



دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2980-9126

سال ۵۶ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۱۲
بهار و تابستان ۱۴۰۳





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۶، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۲

بهار و تابستان ۱۴۰۳ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: حسن نقی زاده

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس اسمعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح الله نجارزادگان

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

محمد علی مهدوی راد

استاد 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

نویسه گردان: مریم اورعی

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 اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر
٢

راهنمای نویسندگان نشریه علوم قرآن و حدیث

نشریه «علوم قرآن و حدیث» دو فصلنامه علمی مربوط به دانش قرآن و حدیث است که مقالات نوآورانه در دو زمینه یادشده را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را ملاحظه و رعایت کنند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده ۱۰۰ تا ۲۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲، افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو»^۳ و یا افزونه «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ و بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، تلخیص ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»^۴ برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند

^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/>

^۴ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، مقاله خود را مشابهت-یابی کنند و هرگونه مشابهت متن را بررسی کنند و فایل مشابهت‌یابی را در زمان ارسال مقاله در سامانه بارگذاری کنند.

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۵ استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.

۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویس و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویس-منابع»

در شیوه «پانویس-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویس درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانویس

- a. قسمت‌های پانویس با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

^۵. <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.
۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.
۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.
۶. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی اند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.
۷. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.
۸. برای مقاله‌های منتشر شده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع

توجه: اجزای اصلی پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ پانوشته: طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۵۰/۱.
- ✓ منابع: طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۶۰ ق.

مقاله:

- ✓ پانوشته: سعیدی روشن، «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم»، ۹۵.
- ✓ منابع: سعیدی روشن، محمد باقر. «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ش ۱۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۸۱-۱۰۵.
- ✓

مدخل:

- ✓ پانوشته: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:

آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی
بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Izutsu, “The God”, in *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*.
- ✓ **Bibliography:** Izutsu, Toshihiko. “The God”. In *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*. Tokyo: The Kcio Institute of Culture and Linguistic Studies, 1964.

فهرست مندرجات

۹	تحلیل انگاره و نقش آن در فهم تحولات حدیثی؛ بررسی انگاره «شؤم المرأة» دکتر علی آهنگ
۳۵	واکاوی سندی و متنی روایت «أَخْرُ مِنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سَلِيمَانٌ...» زهرا اصغری - حسن نقی زاده
۵۹	راه‌های شناسایی و کشف افزوده‌های واقع بر متون احادیث مجتبی پورموسی - دکتر محمدکاظم رحمان ستایش
۸۱	تحلیل مفهوم‌شناسانه عبارت «بإسناد منقطع» پیرامون روایات محمد بن عیسی بن عبید سید علیرضا حسینی شیرازی - محمد لطفی پور
۱۰۷	اثبات گستردگی و حاکمیت «نقل لفظ» بر حدیث شیعه در پرتو «کتاب‌محور» بودن آن جمال الدین حیدری فطرت - علی‌اکبر انصاری
۱۳۵	نقد و بررسی دیدگاه‌ها پیرامون مفاد «لاینبغی» در روایات دکتر عبدالجبار زرگوش نسب - دکتر علی حسینی فر
۱۵۵	گونه‌های کنش‌گفتاری در صنعت التفات بر پایه نظریه جان سرل (موردپژوهی: آیات الاحکام قرآن کریم) مرتضی صادقی‌نژاد - دکتر فرشته افضلی
۱۸۱	تحلیل معناشناختی اسم «رحیم» در قرآن در پرتو نظریه تالمی (مطالعه موردپژوهانه سوره بقره) دکتر زهرا نادعلی - دکتر دانا طالب پور - دکتر محمد شفیق اسکی
۲۰۱	بازخوانی قرآنی مسئله «قوامیت مردان بر زنان» در آیه ۳۴ سوره نساء دکتر مرجانه فتحی طریقه - دکتر عباس اسماعیلی زاده - دکتر غلامرضا رئیس‌پایان
۲۲۹	ارزیابی برگردان‌های مشتقات ماده «ثنی» در ترجمه‌های فارسی معاصر از قرآن کریم دکتر اباذر کافی موسوی
۲۴۷	انتقادی مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن با تأکید بر آرای سروش و مجتهد شهبستری دکتر مهدی مهدوی اعلا - علیرضا خاتم شیشه بر - دکتر علی احمد ناصح
۲۶۳	بررسی و نقد آرای رینولدز در باب ایده «سرنوشت و جزای فوری شهدا در قرآن» و زیرمتن بایبلی آن نسرین وجدانی - دکتر سهیلا جلالی کندی



Analyzing the Idea and Its Role in Understanding Hadith Developments; a Case Study of the Idea "Inauspiciousness of Women"

Dr. Ali Ahang 

Assistant Professor, Department of Tafsir and Quran Studies, Faculty of Quranic Sciences, University of Quranic Studies and Sciences, Bojnord, Iran

Email: ahang@quran.ac.ir

Abstract

The famous narration "*Al-Shu'mu fi al-mar'ati wa al-farasi wa al-dār*" brings to mind the idea of "inauspiciousness of women". This narration has been attributed to the Prophet (PBUH) in the Sunni narrative sources. Also, it has sometimes been ascribed to both Imam Ṣādiq and the Prophet in the Shi'a narrative sources. By using a descriptive-analytical method and based on the library sources, in this study, the idea as well as other narrations reminding it have been analyzed. According to the results, some of these narrations which are considered as "basic narrations" in promoting the idea, have been formed in Medina, and some Medinan traditionists had a leading role in their propagation. Their fabrication is confirmed by the uniqueness of the first three classes of narrators and the conflict of their content with the munificent view of the Quran and the Prophet (PBUH). Also, there are several dispersed narrations which have been formed following the basic narrations and are considered as reactions to the idea. These reactions can be classified into four categories: conditional, explanatory and causative, adversative-corrective, and adversative - contradictory. The historical and linguistic analysis of these narrations shows that they have been formed after the narrations of the first group.

