



دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

(مجلات تخصصی اسلامی - سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۵ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۱۰
بهار و تابستان ۱۴۰۲





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۰

بهار و تابستان ۱۴۰۲ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: حسن نقی زاده

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس اسمعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید محمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح الله نجارزادگان

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.

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

مترجم چکیده به انگلیسی: مرجانه فتحی طریقه

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

نشانی اینترنتی: <https://jquran.um.ac.ir>

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

الله أكبر
٢

شیوه‌نامه تدوین مقالات

بخش اول: ملاحظات کلی

۱. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در موارد کاملاً استثنایی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
۲. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه با فرمت صفحات مجله بیشتر باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).
۳. چکیده مقاله (شامل: بیان موضوع، اهداف، روش و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر (حداقل ۱۰۰ و حداکثر ۲۰۰ واژه) ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (حداقل ۴ و حداکثر ۶ واژه) به دنبال چکیده بیاید.
۴. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، 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 و شناسه ارکید ارسال شود.
۵. مدیریت مجله در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۶. ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروف چینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد، سامانه مجله فقه و اصول اقدام شود.
۷. پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن وابسته به تأیید داوران و هیئت تحریریه است.
۸. مقاله‌های ارسال شده پس از شروع فرایند بررسی بازگردانده نمی‌شود.

بخش دوم: شیوه نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲ و افزونه «ویراستیار» و یا سامانه برخط «ویراست لایو»^۳ استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود. نکات مهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

^۱. <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

^۲. <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

^۳. <http://www.virastlive.com/>

۱. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

- ۱.۱. نشانه‌های ، ، ... ؟ ! با قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.
- ۲.۱. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه « » () با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.
- ۳.۱. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).
- ۴.۱. شماره ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (، ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.
- ۵.۱. نقطه پایان جمله بعد از پرانتز ارجاع همیشه گذاشته می‌شود: مشهور فقها معتقدند تعیین مدت در قرض الزام‌آور نیست (صاحب‌جواهر، ۳۲/۲؛ طباطبایی، ۵۴/۳).
- ۶.۱. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین (ـَ، ـِ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةٔ اُخری)، مدّ روی الف (نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه رویِ های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/معین؛ علی/علی؛ بنا/بنا؛ عَرْضَه/عَرَضَه؛ حَرْف/حِرْف.
- ۷.۱. برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در پرانتز می‌آید و میان آن دو، دو نقطه قرار می‌گیرد: (کوثر: ۲).
- ۸.۱. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.
- ۹.۱. استفاده از گیومه غیرفارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).
- ۱۰.۱. برای ایجاد نیم فاصله باید منحصراً از کلیدهای `ctrl+shift+2` استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با `shift+sppac` آن را درج کرد.

۲. لایه‌بندی

- ۱.۲. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.
- ۲.۲. بدنه اصلی حاوی تعدادی عنوان اصلی است و لازم است حتی المقدور از فزونی تیترا خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد باید از صورت تیترا درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دو نقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: ۱. آیات: ...
- ۳.۲. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نمی‌شود.
- ۴.۲. عناوین و تیتراهای بدنه اصلی با اعداد و در صورت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری می‌شود.

۲. ۵. برای شماره‌گذاری در لایه تیترا فقط از نقطه استفاده می‌شود. به طور مثال: ۱. ۲. ۳.

۳. شیوه ارجاع استنادی و تنظیم کتابنامه

ارجاع به منابع، باید حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود باشد که بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () می‌آید.

۳. ۱. شیوه درون‌متنی

در ارجاع به کتاب یا مقاله (فامیل پدیدآورنده بر اساس مستند مشاهیر^۱، شماره جلد و شماره ص و اسلش در میان آن دو):

۱. پرانتز باز با فاصله از کلمه قبل + فقط فامیل نویسنده تا دو نفر بی فاصله با پرانتز + کاما + صفحه بدون حرف ص + پرانتز بسته + نقطه پایان جمله.

۲. در صورت استفاده از جلد‌های متعدد فقط شماره جلد بدون حرف ج می‌آید: (طباطبایی، ۲۵۰/۳؛ شهیدثانی، ۱۱/۲).

۳. برای نوشتن صفحات آغاز و پایان منبع مدنظر به هیچ وجه خط تیره نمی‌آید: ۱۷۹ تا ۱۸۰.

۴. در ارجاع به منابع لاتین، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی می‌آید: (از نظر شلایرماخر نیز معنا به وسیله سیاق تعیین می‌یابد و از آن تأثیر می‌پذیرد (Schleiermacher, 1998, p. 233)).

۵. در صورتی که چند اثر از نویسنده‌ای استناد شود، با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود: (شهید اول، لمعه، ۲۲؛ همو، دروس، ۲: ۳۰) و در صورت وجود چند مؤلف با نام مشابه، اسم اثر نیز می‌آید.

۶. نام منبع در همه جا به صورت ایرانیک درج می‌شود.

۷. یادداشت‌های توضیحی و توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری است، با قراردادن توک در محل آن در پاورقی همان صفحه می‌آید. در این یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، به همان شیوه ارجاع درون‌متنی می‌آید.

۸. در منابع تقریر درس، اسم صاحب درس (صاحب رأی و نظر) لازم است به عنوان پدیدآورنده ذکر شود (به طور مثال: صدر، بحوث فی علم الاصول، مقرر: هاشمی شاهرودی؛ نائینی، اجود التقریرات، مقرر: ابوالقاسم خوئی).

^۱ <https://www.tebyan.net/newindex.aspx?PageSize=10&PageIndex=0&PID=102833>

۲.۳. کتابنامه

ضروری است فهرست منابع جز کتب مقدس، به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی باید به شرح زیر، در کتابنامه قید شود:

کتاب: فامیل نویسنده اول، اسم نویسنده اول، عنوان کتاب (ایرانیک، غیربُلد و بی گیومه)، ترجمه یا به تحقیق یا به تصحیح اسم فامیل، ج عدد، چ عدد، شهر: ناشر (بدون واژه ناشر، انتشارات، مؤسسه مگر اینکه ثبت شده باشد مانند به نشر یا نشر دانشگاهی)، سال انتشار.

۱. فقط برای نویسنده اول در کتابنامه فامیل پیش از اسم می آید.

۲. بیش از دو نفر: نام نفر اصلی + و دیگران

۳. در پایان همه مؤلفه های کتاب شناختی نقطه گذاشته شود.

نمونه: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۰۰، چ ۳، بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مقاله: فامیل و اسم نویسنده اول و دوم، عنوان مقاله داخل گیومه، نام نشریه به صورت ایرانیک، سال نشریه، شماره نشریه، سال انتشار، صفحات آغاز و پایان مقاله.

نمونه: حاج زاده، هادی، «فتاوی معیار در قانونگذاری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات اسلامی، س ۴۷، ش ۱۰۲، ۱۳۹۴، صص ۵۹ تا ۸۷

۴. تاریخ نویسی

تاریخ های ذکر شده در مقاله اگر هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه ای می آیند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری ق و برای میلادی، نشانه م می آید.

نکته: همیشه و در همه جا در صورت لزوم ماه به حروف و چسبیده به روز و سال می آید: ۱۲ فروردین ۱۳۹۰.

۵. قلم متن

توصیه می شود، حتی المقدور از قلم استاندارد «IRLotus»، تولید شده توسط شورای عالی اطلاع رسانی^۱، استفاده شود.

یادآوری های مهم

حوزه فعالیت دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث عبارت است از علوم قرآن، حدیث و موضوعات میان رشته ای مرتبط.

^۱ <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

۱) . این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیش گفته باشد.

۲) جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب‌های «سمیم»^۱ و «همیاب» بررسی می‌شود. نشریه تنها آثار را به داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت و هم‌پوشانی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه‌های فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.

^۱. <http://www.samimnoor.ir/view/fa/defaultt>

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر اسماعیل اثباتی (استادیار دانشگاه علامه طباطبائی)
۲. حجت الاسلام مجتبی الهی خراسانی (استادیار دفتر تبلیغات اسلامی)
۳. دکتر فروغ پارسا (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
۴. حجت الاسلام حسن پویا (محقق و پژوهشگر)
۵. دکتر علی ثامنی (استادیار دانشگاه شیراز)
۶. دکتر سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۷. دکتر محسن دیمه کار گراب (دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۸. حجت الاسلام محمدحسن ربانی بیرجندی (استاد درس خارج حوزه علمیه خراسان)
۹. دکتر احمد زارع زردینی (دانشیار دانشگاه میبد)
۱۰. دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۱. دکتر محسن رجبی قدسی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۲. دکتر مرتضی سلمان نژاد (محقق و پژوهشگر)
۱۳. دکتر الهه شاهپسند (دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۴. دکتر عبدالهادی فقهی زاده (استاد دانشگاه تهران)
۱۵. دکتر سیدمحمدهادی گرامی (استاد دانشگاه قم)
۱۶. دکتر محمود ملکی (استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی)
۱۷. دکتر محمد مولوی (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی ره قزوین)
۱۸. دکتر مهدی مهریزی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران)
۱۹. دکتر شادی نفیسی (دانشیار دانشگاه تهران)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	بررسی تطبیقی دیدگاه زرکشی و سیوطی در نحوه دلالت استقلالی یا مجموعی وجوه اعجاز قرآن سید مهدی جاویدان - دکتر سعید عباسی نیا - دکتر صادق البوغیش
۲۷	نقش آرمان‌ها و مقاصد سیاسی در جعل و تحریف روایات مهدوی در حوزه مدح و ذم بلاد دکتر سید مرتضی حسینی شیرگ - حسن نقی‌زاده - دکتر محمد حسن رستمی
۵۱	واکاوی معنای باب تفعل در واژه توکل با هدف تبیین موضوع حکم فقهی - اخلاقی - تربیتی احسان خلیلی
۶۹	شمار پیامبران در قرآن و تحلیل انتقادی آن در منابع اسلامی دکتر محسن رجبی قدسی - رضوان رخسانی
۹۹	ابو احمد سراج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق دکتر حسین ستار
۱۲۳	معناشناسی هم‌نشینی‌های واکنشی واژه «ابتلاء» در قرآن (براساس نظریه میدان‌های معنایی) دکتر صالحه شریفی
۱۴۱	روش علمی در پاسخ به دگراندیشان در حوزه الهی بودن قرآن بر پایه اندیشه شهید صدر دکتر حسین کمالی زاده اردکانی - دکتر رحمان عشریه - محمد حسین ملک زاده
۱۵۹	مؤلفه‌های راهبردی در کاربست عملی روش‌های تاریخ‌گذاری «مبتنی بر متن» و «کهن‌ترین منبع» مهدیه کیان مهر - دکتر بی بی سادات رضی بهابادی - دکتر نصرت نیل ساز
۱۸۳	بررسی (صدور جواب‌های گوناگون از ائمه اطهار علیه السلام به سوالات یکسان شیعیان) از اسباب اختلاف حدیث سید مسعود مرتضوی - دکتر محمدجواد عنایتی راد - دکتر سید محمود طباطبایی
۱۹۹	تحلیل گفتمان انتقادی خطبه دمشقیه امام سجاد(ع) براساس نظریه نورمن فرکلاف سیده زهرا مکی - دکتر حسن عبدالهی - دکتر سید حسین سیدی
۲۲۳	جستاری در مصادر روایات شیعه در تفسیرالتبیان دکتر سید حسین موسوی دره بیدی - دکتر داود اسماعیلی
۲۴۵	استقرار «ارض» بر «حوت» خبری اسرائیلی یا اشاره به یکی از حقایق عالم هستی سیده هانیه مؤمن - دکتر علی ثامنی



A Comparative Study of *Zarkishī* and *Sīyūṭī*'s Views about Independency or Collectivity Denotation of the Quran's Miracle Aspects

Sayyid Mahdi Javidan, Ph.D. Student, Islamic Azad University of Abadan

Dr. Saeid Abbasiniya (Corresponding author), Assistant Professor, Islamic Azad University of Abadan

Email: dr. abasiniya@gmail.com

Dr. Sadegh Alboghobeish, Assistant Professor, Islamic Azad University of Abadan

Abstract

Regarding the miraculous character of the Quran, one of the important issues is how its different aspects indicate the inimitability of the Quran, i.e., do they signify it individually and independently or collectively? Quranologists generally believe that one or more miracle aspects of the Quran are sufficient for proving its inimitability. In this regard, *Zarkishī* believes in the collectiveness of the miracle aspects, while *Sīyūṭī* considers one aspect alone and independently to be sufficient. By using the descriptive-analytical approach, in this writing, *Zarkishī* and *Sīyūṭī*'s miracleology method have been studied comparatively. Also, *Zarkishī*'s view about the collectiveness of the miracle aspects has been analyzed and criticized. On the one hand, *Zarkishī* believes in the collectiveness of the miracle aspects and does not consider one or even several miracle aspects to be sufficient for indication of the inimitability, but on the other hand, he does not assign a specific number for them. By considering and understanding all dimensions of this issue, it seems impossible to realize the inimitability in this way. Still, by considering the unlimited number of the miracle aspects, their perceptibility, and the effectiveness miracle of the Quran, *Sīyūṭī* has accepted the independency and individuality of each miracle aspect. So, his view has more coherence and convergence.

Keywords: Miracle aspects, Independency denotation, Collectiveness denotation, *Zarkishī*, *Sīyūṭī*





بررسی تطبیقی دیدگاه زرکشی و سیوطی در نحوه دلالت استقلالی یا مجموعی وجوه اعجاز قرآن

سید مهدی جاویدان

دانشجوی دکتری گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران

دکتر سعید عباسی نیا (نویسنده مسئول)

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران

Email: dr.abasinya@gmail.com

دکتر صادق آلبوغیش

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران

چکیده

از مسائل مهم در اعجازشناسی قرآن، مسئله نحوه دلالت وجوه اعجاز است و آن معطوف به این پرسش است که دلالت این وجوه بر اعجاز قرآن به صورت استقلالی و انفرادی است یا مجموعی؟ قرآن پژوهان عموماً یک یا چند وجه اعجاز را وافی در دلالت اعجاز می دانند. زرکشی قول تحقیق را در دلالت مجموعی وجوه اعجاز قرآن می داند، اما سیوطی دلالت یک وجه را به تنهایی و مستقلاً برای اعجاز قرآن کافی می داند.

در این نوشتار با رویکرد تحلیلی توصیفی به صورت مقایسه ای، روش اعجازشناسی زرکشی و سیوطی محل تأمل قرار می گیرد و به نقد و بررسی دیدگاه زرکشی مبنی بر دلالت مجموعی اعجاز قرآن می پردازیم.

زرکشی از سویی به دلالت مجموعی وجوه اعجاز قرآن قائل شده و دلالت یک وجه یا حتی چند وجه با هم را برای اعجاز، وافی به مقصود نمی داند و از طرفی برای تعداد آن هم عدد واحدی قائل نیست. امری که با تأمل و درک همه ابعاد آن، درک تحقق اعجاز را متعذر به نظر می رساند. در حالی که سیوطی با نامحدود خواندن وجوه اعجاز، ادراک پذیری وجوه و توجه به اعجاز تأثیری قرآن، دلالت انفرادی و استقلالی هریک از وجوه را پذیرفته است؛ از این رو قرائت وی از انسجام و هم گرایی بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: وجوه اعجاز، دلالت استقلالی، دلالت مجموعی، زرکشی، سیوطی.

مقدمه

قرآن ویژگی‌هایی دارد که سبب اعجاز آن شده است. مبنای اعجاز، تحدی و مراتب آن است. ادیبان و قرآن‌پژوهان ضمن پذیرش تعدد وجوه و تبیین آن، بر یک یا چند وجه اعجاز تأکید بیشتری داشته‌اند، اگرچه گاهی فقط یک وجه اعجاز را از میان وجوه مطرح شده پذیرفتنی می‌دانستند، اما به دیگر وجوه هم عقیده داشتند. از متقدمان، سیدمرتضی علم‌الهدی (۴۱) نظریه صرفه، باقلانی (۳۹) نظریه اخبار غیب، گذشته و آینده، قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۳۸۸ق، ص ۱۶) نظم و سبک منحصر به فرد قرآن و از متأخران، آیت‌الله مصباح (۲۶۴) به اعجاز قرآن از منظر شخص آورنده و (طباطبائی، اعجاز قرآن) در تشریع و قانونگذاری تأکید داشته‌اند. آیت‌الله معرفت نیز وجوه اعجاز را مترتب بر سه ویژگی می‌داند که با هم ترکیبی از اعجاز را فراهم ساخته‌اند: فصاحت و ازگانی، بلاغت معنایی و نظم شگفت و ساختار نیکوی آن (معرفت، ۱۳۲/۴). علامه شمس‌الدین آملی اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت آن و مشتمل بودن قرآن بر تمام احکام و معارف و اخلاق و اخبار غیبی... می‌داند (شمس‌الدین آملی، ۳۵۷/۱ تا ۳۵۸). بر این اساس، عموم قرآن پژوهان با هم آوردی وجوه، سعی کرده‌اند دلالت اعجاز قرآن را اثبات کنند، چنان‌که زرکشی در البرهان و سیوطی، متفاوت از دیگر قرآن‌پژوهان ضمن تبیین ۳۵ وجه اعجاز در معترك الأقران و الإثقان فرصت مطالعاتی جدیدی در اعجاز قرآن فراهم کرده‌اند و یکی از آن مسائل، نحوه دلالت وجوه اعجاز قرآن است که حائز اهمیت است و در این نوشتار بررسی می‌شود.

رویکرد قرآن‌پژوهان در اعجاز‌شناسی قرآن عموماً تبیین چگونگی اعجاز قرآن، چپستی اعجاز، حد اعجاز، وجوه اعجاز، ملاک و شاخصه‌های اعجازین قرآن بوده است، اما یکی از مسائلی که باید بیشتر مدّ نظر قرآن‌پژوهان قرار بگیرد، مسئله نحوه دلالت وجوه اعجاز قرآن است و آن مبتنی بر این سؤال است که آیا دلالت هریک از وجوه اعجاز قرآن به نحو انفرادی و استقلالی است یا مجموعی؟ یعنی آیا هر وجهی از وجوه اعجاز قرآن به تنهایی و مستقلاً بر اعجاز قرآن دلالت می‌کند و درک هر وجه از آن کافی و وافی است که قرآن را معجزه بدانیم؟ یا نحوه دلالت وجوه آن به صورت مجموعی است و باید تمام وجوه اعجاز قرآن، احصا و ادراک شود تا اعجاز آن تحقق یابد و شرط تصدیق اعجاز قرآن، درک همه وجوه اعجازین آن است؟ بنابراین، تبیین وجوه اعجاز قرآن و بررسی نحوه دلالت آن، به دلیل مستقل بودن وجوه یا مجموعی بودن از مسائلی است که باید مورد مطالعه و بازخوانی قرار بگیرد. بر این اساس، تبیین مقایسه‌ای دیدگاه زرکشی و سیوطی که در اعجاز‌شناسی قرآن به عنوان دو قرآن‌پژوه دارای اندیشه معیار در حوزه علوم قرآنی یاد شده‌اند، حائز اهمیت است و لذا با واکاوی روش‌شناسی و اعجاز‌شناسی و تحلیل دیدگاه آنان به پاسخ سؤال مورد پژوهش می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

أ. **وجوه اعجاز:** مبنای اعجازانگاری قرآن، تحدی و دعوت به معارضه بوده و براساس مراتب تحدی، وجوهی برای اعجاز قرآن ذکر شده است. مهم‌ترین عامل کثرت‌گرایی در وجوه اعجاز آن است که در تعیین مصداق وجه تحدی، اجمال وجود دارد و دعوت به اتیان مثل قرآن یا بعضی سور قرآن که مصداق آن به‌طور شفاف تصریح نشده است سبب اختلاف تفسیر و عقیده قرآن‌پژوهان و ادیبان شده است (باقلائی، ۱۶؛ بنت‌الشاطی، ۶۶؛ معرفت، ۲۲/۴ تا ۲۳). قرآن‌پژوهان در هر دوره‌ای در تعیین مصداق مثل قرآن، برخی ویژگی‌ها و ابعاد اعجازین قرآن را معرفی کرده‌اند که به تدریج به تعدد و کثرت وجوه اعجاز رسیده است، به گونه‌ای که سیوطی تا ۳۵ وجه از وجوه اعجاز را در کتاب معترک الأقران برشمرده است (سیوطی، معترک الأقران، ۳/۱؛ کواز، ۲۲).

ب. **دلالت استقلالی:** مقصود از دلالت استقلالی وجوه اعجاز، معطوف به این نظرگاه است که قرآن معجزه است و اعجاز آن مشتمل بر وجوه و ابعاد متعددی است. ادراک تمام وجوه اعجاز در یک دوره زمانی خاص برای مخاطب ممکن نیست و هر مخاطبی در هر عصری برخی وجوه اعجاز را می‌تواند درک کند و به الهی بودن قرآن و صدق نبی ایمان بیاورد؛ پس اقتضای این نظریه آن است هریک از وجوه اعجاز، منفرداً و مستقلاً بر اعجاز قرآن دلالت و کفایت می‌کند که به نظر می‌رسد جلال‌الدین سیوطی، عبدالکریم خطیب (۲۵۶)، خالد عبدالرحمن العک (۳۰۸ تا ۳۰۷) و عبدالعظیم زرقانی (۳۵۹/۲ تا ۳۶۰) و برخی دیگر از قرآن‌پژوهان با این عقیده همسو باشند.

ج. **دلالت مجموعی:** مقصود از دلالت مجموعی اعجاز قرآن معطوف به این دیدگاه است که اعجاز قرآن به جمع همه ویژگی‌های آن است و اعجاز قرآن با تمام ویژگی‌های آن تحقق می‌یابد نه به هریک از آن‌ها؛ چراکه قرآن همه ویژگی‌ها را با هم جمع کرده است و نباید باوجود اشتغال قرآن بر تمام ویژگی‌های اعجازین، به وجهی به‌تنهایی نسبت داده شود که به نظر می‌رسد زرکشی (۱۰۴/۲)، خطابی (۷۰ تا ۷۲)، ابن عطیه (۸۲/۱) بر این عقیده‌اند.

۲. خاستگاه اعجاز‌شناسی قرآن

در عصر نزول، اعجازانگاری قرآن، فطری و با رویکرد اعتقادی و معنوی به قرآن بود و عموم آیات تحدی هم در مقام پاسخ به تشکیک و اتهام مشرکان و مخالفان پیامبر (ص) بود که بعضاً در منشأ صدور قرآن (و حیانی بودن) و محتوای آن تشکیک و به مخالفت با آن می‌پرداختند (جعفرزاده کوچکی و شهریاری نسب، ص ۵۵). خاستگاه اعجاز‌شناسی قرآن بعضاً به عوامل بیرون از متن قرآن مربوط می‌شود و این مسئله به لحاظ شرایط فرهنگی و اجتماعی در عصر نزول کمتر مدنظر بوده است؛ اما در عصر ائمه (ع)

هرکدام به وجوه اعجاز قرآن اشاراتی داشته‌اند، چنان‌که از امام رضا(ع) در اعجاز قرآن سؤال شده و آن حضرت پاسخ داده است: فی کتاب عیون اخبار الرضا(ع)، ابن مسرور عن ابن عامر عن ابی عبد الله السیاری عن ابی یعقوب البغدادی قال: قال ابن السکیت لأبی الحسن الرضا(ع): لِمَاذَا بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ بِیَدِهِ الْبَيْضَاءِ وَالْعَصَا وَالْأَلَةَ السَّحَرِ وَبَعَثَ عِيسَى بِالطَّبِّ وَبَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْكَلامِ وَالْخُطْبِ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ(ع)... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا(ص) فِي وَقْتٍ كَانَ الْأَغْلَبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبُ وَالْكَلامُ وَأَظْنُّهُ قَالَ وَالشَّعْرُ فَأَتَاهُمْ مِنَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَمَوَاعِظُهُ وَأَحْكَامُهُ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ، وَاتَّبَتْ بِهِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ ... (مجلسی، ۷۱/۱۱). اما کاربرد این اصطلاح در قرن دوم هجری از طریق واصل بن عطا (۱۳۱ق)، شیخ معتزله طی مجادلات کلامی رایج شده است (مصطفی، ۴۰). در قرن سوم شریاطی به وجود آمد که رویکرد مردم از اعجازانگاری فطری قرآن به اعجازشناسی علمی و کلامی تغییر یافت و ادبیات و مفهوم تحدی به مفهوم اعجاز و تبیین وجوه آن گسترش پیدا کرد. پیامد فرایندگذار از مفهوم تحدی به مفهوم اعجازشناسی قرآن، پیدایی نظریه صرفه، نظم قرآن و اخبار غیبی در وجوه اعجاز قرآن بود (کریمی‌نیا، ۱۳۸). در اواخر قرن چهارم، خطابی (۳۸۸ق) به تأثیرگذاری آیات بر جان مخاطبان اشاره می‌کند و وجه دیگری از اعجاز قرآن را با عنوان اعجاز تأثیری یادآوری می‌کند (۷۲ تا ۷۰). مطالعه پیشینیه موضوع نشان می‌دهد از آن دوره به بعد قرآن‌پژوهان بیشتر به جمع و تدوین وجوه اعجاز روی آورده و هر کدام به شرح و بسط مباحث اعجازشناسی قرآن و آرای پیشینیان پرداخته‌اند. در این میان، زرکشی (۷۴۵ق) همانند دیگر قرآن‌پژوهان به جمع اقوال و آرا در وجوه اعجاز پرداخته است. کمی پس از زرکشی، سیوطی (۹۱۱ق) نیز ضمن بهره‌گیری از آثار و اندیشه زرکشی با نگارش کتاب الاتقان به بازخوانی آرای قرآن‌پژوهان و تبیین مباحث علوم قرآنی، به‌ویژه اعجازشناسی قرآن همت می‌کند. طی قرون اخیر نیز آثار و منابع ارزشمندی در اعجاز قرآن به رشته تحریر درآمده است. از منابع مطالعاتی مرتبط با موضوع عبارت‌اند از: آثار علوم قرآنی و اعجازشناسی علامه طباطبایی در المیزان و رساله اعجازشناسی قرآن، آیت الله معرفت در التمهید فی علوم القرآن، آیت الله خویی در البیان فی تفسیر القرآن، سیدرضا مؤدب در اعجاز قرآن، مقالات «اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر نزول آن» اثر رضوان باغبانی، «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرن نخست» اثر مرتضی کریمی‌نیا، «بازاندیشی در حقیقت اعجاز» اثر جعفرزاده کوچکی و دیگران، «اعجاز قرآن و لزوم هماهنگی و تناسب‌های عصری با رویکردی به حوزه علوم انسانی» اثر سعید عباسی‌نیا.

۳. اعجازشناسی قرآن از دیدگاه زرکشی

بدرالدین محمد بن عبد الله زرکشی، فقیه، محدث، ادیب و قرآن‌پژوه فرهیخته جهان اسلام

(۷۴۵ تا ۷۹۴ق) به دلیل گستردگی روحی و فکری و دقت در آثار و نقش مهمی که در تدوین علوم قرآنی داشته است، همیشه مدّ نظر اهل علم و فضیلت بوده است. زرکشی با تألیف کتاب البرهان فی علوم القرآن که از محتوا، متن و منابع غنی برخوردار است، ضمن بهره‌مندی از علوم ادبی، فقهی، تفسیری و تاریخی، سهم به‌سزایی در تدوین و نشر علوم قرآنی داشته است. صاحب البرهان، روشمند و متقن به تبیین مباحث علوم قرآنی پرداخته و همراه قول ارجح را بیان کرده است. روش ایشان در بیان مباحث قرآنی به‌صورت تفهیمی و گفت‌وگوی غیابی (ان قلت و طرح پرسش‌های مقدر) میان دانشمندان علوم قرآنی و ادیبان است و ضمن ذکر ادله هریک از آنان، به بیان نظر نهایی خویش می‌پردازد که برآمده از مجموع آرای برشمرده است. مبانی فکری و نظری زرکشی ترجیحاً قول صحابه، رأی مذهب شافعی، تحلیل ادله موافقان و مخالفان، جمع بین اقوال، ذکر دلیل قول مرجح یا نظر مردود است و از نظر اخلاقی هیچگاه به قول مخالف هجوم نمی‌برد و از قول مخالف کم نمی‌کند، در نتیجه قولی که دلیل بیشتری دارد اختیار می‌کند (ایزدی و جمالی، ۸۲). تألیف البرهان از نظر گستردگی دانش و بهره‌مندی نویسنده از ۴۵ اثر مطالعاتی و منابع گذشتگان و نقل دقیق اقوال با رویکرد نقد و تحلیل منصفانه و چاره‌جویی از امثال قرآنی متعدد از ابعاد مختلفی حائز اهمیت بوده است (صابری، ۳). عموم قرآن‌پژوهان پس از زرکشی، آثار تألیفی‌شان برگرفته از البرهان، آرا و اندیشه‌های ایشان بوده است که می‌توان به آثار جلال‌الدین ابی‌بکر سیوطی در الإقتان، زرکانی در مناهل العرفان، صبحی صالح در مباحث فی علوم القرآن یاد کرد. بنابراین، تبیین آرا و عقاید زرکشی در اعجاز قرآن متضمن نکاتی است که ذیلاً بازخوانی می‌شود:

یکی از مهم‌ترین عقاید زرکشی در اعجاز قرآن، تأکید بر دلالت مجموعی وجوه اعجاز قرآن است و در این باره می‌نویسد: «وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ التَّحْقِيقِ: أَنَّ الإِعْجَازَ وَقَعَ بِجَمِيعِ مَا سَبَقَ مِنَ الْأَقْوَالِ لِابْتِكُلِّ وَاحِدٍ عَنْ انْفِرَادِهِ فَإِنَّهُ جَمَعَ كُلَّهُ فَلَا مَعْنَى لِنَسْبَتِهِ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهَا بِمُفْرَدِهِ مَعَ اشْتِمَالِهِ عَلَى الْجَمِيعِ» (۱۰۶/۲ تا ۱۰۷). بر این اساس، زرکشی تصریح می‌کند که قرآن با تمام ویژگی‌ها و وجوه برشمرده به‌صورت مجموعی معجزه است، نه به‌تنهایی و انفرادی. در تبیین و تحلیل خاستگاه این نظریه که زرکشی به آن تصریح کرده است می‌توان گفت: یکی از دغدغه‌ها و نگرانی ایشان در وجوه اعجاز و تحلیل آیات تحدی، معطوف به این موضوع است که ممکن است معارضان بتوانند به یک وجه یا چند وجه اعجاز قرآن معارضه کنند و لذا در قول تحقیق بر دلالت مجموعی وجوه اعجاز قرآن تأکید کرده است (مؤدب، ۱۱۷). سعیدی روشن نیز در این باره می‌نویسد: زرکشی بر این عقیده است که اعجاز قرآن را نمی‌توان در یک یا چند وجه مخصوص محدود و منحصر کرد (۲۱۳). زرکشی ملاک اعجاز قرآن را تحدی و مراتب چندگانه آن می‌داند و در البرهان نوشته است: «أَنَّ أَقَلَّ مَا يُعْجَزُ عَنْهُ مِنَ الْقُرْآنِ السُّورَةُ قَصِيرَةُ كَانَتْ أَوْ طَوِيلَةً...» (۱۰۸/۲). از نظر

زرکشی کمترین چیزی که براساس آیات تحدی اعجاز قرآن با آن اثبات می‌شود، آوردن یک سوره است؛ اعم از سوره طولانی یا کوتاه. ایشان کمترین مرتبه و حد اعجاز را آیه‌ای طولانی می‌داند که حتی به اندازه حروف یک سوره باشد (همانند سوره کوثر)، چنان‌که در این باره می‌نویسد: «فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة وإن كانت سورة الكوثر فذلك مُعْجَز» (۱۰۸/۲)، به دلیل اینکه به این اندازه از دعوت و معارضه عاجز مانده‌اند. زرکشی همچنین به ادراک‌پذیری اعجاز قرآن عقیده داشته است و در وجه نهم اعجاز در البرهان از قول السکاکی در مفتاح العلوم می‌نویسد: «وَ اعْلَمْ أَنَّ شَأْنَ الإعجاز [عجیب] يُدْرِك ولا يُمكن وَصْفُهُ...» (۱۰۲/۲). صاحب البرهان اعجاز قرآن را امری عجیب یاد می‌کند و می‌نویسد: که افراد سلیم الفطره با توانایی بر علم معانی و بیان می‌توانند ویژگی اعجازین آن را درک کنند. ایشان به تعدد وجوه اعجاز تأکید داشتند و در البرهان بعد از برشمردن برخی وجوه می‌نویسد: «بَلْ وَ غير ذلك ممَّا لم يَسْبِقْ» (۱۰۶/۲)؛ یعنی علاوه بر آنچه از اقوال پیشین گفته شد، وجوهی دیگر هم ذکرشدنی است که به برخی از آن‌ها به اجمال اشاره کرده است. با این توصیف، چنین استنباط می‌شود که زرکشی به تعدد و کثرت وجوه اعجاز عقیده داشته است. یکی از مسائلی که زرکشی به آن تصریح کرده است، اعجاز تأثیری قرآن است و در البرهان نوشته است: «فَمِنْهَا الروعة الَّتِي فِي قُلُوبِ السَّامِعِينَ وَ أَسْمَاعِهِمْ، سواءَ المقرين و الجاحدين» (۱۰۶/۲). بنابراین، ایشان بر وجه تأثیری و اعجابی اذعان کرده است که قرآن بر دل‌ها و گوش شنوندگان بر می‌انگیزد، اعم از اینکه به اعجازش اعتراف یا انکار کنند.

بنابراین، زرکشی در میان قرآن‌پژوهان، متفاوت از بقیه به دلالت مجموعی اعجاز قرآن عقیده دارد؛ اما به نظر می‌رسد بسیاری از علما هم در مقام ایضاح تعدد وجوه قرآن به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویی قائل به نظریه دلالت مجموعی هستند که با تأمل در سخنان آنان روشن می‌شود که مقصودشان عدم انحصار اعجاز قرآن در وجهی خاص است و نه دلالت مجموعی وجوه، از همین قبیل است آنچه قطب راوندی (م ۵۷۳ق) در نحوه دلالت وجوه اعجاز به آن تصریح می‌کند و ضمن برشمردن هفت وجه اعجاز می‌نویسد: بهتر آن است که همه این وجوه را با هم و به شکل مجموعی اعجاز بدانیم، نه برخی به تنهایی و انفرادی که به نظر می‌رسد راوندی در مقام احصای وجوه اعجاز قائل به جمع وجوه شده است. ایشان در اعجاز قرآن می‌نویسد: «أَقْصَر سورة من القرآن انَّمَا هي الكوثر و فيها الإعجاز من وجهين أحدهما أنَّه قد تضمن خبراً عن الغيب كما أخبر الله تعالى (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) و الثاني من طريق نظمه، لَّأنَّه على قِلَّة عدد حروفه، و قصر آیه، يَجْمَع نظماً بديعاً، و أمراً عجيباً ثُمَّ إِنَّ السُّور الطوال مُنْظَمَةً لإعجاز من وجوه كثيرة نظماً و جزائلاً و خبراً عن الغيب...» (۹۷۱/۳). محمدباقر مجلسی به بیان وجوه متعدد اعجاز قرآن، از قبیل فصاحت و بلاغت، اخبار غیبی، اعجاز علمی، عدم ناسازگاری در قرآن می‌پردازد و در آخر تأکید می‌کند که

وجه اول (فصاحت و بلاغت) نسبت به دیگر وجوه سزاوارتر است (۲۲۴/۱۷). شیخ طوسی نیز بر این عقیده است که اعجاز قرآن منحصر به فصاحت به تنهایی یا نظم به تنهایی یا صرفه نیست و مجموعه‌ای از وجوه را باید اعجاز تلقی کرد (الاقتصاد، ۱۷۴ تا ۱۷۶). طباطبایی نیز ذیل آیه ۸۸ سورة اسراء می‌نویسد: اعجاز قرآن فقط جنبه فصاحت و بلاغت آن نیست والا ضرورتی نداشت که تمام انس و جن را دعوت به معارضه کند. بدیهی است تمام ویژگی‌های دیگر قرآن همچون معارف عالی، اخلاق پسندیده، احکام تشریعی، اخبار غیبی به تنهایی مقصود نبوده است (اعجاز قرآن، ۶۲ تا ۶۳). آیت الله خویی نیز در البیان ضمن برشمردن وجوه متعدد، مهم‌ترین جنبه اعجاز قرآن را اعجاز بلاغی آن یاد کرده است، اگرچه می‌گوید: اعجاز قرآن منحصر به آن نیست (۵۷).

۴. اعجازشناسی قرآن از دیدگاه سیوطی

سیوطی از قرآن‌پژوهانی است که در حوزه علوم قرآنی دارای تفکر و اندیشه معیار است و به سبب تلاش گسترده‌ای که در جمع آرا و نگارش آثار علوم قرآنی دارد همواره مد نظر ادیبان و قرآن‌پژوهان بوده است. رویکرد سیوطی در مباحث علوم قرآنی، تجمیع آرا و اقوال ادیبان و قرآن‌پژوهان و تبیین نقطه نظرات آنان بوده است (شربجی و علینقیان، ۵۲ تا ۵۶). دقت نظر در ذکر ابعاد مختلف و بیان اقوال و دلایل آن به تنظیم و تدوین آثار قرآنی و رعایت ترتیب مسائل قرآنی و تنويع آن از ویژگی‌های آثار سیوطی در مقایسه با زرکشی است. سیوطی ضمن نقل آرا، به ذکر قول اصح اشاره کرده و با ترجیح قول جمهور برای درستی آن ملاکی در نظر داشته است، چنان‌که می‌نویسد: «و الصواب ما قاله الجمهور انه وقع بالدال على القديم هو الالفاظ» (الإتقان، ۶/۴). در مواردی هم که مخالف عقیده‌ای بوده است به آن تصریح کرده است؛ برای مثال، در نقد نظریه نظام در قول به صرفه می‌نویسد: «و هذا قول فاسد...» (همان، ۷/۴). سیوطی، کمی منابع در علوم قرآن و عدم روشمند بودن مسائل قرآنی را از محدودیت‌های حوزه علوم قرآنی می‌دانست و دست‌مایه علمی خود را بهره‌مندی از کتاب البرهان زرکشی یاد می‌کند، به این دلیل که از نظر محتوا و منابع غنی است و از تمام منابع مکتوب و شفاهی و تفسیری در البرهان استفاده کرده است. سیوطی از منابع مطالعاتی محی الدین الکافیجی (الخفاجی) (م ۸۷۹ق) و مواقع العلوم فی مواقع النجوم، جلال الدین عبدالرحمن بن عمر البلقینی (م ۸۲۴ق) در علوم و مسائل قرآنی بهره‌مند شده است؛ اما آن‌ها را کافی ندانسته و بیشتر از کتاب البرهان زرکشی الگوبرداری کرده و استفاده‌های زیادی برده است (رپین، ۹۶).

روش سیوطی در نگارش الإتقان بعضاً با البرهان تفاوت‌هایی دارد. ایشان در آثار خود مبادی علوم قرآنی را از مسائل آن جدا نکرده است، ضمن آنکه ایشان به اصول طبقه‌بندی علوم و مسائل آن مقید نیست و در تدوین و نگارش، معیار و سیر منطقی مسائل را رعایت نکرده است (صالحی کرمانی، ۱۷ تا ۶۰). یکی از

موارد افتراق زرکشی با سیوطی در البرهان آن است که زرکشی در نوع چهلیم به موضوع «بیان یاری قرآن به وسیله سنت» پرداخته است، اما سیوطی در این باره چیزی نگفته است (طباطبایی، پژوهش‌های قرآن‌شناختی سیوطی، ۸۲).

بنابراین، مهم‌ترین نقطه نظرات سیوطی در اعجاز قرآن به اجمال یادآوری می‌شود: سیوطی ملاک اعجاز قرآن را تحدی دانسته است و باتوجه به اینکه در قرآن، به یک سوره هم دعوت به معارضه شده است «فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» (بقره: ۲۳)، در الإثقان از قول قاضی ابوبکر می‌نویسد: «يَتَعَلَّقُ الْأَعْجَازُ بِسُورَةٍ طَوِيلَةٍ كَانَتْ أَوْ الْقَصِيرَةِ» (معتزک الأقران، ۱۷/۴). سیوطی حداقل مرتبه اعجاز و تحدی را به یک سوره یا یک آیه طولانی یا سخنی کامل می‌داند که برتری قوه بلاغت در آن تحقق یابد و در این باره می‌نویسد: «يَتَعَلَّقُ [اعجاز] بِسُورَةٍ أَوْ قَدَرِهَا مِنَ الْكَلَامِ، بَحِثٌ يَتَبَيَّنُ فِيهِ تَفَاضُلُ قُوَى الْبَلَاغَةِ فَإِذَا كَانَتْ الْآيَةُ بِقَدَرِ حُرُوفِ سُورَةٍ كَسُورَةِ الْكُوثَرِ فَذَلِكَ مُعْجَزٌ» (همان، ۱۷/۴ تا ۱۸). بر این اساس، اگر آیه‌ای طولانی به اندازه حروف سوره کوثر باشد، اعجاز آن دریافت‌شدنی است. البته زرکشی هم به این موضوع تصریح کرده است. همچنین سیوطی به ادراک‌پذیری وجوه اعجاز قرآن عقیده داشته و در الإثقان و معتزک الأقران از قول السکاکی می‌نویسد: «إِعْلَمْ أَنَّ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ يُدْرَكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ...» (معتزک الأقران، ۵/۱؛ الإثقان، ۱۲/۴). عقیده سیوطی در ادراک‌پذیری اعجاز با زرکشی مشترک است؛ اما سیوطی بر نامحدود بودن وجوه اعجاز قرآن تأکید می‌کند و در معتزک الأقران می‌نویسد: «وَالصَّوَابُ أَنَّ لَا نِهَایَةَ لَوْجُوهِ إِعْجَازِهِ...» (۵/۱) که این عقیده با نظرگاه زرکشی متفاوت است، زیرا زرکشی جایی به این مسئله اشاره نکرده است، درحالی‌که سیوطی حدی برای وجوه اعجاز قرآن قائل نشده است. سیوطی همچنین به اعجاز تأثیری تصریح می‌کند و می‌نویسد: «وَمِنْهَا الرُّوعَةُ الَّتِي تَلْحَقُ قُلُوبَ سَامِعِيهِ عِنْدَ سَمَاعِهِمْ وَالْهَيْبَةُ الَّتِي تَعْتَرِيهِمْ عِنْدَ تَلَاوتِهِ...» (همان، ۱۶/۴ و ۱۷)، همچنان‌که زرکشی هم به اعجاز تأثیری عقیده داشته است. سیوطی نیز به تأثیر و اعجابی که قرآن بر دل‌ها و گوش شنوندگان ایجاد می‌کند، هنگامی که قرآن تلاوت می‌شود به عنوان وجهی مهم از وجوه اعجاز قرآن یاد می‌کند. بدیهی است در تعزیز و تأیید نظریه سیوطی مبنی بر دلالت اعجاز تأثیری بر مستقل بودن وجوه اعجاز قرآن می‌توان به بعضی نقطه نظرات قرآن‌پژوهان استناد کرد: عبدالعظیم زرقانی همانند سیوطی به اعجاز تأثیری و انفرادی وجوه اعجاز عقیده دارد و در این باره می‌نویسد: برای قرآن هزار وجه اعجاز ممکن است متصور شد و بسیار اتفاق می‌افتد که یک معجزه تنها در یک آیه مشاهده می‌شود، همچنان‌که آیه مباهله به تنهایی خود یک معجزه است (۳۵۹/۲ تا ۳۶۰). اثنی‌عشری به نقل از تفسیر نور الثقلین «۲۹۲/۵ تا ۲۹۳» در تفسیر آیه ۲۱ سوره حشر که بر اعجاز تأثیری قرآن دلالت دارد، نوشته است: در شرایطی که قرآن بر کوه نازل می‌شد و کوه دارای ادراک می‌شد، هر آینه از ترس خدا از هم

گسسته می‌شد و آن جماد به خشوع در می‌آمد، با این توصیف انسان که اشرف مخلوقات است به‌طریق اولی از کلام حق متأثر می‌شد و این تمثیل و تخیل، بیان عظمت و توقیر قرآن است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۴۱۳؛ حویزی، ۶/۲۹۲ تا ۲۹۳).

سیوطی بر تعدد و کثرت وجوه اعجاز قرآن تأکید دارد و در معترک می‌نویسد: «فَإِذَا عَلِمْتَ عَجَزَ الْخَلْقِ عَنْ تَحْصِيلِ وَجُوهِ إِعْجَازِهِ فَمَا فائدة ذِكْرِهَا؟ لَكِنَّا نَذْكُرُ بَعْضَهَا تَطْفُلاً عَلَى مَنْ سَبَقَ... وَإِنْ كَانَتْ بَعْضُ الْأَوْجِهَةِ لَا تُعَدُّ عَنْ إِعْجَازِهِ فَإِنَّمَا ذِكْرُهَا لِلإِطْلَاقِ عَلَى بَعْضِ مَعَانِيهِ...» (۱۱/۱). صاحب الإقتان در تعدد وجوه می‌نویسد: مردم از تحصیل وجوه اعجاز قرآن ناتوان هستند و مفهوم آن این است که وجوه اعجاز برای همه مردم متعدد و متکثر است و برای همه مردم درک همه وجوه اعجاز ممکن نخواهد بود.

یکی از نقطه‌نظرات مهم سیوطی مربوط به نحوه دلالت وجوه اعجاز قرآن است که ایشان دلالت یک وجه بر اعجاز قرآن را کافی دانسته است، از آن‌رو که وجوه اعجاز را نامحدود و متعدد می‌داند و مقدار اعجاز قرآن را به سوره‌ای کوتاه یا آیه‌ای طولانی معادل حروف سوره کوتاه و نه بعضی از آن یاد می‌کند. بر این اساس، سیوطی در پاسخ به عقیده معتزله که واحد اعجازین قرآن را تمام قرآن دانسته‌اند، می‌نویسد: «اِخْتَلَفَ فِي قَدْرِ الْمُعْجَزِ مِنَ الْقُرْآنِ، فَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعِ الْقُرْآنِ وَالْآيَاتِ السَّابِقَاتِ» (همان، ۱۷/۴).

البته به نظر می‌رسد برخی از قرآن‌پژوهان هم در این مسئله که یک وجه به‌تنهایی دلالت و کفایت بر اعجاز قرآن دارد، با سیوطی هم‌عقیده باشند و ضمن آنکه به چند وجه از وجوه اعجاز تأکید کرده‌اند اما یک وجه خاص را بیشتر مدنظر قرار داده و آن را مهم‌تر نشان داده‌اند که چنین تلقی می‌شود آنان دلالت یک وجه به‌صورت مستقل بر اعجاز قرآن را قبول داشته‌اند. از قرآن‌پژوهانی که با این عقیده همگرا هستند می‌توان از جرجانی یاد کرد که اساسی‌ترین وجه اعجاز را «نظم و تألیف خاص قرآن» دانسته و نوشته است: تحدی قرآن معطوف به الفاظ و نظم و بلاغت آن بوده است (رمانی و دیگران، ۱۲۹). راغب اصفهانی نیز همانند جرجانی، نظم و اسلوب بدیع قرآن را تنها وجه ویژه اعجاز قرآن می‌داند و می‌گوید: قوام و صورت اعجاز قرآن، نظم و اسلوب ترکیبی ویژه قرآن است (۱۰۴). قاضی عبدالجبار معتزلی (۳۵۹ تا ۶۱۵ق) نیز به دیگر وجوه اعجاز اشاراتی داشته است، اما منشأ ناتوانی را فصاحت غیرعادی قرآن یاد می‌کند و می‌نویسد: «الْقُرْآنُ فِي أَعْلَى رَتَبَةٍ مِنَ الْفَصَاحَةِ الْجَامِعَةِ لَشَرَفِ اللَّفْظِ وَحُسْنِ الْمَعَانِي» (۳۱۸/۱۶ تا ۳۲۷). فخر رازی (۴۵۳ تا ۶۰۶ق) تنها وجه اعجاز قرآن را اعجاز فصاحتی و بلاغتی آن می‌داند و می‌نویسد: کلام قرآن بر دیگر کلام فصحا برتری دارد و هم خارق عادت است (۱۱۵/۲). زملکانی (۶۶۷ تا ۷۲۷ق) از قرآن‌پژوهانی است که تنها وجه حقیقی اعجاز را نظم و تألیف خاص آن می‌داند، از آن‌رو که این وجه در تمام قرآن و

سوره‌های آن جاری است و تحدی قرآن هم معطوف به نظم خاص آن بوده است (زملکانی، ۵۴). ابن عطیه اندلسی نیز در تفسیر المحرر الوجیز، قول تحقیق را در تحدی قرآن به نظم و فصاحت و بلاغت آن دانسته است (۷۱/۱). مصطفی صادق رافعی نیز اساس اعجاز قرآن را اسلوب خاص و بُعد بیانی و ادبی آن دانسته است، از آن رو که مرجع شناخت سخن از نظر فصاحت و بلاغت، احساسات فطری است که بر ذوق استوار است (رافعی، ۲۰۴).

۵. واکاوی و نقد نظریه زرکشی در اعجاز‌شناسی قرآن در مقایسه با دیدگاه سیوطی

عموم قرآن‌پژوهان بر وجه خاصی یا چند وجه از وجوه اعجاز قرآن به صورت ترکیبی تأکید داشته‌اند و به نظر می‌رسد یکی از نخستین کسانی که به جمع آرا و اقوال در وجوه اعجاز روی آورده است، علی بن عیسی رمانی (م ۳۸۸ق) در کتاب الثکث فی اعجاز القرآن است (رمانی، ۷۵/۱). ماوردی نیز بر این مطلب تأکید می‌کند که بیشتر مفسران به گردآوری وجوه اعجاز از آرای گذشتگان تلاش کرده‌اند (۳۰/۱). از قرآن پژوهان متقدم که در جمع آرا و اقوال گذشتگان در وجوه اعجاز قرآن تلاش کرده‌اند می‌توان از خطابی بُستی (ت ۳۸۸ق) نام برد که در کتاب بیان اعجاز القرآن ضمن بیان قول علمای معاصر با خود، وجه اعجاز بلاغی قرآن را صحیح‌تر می‌داند (۲۲). باقلانی (ت ۴۰۳ق) در کتاب اعجاز القرآن، قول اصحاب و بزرگان عصر خود را در وجوه اعجاز در سه حیطه اخبار از غیب، کتابی علمی از پیامبری امی و بلاغت و فصاحت قرآن یاد کرده است (۵۷). جرجانی (ت ۴۷۱ق) نیز در کتاب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة و فخر رازی (ت ۶۰۶ق) در کتاب تفسیر کبیر به ذکر اقوال و آرای گذشتگان در وجوه اعجاز اشاره کرده است (جرجانی، ۲۹؛ فخر رازی، ۱۱۵/۲). محمدبن قرطبی (ت ۶۷۱ق) در کتاب تفسیر الجامع لاحکام القرآن به وجوه ده گانه اعجاز تصریح می‌کند و ضمن تأکید بر نظریه ترکیبی وجوه، مهم‌ترین وجه اعجاز قرآن را در نظم بدیع و نوین آن یاد می‌کند (قرطبی، ۵۴ تا ۵۳/۱). زرکشی (م ۷۴۵ق) نیز مانند دیگر قرآن‌پژوهان با انگیزه جمع آرا و اقوال قرآن‌پژوهان در مسائل علوم قرآنی و وجوه اعجاز، کتاب البرهان را نگاشته است و سیوطی (م ۹۱۱ق) نیز متأثر از زرکشی به جمع اقوال و تبیین آرای گذشتگان در مسائل قرآنی و نگارش کتاب الإقتان و معترک الأقران تلاش کرده است. این دو در روش و انگیزه تألیف همگرا بوده‌اند؛ اما در نظام فکری و عقیدتی در مسائل علوم قرآنی و به‌ویژه دلالت وجوه اعجاز قرآن اختلاف نظر داشته‌اند. با این توصیف از مطالعه دقیق و بازخوانی نظریه زرکشی در البرهان در مباحث اعجاز‌شناسی قرآن می‌توان استنباط کرد که برخی انظار و آرای ایشان با سایر عقاید و اندیشه‌های هم‌خوانی ندارد و اجزای متکاملی را تشکیل نمی‌دهد، لذا در این نوشتار به صورت مقارنه‌ای با نظرگاه سیوطی و دیگر قرآن‌پژوهان تحلیل و بازخوانی می‌شود:

ا. زرکشی از سویی کمترین حد اعجاز را تحدی به یک سوره یاد کرده است، هر چند قصار سور همانند کوثر باشد: «أَنَّ أَقَلَّ مَا يُعْجِزُ عَنْهُ مِنَ الْقُرْآنِ السُّورَةُ قَصِيرَةُ كَانَتْ أَوْ طَوِيلَةً...» (۱۰۸/۴)، از سویی دیگر در البرهان بر اساس قول تحقیق نوشته است: «أَنَّ الْإِعْجَازَ وَقَعَ بِجَمِيعِ مَا سَبَقَ مِنَ الْأَقْوَالِ لَا بَكْلٍ وَاحِدٍ عَنْ الْفَرَادَةِ» (همان، ۶۴). بر این اساس، قائل به اعجاز مجموعی قرآن با تمام ویژگی‌های آن شده است، نه به تنهایی و انفرادی؛ لذا به نظر می‌رسد این دو رأی زرکشی آن‌گونه که باید همدیگر را پشتیبانی نمی‌کنند، زیرا اگر ملاک اعجاز قرآن سوره‌ای کوتاه است، باید این سوره کوچک تمام ویژگی‌ها و وجوه اعجاز قرآن اعم از وجوه برشمرده شده توسط زرکشی و برشمرده نشده توسط ایشان را در خود جای دهد، درحالی که بسیار بعید به نظر می‌رسد و اگر مناط اعجاز، مجموع وجوه اعجاز باشد، بدیهی است چنین ادعایی در خصوص هیچ سوره‌ای به تنهایی به سهولت اثبات شدنی نیست. در شرایطی که از نظرگاه سیوطی حداقل مرتبه تحدی و اعجاز به یک سوره است و در الإنقان نوشته است: «يَتَعَلَّقُ الْإِعْجَازُ بِسُورَةٍ طَوِيلَةٍ كَانَتْ أَوْ قَصِيرَةٍ» (معتزک الأقران، ۱۷/۴)؛ اما هیچ‌گاه به اعجاز مجموعی قرآن تصریح نمی‌کند و یک وجه علی‌الانفراد را وافی در تحقق اعجاز می‌داند.

ب. زرکشی از سویی دلالت وجوه اعجاز قرآن را مجموعی دانسته است، چنان‌که قبلاً یاد شد و از سوی دیگر به تعدد وجوهی نامکشوف در عهد خویش عقیده داشته است و در البرهان بعد از تصریح به قول تحقیق مبنی بر درستی اقوال پیش گفته و مجموعی بودن وجوه می‌نویسد: «بَلْ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَسْبِقْ» (همان، ۱۰۶/۴)؛ یعنی ایشان به تعدد وجوه عقیده دارد، اما وجوه اعجاز هم محدود به عدد خاصی نکرده است که به نظر می‌رسد این دو دیدگاه وی با هم هم‌خوانی ندارد؛ زیرا اگر بپذیریم که دلالت وجوه اعجاز، مجموعی است، بر اساس قاعده تناسب عصری و همچنین لزوم ادراک‌پذیری اعجاز در هر عصر باید حدود و تعداد وجوهی که بر اعجاز دلالت می‌کند یا معین باشد یا ایشان اعجاز ترکیبی، یعنی ترکیبی از وجوه و نه مجموع آن را قائل باشد که چنین نیست. لذا به نظر می‌رسد بر اساس عقاید او لوازم تحقق اعجاز (درک آن) در این صورت جمع نباشد، این در شرایطی است که بر ادراک‌پذیری وجوه اعجاز تصریح کرده و نوشته است: «اعْلَمْ أَنَّ شَأْنَ الْإِعْجَازِ [عَجِيبٌ] يُدْرَكُ وَلَا يُمَكِّنُ وَصْفَهُ...» (زرکشی، ۱۰۰/۲)، اما سیوطی متفاوت با زرکشی با متعدد دانستن وجوه اعجاز به نامحدود بودن وجوه اعجاز تأکید کرده است: «وَالصَّوَابُ أَنَّهُ لَا نِهَایَةَ لَوْجُوهِ إِعْجَازِهِ...» (معتزک الأقران، ۵/۱). بر این اساس، در شرایطی که سیوطی وجوه اعجاز را ادراک‌شدنی دانسته و وجوه اعجاز را هم محصور و محدود به عدد خاصی نکرده است، امکان درک وجوه اعجاز به نحو انفرادی و استقلال برای مخاطبان قرآن قائل شده است، از این رو به نظر می‌رسد عقیده سیوطی در اعجاز قرآن از نظم اندیشگانی و هم‌گرایی بیشتری برخوردار است.

ج. زرکشی علاوه بر وجوه اعجاز یادشده، بر اعجاز تأثیری آیات قرآن بر جان و دل شنوندگان و مخاطبان تأکید می‌کند در البرهان می‌نویسد: «فَمِنْهَا الرُّوعَةُ الَّتِي فِي قُلُوبِ السَّامِعِينَ وَأَسْمَاعِهِمْ» (۱۰۶/۲). سیوطی نیز همگرا و همانند زرکشی نیز بر اعجاز تأثیری قرآن بر قلوب و گوش شنوندگان تأکید کرده است و در معرک الأقران آورده است: «و منها الروعة التي تلحق قلوب سامعيه عند سماعهم و الهيبة التي تعترهم عند تلاوته...» (۱۶/۱). در مقایسه و تحلیل این مسئله، هر دو قرآن‌پژوه ارجمند بر اعجاز تأثیری قرآن تأکید داشته‌اند؛ اما اقتضای اعجاز تأثیری آن است که بدانیم این اعجاز، تجربه‌ای شخصی و درک آن هم فردی خواهد بود، از آن‌رو که گاهی نظم آهنگ و گاهی کلام شیوا و جذاب قرآن و گاهی آثار معنوی آیات، جان و دل مخاطبان را به شگفتی و اعجاب می‌کشاند و از سر فطرت پاک خویش، الهی بودن کلام و اعجاز آن را به‌خوبی درک می‌کنند، چنان‌که برخی از شنیدن کلام قرآن مسلمان شده‌اند؛ همانند جبیر بن مطعم (همان، ۱۷/۴). سیوطی به این نکته هم اشاره می‌کند که وجهی از اعجاز، تأثیر و هیبتی است که از شنیدن آن جان‌ها را تکان می‌دهد، همچون آیه ۲۱ حشر: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (همان، ۱۴/۴). بنابراین، عقیده به اعجاز تأثیری قرآن، به تناسب اینکه مراتب علمی، فرهنگی، اجتماعی، ایمانی و معنوی افراد متفاوت است و درک آنان از کلام قرآن هم متفاوت خواهد بود، اقتضا می‌کند که دلالت وجوه اعجاز، انفرادی و استقلالی باشد و اندیشه زرکشی مبنی بر دلالت مجموعی اعجاز با اذعان به وجه اعجاز تأثیری به‌نوعی محل تأمل است.

د. سیوطی وجوه اعجاز را نامحدود و درک‌شدنی می‌داند، ضمن آنکه وجوه اعجاز را محصور و محدود به عدد خاصی هم نکرده است، چنان‌که در معرک الأقران می‌نویسد: «و الصواب أنه لانهاية لوجوه اعجازه ... اعلم اعجاز القرآن يُدرک و لا یوصف» (۵/۱). پس لازمه اندیشه سیوطی آن است که هر وجه، مستقلاً و منفرداً دلیل بر اعجاز قرآن باشد یا دست‌کم از جمع چند وجه به‌شکل ترکیبی بتوان به اعجاز رسید، اما اگر دلالت وجوه اعجاز قرآن مجموعی باشد (چنان‌که زرکشی به آن عقیده داشته) و مجموع وجوه اعجاز هم در یک دوره واحد قابل احصا نباشد، اعجاز درک نمی‌شود و این در حالی است که هم زرکشی و هم سیوطی هر دو قائل هستند که اعجاز قرآن درک‌شدنی است حتی اگر وصف‌شدنی نباشد، بنابراین می‌توان گفت: منظومه افکار سیوطی با هم ارتباط تنگاتنگ و هم‌گرایی (مکمل) دارد و یکی از تفاوت‌ها و امتیازات سیوطی راجع به زرکشی در موضوع اعجاز، همین انسجام فکری و هم‌گرایی اندیشه ایشان است. از قرآن‌پژوهانی که با نظریه سیوطی هم‌عقیده‌اند، می‌توان از خالد بن عبدالرحمن العک یاد کرد که می‌گوید: در قرآن دوازده معنا وجود دارد و اگر در تمام قرآن جز یکی از آن‌ها نبود، همان به‌تنهایی برای اثبات اعجاز قرآن کفایت می‌کرد. آن معانی عبارت‌اند از: ایجاز لفظ، تشبیه، استعاره، هماهنگی حروف و کلمات، بیان قصص و

حکمت‌ها و... (عک، ۳۰۷ تا ۳۰۸). عبدالکریم خطیب نیز همسو با سیوطی نوشته است: اگرچه بعضاً درک مفاهیم و حیانی برای کسی که اصول بلاغت نمی‌داند دشوار و غیرممکن خواهد شد، اما گروهی که بلاغت نمی‌دانند ممکن است از طریق دیگر وجوه، راهی برای کشف ویژگی‌های بزرگ قرآن و اعجاز آن برای خود پیدا کنند و بر این طریق، امکان درک اعجاز قرآن برای هر مخاطبی ممکن و متصور خواهد بود (خطیب، ۲۵۶). امام خمینی نیز همانند دیگر قرآن‌پژوهان ضمن برشمردن وجوه متعدد اعجاز قرآن، بر معانی بلند توحیدی و عرفانی اعجاز قرآن تأکید می‌کند و می‌نویسد: قرآن کریم به قدری جامع لطایف و حقایق و سرائر و دقایق توحید که عقول اهل معرفت در آن حیران می‌ماند و این اعجاز بزرگ صحیفه نورانی آسمانی است. نه فقط حسن ترکیب و لطف بیان و غایت فصاحت و نهایت بلاغت و کیفیت دعوت و اخبار از مغیبات و احکام و اتقان، که هریک مستقلاً اعجازی فوق طاقت و فارغ عادت است (۲۶۴). بر این اساس، ایشان یک وجه اعجاز قرآن را نیز مستقلاً کافی و وافی بر اعجاز قرآن دانسته است.

ه. بر اساس اصل تناسب عصری، قرآن معجزه است و اعجاز آن در هر عصری متناسب با دغدغه و نیازمندی بشر ظهور پیدا می‌کند. در عصر نزول، ادیب بودند و فصاحت و بلاغت آن ظهور پیدا کرد. در دوره‌های بعد مناسبات فرهنگی و اجتماعی و علمی ضرورت نیاز و توجه به قرآن را بیشتر می‌کرد و مفسران و قرآن‌پژوهان، وجوه دیگری از اعجاز قرآن را کشف می‌کردند؛ از قبیل نظم و تألیف خاص، اسلوب ویژه، اعجاز علمی، مضامین و معارف والای آن.

تناسب عصری اعجاز، اقتضای آن دارد که در هر عصر و دوره‌ای دست‌کم وجهی از وجوه اعجاز قرآن که متناسب با آخرین دغدغه‌ها و پیشرفت‌های جامعه بشری است، کشف و ارائه شود که اسباب باورمندی و ایمان مردمان را فراهم سازد (عباسی‌نیا، ۲۹۴). مسئله اعجاز قرآن در تمام عصرها به اقتضای بُعد علمی و معنوی و همچنین حکمت جاودانگی آن است و قرآن در هر عصری با مخاطب خود سخن می‌گوید و متناسب سطح درک و ظرفیت فهم و خرد و آگاهی آن‌ها، ابعادی از اعجاز خود را آشکار می‌سازد (همان، ۲۹۵). با دقت و تحلیل دقیق‌تر می‌توان گفت: نظریه زرکشی مبنی بر اعجاز مجموعی وجوه با نظریه تناسب عصری بودن قرآن هم‌خوانی ندارد، زیرا قرآن وجوه و ابعاد اعجازین متعددی دارد و در هر دوره‌ای برخی از وجوه آن کشف می‌شود. تناسب عصری اعجاز قرآن و جاودانگی آن اقتضا می‌کند که برخی وجوه در آینده کشف شود. آیت‌الله خویی در نسبت اعجاز قرآن و جاودانگی نبوت می‌نویسد: قرآن به اقتضای ختم نبوت و جاودانگی شریعت اسلام باید معجزه بودن آن هم‌دائمی و همیشگی باشد و اگر معجزه منحصر به دوره‌ای خاص باشد، مردم در اعصار بعدی و آینده، اعجاز آن را درک نمی‌کنند و حجت تمام نمی‌شود، پس نبوت جاودانه، معجزه جاودانه می‌خواهد که اعجازش متناسب با مردم آینده ظهور پیدا کند (خویی، ۴۵).

یادآوری این نکته حائز اهمیت است که تعدد وجوه اعجاز، منافاتی با مستقل بودن دلالت یک یا ترکیبی از وجوه اعجاز ندارد، زیرا اگر تعدد وجوه با مستقل بودن دلالت وجوه اعجاز منافاتی داشته باشد، اصل قضیه درک اعجاز قرآن متوقف بر کشف تمام وجوه می شود و این در پایان عصرها و نسل ها تحقق پیدا می کند و اعجاز قرآن برای عصرهای قبلی حجیت پیدا نکرده است.

نتیجه گیری

آنچه از مطالعه آثار و افکار زرکشی به دست آمد این است که زرکشی دارای گسترده اندیشه و آگاه از منابع گذشتگان بود و ضمن استفاده از منابع فراوان، به نقل دقیق و درست سخن متقدمان و نقد منصفانه آنان با ذکر مثال های متعدد توجه داشت. رویکرد ایشان در البرهان، جمع آرا و اقوال گذشتگان در علوم قرآنی و وجوه اعجاز بود و به نظر می رسد از مهم ترین دلایلی که زرکشی قول اهل تحقیق مبنی بر دلالت مجموعی وجوه اعجاز قرآن را تأیید و به آن تأکید کرده آن است که عقیده داشته است که تمامی وجوه اعجاز قرآن در کنار هم بیانگر اعجاز است و نه هریک به تنهایی، زیرا ممکن است برخی از کلام فصحا بتواند با یک یا چند وجه از وجوه مذکور مقابله کند، اما هیچ کس نمی تواند کتابی بیاورد که تمامی وجوه مذکور را در کنار هم دارا باشد. البته باید توجه داشت که وجوه برشمرده و کشف شده مذکور تنها وجوه اعجاز قرآن را تشکیل نمی دهند، بلکه قرآن از وجوه دیگری نیز برخوردار است. همچنین روشن شد که قرآن پژوهان اگرچه بر یک یا چند وجه از وجوه اعجاز تصریح کرده اند و عموماً یک وجه مشخص را برای اعجاز کافی دانسته اند، اما تأکید کرده اند که وجوه دیگری نیز متصور است. در این میان، زرکشی برای دلالت بر اعجاز، همه وجوه را لازم دانسته است نه یک وجه را.

سیوطی در روش، ضمن بهره مندی از افکار و آثار زرکشی، به تقویت و تدوین مسائل علوم قرآنی پرداخته و توانست برخی نارسایی ها و کاستی های منابع علوم قرآنی را در الإثقان جبران کند. البته از این پژوهش حاصل شد که منظومه فکری سیوطی در اعجاز، از انسجام و هماهنگی بیشتری برخوردار است.

بر اساس آنچه در این پژوهش حاصل شد می توان گفت: حکمت ظهور اعجاز و آثار وضعی آن، ایمان به وحیانی بودن قرآن و تصدیق نبوت است. قرآن وجوه اعجازین متعددی دارد و هر وجه اعجاز که ادراک شود، در کل آیات قابل تسری و دریافت خواهد بود و احصا و تصدیق یک وجه اعجاز در آیات و سور قرآن برای اثبات کل قرآن کفایت می کند. البته چون به سوره تحدی شده است، اعجاز قرآن در هر سوره به وجهی از وجوه یا وجوهی چند ظهور و بروز دارد. تعدد وجوه و ویژگی های ظاهری و باطنی قرآن به این دلیل است که مخاطبان قرآن در هر عصری متفاوت خواهد بود و در هر دوره ای که وجهی از اعجاز برای مخاطب احراز شود، منفرداً کفایت از اعجاز قرآن می کند. قرآن ویژگی های اعجازین مختلفی دارد و در هر

عصری به تناسب شرایط فرهنگی اجتماعی مخاطبان، اعجاز آن آشکار می‌شود که نشان‌گر آن است که هر وجه می‌تواند منفرداً و مستقلاً دلالت بر اعجاز قرآن کند. درک اعجاز قرآن در هر عصری منوط به این نیست که متلقى و مخاطب، تمام وجوه اعجاز را احصا و ادراک کند، کافی است در همان عصر، شواهد و قرائن به اندازه‌ای باشد که منشأ و مصدر آیات را و حیانی بداند و تصدیق کند.

بنا بر تحقیق، نظریه زرکشی مبنی بر دلالت مجموعی اعجاز بعضاً با دیگر آرای ایشان هم‌پوشانی و تناسب لازم را ندارد. اینکه در هر عصری وجهی از وجوه اعجاز کشف می‌شود و آن وجه برای آن فرد ادراک‌کننده حجت است تا قرآن را تصدیق کند بیانگر آن است که مجموع وجوه اعجاز، ملاک اعجازشناسی نبوده است.

منابع

قرآن کریم

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، به کوشش احمدصادق ملاح، قاهره: بی‌نا، ۱۳۹۴ق.

ایزدی، مهدی و حامد جمالی، «روش‌شناسی زرکشی در البرهان و مقایسه آن با روش سیوطی در الإیتقان»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۳، ش ۲، ۱۳۸۹، صص ۷۱ تا ۹۷.

باغبانی، رضوان، «اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر نزول آن»، فصلنامه لسان مبین، س ۳، ش ۷، ۱۳۹۱، صص ۴۶ تا ۶۴. باقلانی، محمد بن طیب، اعجاز القرآن، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

بنت الشاطی، عایشه، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، صلاة الرسائل فی اعجاز القرآن، به تحقیق احمد محمد خلف الله و سلام محمد زغلول، مصر:

دار المعارف، ۲۰۰۸م.

جعفرزاده کوچکی، علیرضا و سروش شهریارى نسب، «بازاندیشی در حقیقت اعجاز»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، س ۱۷، ش ۳، ۱۳۹۵، صص ۴۹ تا ۷۰.

حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، چاپ اول، بی‌جا: میقات، ۱۳۶۳.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، به تصحیح هاشم رسولی، چاپ چهارم، بی‌جا: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

خطابی، حمد بن محمد، بیان اعجاز القرآن فی ضمن ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، مصر: دار المعارف، ۲۰۱۵م.

خطیب، عبدالکریم، الإعجاز فی دراسات السابقین، بیروت: دار الفکر العربی، بی‌تا.

خمینی، روح الله، آداب الصلوة، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.

خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا: انوار الهدی، ۱۴۰۱ق.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مقدمة تفسیر جامع التفاسیر، کویت: دار الدعوة، ۱۴۰۵ق.
- رافعی، مصطفی صادق، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة، چاپ نهم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۹۳ق.
- رمانی، علی بن عیسی و دیگران، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، مصر: دار المعارف، بی تا.
- رمانی، علی بن عیسی، النکت فی اعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، مصر: دار المعارف، بی تا.
- رپیین، آندرو، «دیدگاه زرکشی و سیوطی در باب روایات اسباب النزول»، ترجمان وحی، ترجمه مرتضی کریمی نیا، س ۱۴، ش ۱، ۱۳۸۹، صص ۹۲ تا ۱۰۷.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
- زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المکتبہ العصریة، ۱۹۵۷م.
- زملکانی، محمد بن علی، البرهان الکاشف عن اعجاز القرآن، به تحقیق خدیجه حدیثی و احمد مطلوب، بغداد: احیاء التراث العربی، ۱۹۷۴م.
- سعیدی روشن، محمد باقر، معجزه شناسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
- سیوطی، عبدالرحمن ابی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المکتبہ العصریة، ۱۴۱۸ق.
- _____، الإیتقان فی علوم القرآن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- _____، معترك الأقربان فی اعجاز القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
- شربجی محمدیوسف و حسین علینقیان، «سیوطی و علوم قرآن»، صحیفه مبین، ش ۵، ۱۳۸۳، صص ۸۶ تا ۱۰۵.
- شمس الدین آملی، محمد بن محمود، نفائس الفنون فی عرائس العیون، تهران: اسلامی، ۱۳۷۷.
- صابری، حسین، شاخصه های کتاب البرهان، مشهد: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۳.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: اعلی، ۱۳۶۶.
- _____، اعجاز قرآن، تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید کاظم، «پژوهش های قرآن شناختی سیوطی»، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی، مشهد: ۱۳۷۹، ش ۴۷ تا ۴۸، صص ۵۵ تا ۸۸.
- طوسی محمد بن حسن، الإقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، بی جا: مکتبه چهل ستون العامة و مدرستها، ۱۴۰۰ق.
- _____، اعجاز قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا.
- عباسی نیا، سعید، اعجاز قرآن و لزوم هماهنگی و تناسب های عصری بارویکردی به حوزه علوم انسانی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۶.
- عک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، چاپ دوم، بیروت: دار النفاس، ۱۴۰۶ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، جمل العلم والعمل؛ شرح شیخ طوسی، بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۵۸.

- فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الکبیر، چاپ دوم، تهران: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- قاضی، عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، به تحقیق امین خولی، مصر: بی نا، بی تا.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، چاپ اول، قم: امام مهدی (ع)، ۱۴۰۹ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، مشهد: رضوی، ۱۴۰۸ق.
- کریمی نیا، مرتضی، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرن نخست»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، س ۴۲، ش ۱، ۱۳۹۲، صص ۱۱۳ تا ۱۴۴.
- کواز، محمد کریم، سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه حسین سیدی، چاپ اول، تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- ماوردی، علی بن محمد، النکت و العیون تفسیر الماوردی، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، به تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مصطفی، مسلم، مباحث فی اعجاز القرآن، دمشق: دار القلم، ۱۴۲۶ق.
- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۹ق.
- مؤدب، سید رضا، اعجاز قرآن، احسن الحدیث، چاپ اول، قم: ۱۳۷۹.



The Role of Political Objectives and Goals in the Falsification and Fabrication of Mahdism Narrations in the field of Praising and Blaming Territories

Sayyid Morteza Hoseini Shirag



(Corresponding author), Ph.D., Ferdowsi University of Mashhad

Email: mortezah.hoseini@yahoo.com

Dr. Hasan Naghizadeh, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Hasan Rostami, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

In the field of Mahdism, there are a lot of narrations about praising and blaming some territories and their prominent role in the apocalypse. It seems that praising and blaming the territories has been one of the most important tools for the politicians to instill their superiority as well as their rival's contempt. Presenting an active apocalyptic role of the regions under one's control has psychological effects. Also, it causes a sense of pride and superiority over other territories, especially rival regions. Using a descriptive-analytical method as well as narrative and historical sources, this writing tries to find the origin of many narrations about praising and blaming some regions in the field of Mahdism. According to the results, in the collections of Mahdism hadiths, many narrations appeared which are about praising or blaming regions such as Shām, Jerusalem, Antioch, Sinai (Ṭūr), Ṭāliqān, the East, and the West. Political motives and goals play the most important role in the emergence of these hadiths. They not only are invalid in terms of their isnad and text, but also, have obvious signs of falsification and fabrication.

Keywords: Mahdism, Falsification of the hadith, Politics, The science of hadith comprehension, Narrations about praising and blaming territories



This is an open access article under the CC BY license:



نقش آرمان‌ها و مقاصد سیاسی در جعل و تحریف روایات مهدوی در حوزه مدح و ذم بلاد

دکتر سید مرتضی حسینی شیرگ (نویسنده مسئول)



دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mortezah.hoseini@yahoo.com

حسن نقی‌زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمد حسن رستمی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

روایات فراوانی در حوزه مهدویت پیرامون مدح و ذم بلاد و نقش آفرینی پررنگ برخی سرزمین‌ها در آخرالزمان یافت می‌شود. به نظر می‌رسد مدح و ذم بلاد از مهمترین مواضع اهل سیاست در القای برتری خویش و مذمت پایگاه رقیب بوده است. ارائه نقش آخرالزمانی پررنگ از مناطق تحت سلطه خویش، اثرات روانی دارد و سبب حس افتخار و برتری نسبت به سایر مناطق و به‌ویژه مناطق رقیب می‌شود. نوشتار حاضر با اتخاذ روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع حدیثی و تاریخی به دنبال یافتن منشأ پیدایش منقولات فراوان در مدح و ذم بلاد در روایات مهدویت است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که روایات فراوانی در مدح یا ذم مناطقی مانند شام، بیت المقدس، انطاکیه، طور، طالقان، مشرق و مغرب در روایات مهدوی ظهور کرده‌اند و مهمترین نقش در پیدایش این دست منقولات، انگیزه‌ها و اهداف سیاسی است. این دست منقولات از نظر سندی و متنی رد می‌شود و نشانه‌هایی از جعل و تحریف در آن آشکار است.

واژگان کلیدی: مهدویت، جعل حدیث، سیاست، فقه الحدیث، روایات مدح و ذم بلاد.

مقدمه

منقولاتی فراوان در مدح و ذم بلاد در منابع روایی یافت می‌شود. حجم این دست منقولات بسیار است، به طوری که در مواردی منجر به اختصاص بابی خاص در مدح یا ذم هر بلاد در منابع شده است (نک: ابن جوزی، الموضوعات، ۵۲/۲ تا ۵۸).

این گونه از جعل و تحریف را در میان روایات مهدویت نیز می‌توان ردیابی کرد، به طوری که منقولات فراوانی در مدح یا ذم مناطق جغرافیایی با مفاهیم مهدویتی و آخرالزمانی در منابع یافت می‌شود (نک: ابن عساکر، ۳۰۸/۱؛ مروزی، ۳۴۲/۱؛ طبری آملی، ۵۶۷). هدف از این منقولات یا مدح سرزمین یا منطقه‌ای خاص با ارائه نقش مهم و محوری در آخرالزمان و به هنگام ظهور است یا ذم سرزمین یا بلادی خاص به دلیل تخریب و بدنام‌سازی آن سرزمین در تقابل با مهدی موعود و قیام مهدوی در آخرالزمان است.

در باره پیشینه مطالعات صورت گرفته درباره روایات مهدوی مجعول، نخست می‌توان به کتبی اشاره کرد که پیرامون روایات جعلی نگاشته شده است. در برخی از این کتب مانند کتاب العلیل المتناهیه فی الأحادیث الواهیه، نوشته ابن جوزی (متوفای ۵۹۷ق)، وی ذیل «حدیث فی خروج المهدی» به برخی از روایات جعلی و ضعیف مهدوی اشاره کرده است. همچنین جورقانی (متوفای ۵۴۳ق) در اثر خویش به نام «الأباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر» در بخش کتاب الفتن با اختصاص دادن بابی به موضوع روایات مهدوی، روایاتی چند را نقد و بررسی کرده است. همچنین فتنی (متوفای ۹۸۶ق) در تذکره الموضوعات در باب «آخرالزمان و فتنة و العزلة و علامة» به نقد و بررسی احادیثی چند راجع به آخرالزمان و روایات مهدوی پرداخته است. همچنین به العرف الوردی فی أخبار المهدی، نوشته سیوطی باید اشاره کرد که به نقل برخی احادیث و بعضاً نقد آن‌ها پرداخته است. درباره مطالعات صورت گرفته در دوره معاصر می‌توان به کتابی از آقای بُستوی نویسنده معاصر اهل سنت اشاره کرد. او در اثر خویش به نام الموسوعة فی احادیث المهدی (ع) الضعیفة و الموضوعة، به بررسی روایات مهدوی ضعیف و جعلی مهدوی پرداخته است. تکیه او بر بحث سندی است و به نقد متنی روایات پرداخته است. در این منابع به برخی از روایات مدح و ذم بلاد با مفاهیم مهدویتی و آخرالزمانی و نیز جعلی بودن آن روایات اشاره شده است و نیز باید به کتاب دکتر سیدجعفر صادقی با عنوان جعل و تحریف در احادیث مهدویت اشاره کرد که با محوریت نقد و بررسی کتاب العرف الوردی سیوطی نوشته شده است که برخی از روایات مربوط به مدح و ذم بلاد را نیز نقد و کنکاش کرده است؛ برای مثال، ذیل عناوینی مانند «خیزش خراسان و رایات سود مشرقیان» (صادقی، ۱۸) و «آفریقا و مغرب در روایات ظهور مهدی» (همان، ۲۲۸) می‌توان مباحثی در بررسی و نقد روایات مهدوی پیرامون بلاد یافت.

اما در خصوص موضوع بحث؛ یعنی روایات جعلی مدح و ذم بلاد در روایات مهدوی، نوشته‌ای مستقل یافت نشد.

سؤال اصلی مطالعه حاضر آن است که اهداف و آرمان‌های سیاسی چه نقشی در جعل منقولاتی در مدح و ذم بلاد در روایات مهدویت ایفا کرده‌اند؟ و سؤالات فرعی نیز عبارت‌اند از: پیرامون چه بلاد و شهرهایی احادیثی با مفاهیم مهدویتی جعل و ترویج شده است؟ مهم‌ترین جریان‌های سیاسی کدام‌اند که در این زمینه فعالیت داشته‌اند؟ معیارهای ساختگی بودن این دست منقولات چیست؟ این مطالعه که به‌روش توصیفی تحلیلی سامان یافته است روشن‌کننده این حقیقت است که اهداف و آرمان‌های سیاسی اصلی‌ترین نقش را در پیدایش منقولاتی آخرالزمانی برای مدح یا ذم بلاد داشته است و در این میان می‌توان منقولاتی فراوان در مدح یا ذم مناطقی؛ مانند شامات، بیت المقدس، طور، انطاکیه، طالقان، مشرق و مغرب با مفاهیم مهدویتی و آخرالزمانی یافت که دلیل اصلی پیدایش این منقولات، اهداف، رقابت‌ها و آرمان‌های سیاسی بوده است. انگیزه اصلی پیدایش این دست منقولات را می‌توان تلاش به‌منظور برتری‌جویی و مشروعیت‌بخشی با سوءاستفاده از مفاهیم و معارف مهدوی دانست.

۱. مدح و ذم بلاد در منقولات مهدویت

مدح و ذم بلاد و قبائل و برجسته‌سازی افتخارات از جمله مهم‌ترین گونه‌های روایات جعلی است. حجم شایان توجهی از این دست منقولات را می‌توان در منابعی مشاهده کرد که روایات جعلی را گردآوری کرده‌اند. این دست منقولات معمولاً در ذیل کتاب الفضائل و المثالب این منابع ذکر شده است. وجود ابواب مختلف در این منابع که به این روایات پرداخته‌اند، نشان از گستردگی جعل روایت در این مجال است؛ برای مثال، ابن جوزی در کتاب الموضوعات، ابواب مختلفی بدین احادیث اختصاص می‌دهد که عبارت‌اند از: باب فضل جده، باب فضل عسقلان، باب فی فضیله عسقلان اسکندریه و قزوین، باب فی فضل انطاکیه، باب فی ذم مصر، باب فضل بلدان شتی من خراسان (۵۲/۲ تا ۵۸). این فهرست ابواب، نشان‌دهنده حجم و جغرافیای جعل در مدح و ذم بلاد در روایات اسلامی است. علاوه بر این می‌توان حجم شایان توجهی از روایات مدح و ذم بلاد را در منابعی یافت که راجع به تاریخ شهرها نوشته شده است.

دلایل متعددی می‌توان برشمرد از آنچه اشخاص را به جعل و تحریف در این گونه می‌کشانده است. به نظر می‌رسد حس وطن‌دوستی و افتخارات قبیله‌ای می‌تواند از مهم‌ترین این دلایل باشد. دسته‌بندی موضوعی روایات مدح و ذم بلاد نشان می‌دهد که ارتباط دادن مناطق با بهشت و جهنم و

بهشتی یا جهنمی خواندن بلاد از مهم‌ترین فضیلت‌ها یا رذیلت‌هایی است که راویان و جاعلان بر آن تأکید کرده‌اند.

از دیگر مؤلفه‌های مدح و ذم بلاد که راویان و جاعلان این دست منقولات بر آن تأکید کرده‌اند، ارتباط دادن بلاد با مفاهیم مهدوی و آخرالزمانی است. انگیزه این دست‌آویزی را باید در ظرفیت مشروعیت و مقبولیت بخشی مهدویت جست‌وجو کرد. القاب و مفاهیم مهدوی، ظرفیت و کارکرد بالایی در مدح و ذم دارند. زمانی که به فرمانروایی لقب مهدی یا منصور اطلاق می‌شد یا مکان ظهور مهدی یا منصور، فلان سرزمین اعلام می‌شد، این امر تصویری مثبت از شخص و سرزمین در ذهن می‌ساخت و مشروعیت و مقبولیت به دنبال داشت و برعکس، اطلاق سفیانی یا دجال به شخصی و نیز ادعای ظهور یا انتساب این دو به فلان مکان، تصویر منفی از آن شخص و منطقه در ذهن مخاطب حک می‌کرد.

در نتیجه، روایات فراوانی در منابع حدیثی اهل سنت و شیعه پا به عرصه وجود گذاشت که بیانگر نقش پررنگ بلاد مختلف در آخرالزمان است. در این روایات بر مفاهیم مهدوی مانند ظهور مهدی از منطقه خاص، همراهی اهالی بلاد با قیام مهدوی، پناهگاه آخرالزمانی از شر دجال، نابودی فلان بلاد به دست مهدی و... تأکید شده است.

۲. نقش جریان‌های سیاسی در جعل روایات مهدوی مدح و ذم بلاد

آنچه در این منقولات مشهود است نقش جریان‌های سیاسی در جعل، حمایت از جعل و گسترش این دست روایات است. در این میان، با دسته‌بندی روایات و جریان‌های سیاسی، نقش جریان‌های سیاسی امویان، عباسیان، کیسانیان، زیدیان، فاطمیان و صفویان پررنگ‌تر به نظر می‌رسد.

علاوه بر این جریان‌ها، باید به نقش یهودیان و مسیحیان تازه‌مسلمان‌شده و راویان اسلامی متأثر از آنان در جعل و تحریف در این زمینه اشاره کرد. از دو جنبه می‌توان نقش راویان اسرائیلی را در پیدایش روایاتی در مدح و ذم برخی بلاد بررسی کرد (نک: ذیل عنوان «راویان اسرائیلیات و تقدس بخشی به مناطق یهودی مسیحی و اموی»). جنبه نخست، پیگیری آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در قالب منقولات آخرالزمانی در مدح و ذم بلاد یهودی مسیحی است (مروزی، ۱/۳۸۶). در واقع، مسلمان شدن برخی از راویان یهودی و مسیحی، امری ظاهری بوده است و آنان همچنان قلباً متمایل به آیین سابقشان بودند؛ در نتیجه به نقل منقولاتی در زمینه مهدویت و آخرالزمان می‌پرداختند که بیانگر آرمان سیاسی یهود و مسیح در نابودی اسلام و تسلط بر آن بوده است. جعل روایاتی در مدح و ذم بلاد از مهم‌ترین فعالیت آنان در به ثمر رساندن اهدافشان بود. جنبه دوم، پیوند آنان با سیاستمداران بوده است. در این میان، سیاستمداران

بنی‌امیه از نقش‌آفرینی این روایان اسرائیلی غافل نبودند و با جذب، حمایت و میدان‌دادن به آنان اهداف سیاسی خاص خویش را دنبال می‌کردند. این روایان، احادیثی با مفاهیم مهدوی و آخرالزمانی به‌منظور منافع این سیاستمداران می‌ساختند و آن را در محافل مختلف انتشار می‌دادند. جعل روایت برای اهداف سیاسیون اموی با رویکرد مدح و ذم بلاد از مهم‌ترین خدماتی بود که این روایان به سیاستمداران حامی خویش می‌کردند (مروزی، ۲۵۳/۱؛ ۵۸۲/۲).

بررسی یک‌به‌یک این جریان‌ها نشان از نقش بسیار پررنگ آنان در پیدایش روایاتی با مفاهیم مهدوی در مدح یا ذم بلادی؛ مانند شامات، بیت‌المقدس، طور، انطاکیه، طالقان، مشرق، مغرب و اردبیل دارد.

۳. امویان و تقدس‌بخشی به شامات

برای ارائه نقش پررنگ شام در آخرالزمان احادیثی چند در کتب روایی ذکر شده است. در این احادیث سعی شده است این تفکرات درباره شام القا شود: «امت همیشه پیروز»، «شام پناهگاه آخرالزمانی» و... در دسته‌ای از احادیث به گروهی از مسلمانان اشاره شده است که پیوسته بر حق‌اند و از اینکه دشمنی با آنان بشود هراسی ندارند. اینان تا ظهور امر، ظهور حضرت عیسی، قیامت و... پیوسته بر حق و پیروزند. برخی منابع، این دست احادیث را ذیل احادیث مهدویت ذکر کرده‌اند (مؤسسه معارف اسلامی، ۴۸۳/۱). در این میان، در درجه نخست به احادیثی بر می‌خوریم که مجمل‌اند و امت همیشه پیروز مشخص نشده است. این احادیث از جنبه رجال‌شناسی اهل سنت دارای اسناد صحیح و معتبر است؛ از جمله در صحیح مسلم حدیثی به نقل از ثوبان از رسول‌الله آمده است: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ» (قشیری نیشابوری، ۱۵۲۳/۳). در حدیثی دیگر بیان شده است که برحق بودن این طایفه تا زمان نزول حضرت عیسی ادامه دارد؛ رسول‌الله قال: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ... وَ يَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (ابن حنبل، ۸۳/۳۳). برخی، اسناد این حدیث را طبق نظر مسلم صحیح دانسته‌اند (همان).

در معجم الأوسط طبرانی نیز متن متفاوتی همسو با مضامین احادیث فوق ذکر شده است: عَنْ رَسُولِ اللَّهِ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ، ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ: تَقَدَّمْ فَصَلِّ لَنَا، فَيَقُولُ: لَا، إِنَّ بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ أَمِيرٌ، لِيُكْرِمَ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ» (۳۹/۹). و حاکم در المستدرک نیز این دست احادیث را می‌آورد: «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ نَاوَاهُمْ حَتَّى يُقَاتِلَ آخِرُهُمُ الْمَسِيحُ الدَّجَالُ» (۸۱/۲). وی درباره این حدیث می‌گوید: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ» (همان).

ذهبی نیز که بر مستدرک حاکم تلخیص نگاشته است،^۱ این حدیث را «صحیح علی شرط مسلم» شمرده است (همان) و در دو جای دیگر نیز به همین مضمون احادیثی را می‌آورد و آن‌ها را صحیح الأسناد می‌شمارد (همان، ۴/۹۶ و ۴۹۷). این دو حدیث را ذهبی نیز صحیح شمرده است (همان). علاوه بر این موارد می‌توان هم‌مضمون با احادیث مذکور موارد دیگری نیز یافت (مقدسی شافعی سلمی، ۱/۱۸۷؛ طبرانی، المعجم الأوسط، ۸/۱۴۵؛ ۱۱۱/۱۸ و ۱۱۶ و ۱۲۴؛ ۳۱۷/۲۰). برخلاف نقل‌های مذکور، در برخی نقل‌ها تلاش شده است تا شامیان به‌عنوان مصداق این دست احادیث معرفی شوند و آنان را همان امت و جریان همیشه پیروز معرفی کنند. در حدیث منسوب به پیامبر آمده است: قال رسول الله: «إذا هلك أهل الشام فلا خير في أمتي ولا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يقاتلوا الدجال» (ابن عساکر، ۳۰۸/۱). در حدیثی دیگر منسوب به پیامبر آمده است: «إذا هلك أهل الشام فلا خير في أمتي ولا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين لا يبالون خلاف من خالفهم أو خذلان من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك» و هو یشير إلى الشام (همان، ۲۶۷/۱). و در حدیثی دیگر به‌نقل از ابی‌الدرداء از پیامبر بیان شده است: قال رسول الله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقذف الله بهم كل مقذف يقاتلون فضول الضلالة لا يضرهم من خالفهم حتى يقاتلوا الأعداء الدجال وأكثرهم أهل الشام» (همان). در خبر دیگری که باز هم در تاریخ ابن‌عساکر دیده می‌شود، چنین آمده است: عن رسول الله: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة وأومي بیده إلى الشام» (همان، ۲۶۰/۱). در این چهار حدیث، تعبیرات «إذا هلك أهل الشام فلا خير في أمتي»، «أومي بیده إلى الشام»، «یشیر إلى الشام» و «أكثرهم أهل الشام» عبارات افزودنی است که در احادیث فراوان قبلی ذکری از آن نشده است و این دست احادیث توسط حدیث‌شناسان نقد جدی شده است. ترمذی ضمن نقل حدیث اخیر در کتاب العلیل الکبیر در ذیل ابواب الفتن، آن را منکر و خطا دانسته است (۳۲۴/۱).

به نظر باید ریشه این دست تطبیق‌های دروغین را در تمایلات معاویه جست‌وجو کرد. او که خود به‌وضوح اشاره می‌کند آرزو دارد این امت همیشه پیروز شامیان باشد، بدون شک به‌منظور جعل و تطبیق نادرست این دست احادیث نیز دستی داشته و حمایت‌هایی را انجام داده است.

۱. کتاب تلخیص ذهبی در حاشیه مستدرک حاکم به چاپ رسیده است.

معاویه علناً تمایل خود را در این زمینه بر زبان آورده است. وی در خطبه‌ای این چنین تمایل خود را بیان می‌کند: «یا أهل الشام حدثني الأنصاري يعني زيد بن أرقم أن رسول الله قال لا تزال طائفة من أمتي يقاثلون على الحق حتى يأتي أمر الله واني أراكموهم يا أهل الشام» (طیالسی، ۲۶۷/۱) و در گزارش دیگری نیز همین تطبیق نادرست به مردم منتقل می‌شود: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ، عَلَى هَذَا الْمُنْبَرِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةً بِأَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ» فَقَامَ مَالِكُ بْنُ يَحْمَرَ السَّكْسَكِيُّ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سَمِعْتُ مُعَاذَ بْنِ جَبَلٍ، يَقُولُ: «وَهُمْ أَهْلُ الشَّامِ» فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: وَرَفَعَ صَوْتَهُ هَذَا مَالِكُ، يَزْعُمُ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاذًا، يَقُولُ: «وَهُمْ أَهْلُ الشَّامِ» (ابن حنبل، ۱۲۸/۲۸).

در ادامه نیز این تعیین مصداق به پیامبر نسبت داده شده و اتفاقاً توسط ابوهیره بازگو شده است که با دستگاه معاویه ارتباطی نزدیک داشته است (ابوریه، ۳۱۴): عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «لَا تَزَالُ عِصَابَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا، تُقَاتِلُ أَعْدَاءَهَا، كُلَّمَا ذَهَبَتْ حَرْبٌ نَشَبَتْ حَرْبٌ قَوْمٍ آخَرِينَ، يَرْفَعُ اللَّهُ قَوْمًا وَيَرْزُقُهُمْ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «هُمْ أَهْلُ الشَّامِ» (طبرانی، المعجم الأوسط، ۵۵/۸).

تمایل معاویه به تطبیق این دست از احادیث بر شخص خود و بر منطقه تحت حاکمیت امویان، وجود انگیزه جعل قوی، وجود راویان متمایل به امویان و... احتمال ساختگی بودن این احادیث را پررنگ می‌کند. در گونه دیگری از احادیث، تعداد یاران خاص حضرت مهدی که سیصد و سیزده نفر هستند را تنها از شام دانسته‌اند (مروزی، ۳۴۲/۱).

در دسته‌ای دیگر از احادیث از شام به عنوان پناهگاه امن آخرالزمان و محل اجتماع مردم یاد می‌شود. در مصنف ابن ابی شیبہ این حدیث آمده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «مَعْقِلُ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمَلَاحِمِ دِمَشْقُ وَ مَعْقِلُهُمْ مِنَ الدَّجَالِ بَيْتُ الْمَقْدِسِ وَ مَعْقِلُهُمْ مِنْ يَأْجُوجَ وَ مَاْجُوجَ بَيْتُ الطُّورِ» (۲۱۷/۴). معقل به معنای پناهگاه است (ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۲۸۱/۳).

در حدیثی دیگر در مسند احمد بیان شده است: رسول الله قَالَ: «فُسْطَاطُ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ الْمَلْحَمَةِ الْغُوطَةُ، إِلَى جَانِبِ مَدِينَةٍ يُقَالُ لَهَا: دِمَشْقُ» (ابن حنبل، ۵۶/۳۶؛ ابوداود، ۱۱/۴). فسطاط شهری نامیده می‌شود که محل اجتماع (ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۴۴۵/۳) مسلمانان و مورد محافظت و حمایت خداوند است (زمخشری، ۳۰/۳).

برخی از احادیث این باب را موضوع نگاران اهل سنت رد کرده و غیر صحیح دانسته‌اند (ابن جوزی، الموضوعات، ۳۰۷/۱).

۴. مشرق‌ستیزی امویان

قیام عباسیان به کمک ساکنان شرقی جهان اسلام؛ یعنی خراسانی‌ها و با فرماندهی ابومسلم به نتیجه رسید. در نتیجه، دشمن نخست امویان به شمار می‌رفتند. این دشمنی به صورت جعل حدیث در مذمت پایگاه رقیب امویان نمود دارد. روایاتی که از سند معتبر برخوردار نیست و از سوی راویان شامی نقل شده است.

در حدیثی نقل شده از پیامبر آمده است: کسانی که در سایه پرچم‌های سیاهی قرار گیرند که از سمت خراسان برمی‌خیزد، جهنمی خواهند بود: أَبَا أَمَامَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «سَتَخْرُجُ زَايَاتٌ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ أَوَّلُهَا مَبُتُورٌ، وَآخِرُهَا مَبُتُورٌ، لَا تَنْصَرُوهُمْ لَأَنْصَرَهُمُ اللَّهُ، مِنْ أَمْسَى تَحْتَ رَايَةٍ مِنْ زَايَاتِهِمْ أَدْخَلَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَارَ جَهَنَّمَ، أَلَا إِنَّهُمْ شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ، وَاتَّبَاعُهُمْ شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ، فَلَا تُجَالِسُوهُمْ فِي الْمَلَأِ، وَلَا تُبَايِعُوهُمْ فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا تُهْدُوهُمْ الطَّرِيقَ وَلَا تُسْقُوهُمْ الْمَاءَ، تَسَادَى بِكَيْبَرِهِمْ أَهْلُ السَّمَاءِ» (طبرانی، مسند الشاميين، ۴۰۹/۲) و حدیثی دیگر باز هم در مسند الشاميين طبرانی به نقل از پیامبر، مشرق، رأس الکفر معرفی شده است (همان، ۳۱۶/۳). در حدیثی دیگر به نقل از ابی هریره از پیامبر همین عبارت تکرار شده است (همان، ۶۴).

برخی از احادیث به شرقی‌ستیزی شدید سفیانی اشاره دارند. در حدیثی طولانی نقل شده از امام علی آمده است: سفیانی از فرزندان خالد بن یزید بن ابوسفیان است. او در نبردی که با مشرقیان دارد تعداد شایان توجهی را می‌کشد که اکثر آنان از مشرق هستند. در ادامه به کوفه و مدینه وارد می‌شود و از قریش و انصار چهارصد مرد را به قتل می‌رساند و دو تن از بنی‌هاشم را می‌کشد و جنازه آن دو را جلوی درب مسجد به دار می‌زند. نام آن دو محمد و فاطمه است (مروزی، ۶۹۹/۱).

در این حدیث، شرقی‌ستیزی شدید سفیانی به تصویر کشیده شده است که این امر ظن ساختگی بودن این حدیث به دست امویان و هواخواهانشان را برای مقابله با حامیان مشرقی عباسیان که عمدتاً از خراسان آن روز قیام کردند را بر می‌انگیزد.

مضامین این حدیث نشان از دشمنی عمیق سفیانی با شیعیان دارد. اشاره به شهرهای کوفه و مدینه و نام بردن از بنی‌هاشم و کشتن افرادی با نام محمد و فاطمه و... نشان از نفرت عمیق و رقابت شدید بنی‌امیه با بنی‌هاشم دارد. درست همان امری که در زمان امویان مشاهده می‌شد. این قرینه‌ها حکایت از آن دارد که این حدیث ساختگی است و دقیقاً تصویر سده‌های نخستین اسلامی را نمایان می‌سازد و ارتباطی با آخرالزمان و عصر ظهور ندارد.

