دانست.

۱- رجالیان شیعه قریب الامر را به صورت مطلق و بی هیچ گونه قیدی آورده اند که اغلب موارد استعمالشان نیز همین گونه است:

«قاسم بن محمد خلقانی: قریب الامر، له کتاب نوادر» (نجاشی، ۳۱۵؛ نیز ← ابن داود، ۱۵۴؛ علامه حلی، ۲۳۱)؛ «مصباح بن هلقام بن علوان العجلی: قریب الامر، أخباری» (نجاشی، ۴۲۱؛ ابن داود، ۱۸۹؛ نیز ← علامه حلی، ۲۸۲)؛ «هشام بن أبی مسروق کوفی: قریب الامر، له کتاب نوادر» (نجاشی، ۴۳۷)؛ «یونس بن علی القطان: قریب الامر، له کتاب المزار» (نجاشی، ۴۴۸؛ نیز بنگرید به: ابن داود، ۲۰۷)؛ «یوسف بن علی القطان خوانده است»؛ علامه حلی، ۲۹۸) و برخی اشخاص دیگر (← نجاشی، ۳۴۳، ۴۰۵؛ ابن داود، ۱۷۱، ۱۹۳، ۱۵۵، ۲۰۱؛ علامه حلی، ۲۵۸، ۲۷۲، ۲۳۱، ۲۹۰).

۲- گاه قریب الامر را به صورت مقتید به مذهب و فرقه امامیه استعمال نموده اند. مانند آنچه که تنها در یک مورد شیخ طوسی (الفهرست، ۱۵۶) در شرح حال علی بن حسن بن فضال آورده است: «و کان قریب الامر إلى أصحابنا الإمامية القائلین بالإثنی عشر».

۳- در حالتی دیگر علمای رجالی شیعه قریب الامر را به حدیث مقتید ساخته اند و تنها در دو مورد با قید «فی الحدیث» آورده و در شرح حال راویان، از جمله نوشته اند: «حرب بن الحسن الطحان الکوفی، قریب الامر فی الحدیث، له کتاب، عامی الروایة» (نجاشی، ۱۴۸؛ تفرشی، ۴۰۸/۱؛ نیز ← علامه حلی، ۱۳۴۰؛ ابن داود، ۲۳۶). یا در جایی دیگر گفته اند که «ربیع بن سلیمان بن عمرو کوفی، صحب السکونی و أخذ عنه و أكثر، و هو قریب الامر فی الحدیث» (نجاشی، ۱۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۵؛ ابن داود، ۹۳).

۱. علامه حلی نام این راوی را «الحارث بن الحسن» دانسته است.

۲. ابن داود در شرح حال این راوی نوشته: «الحارث بن الحسن الطحان، قریب الامر عامی الروایة».

ابن‌غضائری (۶۰) نیز در شرح حال همین راوی نوشته‌است: «أمره قریب وقد طعن علیه، وقد يجوز أن يخرج شاهداً».

بنابراین قریب الأمر در کتاب‌های رجالی شیعه، عبارتی پرکاربرد نیست. تعداد راویانی که این واژه، چه به صورت مطلق و چه مقید به مذهب و حدیث در شرح حالشان به کار رفته است، به پانزده مورد هم نمی‌رسد.

معنای اصطلاحی قریب الأمر

حدیث‌پژوهان «أمر» در قریب الأمر را در چند معنا به کار برده‌اند. بیشتر آن را در معنای مذهب و پس از آن، حدیث و وثاقت تعریف کرده‌اند. أمر در «قریب الأمر فی الحدیث» یا «قریب الأمر إلى أصحابنا الإمامیة القائلین بالإثنی عشر» روشن است؛ چه أمر را به حدیث و مذهب مقید کرده و اجمالش را برطرف ساخته‌اند. اما بحث بر سر قریب الأمر به صورت مطلق است.

احتمال نخست: معنای أمر در قریب الأمر، حدیث و روایت و قول است. قریب الأمر یعنی قریب به قبول قول و روایاتش به قبول نزدیک است. این بدان معناست که وقتی عالم رجالی بگوید فلان راوی قریب الأمر است، منظوری نداشته است جز اینکه راوی به این که سخنش مقبول افتد یا پذیرفته شود، نزدیک است (← کنی تهرانی، ۲۳۸؛ مشکینی، ۸۳؛ علیاری تبریزی، ۱۹۶).

در توجیه این رأی چنین می‌توان استدلال کرد که اولاً خود رجال‌شناسان در مواردی قریب را به «الحدیث» مقید کرده و اجمال و اطلاق «قرب» را برطرف و روشن ساخته‌اند. آنجا که نجاشی در وصف حرب بن الحسن الطحان کوفی نوشته‌است: «قریب الأمر فی الحدیث، له کتاب، عامی الروایة» (نجاشی، ۱۴۸؛ تفرشی، ۴۰۸/۱؛ نیز ← علامه حلی، ۳۴۰؛ ابن‌داود، ۲۳۶) و در جایی دیگر دربارهٔ ربیع بن عمرو کوفی چنین گفته که «صحب السکونی و أخذ عنه و أكثر، و هو قریب الأمر فی الحدیث» (نجاشی، ۱۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۵؛ ابن‌داود، ۹۳). در حالی که در شرح حال مصباح بن هلقام قریب الأمر را مطلق آورده‌اند (← مامقانی، ۲۵۰-۲۵۲). این خود نشان می‌دهد که «قریب الأمر فی الحدیث» مبین و مفسر قریب الأمر مطلق است.

ثانیاً در کتاب‌های رجال، بحث بر سر جرح و تعدیل راوی و قبول یا ردّ حدیث و روایت اوست. بنابراین آنچه در این کتاب‌ها از الفاظ جرح و تعدیل به صورت مطلق و بدون قید روشن‌گر ذکر می‌شود، ناظر به موقعیت و مقام روایی اشخاص است. حتی اگر همهٔ موارد ورود یک تعبیر رجالی به صورت مطلق باشد و در هیچ یک از موارد ذکر آن، قید روشن‌گری نداشته باشد. در حالی که در بخش نخست که گفتیم اصطلاح

قریب الأمر، همه جا به صورت مطلق نیامده است، بلکه در مواردی به شکل مقید و با تعبیرهایی مانند «قریب الأمر فی الحدیث» به کار رفته است که مبین و مفسر قریب الأمر مطلق است.

احتمال دوم: «أمر» در قریب الأمر احتمالاً به وثاقت و عدالت اشاره دارد. وقتی می‌گوییم راوی قریب الأمر است، یعنی وی به عدالت نزدیک است. نزدیک‌ترین معنا در تعبیر قریب الأمر، که به نظر می‌رسد دست کم بر مدح معتدبه دلالت داشته باشد، وثاقت راوی در امر حدیث است نه خصوصیت دیگر وی. از این روی عبارت قریب الأمر بدین معناست که راوی به وثاقت نزدیک است، ولی هنوز در آن داخل نشده است. این معنا مستلزم رسیدن راوی به عدالت نیست (← موسوی تبریزی، تعلیقه، ۷-۸).

احتمال سوم: سومین احتمال برای معنای «أمر» در قریب الأمر، مذهب (امامیه اثنی عشریه) است. طبعاً این احتمال موافقانی دارد (کجوری شیرازی، ۱۰۱؛ کنی تهرانی، ۲۳۸؛ مشکینی، ۸۳؛ علیاری تبریزی، ۱۹۶؛ شفتی بیدآبادی، ۷۸-۷۹) (احتمالی بعید)؛ حائری مازندرانی، ۱/ ۸۴-۸۵؛ شهید ثانی، الرعايه، ۲۰۸؛ همو، شرح البدایه، ۷۴؛ همو، الدرایه، ۷۸؛ موسوی تبریزی، همانجا؛ مجلسی، ۳۵؛ اصفهانی، ۳۰۳؛ جابلقی، ۲/ ۲۶۱؛ أعرجی کاظمی، ۱/ ۱۲۵) و نیز مخالفانی که آن را ضعیف و بعید شمرده‌اند و احتمال قوی‌تر را همان احتمال گذشته یعنی عدالت و وثاقت دانسته‌اند (شفتی بیدآبادی، همانجا).

در هر حال نظریه مذهب را بسیاری از حدیث‌پژوهان برگزیده و آن را در معنی قریب الأمر از نظر دور نداشته‌اند. این امر از تأثیرپذیری این دانشمندان از مبانی مکتب حله که در آن، ایمان یعنی باور یا عدم باور راوی به مذهب تشیع را محور و مدار اصلی تنويع حدیث به انواع اربعه قرار داده‌اند، می‌تواند سرچشمه گرفته باشد.

قریب الأمر یعنی قرب به أمر خاصه یا تشیع. مفاد و معنای این عبارت این است که راوی مباین و معادی تشیع نیست و با آنان تضاد و دشمنی ندارد (کجوری شیرازی، ۱۰۱)، حتی اگر خود شیعه نباشد.

احتمالی نیز در این بین وجود دارد و آن این است که أمر همان معنای مذهب و عقیده را دارد، اما راوی قریب الأمر راوی است که به تازگی با تشیع آشنا شده باشد. همچنین محتمل است که مذهب راوی به مذهب حق (دوازده امامی) نزدیک باشد (کنی تهرانی، ۲۳۸؛ مشکینی، ۸۳؛ علیاری تبریزی، ۱۹۶)، مانند راویان فطحی مذهب که به شیعه دوازده امامی نزدیک‌ترند.

در هر صورت ظاهر قریب الأمر گویای آن است که این عبارت بر راویان و اصحاب امامیه اطلاق نمی‌شود، بلکه بر کسی نام قریب الأمر را می‌نهند که از مذهب امامیه خارج بوده، اما از نظر تمایل و گرایش، از مخالفین مذهب و دشمنان آن دور و به مذهب حق (دوازده امامی) نزدیک است (جابلقی، ۲/ ۲۶۱). در تأیید این سخن، کلام شیخ طوسی (الفهرست، ۱۵۶) را می‌توان ذکر نمود که در معرفی علی بن

حسن بن فضال آورده است: «فطحی المذهب، ثقة، کوفی، کثیر العلم، واسع الروایة والأخبار، جید التصانیف، غیر معاند، و کان قریب الامر إلى أصحابنا الإمامیة القائلین بالإثنی عشر».

عباراتی چون «کان علی هذا الامر»، «من کان قریب الامر» و حتی «کان قریب الامر فی الحدیث» بدین معنی است که راوی شیعی پیرو اهل بیت علیهم السلام است (شیعیاً موالیاً لأهل البيت علیهم السلام) (مجلسی، ۳۵). در هر صورت قرب امر راوی به تشیع یا قرب راوی به امر تشیع، فی نفسه برای راوی نه واجد توثیق و تعدیلی است و نه جایگاه او را در امر روایت تثبیت می کند. البته بر مدحی غیر معتدبه دربارهٔ راوی دلالت دارد. این در صورتی است که بخوایم معیارهای متأخران (اصحاب مکتب حله) را که مذهب را شاخص اصلی در تنويع حدیث دانسته اند، به چالش بگیریم.

تعیین حدود دلالت قریب الامر

در تعیین حدود دلالت اصطلاح رجالی قریب الامر دیدگاه‌ها متفاوت است. اختلاف دیدگاه‌ها ذیل سه عنوان کلی دلالت بر مدح، دلالت بر ذم و دلالت نداشتن بر مدح و ذم (حالتی خنثی) خلاصه می شود:

۱. **دلالت بر مدح:** برخی دلالت قریب الامر را دست کم بر مدح دانسته اند (اصفهانی، ۳۰۳؛ جابلقی، ۲/ ۲۶۱؛ أعرجی کاظمی، ۱/ ۱۲۵-۱۲۶؛ وحید بهبهانی، ۳۶؛ شهید ثانی، شرح البدایه، ۷۱/ ۲، ۷۳، ۷۴؛ همو، الدرایه، ۷۷-۷۹؛ همو، الرعايه، ۲۰۶، ۲۰۸؛ شیخ بهائی، ۵، علیاری تبریزی، ۱۹۶؛ خاقانی، ۳۳۰؛ شفتی بیدآبادی، همانجا؛ مرعی، ۱۰۴؛ کجوری شیرازی، ۱۰۱؛ میرداماد، ۶۰) در البدایه تصریح شده است که قریب الامر مدحی را افاده می کند که حدیث راوی متّصف به آن را به حسن ملحق می سازد و این در صورتی است که امامی بودن راوی محرز شود، اما اگر امامی بودنش محرز نشود حدیث به قوی متّصف می گردد. قریب الامر عدالت را در راوی ثابت نمی کند. شهید در توجیه دلالت نکردن قریب الامر بر وثاقت گفته: قریب الامر به حد مطلوب نرسیده است وگرنه بدان نزدیک نبود (لَمَّا کان قریباً منه). ممکن است قریب به مذهب باشد بدون اینکه مستقیماً در آن داخل شود (شهید ثانی، البدایه، ۷۸؛ همو، شرح البدایه، ۷۳-۷۴؛ همو، الرعايه، ۲۰۸؛ همو، الدرایه، ۷۸).

۱-۱. **دلالت قریب الامر بر مذهب امامی و مدح راوی:** برخی بدون ذکر دلیلی که این اصطلاح چگونه ناظر به مذهب راوی است، گفته اند: از آنجا که قریب الامر نشان از این دارد که راوی، امامی مذهب است، لذا نوعی مدح از آن استفاده می شود. شاهد بر آن که قریب الامر معنای مدحی را در بر دارد، رحمت فرستادن بر برخی از افرادی است که این صفت در موردشان به کار رفته است (لتخصیصهم لذكر الترحم بالبعض) (اصفهانی، ۳۰۳).

حتی اگر بر این نباشیم که راویِ قریب الامر، امامی مذهب است و تنها بگوئیم قریب الامر کسی است که از مذهب امامیه خارج است اما گرایش او از مخالفین به دور و به مذهب حق نزدیک است و به طور کلی، مخالفت و عنادی با مذهب حق، اعتقادات و امامان این مذهب نداشته باشد، باز هم اطلاق قریب الامر بر او، بر مدح وی دلالت دارد (جالبقی، ۲/ ۲۶۱).

۱-۲. دلالت قریب الامر بر قرب به وثاقت و مدح راوی: باز هم اگر بر این نباشیم که قریب الامر راوی امامی اثنی عشری را گویند و مراد از قریب الامر، تنها راوی نزدیک به عدالت و وثاقت است، باز هم از مدح خالی نیست و حتی دلالت بر مدح در این معنا بیش از دلالت مدح موجود در معنای اثنی عشری و امامی بودن است (شفقی بید آبادی، همانجا). پس با توجه بدین معنا، قریب الامر از الفاظ مدحی است که کاشف از وثاقت هم نیست (مرعی، ۱۰۴).

۱-۳. شرط دلالت قریب الامر بر مدح معتد به: ناگفته نماند که قریب الامر بر مدح چشمگیر و معتد به دلالت نمی کند. اگر مراد از آن، قریب الامر به ثقات، بزرگان، أجلاء و مانند آن باشد، مدح معتد به است. اما در لفظ قریب الامر بر این مطلب دلالتی وجود ندارد و صرف «اگر» و احتمال، در این مجال کافی به نظر نمی رسد (علیاری تبریزی، ۱۹۶).

۲. دلالت نداشتن قریب الامر بر مدح و ذم (حالت خنثی): اگر سخن را به گونه ای دیگر ادا کنیم و بگوئیم که قریب الامر در هر سه معنای محتملش (قریب به وثاقت، قریب به مذهب و قریب به حدیث) در هر حال، به حد مطلوب خود یعنی وثاقت، امامی بودن و قبول قول نرسیده است و گرنه قریب به آن ها نبود، لذا کاربرد آن به صورت مطلق و با وجود قرائنی که در موارد استعمالش با آن ضمیمه شده است اصلاً مفید مدحی نیست تا آن را از الفاظ مدح به شمار آوریم. آری اگر به واسطه کثرت استعمال قریب الامر در معنای مذهب، ثابت شود که راوی تا امامی بودن فاصله ای ندارد، ولو اینکه خود از مذهب خارج است اما عقایدش نزدیک به مذهب حق، در اینجا مدح خاصی را افاده می کند. حتی در موارد دیگری که به راوی متعلق است، از قبیل وثاقت و صفات دیگری که در قبول یا رد روایتش اثر می گذارد نیز چنین است و شاید مراد از اینکه در مدح گرفتن قریب الامر، به تأمل امر نموده اند، همین باشد (خاقانی، ۳۳۰). یعنی در برخورد نخست به دلالت قریب الامر بر مدح نمی توان حکم کرد؛ بلکه دلالتش بر مدح، پنهان است. اما پس از اینکه اهل درایه و علمای این فن، لفظ مزبور را نوعی مدح گرفته اند، بینشان مصطلح شده که قریب الامر از الفاظ مدح به شمار آید (همان، ۲۲۹).

قائلین به این نظر معتقدند که معانی که قریب الامر بر آن ها دلالت می کند - و در گذشته بیان شد - از قبیل اینکه راوی به تازگی با تشیع آشنا شده، یا قریب به امر قبول روایات راوی، یا نزدیک به مذهب حق بودن و

غیر این‌ها، هیچ یک مدح معتبری را افاده نمی‌کنند. اگر هم اهل درایه آن را مدح گرفته‌اند، احتمالاً مطلق مدح را اراده کرده‌اند نه اینکه با قاطعیت بگویند قریب الأمر بر مدح راوی دلالت می‌کند و لا غیر. لذا ایشان قریب الأمر را در بخش الفاظی نوشته‌اند که مفید مدح یا قدحی نیست (کنی تهرانی، ۲۳۸؛ مشکینی، ۸۳) (جزء الفاظی که مفید مدح یا ذمی نیست، ذکر کرده‌است). وقتی پذیرفتیم که قریب الأمر و عبارات هم خانواده‌اش همچون کان قریب الأمر فی الحديث، کان علی هذا الأمر و... مفید مدحی نیست که بر حسن راوی دلالت کند، به طریق اولی این عبارات بر وثاقت راوی نیز دلالت نمی‌کنند. نهایت چیزی را که این عبارات می‌رسانند، این است که راوی، شیعی و پیرو اهل بیت علیهم السلام است (مجلسی، ۳۵). شهید ثانی در بدایه دلالت نداشتن قریب الأمر (و خاصی) بر تعدیل را اقوی دانسته‌است؛ زیرا این دو از تعدیل اعم‌اند. اما دلالتشان بر مدح را پذیرفته که در نتیجه، حدیث را به حسن متّصف می‌سازد. اما وی خود، ایراد وارد کرده‌است که «شیخ، جلیل، خاصی، عالم، لا بأس به، قریب الأمر، مسکونٌ إلی روایت و ينظر فی حدیثه» نه افاده تعدیل می‌کنند و نه مدح. بنابراین همان گونه که حدیث راوی متّصف به آن، در صحیح داخل نمی‌شود، در حسن نیز داخل نمی‌شود (به نقل از مامقانی، ۲۵۰-۲۵۲).

۳. دلالت قریب الأمر بر ذم و قدح: احتمال سومی در دلالت این لفظ وجود دارد و آن اینکه به ترتیب از دلالت بر وثاقت و عدالت، مدح و حتی حالت خنثی که نه بر مدح دلالت کند و نه قدح راوی، عدول کنیم و حکم نماییم به اینکه قریب الأمر هیچ معنای مدحی ندارد که اصلاً بر ذم و جرح راوی دلالت می‌کند. این لفظ به هیچ روی ویژگی مثبتی را برای راوی دربر ندارد؛ بلکه از خصوصیتی از راوی پرده برمی‌دارد که او را به سوی جرح و قدح تنزل می‌دهد و سبب می‌شود تا راوی متّصف به آن، به درجه بی‌اعتباری و رد روایتش سقوط کند. توضیح این که وقتی می‌گوییم قریب الأمر به هر معنایی که احتمال دارد باشد، در هر حال خارج آن معناست. یعنی اگر به هر یک از معانی قرب به وثاقت، قرب به مذهب و قرب به حدیث و قبول قول باشد، از وثاقت، مذهب و قبول قول خارج است. حال چه این فاصله راوی تا عدالت و معانی دیگر نزدیک باشد چه دور. در هر صورت به حد آرمانی و حالت مطلوبش در طی هر یک از آن سه طریق نرسیده‌است. این جاست که می‌گویند در قریب الأمر معنای ذم و قدحی وجود دارد.

این مطلب را چنین توجیه کرده‌اند که مراد از قریب الأمر، قریب الأمر به حدیث است و شاهد آن این است که رجال‌شناسان قریب الأمر را در شرح حال مصباح بن هلقام به گونه مطلق آورده‌اند، اما در شرح حال ربیع بن سلیمان آن را به «الحديث» مقید ساخته‌اند. «قریب الأمر بالحديث» در شرح حال ربیع از ذم خالی نیست، چه کسی که قریب العهد به حدیث باشد، در آن ماهر نیست. بنابراین اشتباه‌های وی فراوان می‌شود. اگر هم این لفظ را جزء الفاظ مدح ذکر کرده‌اند، تنها به پیروی از شهید ثانی در بدایه بوده‌است.

شهید ثانی خود از شیخ بهائی نقل کرده است که ظاهر قریب الامر این است که راوی «خلاف طریقت» است اما نه بدان دوری، بلکه او قریب الامر است. (نهایة الدرایه، ۱۴۹، به نقل از مامقانی، ۲/ ۲۵۰-۲۵۲). کسانی نیز هستند که قریب الامر را ذیل الفاظ ذم نیز آورده اند (کجوری شیرازی، ۱۰۱). شاهد بر این مطلب که در قریب الامر معنای ذمی وجود دارد، ذیل نام ربیع بن سلیمان بن عمرو کوفی است که در وصف او گفته اند: «وهو قریب الامر فی الحدیث قال ابن الغضائری: أمره قریب وقد طعن علیه، وقد یجوز أن یخرج شاهداً» (ابن غضائری، ۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۵-۱۴۶؛ ابن داود، ۹۳).

نظر برگزیده

ذیلاً دلایلی ذکر می شوند که ثابت می کند قریب الامر نه به معنای قریب به مذهب و عقیده، که قریب به چیزی مربوط به حدیث و جزئی از آن است و مراد از آن، قرب به وثاقت است. لذا قریب الامر به طور عموم یعنی قریب به امر وثاقت یا عدالت.

۱- قریب الامر قرب به مذهب یا خود روایت نیست؛ زیرا اگر مراد از آن، مذهب و روایت بود، رجال شناسان آن را با «إلی» یا «ب» به این دو وصف مقید می ساختند. چنان که شیخ طوسی (الفهرست، ۱۵۶) درباره علی بن حسن بن فضال چنین کرده و گفته: «کان قریب الامر إلی أصحابنا الإمامیة القائلین بالإثني عشر». حال که رجالتون به گونه مطلق آورده اند، باید همراه با آن قرینه ای در عبارت و یا در جمله باشد تا معنای قریب الامر مطلق را بر مذهب یا خود روایت بتوانیم حمل کنیم. در حالی که چنین قرینه ای در کلامشان موجود نیست.

۲- علامه حلی در شرح حال قیس بن عمار بن حبان آورده است: «قریب الامر» (علامه حلی، ۲۳۱؛ نیز ← ابن داود، ۱۵۵) در عین حال نجاشی بدون ذکر این عبارت برای قیس، تنها در شرح حال اسحاق (برادر قیس) آورده که او در خاندان بزرگی از شیعه است (إِنَّهُ فِي بَيْتٍ كَبِيرٍ مِنَ الشَّيْعَةِ) (نجاشی، ۷۱؛ نیز ← علامه حلی، ۲۳۱؛ ابن داود، ۱۵۵).

حال این مسئله وجود دارد که اگر مراد از قریب الامر، قرب به مذهب و امامی بودن بود، با عبارت نجاشی در شرح حال اسحاق که «إِنَّهُ فِي بَيْتٍ كَبِيرٍ مِنَ الشَّيْعَةِ» همخوانی نداشت. چه «بیت کبیر» نشان می دهد که همه افراد آن خاندان، از بزرگان شیعه بوده اند. شاید بتوان احتمال داد که اسحاق و دیگر برادرانش و پدر آنان از بزرگان شیعه بوده اند و تنها «قیس» که در وصف او گفته اند قریب الامر، از این مطلب مستثنی بوده و به تشیع و مذهب امامی نزدیک بوده است، اما در آن داخل نشده بود. لیکن این سخن با عبارت «بیت کبیر» سازگاری ندارد. زیرا وقتی می گویند بیت کبیر، عموماً همه افراد آن را دربر می گیرد و گرنه باید پس از

عبارت بیت کبیر، فقط قیس را استثناء می‌کرد. چنان‌که برای نمونه وقتی از خاندان اُعین، حکیم یا دیگران، با خاندان بزرگ یاد می‌کنند، مرادشان همه فرزندان آنان است نه چند تن و حتی اغلب ایشان.

۳- ابن حجر عسقلانی (لسان، ۱۸۴/۲) در شرح حال حرب بن حسن طحان می‌نویسد: «... و قال ابن النجاشی عامی الروایة أی شیعی قریب الأمر، له کتاب» در نقل قول ابن حجر، «أی شیعی» اضافه و توضیح ابن حجر درباره توصیف نجاشی است.

عبارت این معنا را می‌دهد که حرب بن حسن خود، شیعی است، لیکن روایتش سنی است. حال که حرب شیعی است، قریب الأمر قرب به مذهب نمی‌تواند باشد؛ چرا که به تصریح ابن حجر، حرب اصلاً شیعی است و در اینجا نزدیک بودنش به تشیع معنا نمی‌دهد. لذا قریب الأمر شرح و وصفی برای «عامی الروایة» است: حرب بن حسن طحان که شیعی است، روایتش سنی است (از اهل سنت نقل می‌کند)؛ لیکن قریب الأمر است (قریب به وثاقت است) و نقلش از اهل سنت، با توثیق همراه است.

۴- در ذیل اسامی راویان در منابع رجالی، قریب الأمر به گونه مطلقش با چنین عباراتی آمده است: «له کتاب نوادر» ذیل قاسم بن محمد الخلقانی (نجاشی، ۳۱۵)، محمد بن خالد الأشعری القمی (نجاشی، ۳۴۳)، موسی بن طلحه القمی (نجاشی، ۴۴۸)، هیشم بن أبی مسروق (نجاشی، ۴۳۷)؛ «له کتاب المزار» در شرح حال یونس بن علی القطان (نجاشی، ۴۴۸)؛ «أخباری، روی عن أبی عبدالله علیه السلام، له کتب منها:...» در شرح حال مصباح بن الهلقام بن علوان العجلی (نجاشی، ۴۲۱) و از این قبیل که هر چه هست، به صاحب کتاب بودن و شخصیت حدیثی راوی باز می‌گردد. در هیچ کدام اندک اشاره‌ای به مذهب یا عقیده راوی وجود ندارد و حتی قرینه‌ای نیز بر این نیست که حتی احتمال دهیم قریب الأمر قرب به مذهب و امامی بودن راوی باشد.

این مطلب علاوه بر آن است که نجاشی در شرح حال دو راوی، قرب به امر حدیث را با چنین عباراتی قرین ساخته است: «حرب بن الحسن بن الطحان الکوفی قریب الأمر فی الحدیث، له کتاب عامی الروایة، أخبرنا عدّة من أصحابنا عن احمد بن...» (نجاشی، ۱۴۸؛ تفرشی، ۴۰۸/۱؛ نیز «علامه حلی، ۳۴۰؛ ابن داود، ۲۳۶)؛ «ربیع بن سلیمان بن عمرو کوفی، صحب السکونی و أخذ عنه و أكثر، و هو قریب الأمر فی الحدیث أخبرنا عن احمد بن عبدالواحد قال حدثنا... بکتابه». (نجاشی، ۱۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۵؛ ابن داود، ۹۳).

از سنجش عبارات دو دسته فوق یعنی آنچه که با «قریب الأمر فی الحدیث» آمده یا مواردی که با قریب الأمر مطلق، همراه شده، نزدیکی همه اصطلاحات را به روشنی می‌توان فهمید. یعنی «له کتاب نوادر»، «له کتاب المزار»، «أخباری»، «روی عن أبی عبدالله علیه السلام»، «له کتب»، با «له کتاب عامی الروایة، أخبرنا عدّة من أصحابنا عن احمد بن...»، «أخذ عنه [السکونی] و أكثر»، «أخبرنا عن احمد قال حدثنا...

بکتابه»، همگی در یک وجه اشتراک دارند و آن، هر چه هست، به نقل حدیث و روایت آن مربوط است. بنابراین شاید بتوان گفت که قریب الأمر در دسته نخست (آنجا که مطلق است) با توجه به عبارات همنشینش، قطعاً قرب به مذهب و عقیده نیست؛ بلکه احتمالاً قرب به نقل حدیث است و یا چیزی مربوط به نقل حدیث و از شاخه‌های آن.

۵- در منابع رجالی عباراتی دیگر از قبیل «مختلط الأمر»، «مضطرب الأمر»، «صالح الأمر» و... آمده است. این الفاظ از جهت مجمل بودن «أمر» در آنها، به قریب الأمر شبیه‌اند. اگر أمر در این عبارات را با أمر در قریب الأمر یکی و هم معنا بدانیم در یافتن معنای دقیق‌تری از قریب الأمر به خود یاری رسانده‌ایم.

آنجا که مثلاً در شرح حال زکریا بن محمد أبو عبدالله المؤمن گفته‌اند «مختلط الأمر فی حدیثه» (نجاشی، ۱۷۲) از ظاهر عبارت روشن است که أمر به روایت مربوط است. اما آنجا که امثال این عبارت را به گونه مطلق آورده‌اند، گرچه احتمال معنای مذهب (در أمر) منتفی نیست، لیکن به نظر می‌رسد که معنای حدیث و روایت در این الفاظ قوی‌تر است؛ زیرا این الفاظ را این گونه آورده‌اند: «مختلط الأمر، له کتاب نوادر» (نجاشی، ۳۴۴-۳۴۵)، «کان مضطرب الأمر، له کتاب نوادر کبیر» (نجاشی، ۴۱۳)، «متکلم، مشهور الأمر، سمع الحدیث فأكثر، له کتب كثيرة منها...» (نجاشی، ۴۲۲). واژگان همنشین از این حکایت دارند که بحث، بحث روایت، حدیث، کتاب و... است و هیچ معنایی که در بر دارنده مذهب باشد، در آنها یافت نمی‌شود. به‌ویژه آنجا که نجاشی در شرح حال نصرین مزاحم المنقری العطار ابوالفضل گفته است: «کوفی، مستقیم الطریقه، صالح الأمر، غیر أنه یروی عن الضعفاء، کتبه حسان منها...» (نجاشی، ۴۲۷-۴۲۸). أمر این راوی، صالح است؛ مگر اینکه از ضعفا روایت می‌کند. صالح بودن امر را یک کلیت و مفهوم عامی دانسته که نقلش از ضعفا را از آن تخصیص زده است. بنابراین آن عموم، چیزی جز نقل حدیث و امثال آن نمی‌تواند باشد. چه بین عام و خاص در یک عبارت، یک نسبت و تناسبی برقرار است و صالح الأمر (به معنای صالح المذهب) بودن با نقل نکردن از ضعفا همخوانی و تناسب معنایی ندارد. در حالی که صالح الأمر (به معنای صالح الروایة و الحدیث) بودن با نقل نکردن از ضعفا این گونه نیست و بین دو مفهوم، نسبتی روشن هست.

۶- ابن داود در رجال خود، مطالبی آورده از جمله: در ذکر جماعتی که نجاشی در وصف هر یک، دو بار ثقه آورده است. پس از آن اسامی را طی چند فصل ذکر کرده: ۱- فصلی درباره اصحاب اجماع؛ ۲- فصلی در ذکر جماعتی که نجاشی آنان را در روایشان ثقه خوانده است؛ ۳- فصلی در ذکر جماعتی که نجاشی در وصف هر یک از آنان «لیس بذاک»، «لا بأس به» یا «قریب الأمر» به‌کار برده است؛ ۴- فصلی در ذکر

جماعتی که روایتشان به عدد ضبط شده؛ مثلاً علی بن یقطين که تنها یک حدیث از امام صادق علیه السلام روایت کرده است و... (← ابن داود، سراسر اثر).

اوصاف ذکر شده در فصل سوم، همه به روایت یا وثاقت راوی اشاره دارند. ذکر «قرب الامر» با «لیس بذاک» یا «لا بأس به» و همراهی این لفظ با آنها، احتمالاً به جهت همخوانی معنایی هر سه عبارت با یکدیگر است. اگر قرب الامر به مذهب راوی اشاره داشت، آوردن آن با «لیس بذاک» و «لا بأس به» در یک فصل، نامتناسب بود. اصلاً چه دلیلی داشت که ابن داود عباراتی متباین با یک دیگر از نظر معنایی، با هم بیاورد و این الفاظ هیچ رابطه‌ای هم با یکدیگر نداشته باشند؟!

از سویی در دسته‌بندی ابن داود (موارد ۱-۴ در بالا)، همه به نقل روایت یا وثاقت اشاره دارد و معنایی که نزدیک به مذهب و امثال آن باشد، هرگز وجود ندارد و حتی مذهب یا اعتقاد، با این مطالب ذکر شده بیگانه می‌نماید. همه شواهد با موارد استعمال علمای رجال شیعه علیه این است که قرب الامر قرب به مذهب باشد.

۷- قرب الامر قرب به خود «روایت» یا «حدیث» نیست؛ زیرا آنجا که (در شرح حال حرب بن حسن بن طحان کوفی (نجاشی، ۱۴۸؛ علامه حلی، ۳۴۰؛ تفرشی، ۴۰۸/۱؛ ابن داود، ۲۳۶) و ربیع بن سلیمان بن عمرو کوفی (نجاشی، ۱۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۵؛ ابن داود، ۹۳) قرب الامر را به حدیث یا روایت مقید کرده‌اند، با حرف جرّ «فی» است، نه «ب» یا «إلی» یا....

یعنی خواسته‌اند بگویند «در حدیث، قرب الامر است» نه «قرب به امر حدیث است» و اگر مرادشان عبارت اخیر بود می‌بایست بگویند «قرب الامر بالحدیث» یا «قرب الامر إلی الحدیث» و عباراتی از این قبیل. در حالی که چنین عباراتی در کلام رجال‌شناسان نیامده است. به عبارت دیگر، مقصود از امر در «قرب الامر فی الحدیث» این است که او به امر و مقوله‌ای که در حدیث مندرج است، نزدیک است که غالباً آن امر باید به بحث قبول، وثاقت، ضبط و صدق راوی نزدیک باشد.

در منابع رجالی اهل سنت نیز تنها در شرح حال یک راوی قرب الامر استعمال شده و آن هم «قرب الامر فی الروایة» است (توضیح آن، پس از این خواهد آمد). اینجاست که تأیید می‌شود قرب الامر یعنی قرب الامر در حدیث نه قرب به (امر) حدیث (دقت شود).

۸- از عبارت «قرب الامر فی الحدیث» یا «قرب الامر فی الروایة» فهمیده می‌شود که «راوی قرب به امر است در روایت» یا «راوی قرب به امر است در حدیث». یعنی امر هر چه باشد، جزئی از حدیث است نه خود حدیث. حدیث و روایت یک عبارت و مفهوم عامی است که امر در قرب الامر، از آن انتزاع

شده و جزئی از آن است یا امر مفهومی است که در حدیث یا روایت نهفته است و روایت و حدیث شامل آن امر در قریب الامر است. یعنی دلالت امر در حدیث از باب دلالت «تضمن» است نه دلالت «تطابق». چنان که روشن است حدیث از دو عنصر متن و سند تشکیل می شود. در سند گاه نگاه، کلی است؛ یعنی به کلیت سند یک دید مجموعی وجود دارد که در علم درایه از آن بحث و گفت و گو می شود. مثل ارسال، اسناد، اتصال، انقطاع، عنعنه و... گاه یک نگاه جزئی وجود دارد؛ یعنی به تک تک راویان موجود در سند به لحاظ وثاقت یا عدم وثاقت نگریسته می شود و هدف آن است که وجود یا عدم دو شاخص بنیادین وثاقت یعنی صدق و ضبط در راوی احراز گردد و مقصود ما از امر همین مورد اخیر است.

۹- بحر العلوم (۲۵۶/۱) در کتاب رجالی اش عده ای از ممدوحین را نام برده و نوشته: «... و من الممدوحین - بالخصوص - : عبدالملک و عبدالرحمن - ابنا أعین - و الحسن و الحسين ابنا زراره - و محمد بن عبدالله بن زراره و توثيقه قریب».

این عبارت نیز نشان می دهد که همه افراد نام برده از مدح شدگان اند. این قسمت روشن است. اما درباره شخص اخیر (محمد بن عبدالله بن زراره) نوشته است: «توثيقه قریب» (راوی ممدوحی که توثیقش نزدیک است). یعنی علاوه بر ویژگی های مدحی که از پیش برای او ثابت شده، تا وثاقت فاصله ای ندارد.

گرچه به قطع نمی توان گفت «توثيقه قریب»، همان قریب الامر است و در این عبارت، امر یعنی همان توثیق در «توثيقه قریب»، ولی آن را به عنوان یک احتمال - هر چند ضعیف - می توان مطرح کرد و در این کار هیچ معذوریتی نیست. یعنی آنجا که گفته اند: «توثيقه قریب» شاید مفاد و معنایش قریب الامر باشد. پس ممکن است که قریب الامر به معنی قریب به توثیق و نزدیک به عدالت و وثاقت باشد.

این تفصیل و نتایج از توثيقه قریب را صرفاً با تکیه و اعتماد بر سخن بحر العلوم به دست داده ایم. چه به نظر می رسد که توثيقه قریب در وصف این راوی، اجتهاد خود او باشد. زیرا در منابع متقدم، به هیچ عنوان این توصیف را درباره محمد بن عبدالله بن زراره به کار نبرده است. آری نجاشی درباره وی می نویسد: «فإنه رجل فاضل دین» (نجاشی، ۳۶) و گویا بحر العلوم از این توصیف، توثيقه قریب را برداشت نموده است.

۱۰- در گذشته از ابن غضائری (۶۰) نقل شد که در شرح حال ربیع بن سلیمان بن عمرو که نجاشی (۱۶۵) او را «قریب الامر فی الحدیث» خوانده بود، نوشته است: «و أمره قریب و قد طعن علیه، و قد يجوز أن يُخَرَّجَ شاهداً». ظاهر تعبیر ابن غضائری نشان می دهد که «أمره قریب» يك ویژگی و بعد مثبت برای ربیع است، ولیکن بر او طعن زده شده است. مرتبه راوی مورد نظر بالا بوده و چون بر او طعن وارد شده، وی را از آن حد و رتبه بالایش، پایین تر کشانده است. لذا اکنون در حد آن است که به عنوان شاهد در نظر گرفته شود. یعنی اینک بدین دلیل که بر او خرده گرفته شده، جایز است که او را نه به عنوان اعتبار - سابق -، که به عنوان

شاهد بگیریم. بنا بر این با اینکه با آن راوی، طعن و گزند همراهِ است، ولی او را با عنوان شاهد و تأیید (حدیث راوی دیگر) می‌پذیریم. نتیجه این خواهد بود که «أمره قریب» آن قدری از اعتبار برخوردار بوده که با تنزل رتبه اش و همراهی طعن با او، باز هم شاهد گرفته می‌شود. بالا بودن رتبه و اعتبار، با توجه به ظاهر عبارت، نزدیکی به وثاقت یا توثیق کم‌رنگ و رقیق می‌تواند باشد.

این تمام آن چیزی بود که از محتوای کلام رجال‌شناسان متقدم به دست آمد. گاه نیز رجال‌یون متأخر قریب الأمر را در شرح حال یک راوی به‌کار برده‌اند، لیکن در منابع رجالی متقدم، یا نامی از آن راوی به میان نیامده یا عبارت قریب الأمر در وصف او ذکر نشده است. لذا مستند متأخران همچون علامه حلی، ابن‌داود، بحرالعلوم و امثال آنان در این موارد، روشن نیست. شاید در نسخه‌ای از رجال متقدمان که در اختیار آنان بوده است، این عبارات وجود داشته است. در این موارد با این فرض که متأخران، نسخه‌ای دیگر از رجال نجاشی یا دیگران - غیر از آن چیزی که در اختیار و مستند ما است - داشته‌اند، شاید به سخنان ایشان در شرح حال راویان نیز بتوان وقعی نهاد و بدان‌ها اعتماد کرد و استناد جست. در سخنان این گونه‌ای رجالیان متأخر، این احتمال نیز هست که آرایشان دربارهٔ آن راوی، برگرفته از سخنان رجالیان متقدم، لیکن با دخل و تصرفی در نقل متقدمان و یا اجتهاد خود ایشان باشد. همانند آنچه از رجال علامه حلی در وصف قیس بن عمار به چشم می‌خورد که او را قریب الأمر خوانده است.

بحثی دربارهٔ قریب الأمر در شرح حال قیس بن عمار

از مواردی که رجالیان، یک راوی را قریب الأمر خوانده‌اند، شاید نمونه‌ای که با آن و همراه با قرائن موجود، معنا و در نتیجه دلالتی برای قریب الأمر بهتر بتوان باز جست، ذیل نام «قیس بن عمار بن حیّان» در رجال علامه حلی باشد. تفصیل مطلب را با مقدمه‌ای کوتاه از شرح حال یوسف بن عمار پی می‌گیریم:

علامه حلی (۲۹۶) و ابن‌داود (۲۰۷) در شرح حال یوسف بن عمار بن حیّان او را ثقه خوانده‌اند. به نظر می‌رسد که توصیف علامه حلی و ابن‌داود، برگرفته از کلام نجاشی (۷۱) در شرح حال برادرش اسحاق باشد که گفته است: «شیخ من اصحابنا، ثقة وإخوته یونس و یوسف و قیس و اسماعیل، و هو فی بیت کبیر من الشیعة». علامه حلی بر پایهٔ این عبارت، یوسف را توثیق کرده، لیکن برادرش قیس را خیر و برای قیس تنها عبارت قریب الأمر را به‌کار برده است.

در اینکه «ثقه» در عبارت نجاشی تنها به اسحاق بن عمار بازگردد یا چهار برادر دیگرش را نیز شامل شود، اختلاف است، به‌ویژه آن‌که عبارت «و هو فی بیت کبیر من الشیعة» نیز به این اختلاف دامن زده است.

دسته‌ای معتقدند که ظاهر توصیف نجاشی در توثیق اسحاق بن عمار نشان دهنده وثاقت جملگی برادران اوست. آنان بر این سخن خود دلایلی را نیز اقامه کرده‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر، دیدگاه نخست را رد کرده و معتقدند که عبارت نجاشی و از جمله «و هو فی بیت کبیر من الشیعة» به هیچ روی بر وثاقت برادران اسحاق بن عمار دلالت ندارد. ابوالقاسم خویی (۱۸۴/۲۱) رأی دوم را برگزیده و معتقد است که سخن نجاشی هیچ دلالتی بر وثاقت برادران اسحاق ندارد. او در شرح حال اسماعیل بن عمار با استناد به سخن شیخ طوسی، عبارت ابن شهر آشوب در توثیق اسماعیل را که «کان فطحياً إلا أنه ثقة، له أصل» به چالش کشیده و آن را اجتهاد ابن شهر آشوب بر شمرده است. چون در واقع شیخ طوسی (الفهرست، ۵۴) درباره برادر اسماعیل نامبرده، یعنی اسحاق بن عمار گفته بوده: «له أصل و کان فطحياً، إلا أنه ثقة». به گمان قوی، امر بر ابن شهر آشوب مشتبه شده و حکم شیخ را درباره اسحاق، به برادرش اسماعیل نیز تسری داده است؛ به علاوه، از هیچ یک از پیشینیان نرسیده است که اسماعیل بن عمار فطحی مذهب بوده است (خویی، ۷۴-۷۵/۴). بنابراین توثیق اسحاق، توثیق اسماعیل را نتیجه نخواهد داد.

خویی (۷۵/۴) می‌افزاید: در عبارت نجاشی در شرح حال اسحاق بن عمار به هیچ عنوان وثاقتی برای اسماعیل ثابت نمی‌شود، چه اگر نجاشی توثیق اسماعیل را خواسته بود، مطلب منظورش را با عباراتی دیگر نشان می‌داد. برای نمونه ذیل نام اسحاق، عبارت «ثقة هو و إخوته» را می‌آورد و یا درباره وی می‌فرمود: «و إخوته یونس و یوسف و قیس و اسماعیل ثقات».

این مطلب درباره قیس نیز صادق است. علامه حلی (۲۳۱؛ نیز ← ابن داود، ۲۷۹) وی را فقط قریب الأمر خوانده است.

در مقابل، آنان که از عبارت نجاشی در وصف اسحاق بن عمار وثاقت برادران را علاوه بر وثاقت خود اسحاق دریافته‌اند، به علامه حلی و ابن داود در شرح حال یوسف بن عمار می‌توان اشاره کرد که حکم به وثاقت یوسف رانده‌اند. پیش‌تر اشاره شد که گویا مستند ایشان در توثیق یوسف، جز سخن نجاشی درباره اسحاق نبوده است. (← خویی، ۱۸۴/۲)

از جمله کسانی که به دلالت «و هو فی بیت کبیر من الشیعة» بر توثیق و در نتیجه وثاقت اسحاق و چهار برادرش معتقدند، شوشتری در قاموس الرجال است. او نیز با دلایلی چند، دیدگاه نخست را برگزیده است. از جمله این‌که: اولاً روش نجاشی این است که ضمیر مرفوع متصل را بدون اینکه ضمیر منفصلی بیاورد، ذکر می‌کند. یعنی عطف به ضمیر مرفوع متصل، بی آن‌که بین عطف و معطوف فاصله انداخته شود یا ضمیر منفصلی بین آن دو آورده شود، جایز است (شوشتری، ۵۴۵/۸، ۱۵۶/۱۱، ۱۸۸)/ در این جا مقصود، عطف اخوته به ضمیر مرفوع مستتر (هو) در ثقة (مصدر به معنای اسم مفعول = موثق) است. ثانیاً کتاب

رجالی نجاشی کتاب أنساب و شجره‌نامه نیست که تنها به ذکر خویشان راوی بسنده کند و هیچ وصف و توضیحی از جهت راوی بودنش نیاورد (همان، ۹۳/۲). شوشتری می‌خواهد بگوید: این که نجاشی دربارهٔ اسحاق گفته است: «شیخ من اصحابنا، ثقة وإخوته یونس و یوسف و قیس و اسماعیل، و هو فی بیت کبیر من الشیعة» در مقام نام بردن از خاندان او و معرفی ایشان نبوده است، چه کتاب وی اصلاً کتاب نسب‌شناسی و شجره‌نامه نیست. هم بدین دلیل و هم به دلیل نخست، نجاشی در این مقام بوده است که بگوید اسحاق ثقة است و برادرانش یونس، یوسف، قیس و اسماعیل نیز ثقة‌اند و از خاندانی بزرگ در شیعه است. این نکته با موضوع کتاب نجاشی که مختص علم رجال است همخوانی دارد، نه آن که اعضای خانوادهٔ او را تک تک نام ببرد. اگر «او» در کلام نجاشی عطف نباشد، معنای سخنش این می‌شود که اسحاق ثقة است و چهار برادر دارد: فلان، فلان، فلان و فلان؛ بی‌آن که احوال رجالی و روایی‌شان ذکر شود و چنین کاری، بی‌شک نسیبی است نه رجالی. نیز در برخورد با اخبار و روایات، به چنین کاری که در علم روایت و رجال محل بحث نباشد، اعتنا نمی‌شود و علمای فن به هیچ عنوان بدان وقعی نمی‌نهند (← شوشتری، ۵۴۵/۸)

ثالثاً در پی عبارت نجاشی (۷۱) بی‌درنگ چنین آمده است: «و ابنا أخیه علی بن اسماعیل و بشر بن اسماعیل کانا من وجوه من روی الحدیث روی اسحاق عن...».

حال اگر دربارهٔ اسماعیل در عبارت پیشین سخنی گفته باشد - با اینکه اسماعیل قطعاً از روات حدیث است - إشکالی حاصل می‌شود و آن این که چگونه نجاشی دربارهٔ اسماعیل ساکت بماند و دو پسر او وصف کند و بگوید دو پسر برادر اسحاق، علی و بشر (فرزندان اسماعیل) از چهره‌های سرشناس حدیث (وجوه من روی الحدیث) هستند؟ در عبارت پیشین، اگر اسماعیل را توثیق نکرده باشد، دست کم می‌گفت اسماعیل همانند دو پسرش علی و بشر، حدیث می‌گوید و از راویان حدیث است (شوشتری، ۹۳/۲) و ناگهان از ذکر وثاقت اسحاق، به «من وجوه من روی الحدیث» بودن پسران برادرش گریز نمی‌زد. این خود نشان می‌دهد که عبارت نجاشی، از آغازش این مضمون را داراست که اسحاق ثقة است و چهار برادر نامبردهٔ وی نیز ثقة‌اند. از این چهار تن، دو پسر یک تن از آنان نیز نزدیک به پدر، از چهره‌های برجستهٔ عرصهٔ حدیث‌اند؛ لیکن بر خلاف پدر که ثقة باشد، به وثاقت این دو پسر تصریح نشده است (پسران در رتبه ای پایین‌تر از پدراند و به درجهٔ وثاقت پدرشان اسماعیل نرسیده‌اند).

با این دلایل و توصیفات نتیجه این خواهد شد که آنجا که علامه حلی در شرح حال قیس بن عمار بن حیّان، قریب الأمر را به تنهایی و مطلق آورده است، به دلیل آن که نجاشی در شرح حال اسحاق، وثاقت قیس را نیز خواسته است، قریب الأمر با وثاقت، متناظر است؛ چراکه این شخص قریب الأمر مطلق، همان صریح

«ثقه» در کلام نجاشی است. لذا قریب الأمر بر وثاقت دلالت می‌کند. این مطلبی است که از کلام شوشتری نتیجه گرفته می‌شود.

این نتیجه‌گیری با تسامح در برخورد با این مطلب است که رجال‌تئون متقدم شیعه، از جمله نجاشی، برقی و شیخ طوسی، از قیس بن عمار، جز آن مطلبی که نجاشی در شرح حال برادرش اسحاق بن عمار بن حیّان آورده است، وصفی به میان نیاورده‌اند. نیز با پذیرش این فرض است که علامه حلی و هم‌سنخان او، نسخه‌ای را از کتاب‌های رجالی متقدم مانند رجال نجاشی داشته‌اند که توصیفات قیس در آن، با توصیفات علامه درباره وی یکسان بوده یا اصلاً نجاشی به صراحت قیس را قریب الأمر خوانده است.

لیکن اگر سخن خویی را مبنی بر دلالت نداشتن «ثقه» در عبارت نجاشی بر وثاقت برادران اسحاق و از جمله قیس، بپذیریم و نیز بپذیریم که عبارت «إنّه من بیت کبیر من الشیعة» به هیچ عنوان بر وثاقت برادران اسحاق دلالت نمی‌کند و نهایت مطلبی را که به اثبات می‌رساند، حسن برادران است نه چیزی دیگر، عبارت قریب الأمر در کلام علامه حلی - ذیل نام قیس بن عمار - نیز بر وثاقت دلالتی ندارد و نهایتاً بر حسن قیس دلالت خواهد کرد و شاید حداکثر حسنی باشد که به وثاقت نزدیک شده است.

حاصل سخن: به نظر می‌رسد که دیدگاه ابوالقاسم خویی به صواب نزدیک‌تر است. زیرا در عبارت نجاشی، به صراحت اسحاق را ثقه نامیده است: «اسحاق بن عمار شیخ من أصحابنا، ثقه». تا اینجا مطلب تمام می‌شود و پس از آن، کلام دیگری آغاز می‌گردد که معرفی برادران اسحاق است. عبارت «و إخوته یونس و یوسف و قیس و اسماعیل» جمله استیثافی است که با «واو» ابتدائیّه (نه واو عطف) نیز آغاز شده است. در اشکال شوشتری که گفته است رجال نجاشی کتابی نسبی نیست، درست است؛ لیکن نجاشی اشخاصی غیر راوی را نام نبرده است تا اشکال شوشتری وارد باشد. کاری که نجاشی کرده آن است که جز اسحاق، از چهار راوی دیگر نام برده و خواسته است بگوید که چهار برادر اسحاق نیز راوی حدیث‌اند. تنها، آنان را جرح یا توثیق نکرده است؛ همانند آنچه درباره بسیاری از راویان در منابع رجالی و به ویژه الرجال شیخ طوسی رخ داده است. لذا نام بردن از برادران اسحاق، بدون جرح و تعدیل و توصیف حالشان، دوگانگی و تناقضی با موضوع کتاب نجاشی که علم رجال است، پیش نخواهد آورد. نجاشی پس از پایان جمله‌ای که به معرفی برادران راوی اسحاق پرداخته، دوباره به کلام نخست خود بازگشته است که ذکر احوال اسحاق است و این را از جمله دومش نتیجه گرفته است. در واقع جمله میانی، کلام معترضه‌ای است که ما بین دو جمله پیشین و پسین خود واقع شده است. اسحاق شیخی از اصحاب امامیه و ثقه است. برادران او عبارت از این چهار تن‌اند که خود، راوی حدیث‌اند. از برادران او به دست می‌آید که اسحاق جزء خاندانی بزرگ از شیعه است و خانواده او نیز افرادی بزرگ‌اند.

تنها مطلبی که از جمله نجاشی درباره برادران اسحاق، از جمله قیس بن عمار که مورد نظر ما است فهمیده می‌شود، عبارت «و هو من بیت کبیر من الشیعة» است نه «ثقة» ما قبل آن، چه ثقة مختص اسحاق است «هو من بیت کبیر من الشیعة» نیز نهایتاً بر مدح دلالت می‌کند و از آن توثیقی حاصل نمی‌شود. زیرا «من بیت کبیر من الشیعة» وثاقت در نقل حدیث را ثابت نمی‌کند و ممکن است آن خاندان، از جهاتی دیگر و نه از جهت نقل حدیث، بزرگ بوده باشند. وگرنه نجاشی بنا به گفته شوشتری که کتاب رجالی‌اش، مختص شناخت رویان است، به صراحت اعلام می‌کرد «من بیت کبیر من الشیعة فی الروایة / فی الحدیث» یا این که این خاندان بزرگ، همگی ثقات اند یا طبق نظر خویی، نجاشی عبارت «ثقة هو و إخوته» یا «و إخوته یونس،... ثقات» را به کار می‌برد. لذا «من بیت کبیر من الشیعة» نهایتاً حسن را برای راوی ثابت می‌کند. بنا بر این قریب الامر چنان که ظاهر آن نیز تا حدودی نشان می‌دهد، وثاقت و عدالت نیست. شاید شاهد دیگر - هر چند ضعیف - بر این که قریب الامر، مرادف ثقة نیست، عبارت علامه حلی در شرح حال قیس باشد. حلی از عبارت نجاشی در وصف اسحاق، توثیق یوسف را استنباط کرده ولی توثیق قیس را خیر و به قریب الامر اکتفا کرده است. یعنی در هر حال علامه حلی نیز قریب الامر را ثقة ندانسته است وگرنه به صراحت آن را اعلام می‌کرد. شاید گفته شود: علامه به جای «ثقة» عیناً «قرب الامر» را به عنوان مترادف آن قرار داده است، لیکن دست کم ظاهر قریب الامر نشان می‌دهد که «قرب» به امر است، نه عین امر (خود وثاقت) (زیرا فرضمان این بود که «قرب الامر» (الامر) و «ثقة» در کلام حلی مترادف بوده باشند).

قرب الامر در رجال اهل سنت

رجال‌شناسان اهل سنت قریب الامر را در چند مورد و در شرح حال رویانی چون عمر بن علی بخاری (ذهبی، ۴/ ۱۲۳۵-۱۲۳۶؛ ابن حجر عسقلانی، لسان، ۴/ ۳۱۹) و حرب بن الحسن الطحان (همان، ۲/ ۱۸۴) به کار برده‌اند.

قریب الامر در شرح حال راوی نخست، با قید روایت و به صورت «قرب الامر فی الروایة» آمده است؛ لیکن در دومی، نسبت قریب الامر مطلق و بدون قید را از قول نجاشی نقل کرده‌اند. این در حالی است که نجاشی (۱۸۴) در شرح حال حرب بن حسن طحان نوشته است: «قرب الامر فی الحدیث، له کتاب عامی الروایة، أخبرنا عدة من أصحابنا عن...». ابن حجر عسقلانی (لسان، ۲/ ۱۸۴) در شرح حال راوی مزبور (حرب) می‌نویسد: «لیس حدیثه بذاک قاله الأزدی،...، وذكره ابن حبان فی الثقات وقال ابن النجاشی عامی الروایة أى شیعی قریب الامر، روی کتاباً، روی عنه...».