Keywords: Hadith, Inauspiciousness of women, Idea analysis, Isnad-text analysis



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



تحلیل انگاره و نقش آن در فهم تحولات حدیثی؛ بررسی انگاره «شؤم المرأة»

دکتر علی آهنگ 

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، بجنورد، ایران

Email: ahang@quran.ac.ir

چکیده

روایت «الشؤم فی المرأة و الفرس و الدار» روایت مشهوری است که تداعی کننده انگاره شومی زنان است. این روایت در منابع اهل سنت به پیامبر (ص) نسبت داده شده و در منابع روایی شیعه گاه از امام صادق (ع) و گاهی از پیامبر (ص) نقل شده است. نتیجه تحلیل انگاره «شؤم المرأة» و روایات تداعی کننده آن با استفاده از روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به این قرار است که بخشی از این روایات، که «روایات مبنا» در ترویج این انگاره محسوب می‌شوند، در بوم مدینه شکل گرفته و برخی محدثان سرشناس مدینه عامل اصلی ترویج آن بوده‌اند. تفرّد مطلق در سه طبقه نخست راویان و تعارض محتوایی این روایات با نگرش کریمانه قرآن و پیامبر (ص) به زنان شاهدهی بر ساختگی بودن آن‌هاست. تعدادی روایات پراکنده نیز وجود دارد که ناظر به «روایات مبنا» شکل گرفته و در حکم واکنش به این انگاره است. این واکنش‌ها را می‌توان در چهار دسته تقسیم کرد: واکنش‌های مشروط، واکنش‌های توضیحی و تعلیلی، واکنش‌های تقابلی-اصلاحی و واکنش‌های تقابلی-انکاری. تحلیل تاریخی و زبان‌شناختی این روایات نشان‌دهنده تأخر آن‌ها از روایات دسته نخست است.

واژگان کلیدی: حدیث، شؤم المرأة، تحلیل انگاره، تحلیل اسناد-متن.

مقدمه

منابع روایی فریقین مجموعه روایاتی را گزارش کرده‌اند که شومی را به زن، خانه و اسب نسبت داده است. «طرف» یا شاه‌بیت این روایات، عبارت «إِنَّ الشُّؤْمَ فِي الْمَرْأَةِ وَالْذَّارِ وَالْفَرَسِ» است. باتوجه به طرح شبهات و هجمه‌های روزافزون دشمنان اسلام در ارائه تصویری زن‌ستیزانه از اسلام که عمدتاً با تکیه بر همین دسته از روایات صورت می‌گیرد، تحلیل علمی روایات مزبور و تبیین خاستگاه آن‌ها از اهمیت شایانی برخوردار است. در همین راستا، مسئله اصلی پژوهش این است که؛ اولاً، باوجود آموزه‌های قرآنی و روایی، انگاره «شؤم المرأة» چگونه در فضای گفتمانی مسلمانان به حیات خود ادامه داد و چه بسترها و عواملی، زمینه‌تکوین و ترویج این روایات و تثبیت این انگاره را به‌عنوان انگاره‌ای غالب فراهم کرد؛ ثانیاً، این انگاره چه تحولاتی را در بستر زمان، پشت سر گذاشته و چه واکنش‌هایی را تجربه کرده است.

با مطالعه تحریرهای گوناگون این خبر در بستر زمان مشخص شد که این روایات به دو دسته کلی تقسیم‌شدنی است: یک دسته از این روایات که به‌صورت گزاره خبری قطعی و گاه با حصر تأکیدی «إنّما» بیان شده، تنها توسط عبدالله بن عمر از پیامبر (ص) روایت شده و تا طبقه اتباع تابعین دچار تفرد مطلق است. حلقه مشترک این روایات، راوی سرشناس مدینه، ابن شهاب زهری است. این روایات به‌عنوان روایات مبنا بررسی می‌شود. دسته دیگر از این روایات که احتمالاً در واکنش به روایات مبنا تکوین و توسعه یافته است، در منابع اهل سنت از ابن عباس، عایشه و تعدادی دیگر از صحابه نقل شده و در منابع شیعی، گاه به امام صادق (ع) و گاهی به واسطه آن حضرت به پیامبر (ص) نسبت داده شده است. این روایات را در ذیل عنوان «واکنش‌ها به روایت مبنا» بررسی می‌کنیم.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که علاوه بر آنچه شارحان حدیث در ذیل روایت گفته‌اند^۱ و فارغ از پژوهش‌هایی که در خصوص انگاره صورت گرفته، تعدادی از معاصران به‌صورت جسته‌وگریخته و نه به صورت مستقل به این روایت توجه کرده‌اند، از جمله: مقاله «نقض کلام المبتدعه فی حدیث: إنّما الشؤم فی ثلاثة و حدیث: شفاء عین علی بن ابیطالب»، نویسنده با هدف دفاع از این روایت، آن را بر محمل‌های مختلف حمل کرده است.^۲ مقاله «دفاع از حدیث» آن‌گونه که از نامش پیداست، به دفاع از اعتبار چند حدیث و از جمله، حدیث مزبور می‌پردازد و حضور آن در منابع معتبر شیعی را دلیلی بر اعتبار آن می‌داند.^۳ مقاله «تحریف در حدیث، عوامل و پیامدها» و مقاله «روش برداشت از روایات» در بخش مربوط به

۱. نک: طحاوی، شرح معانی الآثار، ۳۱۲/۴؛ بدر العینی، نخب الأفكار، ۱۱۰/۱۴؛ بخاری، فیض الباری، ۱۷۷/۴.