در برخی از نقل‌ها به پیروزی سفیانی بر بنی‌عباس و همچنین شرقی‌ستیزی سفیانی اشاره شده است

(مروزی، ۳۰۰/۱). این دست نقل‌ها می‌تواند بعد از پیروزی بنی‌عباس و انقراض بنی‌امیه صادر شده باشد. گویا چندی بعد از سقوط بنی‌امیه هنوز در بین هواخواهان آن‌ها کسانی بوده‌اند که تفکر نابودی بنی‌عباس و بازگشت امویان را داشته‌اند و در این میان، به نظر بهترین دستاویز می‌توانسته خروج و پیروزی سفیانی باشد. سفیانی که نسبی اموی داشته است نقش‌آفرین نابودی بنی‌عباس شد و مایهٔ امیدی برای امویان به شمار می‌رفت.

در حدیثی دیگر نیز به کشتار گستردهٔ هاشمی که به همراه یارانش از شرق خروج می‌کنند از سوی سفیانی اشاره شده است (مروزی، ۳۲۶/۱). در احادیثی که در فتن ابن‌حماد آمده است از شکست بنی‌عباس و اهل مشرق به‌دست سفیانی سخن رفته است (همان، ۳۰۰/۱). همچنین در حدیثی دیگر انقطاع حکومت بنی‌عباس به‌دست سفیانی بیان شده است (همان). نتیجه آنکه، این دست احادیث دقیقاً تصویر رقابت‌های سیاسی بین بنی‌عباس و بنی‌امیه را نمایان می‌سازد و ارتباطی به آخرالزمان و ظهور مهدی موعود و سفیانی ندارد.

۵. راویان اسرائیلیات و تقدس‌بخشی به مناطق یهودی‌مسیحی و اموی

پیوند و ارتباط سیاستمداران اموی با راویان اسرائیلیات امری است که انگیزهٔ جعل و تحریف احادیث به‌ویژه در احادیث مهدویت را از سوی این راویان برای اهداف و آرمان‌های سیاسی امویان سبب شده است.

معتقدیم پیوند عمیقی بین راویان اسرائیلیات و سیاسیون، به‌ویژه امویان وجود داشته است. در شام مرکز خلافت اموی بود که درست‌کردن حدیث بسیار شد و عالمان یهودی از این فرصت بهترین استفاده را بردند (ابوریه، ۲۵۶).

در ابتدا باید از کعب الأخبار نام برد. او و شاگردانش مهم‌ترین متهمان ترویج اسرائیلیات به حساب می‌آیند.

کعب در زمان خلافت عثمان به شام رفت، معاویه نیز او را انتخاب کرد و از مشاوران خود قرار داد و به او دستور داد تا داستان‌سرایی را در شهرها از سر بگیرد (ابن‌حجر عسقلانی، الإصابه، ۴۸۳/۵). وی به‌سبب نقل منقولاتی دربارهٔ شام و معاویه بسیار مورد احترام معاویه بود، ازجمله پیش‌بینی رسیدن خلافت به معاویه از سوی کعب بسیار به مذاق بنیان‌گذار خلافت اموی خوش آمد و سبب تقریبش به معاویه شد (ابن‌عساکر، ۳۰۷/۳۹)، در نتیجه از نزدیکان و افراد صمیمی معاویه شد تا برای تأیید او هرچه می‌خواهد از دروغ‌ها و اسرائیلیات در داستان‌هایش بیاورد و ارکان دولت اموی را بدین وسیله محکم کند (ابوریه، ۲۷۱).

بعد از کعب باید از شاگردش یعنی ابوهریره نام ببرد. عبدالله بن عمرو بن عاص و ابوهریره از بزرگترین شاگردان کعب بودند (همان، ۲۷۰). ابوهریره که نخستین راوی متهم در اسلام است (ابن قتیبه، ۵۶/۱)، تقرب و پیوندش با معاویه امری نیست که پنهان مانده باشد. وی به سبب ارتزاق از سفره معاویه حاضر می‌شود به خلافت معاویه گواهی دهد (ابوری، ۲۹۵). ابوهریره بیش‌ترین فریب را از کعب خورده است. درواقع، کعب با مکاریش بر سادگی ابوهریره چیره شد و توانست او را به چنگ خود بیاورد و هرچه می‌خواست به او تلقین کند تا در دین اسلام خرافات و تخیلات را وارد کند و هنگامی که ابوهریره آن‌ها را بیان می‌کرد، خود کعب ابوهریره را تصدیق می‌کرد (همان، ۳۰۶). رابطه نزدیک او با معاویه سبب شد که به فرمانداری مدینه گمارده شود و این امر زمانی بود که حدیثی دروغین در مذمت امام علی گفت (ابن ابی‌الحدید، ۶۷/۴). احادیث فراوانی از او در فضیلت شام، دمشق و معاویه نقل شده است. توصیفاتى مانند سید الأئمّه (ابن‌عساکر، ۹۸/۵۹) و امین وحی (ابن‌کثیر، ۱۲۸/۸) که از ابوهریره به نقل از پیامبر در وصف معاویه بیان شده است نشان از ارتباط نزدیک ابوهریره با معاویه دارد.

علاوه بر این دو باید از وهب بن منبه یاد کرد. وی و کعب الأخبار نقش مهمی در ترویج اسرائیلیات داشته‌اند (ابوری، ۲۲۲). وهب از رهگذر تقرب به خلفا سعی می‌کرد اسرائیلیات را در بین مسلمانان ترویج دهد. نزدیکی او به خلفا سبب شده بود به مقام و جایگاه نیز دست یابد. در زمان عمر بن عبدالعزیز، امر قضاوت و همچنین خزانه‌داری بیت‌المال در یمن به او داده شد (ابن‌عساکر، ۳۸۰/۶۳). احادیثی در فضیلت شام از او نقل شده است که نشان‌دهنده پیوند او با سیاستمداران اموی و جعل حدیث برای منافع سیاسی امویان دارد. وهب در حدیثی به نقل از پیامبر، ابدال امت را از شام بر می‌شمرد (همان، ۳۰۱/۱) و در نقلی دیگر، شام را رأس الأرض توصیف می‌کند (همان، ۱۹۲). پس گرایش سیاسی او به سمت بنی‌امیه را نمی‌توان نادیده گرفت.

در ادامه باید به تمیم بن اوس اشاره کرد. وی نخستین کسی بود که داستان‌سرایی را با اجازه خلیفه دوم در اسلام آغاز کرد (ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۷۷/۴)، از مروجان اسرائیلیات است که در حوزه مهدویت، داستان مشهور جساسه به نقل او وارد کتب اسلامی شده است (قشیری نیشابوری، ۲۲۶۱/۴).

این راویان، گونه‌های مختلفی از جعل و تحریف در احادیث مهدویت پدید آوردند که هم بازتاب آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در روایات مهدوی است و هم از پدیده جعل و تحریف به منظور منافع سیاسیون، به‌ویژه امویان حکایت دارد، از جمله گونه‌های حدیثی که این راویان در جعل و تحریف آن نقش داشته‌اند، جعل در مدح و ذم بلاد بوده است. سعی در تقدس‌بخشی افراطی به اماکن یهودی و مسیحی و همچنین اماکن و مناطق اموی را از سوی راویان اسرائیلیات شاهد هستیم.

۶. اماکن یهودی مسیحی

در برخی از روایات مهدوی شاهد بزرگ‌نمایی درباره اماکن یهودی مسیحی هستیم. عمده این منقولات از سوی شخصیت‌های یهودی تازه‌مسلمان‌شده نقل شده است. این دست منقولات را می‌توان بازتاب اهداف و آرمان‌های سیاسی یهود و مسیح در روایات اسرائیلی دانست. امری که با تقدس بخشی اغراق‌گونه و ارائه نقش پررنگ آخرالزمانی به اماکن یهود و مسیح تجلی یافته است.

بیت المقدس از جمله اماکن مقدس یهودیان و مسلمانان به شمار می‌رود و احادیث فراوانی از لسان پیامبر در فضیلت آن نقل و کتبی در فضیلت این شهر نگاشته شده است؛ از جمله می‌توان به کتاب فضائل بیت المقدس، نوشته محمد بن عبدالواحد مقدسی (د. ۶۴۳ ق) اشاره کرد، ولی در منابع اسلامی به منقولاتی در فضیلت بیت المقدس و سایر اماکن یهودی اسرائیلی بر می‌خوریم که اکثر از سوی یهودیان تازه مسلمان‌شده نقل شده است. در این احادیث، تقدس بخشی افراطی به این مکان و سایر اماکن و نشانه‌های یهودی مشاهده می‌شود.

در برخی از این منقولات، مهدی موعود، پادشاه بیت المقدس دانسته شده و این شهر پایتخت حکومت مهدوی اعلام شده است. در منقولاتی، فتح هند از سوی پادشاه بیت المقدس دانسته شده است. به نقل کعب الأخبار آمده است: «يَبْعَثُ مَلِكٌ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ جَيْشًا إِلَى الْهِنْدِ فَيَفْتَحُهَا، وَيَأْخُذُ كُنُوزَهَا، فَيَجْعَلُهَا حِلْيَةً لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَيَقْدِمُوا عَلَيْهِ بِمُلُوكِ الْهِنْدِ مَغْلُولِينَ، يُقِيمُ ذَلِكَ الْجَيْشُ فِي الْهِنْدِ إِلَى خُرُوجِ الدَّجَالِ» (مقدسی شافعی سلمی، ۲۸۱/۱)، در حالی در این روایت فتح هند به پادشاه بیت المقدس نسبت داده شده است که در برخی از احادیث که از غیرکعب روایت شده است نامی از بیت المقدس نیست (مروزی، ۴۰۹/۱ تا ۴۱۰).

در حدیثی دیگر به نقل از کعب الأخبار از فرود خلیفه‌ای از قریش در بیت المقدس خبر می‌دهد که از آن به بعد جنگ‌ها به پایان می‌رسد و صلح برقرار می‌شود: «لَا تَنْقُضِي الْأَيَّامَ حَتَّى يَنْزِلَ خَلِيفَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، يَجْمَعُ فِيهَا جَمِيعَ قَوْمِهِ مِنْ قُرَيْشٍ مَنْزِلَهُمْ وَقَرَارَهُمْ، فَيُعَالُونَ فِي أَمْرِهِمْ، وَيُتْرَفُونَ فِي مُلْكِهِمْ، حَتَّى يَتَّخِذُوا اسْكَفَاتِ الْبُيُوتِ مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ وَنُمِيتَ لَهُمُ الْبِلَادُ وَتَدِينُ لَهُمُ الْأُمَمُ، وَيَدِرُّ لَهُمُ الْخَرَاجُ، وَتَضَعُ الْحُرُوبُ أَوْرَارَهَا» (همان، ۳۸۶).

در نقلی منسوب به پیامبر (از نزول مردی از خاندان پیامبر) در بیت المقدس سخن به میان آمده است که به واسطه او آسمان آب فرو می‌ریزد و زمین برکاتش را خارج می‌سازد (طبرانی، المعجم الأوسط، ۱۵/۲). در سند این حدیث، حسن بن یزید سعدی، مجهول‌شمرده شده است (ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱۶۹/۱). بستی ضمن نقد رجال این حدیث، آن را ضعیف دانسته است (۲۵۶) و در نقلی از امام علی نیز

از نزول مهدی در بیت المقدس یاد شده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَرْوَانَ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ عَلِيًّا (ص) يَقُولُ: ... يَسِيرُ الْمَهْدِيُّ حَتَّى يَنْزِلَ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ...» (مروزی، ۱/۳۴۹). سند روایت به دلیل عبارت «من سمع...» فاقد اعتبار است و نمی‌توان به آن استناد کرد.

جالب اینکه در نقل‌های دیگری قریب به مضمون این حدیث که ابوسعید خدری از پیامبر نقل می‌کند، عبارت «ینزل بیت المقدس» دیده نمی‌شود: «يَكُونُ فِي أُمْتِي الْمَهْدِيُّ إِنْ طَالَ عُمُرُهُ أَوْ قَصُرَ عُمُرُهُ يَمْلِكُ سَبْعَ سِنِينَ أَوْ ثَمَانِي سِنِينَ أَوْ تِسْعَ سِنِينَ، فَيَمْلِكُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْزًا، وَتُمْطِرُ السَّمَاءُ مَطَرَهَا وَ تُخْرِجُ الْأَرْضُ بَرَكَتَهَا، قَالَ: وَ تَعِيشُ أُمْتِي فِي زَمَانِهِ عَيْشًا لَمْ تَعِشْهُ قَبْلَ ذَلِكَ» (ابن ابی شیبہ، ۵۱۲/۷). نکته جالب توجه اینکه در سند این روایت حسن بن یزید حضور ندارد که مجهول شمرده شده است.

همچنین باید منقولات کعب الأخبار را نیز در همین راستا تفسیر کرد که از نگهبانی دادن هزاران نفر از مردی از بنی هاشم خبر می‌دهد که در بیت المقدس فرود آمده است (مروزی، ۱/۳۸۷ و ۳۹۱)

در پاره‌ای از منقولات عهدین می‌توان پایتختی بیت المقدس را در آخرالزمان مشاهده کرد. به نظر، آرمان سیاسی یهود و مسیح، پایتختی بیت المقدس در آخرالزمان است؛ برای مثال، در «الإصحاح ۳: البشارة بظهور المنجي» آمده است: «أجمع الامم كلها واحضرهم إلى وادي «يهوشافاط» واحاكمهم هناك من أجل شعبي وميراثي إسرائيل، لأنهم شتتوهم بين الشعوب واقتسموا أرضي» (مؤسسة معارف اسلامی، ۴۳/۱). «يهوشافاط» بیابانی است نزدیک بیت المقدس (همان) و نیز در سفر زکریا، «الإصحاح ۹: البشارة بظهور المنجي» آمده است: «ابتهجي كثيرا يا بنت صهيون هوذا ملكك سيأتي إليك عادل و منصور» (همان، ۴۵).

پس در کتب عهدین نیز می‌توان اثری از اعتقاد به پایتختی بیت المقدس برای منجی موعود پیدا کرد و بعید نیست.

طور نیز از جمله اماکنی است که در منقولات اسرائیلی آخرالزمانی با اهمیت از آن یاد شده است: در روایات کعب الأخبار از طور به عنوان پناهگاه آخرالزمانی یاد شده است (دانی، ۵/۱ و ۹۴۹؛ ۶/۱۲۱۳).

در نقلی به روایت ابوهریره از پیامبر، انطاکیه یکی از چهار شهر برتر دانسته شده است: «أفضل الرباط أربعة عسقلان و الإسكندرية و هما العروسان و أنطاكية ثم قال: لاتزال طائفة من الملائكة يقاتلون حول أنطاكية وحول دمشق و حول الطالقان إلى أن يخرج يأجوج و مأجوج» (عباس، ۴۴۲/۲).

در منبعی دیگر، متن حدیث با تفاوتی اندک این چنین نقل شده است: «لاتزال طائفة من أمتي يقاتلون على أبواب بيت المقدس و ما حولها، و على أبواب أنطاكية و ما حولها، و على باب دمشق و ما حولها، و على أبواب الطالقان و ما حولها، ظاهرين على الحق لايبالون من خذلهم و لا من نصرهم...» (ابن عدیم،

(۱۰۲/۱).

در حدیثی که برخی از علمای اهل سنت به ساختگی بودن آن اعتراف کرده‌اند، مکان سکونت مهدی موعود، شهر انطاکیه بیان شده است: عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا رَأَيْتُ لِلرُّومِ مَدِينَةً مِثْلَ مَدِينَةٍ يُقَالُ لَهَا أَنْطَاكِيَّةٌ، وَمَا رَأَيْتُ أَكْثَرَ مَطَرًا مِنْهَا. فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): «... وَلَا تَذْهَبُ الْآيَامُ وَاللَّيَالِي حَتَّى يَسْكُنَهَا رَجُلٌ مِنْ عِزَّتِي اسْمُهُ اسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي، ...» (خطیب بغدادی، ۱۴۴/۱۱).

ابن جوزی ضمن نقل این حدیث در کتاب موضوعاتش آن را صحیح نمی‌داند (۵۷/۲). ابن حبان بیان می‌دارد که عبدالله بن السری المدائنی از ابی عمران الجونی مطالبی عجیب نقل کرده است که شکی در جعلی بودن آن نیست (ابن حبان بستی، ۳۴/۲). ابن قیسرانی نیز عبدالله را کسی می‌داند که مطالب عجیبی نقل می‌کند که شکی در جعلی بودن آن‌ها نیست (ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۲۷۸/۱) و شوکانی نیز این حدیث را جعلی می‌داند (۴۳۲/۱). سیوطی و کنانی نیز این حدیث را در کتب خویش ذکر می‌کنند که مشتمل بر احادیث جعلی است (سیوطی، اللآلیء المصنوعة، ۴۲۴/۱؛ کنانی، ۴۶/۲). ذهبی این حدیث را منکر و ضعیف‌الاسناد می‌داند (تذکرة الحفاظ، ۲۳۴/۲). البانی نیز توصیف «منکر جداً» را درباره این حدیث به کار می‌برد (۱۱۲۴/۱۳).

این حدیث به نقل تمیم‌داری، نصرانی تازه‌مسلمان شده است. بیان شد که تمیم از جمله شخصیت‌هایی است که متهم به ترویج اسرائیلیات در منابع اسلامی است و روایات چندی از جمله روایت مشهور جساسه را وارد منابع اسلامی کرده است (قشیری نیشابوری، ۲۲۶/۴).

علاوه بر بیت المقدس و طور، انطاکیه نیز به عنوان پناهگاه آخرالزمانی از شر سفیانی در منقولاتی اشاره شده است (مروزی، ۲۴۸/۱).

۷. مناطق تحت سلطه امویان

جعل و تحریف در معارف مهدویت به منظور منافع سیاسیون را از سوی برخی راویان اسرائیلی یا راویانی که متأثر از اسرائیلیات بوده‌اند نیز شاهد هستیم. در این میان می‌توان به تقدس بخشی آخرالزمانی شام و دمشق و ارائه نقش پررنگ و مثبت این دو شهر در برخی منقولات مهدویتی اشاره کرد.

حجم جعلیات پیرامون فضائل شام آن قدر زیاد است که به گفته یکی از پژوهشگران معاصر نمی‌توان آن را بر شمرد و اکثر این احادیث دسیسه‌های اسرائیلی‌هاست (ابوریه، ۱۹۸، ۲۵۴). چه بسا ریشه بسیاری از این فضیلت بخشی‌ها به شام را باید در منقولات کعب جست‌وجو کرد؛ زیرا تمایل به امویان و رابطه خوب

او با معاویه مشهود بوده است (همان، ۲۷۱). در نتیجه، ساخت و انتشار منقولاتی به منظور فضیلت بخشی به شام از سوی کعب امری عجیب نیست.

طبق نقلی، معاویه از کعب الأخبار درباره [فضیلت] حمص و دمشق جویا می‌شود که کعب جواب می‌دهد: «دِمَشْقُ مَعْقِلِ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الرُّومِ، وَ مَرِيضُ ثَوْرٍ فِيهَا أَفْضَلُ مِنْ دَارِ عَظِيمَةِ بِحْمَصَ، وَ مَنْ أَرَادَ النِّجَاةَ مِنَ الدَّجَالِ فَتَهَرُ أَبِي فُطْرُسٍ، وَ إِنْ أَرَدْتَ مَنَزَلَ الْخُلَفَاءِ فَعَلَيْكَ بِدِمَشْقٍ، وَ إِنْ أَرَدْتَ الْجَهْدَ وَ الْجِهَادَ فَعَلَيْكَ بِحِمَصَ» (مروزی، ۲۵۳/۱؛ ۵۸۲/۲).

در نقلی دیگر از ابوهریره به نقل از پیامبر، موالی خروج کننده از دمشق هنگام وقوع ملاحم این چنین ستوده شده‌اند: «إِذَا وَقَعَتِ الْمَلَا حِمَّ خَرَجَ بَعْثٌ مِنْ دِمَشْقٍ مِنَ الْمَوَالِي، هُمْ أَكْرَمُ الْعَرَبِ فَرَسًا، وَ أَجْوَدُ سِلَاحًا، يُؤَيِّدُ اللَّهُ بِهِمُ الدِّينَ» (همان، ۴۷۴/۲).

نزدیکی مضامین و عبارات احادیث کعب با احادیثی از راویان مسلمان در این موضوع می‌تواند حاکی از تأثیر پذیری این راویان از کعب الأخبار در نقل و فضیلت تراشی روایاتی در فضیلت شام در آخرالزمان باشد.

۸. بازتاب دشمنی کیسانیان و امویان در روایات و منقولات مهدوی

دشمن نخست کیسانیان، امویان بودند. این دشمنی و کینه در روایات و منقولات آخرالزمانی کیسانیان نیز بازتاب داشته است. قضیه انتقام کیسانیه از بنی امیه به‌ویژه زمانی که حکومت را به دست بگیرند، قضیه‌ای اصلی در تصورات کیسانیه است. کیسانیان معتقد بودند از جمله کارهایی که مهدی کیسانی پس از ظهور انجام خواهد داد، نابود کردن سنگ‌سنگ دمشق است. سپس مهدی به عمق آن سرزمین فرو می‌رود تا به آب تیره و جو آبی برسد (اشعری، ۳۱).

در اشعار شعرائی چون سید حمیری نیز این اموی ستیزی نمود داشته است. در اشعار او به نابودی هرآنچه احزاب در دمشق بنا کرده‌اند، اشاره شده است: فیهدم ما بنی الأحزاب فیه و یلقی أهله منه غراماً (همان، ۳۲؛ ناشی اکبر، ۱۸۹).

اعتقاد به نابودی ابنیه شام و کشتن مردان آن، شاعر کیسانی را آرام نکرده است، بلکه از اسارت زنان آنان سخن گفته است و از انجام آن احساس شعف و شادی می‌کند (همان، ۱۸۸ تا ۱۸۹).

علاوه بر آن، کیسانیه معتقد بودند که محمد بن حنفیه به همراه یارانش رجعت خواهند کرد. در این رجعت همه پیامبران حضور دارند و حضرت علی نیز باز می‌گردد و معاویه و خاندان او را می‌کشد و دمشق را ویران می‌سازد (نوبختی، ۴۲).

همچنین به دشمنی کیسانیان با اهالی بصره باید اشاره کرد. راجع به بصره معتقد بودند که در رجعت ابن حنفیه و حضرت علی، ایشان شهر بصره را غرق خواهد کرد و در نقلی دیگر به آتش خواهد کشید (اشعری، ۵۰).

دشمنی کیسانیان با اهالی بصره از این نظر تأمل برانگیز است که در زمان امام علی، اینان در جنگ جمل به همراهی طلحه و زبیر و عایشه پرداختند و در آن جنگ محمد بن حنفیه پرچم دار سپاه امام بود. در نتیجه، دشمنی کیسانیان با اهل بصره به دلیل دشمنی این شهر با امام و محمد بن حنفیه امری درک شدنی است. پس همچون امویان، اهالی بصره نیز از دشمنان کیسانیان به شمار می آمدند.

۹. طالقان در روایات مهدوی

محمد بن القاسم بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب (ابوالفرج اصفهانی، ۴۶۴) از ائمه زیدیه است که برخی او را پس از محمد بن عبدالله، نفس زکیه امام پنداشته اند (ابن خلدون، ۲۵۱/۱). به نقل ابن خلدون، در زمان قیام نیز همه پیشوایان زیدی از او پیروی کردند (همان، ۱۴/۴). ابوالفرج اصفهانی نیز اشاره می کند که محمد، مذهب زیدی جارودی داشت (ابوالفرج اصفهانی، ۴۶۵). در ابتدای امر ملازم مسجد النبی بود و به حسن سیرت شناخته می شد تا اینکه شخصی به نام ابومحمد که از اهالی خراسان و مجاور مکه بود نزدش آمد و از راه و روش محمد خوشش آمد و با او به عنوان امام بیعت کرد. این شخص خراسانی افراد دیگری از حجاج خراسان را آورد تا با او بیعت کنند. با افزون شدن تعداد بیعت کنندگان همگی به جوزجان رفتند. در آنجا محمد پنهان شد و اصحابش به دعوت پرداختند و در ادامه، دعوت او را در طالقان آشکار کردند و بسیاری به او پیوستند (ابن اثیر، علی بن محمد، ۸/۶). در نتیجه، محمد با «شعار الرضا من آل محمد» (ابن جوزی، المنتظم، ۴۱/۱۱) در ایام معتصم عباسی در سال ۲۱۹ق در طالقان خراسان (منطقه ای در افغانستان کنونی) قیام کرد. بعد از چندی، دستگیر و تحویل معتصم عباسی شد (ابوالفرج اصفهانی، ۴۶۵؛ طبری، ۷/۹).

مکان قیام محمد بن قاسم طالقان خراسان بزرگ بوده و او در این منطقه طرفدار بوده است. روایاتی از طالقان و نقش آخرالزمانی آن حکایت دارند. این روایات جای نقد جدی دارند و برخی از این روایات بی ارتباط با جریان محمد بن قاسم نیست.

أ. روایت یاران طالقانی مهدی: در روایتی به نقل از امام صادق، ایشان یاران حضرت مهدی را بر می شمارد و در این میان حجم درخور توجهی را از طالقان می داند^۱ (طبری، ۵۶۷).

۱. أَنَّ الصَّادِقَ (ع) سَمَّى أَصْحَابَ الْقَائِمِ (ع) لِأَنَّهُ بَصِيرٌ فِيمَا بَعْدُ، فَقَالَ (ع): وَمِنْ الطَّالِقَانِ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ رَجُلًا: الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الرَّازِيِّ الْجَبَلِيِّ، وَعَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَيْرٍ.

در این حدیث، مسعدة بن صدقه مورد جرح رجالیون قرار گرفته است (ذهبی، میزان الاعتدال، ۹۸/۴؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۲۲/۶). از عبدالله بن الحسن زهری نیز در کتب رجالی شیعه و سنی توصیفی ذکر نشده است. ذهبی در سیر اعلام النبلاء از شش عبدالله بن حسن نام می‌برد، ولی نامی از عبدالله بن حسن زهری نمی‌برد (۴۵۶/۷).

ب. روایت گنج‌های طالقان: روایات گنج‌های طالقان از دیگر روایاتی است که بیانگر نقش آخرالزمانی طالقان است و جای نقد دارد.

در حدیثی اشاره به گنج‌های طالقان شده است که نه از جنس طلا و نقره، بلکه از جنس اسبان و مردانی نشانه‌گذاری شده دانسته شده است: ... الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ: «... وَ لَهُ بِالطَّالِقَانِ كُنُوزٌ لَا ذَهَبٌ وَ لَا فِضَّةٌ إِلَّا خَيُْولٌ مُطَهَّمَةٌ وَ رِجَالٌ مُسَوَّمَةٌ يَجْمَعُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ مِنْ أَقَاصِي الْبِلَادِ عَلَى عَدَدِ أَهْلِ بَدْرٍ ثَلَاثِمِائَةٍ وَ ثَلَاثَةٌ عَشَرَ رَجُلًا...» (ابن بابویه، ۲۶۴/۱). سند این روایت نیازمند درنگ جدی است. در سند، علی بن عاصم و محمد بن الفضل حضور دارند که در کتب رجال نجاشی، طوسی و کشی توصیفی از آنان نیامده است. و در حدیثی از امام علی نیز اشاره به این گنج‌ها شده است و آن را مردان مؤمنی دانسته است که انصار مهدی در آخرالزمان هستند (اربلی، ۴۷۸/۲). البته سند این حدیث ذکر نشده است و نمی‌توان درباره آن اظهار نظر کرد.

در حدیثی باز هم به نقل از حضرت علی با اشاره به گنج‌های طالقان و با تأکید بر عدم طلا و نقره بودن آن، تعداد این افراد بیست و چهار نفر بیان شده است (ابن طاووس، ۲۸۸). برخی از رجال این سند؛ از جمله سعید بن طارق، سلمه بن انس و حسن بن علی مالکی، ذکری از آن‌ها در کتب رجالی نیامده است. سومین حدیثی که از امام علی در این زمینه آمده است، ضمن تعیین دقیق موقعیت جغرافیایی طالقان با ذکر لفظ خراسان، بار دیگر بر گنج‌های آن اشاره رفته است که از جنس مردان مؤمن هستند (ابن جوزی، الموضوعات، ۵۹/۲؛ سیوطی، ۴۲۷/۱؛ کنانی، ۴۷/۲). به دلیل ذکر نشدن سند، بررسی سندی نمی‌توان انجام داد. این حدیث تنها در کتب موضوعات اهل سنت ذکر شده است که خود نشان از ضعف یا جعل این حدیث نزد آنان دارد.

در نهایت باید به حدیثی در منابع اهل سنت به نقل از ابوهریره از پیامبر اشاره کرد که به گنج طالقان اشاره شده است. در این حدیث از جهاد در ابواب طالقان، خروج گنج الهی از آن و زنده شدن دین به وسیله آن گنج سخن رفته است (ربعی، ۷۵/۱؛ ابن عساکر، ۲۵۷/۱). این حدیث نقد جدی شده است. ابن عساکر پس از نقل حدیث می‌گوید: «إسناده غریب و ألفاظه غریبة جدا» (همان، ۲۵۷/۱). البانی آن را «منکر

جداً» می‌داند و عبدالله بن قسیم عن السری بن بزیع را مجهول می‌داند (البانی، ۸۷۳/۱۳). همچنین البانی وجود حسن بصری در سلسله سند را به دلیل تدلیس و عنعنه از مشکلات سند حدیث می‌داند و می‌افزاید که همین حدیث بدون ذکر «ابواب انطاکیه» و «ابواب الطالقان» نقل شده است (همان).

ج. تحلیل محتوای روایات طالقان: در نقد متنی روایات یاران طالقانی مهدی باید گفت: اسامی ذکرشده در متن، همگی اسامی رایج عربی هستند، درحالی که گذر زمان و تغییر اسامی باتوجه به تغییر فرهنگ‌ها بعید به نظر می‌رسد که در زمان ظهور بتوان این دست اسامی را یافت، آن هم در طالقان؛ زیرا بنا بر نقل منابع، این اسم بر دو منطقه اطلاق می‌شود؛ یکی طالقان ایران که مابین ابهر و قزوین (یا قوت حموی، ۷/۴) و دیگری طالقان خراسان که بین مرو و بلخ قرار دارد (همان، ۶). باتوجه به شهرت بیشتر طالقان خراسان و نقش پررنگ آن در قیام‌های سده‌های نخستین اسلامی، در این حدیث منظور طالقان خراسان باشد. یکی از احادیث گفته شده نیز این نظر را تأیید می‌کند. فضای ذهنی و فرهنگی راویان و سازندگان این دست روایات که به شمارش اسامی یاران حضرت مهدی پرداخته‌اند، فضای صدر اسلامی است و این فضا بر فکر آنان تأثیرگذار بوده است. در نتیجه، اسامی‌ای که برای یاران حضرت مهدی بر شمرده‌اند نیز متأثر از همان فرهنگ و فضا است.

در روایات فضیلت طالقان می‌توان ردپای دو جریان سیاسی را یافت. نخست باید به جریان محمدبن قاسم اشاره کرد که جنبش او از طالقان آغاز شد و او در این منطقه طرفداران بسیاری داشت. آنان بعد از کشته شدن یا غیبت او به مهدویتش قائل شدند. بعید نیست برخی از این طرفداران برای تقویت اعتقاد به مهدویت محمدبن قاسم و جذب طرفدار، به جعل روایاتی در فضیلت طالقان پرداخته باشند و بخش شایان توجهی از یاران مهدی را از این منطقه معرفی کرده باشند و از آنجایی که پای ادعای مهدویت محمدبن قاسم در میان است، روایاتی که در آن از مهدویت سخن رفته است شک برانگیزترند که ساخته جریان محمد باشد.

جریان دومی که نگاه شکاکانه‌ای را بر می‌انگیزد جریانی است که سعی در تشویق مسلمانان برای فتوحات بیشتر داشته است؛ با این توضیح که، سیاستمداران بنی‌امیه و بنی‌عباس برای گسترش دایره حکمرانی خویش نیاز به فتوحات بیشتری داشتند، در نتیجه باید مسلمانان را به نحوی برای فتح سرحدات دنیای اسلام تشویق و ترغیب می‌کردند. معتقدیم یکی از روش‌های این حاکمان، ساخت روایاتی در فضیلت نقاط مختلف بود تا از این طریق شور مسلمانان را برای حرکت به این سرزمین‌ها و فتح آن‌ها برانگیزند.

قزوین از جمله این سرزمین‌هاست که روایات فراوانی در فضیلت جهاد در این شهر یا خوابیدن برای

جهاد در این شهر جعل و ترویج شده است (نک: رافعی قزوینی، ۱۰/۱ و ۱۹ تا ۵). طالقان ایران منطقه‌ای نزدیک قزوین است و چه بسا همان‌طور که در فضیلت قزوین و اینکه بهترین پایگاه نظامی است، برای طالقان نیز روایاتی جعل شده باشد. در میان روایات فوق، روایاتی که سخن از قتال در ابواب شهرهایی مثل طالقان و انطاکیه و دمشق دارد و روایاتی را که طالقان و برخی دیگر از شهرها را برترین رباط می‌دانند، می‌توان ساخته این جریان دانست و این اخبار ارتباطی با بحث مهدوی ندارد.

۱۰. تقابل مغرب و مشرق اسلامی در روایات مهدوی

شکل‌گیری حکومت فاطمیان در مغرب در تقابل با حکومت عباسیان، سبب پیدایش روایاتی با مفاهیم مهدوبیتی و آخرالزمانی در فضیلت مغرب و اهل آن شد. این روایات در تقابل با روایات ساختگی عباسیان در فضیلت مشرق ساخته شد. در نتیجه، همچنان که عباسیان بر پرچم‌های سیاه مشرقی اصرار ورزیدند، مغربیان و داعیان اسماعیلی بر پرچم‌های برخاسته از مغرب تأکید کردند و ظهور مهدی را از این منطقه بشارت دادند.

قیام عباسیان از سوی حامیان مشرقی آنان صورت گرفت، در نتیجه حادثی چند در تقدس این منطقه پا به عرصه وجود گذاشت. در حدیثی به نقل از رسول‌الله، صاحبان پرچم‌های سیاه که از مشرق برای بنی عباس خروج می‌کنند همان کسانی دانسته شده‌اند که زمینه ظهور مهدی موعود را فراهم می‌کنند (مروزی، ۳۱۳/۱) و در حدیثی دیگر به نقل از پیامبر بیان شده است که ایشان زمانی را پیش‌بینی می‌کند که اسلام به سبب رنگ سیاه و فرزندان عباس عزت می‌یابد و این به سبب و کمک اهل خراسان خواهد بود (ابن جوزی، الموضوعات، ۴۳/۲) و در روایتی دیگر به نقل از ابن عباس، انصار و یاوران حکومتی که عباسیان بر پا می‌کنند، اهل خراسان شمرده شده است (مروزی، ۲۰۲/۱).

در تقابل با مشرق و عباسیان، فاطمیان بر اهمیت نقش مغرب تأکید ورزیدند. در نتیجه، حادثی چند پا به عرصه وجود گذاشت که ظهور مهدی را از مغرب می‌دانست. فاطمیان با بهره‌برداری و در مواردی با جعل و تحریف این روایات، عبیدالله المهدی؛ بنیان‌گذار فاطمیان را مصداق مهدی موعود معرفی کرده و این دست احادیث را بر او و دولت فاطمیان تطبیق داده‌اند؛ از جمله این روایات، روایتی است که طلوع خورشید را از مغرب در سال ۳۰۰ هجری بیان کرده است (ابن حیون، ۴۱۹/۳). قاضی نعمان با این استدلال که تاکنون خورشید از مغرب طلوع نکرده است و از این به بعد نیز این امر اتفاق نخواهد افتاد، مقصود از طلوع خورشید از مغرب را قیام مهدی، یعنی عبیدالله می‌داند که در مغرب قیام کرد (همان).

در حدیثی که قاضی نعمان از امام صادق بیان می‌کند مهدی را این چنین معرفی می‌کند: «منا من تغرب

الشمس علی رأسه و تطلع من مغربها...» (همان، ۴۰۱/۳ تا ۴۰۲) و در حدیثی دیگر که تنها در کتاب قاضی نعمان به نقل از پیامبر آمده است، قائم از فرزندان فاطمه دانسته شده است و از مغرب قیام می‌کند (همان، ۳۶۳) و در نقلی دیگر این حدیث را به نقل از سلمان فارسی از پیامبر می‌آورد که مهدی از مغرب قیام می‌کند و زنادقه را می‌کشد و مملکت ترک و خزر و دیلم و حبشه و روم را صاحب می‌شود (همان، ۳۷۶). همچنین فاطمیان در احادیث خود، مکان دقیق ظهور مهدی را در زاب و سوس می‌دانستند (ابن خلدون، ۴۰۷/۱ تا ۴۰۸). همچنین احادیثی جعل کردند برای جلب نظر بادیه‌نشینان که مهدی از میان ایشان ظهور و در میان ایشان زناشویی می‌کند (همان، ۴۰۷).
تقابل با عباسیان را در این منقولات نیز می‌توان دید. در حدیثی آمده است که مهدی در میان اصحاب رایات سود که از سوی خراسان می‌آیند، است (ابن حنبل، ۷۰/۳۷). در واقع، این حدیث ظهور مهدی را از سوی خراسان می‌داند.

۱. صفویان و تقدس‌بخشی به اردبیل

روایاتی تأمل برانگیز در فضیلت اردبیل در منابع دوره صفویه نقل شده است؛ برای مثال، به این روایت می‌توان اشاره کرد که: «ان لنا باردبیل کنزاً و ای کنزاً لیس بذهب و لافضه و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنا عشر الفاً راکباً بغله شهباء و علی رأسه عصابة حمراء...» (منشی قمی، ۷۶/۱).
در منابع قبل از صفویه که این روایت را نقل کرده‌اند، به جای اردبیل، طالقان آمده است.^۱ این روایت وقتی در منابع دوره صفویه بازتاب داشته است، با تبدیل در الفاظ حدیث دچار شده و از شهری نامبرده شده است که برای صفویان مرکزیت و تقدس خاصی داشته است.
شرف‌الدین قاضی احمد قمی از مورخان دوره طهماسب درباره این حدیث و تطبیق آن بر صفویان می‌نویسد: «...فقیر مؤلف از حضرت شیخ الطایفه بهاء‌المله محمد العاملی حدیثی شنیدم که دلالت بر ظهور شاه صاحبقران خسرو گیتی ستان نموده این است که آن حضرت چنین نقل فرمودند که این حدیث را به‌نوعی از پدر مرحوم خود، یعنی شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی شنیدم این است که: «ان لنا باردبیل...» (همان).

مؤلف تکملة الأخبار به‌منظور مشروعیت‌بخشی به صفویان معتقد است که در زمان غیبت حضرت صاحب‌الزمان یکی از سلسله علیه علویه فاطمیه که توانایی حکومت را داشته باشد، باید در میان بندگان

۱. وَ عَنِ الْبَاقِرِ بِالطَّرِيقِ الْمَذْكُورِ يَرْفَعُهُ إِلَى جَابِرٍ قَالَ «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى كَنْزاً بِالطَّالِقَانِ لَيْسَ بِذَهَبٍ وَ لَا فِضَّةٍ اِثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا بِخُرَاسَانَ شَعَارُهُمْ أَحْمَدُ أَحْمَدُ يَقُودُهُمْ شَابٌّ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ عَلَى بَغْلَةٍ شَهْبَاءَ عَلَيْهِ عَصَابَةٌ خُمْرَاءُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ عَابِرَ الْفَرَاتِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِذَلِكَ فَسَارِعُوا إِلَيْهِ وَ لَوْ خَبِرُوا عَلَى النَّجْلِ» (نبلی نجفی، ۱۹۵).

خدا حکم امام زمان را جاری سازد، همچنان که پیامبر فرموده است: «ان لنا كنزاً في طالقان لابذهب و لافضه بل اثنا عشر الف رجل يقودهم شاب من بني هاشم على بلغه شهباء على رأسه عصابه حمراء كأنني انظر اليه لعبر الفرات شعارهم الله الله الله. فاذا اظهر فسارعوا اليه و لو وجبوا على السلاح» (عبدی بیگ، ۳۴).

گفتنی است روایاتی که از گنج‌های آخرالزمان سخن به میان آورده‌اند بیشتر درباره طالقان در منابع مهدویت آمده است که در بحث روایات طالقان به این دست احادیث پرداخته است و قرائنی از نقش جریان‌های سیاسی در جعل و تحریف این احادیث ارائه شد.

نتیجه‌گیری

۱. ردپای جریان‌های سیاسی اموی، عباسی، کیسانی، زیدی، فاطمی و صفوی را در جعل و تحریف روایاتی در مدح و ذم بلاد می‌توان ردیابی کرد.
۲. به نظر می‌رسد راویان اسرائیلیات، روایاتی چند در مدح و ذم بلاد یهودی مسیحی برای ارائه نقش پررنگ و محوری این مناطق در آخرالزمان جعل و ترویج کرده‌اند. در نتیجه، احادیثی چند در مدح یا ذم شام، دمشق، بیت المقدس، طور، انطاکیه در منابع اسلامی وارد شد. روایاتی که از نقش آخرالزمانی طالقان خبر می‌دهند بی‌ارتباط با جریان محمد بن قاسم زیدی نیست و می‌توان در این زمینه قرائنی چند ارائه داد.
۳. در برخی موارد، تقابل مستقیم بلاد را در این دست می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد. تقابل مشرق با مغرب از جمله مهم‌ترین این تقابلهاست. عباسیان که با حامیان مشرقی خویش به حکومت رسیدند بر فضیلت این منطقه و پرچم‌های سیاه برخاسته از این منطقه اصرار ورزیدند. در تقابل با عباسیان، فاطمیان که با حمایت مغربیان و بربرهای قبیله کتامة به حکومت رسیدند بر مغرب و پرچم‌های برخاسته از مغرب اصرار ورزیدند. آنان ظهور مهدی را از این منطقه مژده می‌دادند و یاران مهدی را از مغرب می‌دانستند و بر فضیلت پرچم‌های برخاسته از مغرب تأکید کردند.
۴. از دیگر تقابلهای بلاد در روایات مهدوی، تقابل کیسانیان با امویان است. مهدی مورد اعتقاد کیسانی، بعد از ظهور، سنگ‌سنگ دمشق را را نابود خواهد کرد و زنان و دختران را به اسارت خواهد گرفت.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالمحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، قم: چاپخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد، الکتاب المصنف، به تحقیق کمال یوسف حوت، ریاض: رشد، ۱۴۰۹ق.

- ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، ١٤١٧ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ١٣٦٧.
- ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، به تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: اسلامی، ١٣٩٥ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٢ق.
- _____، الموضوعات، چاپ اول، مدینه: المكتبة السلفية، ج ١ و ٢، ١٣٨٦ق، جلد ٣، ١٣٨٨ق.
- ابن حبان نُستی، محمد بن احمد، المجروحین، به تحقیق محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی، ١٣٩٦ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٥ق.
- _____، لسان المیزان، چاپ دوم، بیروت: اعلمی، ١٣٩٠ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، چاپ اول، بی جا: رسالت، ١٤٢١ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ١٤٠٩ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، تاریخ ابن خلدون، به تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر، ١٤٠٨ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، التشریف بالمتن فی التعریف بالفتن، به تحقیق مؤسسه صاحب الامر اصفهان، چاپ اول، قم: مؤسسه صاحب الامر، ١٤١٦ق.
- ابن عدیم، عمر بن احمد، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، بی جا: دار الفکر، بی تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بیروت: دار الفکر، ١٤١٥ق.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بی جا: اشراق، ١٤١٩ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٨ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، به تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت: المكتبة العصرية، بی تا.
- ابوریه، محمود، الأضواء علی السنة المحمدیة، ترجمه سید محمد سید موسوی، قم: ذوی القربی، ١٣٨٩.
- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز: بنی هاشمی، ١٣٨١ق.
- اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ١٣٦٠.
- البانی، محمد ناصر الدین، سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة، چاپ اول، ریاض: دار المعارف، ١٤١٢ق.
- بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم، الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفة و الموضوعة، بیروت: ابن حزم، ١٤٢٠ق.
- ترمذی، محمد بن یوعیسی، العلل الکبیر، به تحقیق صبحی سامرانی و دیگران، بیروت: عالم الکتب، ١٤٠٩ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١١ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ١٤٢٢ق.

- دانی، عثمان بن سعید، السنن الواردة في الفتن، چاپ اول، ریاض: دار العاصمة، ۱۴۱۶ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، المغنی فی الضعفاء، به تحقیق نورالدین عتر، بی جا: بی نا، بی تا.
- _____، تذکرة الحفاظ، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- _____، سیر أعلام النبلاء، قاهره: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
- _____، میزان الاعتدال، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی أخبار قزوین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
- ربعی، علی محمد، فضائل الشام و دمشق، دمشق: مجمع علمی عربی، ۱۹۵۰م.
- زمخشري، محمود بن عمر، الفایق فی غریب الحديث، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، العرف الوردی فی اخبار المهدي، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۷۱م.
- _____، اللآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- شوکانی، محمد، الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
- صادقی، سید جعفر، پژوهشی در زمینه جعل و تحریف در روایات مهدویت، تهران: نویسنده، ۱۳۹۲.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، مسند الشاميين، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۵ق.
- _____، المعجم الأوسط، قاهره: دار الحرمین، بی تا.
- طبری آملی، محمد بن جریر، دلائل الإمامة، چاپ اول، قم: بعثت، ۱۴۱۳ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، چاپ دوم، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
- طیالسی، سلیمان بن داود، مسند ابی داود الطیالسی چاپ اول، مصر: دار هجر، ۱۴۱۹ق.
- عباس، احسان، شذرات من کتب مفقودة فی التاريخ، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۸۸م.
- عبدی بیگ، زین العابدین عبدالمؤمن، تکملة الأخبار، چاپ اول، تهران: نی، ۱۳۶۹.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- کنانی، ابی الحسن علی بن محمد بن عراق، تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- مروزی، نعیم بن حماد، کتاب الفتن، به تحقیق سمیر امین زهیری، قاهره: توحید، ۱۴۱۲ق.
- مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، چاپ دوم، اردن: منار، ۱۴۱۰ق.
- منشی قمی، احمد بن حسین، خلاصة التواریخ، به تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- مؤسسة معارف اسلامی، معجم الأحادیث الإمام المهدی (ع)، چاپ دوم، قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۴۲۸ق.
- ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، مسائل الإمامة، به تحقیق یوسف فان اس، بیروت: فرانسیس شتایر، ۱۹۷۱م.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشيعة، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- نیلای نجفی، بهاء الدین، منتخب الأنوار المضيئة فی ذکر القائم الحجة (ع)، به تحقیق عبداللطیف حسینی کوه کمری،

چاپ اول، قم: خیام، ١٣٦٠.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، چاپ دوم، بیروت: دار صادر، ١٩٩٥ م.



Analyzing the meaning of tafa'ul verb form in the word Tawakkul with the aim of Explaining the issue of the Jurisprudential-Moral-Educational decree

Ehsan Khalili , Level four Seminary graduate

Email: ehkh14@gmail.com

Abstract

According to the initial investigations, the word "Tawakkul" (Trust) has no compatibility with the meanings of the verb form (bāb) "tafa'ul". As the rules related to the meanings of the tafa'ul verb form in the Arabic literature do not correspond with this word, the issue of its jurisprudential decree remains ambiguous. So, using a text-based qualitative approach and through an extensive analysis that is based on the available data in the Arabic language and literature, this writing tries to solve the problem. It is possible for Tawakkul to be used in three meanings of tafa'ul verb form, namely Ittikhādh (adoption), Moṭāwi'ah (associative) with three justifications, and Thulāthī mujarrad (trilateral verb form). According to the results, adapting each of these meanings to this word has one or more problems. Also, it is impossible to select a clear and definite meaning for the word "Tawakkul" from the common meanings of this bāb. Still, by ignoring some rules or proving their inaccuracy, Ittikhādh, and Thulāthī mujarrad can be considered as its meanings. The meaning Thulāthī mujarrad is more compatible with the uses of Tawakkul. Accordingly, as the most important outcome of this article, the issue of the jurisprudential decree of acquiring and strengthening Tawakkul is clarified. Also, the exact and rigorous lexical analysis of a word is another outcome neglected by moral and educational sciences in the past and it was done with less precision.

Keywords: Tawakkul, Bāb of tafa'ul, Common meanings of tafa'ul, Issue of the jurisprudential decree





واکاوی معنای باب تفعل در واژه توکل با هدف تبیین موضوع حکم فقهی - اخلاقی - تربیتی

احسان خلیلی



دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

Email: ehkh14@gmail.com

چکیده

مطابق بررسی‌های اولیه، توکل با هیچ‌یک از معانی باب تفعل سازگار نیست. ضوابط و قواعدی که برای معانی باب تفعل در ادبیات عرب آمده است با واژه توکل منطبق نیست و از این نظر، موضوع حکم فقهی آن ابهام دارد. این نوشتار به روش تحقیق کیفی متن‌محور با تحلیلی گسترده بر پایه داده‌های موجود در زبان و ادبیات عرب برای حل مسئله شکل گرفته است.

از بین معانی باب تفعل سه معنا احتمال دارد که واژه توکل در آن به کار رفته باشد: اتخاذ، مطاوعه با سه توجیه، ثلاثی مجرد.

تطبیق هرکدام از معانی بر واژه توکل با اشکال یا اشکالاتی مواجه است و نمی‌توان معنای قطعی و روشنی از میان معانی غالبی باب تفعل برای واژه توکل برگزید؛ اما با چشم‌پوشی از برخی قواعد یا اثبات نادرستی آن‌ها می‌توان معنای آن را ثلاثی مجرد یا اتخاذ دانست. معنای ثلاثی مجرد سازگاری بیشتری با استعمالات توکل دارد. بدین ترتیب دستاورد مهم این است که موضوع حکم فقهی اکتساب و تقویت توکل روشن می‌شود. دستاورد دیگر، بررسی دقیق و موشکافانه یک واژه از منظر لغوی است؛ چیزی که در علوم اخلاقی و تربیتی در گذشته از آن به سرعت عبور می‌شد و دقت عمل کمتری برای آن به کار می‌رفت.

واژگان کلیدی: توکل، باب تفعل، معانی غالبی تفعل، موضوع حکم فقهی.

مقدمه

در ادبیات عرب وقتی ریشه فعلی در ابواب ثلاثی مزید استعمال می‌شود، بر اساس قواعد مشهور ادبیات عرب در بیشتر موارد، معنایی مازاد بر معنای ثلاثی مجرد از آن فهمیده می‌شود. بر این اساس، مبحثی با عنوان معانی غالبی ابواب ثلاثی مزید در ادبیات عرب شکل گرفته است و معمولاً پس از تبیین قواعد و مختصات هر باب، معنا یا معانی آن نیز بحث و بررسی می‌شود.

در تنقیح معنای توکل برای روشن شدن موضوع حکم فقهی اکتساب توکل^۱ بررسی‌های اولیه نشان داد این واژه از باب تفعّل با هیچ‌کدام از معانی غالبی در این باب منطبق نمی‌شود و هرکدام با اشکال یا اشکالاتی روبه‌روست. همین نکته سبب شد تا با نگاه دقیق و پژوهش‌های گسترده و فراگیر، معنای باب تفعّل در این واژه بررسی شود که آیا در بررسی‌های اولیه نکته‌ای مغفول مانده است یا قواعد مشهوری که درباره معنای باب تفعّل در ادبیات عرب وجود دارد، اشتباه است یا اساساً واژه توکل در معانی غالبی باب تفعّل نمی‌گنجد و با معنایی غیر از معانی غالبی باید آن را توجیه کرد؟

باتوجه به این مسئله در معنای باب تفعّل در خصوص واژه توکل این نوشتار قصد دارد به پاسخی علمی و دقیق برای این مسئله دست یابد تا علاوه بر حل مسئله‌ای در حوزه ادبیات عرب، گام مهمی برای روشن کردن موضوع حکم فقهی توکل در حوزه مسائل فقهی تربیتی بر دارد. بدین منظور پس از بیان کلیاتی درباره توکل در بخش اول وارد بررسی مسئله در بخش دوم و سوم می‌شود. در بخش دوم با هدف رسیدن به پاسخی مناسب برای این مسئله، ابتدا ریشه توکل؛ یعنی «و ک ل» را بررسی و معانی آن را تحلیل می‌کنیم، سپس رابطه میان معانی متعددی که برای ریشه «و ک ل» آمده است واکاوی می‌شود تا به جمع‌بندی‌ای درباره معنای پایه‌ای در این ریشه دست یابیم. پس از آن در بخش سوم با هدف دستیابی به معنای باب تفعّل در این ماده، به سراغ معانی غالبی باب تفعّل می‌رویم. با مرور مختصری بر این معانی و شرایط هر معنا، انطباق یا عدم انطباق هر معنا بر توکل بررسی می‌شود. سرانجام با احتمالاتی که درباره معنای باب تفعّل در واژه توکل به دست می‌آید، جمع‌بندی نهایی در خصوص این مسئله ارائه می‌شود.

در خصوص اهمیت موضوع باید گفت: در نگاه اول پرداختن به معنای واژه‌ای از انبوه واژگان عربی در حد مقاله علمی شاید ضرورتی نداشته باشد، اما وقتی این واژه اشاره به یکی از عناصر مهم بندگی خدا باشد و از نظر فقهی و اخلاقی کانون بررسی‌های دقیق و عمیق علمی قرار می‌گیرد، می‌تواند ضرورت خود را نشان دهد. توکل در اخلاق و عرفان بسیار اهمیت دارد و زیندگی بنده به این فضیلت اخلاقی، اهمیت

۱. پیش‌تر مقاله‌ای درباره حکم فقهی اکتساب توکل با عنوان «بررسی اکتساب توکل از منظر فقه الأخلاق» از نگارنده به چاپ رسیده است: (اعرافی و دیگران، ۱۳۹۵).

زیادی در آداب بندگی و سیروسلوک دارد. پس روشن شدن معنای آن بسیار اهمیت دارد. از سوی دیگر، وقتی فقه به عرصه‌های دیگری چون اخلاق و اعتقادات وارد می‌شود تا حکم موضوعات اخلاقی و اعتقادی را روشن کند،^۱ تبیین موضوع حکم فقهی ضرورت پیدا می‌کند. توکل نیز یکی از موضوعات اخلاقی است که در محک فقه قرار می‌گیرد و حکم فقهی آن استنباط می‌شود، ازاین‌رو باید موضوع آن تبیین شود تا حکم بر آن بار شود. در نتیجه، تبیین معنای توکل و بررسی معنای باب تفعل در این واژه از دو نظر اهمیت و ضرورت دارد: ۱. نقش مهم توکل در بندگی پروردگار است. زیندگی بنده به این فضیلت اخلاقی برای کمال بندگی در پیشگاه پروردگار بسیار مهم است تا حدی که اگر بنده به خود متکی شود و به خدا توکل نکند، ممکن است از دایره ایمان خارج و در شرک داخل شود (اعرافی و دیگران، ۸۷ تا ۸۸). پس بنده باید بداند که توکل چیست تا متخلق و زینده بدان شود؛ ۲. توکل، موضوع حکم فقهی اخلاقی قرار می‌گیرد. روشن است که از نظر فقهی ابتدا موضوع حکم باید روشن شود، سپس به استنباط حکم آن پرداخت. در گذشته، علوم اخلاقی چندان اهمیتی به تبیین معنای لغوی نمی‌دادند (خمینی، ۲۱۴ تا ۲۱۵)؛ اما برای استنباط فقهی، روشن شدن موضوع اهمیت دارد تا حدی که اگر موضوع روشن نشود حکم استنباط‌شدنی نخواهد بود.

روش به‌کاررفته در این نوشتار بر اساس روش‌های تحقیق کیفی متن‌محور است. با تحلیل معانی اهل لغت در واژه توکل و همچنین معانی باب تفعل در علم صرف به بررسی معنای باب تفعل در واژه توکل می‌پردازیم.

روش کار به این صورت است که پس از بررسی مختصر معانی باب تفعل و شرایط به‌کاررفتن آن‌ها، تطبیق هر معنا بر توکل با معنای استعمالی آن سنجیده می‌شود. سپس هرکدام از معانی باب تفعل که با معنای استعمالی توکل سازگار و شرایطش در توکل جاری بود، روشن می‌شود که توکل در آن معنا استعمال شده است و اگر تطبیق هرکدام با مشکلی مواجه بود یا شرایطش را نداشت، درمی‌یابیم که در معانی غالبی باب تفعل نمی‌گنجد؛ برای مثال، یکی از معانی باب تفعل، اتخاذ است. برای تطبیق این معنا باید سازگاری آن با استعمالات توکل سنجیده شود و همچنین شرایط این معنا (اسم جامدبودن مصدر) باید در توکل جاری باشد تا نتیجه بگیریم معنای باب تفعل در واژه توکل به این معنا به کار رفته است.

در خصوص پیشینه موضوع باید گفت: در ادبیات عرب به معنای باب تفعل همچون سایر ابواب فعل ثلاثی مزید پرداخته شده است. بر اساس پژوهش‌های به‌دست‌آمده، علمای ادبیات عرب در قرن هفتم به

۱. مبنای مهم این نوشتار، تعلق احکام تکلیفی به صفات باطنی و افعال جوانحی است که نظریه فقه الاخلاق به‌طور مبسوط به آن پرداخته است. (نک: اعرافی، فقه تربیتی، ۴۷۳ تا ۴۷۹؛ اعرافی و موسوی، گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانحی).

معانی ابواب ثلاثی مزید پرداختند؛ همچون ابن حاجب در شافیه (۶۳)، ابن مالک در تسهیل (ناظر الجیش، ۳۷۵۱/۸) و استرآبادی در شرح شافیه (۱۰۴/۱ تا ۱۰۷). ظاهراً ابن حاجب، متوفای ۶۴۶ ق در این بحث بر سایرین مقدم است و ایشان اولین کسی بوده است که به معانی ابواب پرداخته است. در قرون بعدی تا عصر حاضر این بحث رواج دارد و در کتب متعدد به این مبحث پرداخته می‌شود (بابی، ۱۰۱۸/۲؛ ابوالفداء، ۶۵/۲؛ حسینی طهرانی، ۹۴/۱).

در موضوع التوکل علی الله، کتب و نوشته‌جات بسیاری وجود دارد که به برخی موارد اشاره می‌شود: «التوکل علی الله»، از ابن ابی الدنيا (قرن سوم)، دو عنوان «تردید و توکل» و «توکل و نقش آن در اجتماع»، از آیت الله دستغیب؛ «توکل از دیدگاه قرآن»، از آیت الله بهشتی که بخشی از سخنرانی ایشان در خصوص توکل است؛ دو عنوان «التوکل علی الله و الأخذ بالأسباب» و «قاعدة فی الرد علی الغزالی فی التوکل»، از احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه؛ «التوکل»، اثر یوسف قرضاوی؛ «التوکل (سبيله-ثمرته-حقیقه)»، تألیف احمد خلیل جمعه؛ «التوکل علی الله فی القرآن الکریم، دراسة فی التفسیر الموضوعی»، از الحسنانی، «توکل به خدا: راهی به سوی حرمت خود و سلامت روان»، نوشته محمدصادق شجاعی، «توکل و رابطه آن با توسل»، اثر سید محمد ضیاء آبادی، «توکل راهی به سوی آرامش»، نگاشته یدالله طاهری، «توکل و دل‌بستگی به خدا و نقش آن در تقویت روح و روان»، نوشته جلیل باباپور و مهدی پروین‌زاده، «نقش و جایگاه توکل در زندگی از منظر قرآن و نهج البلاغه»، تألیف اشرف شکوری، «کاربرد توکل در تحمل‌افزایی از دیدگاه قرآن»، نوشته زینب پرهیزگار، «توکل و آرامش»، اثر محمد شجاعی و آثار فراوان دیگری که در سال‌های اخیر نگارش شده است. در این آثار درباره معنای باب تفعل در واژه توکل مطلبی یافت نشد که معنای این باب را در این واژه روشن سازد و از نگارش این نوشتار بی‌نیاز سازد.

در میان مقالات نیز هرچند دو مقاله به بررسی مفهوم توکل پرداختند؛ ولی درباره معنای باب تفعل در این واژه سخنی ندارند. آن دو مقاله عبارت‌اند از: مقاله «مفهوم‌شناسی توکل و نتایج آن از منظر نهج البلاغه»، نوشته صدرالدین موسوی جشنی و مسعود درودی. در این مقاله، بسیار کوتاه به معنای لغوی توکل و کمی به تعریف آن از منظر بزرگان می‌پردازد و مفهوم توکل را از منظر نهج البلاغه بررسی می‌کند، سپس در ادامه به مبانی گوناگون توکل (انسان‌شناختی و هستی‌شناختی و...) می‌پردازد و نسبتش با توحید را روشن می‌سازد و در پایان ثمرات فردی و اجتماعی توکل را تبیین می‌کند؛ اما هیچ‌کدام ارتباطی با معنای باب تفعل در این واژه ندارد (موسوی جشنی و درودی، ۱۲۵ تا ۱۴۴). بر اساس انتشار پایگاه مجله چاپ‌کننده، این مقاله سرقت علمی بوده و به درخواست یکی از نویسندگان از آن پایگاه حذف شده است. مقاله «بررسی مفهوم توکل و آثار آن بر زندگی اجتماعی انسان‌ها»، نوشته مرضیه بهشتی و ریحانه

نودهی (۸۳ تا ۱۰۰). در این مقاله ابتدا آمار توکل در قرآن بررسی شده است، سپس قدری کوتاه به بررسی لغوی و اصطلاحی توکل می‌پردازد و در پایان به تفصیل، آثار فردی و اجتماعی توکل را بررسی می‌کند و به معنای باب تفعل در توکل نیز اشاره‌ای نشده است. هر دو مقاله برخلاف عنوانشان آن‌طور که شایسته و بایسته بود، به مفهوم توکل نپرداخته‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

توکل: معنای لغوی آن در همین نوشتار می‌آید که به معنای تفویض و واگذاری است.^۱ در اصطلاح نیز خواجه چنین تعریف می‌کند: «التَّوَكَّلُ كَلَّةُ الْأَمْرِ كُلِّهِ إِلَى مَالِكِهِ، وَالتَّوَكُّلُ عَلَى وَكَالَتِهِ» (انصاری، ۱۹۷/۱) و تلمسانی در شرح این تعریف می‌نویسد: «فالمقصود هو تسليم الأمر كُلِّهِ إلى ماله الحق» (همان). بر این اساس، توکل به معنای تسلیم و واگذاری امور به مالک حقیقی آن است.

باب تفعل: از ابواب ثلاثی مزید است که فعل ماضی آن بر وزن «تَفَعَّلَ» (تاء مفتوح و عین الفعل مشدد و مفتوح)، فعل مضارع آن بر وزن «يَتَفَعَّلُ» (تاء و عین الفعل مانند ماضی) و مصدرش بر وزن «تَفَعَّلَ» (تاء مفتوحه و عین الفعل مشدد و مضموم) است (حسینی طهرانی، ۹۰/۱).

معانی باب تفعل: در ادبیات عرب برای هر یک از ابواب ثلاثی مزید معانی گوناگونی ذکر شده است. مشهور ادیبان، معنای غالبی باب تفعل را مطاوعه باب تفعل بیان کردند و چند معنای غیرغالبی نیز برای آن آورده‌اند (رضی الدین استرآبادی، ۱۰۴/۱ تا ۱۰۷؛ حسینی طهرانی، ۹۴/۱ تا ۹۹؛ نظام الأعرج، ۱۴۹ تا ۱۵۰).

موضوع حکم فقهی: در فقه رایج و فقه‌های مضاف؛ مانند فقه الخلاق و فقه تربیتی هر حکم فقهی، موضوعی دارد. این موضوع گاهی از اعیان خارجی است؛ مانند خون که از نظر وضعی حکم به نجاست آن و حکم تکلیفی به وجوب اجتناب در نماز می‌شود؛ گاهی افعال جوارحی انسان است؛ مانند نماز که ترکیبی از افعال و اذکار است که با قصد قربت ادا می‌شود و حکم به وجوب آن شده است و گاهی نیز از افعال جوانحی است؛ مانند شرک به خدا در اعتقادات یا تکبر به خدا یا انسان‌ها در اخلاق که حکم به حرمت آن می‌شود.^۲

۲. بررسی ریشه لغوی واژه توکل

۱. ۲. تعیین محل نزاع در استعمالات مختلف واژه توکل

۱. «وَكَلَّهٖ إِلَيْكَ أَكَلَهُ كُلَّهُ، أَي: فوضته» (فراهیدی، ۴۰۵/۵)؛ «يَقَال: فَلَانَ وَكَلَّهُ تَكَلَّهٖ، أَي عَاجَزَ يَكُلُ أَمْرَهُ إِلَى غَيْرِهِ، وَ يَتَكَلَّلُ عَلَيْهِ» (جوهری، ۱۸۴۴/۵).
 ۲. در سطور پیشین تذکر داده شد مبنای مهم این نوشتار تعلق احکام تکلیفی به صفات باطنی و افعال جوانحی است که نظریه فقه الأخلاق به طور مبسوط به آن پرداخته است (ذک: اعرافی، فقه تربیتی، ۴۷۳/۱ تا ۴۷۹؛ اعرافی و موسوی، گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانحی).

همان طور که در مفهوم‌شناسی اشاره شد، واژه توکل از ریشه «و ک ل» به معنای تفویض و واگذاری است «وَكَلَّتهُ إِلَیکَ أَکَلَهُ کَلَهُ، أی: فَوَضَّتهُ» (فراهیدی، ۴۰۵/۵)؛ «یقال: فَلانٌ وَکَلَّهْتُ تَکَلَّهْتُ، أی عاجزٌ یَکُلُ أَمْرَهُ إلی غیره، وَ یَتَکَلَّلُ عَلَیْهِ» (جوهری: ۱۸۴۴/۵).^۱ توکل از باب تفعل به واسطه حرف جر پس از خود، معانی مختلفی پیدا می‌کند. با حرف جر «ب» به معنای قبول وکالت در باب عقود به کار می‌رود؛ «وَكَلَّتهُ بِالْبَیْعِ فَتَوَكَّلْ بِهِ» (زمخشری، ۶۸۸). با حرف جر «لِ» به معنای پذیرش سرپرستی و ولایت به کار می‌رود؛ «تَوَكَّلْتُ لِفَلاَنٍ بِمعنی: تَوَلَّیتْ لَهُ، وَ یقال: وَکَلَّتهُ فَتَوَكَّلْ لَی» (راغب اصفهانی، ۸۸۲) و با حرف جر «علی» به معنای واگذاری اطمینان‌بخش به کار می‌رود؛ «الْمَتَوَكِّلُ عَلَی اللّهِ: الَّذِی یَعْلَمُ أَنَّ اللّٰهَ کَافِلٌ رِزْقِهِ وَ أَمْرِهِ فَاطْمَآنٌ قَلْبُهُ عَلَی ذَلِکَ، وَ لَمْ یَتَوَكَّلْ عَلَی غَیْرِهِ» (ازهری ۲۰۳/۱۰)؛ «اتَّکَلْتُ عَلَی فِلاَنٍ فِی أَمْرِی، إِذا اعْتَمَدْتُهُ» (جوهری، ۱۸۴۴/۵) که مراد از آن واگذاری به شخص عالی مانند خداوند است. محل بحث در این نوشتار، کاربرد این واژه با حرف جر «علی» است.

اهل لغت عبارات گوناگونی برای معنای «توکل... علی» به کار بردند؛ مانند تفویض «وَكَلَّتهُ إِلَیکَ أَکَلَهُ کَلَهُ، أی: فَوَضَّتهُ» (فراهیدی، ۴۰۵/۵) و استسلام «وَكَلَّ بِاللّٰه، وَ تَوَكَّلَ عَلَیْهِ، وَ اتَّکَلَّ: اسْتَسْلَمَ إِلَیْهِ» (ابن سیده، ۱۴۳/۷) و قیام بالأمر «الْوَكِیلُ فِی صِفَةِ اللّٰهِ جَلَّ وَ عَزَّ: الَّذِی تَوَكَّلَ بِالْقِیَامِ بِجَمِیعِ ما خَلَقَ» (ازهری، ۲۰۳/۱۰). با نظر به معانی مختلفی که برای ریشه «و ک ل» به کار رفته است نیز این گوناگونی بیشتر می‌شود. در نگاه اول، معانی متعدد نوعی پراکندگی در معنای این واژه را نشان می‌دهد؛ اما بررسی دقیق‌تر می‌تواند مسئله را روشن سازد.

معانی اهل لغت برای ریشه «و ک ل» و مشتقات آن؛ از جمله توکل در دو دسته جای می‌گیرد: ۱. معانی‌ای که از سوی فاعل؛ یعنی واگذارنده این واژه را معنا می‌کند: تفویض «وَكَلَّتهُ إِلَیکَ أَکَلَهُ کَلَهُ، أی: فَوَضَّتهُ» (فراهیدی، ۴۰۵/۵)، اعتماد «اتَّکَلْتُ عَلَی فِلاَنٍ فِی أَمْرِی، إِذا اعْتَمَدْتُهُ» (جوهری، ۱۸۴۴/۵)، استسلام «وَكَلَّ بِاللّٰه، وَ تَوَكَّلَ عَلَیْهِ، وَ اتَّکَلَّ: اسْتَسْلَمَ إِلَیْهِ» (ابن سیده، ۱۴۳/۷)، تخلیه «یقال: قَدْ أَوْکَلْتُ عَلَی أَخِیکَ الْعَمَلَ: خَلَّیْتَهُ کَلَهُ عَلَیْهِ» (ازهری، ۲۰۳/۱۰)، تضعیف «رَجُلٌ وَکَلَّ إِذا کانَ ضَعِیفًا لَیسَ بِنَافِذٍ» (همان).

۲. معانی‌ای که از سوی پذیرنده وکالت (کسی که وکالت به او واگذار شده است) این واژه را معنا می‌کند: کفالت «قِيلَ: الْوَكِیلُ: الْکَفِیلُ، فَنِعَمَ الْکَفِیلُ اللّٰهُ بِأَرْزَاقِنَا» (ازهری، ۲۰۳/۱۰)، حفاظت «قِيلَ:

۱. در این نوشتار در تمام ارجاعاتی که به کتب لغت شده و بازگوکننده معنای لغت است، علاوه بر آدرس منبع، متن عربی مربوط به آن ارجاع نیز آمده است که علتش آن است که اولاً در متن لغت‌نامه‌ها در صفحات ارجاع‌شده در ریشه «و ک ل» تعبیر مختلف و متعددی آمده است که خواننده به‌سختی می‌تواند متوجه شود کدام نکته در متن منبع استناد شده است؛ ثانیاً در برخی موارد، ترجمه یا معادل فارسی از متن عربی رسا نیست و باید متن عربی جلوی دیدگان خواننده باشد تا منظور از آن معادل فارسی را در یابد. در نتیجه، بهتر بود که اصل متن عربی از منبع در کنار آدرس درج شود.

الْوَكِيلُ: الْحَافِظُ» (همان)، کفایت «قال ابن الأنباری فی قولهم: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳) «يَقُولُ كَافِيَنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْكَافِي» (ازهری، ۲۰۲/۱۰)، تولى «قال تعالى: وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (نساء: ۸۱) أى: اكتف به أن يتولى أمرک» (راغب اصفهانی، ۸۸۲)، «أن الوكيل فى صفات الله بمعنى المتولى القائم بتدبير خلقه» (ازهری، ۲۰۳/۱۰)، قیام بالأمر «وَكَيْلُ الرَّجُلِ: الذى يقومُ بأمره» (همان).

محل بحث در این نوشتار معانی دسته اول (واگذارنده) است و معانی دسته دوم محل بحث نیست، اما بررسی ارتباط میان معانی آن دسته با معانی دسته اول ضروری است که در ادامه خواهد آمد.

تفاوت دو دسته معنا در جهتی است که فعل «وکیل» را معنا کرده است. در دسته اول از سوی وکیل به این فعل نگاه شده و معنای مصدری تفویض و مانند آن آورده شده است؛ به این معنا که وکیل را مفوض و مانند آن معنا می‌کند. در مقابل، دسته دوم است که از سوی وکیل یا موکول علیه به فعل وکیل نگاه شده و معنای کفالت، حفاظت و مانند آن را برایش آورده است؛ با این توجیه که وکیل را کفیل یا حافظ معنا کرده است. بنابراین، این دو دسته معنا دو جهت مختلف در معنای توکل و ریشه «و ک ل» را روشن می‌سازد.

جدول ۱.۲: معانی «و.ک.ل» و مشتقات آن

معانی دسته اول (از سوی فاعل یا واگذارنده) معانی دسته دوم (از سوی وکیل یا پذیرنده وکالت)

تفویض	کفالت
اعتماد	حفاظت
استسلام	کفایت
تخلیه	تولى
تضعیف	قیام بالأمر

۲.۲. ارتباط میان دو دسته معنای وکل

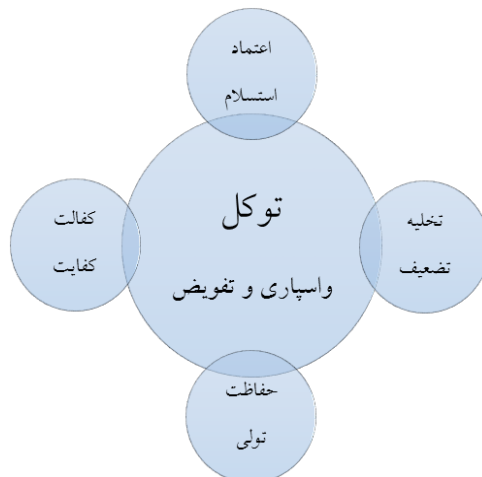
معانی «و ک ل» در دو دسته قرار گرفت؛ دسته اول، مواردی که وکل را از جنبه فاعلی (واگذارنده) معنا کرد و دسته دوم، مواردی که وکل را از جنبه وکیل (پذیرنده) معنا کرد. سؤال این است که آیا میان این دو دسته ارتباطی وجود دارد یا خیر؟ در صورت وجود ارتباط، آیا ضرری به معنای محل بحث وارد می‌شود یا خیر؟

در باره نسبت معانی دسته دوم با معنای برگزیده در دسته اول دو احتمال وجود دارد: ۱. معانی دسته دوم بر معنای اول (تفویض و واسپاری) حمل شود. در این صورت دسته اول مبدأ صدور (مصدر) و دسته دوم از آن مشتق شده است. ۲. معانی دسته دوم تأسیس معنای جدید است. در این صورت میان آن‌ها اشتراک لفظی برقرار می‌شود و وکیل معنای فاعلی پیدا می‌کند و به معنای قیام به امر، کفالت و سایر معانی است.

نکته مهم در پاسخ به سؤال این است که برگزیدن هریک از این دو حالت در معنای دسته دوم (پذیرنده) ضرری به بحث ما وارد نمی‌کند؛ زیرا پایه و موضوع بحث ما معنای دسته اول است (از سوی واگذارنده)، به همین دلیل اتخاذ هریک از دو نظر اشتقاق یا اشتراک لفظی برای معنای دسته دوم، سبب ابهام یا تردید در معنای دسته اول نخواهد شد.

۲.۳. نظر برگزیده در معنای ریشه وکل از نظر واگذارنده

باتوجه به واکاوی‌های عرفی و تحلیل ارتکاز عرفی زبان‌شناسی از واژه توکل، ریشه اصلی در معنای «وکل ل» در معنای دسته اول (جهت واگذارنده)، معنایی است که فراهیدی آورده است و آن را به معنای تفویض و واسپاری معنا کرده است: «وَكَلَّتُهُ إِلَيْكَ أَكَلُهُ كَلَّةً، أَيْ: فَوَضَّعْتُهُ» (فراهیدی، ۱۴۰۵/۵). این معنا هسته اصلی و نقطه کانونی «وکل ل» به شمار می‌رود، به این دلیل که حداقل اتفاقی که در این ماده رخ می‌دهد و قدر متیقن آن، واسپاری و واگذارکردن انجام کاری به دیگری است؛ بنابراین، از این نقطه نمی‌توان دست کشید. پس هسته اصلی و معنای ریشه‌ای که در ماده و تمام مشتقات جریان دارد، تفویض و واسپاری است. سایر معانی که اهل لغت متأخر از فراهیدی مطرح می‌کنند، از لوازم این معنا به شمار می‌رود؛ زیرا بدون اعتماد نمی‌توان کاری را به کسی واگذار کرد. وقتی واگذار شد باید بخش گسترده‌ای از اختیارات خود را از آن تخلیه کرد. برای واگذاری باید کار را تسلیم کرد. پس مفهوم استسلام نیز در تفویض نهفته است. به همین ترتیب، وقتی تمام معانی بیان‌شده برای این ماده، حتی معنای دسته دوم ملاحظه می‌شود، میان آن‌ها با معنای واسپاری و تفویض، نوعی ارتباط و تلازم دیده می‌شود.



نمودار ۲.۲. توکل و معانی مرتبط

۳. بررسی معنای باب تفعّل در واژه توکل

باتوجه به پیچیدگی معنای باب تفعّل در واژه توکل، ابتدا به معنای غالبی باب تفعّل و سپس معنای باب تفعّل در واژه توکل بررسی می‌شود.

۳.۱. معنای غالبی باب تفعّل

در کتب صرفی برای باب تفعّل، معنای متعددی ذکر شده است (رضی‌الدین استرآبادی، ۱/ ۴ تا ۱۰۷؛ حسینی طهرانی، ۱/ ۹۴ تا ۹۹؛ نظام‌الأعرج، ۱۵۰ تا ۱۴۹). معنای ذکرشده برای این باب عبارت‌اند از: **مطاوعه باب تفعیل**: معنای غالبی در این باب همین معناست که به معنای پذیرش اثر باب تفعیل است. باب تفعیل، اثرات مختلفی دارد و برای هر اثری مانند تعدیه، تکثیر و نسبت استفاده شود. باب تفعّل به معنای پذیرش همان اثر در باب تفعیل به کار می‌رود. تعدیه مانند «علمته فتعلم» و «وکلّته بالبیع فتوکل به»^۱ (زمخشری، ۶۸۸)، تکثیر مانند «قطعته فتقطع»، به معنای کثرت قطعات و قطعه‌قطعه شدن، نسبت مانند «نزرته فتنزر» و «تممته فتتمم»، تنزیر و تمیم به معنای نسبت دادن به نزار و تمیم است و تنزیر و تتمم به معنای پذیرش اثر این نسبت است.

تکلف: به معنای تظاهر و اظهار از سوی نفس، همراه با رنج و سختی است؛ مانند تشجّع و تحلّم، به معنای اظهار شجاعت و حلم کردن، خود را به شجاعت و حلم زدن است، اما درواقع چنین صفتی ندارد و با سختی به آن تظاهر می‌کند.

تدریج: به معنای عمل پی‌درپی و مکرر است، به طوری که یک عمل به شمار آید؛ مانند «تجرّع الماء»؛ یعنی جرعه‌های آب را نوشید، آب را به صورت جرعه‌جرعه و پی‌درپی نوشید؛ برخلاف جرّع الماء که به معنای نوشیدن جرعه‌ای آب است.

اتخاذ: به معنای گرفتن مصدر فعل است. مصدری که فعل از آن گرفته شده است باید اسم جامد باشد (رضی‌الدین استرآبادی، ۱/ ۱۰۵)؛ مانند «تقدّم زید القافلة»؛ زید از قافله پیشی گرفت؛ «تجهّز»، جهازگیری کرد؛ «توسّد» چیزی را به عنوان بالش (وسادة) قرار داد.

تجنّب: به معنای اجتناب و دوری کردن از مصدر فعل است؛ مانند «تأثّم زید»، زید از گناه (اثم) دوری کرد؛ «تفکّه»، پرهیزکردن و خودداری از خوردن میوه (فاکّهة).

استفعل: باب تفعّل گاهی به معنای طلب مانند باب استفعل به کار می‌رود؛ مانند «زید یتصید»، زید طلب صید کرد. گاهی هم به معنای اعتقاد به دارابودن صفتی در فاعل به کار می‌رود؛ مانند «تعظم» به معنای استعظم، «تکبر» به معنای استکبر. در نفسش معتقد است که فاعل، عظیم یا کبیر است، بزرگی

۱. این واژه با حرف جر باء و لام به معنای تعدیه است، اما محل بحث ما حرف جر «علی» است.

می‌کند (خود را بزرگ جلوه می‌دهد)، تکبر می‌ورزد.

صیرورة: به معنای شدن است؛ مانند «تهوّد»، یهودی شد؛ «تنصّر»، نصرانی شد؛ «تکوّف»، اهل کوفه شد.

تلبس: فاعل، متلبس به اصل و مصدر فعل شود؛ مانند «تقمص»، پیراهن بر تن کرد؛ «تختّم»، خاتم (انگشت) بر دست کرد؛ «تعمّم»، عمامه به سر کرد؛ «تنّعّل»، نعلین به پا کرد؛ «تحزّم»، کمر بند به کمر بست.

جدول ۳. ۱: معانی باب تفعّل

عنوان معنای باب	شرح معنا	مثال	شرط
مطاوعه تفعیل	پذیرش اثر تعدیه در باب تفعیل	عَلِمْتُهُ فَتَعَلَّمْ	
تکلف	تظاهر به صفتی با سختی (خود را به صفتی زدن)	تَحَلَّمْ	فاعل واقعاً متصف به چنین صفتی نباشد.
تدریج	عمل پی در پی و مکرر	تَجَرَّعَ الْمَاءَ	در مجموع، یک عمل به شمار رود.
اتخاذ	گرفتن مصدر فعل	تَوَسَّدَ وَسَادَةً	اسم جامد بودن مصدر
تجنب	دوری کردن از مصدر فعل	تَأَثَّمْ-تَفَكَّهْ	
استفعل	۱. طلب ۲. اعتقاد به دارا بودن صفتی در فاعل	تَيَصَّدَّ-تَعْظَّمْ	
صیرورة	شدن (دگرگونی از حالی به حالی دیگر)	تَهَوَّدَ-تَنَصَّرَ	
تلبس	تلبس فاعل به مصدر فعل	تَعَمَّمَ-تَخْتَمَ	

۳. ۲. احتمالات در معنای باب تفعّل در واژه توکل

در خصوص معنای باب تفعّل از ماده «و ک ل» سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: توکل به معنای اتخاذ به کار رفته است: توکّل علی الله ای اتّخذہ وکیلا.

احتمال دوم: توکل برای مطاوعه به کار رفته است، با یکی از این سه توجیه: ۱. توکل، مطاوعه باب تفعیل است؛ یعنی مطاوعه توکیل؛ به این ترتیب که در تفعیل، عبد به خداوند واسپاری می‌کند و در توکل، این واسپاری عمیق‌تر است و نحوه‌ای دل‌دادگی و استسلام هم در او وجود دارد؛ یعنی اثر توکیل خود را به خوبی می‌پذیرد و به آن دل می‌دهد و تسلیم آن می‌شود. ۲. مطاوعه «وکل» ثلاثی مجرد باشد، بر اساس معانی دسته اول؛ یعنی از سوی فاعل. در این صورت مانند توجیه قبل تصویر می‌شود. ۳. مطاوعه ثلاثی

مجرد بر اساس معانی دسته دوم؛ به معنای پذیرش اثر قیام به امر و تدبیر وکیل است؛ یعنی اثری که از سوی وکیل (بر مبنای اشتراک لفظی) آمده است را می‌پذیرد.

احتمال سوم: باب تفعل در این واژه به معنای ثلاثی مجرد است. این معنا در معانی متداول باب تفعل در کتب اصیل متقدم در ادبیات عرب ذکر نشده است؛ ولی چون اکثر ابواب ثلاثی مزید حاوی این معناست، احتمال وجود این معنا برای باب تفعل نیز وجود دارد. برخی از کتب متأخر و معاصر نیز آن را از معانی باب تفعل بر شمرند (یعقوب، ۲۶۷). بر اساس معنای ثلاثی مجرد چنین می‌شود که معنای توکل، همان وکل به معنای واسپاری و واگذاری است و حرف جر «علی» به نوعی واگذاری معتمدانه اشاره دارد، با این توجیه که به سبب «علی» معنای اعتماد در آن اشراب شده است^۱ و نوعی ظرافت معنایی در لفظ ایجاد می‌کند.

۳.۳. بررسی و نقد احتمالات

هر سه معنای اتخاذ، مطاوعه و ثلاثی مجرد با اشکالاتی مواجه است که نمی‌توان ملتزم به این معانی شد.

بررسی احتمال اول: توکل به دو دلیل نمی‌تواند به معنای اتخاذ باشد: ا. در معنای اتخاذ، مبدأ و ریشه فعل، اسم جامد غیر مصدری است (رضی الدین استرآبادی، ۱۰۵/۱)؛^۲ نظیر تَوَسَّدَ که از «وَسَادَة» (بالش، متکا) گرفته شده است و به معنای چیزی را به عنوان بالش قرار دادن است؛ «تَوَسَّدَ، أی: وضع رأسه علی وَسَادَة» (فراهیدی ۷/ ۲۸۴) و همچنین نظیر «تَبَنَّى» که از «ابن» گرفته شده است و به معنای کسی را به فرزندی گرفتن است؛ «تَبَنَّا: اتخذہ ابناً» (ابن سیده، ۵۲۳/۱۰)، درحالی که توکل، مشتق از مصدر وکول است که اسم جامد نیست و معنای حدثی دارد.^۳

ب. باب تفعل در معنای اتخاذ، متعدی بنفسه است و بدون واسطه مفعول می‌گیرد و حرف جر ندارد؛ مانند مثال‌های گذشته «توسد فلان الحجر أی اتخذ الحجر وسادة» و «تَبَنَّى فلان زیداً أی اتخذہ ابناً»، درحالی که توکل به سبب حرف جر «علی» متعدی می‌شود؛ پس وجود جار و مجرور در این استعمال،

۱. در ادبیات عرب به چنین اشرایی گاهی تضمین اطلاق شده است که مراد از آن، غیر از اصطلاح تضمین در صرف است. مراد از تضمین نوعی اشراب است؛ به این معنا که استعمال با حرف جر «علی» اشاره دارد که این واگذاری نوعی واسپاری از روی اعتماد است. اعتماد را در ضمن معنا وارد کرده است و با سایر مشتقات این ماده تفاوت ایجاد می‌کند، برخلاف اصطلاح صرفی تضمین که در جایی است که برخلاف استعمالات متداول آن ماده باشد و حرف جری که برای فعل دیگری به کار می‌رود برای این فعل به کار برود تا اشاره به آن فعل دیگر باشد و در ضمن استعمال آن نهفته شود (نک: سیوطی، ۱۰۹/۱؛ عباس حسن، ۵۳۸/۲). در ادامه متن درباره تضمین بیشتر توضیح داده می‌شود.

۲. نوشته رضی الدین استرآبادی: «و تفعل الذی للاتخاذ مطاوع فعل الذی هو لجعل الشئ ذاً أصله، إذا كان أصله اسماً لا مصدرًا»

۳. شرط اسم، جامدبودن ریشه در معنای اتخاذ، شرطی است که در کتب صرف آمده است و از روی اجتهاد و استقرای ناقص این شرط را برای این معنا بیان کرده‌اند؛ اما احتمال دارد با بررسی سایر استعمالات زبان عرب، موارد مختلفی برای نقض این شرط یافت شود که در این صورت چنین شرطی برای معنای اتخاذ پذیرفته نیست؛ ولی به هر حال به دلیل عدم رفع اشکال دوم (متعدی بنفسه بودن معنای اتخاذ)، معنای باب تفعل در استعمال توکل نمی‌تواند معنای اتخاذ باشد.

نشانه کاربردنداشتن این معنا برای توکل است.

ممکن است گفته شود جار و مجرور «علی الله» از باب تضمین است؛ «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»؛ یعنی «اتخذ الوکیل معتمداً علی الله»، اما این پاسخ نادرست است؛ زیرا تضمین در جایی است که جار و مجرور برخلاف استعمال متعارف فعل به کار رود؛ مثلاً فعل «سمع» به صورت متعدی استعمال شده است: «سَمِعْتُ أَذْنَ زَيْدًا يَقُولُ كَذَا وَكَذَا، أَيْ: سَمِعْتُهُ» (فراهِیدی، ۳۴۹/۱)، اما در جمله «سمع الله لمن حمده» با حرف «لام» به کار رفته و آن را متضمن معنای استجاب کرده است: «سمع الله لمن حمده، ضَمَّنَ مَعْنَى اسْتِجَابِ فِعْلٍ بِاللَّامِ» (سیوطی، ۱۰۹/۱؛ حسن، ۵۳۸/۲)؛ درحالی که واژه توکل همواره با حرف جر «علی» به کار می‌رود و استعمال آن با «علی» غیرغالبی نیست تا مصداق تضمین ادبیاتی باشد. معنای اتخاذ از آیه شریفه «أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً» (اسراء: ۲) ممکن است استفاده شود؛ اما به دلیل اشکالاتی که درباره تطبیق این معنا بر توکل وجود دارد و عدم تصریح به واژه توکل در آیه شریفه، شاهد محکمی برای اطمینان به معنای باب در اینجا به شمار نمی‌رود.

بررسی احتمال دوم: هیچ‌یک از توجیهات برای معنای مطاوعه -در استعمال این واژه با حرف جر «علی»- صحیح نیست.

این نحوه توجیهات برای مطاوعه، خروج از اصطلاح کتب صرفی در معنای مطاوعه باب تفعّل است. مطاوعه باب تفعّل در ادبیات، به معنای اثرپذیری است که از نظر لفظی مقابل تعدیه است؛ لازمه آن این است که فاعل باب تفعّل، همان مفعول باب تفعیل باشد؛ مانند: «أَدَّبْتُ زَيْدًا» در باب تفعیل که همین فعل صادر شده در باب تفعّل می‌شود: «فَتَأْدَّبُ زَيْدٌ». پس باب تفعّل به معنای پذیرش اثر باب تفعیل است؛ یعنی نگاه به همان فعل صادرشده در باب تفعیل، اما از سوی مفعول (نک: حسینی طهرانی، ۷۴/۱، ذیل «معنی باب انفعال»؛ عکبری، ۴۴۳).

با این توضیح، توکل با حرف جر «علی» به معنای مطاوعه توکیل نمی‌تواند باشد؛ زیرا در این صورت به این معناست که متوکل اثر فعل موکل را می‌پذیرد، درحالی که در توکل چنین معنایی اراده نمی‌شود و ظاهر آن واسپاری و واگذاری کار به دیگری است و طرف مقابل (خداوند) به نحوی قبول‌کننده این واسپاری است. البته توکل با حرف جر «باء» در باب عقود به کار رفته و به معنای مطاوعه باب تفعیل است، اما از محل بحث ما خارج است.

در خصوص توجیه سوم نیز علاوه بر این اشکالات به نظر می‌رسد بعید است؛ زیرا ظاهر فعل توکل آن است که عبد به سوی خداوند حرکت می‌کند و فعلی را به او می‌سپرد و به آن دلگرم می‌شود، نه اینکه خداوند کاری کرده است و عبد می‌پذیرد، پس در این استعمال، خود عبد نقطه آغاز کار است.

ناگفته نماند مصطفوی توجیه خاصی در خصوص این واژه دارد (۲۱۴/۱۳)^۱ که قدری با این توجیهات تناسب دارد. اگر توجیه ایشان پذیرفته شود، می‌توان معنای مطاوعه را برای این واژه پذیرفت، ولی به نظر نگارنده همچنان اشکالات باقی است و گریزی از آن نیست.

بررسی احتمال سوم: توکل به معنای ثلاثی مجرد نیست؛ زیرا در کتب اصیل صرفی چنین معنایی در معانی غالبی باب تفعل ذکر نشده است. با شواهدی از قبیل استعمال بیشتر ابواب ثلاثی مزید در این معنا و افزوده شدن آن در برخی کتب متأخر و معاصر (یعقوب، ۲۶۷) می‌توان پذیرفت که باب تفعل به معنای ثلاثی مجرد استعمال شده است؛ آنگاه با توضیحاتی که داده شد این احتمال صحیح است. چه بسا ابن سیده با عبارتش در معنای وَكَلَّ «وَكَلَّ بِاللَّهِ، وَ تَوَكَّلَ عَلَيْهِ، وَ اتَّكَلَّ: اسْتَسْلَمَ إِلَيْهِ» (ابن سیده، ۱۴۳/۷) به همین معنای ثلاثی مجرد برای باب تفعل در توکل اشاره کرده است.

مهم‌ترین شواهدی که می‌توان با تکیه بر آن برای اثبات معنای ثلاثی مجرد برای باب تفعل اطمینان پیدا کرد، سخن ابن سیده از قدمای علم لغت‌شناسی است (کلام معاصران به دلیل تحولاتی که در زبان عربی و سایر زبان‌ها رخ داده است، شاهد قوی در معناشناسی به شمار نمی‌رود)، اما نکته‌ای که در مقابل این شاهد قرار دارد و مانع از اطمینان به معنای ثلاثی مجرد برای باب تفعل می‌شود، ذکر نکردن آن در کتب و آثار اصیل ادبیات عرب است، به خصوص با توجه به رویه تتبع و استقصای معانی که در بین برخی بزرگان و علمای صرف معمول و مرسوم بوده است (کما اینکه در کتب سیدرضی دیده می‌شود) و این معنا نیز برای سایر ابواب ثلاثی مزید مکرراً مطرح شده است، ولی باین حال در آثار اصیل ادبیات عرب برای باب تفعل ذکر نشده است. همین ذکر نکردن مانع حصول اطمینان، جازم به این معنا می‌شود، لذا تک شاهد ابن سیده برای اثبات این معنا کافی نیست، هرچند این معنا از سایر معانی از احتمال بیشتری برخوردار است.

جدول ۳. ۲: احتمالات معنای تفعل در توکل و اشکالات آن

احتمالات	بیان	اشکال
اول	اتخاذ: اتخذه وکیلاً	۱. شرط این معنا، اسم جامد بودن مصدر است، برخلاف توکل که مصدرش اسم جامد نیست. ۲. معنای اتخاذ، متعدی بنفسه است، برخلاف توکل که متعدی به واسطه «علی» است.

۱. نوشته مصطفوی: «ثُمَّ إِنَّ التَّوَكَّلَ تَفْعَلُ، وَ يَدُلُّ عَلَى مَطَاوَعَةٍ وَأَخَذٍ وَ اخْتِيَارٍ، أَيْ اخْتِيَارَ وَكَيْلٍ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَ يَخْلِي أَمْرَهُ إِلَيْهِ. وَ هَذَا الْمَقْهُومُ تَخْتَلِفُ خُصُوصِيَّاتُهُ بِاخْتِلَافِ الِاسْتِعْمَالِ بَأَيِّ أَدَاةٍ: فَإِذَا اسْتَعْمَلَ بِحَرْفِ عَلِيٍّ: فَيَدُلُّ عَلَى اسْتِعْلَاءٍ وَ الْخَاقِ الْإِعْتِمَادِ فِي تَخْلِيَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْوَكِيلِ.»

هرسه توجیه، خروج از اصطلاح ادبیات عرب است. از لوازم معنای مطاوعه در باب تفعّل، اتحاد مفعول باب تفعیل و فاعل باب تفعّل است؛ مانند عَلِمْتُ زَيْدًا فَتَعَلَّمْ زَيْدٌ. همچنین توجیه سوم بعید است، چون عبد باید نقطه آغاز حرکت برای واسپاری باشد، نه خداوند.	مطاوعه توکیل: دل‌دادگی و پذیرش اثر واسپاری خود به خداوند	توجیه اول	دوم
	مطاوعه ثلاثی مجرد از معانی دسته اول؛ مانند توجیه اول	توجیه دوم	
	مطاوعه ثلاثی مجرد از معانی دسته دوم: پذیرش اثر تدبیر وکیل (خداوند) یا قیام به امر	توجیه سوم	
در معانی غالبی این باب ذکر نشده است، ولی اگر این معنا ثابت شود، توکل می‌تواند به این معنا باشد.	ثلاثی مجرد: همان واسپاری است و «علی» تضمین اعتماد است.	سوم	

نتیجه‌گیری

از دستاوردهای این نوشتار، بررسی تطبیقی معانی باب تفعّل بر یکی از استعمالات آن؛ یعنی واژه توکل بود. روشن شد که تطبیق معانی ابواب بر استعمالات آن کاری تخصصی است، به‌طوری‌که گاهی معانی ابواب ثلاثی مزید هنگام تطبیق با چالش‌هایی مواجه می‌شود و به‌سادگی نمی‌توان هر لفظی را از هر بابی بر یکی از معانی آن تطبیق داد، بلکه نیازمند دقت و ظرافت است.

توجه به شرایط و ظرافت‌هایی که برای استعمال هر معنا وجود دارد نیز می‌تواند دستاورد دیگری باشد. به‌صرف عنوان یک معنا در ابواب ثلاثی مزید، نمی‌توان حکم کرد که لفظ استعمال‌شده در آن معنا به کار رفته است، بلکه باید از وجود شرایط و ضوابط آن معنا در لفظ مدّ نظر اطمینان پیدا کرد؛ مانند معنای اتخاذ برای توکل که شاید در ابتدای امر سازگار با مفهوم متعارف توکل باشد، اما وقتی شرایط آن لحاظ می‌شود (اسم جامدبودن مصدر) می‌فهمیم که تطبیق این معنا بر توکل با اشکال مواجه است.

دستاورد مهمی که باید بدان اشاره کرد پاسخی است که این نوشتار به‌دنبال آن بود. مسئله تبیین‌شده در مقدمه این بود که مطابق بررسی‌های اولیه، معنای باب تفعّل در واژه توکل با معانی غالبی سازگاری ندارد و نوعی ابهام در معنای این واژه وارد می‌شود که به ابهام در موضوع حکم فقهی سرایت می‌کند؛ ازاین‌رو، دستیابی به معنای آن و روشن‌شدن ابهامات در موضوع حکم اکتساب توکل نیازمند تحقیق و پژوهش دقیق

است. اکنون با توجه به بررسی جوانب مختلف مسئله می توان چنین نتیجه گرفت که واژه توکل در هیچ یک از معانی متعارف ذکر شده برای باب تفعل قرار نگرفت و هریک از معانی غالبی با اشکال یا اشکالاتی مواجه شد. البته باید توجه داشت این معانی، معانی غالبی است، اما معانی غیر غالبی، حد و حصری ندارد و تابع استعمال و سماع از عرب است.^۱

تنها معنایی که احتمال دارد در اینجا درست باشد، معنای ثلاثی مجرد است. این معنا در معانی غالبی و مشهور باب تفعل نیامده است؛ ولی اگر با شواهدی مانند معنایی که ابن سیده در وکل آورد و سایر شواهدی که در بررسی احتمال سوم گذشت، این معنا را در این باب بپذیریم، می توان گفت باب تفعل در واژه توکل به این معنا به کار رفته است.

در نتیجه، موضوع حکم فقهی اکتساب توکل بر اساس این نوشتار روشن می شود (معنایی منطبق با معنای ثلاثی مجرد دارد) و تطبیق یا عدم تطبیق آن بر معانی غالبی باب تفعل، ابهامی در موضوع حکم وارد نمی سازد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان، قم: آیین دانش، ۱۳۹۸.
- ابن ابی الدنیا، عبدالله بن محمد، التوکل علی الله عزوجل، بیروت: دار البشائر الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، التوکل علی الله و الأخذ بالأسباب، قاهره: الدار المصرية اللبنانية، ۱۴۱۳ق.
- _____، قاعدة فی الرد علی الغزالی فی التوکل، ریاض: دار الصمیعی، ۱۴۱۶ق.
- ابن حاجب، عثمان بن عمر، الکافیة فی علم النحو و الشافیه فی علمی التصریف و الخط، چاپ اول، قاهره: الآداب، بی تا.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی، کتاب الکناش فی فنی النحو و الصرف، چاپ اول، بیروت: المکتبة العصریه، بی تا.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- اعراف، علیرضا، فقه تربیتی، چاپ اول، قم: مؤسسه اشراق و عرفان، ۱۳۹۱.
- اعراف، علیرضا و سیدنقی موسوی، «گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانحی»، فقه: دفتر تبلیغات اسلامی،

۱. استرآبادی در این باره می نویسد: «و اعلم أن المعانی المذكورة للابواب المتقدمة هی الغالبه فیها و ما یمکن ضبطه. و قد یجیء کل واحد منها لمعان کثیرة لانضبط» (رضی الدین استرآبادی، ۱۱۳/۱).