با توجه به اینکه ابن حجر در دو کتاب شاخص رجالی خود، تهذیب التهذیب و تقریب التهذیب، نامی از این راوی به میان نیاورده است، علت آن را شیعه دانستنِ راوی از سوی ابن حجر می توان دانست. شاید علت این باشد که این دو کتاب، مخصوص شناساندنِ راویان سنی بوده است. بنابراین روشن نیست که نظر ابن حجر درباره وثاقت یا قریب الأمر بودن وی که به نقل از ابن حبان و نجاشی آورده بود، چیست.

در این موارد محدودی که قریب الأمر در منابع رجالی اهل سنت ذکر شده، قریب الأمر به «الروایة» مقید شده است. موردی را نیز که در رجال نجاشی به صورت «قریب الأمر فی الحدیث» آمده است، به صورت قریب الأمر مطلق نقل کرده اند. گویا نزد ایشان، قریب الأمر مطلق و بدون قید، همان قریب به امر حدیث (قریب الأمر فی الروایة) را افاده می کرده و این دو حالت (مطلق و مقید) نزد آنان یکسان می نموده است و هر دو یک معنا داشته اند. این سخن در حالتی دگر نیز تأیید می شود که قریب الأمر در رجال اهل سنت، به معنای قریب به امر مذهب، هیچ کاربردی ندارد.

در سخن پیش گفته ابن حجر عسقلانی، دو نشانه دیگر در تأیید معنای قریب الأمر به امر حدیث و نیز دلالت آن بر گونه ای وثاقت، به چشم می خورد. نخست عبارت منقول از ازدی است که حرب را «لیس حدیثه بذاک» شناسانده است. یعنی حدیثش - دست کم در نظر ازدی - در آن حد مطلوب نیست. این سخن ازدی، گویا سخن نجاشی (قریب الأمر) را تفسیر می کند و بالعکس. از سخن نجاشی استفاده می شود که راوی به آن مرز مطلوب، نزدیک است و از سخن ازدی استفاده می شود که با آن مرز مطلوب تا حدودی فاصله دارد. در آنجا، حدیث بود و در اینجا به زبان و بیانی دیگر، امر است. گویا امر، همان حدیث است. حد آرمانی در هر دو نیز وثاقت است.

نشانه دیگر در سخن ابن حجر (۲/ ۱۸۴) آن که ابن حبان، حرب بن حسن طحان را که نجاشی درباره اش قریب الأمر گفته بود، جزو ثقاتش برشمرده است (و ذکره ابن حبان فی الثقات). گویا نزد او، حرب شخصیتی با وجهه ای مثبت و مقبول است.

نتیجه گیری

نمودار اصطلاحات جرح و تعدیل (توثیق و تضعیف) دارای درجات و مراتبی است؛ به طوری که از جرح و توثیق شدید آغاز و به جرح یا توثیق رقیق ختم می شود. میان مرحله توثیق رقیق و جرح رقیق، مرحله واسطه ای وجود دارد که برخی اصطلاحات گویای این مرحله اند و رنگی از هر دو به رخسار دارند. یکی از آن ها اصطلاح قریب الأمر است که حالتی بینابین، خاکستری، شناور و غیر شفاف دارد. با بررسی اوصافِ مقارنِ قریب الأمر در وصف یک راوی، درباره دلالت این اصطلاح بر جرح یا توثیق، می توان قضاوت کرد.

معنای قریب الأمر، قریب به حدیث است اما نه قریب به خود حدیث و روایت؛ بلکه قریب به جزئی از لوازم و متعلقات حدیث یعنی وثاقت در حدیث. لذا مراد از قریب الأمر نزدیک بودن راوی به عدالت و وثاقت است. یعنی راوی عادل نیست، لیکن به عدالت نزدیک است.

منابع

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
- _____، *تقریب التهذیب*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الثانية، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *تهذیب التهذیب*، بی نا، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق.
- ابن داود حلّی، تقی الدین، *الرجال*، مطبعة حیدریة، نجف، ۱۳۹۲ ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، دارالحدیث، قم، ۱۴۲۲ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، نشر أدب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ ق.
- اصفهانى، محمد حسین، *الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة*، داراحیاء العلوم الاسلامیة، چاپ سنگی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- أعرجی کاظمی، محسن بن حسن، *عُدّة الرجال*، به کوشش مؤسسه الهدایه لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- انیس، ابراهیم و دیگران، *المعجم الوسیط*، دارالمعارف، قاهره، ۱۳۹۳ ق.
- بحرالعلوم، محمد مهدی، *الفوائد الرجالیة*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، مکتبه الصادق (ع)، تهران، ۱۳۶۳.
- برقی، احمد بن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدّث آموری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ق.
- تفرشی، مصطفی بن حسین، *نقد الرجال*، به کوشش مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- جالبقی بروجردی، علی اصغر، *طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال*، قم، مکتبه آية الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، به کوشش احمد بن عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی أحوال الرجال*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- خاقانی، علی، *الرجال*، تحقیق: محمد صادق بحرالعلوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- خلیل بن أحمد فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، مؤسسه دارالهجرة، بی جا، چاپ دوم،

۱۴۰	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۵
۱۴۰۹ ق.		
	خویی، أبوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، مرکز نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.	
	ذهبی، شمس الدین، تذکرة الحفاظ، مكتبة الحرم المکی، اعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية، بی تا. شفتی بیدآبادی، محمدباقر، الرسائل الرجالية، نظام السلطنة، بی جا، ۱۳۱۴.	
	شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.	
	شهید ثانی، زین الدین بن علی، البداية فی علم الدراية، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، انتشارات محلاتی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.	
	_____، شرح البداية فی علم الدراية، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، مكتبة چهل ستون العامة المسجد الجامع، طهران، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.	
	_____، الرعاية فی علم الدراية، به کوشش عبدالحسین محمد علی بقال، مكتبة آیت الله مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.	
	_____، الدراية فی علم مصطلح الحديث، به کوشش محمدجعفر آل ابراهیم، انتشارات فیروزآبادی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.	
	شیخ بهانی، محمدبن حسین، الوجیزه فی علم الدراية، به ضمیمه جبل المتین، رسالة الإریثیه، مشرق الشمسین، الرسالتان الکریتان، رسالة العروة الوثقی، به کوشش احمد شیرازی، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۲۱ ق.	
	طوسی، محمدبن حسن، الرجال، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین، قم، ۱۴۱۵ ق.	
	_____، الفهرست، به کوشش شیخ جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهة، بی جا، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.	
	علامه حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال، مطبعة حیدریه، نجف، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ق.	
	علیاری تبریزی، علی، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، قم، بی تا.	
	فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحيط، مؤسسه الحلبي و شرکاء للنشر و التوزيع، قاهره، بی تا.	
	کجوری شیرازی، مهدی، الفوائد الرجالية، به کوشش محمد کاظم رحمان ستایش، دارالحديث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.	
	کنی تهرانی، علی، توضیح المقال فی علم الرجال، به کوشش محمدحسین مولوی، دارالحديث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.	
	مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، تحقیق: محمدرضا مامقانی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.	

مجلسي، محمدباقر، *الوجيزة في علم الرجال* (رجال المجلسي)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

مرعي، حسين عبدالله (؟)، *منتهى المقال في الدراية والرجال*، مؤسسه عروه الوثقي، بی جا، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
مشکینی، ابوالحسن، *وجيزة في علم الرجال*، تحقيق: زهير الأعرجي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

موسوی تبریزی، ابوالحسن، *تعليقة على الوجيزة في علم الدراية* (شيخ بهائي)، مخطوط، بی تا.
میرداماد، محمد، *الرواشح السماوية*، منشورات مكتبة آية الله مرعشي، قم، ۱۴۰۵ ق.
نجاشي، أحمد بن علي، *الرجال*، تحقيق: موسي شبيري زنجاني، مؤسسه انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.

وحيد بهبهانی، محمد باقر، *الفوائد الرجالية*، بی نا، بی جا، بی تا.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۶۴-۱۴۳

DOI: 10.22067/jquran.2020.40090

از فهم قرآن تا تفسیر آن*

نگاهی تطبیقی به مبانی آرای محمدحسین طباطبایی و محمد مجتهد شبستری

جانمحمّد دهقان پور

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: jm.dehghanpour@gmail.com

دکتر مهرداد عباسی^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: abbasimehrdad@yahoo.com

دکتر بابک عباسی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: babbaasi@gmail.com

محمدعلی ایازی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: ayazi1333@gmail.com

چکیده

مواجهه محققان با چالش‌های متأثر از نظریه‌های نو اندیشانه در تفسیر قرآن در دوره معاصر امری مهم و ضروری است. در این مقاله مبانی فهم و تفسیر قرآن از نگاه محمدحسین طباطبایی و محمد مجتهد شبستری، که آنها را به ترتیب نماینده رویکرد سنتی و نواندیشانه به قرآن می‌توان دانست، توصیف و مقایسه شده است. نتیجه نهایی تحقیق نشانگر آن است که مبانی فهم و تفسیر قرآن در آرای آنها در محورهای چهارگانه ی نقش مؤلف، متن، مفسر و زمینه در فرایند فهم و تفسیر قرآن، دارای ۱۱ وجه اشتراک و ۱۳ وجه اختلاف است و آرای آنها حدود ۴۵ درصد اشتراک و ۵۵ درصد اختلاف دارند. اهم اشتراک آرای آنها در «نقش قصدیت و تعیین بخشی معنای الفاظ از سوی مؤلف»، «پیوند های معنایی و فهم پذیری قرآن»، «ضرورت استنتاج متن»، و «نقش سیاق و فضای نزول در فهم قرآن» است. همچنین آنها در «متافیزیکی یا بشری بودن زبان قرآن»، «ثبات معنای متن یا قرانت پذیری آن»، «بررسی سمانتیکی یا هرمنوتیکی قرآن برای کشف مراد مؤلف»، «نقش دور هرمنوتیکی» و «نقش استنتاج، پیش دانسته ها، علاقه و انتظارات مفسر در فرایند فهم و تفسیر قرآن» اختلاف نظر دارند.

کلیدواژه‌ها: فهم و تفسیر قرآن، مبانی فهم و تفسیر، طباطبایی، مجتهد شبستری.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۶.

۱. نویسنده مسئول

From understanding to the interpretation Qur'an: A comparative glance at the views of Mohammad Hossein Tabātabāi and Mohammad Mojtahed Shabestari

Janmohammad Dehghanpour

Ph.D. Student, Islamic Azad University - Research Sciences Branch (Tehran - Iran)

Dr. Mehrdad Abbasi (corresponding author)

Assistant Professor, Islamic Azad University - Research Sciences Branch (Tehran - Iran)

Dr. Babak Abbasi

Assistant Professor, Islamic Azad University - Research Sciences Branch (Tehran - Iran)

Mohammad Ali Ayazi

Assistant Professor, Islamic Azad University - Research Sciences Branch (Tehran - Iran)

Abstract

It is essential to address the challenges of modernist theories in the interpretation of the Qur'an in recent times from a scholarly perspective. In this article, the fundamental principles of understanding and interpreting the Qur'an are described and compared from the stance of Mohammad Hossein Tabātabāi and Mohammad Mujtahid Shabestari, as the representatives of the traditional and modern approaches to the Qur'an, respectively. The findings of the research suggest that such principles in their views in four major categories of the role of the author, text, exegete and context of understanding and interpreting the Qur'an have 11 overlapping points and 13 differences, which exhibit 45% homogeneity and 55% divergence in their stances. The main overlapping dimensions in their ideas is "the role of intentionality and extraction of meaning by the author", "semantic links and comprehensibility of the Qur'an", "the necessity of textual investigation", and "the role of context and conditions of revelation in understanding the Qur'an". Moreover, they have conflicting views in the "metaphysical or human nature of Qur'anic language", "the stability of the text meaning or its readability", "semantic or hermeneutic study of the Qur'an to discover the author's intention", "the role of the hermeneutic circle" and "the role of investigation, previous knowledge and expectation of the exegetes in the process of understanding and interpreting the Qur'an".

Keywords: Understanding and Interpreting the Qur'an, fundamental principles of understanding and interpretation, Tabātabāi, Mujtahid Shabestari

مقدمه

فهم و تفسیر قرآن از محوری‌ترین مسأله‌ها نزد اندیشمندان مسلمان بوده است. وجود دورویکرد سنتی و نواندیشانه در فهم و تفسیر قرآن، دلیل‌گزینش دو اندیشمند اسلامی معاصر، سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۲-۱۳۶۰) و محمد مجتهد شبستری (۱۳۱۵-) برای بازخوانی تطبیقی آرای آنها در مبانی فهم و تفسیر قرآن در این مقاله است.

ظهور نظریات نواندیشانه راجع به فهم و تفسیر قرآن در عصر حاضر، چالش‌برانگیز و ابهام‌خیز و حاکی از اهمیت و ضرورت تحقیق در این عرصه است. این مقاله با روش تحقیق توصیفی-تطبیقی و با هدف تسهیل شرایط برای نقد و نظر محققان نظریات نوپدید تفسیری-هرمنوتیکی، درصدد پاسخ به این سؤال است که بازخوانی تطبیقی مبانی فهم و تفسیر قرآن در آرای طباطبایی و شبستری به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ نظر به اختلاف زبان‌شناختی قرآن در آرای شبستری و طباطبایی، فرضیه اصلی تحقیق این است که: مبانی فهم و تفسیر قرآن در آرای شبستری و طباطبایی متفاوت است. بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که در حوزه‌های تفسیر قرآن، روش‌های تفسیری مفسران و طبقاتشان، تألیفات و تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته، ولی خاستگاه تفاوت نظریات تفسیری، که مربوط به اختلاف در مبانی فهم و تفسیر است، کمتر مورد توجه و پژوهش قرار گرفته است. از آن‌جا که، به طور کلی، فرایند فهم و تفسیر یک متن یا اثر بر چهار عامل اصلی مؤلف، مفسر، متن و زمینه تاریخی استوار است (واعظی، ۲۲۸-۲۲۹) ساختار این مقاله بر اساس چهار عامل مذکور سامان یافته است.

با توجه به معانی واژه‌های «مبانی»، «فهم» و «تفسیر»^۱، اصطلاح مرکب «مبانی فهم و تفسیر قرآن» عبارت از گزاره‌هایی است که مقدمات و مقومات، باورهای بنیادین، پس زمینه‌های ذهنی و آبشخورهای فکری مفسر در فهم و تفسیر قرآن محسوب می‌شوند. در مقاله حاضر، همین تعریف مورد نظر نگارنده است.

۱. مبانی مرتبط با نقش مؤلف

اهم مبانی مرتبط با نقش مؤلف در فرآیند فهم و تفسیر قرآن تحت سه عنوان: «مؤلف و قصدیت در

۱. مبانی جمع «مبنا» (فیروزآبادی، ۱۵) و به معنی شالوده و مضمون (معین، ذیل «مبنا») ابتدا، اول و پایه (دهخدا، ذیل «مبنا») است. «فهم» در لغت به معنای شناختن یا تعقل است (فراهیدی، ۶۱/۴) و برخی معنای آن را شناخت قلبی ذکر کرده‌اند (ابن‌منظور، ۴۶۰/۱۲). واژه «تفسیر»، از ماده «فَسَر» به معنای بیان (جوهری و سیوطی، ۵۴۹/۲)، ابانه یا آشکار کردن (فیروزآبادی؛ زبیدی، ذیل «فَسَر»)، جدا کردن (صفی‌پور، ذیل «فَسَر»)، بیان و توضیح امور (ابن‌فارس، ذیل «فَسَر»)، آشکار ساختن امر پوشیده (ابن‌منظور، ذیل «فَسَر»)، کشف معنای معقول (فیروزآبادی؛ زبیدی، ذیل «فَسَر»)، اظهار معنای معقول (راغب اصفهانی، مفردات، ۳۸۰) و بیان معنای سخن (صفی‌پور، ذیل «فَسَر») آمده است. طبرسی (۱۳/۱) تفسیر را، کشف مراد از لفظ مشکل و طباطبایی (المیزان، ۴/۱-۵، ۳/۷۶) کشف مقاصد و مدالیل آیات می‌داند.

تولید متن»، «مؤلف و تعیین بخشی معانی الفاظ» و «مؤلف و ماتن قرآن» قابل ارائه است.

الف) مؤلف و قصدیت در تولید متن

طباطبایی در تفسیر قرآن، به دنبال کشف مراد جدی شارع است: «هر فهم و تفسیری با درک مراد و مقصود صاحب سخن سر و کار دارد» (طباطبایی، المیزان، ۶/۱). ایشان رویه عقلانی تفهیم و تفهیم را پذیرفته و تأیید کرده است که اعتنا و توجه به ظواهر کلام صرفاً برای تعیین مراد متکلم و مؤلف است (طباطبایی، حاشیه، ۲/۲۰۵؛ همو، اصول، ۲/۷۰). او برای کشف مراد کلام عربی، اعمال قواعد ادبی را کافی شمرده اما در کشف مراد آیات قرآن افزون بر اعمال قواعد ادبی، توجه به آیات هم موضوع و تدبیر در آیات را ضروری دانسته (طباطبایی، المیزان، ۳/۷۶) و نوشته است: «وَنَسْتَوْضِحُ مَعْنَى الْآيَةِ مِنْ نَظَائِرِهَا بِالتَّذِيرِ» (همان، ۱/۱۱). یعنی باید توضیح معنای هر آیه را از آیات قرینه و نظیره آن با تدبیر به دست آورد. درواقع علامه از طریق اعمال قواعد ادبی و تدبیر در نظیره آیات در پی یافتن دلالت استعملی جدی مؤلف است که الفاظ را در کدام معنا و دلالت به کار برده است.

شبستری نیز کاویدن مراد جدی و مقصود مؤلف را ضروری می داند: «مفسر باید درصدد دریافت مراد جدی متکلم یا نویسنده باشد و دریابد که چه مقصودی از ایجاد متن داشته است» (شبستری، فرایند، ۵۳). او می نویسد: «کلام باید دلالت تصدیقیه داشته باشد تا بتوان آن را قرائت، بررسی، تفسیر یا تحلیل کرد» (همو، قرائت نبوی ۱). او بین یافتن معنای جمله با فهمیدن فعل مفسر تفاوت قائل است: «وقتی گفته شود گوینده مرادش از این گفتن چه بود؛ این متفاوت است با این که معنای این جمله چیست؟» (همو، درس-گفتار، ۳۹) و تأکید دارد که «هر گوینده ای می تواند با سخن گفتن خود انواع فعل ها را انجام دهد؛ خواهش کند، خبر دهد، روایت کند،... فهمیدن این که گوینده با ادای گفتار، چه فعلی انجام داده بخش مهمی از فهمیدن کلام او است» (همو، قرائت نبوی ۳). او این نوع فهم را شناخت تفهیمی و هرمنوتیکی می داند (همو، هرمنوتیک، ۱۳).

ب) مؤلف و تعیین بخشی معانی الفاظ

از نظر طباطبایی: «خاصه کشف از معنا در لفظ، خاصه ای است قراردادی و اعتباری، که انسان این خاصه را به آن داده است» (طباطبایی، المیزان، ۱/۶۹). او حکمت زبان و وضع را تفهیم و تفهیم برای ارتباط آدمی و بیان مقاصد دانسته است (همان، ۱/۱۰).

شبستری کلامی را که در ورای آن کلام، برای مخاطبان گوینده ندارد و اراده جدی در آن دیده نشود، جمله نمی داند: «چنین جمله هایی را نمی توان بررسی و تفسیر یا تحلیل کرد و هیچ گونه قرائتی از آنها ممکن نیست (شبستری، قرائت نبوی ۱). او اضافه می کند که «جمله هایی که صرفاً با تداعی معانی در کنار

هم پیدا شوند متن نیستند چون یک فکر را نشان نمی‌دهند» (همو، قرائت نبوی ۱۵).

پ) مؤلف و ماتن قرآن

طباطبایی استعمال لفظ کلام و قول و تکلم خداوند را حقیقی گرفته است نه مجازی، ولی از نظر مصداق آن را متمایز از کلام بشری دانسته (طباطبایی، المیزان، ۳۲۰/۲) و با استناد به آیات تحدی، قرآن را کلام خدا ذکر کرده است (همو، قرآن، ۳۳، ۷۵، ۷۶). او کلام را منحصر به آواز شنیدنی و الفاظ قراردادی نکرده است بلکه از نظر او هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده‌برداری کند کلام است (همو، المیزان، ۱۳/۱۰۹). طباطبایی تصریح دارد که «شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم. نبی با شعور وحی، روابط مرموز آنها را درک کرده و در مقام تبلیغ ما، با زبان خود ما سخن گفته و از روابط فکری ما استفاده می‌کند» (همو، مجموعه رسائل، ۱/۱۵۸).

از نظر شبستری متکلم متن قرآن نبی است، اما منشأ آن الهی است. او قائل است که نبی دعوی نمی‌کرده که این آیات لفظاً و معنأً از سوی خدا می‌آید و او فقط آنها را قرائت کرده است (شبستری، قرائت نبوی ۱). او می‌گوید: «متن موجود در تاریخ که ما آن را می‌فهمیم محصول فعالیت انسانی (گویندگی) نبی است. ما او را می‌فهمیم نه پشت صحنه او را» (همو، قرائت نبوی ۱۱) و می‌افزاید: «قرآن محصول وحی است نه خود وحی» (همو، قرائت نبوی ۱ و ۶ و ۱۴؛ همو، نقدی بر، ۷۴، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۶۸). به نظر او آنچه بر نبی فرود آمده است کتاب هستی است (شبستری، سخنرانی: یکم آبان) و تعابیر انزال وحی، کتاب و... موجب نفی انتساب قرآن به عنوان کلام به پیامبر نیستند و برای نمونه آیه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا: و از آسمان آبی پاک فرود آوردیم» (فرقان: ۴۸) را مثال می‌زند و بیان می‌کند که از آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی آن استناد ندارد (شبستری، قرائت نبوی ۱). شبستری حقیقتی به نام کلام خدا و تجربه پیامبران از گفتگوی خدا با آنها را قبول دارد، ولی جنس آن کلام الهی را از جنس کلام انسانی نمی‌داند (همو، قرائت نبوی ۶ و ۲). او در پاسخ به نقدها می‌گوید: «گفته‌ام متن قرآن تنها به عنوان کلام پیامبر قابل فهمیدن است، اما نگفته‌ام قرآن کلام خدا نیست» (همو، قرائت نبوی ۲ و ۸ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴). همچنین در نقد نظریه مشهور مبنی بر این که پیامبر اکرم بیان کرده است که جمله‌هائی را به زبان انسانی از سوی خدا دریافت و آنها را برای دیگران بازگو کرده، مدعی است: «این اعتقاد مشهور، نه مورد اجماع علمای اسلام است و نه با شواهد تاریخی، دلایل معتبری برای آن اقامه شده است.^۱ در متن قرآن هم آیه‌ای وجود ندارد که با صراحت بر این اعتقاد مشهور دلالت کند» (همو، قرائت نبوی ۱۴).

۱. شبستری در مقاله «قرائت نبوی از جهان ۱۴» و پی‌نوشت آن آورده است: «نگاه کنید به فلسفه علم کلام، ولفسون، ترجمه احمد آرام، فصل سوم. در این فصل به خوبی نشان داده شده که این اعتقاد در میان امت اسلامی نه تنها مورد اجماع نبوده بلکه افرادی وجود داشته‌اند که به صراحت گفته‌اند متن قرآن گفتار محمد است.»

ت) مقایسه و تحلیل مبانی نقش مؤلف

طباطبایی و شبستری هر دو به کشف مراد و مقصود گوینده و مؤلف قائل اند، ولی با دو هدف متفاوت. هدف طباطبایی کشف دلالت معنایی لفظ است و شبستری درصدد کشف هدف فعل گفتاری یا رفتاری مؤلف از به کارگیری لفظ است. در واقع طباطبایی از منظر علم لغت و دلالت (سمانتیک) به مراد مؤلف نگریسته است، اما شبستری از دریچه علم هرمنوتیک (← بند ۲- الف این مقاله). هر دو اندیشمند، مؤلف را تعیین بخش معنای لفظ می دانند، با این تفاوت که طباطبایی معنای متن را ثابت و شبستری آن را متغیر می داند (بند ۲- ب این مقاله). از نظر طباطبایی قرآن کلام و قول خدا است و زبان قرآن منشأی متفاوتی دارد و به نظر شبستری متکلم متن قرآن نبی است و قرآن محصول وحی و غیر متفاوتی است (بند ۲- ج این مقاله).

۲. مبانی نقش متن

اهم مبانی نقش متن در فرایند فهم و تفسیر قرآن در چهار عنوان «متن، وضع الفاظ و دلالت معنا»، «متن و پیوندهای معنایی»، «متن و زبان قرآن» و «متن و فهم پذیری». تبیین می گردد:

الف) متن، وضع الفاظ و دلالت معنا

طباطبایی بین لفظ و معنا قائل به رابطه ای ثابت و نامتغیر است (طباطبایی، حاشیه، ۱۶/۱؛ همو، المیزان، ۱۰/۱). او می گوید: «استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممتنع و محال است؛ چون موجب می شود واحد، عین کثیر شود و این امری محال و ممتنع است» (همو، حاشیه، ۴۸-۴۹). همچنین کلام بشری را اعتباری می داند: «کلام، موجود اعتباری است که در نزد شخص آشنا به وضع لغات و الفاظ به دلالت وضعی اعتباری، دلالت بر مطلبی می کند که در ذهن متکلم موجود است» (همو، المیزان، ۱۴/۲۴۸). اصولیون از جمله طباطبایی، لفظ را دال، معنا را مدلول و رابطه بین آن دو را دلالت نامیده و دلالت را به دو نوع تصویری و تصدیقی تقسیم می کنند (همان، ۱۰/۱؛ ۵۴/۸). دلالت تصدیقی هم به دو قسم استعمالی و جدی تقسیم می شود (سبحانی، ۲۹/۱؛ هاشمی، ۲۶۵/۳؛ آخوند خراسانی، ۱۷). در آرای طباطبایی دو گونه معنا هم قابل دریافت است: معنای اسمی که مستقل و معنای حرفی که وابسته است (طباطبایی، حاشیه، ۲۲/۱- ۲۴، ۸۱).

به نظر شبستری قرآن و متون دینی قرائت پذیراند: «قرائت دین، در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه های متفاوت می توان فهم و تفسیر کرد... منظورم از قرائت انسانی از دین، عبارت است از فهم انسان از دین و دینداری خودش آن گونه که انسانیت او ایجاب می کند (شبستری، تأملاتی، ۸۳). او

قائل است که «هر متنی وجوه متعدد دارد و تفسیرهای متعدد می‌توان داد» (همو، هرمنوتیک، ص ۲۸۹). شبستری توضیح می‌دهد که «بسته نبودن راه برای تفسیرهای جدید معنایش این نیست که خود متن معنا ندارد و هر کس از زاویه دید خود چیزی می‌گوید. نسبت به این معنا در هر حال منتفی است» (همان، ۲۹۳-۲۹۲). شبستری برای متن ویژگی‌های قائل است: «متن متشکل است از جمله‌های متوالی که از منظر دستور زبان و یا تشکیل یک تفکر، با یکدیگر مرتبط و نشانگر یک افق ذهنی و پیوندهای یک پارادایم، بیانگر قصد بیان، برخورد از تداوم و استمرار، دارای وحدت موضوعی و قصدی است» (همو، قرائت نبوی ۱۵). جمله‌هایی که صرفاً با تداعی معانی در کنار هم پیدا شوند متن نیستند چون یک فکر را نشان نمی‌دهند» (همانجا). شبستری قرآن را یک متن زبانی انسانی می‌داند: «بر اساس داده‌های فلسفه زبان در دویست سال اخیر، قرآن را به مثابه یک متن زبانی عربی قابل فهم برای همگان، تنها به انسان (پیامبر اسلام) می‌توان منسوب کرد و آن را کلام یک انسان باید دانست» (همو، قرائت نبوی از جهان ۲، بند اول).

ب) متن و پیوندهای معنایی

طباطبایی با پذیرش پیوند و پیوستگی معنایی آیات قرآن، قائل است «هیچ نوع اختلافی میان آنها نیست و برخی آیات بر برخی دیگر شهادت می‌دهند و یکدیگر را تفسیر می‌کنند» (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۶۴، ۸۳). او قائل به کثرت طولی و باطنی معنا است (همان، ۳/ ۶۴؛ ۶/ ۲۱۷). او نمونه‌هایی از این نوع آیات را ذکر^۱ و اشاره کرده است که با تدبّر در این معانی، معنای حدیث معروف، «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ: برای قرآن ظاهری و باطنی است، و برای باطن آن باطن دیگری تا هفت بطن» روشن می‌شود (همو، شیعه، ۷۸؛ همو، تفسیر البیان، ۲/ ۱۷۸). او از ذوبطون بودن قرآن، تبیین فلسفی هم ارائه داده است (همو، قرآن، ۴۶-۴۹). به نظر وی قرآن مشتمل بر یک سلسله معارف اعتقادی و قوانین اخلاقی و عملی است (همان، ۲۳). او با استناد به اوصاف قرآن، آن را نور و هادی به سوی صراط مستقیم، و به سوی ملتی اقوم- یعنی تواناترین قانون و آیین در اداره امور جهان- معرفی می‌کند که در امر هدایت و دلالت از هیچ دقتی فروگذار نکرده است (همو، المیزان، ۱۲/ ۱۰۶؛ همو، قرآن، ۱۵۳).

شبستری (هرمنوتیک، ۲۸، ۲۹). مرکز معنای متن را عاملی می‌داند که به همه اجزای متن حیات و معنا می‌بخشد و روش کشف آن را، «پرسش از تاریخ» می‌داند. وی کشف مرکز معنا را تحت تاثیر تجربه‌ها و پرسش‌های احیاناً متفاوت مفسر می‌داند که موجب فهم‌های متفاوتی از متن می‌شود. به نظر او قرآن با توجه به معیارهای تحلیل متن و نگاه پدیدارشناسانه، یک متن واحد با موضوع اصلی «الله» و پیوندهای معنایی است (همو، قرائت نبوی ۱۵). او در تأیید مدعای خود شواهدی از آیات قرآن را در سه بخش

۱. (نساء: ۳۶)، (حج: ۳۰)، (یس: ۶۰)، (جاثیه: ۲۳).

«روایت آغاز می‌شود»، «ادامه می‌یابد» و «پایان می‌پذیرد» آورده‌است (همانجا). شبستری مجموع آیات قرآن را به سه بخش اصلی تقسیم می‌کند: آیاتی که زیست جهان و حیانی پیامبر اسلام را نشان می‌دهند و فهم جهان طبیعت است. دیگری آیاتی که فهم کنش‌گری‌های خدا و انسان است و دیگری آیات احکام که فهم عدالت زمانه و ظلم زمانه است (همانجا). از نظر شبستری قرآن متن قانونی نیست و پیامبر قانون‌گذار نبود: «قرآن ... حتی در آیات معروف به «آیات احکام» مشخصات یک متن قانونی را ندارد» (همو، تنقیح محل نزاع با فقیهان، بخش اول).

پ) متن و زبان قرآن

در نگاه طباطبایی زبان مجموعه‌ای متشکل از امور حقیقی و اعتباری و برساخته انسان است: «زبان از یک سلسله الفاظ متشکل از آواها و هجاها و اصوات ساخته شده‌است که از سنخ امور حقیقی است و از لحاظ دلالتشان بر معنا، از سنخ امور اعتباری و قراردادی هستند» (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۲۲۰-۲۲۳؛ همو، المیزان، ۲/ ۳۲۵). او در واقع به ابزاری بودن زبان تأکید دارد که دلالت وضعی بین الفاظ و معانی، از طریق آن سامان می‌یابد. او ادراک و تلقی از غیب را وحی و حالتی را که انسان از وحی می‌گیرد نبوت می‌نامد (همو، المیزان، ۲/ ۱۳۱). طباطبایی معتقد است که وحی و مدرکات و حیانی پیامبر غیر از ادراک حسی و حتی ادراک عقلی او است (همان، ۱/ ۸۷). طباطبایی زبان قرآن را دارای منشأ متفاوتی دانسته می‌گوید: «قرآن مجید در چندین جا تصریح می‌کند که کلام خداست؛ یعنی با همین الفاظ خود از مقام ربوبی صادر شده و پیغمبر اکرم (ص) نیز آن را با همان الفاظ تلقی نموده‌است» (همو، قرآن، ۳۳، ۷۵، ۷۶).

آثار طباطبایی نشان می‌دهد که تفسیر و شناخت وی بر اساس مؤلفه‌های عرفی انجام می‌گیرد اما زبان قرآن، دارای عرف خاص است (قدردان ملک، ۶۵-۷۸؛ شمس مرادعلی، ۳۲۳؛ دامن‌پاک مقدم، ۱۴۷-۱۴۸). برای عرفی دانستن زبان قرآن از منظر ایشان شواهد و مثال‌هایی وجود دارد (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۲۲، ۱۹۵/۲).

شبستری (قرائت نبوی ۱۱) نگاه خود به قرآن و زبان آن را یک نگاه پدیدارشناسانه و تاریخی برگرفته از فلسفه زبان‌های جدید^۱ و هرمنوتیک جدید معرفی کرده، و به کارگیری آنها برای فهم قرآن را اجتناب‌ناپذیر دانسته (همو، قرائت نبوی ۱) و زبان قرآن را زبانی انسانی قلمداد کرده‌است نه متفاوتی (همو، قرائت نبوی ۱۵). او برانگیختگی و بی‌قراری پیامبر اکرم را پس از بعثت، دلیلی می‌داند بر این که نبی نمی‌تواند فقط واسطه انتقال اصوات باشد چون نسبتی با انگیزش و گوینده‌ای با اراده جدی ندارد (همو، قرائت نبوی ۱).

۱. در زمینه نظریه زبان و یگانشان ← سعیدی‌روشن، ۱۲۶؛ «ویگنشتاین و دین»، مجله فلسفه، ش ۱، ۲۱۶-۲۱۷؛ زبان دین، مجله پیام حوزه، ش ۲، ۴۳.

او با استناد به شواهدی از آیات قرآنی با تعبیر متفاوت، زبان اصلی قرآن را استعاره^۱ و «زبان مخدوم» دانسته و زبان‌های فرعی را غیر استعاره و «زبان خادم» می‌نامد که باید معطوف به زمینه متن فهمیده شوند (همو، قرائت نبوی ۱۵، ضمیمه ۵). او هویت شناختی در کتاب مقدس را، شناخت تفسیری، قرائتی و روایتی با زبان استعاره می‌داند (همو، سخنرانی ۲۲ دی). هم‌چنین نظریاتش را یک کوشش عقلانی در باب فهم قرآن می‌داند نه «کوشش اعتقادی و کلامی» (شبستری، تغییر پارادایم). تعریف وی از قرآن چنین است: «قرآن یک متن است و این متن «فهم‌نامه‌ای» است روایت‌گونه از فعالیت علی‌الاطلاق و دائماً - پیروز خدا و مومنان، و شکست دائمی انسانهای متمدن و معاند... این متن آهنگ اعتراف و گواهی دارد» (همو، هرمنوتیک، ۱۵؛ همو، قرائت نبوی ۱۵ و ۱۶).

ت) متن و فهم‌پذیری و استقلال معنا

طباطبایی همه آیات قرآن را فهم‌پذیر دانسته و استدلال می‌کند که اگر استفاده ما از قرآن منوط به بیان پیامبر باشد و بیان پیامبر منوط به استفاده ما از قرآن، در این صورت دور لازم می‌آید (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۸۵). او عرضه روش در تفسیر آیات قرآن را بیانگر فهم‌پذیری قرآن می‌داند. هم‌چنین به نظر وی سیره صحابه و مسلمانان در فهم آیات وحی، تنش‌های ایشان در فهم قرآن، اشتراک‌زبانی، حکمت خداوند و فصاحت و بلاغت قرآن از دیگر دلایل فهم‌پذیری قرآن است (همان، ۳/ ۷۶). طباطبایی قائل است که آیات در دلالت بر معانی خود، مستقلاً و با قطع نظر از روایات، حجت است (همو، قرآن، ۷۸) و استقلال قرآن در دلالت بر معانی خود، به «تفسیر به رأی» نمی‌انجامد (همو، المیزان، ۳/ ۸۷). از نظر وی پیامبر اکرم و امامان اهل بیت عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت بوده‌اند (همو، قرآن، ۳۲). شبستری قائل است که متن قرآن، خود را پدیده‌ای فهم‌پذیری و تفسیرکردنی... و از جنس امور مفهوم‌آگزیستانسیال معرفی می‌کند و برای این مدعا به مجموعه‌ای از آیات استناد می‌کند که در آنها قرآن درباره خود تعبیراتی چون هدایت‌گری، ذکر، شفا، رحمت و... را به کار برده‌است (شبستری، قرائت نبوی ۱۵). هم‌چنین قائل است که فهم هرمنوتیکی و حقیقت، به معنای مطابقت با واقع نیست، بلکه یک رخداد است و رخداد نمی‌تواند نسبی باشد (همو، قرائت نبوی ۱۲) و اضافه می‌کند که «به زعم من، خدا و انسان، زبان مشترک بین‌الذهانی لفظی ندارند تا با آن زبان مشترک، خدا به صورت بین‌الذهانی و با الفاظ، انسانها را مورد خطاب قرار دهد (همو، خدا و انسان).

۱. منظور از استعاره، آفریدن یک زبان جدید در قلمرو زبان روزانه است که کوشش می‌کند آنچه را که علی‌الاصول نامفهوم است، مفهوم سازد بنابراین استعاره به معنای استعمال لفظ در معنای مجازی و مانند آن نیست (شبستری، تغییر پارادایم ۱ و ۲).

ث) مقایسه و تحلیل مبانی نقش متن

علامه و شبستری هر دو رابطه بین لفظ و معنا را وضعی می‌دانند که دارای وحدت موضوعی و قصدی است. به همین جهت در تفسیر قرآن با تدبیر و استمداد از آیات مرتبط دیگر برای کشف مراد مؤلف می‌توان بهره گرفت. (← بند ۳- الف و ج این مقاله) قرآن به نظر هر دو اندیشمند دارای پیوندهای معنایی است. طباطبایی تفسیر واقعی قرآن را تفسیری می‌داند که از تدبیر در آیات و استمداد در آیه به آیات مربوطه دیگر به دست آید. شبستری روش کشف مرکز معنای متن را «پرسش از تاریخ» و موضوع اصلی قرآن را «الله» می‌داند. (← بند ۳- ب این مقاله). از نگاه طباطبایی قرآن، مشتمل بر يك سلسله معارف اعتقادی و قوانین اخلاقی و عملی و دارای معانی طولی و کتاب هدایت و قانون زندگی انسان است، ولی از نظر شبستری محتوای قرآن یک روایت کلان است از آن‌چه در زیست جهان و حیانی برای نبی اتفاق افتاده، نه اخبار از چگونگی‌های جهان و واقعیات هستی (رک: بند ۳- ب این مقاله). طباطبایی زبان قرآن را وحی الهی، متافیزیکی و عرفی خاص می‌داند، ولی شبستری با استناد به عدم وجود زبان مشترک بین‌الاذهانی لفظی میان خدا و انسان، جنس زبان قرآن را انسانی و استعاره با تعریف خاص می‌داند. (← بند ۳- ج این مقاله). هر دو اندیشمند قائل به فهم‌پذیری قرآن هستند (← بند ۳- د این مقاله) ولی طباطبایی قائل به ثبات و استقلال معنای متن قرآن است و شبستری قائل به قرائت و تفسیرپذیری قرآن با تعریف خاص است. (رک: بند ۳- الف این مقاله). طباطبایی زبان قرآن را وحی الهی (متافیزیکی) و زبان عرفی خاص می‌داند، ولی شبستری با استناد به عدم وجود زبان مشترک بین‌الاذهانی لفظی میان خدا و انسان، جنس زبان قرآن را انسانی و استعاره با تعریف خاص می‌داند (← بند ۳- ج این مقاله).

۳. مبانی نقش مفسر

توجه به نقش مفسر در خوانش متن و حدود مجاز دخالت او در فرایند متن، در پیش‌گیری از مغالطات تفسیری مؤثر است. آرای طباطبایی و شبستری در این موضوع تحت پنج عنوان مفسر و عمل تفسیر متن، مفسر و استنطاق از متن، مفسر و پیش‌دانسته‌ها، مفسر و علاقه‌ها و انتظارات، مفسر و دور هرمنوتیکی بررسی و مقایسه می‌شود.

الف) مفسر و عمل تفسیر متن

برخی صاحب‌نظران به دو نوع مواجهه با متن قائل‌اند: تفسیر و نقد. بعضی به چهار نوع: فهم، تفسیر، داوری، نقد و برخی تا هفت قسم: تفسیر، تأویل، داوری و سنجش، نقد، استنطاق، تطبیق و تعیین مصداق و تبیین (واعظی، ۲۸۷-۳۰۴). همچنین بعضی از تحقیقات از طریق استقراء، تا هفده نوع هدف‌گیری در

تفسیر را ذکر کرده‌اند (شبستری، درس‌گفتار، ۴۶-۴۷).

طباطبایی وظیفه مفسر را پرده برداشتن از معنای ظاهری الفاظ برای دستیابی به مراد و مقصود متکلم و مؤلف طباطبایی، المیزان، ۵/۳ و کشف رهنمودهای شارع برای هدایت و سعادت انسان می‌داند (همان، ۶/۱). او به طور صریح به تفکیک و تفاوت فهم و تفسیر اشاره نکرده است، ولی نتیجه پژوهشی مستند به قرائن و شواهد در این زمینه نشان می‌دهد که از نظر طباطبایی فهم، ادراک معنا و تفسیر، کشف مقاصد و بیان است (بهرامی، ۹۶). طباطبایی یکی از موارد تعامل مفسر با متن را تعیین مصداق برای برخی مفاهیم مبهم متن می‌داند. همچنان که در تعیین مصداق «کوثر» در آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ: ما تو را [چشمه] کوثر دادیم» (کوثر: ۱) مفسران تا ۲۶ قول ذکر کرده‌اند (طباطبایی، المیزان، ۲۰/۳۷۰).

شبستری ضمن پذیرش دلالت متن بر معنا با مکانیسم قواعد دلالت، لازمه فهم متن را عمل تفسیر آن دانسته است (شبستری، هرمنوتیک، ۱۳) و قائل است که قواعد دلالت به زبان و سخن مربوط است، ولی تفسیر کاری است که فهمنده متن انجام می‌دهد و از طریق آن دلالت را منشا اثر می‌سازد (همان، ۱۵). شبستری برخورد با متن را «تبیینی» و «تفهیمی» می‌داند که اولی منتهی به شناخت تبیینی و دیگری به شناخت تفهیمی و هرمنوتیکی منجر می‌شود (همان، ۱۳). او قائل است که تفسیر متن به منظور فهم آن بر نگرش‌های انتقادی استوار است و توجه به این امر عامل اجتناب از مطلق‌انگاری یا نسبی‌انگاری معنا است (همان، ۱۶، ۲۸۹). به نظر وی فهم هر متن به تفسیر آن موقوف است (همان، ۱۵) و بر اساس فهم‌های متفاوت از فهمیده‌شدگی پیشین از هر متنی می‌توان تفسیرهای متعدد و متفاوت داد (همو، قرائت نبوی ۹، ۱۱).

ب) مفسر و استنطاق از متن

استنطاق به معنی پیش روی متن پرسش نهادن و پاسخ گرفتن از آن است. طباطبایی استنطاق از قرآن را طریق مکملی برای درک مقصود قرآن می‌داند: «تعیین مراد آیات قرآنی از دو راه صورت می‌پذیرد: تعیین مدلول لفظی آیات، که راهی مستقیم به سوی درک مراد است، اما استنطاق قرآن درباره مباحث و پرسش‌های مربوطه، طریق مکملی برای درک مقصود قرآن است (حوزه علمیه قم، ۱۴۳). طباطبایی در معرفی تفسیر واقعی قرآن روش قرآن با قرآن را بهترین روش معرفی می‌کند و آن را همان روشی می‌داند که پیغمبر اکرم و اهل بیت او در تعلیمات خود به آن اشاره کردند (طباطبایی، قرآن، ۷۸-۸۱).

شبستری قائل به روشمندی فهم و تفسیر بوده و معتقد است که مفسر برای آشکار ساختن دلالت سخن و دستیابی به مراد مؤلف و معنا، از متن استنطاق می‌کند (شبستری، هرمنوتیک، ۳۷). به نظر وی مفسر تلاش می‌کند که آنچه را که پدیدآورنده متن بیان کرده و قصد داشته است که مخاطبان آن را بفهمند با

تحقیق (پرسش از تاریخ) بدست آورد و این مسأله‌ها را روشن سازد که کدامین علانق و انتظارات، مؤلف را به پدیدآوردن متن سوق داده‌است؟ و مؤلف در کدامین شرایط تاریخی سخن گفته‌است؟ او استنطاق را ابزار فهم و به کارگیری این ابزار را، مبتنی بر داوری درباره مقصود گوینده متن و کلید فهم قلمداد می‌کند: «استنطاق‌ها، ابزار تکنیکی فهم معنای مورد نظر پدیدآورنده متن است... افاده معنای متن هنگامی ممکن است که مفسر قبلاً معلوم کرده باشد پدیدآورنده متن، رساندن چه معنایی را می‌توانسته قصد کند و چه معنایی را نمی‌توانسته‌است. (همان، ۲۵-۲۸).

پ) مفسر و پیش‌دانسته‌ها

از نظر طباطبایی مفسر هنگام تفسیر خالی الذهن نیست. پیش‌دانسته‌های مفسر، یا ضروری و لازم‌اند (ابزاری) مانند علوم زبانی و قواعد دستوری یا ناروا و غیرموجه که محل فهم و مصداق بارز تفسیر به رأی و مذموم است. او قائل است که مفسر باید همه معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کرده و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند چون منتهی به تحمیل نظریه خود شده و قرآن را با آن تطبیق می‌دهد که باید آن را تطبیق نامید نه تفسیر (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۶). او مسائیان و اهل تصوف از فلاسفه را به دلیل تأویل‌های نابجا در قرآن، نقد کرده‌است (همان، ۱/ ۹-۶). نمونه به کارگیری پیش‌دانسته‌ها این‌که طباطبایی در تبیین معنای «تفصیل» ذیل آیه ۳ سوره فصلت (كِتَابُ فَصَّلَاتِ آيَاتِهِ...) آشنایی با اسلوب‌های بیانی را شرط فهم معانی و کشف مقاصد آن ذکر کرده‌است (همان، ۱۷/ ۳۵۹). همچنین ذیل آیه «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَالُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، بحث مفصلی درباره مراتب هستی با استناد به آیه فوق و آیات دیگر مطرح کرده‌است (همان، ۱۲/ ۱۴۳-۱۴۰). چه بسا اگر پیش‌دانسته‌های فلسفی درباره مراتب هستی و رابطه آنها نباشد به این نکات توجه نشود.

از دیدگاه شبستری با مجهول مطلق هیچ نسبتی نمی‌توان برقرار کرد. وی سؤال کردن را که آغاز فهم است، مسبوق به پیش‌دانسته‌ای درباره خود سؤال، شخص یا متن مورد سؤال، زبان سؤال و انتظار پاسخ-هایی درخور دانش مورد نظر می‌داند، اما هشدار می‌دهد: «باید درباره این آفت هشیار بود که ممکن است مفسر، پیش‌دانسته خود را نه تنها مقوم فهم، بلکه "مرکز معنای متن"... محسوب کند و کوشش تفسیری درستی به عمل نیاورد و در سطح متن متوقف بماند، یا معنای آن را تحریف کند. مصون ماندن از این آفت به میزان خلوص و کمال تفسیر بستگی دارد» (همان، ۲۳). شبستری برای تبیین چگونگی نقش پیش‌فهم-های مفسران مسلمان از قرآن، در مقاله‌ای به بررسی روش تفسیری آنها پرداخته و نشان داده‌است که چگونه هر کدام از مفسران قرآن و سنت، مقبولات پیشین ویژه‌ای را (پیش‌فهم‌ها) اساس تفسیر خود قرار داده‌اند (همان، ۱۲۸-۱۳۰).

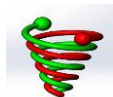
ت) مفسر، علاقه‌ها و انتظاراتها

تعلق خاطر مفسر به برخی ارزش‌ها، سبک‌ها، ایدئولوژی خاص و یا سلیقه سیاسی و امثال آن، تفسیر و نقد متن را معمولاً جهت‌دار می‌کند. از نظر طباطبایی اتکا و اعتماد به انس و عادت در فهم معانی آیات، مقاصد آیات را آشفته و امر فهم را مختل می‌سازد. مثلاً در تفسیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»: چیزی مانند او نیست (شوری: ۱۱) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»: چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را در می‌یابد و او لطیف آگاه است (انعام: ۱۰۳) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»: منزله است خدا از آنچه وصف می‌کنند (مؤمنون: ۹۱) می‌گوید: «اگر درک خدا چون درک ما باشد، او مثل ما خواهد بود در حالی که آیه اولی می‌گوید او مثل ندارد و آیه سومی او را از آنچه که ما درباره‌اش بگوئیم، منزله می‌دارد. به دست آوردن مجهولات، انسان را وادار کرده تا دست به دامن بحث‌های علمی شود و تجویز کند که بحث را در فهم حقایق قرآن و تشخیص مقاصد عالیه آن دخالت دهد» (طباطبایی، المیزان، ۱۱/۱).

از نگاه شبستری سؤال کردن که آغاز فهم است، همیشه مسبوق به علاقه و انتظار است و علائق و انتظارات مفسر در روند تفسیر انکارناپذیر است (شبستری، هرمنوتیک، ۲۳-۲۵). او تنقیح کامل پیش‌دانشته‌ها، علائق و انتظارات را شرط اساسی درست تفسیر کردن و درست فهمیدن می‌داند: «بر عهده هر مفسر است که نخست به تنقیح تمام‌عیار پیش‌دانشته‌ها، علائق و انتظارات خود پردازد و آنها را در معرض داوری دیگران بگذارد و انتقاد دیگران را برای تصحیح و تنقیح آنها با جان و دل پذیرا گردد». همچنین قائل است: «داوری در میان تفسیرهای متفاوت یک متن نیز، بدون داوری درباره مقدمات و مقدمات آن تفسیرها کاری بی‌ثمر است» (همان، ۳۳). وی نزاع و اختلاف مفسران را مربوط به مبانی مورد قبول آنان دانسته^۱ و اضافه کرده است: «گمراه شدن در تفسیر يك متن، نتیجه گمراه شدن در پیش‌دانشته‌ها و علایق و انتظارات ناشی از آنها و در نتیجه گمراه شدن در طرح سؤالات است. سؤال نادرست طرح کردن و منتظر پاسخ نادرست ماندن جز به تفسیر نادرست منتهی نمی‌شود» (همان، ۲۴).

ث) مفسر و دور هرمنوتیکی^۲

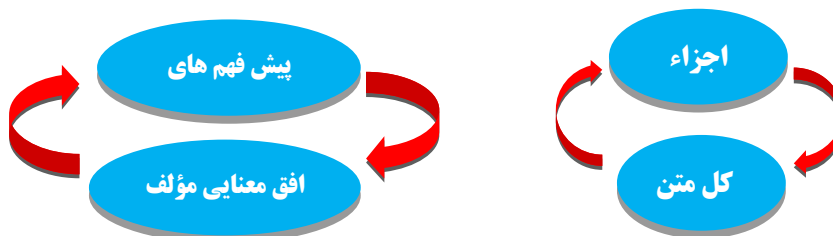
۱. شبستری می‌افزاید که: «نزاع و اختلاف مفسران را باید بیش از هر چیز در مبانی مورد قبول آنان جستجو کرد و بررسی و داوری اصلی را به آنجا منتقل ساخت. حوزه‌های علوم اسلامی باید از دانش هرمنوتیک با تمام علاقه و توان خود استقبال کنند، زیرا مباحث این دانش است که ضرورت تنقیح مقدمات و مقومات تفسیر متون اسلامی و خصوصاً اجتهاد فقهی را روشن می‌سازد و می‌تواند به تفسیر روشمند اسلام و اجتهاد روشمند یاری رساند (شبستری، هرمنوتیک، ۳۳)»
 ۲. محقق به جای اصطلاح دور هرمنوتیکی که تداعی‌کننده دور باطل منطقی است، اصطلاح چرخش استعلایی هرمنوتیکی را مناسب‌تر می‌داند، چون به‌صورت حلقوی در سطح نیست بلکه مانند مخروط توسعه‌یابنده و عمق‌پذیر است.



طباطبایی اگرچه در تفسیر المیزان یا دیگر آثار خود از دور هرمنوتیکی نامی نبرده است ولی روش تفسیر قرآن با قرآن در المیزان را می‌توان مؤید دور هرمنوتیکی (از نوع جزء و کل) دانست و عبارت: «الْقُرْآنُ يُفَسَّرُ بِعَعْضِهَا بِعَعْضاً»: قرآن بعضی [آیات] آن بعضی دیگر را تفسیر می‌کند (طباطبایی، المیزان، ۳/۳۶) نیز همین معنی را افاده می‌کند. او در واقع می‌کوشد در قرآن، کلمه را با آیه بفهمد، آیه را با سوره، سوره را با کل قرآن و بالعکس. بدین سان فهم از رهگذر دور هرمنوتیکی درون‌متنی جزء به کل و بالعکس حاصل می‌شود.

شبستری دستیابی به فهم و کامل شدن آن را در گرو رفت و برگشت‌های مکرر بین پیش‌فهم‌های مفسر، با معنای متن می‌داند به‌گونه‌ای که در هر مرحله از این دور هرمنوتیکی، پیش‌دانسته‌ها با بار قبل متفاوت می‌شود (شبستری، هرمنوتیک، ۲۱). او توضیح می‌دهد: «کسی نمی‌تواند مدعی شود، تعیین کننده بودن پیش‌فهم‌ها به این معنا است که انسان با پیش‌فهم‌ها به سراغ متن می‌رود تا آن معنایی را که در نظر دارد از متن بگیرد. این سخن، درست ضد عمل تفسیر است...» (همان، ۲۹۲). او تأکید می‌کند که «مفسر چه از طریق مشرب فلسفی تحلیل زبان و چه از طریق هرمنوتیک فلسفی گادامری دنبال کشف معنای موجود در سنت و تفسیر آن باشد، در واقع از معناهایی که وجود دارند سخن می‌گوید و مدعا این نیست که مفسر معنا را متناسب با پیش‌فهم‌های خود به متن تحمیل می‌کند» (همان، ۲۹۱، ۲۹۲).

نمودار دور هرمنوتیکی از دیدگاه طباطبایی: نمودار دور هرمنوتیکی از دیدگاه شبستری:



ج) مقایسه و تحلیل مبانی نقش مفسر

هر دو اندیشمند قائل به تفاوت فهم و تفسیر هستند. طباطبایی فهم را ادراک معنا، و تفسیر را کشف مقاصد و بیان آن می‌داند، اما شبستری قائل به هم‌افق شدن مفسر با مؤلف و مشارکت در تجربه معنوی صاحب متن و فهم توأمان و همدلانه است و از عدم امکان هم‌افق شدن مفسر با ماتن (خدا) نتیجه می‌گیرد

که فقط در صورتی این کار میسر است که نبی (که یک انسان است) گوینده قرآن فرض شود تا امکان فهم همدلانه فراهم گردد. در نگاه شبستری آنچه که از نظر طباطبایی تفسیر نامیده می‌شود، تبیین است نه تفسیر (← بند ۴-الف این مقاله). هر دو اندیشمند اعمال قواعد ادبی و دلالت را برای تعیین معنا لازم می‌دانند، ولی شبستری آن را شناخت تبیینی نامیده و کافی ندانسته است و شناخت تفهیمی و هرمنوتیکی را هم برای فهم معنای درست ضروری دانسته است (← بند ۲-الف این مقاله). هر دو اندیشمند قائل به استنتاج قرآن برای فهم متن هستند، اما طباطبایی آن را طریق مکمل می‌داند و شبستری استنتاج متن را اولین گام، ضروری‌ترین مسأله و کلید فهم متن می‌داند (← بند ۴-ب و ج این مقاله). هر دو اندیشمند قائل به وجود پیش‌دانسته‌های مفسر هستند. طباطبایی فقط پیش‌دانسته‌های ابزاری مانند علوم زبانی و قواعد دستوری را دخیل در تفسیر می‌داند، ولی شبستری علاوه بر آن، پیش‌دانسته‌های دیگر مفسر را هم مقوم فهم دانسته و متذکر می‌شود که نباید مرکز معنای متن محسوب گردد و نباید معنای متن را تحریف کند (← بند ۴-ج این مقاله). طباطبایی علاقه و انتظارات مفسر را مخلّ در فهم و تشخیص مقاصد آیات می‌داند، ولی شبستری آنها را در روند تفسیر اجتناب‌ناپذیر دانسته و تنقیح کامل آنها را شرط اساسی تفسیر ذکر کرده است (← بند ۴-د این مقاله).