۲. مطیعی، «نقض کلام المبتدعه فی حدیث: إنّما الشؤم فی ثلاثة و حدیث: شفاء عین علی بن ابیطالب»، ۷۰۴-۷۱۲.

۳. حسینیان قمی، «دفاع از حدیث»، ۱۵۶.

تقطیع نادرست روایات، به این روایت اشاره کرده‌اند.^۴ زرکشی در کتابی با عنوان «الإجابة لإيراد ما إسندرکته عائشة علی الصحابة»، موضع‌گیری عایشه در قبال روایت محل بحث را بیان کرده است.^۵

هیچ‌یک از پژوهش‌های صورت گرفته راجع به روایات مزبور، ناظر به تحلیل انگاره نیست. آنچه پژوهش حاضر را از این دست مطالعات متمایز می‌سازد، رویکرد تاریخی-اندیشگانی است تا از این رهگذر، تلاش فکری محدثان و حدیث‌پژوهان مسلمان راجع به این روایات در دوره‌های مختلف زمانی، تحلیل «در زمانی» شود و علل تکوین، توسعه یا افول این انگاره تبیین شود. از این رو، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سؤالات است: بر فرض صحت اخبار شومی زنان، بافت تاریخی فضای صدور آن‌ها چیست؟ این اخبار در چه زمان و مکانی رواج یافته‌اند و چه زمینه تاریخی‌ای به آن منجر شده است؟ این نوشتار به منظور تحلیل انگاره شومی زنان و روایات تداعی‌کننده آن، از روش تحلیل اسناد-متن بهره گرفته است. این روش فرصتی ارائه می‌دهد تا بدون الزام به بررسی صحت و سقم مضمون این اخبار، با رویکردی تاریخی به تحلیل آن‌ها پرداخته شود.

۱. تحلیل انگاره و جایگاه آن در مطالعات حدیثی

وقتی سخن از تحلیل انگاره به میان می‌آید، ناگزیر از اتخاذ رویکردی تاریخی در پژوهش هستیم. در این دست از پژوهش‌ها، در پی تبیین تحولاتی هستیم که یک اندیشه یا انگاره در طول حیات خویش آن‌ها را تجربه کرده است. از این رو، تحلیل انگاره از سنخ پژوهش‌های تاریخی-اندیشگانی محسوب می‌شود که در دوران معاصر به محافل اندیشه و پژوهش راه یافته است. با وجود آنکه پژوهش در تاریخ انگاره ریشه در مطالعات فلسفی غرب دارد، اما تعمیم آن به سایر حوزه‌های فکری نشان می‌دهد که می‌توان از آن به‌عنوان مبنایی در مطالعات حدیثی نیز بهره برد. بر این اساس، کشف و تبیین انگاره‌های مختلف که در طول تاریخ ظهور و بروز کرده است و تحلیل علل ماندگاری و فراگیری آن‌ها یا عوامل خمود و روی‌گردانی از این انگاره‌ها در دوره‌های زمانی مختلف بسی حائز اهمیت است.

منظور از انگاره، آن دست از اندیشه‌هایی است که اولاً، از ساحت فردی خارج و به اندیشه‌ای جمعی بدل شده و ثانیاً، این اندیشه و انگاره ماهیتی تاریخی دارد و به اصطلاح، حاصل فرایندی تاریخی است.^۶ به عبارت ساده، انگاره؛ یعنی «تلقی اندیشمندان درباره مفهوم یا موضوعی، در برهه‌ای از زمان» که این تلقی می‌تواند در زمان‌های مختلف متفاوت باشد. بدیهی است که این نوع مطالعه‌های تاریخی با «در

۴. دلبری، «تحریف در حدیث، عوامل و پیامدها»، ۱۸۷-۲۱۲؛ مسعودی، «روش برداشت از روایات»، ۱۳-۲۵.

۵. زرکشی، الإجابة لإيراد ما إسندرکته عائشة علی الصحابة، ۱۰۴.

۶. نک: پاکتچی، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، ۷۶؛ گرامی، مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای، ۹.

زمانی)، در همه علوم کارایی دارد و نتایج مهمی به بار می‌آورد و از اشتباهات متعددی جلوگیری می‌کند. علوم اسلامی و مطالعات حدیثی نیز از این مهم مستثنا نیست؛ بلکه به دلیل گذشت قرون متمادی، از هرگونه نظریه و مطالعه حدیثی و تفسیری و کلامی، ارجح و اولی است. برای نمونه، در حوزه کلام در اوایل قرن سوم به هرکس که به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشت «جهمیه» می‌گفتند، ولی در این مورد با انگاره‌ای مواجه هستیم که یک قرن و نیم بعد، توسعه معنایی پیدا کرد و بسیار گسترده شد و همه معتزله و بسیاری از گروه‌های دیگر را در بر گرفت.^۷ همین تغییر انگاره را به شکل عکس در مفهوم «استحسان» و نیز «عَجَم» می‌بینیم که ابتدا بسیار گسترده بود، ولی دو قرن بعد دچار تحدید و تضییق معنایی شد.^۸ در حوزه مفاهیم حدیثی و قرآنی هم نمونه فراوان است؛ مثلاً انگاره «علم غیب»^۹ و انگاره «امت وسط» در طول زمان به شدت دچار تغییر معنایی شده^{۱۰} و همین تغییرات در انگاره «قلب»^{۱۱} و نمونه‌های متعدد دیگر مشاهده‌شدنی است.^{۱۲} به دلیل همین اهمیت و شدت تأثیرگذاری، هر محققى در ابتدا نیاز به بررسی انگاره‌ها در زمان‌های مختلف دارد و سپس باید به علل و اسباب تغییر انگاره‌ها توجه کند؛ خواه این تغییر از نوع حذف یا افول باشد و خواه از جهت توسیع یا تضییق معنایی؛ چه پژوهش او از نوع ریشه‌شناسی واژه‌ها باشد، چه از نوع بررسی مفاهیم و نظریه‌ها.