- دوره ۱۸، ش ۷۰، ۱۳۹۰، صص ۸۷ تا ۱۳۰.
- اعرافی، علیرضا و دیگران، «بررسی اکتساب توکل از منظر فقه الاخلاق»، مطالعات فقه تربیتی، دوره ۶، ش ۱۲، ۱۳۹۸، صص ۷۵ تا ۹۴.
- انصاری، عبدالله بن محمد، منازل السائرین إلى الحق المبین لأبى إسماعیل الهروی، سلیمان بن علی تلمسانی، چاپ اول، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- بابا پور خیرالدین، جلیل و مهدی پروین زاده لیلان، توکل و دلبستگی به خدا و نقش آن در تقویت روح و روان، چاپ اول، تهران: انتشارات استاد شهریار، ۱۳۹۷.
- بابتی، عزیزه فوال، المعجم المفصل فی النحو العربی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- بهشتی، سیده محمد، توکل از دیدگاه قرآن: بخشی از سخنرانی آیت الله بهشتی، چاپ اول، اصفهان: مسجد امام علی (ع)، بی تا.
- بهشتی، مرضیه و ریحانه نودهی، «بررسی مفهوم توکل و آثار آن بر زندگی اجتماعی انسان ها»، مشکوة، دوره ۳۶، ش ۱، ۱۳۹۶، صص ۸۳ تا ۱۰۰.
- پرهیزکار، زینب، کاربرد توکل در تحمل افزایی از دیدگاه قرآن، چاپ اول، تهران: گروه آموزشی مدرّس، سنجش و دانش، ۱۳۹۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶.
- حسانی، معتوقه بنت محمد حسن بن زید بن حسان، التوکل علی الله فی القرآن الکریم: دراسة فی التفسیر الموضوعی، عربستان: دانشگاه ام القرى، ۱۴۲۱ق.
- حسن، عباس، النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۷.
- حسینی طهرانی، هاشم، علوم العربیة، چاپ دوم، تهران: مفید، ۱۳۶۴.
- خلیل جمعه، احمد، التوکل: سبیلہ-ثمرتہ-حقیقتہ، چاپ اول، دمشق: الیمامة، ۱۴۲۰ق.
- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، چاپ بیستم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
- دستغیب، سید عبدالحسین، تردید و توکل، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۲.
- _____، توکل و نقش آن در اجتماع، چاپ اول، یزد: کانون انتشارات جوادی، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح شافیه ابن الحاجب، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغة، چاپ اول، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۹م.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، الأشباه و النظائر فی النحو، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- شجاعی، محمد، توکل و آرامش، چاپ اول، قم: محیی، ۱۳۹۸.

- شجاعی، محمدصادق، توکل به خدا: راهی به سوی حرمت خود و سلامت روان، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- شکوری عسگرآباد، اشرف، نقش و جایگاه توکل در زندگی از منظر قرآن و نهج البلاغه، چاپ اول، تهران: گروه آموزشی مدرس، سنجش و دانش، ۱۳۹۸.
- ضیاءآبادی، سیدمحمد، توکل و رابطه آن با توسل: تفسیر آیات ۱۲۰ تا ۱۲۳ سوره هود، چاپ اول، تهران: بنیاد خیریه الزهرا ۳ بهاران، ۱۳۸۴.
- طاهری، یدالله، توکل راهی به سوی آرامش، چاپ اول، قم: وثوق، ۱۳۹۰.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
- عکبری، عبدالله بن حسین، اللباب فی علل البناء و الإعراب، چاپ اول، قاهره: الثقافة الدينية، بی تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
- قرضاوی، یوسف، التوکل: تیسیر فقه السلوک فی ضوء القرآن و السنة، چاپ اول، قاهره: وهبه، ۱۹۹۵م.
- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق.
- موسوی جشنی، صدرالدین و مسعود درودی، «مفهوم شناسی توکل و نتایج آن از منظر نهج البلاغه»، پژوهش نامه علوی، ش ۷، ۱۳۹۲، صص ۱۲۵ تا ۱۴۴.
- ناظر الجیش، محمد بن یوسف، شرح التسهیل المسمى تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، چاپ اول، قاهره: دار السلام، بی تا.
- نظام الأعرج، حسن بن محمد، شرح النظام علی الشافیه، چاپ اول، قم: دار الحجة للثقافة، بی تا.
- یعقوب، امیل، موسوعة النحو و الصرف و الإعراب، چاپ اول، بیروت: دار العلم، ۱۳۶۷.



The Number of the Prophets in the Quran and Its Critical Analysis in Islamic Sources

Dr. Mohsen Rajabi Ghodsi



(corresponding author), Assistant professor, University of Quranic

Sciences and Education

Email: rajabi@quran.ac.ir

Rezvan Rakhshani, MA Graduate, University of Quranic Sciences and Education

Abstract

The Holy Quran refers to the names of only 25 prophets. Still, the number of the prophets varies from 23 to 2225000 in the exegeses, narrative collections, and other Islamic sources. Most of these statistics have either no isnad or a weak isnad and are invalid. Yet from early Islam until now, by relying on the verse " And certainly We sent messengers before you: there are some of them that We have mentioned to you and there are others whom We have not mentioned to you" (*Walaqad ar-sal-nā rusulam min qab-likā min-hummanqāṣaṣ-nā 'alay-ka wamin-hummallam naq-ṣuṣ 'alay-k*) (40:78), regarding the number of the prophets, no conflict has been observed between the Quran and the narrations. So, the number 124000 prophets have been accepted by Muslims and become famous. However, this verse as well as its co-content verse; " And (We sent) messengers We have mentioned to you before and messengers we have not mentioned to you" (*Warusulan qad qāṣaṣ-nāhum 'alay-ka min qab-lu warusulallam naq-ṣuṣ-hum 'alay-k*)(4:164) are not about the names of the prophets. Instead, both of them are stating that the stories of some prophets such as Noah and Abraham (AS) have been referred to in the Quran and, on the contrary, the stories of some others including Idris and Ezekiel (*Dhul Kifl*) have not been mentioned, and only their names have been nearly or definitely stated in it. Allah has guided the people who didn't have any prophet through the intellect- the inner prophet-, and the group of Warners and Guides. Increasing the number of prophets stems from Jewish culture; as the term "*nabi/ navi*" has had a general meaning and also included rabbis, augurs, and Torah commentators.

Keywords: Number of the prophets, Stories of the Quran, Philosophy of the prophecy, Evaluation of hadiths by the Quran





شمار پیامبران در قرآن و تحلیل انتقادی آن در منابع اسلامی

دکتر محسن رجبی قدسی (نویسنده مسئول)



استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

Email: rajabi@quran.ac.ir

رضوان رخشانی

کارشناس ارشد علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

چکیده

در قرآن کریم فقط نام ۲۵ پیامبر ذکر شده است، اما در تفاسیر مجامع حدیثی و دیگر منابع اسلامی، شمار پیامبران را از ۲۳ تا ۲۲۲۵۰۰۰ آورده‌اند. غالب این آمارها یا سند ندارند یا از نظر سندی ضعیف‌اند و حجیت ندارند. در عین حال، از صدر اسلام تاکنون با استشهاد به آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» (مؤمن: ۷۸) تضادی میان قرآن و روایات دیده نشده و در عرف مسلمانان شمار پیامبران با رقم ۱۲۴۰۰۰ جا افتاده و شهرت یافته است. مسئله این است که آیه پیش گفته و نیز آیه هم‌مضمون آن «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ» (نساء: ۱۶۴) در مقام بیان آن نیستند که نام برخی از انبیا در قرآن آمده و نام برخی نیامده است، بلکه هر دو آیه در مقام بیان این مطلب‌اند که قصه بعضی از انبیا همچون نوح(ع) و ابراهیم(ع) در قرآن بیان شده و قصه برخی از انبیا چون ذوالکفل(ع) و ادريس(ع) در قرآن نیامده و تقریباً یا تحقیقاً به ذکر نام آن پیامبران اکتفا شده است. خداوند هدایت اقوامی که پیامبری نداشته‌اند را با عقل-پیامبر درونی- و سلسله منذران و هادیان به سامان رسانده است. انبوه‌سازی پیامبران ریشه در فرهنگ یهودیان دارد، زیرا «نبی/نوی» معنایی عام داشته و کاهنان و پیشگویان و مفسرانِ تورات را نیز در برمی گرفته است.

واژگان کلیدی: شمار انبیا، قصص قرآن، فلسفه نبوت، عرضه روایات بر قرآن.

مقدمه

خداوند در قرآن کریم فقط ۲۵ نفر را به عنوان نبی و رسول معرفی کرده است؛ اما در منابع حدیثی، تفسیری و دیگر منابع اسلامی، شمار پیامبران بسیار متفاوت بیان شده است که در ترتیب کمتر به بیشتر عبارت‌اند از: ۲۳، ۷۲، ۳۱۳، ۱۰۰۰، ۱۰۰۰، ۱۰۰۰ یا بیشتر، ۱۲۷۵، ۴۰۰۰، ۴۴۰۴، ۸۰۰۰، ۲۴۰۰۰، ۱۲۰۰۰۰، ۱۲۴۰۰۰، ۱۴۴۰۰۰، ۳۲۰۰۰۰، ۱۴۲۴۰۰۰، ۲۲۰۰۰۰۰، ۲۲۵۰۰۰۰.

علت این اختلاف چیست؟ آیا همه آن روایات و اقوال از نظر سند و متن حجیت دارند؟ آیا شمار پیامبران محدود به همان ۲۵ پیامبر نام‌برده شده در قرآن است؟ آیا دو آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» (مؤمن: ۷۸) و «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ» (نساء: ۱۶۴) ناظر بر آن است که نام برخی از انبیا در قرآن نیامده است؟

این جستار ضمن بررسی این دو آیه و همه روایات و گزارش‌های موجود در منابع تفسیری و دیگر منابع اسلامی، تناقض متن آن روایات و گزارش‌ها را با یکدیگر و با بیان قرآن نقد و ارزیابی می‌کند.

در پیشینه این مسئله می‌توان به کتاب مطالعات قرآنی در سیره نبوی (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۵۵) و مقاله «عمومیت ارسال پیامبران از منظر قرآن کریم» (حامد شیواپور و محمد حاج محمدی، پژوهشنامه تفسیر کلامی قرآن، ۱۰۴ تا ۱۲۰) اشاره کرد؛ ولی هر دو منبع یادشده، به تفصیل روایات ناظر به شمار پیامبران را در همه منابع اسلامی بررسی نکرده‌اند.

۱. شمار پیامبران در احادیث

سیصد و سیزده: بکر بن سهل از عبدالله بن صالح از معاویه بن صالح از ابوعبدالملک محمد بن ایوب از ابن عائد از ابوذر نقل کرده است که او به رسول خدا گفت: «کَمْ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: جَمًّا غَفِيرًا ثَلَاثُ مِائَةٍ وَ ثَلَاثَةُ عَشَرَ» (طبرانی، مسند الشاميين، ۳/ ۱۵۴ تا ۱۵۵)؛ پیامبران چند نفرند؟ فرمود: جمع کثیری هستند، ۳۱۳ نفر.

یک هزار: احمد بن محمد از حسین بن سعید از حماد بن عیسی از حسین بن مختار از عبدالرحمن بن سیاه از عمران بن میثم از عبایه اسدی از امیرالمؤمنین علی (ع) از پیامبر روایت کرده است که فرمود: «أَنَّهُ خَاتِمُ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَنَا خَاتِمُ أَلْفِ وَصِيٍّ» (صفار، ۳۱۰)؛ رسول خدا خاتم هزار پیامبر و من خاتم هزار وصی هستم. **یک هزار یا بیشتر:** ابوبکر از علی بن مسهر از مجالد از شعبی از جابر بن عبدالله از پیامبر نقل کرده است: «أَنَا أَخْتِمُ أَلْفَ نَبِيٍّ أَوْ أَكْثَرَ» (ابن ابی شیبہ، ۴۸۸/۷)؛ من خاتم هزار پیامبر یا بیشتر هستم.

عبدالله بن نمیر همدانی از مجالد بن سعید از عامر از جابر بن عبدالله از پیامبر روایت کرده است: «إِنِّي خَاتِمُ أَلْفِ نَبِيٍّ أَوْ أَكْثَرَ» (ابن سعد، ۱۵۱/۱).

مروان بن معاویه از مجالد از ابوالوداک از ابوسعید خدری از پیامبر روایت کرده است: «أَنَا أَخْتِمُ أَلْفَ نَبِيٍّ أَوْ أَكْثَرَ» (ابن ابی شیبہ، ۴۸۹/۷).

عبدالله از کتاب پدرش به خط او [احمد بن حنبل] از عبدالمتعال بن عبدالوهاب از یحیی بن سعید اموی از مجالد از ابوالوداک از ابوسعید از پیامبر نقل کرده است: «إِنِّي خَاتِمُ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَكْثَرُ» (ابن حنبل، ۲۷۵/۱۸)؛ من خاتم هزار پیامبر و بیشتر هستم.

چهار هزار: محمد بن عبدالله شبیانی از هاشم بن مالک خزاعی از عباس بن فرج ریاحی از شرجیل بن ابی عون از یزید بن عبدالملک از سعید معبری از ابوهریره نقل کرده است که پیامبر فرمود: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ أَرْبَعَةَ أَلْفٍ نَبِيٍّ وَ كَانَ لَهُمْ أَرْبَعَةُ أَلْفٍ وَصِيٍّ» (مجلسی، ۳۱۲/۳۶).

چهار هزار و چهار صد و چهار: حسین بن محمد بن سعید مطبقی از محمد بن فیض بن فیاض از ابراهیم بن عبدالله بن همام از عبدالرزاق [از] معمر از ابن همدان از پدرش از پدر بزرگش روایت کرده است که رسول خدا گفت: «در حالی که در حجر [اسماعیل در مسجد الحرام] بودم جبرئیل نزد من آمد و پاهایم را حرکت داد، از خواب بیدار شدم؛ زیر بغلم را گرفت و مرا در چیزی شبیه آشیانه پرنده‌گان قرار داد. تا چشمم را لحظه‌ای باز کردم، جبرئیل به سمت من برگشت و گفت: آیا می‌دانی کجا هستی؟ گفتم: نه، گفت: این بیت المقدس خانه دورتر خداست که در آن محشر و نشر خواهد بود. جبرئیل اذان و اقامه گفت. با گفتن «قد قامت الصلاة» نوری در آسمان درخشیدن گرفت که با آن قبور پیامبران شکافت و ۴۴۰۴ پیامبر دعوت جبرئیل را لبیک گفتند، وقتی صفوف آن‌ها منظم شد، جبرئیل زیر بغلم را گرفت و گفت: ای محمد جلو بیا و نماز را با برادرانت بخوان؛ زیرا خاتم پیامبران از انبیای پیشین برای امامت نماز شایسته‌تر است» (ابن طائوس، ۱۰۰). **هشت هزار:** ابوریع زهرانی از محمد بن ثابت عابدی از معبد بن خالد انصاری از یزید [بن ابان] (ابن سعد، ۳۵۶/۱) رقاشی از انس بن مالک از پیامبر روایت کرده است: «كَانَ فِيمَنْ خَلَا مِنْ إِخْوَانِي مِنَ الْأَنْبِيَاءِ ثَمَانِيَةَ أَلْفٍ نَبِيٍّ، ثُمَّ كَانَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، ثُمَّ كُنْتُ أَنَا» (تمیمی، ۱۳۱/۷)؛ پیش از من، از برادرانم هشت هزار نفر پیامبر بودند، سپس عیسی بن مریم و پس از او من.

احمد بن اسحاق ابوعبدالله جوهری بصری از مکی بن ابراهیم از موسی بن عبیده ربذی از یزید رقاشی از انس بن مالک از پیامبر: «بَعَثَ اللَّهُ ثَمَانِيَةَ أَلْفٍ نَبِيٍّ: أَرْبَعَةَ أَلْفٍ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَ أَرْبَعَةَ أَلْفٍ إِلَى سَائِرِ النَّاسِ» (همان، ۱۵۹/۷)؛ خداوند هشت هزار پیامبر برانگیخته است که چهار هزار نفر به سوی بنی اسرائیل و چهار هزار نفر به سوی دیگر مردمان مبعوث شدند.

ابوبکر محمد بن شاذان از زکریا بن عدی از مسلم بن خالد از زیاد بن سعد از محمد بن منکدر از صفوان بن سلیم از انس بن مالک از پیامبر: «بُعِثْتُ عَلَى إِثْرِ ثَمَانِيَةِ أَلْفٍ نَبِيٍّ، مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ أَلْفٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (ابن

اعرابی، ۱۷۳/۱؛ پس از هشت هزار پیامبر برانگیخته شدم که چهار هزار تن آنان از بنی اسرائیل بودند. اسحاق از عبدالله از سعید از محمد بن منکدر از یزید بن ابان از انس بن مالک از پیامبر: «بَعَثَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ثَمَانِيَةَ آلَافٍ نَبِيِّ مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ آلَافٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (بزار، ۵۸۳/۱ تا ۵۸۴)؛ خداوند هشت هزار پیامبر برانگیخت که چهار هزار نفر از بنی اسرائیل بودند.

احمد بن یحیی حلوانی از ابراهیم بن منذر حزامی از ابراهیم بن مهاجر بن مسمار از صفوان بن سلیم از یزید رقاشی از انس بن مالک: «بُعِثَ نَبِيُّ اللَّهِ بَعْدَ ثَمَانِيَةِ آلَافٍ نَبِيٍّ، مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ آلَافٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (طبرانی، المعجم الأوسط، ۲۳۶/۱ تا ۲۳۷)؛ پیامبر خدا بعد از هشت هزار پیامبر برانگیخته شد که چهار هزار نفر آنان از بنی اسرائیل اند.

ابوعون محمد بن احمد بن ماهان از علی صفار از ابو عبدالله محمد بن علی بن زید از ابراهیم بن منذر حزامی از ابراهیم بن مهاجر بن مسمار از محمد منکدر و صفوان بن سلیم از یزید رقاشی از انس بن مالک: «بُعِثَ رَسُولُ اللَّهِ بَعْدَ ثَمَانِيَةِ آلَافٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ آلَافٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (ابن حنبل، ۲۷۵/۱۸ تا ۲۷۶).

یکصد و بیست هزار: ابوطاهر احمد بن محمد بن عبدالرحیم از ابو محمد عبدالله بن جعفر بن حیان از ابوجعفر محمد بن عباس بن ایوب از محمد بن مرزوق بن بکیر از یحیی بن سعد عبشمی از ابن جریج از عطاء از عبید بن عمیر ثقفی نقل کرده است که ابوذر به پیامبر گفت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمْ النَّبِيِّينَ؟ قَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ وَ عِشْرُونَ نَبِيًّا»، قُلْتُ: كَمْ الْمُرْسَلُونَ؟ قَالَ: «ثَلَاثُ مِائَةٍ وَ ثَلَاثَةُ عَشَرَ جُمُ الْغَفِيرِ» (شجرى، ۲۶۸/۱ تا ۲۶۹)؛ ای رسول خدا! پیامبران چند نفرند؟ فرمودند: ۱۲۰ هزار پیامبر؛ گفتم چه تعداد مرسل اند؟ گفت: ۳۱۳ نفر که جمع کثیری هستند.

محمد بن یحیی از احمد بن محمد از علی بن حکم از عبدالرحمن بن کثیر از امام محمد باقر (ع) از پیامبر نقل کرده است: «كَانَ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ مِائَةً أَلْفٍ نَبِيٍّ وَ عِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ» (کلینی، ۲۲۴/۱)؛ همه پیامبران ۱۲۰ هزار نفرند.

سعد بن عبدالله از حسین بن علی زیتونی از احمد بن هلال از محمد بن ابی عمیر از حماد بن عثمان از ابوبصیر از امام صادق (ع) نقل کرده است: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصَافَحَهُ مِائَةُ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ عِشْرُونَ أَلْفَ نَبِيٍّ، فَلْيَزِرْ قَبْرَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فِي النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۸/۶)؛ هرکس دوست دارد دستش را در دست ۱۲۰ هزار پیامبر بگذارد، قبر حسین (ع) را در نیمه شعبان زیارت کند.

یکصد و بیست و چهار هزار: محمد بن عیسی بن حیان مدائنی معروف به ابوسکین از محمد بن صباح از علی بن حسن کوفی از ابراهیم بن یسع از ابوالعباس ضریر از خلیل بن مَرَّة از یحیی بصری از زاذان از سلمان از

پیامبر از خدا که فرمود: «وَلَقَدْ خَلَقْتُ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَارْبَعَةَ وَعِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ»؛ ۱۲۴ هزار پیامبر را آفریدم (ابن جوزی، الموضوعات، ۱/۲۸۹ تا ۲۹۰).

ابن عباس گوید: ... پیامبر در مسجد بود که عبدالله بن سلام نزد ایشان آمد و گفت: ... من فرستاده یهود به سوی تو هستم برای روشن شدن مطلبی و تو از محسنین هستی... ای محمد مرا آگاه کن که خداوند از فرزندان آدم چه تعداد پیامبر آفریده است؟ پیامبر گفت: ای ابن سلام، خداوند ۱۲۴ هزار پیامبر آفرید. گفت: راست گفتی ای محمد، آگاه ساز مرا که چه تعداد از آن ها رسول هستند؟ فرمود: ۳۱۳ نفر. گفت: راست گفتی ای محمد (مجلسی، ۵۷/۲۴۱ تا ۲۴۲).

ابومغیره از معان بن رفاعه از علی بن یزید از قاسم ابی عبدالرحمن از ابی امامه: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْمَسْجِدِ جَالِسًا... حَتَّى جَاءَ أَبُو ذَرٍّ فَأَقْبَحَ فَأَتَى فَجَلَسَ إِلَيَّ... يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمْ وَفَى عِدَّةَ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَارْبَعَةَ وَعِشْرُونَ أَلْفًا الرَّسُولُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا» (ابن حنبل، ۳۶/۶۱۸ تا ۶۱۹)؛ رسول خدا در مسجد نشسته بود که ابوذر نزد وی آمد و گفت: ... ای رسول خدا پیامبران چند نفرند؟ فرمود: ۱۲۴ هزار که ۳۱۵ نفر از آن ها مرسل اند که جمع کثیری اند.

یحیی بن سعید از عبدالملک بن جریج از عطاء از عبید بن عمیر لیشی از ابوذر نقل کرده است که به پیامبر گفت: «كَمْ النَّبِيُّونَ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفِ نَبِيٍّ وَارْبَعَةَ وَعِشْرُونَ أَلْفَ نَبِيٍّ. قُلْتُ: كَمْ الْمُرْسَلُونَ مِنْهُمْ؟ قَالَ: ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةُ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا» (ابن بابویه، الخصال، ۲/۵۲۳ تا ۵۲۴؛ بیهقی، ۷/۹)؛ پیامبران چند نفرند؟ فرمود: ۱۲۴ هزار نفر. گفتم: چند نفر از آن ها مرسل اند؟ فرمود: ۳۱۳ نفر.

محمد بن احمد بن حسن از جعفر فریابی از سلیمان بن احمد از احمد بن انس بن مالک از ابراهیم بن هشام بن یحیی غسانی از پدرش از پدر بزرگش از ابودریس خولانی از ابوذر نقل کرده است که او به رسول خدا گفت: «يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ وَارْبَعَةَ وَعِشْرُونَ أَلْفًا»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ الرَّسُولُ؟ قَالَ: «ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةُ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا» (ابونعیم، ۱/۱۶۷)؛ پیامبران چند نفرند؟ پیامبر فرمود: ۱۲۴ هزار نفر. پرسیدم تعداد رسولان چقدر است؟ فرمود: ۳۱۳ نفر که جمع بزرگی هستند.

محمد بن احمد بغدادی و زاق از علی بن محمد مولی رشید از دارم بن قبیصه از علی بن موسی الرضا (ع) از موسی بن جعفر از جعفر بن محمد از محمد بن علی از حسین بن حسین از امیرالمؤمنین از پیامبر اکرم: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَارْبَعَةَ وَعِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ» (ابن بابویه، الخصال، ۲/۶۴۱)؛ خداوند بلندمرتبه ۱۲۴ هزار پیامبر را آفرید.

محمد بن احمد بغدادی از عبدالله بن محمد بن سلیمان بن عبدالله بن حسن از پدرش از جدش از زید بن علی از علی بن حسین (ع) از [امام] حسین (ع) از امیرالمؤمنین از پیامبر خدا: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مِائَةَ أَلْفِ

نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ؛ خداوند بلند مرتبه ۱۲۴ هزار پیامبر را خلق کرد (همو، همان، ۶۴۱/۲).
[محمد بن ابی عبدالله کوفی از موسی بن عمران نخعی از عمویش حسین بن یزید از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از یحیی بن ابی القاسم از [امام] صادق جعفر بن محمد از پدرش از جدش نقل کرده است] که رسول خدا فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ أَنَا سَيِّدُهُمْ وَ أَفْضَلُهُمْ وَ أَكْرَمُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (همو، الفقیه، ۱۸۰/۴)؛ برای خدای متعال ۱۲۴ هزار پیامبر است که من سرور، برترین و گرامی ترین آنان نزد خدای متعال هستم.

احمد بن محمد از علی بن حکم از عبدالرحمن بن بکیر هجری از ابوجعفر از پیامبر خدا: «كَانَ عَدَدُ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ» (صفار، ۱۲۱)؛ شمار همه پیامبران ۱۲۴ هزار است.
محمد بن حسین از عبدالله بن جبلة از داود رقی از ابو حمزه ثمالی از ابوحجاز از امیرالمؤمنین علی (ع): «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ خَتَمَ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ» (همان، ۱۲۱)؛ رسول خدا، ختم کننده ۱۲۴ هزار پیامبر است.

حسن بن محبوب از ابو حمزه ثمالی از حضرت علی بن الحسین (ع): «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصَافِحَهُ مِائَةُ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عَشْرُونَ أَلْفَ نَبِيٍّ، فَلْيَزِرْ قَبْرَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ حُسَيْنَ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فِي التَّصَفُّفِ مِنْ شُعْبَانَ فَإِنَّ أَرْوَاحَ النَّبِيِّينَ (ع) يَسْتَأْذِنُونَ اللَّهَ فِي زِيَارَتِهِ فَيُؤْذَنُ لَهُمْ مِنْهُمْ خَمْسَةُ أَوْلَوِ الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ قُلْنَا: مَنْ هُمْ؟ قَالَ: نُوحٌ وَ إِبْرَاهِيمُ وَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مُحَمَّدٌ. قُلْنَا لَهُ: مَا مَعْنَى أَوْلَى الْعِزْمِ؟ قَالَ: يُعْتَوَى إِلَى شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا جَنَّتْهَا وَ إِنْسَهَتْهَا» (ابن قولویه، ۱۷۹ تا ۱۸۰)؛ کسی که دوست دارد ۱۲۴ هزار پیامبر با او مصافحه کنند باید قبر اباعبدالله حسین بن علی (ع) را در نیمه ماه شعبان زیارت کند. چنان که ارواح انبیا از خدا اذن گرفته تا آن جناب را زیارت کنند. پس به ایشان اذن داده می شود، پنج تن از ایشان اولوالعزم اند. عرض کردیم: ایشان چه کسانی هستند؟ امام (ع) فرمودند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد. به ایشان گفتیم: معنای اولوالعزم چیست؟ حضرت فرمودند: یعنی مبعوث شده اند به شرق و غرب زمین، به جن و انس.
سعد بن عبدالله از حسن بن علی زیتونی و دیگران از احمد بن هلال از محمد بن ابی عمیر از حماد بن عثمان از ابی بصیر از امام صادق (ع): متن روایت همان متن روایت پیشین است (همان، ۱۷۹ تا ۱۸۰).

یکصد و چهل و چهار هزار: محمد بن جعفر مؤدب از عده ای از اصحاب از محمد بن حسین بن ابوالخطاب از علی بن اسباط از حسن بن زیاد از صفوان بن مهران جمال از امام صادق (ع): «يَا صَفْوَانُ هَلْ تَدْرِي كَمْ بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ؟ قَالَ: قُلْتُ: مَا أَذْرِي. قَالَ: بَعَثَ اللَّهُ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ أَرْبَعِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ» (مفید، ۲۶۳)؛ ای صفوان آیا می دانی خدا چه تعداد پیامبر برانگیخته است؟ گفتیم: نمی دانم. فرمود: خداوند ۱۴۴ هزار پیامبر مبعوث کرده است.

سیصد و بیست هزار: احمد بن محمد بن یحیی از پدرش از ابن ابان از ابن اورمه از علی بن مطهر از حسن بن میثمی از مردی از امام صادق (ع): «قَالَ أَبُو ذَرٍّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ؟ فَقَالَ: ثَلَاثُ مِائَةِ أَلْفٍ نَبِيٍّ وَعِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَمْ الْمُرْسَلُونَ؟ فَقَالَ: ثَلَاثُ مِائَةٍ وَبِضْعَةِ عَشَرَ...» (مجلسی، ۶۰/۱)؛ ابوذر گفت: ای رسول خدا، خداوند چه تعداد نبی برانگیخته است؟ فرمود: ۳۲۰ هزار پیامبر. ابوذر پرسید: ای رسول خدا چند نفر مرسل بودند؟ فرمود: سیصد و اندی.

۲. نقد شمار پیامبران در احادیث

سند احادیث ۱ تا ۱۰ ضعیف است؛ زیرا در سند حدیث ۱، بکر بن سهل (۲۸۹د) تضعیف شده است (ذهبی، میزان الاعتدال، ۳۴۶/۱)؛ در حدیث ۲، عبدالرحمن بن سیاه مجهول است؛ حلقه مشترک احادیث شماره ۳، مجالد بن سعید بن عمیر همدانی کوفی (۱۴۴د) است که رجال شناسان او را «كَانَ ضَعِيفًا فِي الْحَدِيثِ» دانسته‌اند (ابن سعد، ۳۳۶/۶؛ نک: بخاری، ۱۳۰)؛ در حدیث ۴، ابوهریره از نظر رجالی وضعیت درخور قبولی ندارد (ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ۷۲ تا ۷۳). بنا به روایتی از امام صادق (ع)، ابوهریره یکی از آن سه نفری است که بر پیامبر دروغ می‌بستند (ابن بابویه، الخصال، ۱۹۰/۱)، دیگر افراد سند نیز ناشناخته‌اند؛ ابراهیم بن عبدالله بن همام در سند حدیث ۵، کذاب، منکر الحدیث و متروک الحدیث است (ابن جوزی، الضعفاء، ۴۱/۱).

احادیث شماره ۶ به سبب ضعف بودن ابراهیم بن مهاجر و قاص بودن^۱ یزید بن ابان رقاشی و منکر الحدیث و متروک بودن او و ضعف موسی بن عبیده ربذی و منکر الحدیث بودن او (جرجانی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ۳۴۹/۱؛ ۴۵۴ تا ۴۵۹؛ ۱۳۰ تا ۱۳۱) از نظر سند حجیت ندارند (ابن کثیر، ۴۱۸/۲)؛ در سند احادیث شماره ۷، جرح و تعدیلی درباره عبید بن عمیر ثقفی و حسین بن علی در منابع رجالی در دست نیست. عبدالرحمن بن کثیر نیز ضعیف است (نجاشی، ۲۳۴).

در سند احادیث شماره ۸، ابوالسکین و ابراهیم، مجهول و ضعیف‌اند. یحیی بصری نیز متروک است و برخی او را کذاب دانسته‌اند و حدیث او را می‌سوزانند (ابن جوزی، الموضوعات، ۲۸۹/۱ تا ۲۹۰). عبدالله بن سلام بن حارث از یهودیانی بود که در سال اول یا هشتم هجری اسلام آورد. وی متهم به حمایت از عثمان و بیعت نکردن با امام علی (ع) و نفوذ اسرائیلیات در فرهنگ اسلامی است (ابن خلدون، ۲۶۷/۱ و ۵۵۵). رجال شناسان، معان بن رفاعه را ضعیف (سعدی، ۱۵۸) و علی بن یزید را واهی الحدیث و کثیر المنکرات دانسته‌اند (حافظ مزّی، ۱۷۹/۲۱). یحیی بن سعید بصری، واه (ضعیف) و اُموی است که مقلوبات

۱. [يقول] احمد بن حنبل: «أَكْذَبُ النَّاسِ الْقُصَّاصُ» (ابوطالب مکی، ۲۶۰/۱؛ نک: ابن مقرئ، ۳۶۳).

(تغییریافته‌ها) و مُلَزَقَات را روایت می‌کند (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۲۵۰/۴). در منابع رجالی اهل سنت، عبید بن عمیر بن قَتَادَة لیشی (د ۶۸ ق) ثقة دانسته شده است، ولی با توجه به اینکه او از نخستین قصه‌گویان در عهد عمر بن خطاب است و عایشه او را با «خَفَّفَ فَإِنَّ الذَّكَرَ ثَقِيلٌ» نصیحت کرده است (ابن سعد، ۱۶/۶) و حضرت علی (ع) قصه‌گویان را، که به طور معمول اسرانیلیات را در منابع نقل می‌کردند از مساجد اخراج کردند (ابوطالب مکی، ۲۵۶/۱)، نمی‌توان به گزارش او اعتماد کرد. رجال‌شناسان، ابراهیم بن هشام بن یحیی غسانی را کذاب دانسته‌اند (ذهبی، میزان الاعتدال، ۷۳/۱). حدیث دارم بن قبیصه ناآشناست و وثاقت ندارد (ابن غضائری، ۵۸) و محمد بن احمد بغدادی ناشناخته و جرح و تعدیلی درباره او نیامده است. محمد بن ابوعبدالله کوفی گرچه ثقة است، ولی از ضعف نقل می‌کند (نجاشی، ۳۷۳)، حسین بن یزید نیز متهم به غلو است و حسن بن علی بن ابی حمزه نیز طعن شده است (همان، ۳۶ و ۳۸). عبدالرحمن بن بکیر کوفی در منابع رجالی ناشناخته است. اگر بکیر، تصحیف کثیر باشد، عبدالرحمن بن کثیر (کلینی، ۲۲۴/۱)، ضعیف است (نجاشی، ۲۳۴). درباره ابوحجاز، داود رقی و حسن بن علی زیتونی جرح و تعدیلی در منابع رجالی نیامده است. سند حدیث ماقبل آخر افتادگی دارد و فراز دوم متن آن نیز به سبب تعارض با بیان قرآن نادرست است؛ زیرا دعوت و رسالت پیامبران الهی منطقه و قوم خاصی را در بر می‌گرفته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ» (اعراف: ۵۹)؛ «وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ» (عنکبوت: ۱۶)؛ «وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ» (اسراء: ۲)؛ «وَ [عیسی بن مریم] رُسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ» (آل عمران: ۴۹)؛ جز رسالت و دعوت خاتم پیامبران که جهانی و همیشگی است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ [مُحَمَّدًا] إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیا: ۱۰۷)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سبا: ۲۸)؛ «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف: ۱۵۸). اما دیگر آموزه متن حدیث؛ یعنی تشویق و تحریض به زیارت امام حسین (ع) درست است و ده‌ها حدیث صحیح دیگر آن را تأیید می‌کند.

محمد بن حسین بن ابوالخطاب در سند شماره ۹ ناشناخته است و سند حدیث شماره ۱۰ به سبب ناشناخته بودن «رجل» (مردی) ضعیف است.

۳. شمار پیامبران در تفاسیر

اغلب مفسران، روایات ناظر بر شمار انبیا را کم و بیش آورده‌اند، ولی اندکی از آنان به نقد آن روایات و ترجیح یکی از آن‌ها پرداخته‌اند. قرطبی، روایت ابوذر (۱۲۴ هزار پیامبر) را صحیح‌ترین آن‌ها می‌داند (قرطبی، ۱۹/۶)؛ در حالی که ابن جوزی روایت سلمان فارسی را که در آن به خلق ۱۲۴ هزار پیامبر تصریح شده است را موضوع و جعلی می‌داند (الموضوعات، ۲۸۸/۱ تا ۲۸۹). حقی بروسوی پس از آوردن روایت ۱۲۴ هزار پیامبر، آن را خبر واحدی می‌داند که مفید ظن است و در امور اعتقادی ظن جایگاهی ندارد

(۳۲۳).

چهارهزار: سلمان فارسی از پیامبر: «بَعَثَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَرْبَعَةَ آلَافٍ نَبِيًّا» (مکی بن حموش، ۶۴۶۷/۱۰)؛ خداوند ۴۰۰۰ پیامبر برانگیخت.

هشت هزار: سُدّی (د۱۲۷ق) از مفسران تابعی: «بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى ثَمَانِيَةَ آلَافٍ نَبِيًّا: أَرْبَعَةَ آلَافٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَأَرْبَعَةَ آلَافٍ مِنْ غَيْرِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (سمعانی، ۳۲/۵)؛ خداوند هشت هزار پیامبر برانگیخته است: چهارهزار از بنی اسرائیل و چهارهزار از غیر بنی اسرائیل.

یکصد و بیست و چهار هزار: فقیه ابو جعفر از احمد بن محمد قاضی از ابراهیم بن حشیش بصری از شعبه از ابی اسحاق از حارث اعور از ابوذر غفاری از پیامبر اکرم (ص): «كَانَتْ الْأَنْبِيَاءُ مِائَةً أَلْفٍ نَبِيٍّ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ، وَكَانَ الْمُرْسَلُونَ ثَلَاثُمِائَةً وَثَلَاثَةَ عَشَرَ»؛ انبیا ۱۲۴ هزار نفر و رسولان ۳۱۳ نفر بودند (سمرقندی، ۳۵۸/۱).

و هب بن منبّه (د۱۱۴ق)، تابعی و آشنا با کتب ادیان پیش از اسلام گوید: «الْأَنْبِيَاءُ كُلُّهُمْ مِائَةٌ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفَ نَبِيٍّ كُلُّهُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا عِشْرِينَ نَبِيًّا» (مکی بن حموش، ۴۶۷/۱)؛ کل پیامبران ۱۲۴ هزار نفرند که همه آنان جز ۲۰ نفر از بنی اسرائیل اند.

کعب [الأخبار] - از اخبار یهود که پس از رحلت پیامبر اکرم اسلام آورد، گفته است: «الَّذِي عَلَّمْتُهُ مِنَ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ مِائَةً وَأَرْبَعَةً وَعِشْرُونَ أَلْفًا»؛ آنچه از شمار پیامبران آموخته‌ام، ۱۲۴ هزار نفرند (بیضاوی، ۱۳۵/۱).

فی کتاب النبوة بالإسناد عن عبد العظیم بن عبد الله الحسنی قال: «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَسْأَلُهُ عَنْ ذِي الْكِفْلِ وَمَا اسْمُهُ وَهَلْ كَانَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ؟ فَكَتَبَ: «أَنَّ اللَّهَ بَعَثَ مِائَةً أَلْفٍ نَبِيٍّ وَأَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ الْمُرْسَلِينَ مِنْهُمْ ثَلَاثُمِائَةً وَثَلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلًا وَإِنَّ ذَا الْكِفْلِ مِنْهُمْ وَكَانَ بَعْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَكَانَ يَقْضِي بَيْنَ النَّاسِ كَمَا يَقْضِي دَاوُدُ وَلَمْ يَغْضَبْ قَطُّ إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى وَكَانَ اسْمُهُ عَدُوًّا بَيْنَ الْأَدَارِينَ» (طبرسی، مجمع البیان، ۹۵/۷)؛ عبد العظیم حسنی نامه‌ای به امام جواد (ع) نوشت و از ایشان درباره نام ذی الکفل و پیامبر بودن او پرسید، آن حضرت در پاسخ نوشتند: خداوند ۱۲۴ هزار نبی مبعوث کرد که ۳۱۳ نفر از آن‌ها مرسل بودند و ذی الکفل (ع) یکی از آنان بود. او پس از سلیمان (ع) در میان مردم مانند داود قضاوت می‌کرد و نام او عدویا بن ادارین بود و جز برای خدا غضب نمی‌کرد.

یک میلیون و چهارصد و بیست و چهار هزار: سمرقندی (د۳۹۵ق) به نقل از مقاتل [بن سلیمان (د۱۵۰ق) از اتباع تابعین]، شمار پیامبران را ۱۴۲۴۰۰۰ پیامبر گزارش کرده است (۳۵۷/۱)، در حالی که در نسخه چاپی تفسیر مقاتل بن سلیمان این مطلب وجود ندارد. این عدد را ابو حیان اندلسی به نقل از کعب

الأخبار نیز آورده است (ابوحیان، ۱۳۸/۴).

دومیلیون و دویست هزار: از کعب الأخبار روایت شده است: «كان الأنبياء ألفى ألف ومائتى ألف» (سمرقندی، ۳۵۷/۱).

دومیلیون و دویست و بیست و پنج هزار: کعب الأخبار گفته است: «الأنبياء ألفا ألف ومائتا ألف وخمسة وعشرون ألفا» (طبرانی، التفسیر، ۳۳۲/۲).

نامعلوم و غیرقابل حصر: برخی از مفسران، ذیل فراز «مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» (مؤمن: ۷۸) معتقدند: شمار پیامبران نامعلوم است و محدود کردن آن‌ها جایز نیست (کرمانی، ۱۰۳۴/۲)؛ زیرا باتوجه به دو آیه «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) و «وَقُرُونًا بَيِّنَ ذَلِكَ كَثِيرًا» (فرقان: ۳۸) تعداد انبیا بسیار بوده است، بنابراین عددهای مطرح شده نادرست است و فقط خدا به شمار آنان آگاه است (ابن عطیه، ۱۳۷/۲). همچنان که آیه «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ» (ابراهیم: ۹) مؤید آن است (نظام الاعرج، ۴۴/۶).

نقد شمار پیامبران در تفاسیر: گزارش ۱ به سبب مرسل بودن سند ضعیف است. گزارش ۲ را سدی از تابعان نقل کرده است که فاقد حجیت است. گزارش های ۴ و ۵ از کعب الأخبار نقل شده است که دروغ گوشت. در گزارش ۳ برای ابراهیم بن حشیش بصری در منابع رجالی جرح و تعدیلی ذکر نشده است. خبر بعدی به سبب مرسل بودن سند آن ضعیف است و رجال شناسان درباره وثاقت وهب بن منبه متفق القول نیستند (ذهبی، دیوان الضعفاء، ۴۲۹). امام باقر (ع)، کعب الأخبار را به سبب طرح این موضوع که کعبه هر روز صبح در مقابل بیت المقدس سجده می کند، دروغ گو خوانده است (کلینی، ۲۴۰/۴). خبر پایانی نیز به علت مرسل بودن سند، فاقد حجیت است.

در نقد دیدگاه ۷، نخست بایسته است بدانیم که همه پیامبران خدا، منذر بوده اند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ» (صافات: ۷۲)، ولی منذران به پیامبران محدود نبوده و نیستند: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)؛ لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۶۷) و همه مناطق جهان پیامبر نداشته اند: «وَلَوْ شِئْنَا لَبعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا» (فرقان: ۵۱). پس از نزول قرآن مقرر شده است که هر فردی با فراگرفتن قرآن منذر شود و دیگران را نیز انداز کند: «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۹)؛ چنان که گروهی از جنیان پس از استماع آیاتی از قرآن منذر شدند و برای انداز قوم خود به سوی آنان رفتند: «وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ. قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا... يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ. يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيَجْزِيَكُمْ مِنْ عَذَابِ آلِيمٍ» (احقاف: ۳۱ تا ۳۹). بنابراین، سلسله منذران پس از خاتم پیامبران ادامه

دارند. آیه نهم سوره ابراهیم نیز در مقام بیان نام پیامبران نیست، بلکه در یادکرد از اقوام گذشته از قوم نوح و عاد و ثمود یاد کرده و از بعضی از اقوام نام نبرده است که اخبار وقایع آن‌ها را جز خدا نمی‌داند.

۴. شمار پیامبران در دیگر منابع اسلامی

بیست و سه: ابن سعد در الطبقات الکبری ذیل باب «ذِکْرُ تَسْمِیَةِ الْأَنْبِیَاءِ وَ أَسْنَائِهِمْ» از هشام بن محمد بن سائب کلبی (د ۲۰۴ق)، مورخ و نسب شناس معروف و او از پدرش گزارش کرده است که: «أَوَّلُ نَبِیٍّ بُعِثَ إِدْرِیسُ... ثُمَّ نُوحٌ... ثُمَّ إِبْرَاهِیمُ... ثُمَّ إِسْمَاعِیلُ وَ إِسْحَاقُ... ثُمَّ یَعْقُوبُ... ثُمَّ یُوسُفُ... ثُمَّ لُوطٌ... ثُمَّ هُودٌ... ثُمَّ صَالِحٌ... ثُمَّ شُعِیْبٌ... ثُمَّ مُوسَى وَ هَارُونُ... ثُمَّ إِبْلِیْسُ... ثُمَّ الْیَسَعَ... ثُمَّ یُونُسُ... ثُمَّ آیُوبُ... ثُمَّ دَاوُدُ... ثُمَّ سُلَیْمَانُ... ثُمَّ زَکَرِیَّا... ثُمَّ یَحِیٰی... ثُمَّ عِیْسَى بْنُ مَرْیَمَ... ثُمَّ النَّبِیُّ مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ» (ابن سعد، ۴/۵۱ تا ۴/۶۱)؛ نخستین پیامبر خدا، ادریس بود و پیامبران پس از او عبارت‌اند از: نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، لوط، هود، صالح، شعیب، موسی، هارون، الیاس، الیسع، یونس، ایوب، داود، سلیمان، زکریا، یحیی، عیسی و محمد.

هفتاد و دو: ابو محمد ضمره بن عبدالله بن سعید اندلسی از عبدالله بن ابراهیم تونسلی از یحیی بن محمد بن خشیش از سلیمان بن عمران از عبدالله بن خاریج غافقی از مالک بن انس از نافع از ابن عمر گزارش کرده است که رسول خدا فرمود: «لُعِنَتِ الْقَدَرِیَّةُ وَ الْمُرْجِئَةُ عَلٰی لِسَانِ اثْنِیْنِ وَ سَبْعِیْنِ نَبِیَّاً أَوَّلُهُمْ نُوحٌ وَ آخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ» (قرشی، ۲۸۵)؛ قدریه و مرجئه از سوی ۷۲ پیامبر لعنت شده‌اند که نخستین آن‌ها نوح و آخرین آنان محمد است.

یک هزار: عبدالله بن سبا که یهودی و اهل صنعا بود... در زمان عثمان اسلام آورد و به مناطق مهم مسلمانان؛ حجاز، بصره، کوفه و شام سفر کرد و تلاش کرد آنان را گمراه کند... او از شام اخراج شد و به مصر رفت و با آنان عمره را به جا آورد و از جمله مطالبی که به آنان گفت این بود: «إِنَّهٗ كَانَ أَلْفَ نَبِیٍّ وَ لِكُلِّ نَبِیٍّ وَصِیٌّ» (سیف بن عمر، ۴۸)؛ ۱۰۰۰ پیامبر بوده‌اند که هریک از آنان وصی‌ای داشته است.

یک هزار و دو یست و هفتاد و پنج: حماد بن حمید گفته است: «كَتَبَ رَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ الْعِلْمِ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ یَسْأَلُهُ عَنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ وَ كَانَ الرَّجُلُ عَالِماً... وَ سَأَلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِیَاءِ کَانُوا فِیْمَا بَلَّغْنَا وَ اللَّهُ أَعْلَمُ أَلْفَ نَبِیٍّ وَ مِئَتِیْ نَبِیٍّ وَ خَمْسَةَ وَ سَبْعِیْنِ نَبِیَّاً وَ کَانَ مِنْهُمْ ثَلَاثُ مِئَةٍ وَ خَمْسَةَ عَشَرَ رَسُولاً» (ابن عساکر، ۲۰۴ تا ۲۰۱/۷۳)؛ مرد عالمی طی نامه‌ای از ابن عباس تعداد انبیا را پرسید. ابن عباس در پاسخ نوشت: براساس آنچه به ما رسیده و خدا داناترست، ۱۲۷۵ پیامبر که ۳۱۵ نفر آن‌ها رسول هستند.

چهار هزار: محمد بن زکریا غلابی از شعیب بن واقد از لیث از [امام] جعفر بن محمد از پدرش [امام] باقر (ع) از جدش از جابر نقل کرده است که پیامبر فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ أَرْبَعَةَ أَلْفٍ نَبِیٍّ وَ [لِكُلِّ

نَبِیٍّ وَصِیٍّ» (ابن‌رستم طبری، ۲۰۲ تا ۲۰۵)؛ خداوند ۴۰۰۰ پیامبر برانگیخته است که هریک وصی‌ای دارند.

احمدبن محمدبن عبدالله جوهری از محمدبن عمر قاضی جعابی از محمدبن عبدالله ابوجعفر از محمدبن حبیب چند نیشابوری از یزیدبن ابی‌زیاد از عبدالرحمن بن ابی‌لیلی از علی (ع) گزارش کرده است که فرمود: «كنت عند النبی فی بیت أم سلمة إذ دخل علينا جماعة من أصحابه منهم سلمان و أبوذر و المقداد و عبدالرحمن بن عوف فقال سلمان: یا رسول الله إنَّ لكلَّ نبیِّ وصیًّا و سبطین، فمن وصیک و سبطیک؟ فأطرق ساعة ثم قال: یا سلمان إنَّ الله بعث أربعة ألف [آلاف] نبی و كان لهم أربعة ألف [آلاف] وصی و ثمانية ألف [آلاف] سبط؛ فوالذی نفسی بیده لأنا خیر الأنبیاء و وصیی خیر الأوصیاء و سبطای خیر الأسباط. ثم قال: یا سلمان أتعرف من كان وصی آدم؟ فقال: الله و رسوله أعلم؛ فقال: إننی أعرفک یا ابا عبدالله و أنت ممَّا أهل البیت؛ إن آدم أوصی إلى ابنه ثیث [شیث] و أوصی ثیث [شیث] إلى ابنه شبان و أوصی شبان إلى مقلب و أوصی مقلب إلى نوح و أوصی نوح إلى عثمان و أوصی عثمان إلى أخنوخ و هو إدريس النبی و أوصی إدريس إلى ناخورا و أوصی ناخورا إلى نوح و أوصی نوح إلى سام و أوصی سام إلى عثام و أوصی عثام إلى ترعشاثا و أوصی ترعشاثا إلى یافث و أوصی یافث إلى برة و أوصی برة إلى خفسیة و أوصی خفسیة إلى عمران و أوصی عمران إلى إبراهیم و أوصی إبراهیم إلى ابنه إسماعیل و أوصی إسماعیل إلى إسحاق و أوصی إسحاق إلى یعقوب و أوصی یعقوب إلى یوسف و أوصی یوسف إلى برثیا و أوصی برثیا إلى شعیب و أوصی شعیب إلى موسی و أوصی موسی إلى یوشع بن نون و أوصی یوشع إلى داود و أوصی داود إلى سلیمان و أوصی سلیمان إلى آصف بن برخیا و أوصی آصف إلى زکریا و أوصی زکریا إلى عیسی بن مریم و أوصی عیسی بن مریم إلى شمعون بن حمون الصفا و أوصی شمعون إلى یحیی بن زکریا و أوصی یحیی إلى منذر و أوصی منذر إلى سلمة و أوصی سلمة إلى برة و أوصی برة إلى وأنا أذفعها إلى علی. فقال: یا رسول الله فهل بینهم أنبیاء و أوصیاء آخر؟ قال: نعم أكثر من أن تحصی...» (خزاز رازی، ۱۴۷ تا ۱۴۹)؛ من نزد پیامبر در منزل ام‌سلمه بودم که گروهی؛ از جمله سلمان و ابوذر و مقداد و ابن‌عوف وارد شدند، پیامبر در پاسخ سلمان که وصی و دو سبط شما چه کسانی هستند، فرمود: خداوند ۴۰۰۰ پیامبر برانگیخت که در مجموع ۴۰۰۰ وصی و ۸۰۰۰ سبط دارند....

بیست و چهار هزار: عارف شعرانی به نقل از خضر آورده است که او از ۲۴ هزار پیامبر درباره کاربردن چیزی که بنده را از سلب ایمان حفظ کند، پرسید. هیچ‌یک پاسخی ندادند؛ از محمد پرسید، ایشان از جبرئیل و او از خداوند پرسید که پاسخ از این قرار است: «من واطب علی قِراءة آية الكرسي و آمن الرسول إلى آخر سورة [البقرة] و شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة إلى قوله الإسلام و قل اللهم مالك الملك

إِلَى بَغْيَرِ حِسَابٍ وَ الْإِخْلَاصِ وَ الْمُعَوِّذَتَيْنِ وَ الْفَاتِحَةِ عَقِبَ كُلِّ صَلَاةٍ أَمِنْ مِنْ سَلْبِ الْإِيمَانِ» (کزبری، ۴۴).
یکصد و بیست هزار: ابوالقاسم زاهر بن طاهر از ابوسعید جنزودی از ابوعمر و بن حمدان از حسن بن سفیان بن حامد بن عامر از ابراهیم بن هشام بن یحیی بن یحیی غسانی دمشقی از پدرش و او از پدر بزرگش از ابوادریس خولانی از ابوذر غفاری... «قلت: یا رسول الله! کم الأنبياء؟ قال: مائة ألف و عشرون ألفاً. قلت: یا رسول الله کم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاثمائة و ثلاثة عشر جمّاً غفيراً» (ابن عساکر، ۲۷۴/۲۳ تا ۲۷۵)؛
 گفتیم: ای رسول خدا، پیامبران چند نفرند؟ فرمود: ۱۲۰ هزار پیامبر. گفتیم: چند نفر آن‌ها مرسل‌اند؟ فرمود: ۳۱۳ نفر که جمع انبوهی هستند.

یکصد و بیست و چهار هزار: «و نظر آدم إلى طائفة من ذريته بتلاً نورهم يسعی قال آدم: ما هؤلاء؟ قال: هؤلاء الأنبياء من ذريتك؛ قال: کم هم یا رب؟ قال: هم مائة ألف نبی و أربعة و عشرون ألف نبی» (ابن طاووس، ۳۵)؛ آدم به گروهی از ذریه خویش که نورانی بودند نگاه کرد و پرسید: اینان چه کسانی هستند؟ خدا گفت: پیامبران از نسل تو که ۱۲۴ هزار نفرند.

انس بن مالک از پیامبر از جبرئیل از پروردگار متعال نقل کرده است که همانا خدا پیامبر را با هفت چیز کرامت بخشیده است: «... دوم: ۱۲۴ هزار پیامبر مشتاق تو و امت تو هستند؛ و الثالث: لم أعط أمتک مالاً كثيراً حتى لا يطول عليهم الحساب. و الرابع: لم أطول أعمارهم حتى لا تجتمع عليهم الذنوب كثيراً. و الخامس: لم أعطيهم من القوة كما أعطيت من قبلهم حتى لا يدعوا الربوبية، كما ادعت الأمم السابقة. و السادس: أخرجتهم في آخر الزمان حتى لا يكون مقامهم تحت التراب كثيراً...» (خرکوشی، ۲۳۰/۴).
 ابن عباس از رسول خدا آورده است: «لَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ... فَلَمَّا صِرْتُ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ، رَأَيْتُ بِهَا مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةَ وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ» (شاذان قمی، ۶۴ تا ۶۵)؛ زمانی که به آسمان عروج کردم... و به آسمان چهارم رسیدم در آنجا ۱۲۴ هزار پیامبر دیدم.

وهب [بن منبه] از ابن عباس گزارش کرده است: «كانت الأنبياء مائة ألف و أربعة و عشرين ألف نبی» (ابن قتیبه، المعارف، ۵۶).

داود بن عوف تمیمی از امیرالمؤمنین علی (ع): «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ خَتَمَ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةَ وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ...» (دیلمی، ۳۰۱)؛ رسول خدا، ختم‌کننده ۱۲۴ هزار پیامبر است.

در دعای کنز العرش، مروی از پیامبر آمده است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَقُّ الْعَدْلُ الْيَقِينُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّنَا وَ رَبُّ آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ... وَ أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مِائَةِ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةَ وَ عَشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ...» (کفعمی، ۳۵۷ تا ۳۵۸).

نقد شمار پیامبران در دیگر منابع اسلامی: در روایت شماره ۱، محمد بن سائب کلبی را از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) بر شمرده‌اند (خویی، ۱۲۱/۳). گفته‌اند تا پایان عمرش با محبت به اهل بیت زندگی کرد (کلینی، ۳۵۱/۱). نجاشی، فرزند او هشام را با عبارت «المشهور بالفضل و العلم و کان یختص بمذهبن» ستوده است (نجاشی، ۴۳۴). در این گزارش، از اسباط و ذوالکفل نام برده نشده است؛ همچنین بنابر احادیث معتبر، نوح، نخستین پیامبر خداست نه ادریس (ابن مبارک، ۶۱؛ نک: ترمذی، ۲۰۰/۴).

سند روایت شماره ۲ به سبب صاحب مناکیر (ابن حجر، ۲۷۶/۶) و متهم به وضع بودن یحیی بن محمد بن خشیش (ابن عراق، ۳۱۲/۱) ضعیف است. همچنین اصطلاح قدریه و مرجئه نخستین بار در اواخر سده یک و آغاز سده دوم هجری به کار رفته‌اند.

بسیاری از مورخان و عالمان رجالی، عبدالله بن سبا در سند روایت ۳ را از غلات می‌دانند. او امام علی (ع) را تا مقام خدایی بالا می‌برد و به سبب همین رفتار، امامان اهل بیت او را لعن و از وی اعلام بیزاری کرده‌اند (کشی، ۱۰۶/۱ تا ۱۰۷). روایت ۴ به سبب مرسل بودن سند و مشخص نبودن وضعیت حماد بن حمید حجیت ندارد.

سند روایت ۵ به سبب ناشناخته بودن شعیب و لیث ضعیف است. همچنین وضعیت رجالی احمد، محمد بن عبدالله و محمد بن حبیب نامشخص است. در متن خبر نیز برخی همچون منذر و سلمه و برده که پیامبر وصایت را از برده دریافت کرده است، ناشناخته‌اند. همچنین فراز پایانی خبر (غیر قابل شمارش بودن پیامبران و اوصیا) با آغاز آن (پیامبران ۴۰۰۰ و اوصیا نیز ۴۰۰۰ نفرند) در تعارض است.

در خبر ۶ گویا منظور از عارف شعرانی، ابوالمواهب عبدالوهاب بن احمد بن علی انصاری (د ۹۷۳ق) محدث و فقیه شافعی اهل مصر باشد. به هر روی، خبر او به سبب ارسال سند فاقد حجیت است. ابوحاتم و ابوزرعه، ابراهیم بن هشام در سند روایت ۷ را کذاب دانسته‌اند (ذهبی، میزان الاعتدال، ۷۳/۱).

در روایات شماره ۸ سید بن طاووس خبر نخست را از هفت دفتر صحائف ادریس که آن‌ها را در کتابخانه «مشهد مولانا امیر المؤمنین علی بن ابی طالب» یافته و دیده است، گزارش می‌کند که فاقد سند است. در روایت دوم بنا به روایتی از امام صادق (ع)، انس یکی از آن سه نفری است که بر پیامبر دروغ می‌بستند (ابن بابویه، الخصال، ۱۹۰/۱). ویژگی‌های مطرح برای امت پیامبر در متن خبر با آموزه‌های قرآن و واقعیت جامعه اسلامی در تضاد است. روایت سوم به سبب ارسال در سند، ضعیف است. متن آن نیز با احادیثی که تعداد پیامبران را ۱۲۴ هزار معرفی کرده است در تعارض است، چون با افزوده شدن خاتم پیامبران، شمار آنان به ۱۲۴۰۰۱ پیامبر می‌رسد. در روایت چهارم اگر داود، داود بن ابوعوف ابوجحاف تمیمی کوفی باشد، درباره وثاقت او اختلاف نظر است. برخی او را با الفاظ ثقة، صالح الحدیث و لیس به بأس

ستوده‌اند (مزی، ۴۳۶/۸) و بعضی او را با «لیس بالقوی» و «ولاً ممن یحتج به فی الحدیث» جرح کرده‌اند (جرجانی، الکامل فی ضعف الرجال، ۵۴۵/۳). دعای کنز العرش افزون بر اینکه مرسل و فاقد سند است، فرازهایی از آن؛ از جمله فراز «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» با شأن و جایگاه والای اسوه حسنه خاتم پیامبران سازگار نیست، زیرا خدا از پیامبر اکرم خواسته است که مانند حضرت یونس (ع) عجله و بی‌صبری نکند تا دچار ظلم نشود: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ» (قلم: ۴۸).

۵. شمار پیامبران در قرآن

در قرآن کریم نام ۲۵ پیامبر ذکر شده است که عبارت‌اند از: نوح،^۱ ادریس، هود، صالح، شعیب، لوط، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، اسباط، ایوب، ذوالکفل، موسی، هارون، یونس، داود، سلیمان، الیاس، الیسع، زکریا، یحیی، عیسی و محمد.

به‌طور معمول، تاکنون دو آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» (مؤمن: ۷۸) و «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ» (نساء: ۱۶۴) این‌گونه فهم شده است که خداوند نام برخی پیامبران را در قرآن آورده و از ذکر نام برخی خودداری کرده است. نخستین بار محمدبن سائب کلبی (د ۱۴۶ق) از مفسران متقدم کوفه، آیه ۱۶۴ نساء را در مقام بیان نام پیامبران پنداشته و این‌گونه معنا کرده است که ما نام برخی از انبیا را به تو گفته‌ایم و نام بعضی را بیان نکرده‌ایم (واحدی، ۱۹۶/۷). این فهم نادرست از آیه به دیگر منابع (نک: مروزی، ۷۷۱) و اغلب تفاسیر راه یافته است (عیاشی، ۲۸۵/۱؛ طبرانی، التفسیر، ۳۳۲/۲) و برخی به‌سبب رواج اخباری که شمار پیامبران را انبوه و فراوان مطرح کرده‌اند، پنداشته‌اند که نام بسیاری از پیامبران در قرآن نیامده است (طبرسی، مجمع البیان، ۲۱۸/۳). بنابراین، آن اخبار را با اینکه یک سخن نیستند و با یکدیگر در تضادند را ذیل آیه می‌آورند تا نشان دهند شمار انبوهی از پیامبران نامشان در قرآن نیامده است (سیواسی، ۲۵۳/۱)؛ برای مثال، سمرقندی (د ۳۹۵ق) چهار رقم ۱۲۴۰۰۰، ۱۴۲۴۰۰۰، ۲۲۰۰۰۰۰ و ۸۰۰۰ را به‌عنوان شمار پیامبران گزارش کرده است، ولی هیچ توضیحی برای برون‌رفت از تضاد میان این اعداد مطرح نمی‌کند (سمرقندی، ۳۵۷/۱ تا ۳۵۸). درحالی‌که این دو آیه در مقام بیان این نکته مهم‌اند که خداوند در قرآن قصه برخی از انبیا را به‌اجمال یا به‌تفصیل آورده است مانند حضرت اسماعیل و حضرت موسی (ع) و قصه بعضی را نیاورده و فقط به ذکر نام آن‌ها اکتفا کرده است؛ مانند حضرت الأسباط، ذوالکفل و الیسع (لسانی فشارکی و مرادی

۱. در برخی احادیث و ادعیه، نخستین پیامبر خدا، حضرت نوح (ع) معرفی شده است (طیالسی، ۵۰۰/۳؛ ابن‌ابی‌شیه، ۳۰۹/۶؛ شریف‌رضی، ۴۳؛ نک: کلینی، ۲۹۲ تا ۲۹۸؛ بهیودی، ۲۹۷؛ لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۵۶؛ رجبی قدسی و ضیاء قریشی، ۱۱۶ تا ۱۱۷) و آدم ابوالبشر مصطفای خداوند است (ابن‌قولویه، ۲۰۶ و ۲۲۹).

زنجانی، ۶۸).

ابوالمظفر سمعانی (۴۸۹ق) در ذیل آیه ۷۸ سوره مؤمن: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ»؛ با تکیه بر بعضی از تفاسیر، شمار پیامبران مذکور در قرآن را ۲۵ نفر اعلام می‌کند. باتوجه به سیاق سخن او می‌توان گفت: سمعانی تنها مفسری است که شمار پیامبران را همان ۲۵ نفر پیامبر مذکور در قرآن می‌داند، زیرا نخست اینکه وی به خبری منسوب به حضرت علی (ع) استناد کرده است که خداوند پیامبری حبشی را برانگیخت که نام او در قرآن نیامده است؛ یعنی اگر آیه ۷۸ مؤمن را در مقام بیان نام پیامبران بدانیم، فقط یک پیامبر نامش در قرآن ذکر نشده است و دیگر آنکه، او ۱۲۴ هزار پیامبر را فقط سخنی بر سر زبان مردم می‌داند؛ یعنی شهرتی است بی‌پایه و بی‌اساس و سوم اینکه، ۸۰۰۰ پیامبر را فقط از قول سندی از مفسران تابعی آورده است و هیچ اشاره‌ای به احادیثی که آن تعداد را منسوب به رسول خدا کرده‌اند نمی‌کند؛ گویا وی اخبار و روایات وارده در این موضوع را نادرست و ساختگی می‌داند. به این ترتیب او نشان داده است وقتی قرآن از ۲۵ پیامبر نام می‌برد و روایات، وضعیت آشفته و پریشانی دارند، نباید از سخن صریح قرآن به اخبار مبهم، متناقض و ساخته دست دیگران عدول کرد (سمعانی، ۳۲/۵).

شیوه بیان مکی بن ابی طالب (۴۳۷ق) ذیل همان آیه گویای آن است که او نیز شمار پیامبران در روایات را درخور اعتماد نمی‌داند؛ زیرا پس از اشاره به روایت انس و سلمان که ۸۰۰۰ و ۴۰۰۰ پیامبر را گفته‌اند، با استناد به خبر منسوب به مولا علی (ع) تنها پیامبری که قصه او در قرآن نیامده را بنده‌ای حبشی دانسته است (مکی بن حموش، ۶۴۶۷/۱۰).

تعبیرهای قرآنی مانند «تِلْكَ الرُّسُلُ» (بقره: ۲۵۳) و «...أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَ النَّبُوءَةَ» (انعام: ۸۹) حکایت از محدود و مشخص بودن نام پیامبران در قرآن دارد. مولا علی (ع) نیز شمار پیامبران را قلیل و نام همه آنان را مشخص می‌داند: «وَ اصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ... وَ لَمْ يُخْلِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ أَوْ مَحَبَّةٍ قَائِمَةٍ؛ رُسُلٌ لَا تَقْصُرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ وَ لَا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ مِنْ سَابِقِ سُمِّي لَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَوْ غَابِرِ عَرَفَهُ مِنْ قَبْلِهِ عَلَى ذَلِكَ نَسَلَتِ الْقُرُونُ وَ مَضَتِ الدُّهُورُ وَ سَلَفَتِ الْأَبَاءُ وَ خَلَفَتِ الْأَبْنَاؤُ إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا (ص) رَسُولَ اللَّهِ لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَ إِتْمَامِ نُبُوءَتِهِ» (شریف رضی، ۴۳)؛ خداوند سبحان پیامبران را از فرزندان آدم برگزید... و هیچ‌گاه بندگان را از پیامبری مرسل یا کتابی آسمانی یا حجتی لازم یا نشان دادن راهی روشن رها نساخت. پیامبرانی که کمی تعدادشان و کثرت تکذیب‌کنندگانشان سبب کوتاهی در انجام وظیفه‌شان نشد؛ چه پیامبر گذشته که پیامبر آینده با نام و نشان برایش مشخص شد یا پیامبر آینده‌ای که پیامبر پیشین او را معرفی کرد. قرن‌ها بدین سان

گذشت و دوران‌ها سپری شد، پدران در گذشتند و فرزندان جای آن‌ها را گرفتند تا آنکه خداوند سبحان، محمد رسول‌الله را برای به انجام رساندن وعده‌اش و به پایان بردن نبوتش بر انگیخت.

ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر شمار انبیا محدود به پیامبران ذکرشده در قرآن باشد، تکلیف امت‌هایی که پیامبر نداشته‌اند چه خواهد بود؟ آیا حجت خدا بر آنان تمام شده است؟ در پاسخ می‌توان گفت: بنا بر آموزه امام کاظم (ع) به هشام‌بن حکم که فرمودند: «یا هشام! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيُّمَةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»؛ خداوند دو حجت بر مردم دارد: یکی، حجت آشکار و دیگری، حجت درونی و باطنی؛ حجت آشکار، پیامبران و رسولان و امامان‌اند و حجت باطنی، عقل‌هاست (کلینی، ۱۶/۱). بنابراین، حجت خدا فقط پیامبر بیرونی نیست؛ عقل، حجت و پیامبر درونی است که امت‌های پیشین و ازجمله آدم و حوا و نسل آن‌دو از آن برخوردار بودند. چنان‌که حضرت علی (ع) نیز فرموده‌اند: «وَلَمْ يَخْلُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ، أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ، أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ» (شریف رضی، ۴۳)؛ خداوند سبحان بندگانش را بدون پیامبر یا کتاب آسمانی یا حجتی که قرین و همراه همیشگی انسان است یا نشان‌دادن راه روشن رها نساخت. آیه «وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) نیز بیانگر آن است که برای هر قومی هدایت‌کننده‌ای بوده و هست که لزوماً به معنای پیامبر بودن آن هادی نبوده و نیست. چنان‌که امام صادق (ع)، امام را هادی مردم همان دوره‌ای می‌دانند که با آنان زندگی می‌کند (کلینی، ۱۹۱/۱).

جدول شمار پیامبران در قرآن

ردیف	نام پیامبر	قصه پیامبر در قرآن به تفصیل گزارش شده است	قصه پیامبر در قرآن به اجمال گزارش شده است	قصه پیامبر در قرآن بیان نشده است	آیه یا آیات بیانگر حکم پیامبری	قومی که پیامبر برای هدایت آنان فرستاده شده است
۱	نوح	✓			نوح: ۱؛ احزاب: ۷؛ شعرا: ۱۰۵؛ فرقان: ۳۷؛ مؤمنون: ۲۳؛ هود: ۲۵؛ یونس: ۷۱؛ اعراف: ۵۹؛ نساء: ۱۶۳	قوم نوح
۲	هود	✓			شعرا: ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ هود: ۵۰؛ اعراف: ۶۵	عاد

۳	صالح	✓		نمل: ۴۵؛ شعرا: ۱۴۱ تا ۱۴۳؛ هود: ۶۱ و ۶۶؛ اعراف: ۷۳ تا ۷۵	ثمود
۴	لوط ^۱	✓		صافات: ۱۳۳؛ عنکبوت: ۲۸؛ نمل: ۵۴؛ شعرا: ۱۶۰ تا ۱۶۲؛ انبیاء: ۷۴؛ اعراف: ۸۰؛ انعام: ۸۶	قوم لوط/ اخوان لوط
۵	ابراهیم	✓		اعلی: ۱۹؛ شورا: ۱۳؛ مریم: ۴۱؛ نساء: ۱۶۳؛ آل عمران: ۸۴؛ بقره: ۱۳۶	قوم ابراهیم
۶	شعیب ^۲	✓		عنکبوت: ۳۶؛ شعرا: ۱۷۶ تا ۱۷۸؛ هود: ۸۴؛ اعراف: ۸۵ تا ۹۲	اصحاب الایکه/ اصحاب مدین ^۳
۷	اسماعیل		✓	صاد: ۴۸؛ انبیاء: ۸۵؛ مریم: ۵۴؛ انعام: ۸۶؛ نساء: ۱۶۳؛ آل عمران: ۸۴؛ بقره: ۱۳۶	—
۸	اسحاق		✓	صافات: ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ صاد: ۴۵؛ مریم: ۴۹؛ انعام: ۸۴؛ نساء: ۱۶۳؛ آل عمران: ۸۴؛ بقره: ۱۳۶	—
۹	یعقوب	✓		مریم: ۴۹؛ انعام: ۸۴؛ نساء: ۱۶۳؛ آل عمران: ۸۴؛ بقره:	مردم کنعان (فلسطین)، دو

۱. در چهار آیه بلافاصله پس از قوم صالح، قوم لوط مطرح می‌شود (شعرا: ۱۴۲ تا ۱۶۰؛ هود: ۶۲ و ۷۰؛ اعراف: ۷۷ تا ۸۰).

۲. «وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ» (هود: ۸۹).

۳. بنا بر نظر برخی از مفسران تابعی: مدین و اصحاب ایکه دو امت‌اند که خداوند شعیب(ع) را به‌سوی آن دو فرستاد (سیوطی، الدر المنثور، ۵۰۲/۳).

سال پایانی رسالتشان در مصر بوده است. ^۱	۱۳۶					
مردم مصر	مؤمن: ۳۴			✓	یوسف	۱۰
—	نساء: ۱۶۳؛ آل عمران: ۸۴؛ بقره: ۱۳۶	✓			الاسباط	۱۱
—	انعام: ۸۴؛ نساء: ۱۶۳		✓		ایوب	۱۲
قوم یونس و پس از نجات یونس از درون نهنگ، او به سوی قومی که بیش از یکصد هزار نفر بودند، ارسال شد. ^۲	صافات: ۱۳۹؛ نساء: ۱۶۳			✓	یونس	۱۳
فرعون و ملا او (هامان و قارون و...) / قوم فرعون/بنی اسرائیل	صافات: ۱۱۴ تا ۱۲۱؛ شعرا: ۲۱؛ انبیاء: ۴۸؛ یونس: ۷۵؛ انعام: ۸۹ تا ۸۴؛ نساء: ۱۶۴؛ آل عمران: ۸۴؛ بقره: ۱۳۶			✓	موسی	۱۴
فرعون و	صافات: ۱۱۴ تا ۱۲۱؛			✓	هارون	۱۵

۱. امام باقر(ع) فرموده‌اند: «از زمانی که یعقوب و خاندانش به مصر آمدند تا دو سال که یعقوب زنده بود، یوسف، پادشاه و یعقوب، حجت خدا بود. پس از این دو سال که یعقوب رحلت کرد، یوسف، حجت خدا و جانشین یعقوب شد» (عیاشی، ۱۹۸/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۵۹/۵).

۲. «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ. فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (صافات: ۱۴۷ تا ۱۴۸).

						انبیاء: ۴۸؛ مریم: ۵۳؛ یونس: ۷۵؛ انعام: ۸۴ تا ۸۹؛ نساء: ۱۶۳	ملاً او (هامان و قارون و...)/ بنی اسرائیل
۱۶	داود	✓				نمل: ۱۵؛ انبیاء: ۷۹ تا ۷۸؛ اسراء: ۵۵؛ انعام: ۸۴ تا ۸۹؛ نساء: ۱۶۳؛ بقره: ۲۵۱	بنی اسرائیل
۱۷	سلیمان	✓				نمل: ۱۵؛ انبیاء: ۷۹ تا ۷۸؛ انعام: ۸۴؛ نساء: ۱۶۳	بنی اسرائیل
۱۸	ذوالکفل ۱			✓		انبیاء: ۸۵؛ صاد: ۴۸	—
۱۹	ادریس			✓		مریم: ۵۶	بنی اسرائیل ^۲
۲۰	الیسع			✓		صاد: ۴۸؛ انعام: ۸۶	—
۲۱	الیاس		✓			صافات: ۱۲۳	قومه (بدون نام)
۲۲	زکریا	✓				انعام: ۸۵ تا ۸۹	قومه (آل یعقوب)
۲۳	یحیی		✓			مریم: ۱۲؛ آل عمران: ۳۹	—
۲۴	عیسی	✓				آل عمران: ۸۴؛ بقره: ۱۳۶	بنی اسرائیل

۱. عن عبدالمعظم بن عبد الله الحسنی قال: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَسْأَلُهُ عَنْ ذِي الْكِفْلِ وَ مَا اسْمُهُ وَ هَلْ كَانَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ؟ فَكَتَبَ: «إِنَّ ذَا الْكِفْلِ مِنْهُمْ وَ كَانَ بَعْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَ كَانَ يَقْضِي بَيْنَ النَّاسِ كَمَا يَقْضِي دَاوُدُ وَ لَمْ يَغْضَبْ قَطُ إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى» (طبرسی، مجمع البیان، ۹۵/۷).

۲. «وَقَدْ قِيلَ: إِنَّهُ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (ابن کثیر، ۲۱۴/۵).

۲۵	محمد	✓			فتح: ۲۹؛ قتال (محمد): ۲؛ یاسین: ۳؛ احزاب: ۴۰؛ آل عمران: ۱۴۴؛ بقره: ۲۵۲ و...	همه جهانیان تا یوم القیامة
----	------	---	--	--	--	----------------------------------

در برخی از تفاسیر با تردید از پیامبری سام بن نوح (ابن عدیم، ۳۲۸۶/۷)، عبد صالح/خضر (مقاتل بن سلیمان، ۵۹۴/۲)، ذوالقرنین، عزیز، لقمان،^۱ تبع و مریم سخن رفته است (سیوطی، نواهد الأبرار، ۴۰۶/۲ تا ۴۰۷)؛ در حالی که هیچ یک از اصطلاحاتی را که قرآن برای نشان دادن نبوت پیامبران به کار می برد، برای این افراد به کار نبرده و به پیامبری آن ها هیچ اشاره ای نشده است. اصطلاحات ناظر به پیامبری عبارت اند از: «إِبْرَاهِيمَ... وَ... إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ... وَنُوحًا... وَ... دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ... وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ إِبْرَاهِيمَ... وَ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُوسُفَ وَ لُوطًا... أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ» (انعام: ۸۳ تا ۸۹)؛ «أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... وَ الْأَسْبَاطَ» (نساء: ۱۶۳)؛ «وَ دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ... وَ كَلَّمَا آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا» (انبیا: ۷۹)؛ «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ... وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۴)؛ «فَقَرَأْتُ [مُوسَى] مِنْكُمْ لَمَّا خَفَتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (شعرا: ۲۱)؛ «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ... نَبِيًّا مِنْ الصَّالِحِينَ» (آل عمران: ۳۹)؛ «كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ... إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعرا: ۱۲۳ تا ۱۲۴)؛ «كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ... إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعرا: ۱۴۱ تا ۱۴۲)؛ «كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ... إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعرا: ۱۷۶ تا ۱۷۷).

کلبی نیز گفته است میان حضرت عیسی (ع) تا خاتم پیامبران، چهار پیامبر مبعوث شدند که سه نفر آنان از بنی اسرائیل و یک تن از عرب به نام خالد بن سنان عیسی بوده اند (نظام الاعرج، ۵۷۱/۲؛ نک: کلینی، ۳۴۲/۸؛ جاحظ، ۴۹۷/۴).

سخن کلبی برخلاف نص قرآن و حدیث معتبر است، زیرا بر پایه آیه ۶ سورة صف: «وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ»؛ پیامبر پس از حضرت عیسی (ع)، حضرت محمد (ص) خاتم پیامبران است که به احمد هم نامبردار بوده است؛ چنان که در آیه ۶ سورة یاسین نیز این مطلب تأکید می شود: «إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ... لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتُّدِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ». حدیث معتبر نیز همراه با قرآن گفته کلبی را بر نمی تابد، رسول خدا

۱. قال ابن عمر، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: «حَقًّا أَقُولُ لَمْ يَكُنْ لِقْمَانُ نَبِيًّا وَ لَكِنْ عَبْدٌ صَمَّاعَةٌ، كَثِيرُ الْفَكْرِ، حَسَنُ الْيَقِينِ» (تعلی، ۱۹۹/۲۱).

فرموده‌اند: «الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ... فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَتَنَبَّأُ وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ» (طیالسی، ۳۰/۴)؛ پیامبران برادران یکدیگرند... من نزدیک‌ترین به عیسی بن مریم هستم، زیرا میان من و او پیامبری نبود. به گفته امام باقر(ع): «أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ لَمْ يَسْمَعُوا وَحْيًا- فِيمَا بَيْنَ أَنْ بُعِثَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِلَى أَنْ بُعِثَ مُحَمَّدٌ» (قمی، ۲۰۲/۲)؛ اهل آسمان‌ها میان بعثت عیسی بن مریم و حضرت محمد، وحی‌ای را نشنیده بودند. امام صادق(ع) از امام علی(ع) روایت می‌کند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ وَأَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ أُمِّيُونَ عَنِ الْكِتَابِ وَمَنْ أَنْزَلَهُ، وَعَنِ الرَّسُولِ وَمَنْ أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ...» (کلینی، ۶۰/۱)؛ ای مردم! در دوره فترت ارسال رسولان الهی^۱ و درحالی‌که از خدا و رسول و کتاب او بیگانه و غافل بودید، خداوند متعال رسولش را به‌سوی شما فرستاد و بر او کتابش را به حق نازل کرد.

امام صادق(ع)، خالد بن سنان را عربی بدوی دانسته‌اند که پیامبر نبوده است و نبوت او سخنی است که فقط مردم [بدون علم و آگاهی] می‌گویند (طبرسی، الإحتجاج، ۳۴۶/۲؛ نک: خطبه ۱۰۴ نهج البلاغه: «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ [وَتَعَالَى] بَعَثَ مُحَمَّدًا وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ يَقْرَأُ كِتَابًا وَلَا يَدَّعِي نُبُوَّةً وَلَا وَحْيًا»).

در روایت حسین بن حمدان خصیبی، نبی در مفهومی عام به کار رفته است؛ وی از ابوالحسن عاصم کوفی گزارش کرده است که در پادگان نظامی نزد ابومحمد [امام] حسن [عسکری] رفتم و از ایشان پرسیدم: سرور من! آیا کسی که می‌گوید پیامبران خدا ۱۲۴ هزار نفر بودند، گناهکار است؟ فرمودند: خیر. در ادامه، امام(ع) ۱۲۴ هزار نفر را اعم از انبیا و رسولان می‌داند و این عدد را شامل اوصیا، ائمه، صدیقین، شهدا و صالحان می‌داند (خصیبی، ۳۳۵ تا ۳۳۷؛ نک: طوسی، مصباح المتهجد، ۷۵۸/۲). گویا تعبیر «نبی لهم» در داستان طالوت در مقایسه با اصطلاحات ناظر به حکم پیامبری بیانگر تمایز پیامبران منصوص الهی از پیامبران غیر منصوص در قرآن است.

«الَّذِينَ تَرَى إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ...» (بقره: ۲۴۸).	«إِبْرَاهِيمَ... وَ... إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ... وَ نُوحًا... وَ... دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ... وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ الْيَاسَ... وَ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُونُسَ وَ لُوطًا... أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ» (انعام: ۸۳ تا ۸۹). «أَنَّ صَالِحًا مَرْسَلًا مِنْ رَبِّهِ» (اعراف: ۷۵).
---	--

۱. اشاره به آیه ۱۹ سوره مائده: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةِ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ».

۲. از میلاد حضرت عیسی بن مریم تا بعثت خاتم پیامبران حضرت محمد(ص)، ۶۱۰ سال فاصله است.

	«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ» (نساء: ۱۷۰).
--	---

۶. کاربرد نبی برای غیرانبیای الهی در ادبیات عهدینی

واژه نوبی/ نبی در عهد عتیق و فرهنگ بنی اسرائیل معانی مختلفی داشته است. نبوت، یعنی خبردادن از احکام الهی و امور دینی و عنوان نبی به طور اخص بر مفسران احکام الهی اطلاق می شد و به طور اعم، جادوگران مقدس، پیش گویان و منادیان طریقه اسرائیل و مردم دانشمند و صاحب امتیاز را نیز شامل می شد. ازاین رو، به سبب تخیلی که میان معنای نبوت و جادوگری پدید آمده بود، گاهی پیامبرانی چون عاموس که از جادوگران رویگردان بودند، خود را نبی نمی شمردند. در ادبیات عبری، سه اصطلاح «هوزه» (کسی که به او الهام می شد و کلام خدا در رؤیا به وی می رسید)، «رائی» (بیننده، کسی که از طریق انجام پاره ای فعالیت ها، موفق می شد نسبت به جهان الوهی آگاه شود) و «ایشیش ها الوهیم» (مرد خدا و همه کسان که رابطه ای ویژه با خداوند داشتند) نیز به نوعی حکایت از نبوت دارد. همچنین از پسران انبیا درباره اعضای گروه ها یا انجمن های نبوتی استفاده می شد که ساختار سلسله مراتب روحانی داشتند و در رأس آن رهبری بود که پدر نامیده می شد و پس از مرگ، عنوانش به پیامبر بعدی انتقال می یافت (زروانی و موسی پور، ۲۶ تا ۲۲).

آن گونه که از عهد عتیق بر می آید، نبی به معنای فردی که از جانب خدا مأموریت دارد کلام او را به مردم برساند، بر ۴۰ فرد منطبق است: ابراهیم، اخیا، ارمیا، اشعیا، الداد، الیشع، ایلیا، بلعام، جاد، حبقوق، حجی، حزقیال، حننیا، دانیال، داوود، زکریا، سموئیل، صفنیا، عاموس، عوبدیا، عدو، عودید، ملاکی، موسی، می داد، میکاه، میکا، ناتان، ناحوم، هارون، هوشع، یوشع، یونس، یوئیل، ییهو و نیز برای زنانی به نام های حنا، دبوره، حلده، میریام و نعدیه (همان، ۲۷).

بنابراین، دگرگون کردن مفهوم نبی و پیامبران بدلی ساختن، جزئی از توطئه های بنی اسرائیل برای مبارزه با خدا و پیامبران الهی بوده است؛ در عهد قدیم آمده است که «گروهی از انبیا که از مکان بلند به زیر می آیند و در پیش ایشان چنگ و دف و نای و بربط بوده، نبوت می کنند، به تو خواهند برخورد و روح خداوند بر تو مستولی شده، با ایشان نبوت خواهی نمود» (کتاب اول سموئیل، ۵: ۱۰-۶) یا در عهد جدید گزارش شده است که «از انبیای کذب احتراز کنید که به لباس میش ها نزد شما می آیند ولی در باطن، گرگان درنده می باشند» (انجیل متی، ۷: ۱۵)، «ای حبیبان، هر روح را قبول نکنید بلکه روح ها را بیازمایید که از خدا هستند یا نه، زیرا که انبیای کذب بسیار به جهان بیرون رفته اند» (رساله اول یوحنا، رسول، ۴: ۱)، مؤید آن

است که مفهوم نبی در ادبیات عهدینی فراتر از اصطلاح قرآنی نبی است. بر پایه آنچه گذشت به نظر می‌رسد شمار بالای انبیا از طریق اسرائیلیات وارد فضای فرهنگی مسلمانان شده و بدون دقت به پیامبر و ائمه طاهرین نیز نسبت داده شده است. این گفتمان سبب فهم نادرست از آیات قرآن شد و تا آنجا پیش رفت که گفته‌های بی‌اساسی ذیل آیات قرآن مطرح، ثبت و ضبط و تلقی به قبول شد؛ مانند اینکه خداوند از ذریه ابراهیم ۱۰۰۰ (سمرقندی، ۶۳۱/۲) یا ۷۰۰۰۰ پیامبر را مبعوث کرد (ابن شهر آشوب، ۲۴۴/۳)؛ ۱۴۰۰۰۰ پیامبر فقط از نسل حضرت یعقوب (ع) در قیامت از خدا طلب شفاعت می‌کنند تا خلائق از دوزخ در امان بمانند (جرجانی، درج الدرر، ۱۱۸۵/۳ تا ۱۱۸۶)؛ خداوند در یک شب (قشیری، ۶۴۱/۲) یا یک روز، ۱۰۰۰ پیامبر را در بنی اسرائیل برانگیخت (حقی برسوی، ۴۱۵/۸)؛ کافران اهل کتاب به‌ویژه یهودیان هر روز ۱۰۰۰ پیامبر را به قتل می‌رسانند (ماتریدی، ۳۴۰/۲)؛ در فاصله زمانی نبوت حضرت موسی (ع) با حضرت عیسی (ع) که ۱۹۰۰ سال به طول انجامید، خداوند ۱۰۰۰ پیامبر از بنی اسرائیل فرستاد که این غیر از رسولانی است که از غیر بنی اسرائیل گسیل شدند (ابن سعد، ۴۴/۱) یا میان آن دو ۴۰۰۰ پیامبر یا بیشتر فرستاده شدند (سمرقندی، ۳۹۲/۱)؛ خداوند به‌سوی قوم سبأ ۱۳ پیامبر یا ۱۲ هزار پیامبر فرستاد (ابن کثیر، ۴۴۸/۶)؛ در طور زیتا ۷۰ پیامبر به‌سبب گرسنگی مردند (عینی، ۲۷/۶)؛ در منا ۷۰ یا ۷۰۰۰۰ پیامبر نماز خوانده‌اند (نوری طبرسی، ۴۲۰/۳) یا میان صفا و مروه ۷۰۰۰۰ پیامبر مدفون شده‌اند (حقی برسوی، ۲۶۳/۱).

نتیجه‌گیری

اخبار و روایات ناظر به بیان شمار پیامبران، اختلاف عمده‌ای با هم دارند و از نظر سندی اطمینان‌آور و موثق نیستند، زیرا اغلب راویان آن‌ها ضعیف و برخی ناشناخته و عده‌ای از آنان از یهودیان تازه مسلمان بوده‌اند. شیوع این اخبار دو دلیل عمده دارد: نخست اینکه، با توجه به خداستیزی یهودیان، آنان با بالا بردن شمار انبیا، خواهان تضعیف جایگاه پیامبران خدا و سامانه نبوت بوده‌اند؛ دوم آنکه، با دیدی خوش‌بینانه شمار بالای انبیا برخاسته از این مسئله است که در فرهنگ یهود و بنی اسرائیل، نبی معنایی عام داشته و کاهنان و پیش‌گویان و مفسران تورات را نیز در بر می‌گرفته است. بدفهمی از دو آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» (مؤمن: ۷۸) و «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ» (نساء: ۱۶۴)، سبب اعتماد به آن روایات و اخبار در فرهنگ اسلامی شده است؛ درحالی‌که این دو آیه در مقام بیان آن است که قصه برخی از ۲۵ پیامبر نام‌برده شده در قرآن بیان نشده است.

منابع

قرآن کریم

- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، لندن: بی نا، ۱۹۵۴م.
- ابن ابی شیبہ، عبداللہ بن محمد، المصنف فی الأحادیث والآثار، بہ تحقیق عبداللہ عبسی، ریاض: رشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن اعرابی، احمد بن محمد، معجم، عربستان: ابن جوزی، ۱۴۱۸ق.
- ابن بابویہ، محمد بن علی، الخصال، قم: جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ، ۱۳۶۲.
- _____، کتاب من لا یحضرہ الفقیہ، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، الضعفاء و المتروکون، بہ تحقیق عبداللہ قاضی، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۰۶ق.
- _____، الموضوعات، بہ تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدینہ: سلفیہ، ۱۳۸۸.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بہ تحقیق دائرۃ المعارف نظامی، بیروت: اعلی، ۱۴۰۶ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، بہ تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۰ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم: علامہ، ۱۳۷۹.
- ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر، بی تا.
- ابن عدیم، عمر بن احمد، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، بہ تحقیق سهیل زکار، بی جا: دار الفکر، بی تا.
- ابن عراق، علی بن محمد، تنزیہ الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، بہ تحقیق عبدالوہاب عبداللطیف و عبداللہ محمد صدیق غماری، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۳۹۹.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بہ تحقیق عمرو بن غرامة عمروی، بی جا: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن عطیہ، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بہ تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۲ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، بہ تحقیق محمدرضا حسینی، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴.
- ابن قتیبہ، عبداللہ بن مسلم، المعارف، بہ تحقیق ثروت عکاشة، قاہرہ: الہیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۲م.
- _____، تأویل مختلف الحدیث، بی جا: اشراق، ۱۴۱۹ق.
- ابن قولویہ، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، بہ تحقیق عبدالحسین امینی، نجف: مرتضوی، ۱۳۵۶.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بہ تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۹ق.
- ابن مبارک، عبداللہ بن مبارک، مسند، بہ تحقیق صبحی بدری سامرائی، ریاض: معارف، ۱۴۰۷ق.

- ابن مقرئ، محمد بن ابراهیم، المعجم، به تحقیق ابی عبدالحمن عادل بن سعد، ریاض: رشد، ۱۴۱۹ق.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، به تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی، قوت القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید إلى مقام التوحید، به تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله، حلیة الأولیاء و طبقة الأصفیاء، مصر: سعادت، ۱۳۹۴.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند، به تحقیق شعیب ارنؤوط و دیگران، رسالت، ۱۴۲۱ق.
- ابن رستم طبری، محمد بن جریر، نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، به تحقیق باسم محمد اسدی، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، کتاب الضعفاء، به تحقیق ابوعبدالله احمد بن ابراهیم بن ابی عیین، بی جا: ابن عباس، ۱۴۲۶ق.
- بزاز، محمد بن عبدالله، الفوائد؛ الغیلات، به تحقیق اسعد عبدالهادی حلمی کامل، ریاض: ابن جوزی، ۱۴۱۷ق.
- بهبودی، محمد باقر، «بازنگری تاریخ انبیا در قرآن»، پژوهش های قرآنی، ش ۱۲ تا ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۷۶، صص ۳۴۹ تا ۲۸۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، به تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- بیهقی، احمد بن حسین، سنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن؛ جامع الکبیر، به تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۸م.
- تمیمی، ابویعلی احمد بن علی، مسند، به تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، جده: دار التفسیر، ۱۴۳۶ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، به تحقیق ولید بن احمد بن صالح حسین و ایاد عبداللطیف قیسی، بریتانیا: مجلة الحکمة، ۱۴۲۹ق.
- جرجانی، عبدالله بن عدی، الكامل فی ضعف الرجال، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- حافظ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، به تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۰ق.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- خرکوشی، عبدالملک بن محمد، شرف المصطفی، مکه: دار البشائر الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
- خزاز رازی، علی بن محمد، کفاية الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، به تحقیق عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.

- خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، بیروت: بلاغ، ۱۴۱۹ق.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، غرر الأخبار، به تحقیق اسماعیل ضیغم، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، دار الغرب الإسلامي، ۲۰۰۳م.
- _____، دیوان الضعفاء و المتروکین و خلق من المجهولین و ثقات فیهم لین، مکه: النهضة الحديثة، ۱۳۸۷.
- _____، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، به تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲.
- رجبی قدسی، محسن و فهیمه ضیاء قریشی، «نخستین پیامبر خدا: آدم ابوالبشر یا حضرت نوح(ع)»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، س ۱۰، ش ۲۰، شهریور ۱۴۰۱، صص ۹۵ تا ۱۱۶.
- زروانی، مجتبی و ابراهیم موسوی پور، «نبوت در دین های یهود و مسیحیت بر اساس کتاب مقدس»، اسلام پژوهی، س ۱، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، صص ۲۱ تا ۵۰.
- سعدی، ابوالحسن علی بن عبدالله بن جعفر، سؤالات محمد بن عثمان بن ابی شیبہ لعلی بن المدینی، به تحقیق موفق بن عبدالله عبدالقادر، ریاض: معارف، ۱۴۰۴ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، به تحقیق عمر عمروی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر القرآن، به تحقیق یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض: دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
- سیواسی، شهاب الدین احمد بن محمود، عیون التفاسیر للفضلاء السماسیر، به تحقیق بهاء الدین دارتما، بیروت: دار صادر، ۱۴۲۷ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، نواهد الأبکار و شوارد الأفکار، عربستان: دانشگاه ام القری، ۱۴۲۴ق.
- _____، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- شاذان قمی، شاذان بن جبریل، الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(ع)، به تحقیق علی شکرچی، قم: امین، ۱۴۲۳ق.
- شجری، یحیی بن حسین، ترتیب الأمالی الخمیسیه، به تحقیق محمد حسن اسماعیل، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، به تحقیق صبحی صالح، قم: بی نا، ۱۴۱۴ق.
- شیواپور، حامد و محمد حاج محمدی، «عمومیت ارسال پیامبران از منظر قرآن کریم»، پژوهشنامه تفسیر کلامی قرآن، ش ۱، بهار ۱۳۹۵، صص ۱۰۳ تا ۱۲۶.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم: آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ضبی اسیدی، سیف بن عمر، الفتنة و وقعة الجمل، به تحقیق احمد راتب عرموش، بی جا: دار النفائس، ۱۴۱۳ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، به تحقیق طارق بن عوض الله و عبدالمحسن حسینی، قاهره: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.

- _____، مسند الشامیین، بیروت: رسالت، ۱۴۰۵ق.
- _____، التفسیر الکبیر؛ تفسیر القرآن العظیم، اردن: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی اهل اللجاج، به تحقیق محمد باقر خراسان، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- _____، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، بیروت: فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
- طیالسی، سلیمان بن داود، مسند، به تحقیق محمد بن عبدالمحسن ترکی، مصر: دار هجر، ۱۴۱۹ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، به تحقیق هاشم رسولی، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامية، ۱۳۸۰.
- عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- قرشی، یحیی بن علی، مجرد اسماء الرواة عن مالک، به تحقیق ابومحمد سالم بن احمد بن عبدالهادی سلفی، بی جا: مکتبة الغرباء الأثریة، ۱۴۱۸ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، به تحقیق هشام سمیر بخاری، ریاض: دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ق.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الإشارات؛ تفسیر القشیری، به تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر: هیئة المصریة العامة للكتاب، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، طبیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
- کرمانی، محمود، غرائب التفسیر و عجائب التأویل، جده: دار القبلة للثقافة الإسلامية، بیروت: مؤسسه علوم القرآن، بی تا.
- کزیری، عبدالرحمن بن محمد، انتخاب العوالی و الشیوخ، به تحقیق محمد مطیع حافظ، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- کشی، محمد بن عمر، معرفة الرجال؛ گزیده شیخ طوسی، به تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، البلد الأمين و الدرع الحصین، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۸ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- لسانی فشارکی، محمد علی و حسین مرادی زنجانی، مطالعات قرآنی در سیره نبوی، تهران: صدوچهارده، ۱۳۹۸.
- ماتریدی، محمد بن محمد، تفسیر؛ تأویلات اهل السنة، به تحقیق باسلوم مجدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، به تحقیق عبدالرحمن عبدالجبار فریوانی، مدینه: الدار، ۱۴۰۶ق.
- مفید، محمد بن محمد، الإختصاص، به تحقیق علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: کنگره هزاره شیخ

مفید، ١٤١٣ق.

مقاتل بن سلیمان، تفسیر، به تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث، ١٤٢٣ق.

مکی بن حموش، الهدایة إلى بلوغ النهاية، الشارقه: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤٢٩ق.

موصلی، احمد بن علی، مسند، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤ق.

نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم: نشر اسلامی، ١٣٦٥.

نظام الاعرج، حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، به تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة،

١٤١٦ق.

نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، به تحقیق مؤسسه آل البيت، قم: آل البيت،

١٤٠٨ق.

واحدی، علی بن احمد، التفسیر البسیط، به تحقیق لجنة علمية من الجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بی جا:

بی نا، ١٤٣٠ق.



Abū Aḥmad Sarraj Hamidānī, Recognizing the Rijal Identity and the Hadith Source of an Unknown Shaykh in Shaykh Ṣadūq's Works

Dr. Husain Sattar



, Assistant professor, University of Kashan

Email: sattar@kashanu.ac.ir

Abstract

This writing deals with recognizing the identity of *Abū Aḥmad Sarraj Hamidānī*, one of the *Shaykh Ṣadūq*'s unknown *Shaykhs* (teachers) from *Hamidān*, and his role in the *Shaykh*'s works. Also, it considers the intermediary role of *Shaykh Ṣadūq* in transferring his reports to Shi'a culture. In addition, by collecting and analyzing the limited data related to *Sarraj* in the works of *Ṣadūq*, it tries to identify his religion and achieve more findings regarding him and his *Shaykhs*. According to the results, contrary to popular belief, his religion wasn't Imāmī (Twelver Shi'a). Besides, examining the entry of some of *Sarraj* narrations into Imāmī culture, their prominent role in later periods between the traditionists and even the Imamites' jurists as well as his six narrations in Twelvers' narrative heritage shows that at least two of them are unreliable transferred narrations.

Keywords: *Shaykh Ṣadūq, Sarraj Hamidānī, Transferred narrations, Sunnite, Al-Khiṣāl*



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**ابو احمد سراج همدانی:****بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق**

دکتر حسین ستار

استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه کاشان

Email: sattar@kashanu.ac.ir

چکیده

این نوشتار به بازشناسی هویت یکی از مشایخ گمنام همدانی شیخ صدوق، یعنی ابواحمد سراج همدانی و نقش او در آثار شیخ می‌پردازد و نقش واسطه‌ای شیخ صدوق در انتقال منقولات او به فرهنگ شیعی را مدّ نظر قرار می‌دهد و با جمع‌آوری و تحلیل داده‌های محدودی که شیخ صدوق در آثار خود از سراج دارد، تلاش می‌کند تا پس از مشخص کردن مذهب وی به یافته‌های بیشتری در شناخت او و مشایخش دست یابد. برخلاف باور رایج، او مذهبی امامی نداشته است. نگارنده با بررسی ورود بعضی اخبار او به فرهنگ امامی و نقش پررنگ این اخبار در ادوار بعدی بین محدثان و حتی فقیهان امامیه و نیز بررسی شش خبر سراج در میراث امامیه نشان می‌دهد که حداقل دو خبر از اخبار او، از اخبار منتقله ناستوار است.