هر دو اندیشمند در عمل قائل به دور هرمنوتیکی برای فهم و تفسیر متن‌اند. طباطبایی «دور» را درون-متنی بین جزء و کل متن، جاری و ساری می‌داند، اما شبستری «دور» بین پیش‌دانسته‌های مفسر که برون متن است با افق معنایی مؤلف در متن برقرار می‌کند (← بند ۴-ه این مقاله).

۴. مبانی نقش زمینه

اصطلاح زمینه یا بافت^۱، معمولاً به معنای زمان و مکان در برگیرنده متن (گفتار یا نوشتار) اطلاق می‌شود. اصطلاح‌هایی چون مقام، شأن یا اسباب نزول و سیاق را می‌توان از عوامل مرتبط با زمینه به شمار آورد. مبانی نقش زمینه، تحت دو عنوان «زمینه و سیاق» و «زمینه تاریخی صدور متن و شأن نزول» قابل ارائه است:

الف) زمینه و سیاق

سیاق عبارت است از قرائن لفظی یا حالیه که معنی لفظ مورد نظر را کشف کنند (الاوسی، ۲۰۲، ۲۰۳). طباطبایی از سیاق برای کشف معانی و روشن شدن مقصود آیات (طباطبایی، المیزان، ۲۸/۱۰-۲۹)، تعیین معنای بعضی از الفاظ آیات (همان، ۵۸/۱؛ ۲۸۸/۹-۲۹۱)، قبول و ردّ روایات (همان، ۸/

۱. منظور از بافت context در زبان‌شناسی، فضایی است که جمله‌های زبان در آن تولید می‌شوند (ساغروانیان، ۳۷؛ صفوی، ۱۴۷).

۱۴، ۱۱۶)، ترجیح آرای مفسران بر یکدیگر (همان، ۲/۱۴۵)، شناخت آیات مکی و مدنی (همان، ۱۳/۲۳۵) استفاده کرده است. واژه سیاق ۵۹۰۲ بار در تفسیر المیزان به کار رفته است.^۱ طباطبایی پس از بحثی درباره ترتیب سوره‌ها، وقتی احادیث متواتری برای رفع اختلاف وجود ندارد، تنها طریق را تدبیر در سیاق و قرائن ذکر می‌کند: «تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبیر و دقت در سیاق آیات و بهره‌جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده‌ایم» (همان، ۱۳/۲۳۵). شبستری با استناد به این که هر کلامی و هر عمل انسانی در سیاقی انسانی انجام می‌گیرد، فهم و تفسیر قرآن و پیامبراکرم را ناظر به فرهنگ جاهلیت اعراب قبل از اسلام می‌داند: «برای فهمیدن این شخص (پیامبر) باید از محیط و جامعه او شروع کنیم، چرا که هر کلامی و هر عملی در یک سیاق انسانی انجام می‌گیرد. تفاوت پیامبر با بت پرستی قبل، این است که او آسمان و زمین را که همه می‌شناختند به خدا ارجاع می‌دهد. این تفسیر است و تفسیر همیشه ناظر بر زمینه است» (شبستری، قرائت نبوی ۶).

ب) زمینه تاریخی صدور متن و شأن نزول

طباطبایی در تفسیر المیزان از جمله در تفسیر آیات «۱۶ بقره، ۳ مائده، ۳ نساء، ۱۵۸ نمل و ۳۳ احزاب» برای نیل به مراد جدی شارح، از فضای نزول مدد جسته است (طباطبایی، المیزان، ذیل آیات مذکور).

شبستری زبان، معنا، تفسیر، فهم متن و شرطها و امکانهای بیان را تاریخی و متحول و تاریخی بودن معنای متن را رخداد دانسته و رخداد را معنادهی هر گفتار و نوشتار در شرایط معین تاریخی و جهان انسانی بین‌الاذهانی تعریف کرده است. او بر آن است که اگر آن شرایط و جهان تاریخی نسبت به زمان صدور متن عوض شود، همان گفتار یا نوشتار معنای دیگری خواهد داد (شبستری، قرائت نبوی ۵). شبستری معتقد به ترجمه متن در افق تاریخی مفسر است: «کلید فهم متون عصرهای گذشته فهم تجربه‌های انسانهای آن عصر است» (همو، هرمنوتیک، ۲۹). از نظر وی کوشش برای فهم تجربه‌های گذشتگان به معنای موافقت با آنها نیست بلکه می‌توان با آن تجربه‌ها برخوردی انتقادی داشت و باید از دو انحراف محتمل پیش‌گیری کرد. نخست این که بخواهد بیان اصلی آن متن دیرین نامفهوم برای مخاطبان مفسر را با حفظ شکل بیان، شکل‌بندی کند و تحویل مخاطبان دهد. دیگر این که به عنوان ترجمه بیان متن در افق تاریخی معاصر، به جای این که خود متن را به سخن گفتن وادارد، بخواهد برای پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تأیید بگیرد و متن را با آنها تطبیق کند. در هر دو صورت متن، درست تفسیر نمی‌شود و فهمی حاصل نمی‌گردد (همان، ۳۰). شبستری قائل به تاریخی و بین‌الاذهانی بودن معنادهی متن است (همان، ۲۹). او می‌گوید:

۱. با استفاده از نرم‌افزار مجموعه آثار علامه طباطبایی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، info@noorsoft.org

«فهم فراتاریخی از کتاب و سنت ناصواب است... محدودیت‌های زبان به هیچ کس حتی او (پیامبر ص) هم اجازه نمی‌دهد که همه آنچه را که در همه عصرها می‌توان گفت او در يك عصر بگوید، یعنی هیچ مصلحی فراتاریخی و فرازمانی نداریم (همو، نقدی بر، ۲۷۶، ۳۴۶).

پ) مقایسه و تحلیل مبانی نقش زمینه

طباطبایی و شبستری قائل به اهمیت سیاق در فهم و تفسیر هستند. طباطبایی سیاق را قرائن لفظی، یا حالیه می‌داند که معنی لفظ مورد نظر را کشف کند. ولی شبستری سیاق انسانی را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد و فهم و تفسیر قرآن و پیامبر را ناظر به سیاق انسانی مربوط می‌داند (← بند ۵- الف این مقاله). طباطبایی در تفسیر قرآن استفاده از فضاي نزول آیات (قرائن پیوسته غیر لفظی) به عنوان زمینه تاریخی صدور متن برای دریافت معنای متن (که ثابت است) و نیل به مراد جدی شارع را لازم می‌داند ولی شبستری قائل به تاریخی و بین‌الاذهانی بودن معنادهی متن است. یعنی با تغییر شرایط و جهان تاریخی، معنای متن هم تغییر می‌یابد و قائل به ترجمه متن در افق تاریخی مفسر است (← بند ۵- ب این مقاله).

۵- نتیجه پژوهش

با توجه به بررسی، مقایسه و تحلیل مبانی آرای طباطبایی و شبستری در محورهای چهار گانه، نتایج بدست آمده به تفکیک وجوه اشتراک و اختلاف به این قرار است:

۱-۵. نتایج نقش مؤلف

الف) وجوه اشتراک:

هر دو اندیشمند: ۱- کشف مراد مؤلف را وظیفه مفسر می‌دانند (← بند ۲: الف این مقاله)؛ ۲- قصدیت و تعیین بخشی معنای الفاظ از سوی مؤلف در تولید متن را قبول دارند (← بند ۲: الف و ۲- ب این مقاله).

ب) وجوه اختلاف:

۱- طباطبایی از منظر علم لغت و دلالت (سمانتیک) در پی کشف مراد مؤلف است و شبستری از منظر علم هرمنوتیک (← بند ۲: الف این مقاله)؛ ۲- طباطبایی قرآن را کلام و قول خداوند می‌داند. شبستری متکلم متن قرآن را نبی و قرآن را محصول وحی می‌داند (← بند ۲: ج این مقاله).

۲-۵. نتایج نقش متن

الف) وجوه اشتراک:

از نظر هر دو اندیشمند: ۱- زبان و رابطه بین لفظ و معنا امری وضعی، قراردادی و ابزار فهم است (←

بند ۳: الف و ج این مقاله؛ ۲- متن دارای پیوندهای معنایی است (← بند ۳: ب این مقاله)؛ ۳- متن فهم‌پذیر است (← بند ۳: د این مقاله).

(ب) وجوه اختلاف:

۱- طباطبایی قائل به ثبات معنای متن و شبستری قائل به قرائت‌پذیری متن با تعریف خاص است (← بند ۳- الف این مقاله)؛

۲- طباطبایی قرآن را کتاب هدایت و قانون زندگی انسان می‌داند. شبستری قائل است که قرآن روایت کلانی است از آن چه در زیست جهان و حیانی برای نبی اتفاق افتاده است نه کتاب قانون (← بند ۳- ب این مقاله)؛

۳- از نظر طباطبایی زبان قرآن وحی الهی (متافیزیکی) و زبان عرفی خاص است. به نظر شبستری جنس زبان قرآن انسانی و استعاره با تعریف خاص است (← بند ۳- ج این مقاله).

۳-۵. نتایج نقش مفسر

(الف) وجوه اشتراک:

هر دو اندیشمند: ۱- قائل به تمایز فهم با تفسیر هستند (← بند ۴- الف این مقاله)؛ ۲- فرایند فهم را روشنند می‌دانند (← بند ۴- ب این مقاله)؛ ۳- قائل به استنتاج متن هستند (← بند ۴- ب این مقاله)؛ ۴- پیش‌دانسته‌های ابزاری مانند علوم زبانی و قواعد دستوری را برای تفسیر لازم می‌دانند (← بند ۴- ج این مقاله)؛ ۵- در عمل قائل به دور هرمنوتیکی برای فهم و تفسیر متن هستند (← بند ۴- ه این مقاله).

(ب) وجوه اختلاف:

۱- طباطبایی قائل به تفکیک بین فهم و تفسیر است و فهم را ادراک معنا و تفسیر را کشف مقاصد و بیان می‌داند. شبستری ضمن تمایز بین آنها، در عمل فهم و تفسیر را توأمان و همدلانه و فهم هر متن را موقوف به تفسیر آن می‌داند (← بند ۴- الف این مقاله)؛

۲- طباطبایی از طریق قواعد ادبی و دلالت و تدبیر در آیات درصدد تبیین و تفسیر قرآن است. شبستری علاوه بر قواعد دلالت، قائل به شناخت تفهیمی و هرمنوتیکی هم برای فهم معنای درست است (← بند ۲- الف این مقاله)؛

۳- طباطبایی استنتاج قرآن را برای فهم متن طریق مکمل می‌داند. شبستری استنتاج متن را اولین گام، ضروری‌ترین مسأله و کلید فهم متن می‌داند (← بند ۴- ب این مقاله)؛

۴- طباطبایی فقط پیش‌دانسته‌های ابزاری مانند علوم زبانی و قواعد دستوری را دخیل در تفسیر می‌داند. شبستری علاوه بر آن، پیش‌دانسته‌های دیگر مفسر را هم مقوم فهم دانسته و متذکر می‌شود که نباید

مرکز معنای متن محسوب گردد و نباید معنای متن را تحریف کند (← بند ۴- ج این مقاله)؛

۵- طباطبایی علاقه و انتظارات مفسر را مخّل در فهم و تشخیص مقاصد آیات می‌داند. شبستری آنها را در روند تفسیر اجتناب‌ناپذیر دانسته و تنقیح کامل آنها را شرط اساسی تفسیر درست می‌داند (← بند ۴-د این مقاله)؛

۶- طباطبایی «دور هرمنوتیکی» را درون‌متنی بین جزء و کل متن جاری و ساری می‌داند. شبستری «دور» را بین پیش‌دانسته‌های مفسر که برون متن است و افق معنایی مؤلف در متن برقرار می‌کند (← بند ۴-ه این مقاله).

۴-۵. نتایج نقش زمینه

الف) وجوه اشتراک:

۱- هر دو اندیشمند نقش سیاق را در کشف معنای متن مورد تأکید قرار می‌دهند (← بند ۵- الف این مقاله).

ب) وجوه اختلاف:

۱- طباطبایی سیاق را قرآن لفظی یا حالیه می‌داند که معنی لفظ مورد نظر را کشف کند. شبستری سیاق انسانی را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد و فهم و تفسیر قرآن و پیامبر را به سیاق انسانی مربوط می‌داند (← بند ۵- الف این مقاله)؛

۲- طباطبایی تاریخ‌مندی فهم متن را نپذیرفته و استفاده از فضای نزول آیات (قرائن پیوسته غیر لفظی) را به عنوان زمینه تاریخی صدور متن برای دریافت معنای متن (که ثابت است) لازم می‌شمارد. شبستری قائل به تاریخی و بین‌الاذهانی بودن معنادهی متن است. یعنی با تغییر شرایط و جهان تاریخی، معنای متن هم تغییر می‌یابد. او قائل به ترجمه متن در افق تاریخی مفسر است (← بند ۵- ب این مقاله).

نتیجه نهایی نشانگر ۱۱ وجه اشتراک و ۱۳ وجه اختلاف در آرای طباطبایی و شبستری است. حال اگر برای هر بند از نتایج یاد شده، بار ارزشی یکسانی در نظر گرفته شود می‌توان گفت که مبانی آرای آنها حدود ۴۵ درصد هم‌خوان و ۵۵ درصد غیر هم‌خوان است. اگر نتیجه ارزیابی به صورت توصیفی در ۵ دامنه خیلی کم (کمتر از ۲۰ درصد)، کم (بین ۲۰ تا ۴۰ درصد)، متوسط (بین ۴۰ تا ۶۰ درصد)، زیاد (بین ۶۰ تا ۸۰ درصد) و خیلی زیاد (بیش از ۸۰ درصد) در نظر گرفته شود، میزان قرابت و هم‌خوانی مبانی آرای آنها در حد متوسط ارزیابی می‌شود.

پیشنهاد: با توجه به استخراج و طبقه‌بندی مبانی فهم و تفسیر در آرای طباطبایی و شبستری شرایط لازم برای نقد ناقدان و صاحب‌نظران در این زمینه فراهم است تا نقاط قوت و ضعف مبانی آنها مورد بررسی و

تحلیل قرار گیرد.

منابع

- قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۶ ق.
- الاسوسی، علی رمضان، *روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان*، ترجمه حسین میر جلیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی چاپ و نشر بین، ۱۳۸۱.
- بهرامی، محمد، «فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبائی»، پژوهش های قرآنی، سال هجدهم شماره ۳، پیاپی ۷۱، (۱۳۹۱)، صص ۷۶-۱۰۱.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
- حقانی، حسین، *شرح نهیة الحکمة علامه طباطبائی*، تهران، دانشگاه الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- حوزه علمیه قم، *مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبائی قدس سره*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- ریپین، آندرو، «مروری گذرا بر تفسیر و تفسیرنگاری در سنت اسلامی»، ترجمه مهرداد عباسی، پژوهش های قرآنی، شماره ۳۵ و ۳۶، (۱۳۸۲).
- دامن پاک مقدم، ناهید، *بررسی عرفی بودن زبان قرآن*، تهران، نشر تاریخ فرهنگ، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، ذوی القربی، ۱۳۸۴.
- ، *مقدمه جامع التفاسیر*، کویت، دارالدعوه، ۱۴۰۵ ق.
- زایر، عادل عبد الجبار، *معجم الفاظ العلم و المعرفة فی اللغة العربیة*، بیروت، مکتبه ناشرون، ۱۹۹۷ م.
- زرکشی، بدر الدین محمد بن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
- زیبیدی، محمد بن محمد (مرتضی)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار مکتبه الحیاه، ۱۳۰۶ ق.
- ساغروانیان، جلیل، *فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی*، مشهد، نشر نما، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷ ق.
- ، «اقتراح هرمنوتیک دینی»، قبسات، شماره ۱۷، ۱۳۷۹، صص ۱۲-۳۱.
- سبزواری، هادی، *شرح منظومه*، به کوشش حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۷ ق.

سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ هشتم، ۱۳۹۶.

سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳.
شمس، مرادعلی، *سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبائی از نگاه فرزندان*، تهران، اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۲ ق.
صفی پور، عبدالرحیم، *منتهی الارب فی لغه العرب*، انتشارات کتابخانه سنایی، بی تا.
صفوی، کوروش، *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۴.
طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
_____، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ اول، ۱۳۶۱.
_____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۰.
_____، *مجموعه رسائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
_____، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
_____، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
_____، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
فتح الهی، ابراهیم، «اصطلاح شناسی در علم تفسیر مبانی، اصول و قواعد»، پیک نور، دوره ۶، شماره ۴، ۱۳۸۷، ص ۱۹-۳۰.

فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
قدردان ملکی، محمد حسن، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبائی»، قبسات، شماره ۲۵، ۱۳۸۱، ص ۶۵-۷۸.
معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

مجتهدشبهستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، چاپ هشتم، ۱۳۹۳.
_____، «فرآیند فهم متون»، مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ۱۳۷۴، صص ۲۲-۶۱.
_____، «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، فصلنامه مدرسه، شماره ۶، ۱۳۸۶.
_____، «قرائت نبوی از جهان»، کلام نبوی (۱)، ۱۳۸۶.

<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

_____، «قرائت نبوی از جهان» (۷)، ۱۳۸۸.

شماره ۱۰۵	علوم قرآن و حدیث	۱۶۴
	_____، «قرانت نبوی از جهان»، (۸ و ۹)، ۱۳۸۹.	
	_____، «قرانت نبوی از جهان» (۱۰)، ۱۳۹۰.	
	_____، «قرانت نبوی از جهان» (۱۱-۱۳)، ۱۳۹۱.	
	_____، «قرانت نبوی از جهان» (۱۴ و ۱۵)، ۱۳۹۲.	
	_____، «قرانت نبوی از جهان»، ضمایم (۱-۶)، ۱۳۹۲.	
	_____، «قرانت نبوی از جهان»، ضمیمه (۷)، ۱۳۹۴.	
	_____، «تنقیح محل نزاع با فقیهان حضرت محمد (ص) قانونگذار نبود و قرآن کتاب قانون نیست»، وبسایت شبستری، ۱۳۹۲.	
	_____، «چرخش هرمنوتیکی در الهیات مدرن»، فایل صوتی، ۲۲ دیماه ۱۳۹۴.	
	_____، «درس گفتار: هرمنوتیک جدید چیست»، فایل صوتی، جلسه ۴۶ و ۴۷ و ۳۹، ۱۳۹۴.	
	_____، «تغییر پارادایم در فهم قرآن (۱) و (۲)»، ۱۳۹۵.	
	_____، گفت گو، وبسایت شخصی مجتهد شبستری، ۱۳۹۶.	
	_____، سخنرانی: سمینار پرسش از امکان امر دینی در عصر حاضر، تهران، ۱ آبان ۱۳۹۷.	
	_____، خدا و انسان زبان مشترک (لفظی و بین الازدهانی) ندارند، وبسایت شبستری، ۱۸ تیر ۱۳۹۷.	
	_____، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.	
	_____، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.	
	واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم، ۱۳۹۷.	
	هاشمی، محمود، بحوث فی علم الاصول، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.	



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۸۷-۱۶۵

DOI: 10.22067/jquran.2020.40092

آسیب شناسی اسنادی و دلالتی روایت «انما الاعمال بالنیات» در فهم حداکثری حدیثی- فقهی از آن *

عباس عبدی^۱

دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shooroogh@chmail.com

دکتر سید محمد مرتضوی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mortazavi-m@um.ac.ir

چکیده

روایت «انما الاعمال بالنیات» از روایات پرکاربرد با فهم حداکثری فریقین است که در منابع شیعی- در صورت استناد- از امالی یا تهذیب شیخ طوسی نقل شده است. در منابع عامه برای آن ادعای تواتر لفظی شده ولی غالب محدثین فریقین آن را مردود دانسته اند. سند این روایت مقبوله و با قرینه‌ی روایات مشابه و شهرت عملی، موثوق الصدور و موثوق السند و نیز دارای تواتر معنوی است. «نیت» در این روایت حقیقت لغویه بوده و با «انگیزه» مطابق است. ولی آنچه در عرف فقها مطرح می‌شود مرحله‌ای از مراحل کنشی انگیزه تا هدف است که در صدر اسلام به «احضار النية» تعبیر شده است. به همین جهت مراد فقها با مقصود روایت متفاوت است. ارتباط نیت و عمل، به دلیل حقیقت لغوی، به صورت مستقیم و وجودی است و حصر در آن- به خاطر جزئیت نیت در عمل و حکومت اصالة الظهور- حقیقی است. با این که سند روایت مورد قبول قرار گرفته ولی از حیث دلالتی، بر ارتباط مستقیم و وجودی دلالت دارد و مراد از نیت در آن- برخلاف فهم و کاربرد حداکثری فقها- معنای اخص نیست.

کلیدواژه‌ها: نیت، انگیزه، عمل، حدیث، فقه الحدیث، انما الاعمال بالنیات.

* مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۱.

۱. نویسنده مسئول

A critical study of the source and evidence pertained to the narration of "Acts are judged by what we meant to accomplish through them" in its general hadith-jurisprudential understanding

Abbas Abdi (Corresponding Author)

Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Seyed Mohammad Mortazavi

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The narration "Acts are judged by what we meant to accomplish through them" is one of the most widely used narrations quoted by Shia and Sunnis. In Shiite sources, if cited, it has been narrated from Sheikh Tusi's Amali or Tahzib. In Sunni sources, it has been recognized with the successive transmission argument, but most narrators of both sects have questioned its authenticity. The document of this Sunni narration together with analogous narrations and reputation is deemed reliable by virtue of its narrator and sources and has semantic successive transmission. "Intention" in these narrations was the lexical truth that corresponds to "motivation". However, what is customarily debated by the jurists is a stage from the active stages of motivation to goal, which was interpreted as "summation of intention" in early Islam. For this reason, the intention of jurists may diverge from the true goal of the narration. The association between intention and action, due to the lexical truth, is direct and existential, and its confinement - due to the particularity of intention in action and the dominance of the originality of appearance - is real. Although the source of narration has been confirmed, it implies a direct and existential relationship in terms of signification, and what is meant by intention in this narration - contrary to the general understanding and actions of jurists - does not imply a specific meaning.

Keywords: Intention, motivation, action, hadith, the jurisprudence of hadith, acts are judged by what we meant to accomplish through them

مقدمه

فقه‌ها و علمای اخلاق، در بین روایاتی که ارزش عمل را با نیت مرتبط می‌دانند از روایت «انما الاعمال بالنیات» به وفور استناد و استفاده کرده‌اند و به خاطر وسعت دلالت، مورد فهم حداکثری و تمسک دانشمندان در فروع مختلف علمی واقع شده‌است. از این رو باید به طور مستقل و بدون پیش‌داوری به این روایت نگریست تا فهم متون مربوط به آن به مراد و حیانی نزدیک گردد. این تحقیق در پی بررسی مفاهیم مفردات این روایت و تطبیق یا نقد آنها با دریافت‌های اندیشمندان دیگر و بدست آوردن نتیجه‌ای است که بتوان گزاره‌های گرایشی و گزارشی متون دینی را مفهوم‌دار ساخت و حیثیت بینشی صرفاً متافیزیکی یا صرفاً ماتریالی آنها را مورد کنکاش و قضاوت قرار داد. در این میان هم نگاه سنتی به صورت تحلیلی-فلسفی و هم بازسازی فضای صدور این روایت، دستاوردهای جدیدی به همراه خواهد داشت. تفاوت این پژوهش با کنکاش‌های قبلی در آن است که در اینجا- بنا بر ترتیب شیوه تحلیلی و حل تعارض شیخ طوسی- بر فقه اللغة مفردات، تأکید و سعی شده‌است که تا حد ممکن با رجوع به حقیقت لغوی (در مقابل حقایق شرعی و متشرعه) تعارضات احتمالی مورد حل و فصل قرار گیرند.

ابتدا این روایت به طور کامل نقل و اسناد آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس مفردات آن معنایابی و معانی قابل پذیرش ذکر و ثمرات آن بیان خواهد شد. روش تحقیق در این پژوهش، به خاطر محوریت روایت نبوی «انما الاعمال بالنیات»، روش اسنادی-تحلیلی است و آرای اندیشمندان مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد. این پژوهش در پی اثبات رابطه مستقیم و وجودی عمل با نیت و نحوه این رابطه است که صحت استفاده فقهی از این روایت را مشخص می‌سازد.

روایت «انما الاعمال بالنیات»

شیخ طوسی در /مالی (۶۱۸) می‌گوید: «عَنْهُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ الْعَبَّاسِ أَبُو الْقَاسِمِ الْمُوسَوِيُّ بَدِیْلٌ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي إِسْحَاقُ بْنُ الْعَبَّاسِ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، هَذَا عَنْ أَخِيهِ، وَهَذَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ): أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أُغْزِيَ عَلِيًّا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي سَرِيَّةٍ وَ أَمَرَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَدَبُّوا مَعَهُ فِي سَرِيَّتِهِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ لَأُخْ لَه: اغْزُبْنَا فِي سَرِيَّةٍ عَلَيَّ، لَعَلَّنَا نُصِيبُ خَادِمًا أَوْ دَابَّةً أَوْ شَيْئًا نَتَّبَلِّغُ بِهِ، فَبَلَغَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قَوْلَهُ، فَقَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى، فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ، فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَ مَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عَقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى» (رسول خدا، علی بن ابی طالب را به جنگی گسیل کرد و مسلمانان را فرمان داد که با او رهسپار جنگ شوند. مردی از انصار به برادرش گفت: بیا در جنگ علی را همراهی کنیم تا مگر خادمی یا چهارپائی به دست آوریم یا چیزی که شکم خود را با آن سیر کنیم. این سخن به گوش رسول خدا رسید و آن حضرت فرمود: همانا اعمال به نیت‌هاست و نصیب هر کس چیزی است که در نیت اوست. هر کس برای رضای خدا به جنگ رود پاداش او به تحقیق با خداست و هر کس برای ظاهر ناپایدار دنیا یا هر نیت دیگر جنگ کند، به غیر آنچه نیت کرده نخواهد رسید).

۱. بررسی اسناد روایت

منابع شیعه قریب به اتفاق این روایت را از تهذیب یا/مالی شیخ طوسی نقل قول کرده‌اند. شیخ طوسی آن را در تهذیب مرسل ذکر کرده^۱ و محقق حلی (المسائل العزیه، ۲/۲۴) سند این روایت را مرسل یا مسند به مخالف العقیده دانسته‌است. برخی از اندیشمندان مانند پدر شیخ بهایی گویا با توجه به نقل این روایت از طریق عامه آن را غیرمتواتر می‌دانند، هر چند که اکنون بطور متواتر آن را نقل می‌کنند به خاطر اینکه کثرت تواتری ناقلین حدیث، از ابتدا نبوده بلکه از ناقلین بعدی سند متواتر می‌شود. (۸۰/۱)

مجلسی اول نیز با نظر به نقل این روایت از طریق عامه بر این اعتقاد است که بسیاری از محدثین فریقین بر این روایت ادعای تواتر دارند. با این فرق که تواتر از عمر بن خطاب به بعد است (و در رتبه ابتدای سند فقط یک نفر وجود دارد). سپس می‌گوید: ما به صدور روایت از عمر جزم داریم ولی در صدور آن از حضرت پیامبر (ص) مشکوکیم! (۲۰۵/۱۴)

۱-۱. نقد

مسلمانان این بزرگان به اسناد این روایت از طریق عامه نظر دارند چرا که در اسناد روات شیعه، این روایت از علی (ع) نقل شده‌است و نامی از عمر به میان نیامده‌است. همچنین از عدم ورود

۱. الْأَخْبَرُ الْمَرْوِيُّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ إِنَّمَا لِأَمْرٍ مَا نَوَى النَّبِيُّ. (۸۳/۱)

رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ. (۱۸۶/۴)

وَرَوَى بِفَلْظٍ آخَرَ وَهُوَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى. (همان)

به سند شیخ طوسی توسط آنها چنین به نظر می‌رسد که سند شیخ طوسی را مردود و یا به رد تواتر ادعایی عامه نظر دارند.

علاوه بر آن فیض کاشانی، که خود محدث بزرگی است، در کتاب *الحدائق* (۲۰۵) این روایت را جزء روایاتی ذکر کرده‌است که اصحاب حدیث آن را متواتر دانسته‌اند. چنین رویه‌ای مشعر بر این است که وی این روایت را از طریق عامه وارد می‌داند، چراکه در منابع شیعی اثری از تواتر نیست.

البته ممکن است که علت استناد بزرگان شیعه به اهل تسنن به خاطر وجود سلسله نامهای مبارک ائمه قبله با استناد به آنها به جهت دوری از گزند ارسال باشد که شیوه‌ای عامه‌پسند است. در حالی که در میان شیعیان به خاطر قبول عصمت آنها، نیازی به نقل از ائمه قبله نیست.

پاسخ این است که اولاً روایات فراوانی از ائمه (ع) وجود دارد که از پدران خود و آنها هم از پدران خود تا پیامبر (ص) نقل کرده‌اند. مثلاً بسیاری از روایات امام حسن عسکری (ع) از این دست هستند که با توجه به فضای غالب اهل سنت امری عادی به شمار می‌رود. ثانیاً قبول آن به وجود و اسناد آن روایت خدشه وارد نمی‌کند. ثالثاً چنین رویه‌ای زمانی مقبول است که راوی از اهل سنت باشد و یا صدور تقیه‌ای وجهی داشته باشد و حال آن که چنین چیزهایی در این روایت قابل قبول نیست.

۲. بررسی اسناد روایت شیخ طوسی

جماعتی که در ابتدای این سند، شیخ طوسی از آنها روایت نقل کرده‌است، در کتاب *أمالی* نزدیک به ۳۲۰ روایت از ابوالفضل شیبانی نقل کرده‌اند و شیخ در ابتدای مجلس شانزدهم (۴۴۵) اسامی برخی از آنان را این گونه ذکر کرده‌است: «أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ دُون، وَأَبُو طَالِبِ بْنِ غُرُورٍ [عَزَّوَر]، وَأَبُو الْحَسَنِ الصَّفَّالُ [الصفار]، وَأَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَشْنَسٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا أَبُو الْمُفَضَّلِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُطَّلِبِ الشَّيْبَانِيُّ...». از این میان **حسین بن عیبدالله غضائری** از مشایخ شیخ طوسی است و مورد توثیق متأخرینی چون ابن طاووس و مجلسی اول است (ترابی، ۱۵۷) و همچنین **أحمد بن عبدون** از مشایخ نجاشی و از ثقات است. ثقه بودن این دو برای صحیح بودن این طبقه از روایات حدیث کافی است، اگرچه در کتب رجال از افراد دیگر «جماعه» نام برده نشده‌است.

و اما در مورد **ابوالفضل شیبانی**: نام او محمد بن عبدالله و کنیه وی ابوالفضل است. به نظر

ابن غضائری (۹۹/۱) او «وضع كثير المناكير» است، چرا که در کتابهای خود اسانیدی بدون متون و متونی بدون اسانید آورده است. تفرشی (۲۲۹/۵) برای او دو کنیه «نصر بن مزاحم» و «قیس بن رمانه» ذکر کرده است که با طبقه او سازگار نبوده مشخص می شود که افراد دیگری هستند. نظر نجاشی این است که در ابتدای امر، «ثبت» محسوب می شد، سپس دچار «خلط» گردید. نجاشی (۳۹۶) درباره نقل روایتش از او می گوید: «من خود این شیخ را دیدم و از او روایات بسیاری شنیدم. سپس توقف کردم و تنها با واسطه از او روایت نقل می کنم».

گرچه وثاقت شیبانی مورد اختلاف است و به نقل نجاشی، جلّ أصحاب و به نقل طوسی، جماعتی از اصحاب او را تضعیف نموده اند، اما، همان گونه که حائری مازندرانی (۱۰۰/۶) نیز تصریح کرده است، همین قدر که نجاشی از او روایت می کند، نشان می دهد که او نزد نجاشی ضعیف نیست و إلا اگر از نظر او ضعیف بود، نقل نمودن با واسطه تأثیری در وثیق و تضعیف نداشت، بلکه نقل با واسطه صرفاً برای احتیاط در متهم نشدن به خاطر روایت از متهمین است. دلیل دیگری که می تواند خصوص این روایت را از او تصحیح کند، نقل این روایت در دوران ثبات او است زیرا نجاشی (۲۹) در ترجمه اسماعیل بن محمد بن اسحاق می گوید: «له کتاب أخبرني محمد بن علي الكاتب، عن محمد بن عبد الله، قال: حدثنا أبو القاسم إسحاق بن العباس بن إسحاق بن موسى بن جعفر بدليل، سنة إثنين و عشرين و ثلاثمائة». یعنی نقل روایت محمد بن عبدالله که همان ابوالفضل شیبانی است، از اسحاق بن العباس در سال ۳۲۲ ق بوده است که با توجه به زمان وفات ابوالفضل در سال ۳۸۷ در نود سالگی، این نقل روایت در ۲۵ سالگی او و دوران ثبات او صورت گرفته است (ترابی، ۴۲۹). پس در اینجا چون شخص دچار خلط شده وثاقت او از بین نرفته، بلکه ضبط بودن او از بین رفته است و به دلیل این که واسطه روایات بودن در دوران سلامت او اتفاق افتاده نجاشی با واسطه از او روایت نقل کرده است.

و اما نام احمد بن اسحاق و پدر او اسحاق بن عباس در کتب رجالی ذکر نشد است. بنابراین مهمل شناخته می شوند و مهملین را در حکم ممدوحین به شمار می آورند (تستری، ۳۱/۱). و اسماعیل بن محمد نسب وی با دو واسطه به امام صادق (ع) می رسد. او ثقه بوده و از جدش اسحاق بن جعفر (ع) و عموی پدرش علی بن جعفر (ع) روایت نقل کرده است (نراقی، ۵۴). شیخ طوسی او را جزء اصحاب امام رضا (ع) ذکر کرده است (خویی، ۸۵/۴؛ ابن داود حلی، ۵۸).

۳. اعتماد به روایت:

این روایت در منابع شیعه غالباً بعد از شیخ طوسی نقل شده و سند آن یا ذکر نشده و یا به خود شیخ طوسی استناد شده است. این روایت در مصباح الشریعه (۵۳) بدون سند و در مستدرکات مسائل علی بن جعفر (۳۴۶) از مالی شیخ طوسی نقل شده است. قاضی نعمان در دعائم الاسلام (۴/۱)، شیخ مفید در المسائل الصاغانیه (۱۱۸)، سید مرتضی در الانتصار (۳۰۳)، ابوالصلاح حلبی در تقریب المعارف (۱۸۵)، شیخ طوسی در تهذیب الاحکام (۸۳/۱) و الخلاف (۴۵۸/۴)، ابن زهره در غنیة (۳۶۴)، ابن شهر آشوب در متشابه القرآن و مختلفه (۱۶۲/۲)، علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق (۱۲۰)، ابن ابی جمهور در عوالی اللئالی (۸۱/۱)، فیض کاشانی در الوافی (۳۶۵/۴)، حر عاملی در وسائل الشیعه (۴۸/۱)، مجلسی در بحار الانوار (۲۱۱/۶۷)، محدث نوری در مستدرک الوسائل (۹۰/۱) و سیدعلی خان کبیر در ریاض السالکین (۲۸۲/۳) این حدیث را نقل یا به آن استناد کرده اند.

صاحب حدائق (۱۷۸/۳) نیز با این که آن را از مراسل تهذیب دانسته ولی آن را نقل و بدان استناد کرده است. محقق حلی نیز در الرسائل التسع (۷۵) سند این روایت را مرسل و یا مستند به مخالف العقیده ذکر کرده است.

با این که سند این روایت در تهذیب مرسل است ولی سند آن در مالی شیخ یا فرزندش موجود است و از طرفی اعتماد و شهرت و از طرف دیگر وجود روایات مشابه می تواند ضعف سند آن را جبران کند. برای نمونه می توان به روایت پیامبر (ص): «لا عمل الا بنیة» (برقی، ۲۲۲/۱) و روایت امام صادق (ع): «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ" قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ» (کلینی، ۸۵/۲) (همانا اهل دوزخ در آتش (عذاب الهی) جاودانند برای این که نیت های آنها در دنیا این گونه بود که اگر در دنیا جاودان بمانند هر آینه خدا را تا ابد معصیت کنند و همانا اهل بهشت در بهشت ابدی اند بخاطر این که نیت های آنها در دنیا چنین بود که اگر در دنیا باقی بمانند تا ابد خدا را اطاعت کنند. پس به خاطر نیت- هایشان است که آن گروه (در دوزخ) و این گروه (در بهشت) جاودانند. سپس این آیه را تلاوت کرد: "بگو همه بر سرشت خویش عمل می کنند" (إسراء: ۸۴) و فرمود: بر نیتشان عمل می کنند) اشاره کرد. همچنین محقق حلی (۷۶) در پاسخ به کسی که روایت «انما الأعمال بالنیات» را جزء روایات ثابتة نمی دانست، نوشت: «این روایت را جمعی از محدثین شیعه ذکر

کرده‌اند و من هیچ کس از فقها را نمی‌شناسم که این روایت را رد کرده و به آن اشکالی وارد نموده باشد پس این روایت در حکم اخبار مقبوله است.^۱

پس این روایت در منابع شیعه از شیخ طوسی نقل شده است. شیخ در تهذیب به صورت مرسل و در *مالی* - فارغ از این که از سوی خود شیخ یا فرزندش ابوعلی نوشته شده - به صورت موثق السند ذکر شده است.^۱ از اینجا معلوم می‌شود کسانی که سند این روایت را مرسل می‌دانند به نقل آن از کتاب تهذیب نظر داشته و آنان که مسند به مخالف العقیده کرده یا از عدم تواتری آن بحث کرده‌اند، به نقل آن از مسانید عامه نظر داشته‌اند. به هر حال اجمالاً می‌تواند علاوه بر موثق السند بودن، موثق الصدوری نیز قرار گرفته و در نهایت به خاطر عمل مشهور، در حکم اخبار مقبوله است.

روایت از طریق عامه

این روایت در صحیح بخاری (۵۸/۱) چنین آمده است: «حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التِّيمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمَنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ» (عمر بر منبر گفت: شنیدم رسول خدا (ص) گفت: منحصرأ اعمال به نيات آن است و منحصرأ برای هر شخص آن چیزی است که قصد نموده است؛ پس کسی که هجرت کند به سوی دنیا برای به دست آوردن آن، یا به سوی زنی برای بهره گیری از او، پس هجرتش به سوی همان است که برای آن هجرت کرده است).

بخاری (۹۲/۱) در جای دیگر شبیه آن را چنین آورده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ عَنْ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».

۱ کتاب مالی را احتمالاً خود شیخ یا فرزندش ابوعلی نوشته است. احتمال دوم با سیاق اسناد آن سازگارتر است. مثلاً در ابتدای مجلس بیست و نهم چنین آمده است: «حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ (قَدْ سَلَّ اللَّهُ رُوحَهُ)، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ...» که نشان می‌دهد این کتاب را شیخ املاء کرده و تألیف و نوشتن آن به دست فرزند وی صورت گرفته است.

۱. بررسی سند روایت عامه

این روایت در بین کتب روایی اهل سنت غریب المتن مفرد است. غریب المتن مفرد، حدیثی است که در طبقه اول و یا در نقل از شیخ حدیث فقط یک نفر آن را روایت کرده باشد، اگر چه در طبقات بعدی اشتهاار یافته و جمعی آن را نقل کرده باشند (حجتی، ۱۸۳). در سلسله اسناد اهل تسنن، این حدیث را فقط **عمر بن الخطاب** نقل کرده است و از وی فقط **علقمة بن وقاص لیثی** و از او فقط **محمد بن ابراهیم تیمیمی** و از او فقط **یحیی بن سعید**. ولی از یحیی جمع کثیری، در حدود دویست نفر نقل روایت کرده اند. به همین خاطر این حدیث غریب المتن مفرد است. این روایت با آن که غریب المتن مفرد است ولی چون در طبقات بعد، عده کثیری آن را نقل کرده اند به این اعتبار آن را «مشهور» نیز می نامند (همانجا).

این حدیث با اندکی اختلاف، در بسیاری از مجامع حدیثی اهل سنت مانند سنن ابن ماجه (۱۴۱۳/۲)، سنن صغیر بیهقی (۷/۱)، معجم اوسط طبرانی (۱۷/۱) و موطأ مالک (۴۹۱/۳) وارد شده است و همان گونه که تقی الدین ندوی در مقدمه *الموطأ* ذکر می کند همه ائمه مشهور اهل سنت، این روایت را نقل کرده اند. در همه این منابع سند حدیث از یحیی بن سعید تا عمر بن خطاب مفرد است. یعنی از پیامبر اکرم (ص) فقط عمر و از او فقط علقمه و از او فقط تیمیمی و از او فقط یحیی بن سعید روایت را نقل کرده است (همان). به همین خاطر ادعای کسانی که آن را متواتر می دانند صحیح نیست. اگر چه ابن حجر (۲/۱) در شرح صحیح بخاری این حدیث را دارای تواتر معنوی می داند ولی تواتر در نقل الفاظ حدیث، تنها از یحیی بن سعید ثابت است؛ تا جایی که راویان از یحیی بن سعید را، بیش از دویست نفر ذکر کرده اند. در نهایت می توان گفت این حدیث در نزد اهل سنت دارای اعتبار بوده و از احادیث صحیح شمرده می شود.

معنای لغوی نیت

نیت مصدر از نوى و به معنی عزم (جوهری، ۲۵۱۶/۶) قصد و اعتقاد (ابن سیده، ۵۳۷/۱۰) و توجه قلب به عملی است (راغب، ۸۳۱). نیت به معنی «قصد و عزم بر فعل» است که بعدها در غالب استعمالات بر «عزم قلبی بر امری از امور» اختصاص پیدا کرده است (طریحی، ۴۰۴/۱). ابن فارس (۳۶۶) معنای آن را گسترش داده و به معنای «وجهی که در نظر گرفته می شود» دانسته است. همچنین نیت به معنی وجهی که در آن رفته می شود آمده است (ازدی، ۱۲۸۲/۳). این وجه در نظر گرفته شده می تواند خیر یا شر باشد (فرایدی، ۳۹۴). برخی نیت را موضع و

محل قصد انسان تعبیر کرده‌اند (ابن درید، ۱۷۲/۱). همچنین نیت به معنی حاجت و عمل قلب نیز هست (ازهری، ۳۳۹/۱۵).

ابی‌هلال عسکری (۱۱۸) نیت را اراده متقدم زمانی بر فعل می‌داند که فاقد قطعیت اراده است. همچنین علامه مصطفوی (۳۰۵/۱۲) در بیان اصل واحد این ماده می‌گوید: نیت قصد قلبی باطنی بر فعلی است که بر آن (فعل) تقدم قلیله یا کثیره دارد.

۱. نقد:

ثبوتاً و در خارج چنین اراده یا قصدی در عبادات به خاطر شرط شارع متقدم بر عمل است و گرنه اثباتاً و عقلاً چنین التزامی وجود ندارد و می‌تواند همزمان با عمل واقع شود. تقدم نیت بر فعل تقدم رتبی است نه زمانی.

برخی از محققان، نیت، اراده، قصد و عزم را عبارات متواتره دارای یک معنی دانسته‌اند (خلخال، ۱۱).

۲. نقد:

نیت اراده متقدم بر فعل است (عسکری، ۱۱۸) بر خلاف دیدگاه سید مرتضی (۲۸۸/۲)، که بدون اشاره به ماهیت مقصود خویش، آن را قبل از اراده می‌داند، عزم نوعی اراده است که مرید بر انجام آن قطع نظر دارد (عسکری، ۱۱۸). علاوه بر آن، کاربرد عزم در تمامی افعال اختصاصی انسان است (همان، ۱۱۹) و عزم به قصد ختم می‌شود (همان، ۱۲۱) و نیز قصد (فقط) اراده فعل در حال ایجاد آن است (همان، ۱۲۰).

جمیل صلیبا (۱۹۳/۲) نیت و قصد را مترادف هم دانسته و آورده‌است: قصد توجه نفس به شیء یا انبعاث نفس به چیزی است که نفس موافق آن است. اکثر استعمال قصد در تعبیر از توجه ارادی یا عملی است. هر چند که بعضی از فلاسفه قصد را بر توجه ذهنی اطلاق کرده‌اند. البته با قبول چنین ترادفی، این فرایند دارای سه حرکت خواهد بود: اراده و نیت (و قصد) و عزم. حال آن‌که با بیان قبلی، استعمال قصد در ترادف نیت و بالعکس مجاز است. به هر حال ظاهر در روایت «انما الاعمال بالنیات» و روایات مشابه، به خاطر اصالت عدم نقل، معنای لغوی است (بحرانی، ۱۷۲/۲).

معنای اصطلاحی نیت

برای نیت تعاریف متفاوت ولی مشابهی ارائه کرده‌اند. قطب راوندی (۲۷۰/۱) نیت را اراده مخصوصی می‌داند که محل آن قلب است. محقق حلی (المعتبر، ۳۷۹/۱) نیت و قصد را یکی

گرفته و نیت را قصد قلبی و قصد را نیت قلبی دانسته است. ابن طی فقہانی (۲۰/۱) با رویکرد فقہی، آن را اراده ایجاد فعل بر وجه مأمور به شرعی می داند. محمد صالح مازندرانی (۲۳۸/۱۱) نیز با تعبیر مشابهی نیت را در شرع همان قصد ایقاع فعل مأمور به می داند. نیت با رویکرد عرف فقہی «اراده کردن انجام عملی برای رضای خدا و مطابق دستور اوست» (خاتمی، ۲۱۹/۱). از محقق طوسی نقل است که نیت قصد انجام دادن فعل است. نیت واسطه بین علم و عمل است، چراکه تا زمانی که به اشیاء علم پیدا نشود نمی تواند مقصود قرار گیرند و آنچه که مقصود واقع نشود نمی تواند از شخص صادر شود. پس لاجرم غرض هر سالک عامل باید مشتمل بر نیت و قصد تقرب به خداوند متعال باشد (مجلسی، مرآة العقول، ۸/۸۸). ولی قصد، اراده فعل از کسی است که آن فعل را اراده کرده است با این وصف که از روی ناچاری صورت نگرفته و مقارن فعل و یا در حکم مقارن فعل انجام شده است (نیشابوری مقرئ، ۱۰۵/۱).

شرع، نیت را به اراده در راستای فعلی می داند که مخصوص باری تعالی یا امتثال احکام اوست. از این جاست که اگر شخصی کاری را در خواب و یا از روی غفلت انجام دهد بسان افعال جمادات، بیهوده و بی ثمر خواهد بود (تهانوی، همان). نیت خود دارای بساطت است. عده ای اخطار بالبال (خطور قلبی) را مقدمه نیت می دانند (مشکینی، ۵۵۰) ولی نیت همان اخطار بالبال است و گرنه دچار تسلسل می شود. شیخ انصاری نیز قصد چیزی را که مقترن به انجام آن است، نیت دانسته و اگر تراخی و فاصله بین قصد و فعل واقع شود آن را عزم خوانده است (سعدی، ۳۶۴).

نکته مهم آن که راهی برای کسب میل به چیزی وجود ندارد مگر آن که اسباب آن فراهم شود. راه کسب اسباب (در اینجا) تحصیل علمی است که منافع را به ما بشناساند. سپس چنین علمی زمانی که قلب از سایر مشتهیات و مشغلات خالی شود موجب میل آدمی می گردد. پس معلوم می شود که نیت عبارت از بازگویی در زبان یا قلب نیست بلکه نیت عبارت از حصول چنین میلی است. چنین چیزی نیز امری آشکار نیست بلکه امری پنهانی است که گاه ممکن و گاهی متعذر است و ایجاد نمی شود (دغیم، ۸۳۷). به هر حال گفته شده که نیت تشریع شده است تا عبادت از عادت جدا و متمایز شود (تهانوی، همان).

۱. مراد از نیت در لسان عرف شرعی

مراد از نیت در عرف شرعی انجام عمل برای خدا است. یعنی مجاز کل از جزء صورت می -

گیرد و گرنه نیت مقسم برای نیت الله و نیت لغیر الله است. در شرع هر نیتی که غیر یا اشتراکی از غیر خدا در آن باشد کلاً در یک قسم قرار می‌گیرند. به همین خاطر هر گونه انگیزه غیرخدایی عمل را از وجهه عبادی ساقط می‌کند (رشاد، ۲۹۰/۴). البته نیت الله داشتن در تمامی افراد یکسان نیست و خود دارای مراتبی است؛ چنانکه در آیه ۵۶ سوره اعراف آمده است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (و در روی زمین پس از اصلاح آن (به وسیله انبیا و شرایع آسمانی، به کفر و فسق) تباهی مکنید و او را به حال بیم و امید بخوانید که همانا رحمت خدا به نیکان و نیکی‌کنندگان نزدیک است).

حال آنکه در آیه ۲۹ سوره اعراف می‌خوانیم: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (بگو: پروردگارم به قسط و عدل فرمان داده و (گفته) روی خود و توجه قلب خود را در هر سجده و نمازی و هر وقت نمازی و در هر مسجدی به سوی (خدا) کنید، و او را در حالی که دین و طاعت را برای او خالص کرده‌اید بخوانید. همان گونه که شما را در آغاز آفریده (در روز قیامت) باز می‌گردید).

این آیه به وضوح نشان می‌دهد که عبادتی، عبادت محسوب شده و موجب تعالی است که برای خدا انجام پذیرد. این عبادت از روی خوف و ترس یا رجا و شوق صورت می‌گیرد. این خوف و رجا انگیزه‌ای است تا بندگان با درک متناسب خودشان به آن اقدام کنند، ولی این آغاز راه است چرا که از امیرالمؤمنین (ع) نقل است: «مَا عَبْدُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (ابن ابی جمهور، ۴۰۴/۱). یعنی بارالها! عبادتم نه به خاطر طمع نعمت‌های بهشت است و نه به خاطر ترس از آتش (غضبت) بلکه تو را شایسته عبادت یافتم. سپس تو را پرستش نمودم. یعنی عبادت از روی طمع و خوف نیز می‌تواند انجام گیرد چرا که آنها نیز در راستای امر الهی‌اند ولی کنه حقیقت عبادت، غیر از این دو است و آن زمانی است که خدا به خاطر شایستگی برای عبادت مورد پرستش قرار گیرد.

البته در روایت نبوی «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَكُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ» (کلینی، ۸۴/۲) (نیت مؤمن بهتر از عملش و نیت کافر بدتر از عملش است و هر کس که عملی را انجام می‌دهد بر اساس نیتش عمل می‌کند) نیت مقسمی مورد لحاظ قرار گرفته است، چراکه نیت به «المؤمن» و «الکافر» اضافه شده است. اما در لسان فقهی و اخلاقی زمانی که دستور به اتخاذ نیت داده می‌شود مراد تقرب به خداوند متعال است.

معنای لغوی عمل

اصل واحد در ماده عمل، آن چیزی است که از فعل در خارج ظاهر می‌شود. عمل، آن فعلی است که واقعاً در خارج محقق است و بر خلاف فعل به تحقق خارجی آن توجه می‌شود. همچنین عمل از فعل اختیاری نشأت می‌گیرد (مصطفوی، ۲۲۴/۸). عمل در لغت به معنی کار، هر فعلی است که با قصد از حیوان صادر شود. عمل از فعل اخص است برای این که فعل گاهی بدون قصد از حیوانات صادر می‌شود و گاهی نیز به جمادات منتسب می‌شود (راغب، ۵۸۷). عمل ایجاد اثر در شیء است (عسکری، ۱۲۷) بر خلاف فعل که فقط ایجاد شیء است (سید مرتضی، الحدود و الحقائق، ۲۷۷/۱) یعنی اثر شیء از کننده آن مورد توقع است ولی وقتی ماده «فعل» به کار برده می‌شود فقط انجام آن را می‌رساند بدون این که انتظاری در راستای تحقق آن به وجود آمده باشد.

به نظر برخی اخص بودن عمل از فعل به خاطر اشتغال بر مشقت است؛ به همین خاطر در مورد خداوند به کار نمی‌رود. برخی بر این عقیده‌اند که عمل حرکت کل یا بعضی از اعضای بدن است و بر حرکت نفس مانند احداث کلام، فعل جوارحی یا قلبی نیز اطلاق می‌شود (حسینی زبیدی، ۵۲۱/۱۵). به هر حال عمل در لغت بر فعل و اثر دلالت دارد (هلال، ۲۲۶).

معنای اصطلاحی عمل

فعل ایجاد چیزی و عمل ایجاد اثر در چیزی است. قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۵-۹۶) [ابراهیم] گفت: آیا چیزی را که خود می‌تراشید پرستش می‌کنید؟! در حالی که خداوند، شما و آنچه را می‌کنید آفریده‌است (عمل‌های خودتان و مواد معبوداتان مصنوع حقیقی خداست). شکی نیست که خداوند خالق و فاعل وجود انسان و مصنوعات اوست حتی اثری که در مصنوعات به وجود می‌آید آن هم مخلوق خداست (مکارم، ۱۰۱/۱۹) توضیح این که یک بار «ما» موصوله است و اشاره به ماده مصنوع می‌کند که خدا آن را خلق کرده‌است. یک بار «ما» مصدریه است که علامه طباطبایی (۱۵۰/۱۷) ثمره آن را جبر می‌داند، ولی تأویل آن چنین می‌شود: «و الله خلقکم و عملکم» (شیخ طوسی، التبیان، ۵۱۵/۸) که به خلقت هیأت مصنوعات نیز اشاره دارد. در این صورت مراد این است که خداوند هم ماده مصنوعات را خلق کرده‌است و هم هیأت آن‌ها را. پس انسان‌ها فقط معد هستند و از بابت این اعداد مؤاخذه می‌شوند. از این آیه مشخص می‌شود که عمل، اثر بر روی شیء است، بر خلاف فعل. به نظر شرتونی (۶۴۴/۳) عمل بر خلاف فعل

شامل افعال قلوب و جوارح است و در جایی به کار می‌رود که از روی عقل و فکر صادر شود به همین خاطر با علم مقرون است.

۱. تحلیل و نقد دیدگاه علی نمازی درباره اختصاص نیت به عمل

نمازی (۲۰۵/۱۰) نیز ذیل روایت امام زین العابدین (ع): «لا عمل الا بنیة» می‌گوید: «یعنی عمل بدون نیت صحیح نیست و این مختص عبادات است». او عمل و فعل را دارای یک معنی دانسته‌است.

چون در لفظ «عمل» معنای «نیت» و «قصد» نهفته‌است پس با توجه به متضمن بودن معنای نیت در لفظ عمل، صدور چنین روایتی از امام معصوم صحیح نیست. چرا که صحت، فرع بر تحقق وجودی شیء است و عمل بدون نیت محقق نشده و نیت به صحت نرسیده‌است. آنچه بدون نیت محقق شده، فعل است نه عمل. این توضیح نشان می‌دهد که چنین وصفی مختص عبادات نیست.

آنچه نمازی بیان کرده‌است نیت به معنی اخص است که در مباحث تعبدیات و توصلیات با عنوان «احضار النیة» مورد بحث قرار می‌گیرد ولی در اینجا علتی برای حصر روایت در معنای اخص وجود ندارد.