برخی معتقدند انگاره دریافتی است که افراد از موضوعی خاص دارند، به شکلی که دریافت آن‌ها با اصطلاحی یا واژه‌ای مشخص نام‌بردار شده است و مراد از تحلیل انگاره، توجه به مفاهیم و اصطلاحات از زاویه دید تاریخی آن‌ها در یک پیوستار است و نیز درکی که مخاطبان در بازه زمانی و مکانی داشته‌اند و بر اساس آن درک به آن موضوع هویت بخشیده‌اند.^{۱۳} از این منظر، بررسی یک مفهوم یا اصطلاح به عنوان یک انگاره در قالب گیومه «» برای تأکید بر جنبه لفظی و محتوایی آن مفهوم و درهم تنیدگی این دو جنبه صورت می‌گیرد. در چنین رویکردی، مطالعه مفهومی فارغ از صورت‌های لفظی آن و مطالعه لفظی فارغ از جنبه ذهنی و تصویری اش امکان‌پذیر نیست.^{۱۴}

با این همه، به نظر می‌رسد گرچه مفهوم‌شناسی تاریخی هر انگاره نقش زیادی در روشن شدن فرایند

۷. پاکتنجی، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، ۷۶.

۸. پاکتنجی، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، ۷۸-۸۰.

۹. گرامی، «انگاره علم غیب در فرهنگ و اندیشه مقدم شیعه»، ۱۹۴-۲۱۶.

۱۰. میرحسینی، «تاریخ انگاره «امت وسط» و مقایسه آن با پر ساخت‌های معنایی واژه»، ۴۵-۸۶.

۱۱. عقیقه، «تحول انگاره قرآنی قلب در فرهنگ اسلامی»، ۸۷-۱۰۴.

۱۲. نک: خانی و دیگران، مجموعه مقالات برگزیده اولین همایش ملی کاربرد رویکرد تاریخ انگاره در مطالعات قرآنی، سراسر کتاب.

۱۳. گرامی، نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه، ۱۰۶.

۱۴. گرامی، نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه، ۱۰۶.

تحولات صورت گرفته در خصوص آن انگاره خواهد داشت؛ اما محدود کردن دایره تحلیل انگاره‌ها به بررسی مفاهیم و اصطلاحات یا واژه‌ها از زاویه دید تاریخی آن‌ها، تنها بخشی از فرایند تحلیل انگاره است. از این رو، در تحلیل انگاره به عنوان اندیشه‌ای مشهور که پذیرش عام یافته و در بستر تاریخ، تحولاتی را تجربه کرده است، با جریانی اندیشگانی مواجه هستیم که باید فارغ از اصطلاحات متکثر شکل گرفته راجع به آن بررسی شود.

نکته مهم دیگر در بررسی انگاره‌ها عبارت است از اینکه: برخی انگاره‌ها به طور کلی قسیم هم نیستند، بلکه به شکل «خوشه انگاره» در می‌آیند. به عبارت دیگر، یک انگاره کاملاً ناپود نمی‌شود تا جای خود را به انگاره‌ای دیگر دهد؛ بلکه فرضیه اصلی آن مرکزیت می‌یابد و باقی می‌ماند، ولی فروع و شاخه‌ها تغییر می‌کنند. یکی از محققان معاصر، در مقاله «مسیرشناسی خوشه‌های انگاره‌ای» می‌نویسد: «منظور از خوشه انگاره، مجموعه‌ای از انگاره‌هاست که بر پایه یک انگاره مرکزی یا بر پایه یک رابطه تعریف شده گردد یکدیگر جمع شوند.»^{۱۵} وی معتقد است: جریان‌شناسی انگاره‌ها، نوعی مطالعه «در زمانی» است، ولی بررسی «خوشه انگاره‌ها» مطالعه‌ای هم‌زمانی است و ترکیب این دو الگو، ضروری به نظر می‌رسد. در همین راستا، می‌توان از «کلان انگاره‌ها» و «خرده انگاره‌ها» سخن گفت. برای مثال، «انگاره شومی زنان»، یک «کلان انگاره» به شمار می‌رود که «خرده انگاره‌ها»ی متعددی از این دست را در خود جای داده است: «شوم المرأة»، «نواقص العقول»، «حباله الشیطان» و... پژوهش حاضر تلاش دارد با تمرکز بر انگاره «شوم المرأة» به این نکات مهم توجه کند.

۲. تحلیل اسناد-متن، بخشی از فرایند تحلیل انگاره

از جمله موضوعات اساسی در فرایند تحلیل انگاره، دستیابی به زمان تکوین و پیدایش انگاره‌هاست؛ از این رو، بهره‌گیری از شیوه‌های نوین تاریخ‌گذاری روایات؛ همچون روش تحلیل اسناد-متن، در تحلیل انگاره‌های حدیثی بسی حائز اهمیت است. روش تحلیل اسناد-متن و شناسایی حلقه مشترک که در تاریخ گذاری روایات کاربرد دارد و در پژوهش‌های اخیر خاورشناسان و حدیث‌پژوهان اسلامی رواج می‌یابد، به تعیین تقریبی زمان، مکان، پدیدآورنده و سیر تغییرات روایتی در بستر تاریخ می‌پردازد. این روش، در چندین مقاله بررسی شده است، از جمله: «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش شناختی»^{۱۶}، «روش تاریخ‌گذاری اسناد-متن با توجه به حلقه مشترک؛ پژوهش موردی: روایات

۱۵. پاکتچی، «تاریخ انگاره صبر، مسیرشناسی خوشه‌های انگاره‌ای»، ۱۹.