واژگان کلیدی: شیخ صدوق، سراج همدانی، اخبار منتقله، عامی مذهب، الخصال.

مقدمه

همدان^۱ به سال ۲۳ یا ۲۴ هجری توسط مسلمانان به طور کامل فتح شد و تحت سیطره حکومت اسلامی قرار گرفت^۲ (یاقوت حموی، ۵/۱۰). آغاز ارتباط مردمان دیار همدان با تشیع را به سال ۳۶ هجری و اعزام کارگزاران علوی به این دیار دانسته‌اند، چنان‌که بعدها نیز در عصر امام جواد این ارتباط به وسیله شبکه وکالت ادامه یافت (عیدی، ۱۰). وجود بزرگان و محدثان و اصحاب و وکلای ائمه در این شهر در قرن دوم می‌تواند نشانگر فرهنگ و ارادت شیعی مردمان این منطقه باشد؛ از جمله ابراهیم بن محمد همدانی که از صحابه امام رضا و امام جواد و علی النقی (ع) بوده است (کشی، ۱۱ تا ۶۱۲) یا وکلای ناحیه مقدسه در قرن سوم (نجاشی، ۳۴۴)^۳ یا دیدارهای همدانیان با امام در عصر غیبت (ابن بابویه، کمال الدین، ۲/۴۳۴).

در قرن چهارم که محدوده بحث این نوشتار است نیز محدثانی بزرگ از فریقین در این شهر حضور داشته‌اند؛ از جمله احمد بن زیاد همدانی از مشایخ صدوق و با مذهبی امامی نامبردار است که صدوق روایات فراوانی از او نقل کرده است.

از اهل سنت نیز در قرن چهارم و در این دیار، ابواسحاق دیزیل همدانی، معروف به سیفنه (سمعانی، ۱۳/۴۲۴)، ابومنصور بزاز (خطیب بغدادی، ۱۲/۳۹۰)، ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن خالد بن یسار (همان، ۷/۹۸)، اصرم بن حوشب همدانی (خویی، ۴/۱۳۶) نام بردارند.^۴ البته وجود جریان‌های انحرافی و محدثان وضاع را نیز در این بین نمی‌توان نادیده انگاشت: افرادی غالی همچون صالح بن سهل همدانی از اصحاب صادقین (برقی، ۸۰؛ طوسی، ۱۳۸ و ۲۲۷)، احمد بن سابق (کشی، ۵۲ تا ۵۵۳) یا محمد بن موسی همدانی سمان (نجاشی، ۳۳۸). توجه و مراوده صاحب بن عباد، وزیر بویه به همدان و همدانیان را می‌توان از عوامل تأثیرگذار در تقویت حدیث و تحدیث و ادبیات و فرهنگی امامی به معنای عام آن در نیمه دوم قرن

۱. در اینکه نام این شهر به صورت همدان صحیح است یا همدان یا هر دو اسم؛ نظرات مختلفی بین محققان وجود دارد (نک: صابری همدانی، ۱/۲۵ تا ۲۳). این شهر در منابع متقدم اسلامی با نام همدان شناسانده شده است (نک: تاریخ بغداد، انساب الاشراف، موارد متعدد)، اما در نسخه‌های موجود از کتب صدوق در بعضی موارد این کلمه به صورت همدان (ابن بابویه، کمال الدین، ۲/۴۴۳ و ۴۵۴؛ همو، الخصال، ۴ و ۸ و...) و در موارد بیشتری به صورت همدان (همو، ثواب الأعمال، ۲۰۰؛ همو، الخصال، ۱۰۶ و ۱۴۲؛ همو، التوحید، ص ۷۹؛ همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲/۴۲ و ۱۷۶) ثبت شده است. چنین می‌نماید که صدوق نیز از همدان هماهنگ با سایر مصنفان و مؤلفان استفاده کرده است اما از آن‌رو که در دوره‌های بعدی، این شهر در کتب به نام همدان^۵ و در بین ایرانیان به خصوص به همین اسم شناخته شده است، این کلمه به صورت امروزی خود؛ یعنی همدان در کتب صدوق جای گرفته است.

۲. اما از نظر اقلیمی برخلاف سایر شهرهای ایران، این شهر با طبع و سرشت عربی به خطر سرمای هوا و پروت آب مورد اقبال اعراب برای سکونت در دوره‌های اولیه قرار نگرفت (نک: یاقوت حموی، ۵/۴۱۳ تا ۴۰۹).

۳. گزارش‌های کشی البته نشانگر رقابت و اختلافات درونی شیعه نیز در این دوره در همدان است (کشی، ۶۱۲).

۴. برای فهرستی از اصحاب همدانی ائمه نک: صابری همدانی، ۲/۲۶ تا ۲۵. البته این فهرست کامل نیست، چنان‌که گزارش‌های آن نیز محل تأمل است.

۵. فهرست بسیار مجملی از این روایان و محدثان امامی را می‌توانید در کتاب پراکندگی جغرافیایی رجالی شیعه در ایران تا پایان قرن ششم بر پایه منابع رجالی، (علی اکبر امامی، ۱۳۹۹) بیابید و فهرستی مفصل‌تر را می‌توانید در کتاب تاریخ مفصل همدان در جای جای این کتاب سه جلدی ببینید.

چهارم در منطقه همدان دانست.^۱

البته حداقل تا قرن هفتم هیچ‌گاه شیعه و امامیه به اکثریت و تفوق بر اهل تسنن (شافعیه) در این دیار دست نیافت و غلبه مذهبی با مخالفان بوده است (صابری همدانی، ۸۰/۱)، اما به تدریج رونق و تشرف به تشیع در این سامان رو به فزونی می‌گذارد؛ چنان‌که مثلاً صدوق گزارشی به نقل از ابن فارس در تشیع قبيله بنی‌راشد همدان در قرن چهارم را روایتگری کرده است (کمال الدین، ۴۵۳/۲).

این شهر مدّ نظر راویان، مورخان و محدثان نیز در طلب حدیث بوده است و این نشان از رونق حدیث در این دیار دارد (ابن عساکر، الأربعین البلدانیه، ۱۴۰؛ سمعانی، ۴۲۴/۱۳؛ خطیب بغدادی، ۹/۱). صدوق پدر و پسر در قرن چهارم به این دیار در طلب حدیث شتافته‌اند. سمعانی با معرفی تعدادی از محدثان و عالمان این دیار به کثرت و فراوانی آنان اشاره کرده است (سمعانی، ۴۲۴/۱۳).^۲ در این شهر، حدیث و محدثان آن قدر اهمیت و جایگاه داشته‌اند که گاه مدفن آن‌ها تبدیل به زیارتگاه هم شده است؛ مثلاً حموی در خصوص طاهر بن عبدالله (ابوبکر زاهد) نقل کرده است که قبر او در قرن ششم محل زیارت مردمان بوده است (۵۵/۴).

علاوه بر خود همدان، بعضی مناطق و کورات وابسته آن نیز در تاریخ علم حدیث و تحدیث نیز مدّ نظر قرار گرفته‌اند؛ از جمله اسدآباد (ابن عساکر، الأربعین البلدانیه، ۱۴۶)، روزراور (همو، همان، ۱۴۴) و مشکان (همو، همان، ۱۴۲)، استارقین (همو، همان، ۱۷۴/۱).

متأسفانه معظم کتب و تواریخ محلی همدان که به خصوص می‌توانست در خصوص قرن چهارم اطلاعات ارزشمندی در اختیار پژوهشگران قرار دهد امروزه در دسترس نیست: تاریخ همدان، تألیف صالح کوملاذانی؛ طبقات همدان، تألیف عبدالرحمن بن احمد انماطی؛ تاریخ همدان، تألیف محمد بن حسین وزیر ابوشجاع؛ تاریخ همدان، تألیف شیرویه دیلمی؛^۳ تاریخ محمد بن عبدالملک همدانی؛ همدان نامه، تألیف ابوعلی همدانی و همدان نامه، تألیف میرسیدعلی کبیر همدانی (نک: صابری همدانی، ۱۷/۱ تا ۲۰).^۴

از این رو کنار هم چیدن اطلاعات محدود و پراکنده نویسندگانی چون صدوق می‌تواند اطلاعات و

۱. مرآده و استادی ابن فارس و تألیف کتاب صاحبی برای صاحب بن عباد نمونه‌ای از توجه وی به عالمان همدانی است.

۲. کتاب سمعانی مأخذی گرانسنگ در معرفی راویان این منطقه تا قرن شش است (نک: سمعانی، ۴۲۴/۱۳ تا ۴۲۹). ابن عساکر نیز در الأربعین البلدانیه نمونه احادیثی از راویان و محدثان همدان و توابع آن آورده است (۱۴۰، همدان؛ ۱۴۲، مشکان؛ ۱۴۴، روزراور، اسدآباد، ۱۴۶).

۳

۴. ذهی در تاریخ الاسلام، فراوان از این کتاب مفقود و نویسنده‌اش نقل کرده است. بازآفرینی این کتاب شیرویه از بین آثار به‌جای مانده توسط پژوهشگران تاریخ، خدمتی به حوزه تاریخ و حدیث به خصوص در شناخت این دو عنصر در همدان خواهد کرد.

۵. صابری، مؤلف این کتاب صحبت از هشت کتاب کرده است (۱۷/۱)، ولی بیش از این هفت کتاب را معرفی نکرده است.

دانسته‌های جدیدی برای محققان فراهم کند.

۱. پیشینه سفر آل بابویه به همدان و استماع حدیث از عالمان اهل تسنن

پیشینه مسافرت‌ها/رحله‌های حدیثی خاندان بابویه به همدان را می‌توان در پدر صدوق، علی بن بابویه ردیابی کرد؛ چنان‌که نقل پدر صدوق از اهل تسنن نیز در منقولات او به چشم می‌خورد. صدوق در کتاب امالی خود، حدیثی را از پدرش نقل می‌کند که او از ابراهیم بن عمروس همدانی (شرح حال او نک: خطیب بغدادی، ۸۰/۵ و ۴۵۰) در همدان استماع کرده است؛ حدیثی پربار و طولانی در بیان فضایل حضرت علی (ع) (ابن بابویه، الامالی، ۸ و ۹) که طریقی عامی دارد.

ابراهیم بن عمروس همدانی از مشایخ علی بن بابویه و از شاگردان ابی‌علی حسن قحطبی (همو، همان، ۸) و ابی‌عمار مروزی و حمید بن زنجویه و متوفای ۳۲۱ بوده است (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵۵۰/۱۴؛ به نقل از مامقانی، ۲۳۵/۴). معرفی او در منابع عامی پیش‌گفته و دیگر منابع نشان از مذهب عامی و جلالت شان و وثاقت او دارد (همان).

علی بن بابویه نیز برای اتمام حجت در برابر مخالفان امامیه به احادیث و مرویات آنان در شأن و مناقب و جایگاه اهل بیت استناد کرده است (مامقانی، ۲۳۵/۴)؛ سنتی که سپس پسر او، محمد بن علی بن بابویه به نحو احسن و اکمل در کتب متعدد خود بدان سیر کرد. در روش حدیثی امامیه یکی از روش‌های معهود در بیان فضایل اهل بیت، نقل فضایل این خاندان از بیان مخالفان و به‌خصوص اهل سنت است (نک: ستار، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله، ۱۱۷). بنابراین صدوق از یک سو، تجربه پدر و استماع حدیث نزد همدانی‌ها را داشته است و از دیگر سو، سفر وی به همدان که بعد از مهاجرت او به ری بوده است زمانی صورت گرفته است که همدان به‌عنوان یکی از پایتخت‌های آل بویه مقرر شده بود.

۲. زمان سفر صدوق به همدان

صدوق پدر در سال تناثر النجوم؛ ۳۲۹ ق نقاب در چهره خاک گشود. از دیگر سو، سفر صدوق به همدان با توجه به گزارش وی قطعاً بعد از حضور او در ری بوده است (برای تعیین تاریخ سفر صدوق به ری و تحلیل اقوال مختلف در این زمینه نک: ستار، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله، ص ۵۸ به بعد). از این رو، همراهی صدوق پدر و پسر در سفر به همدان اثبات‌شدنی نیست، مگر اینکه صدوق پسر در همراهی پدر حدیثی از همدانیان اخذ نکرده یا در صورت فراگیری، آن را گزارش نکرده است.

صدوق به روش معهودش در نقل احادیث، هم محل تحمل حدیث و هم سال تحمل و هم روش تحمل را در اسانید خود از مشایخ این دیار یاد کرده است: «بِهَمْدَانَ مُنْصَرَفَتَا مِنْ بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَ

خَمْسِينَ وَ ثَلَاثِينَ» (الخصال، ۱۰۶/۱؛ نک: همان، ۳۴۴/۲؛ کمال الدین، ۲۹۲/۱؛ معانی الأخبار، ۲۷۵). طریق تحمل حدیث از او که به «حدثنا» یاد شده است، ظهور در سماع دارد و گزارش پیش گفته صدوق این حدس را تأیید می‌کند. صدوق در سال ۳۵۴ در همدان از او استماع حدیث داشته است.^۱ این سفر او مربوط به سفری است که او به قصد حج در سال ۳۵۴ مشرف شد. در مسیر بازگشت در فید و کوفه و همدان از عالمان آن دیار استماع حدیث کرده است. البته نمی‌توان به یقین از قصد سفر خاص صدوق به همدان سخن گفت و به احتمال زیاد چون این شهر در مسیر قافله‌های حج بوده است (سمعانی، ۴۲۴/۱۳)، صدوق در راه برگشت در این شهر توقف کرده و به فراگیری و اخذ حدیث پرداخته است.

۳. ابوالاحمد قاسم بن محمد بن احمد سراج همدانی

او از جمله مشایخ همدانی صدوق است که در هفت سند از او، شش حدیث در پنج کتاب از مجموع کتب خود یاد کرده است: التوحید (۳۳۱)، علل الشرایع (۸۱/۱)، الخصال، (۳۴۴/۲ و ۱۰۶/۱ و ۱۶۹)، کمال الدین (۲۹۲/۱) و معانی الأخبار (۲۷۵).

صدوق همواره با لقب و کنیه کامل و همواره جز یک مورد با پسوند همدانی از او یاد کرده است: «أَبُو أَحْمَدَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السَّرَّاجِ الْهَمْدَانِيُّ» (التوحید، ۳۳۱) و گاه با لقب زاهد:^۲ «أَبُو أَحْمَدَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ وَهِّ السَّرَّاجِ الزَّاهِدُ الْهَمْدَانِيُّ» (معانی الأخبار، ۲۷۵). این یادکرد در معانی الأخبار، کامل‌ترین یادکرد از اسم و لقب و کنیه او در آثار صدوق است. صدوق تنها در یک مورد بدون پسوند همدانی از او نقل کرده است (الخصال، ۳۴۴/۲).

کتب رجالی به همین مقدار اطلاعات صدوق از او بسنده کرده و صرفاً او را به عنوان یکی از مشایخ صدوق معرفی کرده (نوری، ۴۷۸/۲۳؛ خویی، ۴۹/۱۵) یا او را مجهول دانسته‌اند (بسام، ۱۶۹/۲). کتب صدوق مملو از اطلاعات رجالی در خصوص راویان است؛ اطلاعاتی که گاه منحصر به فرد و در هیچ کتاب رجالی یا تاریخی و فهرست‌نگاری به ثبت نرسیده است (نک: ستار، نقش نیشابور در شکل‌گیری شخصیت علمی و تدوین آثار شیخ صدوق، ۹ تا ۳۵). گفتنی است صدوق به استناد گزارش نجاشی، کتاب رجال نیز داشته است (نجاشی، ۸۴) و ذهن و سوییۀ رجالی او در نقل اخبار به چشم می‌خورد، و گرنه کمتر راوی یا مشایخ حدیثی و حتی نویسندگان کتب اربعه هستند که به جزئیاتی همچون سال و محل و نحوه تحمل حدیث همراه با جزئیات بیشتر، همانند صدوق اشاره کنند.

۱. البته سفر حج صدوق در انتهای سال ۳۵۳ و زمان ورود او به همدان ابتدای سال ۳۵۴ بوده است (نک: ابن بابویه، الهدایة، مقدمة، ۱۱۲).

۲. لقب زاهد از القاب پربسامد در بین محدثان است (نک: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، در موارد متعدد). بررسی این واژه لقب نیز شاید دانسته‌هایی در خصوص این محدث به ما ارائه کند.

با گزارش های صدوق در خصوص ابواحمد می توان گزاره های زیر را برای وی صادق یا نزدیک به صدق دانست:

ا. او در سال ۳۵۴ قمری در قید حیات بوده است (ابن بابویه، الخصال، ۱۰۶/۱).

ب. در همدان زیسته است (همو، کمال الدین، ۲۹۲/۱).

ج. ابواحمد از مشایخ ذیل در نقل حدیث بهره برده است.

۳.۱. مشایخ ابواحمد السراج به روایتگری صدوق

ا. ابوالقاسم جعفر بن محمد بن ابراهیم سرنیدی^۱ (ابن بابویه، التوحید، ۳۳۱؛ همو، علل الشرایع، ۸۱/۱): از او نیز در منابع رجالی شیعی جز اینکه او را در سند حدیث یاد شده صدوق معرفی کرده اند، سخنی به دست نیامده است (طهرانی، ۷۳/۱). مؤلف تنقیح المقال گفته است: «لم يذكر المعنون أرباب الجرح والتعديل من الخاصة والعامة ولا يبعد كونه من رواة العامة» (مامقانی، ۲۸۷/۱۵). ظاهراً او باید جعفر بن محمد ابوالقاسم سرنیدی از عالمان علم قرائت اهل سنت باشد (ابن جزری، ۴۱/۳) که ابوالقاسم هذلی به نقل قرائت از او پرداخته است (هذلی، ۴۰۱ و ۳۹۶ و ۴۱۸ و ۴۱۱؛ نک: ابن جزری، ۲۳۷/۲).

از سال فوت او گزارشی نداریم جز اینکه می دانیم معاصر با ابن مجاهد (۳۲۴ تا ۲۴۵) بوده و شاگرد او ابوبکر طرازی بغدادی نیز در سال ۳۸۵ فوت کرده است (ابن جزری، ۲۳۷/۲). جست و جو در احادیث و مرویات امامیه نشان می دهد همان گونه که میراث سراج همدانی تنها و تنها توسط صدوق به پسینیان رسیده است، تنها راه دستیابی ما به مرویات سرنیدی در امامیه نیز همین منقولات سراج در آثار صدوق است.

ب. ابوالحسن علی بن حسن بن سعید بزاز (ابن بابویه، الخصال، ۳۴۴/۲): در منابع اهل سنت از او به «سعد» یاد شده است و بعید نمی نماید که در اسانید صدوق «سعد» به «سعید» تصحیف شده باشد. در همین منابع هم البته به نقل از شیرویه همدانی از او به عنوان یکی از مشایخ ابوبکر فلکی همدانی (متوفای ۳۸۴) یاد شده است (صفدی، ۱۸۹/۶؛ نک: یاقوت حموی، ۲۳۱/۱). معرفی بهتری از او را ذهبی به ما نشان داده است: علی بن حسن بن سعد بن مختار، ابوالحسن همدانی بزاز که حدیث را از اینان شنیده است: هارون بن اسحاق همدانی و محمد بن وزیر و احمد بن بدیل. همچنین شاگردان او را در حدیث صالح بن احمد^۲ (ابن الکوملاذی) و احمد بن محمد بن روزبه و جبریل العدل دانسته اند. ذهبی عبارت خود را در این بخش برای اختصار با «وآخرین» به پایان رسانده است که مشعر به فراوانی شاگردان اوست. همو از شیرویه

۱. سرنید همان سیلان/سرلانکای امروزی است (خرانلی، ۴۱۱؛ ابوالفداء، ۴۳۰/۱).

۲. مراد «صالح بن محمد بن احمد» است (نک: ذهبی، ۷۷/۲۷).

همدانی نقل کرده است که ابوالحسن كَانَ ثَقَّةً خَيْرًا (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹۴/۲۳). ابواحمد همدانی فقیه نیز از مشایخ او معرفی شده است (حافظ مزی، ۳۵۳/۲۷). فوت او را در رمضان سال ۳۱۷ قمری اعلام کرده‌اند (ذهبی، ۳۹۴/۲۳).

گفته ذهبی را در استماع حدیث از حُمَید بن زنجویه^۱ نقل صدوق در اینجا تأیید می‌کند. صدوق اینجا در اسناد حدیث، شیخ حدیث ابن زنجویه را عبدالله بن یوسف معرفی کرده است. جست‌وجو برای یافتن چنین نامی به‌عنوان یکی از مشایخ او نتیجه‌بخش نبود،^۲ اما در منابع رجالی اهل سنت از محمد بن یوسف الفریابی به‌عنوان یکی از اساتید او یاد شده است (خطیب بغدادی، ۵۶۰/۳).

ج. حسن بن علی بن نصر بن منصور طوسی (ابن بابویه، الخصال، ۱۰۶/۱): وی از جمله مشایخ ابواحمد سراج است که صدوق با یک واسطه در سه کتاب خود، دو نقل از او را بیان کرده است. در معانی الأخبار به نقل از ابوالحسن اسدی از او (در کنار پدر اسدی و علی بن عباس بجلی) در طریقی عامی از پیامبر نقل کرده است که: «حَمَلَةُ الْقُرْآنِ عُرَفَاءُ أَهْلِ الْجَنَّةِ»^۳ (۳۲۳). صدوق همین سخن را به همین طریق و متن، در خصال و در «باب عرفاء اهل الجنة صنف» (۲۸/۱) تکرار کرده است. در خصال هم به واسطه سراج در باب «ثلاثة لا يكلمهم الله عز وجل يوم القيامة...» (۱۰۶/۱ تا ۱۰۷) از پیامبر به سندی از طوسی نقل سخن شده است.

دیگر سخن منقول با واسطه صدوق از طوسی خبری است شناخته‌شده به نام «سطیح کاهن» که شاگرد قزوینی طوسی، احمد بن محمد بن رزمه قزوینی که از مشایخ صدوق هم اتفاقاً بوده است (ابن بابویه، الامالی، ۳۳۰ و ۳۳۵؛ همو، عیون اخبار الرضا، ۲۵۰/۱) برای او نقل کرده است (همو، کمال الدین، ۱۹۱/۱ تا ۱۹۲).

رزمه، نزدیک به صد سال عمر کرده و در سال ۳۵۵ قمری (ابوعلی خلیلی، ۷۳۹/۲) یا ۳۵۸ به قول الإرشاد (رافعی قزوینی، ۲۳۶/۲) رحلت کرده است. رافعی تأکید دارد که افراد زیادی از او از بلاد مختلف حدیث شنیده‌اند (۲۳۶/۲). از کنکاش‌ها چیزی در مذهب او به دست نیامد، به‌جز اینکه در ضیافة الأخوان، وی را مدّ نظر مخالفان خوانده است (همان، ۱۱۵)، اما توجه ابتدایی در منابع رجال عامی و نوع ستایش‌ها از او و نیز اسامی مشایخ او که نوعاً در این منابع عامی هستند، در کنار تبارشناسی احادیث او که

۱. زیسته حدود ۲۵۱ تا ۱۸۰ (دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ مدخل حمید بن زنجویه)؛ عالم، محدث و زاهد بزرگ عامی است. چنان‌که صاحب تنقیح نیز بدین مذهب او تصریح کرده است: (مامقانی، ۳۲۰/۲۴) ابن حبان که در کتاب ثقات خود از او یاد کرده است، البته پس از توصیف وی به «كَانَ مِنْ سَادَاتِ أَهْلِ بَلَدِهِ قَقْهَا وَ عِلْمًا وَ هُوَ الَّذِي أَظْهَرَ الشَّيْئَةَ بَنَسَا»، سال فوت او را ۲۴۷ دانسته است (ابن حبان، ۱۹۷/۸).

۲. «عبدالله بن یوسف: لم يذكره. وقع في طريق الصدوق في الخصال عن حميد بن زنجويه، عنه، عن خالد بن يزيد (نمازی شاهرودی، ۱۳۵/۵).

۳. برای شناخت این حدیث و طرق دیگر آن و نیز ارزیابی آن بنگرید به: سیوطی ۱۴۵/۱۲؛ دارمی، ۲۱۸۵/۴.

ستار: ابوالاحمد سرآج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۰۷

نوعاً ریشه در نقل اهل تسنن دارد، بیشتر او را محدثی عامی می‌نمایند تا امامی. اخبار صدوق هم داده‌ای در خصوص مذهب او نشان نمی‌دهد، جز اینکه وی در خصوص رزومه از الفاظ ترضی بهره نبرده است. به‌کاربردن الفاظ ترضی در لسان صدوق قرینه‌ای (البته نه تام) بر امامی بودن است، اما عدم به‌کارگیری الفاظ ترضی لزوماً دال بر غیرامامی بودن نیست. مامقانی هم در این خصوص توثیق او را باتوجه به مجهول بودن و باتوجه به اینکه از مشایخ صدوق بوده است منوط به احراز امامی بودن او دانسته است (مامقانی، ۳۰۹/۷). پس دو شاگرد طوسی؛ یعنی سرآج همدانی و احمد بن رزومه قزوینی از مشایخ صدوق بوده‌اند.

با مراجعه به منابع تاریخی و رجالی اهل سنت، به مذهب عامی طوسی پی می‌بریم. حسن بن علی بن نصر بن منصور طوسی مکنی به ابویعلی (۲۲۲ تا ۳۱۲) (۸۳۷ تا ۹۲۴) (کحاله، ۲۶۴/۳)، ملقب به گردوش (ابن ماکولا، ۱۳۲/۷) است که در بعضی منابع با پسوند خراسانی هم معرفی شده است: (سیوطی، ۳۳۲) حافظ و رحال و امام و ثقة در منابع رجالی اهل تسنن توصیف شده است؛ از جمله مشایخ حدیثی او زبیر بن بکار، محمد بن رافع، عبدالله بن هاشم و احمد بن منیع هستند. عبدالله بن محمد بن مسلم اسفراینی و احمد بن علی رازی از او روایت کرده‌اند. او در قزوین و هرات حدیث نقل کرده و در سال ۳۱۳ و با حدود ۹۰ سال سن در طوس فوت کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۱۸/۲، ذهبی، ۳۴۹/۱۱). کتاب الاحکام المخرج علی جامع الترمذی از جمله تألیفات اوست.

لازم به ذکر است در هیچ‌یک از این منابع از سراج زاهد به‌عنوان یکی از شاگردان طوسی یاد نشده است و چنین داده‌ای صرفاً با مرویات صدوق به دست می‌آید.

د. ابوالاحمد قاسم بن ابی صالح (ابن بابویه، کمال الدین، ۲۹۲/۱): او معروفترین و شناخته‌شده‌ترین شیخ حدیثی سراج زاهد است. ابوالاحمد قاسم بن ابی صالح بن دارین اسحاق همدانی روّاد، از راویان و محدثان اهل سنت در همدان است که به امام، حافظ، محدث، صدوق و متقن شناسانده شده است (ذهبی، ۳۸۸/۱۵ تا ۳۸۹). نامدارترین شیخ او، ابی حاتم رازی است (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۶/۵۲). از بزرگانی دیگر نیز حدیث شنیده است؛ از جمله ابراهیم بن نصر نهاوندی، ابراهیم بن دیزیل (ذهبی، ۳۸۸/۱۵ تا ۳۸۹) کتب او در فتنه از بین رفته است: «و ذهبَ عَامَّتُهَا فِي الْفِتْنَةِ» و در آخر عمر بینایی‌اش را نیز از دست داده است. در سال ۳۳۸ قمری زندگی او پایان یافته است (همو، ۳۸۹/۱۵).

در دو کتاب تاریخ مدینه دمشق (ابن عساکر، ۳۴۸/۲۶ با توصیف وی به الهمدانی؛ همو، همان، ۶/۵۲؛ همو، همان، ۳۱/۳۸) و تاریخ بغداد (۷۴/۲ و ۶۵/۳ و ۲۶۴/۴) از او نقل قول‌های متعددی شده است و اطلاعاتی از مشایخ و تلامیذ و منقولات او به مخاطب ارائه شده است که علاوه بر حدیث، نشان از علاقه‌های ادبی و رجالی او دارد.

گفتنی است علاوه بر این نقل که صدوق با واسطه سراج زاهد از ابواحمد قاسم بن ابی صالح (ابن بابویه، کمال الدین، ۲۹۲/۱) نقل کرده است، صدوق نقلی دیگر نیز به واسطه شیخ دیگر حدیثی اش؛ یعنی محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی در علل الشرایع از او ذکر کرده است (همو، علل الشرائع، ۱۳۹/۱).

۵. ابو عمرو و احمد بن حسین بن عمرو (همو، معانی الاخبار، ۲۷۵): ابو عمرو در فریقین شناخته شده نیست (نمازی شاهرودی، ۲۹۸/۱؛ مامقانی، ۶۳/۶). اگر بخواهیم از طریق همین یک روایت صدوق از او (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۷۵) اطلاعاتی کسب کنیم فقط خواهیم دانست ابواحمد همدانی از شاگردان او و ابراهیم بن احمد بن نعیم بغدادی از مشایخ حدیثی اوست.

در باره ابراهیم بن احمد سیوطی اذعان کرده است که از او شرح حالی نیافته و به روایت نقل شده ابن حبان رهنمون کرده است، جدا از آنکه در همانندی این دو محمد بن ابی داود تردید هم داشته است (سیوطی، ۱۴۶/۲۰؛ ابن حبان، ۹۵/۹ تا ۹۶).

از طریق روایتی که صدوق در طریق روایت ازدواج بدل در جاهلیت از ابن عمرو نقل کرده است نیز از او خبری در اسانید عامی یافت نشد. عامه این خبر را در نیمی از سند به صورت مشترک با نقل صدوق یاد کرده اند که در بخش تحلیل روایت بدل بدان می پردازیم (دارقطنی، ۳۰۹/۴).

۶. ابوبکر محمد بن احمد ضبی (ابن بابویه، الخصال، ۱۶۹/۱): از او در منابع امامیه تنها همین یک روایت صدوق از طریق سراج از او نقل شده است و همانند اخبار سراج از او نیز به واسطه صدوق خبردار شده ایم.

نقل صدوق هم نشانگر این است که ابوبکر از مشایخ سراج زاهد و شاگرد محمد بن عبدالعزیز دینوری بوده است (همو، همان، ۱۶۹/۱)، به واسطه همین استاد (محمد بن عبدالعزیز دینوری) می توانیم سراغ او را در آثار تراجم و حدیث بیابیم. محمد بن عبدالعزیز از شاگردان حَکَّامَه بنت عثمان بن دینار (ابن جوزی، ۱۱۰/۲؛ همو، ۲۲۷/۲) و از مشایخ ابوعلی الشاشی، متوفای ۳۱۱ (خطیب بغدادی، ۳۴۳/۷) و محمد بن ابراهیم بن حمک (رافعی قزوینی، ۱۴۱/۱) است، چنان که در همین سند هم این ابوبکر محمد بن احمد بن حفص دینوری است که از او روایت کرده است، از این رو بعید نیست که ابوبکر محمد بن احمد ضبی در خصال صدوق همان ابوبکر محمد بن احمد بن حفص دینوری در کتاب ابن جوزی باشد.

اما از ابوبکر ضبی حدیثی در منابع عامه نقل شده است که نشانگر فراگیری حدیث از او توسط سراج زاهد است. این حدیث را ابن فاخر (متوفای ۵۶۴) در موجبات الجنة در باب «ورود بدون حساب دوستداران ابوبکر و عایشه به بهشت!» روایت کرده است (ابن فاخر، ۲۱۶).

از ضمیمه گزارش ابن فاخر (با عبارت: محمد بن احمد الضبی الدینوری) و ابن جوزی (با تعبیر: ابوبکر

ستار: ابواحمد سراج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۰۹

محمد بن احمد بن حفص الدینوری) و صدوق (با عبارت: ابوبکر محمد بن احمد الضبی) می‌توانیم به مشخصات کامل‌تری از اسم و نسب او دست یابیم: «ابوبکر محمد بن احمد بن حفص ضبی الدینوری». این یافته البته حدسی نزدیک به یقین است که نیاز به بررسی بیشتری دارد؛ به خصوص اینکه در هیچ‌یک از نرم افزارها و پایگاه‌های علوم اسلامی این ترکیب کامل یافت نشد. ترکیب «الضبی الدینوری» هم جز در موجبات اللجنة گزارش نشده است.

روایت ابن‌فاخر نشانگر آن است که: أ. سراج از مشایخ احمد بن ابراهیم بن احمد است؛ ب. محمد بن احمد ضبی دینوری از مشایخ سراج است؛ ج. سراج از ضبی در مکه تحمل حدیث کرده است (سفر ضبی به مکه).

البته مضمون روایت ابن‌فاخر را ابن‌عساکر با سندی دیگر نقل کرده که ابتدایش ابوبکر دینوری است و انتهایش سعید خدری نقل کرده است، اما در آن سخنی از سراج نیست و به جای او حسن بن رشیق است که از قضا او نیز مانند سراج این حدیث را در مکه از دینوری فرا گرفته است (ابن‌عساکر، ۱۵۶/۳۰).

اما این حدیث چنان‌که محققان شیعه نیز بدان تصریح کرده‌اند نوعی فضایل‌سازی برای دیگران با گرتنه برداری از فضائل علی(ع) در احادیث نبوی است. علاوه بر اینکه در منابع شیعی (ابن‌بابویه، الامالی، ۱۱۶؛ کوفی، ۴۳۸) و حتی در منابع اهل تسنن (ابن‌حسنویه، بحر المناقب، ۸۶ مخطوط، به نقل از شوشتری، ۹۴/۵) احادیثی با همین مضمون آمده است که خازن/کلیدداری بهشت توسط پیامبر به حضرت علی عطا شده است. علاوه بر این، بعضی افراد در سند نقل ابن‌عساکر متهم به وضع و جعل حدیث توسط اهل تسنن شده‌اند (نک: کنتوری، ۲۰۷/۱ تا ۲۰۸).

گفتنی است دینور نیز در منابع تاریخی و معاجم بلدان از بلاد جبل و نزدیک کرمانشاه امروزی است که محدثان نامدار فراوانی در منابع حدیثی از این دیار برخاسته‌اند؛ از جمله ابوبکر محمد بن علی دینوری (سمعانی، ۴۵۶/۵).

۲.۳. مذهب ابواحمد سراج

نه صدوق و نه دیگران هیچ گزارشی در این خصوص نداده‌اند، اما احتمال امامی نبودن وی را بعضی رجالیون متأخر محتمل دانسته‌اند. قرینه‌ای در این خصوص ذکر نکرده‌اند (شوشتری، ۴۹۵/۸) اما با قرائن زیر می‌توان او را غیر امامی/عامی دانست:

أ. مشایخ شناسایی شده‌ او چنان‌که در صدر این مقاله آمده است نوعاً عامی بوده‌اند. از بین شش تن از مشایخ او که از کتب صدوق استخراج شد، قطعاً پنج نفر غیر امامی هستند و نفر ششم نیز به احتمال زیاد امامی نیست.

ب. روایات او در نقل از صحابه چون ابوهریره (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۷۵) و به طرق نوعاً عامی از قرائن مشهود در این ادعاست (همو، الخصال، ۳۴۴/۲). سه روایت او از امام علی (همو، کمال الدین، ۲۹۲/۱) و امام باقر (همو، الخصال، ۱۶۹/۱) است اما همین روایت از امام باقر (ع) نیز به طریق عامی روایت شده است (همو، همان).

ج. صدوق نوعاً از الفاظ ترضی برای بیان مذهب راویان استفاده کرده است و در خصوص راویان همدانی بارها از الفاظ ترضی استفاده کرده اما در خصوص ابواحمد هیچ‌گاه از الفاظ ترضی استفاده نکرده است. به کارنبردن الفاظ ترضی از صدوق قرینه‌ای (نه دلیل) بر مذهب غیرامامی راوی است (همو، همان، ۴۵/۲ و ۴۶ و... صفحات متعدد به نقل از ستار، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله، ۱۶۵). بنگرید به یادکرد او از پدر، ابن ولید، موسی بن متوکل، ماجیلویه، احمد بن زیاد جعفر همدانی و... در جای جای این کتاب و به کارنبردن ترضی در مشایخ اهل سنت همچون شافعی فرغانی (ابن بابویه، الخصال، ۱۷۴/۱) و دیگران در کتاب خصال.

ج. از میان پنج نقل صدوق از او، نوعاً روایات مذکور از اهل تسنن است که نقل شده است و به اصطلاح از اخبار منتقله‌ای است که به واسطه صدوق و سراج به امامیه راه یافته‌اند. مجموع قرائن فوق در کنار هم نشانگر مذهب عامی سراج زاهد همدانی است. گفتنی است تنها طریق امامیه به روایات سراج فقط گزارش‌های شیخ صدوق است و در منابع اهل تسنن هم از او یادکرد و سخنی به میان نیامده است؛ از این رو، نقش منحصر به فرد صدوق در انتقال این میراث حدیثی اهل سنت درخور توجه است.

۴. اخبار منتقله در واسطه‌گری صدوق از سراج زاهد

«احادیث منتقله به سخنان و مرویات و آثاری گفته می‌شود که از یک دین یا فرقه به دین یا فرقه دیگر (در اینجا به امامیه) راه یافته است و در موارد یا منابعی تلقی به قبول و گاه حتی به عنوان سخنی شیعی پذیرفته شده است و بدان استناد یا استدلال شده است» (ستار، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله، ۲). روایات راه‌یافته از سایر فرق به تفکر امامیه اثنی‌عشری را می‌توان در دو گروه جای داد: ۱. روایات منتقله استوار؛ آن دسته از روایات منتقله که با بررسی و کنکاش تأییدشده عالمان دینی امامی قرار گرفته است؛ ۲. روایت منتقله ناستوار؛ دسته‌ای از اخبار در اندیشه امامیه مورد تأیید اکثر عالمان قرار نگرفته است یا با کنکاش محققان، ناستواری آن به ادله مختلف اثبات شده است (همو، همان، ۴). محققان برای دستیابی به اخبار منتقله از روش‌های متفاوتی بهره برده‌اند؛ یکی از این روش‌ها پی‌جویی حدیث در منابع اولیه تاریخی/اولین نقل‌ها در کنار کثرت طرق و تعدد منابع در مقصد اولیه و سپس انتقال

ستار: ابواحمد سراج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۱۱

حدیث به مقصد دوم با وحدت طریق است (نک: ستار و مؤدب، بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقله، ۲۰۷ تا ۲۳۸).

پیگیری اخبار سراج زاهد همدانی نشانگر نقش صدوق در انتقال اخبار وی به امامیه است. از میان شش نقل صدوق، چهار نقل وی را به همین سویه بررسی می‌کنیم:

۱.۴. حدیث عدم جواز ضرب اطفال: منتقله ناستوار

از میان هفت نقل صدوق از ابواحمد نقلی در باب «فطرة الله عزوجل الخلق على التوحيد» (ابن بابویه، التوحيد، ۳۳۱) و در علل در «باب العلة التي من أجلها لا يجوز ضرب الأطفال على بكاينهم» (همو، علل الشرائع، ۸۱) به شرح ذیل تکرار شده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَا تَضْرِبُوا أَطْفَالَكُمْ عَلَى بُكَائِهِمْ فَإِنَّ بُكَاءَهُمْ أَزْبَعَةُ أَشْهَرٍ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَزْبَعَةُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ وَأَزْبَعَةُ أَشْهَرِ الدُّعَاءِ لِلْأَلَدِيَّةِ» (همو، التوحيد، ۳۳۱).

تنها تفاوتی که در نقل این خبر در دو کتاب وجود دارد آن است که در خبر علل الشرائع صرفاً از "درو بر پیامبر «الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ» (همو، علل الشرائع، ۸۱/۱) یاد شده است و کلمه «آله» بسان التوحيد در آن به چشم نمی‌خورد.

حدیث یادشده از جمله احادیث منتقله است که توسط صدوق به دایره حدیثی شیعیان راه پیدا کرده و سپس در مسیری مجزا شروع به فربهی و استواری کرده است، فارغ از اینکه چه میزان صدوق به این حدیث اعتنا کرده و به چه منظوری بدان روایت کرده است؛ حدیثی که در منبع اولیه/عامی آن «موضوع» و «ضعیف» ارزیابی شده است، اما در مقصد/امامیه به خبری تبدیل شده است که حتی مستند احکام فقهی قرار گرفته است؛ از این رو این حدیث از انواع اخبار منتقله ناستوار است.

کثرت طرق و تعدد منابع^۱ همین سخن در اهل تسنن در کنار اسناد عامی و نیز مذهب سراج قرینه‌ای بر مدعای نویسنده است. لازم به ذکر است در متن حدیث اهل تسنن با متن حدیث علل الشرائع تفاوت بسیار کمی دیده می‌شود که هیچ دخلی به معنا ندارد؛ جدا از اینکه باید خبر علل (نه خبر التوحيد) در این خصوص مبنای بررسی باشد؛ به خصوص باتوجه به مصادر اولیه این حدیث باید کلمه «و آله» در نقل توحيد را از اضافات ناسخین دانست.

تعدادی از گزارش‌های این حدیث را با اسناد دیگر به منظور نشان دادن کثرت طرق و تعدد منابع در

۱. این دو به دو معنای متفاوت به کار رفته است و هر کدام دلیلی جدا بر انتقال این خبر است. لزوماً کثرت طرق یک روایت در منابع متعدد نیامده است و حدیث مذکور در منابع متعدد هم لزوماً تعدد طرق ندارد. درحقیقت بین این دو مفهوم عموم و خصوص من وجه است.

منابع کتب تسنن یاد می‌کنیم: خطیب بغدادی (۲۴۵/۱۳؛ سخاوی (۶۱/۱)؛ نک: ابن جوزی (۱۵۳/۱)؛ ابن حجر عسقلانی، (۴۷۷/۵؛ هیتمی، احمد بن علی، (۸۲/۱؛ سخاوی، (۶۱/۱؛ سفیری، (۷۳/۱).

اما منابع اهل تسنن به موضوع بودن این حدیث تأکید کرده‌اند: با اینکه در هیچ کدام از این منابع دلیل موضوع بودن ذکر نشده است و در نهایت آنکه به تأکید بر شهرت بر توثیق راویان، به ضعف یکی از آنان؛ یعنی ابی الحسن البلدی (خطیب بغدادی، (۲۴۵/۱۳) اشاره شده است.

مؤلفان و حدیث‌شناسان بزرگ در منابع عامی به موضوع بودن حدیث سخن گفته‌اند و تقریباً در این ارزیابی متفق‌اند: ^۲ خطیب بغدادی حدیث را منکر دانسته است (۲۴۵/۱۳) و این سخن او در بین دانشیان بعدی مقبول افتاده است (ابن حجر عسقلانی، (۱۹/۴؛ ابن جوزی، (۱۵۳/۱؛ شوکانی، (۴۶۹/۱؛ ابن عراق، (۱۷۱/۱).

گونه‌های دیگری از روایاتی با مضمون بکاء الاطفال و شهادت آنان در منابع حدیثی اهل سنت نیز از ابن عمر ذکر شده و به موضوع بودن آن‌ها تأکید شده است (سیوطی، (۹۱ تا ۹۰/۱).

نکته درخور ذکر و در مقابل این خبر و اخبار مشابه که گریه طفل را ذکر الهی دانسته‌اند آن است که از قضا بعضی از روایات منقول در منابع عامی دلالت بر آن دارد که گریه طفل از سوی شیطان است (دیلمی همدانی، (۵۳/۵).

گفتیم که منابع امامیه به اخبار ابواحمد همدانی طریقی دیگر به جز صدوق ندارند. از این رو، عامی بودن ابواحمد و نیز تعدد طرق و کثرت منابع اهل تسنن در نقل این حدیث، برخلاف امامیه که به جز یک طریق و آن هم توسط صدوق نقل شده است، نشان از اصالت عامی خبر و انتقال به جوامع حدیثی امامیه است. همین خبر عامی و موضوع در منابع امامیه به سبب غفلت از عامی بودن و منتقله بودن و موضوع بودن آن، جایگاهی ویژه و مستندی برای احکام فقهی، عقاید کلامی، احادیث تفسیری و تربیتی قرار گرفته است.

این روایت بعدها مستند احکام فقهی در امامیه شده است (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۷۶۳، بابْ عَدَمِ جَوَازِ ضَرْبِ الْأَوْلَادِ عَلَى بُكَائِهِمْ). حر عاملی در هدایة الأئمة که خود نوعی فقه روایی است نیز دوباره بدین حدیث استناد کرده است (۳۳۸/۷). بروجردی نیز در «باب ما ورد من النهی عن ضرب الأطفال علی بکائهم» بدین سخن استناد کرده است (۴۱۷/۲۱).

درباره اینکه آیا روایات غیرالفقیه صدوق می‌تواند مستند فقهی قرار گیرد یا خیر و دعوای اصولیان و

۱. اولاً رد حدیث توسط ابن جوزی نشان از نقل و استناد اهل تسنن بدان است؛ ثانیاً، رد این خبر توسط ابن جوزی اندیشه و اجتهاد اوست که در بسیاری از موارد توسط دیگران پذیرفته نشده است.

۲. تنها هیتمی با ذکر این حدیث به فضیلت صلوات بر پیامبر استناد کرده است (۸۲/۱).

ستار: ابوالاحمد سرآج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۱۳

اخباریان در این خصوص، نظرات متفاوت و گاه متضادی ارائه شده است که خواننده می‌تواند به الرسائل الفقهية علامه وحید بهبهانی و الحدائق الناضرة بحرانی بنگرد. در هر صورت این سخن توحید و علل در الفقیه مستند هیچ حکم فقهی توسط خود صدوق قرار نگرفته است. تفاسیر مآثور امامیه نیز ذیل آیه فطرت بدین حدیث استناد کرده‌اند (حویزی، ۱۸۴/۴)؛ در مباحث کلامی در وافی فیض کاشانی از این حدیث یاد شده (۴۰ تا ۳۹/۴) و تلاش کرده است تا سرّ این شهادت را نیز تبیین کند. همچنین تلاش شده است به عنوان مؤیدی در باب مباحث فطرت (قلی‌پور، ۳۳) و تعلیم و تربیت و اخلاق بدان استناد کنند (محمّدی ری‌شهری، ۳۱۰/۱۴؛ مجلسی، ۱۰۳/۱۰۱).

دیگر منابع امامیه نیز در ابواب مختلفی از این حدیث و نقل صدوق بهره برده‌اند.^۱ این روایت در منابع اهل سنت به وفور نقل شده است که این خود قرینه‌ای دیگر بر عامی بودن سراج است. کثرت نقل و تکرار طرق در منابع اهل تسنن از قرائن عامی بودن خبر و سراج همدانی خواهد بود. از این رو، می‌توان این خبر را از اخبار منتقلة ناستوار عامه دانست که به نقل صدوق به منابع امامیه راه یافته است و سپس نه تنها در مقام اخلاق و عقاید، بلکه حتی در مقام تکلیف و فقه و تفسیر مستند عالمان پسین قرار گرفته است.

۲.۴. بررسی خبر ازدواج بدل: منتقلة ناستوار

ازدواج بدل، نوعی ازدواج جاهلی است که در آن طرفین، همسران یکدیگر را به عنوان زوجه انتخاب می‌کرده‌اند (طبری، ۱۵۲/۱۹). این نوع ازدواج، در منابع امامیه هیچ‌گاه محل بحث نبوده و تنها به واسطه همین یک روایت صدوق بدان اشاره شده است. حدیث بدل در نکاح که صدوق آن را در معانی الأخبار (۲۷۵) به سندی از سراج همدانی و به نقل از ابوهریره گزارش کرده است، در بیان نهی سنت جاهلی بدل در ازدواج است که در بیان شأن نزول آیه «وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِيَهُنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَغْبَيْكَ حُسْنُهُنَّ» (احزاب: ۵۲) گزارش شده است. انتهای گزارش البته به نقلی از پیامبر اختصاص یافته است که او صریحاً در مواجهه با پیشنهاد بدل ازدواج با عایشه توسط مالک فزاری، او را از تحریم این حکم در اسلام آگاه می‌سازد. بنابراین، روایت یادشده دو ادعا دارد: وجود سنت جاهلی ازدواج بدل و نسخ آن با آیه ۵۲ احزاب. هر دو مفاد این روایت محل تردیدهای جدی در فریقین قرار گرفته است.

سخن یادشده در منابع امامی مورد اقبال قرار نگرفته است و حتی منابع تفسیر روایی امامیه همچون نور الثقلین و کنز الدقائق و البرهان و صافی که معمولاً روایات تفسیری و شأن نزول‌های صدوق را نقل می‌کنند از کنار این خبر گذشته‌اند. از میان متون حدیثی و روایی امامیه، فقط مجلسی در بحار و در دو باب «ما

(۱) احر عاملی، وسائل الشیعة، ۷۱/۱؛ مجلسی در چند موضع ۳۸۱/۵۷ همراه با شرح حدیث و تذکار به ضعف آن؛ مجلسی، ۵۵/۹۱؛ استرآبادی، ۴۳۹).

نهی عنه من نکاح الجاهلیة» (۳۷۰/۱۰۰) و «احوال عائشة و حفصة» (۲۳۸/۲۲) بدان استناد کرده است.^۱ شاید دلیل گزارش نکردن این روایت، انکار این سنت توسط مورخان در عرب جاهلی؛ از جمله طبری^۲ و نحّاس (سفیری، ۲۲۱/۱۴) و عدم اعتبار سندی گزارش ابوهریره باشد (ابن حجر عسقلانی، ۱۸۴/۹؛ سفارینی، ۵۷۶/۵؛ هیثمی، ۹۲/۷) و به لَین الحدیث بودن او سخن گفته است (همو، ۶۶/۳).

روایت ابوهریره در منابع اهل تسنن مدّ نظر بسیاری قرار گرفته و در کتب حدیثی، فقهی، تاریخی و تفسیری بدان استناد شده است؛ از جمله ذیل آیه ۵۲ سورة احزاب (قرطبی، ۲۲۰/۱۴ تا ۲۲۱؛ سیوطی، ۶۳۸/۶؛ نووی، ۲۵۹/۲) در هر سه منبع یادشده، روایت مرسل نقل شده است.

از میان منابع عامی، ابن کثیر به سند کامل از ابن بزاز این حدیث را نقل و سپس وجه ضعف آن را نیز به استناد او بیان کرده است: «إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ لَيْنُ الْحَدِيثِ جِدًّا، وَإِنَّمَا ذَكَرْنَاهُ لِأَنَّا لَمْ نَحْفَظْهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَبَيَّنَّا الْعِلَّةَ فِيهِ» (۳۹۸/۶).

چنان که در مقایسه سند حدیث در منبع بالا مشاهده می شود خبر یادشده با نقل صدوق در ذیل سند؛ یعنی «عَبْدُ السَّلَامِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي فَرْوَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ» یکسان است و در صدر سند با نقل صدوق متفاوت است، اما متن روایت با تفاوتی بسیار کم در دو مأخذ عامی و امامیه شبیه با یکدیگر است. ثعلبی البته به طریقی دیگر روایت را گزارش کرده است که حمانی هم در آن وجود دارد (۵۶/۸). این روایت از علقه و تعلق خاطر و مذهب عامی سراج حکایت دارد. جستجوی فراوان، سندی مشابه صدر سند صدوق در منابع عامه از این خبر به دست نداد.

ذیل روایت در گزارش فزاری و مواجهه او با پیامبر به طرق دیگر همانند هاشم بن عروة در منابع عامی روایت و تلقی به قبول شده است (بلاذری، ۴۱۴/۱؛ دارقطنی، ۳۰۹/۴ تا ۳۱۰).

در تفاسیر روایی اهل بیت نیز ذیل این آیه هیچ اشارتی به ازدواج بدل و نهی آیه احزاب از آن به میان نیامده است و در عوض، آیه را ناظر به ازدواج با محارم دانسته اند که در آیه ۱۲۳ سورة نساء بدان تصریح شده است (تفسیر اهل بیت علیهم السلام، ۲۲۸/۱۲؛ کلینی، ۳۸۸/۵؛ حویزی، ۲۹۴/۴).

در هر صورت روایت ازدواج بدل نیز همانند روایت نهی از ضرب اطفال از اخبار منتقلة ناستواری است که البته بسیار کم رنگ تر از حدیث پیشین در میراث امامیه به عنوان خبری شیعی جای گرفته است.

۳.۴. بررسی گفت و گوی سفیان ثوری با امام صادق: منتقلة استوار

سفیان بن سعید بن مسروق ثوری، معروف به سفیان ثوری (۹۷ تا ۱۶۱) (ابن ندیم، ۳۱۴ تا ۳۱۵) از محدثان

۱. از کتب معاصر این حدیث در تفسیر اهل بیت (ع) (۲۲۸/۱۲) ذکر شده است.

۲. طبری البته اصل روایت ابوهریره را منکر نیست، اما پیشنهاد مالک فزاری را دال بر تحقیر عایشه دانسته است (نک: قرطبی، ۲۲۱/۱۴).

بزرگ اهل سنت و مشایخ بزرگ صوفیه^۱ و از عارفان دارای استقبال و اقبال در کتب عرفانی است.^۲ در مذهب او تردیدهایی شده است: اما رجالیون شیعه و قاطبه رجالیون عامی از او به عنوان یکی از محدثان اهل سنت نام برده‌اند. در منابع رجالی، در توثیق او هم اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از رجالیون شیعه او را امامی ندانسته‌اند (علامه حلی، ۲۲۸) و بعضی او را زیدی مذهب دانسته‌اند (ابن ندیم، ۲۵۳). کشی، روایتی را نقل کرده است که راوی در محضر امام صادق از وضع/جعل اخبار توسط سفیان ثوری به خصوص اخبار فقهی سخن گفته است که امام، سفیان را دروغ‌گو دانسته است (کشی، ۳۹۴). رجالیون شیعه با استناد به چنین خبرهایی او را جعل، کذاب، مدلس و مزور توصیف کرده‌اند (نمازی شاهرودی، ۹۰/۴؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۳۲). باین حال، منابع عامی او را بسیار ستوده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۵۴/۹).

چه بسا راز این اختلاف‌ها در شخصیت و مذهب و توثیق او، زیست چندگانه او باشد که سفیان در توصیف خود گفته است: «إذا كنت بالشام فاذكر مناقب علي رضي الله عنه، وإذا كنت بالكوفة، فاذكر مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما» (ذهبی، ۲۶۰/۷).

سفیان ثوری در سند بیش از هجده نقل صدوق در کتب مختلف او از جمله علل (۲۱۴/۱)؛ الامالی (۴)؛ توحید (۱۷۹)؛ معانی الأخبار (۳۰۶)؛ کمال الدین (ج ۱/۲۷۹) و حتی الفقیه (۱۴۵/۱) حضور دارد. بیشترین نقل صدوق از از سفیان ثوری در همین کتاب خصال است: دو روایت از پیامبر (۶۸/۱ و ۶۰۱/۲)، دو روایت از امام صادق (۴۸۱/۲ و ۱۶۹/۱) و دو نقل در خصوص حضرت علی (ابن بابویه، الخصال، ۱۸۶/۱ و ۱۹۹/۱).

حدیثی که در اینجا سراج از امام صادق نقل کرده است (همو، همان، ۱۶۹/۱) توصیه‌های امام باقر به فرزندش امام صادق در امر به سه چیز و نهی از سه چیز دیگر در اخلاقیات است، اما توصیه‌های روایت در اینجا بیش از سه چیز است. این سخن در میان امامیه در طریقی دیگر و با سندی کوتاه‌شده توسط جمال الدین شامی (قرن ۷) به نقل از علی بن یوسف مدائنی (شامی، ۶۳۸) از سفیان ثوری نقل شده است.

نکته تأمل برانگیز اینکه این حدیث علی‌رغم نکات و توصیه‌های مهم حضرت، در دوره پس از صدوق مدّ نظر قرار نگرفته است و فقط مجلسی است که در بحار (۱۹۲/۷۵) بدان استناد کرده است، اما در منابع اهل سنت، تمام یا بعضی قسمت‌های آن در کتب متعدد و به اسناد متفاوت مورد استناد و توجه قرار گرفته است (هیتمی، ۲۸؛ سمعانی، ۲۵۱/۸). البته بلاذری (۱۱۳/۲) در این میان نقل کامل‌تری دارد که هم

۱. نویسندگان نوشتار «شناسایی میراث صوفیان خراسان در آثار شیخ صدوق» (مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، س ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۰) کوشش خوبی در ردیابی آثار صوفیانه در آثار شیخ صدوق داشته‌اند.

۲. برای شرح حال تفصیلی او نک: تهذیب الکمال، ۱۶۹ تا ۱۵۴/۱۱؛ المنتظم، ۲۵۳/۸؛ ابن سعد، طبقات، ۳۷۱/۶ به نقل از: خطیب بغدادی، ۱۵۳/۹.

پوشانی درخور توجهی با نقل صدوق دارد اما نقلی کامل تر را ابن طرار (۱۹۴/۱) دارد. سه نفر اول سند صدوق را در قسمت مشایخ این نوشتار نشان دادیم که عامی هستند. از این رو، این خبر از اخبار منتقله است و به سبب متن، مستقیم و حکمت های آن استوار است. اما جالب تر آنکه بعضی منابع عامی، این سخنان گهربار که جز از دهان مبارک ائمه اخلاق و دین صادر نمی شود را به سفیان ثوری نسبت داده اند (دینوری، ۱۴۴/۴).

گفت و گوی علی (ع) و کمیل را صدوق به نقل چهارده تن از مشایخ و با هفده سند متفاوت به تفصیل در سند و متن در کمال الدین (۲۸۹/۱ تا ۲۹۲) و خصال (۱۸۷/۱) ذکر کرده است که یکی از این اسناد به سراج همدانی بر می گردد (کمال الدین، ۲۹۲/۱). این نقل از مشایخ که از بعضی در قم (همچون پدر) و از بعضی در ایلاق همچون حنفی شاشی و از بعضی در همدان همچون احمد بن زیاد و سراج روایت گری شده است، از موارد نقل بی نظیر در آثار و منقولات صدوق است. این سخن از احادیثی است که فریقین با اسانید خاص خود آن را روایت کرده اند (هیتمی، ۲۸؛ سمعانی، ۲۵۱/۸)، اما صدوق کوشیده تا علاوه بر نقل امامی آن، از نقل اهل تسنن در تقویت آن بهره بگیرد. از این رو، این خبر از اقسام خبر مشترک است که با تفاوت هایی در متن در فریقین روایت شده است.

قدیمی ترین متن موجود از این حدیث در منابع اهل سنت را بلاذری متوفای ۲۷۹ داشته است (بلاذری، ۱۱۳/۲) اما متنی با مشابهت بیشتر با گزارش صدوق را، محدث و فقیه عامی معاصر صدوق، ابن طرار گزارش کرده است (ابن طرار، ۶۹۶/۱). شبیه گزارش تفصیلی و تعدد طرق و کثرت اسانید در خصوص این حدیث همراه با تفاوت های نقل این دیدار را ابن عساکر در عامه با دقت فراوان گزارش کرده است (خطیب بغدادی، ۲۵۱/۵۰ تا ۲۵۵).

بررسی تطبیقی و تطور نقل و تفاوت اسناد و تشابه روایات در خصوص این روایت می تواند موضوع پژوهشی جدا قرار گیرد.

نتیجه گیری

سراج همدانی از جمله مشایخ غیر امامی صدوق است که در همدان از وی تحمل حدیث کرده است. صدوق از او شش خبر در کتب خود نقل کرده است که تعدادی از این اخبار در کسوت اخبار منتقله هستند (استوار و ناستوار) و یک خبر از اقسام روایات مشترک. تحلیل و پیگیری داده ها نیز نشان از رهایی بعضی احادیث سراج به نقل صدوق به کتب فقهی امامیه است، در حالی که صدوق هیچ گاه در کتب فقهی خود این احادیث را منبأ قرار نداده است. از تحلیل داده های محدود صدوق و پیگیری مشایخ سراج زاهد در کتب رجال فریقین و نیز نوع روایات او در آثار صدوق، از یک سو به مذهب غیر امامی او رهنمون شدیم و از

ستار: ابواحمد سرآج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۱۷

دیگر سو، روایات صدوق از این شیخ در بازآفرینی قسمتی از روایات اهل سنت نیز که از بین رفته است، مفید می باشد. دایره احادیث منقول از سراج در کتب حدیثی صدوق نیز از احادیث منتقلة استوار تا احادیث منتقلة ناستوار درخور پیگیری است. حدیث عدم ضرب اطفال، نمونه بارز اخبار موضوع است که به واسطه همین ابواحمد به کتاب صدوق و سپس کتب دیگر امامی انتقال یافته است.

منابع

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۹۸ ق.

_____، الخصال، به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲.

_____، الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲.

_____، الامالی، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.

_____، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ اول، قم: دار الرضی، ۱۴۰۶ ق.

_____، الخصال، ترجمه سیداحمد فهری زنجانی، چاپ اول، تهران: اسلامی، بی تا.

_____، علل الشرائع، چاپ اول، قم: داوری، ۱۳۸۵.

_____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، چاپ اول، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.

_____، فضائل الاشرار الثلاثة، چاپ اول، نجف: الآداب، ۱۳۷۹ ق.

_____، کمال الدین و تمام النعمة، چاپ دوم، تهران: اسلامی، ۱۳۹۵ ق.

_____، معانی الأخبار، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.

_____، کتاب من لا یحضره الفقیه، به تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

_____، الهدایة فی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۲۸ ق.

ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة فی طبقات القراء، بی جا: ابن تیمیه، ۱۳۵۱ ق.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.

_____، الموضوعات، مدینه: محمد عبدالمحسن صاحب المكتبة السلفية، ۱۹۶۶ م.

ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، هند: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۹۳ ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح بخاری، بیروت: دار الکتب العالمیة، ۱۴۲۴ ق.

_____، لسان المیزان، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰ ق.

_____، نزهة الألباب فی الألقاب، ریاض: رشد، ۱۴۰۹ ق.

ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، الدر المنصود فی الصلاة والسلام علی صاحب المقام المحمود، عربستان: دار المنهاج، ١٤٢٦ق.

ابن سعد، محمد بن سعد، طبقات الکبری، بیروت: دار صادر، بی تا.

ابن طرار، معافی بن زکریا، المجلس الصالح الکافی و الأنیس الناصح الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٢٦ق.

ابن عراق، علی بن محمد، تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٣٩٩ق.

ابن عساکر، علی بن حسن، الأربعین البلدانیة، به تحقیق محمد مطیع حافظ، بیروت: دار الفکر، ١٤١١ق.

_____، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دار الفکر، بی تا.

ابن فاکر، محمد بن فاکر، موجبات الجنة، بی جا: عبدالرحمن، ١٤٢٣ق.

ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الإكمال فی رفع الإرتیاب عن المؤتلف و المختلف فی الأسماء و الکنی و الأنساب، ریاض: رشد، بی تا.

ابوالفداء، اسماعیل بن علی، تقویم البلدان، تهران: سفیر اردهال کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی، ١٣٩٢.

ابوعلی خلیلی، خلیل بن عبدالله، الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، به تحقیق محمد سعید عمر ادريس، ریاض: رشد، ١٤٠٩ق.

امامی حجتی، علی اکبر و وحید حامد، پراکندگی جغرافیایی رجال شیعه در ایران تا پایان قرن ششم بر پایه منابع رجالی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٩٩.

انصاری، سکینه و علی عادل زاده، «شناسایی میراث صوفیان خراسان در آثار شیخ صدوق»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ٦٩، س ٢٧، بهار و تابستان ١٤٠٠، صص ١٧٣ تا ٢٠٥.

بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٥ق.

برقی، احمد بن محمد، رجال؛ الطبقات، تهران: انتشارات جامعه طهران، بی تا.

بسام، مرتضی، زیدة المقال من معجم الرجال، بیروت: دار المحجة البيضاء، ١٤٢٦ق.

بلاذری، احمد بن یحیی، جمل من انساب الأشراف، به تحقیق سهیل زکار و ریاض زکلی، بیروت: دار الفکر، ١٤١٧ق.

_____، انساب الأشراف، بیروت: دار الفکر، ١٤١٧ق.

بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الرسائل الفقہیة، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ١٤١٩ق.

ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، جده: دار ناشر، بی تا.

حافظ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، محقق: د. بشار عواد معروف، بیروت: الرسالة، ١٤٠٠ق.

ستار: ابوالاحمد سرآج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۱۹

- حر عاملی، محمدبن حسن، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- _____، وسائل الشيعة، به تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ق.
- _____، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، بی جا: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، به تصحیح هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- خزائلی، محمد، شرح گلستان، تهران: بدرقه جاویدان، ۱۳۸۱.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، به تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم: مؤسسه خویی، بی تا.
- دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدار قطنی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی، بی جا: دار المغنی، بی تا.
- دیلمی همدانی، ابوشجاع، الفردوس بمأثور الخطاب، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
- دینوری، احمد بن داود، المجالسة و جواهر العلم، بحرین: جمعية التربية الإسلامية، ۱۴۱۹ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، به تحقیق تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
- _____، سیر اعلام النبلاء، به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۹ق.
- _____، سیر اعلام النبلاء، قاهره: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی اخبار قزوین، به تحقیق عزیزالله عطاردی قوچانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
- _____، التدوین فی اخبار قزوین، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
- ستار، حسین و رضا مؤدب، «بررسی نقش روایت مشترک در اخبار منتقله؛ مطالعه موردی، جیبی از مشایخ صدوق»، حدیث پژوهی، ش ۱، فروردین ۱۳۹۳، صص ۲۰۷ تا ۲۳۸.
- ستار، حسین، «نقش نیشابور در شکل گیری شخصیت علمی و تدوین آثار شیخ صدوق»، تاریخ و فرهنگ، ش ۲، بهمن ۱۳۹۹، صص ۳۵ تا ۳۵.
- _____، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق، قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۳.
- سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، القول البدیع فی الصلاة علی الحبيب الشفیع، بی جا: الریان، ۱۴۲۲ق.
- سفارینی، محمد بن احمد، کشف اللثام شرح عمدة الأحکام، کویت: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ۱۴۲۸ق.
- سفیری، شمس الدین، المجالس الوعظیة فی شرح احادیث خیر البریة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الأنساب، به تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.

- _____، جامع الأحادیث الجامع الصغير و زوائد و الجامع الكبير، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- _____، طبقات الحفاظ، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
- شامی، یوسف بن حاتم، الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم، بی جا: نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
- شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- شوشتری، نورالله بن شرف الدین، احقاق الحق و ازہاق الباطل، قم: چاپخانه آیت اللہ مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
- شوکانی، محمد، الفوائد المجموعة فی احادیث الموضوع، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
- صابری ہمدانی، احمد، تاریخ مفصل ہمدان، تہران: شاکر، ۱۳۸۱.
- صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، بہ تحقیق احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- صفوری شافعی، عبدالرحمن، نزهة المجالس و منتخب النفائس، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- طبری، محمد بن جریر، تفسیر الطبری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن، قم: رضی، بی تا.
- علامہ حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، نجف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- عیدی، مجتبی، سیری در تاریخ تشیع ہمدان از آغاز تا قرن دہم، تہران: ادیان، ۱۳۹۹.
- فیض کاشانی، محمد بن شاہ مرتضی، الوافی، اصفہان: چاپخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۰۹۱م.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تہران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- قلی پور، حسن، «تأملی در امکان استعدادی فطرت»، قم: فصلنامہ معرفت، س ۱۷، ۱۳۸۹، صص ۲۳ تا ۳۸.
- کحالہ، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۶ق.
- کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی؛ اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسہ نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، بہ تصحیح علی اکبر غفاری، تہران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- کنتوری، حامد حسین بن محمد قلی، شوارق النصوص فی تکذیب فضائل اللصوص، قم: دار الفکر، بی تا.
- کوفی، فرات بن ابراہیم، تفسیر فرات الکوفی، تہران: مؤسسہ چاپ و نشر وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- مامقانی، عبداللہ، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: آل البیت (ع)، بی تا.
- _____، تنقیح المقال فی علم الرجال، بہ تحقیق محی الدین مامقانی، قم: آل البیت (ع)، ۱۴۳۱ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمدی ری شہری، محمد، دانشنامہ قرآن و حدیث، قم: مؤسسہ فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۹۰.
- نجاشی، احمد بن علی، فہرست اسماء مصنفی الشیعة، مؤسسہ نشر اسلامی، بی تا.
- نمازی شاہرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تہران: فرزند مولف، ۱۴۱۴ق.
- نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: آل البیت (ع)، ۱۳۶۶.

ستار: ابواحمد سراج همدانی: بازیابی هویت رجالی و میراث حدیثی شیخی ناشناخته در آثار شیخ صدوق/ ۱۲۱

نوی، محمد، مراح لبید لكشف معنى القرآن المجید، بیروت: دار الكتب العلمية، بی تا.

هذلى، ابوالقاسم، الكامل فى القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، بی جا: سما، ۱۴۲۸ق.

هیتمی، احمد بن علی، الزواجر عن اقتراف الكبائر، بی جا: دار الفكر، ۱۴۰۷ق.

هیتمی، علی بن ابوبکر، كشف الأستار عن زوائد البزار، بی جا: الرسالة، ۱۳۹۹ق.

_____، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهرة: القدسی، ۱۴۱۴ق.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.



Semantics of the Reactive Co-occurred Words with the Term "*Ibtilā*" in the Quran; A Study based on the Semantic Fields Theory

Dr. Salehe Sharifi, Ph.D., Al-Mustafa International University

Email: sharifisali@yahoo.com

Abstract

"*Ibtilā*"(test) is one of the keywords of the Quran. Thirty-eight repetitions of the word's root derivatives indicate its importance in the linguistic system of the Quran. Studying the semantic field of the Quranic words is a new approach to finding semantic layers, as well as attaining God's intention, which is done through systematic analysis of intertextual relations. Examining the syntagmatic relations of the words is one of the ways to study their semantic field. Among the co-occurred words with *Ibtilā*, those that express the reactions of the tester and the testee during the test process have double importance because knowing these reactions can cause positive changes in human orientation against *Ibtilā*. Analyzing the Quran verses, including the reactive co-occurred words shows that the human reactions to the divine tests can divide into two categories, namely the desirable and undesirable. Each category is responded to by God; His response to the human's desirable reaction appears in the form of reward and forgiveness, and the undesirable reaction is answered with torture.

Keywords: *Ibtilā*, Syntagmatic relations, Reactive co-occurred words, Semantic field





معناشناسی هم‌نشین‌های واکنشی واژه «ابتلاء» در قرآن (بر اساس نظریه میدان‌های معنایی)

دکتر صالحه شریفی

دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی

Email: sharifisali@yahoo.com

چکیده

واژه ابتلا یکی از واژگان کلیدی قرآن است. بسامد سی و هشت موردی مشتقات این ماده نشان از اهمیت آن در دستگاه زبانی قرآن دارد. مطالعه میدان معنایی واژگان قرآن، شیوه‌ای نوین به منظور کشف لایه‌های معنایی و دستیابی به مراد خداوند از راه تحلیل نظام‌مند روابط درون‌متنی است؛ تحلیل روابط هم‌نشینی یکی از راه‌های مطالعه میدان معنایی واژگان است. در میان مجموعه کلماتی که با ابتلا هم‌نشین شده است، آن دسته از واژگانی که بیانگر واکنش‌های امتحان‌شونده و امتحان‌گیرنده در طول فرایند ابتلاست از اهمیت مضاعفی برخوردارند؛ چه آنکه شناخت این عکس‌العمل‌ها می‌تواند تغییرات مثبتی در جهت‌گیری انسان در برابر ابتلا ایجاد کند. تحلیل گزاره‌های قرآنی مشتمل بر هم‌نشین‌های واکنشی نشان می‌دهد عکس‌العمل انسان در هنگام مواجهه با امتحان‌های الهی به دو دسته مطلوب و نامطلوب تقسیم‌شدنی است. به هر دسته از واکنش‌های انسان پاسخی از سوی خداوند تعلق می‌گیرد؛ واکنش خداوند در برابر عکس‌العمل مطلوب انسان‌ها به شکل پاداش و عفو تجلی می‌یابد و واکنش نامطلوب با عذاب پاسخ داده می‌شود.

واژگان کلیدی: ابتلا، روابط هم‌نشینی، هم‌نشین‌های واکنشی، میدان معنایی.

مقدمه

فهم جملات قرآن در گرو فهم واژگانی است که واحدهای سازنده آیات به شمار می‌روند، لذا اساسی‌ترین کار برای ورود به عرصه فهم آیات، کشف معانی کلمات است. در میان روش‌های بررسی متن و تحلیل معنا، دانش معناشناسی جایگاه ویژه‌ای دارد و در پژوهش‌های قرآنی بیش از دیگر روش‌ها و دانش‌ها کاربرد دارد. دانش معناشناسی در پی کشف سازوکارهای بررسی و دریافت معناست؛ از این‌رو، مطالعه معناشناسانه واژگان قرآنی می‌تواند تفسیر روشن‌تری از آن‌ها ارائه دهد و لایه‌های معنایی جدیدی را کشف کند. معناشناسی واژگان قرآن نیز مفسر را به مراد اصلی خداوند و فهم دقیق‌تری از آیات رهنمون می‌سازد؛ یکی از واژگان کلیدی که نیازمند بررسی میدان معنایی است، واژه ابتلاء است؛ پدیده‌ای که در زندگی انسان به شکل‌های گوناگون بروز می‌کند. بسامد سی‌وهشت مرتبه‌ای مشتقات این واژه در قرآن نشان از اهمیت آن دارد. بررسی استعمال‌ات قرآنی ابتلاء نشان می‌دهد بیشترین کاربرد مشتقات آن در معنای آزمایش بوده است. در اصطلاح قرآن، مراد از ابتلاء، آزمون‌های الهی است که به صورت اعطای نعمت یا نعمت با اهداف معینی تحقق پیدا می‌کند.

نوشتار حاضر با استفاده از نظریه میدان معنایی و تحلیل داده‌های قرآنی در پی کشف و ارائه تصویری شفاف‌تر از جایگاه ابتلاء در نظام زبانی قرآن است؛ امری که مستلزم شناسایی واژگان هم‌نشین ماده «بلو» در آیات خواهد بود. تتبع در هم‌نشینان ابتلاء، ما را به چند دسته واژگان هم‌نشین رهنمون می‌سازد؛ در این میان، مجموعه‌ای از کلمات که با ابتلاء قرین شده‌اند بیانگر واکنش‌هایی است که در جریان ابتلائات الهی از سوی طرفین رخ می‌دهد. در نوشتار حاضر از این واژگان با نام هم‌نشین‌های واکنشی یاد می‌شود که در پی بررسی معناشناسانه آن‌ها هستیم.

شناخت و تحلیل هم‌نشین‌های واکنشی ابتلاء در نگرش انسان به هستی و تغییر جهان‌بینی وی تأثیر به‌سزایی خواهد داشت؛ چراکه ابتلاء پدیده‌ای همگانی و همه‌جایی است که به اشکال گوناگون حیات انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از طرفی، جهت‌گیری و نوع عملکرد انسان در برابر ابتلاء، تعیین‌کننده سعادت یا شقاوت او خواهد بود. تحلیل هم‌نشین‌های واکنشی ابتلاء می‌تواند منتج به اطلاعات مفیدی شود که در پرتو آن امکان گزینش واکنش صحیح به‌هنگام ابتلاء فراهم خواهد شد.

۱. چیستی معناشناسی^۱

معناشناسی، اصطلاحی است که برای اشاره به مطالعه معنای عناصر زبان به کار می‌رود. معناشناسی

1.semantics

را مطالعه علمی معنای مراد و لوازم آن در گذر تاریخ یا متن و دوره‌ای خاص می‌دانند (پالمر، ۱۳). منظور از علمی بودن آن، صریح، بدون پیش‌داوری و به دور از تعصب بودن است؛ به‌طوری‌که هر فردی صرف‌نظر از باورهای دینی و مذهبی به معنا دست یابد و صحت و سقم آن نیز درخور ارزیابی و محک‌زدن باشد (صفوی، ۶). بنابراین، معنا، موضوع مهم و اصلی دانش معناشناسی است.

علم معناشناسی یا بررسی جایگاه‌های معنایی واژگان، دستاوردی نوین در فهم متون دینی ازجمله قرآن به شمار می‌رود، چه آنکه بر اساس این روش، مخاطب سعی می‌کند آنچه گوینده قصد کرده است را صید کند. به گفته معناشناسان، جمله، فی‌نفسه و بدون قصد و اراده گوینده، تهی و غیرقابل صدق و کذب است و برای فهم معنای سخن باید مقصود گوینده را از طریق جملات دریافت (فرامرزی قراملکی، ۲۰۴). نخستین بار، «توشی‌هیکو ایزوتسو»^۱ این شیوه را درباره واژگان قرآن به کار بست. ایزوتسو در روش معناشناسی خود دو رویکرد اساسی اتخاذ کرد؛ در یکی از رویکردها عنصر زمان را در معناشناسی دخیل دانست و بر اساس تطور معنا در طول زمان به بررسی معنا پرداخت. این روش موسوم به معناشناسی زمانی یا تاریخی^۲ است. در رویکردی دیگر که اساس کار ایزوتسو بر آن نهاده شده است، عنصر زمان حذف می‌شود و تغییرات و تطورات واژگان در طول زمان لحاظ نمی‌شود، بلکه کل زبان در یک مقطع زمانی فرض شده است و مطالعه می‌شود (ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ۳۹ تا ۴۳). این رویکرد با نام معناشناسی هم‌زمانی^۳ شناخته می‌شود.

معناشناسی هم‌زمانی مبتنی بر ترسیم میدان‌های معنایی و تحلیل روابط معنایی آن است. میدان یا حوزه معنایی، مجموعه کلماتی است که از نظر دلالتی به هم مرتبط است و ذیل واژه عامی که آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد [کلمه کانونی]، جای می‌گیرند. بر اساس نظریه حوزه‌های معنایی، فهم معنای یک کلمه در گروه فهم مجموعه کلمات مرتبط با آن است، لذا هدف این نظریه پس از گردآوری تمام واژگانی که به حوزه معنایی مشخصی اختصاص دارند، کشف رابطه هر واژه با دیگر واژگان و نیز رابطه آن‌ها با کلمه کانونی آن حوزه است (عمر، ۷۳). مهم‌ترین روابط و نسبت‌های موجود در یک میدان معنایی عبارت است از:

رابطه هم‌نشینی:^۴ نسبت هم‌نشینی بیانگر رابطه واژگانی است که در یک زنجیره کلامی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (کرمانی، ۷). با قرارگرفتن یک واژه در یک جمله کنار کلمات دیگر، گویا نوعی

1. Toshihiko Izutsu

2. Diachronic Semantics

3. Synchronic Semantics

4. Syntagmatic Relation

کشش دوجانبه میان آن‌ها برقرار می‌شود (حسینی معصوم، ۴)؛ این کشش دوطرفه به ایجاد رابطه معنایی میان واژگان هم‌نشین می‌انجامد. با پیدایش این رابطه، هر واژه در ارتباط با سایر واژه‌های هم‌نشین سنجیده و فهم می‌شود.

رابطه جانشینی:^۱ رابطه جانشینی از اساسی‌ترین نسبت‌های معنایی است که در روش هم‌زمانی بر آن تکیه می‌شود (ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ۲۹۶). این رابطه عبارت است از نسبت میان الفاظ یک زنجیره کلامی با واژگانی که می‌توانند جایگزین این الفاظ شوند (کرمانی، ۷). به گفته ایزوتسو، مترادف‌ها می‌توانند بینش‌های باارزشی درباره روابط جانشینی یک واژه با دیگر واژگان زبان به دست دهند. البته اقلام واژگانی در صورتی مترادف (هم‌معنا) دانسته می‌شوند که بتوانند بدون ایجاد تغییر عمده در معنای جمله به جای یکدیگر قرار گیرند (همو، رابطه انسان و خدا در قرآن، ۱۹۶).

رابطه تقابل:^۲ یکی از اصول عمده میدان معنایی، نسبت تقابل است. در نسبت تقابل، دو مفهوم عمده کلیدی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند (همو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ۲۹۶). تقابل میان واژگان ممکن است به صورت تباین کامل باشد؛ به این معنا که دو واژه کاملاً متفاوت باشد و هیچ‌گونه هم‌پوشانی میان آن دو وجود نداشته باشد. هم‌چنین ممکن است نسبت تقابل به صورت جزئی میان دو واژه وجود داشته باشد و رابطه عموم و خصوص میان آن دو برقرار باشد (نصرتی، ۱۱). به هر حال، رابطه تقابل به هر شکلی که تصور شود، در فهم و کشف معنای واژه مؤثر خواهد بود.

۲. هم‌نشینی‌های واکنشی ابتلاء

واژه ابتلاء در قرآن کریم با واژگان و مفاهیم فراوانی قرین شده است. مجموعه‌ای از این کلمات، بیانگر واکنش‌های آزمایش‌گیرنده (خدا) و آزمایش‌شونده‌ها (انسان) در جریان ابتلاء هستند. به گواهی آیات، عمل ابتلاء یکی از افعال الهی است که در قبال انسان‌ها صادر می‌شود. هر عملی عکس‌العملی را در پی دارد، صدور ابتلاء از سوی خداوند مطمئناً با عکس‌العمل مبتلایان (انسان‌ها) همراه خواهد شد. با مراجعه به آیات در می‌یابیم واکنش انسان هنگام مواجهه با ابتلاء در عالم خارج و در مقام عمل در دو دسته مطلوب و نامطلوب جای می‌گیرد؛ خداوند نیز متناسب با هریک از این دو دسته واکنش پاسخی خواهد داشت. مطلوب‌بودن یا نبودن واکنش انسان بر اساس انتظار خداوند از انسان تعیین می‌شود. آنچه خداوند از انسان خواسته تا در برابر ابتلاء از خود بروز دهد، می‌توان واکنش مطلوب خواند و عمل مغایر خواست خداوند را می‌توان واکنش نامطلوب نامید. این دوگانگی در مقام عمل ناشی از قدرت اختیار انسان‌ها در

1. Paradigmatic Relation

2. Relation Opposition

انجام افعال است؛ از این رو، برخی از مفسران ابتلاء را چنین معنا کرده‌اند: «آزمایش کردن توانایی انسان در انتخاب یکی از دو راه: آنچه خدا خواسته و آنچه بنده میل دارد» (ابوحیان، ۶۰۰/۱). گاه میل انسان با خواست خداوند زاویه پیدا می‌کند و برخلاف آن ظاهر می‌شود (واکنش نامطلوب) و گاه خواست خدا و میل بنده در یک راستا قرار می‌گیرند (واکنش مطلوب).

۱.۲. واکنش‌های انسان

۱.۱.۲. واکنش مطلوب

مقصود از واکنش مطلوب عملی است که خداوند انتظار دارد انسان‌ها در برابر ابتلائات الهی از خود نشان دهند. مطلوبیت و محبوبیت این اعمال در نزد خداوند از سیاق و قرائن موجود در آیاتی به دست می‌آید که مسئله ابتلاء و عکس‌العمل انسان را مطرح کرده‌اند.

أ. تقوا: اولین واکنش مطلوبی که می‌توان از فرازهای قرآنی استخراج کرد، تقواست. ذکر این واژه در کنار واژگان صبر و ابتلاء در آیه «لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران: ۱۸۶) نشان از مطلوبیت تقوا دارد. برخی مفسران نیز ذیل عبارت «فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»، لزوم عزم بر صبر و تقوا را به این معنا می‌دانند که این دو امر مورد خواست و قصد خداوند است (زمخشری، ۴۴۹/۱).

یکی از تعبیری که در سه مورد با مسئله ابتلاء قرین شده است، تعبیر «أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» است (کهف: ۷؛ ملک: ۲؛ هود: ۷). این تعبیر، شناسایی محسنین و نیکوکاران را به منزله هدف ابتلاء معرفی می‌کند. بنابراین، احسان و عمل نیکو واکنش مورد انتظار خداوند است. برخی از مفسران مراد خداوند از «احسن عملاً» را متقین و پیشی‌گیرندگان در راه تحصیل رضای خدا می‌دانند (زمخشری، ۳۸۰/۲؛ ابوحیان، ۱۲۶/۶). ترادف معنایی متقین و محسنین می‌تواند عامل تفسیرکردن «احسن عملاً» به تقوایندگان باشد. تقارب معنایی میان این دو واژه در بسیاری از آیات مشهود است: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» (زمر: ۳۳ و ۳۴). همچنین در آیاتی مانند «هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (لقمان: ۴۳)، اقامه نماز، یقین به آخرت و پرداخت زکات به عنوان مشخصه‌های محسنین ذکر شده است. قرآن همین ویژگی‌ها را درباره متقین نیز صادق می‌داند: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳ و ۲)، با این تفاوت که درباره متقین، پرداخت زکات در قالب کلی انفاق جای گرفته است و یقین به قیامت، یکی از مصادیق ایمان به غیب در نظر گرفته شده است. شکل زیر تشابه شاخصه‌های محسنین و متقین را نشان می‌دهد.

لِّلْمُحْسِنِينَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ - لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

ب. اطاعت و امتثال: اطاعت و انقیاد در برابر خداوند در تمامی عرصه‌ها عملی مطلوب شناخته می‌شود. اطاعت و امتثال دربارهٔ ابتلائاتی که به سبب جعل احکام شرعی صورت می‌گیرد، نمود بیشتری دارد؛ برای نمونه، در ابتلای حضرت ابراهیم مبنی بر امر به ذبح فرزند، مقصود خداوند از آن آشکارشدن روحیهٔ تسلیم ایشان در برابر اوامر الهی و سنجش میزان اطاعت‌پذیری آن‌ها بیان شده است (شاذلی، ۱۳۹۷/۵). از این رو، زمانی که حد نهایی تسلیم خداوندبودن در حضرت ابراهیم و اسماعیل به منصبه ظهور رسید، عمل قربانی پذیرفته شد و خداوند اراده بر ذبح را قبول کرد (صافات: ۱۰۴ و ۱۰۵). بنابراین، ابتلای ایشان که در قالب امر بر ذبح فرزند در رؤیا صورت گرفت برای تعیین مقدار و میزان بندگی وی بود. خداوند اعلام داشت که در امتثال این امر، آمادگی و عزم آن‌ها بر انجام عمل ذبح کافی بوده است؛ چون این مقدار از امتثال، میزان بندگی آن‌ها را معین کرد (نک: طباطبایی، ۱۳۳/۱۷). اطاعت خالصانهٔ حضرت ابراهیم در ضمن آزمایش‌های الهی سبب شده است نام ایشان دو مرتبه در زمرهٔ محسنین قرار گیرد (صافات: ۱۰۵ و ۱۱۰). بنابراین، اطاعت واکنشی مطلوب در برابر امتحانات الهی به شمار می‌رود.

برخی از مفسران در تفسیر آیه «لِنَبْلُوهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»، حُسن عمل را به حُسن طاعت و عمل بر اساس دستور خداوند تفسیر کرده‌اند. به اعتقاد آن‌ها باتوجه به آیه فوق که تنها سخن از عمل نیک است، مکلف کردن انسان‌ها به انواع تکالیف به منظور اطاعت است و نه عصیان؛ یعنی هدف از تشریع تکالیف، اطاعت است و عصیان، حالتی ثانوی است که انسان‌ها با سوء اختیار خود آن را بر می‌گزینند (طبرسی، ۱۳۹۵/۶؛ فخررازی، ۱۴۲۷/۲۱). در میان عبارات هم‌نشینی ابتلاء، عبارت «فَاسْتَقِمْوا الْخَیْرَاتِ» (مائده: ۴۸) نیز تأییدی بر مطلوبیت اطاعت و امتثال است؛ زیرا برخی از قرآن‌پژوهان استباق به‌سوی خیرات را به امتثال اوامر الهی و مبادرت بر انجام اعمال صالح تفسیر کرده‌اند (نک: ابن عطیه، ۲۰۱/۲؛ ابوحیان، ۲۸۵/۴).

از دقت در دو تعبیر «لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ» و «إِنَّا تُرْجِعُونَ» نیز مطلوبیت اطاعت در برابر ابتلائاتی که در قالب تکالیف شرعی برای انسان رخ می‌دهد، به دست می‌آید. در معنای رجوع به‌سوی خداوند دو تفسیر محتمل است: ۱. رجوع انسان به خدا و روی آوردن به طاعت و امتثال اوامر الهی؛ ۲. بازگشت به اصل فطرت انسان (طبرسی، ۱۳۶۱/۴). قول اول کاملاً مطابق با ادعای ما مبنی بر مقصودیت طاعت است. وجه دوم نیز می‌تواند مؤید کلام ما باشد؛ زیرا فطرت انسان بر دین حق سرشته شده است (روم: ۳۰)، لذا بازگشتن به فطرت پاک انسانی (قول دوم) به معنای بازگشت به اطاعت خداوند خواهد بود (همان، ۱۳۶۱/۴).

ج. شکر: در برابر ابتلائی که به شکل نعمت رخ می دهد، دو نوع واکنش برای انسان متصور است. آیه «لَيَبْلُغُنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ»، این دوگونه واکنش را به تصویر کشیده است؛ ساختار معنایی آیه، شکر و کفر را در نقطه مقابل یکدیگر نشان می دهد. معنای اصلی واژه کفر، پوشاندن و نهان ساختن است (ابن فارس، ۱۹۱/۵)؛ اما در بافت هایی مانند آیه محل بحث که مربوط به دریافت مواهب الهی است، این واژه معنای پنهان داشتن و نادیده گرفتن نعمات را دارد و مفهوم ناسپاسی و ناشکری از آن متبادر می شود (ابن منظور، ۱۴۴/۵). شکر هم در اصل به معنای اعتراف به نیکی دیگران و سپاسگزاری است؛ چراکه شکر دارای مراحلمانند اظهار زبانی، تصدیق قلبی و تشکر عملی (صرف نعمت در راه طاعت خدا) است (مصطفوی، ۹۹/۶). شکر در آیه مدّ نظر به مقتضای اطلاقش شامل همه مراحل مذکور می شود.

طبق این آیه، کفران نعمت و شکرگزاردن، دو عمل متضاد و احتملی است که از انسان ها در زمان ابتلاء انتظار می رود؛ به طور قطع، عمل مطلوب خداوند شکر است. ایزوتسو از طریق ترسیم سیمای لطف و رحمت نامتناهی خداوند، بر مطلوبیت شکر استدلال کرده است. وی معتقد است عملکرد سراسر لطف آمیز خداوند با انسان که سبب اعطای هرگونه نیکی و مهربانی در حق انسان شده است، تعیین کننده تنها واکنش و پاسخ درستی است که از طرف موجودات بشری امکان پذیر است. این یگانه پاسخ، شکر و سپاسگزاری در برابر نعمت های عطا شده خداوند به انسان است (نک: ایزوتسو، رابطه انسان و خدا در قرآن، ۲۹۹).

مقدم شدن واژه شکر بر واژه کفر در آیه «لَيَبْلُغُنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ» نیز می تواند قرینه ای بر محبوبیت این عمل نزد خداوند باشد. علاوه بر آن، عملکرد حضرت سلیمان و بیان جمله «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي» نیز تأییدی بر مطلوبیت واکنش شکر است؛ زیرا اظهار نعمت و اعتراف به نقش خداوند در کسب نعمت که با جمله «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي» بیان شده است یکی از مراحل شکر (شکر زبانی) به شمار می رود.

وقتی خداوند یکی از اهداف خلقت انسان را آزمایش و امتحان اعلام می کند (انسان: ۲)، بلافاصله مسئله شکر و کفران نعمت را چنین تذکر می دهد: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». بر اساس این آیه، دو مسیر کفر و شکر در برابر آزمون های الهی مفروض است. آیه از تعیین عمل مطلوب ساکت است؛ اما به قرینه مفهوم آیات دیگری که امر به شاکر بودن کرده است (زمر: ۶۶) و همچنین به حکم عقل (سبحانی، ۱۱۱)، واکنش شایسته در برابر نعمت، شکرگزاری خواهد بود.

سمع و بصر از نعمت ها و مدرکات اولیه انسان است. در قرآن (انسان: ۲) پس از ذکر ابتلاء به عنوان غایت خلقت انسان، بلافاصله از سمیع و بصیر بودن او یاد شده است: «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا». در آیه «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸) نیز هدف از اعطای ابزار سمع و بصر،

شکرگزاری انسان ذکر شده است؛ با کنار هم قراردادن این آیات می‌توان چنین نتیجه گرفت که لازمه سمیع و بصیر بودن انسان، شکرگزاری در برابر آزمایش‌هایی است که در چهره اعطای نعمت ظاهر می‌شود. لغویان، حرف «لعل» را به معنای ترجی و امیدوار بودن به وقوع چیزی دانسته‌اند. اما به باور متکلمان و اصولیان، انگیزه انسان از به‌کاربردن «لعل» و اظهار امیدواری، جهل است. اما این مطلب درباره خداوند باتوجه به علم مطلق و نامحدود الهی نادرست می‌نماید؛ لذا داعی خداوند از استعمال «لعل» در آیاتی همانند آیه مذکور، اظهار مطلوبیت و محبوبیت امری است که بعد از «لعل» قرار گرفته است [که در آیه محل بحث، عمل شکرگزاری است] (نک: آخوند خراسانی، ۳۴۲).

علی‌رغم مطلوبیت عمل شکر در فرایند ابتلاء باید افزود: این واکنش تنها از سوی افراد اندکی صورت می‌گیرد که همانند انبیا و اولیا از درجه ایمانی بالا برخوردار باشند. آیه ۴۰ سوره نمل بیان می‌دارد: حضرت سلیمان به‌هنگام ابتلاء، بر واکنش مطلوب شکر جامه عمل پوشاندند. ایشان با گفتن جمله «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي» در واقع اعتراف به نعمت و احسان خداوند کردند و یکی از مراتب والای شکر را به جا آوردند؛ چراکه حقیقت شکر دوگونه است: ۱. اعتراف به نعمت از روی خضوع؛ ۲. حمد و ثنای فرد نیکوکار به سبب عمل نیکویش (قشیری، ۳۹/۳). تنها مورد قرآنی که واکنش شکر در برابر ابتلاء را گزارش کرده است آیه مذکور می‌باشد. این مطلب می‌تواند اخبار از واقعیتی خارجی داشته باشد که پایین بودن میزان وقوع شکر در میان انسان‌ها را نشان می‌دهد؛ به‌گفته ایزوتسو دلیل کم بودن تعداد شاکران، عدم معرفت انسان در خصوص آیات الهی است. به اعتقاد وی این پاسخ (شکر) تنها زمانی محقق شدنی است که آیات الهی به حق فهمیده و ارزش آن‌ها شناخته شده باشد (رابطه انسان و خدا در قرآن، ۲۹۹).

→ شکر عقل آیات →

سپاسگزاری، فهم، نشانه‌ها

از این رو تشخیص و انجام عکس‌العمل صحیح به میزان بلوغ فکری و شناخت انسان از خود، جهان و خدا بستگی تام دارد. به عبارتی، شکر با آگاهی نسبت مستقیم دارد و هر که آگاه‌تر باشد، لاجرم سپاسگزارتر است. کفران نعمت نیز با جهل رابطه تنگاتنگ دارد (سروش، ۳۱). این در حالی است که قرآن مکرراً جهل و ناآگاهی غالب انسان‌ها را یادآور شده است. شاید بدین سبب اکثر آیات توصیف‌کننده نعمت‌های الهی با شکایت از شاکر نبودن انسان‌ها پایان می‌یابد (نک: بقره: ۲۴۳). این بدان معناست که علی‌رغم مطلوبیت شکر، این عمل به‌ندرت از سوی انسان‌ها انجام می‌شود.

د. صبر: واکنش دیگری که قرآن آن را واکنشی مطلوب می‌خواند، صبر است. در خلال سه آیه، مشتقات صبر با ابتلاء هم‌نشین شده است. این هم‌آیی‌ها (باهم آمدن صبر و ابتلاء) بر وجود رابطه معنایی

میان این دو واژه دلالت دارد. در آیه ۱۵۵ سوره بقره پس از آنکه خداوند انواع ابتلائات دشوار پیش روی انسان را بر می‌شمارد، تعبیر «بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» را به کار می‌گیرد. در استعمالات قرآنی از فعل «بَشِّر» برای اخبار از جزای مترتب بر اعمال استفاده می‌شود (نک: بقره: ۲۵؛ نساء: ۱۳۸). در آیه محل بحث، محتوای بشارت صابران در دو آیه پس از آن چنین آمده است: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْتَخُونَ» (بقره: ۱۵۷). قطعاً حمل سه امر صلوات، رحمت و هدایت بر صابران، اعلام مطلوبیت عمل صبر در برابر سختی‌ها و ناملایماتی است که با هدف آزمودن انسان‌ها رخ می‌دهد.

در آیه «لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران: ۱۸۶)، بار دیگر بر صبر به مثابه واکنشی صحیح در رویارویی با شدائد تأکید شده است. در این آیه، مسئله صبر در قالب جمله شرطیه آمده است: «وَإِنْ تَصْبِرُوا». در تعیین جواب شرط دو وجه محتمل است؛ وجه اول: عبارت «فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» جواب شرط است و مشارالیه «ذلک» واژه صبر است. در این صورت، معنای عبارت چنین می‌شود: «صبر سخت‌ترین و بهترین تمهیدی است که انسان می‌تواند در مقابل ابتلائات به کار ببندد» (ابن عطیه، ۵۵۲/۱). وجه دوم؛ جواب شرط حذف شده است و جمله «فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» به مثابه تعلیل جواب شرط محذوف است. در این صورت تقدیر آیه چنین خواهد بود: «وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» (درویش، ۱۲۷/۲). با پذیرفتن هریک از وجوه یادشده، مدعای ما یعنی مطلوبیت صبر اثبات می‌شود.

علاوه بر آنچه گفته شد بررسی مواردی که در قرآن سخن از صبر به میان آمده است، هرگونه تردید در خصوص مطلوبیت صبر را از بین می‌برد؛ چه آنکه قرآن همواره تجلیل و تکریم خاصی از صابران داشته و کیفیت پاداش و درجات آنان را به تصویر کشیده است (نحل: ۹۶؛ زمر: ۱۰؛ آل عمران: ۱۴۶). بنابراین، صبر واکنش مطلوبی است که افرادی هرچند اندک آن را در برابر ابتلائاتی که در زمینه صعوبت و مشقت ظاهر می‌شود از خود نشان می‌دهند. خداوند نمونه‌ای از این افراد را در ابتلای لشکر طالوت به نهر آب یادآور می‌شود. در جریان دو آزمایشی که از لشکر طالوت به عمل آمده است، واکنش سازگار صبر در میان دو گروه از لشکریان دیده می‌شود؛ دسته اول گروه اندکی بودند که بر منع از نوشیدن آب شکیبایی کردند: «فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ»؛ دسته دوم کسانی بودند که بر امر به جهاد صبوری نشان دادند و گفتند: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹). باتوجه به بند پایانی آیه «وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» روشن می‌شود این گروه کسانی بودند که از صبر در برابر ابتلاء استعانت جستند.

قدرت اختیار انسان در گزینش یک عمل از میان افعال متعدد، زمینه پیدایش واکنش نامطلوب را مهیا کرده است. عدم مطلوبیت این عکس‌العمل‌ها با توجه به عدم خوانی آن‌ها با عملی است که خداوند از انسان خواستار بوده است.

أ. **جزع:** یکی از عکس‌العمل‌هایی که انجام آن در عالم واقع از انسان‌ها محتمل است، جزع و ناشکیبایی است. جزع، صفت کسانی است که به علت ضعف قدرت روحی یا اعتقادی، در برابر پیش‌آمدها دست‌خوش هیجان و اضطراب می‌شوند. خداوند از وجود چنین رفتاری در مبتلایان به امتحان الهی خبر داده است. در بخش واکنش مطلوب با استفاده از آیه «لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران: ۱۸۶)، مطلوبیت صبر و تقوا به دست آمد؛ اما استعمال حرف شرط «إن» در کنار این واژگان تأمل‌برانگیز است، زیرا از نظر ادبی «إن» شرطیه زمانی به کار می‌رود که وقوع شرط در آینده قطعی نباشد. به بیانی دیگر، حرف «إن» در حالات و رخدادهایی استعمال می‌شود که به ندرت اتفاق می‌افتند (هاشمی، ۱۷۸)؛ با توجه به این نکته و استعمال حرف «إن» در کنار افعال «تَصْبِرُوا» و «تَتَّقُوا» روشن می‌شود تحقق صبر و تقوا در برابر ابتلاء قطعی نیست و میزان وقوع آن نسبت به فعل مقابلش (جزع) اندک است. عدم پابندی اکثر انسان‌ها به صبر، نتیجه این تحلیل ادبی خواهد بود و صبر پیشه نکردن مستلزم صدور عمل مقابل آن از سوی انسان‌ها است. طبیعتاً عمل مقابل صبر، جزع و ناشکیبایی است؛ تقابل معنایی میان صبر و جزع در آیه «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنا أَمْ صَبْرُنا» (ابراهیم: ۲۱) به وضوح مشاهده شدنی است.