دلالت روایت

«انما» به تصریح اهل لغت و تبادر قطعاً بر حصر دلالت دارد (آخوند خراسانی، ۱۳۰/۲)، اما محقق حلی (المسائل العزیه، ۲۴/۲) دلالت «انما» بر حصر در این روایت را مخدوش می‌داند. چراکه اگر «انما» مفید حصر باشد هیچ عملی بدون نیت ثابت نمی‌شود و چنین برداشت حصری با آیاتی مانند «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ» (فاطر: ۲۸) و ضرب المثل «إِنَّمَا السَّخَاءُ لِحَاتِمٍ» تعارض دارد. زیرا اولاً اصل بر حقیقت و عدم مجازگویی است. ثانیاً اگر اعمال نیازمند نیت باشند چون نیت خود عمل جوانحی است پس آن هم به نیت دیگری نیازمند است و آن نیت هم به نیتی دیگر. چنین چیزی به تسلسل می‌انجامد که باطل است. ثالثاً اعمالی مانند شست‌وشوی ظروف یا تطهیر بدن عمل است ولی کسی به ضرورت همراه شدن آنها با نیت قائل نشده‌است.

۱. نقد

این روایت را جمعی از فقها و محدثین و عرفا ذکر کرده‌اند و هیچ یک از فقها آن را رد نکرده و جاری مجرای اخبار مقبوله است.

در آیه و مثل عرفی مذکور مبالغه و مجاز است چرا که چنین معنایی بدون قرینه قابل فهم نیست (همان، ۳/۲) همچنین نیت، عمل جوانحی بسیط است و هیچ گاه منجر به تسلسل نمی-شود. شست و شوی ظروف اگر عمل باشد مسبوق به نیت است هر چند مورد طلب شارع واقع نشده است و گرنه فعل است و در آن، نیت و عدم آن مورد توجه واقع نشده است. هر چند مجازاً به آن عمل اطلاق شود.

با توجه به روایات متعدد که مشیر معانی قریب هستند - و فارغ از صحت صدور این روایت و یا عدم آن - می توان به صحت فحوای آن پی برد. چرا که لفظ «عمل» در خود، معنای نیت را نهفته و تضمینی دارد. به همین جهت رکن اعمال انسانی محسوب می شود، ولی نیت در «فعل» بشری - با توجه به لغت - نمی تواند رکن قرار گیرد چرا که از حیث لغت فاقد چنین بار معنایی است. از این روست که روایات لفظ عمل را به کار برده اند نه لفظ فعل را! مؤید آن حدیث نبوی ذیل است: «يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ» (طوسی، الامالی، ۵۳۶). یعنی ای اباذر همانا خداوند تبارک و تعالی به صورت ها و اموالتان نظر نمی کند بلکه به قلب ها و اعمالتان نظر می کند. پس نظر به قلوب بیانگر حسن فاعلی است و نظر به اعمال بیانگر حسن فعلی است. قلوب و اعمال عمومیت دارد و شامل عمل جوانحی و جوارحی است.

توجیهات روایت

مراد از حصر عمل در نیت، در این روایت و به تبع روایات مشابه در چند وجه خلاصه می-شود:

مراد، ظواهر اعمال و آثار آنها است و نیت صرف ضمانت اجرایی آن است. در دیدگاه افرادی با نگاه ماتریالیستی به هستی، نیت و مانند آن، امری موهوم و در جهت ارضای حس تخیل بشری است. برای چنین فردی نیت نهایتاً می تواند جهت ضمانت حسن اجرای وظایف بشری و شهروندی مورد استفاده قرار گیرد.

قبول عمل به نیت خالص و قصد وجه الله محتاج است. در آیه ۲۶۴ سوره بقره می خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَكَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»: (ای کسانی که ایمان آورده اید، صدقه های خود را با منت و آزدن باطل نکنید، مانند کسی که مالش را به ریا و خودنمایی به مردم انفاق می کند و به خدا

و روز واپسین ایمان ندارد، که مثل او مثل سنگ سخت و صافی است که خاکی [اندک] بر آن نشسته، پس باران تند و درشتی به آن برسد و آن را سنگی صاف [و بدون خاک و گیاه] واگذارد [صدقه او نظیر آن خاک است. و ریاکاران] به چیزی از آنچه کسب کرده‌اند دست نمی‌یابند، و خداوند مردم کافر را هدایت نمی‌کند.^۱

علامه طباطبایی (المیزان، ۳۹۱/۲) نوشته‌است که از ظاهر آیه به دست می‌آید که قبول اعمال محتاج به اخلاص در نیت و قصد وجه الله است. بی‌گمان قبولی اعمال در گرو وجود نیت خالص و داشتن قصد وجه الله است، ولی در این صورت عبارت نیازمند تقدیر خواهد بود و عدم التقدير اولی من التقدير.

ثواب و عقاب دائر مدار نیت است. در آیه ۲۱۸ سوره بقره آمده‌است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (البته کسانی که ایمان آورده و کسانی که هجرت نموده و در راه خدا جهاد کرده‌اند، آنها به رحمت خداوند امیدوارند، و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است). علامه طباطبایی (البیان، ۵۲/۲) ذیل این آیه می‌گوید که عقاب و ثواب در مدار نیت دور می‌زنند. البته ثواب و عقاب دائر مدار انگیزه فرد و نیت اوست ولی نیازمند تقدیر است و معلوم است که عدم التقدير اولی من التقدير. در عمل، ملاک صحت، نیت است. یعنی عمل بدون نیت، عنوان عمل را دارد ولی توانایی تحمل عنوان صحت را ندارد. بر اساس دیدگاه اعمیون در اصول فقه، نیت جزئیت دارد و عملی مانند نماز اگر بدون نیت واقع شود بر آن نماز اطلاق می‌شود ولی نماز صحیح، نیست (نک: آخوند خراسانی، ۵۲/۱).

۱. نقد

این تبیین مخدوش است، چون که نیت در عمل، جزئیت دارد و در اینجا نیز، فعل نماز صورت گرفته‌است، ولی چون فاقد جزئی از عمل است پس اصلاً عملی مانند نماز محقق نشده‌است. کمال عمل، به نیت است. یعنی عمل بدون نیت مقبول هست ولی دارای کمال نیست. این وجه نیز با ظاهر روایت سازگار نبوده و نیازمند تقدیر است و همچنان که گفته شد عدم التقدير اولی من التقدير.

عمل، بدون نیت موجود نمی‌شود. با توجه به حکومت اصالة الظهور و با تحلیل لغوی نیت و عمل و فعل دانستیم که نیت در عمل جزئیت داشته و عمل بدون نیت، عمل نیست. بلکه فعلی

۱ ترجمه‌ی آیات از آیت... علی مشکینی است.

است که از فاعلی به صورت تعدیه یا تفعُّل صادر شده است. هر چند چنین فعلی حسن فعلی دارد ولی چون از روی قصد صادر نشده است به همین خاطر فاقد حسن فاعلی است.

رابطه نیت با عمل

از معنای نیت دانسته شد که نیت فقط مقدمه انجام کاری است که فهمیدن و طرز رسیدن به آن، در مراحل ایجاد آن مؤثر است. به همین خاطر نیت فقط با عمل رابطه دارد نه با فعل. رابطه نیت نیز باید با عمل سنجیده شود نه با فعل. در ایجاد فعل، ثقل ارزش، روی "محدوث عنه" است به همین خاطر فاقد ارزش فاعلی است ولی در عمل، ثقل ارزشی قضیه، روی حُسن فاعلی است به همین خاطر اینجاست که باید سراغ ارزش و عدم ارزش نیت و ارتباط آن با عمل رفت.

برای ارزش داشتن یک رفتار و عمل اخلاقی، هم حُسن فعلی لازم است و هم حسن فاعلی. در این بین حُسن فاعلی نقش مهمتری دارد. چرا که نیت روح عمل بوده و نشانگر شاکله شخصیت و روحیات و باطن هر کسی است. (غروی، ۱۲۴) علامه جعفری در بیان اصول تصعید حیات کمالی، مکافات (پاداش و کیفر و اعتلاء و سقوط شخصیت) را بر مبنای نیت می‌داند. (۳۸۶/۱۲) برخلاف نظام‌های غیر الهی، در نظام اسلامی حسن فاعلی تأثیر مستقیمی بر پاداش و کیفر افراد دارد که معلول نیت فرد است. به همین خاطر نیک بودن آن، باعث تصعید حسن فاعلی و ارزش یافتن عمل می‌شود.

نیت یا احضار نیت

در عصر ائمه (ع) نیت به معنی قصد استفاده شده است و شامل علت صوری و مادی و غایی بوده است. این معنی همان معنی لغوی است و برای نیت به معنی اخص - که بعد از اراده و قبل از فعل است - «احضار النیة» به کار رفته است؛ چنان‌که از علی (ع) نقل است: «لِلدُّعَاءِ شُرُوطٌ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ إِحْضَارُ النَّيَّةِ...» (دیلمی، ۱۴۹/۱) همچنین از علی بن موسی الرضا (ع) روایت شده است: «لَا صَلَاةَ إِلَّا ... وَ إِحْضَارُ النَّيَّةِ...» (الفقه المنسوب الی الامام الرضا (ع) ۷۰/۷). بنا بر این احضار نیت در صحت عمل (چه به نحو شرط و چه به نحو جزء) از ابتدا وجود داشته است، با این تفاوت که در قرون بعد مضاف (احضار) حذف و نیت به جای آن دو استفاده شده است. پس چنین نیست که زمان مطرح شدن حدیث «انما الاعمال...» و مطرح شدن موضوع نیت در صحت اعمال فقهی مربوط به دوره‌ی نزدیک به شیخ طوسی بوده باشد.

شیخ طوسی در دو کتاب /مالی و تهذیب این روایت را نقل کرده است و با این که تمام روایت

و سند آن را می‌دانسته و در *مالی* ذکر کرده‌است، ولی در تهذیب که یک کتاب روایی با صبغه فقهی است، آن را بدون اسناد و به صورت تقطیع شده آورده‌است. پس ظاهر امر نشان می‌دهد که شیخ می‌دانسته که کل روایت با هم، روایت فقهی نیست ولی در صورت تقطیع مفید فتوا خواهد بود و این امر شاید به خاطر کثرت استعمال بوده‌است. به هر حال هر دو روایت شیعه و سنی فتوایی و فقهی نبودن این روایت را می‌رساند.

نیت در اعمال توصیلی

اعمال توصیلی نیز گرچه دستورات الهی‌اند و انجام آنها متضمن نیت و انگیزه است، ولی انجام آنها با احضار نیت التزامی ندارد. به همین خاطر اگر فردی، بدون نیت، عمل توصیلی را انجام داد یا انجام شد مورد پذیرش شرع است. در مقابل، اعمال عبادی مورد امر شارع است و همیشه با احضار نیت همراه هستند. شارع دستور مجزایی برای شرط آن عمل قرار داده‌است که همان نیت به معنی اخص است. و این جزء از عمل با نیت به معنی اعم که در آن متضمن بود برآورده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

روایت نبوی «انما الاعمال بالنیات» یکی از روایات مهمی است که اندیشمندان علوم حدیث، فقه، عرفان و اخلاق در فروع مختلف بدان تمسک کرده‌اند. این روایت که موثق السند و الصدور است، در منابع شیعه غالباً به صورت مرسل و مقطوع از کتاب *مالی* یا تهذیب شیخ طوسی نقل شده و یا بدون اسناد آورده شده‌است. در منابع عامه با این‌که درباره آن ادعای تواتر شده‌است، ولی به جهت وحدت راوی در حلقه اول تا سوم، تواتر آن مردود است. سند این روایت از طریق عامه غریب المتن مفرد و مخدوش است، ولی در منابع شیعه خبر واحد و موثق الصدور است. همچنین با شهرت عملی^۱ و روایات مشابه می‌تواند قریب به تواتر معنوی نیز باشد. پس از لحاظ سند اشکالی ندارد بلکه از دیدگاه بسیاری از علما در حکم اخبار مقبوله است.

در این روایت «انما» مفید حصر حقیقی است چراکه لفظ «عمل» چنین معنایی را در ضمن دارد. البته اگر عمل را مترادف با فعل بدانیم آنگاه حصر مجازی، تأکیدی و اضافی خواهد بود.

۱ روایت دارای «شهرت عملی» به روایتی گویند که فقها در موارد متعدد بدان استناد جویند و عمل کنند. در حجیت شهرت عملی اختلافی نیست زیرا وقتی روایت ضعیفی مورد عمل و استناد بزرگان فن قرار می‌گیرد، همان استناد ضعف سند را جبران می‌کند (ولایی، ۲۲۵)

خود نیت، عمل جوانحی بسیط است. به همین خاطر مفهوم آن دچار تسلسل نیست. در لسان شرع کارهایی مانند طهارت البسه توصلی بوده و نیاز به احضار نیت ندارد. اعتنای شرع به عدم احضار نیت در توصلیات خود مشیر این است که اصل در عمل، قرین نیت بودن است و گرنه نیازی به خارج کردن و استدراک توصلیات از عبادات نبود.

نیت به معنی توجه قلب به عملی است و در عرف فقهی بر عمل به نحو رتبی یا تشریفی تقدم دارد. ابتدا اراده سپس نیت آنگاه عزم و سرانجام قصد محقق می‌شود. گاهی این عناوین مجازاً به جای هم به کار می‌روند. به همین دلیل آنچه در نماز صدق دارد و فقه به التزام آن دستور داده است دو صورت دارد: ۱. مراد از نیت، قصد است هر چند این استعمال مجازی است؛ ۲. نیت در معنای حقیقی است ولی به سبب سهولت، اختصار یا علم بالغلبه، مضاف از "احضار النیة" حذف شده است که در هر دو حالت چنین استعمالی مجازی است. نیت به معنی انگیزه بوده و بعدها به صورت حقیقت شرعیه (قصد همراه عمل) به کار رفته است. «نیت» در این روایت، به قرینه لغوی و صدور آن در مدینه حقیقت لغوی است.

عمل نیز در لغت به معنی هر فعلی است که از روی قصد و اختیار و علم و فکر از انسان صادر گردد. گاه عمل جوارحی است و گاه قلبی و جوانحی. معنای لغوی عمل می‌رساند که نیت در بطن آن متضمن است.

نیت از انگیزه روانشناختی متفاوت است. گاهی نیت در معنی انگیزه به کار رفته است مانند روایت «انما الاعمال بالنیات» که عمل بدون نیت و انگیزه معنی و تحقق ندارد و عمل از انگیزه و نیت نشأت گرفته است. اما اگر روایت «لا عمل الا بالنیة» را از پیامبر اکرم (ص) بدانیم، نیت حقیقت لغوی خواهد بود و اگر آن را از امام رضا (ع) بدانیم چه بسا بتوان آن را حقیقت شرعی دانست. در صورت دوم نیت با انگیزه متفاوت خواهد بود و نیت مرحله‌ای از مراحل پیوسته انگیزه تا هدف خواهد شد. در صورت اول - که تعبیر دیگری از روایت قبلی است - نیت به معنی اعم است و با مراد فقها از نیت در عرف فقهی سازگار نخواهد بود. آنچه در لسان فقهی نیت خوانده می‌شود احضار النیة است که جزئی از آن کل و مجاز کل از جزء خواهد شد. چنین روایتی هیچ گاه مؤید نظر فقها در نیت به معنی اخص نخواهد شد.

در حقیقت، انگیزه یا نیت به معنی اعم یا نیت در معنای مقسمی، به حسن فاعلی اشاره داشته و از این رو باعث ارزشمندی یا قبح عمل می‌شود. با این توضیح، می‌توان فهمید که چرا نیت باعث خلود اهل بهشت در رضوان الهی و اهل دوزخ در آتش غضب الهی می‌گردد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه علی مشکینی، قم، الهادی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- مصباح الشریعة، منسوب به امام صادق (ع)، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
- الفقه المنسوب الى الامام الرضا (ع)، مشهد، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۶ ق.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم، اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
- ابن أبی جمهور، محمد، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۷۹ ق.
- ابن حیون، نعمان، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام، قم، آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.
- ابن داود حلّی، حسن، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین، بی تا.
- ابن زهره، حمزة بن علی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ق.
- ابن طی فقعی، علی، الدر المنضود فی معرفه صیغ النیات والإیقاعات والعقود، شیراز، مدرسه امام - العصر (عج)، ۱۴۱۸ ق.
- ابن غضائری، احمد، الرجال، قم، دارالحديث، ۱۳۶۴.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقایس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، بیروت، دار الفكر، بی تا.
- ابو صلاح حلبی، تقی، تقریب المعارف، قم، الهادی، ۱۴۰۴ ق.
- ازدی، عبدالله، کتاب الماء، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران - مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، ۱۳۸۷.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- بحرانی، یوسف، الحقائق الناضره، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- بخاری، محمد، صحیح البخاری، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ ق.
- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
- بیهقی، احمد، السنن الصغیر، کراچی، جامعه الدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۰ ق.

- ترابی، علی اکبر، الموسوعة الرجالية الميسرة، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۹ ق.
- تفرشی، مصطفی، رجال، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- تهانوی، محمدعلی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، لبنان، مكتبة ناشرون، ۱۹۹۶ م.
- جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- حائری مازندرانی، محمد، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ ق.
- حجتی، محمد باقر، اسباب النزول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۷
- حر عاملی، محمد، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، ۱۳۷۰.
- خلخالی، صادق، رساله فی النیة، قم، مکتب آیه الله الخلیفالی، ۱۳۷۴.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بی نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
- دغیم، سمیع، مصطلحات الامام الفخر الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
- دیلمی، حسن، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
- راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت-دمشق، دارالقلم-الدارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- رشاد، علی اکبر، دانشنامه‌ی امام علی (ع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- سعدی، ابوحبیب، القاموس الفقہی لغة و اصطلاحاً، دمشق، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- سید مرتضی علم الهدی، علی، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- _____، الحدود و الحقائق، بی نا، بی تا.
- شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، تهران و قم، دار الاسوه، ۱۴۱۶ ق.
- شیخ طوسی، محمد، الأمالی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
- _____، تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- _____، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

- _____ ، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفى، بيروت، الشركه العالميه للكتاب، ١٤١٤ ق.
- طباطبايى، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى، چاپ پنجم، ١٤١٧ ق.
- _____، البيان في الموافقه بين الحديث و القرآن، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، بى تا.
- طبرانى، ابوالقاسم، المعجم الاوسط، قاهره، دارالحرمين، ١٤١٥ ق.
- طريحي، فخرالدين بن محمد، مجمع البحرين، تهران، مرتضوى، چاپ سوم، ١٣٧٥.
- عاملى، حسين بن عبدالصمد، وصول الاختيار الى اصول الاخبار، قم، مجمع الذخاير الاسلاميه، ١٤٠١ ق.
- عريضى، على بن جعفر، مسائل على بن جعفر و مستدركاتهما، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٩ ق.
- عسكرى، حسن بن عبدالله، الفروق فى اللغة، بيروت، دار الآفاق الجديده، ١٤٠٠ ق.
- علامه حلى، حسن بن يوسف، نهج الحق و كشف الصدق، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢ م.
- غرويان، محسن، فلسفه اخلاق، قم، پيك جلال، چاپ دوم، ١٣٧٩.
- فرايديدى، خليل، كتاب العين، قم، هجرت، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.
- فيض كاشانى، محمدمحسن، الوافى، اصفهان، كتابخانه امام أمير المؤمنين على (ع)، ١٤٠٦ ق.
- _____، الحقائق فى محاسن الاخلاق، قم، دارالكتب الاسلامى، چاپ دوم، ١٤٢٣ ق.
- قطب الدين راوندى، سعيد، فقه القرآن، قم، مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، چاپ دوم، ١٤٠٥ ق.
- كبير مدنى، عليخان، رياض السالكين فى شرح صحيفه سيد الساجدين، قم، اسلامى، ١٤٠٩ ق.
- كلينى، محمدبن يعقوب، الكافى، تهران، دار الكتب الإسلاميه، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- مازندرانى، محمدصالح، شرح الكافى، تهران، المكتبه الإسلاميه، ١٣٨٢ ق.
- مالك بن انس، الموطأ، تحقيق تقى الدين ندوى، دمشق، دارالقلم، ١٤١٣ ق.
- مجلسى، محمدتقى، روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، قم، كوشانيور، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.
- مجلسى، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
- _____، مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول (ع)، تهران، دارالكتب الإسلاميه، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.
- محقق حلى، جعفر، المسائل العزیه، بى تا، بى نا.
- _____، الرسائل التسع، قم، كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى (ره)، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

- _____، **المعتبر فی الشرح المختصر**، قم، مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۴.
- مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، قم، الهادی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- مفید، محمد، **المسائل الصاغانیه**، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- نجاشی، أحمد بن علی، **رجال النجاشی**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- نراقی، ابوالقاسم، **شعب المقال فی درجات الرجال**، قم، مؤتمر المحقق النراقی، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق.
- نمازی، علی، **مستدرک سفینه البحار**، قم، انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۰۸ ق.
- نوری، حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.
- نیشابوری مقرئ، ابوجعفر، **الحدود**، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ ق.
- هلال، میثم، **معجم مصطلح الاصول**، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۲۴ ق.
- ولایی، عیسی، **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۸۹-۲۰۸

DOI: 10.22067/jquran.2020.40099

بررسی تطبیقی مفاهیم معنوی شازده کوچولو اثر سنت اگزوپری با آیات قرآنی و روایات اسلامی *

دکتر محمدرضا فارسین^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: farsian@um.ac.ir

فاطمه خموش

دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه تربیت مدرس - تهران

Email: F.khamoush@modares.ac.ir

مرتضی استادی طریقه

دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه مشهد

Email: m.ostadee@gmail.com

چکیده

آنتوان دو سنت اگزوپری از نویسندگان نام‌آشنای ادبیات فرانسه در قرن بیستم است. کتاب شازده کوچولو، پرخواننده‌ترین اثر وی، به اکثر زبان‌های زنده دنیا ترجمه شده است. در ایران برای اولین بار در سال ۱۳۳۳ محمد قاضی این کتاب را به زبان فارسی برگرداند. با خواندن این کتاب و از خلال گفت‌وگوهای شازده کوچولو و خلبان، خواننده به مفاهیم و توصیه‌های اخلاقی همسو با تعالیم دین اسلام پی می‌برد. این پژوهش با تکیه بر اصول مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی و با استفاده از نظریه «تشابهات بدون ارتباطات» فرانسوا یوست، سعی دارد که ارتباط میان مفاهیم اخلاقی مطرح شده در این داستان را با معادل‌های آن در آیات قرآن و روایات اسلامی بررسی کند. یافته‌های این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی به دست آمده است، نشان می‌دهد که توصیه‌های اخلاقی اگزوپری در این داستان بیشتر در حوزه قواعد زندگی شخصی هر انسانی چون داشتن برنامه و هدف، صبوری، رعایت نظافت و اهمیت دوستی و... ظهور پیدا کرده است. نویسنده با بیان این مفاهیم به دنبال گشایش راهی برای نجات انسان‌ها و بهبود شرایط زندگی آن‌ها بوده است که با هدف دین اسلام کاملاً منطبق است و مشابهات آن در آیات قرآن و روایات اسلامی قابل مشاهده است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات تطبیقی، آیات قرآنی و روایات اسلامی، مفاهیم اخلاقی، سنت اگزوپری، شازده کوچولو.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۸.

۱. نویسنده مسئول

A Comparative Study of the Semantic Concepts in Saint-Exupéry's Little Prince's, Quranic Verses and Islamic traditions

Dr. Mohammad Reza Farsian (Corresponding Author)

Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Fatima Khamoush

Ph.D. graduate, Tarbiat Modares University, Tehran

Morteza Ostadi Torqabeh

Level-three graduate of seminaries in Mashhad

Abstract

Antoine de Saint-Exupéry is a renowned twentieth-century French author. The Little Prince, his most widely read work, has been translated into most of the world's living languages. For the first time in Iran, this book was translated into Persian by Mohammad Ghazi in 1954. While reading this book and through the dialogues of the little prince and the pilot, the reader notices the concepts and moral advice that are harmonious with the teachings of Islam. Based on the principles of the American School of Comparative Literature and using François Jost's theory of "similarities without communication." this study aims to explore the relationship between the moral concepts presented in this story and their counterparts in Quranic verses and Islamic traditions. The findings of this article, which adopts a descriptive-analytical method, suggest that Exupéry's moral advice in this story is chiefly concerned with the rules of everyday life such as having a plan and purpose, patience, cleanliness, importance of friendship, etc. Through these concepts, the author seeks to present a way to salvage human beings and improve their living conditions, which is aligned with the purpose of Islam and concepts discussed in the Qur'an verses and Islamic traditions.

Keywords: Comparative literature, Quranic verses and Islamic traditions, moral concepts, Saint-Exupéry, The Little Prince

مقدمه

آنتوان ماری روژه دو سنت اگزوپری (۱۹۴۴-۱۹۰۰) از نویسندگان مشهور ادبیات فرانسه در قرن بیستم در خانواده‌ای کاتولیک مذهب که از تعصبات مذهبی به‌دور بودند، متولد شد. علی‌رغم احترام اگزوپری به ارزش‌های دین مسیح از جمله عشق به خداوند، خانه، خانواده و زمین، پابندی چندانی به این اصول و عقاید در او دیده نمی‌شد. او از منظر دوستانش فردی بود که به دنیای دیگری تعلق داشت و دنیای مادی برایش خیلی کوچک به نظر می‌رسید. ادب، فروتنی، شجاعت و فداکاری‌های بی‌چشمداشت در وجود او متجلی بود. پس از جدایی از لوئیز دو ویلمورن^۱، رمان‌نویس مشهور، با معشوقه‌اش کنسولو^۲ ازدواج کرد. آنتوان اصرار داشت که عقدشان در کلیسا انجام شود نه در شهرداری. کتاب خاطرات گل سرخ، زندگی‌نامه آنتوان دو سنت اگزوپری، او را فردی همیشه در تلاش برای بهبود شرایط انسانی و گشاده‌دست معرفی کرده که معتقد است از این دنیا چیزی را با خود نخواهد برد. این ویژگی‌های فردی نشان‌دهنده این است که گرچه وی فردی پابند به اصول دین مسیحیت نبود، ولی در افکار و عملش این اعتقاد جلوه پیدا کرد (سنت اگزوپری، ۸-۶۱).

شازده کوچولو اثر سنت اگزوپری که عنوان بهترین رمان قرن بیستم را به خود اختصاص داد (شریفی، ۱۶)، از پرخواننده‌ترین و معروف‌ترین داستان‌های فرانسوی زبان است که به بیش از ۳۰۰ زبان زنده دنیا ترجمه شده است (Doll, 2013). این کتاب مفاهیم عمیق انسانی، اخلاقی و فلسفی را در سفرهای متعدد شازده کوچولو به سیارک‌های دیگر و مواجهه با آدم‌بزرگ‌هایی که صرفاً به مسائل مادی و قدرت‌طلبی می‌اندیشند، نشان می‌دهد. درواقع شازده کوچولو از بسیاری جهات، خود نویسنده است و آن گل سرخی که او را با چهار خار ناچیز تنها گذاشته بود، کنسولو است. سنت اگزوپری در این باره به همسرش می‌نویسد: «میدانی، گل سرخ کتاب شازده کوچولو تویی. شاید من نتوانسته باشم همواره آن‌طور که باید از تو مواظبت کنم» (سنت اگزوپری، ۳۹). نکته‌ای که خواندن این کتاب را بیش از پیش جذاب می‌کند این است که نویسنده در زندگی حقیقی خود دچار سرنوشتی مشابه شازده کوچولوی داستان‌ش شد و در نهایت به سفری رفت و هیچ اثری از خود بر جای نگذاشت (همان، ۴۷).

قائم‌مجد (۶۰) اخلاق مداری اگزوپری را به زندگی شخصی او مربوط می‌داند و اعتقاد دارد که «روح کلی داستان‌های اگزوپری حاکی از تجربه‌های شخصی اوست. این رمان‌ها تخیل‌های نویسنده انسان‌دوستی است که در دنیای وجدان و اخلاق به سر می‌برد و فلسفه‌اش را از عالم عینی و واقع بیرون

1 Louise de Vilmorin

2 Consuelo de Saint Exupery

می‌کشد». از آنجایی که نویسنده در فضای کاتولیکی رشد یافته و آموزه‌های دین مسیحیت در او تاثیر داشته، لذا مباحث اخلاقی را در خلال داستان‌هایش گوشزد کرده است تا به نوعی بتواند به بهبود شرایط زندگی انسان‌ها کمک کند. «در آثار آگروپری نشانی از ایمان دیده می‌شود، نشانی از روح پرستش و احترام به انسان که پرتوی از ذات الهی است» (سنت آگروپری، ۳۱).

این مباحث اخلاقی در واقع همان مسائلی هستند که در ادیان الهی و به خصوص دین اسلام مشاهده می‌کنیم. به طور کلی، دین را می‌توان به مجموعه‌ای از عقاید مطابق با واقع و احکام عملی و اخلاقی که در رسیدن انسان به کمال و سعادت حقیقی نقش دارند تعریف کرد (حسین‌زاده، ۷۳). اساساً کارکرد تمامی ادیان برای انسان تدوین برنامه‌ای منسجم است تا بتواند مسیر رشد و تعالی‌اش را پیماید. پیامبران اولوالعزم از حضرت نوح (ع) تا خاتم النبیین محمد مصطفی (ص)، همه در جهت ارائه دستوراتی آمده‌اند که از جانب پروردگار بر پیامبرانش نازل شده و تبیین آن را بر عهده آنان قرار داده است. به عنوان مثال دین اسلام که به عنوان آخرین دین و تکمیل‌کننده ادیان پیشین برای بشر ارائه شده، دربردارنده مفاهیم اخلاقی، عبادی، تربیتی، سیاسی، اجتماعی و... است تا انسان از طریق الگو قرار دادن پیشوایش به عنوان واسطه انتقال این مفاهیم، بتواند در چارچوبی که دین اسلام برای او تعریف کرده است از ضلالت‌های یافته و در راه سعادت گام بردارد. بنابراین جوهره اصلی وجود انسان را شخصیت اخلاقی تشکیل می‌دهد که هدف شرایع و برنامه‌های انسان‌سازی است. از این رو تربیت اخلاقی در نظر و عمل در صدر تعالیم و تکالیف دینی و در کنار عقاید و شرایع قرار دارد و روایات از جایگاه بلند اخلاق و تربیت سخن گفته‌اند (رهبر و رحیمیان، ۱۰).

همان‌گونه که دین اسلام مربی و اسوه‌های اخلاقی را همچون پیامبران الهی، امامان و دیگر مربیان صالح برای تربیت، رشد و تعالی انسان فرستاده است تا او را از گمراهی خارج کنند و به سوی رستگاری رهنمون سازند، درواقع مشابه این هدف را آگروپری در کتاب شازده کوچولو نیز دنبال می‌کند و در نقش مربی، توصیه‌هایش را در قالب این داستان به مخاطبانش که به ظاهر کودکان هستند، القا می‌کند. در بخش دوم، بحث و بررسی خواهیم کرد که اساساً چه مضامینی در تفکر نویسنده فرانسوی و آموزه‌های دینی مشترک‌اند و خاستگاه این تشابهات چه چیست؟

چارچوب نظری، روش و هدف تحقیق

پژوهش حاضر رویکردی تطبیقی را دنبال می‌کند تا بتواند شباهت‌های فکری را در اندیشه آگروپری با مضامین اخلاقی آیات و روایات اسلامی مقایسه کند. برای ادبیات تطبیقی بسته به دو مکتب فرانسوی و

آمریکایی آن تعاریف مختلفی ارائه شده است. مکتب فرانسوی با نظریه پردازانی چون پل وان تیگم^۱، ژان ماری کاره^۲ و فرانسوا گویارد^۳ ادبیات تطبیقی را شاخه‌ای از تاریخ ادبیات می‌داند. براساس مکتب فرانسوی هدف، مقایسه یک یا چند اثر ادبی نیست بلکه مقایسه، امکان درک تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود را به ارمغان می‌آورد. روشن‌ترین تعریف در مکتب تطبیقی فرانسه از آن گویارد است. از نظر او «ادبیات تطبیقی تاریخ روابط ادبی بین‌المللی است. پژوهشگر ادبیات تطبیقی مانند کسی است که در سرحد قلمرو زبان ملی به کمین می‌نشیند تا تمام دادوستدهای فکری و فرهنگی میان دو یا چند ملت را ثبت و بررسی کند» (Guyard, 5). اما از منظر مکتب آمریکایی، هر متنی می‌تواند در حوزه ادبیات تطبیقی جای گیرد. آنچه که مورد توجه این مکتب است، مساله تشابه و همانندی است که همین امر سبب شده است تا ادبیات، با هنر و سایر حوزه‌های دانش بشری پیوند بخورد. درواقع مکتب آمریکایی راه را برای مطالعه تطبیقی در زمینه نهضت‌ها، انواع ادبی (ژانر) و مضامین و بن‌مایه‌های ادبی می‌گشاید. فصل پنجم کتاب درآمدی بر ادبیات تطبیقی اثر فرانسوا یوست^۴ نیز به بررسی همین موضوعات پرداخته است. وی بن‌مایه را پس‌زمینه کلی اثر ادبی می‌داند که درون‌مایه یا مضمون به شرح آن می‌پردازد. بنابراین بن‌مایه، تصویر و روح کلی اثر ادبی است که درون‌مایه به تشریح جزئیات آن می‌پردازد (انوشیروانی و ارفع، ۳). «بن‌مایه‌ها و تیپ‌ها و مضمون‌هایی که در ادبیات ملی از اهمیت اساسی برخوردارند، ضرورتاً از مرزهای زبانی و سیاسی می‌گذرند؛ هرچند در مسیر این فرایند ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود را به کلی از دست نمی‌دهند، اما از رنگ و بویی جهانی برخوردار خواهند شد» (یوست، ۲۴۰). نظریات مختلفی در چارچوب مکتب آمریکایی مطرح است که از آن میان، نظریه شباهت‌های بی‌دلیل فرانسوا یوست (۱۹۱۸-۲۰۰۱ م.)، استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه ایلینوی^۵ آمریکا را برای بررسی این پژوهش برگزیده‌ایم تا از طریق آن بتوانیم در طول پژوهش به سوالات زیر پاسخ دهیم:

۱. چه مضامین اخلاقی و تربیتی در کتاب شازده کوچولو وجود دارد؟
۲. چه شباهت‌هایی میان مفاهیم اخلاقی کتاب شازده کوچولو با آیات و روایات اسلامی به چشم می‌خورد؟
۳. چه عواملی باعث شده است که تفکر نویسنده فرانسوی قرن بیستم با مضامین اخلاقی آیات و روایات اسلامی شباهت پیدا کند؟

1 Paul Van Tieghem

2 Jean-Marie Carre

3 Marius-François Guyard

4 François Jost

5 Illinois

برای پاسخ به سوالات ذکر شده، ابتدا جملات شازده کوچولو را دسته‌بندی موضوعی می‌کنیم. آنگاه ذیل هر مدخل، مفاهیم را توضیح می‌دهیم و در تایید مطالب ذکر شده، معادل‌های آن را در آیات قرآن و روایات اسلامی ارائه خواهیم داد.

پیشینه تحقیق

مفاهیم اخلاقی را می‌توان در خلال آثاری که به این مضامین اختصاص دارند، یافت. در صدر این آثار قرآن کریم قرار دارد که با آیات و روایات داستان‌گونه‌اش این مفاهیم را به مخاطبش ارائه می‌کند. از دیگر آثار شاخص در این زمینه می‌توان به نهج‌البلاغه، نهج‌الفصاحه، غررالحکم و دررالکلم اشاره کرد که با جمع‌آوری احادیث پیامبر، امیرالمومنین و ائمه معصوم علیهم‌السلام، الگو و روشی تمام و کمال از جنبه‌های زندگی انسانی ارائه می‌دهند. در مورد آگروپری و شازده کوچولو، با توجه به اهمیتش در دنیای ادبیات، پژوهش‌های متعددی انجام شده که از آن میان تنها به موارد مرتبط با حوزه پژوهش اشاره می‌کنیم:

از مهم‌ترین آثار مرتبط با نویسنده، باید از کتاب خاطرات گل سرخ نام برد که در واقع شرح خاطرات و فراز و نشیب‌های زندگی نویسنده به قلم همسر اوست. هم‌چنین در حوزه فلسفی - اخلاقی، سعیده قائمی مجد مقاله‌ای با عنوان «بازگشت به حقیقت خویش؛ تحلیل فلسفی - اخلاقی» نگاشته‌است تا با تحلیل فلسفی این کتاب بتواند درون‌مایه و شخصیت‌های داستانش را روشن ساخته و مراحل سلوک دوباره به وطن خود را که همان حقیقت وی است، آشکار سازد. پژوهشی دیگر که در واقع گزارشی از بیست و ششمین نشست نقد آثار ادبی است، با عنوان «مولوی و آگروپری» سعی در نشان دادن ارتباطات فکری بین این شاعر و نویسنده دارد. ناصر رحیمی نیز مقاله‌ای با عنوان «نماد و نمادپردازی در شازده کوچولو» به رشته تحریر درآورده که در آن هر یک از شخصیت‌ها و نماد آنان در کتاب شازده کوچولو را بررسی کرده‌است. پژوهش‌های اخیر از جمله مطالعاتی است که در زبان فارسی درباره این موضوع صورت گرفته‌اند. اما در این مقاله، نخستین بار است که در زبان فارسی مفاهیم تربیتی و اخلاقی شازده کوچولو با مضامین آیات قرآن و روایات اسلامی با رویکرد تطبیقی مورد قیاس قرار می‌گیرند.

تطبیق مفاهیم معنوی شازده کوچولو با آیات و روایات اسلامی

در قرآن کریم و سخنان ائمه اطهار همیشه دستورات و توصیه‌هایی را در موضوع‌های مختلفی همچون قضاوت کردن خود و دیگران، رعایت بهداشت و پاکیزگی، تحمل در برابر سختی‌ها و مصیبت‌های زندگی، نكوهش خودستایی، داشتن برنامه در زندگی و از بین بردن رذیلت‌های اخلاقی شاهدیم. چنین موضوعاتی

در لابه لای صفحات شازده کوچولو نیز به صورت صریح یا ضمنی دیده می‌شود که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. داشتن برنامه هدایت و آداب در هر کاری

دین مجموعه‌ای از قوانین و دستورهای عملی و اخلاقی است که از طریق پیامبران و اولیای الهی به منظور هدایت بشر ارائه شده‌است. دانستن و رعایت این قوانین، سعادت انسان‌ها را تضمین می‌کند. از زمان خلقت بشر ادیان مختلفی چون مسیحیت، یهود، اسلام و... ظهور کرده‌اند که هر کدام برنامه هدایت خود را از طریق پیشوایانشان در طول زمان به انسان‌ها عرضه کرده‌اند. از مطالعه آیات قرآن نیز چنین استنباط می‌شود که دین نوعی برنامه هدایت است که از طریق آیات و روایات و از خلال قصص قرآنی مجموعه احکامی را به عنوان برنامه زندگی برای رشد و تعالی انسان در اختیار او قرار داده‌است. لذا هر انسانی برای تعالی روحی و اخلاقی نیازمند برنامه هدایتی است که در هر مرحله از زندگی خود از آن در جهت خودسازی بهره گیرد. به عنوان مثال در دین اسلام، انسان مومن با الگو قرار دادن پیشوایان دینی و ائمه معصوم در ابعاد مختلف زندگی سعی می‌کند که راه سعادت را برای خود هموار سازد. چنان‌که در آیه ۳۸ سوره بقره نیز چنین آمده‌است: «...فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (چون از سوی من هدایتی برای شما آمد، پس کسانی که از هدایتم پیروی کنند، نه ترسی بر آنان است و نه اندوهگین شوند). در مورد داشتن برنامه هدایت از علی بن ابی طالب (ع) نقل است که: «لِكُلِّ أَمْرٍ أَدَبٌ»: هر چیز ادب خاص خود را دارد (رسولی محلاتی، ۸۰/۱).

در جملات کتاب شازده کوچولو هم به گونه‌ای به این مباحث یا پیرامون آن برمی‌خوریم. در بخشی از کتاب، گفت‌وگوی خلبان با شازده کوچولو درباره گوسفندی را شاهدیم که خلبان تصویر آن را برای او کشیده‌است. خلبان از او می‌خواهد که گوسفندش را درون جعبه‌ای قرار دهد و گلمیخی به او بدهد تا گم نشود. در پاسخ، شازده کوچولو چنین می‌گوید: «عیب ندارد. خانه من خیلی کوچک است!... آدم اگر راست خودش را بگیرد و برود نمی‌تواند زیاد دور برود» (سنت اگزوپری، ۱۲). با عمیق‌تر شدن در خوانش دوباره یا چندباره این جمله می‌توان برداشت کرد که هر مسیری را که انسان بخواهد بپیماید یقیناً مستلزم داشتن برنامه و طرحی برای زندگی‌اش است و خارج از آن گمراه خواهد شد.

در بخشی دیگر از کتاب، زمانی که شازده کوچولو و روباه در حال صحبت برای اهلی کردن همدیگر هستند از قرار ملاقاتی سخن می‌گویند که باید زمان معلومی داشته باشد. روباه می‌گوید: «آخر در هر چیزی باید آیینی باشد. شازده کوچولو پرسید: «آیین» چیست؟ روباه گفت: این هم چیزی است بسیار فراموش‌شده، چیزی است که باعث می‌شود روزی با روزهای دیگر و ساعتی با ساعت‌های دیگر فرق پیدا

کند» (همان، ۶۴). در این عبارت، علاوه بر اشاره مستقیم به آداب داشتن در هر امری، می‌توان بحث «آیین» را با مساله عبادت روزانه مقایسه نمود. خداوند انسان را اهلی کرده یا به بیانی در او ایجاد علاقه کرده که در زمان‌های معینی از شبانه‌روز، معشوق به دیدار عاشق برود و عبادتش را به جای بیاورد. این امر در دین مبین اسلام برنامه و آیینی مشخص دارد که بنده مومن متناسب با آن عبادتش را به جای می‌آورد. حضرت علی (ع) نیز در مورد به جا آوردن نماز در زمانی مخصوص گفته: «تعاهدوا امر الصلاة وحافظوا علیها واستکثروا منها وتقربوا بها فانها کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً»: کار گزاردن نماز را برعهده گیرید. نگاهداشت آن را بپذیرید و آن را بسیار به جای آرید و با نماز خود را به خدا نزدیک سازید که نماز نوشته‌است بر مومنان و باید گزارده شود به وقت آن (نهج‌البلاغه: خ ۱۹۹).

۲. اهمیت دوستی و ایجاد علاقه کردن

در فرهنگ انوری (ذیل «دوستی» از واژه دوستی به معنای «حالت آشنایی توأم با محبت و اعتماد، حالت روابط صلح‌آمیز و بر پایه همکاری، علاقه و دلبستگی به چیزی» یاد شده‌است. در قرآن نیز، واژه دوستی برابر نهاده‌واژه حب است؛ از این رو آیاتی پیرامون حب و دوستی عنوان شده‌است که بر تاثیر بسیار زیاد دوست بر شخصیت انسان سخن می‌گوید. ویژگی‌های بسیاری از دیدگاه اسلام برای دوست برشمرده شده‌است که از آن جمله می‌توان به ایمان، تقوا، وفای به عهد و... اشاره کرد. به گفته امام صادق (ع) شخصی می‌تواند لایق دوستی باشد که از آنچه در دست دارد، از تو مضایقه نکند، هنگام ناراحتی و سختی‌ها تو را تنها نگذارد، دست یافتن او به جاه و مقام در چگونگی رابطه‌اش با تو تغییری ایجاد نکند، ظاهر و باطنش با تو یکسان باشد، زینت تو را زینت خود و زشتی و پلیدی تو را زشتی خود بداند.

با مطالعه کتاب شازده کوچولو پی‌می‌بریم که او هم از پرداختن به اهمیت دوست غافل نشده و در سراسر کتاب به این موضوع پرداخته‌است. به عنوان مثال در جایی اگزوپری (۱۴) در حال توصیف دوست خودش که همان شازده کوچولو است و از فراق او غمگین است، در مضمون دوستی چنین گفته: «جای تأسف است که دوست فراموش بشود». در اینجا شاهدیم که نویسنده به صورت مستقیم بر اهمیت حضور دوست تاکید دارد و از خلال دلتنگی‌های خود این مساله را به ما یادآوری می‌کند. در قسمت پایانی کتاب زمانی که خلبان ذخیره آتش به اتمام رسیده و در جست‌وجوی چشمه‌آبی است، شازده کوچولو فقط به دوستش، روباه می‌اندیشد و تشنگی و نیازهای جسمی برایش اهمیتی ندارد و در فراق او این‌گونه می‌گوید: «چقدر خوب است که آدم حتی در دم مرگ فراموش نکند که دوستی داشته‌است. من بسیار خوشحالم از این‌که دوستی چون روباه داشته‌ام» (همان، ۷۱) امام علی (ع) نیز در اهمیت و جایگاه دوستی گفته:

«دوست آنگاه دوست [حقیقی] است که برادر خود را در سه موقعیت بپاید: گرفتاری، پشت سر، پس از مردن» (نهج البلاغه، ح ۱۳۴).

یکی دیگر از مباحثی که در کتاب شازده کوچولو توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، مساله اهلی کردن است. شازده کوچولو در ادامه گردش روی زمین با روباه‌ی ملاقات می‌کند که آن روباه از او می‌خواهد اهلی‌اش کند تا همیشه برای هم منحصر به فرد بمانند. «اهلی کردن یعنی چه؟» سوالی است که شازده کوچولو از او می‌پرسد و روباه چنین پاسخ می‌دهد: «علاقه ایجاد کردن» (سنت اگزوپری، ۶۲). روباه ادامه می‌دهد: «تو هر چه را اهلی کنی همیشه مسئول آن خواهی بود. تو مسئول گل خود هستی» (همان، ۶۸). مشابه این توصیه را در سخنان پیامبر اکرم (ص) می‌بینیم: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَائِلُ كُلِّ رَاغٍ عَمَّا اسْتَرَعَاهُ: أَحْفَظْ ذَلِكَ أَمْ ضَيِّعُهُ حَتَّى يَسْأَلَ الرَّجُلَ عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ»: خداوند متعال از هر سرپرستی نسبت به آنچه سرپرستی‌اش را به او واگذار کرده‌است بازخواست می‌کند؛ خواه از آن به خوبی سرپرستی (نگهداری) کرده باشد، خواه تباهش کرده باشد. حتی از مرد، درباره‌ی خانواده‌اش بازخواست می‌شود (محمدری‌شهری، ۱۴۸/۵). درواقع انسان همیشه طبق این دستورها باید تلاش کند که از مسئولیت خود در قبال خانواده، عزیزان و کسانی که در آن‌ها علاقه ایجاد کرده، حفاظت کند.

در بخشی از کتاب، شازده کوچولو در پاسخ به روباه درباره‌ی دوستی می‌گوید: «من پی آدم‌ها می‌گردم» (سنت اگزوپری، ۶۱). در پی آدم‌ها گشتن می‌تواند این مساله را به ذهن متبادر کند که مقصود شازده کوچولو از تمامی جملات فلسفی که در این باره به کار برده، درواقع به دنبال نوعی هدایت برای انسان می‌گردد، کما این‌که شخصیت اگزوپری نیز همیشه در جست‌وجو و رفع مشکلات انسان‌ها در زندگی حقیقی خویش بوده‌است.

کتاب شازده کوچولو و به خصوص موضوع علاقه ایجاد کردن حتی در فیلم سینمایی مارمولک اثر کمال تبریزی نیز به چشم می‌خورد. در ابتدای فیلم، رضا مارمولک، شخصیت کلیدی و خلاق داستان، بر روی تخت بهداری زندان با فرد روحانی در مورد خسته شدن از محیط زندان، تنهایی و انتقاد از جامعه روحانیت صحبت می‌کند. روحانی به منظور تسلی دادن به او و نزدیک کردنش به خود و خدا، بخشی از کتاب را برایش قرائت می‌کند: «آدم‌ها همه چیز را همین جور حاضر آماده از مغازه‌ها می‌خرند اما چون مغازه‌ای نیست که دوست معامله کند آدم‌ها مانده‌اند بی‌دوست. تو اگر دوست می‌خواهی مرا اهلی کن. پرسید: اهلی کردن یعنی چه؟ گفت یعنی ایجاد علاقه کردن و این چیزی است که این روزها پاک فراموش شده. پرسید: راهش چیست؟ گفت باید صبور باشی، خیلی صبور» (تبریزی، ۲۰-۱۹:۲۵).

علی‌رغم این‌که این کتاب به ظاهر برای کودکان نوشته شده است، با مطالعه دقیق آن، به لایه‌های عمیق و پند و اندرزهایی از جنس معارف دینی و سخنان ائمه اطهار پی‌می‌بریم که حتی در فیلم یاد شده نیز کارگردان با قرائت کتاب شازده کوچولو از زبان روحانی سعی دارد بین رضا مارمولک و خدا، که به او اعتقادی ندارد، علاقه ایجاد کند و با ظرافت خاصی دستورات دین اسلام را در مورد صبر و ایجاد علاقه در قالب این کتاب به او القا کند. در اواخر فیلم شاهدیم که رضا مارمولک، در هنگام سخنرانی برای زندانیان، با قرار گرفتن در نقش روحانی بدل عیناً جملاتی را بر زبان می‌آورد که در ابتدای فیلم، روحانی به او یادآور شده بود و اعلام کرد که با صبوری پیشه کردن، اهلی شده، به گونه‌ای که پس از این‌که دستش به عنوان روحانی تقلبی رو می‌شود، پلیس به دلیل تغییر قابل توجه او، از دستبند زدن به دستانش خودداری می‌کند.

۳. ریشه‌کن کردن بدی

ریشه در لغت به معنای اصل، بیخ و بنیاد است و در هر چیزی سبب حفظ و تداوم آن می‌گردد. لذا همان‌گونه که ریشه محکم موجب حفظ گیاه می‌شود، ریشه سست هم سبب از بین رفتن آن می‌گردد. اعمال نیک و بد انسان نیز این‌گونه‌اند؛ دسته اول سبب حفظ او و دسته دوم موجب هلاکتش. از این رو قرآن در آیه ۷ سوره اسراء گفته: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود بدی کرده‌اید). در شازده کوچولو (۱۶) نیز مقصود راوی داستان از بیان عبارت «درواقع روی سیاره شازده کوچولو، مثل همه سیاره‌ها، گیاه خوب و گیاه بد وجود داشت. در نتیجه، از تخم خوب گیاه خوب می‌روید و از دانه بد گیاه بد» این است که اگر انسان بدی بکارد بدی درو می‌کند و اگر خوبی کند عین آن را می‌بیند.

در بخش پنجم کتاب سنت اگزوپری به گفت‌وگوی خلبان و شازده کوچولو در مورد خوردن درختان بانوباب به وسیله گوسفند وی اشاره شده است، زیرا درختان بانوباب اگر بیش از حد رشد می‌کردند سبب نابودی سیاره او می‌شدند. از این رو پسرک موطلایی اصرار داشت که زمانی‌که این درختان هنوز نهال هستند و رشد زیادی نکرده‌اند، گوسفندش آن‌ها را بخورد. شازده کوچولو اهمیت این ریشه‌کن کردن را چنین بازگو می‌کند: «حال اگر این ساقه لطیف از ترب یا گل سرخ باشد می‌توان آن را به هوای خود رها کرد تا بروید. ولی اگر گیاه بدی باشد همین‌که شناخته شد باید ریشه‌کن شود» (همان، ۱۷). درختان بانوباب را می‌توان رمزی از خصلت‌های نکوهیده در نظر گرفت که تخم آن در خانه دل هر کسی هست. این دانه‌های شر و پلید اگر در وجود فرد ریشه بدوانند او را به تباهی می‌کشند. پس همواره باید دل و جان را از ریشه گرفتن آن‌ها پاکیزه ساخت (رحیمی، ۴۷). او در ادامه می‌گوید: «آدم اگر گاهی کار امروز را به فردا انداخت عیبی ندارد ولی اگر این کار ریشه‌کن کردن بانوباب‌ها باشد آن وقت مصیبتی است» (سنت

اگزویری، ۱۸). در واقع می‌بینیم که اصرار شازده کوچولو بر خوردن نهال قبل از این که به درختی بزرگ و مصیبتی تبدیل شود، همانند ریشه‌کن کردن اعمال و افکار بد از لحظه‌ای است که هنوز در وجود ما نهاده‌ها نشده‌اند و اگر این اعمال در فطرت و ذات ما ریشه بگیرند آن وقت همانند از بین بردن درختان بانوباب به مصیبتی بزرگ تبدیل می‌شوند.

۴. توصیه به نظافت و پاکیزگی

کلمه نظافت در فرهنگ سخن انوری (ذیل «نظافت») به معنای «عاری بودن از آلودگی، پاکیزگی و تمیزی» آورده شده است. یکی از دستوراتی که دین اسلام به وفور به آن اشاره کرده، موضوع نظافت و پاکیزگی است که در بردارنده نکات عمیق و ظریفی در مورد بهداشت فردی و اجتماعی است و عمل به آن‌ها متضمن سلامتی انسان است. از این رو پیامبر اکرم در مورد پاکیزگی گفته: «ان الاسلام نظیف فتتظفوا؛ فانه لا یدخل الجنة الا نظیف»: اسلام پاکیزه است، شما نیز پاکیزه باشید که هرکس پاکیزه نیست به بهشت نمی‌رود (شیروانی، ۹۸).

اهمیت دادن و رسیدگی به امر نظافت فردی و اجتماعی را نیز، زمانی که شازده کوچولو به پاک کردن سیاره خود مشغول است، مشاهده می‌کنیم. او در این باره یادآور می‌شود که «آدم وقتی صبح‌ها از کار آرایش خود فارغ می‌شود باید به دقت به پاک کردن سیاره خود بپردازد (سنت اگزویری، ۱۸). در واقع برداشت ما از این جمله می‌تواند این باشد که آرایش فردی که شازده کوچولو بدان اشاره کرده همان نظافت فردی است که اسلام با استحمام، کوتاه کردن ناخن، شانه زدن مو، مسواک زدن و... توصیه کرده و پاک کردن سیاره به منظور رسیدگی و حفظ نظافت جامعه است. البته اسلام علاوه بر بهداشت جسمی، به بهداشت روح نیز قائل است؛ به عنوان مثال با تفکر در مورد خود، دوری از دروغ و تهمت و... (که همه اینها نیز آفاتی را برای روح به بار می‌آوردند)، روح را می‌توان پرورش داد. شازده کوچولو نیز منظورش را صریحاً از این مساله بیان نکرده است، اما می‌توان استنباط کرد که آدمی اگر ابتدا به نظافت خویش، خواه جسمی خواه روحی، بپردازد آن‌گاه می‌تواند به نظافت جامعه اقدام کند؛ زیرا جامعه متشکل از فرد فرد انسان‌هایی است که با مراقبت از خود در تمام ابعاد، جامعه سالمی را تشکیل می‌دهند. بنا براین از قیاس این دو مساله به این نتیجه می‌رسیم که هم دین اسلام و هم تفکر نویسنده فرانسوی القاکننده ارجحیت پاکیزگی فردی بر جمعی و در نهایت پاکیزگی اجتماع است. از امام هادی (ع) به نقل از امام صادق (ع) در اهمیت نظافت فردی و اجتماعی روایت شده است که: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَالتَّجَمِيلَ وَيَكْرَهُ الْبُؤْسَ وَالتَّبَاؤُسَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ يَرَى عَلَيْهِ أَثَرَهَا. قِيلَ: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: يُنَظَّفُ ثَوْبُهُ وَيُطَيَّبُ رِيحُهُ وَيُجَصِّصُ دَارُهُ وَيَكْنَسُ أَفْنِيَّتُهُ حَتَّى إِنْ السَّرَاجَ قَبْلَ مَغِيبِ الشَّمْسِ يَنْفِي الْفَقْرَ وَيَزِيدُ فِي الرِّزْقِ»: همانا خداوند والا زیبایی و

زینت را خوش دارد و فقر و فقرنمایی را خوش ندارد. آنگاه که خداوند نعمتی به بنده‌ای می‌دهد، دوست دارد که اثر آن را بر او ببیند. گفته شد: چگونه اثر آن را آشکار کند؟ گفت: لباسش را تمیز می‌کند و خود را خوشبو می‌سازد و خانه‌اش را گچکاری می‌کند و آن را جارو می‌زند، حتی برافروختن چراغ پیش از غروب خورشید فقر را دور می‌سازد و از بین می‌برد و بر روزی می‌افزاید (طوسی، ۱/۲۷۵).