۱۶. موتسکی، کریمی‌نیا، «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش شناختی»، ۲۵۱.

آخرالزمان»^{۱۷} و «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد-متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»^{۱۸} در این دسته از تحقیقات، روش‌های آزمایش‌شده بر مصادیق مختلف روایات اسلامی به چهار شکل صورت گرفته است: تاریخ‌گذاری متن‌گرا، منبع‌گرا، سندگرا و تحلیل (تاریخ‌گذاری) اسناد-متن. شیوه اخیر پس از اثبات ناکارآمدی و شکست تحلیلی شیوه‌های پیش‌گفته، جای خود را به‌عنوان روشی درخور اعتمادتر در تاریخ‌گذاری روایات و متون اسلامی باز کرد. در این روش، تغییرات روایت از راوی نخست تا زمان درج آن در منابع متعدد مکتوب، بررسی و زمان تقریبی پیدایی روایت تعیین می‌شود.^{۱۹}

۳. سیر تطور انگاره شومی زنان و روایات تداعی‌کننده آن

همان‌طور که پیش از این گفته شد روایات ناظر بر شومی زنان، براساس مؤلفه‌های متنی و نیز شباهت‌های سندی به دو دسته تقسیم شده‌اند: دسته‌ای از این روایات، روایات مبنا هستند که به‌صورت گزاره خبری قطعی و گاه با «إِنَّ» یا حصر تأکیدی «إِنَّمَا» بیان شده و حلقه مشترک تمامی این روایات، ابن شهاب زهری، راوی پرکار مدینه است که روایت را با یک واسطه از ابن عمر و او از پیامبر (ص) نقل کرده است. دسته دیگر، «واکنش‌ها به روایت مبنا» هستند که برخی، به‌صورت جریانی موازی با روایات مبنا شکل گرفته و برخی دیگر، احتمالاً متأخر از روایات مبنا توسعه یافته‌اند. این روایات در منابع اهل سنت، با تحریرهای مختلفی از صحابه نقل شده و در منابع شیعی، گاه به امام صادق (ع) و گاهی به واسطه آن حضرت به پیامبر (ص) نسبت داده شده است.

۳.۱. تحلیل روایت مبنا: «إِنَّ الشُّؤْمَ فِي الْمَرْأَةِ وَالْذَّارِ وَالْفَرْسِ»

منظور از روایت مبنا، آن دسته از تحریرهایی است که به‌صورت گزاره خبری قطعی، بر شومی زنان تأکید دارد. کنکاش در منابع روایی اهل سنت نشان می‌دهد که آغاز قرن دوم هجری نقطه عطفی در توسعه این روایت به شمار می‌رود. تا ربع نخست قرن دوم هجری که ابن شهاب زهری (م ۱۲۴ق) این روایت را بر شاگردان پرتعدادش املا کرد، وی تنها کسی بود که به این تحریر از روایت دسترسی داشت. اولین منابع مکتوبی که امروزه در دسترس هستند و این روایت را گزارش کرده‌اند، همگی توسط شاگردان زهری به رشته تحریر درآمده‌اند. مالک بن انس (م ۱۷۹ق) و عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق)، شاگرد با واسطه زهری،

۱۷. گورکه، «روش تاریخ‌گذاری اسناد-متن باتوجه به حلقه مشترک؛ پژوهش موردی: روایات آخرالزمان»، ۲۱۸.

۱۸. نیل‌ساز، «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد-متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، ۱۲۷-۱۴۹.

۱۹. آهنگ، شکوری، «بررسی اصالت روایت منقول از امام علی (ع) درباره اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ با استفاده از روش تحلیل اسناد-متن»، ۱-۳۱.

نخستین افرادی هستند که این روایت را وارد دایره مکتوبات حدیثی موجود کرده‌اند. پس از این، تنها طریق دستیابی محدثان برجسته اهل سنت به روایت مبنای ابن شهاب زهری می‌گذرد.

نخستین تحریرها از این روایت، به صورت صریح و کوتاه و قاطع بیان شده است. مالک بن انس (م ۱۷۹ق) می‌گوید: «أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمٍ، وَحَمْرَةَ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ الشُّؤْمَ فِي الْمَرْأَةِ وَالذَّارِ وَالْفَرْسِ»»^{۲۰}

عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق) با همان سند پیشین به نقل این روایت می‌پردازد و در پایان می‌افزاید که استادش معمر بن راشد از فردی که ترجیح می‌دهد نامی از وی نبرد، علت شومی زن را نازا بودن وی، دلیل شومی اسب را عدم امکان بهره‌گیری از آن در جهاد و علت شومی خانه را همسایه بد معرفی کرده است.^{۲۱} این افزوده تفسیری، در ذیل واکنش‌های تعلیلی بررسی خواهد شد.

گزارش احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) از این روایت، مشتمل بر عبارتی توضیحی در ابتدای روایت است که در راستای بعدزدایی از این روایت، توجیه‌شدنی است: «لَا عَدْوَى وَلَا طِيْرَةَ، وَالشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الْمَرْأَةِ وَالذَّارِ وَالذَّابَّةِ»^{۲۲} این گزارش تلاش می‌کند بین آن دسته از روایات نبوی که «طیره-فال بدزدن» را باوری بی‌اساس معرفی کند^{۲۳} و بین روایات تداعی‌کننده شومی زنان آشتی برقرار کند، اما در همان زمان، زمینه ساز تعارضی درونی در این روایت شده است؛ چراکه صدر روایات به بی‌اثری طیره اشاره می‌کند و در ذیل، شومی و بدیمنی را برای عناصر مذکور در روایت اثبات می‌کند. البته این تعارض درونی، از دید شارحان حدیث اهل سنت مخفی نمانده است و هریک تلاش کرده‌اند به گونه‌ای به حل این معضل بپردازند.^{۲۴} نمونه ای از این تلاش‌ها را در ذیل واکنش‌های مشروط بررسی خواهیم کرد.