بنابراین، ناشکیبایی و جزع واکنشی نامطلوب قلمداد می‌شود که از سوی بسیاری از انسان‌ها در هنگام مواجهه با ابتلائات بروز می‌کند. این واکنش ناسازگار غالباً در امتحاناتی دیده می‌شود که در بستر صعوبت و سختی رخ می‌دهد. امتحاناتی مانند از دست دادن اموال و انفس، شرایطی مانند قحطی، گرسنگی و ناامنی (نک: بقره: ۱۵۵) که هدف از آن‌ها سنجش میزان صبر افراد است؛ جزع و ناشکیبایی به معنای عدم موفقیت انسان در این ابتلائات خواهد بود.

ب. **عصیان:** عصیان در کتب لغت به نافرمانی، مخالفت و عدم اطاعت معنا شده است (ابن منظور، ۶۷/۱۵؛ ازهری، ۵۱/۳). بنابراین، عصیان و طاعت از نظر معنا در جهت عکس یکدیگر قرار دارند. در تعالیم قرآنی اطاعت از منعم و خالق، حقی است که انسان‌ها موظف به ادای آن هستند. دایره حق الطاعة الهی بسیار وسیع است، به طوری که شامل ابتلائات و امتحانات نیز می‌شود. از این رو، اطاعت در هنگام رویارویی با ابتلای الهی، عکس‌العملی مطلوب تلقی می‌شود و عصیان عملی مغایر با خواست خداوند به شمار می‌رود. اطاعت و عصیان عموماً در امتحاناتی عینیت می‌یابند که در قالب اوامر و نواهی شرعی رخ

می‌دهند؛ برای مثال، در جریان اولین ابتلایی که از لشکر طالوت به عمل آمد، عده‌ای این عمل ناسازگار را مرتکب شدند و باوجود منع از نوشیدن آب، در برابر دستور الهی عصیان و نافرمانی ورزیدند (بقره: ۲۴۹) و عده کمی راه طاعت را انتخاب کردند.

قرآن کریم نمونه عینی دیگری از عصیان و نافرمانی افراد در برابر ابتلاء الهی را در آیه ذیل بازگو می‌کند: «وَسُئِلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ» (اعراف: ۱۶۳). امتحانی که در آیه بدان اشاره شده است در قالب نهی شرعی محقق شده است. اما مبتلایان با مبادرت ورزیدن به عمل منع شده (صید ماهی)، راه عصیان در پیش گرفتند. خداوند از نافرمانی و عصیان این عده با تعبیر «يَعْدُونَ: تعدی کردن» یاد کرده است.

ج. نسیان: نسیان از ماده «نسی» و نقطه مقابل ذکر و در یادداشتن است (ابن منظور، ۳۲۲/۱۵). معنای این واژه، فراموشی از روی غفلت و ترک از روی تعمّد ذکر شده است (فیومی، ۶۰۴/۲؛ ابن فارس، ۴۲۰/۵). قرآن بارها نسیان و فراموشی انسان‌ها را مخصوصاً زمانی که متعلّق فراموشی، خداوند و نعمت‌های او باشد، تلویحاً و تصریحاً نکوهش کرده است (توبه: ۶۷؛ زمر: ۸). نکوهیدگی این امر در باب ابتلاء نیز موضوعیت دارد؛ چه آنکه در سه آیه مسئله ابتلاء پس از حرف «إِذ» و متعلقاتش بیان شده است: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ... وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹؛ اعراف: ۱۴۱؛ ابراهیم: ۶). از نظر ادبی، «إِذ» ظرف زمان گذشته و متعلّق به فعل «أَذْكَرَ مَقْدَر» است (درویش، ۱۰۰/۱). هم‌آیی «بلاء» با حرف «إِذ» و مقدر بودن فعل «أَذْكَر: به یادآور» نشان می‌دهد که آیه درصدد یادآوری وقوع ابتلائی در گذشته است. یادآوری این ابتلاء حاکی از محو شدن آن از اذهان مبتلایان و توبیخ فراموشی آنان است. بنابراین، فراموش کردن ابتلاء، نوعی واکنش ناسازگار با خواست الهی تلقی می‌شود؛ چه آنکه حضور ابتلائات در ذهن و توجه به آن‌ها، آثار و نتایج مفیدی را برای انسان به همراه دارد. لذا خداوند مکرراً در سه آیه با ساختاری مشابه، ابتلائات گذشته بنی اسرائیل را یادآوری می‌کند و آن‌ها را از عکس‌العمل ناسازگار فراموشی و نسیان بر حذر می‌دارد. شاید حکمت یادآوری ابتلائات گذشته آن است که فراموش کردن ابتلاء و غفلت از آن، اهداف عالیّه مترتب بر ابتلاء را کم‌رنگ می‌کند.

د. طغیان: از دیگر اعمال نامطلوبی که وقوع آن از سوی انسان محتمل است، طغیان و سرکشی است. طغیان به معنای تجاوز از حد آمده است (ابن منظور، ۷/۱۵)؛ اما عده‌ای قائل به تقیید این معنا شده و آن را تجاوز از حد در گناه و عصیان معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۴۱۲/۳). در هر صورت مراد از طغیان در نزد مفسران، سرکشی و نافرمانی در برابر خداوند است. قرآن، استغنا و بی‌نیازی را دلیل اصلی طغیان انسان بیان می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ طَافٍ» (علق: ۶). استغنا انسان نیز طبیعتاً در پی برخورداری از

نعمات و عطایای الهی اتفاق می‌افتد. بنابراین، طغیان به‌هنگام ابتلائی که در کسوت اعطای نعمت تحقق می‌گیرد بسیار محتمل است. در آیه مذکور نیز نشانه‌هایی از کثیرالوقوع‌بودن طغیان انسان‌ها وجود دارد. تأکید آیه توسط حرف «إِنَّ» و بیان حقیقت طغیان به‌هنگام استغنا در قالب جمله اسمیه، ثبوت این عمل نامطلوب را افاده می‌کند و دلالت بر حتمیت وقوع آن دارد. از طرفی، سیاق آیاتی که آیه فوق در میان آن‌ها قرار دارد و تهدیداتی که از سوی خداوند راجع به افراد طاغی در این آیات ذکر شده است، قرینه‌ای بر عدم مطلوبیت طغیان در برابر ابتلای به نعمت است و دلیلی بر گنجانده‌شدن این عمل در زمره واکنش‌های نامطلوب است.

۲.۲. موضع خداوند در برابر واکنش انسان‌ها

بر اساس آیات مرتبط با مسئله ابتلاء، پس از عملکرد مطلوب یا نامطلوب انسان، خداوند در برابر هریک از این واکنش‌ها موضع‌گیری خاصی دارد.

۲.۲.۱. پاداش دادن

یکی از ارکان نظام عقیدتی اسلام، اعتقاد به آخرت و معاد است. لزوم حسابرسی و تعلق‌گرفتن جزا و پاداش به اعمال انسان‌ها یکی از دلایلی است که بر ضرورت وقوع معاد اقامه می‌شود. از طرفی، حکمت و عدالت الهی نیز ترتب پاداش بر اعمال نیک انسان را ضروری می‌سازد. باتوجه به آیات مشتمل بر مسئله ابتلاء، واکنش مطلوب انسان در قبال آزمایش‌های الهی، مستحق دریافت پاداش خداوند است. در برخی از آیات، این مطلب به‌طور غیرمستقیم مطرح شده است؛ مثلاً در آیه ۱۵۵ سوره بقره به دنبال اخبار از وقوع انواع ابتلاء در آینده، عبارت «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» آمده است. به‌گفته ابن عطیه این بشارت به مثابه وعده ثواب به صابران است (ابن عطیه، ۲۲۷/۱). در ادامه، رحمت، صلوات و هدایت الهی به‌عنوان مصادیق ثواب صبرکنندگان در برابر ابتلائات معرفی شده است.

ذیل آیه‌ای که حکم جهاد به‌منزله ابتلای مسلمانان اعلام شده است نیز خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ»؛ یعنی کسانی که در برابر این ابتلاء واکنشی صحیح نشان داده و امر جهاد را اطاعت کرده و به شهادت رسیده‌اند، اعمالشان تباه نمی‌شود. مفسران، عبارت «فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ» را به معنای پذیرش اعمال [مطلوب] آزمایش‌شوندگان و تعلق‌گرفتن پاداش جاودانه بهشت به آنان تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۸/۹). دلیل این تفسیر، آیه «وَيَدْخُلُهُمُ الْجَنَّةُ» است که پس از آیه محل بحث آمده و پاداش این افراد را ورود به بهشت اعلام کرده است.

به گواهی آیات قرآنی نیز اختصاص یافتن پاداش بر افعال مطلوبی همانند شکر، امری قطعی است؛ چراکه در دستگاه معنایی قرآن، شکر به‌مثابه فرایندی دوطرفه میان انسان و خدا ترسیم شده است؛

همان گونه که فریضه شکرگزار بودن در خصوص نعمات الهی برعهده آدمی گذاشته شده است، خداوند نیز به سهم خویش این سپاسگزاری انسان را شکر می‌گزارد. ایزوتسو این رابطه دوجانبه را آرمانی ترین شکل رابطه خدا و انسان خوانده است (نک: مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ۴۱۰). البته شکرگزاری خداوند در قالب جزادادن اعمال نیک محقق می‌شود. خداوند خود را در مقابل افراد مطیع و نیک‌کردار، شاکر خطاب کرده (بقره: ۱۵۸) و پاداش اخروی را مصداق شکرگزاری خدا راجع به عمل مطلوب انسان‌ها دانسته است (انسان: ۲۲).

۲.۲.۲. عذاب کردن

عذاب و عقاب، پاسخ خداوند به واکنش‌های نامطلوب انسان در برابر ابتلاء است. در آیه «وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ» (انعام: ۱۶۵) بلافاصله پس از بیان مسئله ابتلاء، صفت سریع‌العقاب بودن خداوند خاطر نشان شده است. آمدن حرف «إِنَّ» نشان از تأکید بر وقوع این عکس‌العمل از سوی خداوند دارد. به گفته مفسران، وصف «سَرِيعُ الْعِقَابِ» تهدیدی است برای کسانی که در برابر عطایای الهی کفر می‌ورزند (ابوحیان، ۷۰۷/۴). مراد از کفر، کفران نعمت‌های خداوند است که در کسوت ابتلاء به بندگان داده می‌شود.

همچنین در آیه «لِّيَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيِّدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مائدة: ۹۴)، به تحقق عذاب سخت خداوند برای کسانی که در هنگامه ابتلاء از حدود الهی تجاوز می‌کنند اشاره شده است. بنابراین، بی‌تقوایی و عدم امتثال از اوامر و نواهی الهی (اعمال نامطلوب)، عذاب خداوند را در پی دارد. گفته شده است استعمال واژه شیء و نکره ذکر شدن آن در آیه، ناظر به ابهامی است که کنایه از عظمت واکنش خداوند دارد؛ یعنی اگر انسان در میدان آزمون الهی، خلاف آنچه خداوند از او خواسته عمل کند؛ عقوبت خداوند، عظیم و بزرگ است. همان‌طور که امت‌های قبل با شکست در چنین امتحاناتی به عقوبت سخت دنیوی و اخروی گرفتار شدند (آلوسی، ۱/۴).

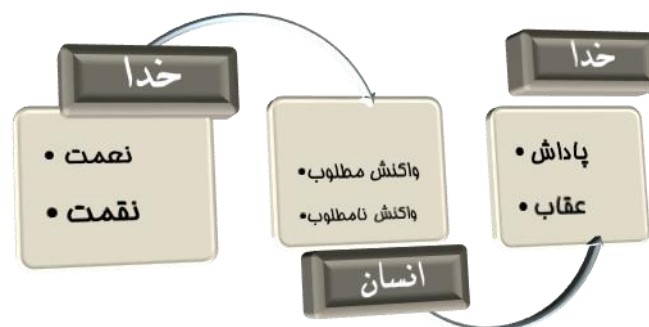
باتوجه به برخی صفات خداوند نیز می‌توان عذاب را به‌عنوان نتیجه اعمال نامطلوب انسان‌ها دانست. یکی از این صفات، وصف العزیز است که در آیاتی همانند آیه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک: ۲) با مسئله ابتلای انسان‌ها هم‌نشین شده است. عزیز به معنای شکست‌ناپذیری است، لذا شیخ طوسی آیه را چنین معنا کرده است: «خداوند در برابر کسانی که در مقابل ابتلاء جبهه‌گیری منفی دارند و عکس‌العملی ناسازگار نشان می‌دهند، در مقام انتقام و عقوبت، عزیز و غالب است» (۵۸/۱۰). باتوجه به قرائن موجود در آیات فوق، عقاب و عذاب در برابر اعمال نامطلوب،

یکی از دو واکنش اولیه خداوند به شمار می‌آید.

۳.۲.۲. عفو کردن

پاسخ دیگر خداوند که در پی عکس‌العمل انسان تجلی می‌یابد، عفو و گذشت است. خداوند درباره عده‌ای از کسانی که محل ابتلاء قرار گرفته و واکنشی نامطلوب داشته‌اند، رویکرد بخشش را اتخاذ می‌کند. عکس‌العمل اولیه خداوند راجع به چنین افرادی عذاب است؛ اما آیات قرآن، عفو را به‌عنوان عمل ثانویه خداوند در برابر افراد خاطی در آزمون‌های الهی معرفی می‌کند. عبارت «وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۱۶۵) که پس از بیان ابتلاء آمده است به‌صراحت بیان می‌دارد که گاه موضع خداوند در برابر مبتلایان، غفران و عفو است. آیه معیاری برای تعیین مشمولان عفو ارائه نمی‌دهد؛ اما به مقتضای حکمت الهی می‌توان دریافت که عفو و بخشش خداوند بدون ضابطه و قانون نیست؛ بلکه در دستگاه عدل الهی، ملاکات و معیارهای معینی برای اختصاص یافتن عفو به برخی افراد وجود دارد.

شاید بتوان یکی از معیارهای اختصاص واکنش عفو به برخی افراد را از آیه «وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۵۲) به دست آورد. این معیار با استفاده از هم‌نشینی واژگان مؤمنین، عفو و فضل استنباط‌شدنی است؛ این هم‌آیی نشان می‌دهد عمل عفو، تفضلی است که از سوی خداوند شامل حال مؤمنان ناموفق در امتحان می‌شود. بنابراین، یکی از ملاک‌هایی که سبب می‌شود فرد مشمول عفو الهی شود، وجود صفت ایمان است. این افراد در امتحان الهی دچار لغزش شده و راه نادرستی را بر گزیده‌اند، اما ایمان آن‌ها مانع از تحقق و تعلق عذاب درباره آنان می‌شود. مفسران مراد از عبارت «لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ» و چگونگی این بخشش را چنین بیان کرده‌اند: «گناهی که این افراد مرتکب شدند، استحقاق بلایی بزرگتر را داشت، اما خداوند از آن‌ها در گذشته و آنان را به بلایی خفیف‌تر دچار ساخته است» (ابن عطیه، ۵۲۵/۱).



۳. نسبت‌سنجی هم‌نشین‌های واکنشی ابتلاء

طبق نظریه حوزه‌های معنایی، واژگان حاضر در یک میدان معنایی حول محور واژه کانونی است و با یکدیگر مرتبط‌اند. بر این اساس، میان واژه ابتلاء به‌عنوان واژه‌ای کانونی و واژگانی که بیانگر واکنش‌های انسان و خداوند در طول فرایند ابتلاء است، رابطه معنایی وجود دارد.

با بررسی و تحلیل مصادیقی که قرآن به‌عنوان واکنش مطلوب و مقبول خداوند در برابر ابتلاء (تقوا، صبر، شکر، اطاعت) نام برده است، می‌توان این‌گونه رابطه‌ای معنایی میان آن‌ها ترسیم کرد: عامل اصلی واکنش صحیح انسان در برابر ابتلائات، تقوا و پرهیزگاری است. روحیه پرهیزگاری در انسان سبب اطاعت از خداوند در هر حالی حتی در مواجهه با ابتلائات می‌شود و دامنه اطاعت و فرمانبرداری از خداوند شامل دو واکنش مطلوب دیگر؛ یعنی صبر و شکر نیز می‌شود؛ چراکه ازجمله اوامر الهی، امر به شکرگزاری و صبر است که در بسیاری از آیات، لزوم اطاعت از آن مطرح شده است.



میان واکنش مطلوب و واکنش نامطلوب که در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند، رابطه‌ای نیست و نسبت تباین میان این دو مجموعه برقرار است. میان واکنش خداوند (پاداش، عذاب و عفو) و واکنش مطلوب، بدین صورت رابطه وجود دارد که پاداش خداوند در مقابل واکنش مطلوب انسان قرار می‌گیرد و عذاب الهی در ازای واکنش‌های ناسازگار رخ می‌دهد. به عبارتی، نسبت تساوی میان عذاب و افعال نامطلوب برقرار است. این نسبت درخصوص پاداش الهی و اعمال مطلوب انسان نیز صادق است. اما فعل عفو با بخش خاصی از واکنش‌های نامطلوب ارتباط پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

آیات مشتمل بر واژه ابتلاء در قرآن و مشتقات این ماده، عکس‌العمل‌هایی را نشان می‌دهد که در طول فرایند ابتلاء از سوی آزمایش‌گیرنده (خدا) و آزمایش‌شوندگان (انسان‌ها) صورت می‌گیرد که از آن‌ها تحت‌عنوان هم‌نشین‌های واکنشی ابتلاء یاد شد. برخی از عکس‌العمل‌ها مورد تأیید خداوند است که واکنش مطلوب نام می‌گیرند. اما در عالم خارج، همه عکس‌العمل‌های انسانی با واکنش مطلوب منطبق نیست و با آن اختلاف ماهیتی دارد و برخلاف آن ظاهر می‌شوند که واکنش نامطلوب نامیده می‌شوند. پس

از تحلیل عکس‌العمل‌های انسان، موضع خداوند در برابر این عکس‌العمل‌ها، اعم از مطلوب و نامطلوب بررسی شد. حکمت الهی اقتضا دارد تا پاسخ خداوند متناسب با عملی باشد که انسان‌ها هنگام رویارویی با ابتلائات از خود بروز می‌دهند. از این‌رو، مردودان در آزمون‌های الهی باید انتظار عقاب و عذاب داشته باشند و پذیرفته‌شدگان، پاداش الهی را متوقع باشند. در موارد خاصی، گستره عفو الهی شامل برخی از ناکامان در امتحان نیز می‌شود؛ البته این شمولیت با توجه به حکمت و عدالت الهی و امتیازات خاص خداوندی است که در این میان، مقوله ایمان در توسعه دامنه شمولیت عفو الهی جایگاه مهمی دارد.

منابع

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، چاپ دوم، تهران: نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، به تحقیق عبدالعظیم محمود، قاهره: الدار المصرية، بی‌تا.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، به تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، به تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- ایزوتسو، توشیهیکو، رابطه انسان و خدا در قرآن، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سهامی خاص، ۱۳۸۱.
- _____، مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۸.
- _____، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- پالمر، فرانک رابرت، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۶.
- حسینی معصوم، محمد، «بررسی و توصیف طنین معنایی و معنی ضمنی واژگان و هم‌نشین‌ها در زبان فارسی»، زبان‌شناسی، ش ۷، زمستان ۱۳۹۱.
- درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، چاپ چهارم، سوریه: دار الإرشاد، ۱۴۱۵ق.
- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، اوصاف پارسایان، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.

- صفوی، کورش، درآمدی بر معنی شناسی، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۷.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، بیروت: دار الفکر، ۱۳۸۹.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطایف الإشارات، چاپ سوم، مصر: هیئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
- کرمانی، سعید، «معناشناسی عقل در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه های معنایی» پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
- عمر، احمد مختار، معناشناسی، ترجمه حسین سیدی، چاپ دوم، شهر: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۶.
- مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- نصرتی، شعبان، «معناشناسی علم در قرآن با تأکید بر حوزه های معنایی» پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۰.
- هاشمی، احمد، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع، چاپ چهارم، بیروت: معارف، ۱۴۲۸ق.



A Scientific Method in Answering the Intellectuals regarding the Divinity of the Quran based on Shahid Sadr's Idea

Dr. Hosein Kamalizadeh Ardakani (Correspondent author)



, Ph.D., University of Quranic

Sciences and Education, Qom

Email: hosain3130@gmail.com

Dr. Rahman Ashariye, Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Education, Qom

Mohammad Hosein Malekzadeh, Adjunct Professor, University of Quranic Sciences and Education, Qom

Abstract

The belief in the divinity of the essence and nature of the revelation is an important issue in theology. The divinity or humanity of the Quran's words and content has been under attack since the early days of the revelation, and today, this path has been continued by Muslim and non-Muslims intellectuals. Shahid (martyr) Sadr is one of the great thinkers proving certainty of induction by helping collective knowledge as well as probability theory. Using a descriptive-analytical method, this writing aimed to study this new approach to the divinity of the Quran. Accordingly, the divinity of the Quran was evaluated as certain and justified by taking five steps which are 'sensory and experimental observation of the phenomena', 'presenting the hypothesis', 'evaluating the hypothesis', 'the uncertain conclusion,' and 'the ratiometric and certainty of the induction'; the last one was done by using the probability theory as well as five indications, namely 'illiteracy of the Prophet,' 'selecting the best character for prophecy,' 'difference between the Quran and the holy Prophet's words,' 'absence of discrepancy in the Quran,' and 'the Challenge.'

Keywords: The Quran, Probability theory, Shahid Sadr, Thematic certainty



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**روش علمی در پاسخ به دگراندیشان در حوزه الهی بودن قرآن بر پایه اندیشه شهید صدر**

دکتر حسین کمالی زاده اردکانی (نویسنده مسئول)



دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم

Email: hosain3130@gmail.com

دکتر رحمان عشریه

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم

محمد حسین ملک زاده

هیئت علمی مدعو دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم

چکیده

باور به الهی بودن چستی و ماهیت وحی، یکی از مباحث مهم دین‌شناسی است. الهی بودن یا بشری بودن الفاظ و محتوای قرآن کریم از روز نخست نزول، مورد هجمه قرار گرفته است و امروز نیز این مسیر توسط دگراندیشان مسلمان و غیر مسلمان ادامه یافته است. شهید صدر از برجسته‌ترین متفکران است که با کمک علم اجمالی و نظریه احتمال توانست یقینی بودن استقراء را به اثبات برساند. نوشتار پیش رو با روش توصیفی تحلیلی به بررسی این روش نوپدید در الهی بودن قرآن پرداخته است و توانست با پیمودن پنج گام «مشاهده حسی و تجربی پدیده‌ها»، «ارائه فرضیه»، «راستی آزمایی فرضیه»، «نتیجه‌گیری غیر یقینی» و «نسبت سنجی و یقینی شدن استقراء» با استفاده از نظریه احتمال و شواهد پنج‌گانه «درس نیاموختگی پیامبر»، «انتخاب بهترین شخصیت برای پیامبری»، «تفاوت قرآن با کلام رسول اکرم»، «عدم اختلاف در قرآن» و «تحدی»، الهی بودن قرآن را موجه و یقین‌آور ارزیابی نماید.

واژگان کلیدی: قرآن، نظریه احتمال، شهید صدر، یقین موضوعی.

مقدمه

قرآن معجزه جاوید و کلام وحیانی است که خدای متعال بر پیامبر اکرم (ص) برای هدایت بشر نازل کرده است. باور به الهی بودن چیهستی و ماهیت وحی، یکی از مباحث مهم دین‌شناسی است. الهی بودن یا بشری بودن الفاظ و محتوای قرآن کریم از روز نخست نزول، مورد هجمه و حمله ناباوران قرار گرفته و قرآن کریم در آیات مختلفی به این هجمه‌ها اشاره کرده است.

منکران الهی بودن قرآن و وحی، گاهی به صورت مستقیم، آیات نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) را سحر و سخی بشری بیان می‌کردند؛ مثل آیه «فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ، إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (مدثر: ۲۴ تا ۲۵)؛ و سرانجام گفت: «این (قرآن) چیزی جز افسون و سحری همچون سحرهای پیشینیان نیست! این فقط سخن انسان است (نه گفتار خدا)!» و گاهی آیات نازل شده را افسانه و داستانی مثل داستان‌های گذشتگان قلمداد می‌کردند؛ مثل آیه «إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (قلم: ۱۵)؛ هنگامی که آیات ما بر او خوانده می‌شود می‌گوید: این‌ها افسانه‌های خرافی پیشینیان است!

قرآن کریم در نه مورد، کلام آن‌ها را با کلیدواژه «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» بازگو می‌کند (انعام: ۲۵؛ انفال: ۳۱؛ نحل: ۲۴؛ مؤمنون: ۸۳؛ فرقان: ۵؛ نمل: ۶۸؛ احقاف: ۱۷؛ قلم: ۱۵؛ مطففین: ۱۳).

منکران الهی بودن وحی، قرآن را کلام بشری ترسیم می‌کردند که رسول اکرم (ص) قرآن را از فردی که زبان روشنی ندارد، دریافت می‌کند. قرآن کریم درباره آن می‌فرماید: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳)؛ ما می‌دانیم که آن‌ها می‌گویند: این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد! درحالی که زبان کسی که این‌ها را به او نسبت می‌دهند عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است!

آنان گاه با استفاده از تخریب پیامبر این هدف را محقق می‌کردند. منکران بر اساس آیه «وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّ تَبِيعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا» (فرقان: ۸)؛ و ستمگران گفتند: شما تنها از مردی مجنون پیروی می‌کنید! رسول الهی را فردی جن زده و دیوانه معرفی می‌کردند تا بتوانند جلوی هدایت و تأثیر آموزه‌های قرآنی را بگیرند. لازمه این بیان و بیان‌های قبل، بشری بودن الفاظ و محتوای قرآن در نگاه منکران الهی بودن قرآن در عصر نزول است.

بشری بودن و انکار الهی بودن قرآن کریم از صدر اسلام در عصر نزول تاکنون وجود داشته است و در جهان غرب با گسترش شکاکیت به اوج خود رسید؛ البته انکار الهی بودن محتوا و الفاظ قرآن توسط علمای اسلام به عنوان نگاهی نادر، غریب و اشتباه ارزیابی شده است (حسینی، ۲۳۰).

در میان مسلمانان و دگراندیشان چهار نظریه راجع به محتوا و الفاظ قرآن کریم وجود دارد:

۱. محتوا و الفاظ از خدای متعال است و پیامبر اکرم (ص) و فرشته وحی هیچ تصرفی در آن انجام نمی دهند (زرکشی، ۱۶۱؛ سیوطی، ۱۰۰ تا ۱۰۱). بسیاری از مسلمانان و مفسران، این نظریه را پذیرفته اند.

۲. گروهی معتقدند که محتوای قرآن از خدای متعال و الفاظ از پیامبر اکرم (ص) است (زرکشی، ۱۶۱؛ سیوطی، ۱۰۱)؛ از جمله ابن کلاب متکلم سده سوم قمری (موسوی بجنوردی، ۴/۱۶۸۰)، نصر حامد ابوزید (ابوزید، ۵۱۷)، شاه ولی الله دهلوی، سر سید احمد خان هندی، سید امیر علی هندی (خرمشاهی، ۶۸).

۳. گروهی معتقدند که محتوای قرآن از خدای متعال است؛ ولی جبرئیل آن را با الفاظ خودش به پیامبر می رسانده است (زرکشی، ۱۶۱).

۴. برخی از دگراندیشان و مستشرقان معتقدند که محتوا و الفاظ هر دو از پیامبر اکرم (ص) است (وجدی، ۷۱۹/۱۰؛ مجتهد شبستری؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳). این افراد حتی محتوای قرآن را نیز الهی ندانسته و تفسیرهای خاصی را ارائه کرده اند. اینان قرآن کریم را حاصل رؤیای پیامبرانه رسول اکرم (ص) یا تجربه دینی ایشان یا نگاه عمیق ایشان به هستی یا حاصل تراوش درونی رسول اکرم (ص) به ناهنجاری های مردم عصر خود و نجات آن ها تفسیر و بیان کرده اند.

روش شهید صدر مبتنی بر نظریه احتمال نیز یکی از روش های اثبات الهی بودن قرآن است. ما در این نوشتار به بررسی کارآمدی یا ناکامی این روش در اثبات خواهیم پرداخت.

نظریه احتمال در نگاه شهید صدر در بستر استقرای ناقص شکل می گیرد. مشکل استقرای ناقص، فراگیری حکم قطعی آن راجع به افراد آزمایش نشده است؛ مثلاً اگر در ۱۲ هزار مرتبه، دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن را ترکیب کنید و آب نتیجه دهد، نمی توان با این استقرا به صورت قطعی گفت که در هر مرتبه، ترکیب دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن، آب تشکیل می شود. شهید صدر با ورود به حساب احتمالات و استفاده از علم اجمالی و همچنین تبیین توانست استقرای ناقص را به مرتبه یقین ارتقا دهد و مشکل استقرا را حل کند.

هدف از این نوشتار نشان دادن کارآمدی این روش در اثبات الهی بودن قرآن با استفاده از آیه «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا تَأْتِيكَ إِلَّا تَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت: ۴۸) و شواهد مختلف دیگری در بستر استقرا است که توان پاسخگویی به منکران الهی بودن قرآن را دارد.

۱. روش علمی شهید صدر

روش علمی شهید صدر در پنج گام مشاهده حسی و تجربی پدیده ها، ارائه فرضیه، راستی آزمایی فرضیه، نتیجه گیری غیر یقینی و نسبت سنجی و یقینی شدن استقرا پیموده

می شود (صدر، موسوعة، ۳۳/۱۶). شهید صدر، معرفت را به دو جنبه ذاتی و موضوعی تقسیم می کند و روش خود را بر اساس تولید علم به صورت ذاتی سامان می دهد.^۱

در این نوشتار کارآمدی و ناکارآمدی روش شهید صدر برای الهی بودن قرآن بررسی می کنیم.

گام اول؛ مشاهده حسی و تجربی پدیده ها: در این گام به مشاهده حسی و تجربی منکران عصر نزول و منکران امروز قرآن می پردازیم. مخاطبان قرآن در هنگام نزول قرآن، منکران آن در عصر نزول تلقی می شوند؛ ولی این امر منجر به تاریخ مندی قرآن نخواهد شد و قرآن تمام منکران خود را در تمام زمان ها مخاطب قرار داده است. شواهد و دلایل فراوانی وجود دارد که نشان می دهد محتوا و الفاظ قرآن کریم ساخته بشر نیست و الهی و نازل شده از عالم غیب است.

شاهد ۱؛ درس نیاموختگی پیامبر اکرم (ص): خدای متعال در آیات «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآتَابَ الْمُبْطِلُونَ. بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۸ تا ۴۹)؛ تو هرگز پیش از این کتابی نمی خواندی و با دست خود چیزی نمی نوشتی، مبدا کسانی که درصدد (تکذیب و) ابطال سخنان تو هستند، شک و تردید کنند! ولی این آیات روشنی است که در سینه دانشوران جای دارد و آیات ما را جز ستمگران انکار نمی کنند؛ حقیقتی را به منکران الهی بودن قرآن گوشزد می کند که همیشه در مقابل چشمانشان بوده است. آن حقیقت، امی بودن و دانش نیاموختگی رسول اکرم (ص) است. منکران در دوره چهل ساله قبل از بعثت با رسول الله زندگی می کردند و کاملاً او را می شناختند. آن ها می دانستند که رسول الله سابقه دانش آموزی و دانش اندوزی حتی در شعر و خطابه نداشته است. کسی که چنین سابقه ای ندارد و کتابی را برای آن ها به ارمغان آورده است که حقایقی دقیق درباره جهان هستی و ابعاد مختلف انسانی ارائه می کند، خودش نباید مؤلف آن باشد. این گزاره ای احتمالی با ارزش احتمالی زیاد است. بسیاری از مفسران معتقد به اعجازی بودن این چنین ارائه ای هستند (زمخشری، ۴۵۸/۳؛ ابن عطیه، ۳۲۱/۴؛ فخر رازی، ۶۴/۲۵؛ بیضاوی، ۱۹۷/۴؛ کاشانی، زبدة التفاسیر، ۲۳۵/۵؛ فیض کاشانی، ۱۱۹/۴؛ قمی مشهدی، ۱۵۴/۱۰؛ آلوسی، ۶/۱۱) که شاهد بر بعید بودن

۱. ادراک ما، جنبه ذاتی معرفت و قضیه ای که درک شده است، جنبه موضوعی معرفت است. هرگاه تلازمی میان دو یا مجموعه ای از قضایا باشد، ممکن است که شناخت راجع به یک طرف تلازم، شناخت در خصوص طرف دیگر را به وجود آورد. شهید صدر این تولید معلوم را تولید موضوعی می نامند (الأسس المنطقية للاستقراء، ۱۳۴)؛ مثل اینکه ما می دانیم آب، مایع است و هر مایعی روان است که از این دو قضیه، قضیه آب روان است، تولید می شود. هرگاه شناختی از شناخت دیگر تولید شود، بدون اینکه بین جهات موضوعی تلازمی برقرار باشد، تولید ذاتی تحقق یافته است؛ مثل کسی که یک میلیون بار تیر را در جاهای مختلف شلیک کند و هر دفعه در قسمت سیاه رنگ سیل قرار گیرد. انسان های معتدل با وجود قرینه های موضوعی و خارجی فراوان بر قرارگیری در قسمت سیاه، یقین خواهند کرد که در دفعه بعد نیز تیر در قسمت سیاه رنگ خواهد نشست.

بشری بودن قرآن است.

ذهن منکران با شنیدن این آیات هوشیار می شود و به همین نتیجه ای که بیان شد، می رسد. ذهن آن ها به کمک حساب احتمالات شروع به محاسبه می کند. ارزش احتمالی کسی که هیچ دانشی نیاموخته است و بتواند کتابی چنین دقیق درباره هستی و ابعاد مختلف انسانی بیان کند، در ذهنشان بسیار کم است. ارزش احتمالی بشری بودن قرآن بسیار کم و ارزش احتمالی الهی بودن آن افزایش پیدا خواهد کرد.

برخی از مفسران، مخاطب این آیات را مشرکان مکه (زمخشری، ۴۵۸/۳؛ بیضاوی، ۱۹۷/۴؛ اندلسی، ۳۶۲/۸؛ کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، ۱۴۴/۷؛ قمی مشهدی، ۱۵۵/۱۰؛ آلوسی، ۵/۱۱؛ ابن عاشور، ۱۸۴/۲۰؛ مراغی، ۶/۲۱) یا اهل کتاب (طبری، ۵/۲۱؛ طوسی، ۲۱۷/۸؛ ابوالفتح رازی، ۲۲۱/۱۵؛ بیضاوی، ۱۹۷/۴؛ اندلسی، ۳۶۲/۸؛ قمی مشهدی، ۱۵۵/۱۰؛ آلوسی، ۶/۱۱؛ مراغی، ۷/۲۱) معرفی کرده اند؛ ولی مانعی ندارد تمام افرادی که منکر الهی بودن قرآن هستند را شامل شود. برخی از مفسران نیز این برداشت را بیان کرده و مخاطب آیه را همه منکران معرفی کرده اند (فضل الله، ۶۷/۱۸).

شاهد ۲؛ انتخاب بهترین شخصیت برای پیامبری: مشاهده دیگر، انتخاب شخصیت رسول الله (ص) برای پیامبری است. خدای متعال، بهترین فرد را برای تصدی مقام پیامبری انتخاب کرده است. مردمی که مخاطب آیه واقع شده اند، در دوره چهل ساله زندگی با پیامبر هیچ دروغی از او نشنیده اند و ایشان به صفت امین مشهور شده است. دروغ گوخواندن پیامبر با نزول قرآن کار بسیار سختی است. پیامبر اکرم (ص) در قالب وحی به امتش فرموده است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴ تا ۳)؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی گوید! آنچه می گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست!

ذهن منکران به کمک نظریه احتمال محاسبه می کند که ارزش احتمال فردی که در تمام عمرش راستگو و امین بوده است، یکباره این مطالب و حقایق بالا را بیان کند و دروغ گو باشد، کم است.

شاهد ۳؛ تفاوت قرآن با کلام رسول اکرم (ص): پیامبر (ص) نزدیک دوسوم از عمر شریفش را با عرب های عصر جاهلی گذرانده و با ایشان معاشرت داشته اند. آنان با شنیدن اولین آیات نازل شده، تفاوت را بین کلام ایشان و قرآن دریافتند. امروز نیز احادیث حکایت شده از آن حضرت با کلام قرآن مقایسه شدنی نیست. عرب های جاهلی به خوبی می دانستند که نمی توانند ادعا کنند مؤلف قرآن رسول الله است؛ زیرا ارزش احتمال مؤلف بودن چنین فردی بسیار کم است.

فردی که در عمرش شعر و خطابه ای نداشته است و الان چنین متنی را ارائه می دهد که در اوج فصاحت و بلاغت است و سبک بیان آن غیر از سبک بیانی است که او دارد، نشان می دهد که مؤلف آن

متن، شخص دیگری است. شاهد این بیان، کلام سخنور عرب هنگام مواجهه با پیامبر (ص) و قرآن است. او سوگند یاد می‌کند که آنچه شنیده است نه شعر است و نه گزافه‌گویی؛ بلکه کلام الهی است (هاشمی، ۱۴۳).

شاهد ۴؛ عدم اختلاف در قرآن: هر انسانی هرچند از نواغ باشد باز هم در معرض خطا و اشتباه است. اگر آن فرد در محتوا خطا نکند که این نیز امر عادی نیست، در بیان آن محتوا دچار اشتباه و لغزش خواهد شد. منکران مشاهده کرده‌اند که در مدتی که وحی بر پیامبر نازل می‌شد و پیامبر آن را برای مردم بیان می‌کرد؛ هیچ‌گونه تهافت و اختلافی در بین آموزه‌های قرآنی وجود ندارد و رسول‌الله در بیان آن آموزه‌ها نیز هیچ‌گونه اشتباهی را مرتکب نمی‌شود. این امری عادی نیست و ذهن منکران در این خصوص نیز با حساب احتمالات، ارزش احتمالی گزاره الهی بودن قرآن افزایش پیدا می‌کند.

شاهد ۵؛ تحدی: تحدی در لغت، به معنای مبارزه کردن با یکدیگر در غلبه یا در کاری (فراهیدی، ۲۷۹/۳؛ جوهری، ۲۳۱۰/۶؛ ابن فارس، ۳۵، ۲؛ ابن منظور، ۱۶۸/۱۴؛ طریحی، ۹۷/۱) و در اصطلاح، به معنای هم‌آورد طلبی پیامبر در خصوص معجزه است (جوادی آملی، قرآن در قرآن، ۱۲۸؛ جواهری، ۱۱۲). پیامبران، منکران را به آوردن مانندی برای معجزه دعوت می‌کنند و هیچ‌کس توان آوردن و بازآفرینی آن را ندارد (جمعی از نویسندگان، ۶۴).

یکی از شواهدی که ارزش زیاد احتمالی است، تحدی قرآن است. خدای متعال گاهی مخاطبان خود را که در الهی بودن قرآن شک دارند به مبارزه طلبیده است و از مخاطبان، آوردن کل قرآن (اسراء: ۸۸) یا با تخفیفی، درخواست ده سوره از قرآن (هود: ۱۳) یا یک سوره (یونس: ۳۸؛ بقره: ۲۳) یا سخنی مشابه قرآن (طور: ۳۳ تا ۳۴) بیان کرده است. با تمام این هم‌آورد طلبی‌ها، تاریخ موردی را بیان نکرده است که به این درخواست پاسخ مثبت داده شود.

برخی از تاریخ‌نگاران بیان کرده‌اند که عرب در عصر جاهلی، شعر را جایگزین حکمت و بسیاری از علوم کرده بود. آنان در دآوری‌ها و کارهای خود فقط به شعر رجوع می‌کردند و در این امور به چیزی جز شعر اهمیت نمی‌دادند (یعقوبی، ۲۶۲/۱). با این چنین اهمیت نهادن به شعر و سجع نزد عرب و آشکار شدن عجز از آوردن هم‌آوردی برای قرآن بود که پیامبر را با تهمت‌های دروغ‌گو بودن، سحر بودن قرآن و اساطیری خواندن آن در مکه خطاب می‌کردند (جوادی آملی، قرآن در قرآن، ۱۷۴). منکران و عاجزان از هم‌آوردآوری، هنگام عزیمت ایشان به مدینه دست به شمشیر بردند و جنگ‌های بدر، احد و خندق را به راه انداختند. برای منکران روشن است که اگر آن‌ها قادر به آوردن هم‌آوردی مثل قرآن بودند به جنگ و تهمت روی نمی‌آوردند. با عجز از هم‌آوردآوری، ارزش احتمال الهی بودن قرآن افزایش خواهد یافت.

شواهد دیگری وجود دارد که دیگران ذکر کرده‌اند (حسینی، ۲۳۰؛ کلانتری، ۵۰؛ اشرفی، ۹۴؛ هاشمی، ۱۳۹)؛ مانند محیط زندگی پیامبر اکرم (ص)، وسعت و عمق معارف و محتوای قرآنی، سبک آهنگین و لحن قرآن، عدم اختیار تصرف در قرآن توسط پیامبر (ص) و... به علت پرهیز از طولانی شدن این گام به همین شواهد اکتفا می‌کنیم.

گام دوم؛ ارائه فرضیه: در این گام به ارائه فرضیه‌ای می‌پردازیم که تمام شواهد و مشاهدات قبل را توجیه کند (صدر، موسوعه، ۳۳/۱۶). در گام اول مشاهده کردیم که کتابی توسط فردی درس ناخوانده ارائه می‌شود که تمام ابعاد وجود انسانی و نیازهای هدایتی آن را بیان می‌کند و از حقایق جهان هستی پرده بر می‌دارد. این فرد در طول زندگی خود با مردم عصر جاهلی یک بار دروغ نگفته و هیچ‌گاه سحر انجام نداده است. کلام او با کلامی که در کتاب ارائه کرده است از نظر سبک و اسلوب بیانی بسیار متفاوت است. کلام ارائه شده در قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است. بین محتواها و آموزه‌های قرآنی که ارائه شده است، اختلافی دیده نمی‌شود. فرضیه‌ای که بتواند مشاهدات و شواهد گام قبل را توجیه کند، الهی بودن قرآن است.

گام سوم؛ راستی آزمایی فرضیه: در این گام به ارزش احتمالی وجود قرآن در صورت نادرستی فرضیه مطرح در گام دوم می‌پردازیم (همان). در ذهن مردم عصر جاهلی هنگام آشنایی آن‌ها با کلام خدای متعال توسط رسول الله (ص)، علم اجمالی راجع به مؤلف محتوا و الفاظ قرآن شکل خواهد گرفت که اطراف و فرضیه‌های مطرح در علم اجمالی عبارت‌اند از:

- فرضیه ۱. مؤلف محتوا و لفظ قرآن کریم، خدای متعال و حکیم است.
- فرضیه ۲. مؤلف محتوا و لفظ قرآن کریم، محمد بن عبدالله (ص) است.
- فرضیه ۳. مؤلف محتوای قرآن خدای متعال است؛ ولی مؤلف الفاظ آن پیامبر اکرم (ص) است.
- فرضیه ۴. مؤلف قرآن، بشر و انسانی غیر از پیامبر اکرم (ص) است. مؤلف محتوا و الفاظ انسانی است که پیامبر آن‌ها را بیان می‌کند.

برای مردم عصر جاهلی قطعی است که قرآنی تحقق یافته است؛ ولی آنان شک دارند که مؤلفش خدای متعال یا محمد بن عبدالله (ص) یا بشری غیر از پیامبر است. علم اجمالی بیان شده، تمام نظرها و فرضیه‌های مطرح در عصر جاهلی و در عصر جدید را شامل می‌شود. فرضیه مؤلف بودن پیامبر در محتوا و مؤلف بودن خدای متعال در الفاظ اصلاً مطرح نشده است؛ زیرا هیچ‌کس به این صورت بیانی نداشته و این کلام بسیار دور از ذهن است.

می‌توان ادعا کرد که در ابتدا، ارزش احتمال بشری بودن قرآن برای مردمی که عمری را در زندگی

جاهلانه و عادت‌های زشت گذرانده‌اند، یک‌چهارم نخواهد بود و کمی بیشتر است؛ ولی با بیان شواهد، این ارزش احتمالی به نفع الهی بودن قرآن تغییر می‌کند.

آیه «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت: ۴۸) به هر چهار فرضیه می‌پردازد و توان پاسخ‌گویی به دو فرضیه رقیب و اثبات فرضیه الهی بودن قرآن را دارد. خدای متعال نکته بسیار مهمی را در سوره عنکبوت به مخاطبان خود گوشزد می‌کند که هوشیار شوند. در این آیه، خدای متعال پیامبرش را فردی معرفی می‌کند که هیچ‌گاه قلم به دست نگرفته و نزد هیچ استاد و فردی برای علم‌آموزی نرفته است. خدای متعال نیز پیامبر را با تعبیر «الْأُمِّيَّ» در دو آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ...» (اعراف: ۱۵۷) و «وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ...» (اعراف: ۱۵۸) معرفی کرده است. الُمِّيَّ در لغت به معنای کسی است که درس نخوانده است و نمی‌نویسد (ابن منظور، ۳۴/۱۲). اگر فقط صد پدیده ایجاد می‌کند در قرآن کریم را در نظر بگیریم؛ مانند بیان بُعدهای وجودی انسان، فصاحت و بلاغت در سیاق‌های مختلف آن و...، برای محاسبه احتمال تحقق این صد پدیده توسط فردی که درس نخوانده است باید تمام احتمال‌ها در یکدیگر ضرب شوند؛ زیرا پیشامدهای مطرح در قرآن به صورت مستقل در ذهن منکران ترسیم می‌شود. اگر وقوع و عدم وقوع پدیده‌ای قرآنی، وابسته به وقوع و عدم وقوع دیگری نباشد، احتمال محاسبه شده را مستقل نامند. رابطه‌ای پذیرفته شده در علم احتمال برای محاسبه این احتمال به صورت $P(A \cap B) = P(A) \times P(B)$ (آذر، مؤمنی، ۱۷۳؛ رنجبران، ۱۴۸) در نظر گرفته شده است که از حاصل ضرب احتمالات، احتمال مستقل پدیده به دست می‌آید.

احتمال تحقق هر پیشامد قرآنی توسط محمد بن عبدالله $\frac{11}{44}$ است. همه پیشامدها، مستقل در نظر گرفته شده است؛ تحقق بُعدی از ابعاد وجودی انسان در وقوع و عدم وقوع فصاحت سیاقی خاص تأثیر و دخالتی ندارد. احتمال وجود فقط صد پدیده در قرآن کریم توسط پیامبر که درس نخوانده است برابر است با این احتمال بسیار کمی که برای مؤلف بودن پیامبر محاسبه شده است و مردم نیز این کوچکی را متوجه می‌شوند. این عدد کوچک، حاصل ضرب صد مرتبه $\frac{1}{4}$ است که در محاسبه احتمال پیشامدهای مستقل رخ می‌دهد.

مؤلف نبودن پیامبر اکرم (ص) در ذهن عرفی مردم عصر جاهلی با بیان قرآنی به راحتی شکل خواهد گرفت. حساب احتمالات در ذهن مردم به صورت عرفی انجام می‌پذیرد و آن‌ها درک می‌کنند که پیامبر نمی‌تواند مؤلف قرآن باشد؛ خصوصاً اینکه کلام پیامبر قبل از نزول قرآن و بعد از آن از نظر روش بیانی و فصاحت و بلاغت با قرآن کریم بسیار متفاوت است.

محاسبه فرضیه سوم نیز مانند فرضیه دوم به صورت پیشامدهای مستقل انجام می‌پذیرد. در محاسبه

ارزش احتمالی این فرضیه نیز با چهار فرضیه روبه‌رو خواهیم بود که بیان شد. در فرضیه سوم، محتوا به سامان رسیده است و آن از سوی خدای متعال بیان شده است؛ ولی الفاظ در این فرضیه نیز از پیامبر اکرم بیان می‌شود. در این فرضیه نیز باید متن که دارای اوج فصاحت و بلاغت است توسط فردی که درس ناخوانده و امی است، تألیف و تدوین شود که با همان ارزش احتمالی ناچیز همراه است.

فرضیه چهارم بیشتر برای مردم در عصر نزول مطرح بوده است و خدای متعال نیز به این فرضیه در آیه «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳)؛ ما می‌دانیم که آن‌ها می‌گویند: این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد! درحالی‌که زبان کسی که این‌ها را به او نسبت می‌دهند عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است!؛ اشاره کرده است. درباره مصداق «بَشَرٌ» در این آیه، سه احتمال در تفاسیر بیان شده است:

۱. بنده‌ای رومی که نامش بلعام و آهنگری مسیحی بود. برخی نیز اسم او را جبر یا یعیش گفته‌اند.
 ۲. سلمان فارسی که داستان‌ها را از او می‌آموخت.
 ۳. دو غلام نصرانی از اهالی عین‌التمر که کتابی داشتند و به زبان خود قرائت می‌کردند (طبری، ۱۱۹/۱۴؛ طوسی، ۴۲۷/۶؛ طبرسی، ۱۱۴/۷؛ ابوالفتح رازی، ۹۸/۱۲؛ زمخشری، ۶۳۵/۲؛ ابن عطیه، ۴۲۱/۳؛ فخر رازی، ۲۷۱/۲۰؛ بیضاوی، ۲۴۱/۳؛ اندلسی، ۵۹۵/۶؛ کاشانی، زبدة التفاسیر، ۶۰۹/۳؛ قمی مشهدی، ۲۷۴/۷؛ آلوسی، ۴۶۸/۷؛ ابن‌عاشور، ۲۳۱/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۴۰۸/۱۱).
- افرادی دیگری نیز ذکر کرده‌اند که تعداد و اسامی افراد در اینجا برای ما مهم نیستند. آنچه اینجا مهم است اجمعی بودن زبان تمام افراد ذکر شده است.

روشن است که زبان عجمی برای زبان غیرعربی استعمال می‌شود. اجمعی در لغت به سه معنای کسی که عربی را فصیح صحبت نمی‌کند (فراهِیدی، ۲۳۷/۱؛ جوهری، ۱۹۸/۵؛ ابن‌فارس، ۲۳۹/۴؛ ابن‌منظور، ۳۸۶/۱۲؛ طریحی، ۱۱۱/۶)؛ کسی که در صحبت‌کردنش سختی و لکنت دارد (ابن‌منظور، ۳۸۶/۱۲؛ طریحی، ۱۱۱/۶) و زبانی که عربی صحبت نیست (فراهِیدی، ۲۳۷/۱؛ جوهری، ۱۹۸/۵؛ ابن‌منظور، ۳۸۵/۱۲؛ طریحی، ۱۱۱/۶) بیان شده است. برخی از مفسران هر سه معنا را در تفسیر ذکر کرده‌اند بدون اینکه داوری انجام دهند (فخر رازی، ۲۷۱/۲۰؛ آلوسی، ۴۶۸/۷) و برخی دیگر از مفسران به کسی که عربی صحبت نمی‌کند، اطلاق کرده‌اند (ابن‌عطیه، ۴۲۱/۳؛ فضل‌الله، ۳۰۲/۱۳؛ صادقی‌تهرانی، ۴۹۲/۱۶). بیشتر مفسران، اجمعی را به زبانی تفسیر کرده‌اند که روشن و فصیح نیست (طبرسی، ۱۱۴/۷؛ ابوالفتح رازی، ۹۸/۱۲؛ زمخشری، ۶۳۵/۲؛ فخر رازی، ۲۷۱/۲۰؛ بیضاوی، ۲۴۱/۳؛ اندلسی، ۵۹۵/۶؛ فیض کاشانی، ۱۵۶/۳؛ قمی مشهدی، ۲۷۴/۷؛ آلوسی، ۴۶۸/۷؛ طباطبائی، ۳۴۷/۱۲؛ ابن‌عاشور،

۲۳۱/۱۳؛ مراغی، ۱۴۴/۱۴).

باید توجه داشت که آیه در تلاش برای بیان تلقین الفاظ به رسول الله توسط شخص غیر عرب یا شخصی که زبان فصیح ندارد، نیست؛ بلکه ظهور آیه به تعلیم معانی به رسول الله توسط این شخص است؛ چنانچه برخی از مفسران بیان کرده‌اند (طباطبائی، ۳۴۷/۱۲). آیه از لفظ «يُعَلِّمُهُ» استفاده کرده است که ظهور در تعلیم معانی دارد و اگر آیه می‌خواست بیان کند که قرآن عین کلمات این چنین شخصی است که توسط پیامبر عرضه شده است، از تلقین و املا استفاده می‌کرد. نتیجه تلقین و املا از کسی که عربی را فصیح و روشن صحبت نمی‌کند، قرآنی غیر فصیح و روشن است؛ در حالی که قرآن عربی مبین است.

در این فرضیه نیز مانند فرضیه‌های قبل، الفاظ توسط پیامبر تألیف و تدوین می‌شود و همان ارزش احتمالی بسیار کم در این فرضیه نیز محقق خواهد شد.

در ذهن منکران فقط فرضیه اول که خدای متعال مؤلف محتوا و لفظ قرآن کریم است، باقی خواهد ماند. ارزش احتمال، عدد ثابتی است که به اطراف علم اجمالی تعلق می‌گیرد. سه طرف از اطراف علم اجمالی، ارزش کوچکی از کل ارزش احتمالی را به خود اختصاص داده‌اند، روشن است که باقی ارزش احتمالی که ارزش احتمالی بسیار زیادی است به صورت متمم ریاضی به فرضیه تألیف قرآن توسط خدای متعال تعلق می‌گیرد.

در فرضیه تألیف قرآن توسط خدای متعال برخلاف سه فرضیه قبل، موجودی دارای علم و قدرت وجود دارد که توانایی تحقق مرتبه اوج فصاحت و بلاغت و دانایی تحقق معلومات جهان هستی در قرآن را نیز دارد. در این صورت، تمام پیشامدهای قرآنی به همان دانایی و توانایی نیاز دارند که دخیل در معلومات جهان هستی و فصاحت و بلاغت است و پیشامدها به یکدیگر وابسته می‌شوند. پیشامدها مستقل نیست و احتمال آن به صورت پیشامدهای مستقل محاسبه نمی‌شود؛ بلکه پیشامدها در این فرضیه وابسته است و احتمال شرطی برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود که با رابطه
$$\frac{P(A|B)}{P(B)} = \frac{P(A \cap B)}{P(B)}$$
 (آذر و مؤمنی، ۱۶۷؛ رنجبران، ۱۴۸) در علم احتمال پذیرفته شده است.

افزایش ارزش احتمالی در احتمال شرطی، افزایش به مراتب بیشتر از احتمال در پیشامدهای مستقل است. با افزایش فزاینده در احتمال شرطی در فرضیه تألیف قرآن توسط خدای متعال، این فرضیه دارای ارزش احتمالی زیادی می‌شود و فرضیه‌های مقابل به سمت صفر میل پیدا می‌کنند.

مردم در هر بار نزول و بیان قرآن کریم، آیات الهی را می‌شنوند و بین کلام قرآن و کلام رسول الله مقایسه می‌کنند. هیچ‌گونه تناسبی را بین این دو کلام از نظر دانایی و توانایی در فصاحت و بلاغت احساس نمی‌کنند و به همین دلیل است که قرآن را به شخصی غیر از پیامبر منتسب دانسته‌اند (نحل: ۱۰۳). مردم

هیچ‌گونه اختلافی را بین آموزه‌های نازل‌شده نمی‌بینند و هیچ‌گاه پیامبر در بیان آن آموزه‌ها دچار اشتباه و سهو نشده است. فصحا و بلغای عرب بعد از یک سال متنی را برای هم‌آوردی قرآن ارائه نکردند؛ بلکه به تهمت‌زدن و راه‌انداختن جنگ روی آوردند. روشن است که اگر در این هم‌آوردآوری عاجز نبودند به تهمت و راه‌انداختن جنگ نمی‌پرداختند. تمام این موارد، افزایش ارزش احتمالی فرضیه اول را تقویت و آن را به علم نزدیک می‌کند.

گام چهارم؛ نتیجه‌گیری غیر یقینی: باتوجه به ارزش احتمالی بسیار زیادی که در فرضیه اول در گام قبل فراهم شد می‌توان نتیجه گرفت که مؤلف محتوا و الفاظ قرآن کریم فقط خدای متعال و حکیم است. این نتیجه دارای ارزش احتمالی بسیار زیاد است و فرضیه‌های رقیب دارای ارزش احتمالی نزدیک به صفر هستند؛ ولی این نتیجه‌گیری احتمالی است و یقینی نیست.

گام پنجم؛ نسبت‌سنجی و یقینی‌شدن نتیجه: ذهن منکران الهی بودن قرآن بین ارزش احتمالی فراوانی که در گام چهارم در خصوص فرضیه مؤلف بودن خدای متعال محقق شده است و بین ارزش احتمالی بسیار کوچک که در گام سوم راجع به فرضیه‌های رقیب محقق شده است، نسبت‌سنجی می‌کند. در اثر این مقایسه و با کمک اصل معرفتی، نتیجه فراهم‌شده به نتیجه یقینی تبدیل خواهد شد.

نظام معرفتی و فکری انسان، کوچکی احتمالاتی که نزدیک به صفر هستند را نمی‌تواند تحمل و نگهداری کند. در صورتی که ارزش احتمالی فراوانی پیرامون یکی از طرف‌های علم اجمالی جمع شوند و طرف‌های مقابل به صفر میل پیدا کنند، نظام فکری برای هر انسانی احتمالاتی این چنین کوچک را نگهداری نمی‌کند و نتیجه با احتمال زیاد را به یقین تبدیل خواهد کرد (صدر، الأسس المنطقية، ۳۶۸). یقین معرفتی‌شده در این گام، یقینی موضوعی است.

یقین را می‌توان به سه یقین، منطقی، ذاتی و موضوعی دسته‌بندی کرد. یقین منطقی عبارت است از علم به قضیه‌ای که علم به خلاف آن قضیه محال باشد. یقین ذاتی نشان‌دهنده جهت روان‌شناختی معرفت است. علم و جزم شما به قضیه‌ای را نشان می‌دهد و تلازمی با محال بودن خلاف آن ندارد؛ مثل اینکه شما با دیدن ردپایی در باغچه یقین پیدا می‌کنید که این ردپا برای کلاغ است (همو، همان، ۳۵۶).

قبل از بیان یقین موضوعی باید در هر یقینی به دو امر توجه کرد: ۱. قضیه‌ای که یقین به آن تعلق گرفته است؛ ۲. درجه تصدیقی که یقین نشان‌دهنده آن است. یقین موضوعی، درجه تصدیقی است که قرینه‌های موضوعی و خارجی آن را تأیید می‌کنند و مستقل از حالت روانی شخص است؛ مثل وقتی که در جنگل پشت به شیر بایستید و صدای نعره و پای او را بشنوید که در اینجا قرینه‌های موضوعی شما را به تحقق یقین موضوعی رهنمون می‌کند؛ برخلاف یقین ذاتی که فقط جنبه روان‌شناختی معرفت در آن لحاظ شده است.

در این صورت و حصول یقین موضوعی برای منکران، شکی در الهی بودن قرآن پیدا نخواهند کرد. این یقین برای منکران که شبهه علمی دارند محقق خواهد شد؛ ولی افرادی که شبهه عملی دارند و با علم به درستی و حقانیت الهی بودن قرآن به مبارزه با آن پرداخته‌اند، هیچ بیانی برای آن‌ها سودمند نخواهد بود.

۲. ارزیابی روش حساب احتمالات در دیدگاه شهید صدر

به روش ارائه شده توسط شهید صدر که مکتب ذاتی ایشان را معرفی می‌کند نقدهایی شده است. در این بخش به نقدهای بیان شده و پاسخ‌ها اشاره خواهیم کرد.

اشکال اول؛ تحقق یقین روان‌شناختی در مکتب ذاتی: برخی از محققان معتقدند که روش مبتنی بر نظریه احتمال، اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی را محقق می‌کند و این روش، توانایی تحقق یقین منطقی در علوم فلسفی و الهی را ندارد (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۲۴۵؛ مصباح، آموزش فلسفه، ۱۱۰/۱؛ همو، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ۴۱۸). عده‌ای دیگر با بیان دیگری گفته‌اند که یقین موضوعی ارائه شده توسط شهید صدر، یقینی روان‌شناختی است؛ زیرا شهید صدر از نقطه‌ای روان‌شناختی آغاز می‌کند. آن نقطه این است که یقین به صحت عمومیت داشتن استقرا در نهاد آدمی وجود دارد و این امری روان‌شناختی است (سروش، تفوج صنع، ۴۵۸).

پرتکرارترین اشکال به نظریه ذاتی شهید صدر، همین اشکال است. این اشکال با وجود روشن بودن پاسخ آن، پرتکرارترین اشکال این نظریه مطرح شده است. شهید صدر استفاده‌ای از یقین ذاتی و روان‌شناختی در روش خود انجام نداده است؛ بلکه ایشان فرایندی از معرفت‌شناختی را پیشنهاد می‌کند که یقین موضوعی محقق شود و یقین موضوعی، یقینی مدلل و مبتنی بر شواهد موضوعی و خارجی است. روان‌شناختی به دنبال توصیف فرایند فکر است و موجه یا ناموجه بودن معرفت را لحاظ نمی‌کند.

برخی از ناقدان، بین دلایل معرفت‌شناختی یقین موضوعی و دلایل روان‌شناختی یقین ذاتی خلط کرده و نتوانسته‌اند یقین‌ها را به خوبی از یکدیگر تفکیک کنند (خسروپناه، ۵۱؛ کبیر، ۱۵۸). شهید صدر در جاهای مختلف اعتراف دارد که در این روش به دنبال یقین موضوعی است؛ نه یقین منطقی، پس انتظار ارائه یقینی منطقی از این روش، انتظاری بیهوده و اشتباه است. یقین منطقی عبارت است از علم به قضیه‌ای همراه با علم به محال بودن خلاف آن؛ مانند یقین به تلازم منطقی بین قضیه «زید انسان عالم است» با «زید انسان است». یقین موضوعی، مستقل از حالت نفسانی و محتوای روان‌شناختی است و امری عینی است (صدر، الأسس المنطقية، ۳۵۶). با صرف نظر از یقینی که بالفعل درباره قضیه‌ای داریم، درجه یقینی که صرفاً عوامل معرفتی سبب ایجاد آن هستند را یقین موضوعی می‌نامیم؛ البته در اینجا نیز وقوع خلاف آن دارای استحاله نیست؛ مثل اینکه کسی پشت به شیر در جنگل ایستاده است، صدای قدم‌ها و نعره شیر را

می‌شنود، ولی به علت ترس بسیار زیاد از شیر، حالت روانی یقین (یقین ذاتی) در او محقق نمی‌شود. در اینجا قرینه‌های موضوعی، خارجی و عوامل معرفتی مثل در جنگل بودن، صدای قدم و نعره شیر، درجه یقین را ارائه می‌دهند که همان یقین موضوعی است.

اشکال و پاسخ دوم؛ تزلزل نتیجه استقرا: نظریه شهید صدر با اشکال «اخذ ما بالعرض به جای اخذ ما بالذات» روبه‌رو است. همیشه این احتمال وجود دارد که عواملی مشاهده‌نشده بر آزمایش‌ها و نتیجه استقرا اثر بگذارد و نتیجه استقرا را متزلزل کند (سروش، تفرج صنع، ۴۶۳).

عده‌ای همین اشکال را با عباراتی دیگر بیان کرده‌اند. این نظریه، جهان و پدیده‌های محدود را پاسخ‌گوست؛ ولی اگر با فرضیه‌ای بی‌نهایت روبه‌رو شود، توان دفع آن را ندارد؛ مثل احتمال پنج بار شیر آمدن به صورت پیاپی در پرتاب سکه که ارزش احتمالی این فرض در صورت بی‌نهایت بودن آن، کم نخواهد بود (لاهوریان و محمدی منفرد، ۵۷).

این اشکال، تقریر دیگری از مشکل استقراست که شهید صدر به دنبال حل آن بوده است. شهید صدر با فرایندی ارائه‌شده، ارزش احتمالی نتیجه موارد آزمایش‌شده را افزایش می‌دهد. ارزش احتمالی با رعایت شرایط خاصی به یقین موضوعی تبدیل می‌شود و به موارد تجربه‌نشده نیز گسترش می‌یابد. این شرایط و قانون‌ها در علوم تجربی نیز موجود است و حکم اسقرا به موارد آزمایش‌نشده به وسیله یقین موضوعی گسترش می‌یابد (خسروپناه، ۵۴).

اشکال و پاسخ سوم؛ عدم کشف حقیقی: نظریه احتمال ارائه‌شده توسط شهید صدر، توانایی کشف حقیقی راجع به جهان خارج را ندارد و برای تنظیم رفتار فردی و اجتماعی انسان با مقدار امید و انتظار انسان مفید است. این روش در علومی که عقل عملی در آن کاربرد دارد پررونق است؛ ولی در مسائل فلسفی و الهی که انسان به دنبال کشف حقیقت است، بی‌فایده است (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۲۴۵).

نظریه مکتب ذاتی شهید صدر در تلاش برای به دست آوردن یقین موضوعی است؛ نه یقین منطقی. یقین موضوعی، یقینی روان‌شناختی نیست؛ بلکه یقینی مدلل است که مبتنی بر شواهد خارجی و ناظر به عالم خارج شکل گرفته است. معارف متعلق این یقین، منتهی به معارف اولی هستند، پس دارای کاشفیت‌اند و می‌توان از آن در علومی که این کاشفیت را پذیراست؛ مثل اصول، کلام و علوم تجربی استفاده کرد. ممکن است که مسائلی از برخی علوم مثل فلسفه نیاز به یقین منطقی داشته باشند که واضح است این روش و نظریه، پاسخ‌گوی آن‌ها نیست؛ زیرا این روش و نظریه به یقین منطقی ختم نمی‌شود.

اشکال و پاسخ چهارم؛ ظنی بودن تعیین اعضای مجموعه علم اجمالی: نظریه شهید صدر بر

اساس علم اجمالی بنا شده است که باید همه اعضا گردآوری شوند و تقسیم‌بندی داخل مجموعه به‌درستی صورت پذیرد؛ ولی این چنین علمی راجع به تعیین اعضا و تقسیم‌بندی حاصل نمی‌شود و تنها ظن به آن محقق می‌شود (سروش، تفرج صنع، ۴۶۱ تا ۴۶۳).

تعیین اعضای علم اجمالی یا به‌صورت تقسیم عقلی یا به‌صورت استقرای آماری صورت می‌گیرد. تعیین به‌صورت عقلی، منحصر بین نفی و اثبات است و در این صورت، تعیین اعضا از یقین منطقی برخوردار است. جامعیت مجموعه در صورت استقرای آماری از یقین موضوعی بهره می‌برد. تعیین اعضای مجموعه در علم اجمالی یا از یقین منطقی یا از یقین موضوعی برخوردار است. در صورتی که آگاهی کامل از تعداد اعضای مجموعه نداریم، تعیین ارزش احتمالی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ ولی می‌توان ارزش احتمالی را به‌صورت نسبی تعیین کرد (ابورغیف، ۱۶۶؛ خسروپناه، ۵۴).

اشکال و پاسخ پنجم؛ استقرایی بودن: شهید صدر فرموده‌اند: «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند». این بیان شهید صدر ادعایی است که برای اثبات آن و تعمیم آن به دیگران باید از استقرا استفاده کرد. اگر با درک شهودی این تعمیم را در خود احساس می‌کنیم، همین درک را جایگزین برهان‌های پیچیده و ریاضی معرفت‌شناختی برای اثبات استقرا کنید (سروش، تفرج صنع، ۴۶۱).

مشکل استقرا در تحقق یقین در حوزه علوم حصولی است و مثال ذکرشده در حوزه علوم حضوری و وجدانیات است. علم حضوری از یقین منطقی برخوردار است؛ پس کسی نمی‌تواند ادعا کند که به‌صورت حضوری در خود می‌یابم که استقرا مفید یقین است. مثال ذکرشده با گزاره «من یقین دارم که استقرا مفید یقین است»، برابر نیست که ناقد، درخواست تعمیم اول را می‌کند. این نکته نیز مهم است که هر ادعای حضوری، موجه واقع نخواهد بود (ابورغیف، ۱۵۵؛ خسروپناه، ۵۳؛ کبیر، ۱۶۰).

نتیجه‌گیری

۱. شهید صدر پنج گام را برای رسیدن به یقین موضوعی برای روش علمی خودش ارائه کرده است که عبارت‌اند از: مشاهده حسی و تجربی پدیده‌ها، ارائه فرضیه، راستی‌آزمایی فرضیه، نتیجه‌گیری غیریقینی و نسبت‌سنجی و یقینی‌شدن استقرا.

۲. علم اجمالی شکل‌گرفته در ذهن مشرکان عبارت‌اند از چهار فرضیه و چهار طرف: ا. مؤلف محتوا و لفظ قرآن کریم، خدای متعال و حکیم است؛ ب. مؤلف محتوا و لفظ قرآن کریم، محمدبن‌عبدالله (ص) است؛ ج. مؤلف محتوای قرآن خدای متعال است؛ ولی مؤلف الفاظ آن پیامبر اکرم (ص) است؛ د. مؤلف قرآن، بشر و انسانی غیر از پیامبر اکرم (ص) است.

آیه ۴۸ سورة عنکبوت قدرت پاسخگویی به سه فرضیه رقیب الهی بودن قرآن را دارد و با کمک شواهد

- ارائه شده، مخاطب قرآن را به مرحله جزم به الهی بودن آن می‌رساند.
۳. در گام اول، حداقل پنج شاهد برای افزایش ارزش احتمالی فرضیه الهی بودن قرآن و کاهش فرضیه‌های رقیب ارائه شد که عبارت‌اند از: درس نیاموختگی پیامبر، انتخاب بهترین شخصیت برای پیامبری، تفاوت قرآن با کلام رسول اکرم، عدم اختلاف در قرآن و تحدی.
۴. فرضیه الهی بودن با کمک شواهد ارائه شده و روش حساب احتمالات به یقین و فرضیه‌های رقیب به صفر نزدیک شدند. احتمال مطرح در فرضیه الهی بودن قرآن، مشروط و احتمال در فرضیه‌های رقیب، مستقل است که همین نکته سبب افزایش فزاینده ارزش احتمالی در فرضیه الهی بودن قرآن و کاهش ارزش احتمال در فرضیه‌های رقیب شد.
۵. شهید صدر با طرح یقین موضوعی که مستقل از جنبه روان‌شناخت است، ظن قوی در مرحله قبل را به یقین موضوعی تبدیل کرد. این تبدیل با کمک اصلی است که در نظام فکری و معرفتی انسان به ودیعه گذاشته شده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن عاشور، محمدطاهر، التحرير و التنوير، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، به تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقانیس اللغة، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ابورغیف، سیدعمار، الأسس المنطقية للاستقراء فی ضوء الدراسة الدكتور عبدالکریم سروش، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- ابوزید، نصر حامد، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، چاپ ششم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۸.
- اشرفی، امیررضا، «الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبائی و نقش آن در تفسیر المیزان»، قرآن شناخت، س ۱، ش ۱، صص ۸۵ تا ۱۳۰.
- آذر، عادل و منصور مؤمنی، آمار و کاربرد آن در مدیریت، چاپ شانزدهم، تهران: سمت، ۱۳۸۹.

کمالی زاده اردکانی و دیگران: روش علمی در پاسخ به دگراندیشان در حوزه الهی بودن قرآن بر ... / ۱۵۷

آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، به تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ ق.
جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه، به تحقیق حمید پارسانیا، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.

_____، قرآن در قرآن، به تحقیق محمد محرابی، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
جواهری، سید محمد حسن، «واکاوی ملاک تحدی در قرآن و نقد منطق تنزلی»، پژوهش های قرآنی، س ۲۱، ش ۷۹، ۱۳۹۵، صص ۱۱۰ تا ۱۳۵.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ اول، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۰ ق.
حسینی، موسی، «وحيانی بودن الفاظ قرآن»، پژوهش های قرآنی، س ۶، ش ۲۱ و ۲۲، ۱۳۷۹، صص ۲۱۸ تا ۲۳۵.
خرمشاهی، بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، چاپ اول، تهران: کیهان، ۱۳۶۴.
خسروپناه، عبدالحسین، «منطق استقرار از دیدگاه شهید صدر»، ذهن، ش ۱۸، ۱۳۸۳، صص ۲۹ تا ۵۷.
رنجبران، هادی، آمار و احتمال؛ کاربرد آن در مدیریت و حسابداری، چاپ بیست و ششم، تهران: اثبات، ۱۳۹۲.
زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، به تحقیق علی احمد ابی الفضل دمیاطی، قاهره: دار الحديث، ۱۴۲۷ ق.

زمخشري، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
_____، تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، به تحقیق شیخ مصطفی، چاپ اول، دمشق: مؤسسه الرسالة، ۱۴۲۹ ق.

صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
صدر، سید محمد باقر، «الأسس المنطقية للإستقراء»، چاپ اول، بیروت: دار الفكر، ۱۳۹۱ ق.
_____، موسوعة، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، ۱۴۳۴ ق.
طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.

- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، به تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، به تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، به تحقیق حسین درگاهی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶.
- _____، زبدة التفاسیر، به تحقیق بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- کبیر، یحیی، «مقایسه آرای شهید صدر و دکتر سروش در مسئله استقراء»، مقالات و بررسی ها، س ۳۷، ش ۸۷، ۱۳۸۷، صص ۱۴۱ تا ۱۶۲.
- کلاتری، ابراهیم، «و حیاتی بودن الفاظ قرآن کریم»، بینات، س ۹، ش ۳۵، ۱۳۸۱، صص ۴۶ تا ۵۸.
- لاهوریان، حسن و بهروز محمدی منفرد، «رهاوردهای نظریه توالد ذاتی شهید صدر»، ذهن، س ۲۱، ش ۱۸، ۱۳۹۹.
- _____، صص ۳۵ تا ۴۶.
- مجتهد شبستری، محمد، «خداوند کتاب نازل نکرده است»، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری (<http://mohammadmojtahedshabestari.com>)، ۱۴۰۰/۱۰/۲۳.
- مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
- _____، تعلیقه علی نهایه الحکمة، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- وجدی، محمد فرید، دائرة معارف القرن العشرون، الرابع عشر، العشرين، چاپ سوم، بیروت: دار المعرفة، ۱۹۷۱م.
- هاشمی، مصطفی، «منشأ الهی داشتن الفاظ قرآن کریم»، عقل و دین، س ۴، ش ۶، ۱۳۹۱، صص ۱۳۷ تا ۱۵۸.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر: بی تا.



Strategic Components in the Practical Application of the Text-based and the Oldest Source-based Chronology Methods

Mahdiye Kiyanfar, Ph.D. student, Alzahra University

Dr. Bibi Sadat Razi Behabadi (Corresponding author), Associate professor, Alzahra University

Email: b.razi@alzara.ac.ir

Dr. Nosrat Nilsaz, Associate Professor, Tarbiat Modares University

Abstract

Regarding the methods of chronologizing the narrations, in addition to the general rules, serious attention should be paid to some components and details in using each method; otherwise, the results of the research will be invalid. In this writing, by studying the orientalists' various works as well as using practical experience gained in chronologizing some narrations, the most important components in text-based chronology were extracted; they are discovering older sources and new editions, the existence of different handwritten and printed editions of a book, available editions to the exegetes of the narrative books and later writers, the earlier author's name in the isnad of the narrations, and multiplicity of a work's titles. Also, based on the oldest source, the most important components are motivations and fabrication methods, the content indicating the historical context of the text, and the evolution and its different factor in text-based chronology.

Keywords: Components of the chronology, Oldest source, Text-based chronology, Evolution of the text, Source identification, Edition identification





مؤلفه‌های راهبردی در کاربری عملی روش‌های تاریخ‌گذاری «مبتنی بر متن» و «کهن‌ترین منبع»

مهدیه کیان‌مهر

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا (س)

(نویسنده مسئول) دکتر بی‌بی‌سادات رضی بهابادی

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا (س)

Email: b.razi@alzara.ac.ir

دکتر نصرت نیل‌ساز

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

در روش‌های تاریخ‌گذاری روایات، غیر از قواعد کلی، برخی مؤلفه‌ها و نکات ظریف باید در کاربری هر شیوه به‌طور جدی مدنظر قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، اعتبار نتایج پژوهش خدشه‌دار می‌شود. در این نوشتار با بررسی آثار مختلف خاورشناسان و نیز تجربه عملی حاصل از تاریخ‌گذاری برخی روایات، مهم‌ترین مؤلفه‌ها در تاریخ‌گذاری مبتنی بر متن استخراج شده که عبارت است از: کشف منابع متقدم‌تر و نسخه‌های جدید، وجود نسخه‌های خطی و چاپی مختلف از یک اثر، نسخه‌های در دسترس شارحان کتب روایی و نویسندگان متأخر، نام مؤلفان کهن در سند روایات و تعدد عنوان یک اثر.

مهم‌ترین مؤلفه‌ها در تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع نیز به این قرار است: انگیزه‌ها و روش‌های جعل، مضامین حاکی از بافت تاریخی متن و نیز سیر تطور متن و عوامل مختلف آن در تاریخ‌گذاری بر اساس متن.

واژگان کلیدی: مؤلفه‌های تاریخ‌گذاری، کهن‌ترین منبع، تاریخ‌گذاری مبتنی بر متن، تطور متن، منبع‌یابی، تحریر یابی.

مقدمه

طی سده اخیر، برخی صاحب‌نظران در حیطه نقد حدیث به روش‌های نوین در نقد حدیث روی آورده‌اند. یکی از این روش‌ها که ابتدا خاورشناسان بدان توجه کردند^۱ و سپس مدّ نظر مسلمانان قرار گرفت، تاریخ‌گذاری روایات است. در نقد سنتی حدیث آنچه اهمیت دارد بررسی انتساب روایت به فردی معتبر از دیدگاه ناقد است و در صورت محرز نشدن صحت انتساب، آن روایت از دایره پژوهش، استناد و حجیت خارج می‌شود، اما در نقد تاریخی اگر صحت انتساب روایت به این افراد اثبات نشود، روایت از دایره پژوهش خارج نمی‌شود؛ زیرا روایات بازتاب‌دهنده وقایع تاریخی زمانی تلقی می‌شوند که در آن ایجاد شده‌اند. در تاریخ‌گذاری، سؤال ابتدایی، خاستگاه مکانی و زمانی روایات است. این مسائل، فضای تاریخی ایجاد و گسترش روایات را آشکارتر می‌کند و همچنین روش‌های مختلف تاریخ‌گذاری با افزودن راهکارهایی نوین، به روش‌های نقد حدیث غنا می‌بخشد (نک: موتسکی، ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث، ۲۱ تا ۲۳).

گفتنی است که روش‌های تاریخ‌گذاری از زمان پیدایش تاکنون پیوسته در حال تکامل بوده است و خاورشناسان پیوسته برای رفع اشکالات و محدودیت‌های روش‌های قبلی، روش‌های جدیدی ارائه یا روش‌های قبلی را اصلاح و بازسازی کردند (نک: همان، ۲۱ تا ۸۰). علاوه بر خاورشناسان، برخی محققان اسلامی نیز ضمن به‌کاربردن روش‌های تاریخ‌گذاری درصدد اصلاح و تکمیل آن‌ها برآمده‌اند؛ برای مثال، در مقاله «تاریخ‌گذاری روایات آغاز نزول وحی»، نویسندگان با استفاده از روش تحلیل محتوا و تجزیه متن به عناصر کوچک‌تر نشان دادند که هر جزء از متن روایت در چه زمانی و توسط چه افرادی تغییر یافته است (نک: شیری و نیل‌ساز، تاریخ‌گذاری روایات آغاز نزول وحی، ۱۴۸ تا ۱۵۴). البته پی‌گیری تغییرات متن، پیش از این در پژوهش‌های خاورشناسان نظیر «مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟» (موتسکی، ۳۷۹ تا ۴۱۳)، «قتل ابن ابی حقیق»

(Motzki, *The Murder of Ibn Abi-Huqayq*, 181-230) و «متن در فرایند انتقال: نخستین وحی بر محمد(ص) (روایت اقرأ)» (Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 38-79) نیز صورت گرفته بود، اما روش تحلیل محتوا که در تجزیه متن، خصوصاً در روایات بلند کارآمدتر و دقیق‌تر است، پیش از این در تاریخ‌گذاری کهن‌ترین منبع و تحلیل اسناد متن به کار گرفته نشده بود. نوشتار حاضر درصدد معرفی روش‌های تاریخ‌گذاری و چگونگی پیشرفت آن‌ها نیست؛ زیرا عمده این

۱ البته ناقدان مسلمانان با اعتبارسنجی روایات به‌صورت تلویحی آن را تاریخ‌گذاری می‌کردند اما اصطلاح تاریخ‌گذاری و برخی روش‌های آن، ابداع خاورشناسان بوده است. (نک: شیری، ۲۵۲).

روش‌ها پیش از این در مقالاتی دیگر معرفی و چهارچوب و قواعد اصلی آن‌ها بیان شده است (نک: موتسکی، ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث، ۲۱ تا ۸۰). مسئله اصلی در این جستار ارائه مؤلفه‌هایی راهبردی در کاربست روش‌های تاریخ‌گذاری است که توجه‌نکردن به آن‌ها نتایج پژوهش را دگرگون خواهد کرد. برخی از این مؤلفه‌ها مسائلی دقیق است که پژوهشگران غربی ضمن کاربست عملی روش‌های تاریخ‌گذاری به آن‌ها توجه کرده‌اند، بدون آنکه هنگام ارائه چهارچوب اصلی روش خود اشاره‌ای بدان کرده باشند. از این‌رو، پژوهشگر برای دستیابی به آن‌ها باید به مقالات و کتب متعددی مراجعه و وقت بسیاری صرف کند. برخی دیگر از این مؤلفه‌ها نیز بر اثر تجربه عملی تاریخ‌گذاری روایات به دست آمده است و در منبع دیگری وجود ندارد؛ از جمله پژوهش‌های غربی در مقالات «ارزیابی تاریخ‌گذاری حدیث» (نک: موتسکی، ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث، ۵۰، ۴۰ تا ۷۸) و «مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟» (نک: همو، مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟ ۳۳۴ تا ۳۴۷) و از جمله پژوهش‌های ایرانی، در برخی قسمت‌های کتاب خاورشناسان و ابن عباس (نک: نیل‌ساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۱۷۳ و ۱۷۴ و ۱۸۳ تا ۱۸۵) و نیز مقالات «تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد-متن؛ امکانات و محدودیت‌ها» (نک: آقایی، تاریخ‌گذاری احادیث، ۱۲۹ تا ۱۳۳) و «واکاوی قواعد مشترک در شیوه‌های نقد حدیث مسلمانان و روش‌های تاریخ‌گذاری روایات خاورشناسان» (نک: شیرمحمدآبادی و نیل‌ساز، ۲۶۷ تا ۲۶۸ و ۲۷۳ تا ۲۷۵)، به برخی از مؤلفه‌های مهم توجه شده است. البته هدف از نگارش آثار مذکور، ارائه این مؤلفه‌ها نیست و نویسندگان این آثار ضمن برآورد هدف اصلی پژوهش خود به برخی مؤلفه‌ها نیز پرداخته‌اند.

اکنون یک سؤال باقی می‌ماند که پیش از پرداختن به مؤلفه‌ها باید تعیین تکلیف شود. در این پژوهش برای یافتن مؤلفه‌های اثرگذار و راهبردی، کدام روش تاریخ‌گذاری مدنظر قرار گرفته است؟ پاسخ آن است که هریک از این روش‌ها مانند کهن‌ترین منبع، مبتنی بر متن، مبتنی بر سند و حتی تحلیل اسناد-متن، امکانات و محدودیت‌هایی دارند؛ مقصود از امکانات، چشم‌انداز تازه‌ای است که هریک برای پژوهشگر می‌گشاید و مقصود از محدودیت‌ها موانعی است که در برابر شناخت پدیده‌ها ایجاد می‌کند (آقایی، حدیث به مثابه داده تاریخی، ۱۰۸). بهره‌برداری درست از این روش‌ها مستلزم توجه به امکانات تمام آن‌هاست و روش جامع توجه به تمام روش‌های تاریخ‌گذاری است. در نوشتار حاضر نیز به مناسبت نشان داده‌ایم که تکیه صرف بر یک روش تاریخ‌گذاری، در تحلیل اشکالاتی پدید خواهد آورد (نک: همین مقاله، تفاوت روش مؤلفان در ثبت متن روایات در دفاتر حدیثی و منابع روایی، زیربخش تجمیع روایات). این مسئله بسیار حائز اهمیت است و خود باید به‌عنوان مؤلفه‌ای مهم در تاریخ‌گذاری، مدنظر پژوهشگر قرار

گیرد،^۱ زیرا یکی از آسیب‌های پژوهش‌ها و مقالات تاریخ‌گذاری که امروزه در حال ارائه است، توجه نکردن به همین نکته است. از این رو، ما به مؤلفه‌های اثرگذار و مهم در تمام روش‌ها توجه داریم، اما آوردن مؤلفه‌های تمام روش‌ها بیش از ظرفیت یک مقاله است، لذا در این نوشتار مؤلفه‌های مهم در کاربری عملی دو روش تاریخ‌گذاری مبتنی بر کهن‌ترین منبع و مبتنی بر متن توجه شده و مؤلفه‌های مهم در روش‌های مبتنی بر سند و تحلیل اسناد-متن در مقاله‌ای دیگر آمده است.

۱. مؤلفه‌های مهم در تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع

یکی از روش‌ها برای تعیین خاستگاه روایت، تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع است که نخستین بار شاخ^۲ به صورت روشمند و سپس افراد دیگری نظیر یُنبل^۳ و موتسکی^۴ به کار بردند. در این روش، وجود یا نبودن روایت در منابع مختلف بررسی و یک بازه زمانی برای پیدایش روایت ارائه می‌شود (نک: موتسکی، ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث، ۳۵ تا ۳۷). مؤلفه‌های مهم در بهره‌برداری از این روش که باید به آن‌ها توجه کرد به قرار زیر است:

۱.۱. تأثیر کشف منابع مقدم‌تر یا نسخه‌های جدید در تعیین بازه زمانی پیدایش روایت

شاخ و یُنبل، موجود نبودن یک روایت در منبعی را، نشانه‌ای از نبود آن در محدوده مکانی و زمانی حیات مؤلف دانستند. با این پیش‌فرض، حد آغازین یا زودترین زمان پیدایش روایت، زمان نگارش کهن‌ترین منبع است. همچنین اگر یک تحریر از روایت در منبعی مقدم وجود داشته و در منبع متأخر کامل یا اصلاح شده باشد، تحریر دوم در زمان نگارش منبع اول وجود نداشته و در فاصله زمانی دو منبع ایجاد شده است (نک: شاخ، ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ Juynboll, 102-109).

پژوهشگرانی نظیر اعظمی، به دست آوردن حد آغازین روایت با روش فوق را نقد کردند؛ زیرا موجود نبودن روایت در منابع می‌تواند دلایلی نظیر ناآگاهی مؤلف از روایت، فراموشی، رعایت اختصار در نگارش و افتادگی بخشی از کتاب داشته باشد (نک: اعظمی، ۱۵۱). به علاوه، موتسکی یادآوری می‌کند که ممکن است تتبع یا دسترسی پژوهشگر به منابع کهن‌تر، مثلاً به علت چاپ نشدن آن منبع، کامل نباشد یا منابع مقدم‌تر یا نسخه‌های دیگر از منبعی در زمان‌های بعدی پیدا شوند. موتسکی در پژوهشی تحریرهای مختلف روایات مربوط به جمع قرآن را در منابع مختلف دنبال می‌کند و با توجه به تاریخ نگارش منابع نشان

۱. این مسئله در این مقاله با یک مثال نشان داده شده است و در مقاله‌ای دیگر به صورت مفصل بحث خواهد شد.

2-Schacht (1850-1921)

3-Juynboll (1935-2010)

4-Motzki (1948-)

می‌دهد که انواع تحریرهای کوتاه و بلند در چه زمانی شناخته شده بوده‌اند. او این زمان را حد پایانی زمان پیدایش تحریرهای مختلف روایت می‌داند و معتقد است که همین نتایج نیز لرزان است؛ زیرا ممکن است با پیداشدن منابع متقدم‌تر یا نسخه‌های دیگر از یک منبع تغییر یابند (نک: موتسکی، جمع و تدوین قرآن، ۱۵۵ تا ۱۹۶).

شاخ و ینبل، به مسائل مذکور توجه نکرده‌اند. شاخ، روایتی را در موطأ مالک منقطع یافته و از آنجا که این سند در جوامع رسمی کامل است نتیجه گرفته است که روایت مذکور در این فاصله زمانی کامل شده است، اما ظاهراً تتبع یا منابع در دسترس شاخ کامل نبوده است؛ زیرا همین سند کامل را معمر که معاصر مالک بود و ربع قرن پیش از او از دنیا رفته بود، در جامع خود ثبت کرده است (اعظمی، ۱۵۶). ینبل نیز خود در چند جا تصریح کرده است که تنها از منابع چاپی و در دسترس استفاده کرده و به‌خوبی آگاه است که همین منابع در دسترس او نیز احتمال دارد کامل نباشد؛ شاهد آنکه او در بررسی تحریرهای روایت «من کذب» برخی گزارش‌ها را در نسخه چاپ‌شده جامع ابن‌وهب پیدا نکرده است و اذعان می‌کند که «احتمالاً این نسخه چاپ‌شده از جامع ابن‌وهب کامل نیست و اگر نسخه کامل در اختیار بود، گزارش‌هایی را شامل می‌شد که در موطأ مالک وجود دارد»؛ باین حال او در تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع بر پایه همین نسخه‌های چاپی در دسترس قضاوت کرده است (نک: Juynboll, 102-109).

۱. ۲. وجود نسخه‌های خطی و چاپی مختلف از یک اثر

برخی کتب مانند کتاب سلیم بن قیس^۱ نسخه‌های مختلف دارند که گاه تفاوت‌هایی در آن‌ها دیده می‌شود. تفاوت نسخه‌ها، عوامل متعددی می‌تواند داشته باشد که به شیوه تدریس و علم‌آموزی، انتقال دانش و شیوه نگارش منابع روایی در قرون نخست مربوط می‌شود و لزوماً نشانه عدم اعتبار آن‌ها نیست؛ زیرا احتمالات مختلفی درباره چگونگی نگارش کتب روایی و انتساب آن به مؤلف وجود دارد: ۱. تحریر نهایی متن از خود مؤلف است، اما او در روند آموزش، اثر خود را اصلاحاتی کرده است؛ ۲. متن نوشته شاگردان از یادداشت‌های استاد یا تقریرات شخصی شاگردان از درس‌های اوست؛ ۳. متن بر اساس نقل قول‌های پراکنده‌ای تدوین شده است که از اثر اولیه مؤلف در متون بعدی باقی‌مانده است؛ ۴. شاگردان مؤلف یا کاتبان بعدی متن، نظرات دیگران یا خود را به‌صورت مشخص و گاه نامشخص به متن افزوده‌اند؛ یعنی متن به‌صورت مکرر در نسل‌های مختلف ویرایش شده است (نک: شولر، ۶۱ تا ۹۱؛ نک: نیل‌ساز، ماهیت منابع جوامع روایی اولیه، ۱۳۳ تا ۱۶۴)؛ ۵. متن حاصل تلفیق چند نسخه از منبع اولیه است؛ برای

۱. نخستین بار مؤلف الذریعة به تفاوت نسخه‌های این کتاب اشاره کرده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۵۸ تا ۱۵۵/۲).

مثال، برخی شاگردان بخاری و سپس شاگردان آن‌ها کتاب صحیح را نقل کرده‌اند و میان نقل‌های آن‌ها اختلافاتی گزارش شده است. هر وی، عالم خراسانی در اواسط سده چهارم به دلیل اختلافات این نسخ، تحریری تلفیقی از روایات برخی از این افراد پدید آورد (پاکتچی، پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت، ۵۱ تا ۵۲).

احتمالات مذکور سبب پدید آمدن نسخه‌های مختلف از یک اثر شده است. ممکن است روایات در نسخه‌های مختلف یک منبع در سند و متن تفاوت‌هایی داشته باشند یا یک تحریر در نسخه‌ای از منبع موجود و در نسخه دیگر آن موجود نباشد. متن روایت زکات فطر به نقل از حضرت رسول اکرم (ص) در نسخه موطأ مالک به نقل از محمد شیبانی موجود نیست اما در نسخه متأخرتر او به روایت یحیی بن یحیی لثی موجود است. نادیده گرفتن این تحریر، نتایج تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع و نیز تحلیل‌های متنی و سندی را تغییر می‌دهد (نک: موتسکی، مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟، ۳۸۰ تا ۳۸۴).

گفتنی است برخی نسخه‌های مختلف منابع روایی در طول زمان مفقود شده است اما برخی از آن‌ها به صورت خطی وجود دارد. برخی از این نسخ خطی چاپ شده است و در اختیار عموم قرار دارد. اما ممکن است این نسخ چاپی نیز به دلایل مختلف مانند ویرایش محققان و تفاوت در نسخ خطی استفاده شده، متفاوت باشند. محققان برجسته و متخصص در چاپ آثار کهن معمولاً سعی می‌کنند همه نسخه‌های خطی آن اثر را گردآوری و با هم مقایسه کنند و پس از تعیین نسخه مبنا، تفاوت‌های موجود در سایر نسخه‌ها را در پانویست بیاورند؛ برای نمونه می‌توان به مجاز القرآن ابوعبیده، معمر بن مثنی، چاپ کتابخانه خانجی به تحقیق فؤاد سزگین اشاره کرد.

بنابر آنچه گفته شد، در بررسی روایت باید حتی‌الامکان نسخه‌های مختلف خطی و چاپی و تفاوت‌های آن‌ها مد نظر پژوهشگر قرار گیرد.

۳.۱. نسخه‌های در دسترس نویسندگان متأخر

پس از دوران تدوین منابع روایی متقدم و جوامع رسمی، فعالیت‌های دیگری نظیر شرح‌نویسی، ترجمه‌نویسی، مستدرک و مستخرج‌نویسی و... صورت گرفت. این فعالیت‌ها بر پایه نسخه‌هایی از کتب روایی متقدم که در دسترس نویسندگان بعدی بود، انجام می‌شد. از این رو، توجه به این کتب متأخر از آن نظر حائز اهمیت است که ما را به نسخه‌های منابع روایی در دسترس آن‌ها می‌رساند؛ برای نمونه در الفتن، اثر نعیم بن حماد، چهار روایت با طریق منفرد «ابوعمر و ابن لهیعة، عبد الوهاب بن حسین، محمد بن ثابت، ثابت، حارث همدانی، عبد الله بن مسعود» با موضوع بأجوج و مأجوج وجود دارد^۱ که با توجه به سند یکسان

۱. در واقع بیست روایت با سند فوق در الفتن موجود است که در مجموع از وقایع قبل از خروج دجال تا قیام قیامت را پوشش می‌دهند. در چهار روایت از

و محتوای تقریباً هماهنگ آن‌ها، احتمالاً تقطیعی از یک روایت هستند. شاهد آنکه سیوطی در الدر المنثور قسمت‌هایی از این روایات را پشت سر هم آورده و گفته است که این روایت را ابن حماد در الفتن و حاکم در مستدرک^۱ آورده‌اند (سیوطی، ۴۰۰/۳). ظاهراً سیوطی نسخه تقطیع‌نشده روایت ابن حماد را در اختیار داشته است. همین مثال روشن می‌کند که استفاده از اطلاعاتی که کتب متأخر درباره یک روایت، کتاب یا راوی متقدم ثبت کرده‌اند، در تحریریابی مؤثر است.

۴.۱. نام مؤلفان کهن در سند روایات

عمده مؤلفان منابع روایی قرون نخست و برخی مؤلفان متأخر، نظیر ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق، به جای ذکر نام منبع متقدم، نام مؤلف آن را در طریق نقل خود وارد می‌کردند (نک: نیلساز، تبیین و ارزیابی نظریه سزگین، ۳۴۲). از این رو، نام راویان در سلسله سند ممکن است نام مؤلفان متقدم باشد (نک: اعظمی، ۱۴۹). برخی پژوهشگران باتوجه به این موضوع سعی کردند که منابع حدیثی متقدم را شناسایی کنند. این روش با انتشار آثار سزگین شهرت یافت (نیلساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۴۸). او مدعی بود که نقل حدیث از همان آغاز، مبتنی بر منابع مکتوب است و این منابع با استفاده از اسانید روایات قابل بازیابی است و روش‌هایی برای آن ارائه کرد (نک: سزگین، ۱۲۱/۱). البته نظریه او با نقدهایی روبه‌رو شد؛ از جمله شولر اثبات کرد که نقل روایات در سده‌های نخست به صورت توأمان شفاهی و مکتوب بوده است (نک: شولر، ۹۱ تا ۶۰) و بدون تصریح راوی معلوم نیست که روایت مدّ نظر برگرفته از نقل شفاهی شیخ بوده یا از کتاب او گرفته شده است (رحمتی و قندهاری، ۱۷۶). از این رو، نمی‌توان با قطعیت اظهار داشت که تمام افراد موجود در سلسله سند، مؤلف کتاب هستند اما می‌توان انتظار داشت که برخی افراد در سلسله اسانید نام مؤلفانی باشد که نسخه‌ای از نقل آن‌ها در دست نویسندگان متأخر بوده است. برای تشخیص این مسئله می‌توان از راهکارهای زیر بهره برد:

۱. اگر نام راوی در فهرست‌ها و کتب رجالی به عنوان مؤلف کتاب ذکر شده باشد (نک: مددی، ۱۲۸) یا خود صاحب کتاب باشد، احتمال دارد که روایت او از کتاب او اخذ شده باشد؛ برای مثال، نام مالک که خود صاحب موطأ است در سند برخی روایات جوامع رسمی دیده می‌شود؛ از جمله روایت زکات فطر که در نسخه یحیی بن یحیی از موطأ مالک آمده است و همین روایت به نقل از مالک در جوامع رسمی نیز دیده می‌شود، اما تحریر یحیی بن یحیی با تحریرهای جوامع روایی رسمی از روایت مالک تفاوت‌هایی دارد (نک: موتسکی، مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟، ۳۸۰ تا ۳۸۴).

روایات فوق، عنصر خروج یا جوج و مأجوج وجود دارد.

۱. در مستدرک حاکم، تنها یکی از قسمت‌های تقطیع‌شده موجود در الفتن به نقل از ابن حماد آمده است.

۲. در برخی موارد، طرق مؤلفان متأخر به یک کتاب کهن در دست است. اگر سند روایتی با این طریق مشابه باشد، احتمالاً روایت مذکور بخشی از اثر مذکور بوده است (نک: مدرسی طباطبائی، ۱۵/۱). البته ثبت طرق یک کتاب، بیشتر در میان شیعه مرسوم بوده است و در کتبی نظیر فهرست نجاشی و شیخ طوسی می‌توان آن را یافت اما در کتب فهارس اهل سنت مانند فهرست ابن ندیم، طریق آثار مؤلفان ثبت نشده است. شایان توجه است که اگر نام دو مؤلف در سند روایتی باشد، استفاده از همین طرق مؤلفان که در کتب فهرست ثبت شده است می‌تواند در پاره‌ای موارد در تشخیص این مسئله که کدام یک از دو مؤلف، مؤلف اثری بوده که در اختیار مؤلف متأخر بوده، کارگشا باشد (نک: نیل‌ساز و رجائی‌فرد، ۱۳۹).

۳. اگر نام یک راوی در اسانید روایاتی با موضوع واحد تکرار شود، می‌تواند نشانی از آن باشد که راوی مؤلفی است که درباره موضوعی خاص روایات را گرد آورده است (اعظمی، ۱۴۹).

در صورت محرز شدن اینکه راوی موجود در سلسله سند مؤلف بوده است، برای تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع باید این منبع را نیز در شمار منابع به شمار آورد.