۵. قضاوت خود و دیگری

قضاوت در لغت به معنای داوری و اظهارنظر است. در آیات و روایات اسلامی مبحث قضاوت به دو شکل عنوان شده است: یکی به قضاوت خداوند در صحرای محشر و روز قیامت اطلاق می‌شود که مورد نظر ما نیست و دیگری اظهار نظر در مورد خودمان و دیگران است که مراد ما در این پژوهش است. احادیث بسیاری از ائمه معصوم در این زمینه بیان شده است که در اینجا به ذکر چند مورد اکتفا می‌کنیم. به عنوان مثال رسول خدا (ص) در اهمیت قضاوت کردن خود گفت: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و زلوا قبل ان توزنوا و تجهزوا للعرض الکبر»: حسابرسی کنید از نفس خویش پیش از آن که (دیگران و در جای دیگر) به حساب آنها برسند و وضع آن‌ها را بسنجید پیش از آن که دیگران بسنجند (رسولی محلاتی، ۲/۵۰۴-۵۰۳).

شازده کوچولو در اولین سفر خود به سیارکی با پادشاه مستبدی آشنا شده بود که کارش فقط صدور فرمان بود. وی تصمیم گرفته بود سیاره او را ترک کند. اما پادشاه که از وجود یک رعیت در سیاره خود مغرور شده بود، از او خواست تا به عنوان وزیر دادگستری در این سیاره خدمت کند. این دستور برای شازده کوچولو عجیب جلوه کرد، زیرا کسی نبود که او آن‌ها را محاکمه کند لذا پادشاه به او چنین گفت: «پس تو خودت را محاکمه خواهی کرد. این دشوارترین کار است. محاکمه خود از محاکمه دیگران مشکل‌تر است. تو اگر توانستی درباره خود درست قضاوت کنی قاضی واقعی هستی» (سنت اکزوپری، ۳۵). این سخن پادشاه در مورد اهمیت قضاوت کردن خود دقیقاً با این گفته امام علی (ع) که «کسی که به حساب خود برسد بر عیب‌های خود واقف گردد و به گناهان خود احاطه یابد و در نتیجه از خداوند درخواست عفو و بخشش گناهان خود کند و عیب‌های خود را اصلاح نماید» (رسولی محلاتی، ۲/۵۰۴) منطبق است. درواقع هم در جملات کتاب و هم در حدیث ذکر شده به بیان سختی قضاوت در مورد خود پرداخته شده است که اگر به درستی انجام شود، باعث اصلاح فرد می‌گردد.

در بخشی دیگری از داستان، شازده کوچولو وجود گل سرخی در سیاره‌اش را برای خلبان توصیف می‌کند که آن گل به طور مداوم از ترس چنگال ببر و وزش نسیم برای صاحبش می‌نالد. اما شازده کوچولو بدون آن که به زیبایی گلش توجه کند یا به این که وجود آن گل سیاره‌اش را معطر ساخته است، صرفاً در

ذهنش مرور می‌کند که نباید به حرف گل‌ها گوش داد. وی برای ملامت خود از قضاوت در مورد گل سرخش چنین می‌گوید: «من آن وقت‌ها هیچ نمی‌توانستم بفهمم... می‌بایست درباره‌ی او از روی کردارش قضاوت کنم نه از روی گفتارش» (سنت اگزوپری، ۲۷). درباره‌ی مبحث قضاوت دیگری، شاهد بیاناتی از امیرالمومنین (ع) هستیم: «ای مردم، آن‌کس که بداند برادرش در امر دین استوار است و در راه راست قرار دارد، نباید سخن بیهوده‌ی مردم را در حق او بشنود. بداند که تیرانداز گاهی تیر می‌اندازد، ولی به هدف نمی‌خورد، و حال آن‌که سخن [هر چه باشد] بی‌اثر نماند، ولی باطل آن از بین می‌رود، و خداوند شنوا و شاهد است. بداند میان حق و باطل تنها به اندازه‌ی چهار انگشت فاصله است. در این هنگام کسی پرسید: معنای این سخن چیست؟ آن حضرت انگشتان خود را جمع کرد و آن را میان گوش و چشم خود نهاد، و فرمود: باطل آن است که بگویی شنیدم، و حق آن است که بگویی دیدم» (نهج البلاغه: خ ۱۴۱). آنچه که این مبحث را بیشتر مهم جلوه می‌دهد اشتراک پل‌های اخلاقی است که بین تفکر اسلامی و تفکر اگزوپری هویدا می‌شود. به نظر می‌رسد که انسان‌ها با هر منش و تفکری و با هر دین و آیینی خود را ملزم به رعایت اخلاقیاتی می‌دانند که ممکن است در هر تفکری به بیانی متفاوت آمده باشد، اما اصل آن به یک نقطه واحد (که همانا رعایت مسائل اخلاقی است) بازمی‌گردد.

۶. توصیه به صبر و شکیبایی

در کتاب علم اخلاق اسلامی تألیف محمد نراقی (۴۴۲) واژه صبر در مقابل جزع و بی‌تابی قرار داده شده است. معادل فرانسوی این واژه نیز کلمه Patience است که در فرهنگ لاروس (Larousse, 775) از آن به ویژگی کسی که با آرامش به انتظار چیزی می‌نشیند^۱، تعبیر شده است. بسیاری از آیات قرآن کریم مبین فضیلت صبر و شکیبایی هستند. به عنوان مثال، در آیه ۱۰ سوره زمر آمده است: «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (بگو: ای بندگان مومنم! از پروردگارتان پروا کنید. برای کسانی که در این دنیا اعمال شایسته انجام داده‌اند، پاداش نیکی است و زمین خدا گسترده است. فقط شکیبایان پاداششان را کامل و بدون حساب دریافت خواهند کرد).

شازده کوچولو نیز برای آخرین بار، زمانی که به سیاره خود سرکشی می‌کند، آتش‌فشان‌هایش را تمیز کرده و آخرین بائوباب‌های نورسته را از ریشه می‌کند. گویی دیگر تصمیم بازگشت به سیاره خودش را ندارد. او برای خداحافظی به گل سرخش سرمی‌زند تا به او آب بدهد، اما گل سرخ که از دوری او غمگین است و دیگر بهانه تجیر و چنگال ببر را نمی‌گیرد، در پاسخ به این که چطور از خودش مراقبت خواهد کرد به

شازده کوچولو می‌گوید: «من اگر بخواهم با پروانه آشنا شوم ناچار باید وجود دوسه کرم درخت را تحمل کنم. گویا پروانه خیلی زیباست» (سنت اگزوپری، ۳۰). در اینجا می‌بینیم هدف گل سرخ از بیان این جمله چیزی جز پاداش در برابر صبر نیست. مساله‌ای که در بسیاری از آیات قرآن نیز بدان اشاره شده‌است. به عنوان مثال در آیه ۵۴ سوره قصص خداوند می‌فرماید: «أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا» (اینان به علت صبری که [بر ایمان و عمل به قرآن] کردند، دوبار پادششان می‌دهند). صبر فضیلتی است که ذره‌ذره باعث پختگی فرد می‌شود و درست است که انسان در طول آن متحمل رنج‌های فراوانی می‌شود، اما ثمره آن شکوفایی معرفت فرد از خود و پروردگارش و پختگی و کمال اوست. از این رو پاداش وعده داده شده تحمل رنج‌ها را برای انسان شیرین‌تر می‌کند.

۷. منطق حاکم بر دستور

عقل نیروی تشخیص خوبی از بدی و درستی از نادرستی است. هم‌چنین به ما کمک می‌کند تا تصویر عقلانی‌تر و نزدیک به واقعیت از توانایی‌های فردی در مسیر اهداف خود به دست بیاوریم. از این جهت دعوت به تفکر و تعقل در آیات قرآنی و دستورات الهی مشهود و دارای نمونه‌های بسیاری است. قرآن، معجزه پیامبر، به عنوان کتاب هدایت بشر با ارائه برنامه و احکام منطقی، انسان را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد. اساساً تمامی این دستورات و رهنمودها مبتنی بر قوه تعقل یا به اصطلاح منطقی هستند. هیچ دستوری را در قرآن کریم نمی‌توان یافت که از این مساله سرباز زند. کتاب خداوند به عنوان الگویی جهت زندگی بهتر انسان‌ها و ارائه رهنمودهایی برای نیل به زیستی شایسته‌تر، در جای‌جای کتاب سعی کرده‌است تا با کمک منطق و ارائه دلایل قانع‌کننده در کنار بیانی فصیح و شیوا، نسخه‌ای شفاف‌بخش و هدایتگر برای تمامی ادوار و اعصار زیست انسان‌ها ارائه دهد. در آیه ۲۸۶ سوره بقره می‌خوانیم: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (خدا هیچ‌کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند). با توجه به معنای این آیه متوجه می‌شویم که خداوند از انسان‌ها در حد وسع و توانایشان انتظار دارد.

شازده کوچولو نیز در بازدید از سیاره اول با پادشاهی روبه‌رو می‌شود که گویی فرامین عاقلانه صادر می‌کند و از آنجایی که مستبد است، تمایل دارد تمام اوامرش به اجرا درآید. او به شازده کوچولو در مورد نحوه فرمانروایی‌اش می‌گوید: «اگر من به یکی از سرداران فرمان بدهم که پرندۀ دریایی شود و او اطلاعات نکند گناه از او نیست بلکه از من است» (سنت اگزوپری، ۳۲) و در ادامه می‌افزاید: «باید از هرکس چیزی خواست که از عهده آن برآید. قدرت قبل از هر چیزی باید متکی بر عقل باشد. اگر تو به ملت خود فرمان بدهی که همه خود را به دریا ببندازند انقلاب خواهند کرد. من حق دارم که از همه اطاعت بخواهم، چون فرمان‌های من عاقلانه است» (همان، ۳۴).

حدیثی از امام موسی کاظم (ع) خطاب به هشام نیز مبین این بحث است: «یا هشام: إن العاقل اللیب من ترك ما لا طاقة له به»: ای هشام! عاقل خردمند کسی است که چیزی را که طاقت آن را ندارد و از عهده آن بر نمی آید رها کند (ابن شعبه، ۳۹۹). لذا اندیشه و تدبیر را به عنوان ارکان اصلی در ارائه و اشاعه دین می شناسیم. همچنین متوجه می شویم که نویسنده نیز برای آن که بتواند جهان بینی خود را به مخاطب عرضه کند و در نگاه وی تاثیر چشم گیری بگذارد از قوه عقل و منطق مدد جسته است.

۸. نکوهش خودستایی

از منظر اسلام، خودبینی از صفات نکوهیده و ناپسند است. خودستایی در کتاب علم اخلاق اسلامی (۱۷۰) چنین تعریف شده است: «تزکیه نفس (خودستایی) یعنی نفی نقایص از خود و اثبات کمالات برای خود، و آن از نتایج عجب و خودپسندی است. و زشتی آن آشکار است، زیرا کسی که حقیقت انسان را شناخت، می داند که قصور و نقصان لازم ذات اوست و دیگر زبان به مدح خود نمی گشاید». شازده کوچولو در بازدید از سیاره دوم به خودپسندی برخورد می کند که هر بار با دست زدن وی به وجد می آید، کلاه از سر برمی دارد و سلام دادن را از سر می گیرد. این حرکت برای پسر بچه موطلایی بسیار عجیب جلوه می کند و از او می پرسد که چه کاری باید انجام دهد تا کلاه از سرش بیافتد؟ اما خودپسند حرف او را نمی شنود. در این قسمت نویسنده برای وصف خودپسندی این جمله را به کار می برد: «خودپسندان به جز وصف خود هرگز چیزی نمی شنوند» (سنت اگزویری، ۳۷). در تایید این جمله در نهج البلاغه (ن ۵۳) آمده است: «پرهیز از این که خود را در عظمت با خداوند برابر داری، و در جبروت خود را شبیه او سازی، زیرا خداوند هر جباری را خوار و هر متکبری را بی مقدار می کند». همان طور که از نظر اسلام ویژگی های حقارت، نادانی و... برای خودستایی برشمرده شده، نویسنده نیز ویژگی هایی را برای خودپسندان برجسته می کند. از بارزترین ویژگی هایی که صراحتاً هم در نگاه نویسنده و هم در روایات دینی به آن اشاره شده تاکید بر واژه نشیندن است، زیرا فرد راه ورود به هر علم و آگاهی و یا حتی نقدی را نسبت به خود می بندد.

۹. کمال گرایی

در قرآن کریم، مفاهیم فراوانی وجود دارد که به نیاز کمال گرایی انسان اشاره دارد. یکی از آن مفاهیم، واژه «فقر ذاتی» و رسیدن به غنای اکتسابی است (علی پور و نیک صفت، ۶). در آیه ۱۵ سوره فاطر آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (ای مردم، شما باید نیازمندان به خدا، و فقط خدا بی نیاز و ستوده است). از این رو کمال گرایی به عنوان نیاز فطری در انسان مطرح می گردد. در بخش انتهایی داستان شازده کوچولو نیز گفت و گوی وی با روباه را شاهدیم که روباه برای دوست شدن با پسر بچه از او می خواهد که اهلی اش کند. شازده کوچولو که بعد از پرسش های متعدد به معنای

اهلی کردن که همان «ایجاد علاقه کردن» است، پی می برد، ناگهان دوست گل سرخش را به یاد می آورد که اولین بار آن گل او را اهلی کرده است و در ادامه سیاره اش را توصیف می کند. روباه که همیشه زندگی اش یکنواخت بوده و در سیاره اش به دنبال شکار مرغ ها و انسان ها پی شکار او بودند، در همین حال سوالاتی چون آیا در سیاره تو صیاد وجود دارد؟ آیا مرغ ها شکار می شوند؟ از شازده کوچولو می پرسد که پاسخ او به این سوالات منفی است. روباه در ادامه می گوید: «حیف که هیچ چیز بی عیب نیست» (سنت اگزوپری، ۶۲). درواقع، روباه از این که با پسر بچه ای ملاقات کرده که از سیاره جدیدی آمده و تمایل دارد به وسیله آن پسر بچه اهلی شود، هنگامی که از فقدان مرغ و شکار صیادان در آنجا آگاه می شود، احساسش این گونه است که هیچ چیز کامل و بی عیبی در این دنیا وجود ندارد.

در بخش دیگری، برخورد سوزن بان و شازده کوچولو را مشاهده می کنیم که از پر و خالی شدن قطارها و رفت و آمد انسان ها متعجب است و از سوزن بان می پرسد: مگر انسان ها از جایشان راضی نیستند که مدام حرکت می کنند؟ سوزن بان در پاسخ به او می گوید: «آدم هیچ وقت از جایی که هست راضی نیست» (همان، ۶۹). انتخاب نویسنده برای رساندن پیام کمال گرایی انسان شاید در نگاه اول، ساده به نظر برسد اما بسیار عمیق است. در اینجا آدم ها به این دلیل که از موقعیت کنونی شان راضی نیستند، سوار بر قطاری می شوند که به سرعت به مقصد دلخواه برسند. اما به محض این که رسیدند، می فهمند که جایی که انتظارش را می کشیدند نیست و دوباره این سوار و پیاده شدن از قطار همچنان ادامه دارد. از نظر رحیمی (۵۱) «قطارهای به راست و چپ رونده حامل مسافر نمادی از نارضایتی آدمیان از وضعیت موجودشان است و بچه هایی که بینی خودشان را به شیشه ها چسبانده اند نماد حقیقت خواهان و کسانی که در کل داستان در قطب مثبت و در مقابل آدم بزرگ ها قرار می گیرند». بنا براین انسان موجودی سیری ناپذیر است و تنها خداوند منشا تمام و کمال صفات خوب و بی نیاز از همه چیز است.

۱۰. زبان سرچشمه سوء تفاهم

یکی از ابزارهای ارتباطی که بشر برای انتقال و اشتراک افکار خود با دیگران به کار می برد، زبان است. زبان معرف انسان و ترازوی عقل اوست. در این باره از حضرت علی علیه السلام نقل است که: «تکلموا تعرفوا، فان المرء معبوء تحت لسانه»: سخن گویند تا شناخته شوید، که انسان در زیر زبان خود پنهان است (نهج البلاغه: ح ۳۹۲). علاوه بر فوایدی که برای زبان وجود دارد، آفاتی از جمله دروغ، غیبت، تهمت و... نیز از آن ناشی می شود که باید آن ها را به درستی شناخت و از آن ها پیشگیری کرد.

زبان به عنوان سرچشمه سوء تفاهم، مورد دیگری است که می توانیم به مشکلات آن بیافزاییم؛ آنجا که قوه تفکر و تعقل و نیز بیان انسان ها با یکدیگر در مورد یک موضوع واحد، متفاوت است. به همین دلیل

ممکن است از خوانش یا شنیدن یک جمله درک مشترکی بین آن‌ها صورت نگیرد. به عبارت دیگر، زمانی که گوینده مفاهیم ذهنی خود را برای انتقال به مخاطبش کدگذاری می‌کند، اگر شنونده نتواند همان کدگذاری‌های مورد نظر گوینده را رمزگشایی کند، موجب سوء تفاهم می‌شود.

در ادبیات و داستان‌ها، روباه نماد شخصیتی حيله‌گر و مکار نام برده می‌شود درحالی که در این داستان نه تنها از مکر نشانه‌ای نیست بلکه همچون مرشد و معلم به راهنمایی شازده کوچولو می‌پردازد (رحیمی، ۵۱). در داستان سنت اگزوپری نیز زمانی که روباه در حال ارائه راه‌حل‌هایی برای اهلی کردن شازده کوچولوست، از او تقاضا می‌کند که اندکی فاصله بگیرد و او را به نظاره بنشیند و در ادامه می‌گوید: «من از گوشه چشم به تو نگاه خواهم کرد و تو هیچ حرف نخواهی زد. زبان سرچشمه سوء تفاهم است» (سنت اگزوپری، ۶۳).

در تفسیر این جمله می‌توان به فلسفه زبان از دیدگاه ویتگنشتاین پرداخت. وی در طی حیات خود مساله زبان را از دو دیدگاه فلسفی به نام فلسفه متقدم و متاخر مورد بررسی قرار داد که فلسفه متاخر مورد نظر پژوهش ما است. «در فلسفه متقدم مساله اصلی نسبت بین زبان و جهان است که ویتگنشتاین تئوری تصویری را مطرح می‌سازد. در فلسفه متاخر، ویتگنشتاین معتقد است اساساً فلسفه وظیفه دیگری برعهده دارد و آن این‌که چون مشکلات فلسفی زائیده سوء تفاهم‌اند، باید ریشه آن را بشناسند و آن این است که بازی‌های زبانی را با هم خلط می‌کنیم. در این جا دیگر نباید دنبال معنا رفت، باید به کاربرد زبان توجه کرد» (بخشایش، ۵۳).

از این‌رو زمانی که روباه چنین درخواستی از شازده کوچولو می‌کند در واقع بیانگر این مساله است که نگاه و چشم افراد می‌تواند به درستی مطلبی را بازگو کند. در صورتی که اگر زبان آدمی با آن مخلوط گردد ممکن است این رمزگشایی با سوء تفاهم آمیخته شده و درک درستی صورت نگیرد و اگر گفت‌وگویی بین آن دو شکل می‌گرفت ممکن بود موجب سوء تفاهم گردد و دوستی بین آن‌ها شکل نگیرد. لذا نگاه کردن می‌توانست بهترین انتخاب برای اهلی کردن شازده کوچولو باشد. در حدیث امیرالمومنین (ع) که «بلاء الانسان فی لسانه»: بلای انسان در زبان اوست (رسولی محلاتی، ۲/ ۳۴۰) وجوب اهمیت زبان تذکر داده شده است.

نتیجه‌گیری

شازده کوچولو اثر آنتوان دو سنت اگزوپری از شاهکارهای ادبیات فرانسه در قرن بیستم، پرخواننده‌ترین و پرترجمه‌ترین کتاب فرانسوی است. در بطن این کتاب نکات فلسفی و اخلاقی نهفته است که جز از طریق

خوانش دقیق جملات آن نمی‌توان به معانی عمیق مفاهیمش پی‌برد. در این مقاله پس از مطالعه و بررسی دقیق جملات کتاب و آموزه‌های دینی و اخلاقی مکتب اسلام و توصیه‌های معصومین (ع) شباهت‌های بسیاری نمایان شد که در نگاه اول مرتبط نمی‌نمود.

با تکیه بر نظریه شباهت‌های بی‌دلیل فرانسوا یوست دریافتیم که مساله تشابه و همانندی به راحتی می‌تواند ادبیات را به سایر حوزه‌های علم بشری پیوند بزند. در این پژوهش مشاهده کردیم که ادبیات می‌تواند کارکرد دینی نیز پیدا کند یا به‌عکس، دین این امکان را دارد که کارکرد ادبی داشته باشد تا با به اشتراک گذاشتن مفاهیم خود، مرزهای دانش را تلفیق کرده و به خدمت همدیگر دربیایند.

از آنجایی که خود نویسنده در مذهب کاتولیک رشد یافته و با مبانی دین مسیح آشنا بوده، در زندگی شخصی‌اش همواره به امور معنوی و اخلاقی گرایش داشته‌است. «علاقه و دل‌بستگی سنت آگروپری به مسلمانان و اعراب و تعالیم اسلامی در آثارش نیز به چشم می‌خورد» (خوشحال، ۱۱۷). همین مساله باعث شده تا دغدغه‌های فکری سنت آگروپری برای نجات و رهایی و بهبود شرایط زندگی انسان‌ها با هدف دین اسلام به منظور نیل آن‌ها به سعادت حقیقی همسویی داشته باشد.

مفاهیمی که سنت آگروپری در جای جای کتاب شازده کوچولو خاطرنشان می‌کند، در زمینه مسائل زندگی شخصی هر انسانی چون داشتن برنامه هدایت و آداب در هر کاری، اهمیت دوستی و ایجاد علاقه کردن، ریشه‌کن کردن بدی، توصیه به نظافت و پاکیزگی، قضاوت درباره خود و دیگری، صبر و شکیبایی، منطق حاکم بر دستور، نکوهش خودستایی، کمال‌گرایی، زبان سرچشمه سوءتفاهم مطرح شده‌اند که نتایج یافته‌های این پژوهش نیز مطابقت صریح یا ضمنی جملات شازده کوچولو را با آیات قرآنی و روایات اسلامی تایید می‌کند.

شاید بتوان گفت آنتوان دو سنت آگروپری از این جهت کتابش را برای کودکان نوشته‌است که اخلاق و ویژگی‌های منفی هنوز در فطرت آنان ریشه ندوانده و می‌توانند زودتر درختان بانوباب درونشان را شناسایی، قطع کرده و به اصلاح و تربیت درونی خود پردازند. این کتاب آنقدر منحصر به فرد است که هر بار گوشه‌ای از مباحث آن برای خواننده جالب به نظر می‌رسد و هرکس از نقطه نظر خودش با این داستان و مضامینش همراه می‌شود.

پیوست

چکیده داستان شازده کوچولو

شازده کوچولو داستان خلبانی است که به دلیل نقص فنی، مجبور به فرود آمدن در بیابانی در آفریقا می‌گردد. در آنجا، با پسر بچه یا شازده کوچولویی آشنا می‌گردد که از سیاره کوچک دیگری آمده و با خلبان به گفت‌وگو در مورد سفرهای خود به هفت سیاره مختلف می‌پردازد که هفتمین سیاره، زمین است. پسر بچه موی طلایی، در آن سفرها با آدم بزرگ‌هایی مواجه شده که هر کدام در دنیای مادی و قدرت‌طلبی غرق شده‌اند و او در مواجهه با آن‌ها چیزهای بسیاری را فرا گرفته است. در طی داستان، شازده کوچولو با گل‌های سرخ، روباه، مار همراه شده که به زبان انسان با او سخن می‌گویند. سرانجام، شازده کوچولو با نیش مار دوباره به سیاره کوچک خودش بازمی‌گردد و خلبان را ترک می‌کند.

منابع

- قران کریم، ترجمه حسین انصاریان، تهران: نشر پیام عدالت، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- نهج البلاغه، ترجمه علی شبروانی، قم، دفتر نشر معارف، چاپ چهارم، ۱۳۹۴.
- _____، ترجمه جعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، السوق السلطانی، طهران، ۱۳۷۶.
- انوری، حسن، فرهنگ فشرده سخن، سخن، تهران، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۲.
- انوشیروانی، علی رضا، علی ارفع، «شعر خموشی و خموشی شعر: مطالعه تطبیقی بن‌مایه سکوت در اشعار مولوی و ویتمن»، دو فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۶، شماره ۳-۲، ۱۳۹۰، صص ۱-۲۰.
- بخشایش، رضا، «فلسفه زبان ویتگنشتاین، مقدم و متاخر»، روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۶، شماره ۲۵-۲۴، ۱۳۷۹، صص ۵۳-۸۷.
- حسین‌زاده، محمد، مبانی اندیشه اسلامی ۱: درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۵.
- خوشحال، یاسین، «شاهزاده‌ای با قلمروئی جهانی»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۵، ۱۳۸۰، صص ۱۱۴-۱۱۷.
- رحیمی، ناصر، «نماد و نمادپردازی در شازده کوچولو»، هنر، شماره ۶۴، ۱۳۸۴، صص ۴۴-۵۵.
- رسولی‌محلاتی، هاشم، غرر الحکم و درر الکلم آمدی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۴.
- رهبر، محمدتقی، محمدحسن رحیمیان، اخلاق و تربیت اسلامی، تهران: سمت، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۲.
- سنت اگزوپری، آنتوان دو، شازده کوچولو، ترجمه محمد قاضی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ پنجاه و سوم، ۱۳۹۳.

۲۰۸	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۵
سنت اگزوپری، کنسولنو دو، <i>خاطرات گل سرخ: زندگی نامه آنتوان دو سنت اگزوپری به قلم همسرش</i>، ترجمه موگه رازانی، نشر کتاب نادر، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰. شریفی، هدیه، «آوارهای سازه‌ای بر سر شازده کوچولو»، کتاب ماه کودک و نوجوان، شماره ۷۳، ۱۳۸۲، صص ۱۶-۳۳. شیروانی، علی، <i>نهج الفصاحه</i>، انتشارات دارالفکر، قدس-قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵. طوسی، محمدبن حسن، <i>امالی</i>، ترجمه صادق حسن‌زاده، اندیشه هادی، قم، ۱۳۸۸. علی‌پور، احمد، ابراهیم نیک‌صفت، «روان‌شناسی کمال در قرآن»، مطالعات اسلام و روان‌شناسی، دوره ۵، شماره ۸، ۱۳۹۰، صص ۱۱۱-۱۳۲. قائمى مجد، سعیده، «بازگشت به حقیقت خویش؛ تحلیل فلسفی-اخلاقی شازده کوچولو»، فلسفه و کودک، شماره ۱۲، ۱۳۹۴، صص ۵۹-۶۶. گویارد، ماریوس فرانسوا، <i>الادب المقارن</i>، ترجمه محمد غلاب، لجنه البیان العربی، قاهره، ۱۹۵۶ م. محمدی ری‌شهری، محمد، <i>میزان الحکمه</i>، ترجمه حمیدرضا شیخی، دارالحديث، قم، چاپ یازدهم، ۱۳۸۹. نراقی، مهدی، <i>علم اخلاق اسلامی: گزیده کتاب جامع السعادات</i>، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، نشر حکمت، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲. یوست، فرانسوا، <i>درآمدی بر ادبیات تطبیقی</i>، ترجمه علی‌رضا انوشیروانی و دیگران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۷. <i>مارمولک</i>، (۱۳۸۲)، کمال تبریزی، ایران، موسسه فرهنگی فردیس. Larousse, Pierre, <i>Petit Larousse illustré : édition entièrement nouvelle</i>, Larousse, Paris, 1997. Saint-Exupéry, Antoine de, <i>Le petit prince: avec des aquarelles de l'auteur</i>, Gallimard, Paris, 2007. Doll, Jen, (25 mars 2013), «You Can Learn to Love 'The Little Prince' All Over Again», Site theAtlantic https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2013/03/the-little-prince anniversary/317005/		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 – 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۲۷-۲۰۹

DOI: 10.22067/jquran.2020.40097

سبک‌شناسی کتاب جامع احادیث الشیعه *

دکتر جمال فرزند وحی^۱

استادیار دانشگاه رازی

Email: farzandwahy@yahoo.com

دکتر اعظم فرجامی

استادیار دانشگاه رازی

Email: azamfarjami@yahoo.com

کبری فلیچی

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام

Email: kobragheligi@gmail.com

چکیده

جامع احادیث الشیعه تألیف سید حسین طباطبائی بروجردی (م. ۱۳۴۰)، مرجع عالی‌قدر شیعه، یکی از مجموعه‌های روایی ارزشمند حاوی روایات معصومین علیهم‌السلام در زمینه فقه است که با هدف رفع ایرادات و نقایص موجود در کتاب وسائل الشیعه و سایر مجموعه‌های روایی تدوین شده است. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که کتاب جامع احادیث الشیعه دارای چه اصول و سبکی است؟ نتیجه پژوهش حاضر گویای این مطلب است که تنظیم ابواب کتاب بر اساس ترتیب فقهی، تقدیم موضوعات اصولی بر فقهی و ذکر آیات الاحکام صورت گرفته است. اصول حاکم بر نقل احادیث در جامع الاحادیث شامل جامعیت روایات هر باب، نقل عین سند و متن حدیث، توضیح مفاهیم احادیث، عدم تقطیع احادیث، تقدیم روایات عام بر خاص و تقدیم روایات مطلق بر مقید است. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری مطالب به صورت کتابخانه‌ای انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها: سیدحسین بروجردی، منابع اولیه حدیث، نقل روایات، سبک جامع احادیث الشیعه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۲۲.

۱. نویسنده مسئول

A study of the cognitive style of the Jami' ahadith al-Shi'a

Dr. Jamal Farzandwahy (Corresponding Author)

Assistant Professor, Razi University

Dr. Azam Farjani

Assistant Professor, Razi University

Kobra Gheligi

Postgraduate student, Ilam University

Abstract

The work Jami' ahadith al-Shi'a by Seyyed Hossein Tabatabai Boroujerdi (d. 1961), the supreme Shiite Marja, is one of the treasured collections of narrations from the Infallibles in the field of jurisprudence. It was compiled with the intention to eliminate the flaws and drawbacks of the Wasa'il al-Shi'ah and other collections of narrations. This research aims to investigate the principles and style used in Jami' ahadith al-Shi'a. The result of the present study suggests that the chapters of the book are arranged according to the jurisprudential order, the primacy of fundamental (Usuli) subjects over jurisprudence and the description of verses related to the Islamic religious rules.

The principles governing the narration of hadiths in Jami' ahadith al-Shi'a cover the exhaustiveness of the narrations in each chapter, quotation of the source and text of the hadith, description of the meanings of hadiths without distortion, giving priority to general narrations over specific ones and prioritizing absolute narrations over the conditional ones. This research adopts a descriptive-analytical method and data collection is performed using the library research method.

Keywords: Seyyed Hossein Boroujerdi, primary sources of hadith, narration, style of Jami' ahadith al-Shi'a

مقدمه

سیدحسین طباطبائی بروجردی در آخرین روزهای ماه صفر سال ۱۲۹۲ ق. در شهر بروجرد چشم به جهان گشود و در سال ۱۳۸۰ ق. / ۱۳۴۰ درگذشت. نسب او با سی و دو واسطه به امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد (شریف رازی، ۱۳۵۲، ۱/ ۳۵۴). او شخصیتی ممتاز و ذووجه است. بعد علمی شخصیت وی دارای امتیازات فراوانی است. در عصر حاضر او را احیاکننده فقه اسلامی و علوم تابعه آن نامیده‌اند. تعداد تألیفات وی غیر از رساله‌های عملیه، به چهل کتاب به زبان عربی می‌رسد (دوانی، ۱۴۵). از جمله تألیفات او کتاب فقهی جامع احادیث الشیعه است که با هدف ترتیب و تنظیم همه احادیث شیعه بر مبنای ابواب مختلف فقه از عبادات تا قصاص و دیات در ۳۱ جلد تدوین شده‌است. این کتاب به لحاظ ترتیب کتب و اسلوب همانند کتاب وسائل الشیعه است و به طور کلی روش معمول فقها و محدثان را در پیش گرفته و در ترتیب ابواب و فصول نیز ترتیب کتاب وافی را بکار برده‌است. مؤلف در مورد منابع خود در مقدمه کتاب (جامع ۳، ۱/ ۱۳) به منابع روایی اشاره کرده‌است. تمام روایات فقهی دو کتاب وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل در آن انعکاس یافته‌است. گروه تألیف، علاوه بر روایات این دو کتاب، هر روایت فقهی دیگری را که در مراجعه به منابع دیگر، بدان دست یافته‌اند، به اثر خود افزوده‌اند (تبریزی، ۱۱-۱۲).

جعفر سبحانی (سبحانی، مصادر، ۳۷۶) می‌نویسد: «جامع احادیث شیعه تألیف گروهی متشکل از فضلائی حوزه علمیه، تحت نظارت مرجع بزرگ دینی و محقق آگاه سید حسین طباطبائی بروجردی است. این جامع از کارهای خوب روزگار شمرده می‌شود و ضخیم‌ترین جامع فقهی شیعه در دوره اخیر است که به خاطر تبویب، ترتیب، تنظیم، هماهنگی نیکو بر سایر جوامع برتری یافته و تمام احادیث موجود در کتب اربعه، وسائل الشیعه، مستدرک الوسائل و غیر آن‌ها از سایر کتب حدیثی را دربرگرفته‌است، به گونه‌ای که فقیه را از مراجعه به سایر جوامع فقهی بی‌نیاز می‌گرداند».

درباره سبک‌شناسی جامع احادیث الشیعه مقاله مستقلی به چاپ نرسیده‌است، اما معرفی یا نگاه جزئی به بخش‌هایی از این کتاب در پاره‌ای موارد دیده می‌شود. برای نمونه از نویسندگان مقاله حاضر، «نگاهی دیگر به جامع احادیث الشیعه» در سال ۱۳۹۶ در مجله سفینه به چاپ رسید که در آن به اجمال بروجردی و کتاب جامع احادیث الشیعه و دیدگاه معاصران درباره آن معرفی شده‌است. در مقاله «اتحاد یا تعدد در روایات مشابه: بررسی تطبیقی عملکرد کتاب‌های وسائل الشیعه و جامع احادیث الشیعه» نیز محمدعلی مهدوی‌راد و محمدحسین بهرامی این دو کتاب را دامنه و اساس کار خود قرار دادند تا روش شناسایی روایات مشابه و فواید این شناسایی را نشان دهند.

با این همه، مقاله حاضر نگاهی تطبیقی بین روش مطرح شده در مقدمه کتاب جامع احادیث الشیعه و روشی است که بروجدی عملاً در متن کتاب در پیش گرفته است. این مطالعه همراه با ذکر مثال‌ها و نمونه‌ها و نیز مراجعه به منابع کهن یا متاخر صورت پذیرفته و هدف آن دستیابی به سبک و اصول کتاب است.

۱. مفاهیم

سبک به شیوه‌ای مشخص گفته می‌شود که در انجام گرفتن کاری یا ساخته شدن چیزی به کار می‌رود. (انوری، ذیل «سبک») سبک شناسی در علوم حدیث به دو معنا است:

- مقصود از سبک‌شناسی کتاب‌های حدیثی، شناخت قالب‌های از پیش تعیین‌شده مؤلفان و مصنفان در چینش احادیث به هنگام ارائه آن‌ها است. به تعبیر دیگر، سبک‌شناسی شناخت شیوه نگارش حدیث نگار است. در این تعریف توضیح دو نکته ضروری است:

الف) منظور از «قالب‌های از پیش تعیین‌شده» این است که گاه مؤلف قالب و پیکره‌ای را پی می‌افکند و سپس احادیث را در آن پیکره می‌گنجاند و به خوانندگان ارائه می‌دهد. اما گاهی پیرو قالبی است که دیگران آن را پی نهاده‌اند.

ب) مراد از «چینش احادیث» آن است که سبک‌شناسی در حقیقت شناخت شیوه و روش قرار دادن و تنظیم احادیث است که مؤلف در صورت ظاهری کتاب آن را دنبال می‌کند.

- مقصود از سبک‌شناسی متون حدیث آشنایی با گویش‌ها (اسلوب گفتاری و چگونگی بیان معصومان (ع) و قراین محیطی-تاریخی هر معصوم است. بیشترین بهره این شناخت در تصحیح متون روایی و شناخت احادیث جعلی است (غلامعلی، ۴). سبک‌شناسی از جهات مختلف از جمله روشمند شدن پژوهش‌ها، شناخت کتاب‌های حدیث و رجال، شناخت شیوه‌های گوناگون، احیای سبک‌های پیشین، آشنایی با تاریخ تدوین حدیث، بررسی تطبیقی سبک‌ها، شناخت سبک‌های منسوخ دارای اهمیت است (همان، ۷). سبک‌شناسی در علم الحدیث از دو جنبه مطرح می‌شود که در این مقاله سبک کتب حدیثی مورد نظر است.

۲. سبک کتاب جامع احادیث الشیعه

شناخت سبک این کتاب بر اساس شناخت دو دسته اصول حاصل می‌شود؛ نخست اصول تنظیم کتاب و دوم اصول نقل احادیث که هر کدام در چند محور معرفی و گنجانده می‌شوند.

۱-۲. بررسی اصول تنظیم ابواب کتاب

۱-۲-۱. رده‌بندی ابواب کتاب بر اساس ترتیب فقهی

از مهم‌ترین مؤلفه‌های تألیف کتاب نحوه تنظیم و ترتیب ابواب مختلف کتاب است. یکی از اشکالات عمده بروجردی بر مجموعه‌های روایی، عدم تنظیم دقیق ابواب روایات فقهی بود. لذا به تألیف جامع الاحادیث بر اساس نظامی دقیق‌تر نسبت به دیگر جوامع حدیثی دست زد. او از میان همه مجموعه‌های روایی موجود، برای تنظیم ابواب کتاب خود شیوه و روش فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ ق.) در تدوین کتاب وافی و همچنین سبک حر عاملی در وسائل الشیعه را انتخاب کرد (واعظ زاده، ۱۷۲). بروجردی چون موضوع کتاب را روایات فقهی قرار داده بود و فقه مربوط به عمل مکلفین است، ابواب کتاب را براساس «عمل مکلفین» تنظیم کرد. به این صورت که اگر عمل یا حکمی متوقف بر عمل یا حکمی دیگر باشد، ابتدا مسائل آن عمل یا حکم ذکر شده است. برای مثال عمل به روایات متوقف است بر این‌که ابتدا باید حجت روایات ثابت شود. سپس عمل به آن‌ها جایز خواهد بود. بر این اساس، در جلد اول کتاب در اولین باب به مباحث حجت تحت عنوان «ما هو الحجّة فی الفقه» پرداخته شده است (بروجردی، جامع، ۱/ ۱۳۳).

۱-۲-۲. تقدیم موضوعات اصولی بر فقهی

یکی از اصول دیگر حاکم بر کتاب جامع الاحادیث این است که مؤلف موضوعات اصول فقه را مقدم بر موضوعات فقهی ذکر کرده است. یعنی اصول فقه^۱ مقدمه فقه است. بر این اساس در مقدمه کتاب به مسأله حدیث و وجوب تمسک به قرآن و روایات توجه شده و روایات مربوط به آن را ذکر شده است. سپس ابواب کتاب با مباحث اصولی تحت عنوان «ابواب المقدمات وما هو الحجّة فی الفقه وما یناسبها» آغاز شده است (بروجردی، همانجا). مباحث حجت و آنچه که می‌تواند دلیل شرعی باشد، به عنوان اولین باب کتاب قرار گرفته است که یک مبحث اصولی است. در پایان هر باب نشانی روایات دیگری که به نوعی به مطلب اشاره دارد، آمده است. این کار یک استقصای بی‌نظیر از روایات اصولی پدید آورده است که نشان‌دهنده دقت نظر مؤلف و توجه او به مباحث اصولی است.

۱-۲-۳. ذکر آیات الاحکام در ابتدای ابواب

قرآن مجید اولین منبع استنباط احکام شرعی است که سند آن قطعی است. بروجردی که فقهی برجسته بود، می‌دانست که فقها برای استنباط احکام به منبع کاملی احتیاج دارند که هم تمام روایات را

۱- اصول فقه هو علم یبحث فیہ عن القواعد الّتی یتوصل بها الی استنباط الاحکام الشرعیة عن الأدلة: اصول فقه علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که بر اساس آن‌ها می‌توان احکام شرعی را از دلیل‌های آن به دست آورد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۹).

دربداشته باشد و هم آیات فقهی را ذکر کرده باشد. لذا مؤلف در ابتدای هر باب فقهی این کتاب، آیات آن موضوع را ذکر کرده است تا فقها برای پیدا کردن آیات الاحکام نیاز به مراجعه به قرآن یا کتاب دیگری نداشته باشند. روش او در این جا تقدیم آیات مربوط به موضوع فقهی بر روایات و برحسب ترتیب سوره و آیه است؛ بدین نحو که اول اسم سوره، سپس شماره سوره، آنگاه شماره آیه و سرانجام آیه مورد نظر نقل می‌کند.

۲-۱-۴. ذکر روایات آداب و اخلاق در مجلدی مستقل

یکی از اشکالات تنظیم مجموعه‌های حدیثی آن است که روایات به صورت دقیق موضوع‌بندی نشده‌اند. بروجردی بر این نکته واقف بود که باید اینگونه روایات را از ابواب موضوعات فقهی جدا کرد و برای آن کتاب مستقلی قرار داد تا هم این روایات از آشفتگی و پراکندگی نجات یابد و هم برای طالبان این گونه روایات کار آسان شود و بتوانند روایات مورد نظر خود را به راحتی بیابند و هم فقها برای استنباط احکام با حجمی از روایاتی که با موضوع ارتباط ندارند، مواجه نشوند. لذا در ابتدای کتاب در مبحث «منهج کتاب و مأخذ» که روش و منبع کتاب را توضیح داده، به ابوابی از احادیث سنن مستحبی و نیز اخلاقی مثل ادعیه، قرائت قرآن، آداب سفر و... اشاره کرده است (همان، ۱/ ۲۰). در چاپ ۳۱ جلدی کتاب، جلدهای ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ اختصاص به این گونه روایات دارد.

۲-۲. اصول حاکم بر نقل احادیث

مهم‌ترین اصل اعتبار مجموعه‌های روایی در شیوه نقل احادیث نهفته است که محدثین در منابع روایی خود روایات را به چه شیوه و معیاری نقل می‌کنند؟ دقت‌های روایی آن‌ها به چه میزان است؟ آیا از مصادر اولیه حدیث استفاده کرده‌اند؟ این‌ها مواردی است که میزان اعتبار کتاب حدیثی را تعیین می‌کند. ما در این مقاله مجموعه روایی جامع احادیث الشیعه را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا اعتبار کتاب و وثاقت آن را از این جهت مشخص کنیم.

۲-۲-۱. جامعیت روایات هر باب

یکی از شاخصه‌های مهم کتاب جامع الاحادیث این است که مؤلف و گروه تحت امر وی، بر اساس موضوع کتاب که روایات فقهی است، تلاش کرده‌اند تا تمام روایات فقهی موجود را که از ائمه علیهم‌السلام صادر شده و اینک در جوامع روایی مختلف مندرج است، پیدا کنند و آن‌ها را بر اساس ترتیب ابواب فقهی ذکر کنند.

هر باب کتاب به یکی از موضوعات فقهی اختصاص دارد و تمام روایات فقهی آن موضوع در آن باب ذکر شده است. علاوه بر ذکر تمام روایات آن باب، نشانی سایر روایاتی که در ابواب مختلف کتاب ذکر شده و به نحوی مرتبط با عنوان مورد بحث و موثر در فهم است، در پایان آن باب نیز آمده است. نحوه ذکر نشانی

روایات مرتبط، بدین گونه است که ابتدا نام راوی، سپس شماره حدیث، آنگاه نام باب و نام مجموعه ابواب به ترتیب تقدم و تاخر باب ذکر شده است. به نمونه زیر توجه کنید:

و تقدّم فی أحادیث باب (۲۱) أنّ المقتول إذا كان علیه الدّین و لم یترك مالا یجب قضاء دینه من دیته من أبواب الدّین ج ۲۳ ما یناسب ذلك و یأتی فی رواية اسحاق (۱) من باب (۸) أنّ الدّیة میراث کسایر الأموال من أبواب المیراث ج ۲۹ (در احادیث باب ۲۱ گذشت که اگر مقتولی دین بر گردن او باشد و مال از خود به جا نگذاشته باشد از دیه او دین او پرداخته می شود. (این احادیث در) جلد ۲۳ مناسب این بحث (وصیت به ثلث بعد از قتل) است و همچنین می آید روایت اول اسحاق از باب ۸ که همان دیه میراث است مانند سایر اموال میت در جلد ۲۹) (بروجردی، جامع، ۳/۲۴/۳۷۴).

۲-۲-۲. دقت فراوان در نقل احادیث

بروجردی به این موضوع آگاه بود که جوامع روایی موجود، در نقل احادیث دارای اشکالاتی است که می بایست آن ها را رفع کرد. برای مثال یکی از اشکالات به کتاب وسائل الشیعه این بود که احادیث این کتاب تقطیع شده اند که این امر باعث قطع ارتباط میان صدر حدیث با فرازهای میانی و انتهایی حدیث می شود و فقیه نمی تواند منظور و دلالت کامل حدیث را درک کند. لذا ممکن است در استنباط حکم دچار اشکال یا اشتباه شود. بر این اساس مؤلفین در نقل احادیث کمال دقت را مرعی داشتند که این سرمایه فقه بدون تغییر محفوظ بماند و در اختیار فقها و علما و طالبان دین اصیل و ناب محمدی قرار گیرد. برای نمونه حر عاملی (۱۰۶/۳) درباره لزوم نماز بر قبر میتی که بدون نماز دفن شده، روایتی را از عمار بن موسی و او از امام صادق (ع)، به صورت تقطیع شده گزارش کرده است: «و لا یصلی علیه و هو مدفون». به نظر ابوالقاسم خوئی (۱۲۴/۹) اشکالی که در برداشت فقهی از این حکم رخ داده، بر اساس تقطیع نامناسب صاحب وسائل است. بروجردی (جامع الف، ۳/۳۳۱) این روایت را به صورت کامل نقل کرده است.

به همین دلیل محققان جامع احادیث الشیعه در نقل احادیث به منابع معتبر روایی رجوع کرده و اختلاف نسخه ها را مورد ملاحظه قرار داده اند. آن ها در نقل احادیث نام تمام راویان احادیث را به طور کامل ذکر کرده اند، اگرچه در منبع مورد استفاده نام راوی به صورت کامل نیامده باشد. لذا با تفحص در سایر مجامع روایی نام کامل راوی را پیدا کرده و آن را ضبط کرده اند.

۲-۲-۳. نقل از مصادر اولیه

در نقل احادیث به این گونه عمل شده است که ابتدا احادیث دو کتاب وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل در مصادر اولیه نقل آن جستجو شده است. سپس اگر حدیث در مصدر اولیه آن یافت شده، اخذ

شده است. اما اگر حدیث در مصدر اولیه پیدا نشده، به نقل دو کتاب مذکور اکتفا شده و نام مصدر اولیه آن پس از نام کتاب وسائل الشیعه یا مستدرک الوسائل آمده است.

۳۸۵ (۶۵) کافی ۵۰ ج ۱ محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن ابن سنان عن محمد بن روان العجلي عن علي بن حنظله قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: اعرفوا منازل الناس علي قدر روايتهم عنا (همان، ۱/ ۲۹۰). این حدیث شریف از مصدر اولیه آن نقل شده است.

حدیث: ۶۳۰ (۴) مستدرک ۴۷ ج ۱۶ دعائم السلام قال جعفر بن محمد عليهما السلام: رفع الله عن هذه الامة اربعاً: ما لا يستطيعون وما استكروها عليه وما نسوا وما جهلوا حتي يعلموا (همو، جامع، ۱/ ۳۹۰). این حدیث در کتاب دعائم الاسلام آمده است، اما چون اصل آن در کتاب مذکور یافت نشده آن را به نقل مستدرک از کتاب دعائم الاسلام روایت کرده اند^۱ (همان، ۱۹/ ۱۹۴).

این نحوه از نقل احادیث و اکتفا نکردن به دو کتاب وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل و رجوع به مصادر اولیه، کتاب جامع الاحادیث را دارای دو ویژگی بارز کرده است:

۱) نقل از مصادر اولیه احتمال خطای متن و سند حدیث را بسیار کم می کند. لذا محققین با اطمینان خاطر از احادیث استفاده می کنند

۲) اگر عده ای بخواهند احادیث را در مصادر اولیه آن ببینند، جامع الاحادیث نشانی آن ها را در اختیار آنان قرار می دهد.

۲-۲-۴. تصحیح و مقابله مکرر

محدثین در طول زمان از کتب روایی نسخه برداری های متعددی کرده اند و این امر موجب بروز خطاهایی در نقل سند و متن احادیث شده است و به این جهت نسخه ها با هم اختلاف دارند. از این رو گردآورندگان جامع الاحادیث برای اصلاح و تصحیح روایات به نسخه های متعددی رجوع نموده و از میان نسخ موجود، نسخه های اصیل و قدیمی را یافته و روایات را با نسخه های اصلی مقابله کرده و اصلاحات لازم را انجام داده اند. به این نمونه توجه کنید:

(۹) کافی ۶۴۵ ج ۲ عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل قال [ان] البخیل «۲» من یبخل بالسلام (همان، ۲۰/ ۱۰۷). متن اصلی حدیث بدون اصلاح ذکر شده است، اما در پاورقی (۲) = من بخل - خ ل) اصلاح شده آن آمده است. بدین صورت اصلاحات انجام گرفته در پاورقی متن اصلی ذکر می شود تا علاوه بر تصحیح

۱- این حدیث در دعائم الاسلام ج ۲، ص ۹۵ موجود است. باید گفت مؤلفین جامع الاحادیث یا دقیق ندیده اند و یا در نسخه ایشان نبوده و یا ایشان کتاب را معتبر نمی دانسته اند.

اشکالات موجود در متن روایات، امانت در نقل از منابع نیز رعایت شود.

۲-۲-۵. نقل عین سند و متن حدیث

آنچه در مجموعه‌های حدیثی بسیار اهمیت دارد این است که روایات باید از نقل کامل برخوردار باشند تا کسانی که به آن‌ها مراجعه می‌کنند، اعتماد کافی پیدا نمایند. در مجموعه روایی جامع الاحادیث و همچنین بر طبق بیان گردآورندگان آن، درمی‌یابیم که سند و متن احادیث بدون کوچک‌ترین تصرف و تغییری نقل شده‌اند و هیچ‌گونه تلخیصی در سند و متن احادیث صورت نگرفته‌است.

و معلوم آن الجامع ما لم تضبط فيه الاحادیث كما هي بعين المراجعة مع كثرة ما فيها من الاختلاف لا يغني المستنبط عن المراجعة إلي مأخذها وعن النظر إلي تفاصيلها فلذا قد أثبتنا الاحادیث كما هي في الأصول مع ضبط الخصوصيات من دون الإطالة و التكرار (بدیهی است که تا وقتی عین الفاظ احادیث در «جامع» حفظ نشود، با وجود کثرت اختلافاتی که در روایات هست، مستنبط را از مراجعه به مأخذ و اعمال نظر در تفصیل آن‌ها بی‌نیاز نخواهد ساخت. به همین جهت، ما احادیث را همان‌گونه که در اصول اولیه بود حفظ کردیم، بدون این‌که مبتلا به اطاله و تکرار شویم) (همان، ۲۳/۱). این روش بروجردی را با ذکر مثالی بیشتر می‌توان توضیح داد:

۳۱۲۶۶ - (۳) مستدرک ۲۹ ج ۱۳ البحار عن اعلام الدین للدیلمی عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس شيء ياعدكم من النار إلا وقد ذكرته لكم ولا شيء يقربكم من الجنة إلا وقد دلتكم عليه أن روح القدس نفث في روعي أنه لن يموت عبد منكم حتى يستكمل رزقه فاجملوا في الطلب فلا يحملنكم استبطاء الرزق على أن تطلبوا شيئاً من فضل الله بمعصيته فإنه لا ينال ما عند الله إلا بطاعته ألا وإن لكل امرء رزقاً هو يأتيه لا محالة فمن رضى به بورك له فيه ووسعه ومن لم يرض به لم يبارك له فيه ولم يسعه أن الرزق ليطلب الرّجل كما يطلبه أجله (همان، ۴۱/۲۲).

در مثال بالا همه متن و سند بین منابع مستدرک، بحار، اعلام الدین و جامع الاحادیث بروجردی همسان بود و تنها یک تفاوت اندک بین آن‌ها وجود داشت. بروجردی (همانجا) و مستدرک (۲۹/۱۳) «فإنه لا ينال» گزارش کردند و مجلسی (۱۸۵/۷۴) و دیلمی (۳۴۲) «فإنه لن ينال». این مثال نشان می‌دهد که احتمالاً بروجردی برای نگارش و رونویسی از منابع متأخرتر مثل مستدرک الوسائل بهره برده‌است که اختلافات اندک محدث نوری با منابع پیشین، همانند تغییر حرف لن به لا، در جامع احادیث الشیعه نیز تکرار شده‌است.

۲-۲-۶. نقل عین اسامی راویان احادیث

مؤلفین کتب روایی در آثار خود به انحای گوناگون در سند یا متن حدیث تغییراتی ایجاد کرده‌اند. یکی

از تغییرات در سند این بوده است که اسم بعضی از راویان را به صورت رمز یا به صورت اختصار ذکر شده است. در کتاب جامع احادیث الشیعه عین اسامی روات به همان صورتی که در کتاب اصلی و مصدر آمده، ضبط شده است.

۳۰۲۶۷ (۱۰) الکافی ۴۳۹ ج ۶ (عدة من اصحابنا - معلق) سهل بن زیاد عن محمد بن الحسن بن شُمون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله ع قال: أبصر رسول الله ص رجلاً شعثاً شعر رأسه وسخة ثيابه سيئة حاله فقال رسول الله ص من الدين المتعة وإظهار النعمة (همان، ۲۱/۳۵۸).

۲۰۲۷۴ - ۴ الکافی ۴۳۹/۶/۵/۱ سهل عن الثلاثة عن أبي عبد الله ع قال أبصر رسول الله ص رجلاً شعثاً شعر رأسه وسخة ثيابه سيئة حاله فقال رسول الله ص من الدين المتعة وإظهار النعمة (فيض کاشانی، ۶۹۴/۲۰).

در وافی به جای مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شُمُونٍ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَ مِسْمَعُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ به الثلاثة تعبیر کرده و از نام تک تک راویان خودداری کرده است. همین روایت را جامع الاحادیث از کافی نقل کرده و نام تک تک راویان را ذکر نموده است (بروجردی، جامع الف، ۶۷۷/۱۶).

۷-۲-۲. توجه به اختلاف نسخ

مجمع علمی مؤلفین برای نقل احادیث، نسخه های متعددی از جوامع روایی در دست داشته اند و احادیث را با نسخه های مختلف مقابله کرده اند. اختلاف نسخ به دو گونه است:

الف- گاهی در متن حدیثی، در نسخه ای عبارت و کلمه ای ذکر شده است که آن عبارت و کلمه در نسخه بعدی به نحو دیگری نقل شده است. در جامع الاحادیث این نحوه از اختلاف نسخه مشخص شده و نسخه بدل آن در پاورقی ذکر شده است. به این نمونه توجه کنید:

۳۱۷۰۹ - (۲۳) تهذیب ۷ ج ۲ محمد بن یعقوب عن کافی ۱۴۸ ج ۵ علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان «(۱) عن أبي عبد الله عليه السلام قال ترك التجارة ينقص العقل (بروجردی، جامع ۳، ۲۷۸/۲۲).

در نسخه ای، حماد بن عثمان آمده است، اما در نسخه بدل آن حماد عن الحلبي آمده است و در پاورقی به آن اشاره شده است: (۱) عن حماد عن الحلبي - یب.