در این میان، نحوه تعامل بخاری با این روایت نشان می‌دهد که در زمان وی انگاره شومی زنان به انگاره‌ای پذیرفتنی تبدیل شده است. وی این روایات را در ذیل «کتاب النکاح»، باب «مَا يُتَّقَى مِنَ شُؤْمِ الْمَرْأَةِ» دسته‌بندی کرده و در طلیعه باب، از آیه «إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ»^{۲۵} بهره گرفته است. روایت پایانی باب، با عبارت «مَا تَرَكَتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَصْرُّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ» از لسان پیامبر (ص) تأکیدی بر انگاره مزبور به شمار می‌رود.^{۲۶}

۲۰. مالک بن انس، الموطأ، ۵/۱۴۶.

۲۱. صنعانی، المصنّف، ۴۱۱/۱۰.

۲۲. ابن حنبل، المسند، ۴۵۹/۱۰.

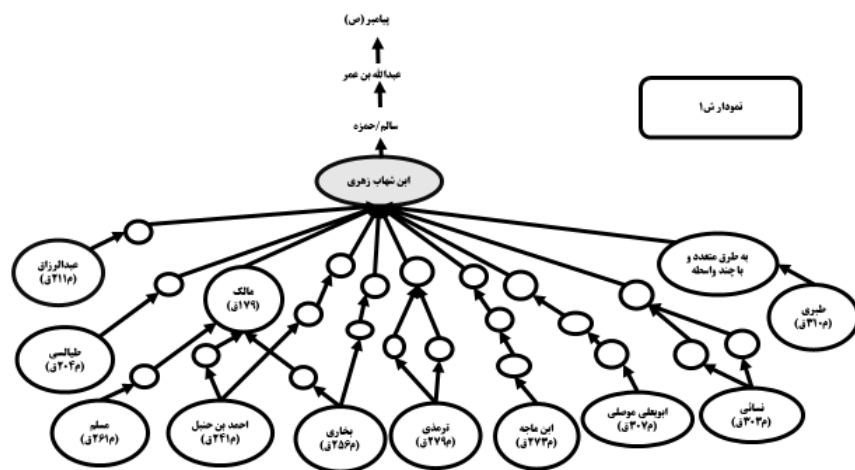
۲۳. ابن حنبل، المسند، ۶۴۱/۱۱.

۲۴. بدر العینی، نخب الأفكار، ۱۱۰/۱۴.

۲۵. تغابن: ۱۴.

۲۶. بخاری، صحیح البخاری، ۱۹۵۹/۵.

دیگر محدثان برجسته اهل سنت در بازه زمانی قرن سوم و چهارم هجری؛ همچون ابوداود طرابلسی (م ۲۰۴ق)، مسلم نیشابوری (م ۲۶۱ق)، ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳ق)، ترمذی (م ۲۷۹ق)، نسائی (م ۳۰۳ق)، ابویعلی موصلی (م ۳۰۷ق)، طبری (م ۳۱۰ق) و... تحریر روایت مبنا را به سند خویش از ابن شهاب زهری گزارش کرده‌اند (نمودار شماره ۱). در تمامی این گزارش‌ها، طریق منفرد ابن شهاب به سالم-حمزه، فرزندان عبدالله بن عمر ختم می‌شود که روایت را از پدر خویش نقل کرده‌اند. عبدالله بن عمر نیز تنها کسی است که در میان صحابه ادعای سماع آن از رسول خدا (ص) را دارد. از این رو، روایت مزبور در سه طبقه اول (صحابه، تابعین و اتباع تابعین)، دچار غرابت سند و تفرد مطلق است. ابن شهاب زهری که تمامی انشعابات اسانید از نام او شروع می‌شود و این خبر از طریق وی به دیگر کتب حدیثی راه یافته است، حلقه مشترک اصلی روایات مبنا به شمار می‌رود.



بسترهای تکوین و توسعه انگاره «شوّم المرأة»: مراد از بسترها تمامی شرایط و زمینه‌های زمانی و مکانی و حتی گفتمانی منجر به پیدایش و ترویج روایات مبنا و انگاره تداعی‌کننده آن است. در این میان، فضای حاکم بر جامعه اسلامی به عنوان شرایط زمانی و مکانی، عامل تکوین روایات و تلاش محدثان، به ویژه حلقه مشترک عامل ترویج و توسعه روایت و انگاره محسوب می‌شود. مدینه به عنوان اولین و مهم‌ترین مرکز خلافت اسلامی، مصادیق نامبارکی از رفتارهای زن‌ستیزانه برخی از حاکمان اسلامی، به ویژه بعد از رحلت نبی مکرم اسلام (ص) را تجربه کرده است. تاریخ، نمونه‌های متعددی از رفتارهای تحکم‌آمیز خلیفه دوم با زنان را ثبت کرده است. از این رو، مدینه زمینه آماده‌تری برای پذیرش این دست از روایات را داشت.