۱.۵. وجود یک اثر با نام‌های مختلف

در مواردی ظاهراً چند منبع که به صورت خطی چاپ شده است یا هر دو با عناوین و مؤلفان مختلف وجود دارد اما پس از بررسی محتوای آن‌ها معلوم می‌شود که این منابع صرف‌نظر از تفاوت‌های جزئی، دارای محتوای مشابه هستند، یافتن مؤلف اصلی این آثار و زمان حیات او در تاریخ‌گذاری این متون مؤثر است. به علاوه، این منابع، نسخه‌های مختلف اثری هستند و دریافتن تحریرهای مختلف متن و تاریخ‌گذاری اهمیت دارند؛ برای نمونه، ریپین^۱ با بررسی و مقایسه نسخه‌های متعدد چاپ‌شده و خطی از تفسیر منسوب به ابن عباس که با عناوین مختلف؛ مانند تفسیر ابن عباس و تنویرالمقباس، الواضح فی تفسیر القرآن، تفسیر کلی موجود است و به افراد مختلفی مانند ابن عباس، کلبی، دینوری و فیروزآبادی نسبت داده شده است به این نتیجه رسید که این تفسیرها یکی هستند و تفاوت جزئی دارند. او با استفاده از اطلاعات رجالی و اسناد این متون و برخی شواهد دیگر مانند مقدمه تفسیر الواضح و با استناد به سخن سزگین، مؤلف این آثار را عبدالله بن محمد بن وهب دینوری (م ۳۰۸ ق) دانست و تاریخ پیدایش این تفسیر را اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم تخمین زد (نک: نیل‌ساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۱۷۳ تا ۱۸۰). نیل‌ساز، ضمن نقد نظرات ریپین نشان داد که نام اصلی این منابع با محتوای مشابه (الواضح، تنویرالمقباس و تفسیر ابن عباس)، الواضح و مؤلف آن عبدالله بن مبارک دینوری است که تاریخ حیات او نیز با توجه به طبقه مشایخ و شاگردان او اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم است. همین فرد یکی از راویان تفسیر کلبی

1. Ripin (1950 -)

نیز است و رابطه الواضح با این تفسیر اجمال و تفصیل است (نک: همو، همان، ۱۸۲ تا ۱۹۵؛ همو، تاریخ گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس، ۴۵ تا ۵۶).

۲. مؤلفه‌های مهم در تاریخ‌گذاری بر اساس متن

نخستین بار، ایگناتس گلدتسیهر تاریخ‌گذاری بر اساس متن را به کار برد. پس از او افراد دیگری نظیر شاخت، اسپیت،^۱ فان‌اس،^۲ کرامرز،^۳ موتسکی و شولر^۴ نیز با پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و رهیافت‌های مختلف به ویژگی‌های متن برای تاریخ‌گذاری توجه کردند (موتسکی، حدیث‌پژوهی در غرب، ۵۸). مؤلفه‌های مهم در تاریخ‌گذاری براساس متن در این بخش ذکر خواهد شد.

۱.۲. بررسی مضمون روایت

در مضمون روایت ممکن است نشانه‌هایی وجود داشته باشد که با استفاده از آن‌ها بتوان به تاریخی حدودی برای زمان پیدایش روایت دست یافت. پژوهشگر باید دانش و توانایی لازم برای یافتن این نشانه‌ها و تحلیل آن‌ها را داشته باشد. بدین منظور توجه به مؤلفه‌های زیر ضروری است:

۲. ۱. ۱. احاطه علمی راجع به انگیزه‌ها و روش‌های جعل

جعل روایات از مسائلی است که ناقدان حدیث مسلمان به آن اذعان دارند. آن‌ها عمدتاً جعل را گسترده ندانسته و با قراردادن معیارهایی سعی کرده‌اند موارد جعلی و ضعیف را از صحیح تمیز دهند. دیدگاه خاورشناسان درباره پدیده جعل، طیف وسیعی را شامل است؛ از اعتقاد به جعل گسترده و عدم امکان دریافت عقاید و وقایع صدر اسلام با استفاده از روایات که گلدتسیهر و شاخت نمایندگان آن هستند تا دیدگاه افرادی نظیر فان‌اس، شولر و موتسکی که معتقدند در باب وثاقت احادیث اسلامی نمی‌توان اظهار نظر کلی کرد؛ بلکه هر روایت باید به صورت جزئی تحلیل شود (آقایی، حدیث به مثابه داده تاریخی، ۱۹ تا ۲۹).

یکی از قرائنی که گلدتسیهر برای تاریخ‌گذاری روایات استفاده کرد، انگیزه‌های جعل است. او با پیداکردن این انگیزه‌ها در روایات، عمده آن‌ها را ساختگی تلقی کرد؛ بالاین حال، ظهور برخی مضامین در متن را نشان‌دهنده اصالت تاریخی آن دانست؛ مانند تصویر نامناسب از پیامبر اکرم (ص) و نخستین مسلمانان و نیز سرزنش‌ها و انتقادهای دو گروه رقیب راجع به هم (موتسکی، ارزیابی تاریخ‌گذاری

1. Speight

2. Van Ess (1934-)

3. Keramers (1954-)

4. Schoeler (1944-)

احادیث، ۲۷ تا ۲۸). پیش‌فرض وی آن بود که روایاتی که در برابر ایده‌آل‌سازی جامعه ایستاده‌اند، دارای اصلی تاریخی و کهن هستند؛ زیرا مسلمانان در پی ایجاد تصویر مطلوب از پیامبر اکرم(ص) و خود بوده‌اند، پس انگیزه‌ای برای جعل چنین روایاتی نداشته‌اند. پس از گلدتسیهر، خاورشناسان دیگر نظیر شاخ و شولر نیز از این پیش‌فرض‌ها بهره بردند (نک: شاخ، ۱۱۹؛ Schoeler، pXV).

پیش‌فرض‌های گلدتسیهر در مقابل آن دسته از دیدگاه‌های کلامی مسلمانان قرار گرفته است که پیامبر اکرم(ص) را از پلیدی و اشتباه مبرا می‌دانند (مفید، ۱۲۹)؛ بر اساس این مبنای کلامی و باتوجه‌به دشمنی و کینه برخی افراد مانند زناده در خصوص پیامبر اکرم(ص) و نیز گزارش‌هایی درباره عملکرد برخی خلفا نظیر معاویه که افرادی را برای جعل روایت اجیر می‌کردند (نک: ابن ابی‌الحدید، ۴۴/۱۱ تا ۴۶)، محتمل‌تر آن است که روایات حاوی تصویر نامطلوب از پیامبر اکرم(ص) در زمان‌های پس از ایشان و توسط افراد یا حاکمانی ساخته شده است که آرزوی نابودی اسلام را داشتند یا خواسته‌اند پیامبر اکرم(ص) را مانند خود، فردی عادی نشان دهند تا اشتباهات خود را توجیه کنند. احتمال جعل چنین روایاتی در زمان خود حضرت رسول اکرم(ص) نیز منتفی نیست؛ زیرا دشمنان پیامبر اکرم(ص) از آغاز بعثت تا زمان رحلت آن حضرت همواره با کارشکنی، غرض‌ورزی، شایعه‌پراکنی و افترا ایشان را می‌آزردند (انبیاء: ۵؛ طور: ۱۹ تا ۲۰؛ احزاب: ۲۰ تا ۱۱؛ نور: ۱۱) و انگیزه جعل چنین روایاتی از زمان ایشان وجود داشته است.

یافتن انگیزه‌های جعل در روایت می‌تواند به تاریخ‌گذاری روایت کمک کند اما استفاده از آن نیازمند ملاحظات است که در اعتبار نتایج این روش مؤثر است:

اول، پیش‌فرض پژوهشگر در خصوص زمان آغاز جعل مهم است. اهمیت این موضوع با مثال زیر روشن می‌شود: اگر پیش‌فرض پژوهشگر آن باشد که زمان آغاز جعل، ابتدای قرن دوم است و این پژوهشگر روایتی را جعلی بداند، مطابق پیش‌فرض خود نمی‌تواند خاستگاه زمانی روایت مذکور را قبل از ابتدای قرن دوم تاریخ‌گذاری کند. از این رو، حد آغازین روایات جعلی به پیش‌فرض پژوهشگر در خصوص زمان آغاز جعل در جامعه اسلامی وابسته است.

درباره زمان آغاز پیدایش جعل، میان محققان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد و نظرات بین زمان پیامبر اکرم(ص) تا زمان مختار ثقفی متغیر است (نک: فلاته، ۱۸۰ تا ۲۱۲). ظاهراً باتوجه‌به نهی حضرت رسول اکرم(ص) از دروغ‌بستن بر ایشان و شواهد دیگر، جعل از زمان خود پیامبر اکرم(ص) آغاز شده و با به‌وجود آمدن اختلافات فرقه‌ای در دوره‌های پس از ایشان، بر میزان آن افزوده شده است (نک: ابوریه، ۶۵). بنابراین، از طرفی روایت جعلی ممکن است در زمان خود ایشان به وجود آمده باشد و از طرفی دیگر، هر روایتی که تاریخ پیدایش آن در زمان پیامبر اکرم(ص) اثبات شود، لزوماً از ایشان صادر نشده است (نک:

شیری، ۲۵۳).

دوم، زمان پیدایش و رواج روش‌های مختلف جعل و تحریف حائز اهمیت است؛ برای مثال، جریان قصاص و اسرائیلیات در زمان خلیفه دوم آغاز شد و فرصت عرض اندام پیدا کرد (نک: ابن اثیر، ۲۱۵/۱). مثال دیگر، نوعی از جعل است که در آن راویان، روایات ناشنیده را به استادان نسبت می‌دادند. این روایات، متعلق به جاعلانی در نیمه دوم سده دوم هجری است؛ یعنی زمانی که نقل حدیث همچون حرفه‌ای متداول شده و رقابت‌های صنفی میان اهل حدیث افراد متقلب را به فکر راهکارهای جدید انداخته بود (قندهاری و راد، ۷۱).

۲. ۱. ۲. احاطه علمی به مضامین حاکی از بافت تاریخی متن و زمان پیدایش آن‌ها

اگر متن حاکی از عناصری مانند اصطلاحات، عقاید یا رخدادهایی باشد که اشاره‌ای ضمنی به دوره‌ای تاریخی یا رویدادی در زمان مؤلف است، این عناصر می‌تواند قرینه‌ای برای تاریخ‌گذاری متن باشد؛ برای مثال، مشهور است نخستین بار اشعری (۳۳۰ق) اصطلاح «بلا کیف» را در مقالات الاسلامیین و در خصوص صفات خداوند به کار برد (نیل‌ساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۲۳۳). با این پیش‌فرض اگر این اصطلاح در یک متن باشد، دو حالت برای تاریخ پیدایش آن می‌توان در نظر گرفت؛ اول آنکه، خاستگاه تاریخی متن متأخر از زمانی باشد که اشعری کتاب فوق را نگاشته است؛ دوم آنکه، اصل متن کهن‌تر از این زمان باشد و اصطلاح مذکور به آن ملحق شده باشد.

در این شیوه تاریخ‌گذاری ملاحظات ضروری است؛ اول آنکه، تفاوت پیش‌فرض‌ها درباره تاریخ پیدایش عناصر تاریخی بر نتایج تاریخ‌گذاری مؤثر است؛ برای مثال، اصطلاح «بلا کیف» در تفسیر منسوب به ابن عباس آمده است. ورستیخ^۱ در جست‌وجوی منشأ و سیر تطور و تکوین قواعد و دستور زبان عربی به بررسی تفاسیر اولیه پرداخته و تفسیر منسوب به ابن عباس را با عنوان تفسیر کلبی بررسی کرده است. او تفسیر کلبی را متعلق به نیمه اول قرن دوم می‌داند. از این رو، معتقد می‌شود که «این قدیمی‌ترین کاربرد این اصطلاح است» (ورستیخ، به نقل از نیل‌ساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۱۷۱). با این پیش‌فرض، تاریخ‌گذاری متون دیگری که شامل این اصطلاح است تغییر خواهد کرد. در مثال مذکور ورستیخ تنها یکی از نسخه‌های خطی متعدد از تفسیر منسوب به ابن عباس را بررسی کرده است، اما همان‌گونه که در بخش‌های قبل ذکر شد، ریبین با بررسی نسخه‌های بیشتر، تاریخ پیدایش این تفسیر را اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم تخمین زد (نک: همین مقاله، بخش وجود یک اثر با نام‌های مختلف). با این تاریخ‌گذاری، سخن ورستیخ درباره اولین کاربرد اصطلاح «بلا کیف» اعتبار خود را از دست

1. Versteegh (1947 -)

می‌دهد. اما هنوز هم باتوجه به نامعلوم بودن زمان دقیق دوره زندگی مؤلف این تفسیر نمی‌توان درباره اینکه اولین کاربرد این اصطلاح در تفسیرالواضح بوده یا در مقالات الإسلامیین اشعری، قضاوت کرد (نک: همان، ۱۷۳ تا ۲۳۴).

دوم آنکه، هنوز فهرستی وجود ندارد که در آن تاریخ پیدایش عناصر مختلف مشخص شده باشد؛ ازاین‌رو، پژوهشگر باید راجع به مضمون روایت و بافت تاریخی متن احاطه علمی داشته باشد؛ برای مثال، اگر موضوع روایت، کلامی است، پژوهشگر باید در زمینه اصطلاحات و فرقه‌های کلامی و تطورات آن دانش کافی داشته باشد و نیز باید شواهد دیگر نظیر بررسی‌های شرح‌حالی و تحلیل‌های سندی نیز در کنار بررسی‌های متنی مدنظر پژوهشگر باشد (نک: ریپین، به نقل از نیلساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۱۷۴). در برخی موارد، عناصری متأخر در متن روایت وجود دارد اما اسناد روایت آن را کهن‌تر نشان دهد. گلدتسیهر این مسئله را ناسازگاری تاریخی^۱ می‌نامد. ناسازگاری تاریخی نشان می‌دهد روایت به دوره‌ای متأخر از زمان ادعا شده تعلق دارد؛ مثلاً اگر روایتی به پیامبر اکرم (ص) منتسب شده است اما در آن به مفاهیم و نزاع‌های متأخر جامعه اسلامی نظیر جبر، اختیار، قدریه یا حدوث و قدم قرآن اشاره شده باشد، ناسازگاری تاریخی روایت وجود دارد (موتسکی، حدیث‌پژوهی در غرب، ۲۵ (پاورقی مترجم) و ۵۸). نمونه‌ای از این روایات، روایتی است که به پیامبر اکرم (ص) منسوب شده است: «هر امتی مجوسی دارد و مجوس این امت قدریه هستند.» ابن جوزی این روایت را در شمار روایات موضوع آورده است (ابن جوزی، ۲۷۵/۱). باتوجه به اینکه قدریه از فرقه‌های کلامی متأخر هستند، حد آغازین این روایت را می‌توان پس از پیدایش این فرقه دانست. البته همان‌گونه که در آغاز این بخش ذکر شد، روایت ممکن است اصلی تاریخی داشته باشد و عناصر مربوط به مفاهیم و نزاع‌های متأخر الحاقی باشند.

۲. ۱. ۳. احاطه علمی راجع به مضامین حاکی از بافت تاریخی متن در روایات پیش‌گویی

نمونه‌ای دیگر از تاریخ‌گذاری با استفاده از مضمون روایت، در روایات حاوی پیشگویی حوادث تاریخی ممکن است. این روش را نخست کوک و پس از او گورکه درباره چند روایت آخرالزمانی آزموده‌اند. پیش‌فرض در این روش آن است که پیشگویی‌ها اغلب حاوی واقعه‌ای مربوط به گذشته هستند؛ مثلاً گاهی در روایت، سلسله‌ای از وقایع غیبی مربوط به آینده ذکر می‌شود و جاعل برای باورپذیرکردن آن، بخشی از وقایع تاریخی را در قالب پیشگویی ذکر می‌کند (کوک، ۳۶۲ تا ۳۸۳؛ گورکه، ۲۱۷ تا ۲۴۷).

این پیش‌فرض تقریباً اعتبار تاریخی تمام پیشگویی‌ها را انکار می‌کند و برآمده از تفکر تجربه‌گرای غربی است که وحی به پیامبر اکرم (ص) را به دیده تردید می‌نگرد. اما در تفکر کلامی، عموم مسلمانان

پیامبر اکرم (ص) به واسطه وحی می‌تواند از برخی امور غیبی خبر دهد (نک: حر عاملی، ۳۷۵/۵)؛ چنان‌که در قرآن کریم اخبار از غیب و آینده وجود دارد (آل عمران: ۱۴؛ روم: ۶۱). با این حال، احتمال اینکه برخی روایات حاوی پیشگویی پس از رخداد آن پدید آمده باشند، منتفی نیست. بنابراین، برای تاریخ‌گذاری این روایات سه حالت می‌توان تصور کرد:

۱. متن روایت در زمانی پس از واقعه پدید آمده باشد؛ برای مثال، از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «این عمویم [ابن عباس]، پدر چهل خلیفه است که بهترین و سرآمد قریش در بخشش است. از فرزندان او سفاح و منصور و مهدی است...» ابن جوزی این روایت را در الموضوعات آورده است و از نشانه‌های جعلی بودن روایت آن است که تعداد خلفای بنی عباس ۶۳ نفر هستند و این روایت با روایت پیامبر اکرم (ص) که «خلفا دوازده تن هستند»، در تعارض است (نک: سلیمیان، ۲۴۸). متأخرترین واقعه تاریخی در این روایت، خلافت مهدی عباسی است. حد آغازین پیدایش این روایت را می‌توان حدوداً اندکی قبل از سال به خلافت رسیدن او یا پس از این سال (۱۵۸ق) تخمین زد؛ زیرا ممکن است این روایت برای فراهم کردن شرایط خلافت مهدی عباسی و اندکی قبل از خلافتش یا برای موجه جلوه دادن خلافت او در زمان خلافتش ساخته شده باشد.

۲. اصل روایت کهن‌تر است و در دوره‌های بعد عناصر جدیدی به آن ملحق شده است؛ برای مثال، در مصنف ابن ابی شیبه روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «در پایان دنیا و آشکار شدن فتنه‌ها مردی از خاندان من خروج خواهد کرد که بخشش او بی اندازه خواهد بود.» این روایت در الفتن ابن حماد و مسند احمد بن حنبل با همان سند آمده است اما در انتهای روایت عبارتی اضافه را شامل است: «که به او سفاح گفته می‌شود». سفاح، نام نخستین خلیفه عباسی است و ظاهراً این عبارت در زمانی پس از سفاح به عبارت ملحق شده است (نک: سلیمیان، ۲۲۵).

۳. روایت، کهن و حاوی یک پیشگویی از عقاید یا وقایع متأخرتر از خود است؛ واقعه‌ای که در زمانی پس از زمان معصوم (ع) رخ داده و آن واقعه نسبت به زمان ما گذشته است؛ برای مثال، پیامبر اکرم (ص) به حضرت فاطمه (س) فرمود: «تو اولین فرد از اهل بیت هستی که به من ملحق می‌شوی» و این پیشگویی اندک زمانی پس از رحلت ایشان اتفاق افتاد.

برای استفاده از این روش باید به نکاتی توجه کرد: اول، نتایج این تاریخ‌گذاری در صورتی معتبر است که تطبیق واقعه پیشگویی شده با واقعه تاریخی به درستی انجام شود؛ بدین منظور پژوهشگر باید راجع به وقایع تاریخی مرتبط احاطه علمی داشته باشد. دوم، شواهد و روش‌های تاریخ‌گذاری دیگر نیز این نتیجه را تأیید کند.

در بخش‌های قبل گفته شد که در الفتن ابن حماد، چهار روایت با طریق یکسان وجود دارد که همگی تقطیع روایتی است (نک: همین مقاله، نسخه‌های در دسترس نویسندگان متأخر). در متن این روایت که درباره خروج یأجوج و مأجوج است، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد در جریان جنگی صادر شده است. در میان متن به این موضوع توصیه شده است که «هرکس این روایت را می‌شنود هیچ شهر و پناهگاهی را در شام خراب نکند؛ زیرا طور سینا پناهگاه مسلمانان از یأجوج و مأجوج است.» سپس تأکید می‌شود که «تنها مؤمنانی از فتنه‌های یأجوج و مأجوج نجات خواهند یافت که در فتح قسطنطنیه شرکت کرده‌اند.» این عبارات که در هیچ‌یک از روایات دیگر یأجوج و مأجوج وجود ندارد، به‌طور آشکار نشان‌دهنده درگیری شام در جنگی است. ظاهراً راوی سعی دارد با این ترفند اماکن شام را از ویرانی و تجاوز احتمالی سربازان حفظ کند. به‌علاوه، متن روایت به‌صراحت درصدد ایجاد انگیزه برای پیوستن به سپاهیان است که قرار است به قسطنطنیه حمله کنند. اقدام برای فتح شام و قسطنطنیه در چند برهه از تاریخ صدر اسلام رخ داده است. اولین بار برای فتح شام در زمان عمر انجام شد و اقدام برای فتح قسطنطنیه نیز صورت گرفت. در زمان معاویه و حکومت امویان نیز درگیری برای فتح قسطنطنیه ادامه داشت. بار دوم، سفاح عباسی برای جنگ با مروان، آخرین خلیفه اموی، عبدالله بن علی را به جنگ شامیان فرستاد و دمشق را فتح کرد. جالب اینجاست که در این جریان، ابن لهیعه (یکی از راویان در سند روایت) نیز همراه صالح بن علی عمومی سفاح که در فتح شام شرکت داشت به شام می‌رود. صالح، والی مصر، فلسطین و شام می‌شود و با رومیان نیز می‌جنگد و فتوحاتی نیز به دست می‌آورد (نک: ابن عساکر، ۱۳۶/۳۲). البته ابن مسعود نیز در جریان فتوحات شام در زمان عمر مدتی در حمص بوده است و پس از فتح شام، عمر اقدام به فتح قسطنطنیه کرده است. اما شواهدی وجود دارد که احتمال انتشار این روایت را در زمان ابن لهیعه بیشتر می‌کند؛ اول، عبدالوهاب بن حسین در سند این روایت مجهول است (حاکم نیشابوری، ۵۶۶/۴)؛ دوم، ابن لهیعه (۹۷ تا ۱۷۴ق) را نیز بسیاری از رجالیان اهل سنت ضعیف دانسته‌اند و او را متهم به تدلیس و اختلاط کرده‌اند (مقدسی، ۲۷۴/۶؛ ذهبی، ۲۳/۸)؛ ازاین‌رو، برخی محدثان اهل سنت این روایت را موضوع دانسته‌اند (نک: البانی، ۱۰۵۹/۱۳؛ حاکم نیشابوری، ۵۶۶/۴). سوم، قسمتی از این روایت که مربوط به وقایع بعد از هلاکت یأجوج و مأجوج است و درباره طلوع خورشید از مغرب و ماجرای تضرع ابلیس برای رسیدن وقت معلوم است در معجم کبیر طبرانی با طریقی از عبدالله بن عمرو آمده است و متن آن، مشابه روایت منتسب به ابن مسعود است. طریق روایت ابن عمرو با روایت ابن مسعود هیچ اشتراکی ندارند، جز در ابن لهیعه و طبرانی گفته است که هیچ‌کس این روایت را با این اسناد از عبدالله بن عمرو نقل نکرده است (طبرانی، ۳۶/۱) و ابن کثیر این روایت را غریب دانسته است (ابن کثیر، ۳۷۵/۳).

۲.۲. توجه به سیر تطور متن و عوامل مختلف آن

پس از گردآوری تحریرهای مختلف یک روایت، با پدیده‌های مختلفی مواجه می‌شویم. تحریرها ممکن است در کلمات، عبارات و قالب متفاوت باشند و ممکن است برخی عناصر در برخی تحریرها وجود نداشته باشد. برخی خاورشناسان سعی کرده‌اند با استفاده از این تفاوت‌ها، سیر تطورات روایات و تقدم و تأخر آن‌ها را بیابند. افرادی نظیر گلدتسیهر، شاخت و اسپیت، بسط متن و شاخ و برگ بیشتر یک تحریر را نشان‌دهنده تأخر آن نسبت به روایت موجزتر و عمدتاً عامل آن را جعل دانسته‌اند؛ علاوه بر این، عده‌ای نظیر شاخت و اسپیت برخی قالب‌های کلامی و ادبی را متأخرتر دانسته‌اند (نک: موتسکی، ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث، ۲۷ تا ۳۳). اما برخی محققان تکیه صرف بر ویژگی‌های متن را نقد کردند و نشان دادند که این معیارها که بر اساس تغییرات صوری متن است عمومیت ندارد و تبیین‌های مختلفی برای تطور متن می‌توان ارائه داد (نک: همان، ۳۲). برای درک بهتر این تبیین‌ها لازم است پژوهشگر عوامل مختلف در تطور متن را بشناسد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح است:

۲.۲.۱. نقل به معنا و رشد تدریجی التزام به لفظ

یکی از دلایل مهم در تغییر واژگان و ساختار روایات، نقل به معناست که در دوره صحابه و تابعان رواج داشت. در دوره تابعان اختلافاتی میان حسن بصری و ابن‌سیرین مشاهده می‌شود که به مناطق دیگر نیز تسری یافت. حسن بصری بر ابقای روش نقل به معنا و ابن‌سیرین بر نقل عین لفظ اصرار داشتند. از اوایل قرن دوم به تدریج بر شمار طرفداران عدم جواز نقل به معنا افزوده می‌شد؛ باین حال، در میانه سده دوم همچنان شمار علمایی که به نقل حدیث با عین لفظ حساس بودند اندک بود. با اقتدار یافتن اصحاب حدیث از سده سوم هجری، پافشاری بر نقل به لفظ غلبه یافت. هنوز هم در میان مؤلفان به نام ابن سده، فردی مانند بخاری را می‌توان دید که قائل به جواز نقل به معناست و همین اعتقاد در تألیف او اثر گذاشته است (پاکتچی، فقه الحدیث، ۳۷۰ تا ۳۷۵). با تغییر رویکرد محدثان در جواز نقل به معنا، میزان تغییر الفاظ روایات در طبقات متأخرتر کاهش می‌یابد؛ زیرا در نقل به معنا احتمال انواع تغییرات متن؛ مانند حذف، اضافه، تحریف و تصحیف وجود داشت. گاهی نیز روایت با تفسیر یا علایق چند راوی متوالی آمیخته می‌شد که لزوماً به معنای جعل نیست و گاه ناخواسته و ناخودآگاه رخ می‌داد؛ زیرا معمولاً ذهن برای پرکردن خلأ فهم خود، بعضی ترکیب‌ها را از آگاهی‌های پیشین خود انتخاب و با دانسته‌های قبلی خود تفسیر می‌کند (Schoeler, 97-98, 114-116).

۲.۲.۲. تغییرات در نسخه‌نویسی

منابع روایی نخستین، عمدتاً از دست‌نوشته‌های شاگردان در جلسات درس و املا شکل گرفت. این

دست‌نوشته‌ها به دلایل مختلف^۲ مانند بیان مختلف شیخ در جلسات مختلف درس، یادداشت‌های متفاوت شاگردان مختلف یا نقل متفاوت شاگردان برای شاگردانشان، خطای در سماع یا نگارش، بازنگری جانبدارانه و حتی جعل می‌توانست متفاوت باشد (همان). علاوه بر این، گاهی خطای نسخه‌نویس منجر به تغییر، حذف یا اضافه می‌شد. گاهی نیز به اشتباه حواشی تفسیری که مؤلفان قبلی در کنار یا میان متن نوشته بودند، جزئی از روایت تلقی می‌شد. برخی تغییرات متن نیز احتمالاً ناشی از اصلاحات نسخه‌نویس بود؛ زیرا برخی محدثان در دوره‌های متقدم، اصلاح لحن و خطا و اشکالات نحوی در روایت را جایز، بلکه برخی پسندیده می‌دانستند (نک: پاکتچی، فقه الحدیث، ۲۷۶ تا ۲۷۹ و ۳۵۲).

۲.۲.۳. تفاوت روش مؤلفان در ثبت متن روایات در دفاتر حدیثی و منابع روایی

مؤلفان متقدم روش‌های مختلفی را برای ذکر سند و متن روایات به کار می‌بردند که برخی از آن‌ها تغییراتی در متن ایجاد می‌کرد. نمونه‌هایی از این روش‌ها به اختصار یادآوری می‌شود:

۱. **تقطیع روایات به اختصار و توزیع:** یکی از عوامل تغییر در متن روایت تقطیع بوده است. در باب جواز اختصار و تقطیع حدیث و شرایط آن در نسل تابعان و محدثان سده‌های نخست اختلاف‌نظرهایی گزارش شده است. برخی مانند مجاهد آن را جایز و برخی مانند خلیل بن احمد آن را حرام می‌دانستند؛ برخی نیز مانند سفیان ثوری به شرط آنکه معنا حفظ شود و نیز به شرط آنکه محدث، حدیث را در مجلس یا نوشته‌ای دیگر به‌طور کامل ذکر کرده باشد، جایز می‌دانستند (نک: خطیب بغدادی، ۱۸۹ و ۱۹۱ و ۱۹۳). با این اوصاف، پیش از ثبت روایات در مدونات حدیثی بزرگ، برخی از روایات تقطیع شده بود. در دوران تدوین نیز این جریان ادامه یافت و برخی مدونان حدیث، مانند احمد بن حنبل روایات را تقطیع می‌کردند. برخی معتقد بودند که در تدوین کتب، تقطیع متن روایت به شرطی جایز است که قسمت‌های مختلف روایت در باب‌های مختلف کتاب توزیع شده باشد. در صحیح بخاری دیده می‌شود که او حدیثی واحد را در جایی به‌صورت کامل و در قسمت دیگر به‌صورت تقطیع شده می‌آورد یا دو تقطیع از حدیثی را در دو جای کتابش می‌آورد (نک: پاکتچی، فقه الحدیث، ۳۲۸ تا ۳۴۷). ابن حماد نیز علاوه بر ذکر اینکه جواز این کار را در خواب از حضرت رسول اکرم (ص) گرفته است (نک: خطیب بغدادی، ۱۹۴)، در عمل نیز این رویکرد در کتاب او دیده می‌شود؛ برای مثال، طبرانی در الاحادیث الطوال روایتی طولانی درباره دجال نقل کرده است که در سند آن نام ابن حماد دیده می‌شود. در الفتن ابن حماد این روایت طولانی وجود ندارد، بلکه روایت تقطیع و در قسمت‌های مختلف کتاب ذکر شده است (نعیم بن حماد، ۵۱۷/۲ و ۵۳۰ و ۵۳۵ و ۵۵۴ و ۵۵۹ و ۵۶۲ و ۵۶۶). این مسئله می‌تواند نشان دهد که اصل روایت نعیم، روایتی طولانی است که طبرانی نسخه‌ای از آن روایت طولانی را در اختیار داشته است (نک: طبرانی، ۲۹۵).

ب. **تجميع روايات:** همان گونه که ذکر شد، در سده های نخست بسیاری از محدثان، روایات شیوخ خود را در دفاتر شخصی ثبت می کردند. روش برخی چنین بود که در هر دفتر، روایات یک شیخ پشت سرهم و بدون تفکیک مشخص نوشته می شد؛ یعنی تنها در ابتدای اولین حدیث منقول از یک شیخ متقدم، نام او را می آوردند و روایات بعدی را بدون تکرار سند و حداکثر با ذکر کلمه ای مثل «قال»، «ثم»، «واو عطف» و... می نوشتند. این الگو باعث می شد اولاً برخی محدثان متأخر هنگام مراجعه به این دفاتر، تمام این قطعات حدیثی را که ممکن بود در جلسات مختلف ثبت شده باشد، روایتی طولانی تلقی کنند؛ ثانیاً با ازدست رفتن اسناد آغازین دفتر حدیثی، اسناد کل روایات نامشخص بماند (نک: قندهاری و راد، ۷۵ تا ۷۴).

برخی محدثان نیز روایات هم موضوع را بدون ذکر سند در دفاتر خود پشت سرهم و بدون جداسازی نقل می کردند. مثالی از این روش در روایات اخبار ذریح محاربی دیده می شود. ظاهراً او روایات هم موضوع امام صادق (ع) را در یک جا جمع کرده و مستقیماً به امام صادق (ع) نسبت داده است. حال آنکه، قطعات این روایت به ظاهر بلند را می توان از منابع دیگر با همان الفاظ یافت که از راویان متقدم بر ذریح نقل شده است (نک: همان، ۸۱ تا ۸۲).

علاوه بر موارد فوق، برخی محدثان خصوصاً در موارد سیره و مغازی، گزارش چند راوی را ترکیب می کردند تا آگاهی بهتری راجع به ماجرا ارائه دهند. این شیوه را افرادی نظیر زهری، ابن اسحاق و واقدی استفاده می کردند و ظاهراً از قبل از زهری نیز رواج داشته است. در این موارد، گاه سند روایات ذکر نمی شد، گاه ذیل نام شیخی تمام گزارش می آمد و گاه نیز از اسناد دسته جمعی استفاده می شد (نک: همان، ۸۲ تا ۸۶).

روایتی درباره خروج دجال و یأجوج و مأجوج در مستدرک حاکم نیشابوری و الإیمان ابن منده وجود دارد که ظاهراً هر دو را ربیع بن حراش از حذیفه نقل کرده است. این دو روایت از نظر محتوا مشابه است اما تفاوتی میان آن دو وجود دارد که نشان می دهد چگونه روایات منتسب به چند صحابی ترکیب شده اند. در مستدرک حاکم، پس از ذکر خروج دجال و نزول حضرت عیسی (ع)، جملاتی به نقل از ابوهریره درباره ذوب شدن دجال و سپس جملاتی از عبدالله بن عمرو بن عاص درباره خروج یأجوج و مأجوج افزوده شده است. این عناصر که در روایت حاکم به تفکیک نام صحابه آمده است در الإیمان ابن منده بدون آنکه نام ابوهریره و عبدالله بن عمرو بن عاص ذکر شده باشد، به قسمت های قبلی روایت اضافه شده است و خواننده این عناصر را ادامه روایت حذیفه می پندارد (نک: حاکم نیشابوری، ۵۳۶/۴؛ ابن منده، ۹۳۹/۲).

بنا بر آنچه گفته شد علل مختلفی در تغییر روایات وجود داشته است و با تحلیل صرفاً متنی نمی توان

تقدم و تأخر تحریرها را به دست آورد؛ بلکه تحلیل سندی و گردآوری شواهد دیگر، نظیر تقدم و تأخر منابع نیز ضروری است؛ برای مثال، در منابع متعدد از حذیفه بن یمان روایتی در خصوص دجال وجود دارد که حلقه مشترک آن ربیع بن حراش است. این روایات، دارای چهار حلقه مشترک فرعی پس از ربیع بن حراش است. در منابع پیش از طبری، هیچ‌یک از این روایات دارای عنصر یأجوج و مأجوج نیستند. اما در تفسیر طبری (م ۳۱۰ق) عنصر یأجوج و مأجوج به روایت اضافه شده است. در طریق این روایت، منصور بن معتمر وجود دارد (طبری، ۵۲۶/۱۸) که یکی از حلقه‌های مشترک فرعی این روایات است. روایات نقل شده از او به این صورت آغاز می‌شود که پیامبر اکرم (ص) درباره دجال می‌فرماید: «لانا علم بما مع الدجال...» و سپس توصیفاتی در خصوص دجال می‌آورد. اما روایت سفیان بن سعید ثوری از منصور، در تفسیر طبری علاوه بر آنکه قالبی متفاوت با تمام روایات ربیع بن حراش از حذیفه بن یمان دارد، عناصری را به روایت افزوده است که نه تنها از منصور، بلکه از حلقه‌های مشترک فرعی دیگر نیز نقل نشده است. قالب این روایت شبیه روایات حذیفه بن اسید است که وی در آن‌ها اشراف الساعة را به ترتیب ذکر می‌کند، با این تفاوت که روایات حذیفه بن اسید حلقه مشترک و طریق مخصوص خود را دارد و فقط اشراف الساعة را نام می‌برد، اما در روایت سفیان از منصور بن معتمر، پس از ذکر اشراف الساعة، یأجوج و مأجوج بیشتر توصیف شده است. این روایت نخستین بار در تفسیر طبری آمده است و پس از وی، مفسران دیگری؛ نظیر ثعلبی و ابن کثیر روایت او را در کتاب خود آورده‌اند (نک: ثعلبی، ۲۵۴/۱۸؛ ابن کثیر، ۲۴۸/۷). با توجه به آنچه ذکر شد به نظر می‌رسد روایت سفیان از منصور که نه در قالب و نه در محتوا با سایر روایات ربعی سنخیت ندارد و نخستین بار در منبعی مربوط به اواخر قرن سوم، یعنی تفسیر طبری آمده است، ساختگی است و سفیان یا یکی از راویان متأخرتر او متنی ترکیبی از روایات منسوب به صحابه دیگر ساخته و سند روایات ربیع بن حراش را به آن پیوند زده است.

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر بدین شرح است:

۱. اولین مؤلفه مهم و اثرگذار در نتایج تاریخ‌گذاری آن است که در به دست آوردن تاریخ پیدایش یک روایت از امکانات روش‌های مختلف تاریخ‌گذاری استفاده شود و توجه نکردن به هریک از این روش‌ها و امکانات آن‌ها، افق دید پژوهشگر را کاهش می‌دهد. درواقع، نتایج هر روش به منزله شاهی است که نتایج روش‌های دیگر را تأیید یا رد می‌کند و نتیجه نهایی از جمع‌بندی شواهد مختلف به دست می‌آید.
۲. در روش کهن‌ترین منبع، چند مؤلفه باید مدنظر پژوهشگر باشد که برای بازیابی تحریرها و نتایج تاریخ‌گذاری اهمیت دارند: أ. نسخ مختلف خطی و چاپی آن‌ها؛ ب. نسخی که در اختیار نویسندگان

متأخر بوده است؛ ج. نام‌های مختلف یک اثر؛ د. نام مؤلفان در طرق روایت؛ ه. کشف احتمالی منابع و نسخ جدید.

۳. مؤلفه‌هایی که در تاریخ‌گذاری مبتنی بر متن باید مدّ نظر پژوهشگر قرار گیرد عبارت‌اند از: ا. مضمون متن؛ برخی مضامین می‌توانند به‌عنوان قرینه‌ای تاریخی در تاریخ‌گذاری به شمار روند؛ مانند انگیزه‌های جعل و مضامین حاکی از بافت تاریخی متن. از این رو، پژوهشگر باید راجع به انگیزه‌های جعل و روش‌های مختلف آن و نیز تاریخ پیدایش این انگیزه‌ها و روش‌ها احاطه علمی داشته باشد. همچنین باید تاریخ پیدایش عناصر تاریخی متن را به‌درستی برآورد کرده باشد. ب. تطورات متن و تبیین‌های مختلف آن؛ پژوهشگر باید بداند که پدیده‌های مختلفی که پس از گردآوری تحریرهای مختلف متن با آن‌ها مواجه می‌شود؛ مانند وجود تحریرهای کوتاه و بلند در منابع، ممکن است تبیین‌ها و علل مختلفی داشته باشد. از این رو، باید به علل مختلف تطورات متن؛ مانند نقل به معنا، خطا و ویرایش در نسخه‌نویسی و روش‌های تألیف متن روایات و حتی امکان زمان پیدایش این علل آگاه باشد.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبی‌الحدید، به تحقیق ابراهیم محمد ابوالفضل، چاپ اول، قم: آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تهران: اسماعیلیان، بی‌تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، الموضوعات، به تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، چاپ اول، مدینه: سلفیه، ۱۳۸۶ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، به تحقیق عمرو بن غرامة عمروی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، به تحقیق سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، بی‌جا: دار طيبة، ۱۴۲۰ق.
- ابن منده، محمد بن اسحاق، الايمان، به تحقیق علی بن محمد فقیهی، چاپ دوم، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۶ق.
- ابوریه، محمود، اضواء علی السنة المحمدية او دفاع عن الحديث، قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۳۹۷ق.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، به تحقیق محمد فؤاد سزگین، قاهره: خانجی، ۱۳۸۱ق.
- اعظمی، محمد مصطفی، «نظام اسناد: وثاقت و اعتبار»، در: آقایی، سیدعلی، تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها، چاپ اول، تهران: حکمت، ۱۳۹۴.
- البانی، محمد ناصر الدین، سلسلة الأحادیث الضعيفة والموضوعة و أثرها السیئ فی الأمة، چاپ اول، ریاض: دار المعارف، ۱۴۱۲ق.
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

کیان مهر و دیگران: مؤلفه‌های راهبردی در کاربست عملی روش‌های تاریخ‌گذاری «مبتنی بر متن» و ... / ۱۷۹

آقای، سیدعلی، «تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد-متن: امکانات و محدودیت‌ها»،
صحیفه مبین، س ۱۷، ش ۵۰، ۱۳۹۰، صص ۱۰۲ تا ۱۴۰.

_____، «حدیث به مثابه داده تاریخی: مروری بر رهیافت‌های محققان غربی به مسئله وثاقت احادیث
اسلامی»، آیین پژوهش، س ۲۳، ش ۱۳۷ و ۱۳۸، ۱۳۹۱، صص ۱۹ تا ۲۹.

پاکتچی، احمد، پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲.

_____، فقه الحدیث با تکیه بر مسال لفظ، چاپ سوم، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶.

ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، عربستان: دار التفسیر، ۱۴۳۶ ق.
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، به تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول،
بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة، چاپ اول، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۲ ق.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة للخطیب البغدادی، مدینه: المكتبة العلمیة، ۱۳۵۷ ق.

ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، به تحقیق شعیب الأرناؤوط و دیگران، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الرسالة،
۱۴۰۵ ق.

رحمتی، محمد کاظم و محمد قندهاری، «مروری بر بازسازی متون حدیثی با تأکید بر حدیث شیعه»، در:
سلمان نژاد، مرتضی و محمد هادی گرامی، رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه، چاپ اول، ۱۳۹۷.

سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسة امام صادق (ع)، بی تا.

سلیمیان، خدامراد، روش نقد و بررسی روایات مهدویت، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور، بیروت: دار الفکر، بی تا.

شاخ، یوزف، «سند شاهی برای تاریخ‌گذاری حدیث»، ترجمه مهرداد عباسی، در: آقای، سیدعلی، تاریخ‌گذاری
حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها، ۱۳۹۴.

شولر، گریگور، شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز، چاپ دوم، تهران: حکمت،
۱۳۹۳.

شیری محمدآبادی، مرجان و نصرت نیل ساز، «تاریخ‌گذاری آغاز نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص) در جوامع روایی
اهل سنت»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۱۵، ش ۳۰، ۱۴۰۱، صص ۱۴۷ تا ۱۷۷.

_____، «واکاوی قواعد مشترک در شیوه‌های نقد حدیث مسلمانان و روش‌های
تاریخ‌گذاری روایات خاورشناسان»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، س ۲۶، ش ۶۷، ۱۳۹۹، صص ۲۵۱ تا ۲۸۲.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به تحقیق حمدی بن عبدالمجید سلفی، چاپ دوم، قاهره: ابن تیمیة،
۱۴۰۵ تا ۱۴۰۶ ق.

_____، الأحادیث الطوال، به تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، چاپ دوم، موصل: الزهراء،

۱۴۰۴ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، مکه: دار التریبۃ و التراث، بی تا.

فلاته، عمر، الوضع فی الحدیث، دمشق: مناهل العرفان، ۱۴۰۱ق.

قندهاری، محمد و علی راد، «احادیث طوال در میراث مکتوب سده نخست هجری»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۷، ۱۳۹۹، صص ۶۷ تا ۹۸.

کوک، مایکل، «تاریخ گذاری روایات آخر الزمان»، ترجمه فرهنگ مهرش و مرتضی کریمی نیا، در: موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی؛ خاستگاه و سیر تطور، به کوشش و ویرایش مرتضی کریمی نیا، ۱۳۹۴.

گورکه، آندریاس، «روش تاریخ گذاری اسناد- متن با توجه به حلقه مشترک پژوهش موردی: روایات آخر الزمان»، ترجمه و تحقیق سعید شفیعی، در: سلمان نژاد، مرتضی و محمد هادی گرامی، رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه، ۱۳۹۷.

مددی، سید احمد، «گفتگو با آیت الله سید احمد مددی»، در: عمادی حائری، سید محمد، بازسازی متون کهن حدیث شیعه، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۸.

مدرسی طباطبائی، سید حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین، ترجمه رسول جعفریان و علی قزایی، قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶.

مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الإمامیه، چاپ اول، قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. مقدسی، عبد الغنی بن عبد الواحد، الکمال فی أسماء الرجال، به تحقیق شادی بن محمد آل نعمان، چاپ اول، کویت: الهيئة العامة للعناية، ۱۴۳۷ق.

موتسکی، هارالد، «جمع و تدوین قرآن: بازنگری در دیدگاه های غربی در پرتو تحولات جدید روش شناختی»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، هفت آسمان، س ۱۲، ش ۳۲، ۱۳۸۵، صص ۱۵۵ تا ۱۹۶.

_____، «ارزیابی تاریخ گذاری احادیث»، ترجمه سید علی آقایی، در: آقایی، سید علی، تاریخ گذاری حدیث: روش ها و نمونه ها، چاپ اول، حکمت، تهران، ۱۳۹۴.

_____، «حدیث پژوهی در غرب: مقدمه ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، در: موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی، به کوشش مرتضی کریمی نیا، چاپ دوم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، قم، ۱۳۹۴.

_____، «مطالعات حدیثی به کجا می رود؟»، ترجمه سیده زهرا مبلغ، در: آقایی، سید علی، تاریخ گذاری حدیث: روش ها و نمونه ها، چاپ اول، حکمت، تهران، ۱۳۹۴.

نعیم بن حماد، ابو عبد الله، الفتن، به تحقیق سمیر امین زهیری، چاپ اول، قاهره: التوحید، ۱۴۳۱ق. نیل ساز، نصرت، «تاریخ گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس: نقد روش تحلیل ادبی و نزیرو و ریپین»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ش ۶، ۱۳۸۵، صص ۲۷ تا ۶۴.

کیان مهر و دیگران: مؤلفه‌های راهبردی در کاربست عملی روش‌های تاریخ‌گذاری «مبتنی بر متن» و ... / ۱۸۱

_____، «تبیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، س ۴۷، ش ۲، ۱۳۹۳، صص ۳۲۱ تا ۳۴۶.

_____، «ماهیت منابع جوامع روایی اولیه از دیدگاه گرگور شونلر»، مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، س ۴۴، ش ۸۸، ۱۳۹۱، صص ۱۳۳ تا ۱۶۴.

_____، خاورشناسان و ابن عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.

_____، ابوالفضل رجائی فرد، «کارکرد فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزگین در بازایی منابع آثار کهن روایی (مطالعه موردی: کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی)»، مطالعات فهم حدیث، ش ۱، ۱۳۹۶، صص ۱۳۱ تا ۱۵۷.

-Juynboll, G. H. A. *Muslim tradition: studies in chronology, provenance and authorship of early Hadith*, second edition. (1st ed: 1983), Cambridge university press, New York, 1985.

-Motzki, Harald, "The Murder of Ibn Abi-Huqayq: On The Origin and Reliability of some Maghazi-Reports", *The Biography of Muhammad in Islamic History and Civilization Studies and Texts*, Brill, Liden-Boston-koln. vol. 78.2000.p170-239.

-Schacht, Joseph, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford university press. (1st ed: 1950), London, 1979.

-Schoeler, Gregor, *The Biography of Muḥammad: Nature and authenticity*, trns. Uwe Vagelpohl, And ed. James E. Montgomery, Routledge. (1st ed: 1996 in German), Londen, 2011.



Analyzing One of the Causes of the Conflict between Narrations; Pure Imams' Different Answers to the Same Questions of Shiites

Sayyid Masoud Mortazavi

Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Javad Enayatirad (Corresponding author), Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: enayati-m@um.ac.ir

Dr. Sayyid Mahmud Tabatabayi, Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Hadith and Sunnah have been affected by much damage. One of the most important of them is the difference and conflict between narrations. The approach of *Ahl al-Bayt* (the household of the prophet) (AS) in creating conflict between the Shiites is one of the neglected and less discussed causes of the conflict between the hadiths. The Pure Imams' different answers to the same questions and adopting such an approach by them is effective in removing theological doubts. Also, it acquaints us with the Infallible status in using figures of speech. Differently answering of the Pure Imams have been referred to in several narrations and their companions have considered it difficult to believe or accept. This paper aims to mention some usages of this approach in jurisprudence and revealed rules. Also, it considers the fundamentals and innovations of *Mirzā Mahdī Iṣfihānī* and *Ayatollah Sayyid Alī Sīstānī*. These two traditionist jurists have explained several reasons for this issue and considered its nature different from *Taqīya* (the conformity with the Sunnites). Also, by criticizing and analyzing other scholars' views, they have discussed its narrative evidence and examples.

Keywords: The cause of the conflict between narrations, Creating conflict between Shiites, Conflict of the evidence, *Taqīya*, *Ayatollah Sīstānī*, *Mirzā Mahdī Iṣfihānī*, Different answers of the Imams





بررسی (صدور جواب‌های گوناگون از ائمه اطهار علیه السلام به سوالات یکسان شیعیان) از اسباب اختلاف حدیث

سید مسعود مرتضوی

دانشجوی دکتری معارف دانشگاه فردوسی مشهد

(نویسنده مسئول) دکتر محمدجواد عنایتی راد

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: enayati-m@um.ac.ir

دکتر سید محمود طباطبایی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

حدیث و سنت با آسیب‌های فراوانی مواجه شده است که یکی از مهمترین آن‌ها پدیده اختلاف و تعارض روایات است. یکی از اسباب مغفول اختلاف احادیث که کمتر بدان پرداخته شده است، رویکرد اهل بیت (ع) در اختلاف‌افکنی میان شیعیان است. صدور جواب‌های گوناگون از ائمه اطهار (ع) به سوالات یکسان شیعیان و حکمت اتخاذ چنین رویکردی توسط اهل بیت (ع) در دفع شبهات اعتقادی، مؤثر است و ما را با شئون معصوم در استفاده از ویژگی‌های کلام و سخن آشنا می‌سازد. صدور جواب‌های گوناگون از ائمه اطهار (ع) در روایات متعددی اشاره شده و باور و پذیرش آن برای اصحاب ائمه سخت و دشوار جلوه کرده است. در این نوشتار به برخی از کاربردهای این رویکرد در فقه و احکام شرعی اشاره و به مبانی و نوآوری‌های میرزا مهدی اصفهانی و آیت‌الله سیدعلی سیستانی توجه می‌شود. این دو فقیه حدیث‌شناس ضمن تبیین حکمت‌های متعدد این پدیده، آن را دارای ماهیتی متفاوت از تقیه (موافقت با عامه) دانسته و با نقد و تحلیل کلام دیگر اندیشمندان به شواهد روایی و مصادیق آن پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی: اسباب اختلاف حدیث، اختلاف‌افکنی میان شیعیان، تعارض ادله، تقیه، آیت‌الله سیستانی، میرزا مهدی اصفهانی، جواب‌های مختلف امامان.

تبیین مسئله و پرسش اصلی

پاسخ‌های متعدد و متفاوت به سؤال یکسان توسط ائمه اطهار(ع) چنان مورد تعجب اصحاب امامان(ع) واقع شده است که زراره از اصحاب خاص و درخشان امام صادق(ع) تحمل نشستن بر روی نیزه یا رفتن درون آتش را آسان‌تر و ساده‌تر از شنیدن پاسخ‌های مختلف از امامان(ع) دانسته است (فیض کاشانی، ۱/۲۸۲).

این بحث با عناوین مختلفی از جمله صدور اجوبه مختلف از ائمه اطهار(ع)، توریه با پاسخ‌های مختلف راجع به پرسش واحد، القای خلاف و اختلاف میان شیعیان و اختلاف میان هم‌کیشان مطرح می‌شود که در این نوشتار از تعبیر اختلاف‌افکنی میان شیعیان توسط اهل بیت(ع) استفاده شده است.

در خصوص پدیده اختلاف‌افکنی میان شیعیان سؤالات مهمی مطرح است؛ از جمله حکمت اختلاف‌افکنی میان شیعیان در روایات چگونه تبیین شده است؟ اصحاب خاص و مخاطبان امامان(ع) در برابر این اختلاف‌افکنی آشکار چه رویکرد و موضعی داشتند؟ آیا اختلاف‌افکنی میان شیعیان نوعی از تقیه (موافقت با عامه) شناخته می‌شود؟ آیا اختلاف‌افکنی میان شیعیان در همه نوع احکام از واجبات و محرمات (احکام مضیق) صورت گرفته یا صرفاً در احکام موسع (مستحبات و مکروهات) تحقق یافته است؟ اختلاف‌افکنی میان شیعیان چگونه توسط فقیهان و اندیشمندان شیعه تحلیل شده است؟ این نوشتار با تأکید بر اندیشه و مبانی میرزامهدی اصفهانی و آیت‌الله سیدعلی سیستانی در صدد واکاوی و پاسخ به سؤالات مذکور است.

همچنین بحث اختلاف‌افکنی در میان شیعیان از ابعاد گوناگون کلامی و فقهی برخوردار است که در این نوشتار در خصوص جنبه‌ها و مصادیق روایی این رویکرد در فقه تمرکز می‌شود.

اهمیت و ضرورت مسئله

اختلاف‌افکنی میان شیعیان سبب سردرگمی شیعیان و تردید آنان در علم و جایگاه امام می‌شود و علاوه بر ثمرات فقهی، از آثار کلامی و اعتقادی مهمی برخوردار است و فقدان پرداختن به آن سبب پدیدار شدن شبهات کلامی می‌شود (سیستانی، تعارض الأدله، ۱/۲۰۵).

تبیین اسباب جدیدی همچون اختلاف‌افکنی میان شیعیان نیز ما را با شئون دیگر ائمه اطهار(ع) همچون ایفای نقش ایشان به‌عنوان مربی، جایگاه تفویض در تبلیغ و کتمان آشنا می‌سازد.

یکی از اشتباهات رایج یکسان‌پنداری میان رویکرد اختلاف‌افکنی میان شیعیان، با تقیه (موافقت با عامه) است که غفلت از تمایز میان این رویکرد، خطایی مهم در فهم سیره ائمه اطهار(ع) در ارتباط با

پدیده اختلاف احادیث و فهم روایات مرتبط به این مسئله می‌شود. فقدان توجه به مبانی و نوآوری‌های برخی از عالمان معاصر، از جمله میرزامهدی اصفهانی و آیت‌الله سیستانی که در مباحث مربوط به اسباب اختلاف و کتمان حدیث از امتیازات علمی برخوردارند، سبب نگاه حداقلی و غیر جامع به بحث می‌شود، خلأی که این نوشتار درصدد جبران آن است.

پیشینه پژوهش

در موضوع اختلاف افکنی میان شیعیان، به صورت مستقل کتاب یا مقاله‌ای تألیف نشده است. محدث بحرانی در مقدمه کتاب حدائق الناضرة به اختلاف افکنی میان شیعیان اشاره کرده است (۵/۱) و پنجره‌ای بر بحث و تحلیل‌های بیشتر در این مسئله گشوده است.

سخنان صاحب حدائق توسط وحید بهبهانی در کتاب الفوائد الحائریة تحلیل و بررسی شده است (۳۵۳) و شیخ انصاری نیز در کتاب فوائد الأصول به کلام صاحب حدائق و اشکالات بر ایشان می‌پردازد و یکی از راه‌های تحقق تقیه را اختلاف افکنی میان شیعیان بیان می‌کند (۱۲۹/۴).

در مقاله‌ای با عنوان «تطور تاریخی راهکارهای تحقق تقیه در سیره ائمه شیعه»، اثر یحیی میرحسینی و علی باباخانی، ذیل عنوان ایجاد اختلاف در مسائل دینی و افتراق در میان هم‌کیشان به این مسئله پرداخته شده است. در مقاله «بازتبیین کارکرد تقیه در روایات امامیه و نقش آن در استنباط»، اثر حسینعلی سعدی، نویسنده در ضمن بحث راجع به معناشناسی تقیه در بستر روایات و اقوال با اشاره به معنایی اعم از ترس در تحقق تقیه، به بررسی کلام صاحب حدائق می‌پردازد. در کتاب نقش تقیه در استنباط، اثر نعمت‌الله صفری به صورت تفصیلی به اشتراط یا عدم اشتراط با موافقت عامه در حمل بر تقیه و بررسی مدعا و ادله قول مشهور و صاحب حدائق می‌پردازد و در پایان، عدم اشتراط موافقت با قول عامه در تقیه را نادرست می‌شمرد و روایات ذکرشده توسط محدث بحرانی توجیه می‌کند.

در منابع یادشده، تحلیل رویکرد اختلاف افکنی میان شیعیان به خوبی صورت نگرفته است؛ زیرا در این منابع، رویکرد اختلاف افکنی میان شیعیان در ذیل تقیه تعریف شده و نظریه مقابل را بررسی نکرده است و در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها مبانی و نظرات آیت‌الله سیستانی و میرزامهدی اصفهانی طرح و بررسی نشده است.

میرزامهدی اصفهانی در کتاب المواهب السنية اولین کسی است که با ذکر مصادیق متعدد روایی به مبحث اختلاف افکنی میان شیعیان پرداخته است که در ضمن تبیین مسئله، به وجوه متعدد تمایز میان تقیه (موافقت با عامه) و اختلاف میان شیعیان اشاره می‌کند (اصفهانی، ۴۱۴ تا ۴۳۹). آیت‌الله سیستانی نیز با تکمیل مباحث میرزای اصفهانی، علاوه بر ذکر تمایز این دو عامل، به نقد محقق بهبهانی و شیخ انصاری

در این خصوص می‌پردازد و بحث را در قالبی جدید ارائه می‌کند (سیستانی، تعارض الأدله، ۳۰۰/۱).

۱. اختلاف‌افکنی میان شیعیان در آیینۀ روایات

۱.۱. اصل تحقق چنین رویکردی توسط معصومان(ع)

در روایات متعددی راجع به اختلاف‌افکنی میان شیعیان توسط ائمه اطهار(ع) سخن به میان آمده است. اصل تحقق چنین رویکردی از سوی ائمه اطهار، امری بدیهی و انکارنشده‌ای است که با تعبیر مختلفی نقل شده است. معصومان در روایات مختلفی این اقدام را به خود نسبت داده‌اند. این موضوع در روایات گوناگون با تعبیری همچون «أَنَا فَعَلْتُ ذَلِكَ بِكُمْ» (ابن بابویه، ۳۹۵/۲)، «أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ۳۵۲/۲)، «أَنَا خَالَفْتُ بَيْنَهُمْ» (بحرانی، ۷/۱) و «أَمَرْتُكَ بِهِ وَأَتَاكَ أَبُو بَصِيرٍ بِخِلَافِ الَّذِي أَمَرْنَاكَ» (کشی، ۱۳۸) انعکاس یافته است.

۱.۲. شواهد روایی و کارکردهای آن در فقه

با نگاهی به مجموعه روایات، اختلاف‌افکنی میان شیعیان در مصادیق و احکام مختلفی تحقق یافته است؛ از جمله به کیفیت حج تمتع و تعداد رکعات نماز واجب و نوافل آن در روایت عبدالله بن زراره (کشی، ۱۳۸) و روایت بزظی (کلینی، ۴۴۴)، افطار و عدم افطار در روزه مستحبی روز عرفه (نوری، ۵۲۸/۷)، وقوع یا عدم وقوع طلاق سه‌گانه در مجلس واحد (حر عاملی، ۷۰/۲۲؛ حلی، ۲۷۲/۱؛ طوسی، ۵۴/۸)، اختلاف در مواقیح حج (بحرانی، ۷/۱)، وقت نماز ظهر و عصر (مجلسی، ۲۵۲/۲) می‌توان اشاره کرد. از امتیازات آیت الله سیستانی و میرزامهدی اصفهانی بر محدث بحرانی در این موضوع، طرح و بررسی روایات متعدد مربوط به آن است.

۱.۳. حکمت‌ها و علل مطرح‌شده در روایات و سخن اندیشمندان

در میان روایات اهل بیت، حکمت‌ها و عللی برای رویکرد اختلاف‌افکنی میان شیعیان بیان شده است؛ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. بیان وجوه و راهکارهای متعدد در احکام موسعه با تعبیر «مِنَ الْأَشْيَاءِ أَشْيَاءٌ مُّوسَّعَةٌ تَجْرِي عَلَى وَجْهِ كَثِيرَةٍ» (برقی، ۳۰۰/۲).

۲. ایجاد اختیار و توسعه برای مکلفان با تعبیر «وَلَوْ اجْتَمَعْنَا عَلَى شَيْءٍ مَا وَسِعَكُمْ غَيْرُهُ» (نوری، ۵۲۸/۷).

۳. دفاع و حفاظت از شیعیان با تعبیر «فَلْيَعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ دِفَاعٌ مِنَّا عَنْهُ» (کلینی، ۶۶/۱)، دفع شر مخالفان با بدگویی از شیعیان در انظار عامه با تعبیر «إِنَّمَا أُعِيكَ دِفَاعاً مِنِّي عَنْكَ فَإِنَّ النَّاسَ وَالْعُدُوَّ يَسَارِعُونَ إِلَى

کل من قرّبه» (حر عاملی، ۳۷۳/۳۰)، ابقا و حفظ تشیع و شیعیان با تعبیر «إِنَّ هَذَا خَيْرٌ لَّنَا وَابْقَى لَنَا وَ لَكُمْ» (کلینی، ۶۵/۱)، دور ماندن از قصد، اذیت و آزار عامه (اهل سنت) با تعبیر «وَلَوْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ لَقَصَدَكُمْ النَّاسُ» (ابن بابویه، علل الشرائع، ۳۹۵/۲)، ممانعت از شناخته شدن شیعیان با تعبیر «لَوْ صَلَّوْا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ لَعُرِفُوا» (مجلسی، ۲۵۲/۲).

۴. امکان نداشتن تبیین واقع و حقیقت با تعبیر «وَلَوْ أَذِنَ لَنَا لَعَلِمْتُمْ أَنَّ الْحَقَّ فِي الَّذِي أَمَرْنَاكُمْ بِهِ» (کشی، ۱۳۹).

۵. انجام شئون نبی اکرم به جز نبوت توسط ائمه اطهار، همچون تربیت نفوس و... در پی تفویض امر به ایشان با تعبیر «فَمَا فَوَّضَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَوَّضَ إِلَيْنَا» (صفار، ۳۸۵/۱).

آیت الله سیستانی دو حکمت برای القای اختلاف میان شیعیان توسط معصومان بیان کرده است. نخست، ناشناس ماندن شیعیان در چشم حکومت و دشمنان در اثر ناهمگونی رفتارهای شرعی (سیستانی، تعارض الأدله، ۲۹۳/۱) و دوم، شکل گیری اختلاف عمیق، فراتر از تقیه است تا باوری کاذب در میان عامه ایجاد شود بر اینکه نظرات مختلف و مخالف اهل سنت، ناشی از اختلاف میان عموم شیعیان است و ارتباطی با شخص امام ندارد. بدین سبب علاوه بر حفظ جان و مال شیعیان و امام، جایگاه ائمه نیز در میان اهل سنت و حاکمان حفظ و تقویت شود. ثمره این رفتار آن است که با وجود آنکه اهل سنت به سبب کوچک ترین سببی راویان را جرح می کنند، جایگاه، احترام و اعتبار امام صادق و امام باقر (ع) در میان آنان همواره محفوظ بوده است (همو، همان، ۳۰۱/۱). بر این ادعا شواهدی از رجال کشی (کشی، ۳۲۴)، تهذیب التهذیب (عسقلانی، ۸۸/۲) و کتب اهل سنت معاصر (ابوزهره، ۲۵۵) دلالت می کند.

صاحب حدائق نقل های متهافت شیعیان را سبب وهن و سخیف شدن مذهب شیعه در نگاه اهل سنت می داند تا به شیعیان نسبت جهل و بی دینی دهند و بدین وسیله از تشدید بغض و کینه آنان در خصوص شیعیان و امام شیعیان جلوگیری شود (بحرانی، ۶/۱). گویا آیت الله سیستانی در تصویر حکمت دوم، همین رأی صاحب حدائق را توسعه داده است. به تعبیر دیگر، این امر سبب می شد که شیعه به عنوان فرقه ای متحد و دارای برنامه و هدفمند قلمداد نشود و از تعرض در امان ماند (سعدی، ۳۷).

میرزاهمدی اصفهانی در بررسی حکمت اختلاف افکنی، تحلیلی دیگر ارائه می دهد (اصفهانی، ۴۲۶). او معتقد است بر اساس روایاتی که پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) را مربی و سیاست گذار جامعه اسلامی معرفی می کند (مجلسی، ۳۳۹/۲۵)، می بایست مهم ترین حکمت اختلاف افکنی میان شیعیان در تفویض احکام و معارف به ایشان و انگیزه سوق شیعیان به کمال جست و جو شود. اما تبیین آن برای عموم و بیان امکان کتمان برخی از حقایق و احکام توسط ائمه اطهار به نوعی نقض غرض به شمار

می‌رفته است، لذا حکمت و علت آن در قالب حفظ شیعیان از خطرات بیان شده است (اصفهانی، ۴۲۶ تا ۴۲۷).

برخی نیز اختلاف‌افکنی میان شیعیان را راهبرد ائمه معصوم(ع) در تعیین افراد شاخص و ارجاع شیعیان به اصحاب برگزیده دانسته‌اند؛ برای مثال، فیض‌بن مختار از اختلاف میان شیعیان کوفه شکایت کرد و امام زراربن‌اعین را برای حل اختلاف معرفی فرمود (میرحسینی و باباخانی، ۱۷۰).

۲. تمایز اختلاف‌افکنی میان شیعیان و پدیده تقیه (موافقت با عامه)

میان تقیه و موافقت با عامه سه دیدگاه وجود دارد:

أ. وجود قول مذهب یا خبری از عامه برای تحقق تقیه لازم است و تقیه به روش دیگری محقق نمی‌شود. این نظر دیدگاه مشهور است و صاحبان کتب روایی؛ همانند تهذیب، استبصار، وسائل الشیعة به آن قائل هستند (صفری، ۴۱۵).

ب. در تقیه، موافقت با عامه شرط نیست و رابطه میان تقیه و موافقت با عامه رابطه عام و خاص مطلق است؛ بدین معنا که هر جایی که موافقت عامه باشد، تقیه است، اما در برخی موارد تقیه هست ولی موافقت با عامه نیست. این دیدگاه مربوط به صاحب حدائق (۱/۵ تا ۱۴) و صاحب جواهر (۶/۳) است. از منظر محدث بحرانی، تقیه به معنای موافقت با عامه با اختلاف‌افکنی میان شیعیان یکسان نیست و در آن وجود قول موافق عامه و حضور دشمنان شرط نیست (بحرانی، ۵/۱ تا ۶).

اگر این اشکال مطرح شود که صاحب حدائق از اختلاف‌افکنی میان شیعیان با عنوان تقیه یاد کرده است و ظهور تقیه در موافقت با عامه است، چنین پاسخ داده می‌شود که تعبیر از تقیه که به صورت متعدد در مقدمه اول حدائق تکرار شده است به معنای موافقت با عامه نیست؛ بلکه وی با توسعه در معنای تقیه، آن را به صورت عام مطرح کرده است تا شامل هر نوع احتیاط و حذر به منظور حفظ شیعیان از گزند عامه شود (سعدی، ۳۷).

براین اساس، نقدهای متعدد برخی از پژوهشگران (صفری، ۴۲۲ تا ۴۲۸) به صاحب حدائق و تلاش برای برقراری ارتباط میان روایات اختلاف‌افکنی میان شیعیان و بحث تقیه به معنای موافقت با عامه اشتباه است و اساساً گفتار صاحب حدائق ارتباطی به بحث تقیه مصطلح ندارد.

ج. بر اساس این دیدگاه، اختلاف‌افکنی میان شیعیان از مصادیق کتمان است و ارتباطی با تقیه ندارد. آیت‌الله سیستانی و میرزامهدی اصفهانی در ضمن امکان تحقق تقیه در میان شیعیان (سیستانی، بحوث فی مناسک الحج، ۵۱۳/۱۸) و عدم اشتراط موافقت با عامه، اختلاف میان شیعیان را از طرق تحقق تقیه

نمی‌داند (سیستانی، تعارض الأدلة، ۲۹۳/۱ و ۲۹۷ و ۳۰۰).

نقطه مشترک میان قول دوم و سوم این است که تقیه به معنای موافقت با عامه قطعاً با اختلاف افکنی میان شیعیان متفاوت است و آنچه به عنوان مرجع در روایات متعارض ذکر شده است همان تقیه مصطلح (موافقت و مخالفت با عامه) است.

شواهدی بر اختلاف میان تقیه و اختلاف افکنی میان شیعیان دلالت می‌کند:

۱. در روایت بزنی (کلینی، ۴۴۴/۳) است که در مسئله نوافل یومی، اختلاف شیعیان را میان ۵۰ رکعت و ۴۴ رکعت معرفی می‌کند، درحالی‌که قول اهل سنت با هر دو قول مذکور مخالف است (سیستانی، تعارض الأدلة، ۲۹۷/۱)، زیرا احمد بن حنبل تعداد نوافل به استثنای نماز شب را ۱۰ رکعت، شافعی ۸ رکعت و ابوحنیفه رکعات نوافل را بیش از ۵۰ رکعت می‌داند (ابن قدامة، ۷۹۸/۱).

۲. یکی از شواهد تغایر تقیه و اختلاف افکنی میان شیعیان، تعبیر مطرح شده در روایات و عکس العمل راویان در قبال مشاهده اختلاف احادیث است (اصفهانی، ۴۳۴)، چنان‌که تعبیری چون «فرغت من ذلک» و «عظم علی» (مجلسی، ۲۴۱/۲)، «اظلم علیّ البیت» (حر عاملی، ۷۰/۲۲)، «فازددت غما حتی کدت ان اکفر» (حلی، ۲۶۵) از موسی بن اشیم نقل شده است. زرار، صحابی باعظمت امام صادق (ع) از این قضیه تعجب فراوان و حتی اعتراض می‌کند (مجلسی، ۲۳۶/۲). این در حالی است که استفاده از پدیده تقیه در میان همه اصحاب و حتی توده مردم امری معروف و شناخته شده است و قضیه تقیه عمار در صدر اسلام نیز گوش به گوش رسیده است. این تردید و انکار اصحاب در کنار مشهور بودن امر تقیه، مؤیدی است بر آنکه اختلاف احادیث صرفاً به سبب تقیه نبوده است و نحو دیگری از آن، سرچشمه در اختلاف افکنی میان شیعیان دارد (اصفهانی، ۴۳۴).

۳. دیگر شاهد (اصفهانی، ۴۳۳) در روایت عبدالاعلی (مجلسی، ۱۹۷/۲)، امام صادق (ع) به افراد مختلف راجع به یک مسئله پاسخ‌های متفاوت ارائه کردند و در پاسخ از استیحا ش عبدالاعلی، این رویکرد خود را منحصر به احکام موسع دانستند و استفاده از آن را در احکام مضیق انکار کردند، درحالی‌که استخدام تقیه منحصر به احکام موسع نیست و در احکام مضیق نیز جریان دارد و آنچه منحصر در احکام موسع است رویکرد اختلاف افکنی میان شیعیان است.

۴. در برخی از روایات (همان، ۲۳۴/۲)، بیان دو حکم متفاوت به نبی اکرم نسبت داده شده است؛ درحالی‌که یکی از مسلمات آن است که تقیه درباره پیامبر اکرم (ص) معنایی ندارد؛ این مؤیدی بر تمایز اساسی میان این دو رویکرد است (اصفهانی، ۴۳۴).

۵. در روایات ائمه اطهار (ع) در توضیح اختلاف احادیث نیز تعبیری همچون «أنتم أفقه الناس إذا

عرفتم معانی کلامنا» و «فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ» (ابن بابویه، معانی الاخبار، ۱) آمده است که ارتباطی با تقیه ندارد (اصفهانی، ۳۴۳). این تعبیر، تغایر تقیه و اختلاف‌افکنی را تأیید می‌کند.

ووجه تمایز میان تقیه و القای اختلاف میان شیعیان در نکات ذیل خلاصه می‌شود:

۱. القای اختلاف میان شیعیان فقط در احکام موسعه صورت می‌گیرد، اما تقیه هم در احکام موسعه و هم مضيقه جاری است (سیستانی، تعارض الأدلة، ۲۹۳/۱). احکام موسعه به احکامی گفته می‌شود که مشتمل بر جهت توسعه و ترخیص‌اند؛ از جمله مستحبات، مکروهات، واجبات تخییری، و واجبات تعیینی که دارای افراد طولی در اتیان هستند (همو، همان، ۴۱۱/۱)؛ بدین معنا که اختلاف‌افکنی میان شیعیان هیچ‌گاه مستلزم ترخیص در فعل محرم و ترک واجب نخواهد بود که در روایات بر این مسئله تأکید شده است (مجلسی، ۲۳۳/۲؛ ۲۴۶/۲).

۲. احکام تقیه‌ای موقت به زمان خاصی هستند و پس از رفع موانع و اسباب کتمان، حکم واقعی تبیین می‌شود (سیستانی، تعارض الأدلة، ۳۰۵/۱). نمونه بارز آن، حکم تقیه‌ای به جواز شکار به وسیله باز در زمان امام باقر(ع) است که در دوران امام صادق(ع) حکم واقعی آن، یعنی حرمت تبیین شد (حر عاملی، ۲۲۰/۱۶). اما در القای اختلاف میان شیعیان با توجه به وجود دائمی حکمت و به منظور واقعی جلوه نمودن اختلاف، این اختلافات در زمان‌های بعد و توسط امامان دیگر رفع نشد؛ بلکه حتی در برخی از احکام موسعه اختلاف میان شیعیان توسط امامان تجویز شد (طوسی، ۶/۲).

۳. از منظر میرزامهدی اصفهانی، تقیه مخصوص حفظ جان مخاطب یا سؤال‌کننده راجع به خطری است که از او اطلاع ندارد و در تقیه حفظ نوع و عموم شیعه مدنظر نیست، اما در اختلاف‌افکنی میان شیعیان، حفظ عموم شیعیان مدنظر است (اصفهانی، ۴۲۹). تمایز ذکر شده توسط میرزامهدی اصفهانی را آیت‌الله سیستانی نپذیرفتند (سیستانی، تعارض الأدلة، ۳۰۶/۱). ایشان در بیان مصادیق حفظ جان به سبب تقیه، به تقیه برای حفظ جان عموم شیعه اشاره کرده است، چنان‌که روایاتی نیز نظر وی را تأیید می‌کند (کلینی، ۷/۸).

۳. سیر تطور برداشت‌های دانشمندان درباره پدیده اختلاف‌افکنی میان شیعیان

۳.۱. محدث بحرانی در الحدائق الناضرة

محدث بحرانی در کتاب الحدائق الناضرة، راجع به اختلاف‌افکنی میان شیعیان توسط اهل بیت(ع) و حکمت پاسخ‌های مختلف و متعدد به شیعیان، در مقدمه اول ضمن جملاتی در خصوص اصل ضرورت تقیه و شرایط سخت و دشواری که ائمه اطهار(ع) و شیعیان در آن زندگی می‌کردند، چنین بیان می‌کند:

«فقط تعداد کمی از احکام دین به صورت یقینی دانسته می شود، زیرا روایات با تقیه قرین شده است» (بحرانی، ۵/۱).

بر اساس مجاهدت علمی و قبول رنج بسیار و زحمت فراوان توسط قدمای از اصحاب، فقها و محدثان نیز روایات دروغ، دس و مجعول از تراش حدیثی شیعه پاک سازی و تنقیح شده است. ضبط دقیق احادیث، عرضه کتب حدیثی و روایات بر ائمه اطهار(ع)، اساتید و دیگر اصحاب، معرفی افراد دروغگو و جاعل توسط ائمه(ع) و طرد عملی این افراد از جایگاه تأثیرگذاری در جامعه شیعه از عواملی است که بر تنقیح و پالایش روایات دلالت دارد. در نتیجه، روایات متعارض و مختلف از ائمه اطهار(ع) ناشی از جعل احادیث نیست و علت چنین تعارض و اختلاف نمایی باید در امر دیگری جست و جو شود (بحرانی، ۸/۱).

محدث بحرانی از شش روایت به عنوان دلیل و شاهد بر رویکرد اختلاف افکنی میان شیعیان استفاده کرده و آن را مقدمه دوم کلام خویش قرار داده است و در واقع فلسفه و چرایی تعارض و اختلاف احادیث را در صدور جواب های گوناگون از ائمه اطهار(ع) به سوالات یکسان شیعیان باز نمایی می کند (انصاری، ۱۲۸/۴).

از منظر صاحب حدائق ترجیح میان روایات متعارض ابتدا به وسیله عرض بر محتوای کتاب صورت می پذیرد و پس از آن مهم ترین و قوی ترین ترجیح، ترجیح به وسیله حمل بر تقیه است؛ زیرا اکثر، بلکه همه اختلافات به نوعی از تقیه نشئت می گیرد (بحرانی، ۸/۱). وی معتقد است رویکرد اختلاف افکنی میان شیعیان با جست و جو در میان سیره، آثار، قصص و روایات اهل بیت(ع) با هدف محافظت از جان خویش و شیعیان به وضوح فهمیدنی است (همو، ۵/۱).

۲.۳. وحید بهبهانی در الفوائد الحائریة

گفتار صاحب حدائق توسط محمدباقر وحید بهبهانی، عالم معاصر ایشان نقد شده است. ادعای اصلی وحید بهبهانی، انحصار تقیه در موافقت با مذهب عامه است. وی نظریه محدث بحرانی را جاع به عدم اشتراط تقیه به موافقت با عامه را رد می کند و اختلاف افکنی میان شیعیان را به عنوان عامل مستقل قبول ندارد، بلکه آن را صرفاً در ضمن تقیه مصطلح (موافقت با عامه) صحیح می داند (بهبهانی، ۳۵۴). اشکال نخست وحید بهبهانی آن است که بر اساس اخبار علاجیه، رشد و صلاح در روایات مخالف با عامه است. پس اگر دو خبر هم زمان مخالف با عامه باشند، وجهی برای حمل یکی از آن دو بر تقیه و طرح آن وجود ندارد (همو، ۳۵۴).

اشکال دوم وحید بهبهانی بر محدث بحرانی آن است که رویکرد اختلاف افکنی میان شیعیان کمکی به حفظ شیعیان و دور کردن آنان از اذیت و اتهام نمی کند و آنچه سبب دفع خطر است، صرفاً تقیه و موافقت

با عامه است. وی با تحلیلی تاریخی و ارائه شواهدی معتقد است که باتوجه به رویکرد اتهام‌پراکنی اهل سنت، امکان ندارد که شیعیان بدون لحاظ موافقت با عامه و صرفاً با اختلاف میان خود، از آزار و اتهام اهل سنت در امان باشند؛ چنان که شیعیان در طول اعصار و قرون متمادی مورد اتهام و آزار عامه قرار گرفته‌اند و به کوچک‌ترین مناسبتی با نسبت رفض و خروج از دین مواجه شده‌اند. به عقیده بهبهانی، اهل سنت عموماً تصویر صحیحی از احکام و معتقدات شیعه نداشته است و هرآنچه مخالف با مذهب خود بوده است را به شیعه منتسب کرده است و آن را دستمایه اقدام بر علیه شیعیان می‌کرده است. در کلام محقق بهبهانی اشکالات دیگری نیز مطرح شده است؛ از جمله راهکار موافقت با عامه آسان‌تر و مؤثرتر از اختلاف افکنی میان شیعیان است و نباید از این راهکار عدول شود یا در صورتی که دو خبر مخالف با اهل سنت باشد، مرجح مخالفت با عامه لغو است که بیان تفصیلی این اشکالات در این مختصر نمی‌گنجد (همو، ۳۵۵).

۳.۳. شیخ انصاری در فرائد الأصول

شیخ انصاری در مباحث مربوط به تعادل و تراجیح به کلام صاحب حدائق پرداخته است. از برکات ورود شیخ انصاری به این مسئله، تقویت کمی و کیفی بحث از این مسئله در شروح و تعلیقات فرائد الأصول است.

وی به نقدهای ذکرشده در کلام وحید بهبهانی تردید می‌کند، اگرچه خود نقدهایی بر کلام محدث بحرانی وارد می‌کند.

اختلاف عملکرد توسط شیعیان در فروع و اتحاد ایشان در اصول می‌تواند سبب دفع خطر از ایشان شود و ثبوتاً این روش معقول است، اما در خارج و مقام اثبات فقط به صورت نادر رخ داده است و نمی‌تواند رویکردی عام در رفتار اهل بیت (ع) محسوب شود (انصاری، ۱۲۹/۴).

گویا شیخ انصاری قدر متیقن از مصلحتی که مقتضای تجویز بیان خلاف واقع است را تقیه (به صورت ابراز نظر موافق با عامه) می‌داند و تعدی از این روش را هرچند ممکن است، اما خلاف اصل و نادرالوقوع می‌پندارد (تبریزی، ۶۲۸).

شیخ انصاری به نقد روایاتی که توسط صاحب حدائق بیان شده است ورود نمی‌کند و صرفاً با تعبیر «أخبار تخيلها دالة على مدعاه» آن‌ها را در اثبات مدعای بحرانی ناکارآمد معرفی می‌کند (انصاری، ۱۲۸/۴).

سخن شیخ انصاری را نقد و بررسی شده است (سیستانی، تعارض الأدله، ۳۰۱، ۳۰۰/۱):

أ. شیعیان و مخاطبان اهل بیت (ع) دارای گونه‌های مختلف فکر و استعداد و قابلیت‌های متفاوت در

دریافت معارف و احکام‌اند. در میان مخاطبان آنان، خواص و اصحاب درخشانی همچون زراره و محمدبن مسلم وجود دارند. چنان‌که برخی اصحاب آنان، حتی در حفظ اسرار اهل بیت (ع) عاجز بوده‌اند. عده‌ای از مخاطبان نیز توده‌هایی از عوام شامل زنان بی‌اطلاع، افراد غافل در خصوص مناسک، تکلیف و شریعت و حتی کودکان بوده‌اند.

لزوم حفظ دین و کیان مذهب از آزار و اذیت‌های عامه توسط خواص اصحاب رعایت و تأکید شده است و به همین دلیل، مراعات تقیه و اظهار موافقت با عامه از آنان مورد انتظار و توقع است. اما دیگر اصناف مخاطبان اهل بیت چنین توجهی نداشته‌اند و باتوجه به استعداد و قابلیت گروه‌های نام‌برده، این انتظار که پیوسته مراقب سخن خود باشند و عملشان به خلاف معتقداتشان بر وفق عامه جریان یابد، انتظاری فوق حد توانایی آنان است. پس گفتار شیخ انصاری در این خصوص صحیح نیست.

ب. گروهی از شیعه‌نمایان، خود را در میان صفوف و توده شیعه داخل کرده‌اند، درحالی‌که التزامی به معتقدات شیعه نداشتند. بدیهی است که به دلیل عدم التزام به این معتقدات، استفاده از رویکرد تقیه در مقابل اهل سنت بر آنان مؤثر واقع نمی‌شده است.

ج. ممکن است تقیه و موافقت با عامه در احکام و مسائل، سبب حفظ جان برخی از اصحاب در مقابل اهل سنت شود و آنان متوجه کتمان واقع توسط شیعیان نشوند، اما سلطه و دستگاه اطلاعاتی حاکمیت و اشراف دقیق بر رفتار، منش، مناسک و رویکرد شیعیان به خوبی قادر بر تشخیص کتمان حقیقت و تقیه بوده است و در نتیجه، تقیه نمی‌توانسته است به تنهایی ثمره‌بخش واقع شود.

بنابراین، حفظ جان نوع و عموم شیعیان اقتضا می‌کند که اختلافی به صورت واقعی میان شیعیان ایجاد شود، به طوری‌که هریک از شیعیان با یکی از پاسخ‌های متعدد امامان (ع) روبه‌رو شود و بدان عمل کند و احتمال دیگری جز آن ندهد. رویکرد شیعیان باید به گونه‌ای باشد که حتی در صورت یقین به فقدان شرایط تقیه و نظارت دشمنان، رفتار خود را تغییر ندهند؛ چراکه تشخیص مواضع تقیه از توانایی عموم مردم خارج بوده است. به تعبیر دیگر، مقصود نهایی آیت‌الله سیستانی این است که تقیه در حفظ جان اشخاص مؤثر است، اما مصالحی همچون ضرورت حفظ عموم شیعیان و مکانت علمی امامان و عدم انتساب این اختلافات به ایشان، گفتار محدث بحرانی در تحلیل روایات اختلاف اجوبه اهل بیت (ع) را تأیید می‌کند.

د. شیخ انصاری در بخشی از عبارت خود اظهار می‌دارد که شیعه حتی اگر در عمل مختلف باشند اما در مخالفت با اهل سنت متحد هستند (انصاری، ۱۳۹۴)، دلیلی بر این ادعا وجود ندارد. گویا شیخ انصاری اقوال عامه و مذاهب را منحصر در مذاهب اربعه فرض کرده است؛ درحالی‌که بر اساس شواهد تاریخی و اقرار کتب اهل سنت (شافعی، ۲۸۰/۷)، انحصار مذاهب پدیده‌ای متأخر است که به صورت

تدریجی شکل گرفته است. پس در زمان صدور روایات از ائمه اطهار (ع)، علمای اهل سنت، متعدد و اقوال آنان گوناگون بوده است، در حدی که قول برخی از علما، معروف‌تر و قوی‌تر از رؤسای مذاهب اربعه پنداشته شده است، چنان‌که حتی در مدینه منوره علمای متعددی علاوه بر مالک، به عنوان صاحب رأی و نظر مطرح بوده‌اند.

۴. تحلیل، بررسی سیر تطور دیدگاه‌ها

پیرامون اشکالات مطرح‌شده توسط محقق بهبهانی نکات ذیل مدنظر است:

۱. راجع به اشکال نخست، در روایت عمر بن حنظله که مورد استدلال وحید بهبهانی قرار گرفته است، تعبیر «ما خالف العامه ففیه الرشاد» (کلینی، ۶۷/۱) مطرح شده است؛ اما این حکمت در موردی بیان شده است که در میان دو روایت متعارض، یکی موافق و دیگری مخالف با عامه باشد. پس اگر هر دو خبر مخالف با عامه باشند، این حکمت تطبیق‌شدنی نیست. پس بر خلاف برداشت وی نمی‌توان در میان دو روایت متعارض و مخالف با عامه، هر دو را صواب پنداشت (سعدی، ۱۷).

محدث بحرانی در تعارض دو خبر مخالف با عامه به سایر مرجحات عمل می‌کند و از مرجح مخالفت با عامه بهره نمی‌برد. کاربست این مرجح در موردی که هر دو روایت متعارض، مخالف با عامه باشند، اول کلام و محل نقد است. علاوه بر آنکه بیان این مرجح در روایات، به هیچ عنوان رویکرد اختلاف‌افکنی میان شیعیان به دلیل مصلحت اقوی را نفی نمی‌کند (تبریزی، ۶۲۸)، برخی اندیشمندان نیز در تأیید رویکرد محدث بحرانی و نقد وحید بهبهانی، در صورت مخالفت هر دو روایت با عامه، مرجح مخالف را ناکارآمد می‌دانند و اخذ به دیگر قرائن را مؤثر می‌دانند (حکیم، ۴۳۴/۶).

محقق بهبهانی در اشکال نخست و چهارم بر محدث بحرانی، مقام ترجیح بین دو روایت (مرجح مخالفت و موافقت با عامه) را دستاویز اشکالات به صاحب حدائق قرار داده است و در موردی که هر دو خبر مخالف با اهل سنت باشد، مرجح نامبرده را بی‌فایده و لغو می‌داند (بهبهانی، ۳۵۶)، در حالی که محدث بحرانی در صدد بیان انحای مختلف حصول تقیه از جمله اختلاف‌افکنی میان شیعیان بوده است و کلام ایشان ارتباطی با ترجیح میان دو خبر ندارد.

۲. در پاسخ به اشکال دوم می‌توان گفت: محدث بحرانی معتقد است اختلاف عملی میان شیعیان منجر به وهن و سخافت مذهب شیعه در نزد اهل سنت می‌شود و همین نکته سبب می‌شود تا آنان این اختلاف را به خود افراد شیعه نسبت دهند و آن را منتسب به مذهب و گفتار امامان شیعه نگردانند و همین نکته دلیل دفع شر و اذیت آنان می‌شده است (بحرانی، ۶/۱).

بدیهی است که ایجاد آزار و مزاحمت و اتهام‌پراکنی عامه راجع به شیعیان و پیروان مکتب اهل بیت، در گونه‌های مختلف فقهی، اجتماعی و سیاسی با وجود رویکردهای پیشگیرانه ائمه اطهار (ع) حتی رویکرد تقیه و اظهار موافقت با عامه، همواره بوده و خواهد بود و راهی برای تعطیلی کلی چنین رفتاری وجود ندارد؛ پس سخن در کاهش و به حداقل رساندن آن است.

باید توجه داشت که اتهام‌پراکنی عامه نیز سبب نمی‌شود که ائمه اطهار (ع) از مصلحت اهمی که با اختلاف‌افکنی میان شیعیان (اگرچه با اظهار دو نظر مخالف اهل سنت) حاصل می‌شود، دست کشند و از آن بهره نبرند (تبریزی، ۶۲۸). پس می‌توان گفت دلیل محقق بهبهانی اخص از مدعاست (تبریزی، ۶۲۸). راجع به کلام شیخ انصاری نیز علاوه بر نقدها و اشکالاتی که بدان اشاره رفت باید گفت: دلیلی بر انحصار روش اهل بیت (ع) برای دفع خوف و ضرر از شیعیان در تقیه به معنای موافقت با عامه وجود ندارد. مصلحت عدم بیان واقع، منحصر در تقیه نیست، بلکه اسباب مختلفی برای کتمان وجود دارد؛ از جمله توریه، سوق به کمال و تربیت مخاطب، تفویض امر به اهل بیت و سکوت در مقابل پرسش مخاطب. این رویکردها، هویت و حقیقتی غیر از تقیه دارد و گاه به سبب مصلحت و رعایت شئون واگذار شده به ائمه (ع)، پیروی از آن‌ها لازم می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با ارائه شواهد تفصیلی از روایات به رویکرد اختلاف‌افکنی توسط اهل بیت (ع) در میان شیعیان پرداخته شد و این انگاره که اختلاف احادیث صرفاً بر اساس عملکرد راویان و بدون دخالت تعمودی معصومان رخ داده است، نقد و رد شد.

صدور جواب‌های گوناگون از ائمه اطهار (ع) به سؤالات یکسان شیعیان در حکمت‌هایی از جمله حفظ جان عموم شیعیان، حفظ مکان علم امامان شیعه، تفویض احکام و معارف و سوق شیعیان به کمال و رشد مطرح است.

نسبت تقیه به معنای موافقت با عامه با رویکرد اختلاف‌افکنی میان شیعیان دارای ماهیت‌هایی مستقل و نامربوط به یکدیگر است و وجوه تمایز متعددی میان آن‌ها وجود دارد، در حالی که در بسیاری از پژوهش‌های پیشین، به غلط میان آن دو یکسان‌پنداری شده است.

محدث بحرانی با تعبیر به تقیه اعم، اختلاف‌افکنی میان شیعیان را در ضمن تقیه تعریف کرده است، اما محقق بهبهانی با مختص کردن تقیه به موافقت با عامه، اشکالات متعددی را بر محدث بحرانی مطرح کرده است؛ اشکالاتی که توسط شیخ انصاری و سیدعلی سیستانی نقد شده است.

از منظر آیت الله سیستانی دلیلی بر انحصار روش اهل بیت (ع) برای دفع خوف و ضرر از شیعیان در

تقیه به معنای موافقت با عامه وجود ندارد و می‌توان از راهکارهای دیگر کتمان بهره جست.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، محمدصادق بحر العلوم، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
- _____، معانی الأخبار، علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار صادر، ۱۳۲۵ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، بی‌جا: دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
- ابوزهره، محمد، ابوحنیفه حیات و عصره آراؤه و فقهه، قاهره: دار الفکر العربی، ۱۴۱۷ق.
- اصفهانی، میرزامهدی، الإفتاء و التقليد المواهب السنية الصوارم العقلية، بی‌جا: نشر معارف اهل بیت الطاهرين، ۱۳۹۸.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، بی‌جا: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، به تصحیح محمدتقی ایروانی و دیگران، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الفوائد الحائریة، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
- تبریزی، موسی بن جعفر، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، بی‌جا: کتبی نجفی، ۱۳۶۹ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، بی‌جا: آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حکیم، محمد سعید، التنقیح، بی‌جا: مؤسسه الحکمة الثقافة الإسلامیة، ۱۴۳۱ق.
- حلی، حسن بن سلیمان بن محمد و مظفر مشتاق، مختصر البصائر، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ق.
- سعدی، حسینعلی، «بازتبیین کارکرد تقیه در روایات امامیه و نقش آن در استنباط»، حدیث پژوهی، ۲۴، ۱۳۹۹، صص ۴۸ تا ۲۵.
- سیستانی، سیدعلی، بحوث فی مناسک الحج، بی‌جا: دار المورخ العربی، ۱۴۳۷ق.
- _____، تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث، ترجمه سیدهاشم هاشمی، بی‌جا: اسماعیلیان، ۱۳۹۸.
- شافعی، محمد بن ادريس، الأم، بی‌جا: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
- صاحب‌جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام، رضا استادی و دیگران، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ق.
- صفری، نعمت‌الله، نقش تقیه در استنباط، بی‌جا: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: آیت‌الله

مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الأحکام، حسن خراسان و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۴۰۷ق.
فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، الوافی. علامه ضیاء الدین و فقیه ایمانی، اصفهان: امام امیرالمؤمنین علی(ع)،
۱۴۰۶ق.

کشی، محمدبن عمر، رجال الکشی، اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ترجمه محمود کتابچی و دیگران، بی جا: کتاب فروشی علمی اسلامی،
۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع)، هدايت الله مسترحمی و
علی اکبر غفاری و دیگران، بیروت: دار إحياء التراث العربي. ۱۴۰۳ق.
میرحسینی، یحیی و علی باباخانی، «تطور تاریخی راه کارهای تحقق تقیّه در سیره ائمه شیعه(ع)»، تاریخ اسلام،
۷۵، ۱۳۹۷، صص ۱۴۹ تا ۱۷۸.

نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، بیروت: آل البيت، بی تا.



Critical Discourse Analysis of Imam Sajjād's Damascene Sermon based on Norman Fairclough's Theory

Sayyide Zahra Makki, Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hasan Abdullahi (Corresponding author), Associative professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: abd@um.ac.ir



Dr. Seyed Hosein Seyedi, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Although Imam *Sajjād's* imamate occurred in the most dreadful situation, he never neglected the progress of the society as well as fighting against the illegitimate ruler (*Tāqūt*). Still, there is not enough information about his explanatory Jihad (holy struggle). So, it is necessary to conduct more research in this way. In such studies, the main object is proposing new issues or proving the earlier ones using modern theories of different fields, and through an extra-religious outlook on religious issues. In the same way, this writing aims to apply Norman Fairclough's critical discourse analysis theory. Fairclough suggests three stages in his theory, namely description, interpretation, and explanation. This study is done through a descriptive-analytical method based on Fairclough's theory. The results show that in the description and interpretation stages, regarding semantic relationships, phrases, ideological meaning and metaphorical value of the words, imperative and indicative moods, passive and active voices, emphasis, etc., this sermon conforms with the context and the aim of giving a sermon. Also, its intratextual relations with the Quran as well as Imam *Ali* and Imam *Mojtabā's* (AS) debates with *Mo'awiyah* is evident. Moreover, in the explanation stage, through historical and documentary evidence, the influence of Imam's words on the governing atmosphere and its change has been shown.

Keywords: Critical discourse analysis, Ideology, Damascene Sermon, Imam Sajjād, Fairclough



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**تحلیل گفتمان انتقادی خطبه دمشقیه امام سجاد(ع) بر اساس نظریه نورمن فرکلاف**

سیده زهرا مکی

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسن عبدالهی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abd@um.ac.ir



دکتر سید حسین سیدی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

امام سجاد(ع) در پرخفان‌ترین دوران امامت کردند؛ با این حال از رشد جامعه و مبارزه با طاغوت غفلت نورزیدند. درک چندانی از جهاد روشنگرانه ایشان وجود ندارد، لذا انجام چنین پژوهش‌هایی ضرورت می‌یابد. در واقع مسئله اساسی در این‌گونه پژوهش‌ها این است که با بهره‌گیری از نظریات جدید حوزه‌های مختلف و با نگاهی برون‌دینی، به مباحث دینی و طرح مباحث جدید یا اثبات مطالب گذشته اهتمام ورزیده شود.

در این جستار نیز از نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بهره گرفته‌ایم. فرکلاف در نظریه خود قائل به سه مرحله توصیف، تفسیر و تبیین است. به روش تحلیلی توصیفی بر مبنای نظریه فرکلاف در مرحله توصیف و تفسیر روشن می‌شود که این خطبه از نظر روابط معنایی، عبارت‌بندی‌ها، بار ایدئولوژیک و ارزش استعاره‌ای واژگان، وجوه امری و خبری، معلوم و مجهولی افعال و تأکید و... متناسب با بافت و هدف خطابه‌گویی است. روابط بینامتنی آن با قرآن و مناظرات امیر مؤمنان(ع) و امام مجتبی(ع) با معاویه نیز مشهود است. در بخش تبیین نیز تأثیرگذاری کلام امام بر جو حاکم و تغییر آن با شواهد تاریخی و مستند نشان داده شده است.

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان انتقادی، ایدئولوژی، خطبه دمشقیه، امام سجاد، فرکلاف.

مقدمه

در پرداختن به متون دینی معمولاً دو هدف می‌تواند مدنظر باشد: ۱. ارائه نظریات و تحلیل‌های کاملاً جدید؛ ۲. اثبات و تأیید مطالب ازپیش‌گفته‌شده در قالب نظریه‌های مدرن و معاصر. در این هدف معمولاً پژوهشگر، در آرا و نظریات گذشتگان تعمق و تدبر دقیق‌تری می‌کند و با استفاده از نظریه‌ای برون‌دینی و اعتقادی و از زاویه‌ای، نگاه متناسب با نیازها و شبهات و تشکیکات عصر خود به بازگویی مستند و مصداقی شروح گذشتگان و تطبیق آن با نظریات جدید می‌پردازد. در این رویکرد که نوشتار حاضر در برخی موارد بر مدار آن است گاهی از سخنان و دیدگاه‌های گذشتگان استفاده شده است؛ اما در همان محدوده نیز بر مبنای نظریه تحلیل گفتمان سعی شده است مطالبی که به‌صورت کلی در شرح خطبه دمشقیه امام سجاد(ع) گفته شده است، در چهارچوب نظریه‌ای برون‌دینی و معاصر و با استناد به واژگان، نحو و روابط بینامتنی، خطبه مجدداً تأیید و اثبات شود.

نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف که جستار حاضر بر مبنای آن است شامل سه مرحله است: توصیف، تفسیر و تبیین. در مرحله توصیف عمدتاً به واژگان و قواعد دستوری و برخی از عناصر دیگر متن و نقش ایدئولوژیک آن پرداخته می‌شود. بررسی فرایندهای گفتمان و ارتباط آن با دانش زمینه‌ای همان مرحله تفسیر است و مرحله سوم؛ یعنی تبیین، گفتمان را به‌عنوان عمل اجتماعی معرفی و بیان می‌کند که چگونه گفتمان‌ها به‌وسیله ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرند و چه تأثیرات بازتولیدی می‌توانند بر آن ساختارها داشته باشند.

خطابه و سخنان امام زین‌العابدین(ع) در کاخ یزید یکی از بهترین نمونه‌های تقابل دو ایدئولوژی متفاوت و متضاد یزید و فراتر از او سلسله امویان با اندیشه و ایدئولوژی اسلام و اهل‌بیت پیامبر(ص) است. امام در سخنان نسبتاً کوتاه خود در پی آگاهی‌بخشی به مردم ناآگاه و فریب‌خورده شام هستند و تلاش می‌کنند تا تحریفات و تبلیغات دروغین دستگاه حاکم را بی‌اثر کنند و اهداف شوم آنان را در اشاعه تفکر جبرگرا و افترا به علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) و خاندان او خنثی سازند.

ضرورت این پژوهش آن است که اندیشه مبارزاتی امام سجاد(ع) حتی برای شیعیان نیز ناشناخته مانده است و درک عمومی چندانی از جهاد روشنگرانه ایشان وجود ندارد و این به‌سبب آن است که اطلاع اغلب مردم از زندگی امام سجاد(ع) منحصر به واقعه عاشورا و بیماری و ناتوانی ظاهری است، حال آنکه دوران امامت زین‌العابدین(ع) را باید سخت‌ترین و حساس‌ترین دوران سیاسی و اجتماعی شیعیان و مسلمانان حقیقی دانست و بی‌شک، در این دوران سنگینی بار امامت و ولایت معنوی جامعه اسلامی بر دوش امام زین‌العابدین است. ازاین‌رو، با بهره‌گیری از مطالعات میان‌رشته‌ای و ارائه شواهد متنی و مستند، برخی از

ابعاد مبارزات سیاسی و اعتقادی امام سجاد(ع) در قالب عبارات و کلمات تحلیل می‌شود. در زمینه نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف علاوه بر آثار خود او و کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده است می‌توان به دو مقاله «تحلیل گفتمان نامه دهم نهج البلاغه بر اساس الگوی فرکلاف» و «تحلیل گفتمان انتقادی امام محمدباقر خطاب به اهل دمشق بر مبنای نظریه فرکلاف و ون‌دایک» اشاره کرد. همچنین در موضوع خطبه امام زین‌العابدین(ع) می‌توان به دو کتاب «شرح خطبه امام سجاد(ع) در مسجد جامع شام»، به کوشش احمد نورانی یگانه قمی و نیز «زندگینامه و خطبه امام سجاد(ع) در شام»، اثر علی محمدی اشاره کرد. کتاب «جهاد الإمام السجاد زین‌العابدین»، به قلم سیدمحمدرضا حسینی جلالی نیز به‌طور کلی به مبارزه فکری و اعتقادی امام سجاد(ع) پرداخته است.