ب- گاهی در نسخه ای کلمه ای اضافه در متن حدیث آمده است که در نسخه بدل آن، آن کلمه ذکر نشده است. در این صورت کلمه اضافه داخل دو پرانتز و با علامت خ در ادامه متن ذکر شده است. این کلمه اضافه گاه در متن و گاه در سند حدیث است. در متن نظیر:

۵۵۹۱ (۵) الدعائم ۱۳۷ ج ۱ روينا عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال: لكل صلوة وقتان: اول وآخر، فاول الوقت افضله ... وآخر الوقت عفو الله (والعفو لا يكون الا من التقصير - خ) وان الرجل ليصلي في (غير - خ) الوقت وان مافاتة من الوقت خير له من اهله وماله (همان، ۱۷۵/۴). در سند مثل:

۵۵۶۸ (۳) فقيه ۱۴۶ ج ۱ قال ابو جعفر (الباقر - خ) عليه السلام: كان رسول الله صلّي الله عليه وآله لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس... (همان، ص ۱۵۹).

۸-۲-۲. افزودن توضیحات برای فهم حدیث

بروجردی در ذیل احادیث توضیحاتی آورده است که فهم احادیث برای خوانندگان آسان‌تر شود، روایت زیر نمونه‌ای از این دسته است:

۳۱۹۱۸ - (۱) کافی ۴۳۵ ج ۶: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد و الحسين بن سعيد جميعاً عن التّضربین سويد عن درست عن زيد الشّحام قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل «فاجتنبوا الرّجس من الأوثان واجتنبوا قول الزّور» فقال الرّجس من الأوثان (هو - کا ۴۳۶) الشّطرنج وقول الزور الغناء «۱» (همان، ۳۸۶/۲۲). در پاورقی در مورد الغناء آمده است: (۱) الغناء من الصوت: ما طرب به - المنجد - اللسان - والغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب أو ما يستقى بالعرف غناء وإن لم يطرب. مجمع.

۲-۹-۲. تقطیع نکردن احادیث جز در موارد خاص

مؤلفین مجموعه جامع الاحادیث از تقطیع خودداری کرده و شیوه ارجاع را به کار برده‌اند. به این طریق، روایاتی را که متضمن چند حکم مختلف‌اند و قابل استفاده در ابواب مختلفی باشند، در بابی که مناسب‌تر با روایت دارد، ذکر کرده و در سایر ابواب فقط به آن روایات ارجاع داده و تنها نشانی آن را ذکر کرده‌اند. در آخر همه ابواب بعد از ذکر تمام روایات باب، نشانی روایاتی که از آن‌ها در خصوص این باب می‌توان استفاده کرد، ذکر شده است. لذا کسانی که می‌خواهند آن روایات را ببینند، نشانی همه آن‌ها را در اختیار دارند و در صورت تمایل می‌توانند به آن روایات رجوع کنند. با وجود این، در برخی از روایات در جامع الاحادیث شیوه تقطیع به کار رفته است (همان، ۱۷/۱).

ویژگی روایاتی که تقطیع شده است، به قرار زیر است:

- ظهور معنای روایت با تقطیع آن تغییر نیابد، مانند احادیثی که علل احکام را بیان می‌کند یا وصایایی که انمه معصومین بیان کرده‌اند. چنین روایاتی مطالب ازهم‌گسسته‌ای دارند. لذا با تقطیع روایت خللی در ظهور مفهوم آن ایجاد نمی‌شود.

- روایاتی که در اول یا آخر آن مطالب غیر فقهی آمده باشد که با حذف آن خللی در مفهوم ایجاد نشود. چنین روایاتی نیز تقطیع شده‌اند.

- در روایات ابواب مقدمات که حاوی مباحث اصول است، تقطیع صورت گرفته است. در مواردی که روایتی تقطیع شده، سند آن در تمام ابوابی که قسمتی از روایت در آن ذکر شده، تکرار نشده است، بلکه تنها در یکی از ابواب، سند به طور کامل ذکر شده و در بقیه ابواب به آن اشاره شده است (← بروجردی، جامع الف، مقدمه، ۲۰/۱).

۱۰-۲-۲. اصلاح تعلیقات کافی

در کتاب کافی چنانچه سند حدیث بعدی مانند حدیث قبلی باشد، از ذکر آن خودداری شده که به اصطلاح به آن تعلیق گفته می‌شود. این کار فی حد نفسه در کتاب کافی ایراد شمرده نمی‌شود، بلکه نوعی اختصار معقول است. اما اگر روایات به همین صورت در مجموعه روایی دیگری نقل شود یا باعث اشتباه می‌شود یا مستنبط را به زحمت می‌افکند؛ زیرا باید با مراجعه به کتاب کافی بررسی شود که روایت اصلی از چه سندی برخوردار بوده است تا بخش حذف شده سند حدیث مورد شناسایی قرار گیرد. اما در چنین مواردی کتاب جامع الاحادیث سند را به طور کامل ذکر کرده است. به عنوان مثال:

۲۰۳ (۹۲) (محمد بن یحیی عن احمد بن محمد وعده من اصحابنا عن سهل بن زیاد جمیعاً معلق) ابن محبوب عن جمیل بن صالح عن ابي عبیده قال سألت ابا جعفر (ع) عن قول الله عزوجل: «الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي ادْنَى الْأَرْضِ» قال: فقال يا ابا عبیده ان لهذا تاویلاً لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم من آل محمد صلوات الله عليهم (الحديث) (همو، جامع، ۲۴۳/۱).

سند این حدیث در کافی تعلیق شده ولی چون روایات قبلی آن در جامع الاحادیث نیامده است، تعلیقات کافی تدارک شده و برای همه احادیث معلق، سند آن به طور کامل آمده و برای حفظ امانت در نقل حدیث از منبع اصلی آن، قسمت اصلاح شده سند داخل پرانتز قرار گرفته و در پایان آن، عبارت معلق ذکر شده است تا نشان دهد که این قسمت سند در منبع آن یعنی کافی به صورت معلق بوده است و دیگر نیاز به مراجعه به اصل سند حدیث در کافی نباشد.

۱۱-۲-۲. ترتیب در نقل احادیث

یکی دیگر از ویژگی‌های کتاب، ترتیب احادیث در داخل ابواب است. در ترتیب روایات ابتدا روایاتی ذکر شده که موافق فتاوای مشهور فقهاست و همچنین روایات مطلق بر مقید و روایات عام بر خاص مقدم شده است.

الف) تقدیم روایات منطبق با فتاوای مشهور

یکی از ویژگی‌های این کتاب که آن را تبدیل به منبع ویژه‌ای برای فقها در استنباط احکام فقهی کرده است، این است که چینش روایات در هر بابی بر اساس این بوده است که روایاتی که موافق نظر مشهور فقها^۱ است، بر سایر روایات مقدم شود و دیگر روایات در درجه بعدی ذکر گردد (همان، ۱/ ۱۸). برای نمونه در باب «حجیة اخبار الثقات عن النبی»، روایاتی که نشان‌دهنده اعتبار و پذیرش راویان موثق است به صورت مفصل گزارش شده است. سپس در انتهای این باب به روایاتی اشاره شده است که بر عدم ضمانت ثقه اشعار دارند (← همو، جامع الف، ۱/ ۲۵۴).

ب) تقدیم روایات عام بر خاص

عام و خاص از مصطلحات علم اصول فقه است که علما اصول آن را در مبحث الفاظ مطرح می‌کنند. این دو اصطلاح از آن جهت مطرح می‌شود که فقها هنگام استنباط احکام شرعی از روایات در می‌یابند که بعضی روایات حکم مسأله‌ای را به صورت عام و بعضی دیگر حکم مسأله را به صورت خاص مطرح کنند، لذا یک تقسیم‌بندی به عنوان روایات عام^۲ و روایات خاص^۳ در روایات ایجاد می‌کنند. بروجردی (جامع^۴، ۱/ ۱۸) ابتدا آیات عام را در بخش آیات و روایات عام را در قسمت روایات ذکر کرده و سپس به آیات و روایات خاص پرداخته است. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

او در ابواب «ما یکتسب به وما لا یکتسب به وما یناسبه» ابتدا روایات عام را بیان کرده و سپس روایات خاص را آورده است. به این ترتیب در ابتدا روایات «باب وجوب اجتناب عن الحرام و تحریم التکسب بانواع المحرمات و جوازہ بالمباحات» را در ابتدای باب مطرح کرده و سپس روایات خاص تحت عنوان «باب تحریم بیع الخمر و ثمنه و شرائه و غرسه...» را ذکر کرده است. روایات این باب نسبت به روایات باب متقدم خاص است. او در باب نخست به صورت عام حکم اجتناب از کسب حرام را بیان کرده و در باب بعدی یکی از مصادیق تکسب حرام را آورده است. این نحوه از ذکر روایات ترتیب منظم و نظم خاصی را در میان روایات ابواب ایجاد کرده است. لذا فقها و مراجعه‌کنندگان برای پیدا کردن روایات عام و خاص دچار مشکل نمی‌شوند.

۱- الشہرہ باصطلاح الفقہاء علی کل ما لا یبلغ درجۃ الاجماع من الاحوال فی المسألة الفقیة الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للمواقع من غیر این یدلج درجۃ القطع (مظفر، ۲۶۰، ۱۴۵). در اصطلاح فقہا شہرت یعنی شایع شدن فتوایی بین اکثر فقہا چنان‌کہ بہ حد اجماع نرسیدہ باشد. این شہرت فتوایی باعث می‌شود کہ فقہا اعتقاد پیدا کنند کہ این حکمی کہ موافق نظر مشہور است، مطابق با واقع است.

۱- اللفظ الشامل بمفہومہ لجميع ماصالح انطباق عنوانہ علیہ فی ثبوت الحکم لہ (مظفر، ۱/ ۱۲۹). عام لفظی است کہ مفہوم آن شامل تمامی افراد موضوع در ثبوت حکم برای آن می‌شود.

۲- الحکم الذی لا یشمل الا بعض افراد موضوعہ... (همانجا). خاص لفظی است کہ شامل بعضی از افراد موضوع می‌شود.

پ) تقدیم روایات مطلق^۱ بر مقید

در جامع احادیث الشیعه (همانجا) ابتدا روایاتی ذکر شده است که حکم را به صورت مطلق بیان می کنند و سپس روایات^۲ مقید نقل می شوند. این تقسیم بندی در روایات برای استنباط احکام و استفاده از روایات بسیار ضروری است؛ چون که اولاً برای استنباط حکمی از روایات باید مجموع روایات را در اختیار داشت. سپس باید روایات خاص و عام و مطلق و مقید را جدا کرد؛ چون که طبق مباحث اصولی نمی توان به روایات عام قبل از فحص از مخصص و به روایات مطلق قبل از فحص از مقیدات عمل کرد (مظفر، ۱/ ۱۴۴). مثال:

در جلد ۲ کتاب طهارت در باب احکام آب که یکی از مطهرات است، ابتدا احادیثی نقل شده که همه آب ها مطلقاً مطهرند. اما در ابواب بعدی به تفصیل احکام اقسام آب ها بیان شده و بر آن حکم کلی (آب ها مطلقاً مطهرند) بدین گونه قید خورده است که چه آب هایی پاک است و پاک کننده و چه آب هایی نجس است و روایات آن ها ذکر شده است (بروجردی، جامع، ۳، ۱/ ۲).

ت) ترتیب مضمونی و شباهت لفظی روایات

یکی دیگر از خصوصیات که کیفیت محتوای کتاب را غنی کرده است، این است که در ترتیب داخلی روایات هر بابی، مضمون محتوای روایات ملاک قرار داده شده است و روایاتی که مضمون آن متحد است، در کنار هم قرار گرفته اند. از این جهت مراجعه کنندگان به کتاب همه روایاتی را که مضمون آن ها یکی است، در کنار هم در اختیار دارند. لذا به سادگی می توانند حکم کلی را از مجموع روایات به دست آورند. به عنوان مثال:

در جلد ۲۲ در باب اول، «باب طلب الرزق واسبابه وما یناسبه»، ابتدا احادیث اهمیت طلب رزق بیان شده و سپس در باب بعدی احادیث فضیلت طلب رزق ذکر شده و آنگاه میانه روی و اقتصاد در طلب رزق بیان شده است (همان، ۲۲/ ۲۴-۱۸۱).

۲-۲-۱. شیوه نقل احادیث مشابه (تلفیق روایات تکراری)

در میان احادیث، فقراتی هست که از حیث سند و متن در یک منبع یا در منابع مختلف تکرار شده است. ما این بحث را در کتاب جامع احادیث الشیعه مورد بررسی قرار می دهیم.

۳- عرفوا المطلق بانه ما دل علی معنی شائع فی جنسه و یقابله المقید (مظفر، ۱/ ۱۵۷). مطلق لفظی است که دلالت می کند بر معنایی که تمام اجناس خود را شامل می شود، مانند لفظ انسان که بر مطلق انسان ها اطلاق می شود و مقابل آن لفظ مقید وجود دارد.

۲-۲-۱۲-۱. معیار شناخت روایات مشابه

هر روایتی از دو قسمت تشکیل شده است: سند و متن. دو حدیث مشابه در مقایسه با هم ممکن است یکی از این حالات را داشته باشد: ۱- هر دو حدیث از لحاظ سند و متن کاملاً یکسان باشند؛ ۲- هر دو حدیث از لحاظ سند فقط با هم وحدت دارند؛ ۳- هر دو حدیث از لحاظ متن فقط با هم وحدت دارند.

در جامع الاحادیث روشهای ذیل در ذکر روایات مشابه مورد بررسی قرار گرفته است:

الف - وحدت سندی و متنی: اگر هر دو روایت از جهت سند و متن مثل هم باشند، نام هر دو کتاب با شماره صفحه و جلد ذکر شده و سپس سند و متن بدان اضافه شده است. به این صورت:

(۷) کافی ۴۰۷ ج ۲؛ تهذیب ۳۵۸ ج ۲ الحسین بن محمد عن معلی بن محمد... این بدان معناست که حدیث مذکور با یک متن و سند، در کافی جلد ۲ صفحه ۴۰۷ و در کتاب تهذیب الاحکام جلد ۲ صفحه ۳۵۸ تکرار شده است.

ب- وحدت متنی: اگر متن دو روایت یکسان باشد و فقط در سند با هم فرق داشته باشند. این اختلاف در سند سه حالت را بوجود می آورد:

۱- سندها از آغاز تا انتها کاملاً با هم متفاوت است؛

۲- در سند از آغاز مشترک است ولی در انتها با هم اختلاف دارند. در این دو حالت، سند و متن یکی از احادیث به طور کامل آورده شده و سپس سند حدیث دوم به طور کامل ذکر و به جای تکرار متن حدیث از کلمه «مثله» استفاده شده است. به این صورت:

۲۰۱۱ (۱۳) کافی ۷۲ ج ۳ ابوعلی الأشعری عن بعض اصحابنا عن اسماعیل بن مهران عن صباح الخداء عن سماعة قال كنت: ... ثواب الاعمال ۳۲ حدثني محمد بن الحسن قال حدثني محمد بن الحسن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن عمرو بن عثمان عن صباح الخداء عن سماعة بن مهران مثله... این حدیث از دو کتاب کافی و ثواب الاعمال نقل شده است. با کمی تفاوت از صباح به بعد با هم مشترک می باشند؛

۳- ابتدای سند از طرف مؤلف کتاب منبع مختلف است، اما سند روایت از طرف راویان متصل به امام معصوم علیهم السلام مشترک است. در این صورت دو حالت پیش می آید:

اول- یکی از سندها عام تر از سند دیگر است. یعنی یکی از سندها در ابتدای سند راویانی اضافه بر سند روایت دیگر دارد و در یک راوی به هم متصل می گردند و تا پایان سند با هم مشترک می شوند. در این گونه روایات به این نحو عمل شده است: ابتدا حدیث از منبعی نقل شده است که سند آن نسبت به سند روایت دیگر عام تر است. سپس در راوی که دو حدیث با هم مشترک می شوند، نام کتاب دیگر با نشانی آن

ذکر شده و سپس ادامه سند روایت ذکر گردیده و در پایان خود حدیث آورده شده است. به نمونه زیر توجه کنید:

(۳) کافی ۴۰۶ ج ۳ الحسین بن محمد عن عبدالله بن عامر عن تهذیب ۳۵۹ ج ۲ استبصار ۱۸۰ ج ۱ علی بن مهزیار عن فضاله عن ابان عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال... (همانجا) سند این روایت از کافی شروع شده است تا به راوی مشترک یعنی علی بن مهزیار رسیده و سپس روایت را از تهذیب و استبصار نقل کرده است. سند روایت از علی بن مهزیار در کافی و تهذیب و استبصار با هم مشترک شده‌اند.

دوم- در این حالت در سند روایت اختلاف وجود دارد. در این حالت سندها از آغاز با هم اختلاف دارند، اما در یک راوی با هم مشترک می‌شوند و تا پایان سند با هم وحدت سندی پیدا می‌کنند. نحوه ذکر این گونه روایات به این نحو است که ابتدا سند حدیث از یکی از منابع ذکر شده است تا راوی که دو سند روایت با هم مشترک می‌شوند. سپس در آن راوی که مشترک می‌شوند، نام منبع دیگر با مشخصات ذکر می‌شود و تمام سند حدیث از این منبع آورده می‌شود و بعد از ذکر سند متن مشترک حدیث آورده می‌شود. به نمونه زیر توجه کنید:

۲۵۰۷ (۱۱) استبصار ۸۴ ج ۱ اخبرني الحسين بن عبيدالله عن احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن يحيى تهذيب ۱۶ ج ۱ اخبرني الشيخ ابي عبد الله تعالى عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب (الأشعري- ي) عن احمد بن ابراهيم بن ابي محمود قال... (همان، ۴۱۴۸/۲). این روایت با سند مختلف در کتاب استبصار و تهذیب نقل شده است. ابتدا سند روایت تا راوی مشترک یعنی محمد بن يحيى از کتاب استبصار و سپس ادامه سند حدیث از تهذیب تا پایان سند آورده شده و به دنبال آن متن اصلی حدیث ذکر شده است. دو سند روایت تا محمد بن يحيى مختلف است و از محمد بن يحيى تا امام (ع) سندها با هم اشتراک دارند.

پ- وحدت سندی: اگر دو روایت از لحاظ متن با هم متفاوت باشند، اما از لحاظ سند با هم مشترک باشند، سه حالت زیر به وجود می‌آید:

۱- دو روایت در تمام سند با هم مشترک هستند. در این گونه روایات که سند روایت با روایت قبلی کاملاً مشترک است، به جای تکرار سند، تعبیر «بهذا الاسناد» ذکر شده است.

۲- دو روایت در بخشی از سند با هم مشترک هستند. در این حالت قسمت مشترک سند ذکر نشده و به جای آن تعبیر «بهذا الاسناد» آورده شده و سپس ادامه سند ذکر شده است که با سند قبلی مختلف است. به نمونه زیر دقت کنید:

۳۰۳۱۰ (۷) غیبة النعماني ۲۸۷ - حدثنا عبد الواحد بن عبد الله بن یونس قال حدثنا ابوسليمان احمد بن هوزة الباهلي قال حدثنا ابراهيم بن اسحاق النهاوندي قال حدثنا عبد الله بن حماد الانصاري عن المفضل بن عمر قال....

۳۰۳۱۱ (۸) فرضیه ۲۸۷ - بهذا الاسناد عن عبد الله بن حماد عن عمرو بن شمر قال... (همان، ۲۱/۳۷۵).

این دو روایت نیز در قسمتی از سند مشترک‌اند و در قسمتی دیگر مختلف. روایت دوم که با تعبیر «بهذا الاسناد» آغاز شده و اولین راوی آن عبد الله بن حماد است، بیانگر این است که سند این دو روایت از ابتدا (عبد الواحد بن یونس) تا عبد الله بن حماد مشترک‌اند، ولی از عبد الله بن حماد تا پایان با هم اختلاف دارند. ۳- متن دو روایت مختلف و در سند مشترک باشند، اما فقط امامی (ع) که روایت از او نقل شده، یکسان نیست. به نمونه زیر دقت کنید:

۲۸۲۰ (۳) کافی ۵۰ ج ۳ علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن ابن ابی نصر عن جمیل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال...

۲۸۲۱ (۴) فقیه ۵ ج ۴ بالاسناد المتقدم في باب كراهة سؤر الفاز عن علي عليه السلام... (همان، ۲/۵۴۶). این دو روایت هر دو یک سند دارند، با این تفاوت که روایت اول از امام جعفر صادق (ع) و روایت دوم از علی (ع) نقل شده است.

۲-۲-۱۳. کاربرد کلمه‌های «نحوه» و «مثله» در جامع الاحادیث

یکی از راه‌هایی که محدثین برای اختصار مجموعه‌های روایی خود به کار می‌گیرند، استفاده از تعبیری چون «مثله» یا «نحوه» است. این دو اصطلاح در جایی بکار می‌روند که از حیث سند و متن دو روایت کاملاً شبیه به هم داشته باشیم. در این شرایط یکی از احادیث می‌شود و به جای ذکر حدیث بعدی لفظ «مثله» یا «نحوه» به کار می‌رود.

در جامع الاحادیث در جایی که روایتی عیناً از لحاظ الفاظ و تعبیراتش تکرار شده باشد و هیچ اختلافی میان متن آن‌ها نباشد، لفظ «مثله» ابه کار رفته است. ولی لفظ «نحوه» در جایی استعمال شده که میان دو روایت از لحاظ الفاظ اختلاف بسیار جزئی وجود دارد. البته به شرطی که این اختلاف تأثیری در محتوا نداشته باشد. در این صورت از تکرار متن حدیث دوم خودداری شده و بعد از ذکر سند آن لفظ «نحوه» آورده شده است. برای مثال:

۲۸۲۱۰ (۱) کافی ۱۹۹ ج ۲ محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن زید الشحام قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من اغاث اخاه المؤمن الهمان اللهم ان عند جده فنفس

کربته واعانه علي نجاح حاجته كتب الله عزوجل له بذلك اثنتين وسبعين رحمة من الله يعجل له منها واحده يصلح بها أمر معيشتة ويدخر له احدي وسبعين رحمة لا فزاع يوم القيامة واهوا له.

۲۸۲۱۱ (۲) الثواب ۱۷۹ حدثني محمد بن موسى بن المتوكل (رض) قال حدثني علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن محمد (و ذكره مثله سنداً و نحوه متناً) (همان، ۳۰۰/۲۰). ما این روایت را از کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال نقل می‌کنیم تا نحوه عملکرد جامع الاحادیث در نقل چنین روایاتی را بررسی نماییم: حدثني محمد بن موسى بن المتوكل (رض) قال حدثني علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن زيد الشحام قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من اغاث اخاه المؤمن الهفان عند جهده فنفس كربته واعانه علي نجاح كانت له بذلك عند الله اثنتان وسبعين رحمة من الله يعجل له منها واحده يصلح بها معيشتة و يدخر له احدي وسبعين رحمة لا فزاع يوم القيامة واهواله (ابن بابویه، ثواب، ۱۸۰).

در مقایسه دو روایت از لحاظ سند و متن می‌بینیم که سند هر دو روایت یکی است. لذا جامع الاحادیث هنگام نقل روایت از ثواب الاعمال به «مثله» تعبیر کرده، اما در نقل متن روایت تعبیر «و نحوه» را به کار برده است. چون که متن دو روایت در لفظ اختلافی جزئی دارند.

نتیجه‌گیری

سبک جامع احادیث الفقه از دو جنبه اصول تنظیم ابواب کتاب و اصول حاکم بر نقل احادیث مورد بررسی واقع شد. در بین اصول تنظیم ابواب کتاب، ابواب کتاب بر اساس ترتیب فقهی، تقدیم موضوعات اصولی بر فقهی، ذکر آیات الاحکام در ابتدای ابواب اهمیت بیشتری در شناخت سبک جامع الاحادیث دارد. در ضمن در بین اصول حاکم بر نقل احادیث، مورد جامعیت روایات هر باب، دقت فراوان در نقل احادیث، نقل از مصادر اولیه، تصحیح و مقابله مکرر، نقل عین سند و متن حدیث، نقل عین اسامی حدیث، توجه به اختلاف نسخ، تقطیع نکردن احادیث، اصلاح تعلیقات کافی، ترتیب در نقل احادیث، شیوه نقل روایات مشابه و توضیح عبارات «نحوه» و «مثله» قابل توجه است و کارایی آن در بررسی سبک کتاب جامع الاحادیث بیشتر است. البته کتاب حاضر با وجود این ویژگی‌ها، خالی از ضعف‌ها و انحراف از غرض اولیه نیست و ضعف‌های آن عبارت است از: استقصای ناقص آیات الاحکام، مشخص نشدن «عدة من اصحابنا» در اسناد کافی، مشخص نکردن افتادگی‌های احادیث من لا یحضره الفقیه و تهذیب الاحکام، غفلت در اسناد برخی از احادیث به مصادر اولیه و اسناد آن‌ها به وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل، با اینکه اسناد کامل آن در مصادر اولیه وجود دارند. در نهایت، با نظر داشتن ویژگی‌های شگرف و

امتیازات فراوان و البته با در نظر داشتن روش نو این کتاب در ارائه احادیث که بهره‌گیری مناسب از این احادیث را فراهم آورده‌است، نه تنها می‌توان این اثر را در شمار بهترین آثار در این زمینه بلکه حتی می‌توان بهترین منبع احادیث فقهی شیعه معرفی کرد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم، چاپ پنجم، ۱۴۳۱ ق.

_____، *علل الشرائع*، قم، مطبعة اسوه، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن، ۱۳۸۱.

ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.

بروجردی، حسین، *جامع احادیث الشیعه*، المطبعة العلمية، ۱۳۹۹ ق.

_____، قم، نشر صفح، ۱۳۷۱-۱۳۸۳.

تبریزی، محمد، «امتیازها و ضعفهای جامع الاحادیث و روش استفاده از آن»، نشریه کاوشی نو در فقه اسلامی، سال ۱۵، شماره ۵۶، تابستان ۱۳۸۷.

حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

خویی، ابوالقاسم، *کتاب الطهارة*، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۱۴ ق.

دوانی، علی، *زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی*، تهران، نشر مطهر، ۱۳۷۱.

دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۷۷.

دیلمی، حسن بن ابوالحسن، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.

سبحانی، جعفر، *مصادر الفقه الاسلامي و منابعه*، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

_____، «مصاحبه با آیت الله سبحانی»، حوزه، سال ۸، شماره ۱ و ۲، فروردین و تیر، ۱۳۷۰.

شریف رازی، محمد، *گنجینه دانشمندان*، تهران، اسلامیة، ۱۳۵۲.

عجاج خطیب، محمد، *السنة قبل التدوين*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.

علوی، جواد، «آیت الله بروجردی در بروجرد»، حوزه، سال ۸، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۰.

غلام علی، مهدی، *سبک شناسی کتاب های حدیثی*، تهران، سمت، ۱۳۸۹.

فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، اصفهان: انتشارات امام امیر المومنین، ۱۳۶۵.

مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، بی جا، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق.

معزی ملایری، اسماعیل، *جامع احادیث الشیعه*، مقدمه محمد حسن بروجردی، قم، ۱۳۷۱.

مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.

محدث نوری، حاج میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۹۸۷ م.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۴۹-۲۲۹

DOI: 10.22067/jquran.2020.40098

اعتبارسنجی روایات سوگند به مُثْلَةُ قَاتِلَانِ حمزه، عموی پیامبر (ص)*

دکتر رسول محمدجعفری^۱

استادیار دانشگاه شاهد

Email: r.mjafari@shahed.ac.ir

صادق زمانی

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شاهد

Email: sadeghszd1995@gmail.com

چکیده

عالمان فریقین اتفاق نظر دارند که در تاریخ اسلام، جعل و تحریف از مهم‌ترین آسیب‌هایی است که روایات بدان دچار شده و تقریباً سراسر موضوعات اسلامی از جمله حوادث صدر اسلام را فراگرفته‌است. نمونه بارز آن، روایاتی است که بر طبق اغلب آن‌ها پیامبر (ص) و بر اساس پاره‌ای دیگر مسلمانان یا هم پیامبر (ص) و هم مسلمانان در پایان جنگ احد پس از مشاهده پیکر مثله‌شده حمزه سوگند یاد کردند که با جمعی از مشرکان مقابله به مثل کنند. در پی آن رخداد، خداوند با فرو فرستادن آیات پایانی سوره نحل از این سوگند نهی کرد. لذا پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که نقد سندی و محتوایی روایات سوگند به مُثْلَةُ قَاتِلَانِ حمزه چگونه است؟ یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارند که سند همه این روایات ضعیف است؛ به گونه‌ای که سند آن‌ها یا مرسل است یا در آسناد راویان ضعیف حضور دارد. روایات از نظر محتوایی اولاً با آیات رعایت مساوات در قصاص و دأب قرآن در «خطاب به پیامبر (ص)» و «تشریک پیامبر (ص) و امت» در تعارض‌اند. ثانیاً با مکی بودن سوره نحل سازگاری ندارند. ثالثاً با روایات نهی از مثله که فریقین نقل کرده‌اند در تناقض‌اند. رابعاً درون مایه روایات در مقایسه با یکدیگر تعارضات غیر قابل جمع دارند.

کلیدواژه‌ها: روایات سوگند به مثله، مثله حمزه، نقد سندی، نقد محتوایی.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱.

۱. نویسنده مسئول

Validation of narrations about the oath to mutilate the killers of Hamza, the uncle of the Prophet (PBUH)

Dr. Rasool Mohammad Jafari (Corresponding Author)

Assistant Professor, Shahed University

Sadegh Zamani

MA student, Shahed University

Abstract

Scholars of both sects concur that in the history of Islam, fabrication and distortion are among the main harms inflicted upon narrations, covering almost all Islamic events, including major developments at the early days of Islam. A notable example is the narrations according to which the Prophet (PBUH) - and as quote in some other narrations, other Muslims along with the Prophet (PBUH) - after watching the mutilated body of Hamza at the conclusion of the Uhud battle, swore that they would avenge the infidels. Following that incident, God forbade this oath by revealing the final verses of Surah An-Nahl. Therefore, the present study, by adopting a descriptive-analytical method, aims to answer the question related to the source and details of narrations on the oath to mutilate Hamza's killers. The findings of the research suggest that the source of all these narrations is unreliable and untrustworthy. Accordingly, either the sources are Mursal hadiths or the narrators are not reliable. In terms of content, narrations are in conflict with the verses pertained to observing equality in retribution and the Qur'an's style of "addressing the Prophet (PBUH)" and "participation of the Prophet (PBUH) and the Ummah". Secondly, they are not compatible with the nature of Surah Al-Nahl, as a surah revealed in Mecca. Thirdly, they are in contradiction with the narrations on the prohibition of mutilation in both sects. Finally, the themes of the narrations are incongruous.

Keywords: Narrations on oath to mutilate, mutilation of Hamza, source criticism, content criticism

مقدمه

در آموزه‌های اسلامی، پس از قرآن، روایات مهم‌ترین منبع دریافت باورها، اخلاق، فقه، تاریخ و غیره است. قرآن به دلیل ماهیت اعجازی، الفاظ آن از هرگونه جعل و تحریفی مصون مانده است. اما روایات از این آفات در امان نمانده است؛ به طوری که دامنه جعل و تحریف از زمان پیامبر (ص) آغاز شد و حضرت زبان به اعتراض گشود و جاعلان را به آتش دوزخ وعید داد: «لَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (سیدرضی، ۳۲۵؛ بخاری، ۸۱/۲).

آفت جعل و تحریف در روایات، تقریباً به تمام حوزه‌های اسلامی از جمله ویژگی‌های شخصیتی پیامبر (ص) تسری یافته است. در بخشی از روایات، شخصیت پیامبر (ص) تا حد یک بشر عادی و بلکه به پایین‌تر از آن مانند فراموشی، از یاد بردن قرآن و با حالت جنابت به مسجد وارد شدن تنزل داده شده است (عسکری، ۱/۲۲۰). از این سنخ روایات، روایات دیگری است که در جوامع حدیثی و تفاسیر فریقین به‌ویژه اهل سنت گزارش شده است که طبق اغلب آن‌ها پیامبر (ص) و بر اساس پاره‌ای دیگر مسلمانان یا هم پیامبر (ص) و هم مسلمانان در پایان جنگ احد پس از مشاهده پیکر مثله‌شده حمزه، عموی پیامبر (ص) سوگند یاد کردند که با گروهی از مشرکان مقابله به مثل کنند. در پی این سوگند، خداوند با فرو فرستادن آیات پایانی (۱۲۶-۱۲۸) سورة نحل پیامبر (ص) یا مسلمانان یا هر دو گروه را از این سوگند نهی کرد.

جستجو در تفاسیر فریقین نشان می‌دهد که اغلب مفسران این روایات را صحیح پنداشته‌اند و بر پایه آن‌ها بر مدنی بودن آیات مزبور حکم رانده‌اند. مقبولیت این روایات تا بدان‌جا پیش‌رفته است که حتی برخی مفسران ژرف‌نگر معاصر نیز آن‌ها را پذیرفته و در صدد توجیه برآمده و نوشته‌اند: «با اینکه این لحظه [مشاهده پیکر مثله‌شده حمزه] شاید دردناک‌ترین لحظه‌ای بود که در تمام عمر بر پیامبر (ص) گذشت، ولی باز پیامبر (ص) بر اعصاب خود مسلط گشت و راه دوم را که راه عفو و گذشت بود انتخاب کرد (مکارم شیرازی، ۱۱/۴۵۸). لذا نظر به اهمیت موضوع، پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که نقد سندی و محتوایی روایات سوگند به مثله قاتلان حمزه چگونه است؟ گفتنی است تاکنون پژوهشی با این عنوان و ماهیت تدوین نشده است و پژوهش حاضر برای جبران این کاستی سامان می‌یابد.

۱. روایات مثله

با جستجو در جوامع روایی فریقین و گردآوری روایات سوگند پیامبر (ص) و مسلمانان به مثله، مجموعاً سه دسته روایت یافت شد. بر اساس روایات دسته اول، پیامبر (ص) پس از مشاهده پیکر مثله‌شده حمزه به مثله کردن مشرکان سوگند یاد کرد. در روایات دسته دوم، مسلمانان سوگند خوردند که مشرکان را مثله کنند. در روایات دسته سوم، هم پیامبر (ص) و هم مسلمانان قصد مثله کردن بدن مشرکان را داشتند.

۱-۱. روایات دسته اول

این روایات را که بیشتر روایات سه دسته مذکور را تشکیل می‌دهند، فریقین نقل کرده‌اند. لذا در دو بخش جداگانه روایات اهل سنت و شیعه گزارش می‌شوند.

۱-۱-۱. روایات اهل سنت:

بیشترین روایات مربوط به مثله، در آثار روایی اهل سنت - خواه تفاسیر خواه جوامع حدیثی - مربوط به قسم پیامبر (ص) نسبت به مثله مشرکان است. این مضمون در پنج روایت با اسناد مختلف نقل شده است که مجموع این روایات در طبقه نخست به سه صحابی: «ابوهریره» و «ابن عباس» و «سعد بن عباد» می‌رسند.

۱-۱-۱-۱. روایت ابوهریره

حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ ق.) با سند خود^۱ از ابوهریره نقل کرده: در جنگ احد چون نگاه پیامبر (ص) به پیکر مثله‌شده حمزه افتاد، قلبش به درد آمد و پس از بیان سخنانی در اظهار حزن و اندوه گفت: "به خداوند سوگند! هفتاد تن از آنان را به جای تو مثله خواهم کرد". در پی آن آیات پایانی سوره نحل (۱۲۶-۱۲۸) نازل شد: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلٰىلٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ»^۲ (حاکم نیشابوری، ۱۹۷/۳).

این روایت را بزاز (۲۱/۱۷) با اختلافی اندک و تفاوت در دو راوی اول - چنان‌که در ادامه بدان اشاره خواهد شد - گزارش کرده است.^۳

۱-۱-۲. روایات ابن عباس

از ابن عباس سه روایت از طحاوی (م. ۳۲۱ ق.)، دارقطنی (م. ۳۸۵ ق.) و شجری (م. ۴۹۹ ق.) با سه

۱. «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ، ثنا خَالِدُ بْنُ خَدَّاشٍ، ثنا صَالِحُ الْمُزَنِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ التَّهْلَبِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ (ص)....»

۲. «و اگر عقوبت کردید، همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته اید [متجاوز را] به عقوبت رسانید و اگر صبر کنید البته آن برای شکیباییان بهتر است و صبر کن و صبر تو جز به [توفیق] خدا نیست و بر آنان اندوه مخور و از آنچه نیرنگ می‌کنند دل تنگ مدار. در حقیقت، خدا با کسانی است که پروا داشته‌اند و [با] کسانی [است] که آنها نیکوکارند» (ترجمه محمد مهدی فولادوند).

۳. «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى، ثنا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، ثنا صَالِحُ الْمُزَنِيِّ وَهُوَ صَالِحُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ...»

سند متفاوت نقل شده است. در روایت طحاوی^۱ (۱۸۳/۳) آمده است که چون حمزه به شهادت رسید و مثله شد، پیامبر (ص) گفت: سوگند می خورم که اگر بر آنان پیروز شوم، هفتاد مردشان را مثله کنم. خداوند آیه ۱۲۶ سوره نحل را فرستاد. پیامبر (ص) گفت: صبر می کنیم.

روایت دارقطنی^۲ (۶۵/۴) با تفصیل بیشتری سخن گفته است. برطبق آن پیامبر (ص) پس از اشاره به اعضای مثله شده پیکر حمزه گفت: سوگند می خورم که هفتاد مرد از آنان را به تلافی حمزه مثله کنم. در پی آن، آیه ۱۲۵ تا (اواسط) آیه ۱۲۷ فرود آمد: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ... وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ». پیامبر (ص) صبر پیشه کرد و کسی را مثله نکرد.

روایت شجری^۳ (۲۵۹/۲) تقریباً مشابه روایت طحاوی است. وی با سند خود نقل کرده است که در جنگ احد چون پیامبر (ص) دید که چه بر سر پیکر حمزه آمده است، گفت: سوگند می خورم که اگر خداوند مرا بر قریش چیره کند، هفتاد تن از آنان را مثله کنم. آیه ۱۲۶ سوره نحل فرود آمد. حضرت پس از نزول آیه گفت: خداوند! صبر می کنیم. ایشان کسی را مثله نکرد و از مثله کردن نیز نهی کرد.

۳-۱-۱. روایت قیس بن سعد

زیلعی (۴۷۷/۱) با سند خود^۴ از قیس بن سعد بن عبادہ نقل کرده است: وقتی نگاه پیامبر (ص) به پیکر حمزه افتاد، گفت: سوگند می خورم که هفتاد تن از آنان را مثله کنم. جبرئیل آیه ۱۹۹ سوره اعراف: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»^۵ را آورد. پیامبر (ص) گفت: این آیه برای چه نازل شده است؟ جبرئیل عرضه داشت: نمی دانم باید سؤال کنم. رفت و پس از مدتی بازگشت و گفت: خداوند به تو امر کرده است که هر که به تو ظلم کرده است ببخشایی و آن که قطع رحم کرده، با او صله رحم به جای آری و آن که عطا نمی کند، به او عطا کنی.

۲-۱-۱. روایات شیعه:

در تفاسیر روایی و جوامع حدیثی شیعه چند روایت در این باب نقل شده است؛ این روایات در تفسیر

۱. «حدثنا فهد قال ثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني قال ثنا قيس عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال: لَمَّا قُتِلَ حَمْزَةُ وَثُقِّلَ بِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ...».

۲. «ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ ثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي عُثْمَةَ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عُثَيْبَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ...».

۳. «أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ الْجُوزْدَانِيُّ الْمُفَرِّجِيُّ بِقَرَأَتِي عَلَيْهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُسْلِمٍ الْمَدِينِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ بْنُ عُقْدَةَ الْهَمْدَانِيُّ الْكُوفِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ مُخَارِقٍ السُّلَوِيُّ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَا فَعَلَ بِحَمْزَةَ...».

۴. «حدثنا أحمد بن إسحاق بن نيباب الطبري ثنا محمد بن يونس ثنا عبد الله بن داود الخريبي ثنا عباد بن مسلم عن العلاء بن بدر عن قيس بن سعد بن عبادة قال لما نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حمزة بن عبد المطلب قال...».

۵. «گذشت پیشه کن، و به [کار] پسندیده فرمان ده و از نادانان رُخ برتاب».

علی بن ابراهیم، تفسیر عیاشی، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع) و إعلام الوری بأعلام الهدی به تفصیل ذیل نقل شده‌اند:

روایت اول در تفسیر قمی^۱ از ابوالجارود از امام باقر (ع) ضمن گزارشی مفصل آمده‌است: رسول خدا (ص) چون بر بالای پیکر حمزه آمد و دید که بر پیکر او چه آورده‌اند، گریست و گفت: به خدا قسم! هیچگاه مانند اکنون خشناک نبوده‌ام. سوگند می‌خورم که اگر خداوند مرا بر قریش پیروز گرداند، هفتاد مرد از آنان را مثله کنم. جبرئیل بر او فرود آمد و گفت: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل: ۱۲۶). پیامبر (ص) گفت: صبر می‌کنم (قمی، ۱/۱۲۳).

ابن حیون (۲۷۵/۱) در کتاب شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع) مشابه این روایت را بدون سند و انتساب به معصوم نقل کرده‌است.

روایت دوم در تفسیر عیاشی^۲ (۲/۲۷۴) از حسن بن حمزه نقل شده‌است. وی گوید از امام صادق (ع) شنیدم که گفت: وقتی رسول خدا (ص) دید که چه اتفاقی برای پیکر حمزه رخ داده‌است، گفت: خدایا! تو را سپاس می‌گویم و به تو شکایت می‌آورم و تو یاور من در آنچه می‌بینم هستی. سپس گفت: سوگند می‌خورم که اگر غالب شوم، آنان را یکی پس از دیگری مثله کنم. خداوند آیه ۱۲۶ سوره نحل را فروفرستاد. پیامبر (ص) گفت: صبر می‌کنم، صبر می‌کنم.

روایت سوم را طبرسی (۸۴) در إعلام الوری بأعلام الهدی با تعبیر «قیل» گزارش کرده‌است. پس از پایان جنگ احد، مسلمانان در جستجوی پیکر شهدا برآمدند. هیچ شهیدی را نیافتند مگر آن که مثله شده بود. به جز پیکر حنظله بن ابی عامر که به دلیل حضور پدرش در سپاه مشرکان، مثله نشده بود. وقتی پیکر حمزه را یافتند دیدند که شکمش پاره و بینی و گوشه‌هایش بریده شده و جگرش نیز از بدن خارج شده بود. چون رسول خدا (ص) بر پیکر حمزه حاضر شد، بغض گلویش را فشرده و گفت: سوگند می‌خورم که هفتاد تن از قریش را مثله کنم. خداوند آیه ۱۲۶ سوره نحل را فروفرستاد.

۲-۱. روایات دسته دوم

روایات دسته دوم مشابه روایات دسته اول است با دو تفاوت: ۱- مسلمانان سوگند یاد می‌کنند که مشرکان را مثله کنند؛ ۲- مسلمانان پس از مشاهده پیکر مثله‌شده شهدای مسلمان - و نه صرفاً حمزه - سوگند مقابله به مثل را بر زبان جاری می‌کنند. شایان ذکر است که روایات این دسته فقط در منابع اهل سنت انعکاس یافته‌است.

۱. «وَفِي رَوَايَةِ أَبِي الْجَاوِدِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ...».

۲. «عن الحسين بن حمزة قال سمعت أبا عبد الله ع يقول لما رأى رسول الله ص ما صنع بحمزة بن عبد المطلب قال: ...».

روایت اول از عامر^۱ نقل شده است. براساس آن مسلمانان چون دیدند که مشرکان پیکر شهدا را مثله کرده اند، گفتند: سوگند یاد می کنیم که اگر بر مشرکان پیروز شویم ما نیز با آنان چنین و چنان کنیم. خداوند آیه ۱۲۶ سوره نحل را نازل کرد. مسلمانان گفتند: صبر می کنیم (طبری، جامع، ۱۴/۱۳۲؛ ثعلبی، ۶/۵۰؛ سیوطی، الدر المنثور، ۲/۸۰).

روایت دوم، از ابن جریج^۲ نقل شده است که شهدای احد مثله شدند و مسلمانان گفتند: سوگند می - خوریم که اگر بر مشرکان دست یابیم، آنان را مثله کنیم. خداوند آیه ۱۲۶ سوره نحل را فروفرستاد پیامبر (ص) از نزول این آیه مسلمانان را آگاه ساخت و از مثله نهی کرد. ابن جریج در ادامه گوید: در جنگ احد کافران به جز حنظله بن راهب - که پدرش ابوعامر راهب در سپاه ابوسفیان بود - پیکر دیگر مسلمانان را مثله کردند (طبری، جامع، ۱۴/۱۳۲؛ ثعلبی، ۶/۵۲).

روایت سوم از محمد بن جعفر بن زبیر^۳ نقل شده است: زمانی که پیامبر (ص) دید که با حمزه چه کرده اند، گفت: اگر صفیه محزون نمی شد یا این رفتار پس از من سنت نمیشد، پیکر حمزه را رها می کردم تا طعمه درندگان و لاشخوران شود. مسلمانان چون ناراحتی و خشم رسول خدا (ص) نسبت به مثله عمویش را مشاهده کردند، گفتند: به خداوند قسم! اگر خداوند ما را بر مشرکان پیروز گرداند، آنان را مثله خواهیم کرد (ابن منذر، ۲/۴۳۵).

روایت چهارم را ابن جوزی^۴ (۲/۵۹۴) از ابن عباس نقل کرده است. مسلمانان گفتند ما نه تنها مردگان مشرکان بلکه زنده های آنان را نیز مثله خواهیم کرد. آیه ۱۲۷ سوره نحل نازل شد و گفت: اگر می خواهید این کار را انجام دهید فقط مردگان را مثله کنید، همان طور که آنان مردگان شما را مثله کردند (ابن جوزی، ۲/۵۹۴).

این روایت در مجمع البیان از شعبی، قتاده و عطاء بن یسار نقل شده است، با این تفاوت که جملات پایانی روایت: «اگر می خواهید این کار را انجام دهید فقط مردگان را مثله کنید، همان طور که آنان مردگان شما را مثله کردند» وجود ندارد.

۳-۱. روایات دسته سوم

دسته سوم روایاتی هستند که مطابق با آنها هم پیامبر (ص) و هم مسلمانان سوگند مثله کردن خوردند یا قصد مثله کردن بدن مشرکان را داشتند. مجموع این گزارش ها دو روایت است:

۱. «حدثنا محمد بن عبد الأعلى قال: ثنا المعتمر قال: سمعت داود عن عامر...».

۲. «حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين قال: ثني حجاج عن ابن جریج قال...».

۳. «فَحَدَّثَنَا عَلِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ الرَّسُولَ قَالَ...».

۴. «و روی أبو صالح عن ابن عباس...».

روایت اول را طبری^۱ (جامع، ۱۴/۱۳۲) از عطاء بن یسار نقل کرده است: سورة نحل مکی است و تمام آیات آن در مکه فرود آمده است، مگر سه آیه پایانی که در مدینه پس از جنگ احد نازل شد. هنگامی که حمزه به شهادت رسید و مثله شد، رسول خدا (ص) گفت: سوگند می خورم که اگر بر مشرکان غالب گردیم، سی نفر از آنان را مثله کنیم. مسلمانان چون این سخن حضرت را شنیدند، گفتند: به خدا سوگند! اگر بر مشرکان غلبه کنیم، چنان آنان را مثله کنیم که مانند آن را هیچ عربی انجام نداده باشد. خداوند در پی آن سه آیه پایانی سورة نحل را فرو فرستاد.

مشابه این روایت را - بدون اشاره به مکی بودن سورة نحل و مدنی بودن سه آیه پایانی - بیهقی (۳/۲۸۶) در دلائل النبوة با سندی متفاوت از محمد بن کعب قرظی^۲، ابن هشام (۳/۹۵-۹۶)^۳ در السیرة النبویة و طبری (تاریخ، ۲/۵۲۹-۵۳۰)^۴ از محمد بن جعفر بن زبیر نقل کرده است. روایت دوم را ابن هشام (۲/۹۶) با سند خود از محمد بن کعب قرظی آورده است. وی گوید: برای من از ابن عباس روایت کرده است که خداوند پس از سخن رسول خدا (ص) و اصحابش (درباره مثله کردن مشرکان) آیات ۱۲۶ تا ۱۲۸ سورة نحل را فرو فرستاد. در پی آن پیامبر (ص) مشرکان را عفو کرد و صبر پیشه کرد و از مثله نهی کرد.^۵ در این روایت سوگند به مثله وجود ندارد و تنها به تصمیم پیامبر (ص) و مسلمانان بر این امر اشاره ضمنی شده است.

۲. ارزیابی اسناد روایات

به تفصیلی که در ادامه می آید به جز روایات دسته اول از اهل سنت، باقی روایات به صورت مرسل (فاقد سند یا سند غیر متصل) روایت شده اند:

۱-۲. اسناد روایات دسته اول

روایات دسته اول اهل سنت با شش سند متصل و متفاوت گزارش شده اند. این اسناد در یک نگاه اجمالی و کلی در جدول ذیل انعکاس یافته است (روایاتی که با رنگ زمینه زرد متمایز شده اند، چنان که به تفصیل خواهد آمد، ضعیف هستند).

۱. «حدثنا ابن حمید، قال: ثنا سلمة عن محمد بن إسحاق عن بعض أصحابه عن عطاء بن یسار قال...».

۲. «وعن ابن إسحاق قال: حدثني بُرَيْدَةُ بْنُ شُعْبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ الْقُرَظِيِّ قَالَ: ...».

۳. «فحدثني محمد بن جعفر بن الزبير: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال...».

۴. «حدثنا ابن حمید قال: حدثنا سلمة عن ابن إسحاق قال: فحدثني محمد بن جعفر بن الزبير أن رسول الله ص حين رأى حمزة ما رأى قال...».

۵. «قال ابن إسحاق: وحدثني بريد بن سفيان بن فروة الأسلمي عن محمد بن كعب القرظي وحدثني من لا أتهم عن ابن عباس...».

مستدرک الصحيحين	البحر الزخار	شرح معانی الاثار	سنن دارالقطنی	الامالی الخميسه	تخریج الاحادیث والاثار
رسول الله	رسول الله	رسول الله	رسول الله	رسول الله	رسول الله
ابی هريره	ابی هريره	ابن عباس	ابن عباس	ابن عباس	قیس بن سعد بن عباده
ابی عثمان النهدی	ابی عثمان	مقسم بن بجره	مجاهد بن جبر	علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب	العلاء بن بدر
سلیمان التمیمی	سلیمان التمیمی	حکم بن عتیه	حکم بن عتیه	عبدالصمد بن علی بن عبدالله	عباده بن مسلم
صالح بن مری	صالح بن مری	ابن ابی لیلی	عبدالملک بن ابی عتبہ او غیره	حصین بن مخارق	عبدالله بن داود الخربی
خالد بن خداش	عمر بن عاصم	قیس بن ربیع	اسماعیل بن عیاش	حسن بن سعید	محمد بن یونس
محمد بن احمد بن نصر	حسن بن یحیی	یحیی بن عبد الحمید	حکم بن موسی	احمد بن حسن	أحمد بن إسحاق بن نیخاب الطیبی
ابوبکر بن اسحاق	بزاز	فهد بن سلیمان بن یحیی	عبدالله بن محمد	ابن عقده الهمدانی	زیعلی
حاکم نیشابوری		طحاوی	دارالقطنی	ابو مسلم المدینی	
				محمد بن علی	
				شجرى	

ارزیابی اسناد به شرح ذیل است:

الف) اسناد روایت ابوهریره: در هر دو طریق (حاکم نیشابوری و بزاز)، «صالح بن بشیر» معروف به «صالح المری» قرار دارد، بزرگان حدیثی عامه همچون بخاری، ابوداود و ابن معین نیز وی را منکر الحدیث و ضعیف دانسته‌اند (ذهبی، سیر، ۸/ ۴۷). بزاز (۲۱/ ۱۷) خود نیز پس از نقل روایت، آن را تضعیف کرده‌است. ابن کثیر (۴/ ۵۲۷) نیز در تفسیر خویش، روایت را به دلیل وجود «صالح» فاقد اعتبار دانسته‌است. بنا براین سند روایت ضعیف است.

ب) اسناد روایات ابن عباس: طریق طحاوی به ابن عباس به دلیل وجود «ابن ابی لیلی» در سند که توسط رجالیان اهل سنت تضعیف شده‌است (← مزی، ۲۵/ ۶۲۵) فاقد اعتبار است. در طریق دارقطنی به ابن عباس، درباره وضعیت رجالی «اسماعیل بن عیاش» عالمان رجال عامه معتقدند که نقل روایات وی از شامیان مقبول و از غیر آنها مردود است (ابن حجر، طبقات، ۱/ ۳۸؛ ذهبی، ذکر، ۱/ ۴۷). در این سند «اسماعیل بن عیاش» روایت را از «عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي عُثْبَةَ» نقل کرده‌است. وی اصفهانی الاصل و ساکن کوفه بوده‌است (أبونعیم، ۱/ ۳۴۴). بنا براین از آنجا که روایات ابن عیاش جز از اهل شام مورد پذیرش نیست و این روایت وی از غیر شامیان است، لذا فاقد اعتبار سندی است. در طریق شجرى به ابن عباس چندین راوی ضعیف وجود دارد: ابومسلم مدینی، احمد بن حسن و پدرش حسن از مجاهیل هستند، زیرا درباره آنان وصفی در کتب رجالی نیامده‌است. «حصین بن مخارق» به کذب و جعل متهم است (ذهبی، میزان، ۱/ ۵۵۴؛ ابن حجر، لسان، ۹/ ۴۰). عبد الصمد بن علی نیز جرح شده‌است (ابن حجر، همان، ۵/ ۱۸۷).

ج) سند روایت قیس بن سعد بن عباده: در طریق زیلعی به قیس بن سعد بن عباده «محمد بن یونس» تضعیف شده‌است (ذهبی، میزان، ۴/ ۷۴؛ جرجانی، ۷/ ۵۵۳). لذا این سند نیز فاقد اعتبار است. بنا براین اسناد تمام این روایات، بر اساس معیارهای رجالی و درایه‌ای ضعیف و غیر قابل پذیرش است. ممکن است اشکال شود که روایات دسته اول اهل سنت به دلیل برخورداری از استفاضه و نقل روایت در هر طبقه به وسیله دست کم سه راوی باید مورد پذیرش قرار گیرند و وجود ضعف برخی از راویان اسناد مانع از پذیرش فی الجمله روایات نخواهد بود. در پاسخ به این اشکال باید گفت که اولاً خبر مستفیض در زمره اخبار آحاد است (شهید ثانی، ۶۹) و موجب علم و یقین نخواهند بود^۱، به ویژه آن که روایات محل بحث، در زمینه باورها و عقاید - نه فقه - هستند و در عقاید، تنها روایت متواتر حجت است.

۱. سیدمرتضی (۱۱۷/۱) می‌نویسد: اخبار واحد، نه علم آور است نه یقین آور. خواجه نصیرالدین (۴۲۱-۴۲۲) نیز نوشته‌است: نزد شیعه، خبر واحد نه علم آور نه اطمینان آور است. ابن ادریس (۱/ ۲۰) نیز گوید: «ما هدم الاسلام الا اخبار الاحاد». علامه طباطبائی (۵۷/۶) نیز اخبار بنای عقلا را چنین می‌داند که فقط در محاورات روزمره به اخبار آحاد اعتماد می‌کنند.

ثانیاً چنان‌که خواهد آمد، به محتوای این روایات نقدهای فراوانی وارد است و حتی با وجود برخورداری از اسناد صحیح، محتوای آنها با ادله قرآنی و روایی و عقلی در تعارض است.

روایات شیعه نیز جملگی فاقد سند متصل به معصوم هستند، لذا ضعف اسناد آنها روشن است.

۲-۲. اسناد روایات دسته دوم

از چهار روایت این دسته، سه روایت اول از تابعان نقل شده است. بدین سبب به پیامبر (ص) اتصال ندارند و مرسل و ضعیف تلقی می‌شوند. روایت چهارم نیز بدون سند متصل از ابن عباس نقل شده است. لذا سند این روایت نیز نامعتبر است.

۲-۳. اسناد روایات دسته سوم

احادیث دسته سوم نیز با همه طریقی که برای آنها وجود دارد به جز روایت دوم از ابن عباس، همان ضعف سه روایت اول دسته دوم را دارند. در سند روایت ابن عباس، واسطه محمد بن کعب قرظی با تعبیر «و حدثني من لا أتهم» است و هویت وی معلوم نیست. لذا این روایت نیز مرسل و ضعیف است. شایان ذکر است که برخی از مفسران اهل سنت در اسناد تمام روایات مثله تشکیک کرده و از پذیرش آنها خودداری کرده‌اند (ابن کثیر، ۴/ ۵۲۷؛ طنطاوی، ۸/ ۹۱-۹۲).