در چنین فضایی، شاهد جعل و ترویج روایاتی هستیم که زنان را «حباثل الشیطان-دام‌های شیطان» معرفی می‌کنند^{۲۷} که بیشترین ساکنان دوزخ را تشکیل داده‌اند،^{۲۸} به‌طوری‌که فتنه‌ای زیان‌بارتر از زنان برای مردان تصورشدنی نیست.^{۲۹} برخی از پژوهش‌ها بر احتمال جعل این دست از روایات در اواخر سده نخست هجری و اوایل سده دوم هجری تأکید دارند.^{۳۰}

انگاره شومی زنان نیز اگرچه باوری دیرینه محسوب می‌شد که ریشه در باورهای جاهلی داشت و نوع نگرش و رفتار تحقیرآمیز برخی حاکمان اسلامی راجع به زنان به تقویت این انگاره کمک شایانی کرد؛ اما با همه این‌ها آنچه بیش از هر عاملی می‌توانست زمینه پذیرش فراگیر این انگاره را فراهم سازد، تمسک و ترویج روایاتی بود که با پیامبر(ص) پیوند بخورد، لذا شاهد ترویج روایات تداعی‌کننده «شؤم المرأة» در مدینه هستیم. زهری روایت را از سالم یا حمزه، فرزندان عبدالله بن عمر شنیده است. حمزه که در حدود سال ۱۱۰ق فوت کرد، فرد قلیل‌الروایتی است که چندان شناخته‌شده نیست؛ لذا ابن حجر او را مجهول نامیده است.^{۳۱} در مقابل، برادرش سالم بن عبدالله (م ۱۰۶ق) فردی کاملاً شناخته‌شده است. از او به‌عنوان یکی از فقهای سبعة مدینه یاد شده است که شخصیتی زهدپیشه و صوفی مسلک داشته است و به‌دلیل همین زهدپیشگی، مورد ستایش بزرگانی چون مالک بن انس قرار گرفته است. اوصافی، چون «شدیدالآدمه»، «خشن العیش» و «یلبس الصوف» که در وصف وی آورده‌اند،^{۳۲} همگی بر مسلک صوفیانه و زاهدانه وی دلالت دارد. مشخصه بارز چنین افرادی زهدپیشگی افراطی است؛ لذا نباید نقش آن‌ها را در ترویج سخنان تهذیب‌گونه و زاهدانه نادیده گرفت، به‌ویژه آنجا که زن زیبا و مرکب راهوار و خانه وسیع، تمام خوشبختی به شمار می‌رود و برخی در راستای چنین نگرشی یا در واکنش به روایات زن‌ستیزانه، روایت «لاشؤم وقد یكون المؤمن فی القرس والدار والمرأة»^{۳۳} را بر لسان پیامبر(ص) جعل می‌کنند.

بنابراین باتوجه به چنین فضایی، جعل روایتی که بر شوم‌بودن زنان دلالت کند، دور از انتظار نیست. شواهد و قرائن سندی و محتوایی نیز احتمال جعل آن را تقویت می‌کند. از جهت سند، تفرد مطلق روایت از حلقه مشترک تا پیامبر(ص)، درحالی‌که دواعی نقل چنین خبری توسط افراد بیشتری از صحابه و تابعان وجود داشت، آن را در شمار روایات ضعیف‌السند قرار می‌دهد و از نظر محتوایی، تعارض آشکار این انگاره

۲۷. بیهقی، السنن الکبری، ۳۱۹/۵.

۲۸. ابن حنبل، المسند، ۳۳۳/۱۳.

۲۹. بخاری، صحیح البخاری، ۱۹۵۹/۵.

۳۰. آقایی، «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد، نقد و بررسی روش‌شناسی خوتیر یئیل»، ۱۴۵.

۳۱. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۲۰۰/۳.

۳۲. ذهبی، العبر فی خبر من غیر، ۲۳/۱.

۳۳. ابن ابی‌عاصم، الأحاد و المثانی، ۱۲/۳.

با روح معارف قرآنی و سیره نبوی (ص) در تکریم جایگاه زنان می‌تواند شواهد درخور توجهی بر جعل این روایت محسوب شود.

حضور ابن شهاب زهری (م ۱۲۴ق)، محدث سرشناس مدینه به‌عنوان حلقه مشترک روایات «الشؤم فی المرأة و الفرس و الدار» نیز نشان از خاستگاه مدنی این روایات و انگاره تداعی‌کننده آن دارد. وی تنها کسی بود که می‌توانست رأساً وظیفه ترویج چنین روایاتی را فراهم سازد یا دیگران با تکیه بر شهرت روایی وی این هدف را دنبال کنند. البته اشتها و انتشار این روایات که زهری نقش بی‌بدیلی در این زمینه دارد، دلیلی بر تأمین هدف پیش‌گفته است و این بدان معنا نیست که لزوماً ابن شهاب زهری را عامل جعل روایت بدانیم. اما نمی‌توان نقش وی را در حفظ و حراست و انتقال میراث حدیثی اهل سنت به نسل بعد و شکل‌دهی و جهت‌دهی به فرهنگ اسلامی انکار کرد.

روایات وی صرفاً در مجامع روایی اهل سنت بیش از ۲۲۰۰ مورد گزارش شده است^{۳۴} که این حکایت از نقش فعال وی در انتقال میراث حدیثی اهل سنت دارد. دانشیان رجال اهل سنت از زهری با اوصافی از این قبیل یاد کرده‌اند: «أحد الأعلام من أئمة الاسلام»، «الامام العَلم»^{۳۵} «أحد الأعلام»^{۳۶} «أحد الأئمة الکبار و عالم الحجاز و الأمصار»^{۳۷} رجالیان شیعه، به‌جز شیخ طوسی که در جایی از او با لفظ «عدو» دشمن اهل بیت نام برده^{۳۸} و کشی و نجاشی که وصفی از او نیاورده‌اند، عموماً نگاه بدبینانه‌ای به وی ندارند.^{۳۹} البته برخی پژوهش‌های معاصر بر عداوت زهری با اهل بیت (ع) تأکید دارند.^{۴۰}

بنابر آنچه گفته شد، روایات مبنا که تداعی‌کننده انگاره شومی زنان هستند، در بوم مدینه و در فضایی کاملاً همسو با این انگاره شکل گرفته و در اواخر سده نخست هجری و توسط راویانی از طبقه تابعان که مروج اندیشه‌های صوفیانه و زاهدانه بوده‌اند، جعل و به پیامبر (ص) نسبت داده شده است، درحالی‌که انتساب آن‌ها به پیامبر (ص) باتوجه به شواهد متنی و سندی صحیح نیست. در این میان، نقش ابن‌شهاب زهری به‌عنوان حلقه مشترک این روایات، زمینه‌سازی شهرت و توسعه آن است.