اما در میان تمام پژوهش‌های صورت گرفته، نگارنده به پژوهش مستقلی دست نیافته است که در چهارچوب نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف و باتوجه به پنج نوع ارزش تجربی، رابطه‌ای، بیانی، پیوندی و استعاری به توصیف متن و نیز به تحلیل بینامتنی این خطبه با خطبه‌ها و نامه‌های امام علی(ع) و امام مجتبی(ع) پرداخته باشد. درواقع، در پژوهش‌های قبلی معمولاً جزءنگری متنی و شیوه استدلالی نظریه فرکلاف به‌عنوان نظریه‌ای برون‌دینی که سوگیری اعتقادی ندارد، مشاهده نمی‌شود، بلکه در کارهای مشابه، اغلب آنچه در این جستار در بخش تبیین و نتیجه ذکر شده است مستقیماً بیان شده است و مطالب بخش توصیف به‌عنوان مقدمه و استدلال آن مطالب ذکر نشده است.

بنابراین، مسئله اصلی در این جستار این است که با تکیه به نظریه معاصر تحلیل گفتمان انتقادی و روش جزئی‌نگر آن و درحقیقت با ابزاری برون‌دینی، ابعاد روشنگری امام سجاد(ع) در متن خطبه با توجه ویژه به واژگان، دستور و بافت مشخص شود و نتیجه به‌صورت مصداقی و مستند در بخش تبیین ارائه شود و این همان چیزی است که نگاه چالشی و ابهام‌خیز مخاطب معاصر به آن نیاز دارد. بنابراین سؤال‌های بنیادین ذیل مطرح است:

۱. کنش زبانی امام سجاد(ع) در مقابله با اتهام خروج از دین و در خصوص جامعه مخاطب ناآگاه شامی در بخش واژگان و دستور چگونه است؟
۲. بیشترین بسامد بینامتنیت را میان این خطبه با کدام متون دینی می‌توان یافت؟
۳. بر اساس شواهد و مستندات تاریخی، خطابه دمشقیه امام سجاد(ع)، چه تأثیری در تغییر فضای حاکم داشته است؟

۱. گفتمان

برخی تحلیلگران، گفتمان را «رخدادی ارتباطی یا شکلی از تعامل کلامی می‌دانند» (وندایک، ۱۹).

سوسور در برداشتی که از کاربرد زبان بیان می‌کند به جنبه‌های فردی و غیراجتماعی آن توجه دارد اما نکته اساسی اندیشه او برای بحث ما این است که وی رابطه میان دال و مدلول را قراردادی می‌داند. به این ترتیب، زبان با قراردادی شدن، هم‌زمان به امری اجتماعی بدل می‌شود (کلانتری، ۱۶). این نگاه که پایه و مبنای زبان‌شناسی نقش‌گراست، معنا را همان کاربرد می‌داند و از این رو، بافت و مفاهیم غیرزبانی را نیز در تحلیل زبان وارد می‌کند. درواقع، در این تلقی، گفتمان، مطالعه همه‌جانبه زبان به‌هنگام کاربرد و در بافت آن است (همان، ۱۸). لذا به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، گفتمان جریان و بستری است که زمینه اجتماعی دارد. اظهارات و مطالب بیان‌شده، گزاره‌ها و قضایای مطرح‌شده، کلمات و عبارات مورد استفاده و معانی آن تماماً بستگی به این دارند که چه زمان، کجا، چگونه، توسط چه کسی و به سود یا ضرر چه چیز یا چه کسانی صورت گرفته‌اند (مک‌دانل، ۵۶).

فرکلاف خود در این باره می‌گوید: «من با استفاده از اصطلاح گفتمان در پی تأیید این موضوع هستم که کاربرد زبان در میان روابط و فرایندهای اجتماعی‌ای محصور شده است که به‌طور منظمی تنوع زبانی را تعیین می‌کنند که شامل صورت‌های زبانی می‌شود که در متن آشکار می‌شوند» (۸۴).

تحلیل گفتمان: تحلیل گفتمان را می‌توان همان تحلیل متن یا گفتار در بافت یا هنگام کاربرد آن دانست. درواقع می‌شود به تحلیل گفتمان به‌عنوان روشی در زبان‌شناسی توجه کرد که قصد دارد زبان را در بافتی که به کار می‌رود بررسی کند یا هدفی را نمایان سازد که در پس گفته یا نوشته پنهان است. بنابراین، می‌توان گفت تحلیل گفتمان با چیزی فراتر از جمله سروکار دارد یا اینکه تحلیل گفتمان را می‌توان به معنای آشکارسازی معنای زیرین و تجزیه و تحلیل معناهای همراه یک متن دانست که این متن می‌تواند به‌صورت نوشته یا پاره‌گفتار باشد (محمدی، منظورشناسی زبان، ۱۲۴).

به‌طور کلی می‌توان از سه رویکرد در تحلیل گفتمان نام برد: «تحلیل گفتمان ساخت‌گرا که برای تحلیل زبان در سطحی بالاتر از سطح جمله به کار گرفته شد؛ تحلیل گفتمان نقش‌گرا که گفتمان را به مثابه زبان به‌هنگام کاربرد تعریف می‌کند و اولویت را به نقش و به بافت کاربرد زبان می‌دهد و تحلیل انتقادی گفتمان که معتقد است تحلیل سنتی گفتمان در سطح توصیف صرف بازمانده است و از این رو، بافت‌های وسیع‌تر اجتماعی و قدرت و ایدئولوژی را نیز در تحلیل به کار می‌گیرد» (سلطانی، ۳۵). این نگرش نیز به سبب دیدگاه‌های مارکسیستی با نقدهایی روبه‌روست؛ اما با این حال می‌توان گفت که تحلیل انتقادی گفتمان، به‌ویژه رویکرد فرکلاف، رویکرد فوکو و نظریه گفتمان لاکلا و موف همگی ریشه در سازنده‌گرایی اجتماعی دارند (همان، ۳۶).

۲. تحلیل انتقادی گفتمان از منظر فرکلاف

تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان را در گستره نهادهای رسمی و صاحب قدرت و ایدئولوژی پنهان به عنوان عوامل تشکیل دهنده زبان و متن بررسی می کند و خود را ملزم به آگاهی بخشی و تغییر و تحول در جامعه می داند. فرکلاف، هدف کاربردی خود را کمک به افزایش آگاهی درباره نقش یاری دهنده زبان در تسلط برخی افراد بر دیگران عنوان می کند، زیرا به اعتقاد او آگاهی اولین گام به سوی رهایی است (Fairclough, 1).

وی به عنوان یکی از صاحب نظران این عرصه، زبان را عملی اجتماعی به شمار می آورد. از این منظر، زبان فرایندی مشروط اجتماعی است؛ یعنی مشروط به سایر بخش های غیرزبانی جامعه. فرکلاف همچون دیگر نظریه پردازان حوزه تحلیل گفتمان، بر اجتماعی بودن و کارکردی بودن زبان تأکید دارد، اما نقطه اتکای او بر ایدئولوژی است. از نظر او کاربرد زبان در میان روابط و فرایندهای اجتماعی ای قرار گرفته است که به طور منظمی اشکال زبانی را تعیین می کنند. یکی از جنبه های محصور بودن کاربرد زبان در روابط اجتماعی این است که زبان شکل مادی ایدئولوژی است و درحقیقت، زبان به وسیله ایدئولوژی در برگرفته می شود. از سوی دیگر، به اعتقاد او رابطه ای دوسویه میان زبان و گفتمان برقرار است؛ به این معنا که «گفتمان با توجه به امکانات و محدودیت های زبان شکل می گیرد و گفتمان به زبان شکل می دهد» (Johnston, 13).

تأکید نورمن فرکلاف به عنوان یکی از اصلی ترین نظریه پردازان این رهیافت بر این است که گفتمان در چهارچوب بازتولید اجتماعی روابط سلطه است. در نظمی گفتمانی، سلطه یک صورت بندی ایدئولوژیک، گفتمانی بر صورت بندی های دیگر، به طبیعی شدن معانی و اعمال ایدئولوژیک آن صورت بندی می انجامد. مقاومت در برابر این پدیده معمولاً از فاعلانی صورت می گیرد که جایگاه آنان در دیگر نهادها و نظم های گفتمانی منشأ مقاومت آنهاست (یورگنسن و فیلیپس، ۸۴).

۳. نگاهی به مصادر خطبه امام سجاد(ع) در شام

در تحلیل گفتمان انتقادی تأکید و تمرکز بر متن مورد پژوهش است، لذا بررسی و معرفی اسناد قدیمی و معتبر برای تأیید اصالت و راستی خطبه شام حائز اهمیت است.

مورخان و مقتل نویسان، خطبه امام سجاد(ع) در مجلس یزید را متفاوت نقل کرده اند. مقتل ابی مخنف به عنوان قدیمی ترین مقتل موجود (قرن دوم هجری قمری) سخنان امام سجاد(ع) در مقابل یزید را روایت کرده است. در این کتاب اشاره ای به محل ایراد خطبه نشده است، بلکه در ادامه وقایع مجلس یزید نقل شده است (ابومخنف، ۲۱۴). خوارزمی در مقتل الحسین (قرن ششم) پس از بیان خطبه حضرت

زینب(س) همراه با ذکر سلسله راویان، خطبه امام زین العابدین(ع) را به شکلی مفصل تر و منسجم تر روایت می کند (اخطب بن خوارزم، ۶۹/۲). در روایت ابن شهر آشوب در المناقب (قرن ششم) نیز اندک تفاوتی در نحوه به منبر رفتن امام دیده می شود و خطبه به شکل موجز تر نقل شده است (۱۶۸/۴). همچنین طبرسی در الإحتجاج (قرن ششم) آن را بسیار کوتاه و در حد اشاره آورده است (۳۱۱/۲). نقل در کتاب های تاریخی و روایی معاصر و نزدیک به معاصر، مانند بحار الأنوار نیز بیشتر مأخوذ از نسخه مقتل خوارزمی است.

بحث و بررسی: آنچه ذکر شد مقدماتی برای فهم بهتر تحلیل گفتمان انتقادی و اندیشه نورمن فرکلاف به عنوان یکی از نظریه پردازان اصلی این حوزه بود، اما روش تئوری وی به گونه ای است که ابتدا در مرحله ای به عنوان توصیف به سازوکارهای واژگانی و دستوری متن می پردازد. در ادامه، در مرحله تفسیر، شرایط محیطی و تعامل با سایر متون را بررسی می کند و در بخش تبیین، دستاوردهای گفتمانی از متن مدّ نظر را از نظر تأثیرات اجتماعی واکاوی می کند. در ادامه نیز بر همین اساس به تحلیل خطبه امام سجاد(ع) می پردازیم.

۴. توصیف خطبه امام سجاد(ع)

در بخش توصیف یا همان ویژگی های صوری و ساختاری که متن محورترین بخش این تحلیل است، فرکلاف میان پنج نوع ارزشی تفاوت قائل می شود که مشخصات صوری ممکن است داشته باشند: ارزش تجربی که نشان دهنده باورها و عقاید است؛ ارزش رابطه ای که نوع تعامل میان گوینده و مخاطب را نشان می دهد؛ ارزش بیانی، دریافت مؤلف متن از واقعیت را منعکس می کند؛ ارزش پیوندی که شیوه انسجام بخشی به کلام را نشان می دهد و ارزش استعاری که تحلیل انتقادی استعاره های کلام به عنوان شیوه اقناعی ایدئولوژیک گوینده می پردازد.

۴.۱. ارزش تجربی واژگان و دستور

اکنون برای برای توصیف و تحلیل ارزش تجربی واژگان خطبه بهتر است به چند سؤال پاسخ دهیم:
أ. روابط معنایی واژگان: روابط معنایی اصلی، شامل هم معنایی، شمول معنایی و تضاد معنایی می شود. در این خطبه شمول معنایی چندان نمود ندارد بنابراین به دو گروه واژگان هم معنا و دارای تضاد معنایی می پردازیم.

هم معنایی: چنان که پیداست در کلمات هم معنای خطبه امام سجاد(ع) چند ویژگی مشهود است: نخست آنکه، تقریباً تمامی واژگان بار ایدئولوژیک دارد و برآمده از اندیشه اسلامی است؛ به طور مثال، کلماتی مانند طاف، سعی، حج و لّبی بر انجام فریضه حج و مناسک آن دلالت دارند: «أَنَا ابْنُ خَيْرٍ مَنْ

طَافَ وَ سَعَى، أَنَا ابْنُ خَيْرٍ مَنْ حَجَّ وَ لَبَّى...» این معانی و حیطه محتوایی آنکه نشئت گرفته از مفاهیم قرآنی است، در تقابل با اتهام خارجی به کاروان اسراء (خروج کنندگان از دین) است، زیرا یزید برای مشروعیت بخشیدن به کار خود از عنوان خارجی استفاده می کرد تا خود را سرکوب کننده شورش بر ضد خلیفه اسلامی نشان دهد. از این رو، سخنان امام حسین قبل از شهادت و اهل بیت ایشان پس از واقعه کربلا همه بیانگر این بود که قیام به سبب دین و مبارزه با ستم و بدعت است و از این رو خود را دودمان پیامبر معرفی می کردند تا پرده های غفلت را کنار بزنند (محدثی، ۱۵۷).

دیگر آنکه، عبارات بعدی همگی در وصف و شأن امیر مؤمنان در دربار شام گفته شده است. در همان مکانی که سال ها سب و لعن علی بن ابی طالب (ع) امری رایج و پسندیده نشان داده شده است؛ چراکه یکی از شاخصه های اعتقادی معاویه و سایر امویان، حضرت امیر المؤمنین علی (ع) بوده است. زمخشری در ربیع الأبرار می نویسد: «وإن بنی امیّه لعنوا علیاً علی منابرهم سبعین سنة» (۳۳۵/۲). همان گونه که در مجلس شام نیز چنین کردند و خطیب بر فراز منبر به لعن و بدگویی از علی بن ابیطالب و حسین بن علی (ع) پرداخت (مجلسی، ۱۳۸/۴۵). در حقیقت، امام برای پاسخ به این توهین ها و تهمت ها شروع به سخن کردند. بنابراین، حوزه معنایی واژگان هم معنا در این سطور در تقابل با دو هژمونی و سیطره تبلیغاتی بنی امیه در جهت خارجی و مرتد خواندن کاروان اسراء و نیز توهین و سب به امیر المؤمنین (ع) است و از این نظر کاملاً در تقابل با تاکتیک اموی برای فریب افکار عمومی است.

تضاد معنایی: در این عبارات به وضوح می توان تضاد معنایی را یافت: قَامِعِ الْمُلْحِدِينَ وَيَغْسُوبِ الْمُسْلِمِينَ...

أَنَا ابْنُ الْمُحَامِي عَنْ حَرَمِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَاتِلِ الْمَارِقِينَ وَ النَّكِيثِينَ وَ الْقَاسِطِينَ.

در این نوع از تضاد معنایی تقابل ایدئولوژیک دو گفتمان به شکل واضح تری دیده می شود. امام سجاد (ع) در خطبه شام، آنجا که درباره جدشان حضرت امیر مؤمنان سخن می گویند به مدح و ثنا از آن بزرگوار اکتفا نمی کنند، بلکه ایشان را در صف اول مقابله و مبارزه با مشارکان و ملحدان توصیف می کنند. در واقع، امام سجاد (ع) با این عمل نه تنها تهمت ها و دروغ های بنی امیه در خصوص امیر المؤمنین را تکذیب می کنند، بلکه خود آنان را به واسطه دشمنی با حضرت علی (ع) که همان قَامِعِ الْمُلْحِدِينَ است، در صف ملحدان قرار می دهند و ریشه این دشمنی ها را به تلویح به سبب کینه از جنگاوری های ایشان در جنگ های آغاز اسلام با کفار بیان می دارند.

ب. عبارت بندی افراطی: استفاده بیش از معمول از کلمات تقریباً هم معنا در عبارت بندی جملات می تواند بیانگر اهتمام به بُعدی خاص از واقعیت و نشانگر کانون اصلی مبارزه های ایدئولوژیک باشد.

فرکلاف از این مسئله با عنوان عبارت بندی افراطی یاد می کند. طبق نقل این خطبه در بحار الأنوار، عبارت «أَنَا ابْنُ» بالغ بر ۲۱ بار ذکر شده است و حتی راوی در ادامه می گوید: «فَلَمْ يَزَلْ يَقُولُ: أَنَا أَنَا حَتَّى صَحَّ النَّاسُ بِالْبُكَاءِ وَ النَّحِيبِ وَ حَسَى يَزِيدُ لَعْنَهُ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ فِتْنَةً، فَأَمَرَ الْمُؤَذِّنَ فَقَطَعَ عَلَيْهِ الْكَلَامَ...» بنابراین، عبارت «انا بن» را می توان از نظر تکرار، عبارت بندی افراطی این خطبه دانست که کانون اصلی مبارزه امام با جو حاکم در دربار یزید است. امام زین العابدین در استدلالی زیبا و تأمل برانگیز به منهال بن عمرو فرمودند: «و قریش خود را بر تمامی عرب ها برتر می داند، تنها به دلیل اینکه محمد [که سلام خدا بر او باد] از آنان است و غیرعرب نیز این فضل و برتری را برای آنان پذیرفته است. اما اگر به راستی به این دلیل عرب بر عجم و قریش بر سایر قبایل عرب برتری دارند، پس به همین دلیل ما نیز بر قریش برتری و سیادت داریم؛ چراکه رسول خدا از ما بود اما آنان حق ما را گرفتند و برای ما حقی قائل نیستند (طبری، ۶۳۱/۱۱) و البته باید در نظر داشت که این توجه به نسب در مواجهه با شیوه اقناعی بنی امیه در مشروعیت بخشیدن به حکومت خودشان است وگرنه امام سجاد(ع) تحت تعلیم اسلام ناب، ملاک برتری را تقوا می دانند، چنان که به طاووس فقیه فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ لِمَنْ أَطَاعَهُ وَ أَحْسَنَ وَ لَوْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا وَ خَلَقَ النَّارَ لِمَنْ عَصَاهُ وَ لَوْ كَانَ قُرَشِيًّا أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا تَبَسَاءٌ لَوْنٍ» (ابن شهر آشوب، ۱۵۲/۴).

ج. واژگان رقیب ایدئولوژیک: همان گونه که گفته شد بیشتر فضای خطبه تحت تأثیر ایدئولوژی دینی و اسلامی است و طبعاً در مقابل آن از فضای کفر و الحاد و نفاق و ایدئولوژی دنیا طلبی و مادی گرایی نیز سخن می آید. در عبارت زیر حضرت تلویحاً بانیان جنگ نهروان، جمل و صفین و نیز دشمنان امیرمؤمنان را با عبارات کنایی مارقین، ناکثین، قاسطین و ناصبین در برابر مسلمانان قرار دادند و از این طریق ایدئولوژی آنان را با هر بهانه و توجیهی که داشتند نفی می کند.

أَنَا ابْنُ الْمُحَامِي عَنْ حَرَمِ الْمُسْلِمِينَ، وَ قَاتِلِ الْمَارِقِينَ وَ النَّاكِثِينَ وَ الْقَاسِطِينَ، وَ الْمُجَاهِدِ أَعْدَاءَهُ النَّاصِبِينَ.

چنان که مشخص است در این عبارت، مسلمانان از نظر مبانی ایدئولوژیک در رقابت با گروه های مارقین، ناکثین، قاسطین و ناصبین قرار دارند. در حقیقت، امام سجاد(ع) تلویحاً در این عبارت این چهار گروه را به سبب دشمنی با امیرالمؤمنین به عنوان جانشین حقیقی بعد از پیامبر از حیطه اسلام حقیقی خارج می کنند.

د. معلوم و مجهول: به اعتقاد برخی از صاحب نظران، گفتمان غالب و صاحب قدرت معمولاً از افعال معلوم استفاده می کند و فعل را مستقیماً به فاعل نسبت می دهد و این به دلیل آن است که او صاحب نفوذ

است و از چیزی نمی ترسد و در موارد اندکی هم که از افعال مجهول استفاده می کند به دلیل رعایت مصالح حکومت یا جلوگیری از جنگ و درگیری است (عکاشه، ۶۴). اما می توان گفت که در گفتمان زیردست و فاقد سیطره معمولاً یا جملات مجهول هستند یا از شیوه های اسنادی در خبر استفاده می شود.

جملات آغازین خطبه امام سجاد(ع) در شام با دو فعل مجهول همراه است: «أَيُّهَا النَّاسُ أُعْطِينَا سِتًّا وَ فُضِّلْنَا بِسَبْعٍ - أُعْطِينَا الْعِلْمَ وَ الْحِلْمَ وَ السَّمَاخَةَ - وَ الْفَصَاخَةَ وَ الشَّجَاعَةَ وَ الْمَحَبَّةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ - وَ فُضِّلْنَا بِأَنَّ النَّبِيَّ الْمُخْتَارَ مُحَمَّدًا - وَ مِنَّا الصِّدِّيقُ وَ مِنَّا الطَّيَّارُ وَ مِنَّا أَسَدُ اللَّهِ وَ أَسَدُ رَسُولِهِ - وَ مِنَّا سِبْطُ هَذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي.»

اما در ادامه نیز قریب به نود درصد جملات خطبه، اسمیه و به شکل مبتدا و خبر است. در اینجا توجه به دو مطلب مفید است: نخست آنکه، امام در دربار یزید در شام، ظاهراً صاحب گفتمان زیردست و فاقد سیطره است؛ دوم آنکه، براساس ایدئولوژی اسلامی، فاعل تمامی امور درحقیقت خداوند است و این فضائل و مواهب از سوی او به پیامبر(ص) و خاندانش اعطا شده است؛ اما در مواجهه با گفتمان مقابل که سعی در رواج جبرگرایی دارد و حتی کشتن امام حسین(ع) را به خداوند نسبت می دهد (مجلسی، ۱۶۱/۴۵). به اعتقاد نگارنده، امام سجاد(ع) از بیان فاعل حقیقی که خداوند است به سبب عدم شباهت به گفتمان مقابل خودداری می کنند.

۲.۴. ارزش رابطه ای واژگان و دستور

ارزش رابطه ای را در اینجا از دو نظر می توان بررسی کرد:

۱. **وجه امری یا خبری:** مطلب قبل در خصوص ارزش رابطه ای واژگان بود. اکنون به ارزش رابطه ای در دستور می پردازیم. در جملات سه وجه اساسی وجود دارد: خبری، پرسشی و امری. خواستن خواه برای دستور به کنش یا برای دریافت اطلاعات از دیگری معمولاً از جایگاه قدرت انجام می شود (فرکلاف، ۱۷۲). در خطبه شام، امام سجاد(ع) پیوسته از جملات خبری با هدف آگاهی بخشی استفاده می کنند و این امر با جایگاه ایشان که به عنوان اسیر در دربار دشمن خود حضور دارند کاملاً منطبق است. بنابراین، در این خطبه گوینده در جایگاه اطلاع دهنده و مخاطب در جایگاه دریافت کننده است.

استفاده از سیاق جملات خبری به جای سیاق امری یا پرسشی در این خطبه به سه دلیل است: ۱. مخاطب شامی واقعاً به جایگاه اهل بیت پیامبر ناآگاه است و نیاز به خبر دارد؛ ۲. حضور در مجالس یزید و عدم توازن قدرت میان مشارکت کنندگان گفتمانی سبب می شود که گوینده از جملات خبری استفاده کند؛ ۳. امام واقعاً درخواست و تقاضایی از یزید ندارند تا با جملات امری به معنای طلب و تمنا مطلبی را بیان کنند.

ب. **ضمایر:** استفاده از ضمیر اول شخص جمع (ما، we، our، نحن/نا) به صورت انضمامی یا انحصاری مرتبط با ارزش های رابطه ای است. در حالت انضمامی، گوینده، مخاطبان سخن و خیل کثیری از افراد را با خود همراه می بیند و قائل به نوعی وحدت اعتقادی است. اما در نوع انحصاری ضمیر اول شخص جمع شامل تعداد محدودی از افراد می شود (همان، ۱۷۵).

در این خطبه، امام در آغاز سخن چندین بار از ضمیر اول شخص جمع استفاده می کنند: «أَيُّهَا النَّاسُ أُعْطِينَا سِتًّا وَفُضِّلْنَا بِسَبْعٍ، أُعْطِينَا الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ وَالسَّمَاخَةَ وَالْفَصَاخَةَ وَالشَّجَاعَةَ وَالْمَحَبَّةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ، وَفُضِّلْنَا بِأَنَّ النَّبِيَّ الْمُخْتَارَ مُحَمَّدًا، وَمِنَّا الصَّدِّيقُ وَمِنَّا الطَّيَّارُ وَمِنَّا أَسَدُ اللَّهِ وَأَسَدُ رَسُولِهِ، وَمِنَّا سِبْطُ هَذِهِ الْأُمَّةِ.»

در اینجا بی شک، نوع استفاده از ضمیر (ما=نا) از نوع انحصاری است و شامل اهل بیت پیامبر(ص) و کاروان اسرا می شود و حضرت، خود و همراهانشان را از نظر برتری در مقابل مخاطبان به خصوص یزید و یارانش قرار می دهند. در فضایی که حضرت بیان می کنند امکان استفاده از ضمایر انضمامی نیست، زیرا این فضائل منحصر به گروهی خاص؛ یعنی خاندان پیامبر است و امام سجاد(ع) نیز در آن جایگاه با خیل مخاطبان درباری و شامی وحدت اعتقادی ندارند.

۳.۴. ارزش بیانی در واژگان و دستور

ارزش بیانی در واژگان، توضیح این مطلب است که ارزیابی منفی یا مثبت نویسنده/گوینده از اعمال و رویدادهای توصیف شده در واژگان پنهان است. در نقل های متعدد آمده است که چون کاروان اسرا را وارد مجلس کردند یزید با حالت مستی شروع به خواندن اشعاری کرد: لَعِبْتُ هَاشِمٌ بِالْمُلْكِ فَلَا خَبْرٌ جَاءَ وَلَا وَحْيٌ نَزَلَ. لَيْتَ أَشْيَاخِي يَبْدُرُ شَهْدُوا جَزَعُ الْخَزَرْجِ مِنْ وَقْعِ الْأَسَلِ... (طبرسی، ۳۰۷/۲؛ ابن طاووس، ۱۸۰).

یزید در این ابیات در حال مستی، دیدگاه و افکار خود را درباره وحی و رسالت پیامبر و نیز جنگ های ایشان با کفار مطرح می کند و خود را منتقم خون اجداد مشرکش که در بدر کشته شده اند، می نامد. امام نیز با عبارات و واژگانی خاص پاسخ خود را به اهانات او در تکذیب نبوت بیان می دارند: «أَنَا ابْنُ مَنْ بَلَغَ بِهِ جَبْرَيْلُ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى،... أَنَا ابْنُ مَنْ أَوْحَى إِلَيْهِ الْجَلِيلُ مَا أَوْحَى، أَنَا ابْنُ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى» و جد خویش امیرمؤمنان را کسی می نامد که در بدر و حنین برای اسلام ناب و استواری آن شمشیر زده است: «أَنَا ابْنُ مَنْ ضَرَبَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ بِسَيْفَيْنِ وَ طَعَنَ بِرُمَحَيْنِ وَ هَاجَرَ الْهَجْرَتَيْنِ وَ بَايَعَ الْبَيْعَتَيْنِ وَ قَاتَلَ بِبَدْرٍ وَ حُنَيْنٍ وَ لَمْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ أَنَا ابْنُ صَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ.»

به کاربرد نام جبرائیل و فعل «أوحى» پاسخی است به این جمله: «لَعِبْتُ هَاشِمٌ بِالْمُلْكِ فَلَا خَبْرٌ جَاءَ»

وَلَا وَحْيٌ نَزَلَ». در حقیقت، یزید در حال مستی مکنونات قلبی خود را آشکار می‌کند و امام با قاطعیت و با تأکید و تکرار پاسخ او را می‌دهند. در ادامه، عبارت «قَاتَلَ بِنْدَرٍ وَ حُثَيْنٍ» در توصیف امیرمؤمنان در ادامه آنچه یزید گفته بود، علت و ریشه دشمنی و عداوت بنی‌امیه با بنی‌هاشم را نشان می‌دهد. درواقع، امام با ادامه‌دادن این بحث تفاوت اصولی و ایدئولوژیک دو گفتمان را نشان می‌دهد که یکی به‌دنبال قوم‌گرایی و انتقام‌جویی و تلافی شکست در جنگ‌های گذشته است و دیگری به‌دنبال تحقق دین و حیانی اسلام است، همان‌گونه که امام حسین (ع) به مروان گفتند: «فَإِنَّا قَوْمٌ عَادِيْنَاكُمْ فِي اللَّهِ وَ لَمْ نَكُنْ نَصَالِحَكُمْ لِلدُّنْيَا» (ابن‌شهر آشوب، ۳۹/۴).

۴.۴. ارزش پیوندی در دستور زبان

ارزش چهارم، ارزش‌های پیوندی است. طبیعی است که این ارزش بیشتر در ویژگی‌های دستوری نمود دارد. «پیوندهای صوری بین جملات یک متن وجود دارد که روی هم‌رفته انسجام نامیده می‌شوند. انسجام ممکن است شامل پیوندهای واژگانی بین جملات، تکرار کلمات یا کاربرد کلمات مرتبط باشد. انسجام همچنین شامل کلمات ربطی می‌شود که نشانگر روابط زمانی، مکانی و منطقی (در مفهوم وسیع لغت) بین جملات است. همچنین ممکن است شامل ارجاع شود» (فرکلاف، ۱۷۹).

أ. هم‌آوایی: برخی کاربرد کلمات مرتبط را هم‌آوایی نامیده‌اند: «منظور از هم‌آوایی، در کنار هم آمدن واژگانی است که مرتبط با موضوعی خاص هستند و به یک حوزه معنایی تعلق دارند. انسجام‌آوایی یا هم‌آوایی موجب تأثیرگذاری بیشتر و سریع‌تر گفتمان بر مخاطب و ارتباط بهتر مشارکان گفتمان و زنده و پویا ماندن متن یا کلام در طول رابطه گفتمانی می‌شود.» (قهرمانی و بیدار، ۱۳).

برای هم‌آوایی، علاوه بر بخش نخست خطبه که به مناسک حج می‌پردازد، نمونه دیگر آنجاست که نام اشخاص و بزرگان در کنار هم می‌آید: «فُضِّلْنَا بِأَنَّ مِنَّا النَّبِيَّ الْمُخْتَارَ مُحَمَّدًا وَ مِنَّا الصِّدِّيقُ وَ مِنَّا الطَّيَّارُ وَ مِنَّا أَسَدُ اللَّهِ وَ أَسَدُ رَسُولِهِ وَ مِنَّا سَيِّدُ هَذِهِ الْأُمَّةِ.»

در ذکر فضائل امیرالمؤمنین نام مکان‌ها و حوادث مهم پشت‌سرهم ذکر شده است: «لَيْثُ الْحِجَازِ وَ كَبْشُ الْعِرَاقِ مَكِّيٌّ مَدَنِيٌّ خَيْفِيُّ عَقَبِيُّ بَدْرِيٌّ أُحُدِيٌّ شَجَرِيٌّ مُهَاجِرِيٌّ مِنَ الْعَرَبِ سَيِّدُهَا- وَ مِنَ الْوَعْيِ لَيْثُهَا وَارِثُ الْمَشْعَرَيْنِ...»

بررسی زمینه‌ای واژگان هم‌آوا، فضای اندیشگانی و اعتقادی گفتمان گوینده را روشن‌تر می‌کند. استفاده مکرر از معانی و مناسک عبادی، ذکر نام شخصیت‌های برتر اسلامی سال‌های نخست دعوت پیامبر و نیز اشاره به مکان‌های مختلف و حوادث یا جنگ‌های مرتبط با آن مکان‌ها، علاوه بر انسجام فکری و خط سیر تاریخی مشخص گفتمان، تسلط گوینده بر شواهد تاریخی برای اثبات کلام خود را هم می‌رساند و از

پراکندگی و تشویش ذهن مخاطبان نیز جلوگیری می‌کند. نمونه‌هایی این‌چنینی در خطبه بسیار است که به ذکر همین مثال‌ها اکتفا می‌کنیم.

ب. تکرار: از دیگر مواردی که بسیار ایجاد پیوند و پیوستگی متنی می‌کند، تکرار است. ارسطو استفاده از عبارات کلیشه‌ای را در سخنوری مهم می‌داند. عبارات کلیشه‌ای، عبارات ثابت و کوتاهی است که در میان مخاطب مشهور می‌شود و واکنش‌های عاطفی خاصی را از طریق تداعی معنا برمی‌انگیزد (بلور، ۱۵۸).

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم دو واژه «انا» و «ابن» از بیشترین بسامد تکرار در این خطبه برخوردار است و هرکدام افزون بر بیست مرتبه تکرار شده است. کلمه «مَنْ» موصولی نیز قریب به بیست مرتبه بیان شده است و این تکرار سبب یکنواختی متن و همراهی ذهن و اندیشه مخاطب با کلام می‌شود. جز این دو مورد، کلمات جدّ و مَنّا پنج بار و کلمه المومنین چهار بار تکرار شده است.

۴. ۵. ارزش استعاری واژگان

استعاره به‌هیچ‌وجه منحصر به گفتمان شعر و ادبیات نیست؛ بلکه برعکس استعاره، کنش اقناعی گفتمانی است و ازاین‌رو که درک مشترک فراتری از نظام معناشناختی در بردارد، تحلیل انتقادی استعاره می‌تواند منجر به طرح بینش‌هایی درباره عقاید، نگرش‌ها و احساسات جامعه گفتمانی‌ای شود که در آن بیان شده است (چارتریس، ۲۳). علاوه بر این، استعاره به‌دلیل کارکرد اقناعی که دارد اغلب در محاورات استدلالی مانند سخنرانی‌های سیاسی استفاده می‌شود (همان، ۱۵). افزون بر خاصیت اقناعی استعاره «گفتمان برای فراگیرشدن باید شکل آرمانی و استعاری به خود بگیرد» (امیدوار، ۸۵).

شاخص‌ترین استعارات به‌کاررفته در خطبه شام در معرفی شخصیت امیرمؤمنان(ع) است و امام سجاد(ع) از استعاره‌هایی نظیر نورمجاهدان، زینت عبادت‌کنندگان، "تاج اهل بکاء، تیری از جانب خدا به‌سوی منافقان، زبان حکمت عابدان، بوستان حکمت خداوند، "صندوقچه علم خداوند، شیر دلیر و... نام برده است: «و نُورِ الْمُجَاهِدِينَ وَ زَيْنِ الْعَابِدِينَ وَ تَاجِ الْبُكَائِينَ»؛ «سَهْمٍ مِنْ مَرَامِي اللَّهِ عَلَى الْمُتَافِقِينَ - وَ لِسَانِ حِكْمَةِ الْعَابِدِينَ وَ نَاصِرِ دِينِ اللَّهِ - وَ وَلِيٍّ أَمْرِ اللَّهِ وَ بُسْتَانِ حِكْمَةِ اللَّهِ وَ عَيْنِيَّةِ عِلْمِهِ»؛ «أَسَدٌ بَاسِلٌ يَطْحَنُهُمْ فِي الْحُرُوبِ إِذَا ارْذَلَتْ الْأَسِنَّةُ».

در این عبارات امام سجاد(ع) با به‌کارگیری استعاره، سخن را موجز و کوتاه و تأثیرگذاری و نفوذ آن را بر جان مخاطب بیشتر کرده‌اند و با ادبی کردن فضا از شدت خشکی و خشونت آن کاسته و شرایط را به‌سمت تقابل بیانی و زبانی پیش برده‌اند.

در عبارت «أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا ابْنُ مَكَّةَ وَ مِنِّي أَنَا ابْنُ رَمَزَمَ وَ الصَّفَا» نیز حضرت، مکه و منا و زمزم و صفا را

چون پدری می‌داند که فرزندان حقیقی او خاندان اهل بیت (ع) هستند. باید توجه داشت استعاره «ابن» یا «أب» در زبان عربی برای بیان شدت ارتباط و پیوستگی به کار می‌رود و در شام که اهل آنجا کاروان اسرا را عده‌ای از دین بیگانه می‌دانند، امام سجاد (ع) با این استعارات، شدت تعلق و ارتباط خویش با مبانی، احکام و مناسک دین را مطرح می‌کند. البته از نظر بلاغی نیز می‌توان این نوع از استعارات را استعاره مکنیه دانست. گویی مکه، منی، زمزم و صفا پدرانی هستند که این خاندان، فرزندان و نسل و تداوم آن‌ها به شمار می‌آیند.

۵. تفسیر خطبه امام سجاد (ع)

عناصر اصلی زبان، آواها، قواعد دستوری و واژگان هستند که صورت یا ساختمان زبان را تشکیل می‌دهند؛ اما آنچه معنا و پیام کلامی را تعیین می‌کند، مجموع صورت‌های عناصر تشکیل‌دهنده آن نیست؛ بلکه عوامل غیرزبانی (برون‌زبانی) در تعیین معنای کلام نقش بسیار مؤثری دارند. برخی از زبان‌شناسان این تأثیر را آن‌قدر برجسته می‌دانند که معتقدند عوامل غیرزبانی، نه تنها معنای کلام، بلکه صورت کلام را نیز شکل می‌بخشند (آفاگل‌زاده، ۱۵). دو بخش عمده که در مرحله تفسیر به آن پرداخته می‌شود، بافت موقعیتی و بافت بینامتنی است.

۵. ۱. بافت موقعیتی

بافت موقعیتی را در نگاه کلی می‌توان بستر و زمینه ایراد کلام دانست. بافت موقعیتی می‌تواند شامل احوالات روحی و جسمی گوینده، شرایط فیزیکی و روانی و همچنین کمیت و کیفیت مخاطبان، عوامل شکل‌گیری دیالوگ، بستر جغرافیایی و تاریخی متن و دیگر موارد باشد. «از نگاه تحلیل‌گران (انتقادی) گفتمان، گفتمان؛ یعنی متن در بافت» (فلاوردو و ریچاردسون، ۸۵). برای تحلیل بافت موقعیتی باید به چند سؤال اصلی که نشانگر همان ارزش‌های چهارگانه در بخش توصیف است، پاسخ دهیم:

أ. محتوا: سؤال نخست که بیانگر ارزش تجربی است درباره چستی ماجراست و به محتوا می‌پردازد. این سؤال خود به سه بخش فعالیت، عنوان و هدف تقسیم می‌شود.

در این خطبه طبعاً فعالیت گفت‌وگوی امام زین‌العابدین (ع) با توده مردم حاضر در دربار و شخص یزید و اطرافیان وی است. عنوان فعالیت چنان‌که بین عرب مشهور است، خطبه نام دارد. ارسطو هدف و غایت خطابه را اقناع می‌داند و اقناع آن است که گوینده با برهان و دلیل، شنونده را با خود همراه کند و ذهن او را به سمتی که می‌خواهد ببرد (شیخو الیسوعی، ۶/۲). در این خطبه نیز به نظر می‌رسد هدف امام از سویی آگاهی بخشی به اқشار مردم، معرفی خود و اهل کاروان اسرا به عنوان فرزندان رسول خداست و از

سوی دیگر، پاسخ به اتهامات و توهینات یزید و دفاع از شخصیت امیر مؤمنان است؛ زیرا علاوه بر تمام تبلیغاتی که در این سال‌ها معاویه و کارگزاران او علیه امیر مؤمنان(ع) در شام کرده بودند، نقل شده است در همان مجلس نیز خطیبی به امر یزید به منبر رفت و شروع به مدح معاویه و یزید و ذم حضرت علی(ع) و حسین بن علی(ع) کرد (مجلسی، ۱۳۷/۴۵)، لذا می‌بینیم بیشترین بخش این خطابه در فضائل و منقبت حضرت امیر(ع) است.

ب. روابط: سؤال دوم که در راستای ارزش رابطه‌ای است، چنان‌که پیداست به واکاوی پیرامون روابط قدرت، فاصله اجتماعی و ارتباط میان اعضای گفتمان می‌پردازد. فرکلاف در کتاب زبان و قدرت تصریح می‌کند که: «قدرت داشتن در گفتمان یا به عبارتی گفتمان غالب بودن، این امکان را فراهم می‌کند که مشارکت‌کنندگان قدرتمند، نوع مشارکت و فعالیت مشارکت‌کنندگان ضعیف‌تر را کنترل و محدود کنند» (Fairclough, 46).

واضح است که روابط قدرت در بستر شکل‌گیری این خطبه، در ظاهر امر بسیار نامتوازن و متفاوت است. یزید بر تخت فرمان‌روایی نشسته و امام سجاد(ع)، اسیر، دردمند، رنجور و داغ‌دیده در برابر او ایستاده است. حتی شیوه نوبت‌گیری و نوبت‌دهی نیز این عدم‌توازن را نشان می‌دهد تاجایی که امام برای سخن‌گفتن از او اذن می‌طلبد.

ج. فاعلان: سؤال سوم که ارزش بیانی را نشان می‌دهد حول محور چه کسانی است. در این بخش، نقش فاعلان در فعالیت مدّ نظر و نیز هویت اجتماعی آنان بررسی می‌شود.

واضح است که فاعلان اصلی در این صحنه، یزید بن معاویه در جایگاه خلیفه خود خوانده‌اند و امام سجاد(ع) با دو جایگاه اسیری و جانشینی رسول خدا(ص) هستند. البته فاعلان دیگری از هر طرف به ایفای نقش می‌پردازند، اما آنچه در این تحلیل محوریت دارد نقش امام و در مقابل او نقش یزید و ضلع سوم نقش مردم حاضر در مجلس است.

هویت اجتماعی یزید به‌عنوان خلیفه مسلمانان و جانشین معاویه به مردم معرفی شده است، اما شخصیت او می‌گسار و سگ‌باز است، چنان‌که وقتی معاویه در سفر به مدینه خطبه خواند او را به مردم معرفی می‌کرد، امام حسین(ع) فرمودند: «به‌راستی یزید خودش را به‌خوبی معرفی کرده است. اگر می‌خواهی درباره یزید سخن بگویی درباره سگ‌بازی‌هایش سخن بگو... و درباره هوس‌بازی‌هایش و کنیزان نوازنده و خواننده‌اش بگو» (محمدیان، ۹۵). اما شخصیت امام به‌عنوان اسیری بیمار و از دین خارج‌شده در میان مردم شناخته شده است و جایگاه او به‌عنوان فرزند رسول خدا(ص) نیز انکارناپذیر است. ایشان پس از ذکر فضائل و سبقت ایمان امیرالمؤمنان، جدش و جدّه‌اش را چنین معرفی می‌کند:

«ذَاكَ جَدِّي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ثُمَّ قَالَ أَنَا ابْنُ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ أَنَا ابْنُ سَيِّدَةِ النَّسَاءِ» (مجلسی، ۳۹/۴۵).

۵.۲. بافت بینامتنی

«گفتمان‌ها و متون، تاریخ‌مندند و به مجموعه تاریخی تعلق دارند و تفسیر بافت بینامتنی به این موضوع وابسته است که متن را متعلق به کدام مجموعه تلقی کنیم» (فرکلاف، ۲۰۸). در تعریف بینامتنیت می‌توان گفت: «تفصیل متن با ارجاع به متون پیشین یا تفصیل یک موقعیت گفتمانی با ارجاع موقعیت‌های گفتمانی در تاریخ و فرهنگ یا گذشته را بینامتنیت گویند» (محمدی، منظورشناسی زبان، ۱۳۱).

در خطبه شام امام سجاد(ع) میان دو مجموعه به وضوح می‌توان بینامتنیت یافت: قرآن کریم و سخنان امیرمؤمنان(ع). تقریباً تمام توصیفات پیامبر در این خطبه، دربردارنده آیات قرآنی است و نیز شیوه مواجهه با یزید و نوع گفت‌وگو با او تا حد زیادی به نامه‌های امیرالمؤمنان و امام حسن مجتبی(ع) به معاویه شباهت دارد.

۱. بینامتنیت با قرآن: عبارت «أَنَا ابْنُ مَنْ أُسْرِيَ بِهِ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» برگرفته از آیه اول سوره اسراء است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱).

عبارت «أَنَا ابْنُ مَنْ بَلَغَ بِهِ جَبْرِئِيلُ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» اشاره به آیات سوره نجم دارد: «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۱۳ تا ۱۴).

عبارت «أَنَا ابْنُ مَنْ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» نیز کاملاً تضمینی از آیه هشتم و نهم سوره نجم است: «دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸ تا ۹) و نیز جمله «أَنَا ابْنُ مَنْ أَوْحَى إِلَيْهِ الْجَبَلُ مَا أَوْحَى» منطبق با آیه دهم همین سوره است: «فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» (نجم: ۱۰).

ب. بینامتنیت با کلام امیرالمؤمنان و امام حسن مجتبی(ع): از بهترین نمونه‌های بینامتنی خطبه امام سجاد(ع) شباهت و مقاربت کلام ایشان به نامه‌های امیرالمؤمنان(ع) خطاب به معاویه است. امام سجاد(ع) می‌فرماید: «مِنَّا النَّبِيُّ الْمُخْتَارُ مُحَمَّدٌ وَ مِنَّا الصِّدِّيقُ وَ مِنَّا الطَّيَّارُ وَ مِنَّا أَسَدُ اللَّهِ وَ أَسَدُ رَسُولِهِ وَ مِنَّا سِبْطُ هَذِهِ الْأُمَّةِ».

حضرت امیر نیز در نامه ۲۸ نهج البلاغه خطاب به معاویه می‌فرماید: «وَمِنَّا النَّبِيُّ وَ مِنْكُمْ الْمُكَذِّبُ وَ مِنَّا أَسَدُ اللَّهِ وَ مِنْكُمْ أَسَدُ الْأَخْلَافِ وَ مِنَّا سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ مِنْكُمْ صَبِيَّةُ النَّارِ وَ مِنَّا خَيْرُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ وَ مِنْكُمْ حَمَلَةُ الْحَطَبِ». ایشان همچنین در این نامه با وضوح بیشتری از جناب حمزه و جناب جعفر طیار نام می‌برند: «إِذَا اسْتُشْهِدَ شَهِدْنَا قِيلَ سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ وَ خَصَّهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِسَبْعِينَ تَكْبِيرَةً عِنْدَ صَلَاتِهِ عَلَيْهِ أَوْ لَا تَرَى أَنَّ قَوْمًا قُطِعَتْ أَيْدِيهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لِكُلِّ فَضْلٍ حَتَّى إِذَا فُعِلَ بِوَاحِدِنَا مَا فُعِلَ بِوَاحِدِهِمْ قِيلَ الطَّيَّارُ

فِي الْجَنَّةِ وَ ذُو الْجَنَاحَيْنِ.»

عبارات دیگر امام سجاد(ع) نیز شکل موجز و مبهم کلام خود امیرمؤمنان(ع) است آنجا که حضرت می فرماید: «أَنَا ابْنُ مَنْ ضَرَبَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ بِسَيْفَيْنِ وَ طَعَنَ بِرُمَحَيْنِ وَ هَاجَرَ الْهَجْرَتَيْنِ وَ بَايَعَ الْبَيْعَتَيْنِ وَ قَاتَلَ بَدْرٍ وَ حُنَيْنٍ وَ لَمْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ أَنَا ابْنُ صَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ.»

حضرت امیر(ع) در نامه دیگری که به معاویه نوشته و علامه مجلسی در بحار آن را نقل کرده است به معاویه می فرماید: «أَشْهَدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الرَّجُلَ الَّذِي شَتَمْتُمُوهُ صَلَّى الْقِبْلَتَيْنِ كِلْتَيْهِمَا وَ أَنْتَ تَرَاهُمَا جَمِيعاً ضَالَّةً تَعْبُدُ اللَّاتَ وَ الْعُزَّى وَ بَايَعَ الْبَيْعَتَيْنِ كِلْتَيْهِمَا بَيْعَةَ الرِّضْوَانِ وَ بَيْعَةَ الْفَسْحِ وَ أَنْتَ يَا مُعَاوِيَةَ بِالْأُولَى كَافِرٌ وَ بِالْآخَرَى نَاكِثٌ ثُمَّ قَالَ أَشْهَدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّمَا أَقُولُ حَقًّا إِنَّهُ لَقَيْكُمْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) يَوْمَ بَدْرٍ وَ مَعَهُ زَايَةُ النَّبِيِّ(ص) وَ مَعَكَ يَا مُعَاوِيَةَ زَايَةُ الْمُشْرِكِينَ تَعْبُدُ اللَّاتَ وَ الْعُزَّى وَ تَرَى حَرْبَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) وَ الْمُؤْمِنِينَ فَرَضًا وَاجِبًا وَ لَقَيْكُمْ يَوْمَ أُحُدٍ وَ مَعَهُ زَايَةُ النَّبِيِّ(ص) وَ مَعَكَ يَا مُعَاوِيَةَ زَايَةُ الْمُشْرِكِينَ وَ لَقَيْكُمْ يَوْمَ الْأَحْزَابِ وَ مَعَهُ زَايَةُ النَّبِيِّ(ص) وَ مَعَكَ يَا مُعَاوِيَةَ زَايَةُ الْمُشْرِكِينَ» (مجلسی، ۷۴/۴۴).

امام مجتبی(ع) نیز در این مضمون خطاب به معاویه می فرماید: «فاليوم فليعجب المتعجب من توثبك يا معاوية على أمرٍ لست من أهله، لا بفضلٍ في الدين معروف، ولا أثرٍ في الإسلام محمود، و أنت ابنُ حزبٍ من الأحزاب، و ابنُ أعدى قُريشٍ لرسولِ الله(ص)» (ابوالفرج اصفهانی، ۶۵).

این مقارنت و تأثیرپذیری از کلام امیرمؤمنان(ع) به حدی است که گمان می رود برای درک بهتر سخنان امام سجاد(ع) باید به نهج البلاغه و سخنان حضرت علی(ع) رجوع کرد؛ چراکه گفتمان هردو، یکی و گفتمان مقابل هردو نیز تقریباً یکی است، ولی تفاوت در این است که حضرت امیر(ع) با معاویه از نظر قدرت در موضع برابر است و امام سجاد(ع) با یزید از نظر قدرت در موضع برابر نیستند، بنابراین مبهم و موجز سخن می گویند؛ برای مثال، امام در شام می فرماید: «أَنَا ابْنُ الْمُحَامِي عَنْ حَرَمِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَاتِلِ الْمَارِقِينَ وَ النَّاكِثِينَ وَ الْقَاسِطِينَ.» و قاضی النعمان المغربي در کتاب دعائم الإسلام از حضرت امیر(ع) نقل می کند که فرمودند: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاكِثِينَ وَ الْقَاسِطِينَ وَ الْمَارِقِينَ فَفَعَلْتُ مَا أَمَرْتُ بِهِ، فَأَمَّا النَّاكِثُونَ فَهُمْ أَهْلُ الْبُصْرَةِ وَ غَيْرُهُمْ مِنْ أَصْحَابِ الْجَمَلِ، وَ أَمَّا الْمَارِقُونَ فَهُمْ الْخَوَارِجُ، وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَهُمْ أَهْلُ الشَّامِ وَ غَيْرُهُمْ مِنْ أَحْزَابِ مُعَاوِيَةَ» (ابن حیون، ۳۸۸/۱).

امام سجاد(ع) نیز وقتی در آغاز خطبه به معرفی خود می پردازند و می گویند: «مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي - وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْنِي أَنْبَأَتْهُ بِحَسَبِي وَ نَسَبِي - أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا ابْنُ مَكَّةَ وَ مِنَى - أَنَا ابْنُ زَمْزَمَ وَ الصَّفَا - أَنَا ابْنُ مَنْ حَمَلَ الرُّكْنَ بِأَطْرَافِ الرَّدَا...» شیوه بیان ایشان شبیه به عمومی بزرگوارشان است وقتی که پس از شهادت امیرالمؤمنان خطبه خواندند و فرمودند: «ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي، وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْنِي فَأَنَا

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَنَابُ بْنُ الْبَشِيرِ، أَنَابُ بْنُ الدَّاعِي إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِإِذْنِهِ، وَ أَنَابُ بْنُ السَّرَّاجِ الْمُنِيرِ، وَأَنَا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً...»

از سوی دیگر باید توجه داشت که: «تفسیر بافت بینامتنی به این موضوع وابسته است که متن را متعلق به کدام مجموعه تلقی کنیم و در نتیجه چه چیز را میان مشارکت کنندگان، زمینه مشترک و مفروض در نظر بگیریم» (فرکلاف، ۲۰۸). از آنجایی که برای عرب و به ویژه قریش و به طور مشخص بنی امیه، تفاخر قبیله‌ای، اصلی طبیعی شده و پذیرفته شده است، طبیعتاً کلام با آنان به سمت و سویی این چنینی خواهد رفت. امام سجاد(ع) نیز چنان‌که در بخش‌های قبل اشاره شد به منهل فرمودند: «لَئِنْ كَانَتِ الْعَرَبُ صَدَقَتْ أَنَّ لَهَا فَضْلاً عَلَى الْعَجَمِ، وَ صَدَقَتْ قُرَيْشٌ أَنَّ لَهَا الْفَضْلَ عَلَى الْعَرَبِ، لِأَنَّ مُحَمَّدًا مِنْهَا، إِنَّ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ الْفَضْلَ عَلَى قُرَيْشٍ، لِأَنَّ مُحَمَّدًا مِنَّا، فَأَصْبَحُوا يَأْخُذُونَ بِحَقِّنَا، وَ لَا يَعْرِفُونَ لَنَا حَقًّا، فَهَكَذَا أَصْبَحْنَا» (طبری، ۶۳۱/۱۱).

خود امام مجتبی(ع) نیز در این خصوص می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، فَأَظْهَرَ بِهِ الْحَقَّ وَ قَمَعَ بِهِ أَهْلَ الشُّرْكِ، وَ أَعَزَّ بِهِ الْعَرَبَ عَامَةً، وَ شَرَفَ مَنْ شَاءَ مِنْهُمْ خَاصَّةً فَقَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى «وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ»، فَلَمَّا قَبِضَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ تَنَازَعَتِ الْعَرَبُ مِنْ بَعْدِهِ، فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ: مَنَّا أَمِيرٌ وَ مِنْكُمْ أَمِيرٌ، فَقَالَتْ قُرَيْشٌ: نَحْنُ أَوْلِيَاؤُهُ وَ عَشِيرَتُهُ فَلَا تَنَازَعُونَا سُلْطَانَهُ، فَعَرَفَتِ الْعَرَبُ ذَلِكَ لِقُرَيْشٍ، ثُمَّ جَاوَدَتْنَا قُرَيْشٌ مَا عَرَفَهُ الْعَرَبُ لَهُمْ، وَ هِيَآتِ مَا أَنْصَفْتَنَا قُرَيْشٌ...» (ابن اعثم کوفی، ۲۸۵/۴).

۶. تبیین خطبه امام سجاد(ع)

در حالی که تفسیر، چگونگی به‌کارگیری دانش زمینه‌ای در تحلیل و پردازش گفتمان را بررسی می‌کند، تبیین، به بنیان اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و بازتولید آن در جریان عمل گفتمانی توجه دارد. هدف این مرحله توضیح گفتمان به‌عنوان جزئی از فرایندی اجتماعی است؛ چراکه تبیین، گفتمان را به‌عنوان عمل اجتماعی معرفی می‌کند (فرکلاف، ۲۲۳). در حقیقت، فرکلاف هدف نظری و تئوری خود را تلاش برای کاهش بی‌توجهی بسیار به اهمیت زبان در تولید، حفظ و تغییر روابط اجتماعی قدرت بیان می‌کند (Fairclough, 1).

تأثیرگذاری اجتماعی سخنان امام سجاد(ع) در شام را می‌توان از چند منظر بررسی کرد.
 ا. خنثی کردن تبلیغات دروغین امویان: معاویه سال‌ها سب و لعن علی(ع) را بر منابر رواج داده بود (زمخشری، ۳۳۵/۲). او حتی وقتی مغیره بن شعبه را به حکومت کوفه در سال ۴۱ منصوب کرد، به او دستور داد علی را شتم و لعن کند و برای عثمان دعای خیر کند (طبری، ۲۵۳/۵). ابن ابی‌الحدید در مقدمه شرح

خود بر نهج البلاغه می گوید: «هنگامی که بنی امیه بر شرق و غرب عالم اسلامی سیطره یافتند، به هر شیوه ای تلاش کردند تا نور علی بن ابی طالب را خاموش کنند و مردم را بر ضد او بشورانند و برای او زشتی ها و معایبی را جعل کنند و او را بر روی تمام منبرها لعن کردند و کسانی را که زبان به مدح او می گشودند، تهدید کرده، به زندان افکندند و به قتل رساندند و روایت هر حدیثی را که دربردارنده فضیلتی از وی بود یا یاد او را گرامی می داشت منع کردند و این امر تا آنجا بود که اجازه نمی دادند کسی هم نام او باشد!» (ابن ابی الحدید، ۱۷/۱). اما پس از سخنان امام سجاد(ع) درباره سبقت ایمانِ امیرمؤمنان(ع)، شامیان دانستند که اسرا خویشاوندان رسول خدا(ص)، اهل قبله، متعهد به اسلام و برترین مسلمانان اند و دلیلی برای کشتن آنان وجود نداشته است. ازاین رو، برخی از مردمی که در ابتدای ورود اهل بیت(ع) به تماشای آنان آمده بودند و به شادی می پرداختند، پس از آن در کنار خرابه جمع شدند و به آنان تسلیت گفتند و حتی اهل بیت(ع) از آن زمان در خرابه، مجلس عزای بر پا کردند (رنجبر، ۱۰۴).

ب. تحت فشار قراردادن یزید و تغییر لحن و رفتار او: بعد از خطبه امام سجاد(ع) و حضرت زینب(س) در شام و در دربار یزید، اوضاع به گونه ای دگرگون شد که یزید با تغییر واضح و آشکار لحن خود، تمامی تقصیر را به گردن ابن زیاد انداخت و در اقدامی نمایشی به دلجویی از خاندان رسالت پرداخت و چون امام از او پرسید: پس از کشتن من، اهل بیت رسول الله(ص) را با چه کسی به مدینه می فرستی؟ پاسخ داد: «آنان را کسی جز تو به مدینه نمی رساند، خدا ابن زیاد را لعنت کند؛ به خدا قسم من او را امر به کشتن پدرت نکردم و اگر من مأمور به جنگ با پدرت می شدم، او را نمی کشتم» (طبرسی، ۳۱۱/۲).

قبل از بازگشت اسرا از شام نیز یزید به امام سجاد(ع) گفت: سه تقاضا از من بکن که ضمانت می کنم آن را اجابت کنم. امام از او خواستند سر مطهر پدرشان را به ایشان نشان دهد و نیز فرمودند که کسی را با این زنان گسیل دار تا آن ها را به حرم جدشان برساند و سوم خواستند آنچه از اهل کاروان غارت شده است به آنان باز گردانده شود. یزید در پاسخ گفت: «فَقَالَ أَمَّا وَجْهُ أَبِيكَ فَلَنْ تَرَاهُ أَبَدًا وَأَمَّا قَتْلُكَ فَقَدْ عَفَوْتُ عَنْكَ وَأَمَّا النِّسَاءُ فَمَا يَرُدُّهُنَّ غَيْرُكَ إِلَى الْمَدِينَةِ وَأَمَّا مَا أَخَذَ مِنْكُمْ فَأَنَا أُعَوِّضُكُمْ عَنْهُ أَضْعَافَ قِيمَتِهِ فَقَالَ (ع) أَمَّا مَا لَكَ فَلَا تُرِيدُهُ وَهُوَ مُؤَفَّرٌ عَلَيْكَ وَإِنَّمَا طَلَبْتُ مَا أَخَذَ مِنَّا لِأَنِّ فِيهِ مِغْزَلُ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ مِقْنَعَتُهَا وَ قِلَادَتُهَا وَ قَمِيصُهَا فَأَمَرَ بِرَدِّ ذَلِكَ وَ رَأَى فِيهِ مِنْ عِنْدِهِ مَائَتِي دِينَارٍ فَأَخَذَهَا زَيْنُ الْعَابِدِينَ (ع) وَ فَرَّقَهَا فِي الْفُقَرَاءِ ثُمَّ أَمَرَ بِرَدِّ الْأَسَارَى وَ سَبَايَا الْحُسَيْنِ (ع) إِلَى أَوْطَانِهِنَّ بِمَدِينَةِ الرَّسُولِ (ص)» (ابن طاووس، ۱۹۵). از این روایت مشخص است پس از خطبه های امام سجاد(ع) و حضرت زینب(س) فضا به قدری تغییر کرد که یزید علاوه بر منصرف شدن از کشتن امام، مبلغی را نیز به عنوان هدیه به ایشان داد که البته امام بین فقرا

تقسیم کردند.

ج. مقابله با اندیشه جبری گری: اگر گروه تحت کنترل، موقعیت خود را بپذیرد؛ یعنی اگر باور کند که امور باید به این طریق باشند، این همواره به نفع گروه مسلط و حاکم بر جامعه است. به این منظور، ارکان قدرت سعی دارند توسط سنت‌هایی که پذیرفته شده مردم است، جایگاه خود را تثبیت کنند (بلور، ۱۸۳). به این دلیل از مباحثی که در سده اول میان مسلمانان رایج شد و از سوی بنی‌امیه حمایت شد، مسئله جبرگرایی بود. امویان از اندیشه جبر به عنوان ابزار تسلط بر جامعه حمایت می‌کردند و در ترویج آن کوشش می‌کردند؛ زیرا آن را وسیله بقای خود و مانعی برای انقلاب و شورش توده مردم می‌دانستند. آن‌ها آشکارا می‌گفتند آنچه در جامعه می‌گذرد تقدیر الهی است و کسی حق اعتراض به حکم و مشیت خداوند را ندارد. از این رو، شیخ مفید در الإرشاد نقل می‌کند: یزید نیز در آغاز مجلس همچون ابن‌زیاد واقعه عاشورا را خواست الهی معرفی کرد و درباره امام حسین (ع) به امام سجاد (ع) گفت: «فَصَنَعَ اللَّهُ بِهِ مَا قَدْ رَأَيْتَ». اما امام در جواب او فرمودند: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»؛ یعنی آنچه تو فعل و اراده خداوند می‌خوانی، تنها در لوح محفوظ او ثبت شده بود؛ زیرا او به همه امور آگاه است (۱۲۰/۲). اما همین یزید پس از خطبه امام دیگر توان ندارد که این جنایت را به خواست و مشیت الهی نسبت دهد، بلکه تقصیر را به گردن ابن‌زیاد می‌اندازد و او را مسبب اصلی می‌نامد و می‌گوید خودش اگر در معرکه بود به هر شکلی مرگ را از حسین بن علی دور می‌کرد (همان، ۱۲۲؛ طبرسی، ۳۱۱/۲).

این تغییر واضح در لحن یزید و خودداری از ادامه تبلیغ جبری گری، بی‌شک نتیجه و برآیند سخنان امام و اهل بیت رسول‌الله (ص) است.

د. بیان اهداف نهضت عاشورا: هر انقلابی دو چهره دارد: خون و پیام! امام حسین (ع) و یارانش با شهادت خود قسمت اول را عهده‌دار شدند و امام سجاد و حضرت زینب با سخنان خود پیام این نهضت را ابلاغ کردند. یزید سعی داشت واقعه عاشورا را شورشی شکست خورده جا بزند، اما امام سجاد با ایراد این خطبه و معرفی اجداد گران‌قدر خود به طور ضمنی، خط و راه و اهداف نهضت عاشورا را برای مردم تبیین کردند (محمدی، زندگینامه و خطبه امام سجاد در شام، ۳۸).

طبعاً تمامی تلاش‌های امام در خنثی‌سازی تبلیغات دشمن و دفاع از جایگاه امیر مؤمنان (ع)، تبیین جایگاه اهل بیت (ع) و نفی اندیشه جبری گری امویان، غبار ابهام را از اهداف قیام امام حسین (ع) زدود و ایدئولوژی دینی اصیل ایشان را در برابر دنیاطلبی، انتقام‌جویی و نژادپرستی بنی‌امیه نشان داد.

نتیجه‌گیری

۱. بافت مکانی و زمانی این خطبه مستلزم رعایت تقیه است؛ با این حال، امام شرایط مخاطبان شامی عام جاهل به جایگاه اهل بیت را رعایت کردند، سعی در آگاهی بخشی دارند و با عبارات ساده و خبری اقتضای حال را رعایت می‌کنند و مکرراً نسب خود را معرفی و عبارت «انا بن» را تکرار می‌کنند. این امر در قیاس با لحن خطبه ایشان در کوفه به خوبی نمایان است.
۲. روابط معنایی و بار ایدئولوژیک واژگان در تقابل با اتهام خارجی به کاروان اسرا (خروج کنندگان از دین) در حیطه مناسک عبادی مانند حج و نشأت گرفته از مفاهیم قرآنی است و با ذکر شواهد تاریخی مانند جنگ‌های صدر اسلام از میزان وفاداری از جان گذشتگی این خاندان برای مبانی و اصول اسلام حقیقی خبر می‌دهد. ارزش استعاری توصیفات نیز در راستای مقابله با تبلیغات گسترده چندین ساله در شام بر ضد حضرت علی(ع) است.
۳. معلوم و مجهول بودن افعال، شیوه تأکید، استفاده از جملات خبری و اسمیه و انسجام بخشی با تکرار و برخی عبارت‌بندی‌های افراطی، متناسب با بافت موقعیتی و فضای اختناقی، جهل و ناآگاهی مردم شام و اهداف بیان خطبه است.
۴. بین این خطبه و قرآن کریم و سخنان امیرمؤمنان(ع) و امام مجتبی(ع) به وضوح می‌توان بینامتنیت یافت. تقریباً تمام توصیفات پیامبر در این خطبه، در بردارنده آیات قرآنی است و نیز اسلوب گفت‌وگو با یزید و استدلال در برابر او بسیار به نامه‌های امیرالمؤمنان و امام حسن مجتبی(ع) به معاویه شباهت دارد. گویی بخشی‌هایی از این خطبه شکل مجمل از کلام امیرمؤمنان است و خطابه‌های حضرت علی را می‌توان شرح و بسط همین معانی دانست. احتجاج امام سجاد(ع) در حق اهل بیت به خویشاوندی با پیامبر، در این خطبه و موقعیت‌های دیگر نیز به بیان امام مجتبی(ع) بسیار شباهت دارد.
۵. خطابه‌گویی، یکی از وجوه تأثیرگذار اقناعی کلامی است که در منازعات سیاسی راهگشاست و تأثیر بخشی این خطابه به گونه‌ای بود که جو حاکم را از حالت شادی و استهزا به حالت اندوه و سوگواری تغییر داد و در باور و معرفت مردم دمشق نسبتاً به خاندان پیامبر(ص) دگرگونی به وجود آورد تاجایی که لحن یزید به وضوح تغییر کرد و از جنایت کربلا برائت جست.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی، الفتوح، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، قم: آل البيت، ۱۳۸۵ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، المناقب، قم: نشر علامه، ۱۳۷۹ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، اللهوف علی قتلی الطفوف، تهران: نشر جهان، ۱۳۸۴.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، لبنان: اعلمی، ۱۴۱۹ق.
- ابومخنف، لوط بن یحیی، مقتل الحسین و مصرع اهل بیت و اصحابه فی کربلاء، چاپ دوم، کویت: الألفین، ۱۴۰۸ق.
- اخطب بن خوارزم، موفق بن احمد، مقتل الحسین علیه السلام، قم: مفید، ۱۳۶۷ق.
- امیدوار، احمد، «تحلیل گفتمان انتقادی اشعار احلام نصر بر اساس نظریه لا کلا و موفه»، مجله زبان و ادبیات عربی، ش ۲، ۱۴۰۰، صص ۷۸ تا ۱۰۳.
- آفاگل زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی تکوین تحلیل گفتمان در زبان شناسی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴.
- بلور، مریل، مقدمه ای بر روند تحلیل گفتمان انتقادی، ترجمه علی رحیمی و امیرحسین شاه بالا، تهران: جنگل، ۱۳۸۹.
- چارتریس بلک، جان اتان، تحلیل انتقادی استعاره: رویکردی شناختی پیکره ای، ترجمه یکتا پناه پور، قم: لوگوس، ۱۳۹۷.
- رنجبر، محسن، بررسی نقش امام سجاد (ع) در رهبری شیعه پس از واقعه کربلا، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱.
- زمخشری، محمود بن عمر، ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، به تصحیح و تنظیم عبدالامیر مهتا، بیروت: اعلمی، ۱۴۱۲ق.
- سلطانی، سید علی اصغر، قدرت، گفتمان و زبان. تهران: نی، ۱۳۸۴.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- شیخو الیسوعی، الأب لویی، علم الادب، چاپ دوم، مصر: دار النشر، ۱۹۲۹م.
- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، بیروت: دار التراث، ۱۳۷۸ق.
- عکاشه، محمود، لغة الخطاب السیاسی: دراسة لغویة فی ضوء نظریة الإنصال، قاهره: دار النشر، ۲۰۰۵م.
- فرکلاف، نورمن، تحلیل گفتمان انتقادی، ترجمه روح الله قاسمی، تهران: اندیشه احسان، ۱۳۹۸.
- فلاوردو، جان و جان ای ریچاردسون، راهنمای گفتمان شناسی انتقادی: رویکردها، زیر نظر مجید خسروی نیک و سید علی اصغر سلطانی، قم: لوگوس، ۱۳۹۷.
- قهرمانی، علی و فاضل بیدار، «تحلیل گفتمان انتقادی خطبه های علی (ع) در جریان بیعت عمومی»، دو فصلنامه پژوهش نامه علوی، س ۱۱، ش ۱، ۱۳۹۹، صص ۱ تا ۲۵.

- کلاتری، عبدالحسین، گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی، تهران: جامعه‌شناسان، ۱۳۹۱.
- مجلسی، محمدتقی‌بن مقصودعلی، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳.
- محدثی، جواد، فرهنگ عاشورا، اصفهان: ناشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه، بی‌تا.
- محمدی، عادل، منظورشناسی زبان و تحلیل گفتمان، تهران: نشر روش‌شناسان، ۱۳۹۶.
- محمدی، علی، زندگینامه و خطبه امام سجاد(ع) در شام، قم: ارم، ۱۳۷۱.
- محمدیان، محمد، حسین از زبان حسین، چاپ‌نهم، قم: نشر معارف، ۱۳۹۹.
- مفید، محمدبن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مک دائل، دایان، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
- وندایک، تون ای، مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۸۲.
- یورگنسن، ماریان، فیلیپس، لونیز، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی، ۱۳۸۹.

Fairclough, N, *Language and Power*, Longman group UK, New York, 1996.

Johnston, B, *Discourse Analysis*, Blackwell Publishing, 2008.

Analysis of critical discourse of Imam al-Sajjad's (a) sermon in Levant based on Fairclough's theory



Studying the Sources of Shi'a Narrations in al- Tibyān

Dr. sayyid Hosein Moosavi Darebidi (corresponding author), Ph.D., Islamic Azad University of Isfahan

Email: mosavi15@gmail.com

Dr. Davood Esmaeili, Assistant professor, Isfahan university

Abstract

Regarding the interpretive narrations of *al-Tibyān*, *Shaykh Ṭūsī*, in his method, pays serious attention to the *Ahl al-Bayt's* hadiths and the interpretive narrations of the Companions and Successors. When quoting Shi'a interpretive hadiths, he uses indications such as "our Companions" (*Aṣḥābunā*), "our Imams" (*A'immatinā*), and "our news" (*Akḥbārūnā*). According to the results, in quoting *Ahl al-Bayt's* hadiths, the commentaries of *al-Maṣābiḥ Maqribī*, *Qumī*, *Ayāshī*, and *Wāqidi* book are the definite sources of *al-Tibyān*. Also, some of the Shi'a narrative collections including *Kāfī*, some works of *Shaykh Mufīd*, *Shaykh Ṣadūq*, etc. can be considered as its probable sources. In addition, the existence of some Shiite narrators' names such as *Jābir ibn Yazīd* and *Abi al-Jārūd* at the beginning of some narrations can indicate that he has used their commentaries too. Besides, in some cases, *Ahl al-Bayt's* hadiths have been transmitted from *Ṭabarī* commentary to *al-Tibyān*. *Shaykh Ṭūsī* has used abundantly non-Shiite sources such as *Jāmi' al-Bayān*, and mentioned their author's name; on the contrary, he hasn't specified the names and works of the Shiite authors. This method should be affected by the governing atmosphere of *Baqdād*, where this work has been written and it should be considered in relation to his proximity approach.

Keywords: *Shaykh Ṭūsī*, *al-Tibyān*, Narrative sources, *Ahl al-Bayt's* hadiths, Shi'a exegeses





جستاری در مصادر روایات شیعه در تفسیر التبیان

دکتر سید حسین موسوی دره بیدی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان

Email: mosavi15@gmail.com

دکتر داود اسماعیلی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

چکیده

روش شیخ طوسی در استفاده از روایات تفسیری التبیان، اهتمام جدی به روایات اهل بیت (ع) و توجه فراوان به روایات و اقوال تفسیری صحابه و تابعان است. وی در نقل بسیاری از روایات تفسیری شیعی از قرینه‌هایی همچون اصحابنا، ائمتنا و اخبارنا استفاده می‌کند. تفاسیر المصابیح مغربی، قمی، عیاشی و کتاب واقدی از منابع قطعی و برخی از مجامع روایی شیعه همچون کافی، برخی آثار شیخ مفید، شیخ صدوق و... از جمله منابع محتمل التبیان در نقل روایات اهل بیت (ع) است. نام برخی از راویان شیعی همچون جابر بن یزید و ابی الجارود در صدر برخی از روایات نیز می‌تواند حاکی از بهره‌مندی وی از تفاسیر آنان باشد. در پاره‌ای موارد، روایات اهل بیت (ع) از تفسیر طبری به التبیان راه یافته است. روش شیخ طوسی در استفاده فراوان از منابع غیر شیعی مانند جامع البیان و تصریح به نام مؤلفان آن‌ها و در مقابل عدم تصریح به نام و آثار مؤلفان شیعی را باید متأثر از فضای حاکم بر تألیف این اثر در محیط و جغرافیای شهر بغداد و در راستای رویکرد تقریبی وی به شمار آورد.

واژگان کلیدی: شیخ طوسی، التبیان، مصادر روایی، روایات اهل بیت (ع)، تفاسیر شیعه.

مقدمه

تفسیر التبیان اولین تفسیر کامل و اجتهادی شیعه به شمار می‌رود. شیخ طوسی در تألیف التبیان از مؤلفه‌ها و ابزارهای تفسیری متنوع، از جمله روایات تفسیری عامه و خاصه بهره برده است. سخنان صحابه، تابعان و مفسران متقدم در این تفسیر نقشی پررنگ دارد؛ اما مؤلف به روایات اهل بیت (ع) نیز توجه داشته و به‌ویژه روایاتی را از صادقین (ع) نقل کرده است. به دیگر سخن، مصادر التبیان گوناگون است و مؤلف از منابع لغوی، ادبی، روایی، تاریخ و سیره، تفسیر، کلام و اعتقادات، قرائت و علوم قرآنی، فقه و اصول شیعی و غیرشیعی استفاده کرده است. وی برای نقل روایات اهل بیت (ع) از مصادر تفسیری، مجامع حدیثی و برخی کتب دیگر بهره برده است. نکته تأمل‌برانگیز اینکه در تفسیر التبیان از مؤلفان شیعی کمتر از مؤلفان غیرشیعی نام برده است و درعین حال با استفاده از قرینه‌هایی مخاطب را به مصادر شیعی خود سوق داده است. وی پس از نقل روایات تفسیری با استفاده از عباراتی عام مانند تفسیرنا، اخبارنا و اصحابنا نشان می‌دهد که این موضوع یا روایت از تألیفات شیعی گزارش شده است. این قرینه‌ها به‌طور قطع حاکی از بهره‌بردن شیخ از تفاسیر مأثور و مجامع روایی شیعه است.

از دیگر ویژگی‌های مهم روایات اهل بیت (ع) در تفسیر التبیان تغییرات واژگانی این روایات است؛ توضیح اینکه، در این تفسیر روایات اهل بیت (ع) با سند و واژگان کامل و هماهنگ با مصادر متقدم نقل نشده است و با تغییراتی مانند اختصار، حذف و اضافه و نقل به معنا همراه است تا جایی که برخی روایات به‌صورت اشاری نقل شده‌اند (موسوی دره‌بیدی، ۱۱۰ تا ۵۷).

هدف از این نوشتار، ارائه منابع روایی اهل بیت (ع) در تفسیر التبیان است. برخی روایات التبیان از این تفسیر به تفاسیر شیعی دیگر به‌ویژه مجمع البیان و از این رهگذر به دیگر تفاسیر و از جمله تفاسیر روایی متأخر؛ همانند کنز الدقائق، البرهان، نور الثقلین و... انتقال یافته است؛^۱ مشخص کردن منابع روایی شیعی التبیان که مرجع روایات در تفاسیر متأخر است می‌تواند اعتبار روایات التبیان و تفاسیر مذکور را روشن

۱. تعداد این روایات زیاد است. نک: ذیل آیه ۱ سورة فاتحه: «روی ابوسعید الخدری عن النبی (ص) ان عیسی بن مریم قال: الرحمن رحمن الدنيا والرحیم رحیم الآخرة» (طوسی، ۲۹/۱؛ طبرسی، ۹۳/۱؛ فیض کاشانی، ۸۱/۱؛ حویزی، ۱۴/۱؛ کاشانی، ۳۱/۱).
ذیل آیه ۳۰ سورة اعراف: «عن أبي جعفر (ع) أنه قال فی الجمعيات والأعیاد» (طوسی، ۳۸۶/۴؛ طبرسی، ۶۳۷/۴؛ قمی مشهدی، ۶۱/۵؛ حویزی، ۱۹/۲؛ بحرانی، ۵۳۲/۲).
ذیل آیه ۶۳ سورة انفال: «المراد بالمؤمنین الأنصار وبتألیف قلوبهم ما كان بین الأوس والخزرج من العداوة والقتال، هذا قول أبي جعفر (ع)» (طوسی، التبیان، ۱۵۱/۵؛ طبرسی، ۸۵۴/۴؛ قمی مشهدی، ۶۱/۵؛ حویزی، ۱۹/۲؛ بحرانی، ۵۳۲/۲).
ذیل آیه ۷ سورة رعد: «وضع رسول الله (ص) یدیه علی صدره وقال انا المنذر «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» وَاَوْ مَا بِيَدِهِ اِلَى مِنْكَ عَلِي (ع)، فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون من بعدي» (طوسی، ۲۳۰/۶؛ طبرسی، ۴۲۸/۶؛ قمی مشهدی، ۴۱۲/۶؛ حویزی، ۴۸۲/۲؛ فیض کاشانی، ۵۹/۳).
ذیل آیه ۴۹ سورة كهف: «روی عن النبی (ص) أنه قال: يحشرون حفاة عراة عذلاء، فقالت عائشة: أفما يحشرون يومئذ...» (طوسی، ۵۴/۷؛ طبرسی، ۷۳۲/۶؛ قمی مشهدی، ۹۰/۸؛ حویزی، ۲۶۶/۳).

کند. افزون بر اینکه این اقدام چهره‌ای دیگر از تفسیر اجتهادی التبیان را آشکار خواهد کرد. یادآور می‌شود در این نوشتار ابتدا به روش مؤلف در استفاده از مصادر روایی التبیان اشاره می‌شود و سپس این مصادر در دو گروه تحلیل خواهد شد؛ گروه اول: منابع قطعی که نام مؤلفان آن‌ها در التبیان ذکر شده است یا در تطبیق روایات به صورت قطعی منبع بودن آن‌ها احراز می‌شود؛ گروه دوم: منابع احتمالی تفسیر التبیان است. مقصود از منابع احتمالی، مصادری است که روایات التبیان منحصر به آن‌ها نیست و به طور قطع نمی‌توان روایت را به یکی از این مصادر نسبت داد. در این گروه، مجامع روایی متقدم شیعه درخور توجه است. مؤلف نیز در نقل برخی روایات اهل بیت (ع) از منابع اهل سنت به ویژه تفسیر طبری استفاده کرده است.

در خصوص پیشینه موضوع باید گفت: در سال ۱۳۴۹ ش، کنگره شیخ طوسی در دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شد که در مقالات مختلف، روش تفسیری التبیان بررسی شده است؛ اما در این مقالات منابع التبیان به ویژه منابع روایی آن بررسی نشده است. ایرانی قمی در سال ۱۳۷۱ ش در کتاب روش شیخ طوسی در تفسیر التبیان، منابع تفسیری، لغوی، فقهی و نحوی التبیان را برشمرده و کاصد یاسر زیدی در کتاب منهج الشیخ ابی جعفر الطوسی فی تفسیر القرآن الکریم به صورت کلی به تفاسیر شیعه و سنی و منابع ادبی و لغوی اشاره کرده است؛ ولی در هیچ یک از این دو تحقیق نیز به منابع روایی این تفسیر اشاره نشده است. در سال‌های اخیر، مرتضی کریمی‌نیا در مقاله «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان» به نکاتی از روش روایی شیخ طوسی در نقل روایات اهل بیت (ع) و برخی از منابع مورد استفاده وی اشاره کرده است. همچنین در رساله دکتری خویش با عنوان «وزیر مغربی و روش‌شناسی المصباح فی تفسیر القرآن» به بررسی برخی روایات شیعی التبیان که از تفسیر مغربی نقل شده است، پرداخته و این تفسیر را از جمله منابع التبیان برشمرده است. نوشتار پیش‌رو، منابع روایی شیعی التبیان را به ویژه در حوزه تفاسیر ماثور و مجامع روایی بررسی کرده است که در پژوهش‌های قبلی به آن‌ها پرداخته نشده یا تنها به آن‌ها اشاره شده است. با تطبیق روایات نیز به برخی منابع کشف نشده التبیان اشاره کرده است.

۱. گونه‌های مختلف ذکر منابع در تفسیر التبیان

شیخ طوسی در تفسیر التبیان از مؤلفه‌های گوناگون تفسیر اجتهادی بهره برده است. وی در کنار طرح مباحث مربوط به قرائت، لغت، مفردات قرآنی، نکات ادبی، نقل روایات تفسیری منقول از صحابه و تابعان و روایات اهل بیت (ع)، به دیدگاه‌های مفسران پیشین و مباحث کلامی و فقهی نیز پرداخته و با استفاده از استدلال‌های عقلی و نقلی آن‌ها را نقد و بررسی کرده است. نکته درخور توجه این است که شیخ طوسی در

نگارش تفسیر خود با نگرشی فرامذهبی و همه‌جانبه، افزون بر منابع شیعه از مصادر عامه نیز بهره برده است، اما در استفاده از منابع شیعه و اهل سنت روشی متفاوت پیش گرفته است؛ توضیح اینکه، وی کمتر به نام مؤلفان شیعه تصریح می‌کند تا جایی که در این تفسیر غیر از علی بن ابراهیم، وزیر مغربی و سیدمرتضی، هیچ نامی از مؤلفان شیعه دیده نمی‌شود که البته فضای فکری و علمی نگارش این تفسیر و نیز رویکرد تقریبی شیخ طوسی از مهم‌ترین عوامل آن به شمار می‌آید (موسوی دره‌بیدی، ۱۱۱ تا ۱۲۰). با این وصف، اصلی‌ترین منبع التبیان کتاب‌های تفسیر و دانش‌های قرآنی است. شیخ طوسی مانند بسیاری از متقدمان در ارجاع مطالب و روایات تفسیری بیشتر به نام مؤلف اشاره کرده و تنها در موارد اندکی نام برخی کتاب‌ها را در التبیان ذکر کرده است، هرچند در این موارد نیز نام مؤلف دیده می‌شود؛ مانند «حکى البلخى فى كتاب التفسير» (طوسی، ۱۳/۱)، «قال الجبائى فى التفسير» و «ابوبکر الرازى فى احکام القرآن» (همان، ۲۹۷/۴)، «ابوعبيده فى مجازة» (همان، ۴۲۳/۸) و

شیخ طوسی از میان تفاسیر مأثور شیعی پیش از خود، همچون جابر بن یزید، ابوالجارود، ابوحمره ثمالی، جبری، فرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی، عیاشی و نعمانی تنها از تفسیر قمی نام برده است؛ اما با تطبیق روایات این تفسیر از تفاسیری مانند قمی، عیاشی و فرات کوفی می‌توان نام برد، همچنین نام جابر و ابوالجارود در آغاز تعدادی روایات آورده شده است. افزون بر این، برخی عنوان‌های کلی مانند «فی تفسیرنا»، «تفاسیرنا» و «فی تفسیر اهل البيت» نیز بر توجه شیخ طوسی به تفاسیر شیعه دلالت دارد، عنوان‌هایی که بیشتر به تفاسیر قمی و عیاشی بر می‌گردد (همان، ۱۵۰/۱؛ ۱۶۲/۲ و ۴۸۶/۳؛ ۱۰۳/۳؛ ۱۳۵/۵ و ۲۱۷؛ ۲۲۸/۶؛ ۳۵۱/۷). استفاده از عناوین خاص «روایاتنا»، «ما رواه أصحابنا»، «المروى عن أئمتنا»، «روى فى اخبارنا» و «المروى فى أخبارنا» (همان، ۱۷۲/۱؛ ۱۴۴/۲؛ ۳۰۷/۳؛ ۲۹۵/۴؛ ۱۶۹/۵؛ ۱۳۶/۷؛ ۳۴۷/۸ و ۲۹۱/۹...) نیز نشان‌دهنده توجه وی به مجموعه‌های روایی شیعه است؛ هرچند به صورت مستقیم به نام این منابع اشاره نکرده است. گاه نیز به طور هم‌زمان به منابع تفسیری و روایی شیعه اشاره شده است؛ برای نمونه، در تفسیر آیه ۳۴ سورة بقره می‌نویسد: «و اختلفوا فى امر الملائكة و السجود لآدم على وجهين: قال قوم: انه أمرهم بالسجود له تکرمة و تعظيما لشأنه و هو المروى فى تفسیرنا و اخبارنا. و هو قول قتادة و جماعة من اهل العلم» (همان، ۱۵۰/۱). در برخی موارد نیز شیخ طوسی از دیگر کتاب‌های خود نام می‌برد و مطالبی را به آن‌ها ارجاع می‌دهد؛ مثلاً الخلاف (۱۳/۱؛ ۲۳۰/۲؛ ۴۰۵/۷)، النهایه (۱۹۶/۱؛ ۲۳۰/۱ و ۱۰۴/۲)، الميسوط (۱۵۹/۲؛ ۵۳۸/۳)، الأصول (۷۲/۲؛ ۹۳/۵)، الإمامة (۴۸۵/۲؛ ۵۶۳/۳)، شرح الجمل (۵۵۰/۲؛ ۴۰۳/۳)، تلخیص الشافی (۵۸۸/۲)، العدة فى أصول (۱۶۸/۱)، تهذيب الأحكام (۴۰۹/۳) و

جدول فراوانی منابع شیعی نام برده شده در التبیان

عنوان	تعداد	عنوان	تعداد	عنوان	تعداد
وزیر المغربي	۵۸	ابوالجارود	۱۳	علی بن الحسین الموسوی المعروف بالمرتضی	۵
علی بن ابراهیم	۲	الخلیل یا (صاحب العین)	۶۰	الواقدی	۱۵
جابر (بن یزید جعفی)	۶				

نام هیچ یک از مؤلفان شیعی متقدم همچون عیاشی، فرات کوفی، شیخ مفید، برقی، کلینی، شیخ صدوق و دیگر مؤلفان و راویان شیعی در التبیان ذکر نشده است.

جدول فراوانی نام برخی از منابع روایی و غیرروایی در التبیان^۱

عنوان	تعداد	عنوان	تعداد	عنوان	تعداد
الجبابی	۷۵۸	الزجاج	۹۲۸	الازهری	۴۳
البلخی	۳۹۳	الفراء	۶۸۸	ابن درید	۳۲
علی بن عیسی الرمانی	۳۳۰	الکسائی	۳۹۴	الاصمعی	۳۱
الطبری ^۲	۱۶۵	ابوعبیده معمر بن مثنی	۳۰۰	مفضل بن سلمه	۲۱
ابومسلم اصفهانی	۳۶	سیبویه	۱۴۵	قطرب	۱۷
النقاش	۸	المبرد	۱۲۵	ابوالاسود دلی	۱۱
ابن اسحاق	۱۲۰	ابوعلی فارسی	۹۴	المازنی	۱۱
ابوبکر الرازی، جصاص	۴	الآخفش	۸۹		

خلاصه سخن اینکه، روایات اهل بیت (ع) در التبیان را می توان در میان این منابع جست و جو کرد: تفاسیر، مجموعه های روایی، منابع غیرروایی (تاریخ، ادبیات، قرائت)، منابع غیرشیعی. برخی از این منابع به صورت قطعی توسط شیخ طوسی استفاده شده است و در برخی منابع، احتمال استفاده شیخ از آنها وجود دارد.^۳

۱. شیخ طوسی به غیر از تفسیر طبری، گاهی از برخی این منابع، اندک روایاتی را نقل کرده است. همچنین آمار جدول ها بر اساس جست و جوی نام ها در تفسیر التبیان با استفاده از نرم افزار جامع التفاسیر به دست آمده است.

۲. مواردی از نقل های طبری نیز با عنوان ابن جریر و گاه بدون اشاره به نام طبری نقل شده است که در این آمار نیامده است.

۳. احتمالی دانستن این منابع صرفاً به این دلیل است که ممکن است منابعی در اختیار شیخ بوده و از آنها استفاده کرده است، اما از آنها نام نبرده است. این

۲. منابع قطعی

مقصود از منابع قطعی روایی، منابعی است که شیخ طوسی از آن‌ها نام برده است یا با جست‌وجو و تطبیق روایات التبیان می‌توان نتیجه گرفت که روایت عیناً از آن‌ها نقل شده است. با جست‌وجو در روایات در نقل التبیان چنین به دست می‌آید که افزون بر استفاده از کتاب‌های تفسیری و مجامع روایی از منابع دیگری مانند کتاب‌های لغت، سیره و تاریخ نیز استفاده شده است، هرچند تعداد روایات نقل‌شده از کتاب‌های سیره و تاریخ به دلیل بررسی اسباب نزول آیات و تاریخ پیامبر اسلام (ص) بیشتر و در مقابل، روایات نقل‌شده از کتاب‌های لغت کمتر است و در بیشتر موارد نیز از آن‌ها به عنوان شاهد قرآنی استفاده شده است. در ادامه به این منابع و روایت‌های آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. **تفسیر علی بن ابراهیم قمی:** ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی^۱ (زنده در قرن سوم هجری) از راویان معتبر شیعه به شمار می‌آید. خویی در بیان جایگاه وی می‌نویسد: نام وی در اسناد حدود ۷۱۴۰ روایت در مجامع حدیثی کهن شیعه واقع شده و حدود ۶۲۱۰ روایت را از پدر خود ابراهیم بن هاشم روایت کرده است (۱۹۴/۱۱). نجاشی در معرفی آثار او از کتاب التفسیر نیز نام برده است (۱۶۰).

تفسیر قمی^۲ از جمله مصادر است که شیخ طوسی در نقل روایات و اقوال تفسیری بدان توجه داشته و برخی روایات را از آن نقل کرده است؛ یکی در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً» (نساء: ۱۵۹) که پس از اشاره به دیدگاه مفسران عامه درباره ایمان آوردن همه یهودیان به حضرت عیسی در زمان قیام حضرت مهدی (ع) می‌نویسد: «و اختاره الطبري قال: والآية خاصة لمن يكون في ذلك الزمان و هو الذي ذكره علي بن ابراهيم في تفسير أصحابنا» (طوسی، ۳/۳۸۶) که این روایت در تفسیر قمی دیده می‌شود (قمی، ۱/۱۵۸) و دیگری در تفسیر آیه ۴۴ سورة اسراء که می‌نویسد: «و قال الحسن: المعنى: و إن من شيء من الأحياء إلا يسبح بحمده و قال علي بن ابراهيم وغيره من اهل العلم: كل شيء على العموم يسبح بحمده حتى صرير الباب» (طوسی، ۶/۴۸۳). این مطلب با تفاوتی اندک در تفسیر قمی نقل شده است (قمی، ۲/۲۰). شیخ طوسی برخی روایات را نیز بدون اشاره به تفسیر قمی نقل کرده است که این روایات تنها در این تفسیر نقل شده‌اند (طوسی، ۳/۱۰؛ ۴/۱۶۳؛ ۵/۳۱۷؛ ۶/۴۹۴ و...). همین موارد در تفسیر قمی ذکر شده است (۱/۱۲۰ و ۲۰۳ و ۳۰۷؛ ۲/۲۱).

منابع اکنون در اختیار ما نیست و به دست ما نرسیده است و مطالب موجود در تفسیر شیخ در منابع موجود یافت می‌شود.

۱. بحث بر سر تفسیر علی بن ابراهیم موجود و انتساب بخشی یا همه آن به قمی بحثی جدی است و پژوهشگران شیعه از جمله آقا بزرگ تهرانی و آیت الله سید موسی شبیری به این بحث پرداخته‌اند (مقدمه تفسیر قمی) و اثبات این انتساب و روایات کتاب به نقل علی بن ابراهیم مجال دیگری می‌طلبد. البته ملاک ما در تطبیق روایات تفسیر موجود قمی است.

۲. در انتساب همه تفسیر موجود به علی بن ابراهیم اختلاف نظر وجود دارد (آقا بزرگ تهرانی، ۳۰۳/۴؛ شبیری، ۵۰؛ دانشنامه جهان اسلام، ۷۰۲/۷).

ب. *المصابیح فی تفسیر القرآن*، نوشته حسین بن علی المغربی: ابوالقاسم الحسین بن علی بن الحسین، معروف به وزیر مغربی (۳۷۰ تا ۴۱۸ ق) از مفسران شیعه است (نجاشی، ۶۹). وی ادیب، شاعر، سیاستمدار و وزیر در حکومت‌های مختلف فاطمی، آل بویه بوده و از جایگاهی درخور توجه در سیر تاریخ تفسیر شیعه برخوردار است. آثار و تألیفات زیادی برای وزیر مغربی شمرده شده و از جمله آن‌ها تفسیر «المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم»^۱ است که از منابع مورد استفاده شیخ طوسی است و در نقل روایات بسیار به آن توجه داشته است.

نام المغربی ۵۸ بار در التبیان تکرار شده است.^۲ از این موارد ۵ مورد روایت تفسیری و ۵۳ مورد دیگر، نقل اقوال تفسیری و ادبی مغربی است. افزون بر این موارد، روایات دیگری نیز در التبیان وجود دارد که با جست‌وجو و تطبیق واژگان می‌توان دریافت از تفسیر المصابیح نقل شده است، اما شیخ طوسی هنگام نقل آن‌ها نامی از مغربی نبرده است؛ مثلاً ذیل آیه ۱۴ بقره در تبیین مصادیق «شیاطینهم» آورده است: «وقیل: إن شیاطینهم: رؤساؤهم و قیل: أريد بهم أصحابهم من الكفار و روی عن أبي جعفر (ع): أنهم كهانهم» (طوسی، ۷۹/۱). روایت منسوب به امام باقر (ع) در تفسیر مغربی نقل شده است (وزیر مغربی، ۱۰۴/۱). موارد دیگر این نقل‌ها عبارت‌اند از: طوسی (۷۹/۱ و ۳۲۲ و ۳۸۹ و ۱۶/۲ و ۶۹ و ۱۹۵ و ۴۰۰/۴ و ...) و همین موارد در المصابیح (۴۵۲، ۲۲۶، ۱۹۹، ۱۹۴، ۱۷۴، ۱۵۷، ۱۰۴).

یادآور می‌شود که نسخه موجود تفسیر المصابیح تا پایان سوره اسراء است و معلوم نیست که آیا شیخ به تمامی المصابیح دسترسی داشته یا نسخه کنونی آن را در اختیار داشته است؟ در هر صورت، آخرین نام از المغربی در التبیان در تفسیر آیه یازدهم سوره یونس برده شده است و اهمیت وزیر مغربی و تفسیرش به این دلیل است که وی نخستین مفسر شیعی است که علاوه بر نقل روایات تفسیری ائمه (ع)، اقوال تفسیری صحابه و تابعین را از منابع اهل سنت گزارش می‌کند و در عین حال به آرای اندیشمندان معتزله توجه دارد و گاه آرای آن‌ها را نقد و بررسی می‌کند و در تفسیر خود به مسائل ادبی، لغوی آیات توجه بسیار نشان می‌دهد (کریمی‌نیا، ۳)، روشی که با بسط و توسعه بیشتر در التبیان ادامه یافته است.

شیخ طوسی ذیل آیه: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ بِه تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره: ۷۹) در تبیین اعمال یهود در تحریف دین می‌نویسد: «و روی عن أبي جعفر (ع)، و ذكره ايضا جماعة من اهل التأويل أن أحبار اليهود كانت غيرت

۱. در معالم العلماء همین نام را برای تفسیر مغربی ذکر کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۷۲)، اما نجاشی نام این کتاب را خصائص القرآن ضبط کرده است (نجاشی، ۶۹).

۲. برای نمونه دیدگاه‌های مغربی در التبیان نک: طوسی، ۵۹/۱ و ۱۲۹ و ...؛ ۲۷۵/۲ و ...؛ ۲۲/۳ و ۳۱ و ۱۰۴ و وزیر مغربی، ۱۰۱، ۱۱۵، ۲۳۸، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۱).

صفة النبی (ص) لیوقعوا الشک للمستضعفین من اليهود» (التبیان، ۳۲۲/۱). این روایت در تفسیر المصابیح نقل شده است (وزیر مغربی، ۱۵۷)، چنان‌که بعد از التبیان با تغییری اندک در مجمع البیان نقل شده (طبرسی، ۲۹۲/۱) و از آنجا به تفاسیر روایی متأخر راه یافته است (حویزی، ۹۳/۱؛ قمی مشهدی، ۶۲/۲). شیخ طوسی نیز در تفسیر آیه «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷) در معرفی کسانی که با مشاهده اعمالشان دچار حسرت می‌شوند، می‌نویسد: «و روی عن أبي جعفر (ع) أنه قال: هو الرجل يكتسب المال، ولا يعمل فيه خيراً، فيرثه من يعمل فيه عملاً صالحاً، فيرى الأول ما كسبه حسرة في ميزان غيره» (طوسی، ۶۹/۲). این روایت فقط با تفاوت واژه «فیریه» به جای «فیرثه» در تفسیر مغربی آمده است (وزیر مغربی، ۱۹۹) و از تفسیر التبیان نیز به تفاسیر دیگر راه یافته است (طبرسی، ۴۵۸/۱؛ قمی مشهدی، ۲۱۶/۲؛ حویزی، ۱۵۲/۱؛ بحرانی، ۳۷۰/۱).

لازم به ذکر است که روایت المصابیح به شکل مفصل در منابع دیگر دیده می‌شود: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ (كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ) قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَدْعُ الْمَالَ لَا يَنْفِقُهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ بُخْلاً- ثُمَّ يَمُوتُ فَيَدْعُهُ لِمَنْ هُوَ يَعْمَلُ بِهِ- فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَوْ فِي مَعْصِيَتِهِ، فَإِنْ عَمِلَ بِهِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ رَأَاهُ فِي مِيزَانٍ غَيْرِهِ- فَرَادَهُ حَسْرَةً وَقَدْ كَانَ الْمَالَ لَهُ، أَوْ مَنْ عَمِلَ بِهِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ قَوَّاهُ بِذَلِكَ الْمَالِ حَتَّى أَعْمَلَ بِهِ فِي مَعَاصِيِ اللَّهِ» (عیاشی، ۷۳/۱؛ کلینی، ۴۲/۴). نمونه‌های متعددی در التبیان (۳۸۹/۱، ۲۸۵/۳، ۱۶۷/۴ و ۱۷۷، ۶/۵ و ۲۴۴) و نیز در المصابیح (۱۷۴، ۳۲۹، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۷۰ و ۵۲۱) می‌توان یافت.