۳. نقد محتوای روایات

محتوای این روایات با ادله قرآنی و روایی در تعارض است. مضاف بر آن به نظر می‌رسد که در محتوای آنها تعارضات متعدد و مآلاً اضطراب وجود دارد.

۳-۱. تعارض با آیات رعایت مساوات در قصاص

سوره نحل هفتادمین سوره نازل شده و در مکه فرود آمده است (دروزه، ۱۵/۱؛ نکونام، ۱۶۸). طبق مفاد روایات محل بحث، آیات پایانی سوره نحل پیامبر (ص) را به رعایت عدالت و صبر دعوت کرده و از مثله کردن هفتاد یا سی تن از مشرکان - بنا بر اختلاف روایات - در قبال مثله حمزه در جنگ احد باز داشته است. لازمه این سخن، پذیرش مدنی بودن این آیات است؛ چنان‌که بسیاری از مفسران نیز طبق این روایات، بر این باور رفته‌اند. گذشته از این که مدنی بودن آنها صحیح نیست و نقدها نیز جلوتر خواهد آمد، با فرض صحت این روایات، پیامبر (ص) از نص صریح آیاتی چند از قرآن - که توصیه و بلکه دستور به رعایت مساوات در قصاص داده است - سرپیچی کرده است. آیات رعایت مساوات در قصاص هم در سوره مکی اسراء وجود دارد و هم در سوره مدنی بقره که پیش از جنگ احد نازل شده است و هم می‌توان از مفاد آیه ۹۰ سوره نحل آن را استنتاج کرد.

۱-۱-۳. تعارض با آیه ۳۳ سوره اسراء

در آیه ۳۳ از سوره مکی اسراء - که پنجاهمین سوره نازل شده است (دروزه، ۱۵/۱) - می‌خوانیم: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا»^۱.

خداوند در این آیه صریحاً از زیاده‌روی در قصاص نفس نهی کرده است (فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ). مفسران فریقین دو تفسیر از فقره «فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» ارائه کرده‌اند: ۱- در جاهلیت عادت بر این بود که اگر فرد شریفی از قبیله آنان کشته می‌شد، در قبال خون وی به کشتن قاتل اکتفا نمی‌کردند بلکه یا شریف‌تر وی را می‌کشتند یا چندین نفر از نزدیکان و خویشان قاتل را به قتل می‌رساندند. بدین ترتیب این آیه فرود آمد تا آنان را از این عمل نهی کند؛^۲ ۲- از مثله کردن قاتل نهی کرده است (طبری، ۵۹/۱۵؛ زمخشری ۶۶۴/۲؛ فخررازی ۳۳۶/۲۰؛ بغوی، ۱۳۲/۳؛ بغدادی، ۱۲۹/۳؛ طبرسی، ۶۳۷/۶؛ طبرسی، جوامع، ۳۲۷/۲؛ ابوحیان اندلسی، ۴۵/۷).

از صحابه و تابعانی چون ابن عباس، سعید بن جبیر و طلق بن حبيب نیز نقل شده است که آیه از قصاص غیر از قاتل نهی کرده است (سیوطی، الدر المنثور، ۱۸۱/۴). در روایات شیعه نیز از اهل بیت (ع) چنین تفسیری وارد شده است. اسحاق بن عمار از امام کاظم (ع) سؤال کرده است که مراد خداوند از نهی از اسراف در این آیه چیست؟ امام گفت: خداوند از قتل کسی به جز قاتل و نیز مثله نمودن قاتل نهی کرده است (کلینی، ۳۷۰-۳۷۱/۷). حال چگونه ممکن است پیامبری که برای زدودن تفکرات و رسوم باطل دوران جاهلیت برانگیخته شده است خود به همان سنن و رسوم دوران جاهلیت عمل کند؟

۱-۲-۳. تعارض با آیات ۱۷۸ و ۱۹۴ سوره بقره

خداوند در سوره بقره در دو آیه متفاوت مؤمنان را به رعایت عدالت در قصاص فرمان داده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ...»^۳ (بقره: ۱۷۸)، «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^۴ (بقره: ۱۹۴). نزول سوره بقره قبل از جنگ احد و بلکه پیش از جنگ بدر و در آغاز حضور پیامبر (ص) در مدینه

۱. و نفسی را که خداوند حرام کرده است جز به حق مکشید، و هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده‌ایم، پس [او] نباید در قتل زیاده‌روی کند، زیرا او [از طرف شرع] یاری شده است.

۲. این روحیه اعراب جاهلیت در اشعار آنان نیز انعکاس یافته است. زمخشری (۶۶۴/۲) ذیل آیه از شخصی به نام «مُهَلْهَل» بیت زیر را نقل کرده است:

كُلُّ قَبِيلٍ فِي كُلِّبٍ غُرَّةٌ حَتَّى يَنْتَالِ الْقَتْلُ آلَ مُرَّةٍ

(هر کسی را از قبیله «آل مُرَّة» بکشیم، هم طراز کسانی که از ما کشته‌اند نیست، لذا باید همه آنان را به قتل برسانیم تا جبران گردد).

۳. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن».

۴. «پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوایندگان است».

بوده است (زرکشی، ۱/ ۲۸۱؛ سیوطی، الإِتْقَان، ۱/ ۵۵؛ رامیار، ۵۹۱). بر اساس آیه نخست، خداوند مسلمانان را فرمان داده است که آزاد را در قبال آزاد، برده را در قبال برده و زن را در قبال زن باید قصاص کنند. بنا براین آیه مسلمانان به طریق اولی نباید بیش از یک نفر را در مقابل یک نفر مجازات کنند. در آیه دوم نیز خداوند با تصریح به واژه «مِثْل» مسلمانان را مکلف ساخته است که به هنگام تعدی به آنان تنها به اندازه‌ای که مورد تعدی واقع گردیده‌اند مقابله به مثل کنند. حال چگونه ممکن است مسلمانان به ویژه پیامبر (ص) دستوری را که پیش از جنگ احد فرود آمده است، نادیده انگاشته و تحت تأثیر عواطف و احساسات سوگند یاد کند که به جای یک تن چندین تن را نه تنها به قتل رسانند بلکه پیکر آنان را نیز قطعه قطعه کند.

۳-۱-۳. تعارض با آیه ۹۰ سورة نحل

گویا جاعلان روایات مثله به همه آیات سورة نحل توجه نداشته‌اند؛ زیرا در آیه ۹۰ سورة نحل - که قاعداً نزول آن پیش از آیات پایانی سوره بوده است - خداوند به عدالت و احسان امر کرده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...». به باور علامه طباطبائی (۱۲/ ۳۲۹) دستوراتی که در این آیه آمده است، نزولش با فضای پیش از هجرت سازگارتر است، چرا که از مهم‌ترین اموری که موجب اصلاح جوامع بشری است سخن گفته است، از جمله این امور رعایت عدالت و احسان است. واژه عدل در آیه هر دو حوزه فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد. مراد از عدل اجتماعی آن است که با هر یک از افراد جامعه به اندازه استحقاقش و مطابق با عقل یا شرع یا عرف تعامل گردد و مقصود از احسان، رساندن نیکی به دیگران و نه نیکی به خود است و آن عبارت است از نیکی کردن یا فایده رساندن به دیگری، فراتر از آنچه که شایسته مقابله به مثل دارد، گویا در برابر هر کار نیکی بیش از آن جبران گردد و در برابر بدی، با کمتر از آن، مجازات شود (طباطبائی، ۱۲/ ۳۳۱-۳۳۲).

بر اساس تبیین فوق، سوگند به مثله گروهی از افراد در مقابل مثله یک تن، کاملاً در تضاد با عدالت قرار دارد و در این صورت، پیامبر (ص) نه تنها با احسان و عدل تصمیم نگرفته است بلکه سخنی مطابق با شیوه جاهلیت بر زبان جاری ساخته است و حال آن‌که سیره پیامبر (ص) براساس نص صریح قرآن بر خلق عظیم استوار بوده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). لازمه چنین ویژگی سترگی پیشه کردن احسان در تعامل با مردم است. گفتنی است که پندار فراموشی آیات سورة اسراء، بقره و نحل از ذهن پیامبر (ص) به هنگام سوگند به مثله منتفی است، چرا که خداوند عدم نسیان را برای ایشان تضمین کرده است: «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶).

۳-۱-۴. تعارض با دأب قرآن

روایات دسته اول و دسته سوم به ترتیب با دأب قرآن در «خطاب به پیامبر (ص)» و «تشریک پیامبر (ص) و امت» به تفصیلی که در ادامه می‌آید در تعارض هستند.

۳-۱-۴-۱. تعارض با دأب قرآن در خطاب به پیامبر (ص)

طبق روایات دسته اول، پس از سوگند پیامبر (ص) به مثله، آیه ۱۲۶ سوره نحل نیز برای نهی از عمل به سوگند نازل شده است: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ». در این آیه، افعال به کار رفته جملگی جمع مذکر مخاطب هستند. به کار رفتن افعال جمع برای امر و نهی پیامبر (ص) نسبت به عملی، خلاف شیوه قرآن است، زیرا در آیات متعددی از قرآن وقتی خداوند پیامبرش را از عملی نهی کرده یا به عملی امر کرده است، خطاباتی چون «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» و «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ» را به کار گرفته است. برای نمونه در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ» (احزاب: ۱) پیامبر (ص) را به رعایت تقوا و تبعیت نکردن از کافران و منافقان امر کرده است و در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (أنفال: ۶۵) به پیامبر (ص) امر کرده است که مؤمنان را به جهاد تشویق کند یا در آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷) به رسولش فرمان داده است که آن چه را که بر او فرود آورده است ابلاغ کند.

۳-۱-۴-۲. تعارض با دأب قرآن در تشریک پیامبر (ص) و امت

بر اساس روایات دسته سوم، هم پیامبر (ص) و هم مسلمانان سوگند یاد کرده‌اند که مشرکان را مثله کنند و آیه ۱۲۶ سوره نحل نیز برای نهی از آن فرود آمده است. به کار رفتن تعبیری چون «عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا» خلاف شیوه قرآن در تشریک پیامبر (ص) و امت است. علامه طباطبایی (۳/ ۲۸) در تفسیر آیه هفتم آل عمران و به هنگام بحث از راسخان در علم، سخنی نغز در باب دأب قرآن به هنگام یادکرد پیامبر (ص) و امت دارد. او نوشته است که روش قرآن چنین است که هر گاه از امت یا جمعی سخن بگوید و پیامبر (ص) نیز یکی از آنان باشد، برای تکریم و تعظیم وی ابتدا جدای از جمع به او اشاره می‌کند سپس جمع و گروه را یادآور می‌شود، مانند: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ» (بقره: ۲۸۵) و «ثُمَّ أُنْزِلَ إِلَيْكَ سَكِينَتُهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۲۶) و «لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» (توبه: ۸۸) و «وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۶۸) و «لَا يُخْزِي اللَّهَ النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» (تحریم: ۸).

۳-۲. نقد با مکی و مدنی آیات و سوره‌های قرآن

چنان که گذشت بر اساس روایات محل بحث، اغلب مفسران بر مدنی بودن سه آیه پایانی سوره نحل نظر داشته‌اند. اهم قائلان این دیدگاه در فریقین عبارتند از: طبری (جامع، ۱۴/ ۱۳۲)، زمخشری (۲/ ۵۹۲)

طبرسی (مجمع، ۵۳۵/۶، ۶۰۵)، ابوالفتوح رازی (۱/۱۲)، قرطبی (۲۰۱/۱۰)، ابن عطیه اندلسی (۳/۴۳۲)، ابوحیان اندلسی (۶/۶۱۳)، بیضاوی (۳/۲۱۹)، ثعالبی (۳/۴۴۸)، آلوسی (۷/۳۳۲، ۴۹۰)، مراغی (۱۴/۵۱)، مکارم شیرازی (۱۱/۱۴۸). ظاهراً مهم‌ترین زمینه این دیدگاه اثرپذیری از روایات محل بحث بوده است، زیرا پس از نقل روایات بر مدنی بودن آیات حکم رانده‌اند. از برخی صحابه و تابعین (مثل جابر، ابن عباس، مجاهد، عطیه، ابن ابی طلحه، حسن، عکرمه، أبوزبیر و عطاء) مکی بودن کل سوره نحل روایت شده است (ابن جوزی، ۲/۵۴۸؛ شوکانی، ۳/۱۷۶).

اما بسیاری از مفسران بویژه متأخران مدنی بودن این آیات را نپذیرفته و به مکی بودن آن‌ها و کل سوره نحل معتقدند (برای نمونه ← فخر رازی، ۲۰/۲۸۹؛ ابن کثیر، ۴/۵۲۷؛ شوکانی، ۳/۱۷۶؛ قاسمی، ۶/۴۲۴؛ زحیلی، ۱۴/۷۹؛ حجازی، ۲/۲۹۶؛ سیدقطب، ۴/۲۱۵۷؛ دروزه، ۵/۱۱۵؛ طنطاوی، ۸/۹۱-۹۲). به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح باشد، زیرا:

اولاً در مضمون و سیاق آیات قرینه‌ای که مدنی بودن آیات را بر پایه روایات تأیید کند وجود ندارد؛ چنانکه وقایع جنگ احد به تفصیل در سوره آل عمران آمده است و اگر این روایات صحیح باشند، این آیات در سوره آل عمران باید قرار می‌گرفتند (دروزه، ۵/۲۰۵).

ثانیاً مضمون و اسلوب این آیات مکی بودن آن‌ها را تأیید می‌کند، زیرا آیات مکی با این مضمون در قرآن مکرر به کار رفته است. مثلاً در آیه «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری: ۴۰) از عدل و تشویق به عفو سخن گفته شده است. این مضمون مشابه مضمون آیه ۱۲۶ سوره نحل (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ...) است (ابن کثیر، ۴/۵۲۸). یا عین عبارت آیه ۱۲۷ سوره نحل (وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ) در آیه ۷۰ سوره نمل (وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ) به کار رفته است. به علاوه میان عبارت آیه ۱۲۷ سوره نحل و روایت حزن پیامبر (ص) بر شهادت عمویش هیچ ارتباطی دیده نمی‌شود، زیرا آیه صرفاً حضرت را از حزن بر مواضع و مکر مشرکان نهی کرده است (دروزه، ۵/۲۰۵).

ثالثاً آیه ۱۲۶ (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا...) با واو عطف آغاز شده است و معطوف بر آیه قبلش (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ...) است (ابن عاشور، ۱۳/۲۶۹؛ صافی، ۱۴/۴۱۵). آیه ۱۲۷ (وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ) نیز معطوف به آیه ۱۲۶ است. هرگز پذیرفتنی نیست که واحدهای نزول قرآن که هر یک به واقع کلام مستقلی را تشکیل می‌دهد، با لفظی نظیر واو عطف که برای صدارت کلام صلاحیت ندارند، شروع شود. چنین الفاظی را هیچ فصیحی در صدر کلام خود نمی‌آورد؛ چه رسد به خدای تعالی که افصح فصحا است (← نکونام، ۶۳-۶۴). از نظر مضمون نیز آیه ۱۲۶ با آیه قبلش ارتباط دارد. آیه قبل (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ

بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) صریحاً پیامبر (ص) را به جدال احسن، بهره‌گیری از حکمت و موعظه حسنه در دعوت به سوی خداوند امر می‌کند. سه آیه بعد (۱۲۶-۱۲۸) جزیی از سیاق و موضوع این آیه هستند، گویی آیات سه‌گانه توجه به این مطلب می‌دهند که در مسیر دعوت، اگر ناملایمات و سخت‌گیری‌هایی از طرف کفار بر مسلمانان وارد گردید و آنان ضرورت مقابله را احساس کردند، باید در حد مقابله به مثل باشند و حتی با وجود این، صبر ترجیح دارد. بر پیامبر (ص) و مسلمانان لازم است که زمام نفس خود را به دست گیرند و از حد اعتدال خارج نشوند و از مکرها، مواضع و سخت‌گیری‌هایی که از کافران می‌بینند، محزون نشوند و در سینه خویش احساس تنگی نکنند و تقوا پیشه کنند. عمل نیکو که مورد رضای خداوند است انجام دهند و خداوند با نیکوکاران است (دروزه، ۵/ ۲۰۵-۲۰۶).

۳-۳. تعارض با روایات نهی از مثله

در جوامع روایی و تفاسیر فریقین روایات فراوانی از پیامبر (ص) و ائمه (ع) وارد شده‌است که آن بزرگوران از مثله نهی کرده‌اند و لذا یکی دیگر از ادله نقد محتوایی این روایات، تعارض آن‌ها با روایات نهی از مثله است. زمخشری و به تبع او، نسفی در تفاسیر خود به این امر تفتن داشته‌اند. از این روی پس از نقل روایات سوگند پیامبر (ص) به مثله، تعارض آن‌ها را با اخبار نهی از مثله - که حتی از مثله سگ‌ها نهی کرده‌اند - یادآور شده‌اند (زمخشری، ۲/ ۶۴۴-۶۴۵؛ نسفی، ۲/ ۲۷۷).

در بسیاری از مصادر حدیثی معتبر اهل سنت از پیامبر (ص) روایت شده‌است که هر گاه آن حضرت، سپاهی را به جنگی اعزام می‌داشت، بدان‌ها چنین توصیه می‌کرد: با نام خدا و در راه خدا پیکار کنید، با کسانی بجنگید که کفر می‌ورزند، در پیکار نه زیاده‌روی کنید نه کوتاهی داشته باشید، مثله نکنید و کودکان را به قتل نرسانید (مالک، ۲/ ۴۴۸؛ احمد بن حنبل، ۴/ ۲۴۰؛ مسلم نیشابوری، ۵/ ۱۳۹؛ دارمی، ۲/ ۲۱۵؛ ابن ماجه، ۲/ ۹۵۳؛ ابوداود، ۱/ ۵۸۸؛ ترمذی، ۲/ ۴۳۱؛ حاکم نیشابوری، ۴/ ۵۴۱).

مشابه این روایت در جوامع حدیثی معتبر شیعه، با چندین سند صحیح از امام صادق (ع) گزارش شده‌است. ابوحزمه ثمالی از امام صادق (ع) روایت کرده‌است که پیامبر (ص) هر گاه سپاهی را برای جهاد می‌فرستاد، آن‌ها را مقابل خود می‌نشاند و می‌گفت: با نام خدا، همراه با یاد خدا و در راه خدا و بر آیین رسول خدا (ص) حرکت کنید، در جنگ زیاده‌روی نکنید، دست به مثله کسی نزنید و...» (کلینی، ۵/ ۲۷؛ طوسی، ۶/ ۱۳۸)، این روایت را با تفصیل بیشتر مَسْعَدَةُ بْنُ صَدَقَةَ (کلینی، ۵/ ۲۹؛ طوسی، ۶/ ۱۳۸) و محمد بن حُمَرَان و جَمِيلُ بْنُ دَرَّاج (برقی، ۲/ ۳۵۵؛ کلینی، ۵/ ۳۰؛ طوسی، ۶/ ۱۳۹) از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند.

در روایت دیگری از اهل سنت یعلی بن مروه نقل کرده است که نزد زیاد بن ابیه حضور داشت. فردی را نزد زیاد آوردند. زیاد سوگند خورد که زبان آن شخص را قطع کند. در این هنگام یعلی گفت از پیامبر (ص) شنیده‌ام که گفت خداوند فرمان داده است که بندگان را مثله نکنید. زیاد با شنیدن این حدیث از سوگند خود بازگشت (احمد بن حنبل، ۱۷۲/۴؛ ابن ابی شیبہ، ۴۳۴/۶؛ بخاری، ۷۵/۵؛ ہیثمی، ۲۴۸/۶).

در نامه ۴۷ نهج البلاغه (۴۲۲) در بخشی از وصیت‌نامه معروف امام علی (ع) به حسن بن (ع) آمده است: اگر از ضربت ابن ملجم بدرد حیات گفتم، او را تنها یک ضربه بزنید و او را مثله نکنید، زیرا از رسول خدا شنیدم که گفت: از مثله کردن حتی سگ‌ها پرهیز کنید. این وصیت امام در جوامع روایی اهل سنت نیز انعکاس یافته است (برای نمونه ← خوارزمی، ۳۸۶/۱؛ هیثمی، ۲۴۹/۶؛ طبرانی، ۱۰۰/۱).

غیر از روایت فوق که امام علی (ع) در نهی از مثله سگ از پیامبر (ص) نقل کرد، فریقین روایاتی را در نهی از مثله کردن حیوانات گزارش کرده‌اند. بخاری (۲۲۸/۶) و غیر او (برای نمونه ← نسایی، ۲۳۸/۷؛ بیهقی، ۷۰/۹) نقل کرده‌اند که رسول خدا گفت: خداوند لعنت کند کسی را که حیوانی را مثله کند. در شیعه نیز این روایت را ابن ابی‌جمهور (۱/۱۴۸) و مجلسی (۶۱/۲۸۲) نقل کرده‌اند. همچنین روایت شده است که پیامبر (ص) دید که گروهی به سمت گوسفندی تیراندازی می‌کنند (و آن را زجر کش می‌نمایند)، حضرت خوش نداشت و گفت: حیوانات را مثله نکنید (أبی‌یعلی، ۱۶۲/۱۲؛ نسائی، ۲۳۸/۷؛ عینی، ۱۲۵/۲۱).

۳-۴. اضطراب محتوایی روایات مثله

درون‌مایه روایات مثله تعارضات متعددی با یکدیگر دارند که این خود دلیلی دیگر بر بی‌اعتمادی به آن‌ها است. به مواردی از اهم این تعارضات اشاره می‌شود:

۱- نخستین اضطراب این روایات، تردید در کسی است که سوگند خورده است. در روایات دسته اول فقط پیامبر (ص) سوگند خورده است؛ در روایات دسته دوم مسلمانان سوگند یاد کرده‌اند و در روایات دسته سوم هم پیامبر (ص) و هم مسلمانان سوگند یاد کرده‌اند.

۲- اضطراب دیگر روایات، تعداد نفراتی است که باید مثله شوند. در روایات دسته اول سخن از مثله کردن هفتاد نفر است، به جز روایت عیاشی از امام صادق (ع) که به تعداد اشاره نشده و تنها از پیامبر (ص) نقل شده است: «آنان را یکی پس از دیگری مثله می‌کنم». در روایات دسته دوم نیز از تعداد مثله‌شوندگان سخنی به میان نیامده است. در روایات دسته سوم، در نقل اول به مثله کردن سی نفر اشاره شده است و در نقل دوم هیچ عددی نیامده است.

۳- اضطراب سوم این روایات، اختلاف آن‌ها در آیه یا آیاتی است که در پی سوگند به مثله نزول یافته‌است. در روایات دسته اول گزارش شده در منابع اهل سنت، در نقل حاکم نیشابوری از ابوهریره و دارقطنی از ابن عباس سخن از نزول آیات ۱۲۶ تا ۱۲۸ سوره نحل است و در روایت طحاوی از ابن عباس به نزول آیه ۱۲۶ تصریح شده‌است. در روایت زیعلی از قیس بن سعد بن عباده، آیه ۱۹۹ سوره اعراف در پی حادثه فرود آمده‌است. در تمام روایات شیعه نیز فقط به نزول آیه ۱۲۶ سوره نحل اشاره شده‌است. در روایات دسته دوم، روایت اول و دوم (از عامر و ابن جریج) سخن از نزول آیه ۱۲۶ است و در روایت سوم از محمد بن جعفر بن زبیر نه به نزول آیه‌ای اشاره شده و نه سخنی از نهی پیامبر (ص) و مسلمانان از سوگندشان به میان آمده‌است. در روایت چهارم از ابن عباس به نزول آیه ۱۲۷ سوره نحل تصریح شده‌است. در روایات دسته سوم به نزول آیات ۱۲۶ تا ۱۲۸ سوره نحل اشاره شده‌است.

نتیجه‌گیری

روایات سه‌گانه سوگند به مثله مشرکان، از هر دو ناحیه سند و محتوا، مورد نقد است:

۱- از نظر سندی به جز روایات دسته اول از اهل سنت، سایر روایات مرسل (فاقد سند یا سند غیر متصل) و ضعیف‌اند. اسناد روایات دسته اول از اهل سنت نیز جملگی بر اساس معیارهای رجالی و درایه‌ای ضعیف و غیر قابل پذیرش‌اند.

۲- از نظر محتوایی با ادله متعدد قرآنی و روایی قابل نقداند و همچنین درون‌مایه آنها با اضطراب مواجه است. نقد این روایات با قرآن، اولاً به سبب تعارض آن‌ها با آیات رعایت مساوات در قصاص است. دست‌کم خداوند در سوره اسراء و بقره و نحل - که جملگی پیش از جنگ اُحد نزول یافته‌اند- مسلمانان را به مساوات در قصاص یا به طور کلی رعایت عدالت توصیه کرده‌است. با فرض صحت این روایات، پیامبر (ص) از نص صریح آیاتی چند از قرآن سرپیچی کرده‌است. ثانیاً روایات دسته اول و دسته سوم به ترتیب با دأب قرآن در «خطاب به پیامبر (ص)» و «تشریک پیامبر (ص) و امت» در تعارض‌اند.

۳- دومین اشکال محتوایی روایات، تعارض آن‌ها با مکی بودن سوره نحل است. طبق روایات سه‌آیه پایانی سوره نحل در مدینه و پس از جنگ احد نازل شده‌است، در حالی که تأمل و تدبر در سیاق آیات سوره نحل نشان می‌دهد که تمام آیات آن یک‌جا و در مکه فرود آمده‌است.

۴- سومین نقد محتوایی، تعارض آن‌ها با روایات نهی از مثله است. در جوامع روایی و تفاسیر فریقین روایات فراوانی از پیامبر (ص) و ائمه (ع) وارد شده‌است که از مثله نهی کرده‌اند.

۵- چهارمین اشکال محتوایی، تعارضات غیر قابل جمع درون مایه روایات مثله است، از جمله: الف) تردید روایات درباره کسی است که سوگند یاد کرده است؛ ب) تعداد نفرات مثله شونده گوناگون گزارش شده است؛ ج) روایات در آیه یا آیاتی که در پی سوگند به مثله نزول یافته، با یکدیگر اختلاف دارند.

منابع

- ابن ابی جمهور، *عوالي اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
- ابن ادريس حلی، *السرائر*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۰ق.
- ابن حجر عسقلانی، *طبقات المدلسین*، عمان: مكتبة المنار، ۱۹۸۳م.
- ، *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱م.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*، قم: جامعه المدرسين، ۱۴۰۹ق.
- ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب (ع)*، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی جا، بی تا.
- ابن عطیه اندلسی، *المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ابن منذر، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن*، تحقیق: سعد بن محمد السعد، مدینه، دارالمائر، ۲۰۰۲م.
- ابن هشام، عبدالملک، *السیره النبویه*، مصر، مكتبة محمد علي صبيح و أولاد، ۱۳۸۳ق.
- ابن جوزی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- أبو بکر، أحمد بن عمرو، *مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار*، مدینه، مكتبة العلوم والحکم، بی تا.
- ابوالفتح رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ابونعیم اصفهانی، *تاریخ الاصبهان*، بیروت، دارالکتب العلمیه ۱۹۹۰م.
- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارالسلام، بی تا.
- اندلسی، ابوحیان، *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- آلوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، ترکیه، المكتبة الإسلامية، بی تا.
- بدرالدین أبو محمد، محمود بن أحمد عینی، *عمدة القاری فی شرح البخاری*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- برقی، أحمد بن محمد، المحاسن، تحقیق: جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۳۰.
- بغدادی علاء الدین، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۵ق.

- بيضاوى، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤١٨ ق.
- بيهقى، احمد بن احسين، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.
- ترمذى، أبوعيسى السنن، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣ ق.
- ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فى تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤١٨ ق.
- جرجانى، ابواحمد، *الكامل فى ضعفاء الرجال*، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٩٧ م.
- حجازى، محمد محمود، *التفسير الواضح*، بيروت، دارالجيل الجديد، چاپ دهم، ١٤١٣ ق.
- دارقطنى، على بن عمر، *السنن*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٦ م.
- دارمي، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن الدارمى*، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩ ق.
- دروزة، محمد عزه، *التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول*، بيروت، دارالغرب الإسلامى، ١٤٢١ ق.
- ذهبى، شمس الدين، *ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق*، زرقا، مكتبة المنار، ١٩٨٦ م.
- ، *ميزان الاعتدال*، بيروت، دار المعرفة، ١٩٦٣ م.
- راميار، محمود، *تاريخ قرآن*، تهران، اميركبير، چاپ سوم، ١٣٦٩.
- زحيلى، وهبة بن مصطفى، *التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج*، بيروت، دارالفكر المعاصر، ١٤١٨ ق.
- زمخشري، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ ق.
- زيلعى، عبدالله بن يوسف، *تخريج الاحاديث والآثار*، رياض، دارابن خزيمة، ١٤١٤ ق.
- سليمان بن داود طيالسى، *المسند*، بيروت، دارالمعرفة، بى تا.
- سيدرضى، محمد بن حسين، *نهج البلاغه*، شرح صحى صالح، محقق: فيض الاسلام، قم، هجرت، ١٤١٤ ق.
- سيدقطب، *فى ظلال القرآن*، بيروت، دارالشروق، ١٤١٢ ق.
- سيوطى، جلال الدين، *الاتقان فى علوم القرآن*، بيروت، دارالكتاب العربى، چاپ دوم، ١٤٢١ ق.
- ، *الدر المنثور فى تفسير المأثور*، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ ق.
- سيدمرتضى، على بن حسين، *رسائل*، قم، دارالقرآن الكريم، بى تا.
- شامى، يوسف بن حاتم، *الدر النظيم فى مناقب الأئمة اللهاميم*، قم، جامعه المدرسين، ١٤٢٠ ق.
- شجرى، يحيى بن حسين، *ترتيب الأمالى الخميسية للشجرى*، بيروت، دارالكتب العلمية، بى تا.
- شوكانى، محمد بن على، *فتح القدير*، بيروت، دارابن كثير، ١٤١٤ ق.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على، *الرعايه*، قم، آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٣٣ ق.
- صافى، محمود بن عبدالرحيم، *الجدول فى اعراب القرآن*، بيروت، دارالرشيد، ١٤١٨ ق.
- طباطبايى، محمد حسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ ق.
- طبرسى، فضل بن حسن، *إعلام الورى بأعلام الهدى*، تهران، الاسلاميه، ١٣٩٠ ق.
- طبرسى، فضل بن حسن، *تفسير جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مديريت حوزه علميه قم، ١٣٧٧.

- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک*، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
- ، *جامع البیان عن تاویل ای القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
- طحاوی، احمد بن محمد، *شرح معانی الآثار*، تحقیق: محمد زهری النجار، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۶ م.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- عسکری، مرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران، انتشارات علامه عسکری، ۱۳۸۹.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
- فخرالدین رازی، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التاویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- قزوینی، محمد بن یزید، *السنن*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- مالک بن انس، الموطأ، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار إحياء التراث العرب، ۱۴۰۶ ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۸۰ م.
- مسلم نیشابوری، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- نسائی، احمد بن شعيب، *السنن*، شرح سیوطی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۳۰ م.
- نصیرالدین طوسی، *رسائل*، بیروت، دارالأضواء، بی تا.
- نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*، تهران، نشر هستی نما، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بی جا، بی تا.



اعتبارسنجی دیدگاه عالمان مسلمان و خاورشناسان درباره تعارض روایات تفسیری ابن عباس*

دکتر الهام زرین کلاه

استادیار مرکز آموزش عالی اقلید

Email: ezarinkolah@eghlid.ac.ir

دکتر نصرت نیل ساز^۱

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس - تهران

Email: nilsaz@modares.ac.ir

چکیده

ابن عباس صحابی برجسته پیامبر (ص)، از مفسران مشهور است که روایات بسیاری از او در منابع فریقین نقل شده است. در عین حال برخی عالمان مسلمان و خاورشناسان به علت نقل برخی روایات متعارض، در وثاقت روایات تفسیری وی تردید کرده اند. در این مقاله با بکارگیری روش کتابخانه ای، اسنادی در استناد به منابع و تحلیل و نقد، با تأکید بر جامع البیان طبری، صحت یا عدم صحت دیدگاه تعارض روایات تفسیری ابن عباس مورد بررسی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده است که از حدود ۶ هزار روایت وی در جامع البیان، تنها حدود ۲۰۰ مورد (۱۰٪) متعارض است که غالب آن ها (حدود ۱۶۰ مورد) با روش های حل تعارض غیرمستقر و بقیه (حدود ۴۰ مورد) با روش های حل تعارض مستقر قابل رفع است. در این مقاله علاوه بر روش های اصولیان در حل تعارض، با توجه به مطابقت چشمگیر روایات تفسیری ابن عباس با روایات اهل بیت (ع)، از این مطابقت به مثابه عاملی در ترجیح به هنگام تعارض استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن عباس، روایات تفسیری، تعارض مستقر و غیرمستقر، جامع البیان، نورالثقلین.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۳۰.

۱. نویسنده مسئول

Validation of the stances of Muslim scholars and orientalists on the inconsistencies in the interpretive narrations of Ibn Abbas

Dr. Elham Zarrin Kolah

Assistant Professor, Eghlid Higher Education Center

Dr. Nosrat Nilsaz (Corresponding Author)

Associate Professor, Tarbiat Modares University - Tehran

Abstract

Ibn Abbas, a renowned companion of the Prophet (PBUH), is one of the famous exegetes, many of whose narrations have been narrated in various Shia and Sunni sources. Still, some Muslim scholars and orientalists have questioned the authenticity of his interpretive traditions due to some inconsistencies in his narrations. This article, using the library research method, investigates several documents based on valid sources, analyses and critiques with emphasis on the Tabari Jame al-Bayyān in an attempt to probe the authenticity or inconsistencies in Ibn Abbas's interpretive narrations. According to the results, it appears that out of 6,000 narrations in Jame al-Bayyān, there are only about 200 (10%) inconsistencies, most of which (about 160 cases) can be resolved using established (Mostaghar) conflict resolution methods and the rest (about 40 cases) can be settled with non-established conflict resolution methods. In this article, aside from the methods proposed by fundamentalists for conflict resolution, in light of the significant correspondence between the interpretive narrations of Ibn Abbas and those of the Ahl al-Bayt (AS), this resemblance has been seen as a criterion for preference in case of conflicts.

Keywords: Ibn Abbas, interpretive narrations, established and non-established conflict, Jame al-Bayyān, Noor al-Thaqalin.

مقدمه

عبدالله بن عباس صحابی برجستهٔ پیامبر (ص) و شاگرد امام علی (ع)، در علوم مختلف اسلامی سرآمد بوده، اما نقش وی در تفسیر بی‌بدیل است. از دیرباز عالمان مسلمان همچون محمدحسین ذهبی و محمدتقی حکیم و در سدهٔ اخیر خاورشناسانی همچون گلدتسیهر^۱ و هربرت برگ^۲ با تأکید فراوان بر کثرت تعارض در روایات تفسیری منسوب به وی، تحلیل‌های مختلفی از این پدیده ارائه کرده‌اند؛ به این صورت که عالمان مسلمان شهرت، آوازه و جایگاه ابن عباس را در تفسیر محرک دروغ‌پردازان برای این برساختن‌ها دانسته‌اند و خاورشناسان علاوه بر شهرت و آوازه، او را فردی دروغ‌زن و غیر قابل اعتماد نامیده‌اند. نکتهٔ حائز اهمیت آن است که در این اظهار نظرها معمولاً به ذکر چند شاهد از روایات متعارض او بسنده شده و آمار و مستندی علمی برای ادعای این کثرت عرضه نشده‌است. لذا با توجه به اهمیت و جایگاه روایات تفسیری ابن عباس در منابع فریقین، اعتبارسنجی این ادعا، که پیشینه‌ای به درازای چندین قرن دارد، امری ضروری است. بر این اساس، در این پژوهش برای اعتبارسنجی این ادعا، همهٔ روایات تفسیری ابن عباس از جامع البیان با روش کتابخانه‌ای استخراج و سپس تعارض میان آنها واکاوی شده‌است. پس از تعیین میزان تعارض، امکان حل آن با توجه به شیوه‌های گوناگون حل تعارض بررسی و از مطابقت روایات تفسیری ابن عباس با روایات اهل بیت (ع)، که در پژوهشی دیگر به تفصیل بدان پرداخته‌ایم، به مثابهٔ معیاری جدید در کنار سایر معیارها برای حل این تعارضات استفاده شده‌است.

۱) دیدگاه عالمان مسلمان و خاورشناسان دربارهٔ تعارض روایات تفسیری ابن عباس

ذکر هم‌زمان دو دیدگاه متفاوت از ابن عباس دربارهٔ یک موضوع، موجب تردید عالمان مسلمان از گذشته تاکنون در اعتبار و صحت روایات منسوب به وی شده‌است. از شافعی نقل شده که از ابن عباس بیش از صد حدیث در تفسیر به اثبات نرسیده‌است (سیوطی، الاتقان، ۴۹۹/۲). ابن حجر (فتح الباری، ۴۷۶، ۴۷۷) با مقایسهٔ نسبت روایات تفسیری منقول از ابن عباس در صحیح بخاری (۲۱۷ روایت) با روایات منقول از ابوهریره (۴۴۶ روایت) کم‌تر بودن روایات ابن عباس از ابوهریره را دلیلی بر بی‌اعتمادی بخاری به روایات تفسیری منسوب به ابن عباس دانسته‌است. ذهبی (۷۷/۱) هم در این باره می‌نویسد: «روایاتی که از ابن عباس در تفسیر نقل شده بی‌شمار است. گاه در یک موضوع چند روایت با اسناد و طرق گوناگون دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که تقریباً آیه‌ای در قرآن وجود ندارد مگر آن‌که در تفسیر آن، سخن یا حتی سخنانی از او نقل شده‌است که همین نکته ناقدان اثر و راویان احادیث را بر آن داشته تا در روایات

1. Goldziher

2. Herbert Berg

انبوه او درنگ کرده و به دیده تردید به آن‌ها بنگرند».

برخی محققان شیعه به‌ویژه عالمان معاصر هم این تردید را بازگو کرده‌اند. در این میان برخی از ایشان همچون محمدتقی حکیم (۱۰۶/۲) این دیدگاه را پذیرفته و معتقد است که نمی‌توان صدور بیشتر روایات را از ابن عباس تأیید کرد؛ زیرا عمر یک نفر، هراندازه هم طولانی باشد، کفاف نقل این همه روایت را نمی‌دهد؛ همچنان‌که تناقض و اضطراب محتوای این روایات آن‌چنان گسترده است که حتی یک موضوع و واقعه را نمی‌توان یافت که از او بیش از یک قول نقل نشده باشد و برخی از این سخنان با توجه به نوع موضوعات، قطعاً به دوره‌های بعدی مربوط است. برخی دیگر نیز همچون محمدهادی معرفت (۲۱۷/۱ - ۲۱۶) ضمن رد تشکیک در اعتبار روایات ابن عباس، جایگاه علمی و برجسته وی، که ضامنی برای پذیرش سخنان منتسب به او بوده و نیز پیوند نهاد قدرت، یعنی عباسیان، با او را از جمله علل انتساب روایات جعلی به او می‌داند. سایر منابع که اغلب کتاب‌های روش تفسیری هستند، صرفاً این دیدگاه را بدون رد یا تأیید نقل کرده‌اند (برای نمونه ← جلالیان، ۹۲؛ مؤدب، ۳۹).

خاورشناسان هم با اذعان به شاخص بودن ابن عباس در عرصه علوم مختلف اسلامی، تعارض روایات وی را دستمایه‌ای برای تشکیک در اعتبار روایات وی به‌طور کلی و در تفسیر به‌طور خاص قرار داده‌اند. نخستین بار اشپرنگر^۱ او را به دروغ‌گویی متهم کرد (Goldfeld, 127). نولدکه^۲ و شوالی^۳ هم با اشاره به تعارض اقوال منسوب به وی، بازسازی آرای تفسیری او را به سبب وقوع جعل گسترده به نام وی، ناممکن دانسته و صاحب‌نظر بودن او را در بسیاری موارد افسانه خوانده‌اند. با این حال به نظر آن دو ابن عباس به‌طور قطع در حوزه علوم مختلف فعالیت داشته و بعدها روایاتی بر ساخته و به وی نسبت داده شده است (Berg 131, 132). گلدتسیهر (۸۳-۱۰۴) نیز ضمن تبیین منزلت و جایگاه ابن عباس در تفسیر، گونه‌گونی روایات تفسیری منسوب به وی را ناشی از همین شهرت و اعتبار دانسته است (برای تفصیل دیدگاه‌ها ← نیلساز، ۱۵۹، ۲۰۰).

۲) ارزیابی و نقد

تأمل در این اظهارنظرها نشان می‌دهد که تردید در اعتبار روایات تفسیری ابن عباس غالباً مستند به دو دلیل شده است: کثرت روایات تفسیری ابن عباس و وجود تعارض در این روایات.

۱-۲. کثرت روایات تفسیری ابن عباس

درباره کثرت روایات تفسیری و این که عمر یک انسان کفاف نقل این همه روایت را نمی‌دهد، باید

1. Sprenger

2. Nöldeke

3. Schwally

گفت که بررسی تفاسیر روایی به‌ویژه جامع‌البیان که جامع‌ترین منبع اقوال تفسیری صحابه، تابعان و سایر مفسران تا سده چهارم است، نشان می‌دهد که کثرت روایات ابن عباس، به رغم یکسانی متن روایت، بیشتر به دلیل کثرت طرق است. طبری که به نقل اقوال با ذکر سند برای هر قول اهتمام ویژه‌ای داشته‌است، همه جا و نه صرفاً در مورد ابن عباس، تنها به تفاوت متن‌ها توجه ندارد و یک متن یکسان را با همه طرقی که در اختیار داشته، آورده‌است. به عنوان مثال اگر نظر ابن عباس در تفسیر آیه‌ای را از طریق سعید بن جبیر نقل کرده و همان نظر را از طرق دیگر مانند مجاهد، عطاء، ضحاک و غیره از ابن عباس نیز در اختیار داشته، همه را آورده‌است. شمار روایات ابن عباس در جامع‌البیان - که حاوی حدود ۳۹ هزار روایت است - با همه طرق و بدون در نظر گرفتن یکسانی متن روایات، ۶ هزار روایت است که در صورت نادیده گرفتن طرق مختلف این شمار به دو هزار و اندی کاسته می‌شود. صدور این تعداد روایت از وی در مدتی به درازای نیم قرن نه تنها امری محال نیست بلکه با توجه به شرایط حیات ابن عباس کاملاً طبیعی و مورد انتظار است. با توجه به این که میمونه، همسر پیامبر (ص) خاله ابن عباس بود، امکان مصاحبت بیشتر با پیامبر (ص) را داشت و روزی که آب وضوی پیامبر را فراهم کرد، آن حضرت در حقش چنین دعا نمود: «اللهم فقهه فی الدین و علّمه التأویل» (ابن ابی عاصم، ۲۸۸/۱). پس از پیامبر (ص) ملازمت پیوسته او با علی (ع) باعث شد بیشترین بهره را از دریای بیکران علم آن حضرت ببرد (ابن عساکر، ۴۱۷/۴۲؛ مناوی، ۴۷۰/۴؛ حلی، ۱۶۲؛ حسکانی، ۱۰/۱). همچنین شوق و اهتمام زیاد به علم‌آموزی او را به در خانه صحابه‌ای کشاند که گمان می‌کرد دانشی نزد آنهاست و می‌توانند برای پرسش‌هایش درباره نبردهای پیامبر (ص)، تفسیر قرآن و اسباب نزول آیات پاسخی داشته باشند (ابن حجر، الاصابه، ۱۲۶/۴). اشتیاق او برای آموزش کمتر از شوق به آموختن نبود و از هر فرصتی برای نشر حدیث پیامبر (ص) و تفسیر قرآن و دفاع از حق و نشر فضایل اهل بیت استفاده می‌کرد و در این اهتمام نه منع حکومتی نقل حدیث در دوره خلفای سه‌گانه تأثیری داشت و نه خشونت‌های معاویه و عبدالله بن زبیر. (برای تفصیل ← نیل ساز، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۴۱-۱۵۸).

۲-۲. وجود تعارض در این روایات

دلیل دیگر تردید در روایات ابن عباس، نقل روایات متعارض از وی است. در پژوهشی تفصیلی معلوم شد که از حدود ۶ هزار روایت منقول از وی در جامع‌البیان، تنها در حدود ۲۰۰ مورد آن (حدود ۱۰٪) تعارض و اختلاف یافت می‌شود که غالب آن‌ها (حدود ۱۶۰ مورد یعنی ۷۸٪) از کل روایات دارای اختلاف (از نوع تعارض ظاهری است و با روش‌هایی نظیر حمل مطلق بر مقید، مبهم بر معین، مجمل بر مبین، عام بر خاص و غیره قابل رفع است) (← ادامه مقاله) و تنها تعداد محدودی (حدود ۴۰ مورد یعنی ۲۲٪) از کل روایات دارای اختلاف (از نوع تعارض مستقر است) (← ادامه مقاله). این تعارض‌ها با راهکارهای ارائه‌شده در علم اصول یعنی «تساقط و تخییر و ترجیح» قابل رفع است (← واعظ الحسینی، ۳۷۱-۳۷۶). البته در این میان ترجیح کاربرد بیشتری دارد. ترجیح یا به اعتبار متن است یا به اعتبار امور

خارجی. ترجیح به اعتبار متن، همچون ترجیح متن غیر مضطرب بر مضطرب (← طوسی، الاستبصار، ۱۵۲/۱) روایات موافق با دیگران بر غیر آن است (همان، ۳۱۸/۱) که موافقت با گفتار یا عمل اکثر صحابه یا مذهب جمعی از آنان و گفتار لغویان می‌تواند از مصادیق آن باشد. ترجیح به اعتبار امور خارجی شامل ترجیح روایات موافق با کتاب بر مخالف آن (← کلینی، ۶۹/۱؛ طوسی، الاستبصار، ۱۹۰/۱)، ترجیح روایات موافق با سنت پیامبر (ص) بر مخالف آن (همانجاها)، شهرت فتوایی (← طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۷/۱، ۱۵۵ و...؛ مظفر، ۲۲۴/۲-۲۲۳)، ترجیح روایات اکثر بر اقل (← مظفر، ۲۲۴/۲-۲۲۳)، اعتضاد و تقویت یکی از دو حدیث به دلیل دیگر است. مطابقت با قواعد ادبیات عرب می‌تواند از مصادیق دلیل اخیر باشد (← ابن قتیبه، ۶۴). علاوه بر مرجحات مذکور، پژوهش حاضر معیار دیگری عرضه می‌کند که موافقت با روایات اهل بیت (ع) یا مخالفت با عامه است (کلینی، ۶۸/۱-۶۷) و در ادامه به تفصیل بیان می‌شود.

از این رو، ادعای تعارض تعداد چشمگیری از روایات ابن عباس، ادعایی است که صرفاً از طریق افواه نقل شده و مستند و آمار دقیقی ندارد.

۳) روش پیشنهادی پژوهش حاضر در حل تعارض مستقر روایات ابن عباس

به گواهی تاریخ، ابن عباس بارها به علم آموزی نزد امام علی (ع) تصریح کرده است. از او نقل است که گفت: «علم پیامبر (ص) از علم خداوند است و علم علی (ع) از علم پیامبر (ص) است و علم من و علم صحابه در مقابل علم علی (ع) مانند قطره در برابر دریاهاست» (طوسی، الامالی، ۱۲؛ حویزی، ۹۰/۴). او که خود مشهور به «ترجمان القرآن» است، در جای دیگر درباره منشأ دانش تفسیری خود گفته است: «مَا أَخَذْتُ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (ابن عطیه، ۴۱/۱؛ مناوی، ۴۷۰/۴). در کلامی دیگر بیان کرده است: «جَلَّ مَا تَعَلَّمْتُ مِنَ التَّفْسِيرِ مِنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (ابن طاووس، ۲۸۵؛ مجلسی، ۱۰۵/۹۲). امام هم با مشاهده اشتیاق، ظرفیت و دقت نظر او، بیشترین زمان ممکن را برای تعلیم وی اختصاص داد، به گونه‌ای که یک شب کامل فقط درباره «باء» «بسم الله الرحمن الرحيم» برای او سخن گفت (حلی، ۱۶۲).

مصاحبت ابن عباس با امام علی (ع) و شاگردی و آموزش تفسیر نزد امام منجر به خطور این ایده در ذهن شد که باید میان روایات تفسیری وی و ائمه (ع) مطابقت وجود داشته باشد. بررسی تفصیلی شخصیت اجتماعی و سیاسی ابن عباس و موضع‌گیری‌های موافق وی نسبت به اهل بیت (ع) به‌ویژه امام علی (ع) در زمینه‌های گوناگون خصوصاً در جنگ‌ها و دفاع از حریم اهل بیت (ع) در موقعیت‌های گوناگون و از همه مهم‌تر نزد خلفا (برای توضیح بیشتر ← نیل‌ساز، ۱۵۷-۱۲۷)، نیز در تقویت این ایده مؤثر بود.

بر این اساس، به دنبال پژوهش تفصیلی صورت گرفته بر مبنای دو تفسیر جامع البیان و نورالثقلین که به ترتیب از جامع‌ترین تفاسیر روایی اهل سنت و شیعه هستند، روایات تفسیری ابن عباس و اهل بیت (ع)، مقایسه و این نتیجه حاصل شد که از حدود ۶ هزار روایت منقول از ابن عباس در جامع البیان، حدود ۱۴۵۰ روایت یعنی ۲۵٪ آن با روایات منقول از ائمه (ع) در نورالثقلین ارتباط دارد. این ارتباط اعم از هرگونه ارتباط لفظی و محتوایی است که هم به صورت مطابقت و تشابه و هم عدم آن، نمود یافته‌است. از این تعداد، حدود ۱۲۰۰ روایت، یعنی ۸۰٪ آن، به نوعی قابل جمع با روایات ائمه (ع) هستند. به این ترتیب - که حدود ۶۰۰ روایت ابن عباس با روایات ائمه (ع) مطابقت کامل دارند و این نوع مطابقت خود شامل مطابقت معنایی و لفظی است. در سایر موارد هم رابطهٔ عام و خاص، مطلق و مقید، شرح و بسط، مجمل و مبین، تأویل و تفسیر و غیره وجود دارد. به این ترتیب که ارتباط بین ۲۸۹ روایت از نوع تأویل و تفسیر، ۸۱ روایت از نوع مجمل و مبین، ۷۹ روایت از نوع عام و خاص، ۶۸ روایت از نوع شرح و بسط، ۴۶ روایت از نوع مطلق و مقید، ۳۷ روایت از نوع مبهم و مبین است (برای توضیح بیشتر ← نیل‌ساز و زرین‌کلاه، ارزیابی میزان، ۲۴۷-۲۵۲).

این مقایسه از نظر سند هم انجام و این نتیجه حاصل شد که از میان طرق متعدد روایات ابن عباس، به ترتیب طریق سعید بن جبیر، علی بن ابی طلحه، ضحاک، عطاء بن ابی رباح و مجاهد بن جبر بیشترین مطابقت را با روایات تفسیری ائمه (ع) دارند. بررسی اجمالی شخصیت رجالی این افراد هم مؤید نتیجهٔ حبه دست آمده‌است، زیرا افراد مذکور هر یک به نوعی موضعی موافق با اهل بیت (ع) گرفته‌اند و یا دست-کم مخالف ایشان نبوده‌اند (← همان، ۲۶۲-۲۶۳).

گفتنی است از میان ائمه (ع) هم، روایات ابن عباس با روایات منقول از امام صادق (ع) موافقت بیشتری دارد. البته این نتیجه کاملاً طبیعی است. زیرا تعداد روایات تفسیری که از صادقین (علیهما السلام) به‌ویژه امام صادق (ع) - با توجه به شرایط زمان و فراهم‌بودن شرایط نقل حدیث برای ایشان - در منابع تفسیری نقل شده، بیشتر از سایر ائمه (ع) است (همانجا).

لذا با در نظر گرفتن این سه مؤلفهٔ مهم، یعنی «مطابقت ۸۰٪ روایات تفسیری ابن عباس با روایات تفسیری ائمه (ع) در جامع البیان و نورالثقلین»، «بررسی تفصیلی شخصیت اجتماعی و سیاسی و موضع-گیری‌های موافق ابن عباس نسبت به اهل بیت (ع) به‌ویژه امام علی (ع)» و نیز «تصریح خود او بر علم-آموزی‌اش نزد حضرت علی (ع)»، می‌توان از این مطابقت به مثابهٔ یکی از مرجحات، در کنار سایر مرجحات، برای حل تعارض روایات تفسیری وی استفاده کرد (← نیل‌ساز و زرین‌کلاه، حل تعارض، ۲۲۲). شایان ذکر است که مطابقت ۲۵٪ روایات تفسیری ابن عباس در جامع البیان با روایات ائمه (ع) در نورالثقلین، به معنای اختلاف داشتن ۷۵٪ از روایات باقی مانده نیست، بلکه این گونه روایات هیچ‌گونه ارتباطی با هم ندارند که بتوان در این دامنه آن‌ها را جای داد. به عنوان مثال ممکن است ذیل یک آیه، روایت

ابن عباس مربوط به بیان معنای واژه باشد، در حالی که روایت منقول از امام (ع) در ارتباط با مباحث اخلاقی مستخرج از آن آیه باشد (برای نمونه ← طبری، ۴۷/۱؛ حویزی، ۱۵/۱).

۴) حل تعارض نمونه‌هایی از روایات تفسیری ابن عباس

اکنون پس از مشخص شدن نسبت اندک روایات تفسیری متعارض از ابن عباس (۱۰٪) براساس جامع‌البیان) برای نشان دادن این که تعارض بسیاری از این موارد با توجه به معیارهای حل تعارض قابل رفع است، به چند نمونه اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. تعارض مستقر

تعارض مستقر (غیرظاهری) یا پایدار، تعارضی است که با به کاربردن قواعد جمع عرفی و مقبول، قابل رفع نباشد (واعظ الحسینی، ۳/۳۶۶). نمونه‌هایی از تعارض مستقر روایات تفسیری ابن عباس و رفع آن چنین است:

۴-۱-۱. تعارض در روایات مربوط به صیام

در باب «نسخ» یا «عدم نسخ» ذیل آیه «عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ» (بقره: ۱۸۴) و «افطار» یا «عدم افطار» در سفر ذیل آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (بقره: ۱۸۵) روایات متعددی از ابن عباس نقل شده است.

۴-۱-۱-۱. روایات نسخ و عدم نسخ آیه:

در این باره ۲۳ روایت از ابن عباس در جامع‌البیان نقل شده که با توجه به دسته‌بندی طبری، ضمن دو قول نسخ و عدم آن آمده است. در چهار روایت این آیه منسوخ دانسته شده است. این روایات در سه دسته قرار می‌گیرد. دسته اول روایتی است که بر مبنای آن ابتدا مسلمانان بین صیام و افطار مخیر بودند و هر کس که می‌خواست می‌توانست فدیة دهد و افطار کند (← طبری، ۸۷/۲). با توجه به این روایت حکم اختیار که در ابتدا برای همه مسلمانان با وجود توان روزه گرفتن وجود داشته، نسخ شده است. دسته دوم دو روایت است که در آن به پیرزن و پیرمردی اشاره شده که در ابتدا با وجود طاقت و توانایی در روزه گرفتن مخیر به روزه و افطار بودند و می‌توانستند افطار کرده و به ازای هر روز به مسکینی طعام دهند. سپس این حکم با نزول آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...» نسخ شده است، اما حکم اختیار در روزه و افطار برای پیرزن و پیرمردی که توانایی روزه گرفتن ندارند و نیز زنان باردار و شیرده ثابت ماند (← همانجا). دسته سوم روایتی است که بر نسخ آیه دلالت دارد، در عین حال «پیرمردی که روزه گرفتن برایش طاقت فرساست» و «مریضی که امید به شفایش نیست»، از آن استثنا شده است (← همانجا). گفتمنی است که بر اساس این روایات، «يُطِيقُونَهُ» به معنای طاقت داشتن است (برای توضیح بیشتر ← نیل‌ساز و زرین‌کلاه، حل تعارض، ۲۲۴، ۲۲۵).

بر طبق ۱۹ روایت نیز آیه نسخ نشده است و در آن‌ها مصادیق افراد ناتوان همچون حامل (زن باردار)، مُرضِع (زن شیرده)، بیماری که بیماری‌اش دائمی بوده و امید به شفای وی نیست و... بیان شده است. بر اساس این روایات، قرائت واژه «يُطِيقُونَهُ» به صورت «يَطْطِقُونَهُ» و به معنای طاقت‌فرسا بودن است (همان، ۲۲۵، ۲۲۶).

بررسی معیارهای مختلف در حل تعارض فوق که در ذیل می‌آید، نشان می‌دهد که دیدگاه عدم نسخ ترجیح دارد:

الف. مطابقت روایات عدم نسخ با قرآن: قول نسخ با سیاق آیات صیام که سیاقی متصل دارد و با هم نازل شده‌اند، سازگار نیست و مستلزم تناقض فقرات این آیات است. زیرا عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» روزه را بر همه واجب کرده و در ادامه آمده است که آنان که می‌توانند روزه بگیرند، می‌توانند افطار کرده به جای آن طعام دهند، و در آخر بیان کرده: «روژه بر همه شما واجب است» تا حکم فدیة برای افراد توانا نسخ شود و برای ناتوانان باقی بماند، با آن که در آیه مذکور، حکم افراد ناتوان اصلاً بیان نشده است! مگر اینکه گفته شود کلمه «يُطِيقُونَهُ» قبل از نسخ شدن به معنای «قدرت داشتن» است و بعد از نسخ به معنای «قدرت نداشتن» که این سخن کاملاً بی‌اساس و بدون دلیل است (طباطبایی، ۵/۲). ضمن این که قبل از عبارت «عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فُدِّيَهُ طَعَامُ مُسْكِينٍ» خداوند تکلیف بیمار و مسافر را بیان کرده است و اگر طبق قول به نسخ، حکم آیه تخییری می‌بود، حکم مسافر و بیمار باید پس از حکم تخییر مطرح می‌شد. همچنین روایات نسخ با صریح آیه مخالفت دارد. زیرا طبق آن مسافر می‌تواند روزه نگیرد، نه این که روزه گرفتن برایش حرام است. پس مریض و مسافر هم می‌توانند روزه بگیرند و هم می‌توانند افطار کنند و به عدد روزه‌هایی که نگرفته‌اند، روزهای دیگری از سال را روزه بگیرند و حال آن که چنین حکمی صحیح نخواهد بود، زیرا ظاهر عبارت «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» دلالت بر عزیمت و وجوب دارد، نه رخصت و اختیار (زمخشری، ۲۵۵/۱؛ طباطبایی، ۱۱/۲؛ برای توضیح بیشتر ← نیل‌ساز و زرین‌کلاه، ۱۳۹۸: ۲۲۷).

ب. مطابقت روایات عدم نسخ با روایات اهل بیت (ع): روایات بسیاری در منابع گوناگون از ائمه (ع) منقول است که به صورت تلویحی بر عدم نسخ این آیه دلالت دارند. در تفسیر نورالثقلین ۱۶ روایت در این باره آمده است. تمام روایاتی که در آن مصادیق «یطیقونه» همچون «الشیخ الكبير»، «الذي يأخذه العطاش»، «مرضى که باعث ضعف شود، نه هر مریضی» بیان شده، از این نوع هستند (← حویزی، ۱۶۶/۱-۱۶۶). گفتنی است غالب این روایات منقول از امام صادق (ع) است (برای توضیح بیشتر ← نیل‌ساز و زرین‌کلاه، حل تعارض، ۲۲۸، ۲۲۹).

پ. ترجیح روایات اکثر بر اقل: از دیگر مرجحات خارجی، ترجیح روایات اکثر بر روایات اقل است. به عبارت دیگر چنانچه در مسئله‌ای دو دسته روایت متفاوت نقل شده باشد، دسته‌ای که تعدادش بیشتر است بر دسته دیگر ترجیح دارد (← مظفر، ۲۲۴/۲-۲۲۳). لذا با توجه به این که روایات عدم نسخ (۱۹)

مورد) بیشتر از روایات نسخ (۴ مورد) هستند، دیدگاه عدم نسخ ترجیح دارد.

۴-۱-۲. روایات افطار و عدم افطار در سفر

۱۲ روایت از ابن عباس به طرق مختلف نقل شده که در ۹ مورد به تصریح و در یک مورد به تلویح به افطار در سفر و در ۲ مورد هم به اختیار فرد در روزه گرفتن در سفر اشاره شده است (برای توضیح بیشتر ← نیل ساز و زرین کلاه، حل تعارض، ۲۳۱). با در نظر گرفتن معیارهای ترجیح، روایات افطار در سفر ترجیح دارد.

الف. مطابقت با قرآن: با توجه به این که ظاهر جمله «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» بر عزیمت (وجوب) دلالت دارد نه رخصت (اختیار)، پس مسافر و مریض نباید روزه بگیرند، نه آن که در این زمینه مختار باشند (طباطبایی، ۱۱/۲). دلالت این آیه بر افطار در سفر به اندازه ای واضح است که امام باقر (ع) در تفسیر عبارت «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» گفته است: «چقدر این بیان برای کسی که آن را تعقل کند روشن است! که هر کس ماه رمضان را درک کرد باید روزه اش را بگیرد و هر کس در این ماه سفر کرد، باید روزه اش را بخورد» (عیاشی، ۸۱/۱).

ب. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این باره ۷ روایت از ائمه (ع) در نورالثقلین (حویزی، ۱۷۰/۱-۱۶۸) آمده است. برای نمونه می توان به روایت منقول از امام سجاد (ع) اشاره کرده که در آن، ضمن بیان دیدگاه های عامه، دیدگاه برتر را نیز ذکر کرده است:

«عامه در مورد روزه در سفر و در بیماری، اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند: بیمار و مسافر می تواند روزه بگیرد و برخی گفته اند: نباید روزه بگیرد. گروه سوم گفته اند: مختار است، خواست بگیرد نخواست نگیرد. اما ما می گوئیم: باید در این دو حال حتماً روزه را بشکند و افطار کند، زیرا خداوند می فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (عیاشی، ۸۲/۱؛ بحرانی، ۱۸۴/۱). این موضوع به حدی نزد ائمه (ع) حائز اهمیت بوده که از امام صادق (ع) نقل شده است: «اگر فردی در حالی بمیرد که در سفر روزه است، من بر او نماز نمی خوانم» (← کلینی، ۱۲۸/۱؛ طبرسی، ۴۹۳/۲؛ برای توضیح بیشتر ← نیل ساز و زرین کلاه، حل تعارض، ۲۳۲، ۲۳۳).

پ. مطابقت با مذهب جمعی از صحابه: از دیگر ادله ترجیح روایات افطار در سفر این است که جمعی از صحابه همچون عبدالرحمن بن عوف (ابن ماجه، ۵۳۲/۱)، انس بن مالک (همانجا)، عمر بن خطاب، عبدالله بن عمر (قرطبی، ۲۷۹/۲)، ابوهریره و عروه بن زبیر (همان، ۲۸۰) نیز در سفر افطار می کرده اند (برای توضیح بیشتر ← طباطبایی، ۱۱/۲).

ت. ترجیح روایات اکثر بر اقل: با توجه به این که روایات منقول از ابن عباس درباره افطار در سفر بیشتر از روایات منقول از او در باب روزه گرفتن در سفر است، روایات افطار ترجیح دارد.

۴-۱-۲. تعارض در روایات مربوط به وضو

از دیگر آیاتی که ذیل آن روایات متعارضی از ابن عباس نقل شده است، آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (المائدة/۶) است. نحوه شستن یا مسح کردن پاها از اختلافی ترین و بحث برانگیزترین مباحث این آیه است. طبری روایات ابن عباس (۲ روایت) را ذیل هر دو قول متفاوتی آورده است که نتیجه دو نوع قرائت مختلف از «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» است.

در قول اول «أَرْجُلَكُمْ» به «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» عطف و به شستن پاها حکم شده است. در قول دوم «أَرْجُلَ» به خفض خوانده و به «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» عطف شده و در نتیجه پاها به جای شستن، مسح می شود (← طبری، ۸۱/۶). با در نظر گرفتن معیارهای ترجیح معلوم می شود که دیدگاه مسح پا بر دیدگاه دیگر ابن عباس برتری دارد، این مرجحات عبارتند از:

الف. مطابقت با نص صریح آیه: روایت «هُوَ الَّذِي نَزَلَ بِهِ جِبْرِئِيلُ» (طبرسی، ۲۵۵/۳) منقول از امام صادق (ع) که مسح پاها را همان چیزی می داند که خدا نازل کرده، گواه این گفتار است. به نظر محمدحسین طباطبایی (۲۲۴/۵) حتی خود مخالفان دیدگاه مسح پا، از آن جهت که می دانند روایات دال بر شستن پاها، مخالف کتاب خدا هستند، در استدلال های خود به آن استناد نکرده و در نتیجه به توجیهات غیرقابل قبول دست زده اند.

اگرچه قرائت رایج و ضبط شده در مصحف، نصب ارجل است، اما عطف ارجل بر رؤس در آیه ظاهر است و عطف آن بر وجوه و ایدی به دلیل نصب، از سوی موافقان حکم شستن پاها درست نیست (← ادامه مقاله).

ب. مطابقت با سنت پیامبر (ص): به عنوان مثال از ابن عبد خیر روایت شده است که گفت: «علی بن ابی طالب را دیدم که روی هر دو پای خویش را مسح کرد و گفت رسول خدا را دیدم که روی هر دو پای خویش را مسح کرد» (حمیدی، ۲۶/۱). نمونه دیگر روایتی است که احمد بن حنبل (۱۱۴/۱) از علی (ع) نقل کرده است: «من باطن هر دو پا را سزاوارتر به مسح از ظاهر آن دو می دانستم تا آن که رسول خدا را دیدم که ظاهر آن دو را مسح می کرد» (برای موارد بیشتر ← طبرسی، ۲۵۶/۳؛ ابن حجر، الاصابه، ۱۸۷/۱).

پ. مطابقت با قواعد ادبیات عرب: بر اساس اعراب جر، «أَرْجُلَكُمْ» معطوف به لفظ «برؤوسکم» است، در نتیجه به لحاظ حکم، واحد خواهند بود (برای توضیح ← ابن عقیل، ۲۲۵/۲). همچنین بر اساس اعراب نصب «أَرْجُلَكُمْ» معطوف بر محل «بِرُءُوسِكُمْ» یعنی مفعول به «امسحوا» است. این نوع عطف در عربی بسیار مشهور است. آیه «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (التوبه/۳) نمونه بارز آن است که در آن اعراب واژه «رسول» بنابر محل «اللّه» مرفوع است (ابن هشام، ۴۷۳/۲). اما اگر همین عطف بر «وُجُوهَكُمْ» باشد، پاها باید شسته شود. در حالی که

بررسی دیدگاه نحویان، این نوع عطف را تأیید نمی‌کند، زیرا طبق قاعده، کلمه «أرجل» به نزدیک‌ترین واژه که «رؤس» است، عطف می‌شود (طبرسی، ۸۲/۶).

ت. مطابقت با گفتار لغویان: همة لغت‌شناسان (← راغب، ۷۶۷/۱؛ ابن‌فارس، ۳۲۲/۵؛ زمخشری، ۶۱۰/۱؛ ابن‌منظور، ۵۹۳/۲) اتفاق نظر دارند که «مسح» به معنای دست کشیدن بر چیزی است. بر مبنای همین معنا از واژه مسح است که عیسی (ع) را مسیح می‌نامیدند. زیرا دست خود را بر معلول، نابینا و مبتلا به برص می‌کشید تا شفا یابند (ابن‌منظور، همانجا).

لذا جای تعجب است که برخی همچون آلوسی (۷۵/۶) و قرطبی (۹۲/۶) واژه «مسح» و «غسل» را مترادف دانسته‌اند. در نقد گفتار آنها باید گفت که به هر حال یا این دو واژه مترادف هستند یا نیستند، در صورت ترداف باید همیشه مترادف باشند نه این‌که بر مبنای ذوق و سلیقه گاهی مترادف باشند و گاهی غیر مترادف. به عنوان مثال اگر این دو واژه مترادف باشند، در نتیجه آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» (نساء: ۴۳) این‌گونه باید فهمیده شود: «اگر بیمار هستید یا در سفر به سر می‌برید یا... اگر آب نیافتید پس بر خاک پاک تیمم کنید، آن‌گاه صورت‌ها و دست‌هایتان را بشوید!» که قطعاً چنین فهمی پذیرفته نخواهد بود. افزون بر این، با توجه به این‌که در این آیه غسل و مسح در تقابل با هم آمده‌اند، معلوم می‌شود که مسح غیر غسل است (فاکر میدی، ۲۵).

ث. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این خصوص ۹ روایت از ائمه (ع) در نورالثقلین (۵۰۹/۱-۵۹۶) نقل شده که در برخی به شیوة وضوگرفتن تصریح شده، در برخی در پاسخ به سؤال اصحاب در خصوص مسح پا، به قرآن و سنت پیامبر (ص) استناد شده و در برخی دیگر فلسفه مسح آمده است. از جمله از امام باقر (ع) این‌گونه روایت شده است که: «خداوند شستن صورت و دو دست و مسح کشیدن بر سر و روی دو پا را واجب کرد، تا هر گاه کسی در حالت سفر و بیماری و ضرورت نتوانست صورت و دست خود را بشوید به جای شستن، آن دو موضع را مسح کند» (عیاشی، ۳۰۲/۱). این روایت علاوه بر این‌که مؤید مسح پاها در وضو است، فلسفه مسح در تیمم به جای شستن را نیز بیان کرده است (برای موارد بیشتر ← کلینی، ۳۰/۳).

ج. موافقت با دیگر روایات منقول از ابن عباس در سایر منابع: این دیدگاه با دیگر روایات منقول از ابن عباس در سایر منابع تناسب بیشتری دارد. به عنوان مثال از او نقل شده که «در کتاب خدا تنها مسح تعیین شده است، اما مردم از پذیرش آنچه به جز شستن پاهاست، سر باز می‌زنند» (حرعاملی، ۴۲۰/۱). گفتار برخی از علما همچون محمد هادی معرفت (۴۷۵/۱) که سخنان ابن عباس را همسو با قواعد فنی، ادبی و اصولی و نوعی اعتراض بر عامه می‌داند که با ظاهر قرآن مخالفت وزیده‌اند، نیز نشان می‌دهد که این روایت بر روایت منقول از وی درباره شستن پا ترجیح دارد.

۴-۱-۳. تعارض در روایات مربوط به متعه

روایات متعارض از ابن عباس ذیل آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴) در باب حلیت یا عدم حلیت متعه، نیز دیده می‌شود. طبری ذیل آیه دو قول ذکر کرده‌است. در قول اول مراد از عبارت فوق را ازدواج دائم و بی‌ارتباط با متعه دانسته و در تأیید آن یک روایت از ابن عباس آورده‌است. در قول دوم مراد از آیه را ازدواج موقت دانسته و در تأیید آن ۵ روایت از ابن عباس نقل کرده‌است (طبری، ۹/۵) و در همه آنها گفته شده‌است که ابن عباس آیه را به صورت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» قرائت می‌کرد (همانجا). در منابعی همچون الدرالمثور (سیوطی، ۱۴۱-۱۳۹) و لباب التأویل (بغوی، ۳۶۲/۱) روایاتی از ابن عباس مبنی بر نسخ این آیه، یعنی حلیت موقت متعه و سپس تحریم آن، وجود دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات دال بر حلیت متعه و عدم نسخ آن، بر روایات مقابل آن ترجیح دارد. معیارهای این ترجیح عبارتند از:

الف. مطابقت با قرآن: حلیت متعه موافق با تصریح آیه مذکور است. روایت منقول از امام صادق (ع) که در پاسخ به سؤالی در مورد متعه آن را وحی منزل خواند، نیز مؤید این گفتار است (حویزی، ۴۶۷/۱). زیرا واژه «متعه» اگرچه در اصل به معنای بهره‌برداری و انتفاع است (راغب، ۷۵۸/۱) اما هنگامی که به کلمه «نساء» اضافه شود جز «متعه خاص» چیز دیگری از آن اراده نمی‌شود (مفید، ۱۴۴). وانگهی در قرآن از ازدواج دائم با واژه نکاح تعبیر شده‌است، نه متعه (معرفت، ۵۱۶/۱).

ب. مطابقت با روایات ائمه (ع): در این باره ۸ روایت در نورالثقلین (حویزی، ۴۷۶/۱) ذکر شده‌است. به عنوان مثال در روایتی از امام باقر (ع) آیه مذکور دلیل و شاهی بر متعه دانسته شده‌است (همانجا). در روایتی دیگر هم نقل شده که امام همیشه آیه مذکور را با عبارت «إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» قرائت می‌کرد و سپس می‌گفت که مراد از آن ازدواج موقت است. در جای دیگر هم ابن عباس نقل کرده‌است که امام با اشاره به قرائت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى...» گفت که آن‌ها (عامه) به آن (متعه) کفر ورزیدند درحالی که پیامبر (ص) آن را حلال نمود و حرام نکرد (همانجا).

روایات در این باره به حدی زیاد است که علامه طباطبایی (۲۹۱/۴) آن را در حد استفاضه و تواتر معنوی دانسته‌است. در این میان تنها یک روایت در نهی متعه از پیامبر (ص) به واسطه علی (ع) نقل شده که قطعاً جعلی است. زیرا به گونه‌ای متواتر و به طرق صحیح از پیامبر روایت شده که شدیداً با منع عمر مخالف بوده و آن را مایه فزونی فحشا دانسته‌اند (مفید، ۵۱۲).

پ. مطابقت با عمل برخی اصحاب: بررسی دیدگاه برخی از اصحاب پیامبر (ص) نشان می‌دهد که آن‌ها نیز به حلیت متعه معتقد بوده‌اند. ابن حزم (۵۲۰-۵۱۹) می‌گوید: «عده‌ای از اصحاب پیامبر (ص) از جمله اسماء بنت ابی‌بکر، جابر بن عبدالله انصاری، ابن مسعود، ابن عباس، معاویه بن ابی‌سفیان، عمرو بن حریث، ابوسعید خدری و غیره پس از رحلت او بر حلیت متعه باقی ماندند» (برای مشاهده اقوال

صحابه ← مسلم، ۳۸/۴؛ آلوسی، ۷/۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ۲۲/۹؛ ترمذی، ۲۰۶/۷؛ ابن کثیر، ۲۲۷/۲).

ت. شهرت فتوایی: غیر از ابن حزم، افرادی همچون ابن حجر (همان، ۱۴۸) نیز فتوای مشهور ابن-عباس را حلیت متعه دانسته است. این مسأله حتی در زمان خود صحابه هم به عنوان دیدگاه ابن-عباس مشهور بوده است. به طرق مختلف از ابونصره نقل شده که او به جابر بن عبدالله انصاری گفت: «ابن زبیر از متعه منع می کند، اما ابن عباس به آن فرامی خواند! جابر گفت: «ما در زمان پیامبر (ص) و ابوبکر ازدواج موقت می کردیم، اما عمر که به خلافت رسید خطبه خواند و گفت بدانید که دو متعه در زمان پیامبر (ص) حلال بود و اینک من آن ها را نهی می کنم...» (مسلم، ۳۸/۴؛ بیهقی، ۲۰۶/۷). خود ابن زبیر هم در اعتراض به ابن عباس گفت: «برخی از مردم که خدا دل های آن ها را نیز مانند چشمانشان کور کرده است، به جواز متعه فتوا می دهند». در این هنگام ابن عباس بر سر او فریاد زد: «تو جداً خشن و خشک هستی، قسم یاد می کنم که در زمان امام متقین به متعه عمل می شد». ابن زبیر به او گفت: پس خودت تجربه کن، بخدا قسم اگر چنین کنی، تو را سنگسار خواهیم کرد» (مسلم، ۱۳۴/۴). از این روایت پیداست که ابن عباس علاوه بر حلال دانستن متعه به آن نیز فتوا می داده است.

۴-۱-۴. تعارض در روایات مربوط به رؤیت

اختلاف و گونه گونی روایات تفسیری ابن عباس تنها در مباحث فقهی نیست، بلکه در غیر آن نیز مواردی دیده می شود که حتی بیشتر از موارد فقهی است. یکی از این موارد، رؤیت خداست که از بحث-برانگیزترین مباحث کلامی و محل منازعه و جدل بوده است. در این باره تاریخ همواره شاهد تضارب آرا میان مکاتب کلامی از جهت ظاهری یا قلبی بودن رؤیت و نیز وقوع آن در دنیا یا آخرت بوده است. روایات ابن عباس در این زمینه ذیل آیات ۱۰۳ انعام، ۱۴۳ اعراف و ۱۴-۱۱ نجم دیده می شود که در مجموع شامل ۱۱ روایت است. از این تعداد در ۵ مورد به رؤیت قلبی اشاره شده، در ۳ مورد رؤیت به طور کلی آمده و اشاره ای به رؤیت با چشم ظاهر یا غیر آن نشده است. در یک مورد هم رؤیت با چشم ظاهر در دنیا نفی شده و در روایت آخر هم به طور کلی ذکر شده است که خداوند دیده نمی شود، اما بیان نشده که این عدم رؤیت در دنیا است یا در آخرت، یا در هر دو (طبری، ۲۰۰/۷). با توجه به دلالت این روایات، در تفسیر طبری روایتی از خود ابن عباس نقل نشده است که به صراحت حاکی از رؤیت با چشم ظاهر باشد. اما بررسی روایات ابن عباس در دیگر تفاسیر با عبارات «إِنَّ النَّبِيَّ (ص) رَأَى رَبَّهُ بِعَيْنِهِ» و «إِنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً بِبَصَرِهِ وَ مَرَّةً بِفُؤَادِهِ»، حاکی از نقل دیدگاه رؤیت ظاهری از وی است (طبرانی، ۵۰/۶؛ سیوطی، الدرالمثور، ۱۲۴/۶).

بر اساس معیارهای ذیل، روایات منقول از ابن عباس که بر رؤیت قلبی خدا دلالت دارند، بر روایات دال بر رؤیت با چشم ظاهر ترجیح دارند.

الف. مطابقت با قرآن: براساس آیاتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹) خداوند مثل ندارد و از این جهت جسم و جسمانی نیست و هرچه شأن آن به دور از جسمانیت باشد، نظر طبیعی به آن تعلق نمی‌گیرد (طباطبایی، ۲۳۷/۸). آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم: ۱۱) نیز گواه این دیدگاه است. زیرا رؤیت را به قلب نسبت می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند، نه قلب صنوبری شکل که در بدن قرار دارد (همان، ۲۴۰). آیه «كَأَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) هم از دیگر آیاتی است که می‌تواند به این ترجیح کمک نماید. زیرا طبق این آیه آنچه میان مردم و خدا حائل شده، تیرگی گناهای است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها دیده دل آنان را پوشانده است. پس معلوم می‌شود که اگر گناهان نباشد، دل‌ها خدا را می‌بینند نه چشم‌ها (همانجا).

ب. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این باره روایات بسیاری از ائمه (ع) نقل شده است، به گونه‌ای که در نورالثقلین ذیل آیه ۱۰۳ انعام ۱۲ روایت (حویزی، ۷۵۶/۱-۷۵۲)، ذیل آیه ۱۴۳ اعراف ۶ روایت (همان، ۶۸/۲-۶۲) و ذیل آیات ۱۴-۱۱ نجم ۹ روایت (همان، ۱۵۲/۵-۱۵۶) آمده است. به عنوان مثال ذعلب یمانی از علی (ع) پرسید: «آیا پروردگار خویش را دیده‌ای؟» و امام گفت: «آیا چیزی را که نبینم پرستش کنم؟» و در ادامه وقتی که ذعلب از ماهیت این دیدن سؤال کرد، حضرت در پاسخ گفت: «دیده‌ها او را آشکارا نتوانند دید، اما دل‌ها با ایمان درست او را درمی‌یابند» (کلینی، ۹۸/۱).

پ. مطابقت با عقل: از مهم‌ترین معیارهای ترجیح روایات دال بر رؤیت قلبی، مطابقت با معیارهای عقلی است. زیرا چشم تنها اجسام یا برخی کیفیت‌های آن‌ها را می‌بیند و چیزی که جسم نیست و کیفیت جسم را ندارد، هرگز با چشم دیده نمی‌شود. به تعبیر دیگر اگر چیزی با چشم دیده شود، حتماً باید ماده و دارای مکان و جهت باشد (← طباطبایی، ۲۳۷/۸). همچنین در صورت دیده شدن خدا یا تمام ذات او قابل مشاهده است یا قسمتی از ذاتش. در صورت اول خدا را محدود و متناهی کرده‌ایم و در صورت دوم خدا را قابل قسمت و مرکب دانسته‌ایم. بنابراین هر دو فرض با توجه به مبرا بودن خداوند از هر گونه جسمانیت که از مهم‌ترین موارد در باب صفات سلبيه خداوند است، محدودیت و مرکب بودن خداوند محال است (سبحانی، ۱۱۲/۲).

ت. مطابقت با روایات اکثر صحابه: هرچند در میان روایات صحابه، روایات دال بر رؤیت با چشم ظاهر هم دیده می‌شود، اما روایات عدم رؤیت ظاهری در شمار بیشتری از صحابه نقل شده است. به عنوان مثال محمدبن کعب قرظی از بعضی از اصحاب پیامبر (ص) روایت کرده است که از او پرسیدند: «یا رسول خدا، آیا پروردگار را دیده‌ای؟» گفت: «با چشم خود ندیدم، اما با قلبم دو بار دیدم». آن‌گاه این آیه را تلاوت کرد: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (سیوطی، الدرالمثور، ۱۲۵/۶). از ابوذر غفاری هم نقل شده است که رسول خدا پروردگار خود را با قلب خود دید نه با چشم خود (همانجا؛ برای موارد بیشتر ← همان)

ج. ترجیح روایات غیر مضطرب بر مضطرب: دقت در روایت منقول از ابن عباس از پیامبر (ص)^۱ نشان می‌دهد که در ابتدای روایت به رؤیت با چشم ظاهر اشاره شده، اما در انتها رؤیت قلبی ذکر شده است که می‌توان گفت این مسأله به نوعی موجب اضطراب متن روایت و در نتیجه ترجیح روایات غیر آن یعنی «عدم رؤیت با چشم ظاهر» می‌شود.

چ. ترجیح روایات اکثر بر اقل: با توجه به این که تعداد روایات ابن عباس درباره عدم رؤیت با چشم ظاهر بیشتر از تعداد روایات او در باب رؤیت با چشم ظاهر است، بنابراین دیدگاه رؤیت قلبی ترجیح دارد.

۴-۱-۵. روایات مربوط به ایمان آوردن اهل کتاب به حضرت عیسی (ع)

از دیگر موارد تعارض می‌توان به روایات ابن عباس ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» (نساء: ۱۵۹) اشاره کرد. مطلب اختلاف برانگیز در این آیه، مرجع ضمیر متصل در واژه «موت» است، به گونه‌ای که برخی (طبری، ۲۹/۶) مرجع ضمیر را عیسی (ع)، برخی (طبرسی، ۲۱۲/۳) اهل کتاب و گروهی پیامبر اکرم دانسته و گفته‌اند: «اهل کتاب، پیش از مرگ خود به پیامبر (ص) ایمان خواهند آورد». در عین حال برخی قول سوم را ضعیف دانسته‌اند (← طبری، همانجا؛ طبرسی، همانجا). طبری (۲۵/۶-۲۶) در این باره ۱۰ روایت از ابن عباس نقل کرده که در ۳ روایت مرجع ضمیر را «عیسی (ع)» و در ۷ مورد «اهل کتاب» دانسته است. بررسی ادله و شواهد موجود نشان از ترجیح روایات دسته اول دارد. معیارهای ترجیح چنین است:

الف. مطابقت با سیاق آیه: عبارت «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» که در ادامه آیه آمده، با جمله‌های قبل خود، هم‌سیاق بوده و بر گواه بودن عیسی بر همه اهل کتاب در قیامت دلالت دارد. ضمن این که آیه «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مانده: ۱۱۷) شهادت ایشان را منحصر به زمانی دانسته که زنده بوده است. از این رو، معلوم می‌شود که عیسی از دنیا نمی‌رود مگر بعد از همه اهل کتاب. پس اگر همه آن‌ها هم به عیسی ایمان داشته باشند، لازمه اش این است که او بعد از همه اهل کتاب از دنیا برود. لذا او هنوز زنده است و دوباره به سوی اهل کتاب برمی‌گردد تا به او ایمان آورند (برای توضیح بیشتر ← طباطبائی، ۲۴۷/۶).

علاوه بر این، با در نظر گرفتن سیاق آیه مورد بحث و قرار گرفتن پس از آیه «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ سُبُّهُ لَهُمْ... بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا

۱. «رأيت ربي في أحسن صورة فقال لي: يا محمد هل تدري فيم يختصم الملائ الأعلى؟ فقلت: لا يا رب فوضع يده بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السماء والأرض» فقلت: "يا رب في الدرجات والكفارات ونقل الأقدام إلى الجمعات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة"، فقلت: "يا رب إنك اتخذت إبراهيم خليلًا، وكلمت موسى تكليمًا، وفعلت وفعلت؟" فقال: ألم أشرح لك صدرك؟ ألم أضع عنك وزرك؟ ألم أفعل بك؟ ألم أفعل، قال: "فأفضى إلي بأشياء لم يؤذن لي أن أحدثكموها"، قال: "فذلك قوله في كتابه يحدثكموه"، ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى، فجعل نور بصري في فؤادي، فنظرت إليه بفؤادي». (طبري، ۲۸/۲۷).

حَکِیماً»، شایسته است که آیه مورد بحث در مقام بیان زنده بودن عیسی باشد (همان، ۲۴۸/۶).

ب. **مطابقت با روایات اهل بیت (ع):** در این باره در نورالثقلین (حویزی، ۵۷۲/۱-۵۶۲) ۴ روایت آمده است. به عنوان مثال شهر بن حوشب نقل کرده است که حجاج بن یوسف گفت: «آیة "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ ... " مرا حیران کرده است. من به قتل یهودیان و مسیحیان، فرمان می‌دهم. موقعی که گردن آنها را می‌زنند هر چه انتظار می‌کشم چیزی در این خصوص از آنها نمی‌شنوم، حتی لب‌ها را هم حرکت نمی‌دهند! گفتم: خداوند امیر را اصلاح کند! معنای آیه این نیست. پرسید: چیست؟ گفتم: عیسی بن مریم پیش از قیامت، به دنیا خواهد آمد و پشت سر حضرت مهدی نماز خواهد خواند. گفت: وای بر تو، این را از کجا می‌گویی؟! گفتم: امام باقر (ع) برای من حدیث کرده است. گفت: به خدا، این مطلب را از چشمه‌ای زلال آورده‌ای!» (قمی، ۱۳۶۷: ۱۵۹/۱؛ حویزی، ۱۵۷/۱).

۴-۱-۶. روایات در مورد ذبیح

از دیگر آیاتی که در تفسیر آن روایات متعارض از ابن عباس نقل شده، آیه «وَقَدْئِنَا بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ» (صافات: ۱۰۷) است. موضوع مناقشه برانگیز در این آیه، تعیین مصداق ذبیح است که با ضمیر «ه» در فعل «قَدْئِنَا» به صورت مجمل آمده است. بر این اساس برخی از مفسران اسماعیل و برخی دیگر اسحاق را ذبیح دانسته‌اند. در این باره طبری (۲۳/۵۶-۵۱) ۱۳ روایت از ابن عباس نقل کرده که ذبیح در ۹ روایت اسماعیل و در ۴ روایت اسحاق دانسته شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات دسته نخست بر روایات دسته دوم ترجیح دارد. معیارهای ترجیح عبارتند از:

الف. **مطابقت با قرآن:** از مهم‌ترین دلایل در این مطابقت، سیاق آیات ناظر به ماجرای ذبیح است. زیرا در این سوره ابتدا ماجرای ذبح آمده، پس از آن با عبارت «وَبَشِّرْنَا بِإِسْحَاقَ» (صافات: ۱۱۲) به اسحاق بشارت داده است و این خود دلیلی بر تولد اسحاق بعد از ماجرای قربانی است (طباطبایی، ۱۵۳/۱۷). همچنین ترتیبی که از زبان ابراهیم (ع) در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ» (ابراهیم: ۳۹) آمده است، اشاره دارد که نخست اسماعیل و سپس اسحاق متولد شده است. آیه «فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱) هم نمونه‌ای دیگر از تأیید قرآن بر ذبیح بودن اسماعیل است. زیرا بر طبق آن، ابراهیم اطمینان داشت که اسحاق زنده می‌ماند و فرزندی به نام یعقوب از او متولد می‌شود. لذا ذبیح در مورد اسحاق بی‌معناست (عاملی، ۴۵/۲).

ب. **مطابقت با روایت پیامبر (ص):** از معروف‌ترین موارد در این باره، روایتی است که پیامبر خود را «ابن الذبیحین» نامید و مراد از دو ذبیح اسماعیل و عبدالله است (طبرسی، ۴۱۷/۳).

پ. **مطابقت با روایات اهل بیت (ع):** بررسی روایات اهل بیت (ع) نشان می‌دهد که در خود این روایات هم اختلاف وجود دارد، به گونه‌ای که در نورالثقلین ذبیح در ۲۲ روایت اسماعیل و در ۲ روایت اسحاق معرفی شده است (حویزی، ۴۳۲/۴-۴۲۰). اما سند دو روایت اخیر که منسوب به امام رضا (ع)

است، از سوی برخی از علمای رجالی همچون فتح‌بن یزید جرجانی (← طوسی، الفهرست، ۳۲۴؛ تفرشی، ۱۸۱/۵؛ اردبیلی، ۱/۲؛ بهبهانی، ۲۷۸) و سعدبن سعد (← طوسی، همان، ۳۰۸) جرح شده‌اند. از این رو، با توجه به معیار ترجیح «روایات صحیح‌السند بر غیر آن» و «قول اکثر بر اقل» و «مطابقت این دیدگاه» با قرآن و سیاق آیات سورة صافات، دیدگاه ذبیح بودن اسماعیل راجح است. در نتیجه روایاتی از ابن عباس هم که مطابق این دیدگاه است، ترجیح دارد.

ت. ترجیح روایات اکثر بر اقل: از آنجا که تعداد روایات دال بر ذبیح بودن اسماعیل (۹ مورد) بیشتر از دیدگاه مقابل است (۴ مورد) این دیدگاه ترجیح دارد.

۴-۲. تعارض غیرمستقر

هرگاه دو دلیل در ظاهر متعارض باشند و با استفاده از قواعد جمع عرفی بتوان میان آن دو جمع کرد، تعارض از نوع غیرمستقر یا ظاهری خواهد بود. برای رفع تعارض غیرمستقر روایات تفسیری ابن عباس می‌توان مطابق با روش‌های ذیل عمل نمود:

۴-۲-۱. تخصیص

از جمله روش‌های حل تعارض ظاهری حمل عام بر خاص است. بدین معنی که برخی از افراد و مصادیق از شمول حکم عام خارج شده دامنه فراگیری آن محدود می‌شود (میرزای قمی، ۲۷۱/۲). به عنوان مثال در تفسیر واژه «رزقا» (آل عمران: ۳۷) روایت عام «فَاَكْهَةُ الصَّيْفِ فِي الشَّاءِ» منقول از ابن عباس با روایت «عَنْبَأُ فِي مَكْتَلٍ فِي غَيْرِ حِينِهِ» (طبری، ۱۶۵/۳) که در تعیین رزق حضرت مریم است، تخصیص می‌خورد. نمونه دیگر آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ...» (البقره/۸) است که مصداق آن در یک روایت «المنافقين» به صورت عام و در روایت دیگر «المنافقين من الأوس والخزرج» آمده که روایت دوم تخصیص روایت اول است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۳، ۲۶۴).

۴-۲-۲. تقیید

تقیید روش دیگر حل تعارض ظاهری است و در عین مشابهت با تخصیص با آن فرق دارد. در تقیید دایره شمول حکم مطلق (نه عام)، با دلیل دیگر تقلیل می‌یابد و در نتیجه شمول حکم مطلق برخلاف عام، مستند به وجود شرایط می‌شود (مظفر، ۱۵۷/۱). به عنوان مثال در معنای واژه «صِر» (آل عمران: ۱۱۷) دو روایت «برد» و «بَرْدٌ سَلْدِيدٌ وَ زَمْهَرِيرٌ» ذکر شده است که می‌توان واژه «برد» را بر «بَرْدٌ سَلْدِيدٌ وَ زَمْهَرِيرٌ» حمل کرد. تقیید «دخان» با عبارت «دخان الحمیم» در تفسیر «و ظِلٌّ مِنْ يَحْمُومٍ» (واقعه: ۴۳) و تقیید «محارف» به «مُحَارَفٍ الَّذِي لَيْسَ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ» در تفسیر واژه «الْمَحْرُوم» (ذاریات: ۱۹) از این دست موارد است (برای موارد بیشتر ← همان، ۲۶۴، ۲۶۵).

۴-۲-۳. تعیین مبهم

تعیین مبهم روش دیگر حل تعارض ظاهری روایات تفسیری ابن عباس است. توضیح آن که در میان

روایات تفسیری منقول از ابن عباس ذیل یک آیه، برخی به صورت مبهم و برخی به صورت معین آمده است، به گونه ای که آن روایت معین به عدد و مکان یا زمانی که در روایت دیگر به صورت مبهم آمده است، اشاره دارد. از این رو، نظر به این که روایت معین می تواند از روایت مبهم رفع ابهام کند، دو روایت قابل جمع خواهند بود. تعداد زیادی از تفاوت روایات ابن عباس، با روش حمل مبهم بر معین حل شدنی است و غالب آن ها نیز مربوط به تعیین شخص می شود. به عنوان مثال ذیل آیه ۳ کوثر دو روایت «هو العاص بن وائل» و «عدوک» (طبری، ۲۱۲/۳) آمده است که روایت اول واژه «عدو» در روایت دوم را رفع ابهام کرده و روایت دوم بر روایت اول حمل شده است. تعیین مبهم «إنهم من الأعراب» با روایت «أبولبابه و خمسة معه عن النبي (ص)...» ذیل آیه ۱۰۲ توبه هم از این نمونه است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۴).

۴-۲-۴. تبیین مجمل

حمل مجمل بر مبین روش دیگر در حل تعارض ظاهری است. به این صورت که گاه در تفسیر آیه ای، جمله ای به صورت کلی و مبهم بیان شده که نمی توان از آن جمله به تنهایی به مقصود دست یافت، اما با در نظر گرفتن روایت دیگری که ذیل همان آیه و در همان موضوع آمده است، می توان آن را تبیین کرد و در نتیجه هر دو روایت را مورد استفاده قرار داد. به عنوان مثال در تفسیر واژه «العقود» (مائده: ۱) دو روایت «بالعهد» و «مَا أَحَلَّ وَ مَا حَرَّمَ وَ مَا فَرَضَ وَ مَا حَدَّ فِي الْقُرْآنِ كُلِّهِ، فَلَا تَغْلِرُوا وَ لَا تَنْكُتُوا» (طبری، ۳۲/۶) از ابن عباس نقل شده است و روایت دوم، اجمال روایت اول را که به صورت کلی و مبهم متذکر عهد شده است، تبیین می کند. نمونه دیگر در تفسیر «المص» (اعراف: ۱) دیده می شود که ذیل آن دو روایت «و هو من الله أسماء» و «أنا الله أفضل» (همان، ۸۵/۸) از او نقل شده است که روایت دوم از روایت اول رفع اجمال می کند (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۵، ۲۶۶).

۴-۲-۵. توجه به قرائات مختلف واژه ها

توجه به ذکر قرائات مختلف یک واژه از دیگر روش های حل تعارض ظاهری است. به عنوان مثال در ارتباط با واژه «الْجَمَلُ» در آیه ۴۰ اعراف، سه روایت «هُوَ الْجَمَلُ الْعَظِيمُ لَا يَدْخُلُ فِي خَرْقِ الْإِبْرَةِ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ أَكْثَرُ مِنْهَا»، «الْحَبْلُ الْغَلِيظُ»، «هُوَ حَبْلُ السَّفِينَةِ» (طبری، ۱۳۰/۸) از ابن عباس منقول است. دقت در قرائاتی که برای این واژه ذکر شده است، نشان می دهد که روایت اول مطابق با قرائت «الْجَمَلُ» به فتح «جیم» و «میم» به معنای شتر و روایت دوم و سوم مطابق با قرائت این واژه با ضم «جیم» و تشدید «میم» به معنای ریسمان ضخیم خواهد بود (همانجا) در نتیجه هر سه روایت با توجه به نوع قرائت از واژه، صحیح خواهند بود (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۸).

۴-۲-۶. برشمردن مصادیق گوناگون

از دیگر موارد، ذکر مصادیق مختلف در هر روایت است، به گونه ای که هر یک از مصادیق می تواند منظور آیه باشد. این مسأله در بسیاری از روایات ابن عباس دیده می شود. ذکر روایات «إِنْسَانٌ وَ دَابَّةٌ وَ أَرْضٌ

وَسَهْلٌ وَبَحْرٌ وَجَبَلٌ وَحِمَارٌ وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنَ الْأُمَمِ وَغَيْرَهَا» و «الْقَصَصَةُ وَالْفُسُوءَةُ وَالْفُسَيْيَةُ» و «اسم كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى الْهَنَةِ وَالْهَنِيَّةِ وَالْفُسُوءَةِ وَالصَّرْطَةِ» (همان، ۱۷۰) به عنوان مصادیق مختلف «الْأَسْمَاءُ» (بقره: ۳۱) از این نمونه است. گفتار علامه طباطبائی (۱۱۷/۱) ذیل روایات مذکور مؤید این سخن است. او ضمن بیان این مطلب که میان این روایات تنافی نیست، در تأیید گفتار خود با استناد به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱)، گفته است: «طبق این آیه، هیچ چیز نیست مگر آنکه در خزائن غیب وجود دارد و آنچه الآن در دسترس ما هست با نزول از آنجا به این صورت درآمده اند. لذا فرقی نیست بین اینکه گفته شود: "خدا آنچه در خزائن غیب هست، یعنی غیب آسمان ها و زمین را به آدم تعلیم داد" و این که "خداوند اسم همه چیز را که باز غیب آسمان ها و زمین است به آدم آموخت." زیرا هر دو منجر به یک نتیجه می شود» (برای توضیح بیشتر ← زرین کلاه، ۲۴۰-۲۳۸).

۴-۲-۷. پرداختن به آیه از جهات مختلف

پرداختن به آیه از جهات مختلف دلیل دیگر متعارض نما بودن روایات ابن عباس است، به این معنا که هر یک از روایات مختلف ذیل آیه، از منظری به موضوع پرداخته اند. به همین دلیل در نگاه اول ممکن است دو معنای مذکور در دو روایت، متفاوت و مختلف به نظر برسند، در حالی که چنین نیست. به عنوان مثال در بیان معنای واژه «الْكُوْثَرُ» دو روایت «هو الخير الكثير» و «النهر» آمده است (طبری، ۲۰۷/۳۰). کوثر در روایت اول به معنای لغوی واژه و در روایت دوم به اصطلاح رایج آن که نام نهری در بهشت است، اشاره کرده است. لذا، هر دو روایت صحیح است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۰)

۴-۲-۸. خطا در کتابت

خطا در کتابت از عوامل دیگر ایجاد تعارض ظاهری در روایات ابن عباس است. به عنوان نمونه طبری (۱۱۵/۳) در تعریف محکم و متشابه ذیل آیه ۷ آل عمران، ۴ روایت از ابن عباس نقل کرده و در یکی از آنها بدون اشاره به متشابهات، محکمت را آیات ۱۵۱ تا ۱۵۳ سورة انعام دانسته است. این در حالی است که در روایت دیگر از طریق علی بن ابی طلحه، محکمت «نَاسِخُهُ وَحَالِلُهُ وَحَرَامُهُ وَحُدُودُهُ وَفَرَائِضُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيُعْمَلُ بِهِ» و متشابهات را «مَنْسُوخُهُ وَمُقَدَّمُهُ وَمُؤَخَّرُهُ وَأَمْثَالُهُ وَأَقْسَامُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يُعْمَلُ بِهِ» دانسته شده است. در دو روایت دیگر هم که یکی از طریق ابن سعد و دیگری از طریق ابوصالح نقل شده، محکمت ناسخ قرآن است که به آن عمل می شود و متشابه منسوخ قرآن است که بدان عمل نمی شود (همانجا). در جمع میان این روایات باید گفت این که ابن عباس محکمت را به سه آیه از قرآن منحصر دانسته است، نمی تواند صحیح باشد، زیرا نمی توان گفت که تمام آیات قرآن متشابه و تنها سه آیه محکم است! بلکه بهتر است گفته شود ابن عباس این سه آیه را از محکمت دانسته، نه این که تنها این سه آیه محکم است. مؤید این گفته دو روایت دیگر از وی در دیگر منابع تفسیری است که در یکی ابن مردویه از عبدالله بن قیس روایت کرده است که گفت: «من از ابن عباس شنیدم که در تفسیر آیه "مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ" (آل-

عمران: ۷) گفت: سه آیه آخر سورة انعام از آیات محکم است». در روایت دیگر هم که مشابه همین روایت است، چنین آمده که آیه ۱۵۱ انعام و ۲۳ اسراء از قبیل آیات متشابه است (سیوطی، الدر المنثور، ۲/۴). لذا می‌توان گفت این که ابن عباس محکم را سه آیه دانسته، ناشی از خطای کاتب روایت یا نسخه‌نویس تفسیر طبری است. علامه طباطبائی (۳۲/۳) نیز چنین انتسابی را به ابن عباس نادرست خوانده و نوشته است: «آنچه از ابن عباس نقل شده، این است که این آیات سه‌گانه از محکّمات و در واقع مثالی از آیات محکم است، نه این که آیات محکم قرآن همین سه آیه باشد».

شایان ذکر است که رد این دیدگاه ابن عباس به معنای تأیید سه روایت دیگر وی نیست. به عنوان مثال در دو روایتی که از طریق ابن سعد و علی بن ابی طلحه محکّمات به ناسخات و متشابهات آن به منسوخات منحصر شده، آنچه در مورد روایت انحصار آیات محکم به سه آیه سوره انعام گفته شد، چنین سخنی در اینجا هم صادق خواهد بود، زیرا بررسی دیگر روایات ابن عباس (← سیوطی، الدر المنثور، ۵/۲) نشان می‌دهد که دیدگاه او در مورد محکم و متشابه اعم از ناسخ و منسوخ است. از این رو، از میان ۴ روایت منقول از ابن عباس در جامع البیان، روایت منقول از طریق علی بن ابی طلحه صحیح‌تر است (برای موارد بیشتر ← زرین‌کلاه، ۲۵۹).

نتیجه‌گیری

تردید در روایات تفسیری ابن عباس به دلیل کثرت تعارض، ادعایی است که در میان عالمان مسلمان از سده سوم صرفاً از طریق افواه و نقل منبع پسین از منبع پیشین و بدون ارائه مدرک و مستند محکم، رواج یافته است. درباره تردیدهای خاورشناسان هم باید گفت که آنها حتی اختلافات بسیار ظاهری را که در حد تفاوت الفاظ مترادف است نیز تعارض دانسته‌اند. در حالی که بررسی دقیق روایات ابن عباس در جامع‌البیان نشان می‌دهد که از حدود ۶۰۰۰ روایت ابن عباس، تنها ۱۰٪ آن دارای تعارض است که این موارد با راه‌کارهای مطرح شده در حل تعارض مستقر و غیرمستقر و نیز راه‌کار پیشنهادی این پژوهش که استفاده از مطابقت با روایات اهل بیت (ع) به مثابه یکی از ادله ترجیح در حل تعارض مستقر است، رفع خواهد شد. از این رو، اولاً این میزان تعارض نمی‌تواند به اعتبار روایات ابن عباس خدشه وارد کند و ثانیاً بسیاری از تعارض‌های ادعا شده، در واقع تعارض نیست، بلکه تفاوت‌های ظاهری و قابل جمع است.

منابع

قرآن مجید

آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

٢٧٢	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٥
ابن بابويه، محمد بن علي، <i>من لا يحضره الفقيه</i> ، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ سوم، بی تا.		
ابن طاووس، احمد بن موسى، <i>سعد السعود</i> ، قم، منشورات الرضى، ١٣٦٣.		
ابن ابی عاصم، احمد بن عمر، <i>الأحاديث والمثنوي</i> . تحقيق: باسم فيصل احمد الجوابزة، دارالدرايه، چاپ اول، ١٤١١ ق.		
ابن حجر عسقلاني، <i>الإصابة في تميز الصحابة</i> ، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود، علي محمد معوض. بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٥ ق.		
----- <i>فتح الباري شرح صحيح البخاري</i> ، بيروت، دارالمعرفة، چاپ دوم، بی تا.		
ابن حزم، علي بن احمد، <i>المحلى</i> ، قاهره، مكتبة دارالتراث، ١٣٥٢ ق.		
ابن حنبل، احمد، <i>مسند احمد</i> ، بيروت، دار صادر، بی تا.		
ابن عساکر، علي بن حسن، <i>تاريخ مدينة دمشق</i> ، تحقيق: علي شيري، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ ق.		
ابن عطيه، محمد عبدالحق بن غالب، <i>المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز</i> ، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.		
ابن فارس، احمد بن فارس، <i>معجم مقاييس اللغة</i> ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ ق.		
ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، <i>تأويل مختلف الحديث</i> ، بيروت، دارالكتب العلميه، بی تا.		
ابن كثير، اسماعيل بن عمر، <i>تفسير القرآن العظيم</i> ، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٩ ق.		
ابن ماجه، محمد بن يزيد، <i>سنن ابن ماجه</i> ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالفكر، بی تا.		
ابن منظور، محمد بن مكرم، <i>لسان العرب</i> ، بيروت، دارصادر، چاپ سوم، ١٤١٤ ق.		
اردبيلي، محمد بن علي، <i>جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد</i> ، مكتبة المحمدي، بی تا.		
بحراني، هاشم، <i>البرهان في التفسير القرآن</i> ، تهران، بنياد بعثت، چاپ اول، ١٤١٦ ق.		
بغوي، حسين بن مسعود، <i>معالم التنزيل في تفسير القرآن</i> ، بيروت، داراحياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.		
بهبهاني، محيد، <i>تعليقة على منهج المقال</i> ، بی جا، بی تا.		
بيهقي، احمد بن حسين، <i>سنن الكبرى</i> ، بی جا، دارالفكر، بی تا.		
ترمذی، محمد بن عيسى، <i>سنن الترمذی</i> ، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دارالفكر، چاپ سوم، ١٤٠٣ ق.		
تفرشی، مصطفی بن حسين الحسيني، <i>نقد الرجال</i> ، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، چاپ اول، بی تا.		
حسكاني، عبيدالله بن عبدالله، <i>شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازله في اهل البيت (ع)</i> ، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلاميه، چاپ اول، ١٣٦٩.		

حرامعلی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.

حکیم، محمدتقی، *عبدالله بن عباس، شخصیت و آثاره*، قم، مدین، ۱۴۲۳ق.

حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند الحمیدی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.

ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، قاهره، دارالکتب الحديث، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

زرین کلاه، الهام، *تحلیل تعارض روایات تفسیری ابن عباس با استناد به روایات اهل بیت (ع) با تأکید بر جامع البیان و نورالثقلین*، رساله دکتری، تربیت مدرس، ۱۳۹۶.

زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.

سبحانی، جعفر، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.

سیوطی، عبدالرحمن، *الاتقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۱ق.

-----، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه، چاپ چهاردهم، ۱۴۱۷ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ق.

-----، *تهذیب الاحکام*، تهران، چاپ علی‌اکبر غفاری، ۱۳۷۶.

-----، *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، بی‌جا، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

-----، *الامالی*، قم، دار الثقافه الدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.

حلی، حسن بن یوسف، *منهاج الکرامه*، تحقیق: عبدالرحیم مبارک. مشهد، انتشارات تاسوعا، چاپ اول، ۱۳۷۹.

عیاشی، محمدبن مسعود، *کتاب التفسیر*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی. تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰.

فاکر مبدی، محمد «نگاهی تطبیقی به وضو در مکتب عترت و مدرسه سنت»، کوثر معارف، شماره ۶، ۱۳۸۷.

قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.

شماره ۱۰۵	علوم قرآن و حدیث	۲۷۴
کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الکافی</i>، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ق. گلدتسیهر، ایگناتس، <i>مذاهب التفسیر الاسلامی</i>، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت، دار إقرأ، ۱۴۰۵ ق. مجلسی، محمدباقر، <i>بحار الانوار</i>، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق. مسلم بن حجاج، <i>جامع الصحیح</i>، بیروت، دارالفکر، بی تا. مظفر، محمدرضا، <i>اصول الفقه</i>، بیروت، بی تا. معرفت، محمدهادی، <i>التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش</i>، مشهد، جامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۷. مفید، محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۴. مناوی، محمد عبدالرؤف، <i>فیض الغدیر شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر</i>، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق. نیل ساز، نصرت، <i>خاورشناسان و ابن عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه های خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس</i>، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳. نیل ساز، نصرت، الهام زرین کلاه، «ارزیابی میزان مطابقت روایات تفسیری ابن عباس با اهل بیت (ع)»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۸)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷. ----- صیام، «مطالعات فهم حدیث، سال پنجم، شماره دوم (پیاپی ۱۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۸. Berg, Herbert, <i>The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative period</i>, Surrey, UK, Curzon Press, 2000. Goldfeld, Isaiah, "The Tafsir of Abdollah Ibn Abbas", <i>Der Islam</i>, 58, 1981.		

Table of Contents

The theory of Sarfa by Nazzām and its dominant paradigms	9
Mohammad Ali Ansari - Dr. Morteza Arab - Dr. Abbas Heidari	
Metaphorical analysis of the envy in the narrations of the Infallibles (pbuh)	31
Zahra Bashari Torshizi - Dr. Ali Izanloo	
A study of the evidence propounded by Vahid Behbahani and Abolghasem Khoei to validate "Ziad Ibn Marwan"	53
Dr. Mehdi Bayat Mokhtari - Dr. Alireza Heidarinasab	
Re-evaluation of narrations quoted in Ta'wil al-Mokhtalef al-Hadith in Awali al-Laali	75
Dr. Aliyyeh Rezadad	
A study of Ashura narrations in Tārikh Tabari (the pre-Ashura period)	95
Dr. Mohsen Rifat - Dr. Mohammad Kazem Rahman Satayesh	
Investigating the term "Qarib al-Amr" in Rijāli terminology	119
Azam Sadeghi Nia - Dr. Mehdi Jalali	
From understanding to the interpretation Qur'an: A comparative glance at the views of Mohammad Hossein Tabātabāi and Mohammad Mojtahed Shabestari	143
Janmohammad Dehghanpour - Dr. Mehrdad Abbasi - Dr. Babak Abbasi - Mohammad Ali Ayazi	
A critical study of the source and evidence pertained to the narration of "Acts are judged by what we meant to accomplish through them" in its general hadith-jurisprudential understanding	165
Abbas Abdi - Dr. Seyed Mohammad Mortazavi	
A Comparative Study of the Semantic Concepts in Saint-Exupéry's Little Prince's, Quranic Verses and Islamic traditions	189
Dr. Mohammad Reza Farsian - Fatima Khamoush - Morteza Ostadi Torqabeh	
A study of the cognitive style of the Jami' ahadith al-Shi'a	209
Dr. Jamal Farzandwahy - Dr. Azam Farjami - Kobra Gheligi	
Validation of narrations about the oath to mutilate the killers of Hamza, the uncle of the Prophet (PBUH)	229
Dr. Rasool Mohammad Jafari - Sadegh Zamani	
Validation of the stances of Muslim scholars and orientalists on the inconsistencies in the interpretive narrations of Ibn Abbas	251
Dr. Elham Zarrin Kolah - Dr. Nosrat Nilsaz	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 105, Autumn & Winter 2020 - 2021

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. Hamed Khani (farhang mehrvash)

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

Dr. F. mohamadi

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Dr. 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. 52, No. 1, Issue 105, Autumn & Winter 2020 -