ج. کتاب ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي: ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي (م ۲۰۷ ق) از جمله مورخان مشهور است. ابن ندیم وی را شیعه دانسته و آثار زیادی به‌ویژه در تاریخ برای او نام برده است. اخبار واقدي، المغازی و اخبار مکه از جمله آثار اوست (ابن ندیم، ۱۴۴). برخی کتاب تفسیری نیز به وی نسبت داده‌اند (زرکلی، ۱۱۱/۶). کتاب واقدي از منابع تاریخی روایی التبیان است که برخی روایات تاریخی، سیره پیامبر و اسباب نزول آیات از آن نقل شده است. الواقدي ۱۵ بار در التبیان نام برده شده است. شیخ طوسی با عنوان «و الحديث مشروح في كتاب الواقدي» از اثر وی نام برده و به‌طور مشخص نام کدام کتاب را ذکر نکرده است (طوسی، ۲۶۱/۵)؛ برای نمونه، در بیان سبب نزول آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا...» (نساء: ۹۴)، اقوال مفسران را نقل می‌کند و درباره سبب نزول آیه می‌نویسد: «وقال ابو عمرو الواقدي وابن اسحاق: نزلت في عامر بن الأضبط الأشجعي لقيته سرية لأبي قتادة فسلم عليه فشد محلم بن جثامة فقتله لإحنة كانت بينهم ثم جاء النبي (ص) وسأل ان يستغفر له فقال النبي (ص) لا غفر الله لك و انصرف باكياً فما مضت عليه سبعة أيام حتى هلك فدفن، ثم لفظته الأرض فجاءوا إلى

النبي (ص) و أخبروه فقال (ع): إن الأرض تقبل من هو شر من محلم صاحبكم، لكن الله أراد أن يعظم من حرمتكم، ثم طرحوه بين صد في جبل، و القوا عليه الحجارة، فنزلت الآية» (همان، ۲۹۸/۳). این سبب نزول با اختلاف اندکی در الفاظ در المغازی واقدی نقل شده است (واقدی، ۷۹۷/۲؛ نک: طوسی، ۳/۲؛ ۵۷۸/۵ و ۱۴۶ و ۲۶۰ و ۴۶۴). همین موارد در المغازی نیز دیده می‌شود (واقدی، ۴۴/۱ و ۱۷۷؛ ۱۹۵/۳؛ ۱۰۶/۸).

د. کتاب العین، نوشته خلیل بن احمد فراهیدی: خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۰ق) از بزرگان ادب و لغت شناخته می‌شود. برخی وی را شیعه دانسته‌اند (حلی، ۱۴۲؛ علامه حلی، ۶۷). کتاب العین وی از کهن‌ترین منابع لغت و واژه‌شناسی است. این کتاب از جمله منابع شیخ طوسی است که در بررسی واژگان از آن بهره برده و نام آن را به‌صراحت ذکر کرده است. عنوان «صاحب العین»^۱ ۷۸ بار و «الخلیل» نیز ۶۰ بار در التبیان تکرار شده است.

مواردی از روایات در التبیان وجود دارد که بلافاصله بعد از واژه‌شناسی نقل شده است. این روایات از پیامبر (ص) نقل شده است؛ برای نمونه، در بررسی معنایی واژه «تحت» در آیه ۲۶۶ سوره بقره این‌گونه آورده است: «مَنْ تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ» و تحت، تقيض فوق است و در حدیث آمده است: «لا تقوم الساعة حتى يظهر التحوت أي الذين كانوا تحت أقدام الناس لا يشعر بهم ذلاً» (طوسی، ۳۴۱/۲). این توضیحات به همراه همین روایت دقیقاً در العین نقل شده است (فراهیدی، ۲۱/۳). برخی نمونه‌های دیگر عبارت‌اند از: طوسی (۲۱۶/۱ و ۲۳۹ و ۴۲۲ و ۴۸۰) و فراهیدی (۱۸/۷؛ ۴۵۸/۲؛ ۴۵۸/۳؛ ۳۹/۵).

ه. جامع البیان فی تفسیر القرآن، نوشته محمد بن جریر طبری: به این نکته باید توجه داشت که شیخ طوسی برخی روایات اهل بیت (ع)، به‌ویژه روایات پیامبر و حضرت علی (ع) را از جامع البیان طبری نقل کرده است، گرچه تعداد این روایات زیاد نیست. مقبولیت تفسیر جامع البیان در میان دانشمندان اهل سنت، رویکرد تقریبی و جامع‌نگر شیخ طوسی در بهره‌گیری از تألیفات اندیشمندان مسلمان در تفسیر التبیان در بهره‌گیری از جامع البیان تأثیر جدی داشته است؛ برای نمونه، شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...» (الأنفال: ۴۱) به تفاوت «فیء» و «خمس» اشاره و نظر فقهی شیعه را مطرح کرده است. وی در ادامه، روایتی را از امام سجاد و امام باقر (ع) به نقل از تفسیر طبری آورده است «و عند أصحابنا ان مال الفیء للإمام خاصة یفرقه فیمن شاء بعضه فی مؤونة نفسه وذوی قرابته و الیتامی و المساکین و ابن السبیل من اهل بیت رسول الله لیس لسائر الناس فیہ شیء. و اما خمس الغنیمه، فانه یقسم عندنا ستة اقسام: فسهام لله، و سهم لرسوله

۱. بیشتر این نقل‌ها در جلد ۱ و ۲ التبیان است و یک نقل در جلد ۶ و ۱۰ وجود دارد.

لنبي، و هذان السهمان مع سهم ذي القربى، للقائم مقام النبي (ص) ينفقها على نفسه و أهل بيته من بنى هاشم، و سهم لليتامى: و سهم للمساكين: و سهم لأبناء السبيل من أهل بيت الرسول لا يشركهم فيها باقى الناس لأن الله تعالى عوضهم ذلك عما أباح لفقراء المسلمين و مساكينهم و أبناء سبيلهم من الصدقات إذ كانت الصدقات محرمة على أهل بيت الرسول (ع) و هو قول على بن الحسين بن على بن أبى طالب، و محمد بن على الباقر ابنه (ع) رواه الطبري بإسناده عنهما «التبيان، ۱۲۳/۵». مضمون این روایت در جامع البيان نقل شده است (۷/۱۰؛ نک: طوسی، ۳۱۱/۱؛ ۱۱۷/۲؛ ۲۵۵/۶؛ ۳۵۱/۸؛ ۲۶۲/۹؛ ۹۸/۱۰؛ همین موارد در جامع البيان نیز دیده می شود (طبری، ۲۸۹/۱؛ ۸۹/۲؛ ۱۰۴/۱۳؛ ۱۷/۲۲؛ ۹۵/۲۵؛ ۳۵/۲۹).

۳. منابع احتمالی

منابع احتمالی منابعی است که شواهدی بر استفاده آن ها توسط شیخ طوسی وجود دارد؛ ولی به صورت قطعی نمی توان گفت مؤلف از آن ها استفاده کرده است.

۳.۱. تفاسیر

بخشی از منابع احتمالی تفسیر التبیان، تفاسیر شیعه هستند که احتمالاً شیخ طوسی بدان ها توجه داشته یا این تفاسیر را در اختیار داشته است.

أ. /التفسير، نوشته ابونضر محمد بن مسعود عیاشی: التفسیر، نوشته ابونضر (ابوالنضر) محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ق)، از تفاسیر کهن شیعه است که تفسیر روایی قرآن است و تا پایان سورة کهف را شامل می شود؛ اما با توجه به برخی روایات موجود در آثار دوره های بعد می توان گفت: این تفسیر شامل تفسیر همه قرآن بوده است (حسکانی، ۴۶۹/۱ و ۴۸۰ و ۵۰۵).

شیخ طوسی در التبیان از این تفسیر نام نبرده است؛ ولی تطبیق برخی روایات با مصادر متقدم نشان می دهد که وی برخی روایات خود را از آن نقل کرده است؛ برای نمونه، در تفسیر عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ...» (بقره: ۱۲۱) می نویسد: «روى عن أبى عبد الله (ع) حق التلاوة: الوقوف عند ذكر الجنة و النار» (۴۴۲/۱). این روایت دقیقاً با همین الفاظ فقط در تفسیر عیاشی نقل شده است (عیاشی، ۵۷/۱). در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴) نیز یکی از تفسیرهای آیه را دگرگونی قلب از حالی به حال دیگر توسط خداوند مقلب القلوب می داند و می نویسد: «روى عن أبى عبد الله عليه السلام فى معنى قوله «يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» قال لا يستيقن القلب أن الحق باطل أبداً و لا يستيقن أن الباطل حق أبداً» (طوسی، التبیان، ۱۰۱/۵). عیاشی این روایت را از یونس بن عمار در تفسیر آیه آورده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

قَالَ لَا يَسْتَيِقِنُ الْقَلْبُ أَنَّ الْحَقَّ بَاطِلٌ أَبَدًا، وَلَا يَسْتَيِقِنُ أَنَّ الْبَاطِلَ حَقٌّ أَبَدًا» (عیاشی، ۵۳/۲؛ نک: طوسی، ۱۴۲/۲ و ۱۵۳ و ۵۴۴؛ ۷۶/۴؛ عیاشی، ۸۶/۱ و ۱۵۳ و ۱۸۷ و ۱۹۴).

ب. **تفسیر ابی الجارود:** زیادبن منذر، مکنی به ابوالجارود،^۱ از امام سجاد، امام باقر و امام صادق (ع) روایت نقل کرده است (خویی، ۷۷/۲۱). کشی روایاتی مبنی بر ذم وی نقل کرده است (۲۳۰)، ولی نجاشی و طوسی فقط به معرفی او بدون مدح و ذم پرداخته‌اند (نجاشی، ۱۷۰؛ طوسی، ۱۳۵). برای او کتاب تفسیری نام برده شده است (نجاشی، ۱۷۰) و ابن ندیم، روایات منقول از ابی الجارود را با عنوان «کتاب الباقر محمد بن علی بن الحسین (ع) رواه عنه أبو الجارود زیاد بن المنذر رئیس الجارودية الزيدية» نام برده است (ابن ندیم، ۵۰). این تفسیر اکنون موجود نیست.^۲

در التبیان بدون هیچ اشاره‌ای به تفسیر او، ۱۳ روایت با عنوان «ابی الجارود نقل شده است (طوسی، ۱۱۲/۳ و ۱۴۹ و ۳۲۳). برخی از این روایات در تفسیر قمی به نقل از ابی الجارود آمده است (قمی، ۱۳۱/۱ و ۱۳۴ و ۱۵۲)، اما برخی از این روایات در تفسیر قمی موجود نیست (طوسی، ۳/۲؛ ۱۴۱/۵۳ و ۲۱۵ و ۲۹۰ و ۳۱۰) و نشان می‌دهد شیخ طوسی این روایات را از منبع دیگری نقل کرده است.^۳ برخی پژوهشگران معتقدند آرای منقول از ابوالجارود پس از اقوال و آرای تفسیری صحابه و تابعین نقل شده است و هیچ نشانی از جانبداری از اعتقادات شیعه در آن‌ها وجود ندارد (کریمی‌نیا، ۹۱).

نکته درخور توجه اینکه ۱۲ مورد از روایات ابوالجارود در جلد سوم التبیان نقل شده است. احتمالاً شیخ طوسی در زمان نگارش جلد سوم، به تفسیر وی یا کتابی که حاوی روایات ابوالجارود بوده است، دسترسی داشته است؛ برای نمونه در آیه «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمْ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (مانده: ۷)، در تبیین میثاقی که خداوند از بندگان خود گرفته است، می‌نویسد: «و قال ابوالجارود عن ابی جعفر (ع) الميثاق هو ما بين لهم في حجة الوداع من تحريم كل مسكر و كيفية الوضوء على ما ذكره الله و غير ذلك و نصب امير المؤمنين (ع) اماماً للخلق» (طوسی، ۴۶۰/۳). در تفسیر قمی بدون اشاره به نام ابوالجارود به صورت کلی مراد از میثاق را ولایت دانسته است: «و قوله وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ - الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ قال لما أخذ رسول الله (ص) الميثاق عليهم بالولاية» (قمی، ۱۶۳/۱). نمونه‌های بیشتری نیز در التبیان وجود دارد (۱۱۲/۳ و ۱۴۹ و ۳۰۳ و ۳۰۶ و

۱. از او به عنوان بنیان‌گذار فرقه جارودیه نام برده شده است. منابع زیادی از او نام برده‌اند، اما انبوه خلط میان او و دیگران بر ناشناخته ماندن شخصیت او افزوده است (دانشنامه بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، برگرفته از مقاله ابوالجارود، ۲۸۹/۵). نام او در اسناد روایات مصادری همچون المحاسن، بصائر الدرجات، تفسیر فرات کوفی، تفسیر عیاشی، الکافی و... دیده می‌شود.

۲. مجموعه‌ای از روایات نقل شده از ابی الجارود در مصادر متقدم توسط آقای علیشاه علی‌زاده در کتابی با مشخصات زیر جمع‌آوری شده است: (ابوالجارود، زیادبن منذر، تفسیر ابی الجارود و مسنده، گردآوری و تحقیق علیشاه علی‌زاده، قم: انتشارات دار الحدیث، ۱۴۳۴ق)

۳۲۳ و ۴۴۶ و ۴۶۰) و برخی از این موارد در تفسیر قمی (۱۳۱/۱ و ۱۳۴).

ج. جابر بن یزید جعفی: جابر بن یزید جعفی یکی از این راویان شیعی است که در التبیان شش مرتبه نام او به صورت (روی عن جابر)^۱ در نقل روایات امام باقر (ع) آورده شده است. تطبیق روایات با مصادر متقدم نشان می‌دهد، منظور جابر بن یزید جعفی است. وی، در کتب رجال از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) شمرده شده است (نجاشی، ۱۲۸) و شیخ طوسی در الفهرست برای او کتابی در تفسیر ذکر کرده است (۱۱۶).^۲ شیخ در تفسیر آیه ۱۸۹ بقره در بیان معنای «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ» یکی از دیدگاه‌های مطرح شده در تفاسیر را انجام کارهای نیک به صورتی که خدا امر کرده است می‌داند و به روایتی از امام باقر (ع) استشهد می‌کند: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا. أَيْ أَتُوا الْبِرَّ مِنْ وَجْهِهِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ بِهِ، وَرَغَبَ فِيهِ، وَ هَذَا الْوَجْهُ حَسَنٌ. وَ رَوَى جَابِرٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فِي قَوْلِهِ: وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ. الْآيَةُ، قَالَ: يَعْنِي أَنْ يَأْتِيَ الْأَمْرُ مِنْ وَجْهِهِ أَيْ الْأُمُور» (۱۴/۲). این روایت در مصادر متقدم به نقل از جابر بن یزید نقل شده است (عیاشی، ۸۶/۱؛ برقی، ۲۲۴/۱). در سند المحاسن عمر بن شمر آمده است که از راویان جابر بن یزید در نقل حدیث است (نک: طوسی، ۱۴۲/۲ و ۱۶۸؛ ۲۴۴/۵؛ ۳۸۴/۶؛ ۱۳/۹ و ۵۴۴). برخی از این موارد در دیگر منابع نیز وجود دارد (نک: کلینی، ۲۱۲/۱؛ عیاشی، ۲۶۰/۲).

د. تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی: ابوالقاسم، فرات بن ابراهیم بن فرات کوفی (م ۳۰۷ق) از شخصیت های دوران غیبت صغری است. وی از راویان حدیث و از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام عسکری (ع)، معرفی شده است و روایات فراوانی از حسین بن سعید اهوازی نقل می‌کند و همچنین شیخ صدوق و پدرش روایات زیادی از فرات نقل می‌کنند (خویی، ۲۵۲/۱۳). احتمال دارد با توجه به اینکه نامی از فرات بن ابراهیم در کتب رجالی متقدم نیامده است، شیخ طوسی به این تفسیر توجهی نداشته است؛ اما گاه در تطبیق روایات التبیان، تشابه آن‌ها با روایات تفسیر فرات مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، پس از تبیین معنایی آیه «...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹) آورده است: «روی جابر عن ابی جعفر (ع) فی تفسیر هذه الآية انه قال: نحن الذين يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون» (طوسی، ۱۳/۹). این روایت با اضافه «وَسَيَعْتَنَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» در تفسیر فرات نقل شده است

۱. این نکته را باید یادآور شد که روایات دیگری با عنوان روی عن جابر نقل شده است که جابر، صحابی پیامبر منظور است. روایات این صحابی گاه با عنوان جابر بن عبدالله نقل شده (طوسی، ۴۶/۱؛ ۵/۳ و...) و گاه نام او در میان روایات، صحابه ذکر شده است (همان، ۴۲۷/۱، ۲۲۴/۲ و ۵۷۷ و...). و گاه سیاق روایت، مربوط به زمان پیامبر (ص) است (همان، ۱۵۹/۲، ۵۱/۳ و ۹۳ و...). این موارد، روایات جابر صحابی پیامبر را از روایات جابر بن یزید جعفی مشخص می‌سازد.

۲. شیخ با ذکر سند مشخص می‌کند که به روایات کتاب جابر آگاهی داشته است (و له کتاب التفسیر. أخبرنا به جماعة من أصحابنا، عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، عن أبي علي بن همام، عن جعفر بن محمد بن مالك و محمد بن جعفر الرزاز، عن القاسم بن الربيع، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن منخل بن جميل، عن جابر) (طوسی، فهرست، ۱۱۶).

(کوفی، ۳۶۴؛ نک: طوسی، ۴۴۱/۲ و ۴۵۸؛ ۹۸/۱۰ و...). همین موارد در تفسیر فرات نیز دیده می‌شود (کوفی، ۷۸ و ۸۵ و ۵۰۰).

ه. **تألیفات سیدمرتضی:** ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی (۳۵۵ تا ۴۳۶ ق)، معروف به سیدمرتضی و علم الهدی از بزرگان شیعه در قرن ۴ و ۵ است. از جمله آثار قرآنی سیدمرتضی می‌توان به «تفسیر نفائس التأویل»، «المحکم و المتشابه» اشاره کرد (نجاشی، ۲۷۱). با توجه به شاگردی شیخ طوسی نزد سیدمرتضی، بدون شک آثار استادش را در اختیار داشته و از آن‌ها در نگارش التبیان استفاده کرده است. نام علی بن الحسین الموسوی المعروف بالمرتضی پنج مرتبه در التبیان همراه با دیدگاه تفسیری وی آمده است (طوسی، ۵/۲ و ۹؛ ۳۹۸/۹؛ ۱۴۹/۴۲)؛ از جمله در ابتدای التبیان در بحث عدم تحریف و تأیید آن از سیدمرتضی نام می‌برد (۳/۱)، با این حال نام سیدمرتضی در نقل روایات دیده نمی‌شود و فقط در جست‌وجو و تطبیق یک روایت به تفسیر سیدمرتضی می‌رسیم. شیخ طوسی در ذیل آیه «أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (بقره: ۲۰۲) می‌نویسد: «(روی عن علی ع) أنه قال: معناه إنه يحاسب الخلق دفعة كما يرزقهم دفعة» (۱۷۴/۲). این روایت در امالی و نهج البلاغه با افزایش الفاظ آمده است: «(وَسُئِلَ ع) كَيْفَ يُحَاسِبُ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى كَثْرَتِهِمْ فَقَالَ ع) كَمَا يَرْزُقُهُمْ عَلَى كَثْرَتِهِمْ فَيَقِيلُ كَيْفَ يُحَاسِبُهُمْ وَلَا يَرْوَنَّهُ فَقَالَ ع) كَمَا يَرْزُقُهُمْ وَلَا يَرْوَنَّهُ» (علم الهدی، ۱۴۸/۱؛ شریف رضی، ۵۲۸). نمونه‌های دیگری از روایات که احتمال نقل آن‌ها از آثار سیدمرتضی وجود دارد، عبارت‌اند از: (طوسی، ۱۵۰/۱ و ۴۱۸؛ ۲۳۹/۲؛ علم الهدی، ۴۰۷/۱ و ۵۳۴؛ ۱۴۰/۲).

۳. ۲. منابع روایی و حدیثی

بخش دیگری از منابع احتمالی شیخ طوسی، مجموعه‌های روایی است. وی، نام هیچ‌کدام از مجموعه‌های حدیثی غیر تفسیری شیعه و اهل سنت، همچون کتب اربعه یا صحاح سته و مؤلفان آن‌ها را در التبیان ذکر نکرده است.^۲ این در حالی است که شیخ طوسی در بغداد می‌زیسته و به این کتاب‌ها دسترسی داشته است. البته با توجه به کاربرد تعبیری مانند «روایاتنا»، «ما رواه أصحابنا»، «روی عن ائمتنا»، «المروی عن ائمتنا» و «المروی فی أخبارنا» در التبیان چنین به دست می‌آید که شیخ طوسی به مجموعه‌های روایی شیعه دسترسی و توجه داشته است، اما به دلایلی از انعکاس مستقیم آن‌ها در تفسیر خود پرهیز کرده است. در تطبیق این موارد با روایات اهل بیت (ع) در مصادر متقدم شیعه می‌توان دریافت

۱. همین روایت در این منابع نیز آمده است (کلینی، ۲۱۲/۱؛ صفار، ۵۴/۱).

۲. شیخ طوسی فقط در یک مورد به کتاب تهذیب الأحکام خود اشاره کرده است (طوسی، التبیان، ۴۰۹/۳).

که کتاب‌هایی همچون المحاسن، الکافی و برخی آثار شیخ صدوق، بصائر الدرجات^۱ و دعائم الاسلام ابن حیون مغربی و... از منابعی است که شیخ طوسی در نقل روایات خود از آن‌ها استفاده کرده است. در ادامه برخی از این منابع ذکر می‌شود.

أ. **الکافی**: کلینی از محدثان نامدار شیعه در قرن چهارم هجری است که کتاب روایی او به نام کافی از کتب اربعه شیعه به شمار می‌آید. وی، اولین کسی است که شیخ طوسی در المشیخه تهذیب، طریق خود به آن را ذکر کرده است (طوسی، المشیخه، ۴). شیخ، سند خود را با دو طریق شیخ مفید از ابوالقاسم ابن قولویه و حسین بن عبیدالله غضائری از ابی غالب احمد بن محمد و دیگران به روایات کافی می‌رساند (همان، ۱۱۵). بنابراین، وی به روایات این کتاب اشراف داشته و از آن نیز در التبیان استفاده کرده است؛ چنان‌که در تطبیق و جست‌وجوی برخی روایات تفسیر التبیان، نام کافی مشاهده می‌شود؛ برای نمونه در تبیین امنیت مکه در تفسیر آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۱۲۶)، پس از اشاره به دیدگاه برخی مفسران یادآور می‌شود که این مطلب در روایات شیعه نیز آمده است: «قال مجاهد عن ابن عباس و ابو شريح الخزاعي: كان آمنا لقول النبي (ص) حين فتح مكة هذه حرم حرمة الله يوم خلق السماوات والأرض وهو الظاهر في رواياتنا» (طوسی، ۴۵۶/۱). این روایت در کتاب کافی چنین آمده است: «على بن إبراهيم عن أبيه... قال: قال رسول الله (ص) يوم فتح مكة إن الله حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض وهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي ولم تحل لى إلا ساعة من نهار» (کلینی، ۲۲۵/۴؛ ابن بابویه، ۲۴۵/۲). نمونه‌های دیگر در التبیان و کافی نیز آمده است (طوسی، ۴۵۳/۱؛ ۱۵۸/۲ و ۲۱۴ و ۲۲۸ و ۱۶/۴؛ ۲۹۵/۵؛ ۳۱۴/۷ و...؛ کلینی، ۲۱۹/۱؛ ۵۲/۴ و ۲۲۳ و ۳۵۸؛ ۱۲۲/۵؛ ۴۴۳/۷).

ب. **آثار شیخ صدوق**: شیخ صدوق از جمله محدثان پرکار شیعه و از بزرگان مکتب حدیثی قم و ری است. او در سال ۳۵۵ ق به بغداد آمد و برای دانشمندان این شهر نقل حدیث کرد (نجاشی، ۳۸۹) و همچنین برای جمع احادیث اهل بیت (ع) سفرهای علمی زیادی انجام داد. مجموع این عوامل سبب شد شیخ صدوق برای محدثان شیعه و اهل سنت و نیز اساتید شیخ طوسی و دیگر بزرگان شیعه شناخته شود؛ با این وصف، شیخ طوسی در تفسیر خود هیچ نامی از این محدث نامدار شیعه و آثار وی نبرده است؛ اگرچه در کتب رجال خود وی را ستوده و آثارش را نام برده (رجال، ۴۳۹؛ الفهرست، ۴۴۲) و همچنین در

۱. برخی پژوهشگران درباره بصائر الدرجات و نویسندگان آن اختلاف نظر دارند و براین عقیده‌اند که نویسندگان آن شخصی غیر از محمد بن حسن صفار است. (انصاری، ۶۳). جدای از اختلاف در باره نویسندگان این کتاب، برخی روایات التبیان را در بصائر الدرجات فعلی می‌توان پیدا کرد.

مشيخه کتاب‌های استبصار و تهذيب نام وی را ذکر کرده است (استبصار، ۳۲۶؛ تهذيب، المشيخه، ۷۴ و ۷۷). در تطبيق روايات التبيان با مصادر متقدم، نام آثاری از شيخ صدوق مشترک با ديگر مجامع حديثي ديده می‌شود، اما به صورت قطعی نمی‌توان گفت شيخ طوسی به این کتاب‌ها توجه داشته است؛ از جمله این آثار عبارت‌اند از: عیون اخبار الرضا(ع)، اعتقادات الإمامیه، کتاب من لایحضره الفقیه، کمال‌الدین و تمام النعمة، الخصال و معانی الأخبار.

برای نمونه، شيخ طوسی در تفسیر آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳) در بیان مصادیق غیب می‌نویسد: «واما الغیب فحکی عن ابن عباس انه قال: ما جاء من عند الله. و قال جماعة من الصحابة کابن مسعود و غيره: ان الغیب ما غاب عن العباد علمه من امر الجنة و النار و الأرزاق و الأعمال و غیر ذلك، و هو الأولی لأنه عام، و یدخل فيه ما رواه أصحابنا من زمان الغیبه و وقت خروج المهدي(ع)» (۵۵/۱). اشاره روایی شيخ طوسی با عنوان «اصحابنا» را می‌توان در آثار شيخ صدوق یافت: «و عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ... عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ الرَّقِّيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ. قَالَ: «مَنْ آمَنَ بِقِيَامِ الْقَائِمِ (ع) أَنَّهُ حَقٌّ» (ابن بابویه، ۱۷/۱). تفسیر غیب به زمان قیام قائم در مصادر متقدم، تنها در کتاب اکمال‌الدین و اتمام النعمة آمده است؛ در نتیجه، احتمال استفاده شيخ طوسی از کتب شيخ صدوق تقویت می‌شود. برای نمونه‌های دیگر مراجعه شود به (طوسی، ۲۶۰/۱ و ۴۲۷؛ ۹۷/۲ و ۲۹۴؛ ۱۵۶/۴ و...). این موارد در آثار شيخ صدوق نیز دیده می‌شود (الفقیه، ۵۰۳/۱، معانی الأخبار، ۲۱۵ و ۳۳۲؛ ثواب الأعمال، ۱۴۲؛ الاعتقادات، ۴۸).

ج. آثار شيخ مفید: یکی از نکات درخور توجه در منابع التبيان، عدم یادآوری شيخ از استادش ابو عبد الله، محمد بن محمد بن نعمان (۴۱۳ تا ۳۳۸ ق)، ملقب به شيخ مفید است. جایگاه علمی مفید چنان برجسته است که نه تنها بزرگان شیعه، بلکه اهل سنت وی را ستوده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۳۶۸/۵؛ ابن کثیر، ۱۵/۱۲). آثار وی، نزدیک به ۲۰۰ اثر ذکر شده است که شامل دانش‌های قرآنی و مباحث مرتبط با آن نیز است (نجاشی، ۴۰۳ تا ۳۹۹؛ طوسی، ۴۹۹). شيخ طوسی با اینکه مدتی نزد شيخ مفید شاگردی کرده و از تألیفات وی آگاه بوده است؛ اما در تفسیر التبيان به نام و آثار وی اشاره نکرده است، حال آنکه باتوجه به قرائن و تطبيق متن، اشاره شيخ طوسی به آثار شيخ مفید در برخی موارد به دست می‌آید؛ برای نمونه ذیل آیه «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ...» (بقره: ۱۷۷) این گونه آورده است: «و استدلل أصحابنا بهذه الآية على أن المعنى بها أمير المؤمنين(ع)، لأنه لا خلاف بين الأمة أن جميع هذه الخصال كانت جامعة فيه. و لم تجتمع في غيره قطعاً، فهو مراد بالآية بالإجماع» (طوسی، ۹۹/۲).

در این عبارت، شيخ طوسی به استدلال «اصحابنا» اشاره کرده است و باتوجه به آیات و روایات،

ویژگی‌های مورد اشاره در آیه را در حضرت علی (ع) جمع دانسته است. شیخ مفید نیز در تعیین مصادیق «صادقین» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) به آیه ۱۷۷ بقره استناد می‌کند و می‌نویسد: «سبحانه خصلاً تقتضی لصاحبها بمجموعها التصديق والصدق و دل علی أنه عنی بالصادقین الذین أمرُوا باتباعهم من جمع الخلال التي عددناها دون غيره و صح بذلك التمييز بين المأمور بالإتباع والمدعو إلى اتباعه و لم نجد أحداً كملت له هذه الخصال المذكورة فی القرآن من اصحاب النبی (ص) سوی امیر المؤمنین (ع) بتواتر الأخبار و دلائل معانی القرآن...»^۱ (۴۷ تا ۴۹). باتوجه به بیان و استدلال شیخ مفید، به‌ویژه عبارت «و لم نجد أحداً كملت له هذه الخصال» در تطبیق مفاد آیه با حضرت علی (ع) می‌توان گفت: مراد شیخ طوسی از «اصحابنا» شیخ مفید بوده است.

در بررسی آرای تفسیری شیخ مفید در کتاب تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشیخ المفید^۲ برخی از روایات نقل شده در التبیان در این مجموعه تفسیری مشاهده می‌شود. برخی از این روایات عبارت اند از:

۱. ذیل آیه ۱۸ سورة سجده: «روی انه لقيه يوماً فقال لعلي: انا ابسط منك لساناً واحداً منك سناناً، فقال علي (ع): ليس كما قلت يا فاسق. فنزل قوله أَمْ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا...» (طوسی، ۳۰۵/۸؛ ایازی، ۵۰۶).

۲. ذیل آیه ۴۱ سورة بقره: «روی عن النبی (ص): من سن سنة حسنة فله أجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيامة و من سن سنة سيئة كان عليه وزر من عمل بها الى يوم القيامة» (طوسی، ۱۸۷/۱؛ ایازی، ۵۵۰؛ مفید، الفصول المختارة، ۱۳۶).

۳. ذیل آیه ۹۶ سورة بقره: «روی عن علي (ع) انه قال: لا ابالي سقط الموت علي او سقطت علي الموت و قال: اللهم ستمتهم و ستموني: فابدلني بهم خيراً منهم و ابدلهم بي شراً مني»^۳ (طوسی، ۳۶۱/۱؛ مفید، الفصول المختارة، ۱۶۹).

۴. ذیل آیه ۴۱ سورة مريم: «قوله (ص) لم يزل الله ينقلني من اصلااب الطاهرين الى ارحام الطاهرات» (طوسی، ۱۲۹/۷؛ ایازی، ۳۹۰).

۵. ذیل آیه ۱۱ سورة احزاب: «قوله صلى الله عليه و آله الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (طوسی، ۵۴۷/۸؛ ایازی، ۲۱۸).

۱. شیخ مفید همین استدلال را به صورت مختصر در کتاب الفصول المختارة (۱۳۹) نقل کرده است.

۲. این کتاب، مجموعه آرا و نظریات تفسیری شیخ مفید در خلال تصنیفات وی است که توسط سید محمد علی ایازی جمع‌آوری شده است.

۳. این روایت در کتاب تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشیخ المفید پیدا نشد.

۶. ذیل آیه ۱۰۶ سوره صافات: «قد روى عن النبي (ص) انه قال: انا ابن الذبيحين» (طوسی، ۵۱۸/۸؛ ایازی، ۴۳۱). شیخ طوسی نیز ذیل آیه ۱۶ سوره فتح: «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأُسِّ شَدِيدٍ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»، سبب نزول نقل شده برای این آیه را جعلی دانسته و به تبیین سبب نزول صحیح آیه پرداخته است که همین موضوع در آثار شیخ مفید دیده می شود (طوسی، ۳۲۴/۹؛ ایازی، ۴۸۷).
از دیگر مجموعه های روایی شیعی که برخی روایات نقل شده التبیان در آن ها نیز یافت شده است عبارت اند از:

۱. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص): محمد بن حسن صفار (التبیان، ۹/۱؛ ۱۳/۹؛ بصائر الدرجات، ۵۴/۱ و ۱۹۶/۱).
 ۲. دعائم الاسلام: ابن حیون نعمان بن محمد مغربی (التبیان، ۱۳۱/۱ و ۱۳۸/۲ و ۱۷۲؛ دعائم الاسلام، ۸۱/۱ و ۲۸۳/۲ و ۵۱۸).
 ۳. قرب الإسناد: عبدالله بن جعفر حمیری (التبیان، ۸/۱ و ۷۸ و ۵۱۸؛ قرب الأسناد، ۳۱۵ و ۳۸۹).
 ۴. الغيبة: ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی، معروف به ابن ابی زینب (التبیان، ۲۴۳/۳؛ ۴۵۷/۷؛ الغيبة، ۵۴؛ ۲۴۰).
 ۵. المحاسن: احمد بن محمد بن خالد برقی (التبیان، ۲۸۷/۹؛ المحاسن، ۲۶۹/۱).
- در جمع بندی این منابع باید توجه کرد روایات اشاره شده در بالا در این منابع وجود دارد؛ اما به دلیل اینکه شیخ طوسی روایات التبیان را بدون سند آورده و نام منابع و مؤلفان آن ها را ذکر نکرده است. به طور قطع نمی توان گفت مؤلف این روایات را از این منابع نقل کرده است. در تطبیق روایات نیز گاه روایتی در چندین منبع متقدم نقل شده است که به دلیل پرهیز از طولانی شدن مطلب، آن ها را ذکر نکردیم.

نتیجه گیری

۱. شیخ طوسی در تألیف التبیان از منابع متنوع شیعه و اهل سنت بهره برده است که نام مؤلفان بسیاری از آن ها در التبیان دیده می شود.
۲. روش شیخ در نام بردن از مؤلفان شیعی متفاوت از دیگر مؤلفان است، به گونه ای که به جز در موارد اندک از ایشان نام نبرده است. در این موارد، وی در نقل روایات اهل بیت (ع) از عبارات های کلی مانند «اصحابنا، تفاسیرنا و اخبارنا» که اشاره به منابع شیعی دارد، استفاده کرده است.
۳. تفسیر وزیر مغربی و طبری، کتاب العین و کتاب واقدی از جمله مصادر قطعی شیخ طوسی در نقل

روایات اهل بیت (ع) است.

۴. در تطبیق روایات و اشاره‌های روایی، نام برخی از مصادر متقدم شیعه، به‌ویژه تفسیر عیاشی و کتاب کافی و تألیفات شیخ صدوق به دست می‌آید. این امر نشان می‌دهد شیخ طوسی در نقل روایات به این منابع توجه داشته است؛ اما به‌طور قطعی نمی‌توان گفت که وی روایات خود را به‌طور مشخص از کدام‌یک از این منابع نقل کرده است.

۵. روش شیخ طوسی در استفاده زیاد از منابع غیرشیعی مانند تفسیر طبری و نام‌بردن از مؤلفان آن‌ها و در مقابل عدم تصریح به نام و آثار مؤلفان شیعی در بیشتر موارد در کنار فضای تألیف التبیان و حضور شیخ طوسی در شهر بغداد در راستای سبک تطبیقی تفسیر شیعه و سنی و رویکرد تقریبی التبیان درخور تحلیل است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۷.
- ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم: داورى، ۱۳۸۵.
- _____، اعتقادات الإمامية، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
- _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.
- _____، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامی، ۱۳۹۵ ق.
- _____، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- _____، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم: آل‌البیت (ع)، ۱۳۸۵ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ ق.
- انصاری، حسن، «جستار تبارشناسی کتاب بصائر الدرجات و هویت نویسنده آن»، کتاب ماه دین، ش ۷۷، ۱۳۸۸، صص ۶۱ تا ۱۴۳.
- ایازی، محمد علی، تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشیخ المفید (ره)، قم: مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

- ایرانی، اکبر، روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بعثت، ۱۴۱۵ق.
- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
- حداد عادل، غلامعلی و دیگران، دانشنامه جهان اسلام، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، محمدجواد شبیری، ج ۷، صص ۷۰۰ تا ۷۰۳، تهران: بی نا، ۱۳۹۳.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- حلی، حسن بن علی، الرجال (لابن داود)، تهران: بی نا، ۱۳۴۲.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۸۱ق.
- دوانی، علی، هزاره شیخ طوسی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۱ق.
- زرکلی، خیرالدین، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت: دار العلم، ۱۹۸۹م.
- زیدی، کاصد یاسر، منهج الشیخ أبی جعفر الطوسی فی تفسیر القرآن الکریم، بغداد: بیت الحکمه، ۲۰۰۴م.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، به تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، قم: مکتب آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- _____، التبیان فی تفسیر القرآن، به تحقیق احمد قصیر العاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- _____، تهذیب الأحکام، به تحقیق خرسان، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- _____، رجال الطوسی، قم: جامعه مدرسین، بی تا.
- _____، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الأصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی؛ خلاصة الأقوال فی معرفة احوال الرجال، نجف: حیدری، ۱۳۸۱ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، تفسیر شریف مرتضی یا نفائس التأویل، بیروت: اعلمی، ۱۴۳۱ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران: صدر، ۱۴۱۵ ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب، ۱۴۰۷ ق.
- کاشانی، ملافتح الله بن ملاشکرالله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۵.
- کریمی نیا، مرتضی، «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان»، فصلنامه مطالعات اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۱۱۱، ۱۳۸۵، صص ۸۱ تا ۷۴.
- _____، وزیر مغربی و روش شناسی المصباح فی تفسیر القرآن، پایان نامه دکتری، به راهنمایی دکتر منصور پهلوان و دکتر مجید معارف، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
- کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی؛ اختیار معرفة الرجال، همراه با تعلیقات میرداماد استرآبادی، مشهد: آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- مفضل بن عمر، توحید المفضل، قم: داوری، ۱۴۱۰ ق.
- مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ ق.
- _____، الفصول المختارة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- _____، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
- موسوی دره بیدی، سید حسین، بررسی منابع روایی و رویکرد حدیثی تفسیر التبیان در حوزه روایات اهل بیت (ع)، به راهنمایی دکتر امیر احمد نژاد، اصفهان: دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان، ۱۳۹۸.
- موسوی بجنوردی کاظم و دیگران، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابوالجارود در دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، نوشته علی بهرامیان، ج ۵، تهران: مرکز بزرگ دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۷.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.
- واقدی، محمد بن عمر، المغازی، به تحقیق مارسدن جونس، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۹ ق.
- وزیر مغربی، حسین بن علی، المصباح فی تفسیر القرآن العظیم، به تحقیق عبدالکریم بن صالح بن عبدالله الزهرانی، مکه: دانشگاه ام القری، ۱۳۶۵.



Placement of the *Arḍ* (earth) on the *Ḥūt* (fish); an Israeli Tradition or a Reference to a Fact of the Universe

Sayyede Haniye Momen (Corresponding author), Ph.D. student, Shiraz University

Dr. Ali Sameni, Assistant professor, Shiraz University

Email: hmomen25@yahoo.com

Abstract

This paper deals with criticizing the article "Isnad and Content Analysis of Hadith of *Ḥūt* (fish) through considering its historical background" which has been published in the Journal of hadith studies, number 23. In this article, the authors confirmed the isnad of the hadith. Still, by finding similarities between the narrations related to the hadith of *Ḥūt* and the Bible, in the first and the most important step, they tried to dispute the main hadith and consider it as one of the Israeli traditions. Some of the reasons mentioned in the next steps to weaken and ultimately reject the hadith are the existence of an Israeli person in the isnad of some related hadiths, Solitariness of hadith of *Ḥūt*, shakiness (*Iḍṭirāb*) of the similar hadiths' texts, opposition with the scientific facts, and absence of a reasonable and logical explanation about this hadith. In this paper, the authors' evidence on the criticism of the aforesaid hadith was reviewed. Also, by referring to the Quranic verses as well as other narrations, the criticisms against them were answered. According to the results, the hadith of *Ḥūt* cannot be considered as an Israeli tradition.

Keywords: Hadith, *Arḍ*, *Ḥūt*, *Māʾ*, *Israeli*





استقرار «ارض» بر «حوت» خبری اسرائیلی یا اشاره به یکی از حقایق عالم هستی

سیده هانیه مؤمن (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز

Email: hmomen25@yahoo.com

دکتر علی ثامنی

استادیار دانشگاه شیراز

چکیده

نوشتار پیش رو نقدی بر مقاله «تحلیل سندی و محتوایی حدیث حوت با توجه به پیشینه تاریخی آن» است که در بیست و سومین شماره دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی انتشار یافته است. نگارندگان در این نوشتار علی رغم تأیید اعتبار این حدیث از نظر سند، در اولین و مهمترین گام تلاش کرده اند با یافتن مشابهتهایی میان احادیث هم خانواده حدیث حوت و کتب عهدین، حدیث اصلی را نیز محل مناقشه قرار دهند و آن را در زمره اخبار اسرائیلی معرفی کنند. از جمله ایراداتی که در گام های بعدی به عنوان قرآنی در تضعیف و در نهایت طرح و رد حدیث حوت ذکر شده است عبارت اند از: وجود شخصیتی اسرائیلی در زنجیره سند برخی از احادیث هم خانواده، خبر واحد بودن حدیث حوت، اضطراب متون احادیث مشابه، مخالفت با قطعیات علمی و فقدان توجیه معقول و منطقی پیرامون حدیث محل بحث. در این نوشتار، مستندات نویسندگان در نقد حدیث مذکور بازنگری شد و پس از پاسخگویی به ایرادات وارد بر آن ها با استناد به آیات قرآن و نیز سایر روایات، این نتیجه حاصل شد که حدیث حوت را نمی توان در زمره اخبار اسرائیلی قلمداد کرد.

واژگان کلیدی: حدیث، ارض، حوت، ماء، اسرائیلی.

مقدمه

حدیث استقرار زمین بر حوت که به طرق مختلف در منابع فریقین ذکر شده است، محل نقد و نظرهای گوناگونی قرار گرفته است. عده‌ای چون فیض کاشانی و ملاصالح مازندرانی بر اعتبار این حدیث تأکید کرده‌اند (مازندرانی، ۱۱/۴۴۱؛ فیض کاشانی، الوافی، ۲۶/۴۷۲)؛ چنان‌که محدثی چون محمدتقی مجلسی حدیث حوت را همچون متواتر دانسته و بر صحت و عدم انکار آن تصریح کرده است (مجلسی، لوامع، ۵/۳۴۳). در مقابل، برخی دیگر چون سیدجعفر مرتضی عاملی و محمود ابوریه اصرار کرده‌اند حدیث محل بحث را بی اعتبار بدانند و آن را باطل و مردود اعلام کنند (عاملی، الصحيح، ۲۸۹؛ ابوریه، ۱۷۳).

نویسندگان این نوشتار، رویکرد دوم را برگزیده و تلاش کرده‌اند با معیارقراردادن پیشینه تاریخی حدیث حوت و یافتن مشابهت‌هایی میان این دسته از احادیث و مطالبی در متون عهدین، آن‌ها را در زمره اخباری به شمار آورند که شخصیت‌هایی اسرائیلی از متون محرف عهدین به منابع اسلامی وارد کرده‌اند. تلاش بر آن است که به‌روش تحلیلی انتقادی و با استفاده از دلایل نقلی و عقلی، ضمن بررسی جامع این گزاره به این سؤال پاسخ داده شود که آیا حقیقتاً روایت مذکور، روایتی اسرائیلی است که از متون محرف عهدین وارد منابع فریقین شده است یا اینکه آموزه‌ای صحیح است که به حقیقتی علمی در عالم هستی اشاره می‌کند؟ ازاین‌رو، در ادامه شبهات مدّ نظر مؤلفان به تحلیل و ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

۱. اشکالات وارد بر حدیث حوت

۱.۱. وجود نشانه‌هایی بر اسرائیلی بودن این روایت

أ. پیشینه حدیث در ادیان گذشته: اولین و مهم‌ترین عاملی که نویسندگان در اسرائیلی بودن حدیث حوت بدان استناد جسته‌اند، پیشینه آن در ادیان گذشته است؛ به‌نوعی که می‌توان گفت سایر ادله مطرح‌شده در مخدوش دانستن این حدیث نیز برخاسته از چنین ذهنیت و نگرشی راجع به آن است. مشابهت برخی واژگان چون بهیموت و لویاتان میان احادیث هم‌خانواده و کتب عهدین و نیز مشابهت در سرنوشت لویاتان، ازجمله دلایل مهمی است که نویسندگان با استناد به آن اذعان کرده‌اند که این حدیث از آبشخور اسرائیلیات نشأت می‌گیرد (موسوی و روشن ضمیر، صص ۱۲۷ تا ۱۲۸).

ب. وجود شخصیتی اسرائیلی به نام کعب‌الأخبار در زنجیره سند برخی از این روایات: مؤلفان، وجود راوی یهودی‌الأصل به نام کعب‌الأخبار در زنجیره سند برخی از احادیث مرتبط با روایات حوت را گزینه‌ای بر اسرائیلی بودن تمام روایاتی می‌دانند که در مقام بیان استقرار زمین بر حوت است (همان، صص ۱۲۹ تا ۱۳۰).

نقد و ارزیابی: در این باره لازم است بیان کرد اولاً وجود اشتراک و مشابهت میان آموزه‌های ادیان مختلف، مقوم انگاره اقتباسی بودن آن آموزه نیست. احادیث زیادی را می‌توان یافت که در عین برخورداری از صحت و اعتبار، مشابه مضامین آن‌ها در متون عهدین نیز یافت می‌شود که این امر حاکی از اتحاد ادیان و سرچشمه‌گرفتن همگی آن‌ها از یک منشأ و گوهر واحد است؛ ثانیاً از میان اسامی بهیموت و لویاتان (که نویسندگان، آن‌ها را به دلیل مشابهت با متون عهدین، قرینه‌ای بر اقتباس از آن متون دانسته و از این طریق تلاش کرده‌اند شاهی بر اسرائیلی بودن حدیث حوت بیابند)، اسم بهیموت به صورت معرب و با عبارت «بهیمه» در سه موضع از قرآن کریم نیز استعمال شده است.^۱

آرتور جفری در خصوص کلمه بهیمه در قرآن کریم معتقد است که عرب، کلمه بهیمه را از لفظ عبری بهمه، مفرد بهیموت اخذ کرده است (۱۴۸). بدین ترتیب نمی‌توان مشابهت در اسامی مذکور را دلیل بر اقتباس از متون محرف عهدین دانست، زیرا همان گونه که بیان شد یکی از این الفاظ در قرآن نیز استعمال شده است و همان طور که اشتراک میان الفاظ قرآن و کتب عهدین، دلیل بر اقتباس نیست؛ بلکه بر مهیم و مصدق بودن قرآن بر آن‌ها دلالت دارد. درباره احادیث مذکور نیز چنین است؛ توضیح آنکه، همان طور که قرآن کریم مصدق بخش صحیح و تحریف نشده عهدین است و نه تنها عبارات، بلکه مضامین صحیح آن دو را تأیید و تصدیق می‌کند، روایات نیز چنین مأموریتی را ایفا می‌کند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ۳).

ثالثاً، همان گونه که نویسندگان تصریح کرده‌اند مشابهت مذکور، تنها میان برخی احادیث هم‌خانواده حدیث حوت و متون عهدین یافت می‌شود، نه تمام روایاتی که در این باره ذکر شده‌اند. بنابراین، حتی اگر بنا باشد به دلیل این مشابهت، اشکالی متوجه حدیث حوت باشد، تنها احادیث مشتمل بر این مشابهت که در دسته احادیث هم‌خانواده و نه حدیث اصلی یاد شده‌اند در زمره اسرائیلیات قرار می‌گیرند، نه مجموع احادیثی که در مقام بیان استقرار زمین بر حوت است و اتفاقاً در آن‌ها وجه شباهتی با متون عهدین وجود ندارد. درباره وجود شخصیتی یهودی‌الأصل به نام کعب‌الأخبار نیز قاعده چنین است و نام وی تنها در تعداد محدودی از این روایات ذکر شده است که به لحاظ محتوایی نیز این دسته از احادیث با حدیث محل بحث تفاوت‌هایی دارد؛ از این رو، تضعیف و به عبارت دیگر اسرائیلی خواندن آن فقط باید احادیث دربردارنده چنین راوی را شامل شود، نه اینکه صرف نام راوی یهودی‌الأصل در زنجیره سند تعداد محدودی از احادیث

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا بِالْعُقُودِ أَجَلْتُ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْإِنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجْلَى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (مانده: ۱). «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ هَيْمَةِ الْإِنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ» (حج: ۲۸). «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْشَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ هَيْمَةِ الْإِنْعَامِ فَالْهَٰكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ» (حج: ۳۴).

مرتبط، حدیث اصلی را نیز مورد خدشه و فاقد حجیت قرار دهد. مردود بودن این معیار وقتی روشن تر می شود که مؤلفان در ابتدای مقاله، بر اعتبار و صحت سند حدیث اصلی مهر تأیید زده و حداقل از نظر سندی حدیث اصلی را معتبر دانسته اند.

۲.۱. خبر واحد بودن

مؤلفان در این بخش با استناد به اینکه حدیث مذکور در زمره اخبار آحاد است، حجیت آن را انکار کرده اند و بر این مبنا حتی صحت سندی را که در ابتدای نوشتار بدان اذعان کردند، بی اعتبار دانسته و بیان داشته اند که خبر واحد مفید ظن است و اگر در احکام و امور تعبدی دارای اثر شرعی، حجت باشد، در موضوعات خارجی ای چون موضوعات تاریخی که اثر شرعی ندارند، حجت نیست (موسوی و روشن ضمیر، ۱۲۹).

نقد و ارزیابی: در اینجا باید بیان کرد که در خبر واحد بودن این گونه روایات اختلافی نیست؛ اما اولاً این دسته از روایات از نظر اعتبار، به تعبیر علامه مجلسی مانند متواترند (مجلسی، لوامع، ۳/۴۳)؛ ثانیاً خبر واحد بودن به خودی خود نمی تواند حدیث را از اعتبار ساقط کند. ضمن اینکه استناد مؤلفان به عدم حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی فاقد اثر شرعی نیز درخور تأمل است. آیت الله معرفت در این باره معتقد است: اعتبار خبر واحد ثقه جنبه تعبدی ندارد، بلکه از دیدگاه عقلاً جنبه کاشفیت ذاتی دارد که شرع نیز آن را پذیرفته است. بنای انسان ها بر آن است که بر اخبار کسی که ثقه است ترتیب اثر دهند و همچون واقع معلوم با آن رفتار کنند و این نه قراردادی است و نه تعبد محض، بلکه همان جنبه کاشفیت آن است که این خاصیت را به آن می بخشد...؛ از این رو، اعتبار خبر واحد ثقه، نه مخصوص فقه و احکام شرعی است و نه جنبه تعبدی دارد، بلکه اعتبار آن عام و در تمامی مواردی است که عقلاً از جمله شارع، کاربرد آن را پذیرفته اند. بر این اساس، اخبار عدل ثقه از بیان معصوم، چه درباره تفسیر قرآن و چه دیگر موارد، از اعتبار عقلایی پذیرفته شده شرع برخوردار است و کاشف و بیانگر بیان معصوم است و حجیت دارد و همانند آن است که شخصاً و مستقیماً از معصوم تلقی شده باشد (معرفت، ۱۴۳).

به عبارت دیگر، بنابر آنچه علمای اصول گفته و بر آن پای فشرده اند، مهم ترین یا تنها دلیل بر حجیت خبر واحد سیره عقلاست که شارع هم آن را امضا کرده و دست کم رد نکرده است و بی شک، این سیره از نظر مفاد و مضمون خبر گسترش دارد و به هیچ وجه به اخبار مربوط به احکام شرعی اختصاص ندارد. شاهد بر استواری این نظریه، نصوص فراوانی است که در ابواب گوناگون وارد شده است و بر ثابت شدن برخی موضوعات با خبر واحد دلالت دارند؛ مانند ثابت شدن عزل وکیل با خبر ثقه (کلانتری، صص ۲۱۴ تا ۲۱۵). باتوجه به آنچه گذشت، برخلاف ادعای نویسندگان، حجیت خبر واحد به موضوعات فقهی اختصاص

ندارد و از این رو نمی‌توان حدیث حوت را به دلیل اینکه خارج از موضوعات فقهی است، فاقد اعتبار دانست.

۳.۱. اضطراب متون احادیث

نویسندگان در این بخش، اضطراب متون احادیث محل بحث را که به صورت افزایش عباراتی در احادیث هم‌خانواده که حدیث اصلی فاقد آن بود و نیز با پس و پیش شدن برخی عبارات ظهور و نمود یافته‌اند، شاهدهی دیگر در طرح و رد حدیث حوت دانسته‌اند (موسوی و روشن ضمیر، ص ۱۲۹).

نقد و ارزیابی: در توضیح این مطلب باید بیان کرد که محقق در مواجهه با اضطراب متن روایات، با توجه به راهکارهایی که علما ارائه داده‌اند باید بتواند نسخه صحیح را به دست آورد و آن را مبنای فهم روایت معصوم قرار دهد، نه اینکه به محض مواجهه با احادیث مضطرب، آن‌ها را از اعتبار و حجیت ساقط داند؛ زیرا اضطراب در حدیث از عوامل مختلفی چون منع نقل و تدوین حدیث، ادراج، تقطیع روایات، نقل به معنا و... نشأت می‌گیرد و تنها در صورتی می‌توان روایت را به دلیل اضطراب در متن فاقد حجیت دانست که پس از به کارگیری روش‌های علمی، اضطراب آن برطرف نشود و متون با یکدیگر در تضاد و تناقض باشند. حتی اگر تنوع و تشتت به نحوی است که به دلیل وجود تناقض در متون نتوان به متن اصلی دست یافت، در یافتن حدیث اصلی باید به ترجیح برخی از نسخه‌های روایت بر بعضی دیگر مطابق با اصولی که محدثان اعلام داشته‌اند، اقدام کرد (میرجلیلی، ۱۵۸ تا ۱۵۹)؛ چراکه اصولاً وصف اضطراب در خصوص حدیث زمانی محقق می‌شود که نتوان روایتی را بر دیگری ترجیح داد، اما اگر وجهی از وجوه چون اضطراب بودن راویان یا کثرت مصاحبتشان با مروی عنه و... در یکی از روایات یافت شود و بتوان از این طریق آن را بر دیگری ترجیح داد، حدیث مرجح معتبر است و نمی‌توان درباره آن، وصف اضطراب را استعمال کرد (حسینی قزوینی، ۲۱۸).

نویسنده مفاتیح الأصول نیز در این باره معتقد است که مجرد اضطراب متن حدیث به زیاده و نقصان، در جواز اعتماد بدان قدحی وارد نمی‌کند و تنها در صورت تعارض میان دو روایتی که نتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد، این اضطراب سبب قدح می‌شود (طباطبایی، ۵۱۳).

بنابراین، صرف اضطراب در متن حدیث را نمی‌توان به عنوان عاملی در طرح و رد حدیث مطرح کرد و حتی گاهی ممکن است حدیث مضطرب نیز در شمار احادیث صحیح قرار گیرد، چنان‌که زرکشی معتقد است: «گاهی قلب و شذوذ و اضطراب در قسم حدیث حسن و صحیح داخل می‌گردند» (قاسمی، ۱۳۶).

با توجه به آنچه گذشت، درباره حدیث حوت نیز باید بیان کرد که روایات وارد شده در این موضوع به صورت‌های مختلفی نقل شده است و به تعبیر مؤلفان مضطرب است؛ اما اولاً، این اضطراب به گونه‌ای نیست که منجر به تعارض روایات وارد شده در این زمینه با یکدیگر شود، بلکه همان گونه که خود بیان

داشته‌اند، در برخی از روایات، عبارات ذکر شده در حدیث جابه‌جا شده و در برخی دیگر، عباراتی به آن‌ها افزوده شده است و ثانیاً، صحت سند و اضطبوطن روایان حدیث ذکر شده در کتاب کافی که مؤلفان نیز بدان اذعان کرده‌اند، عامل مهمی در ترجیح این نسخه بر سایر نسخ است.

۱. ۴. مخالفت با قطعیات علمی و مسلمات تجربی و فقدان توجیه معقول و منطقی

نویسندگان در این قسمت بیان داشته‌اند که حدیث حوت با قطعیات علمی و مسلمات تجربی در تضاد است و هیچ‌گونه توجیه منطقی و عقلایی که بتوان مطابق با آن، حدیث مذکور را تحلیل و تفسیر کرد، وجود ندارد. آنان معتقدند رعایت جانب حزم و احتیاط در داوری روایات و اعتراف به ناتوانایی عقل در درک برخی موضوعات تنها در جایی درست است که روایات با یافته‌های تجربی مسلم و قطعیات علمی در تعارض نباشد (موسوی و روشن ضمیر، ۱۲۹).

نقد و ارزیابی: در مقام نقد باید بیان کرد که از نظر فیلسوفان علم که کارشان ارزیابی روش تحقیق علوم است، اساساً در علوم تجربی چیزی به نام قانون قطعی و یقینی وجود ندارد و هرچه هست همگی نظریه‌اند و قوانین آن‌ها صرفاً ارزش کاربردی دارند و ارزش هستی‌شناسانه آن‌ها کمتر از آن چیزی است که معمولاً گمان می‌شود. به عبارت دیگر، در قلمرو علوم تجربی، صحت هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان اثبات کرد، چه بسا در آینده با آزمایش‌های دیگر و با پیشرفت علم، قوانین نسخ و بی اعتبار شود (آشناور و دیگران، ۱۳۸). بنابراین، اصولاً اصطلاح مسلمات تجربی اصطلاح درستی نیست، ضمن اینکه به نظر می‌رسد نویسندگان مذکور، مقصود از ارض در روایت مذکور را کره زمین دانسته‌اند؛ زیرا آنچه تاکنون در علوم تجربی پیرامون زمین و لایه‌های آن بیان شده است، همگی ناظر به کره زمین بوده است، این در حالی است که در روایت مذکور و اصولاً در زبان عرب، ارض عبارت است از همواری گسترده به زیر پا نه کره زمین (عاملی، تفسیر عاملی، ۴۷۵/۸). با این حال، منجمان و دانشمندان کیهان‌شناسی کره خاکی را که به وسیله آب احاطه شده است، ارض می‌نامند و در مقابل، علامه حسن‌زاده آملی معتقدند: ارض به این معنا در قرآن استعمال نشده است (۲۴۵/۱).

نکته شایان توجه این است که در عین وجود نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی فراوانی راجع به کره زمین در علوم تجربی، درباره زمین (به عنوان همواری گسترده به زیر پا، نه کره) و طبقات زیرین آن که یکی از احتمالات درخور توجه در تبیین معنای حدیث حوت ناظر به آن است، اصولاً تجربیاتی وجود ندارد. در طول تاریخ علم بشر چه کسی ادعا کرده است که بر اساس حس و مشاهده یا از طریق ابزارها و دیگر طرق تجربی، راجع به طبقات زیر زمین توانسته است اطلاعاتی کسب کند که بر اساس آن بتوان درستی یا نادرستی روایت محل بحث را اثبات کرد؛ آنچه تاکنون در علم کیهان‌شناسی بیان شده است همگی ناظر

بر لایه‌های زمین به‌عنوان کره (پوسته، گوشته و هسته) است، اما با دقت در روایات حوت روشن می‌شود که این دسته از روایات فی‌الجمله به زمین به‌عنوان همواری زیر پا اشاره دارند؛ چراکه در متن تمامی این روایات، به اتفاق، تعبیر «الارض علی» و نه «فی الارض» استعمال شده است.

باتوجه به این مطلب، استناد مؤلفان به مخالفت این دسته از روایات با یافته‌های تجربی مسلم و قطعیات علمی نارساست و از این رو، اعتراف به ناتوانایی عقل در درک برخی موضوعات، فاقد اشکال است.

۵.۱. جمع‌بندی

مؤلفان، در نهایت نیز چهار احتمال را در خصوص حدیث حوت مطرح کرده‌اند: سکوت کردن و واگذاری حقیقت حدیث حوت به اهلش، تأویل و توجیه ظاهر آن، حمل بر تقیه و طرح و رد آن‌ها با طرح اشکالاتی راجع به سه احتمال اول تلاش کرده‌اند که احتمال آخر؛ یعنی طرح و رد حدیث را به‌عنوان دیدگاه پذیرفتنی جلوه دهند. از دیدگاه آن‌ها، احتمال اول (سکوت کردن در برابر حدیث حوت) باتوجه به پیشرفت و گسترش آگاهی‌های علمی بشر مناسب نیست. احتمال دوم (تأویل و توجیه ظاهر حدیث) را نیز با دلایلی چون غیرعقلایی بودن برخی توجیهات، در حد احتمال و نه یقینی بودن این توجیهات و نیز فقدان توجیهی که با تمام روایات حوت سازگاری داشته باشد، مردود اعلام داشته‌اند. درباره احتمال آخر (حمل بر تقیه باتوجه به وجود احادیث مشابه در منابع اهل سنت) نیز بیان داشته‌اند که استعمال تقیه در اینجا پذیرفتنی نیست، زیرا تقیه معمولاً در جایی است که خطری انسان را تهدید کند (موسوی و روشن ضمیر، ۱۳۱ تا ۱۳۲).

نقد و ارزیابی: راجع به رویکرد اول باید بیان کرد که سکوت و واگذاری حدیث به اهل آن، زمان‌بردار نیست که بتوان با پیشرفت و آگاهی‌های علمی، این رویکرد درباره حدیث را مخدوش دانست. درحقیقت، گاهی برخی سخنان پیشوایان دین محتوایی دشوار دارند و به دلیل مضمون و الایشان نمی‌توان آن‌ها را از طریق اندیشه‌های معمولی دریافت. در این میان، هرکس وظیفه دارد که مرز فهم خود را دریابد و حد آن را نگاه دارد و احادیث برتر از آن را به دلیل نافهمی انکار نکند، اما متأسفانه در تاریخ نقد حدیث، برخی به دلیل وجود مطالبی شگرف و دیرباور در حدیثی به رد گفته‌های پیشوایان دین پرداخته‌اند، درحالی که امامان فقط هنگامی اجازه رد سخن منسوب به ایشان را داده‌اند که مخالف محسوسات و مسلمات عقلی و قرآنی باشد (مسعودی، ۲۸۴). از این رو، امام صادق (ع) هنگام نقادی حدیث از سوی حمزه بن طیار به او امر می‌کند که باز ایستد و سکوت کند و چون وی سکوت می‌کند، امام می‌فرماید: «لَا يَسْعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفَّ عَنْهُ وَالتَّيَبُّ وَالرُّدُّ إِلَى أُمَّةِ الْهُدَى؛ از آنچه به شما می‌رسد و بدان آگاهی ندارید شما را گریزی نیست، جز بازایستادن و اندیشیدن در آن و بازگرداندن آن به پیشوایان هدایت» (کلینی،

این روایت به تنهایی دلیل محکمی است که سکوت در برابر احادیثی که فهم آن دشوار است امری جایز و بلکه واجب است؛ از این رو، سخن مؤلفان مبنی بر نپذیرفتن رویکرد سکوت در برابر احادیث، از جمله حدیث حوت به دلیل پیشرفت و گسترش آگاهی‌های علمی بشر، رویکردی مردود است که وجه بطلان آن به خوبی روشن است.

نکته دیگر اینکه، معصومان (ع) به دشواری بودن برخی از سخنان خود اذعان کرده و برخی از احادیث خود را «صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ» خوانده و بیان داشته‌اند: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ ائْتَمَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) فَلَا تَنْتَ لَهُ قُلُوبُكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ فَأَقْبَلُوهُ وَ مَا أَشْمَزَتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ وَ أَنْكَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ إِنَّمَا الْهَالِكُ أَنْ يُحَدِّثَ أَحَدَكُمْ بِشَيْءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولُ وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ الْإِنكَارُ هُوَ الْكُفْرُ» (کلینی، ۴۰/۱)؛ به راستی حدیث آل محمد صعب است و مستصعب، جز فرشته ای مقرب یا پیغمبری مرسل یا بنده ای که خدا دلش را به ایمان آزموده، بدان ایمان نیاورد. آنچه از حدیث آل محمد (ص) به شما رسید و دلنشین شما شد و آن را فهمیدید آن را پذیرا شوید، آنچه را دل شما نگرفت و آن را نفهمیدید آن را به خدا و رسولش و به عالم از آل محمد (ص) برگردانید، هلاکت در اینجا است که برای یکی از شما آنچه را تحمل ندارد و نمی‌تواند بفهمد باز گویند و او بگوید به خدا این نمی‌شود، به خدا این نمی‌شود، انکار همان کفر است؛ توضیح آنکه، پیشوایان معصوم ما واژه‌های معمولی و عرفی را برای ابراز مقاصد خویش به استخدام می‌گرفته‌اند و کوشش داشته‌اند که آن‌ها را بدون تغییر معنایی به کار ببرند. آنان به گونه‌ای سخن می‌گفتند که مخاطبان بفهمند و اقناع شوند، اما دستگاهی مستقل معناشناختی نیز داشته‌اند. آنان جهان هستی را به گونه‌ای درست، حقیقی و مطابق با واقعیت خارجی می‌شناختند و در این شناخت هیچ‌گاه به خطا نرفته‌اند. آنان از موضعی برتر و بسیار بالاتر از اندیشمندان بشری، جهان را درک و احساس می‌کردند و ناگزیر بودند این درک تازه را که لزوماً با درک ما یکسان نیست، در قالب‌های لفظی معمول و رایج بریزند و تنها آن بخش از واقعیت را به ما بنمایانند که تحمل و ظرفیت پذیرش آن را داریم. بنابراین، آنان از دو نظر محدودیت داشته‌اند: از نظر معنا در این محدودیت به سر می‌بردند که می‌بایست حد عقل و درک ما را رعایت کنند و از نظر تعبیر و بازگو کردن نیز در این مسیر تنگ گرفتار بودند که از ساختار زبانی معاصر خویش استفاده کنند تا مخاطبان سخنان را بفهمند و دریابند. آنان ناگزیر بودند واژگان عربی و رایج زبان را وام گیرند و آن را بدان گونه به کار برند که هم معنای ظریف و متعالی نهفته در دل و جان خود را بفهمانند و هم از ساختار رایج زبان عربی تخطی نکنند، اما گاه این معنا چنان ظریف و ژرف

بود که واژه‌ها و ساختار زبان، تاب و تحمل انتقال آن را نداشتند. در چنین مواردی، واژه‌هایی نزدیک به معنای مقصود خود را بر می‌گزیدند و بدون در نظر گرفتن پیرایه‌هایی که در طول زمان با معنای اولیه همراه می‌شود، همان معنای اصلی را با کم‌ترین افزایش و کاهش معنایی به کار می‌بردند (مسعودی، ۲۶۰).

از طرف دیگر، روایاتی که بیانگر تکامل علم و دانش در آخرالزمان است به روشنی مشخص می‌کند که آنچه از علم و آگاهی تاکنون بشریت توانسته است راجع به آن شناخت پیدا کند، قطره کوچکی از دریای علوم است. بنابراین، ادعای مؤلفان مبنی بر عدم جواز سکوت در برابر حدیث حوت به دلیل رشد آگاهی‌های علمی بشر با توجه به این دسته از روایات، ادعایی باطل است و نمی‌توان از این طریق، سکوت در برابر برخی احادیث که فهم آن‌ها دشوار است را غیرموجه جلوه داد. نمونه‌ای از این روایات سخنی از امام صادق (ع) است که در این باره می‌فرماید: «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفًا، فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ، فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ، فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْرَجَ الْحَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَيَّنَّهَا فِي النَّاسِ، وَضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبَيَّنَّهَا سَبْعَةٌ وَعِشْرِينَ حَرْفًا» (مجلسی، بحار الأنوار، ۳۳۶/۵۲)؛ علم، بیست و هفت حرف است و همه آنچه پیامبران آورده‌اند دو حرف است و مردم تاکنون، جز دو حرف را شناخته‌اند. چون قائم قیام کند، بیست و پنج حرف دیگر را بیرون می‌آورد و میان مردم منتشر می‌کند و دو حرف [قبلی] را هم به آن‌ها ضمیمه می‌کند تا همه بیست و هفت حرف را منتشر سازد. بی‌تردید، رشد معجزه‌آسای اندیشه و عقل و پیشرفت مافوق تصور علم در حکومت مهدوی، زمینه‌ساز پیشرفت همه‌جانبه و سبب رسیدن به قله جامعه آرمانی و تمدن نوین اسلامی است.

باتوجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که سکوت در برابر احادیث غامض و واگذاری علم آن به معصومان (ع) هیچ ایرادی ندارد و نمی‌توان با استناد به رشد آگاهی‌های بشر، این رویکرد راجع به احادیث را از حجیت ساقط دانست. اما رویکرد تأویل و توجیه ظاهر حدیث حوت بر مبنای تأویلات محدثان، همان گونه که مؤلفان بدان تصریح کرده‌اند، رویکردی احتمالی است و نمی‌توان مقصود اصلی حدیث را مطابق با این احتمالات دریافت؛ همان طور که تنوع توجیهات ذیل حدیث مذکور که هریک از محدثان تلاش کرده‌اند تا مطابق با نظام فکری خود مفهوم آن را کشف کنند، خود مقوم این امر است.

البته زمانی که تأویل احادیث توسط یکی از معصومان (ع) صورت گیرد، این رویکرد، رویکردی صحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا تأویل سخنان معصومان (ع) نیز همانند تأویل قرآن در انحصار خداوند و راسخان در علم است. چنان‌که فیض کاشانی با اشاره به این مطلب درباره حدیث حوت، رویکرد سکوت در برابر این دسته از روایات را در پیش گرفته و بیان داشته است: «فی هذا الحديث رموز وإنما يحلها من كان من أهلها» (الوافی، ۴۷۲/۲۶). بنابراین، باتوجه به آنکه در منابع روایی، راجع به حدیث حوت تأویلی

از سوی معصومان(ع) بیان نشده است، در حال حاضر، تأویلات ذکرشده از سوی محدثان را نمی‌توان به عنوان مفهوم قطعی این دسته از روایات مطرح کرد.

حمل حدیث حوت بر تقیه نیز جایز نیست، اما نه به دلیل مشتمل نبودن حدیث حوت بر تهدید و خطری برای انسان که مؤلفان بدان استناد کرده‌اند، زیرا در بحث تقیه همواره چنین نیست که موضوع مطرح شده در حدیث سبب ایجاد تهدید یا خطر برای انسان باشد؛ بلکه نفس مسئله ظاهر نشدن مخالفت شیعیان با دیدگاه‌های کلامی یا فقهی یا... اهل سنت در جامعه و دردسر پیدانشدن برای شیعیان کافی بوده است که حدیثی در موضوعات مختلف و متنوع از روی تقیه صادر شود. اما آنچه در اینجا مردود بودن احتمال تقیه را تقویت می‌کند، قاعده‌ای اصولی است و آن عبارت است از اینکه اصل اولی در اقوال و رفتار ائمه معصومان(ع) عدم تقیه است و در موارد شک، کلام آن‌ها بر غیر تقیه حمل می‌شود (رحمانی، ۱۷۵).

مؤلفان که سه رویکرد قبلی در خصوص حدیث محل بحث را نپذیرفتند، تلاش کرده‌اند با استناد به قراین و شواهدی که در نوشتار بدان اشاره شد احتمال آخر؛ یعنی طرح و رد حدیث حوت را رویکردی منطقی و مستدل ارائه دهند، غافل از اینکه همان گونه که گذشت؛ اولاً رویکرد نخست؛ یعنی سکوت در برابر حدیث، رویکردی پذیرفتنی است و نمی‌توان با استناد به رشد آگاهی‌های علمی بشر این رویکرد را مخدوش دانست و ثانیاً تمام شواهد و قراینی که مؤلفان بدان استناد جسته‌اند تا بر اساس آن‌ها حدیث محل بحث را از حجیت ساقط سازند، قراینی غیر مستدل است که در نوشتار حاضر به تمامی آن‌ها پاسخ داده شد.

۲. حدیث حوت و ارتباط آن با آیات قرآن

باتوجه به آنچه گذشت روشن شد که از طریق شواهد و قراینی که نویسندگان در طرح و رد حدیث حوت بدان استناد جسته‌اند، نمی‌توان حدیث مذکور را که به طرق مختلف در منابع روایی-تفسیری یافت می‌شود و اتفاقاً به اذعان خود نویسندگان برخی از طرق نقل آن از نظر سندی صحیح است و بنا بر تعبیر علامه مجلسی حدیثی همچون متواتر است، حدیثی ساختگی و اسرائیلی دانست.

یکی از معیارهای مهم در شناسایی اخبار جعلی و ساختگی، مخالفت آن با قرآن است. در این قسمت نخست این معیار را درباره حدیث حوت بررسی می‌کنیم و در نهایت، برای تبیین هرچه بهتر حدیث مذکور، به ارتباط این حدیث با آیات قرآن می‌پردازیم.

باتوجه به اینکه مؤلفان، حدیث اصلی را حدیثی دانسته‌اند که کلینی در کتاب الکافی از امام صادق(ع) نقل کرده است، در اینجا نیز همین روایت را مبنای کار قرار می‌دهیم و به ارتباط آن با آیات قرآن می‌پردازیم. در روایت مذکور آمده است: «مُحَمَّدٌ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ إِبْنِ مُحَبُّوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ عَنْ

أَبَى عَبْدُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَرْضِ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ هِيَ قَالَ هِيَ عَلَى حُوتٍ قُلْتُ فَالْحُوتُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ هُوَ قَالَ عَلَى الْمَاءِ قُلْتُ فَالْمَاءُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ هُوَ قَالَ عَلَى صَخْرَةٍ قُلْتُ فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ الصَّخْرَةُ قَالَ عَلَى قَرْنٍ ثَوْرٍ أَمَلَسَ قُلْتُ فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ الثَّوْرُ قَالَ عَلَى الثَّرَى قُلْتُ فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ الثَّرَى فَقَالَ هِيَ هَاتِ عِنْدَ ذَلِكَ صَلِّ عِلْمُ الْعُلَمَاءِ» (کلینی، ۸/۸۹).

باتوجه به روایت مذکور، زمین و ماتحت آنکه امام بدان اشاره می فرمایند، به صورت زیر ترتیب یافته اند:

کافی	منبع لایه ها
ارض	۱
حوت	۲
ماء	۳
صخره	۴
قرن ثور	۵
ثری	۶

در باره مفهوم «الْحُوت» در آیه ۴۸ سورة قلم آمده است: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ» (قلم: ۴۸). در جای دیگری از قرآن کریم به جای عبارت «صَاحِبِ الْحُوتِ» از «ذَا النُّونِ» استفاده شده است: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیا: ۸۷). بنابراین، مشخص می شود که «الحوت» و «النون» معنای مشابهی دارند. همچنین در آیه اول سورة قلم نیز به «نون» اشاره شده است: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ». طبرسی در تفسیر این آیه آورده است که: «ابن عباس و مجاهد و مقاتل و سدی گفته اند: آن اسم آن ماهی است که زمین ها بر او قرار دارد» (۲۵/۲۰۹). صاحب تفسیر اثنا عشری درباره تفسیر نون به شش وجه اشاره می کند که یکی از آن ها اسم ماهی است: «اسم ماهی، و مراد اسم جنس و تخصیص ذکر آن به اعتبار آنکه از آیات غریبه الهی است، چه در آب ایجاد و در آب زندگانی و اگر خارج شود، می میرد» (شاه عبدالعظیمی، ۱۳/۲۶۰). در مجموع می توان گفت که یکی از دلایل شروع سورة قلم با حرف «نون» می تواند آیه ۴۸ این سوره باشد.

در باره مفهوم «ماء» نیز آیه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...» (هود: ۷) می تواند مؤید مناسبی برای لایه بندی ذکر شده در حدیث حوت باشد؛ چراکه در این آیه آسمان ها، زمین و آب هر کدام قسمت هایی جداگانه در نظر گرفته شده اند و همان گونه که از فحوای آیه بر می آید قبل از آفرینش آسمان ها و زمین، عرش و آب خلقت یافته بودند. حال ممکن است این سؤال به ذهن بیاید که این آب غیر از آبی است که زمین بر آن استوار است، زیرا در آیه مذکور به استقرار عرش خداوند بر آن تصریح شده است، اما در پاسخ باید بیان کرد که عبارت «کان» در آیه مذکور مؤید آن است که عرش خداوند زمانی بر آب مستقر بوده است، اما روایت زیر به خوبی روشن می کند که طی فرایندی، این عرش به بالای آسمان هفتم انتقال یافته است:

سَأَلَ الْمَأْمُونُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا. فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْعَرْشَ وَالْمَاءَ وَالْمَلَائِكَةَ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكَانَتِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَدِلُّ بِأَنْفُسِهَا بِالْعَرْشِ وَالْمَاءِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ جَعَلَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ، لِيُظْهِرَ بِذَلِكَ قُدْرَتَهُ لِلْمَلَائِكَةِ، فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، ثُمَّ رَفَعَ الْعَرْشَ بِقُدْرَتِهِ وَنَقَلَهُ فَجَعَلَهُ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ السَّيْعِ، وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، وَهُوَ مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ...» (ابن بابویه، التوحید، ۳۲۰).

افزون بر آنچه گذشت، آیاتی که در آن ها از کوه ها با عنوان «رواسی» یاد شده است نیز قرینه مناسبی در موضوع استقرار زمین بر ماء است. توضیح آنکه، واژه «رواسی» از ریشه «رسو» به معنای ثابت و پابرجاست (راغب اصفهانی، ۳۵۴)؛ از این رو، به لنگر کشتی که سبب ثبات و قرار گرفتن کشتی در یک نقطه از آب می شود «مرسات» می گویند (جوهری، ۲۳۵۶/۶). استعمال این عبارت برای کوه ها در زمین به خصوص با در نظر گرفتن احادیثی که در آن ها زمین به کشتی تشبیه شده است مانند حدیثی از امام علی (ع) است که در این باره می فرماید: «فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْأَرْضَ صَارَتْ تَمُوجُ بِأَهْلِهَا كَالسَّفِينَةِ فَخَلَقَ اللَّهُ الْجِبَالَ فَأَرْسَاهَا» (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۰۱/۵۴). این روایت حاکی از آن است که در آیات مذکور نیز گویا زمین به مثابه یک کشتی در نظر گرفته شده است که به واسطه لنگرها (رواسی) بر روی آب ساکن شده است؛ زیرا کاربرد لنگر در یک کشتی برای تثبیت و عدم تحرک کشتی در آب است.

مفهوم «الصخرة» در آیه ۱۶ سورة لقمان آمده است: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ». رشیدالدین میبدی معتقد است که این صخره نه در آسمان و نه در زمین است: «قال أكثر المفسرين هي الصخرة التي عليها الارض وهي التي تسمى السجّين وليست من الارض وهي التي يكتب فيها اعمال الفجار وخضرة السماء منها وهي على

الریح لیست فی السّماء و لا فی الارض» (۴۹۳/۷). کاشفی سبزواری و کاشانی بیان داشته‌اند که «فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ پس باشد در زیر صخره سبز که آن را صماء گویند و در زیر هفتم زمین است» (کاشفی، ۹۱۴/۱؛ کاشانی، ۲۱۰/۷). طبرسی از قول سدی بیان کرده است که: «مقصود از صخره در اینجا آن کوهی است که نه در آسمان‌ها و نه در زمین قرار گرفته باشد، بلکه منظور سنگی است که زیر طبقه هفتم زمین است، اما افزوده این حرفی است که دانشمندان اسلامی آن را نپذیرفته‌اند» (۴۹۹/۸).

همان گونه که مشاهده می‌شود در آیه فوق دو مرتبه «أَو» تکرار شده است: «أَو فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ». اما بیشتر مفسران و مترجمان قرآن کریم اولین «أَو» را حذف کرده‌اند و آیه را مبتنی بر «فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ» معنا کرده‌اند. در آیه ۵۱ سوره شوری نیز دو مرتبه «أَو» تکرار شده است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ». تکرار «أَو» ایجادکننده سه حالت است: «در این فصل، وحی و سخن گفتن خدا با بندگانش را به سه قسمت تقسیم می‌کند: یا به وسیله وحی یا از پس پرده و حجاب یا به وسیله ارسال رسول که به اذن خود هرچه بخواهد به آن رسول وحی می‌کند» (طباطبایی، ۱۰۷/۱۸).

مفهوم «قرن ثور» در قرآن استعمال نشده است، اما هنگامی که این روایت با اخبار مشابه^۱ مقایسه شود به نظر می‌رسد که ظاهراً معادل آن در سایر روایات، همان کلمه بهیموث است و همان گونه که گذشت معرب آن در سه آیه از قرآن کریم به صورت بهیمه به کار رفته است.

مفهوم «الثری» در آیه ۶ سوره طه آمده است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى» و لغت‌دانان آن را به خاک مرطوب معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۱۱/۱۴؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۷۰؛ طریحی، ۷۲/۱).

باتوجه به آنچه گذشت، این اسامی با قرآن بیگانه نیست و اتفاقاً همه اجزای به‌کاررفته در حدیث حوت در آیات قرآن کریم نیز یافت می‌شوند و حتی سه جزء از آن‌ها (ماء، صخره و ثری) در قرآن کریم نیز در مقام بیان اجزایی از جهان است؛ توضیح آنکه، در قرآن لایه‌های ماء، صخره و ثری به‌صورت بخش‌هایی منفک از آسمان‌ها و زمین به کار رفته است. باین‌وجود برخی با استناد به آیاتی چون آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» و نیز آیه «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» تلاش کرده‌اند روایت حوت را مخالف با آیات قرآن دانند و به همین دلیل آن را از اعتبار ساقط دانند؛ برای نمونه، برخی چون ابن‌شهر آشوب هبة‌الله بن‌سلامه معتقدند که عبارت «بأمره» در آیه مذکور حاکی از آن است که آسمان و زمین فاقد هرگونه ستون و تکیه‌گاهی است و برخی نیز پایداری آن‌ها را از قدرت الهی می‌دانند و معتقدند اگر غیر از

^۱. عن ابن عباس: «... واسم السمكة ليواش و يقال لويها و اسم الثور بهيموث و قال بعضهم تلهورت...» (ابن عباس، ۶۰۹).

این بود، نمی شد آن را آیتی الهی نامید (شهرستانی، ۱۳۳).

در نقد سخنان مذکور باید بیان کرد که مطابق با روایت معروف «ابی الله ان یجری الأشياء الا باسباب»^۱ هر پدیده و رویدادی در عالم، بر نظام علیت مبتنی است و از این رو نمی توان امر خداوند در آیه مذکور را بر صرف قدرت الهی بدون واسطه ها و اسبابی که خداوند خود آن ها را برای جریان این عالم وضع کرده است، حمل کرد. بنابراین، در اینکه آسمان ها و زمین به امر خداوند استواری یافته اند شکی نیست، اما باید توجه کرد که خداوند متعال امر خود را از طریق اسباب و واسطه ها و بدون برهم زدن نظام علیت، در عالم و اشیای آن جاری و ساری ساخته است.

۳. حدیث حوت و ارتباط آن با سایر روایات

گذشته از احادیثی که عموماً در مقام بیان استقرار زمین بر «حوت» و سایر لایه هاست، احادیث دیگری وجود دارند که بدون محوریت استقرار زمین بر چیزی، به استقرار زمین بر حوت اشاره کرده اند؛ از جمله این روایات، روایاتی است که در مقام بیان علت زلزله یا تبیین جایگاه استقرار عمود خداوند است که به نمونه هایی از آن ها اشاره می شود.

امام صادق (ع) می فرماید: «إِنَّ الْحُوتَ الَّذِي يَحْمِلُ الْأَرْضَ أَسْرَ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ إِنَّمَا يَحْمِلُ الْأَرْضَ بِقُوَّتِهِ فَأَرْسَلَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ حُوتاً أَصْغَرَ مِنْ شَبِيرٍ وَ أَكْبَرَ مِنْ فِثْرِ فَدَخَلَ فِي خَيَاشِيمِهِ فَصَعَقَ فَمَكَثَ بِذَلِكَ أَزْبَعِينَ يَوْماً ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَوَّفَ بِهِ وَ رَحِمَهُ وَ خَرَجَ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ بِالْأَرْضِ زَلْزَلَةً بَعَثَ ذَلِكَ الْحُوتَ إِلَى ذَلِكَ الْحُوتِ فَإِذَا رَأَهُ اضْطَرَبَ فَتَزَلَّزَلَتِ الْأَرْضُ» (کلینی، ۲۵۵/۸؛ ابن بابویه، الفقیه، ۵۴۳/۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۰/۵۷)؛ همانا آن ماهی که زمین را بر خود حمل می کند با خود گفت: که من کسی هستم که همه زمین را به نیروی خود بردارم، پس خدای تعالی یک ماهی به نزدش فرستاد که کوچکتر از یک وجب و بزرگتر از سر انگشت بود، پس آن ماهی کوچک به درون بینی او رفت و او غش کرد و چهل روز بدان حال ماند، سپس خدای عزوجل بدو مهر ورزیده و رحمش کرد و آن ماهی از بینش بیرون رفت و هرگاه خدای عزوجل بخواهد جایی زلزله رخ دهد آن ماهی کوچک را به سوی آن ماهی بزرگ فرستد و به محض اینکه او را ببیند بر خود بلرزد و از این نظر زمین بلرزد.

پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَمُوداً مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ رَأْسُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ وَ أَسْفَلُهُ عَلَى ظَهْرِ الْحُوتِ فِي الْأَرْضِ السَّابِغَةِ السُّفْلَى فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اهْتَزَّ الْعَرْشُ وَ تَحَرَّكَ الْعَمُودُ وَ تَحَرَّكَ الْحُوتُ فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اسْكُنْ يَا عَرْشِي فَيَقُولُ كَيْفَ اسْكُنْ وَ أَنْتَ لَمْ تَغْفِرْ لِقَائِلِهَا فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: أَيْ اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَيَجْعَلُ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَباً وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً وَ جَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ تَاباً نَاطِقاً عَرَفَهُ مَنْ عَرَفَهُ وَ جَهْلَهُ مَنْ جَهْلَهُ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ نَحْنُ (کلینی، ۱۸۳/۱).

و تَعَالَى أَشْهَدُوا سُكَّانَ سَمَاوَاتِي أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِقَائِلَهَا» (همو، التوحید، ۲۳؛ حر عاملی، ۲۱۴/۷؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۹۴/۹)؛ همانا خدا را ستونی از یاقوت سرخ است که سر آن ستون زیر عرش و پایین آن بر پشت ماهی در طبقه هفتم زمین قرار دارد. پس هنگامی که بنده خدا بگوید: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، عرش بلرزد و این ستون همراه با ماهی به حرکت در آید. در این هنگام خدای عزوجل می‌فرماید: «ای عرش من آرام باش.» عرش عرضه می‌دارد: «چگونه آرام باشم درحالی که تو گوینده لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ را نمی‌آمرزی؟» در این هنگام خدای عزوجل می‌فرماید: «ای ساکنان آسمان‌های من، شاهد باشید که من گوینده لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ را آمرزیدم.»

وجود این قرائن مکرر بر استقرار زمین بر حوت در روایاتی غیر از روایت مشهور حوت دلیلی است بر اینکه نمی‌توان روایت حوت را روایتی ساختگی تلقی کرد. باین حال، برخی افراد، اخبار و خطب و ادعیه وارده را که در آن‌ها به عدم اتکای زمین بر چیزی اشاره شده است با روایت حوت مخالف دانسته‌اند و معتقدند که مطابق با این اخبار، زمین به خودی خود و بدون اینکه بر چیزی تکیه داشته باشد، در فضا معلق است؛ از جمله این مستندات که مکرر بدان اشاره شده است سخن امیرالمؤمنین (ع) در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه است که حضرت راجع به زمین چنین بیان داشته‌اند: «وَأَنْشَأَ الْأَرْضَ فَأَمْسَكَهَا مِنْ غَيْرِ اسْتِغَالٍ وَ أَسَاَهَا عَلَى غَيْرِ قَرَارٍ وَ أَقَامَهَا بِغَيْرِ قَوَائِمٍ وَ رَفَعَهَا بِغَيْرِ دَعَائِمٍ وَ حَصَّنَهَا مِنَ الْأَوْدِ وَ الْإِعْجَاجِ» (شریف رضی، ۲۷۴).

در پاسخ به ایراد یادشده با استناد به عبارت «أَقَامَهَا بِغَيْرِ قَوَائِمٍ»، درباره زمین باید بیان کرد که اولاً امام به استقرار زمین بر آب در سایر خطبه‌ها اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه در خطبه ۱۶۰ چنین آمده است: «وَكَيْفَ عَلَّقَتْ فِي الْهَوَاءِ سَمَاوَاتِكَ وَ كَيْفَ مَدَدَتْ عَلَى مَوْرِ الْمَاءِ أَرْضَكَ» (همان، ۲۲۵)؛ و آسمان‌هایت را چگونه در هوا معلق داشته‌ای و زمینت را چگونه بر امواج آب گسترده‌ای.

آن حضرت در خطبه اشباح نیز به این امر اشاره کرده و بیان داشته‌اند: «كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوْرِ أَمْوَاجٍ مُسْتَفْجَلَةٍ وَ لُجَجٍ بِحَارٍ زَاخِرَةٍ... وَ سَكَنَتِ الْأَرْضُ مَدْحُوَّةً فِي لُجَّةٍ تَيَّارَةٍ... فَسَكَنَتْ مِنَ الْمَيْدَانِ لُرْسُوبِ الْجِبَالِ فِي قَطْعِ أَدِيمِهَا وَ تَغْلُغُلِهَا، مُتَسَرِّبَةً فِي جُوبَاتِ خَيَاشِيمِهَا» (همان، ۱۳۱)؛ زمین را در میان تلاطم و هیجان‌های امواج و دریا‌های مملو از آب فرو برد... و زمین در میان آن آب پر موج قرار گرفت... و زمین به سبب نفوذ کوه‌ها در آن و فرورفتن ریشه‌های آن در منافذش، از لرزش باز ایستاد و آرام گرفت.

ابن میثم بحرانی در شرح خطبه مذکور بیان می‌دارد: «لفظ «کبس» را برای خلقت زمین که بخش اعظم آن در آب قرار دارد استعاره به کار برده است از نظر تشبیه کردن زمین به مشک که در آن دمیده و بر آب افکنده باشند، چنان که مشک در آب فرو نمی‌رود و بر آب تکیه دارد، زمین نیز بر آب تکیه دارد» (ابن میثم،

باتوجه به عباراتی که امام علی (ع) در سایر خطبه‌های خود استعمال کرده‌اند، آیا نمی‌توان آب را به‌عنوان یکی از پایه‌های زمین به‌شمار آورد؟

ثانیاً، تصریح امام (ع) به عدم استقرار زمین بر چیزی در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه با تعبیر «وَأَقَامَهَا بِغَيْرِ قَوَائِمٍ»، مشابه همان تعبیری است که قرآن کریم درباره آسمان‌ها استعمال کرده است؛ توضیح آنکه، خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (رعد: ۲).

امام رضا (ع) در پاسخ به یکی از اصحاب خود که چگونه آسمان‌ها به زمین تنیده شده است، در صورتی که خداوند می‌فرماید: «رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»، بیان داشته‌اند: «سُبْحَانَ اللَّهِ! أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا؟ سبحان الله! مگر خدا نمی‌فرماید: بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید». او پاسخ می‌دهد: آری امام (ع) می‌فرماید: «ثُمَّ عَمَدٌ وَلَكِنْ لَا تَرَوْنَهَا؛ آنجا ستون‌هایی وجود دارد، اما شما آن‌ها را نمی‌بینید» (قمی، ۳۲۸/۲).

باین حال، امام علی (ع) در نهج البلاغه به‌هنگام وصف آسمان‌ها، همان شیوه قرآنی را در پیش گرفته است و آن‌ها را بدون ستون معرفی می‌فرماید: «فَمِنْ شَوَاهِدِ خَلْقِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ مَوْطِدَاتٍ بِلَا عَمَدٍ قَائِمَاتٍ بِلَا سَنَدٍ» (شریف رضی، ۲۶۱).

باتوجه به آنچه گذشت می‌توان بیان کرد که وصف زمین بدون پایه در روایات نیز حاکی از پایه‌هایی است که برای بشر نامشهود است، نه اینکه این عبارات حاکی از آن باشند که زمین به‌صورت مطلق، عاری از هرگونه پایه و نقطه اتکایی و در نتیجه معلق در فضا باشد.

نتیجه‌گیری

حدیث حوت از جمله احادیثی است که به طرق مختلف در منابع اهل سنت و نیز شیعه ذکر شده است. این حدیث از نظر سندی صحیح است، اما باتوجه به معنای پیچیده‌ای که دارد در زمره احادیث مشکل به‌شمار می‌آید. از این رو، بسیاری از محدثان تلاش کرده‌اند آن را به‌گونه‌ای توجیه کنند. در مقابل، برخی دیگر این حدیث و نظایر آن را نپذیرفته و آن‌ها را در شمار اسرائیلیات قرار داده‌اند که نویسندگان نوشتار محل بحث نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند.

مهم‌ترین ادله‌ای که نویسندگان در اسرائیلی بودن حدیث حوت بدان استناد جسته‌اند پیشینه آن در ادیان گذشته است؛ اما باتوجه به اینکه وجود اشتراک و مشابهت میان آموزه‌های ادیان مختلف الزاماً مقوم انگاره اقتباسی بودن آن آموزه نیست، بلکه این امر می‌تواند حاکی از آموزه‌ای صحیح باشد که به حقیقتی علمی در عالم هستی اشاره می‌کند. قرائن دیگر چون خبر واحد بودن، اضطراب متون احادیث مشابه، مخالفت با

مسلمات تجربی و فقدان توجیه معقول و منطقی که نویسندگان تلاش کرده‌اند با استناد به آن‌ها حدیث حوت را از اعتبار ساقط و اسرائیلی بودن آن را تقویت کنند، قرائن مستدل و منطقی نیست که تمامی آن‌ها نقد و بررسی شد. درنهایت، باید بیان کرد با توجه به روایاتی که از معصومان (ع) نقل شده است، به نظر می‌رسد مناسب‌ترین رویکرد در مواجهه با این دسته از احادیث، سکوت و واگذاری علم آن به معصومان (ع) است.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه، ۱۴۱۳ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، چاپ اول، قم: بی‌نا، ۱۳۹۸ق.
- ابن عباس، عبدالله بن عباس، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ابوری، محمود، أضواء علی السنة المحمدیه، أو دفاع عن الحدیث، قم: انصاریان، ۱۴۲۰ق.
- آشناور، مهدی و دیگران، «اعتبارسنجی نقد حدیث بر پایه علوم تجربی»، مطالعات فهم حدیث، س ۴، ش ۹، ۱۳۹۷، صص ۳۵ تا ۵۸.
- جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول، تهران: توس، ۱۳۷۲.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ چهارم، بیروت: دار العلم، ۱۴۰۷ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- حسن‌زاده آملی، حسن، درس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- حسینی قزوینی، محمد، المدخل إلى علم الرجال و الدرایه، قم: مدیریت حوزه علمیّه، ۱۴۲۸ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- رحمانی، محمد، «تقیه مداراتی و جایگاه آن در انسجام اسلامی»، فقه اهل بیت، زمستان، س ۱۳، ش ۵۲، ۱۳۸۶، صص ۸۶ تا ۱۴۰.
- شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات، ۱۳۶۳.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، صبحی صالح، چاپ اول، قم: بی‌نا، ۱۴۱۴ق.
- شهرستانی، هبه‌الدین، اسلام و هیئت، به تحقیق هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- صاحب‌بن‌عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، چاپ اول، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
- طباطبایی، محمد بن علی، مفاتیح الأصول، قم: آل‌البیت (ع)، ۱۲۹۶ق.

- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۶ق.
- عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، چاپ اول، تهران: کتاب فروشی صدوق، ۱۳۶۰.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: بی نا، ۱۴۱۵ق.
- قاسمی، جمال الدین، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، بیروت: دار النفائس، ۱۴۲۷ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ق.
- کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چاپ اول، تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶.
- کاشفی، حسین بن علی، مواهب علیه، به تحقیق سید محمد رضا جلالی نائینی، چاپ اول، تهران: اقبال، ۱۳۶۹.
- کلاتری، علی اکبر، «اعتبار خبر واحد در مباحث غیر فقهی»، ویژه نامه فقه و حقوق اسلامی، س ۴۰، ش ۷۹، ۱۳۸۷، صص ۱۹۷ تا ۲۱۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی؛ الأصول و الروضة، چاپ اول، تهران: بی نا، ۱۳۸۲ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: بی نا، ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، چاپ دوم، قم: بی نا، ۱۴۱۴ق.
- مسعودی، عبدالهادی، آسیب شناخت حدیث، قم: زائر، ۱۳۸۹.
- معرفت، حمیده، «کاربرد حدیث در تفسیر»، الهیات و حقوق دانشگاه رضوی؛ آموزه های قرآنی، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۰، صص ۱۴۱ تا ۱۴۶.
- موسوی، سید سلیمان و محمد ابراهیم روشن ضمیر، «تحلیل سندی و محتوایی حدیث حوت با توجه به پیشینه تاریخی آن»، حدیث پژوهی، س ۱۲، ش ۲۳، ۱۳۹۹، صص ۱۱۹ تا ۱۳۶.
- میبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، به تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- میر جلیلی، علی محمد، «بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن»، حدیث پژوهی، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۸، صص ۱۲۹ تا ۱۶۶.

Table of Contents

A Comparative Study of Zarkishī and Siyūṭī's Views about Independency or Collectivity Denotation of the Quran's Miracle Aspects	9
Sayyid Mahdi Javidan - Dr. Saeid Abbasiniya - Dr. Sadegh Alboghobeish	
The Role of Political Objectives and Goals in the Falsification and Fabrication of Mahdism Narrations in the field of Praising and Blaming Territories	27
Sayyid Morteza Hoseini Shirag - Dr. Hasan Naghizadeh - Dr. Mohammad Hasan Rostami	
Analyzing the meaning of tafaʿul verb form in the word Tawakkul with the aim of Explaining the issue of the Jurisprudential-Moral-Educational decree	51
Ehsan Khalili	
The Number of the Prophets in the Quran and Its Critical Analysis in Islamic Sources	69
Dr. Mohsen Rajabi Ghodsi - Rezvan Rakhshani -	
Abū Aḥmad Sarraj Hamidānī; Recognizing the Rijal Identity and the Hadith Source of an Unknown Shaykh in Shaykh Ṣadūq's Works	99
Dr. Husain Sattar	
Semantics of the Reactive Co-occurred Words with the Term " Ibtilā" in the Quran; A Study based on the Semantic Fields Theory	123
Dr. Salehe Sharifi	
A Scientific Method in Answering the Intellectuals regarding the Divinity of the Quran based on Shahīd Ṣadr's Idea	141
Dr. Hosein Kamalizadeh Ardakani - Dr. Rahman Ashariye - Mohammad Hosein Malekzadeh	
Strategic Components in the Practical Application of the Text- based and the Oldest Source-based Chronology Methods	159
Mahdiye Kiyanfar - Dr. Bibi Sadat Razi Behabadi - Dr. Nosrat Nilsaz	
Analyzing One of the Causes of the Conflict between Narrations; Pure Imams' Different Answers to the Same Questions of Shiites	183
Sayyid Masoud Mortazavi - Dr. Mohammad Javad Enayatirad - Dr. Sayyid Mahmud Tabatabayi	
Critical Discourse Analysis of Imam Sajjād's Damascene Sermon based on Norman Fairclough's Theory	199
Sayyide Zahra Makki - Dr. Hasan Abdullahi - Dr. Sayyid Hosein Sayyidi	
Studying the Sources of Shi'a Narrations in al- Tibyān	223
Dr. sayyid Hosein Moosavi Darebidi - Dr. Davood Esmaeili -	
Placement of the Arḍ (earth) on the Ḥūt (fish); an Israeli Tradition or a Reference to a Fact of the Universe	245
Sayyede Haniye Momen - Dr. Ali Sameni	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023

ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. Ḥasan Naqīzāda

Editorial Board

Dr. Mortada 'Iravani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Abbas Esmaelizadeh

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'i

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

Dr. F. Najar zadegan

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

Marjaneh Fathi Torghabeh

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. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023