۲.۳. واکنش‌ها به روایت مبنا

در کنار روایت مبنا که حلقه مشترک تمامی آن‌ها ابن‌شهاب زهری است، روایاتی پراکنده در تراث

۳۴. ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ۳۹۶/۹.

۳۵. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۹۴/۵۵.

۳۶. ذهبی، میزان الاعتدال، ۲۹/۱.

۳۷. ابن جزری، غایة النهایة، ۲۶۲/۲.

۳۸. طوسی، الرجال، ۱۱۵/۱.

۳۹. خویی، معجم رجال الحديث، ۱۴۰/۱۷.

۴۰. حیدری‌نسب، «ابن‌شهاب زهری و عداوت اهل بیت (ع)»، ۷۹.

روایی فریقین وجود دارد که در واکنش به روایات مبنا، تکوین و توسعه یافته است. این واکنش‌ها در چهار دسته تقسیم می‌شود: واکنش‌های مشروط، واکنش‌های توضیحی و تعلیلی، واکنش‌های تقابلی-اصلاحی و واکنش‌های تقابلی-انکاری. واکنش‌های مشروط که با هدف ترقیق فضای حاکم بر روایات اصلی صادر شده است، شامل روایاتی است که با حرف شرط «ان» شروع می‌شود. واکنش‌های توضیحی و تعلیلی، درصدد توضیح و تبیین علل بدیمنی عناصر مذکور در روایت است. واکنش‌های تقابلی-اصلاحی، ضمن پذیرش اصل روایت، عامل چنین سوءبرداشتی را سوء حفظ راوی و تقطیع روایت می‌داند. درنهایت، واکنش‌های تقابلی-انکاری با رد شدید این روایت معتقد است آنچه در حقیقت از پیامبر (ص) نقل شده است، نه شومی؛ بلکه خوش‌یمنی زنان است.

۱.۲.۳. واکنش‌های مشروط

واکنش‌های مشروط که با هدف تلطیف فضای حاکم بر روایات مبنا صادر شده، شامل روایاتی است که با حرف شرط «ان» شروع می‌شود. این روایات عمدتاً توسط سهل بن سعد ساعدی و در پاره‌ای گزارش‌ها، توسط ابوسعید خدری و جابر بن عبدالله انصاری و برخی دیگر از صحابه، به پیامبر (ص) نسبت داده شده است.

پس از روایات مبنا، واکنش‌های مشروط با بسامد بیشتری نسبت به سایر روایات گزارش شده‌اند. طبری (م ۳۱۰ق)، به‌تنهایی چهارده طریق به این روایات ارائه می‌دهد. در این میان، چهار طریق وی در طبقه اتباع تابعین با بیشترین انشعاب به چهار تن از صحابه؛ یعنی سهل بن سعد ساعدی، جابر بن عبدالله انصاری، ابوسعید خدری و سعد بن مالک-سعد بن ابی وقاص می‌رسد (نک: نمودار شماره ۲).

روایاتی که به سهل بن سعد می‌رسد بیشتر در بوم مدینه تکوین و انتشار یافته است. این روایات، پیش از طبری نیز از شهرت کافی برخوردار بوده‌اند. مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، ابن ابی شیبه (م ۲۵۳) و به نقل از مالک بن انس، احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)، بخاری (م ۲۵۶ق)، مسلم نیشابوری (م ۲۶۱ق) و ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳ق) تحریری ناقص‌تر از ابن ابی شیبه به دست می‌دهند. در گزارش ابن ابی شیبه (م ۲۵۳) آمده است که: «ذُكِرَ لِسهلِ بْنِ سَعْدِ السُّؤْمِ، فَقَالَ: إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ فَفِي الْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ وَالْمَسْكَنِ»^{۴۱} اما در گزارش مالک بن انس و دیگر محدثان اهل سنت که از او نقل کرده‌اند، بی‌آنکه صحبت از مذاکره در خصوص «السُّؤْم» شود، سهل بن سعد به نقل از پیامبر (ص) می‌گوید: «إِنْ كَانَ فَفِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالْمَسْكَنِ» مالک می‌افزاید: «یعنی السُّؤْم»^{۴۲}

۴۱. ابن ابی شیبه، مسند ابن ابی شیبه، ۸۵/۱.

۴۲. نک: مالک بن انس، الموطأ، ۱۵۱/۲؛ ابن حنبل، المسند، ۵۱۰/۳۷؛ بخاری، صحیح البخاری، ۱۰۵۰/۳؛ مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، ۱۷۴۸/۴.

حلقه مشترک تمامی این روایات، سلمه بن دینار ابوحازم اعرج (متوفای حدود ۱۴۰ق) مدنی است. قصه پردازی و زاهدپیشگی، از صفات برجسته وی است که مدنظر رجالیان اهل سنت قرار گرفته است. بنابر گزارش ابن سعد که مزی آورده است، ابوحازم بعد از نماز صبح و عصر در مسجد مدینه برای مردم قصه می گفت.^{۴۳} ابن جبان در تصحیفی آشکار وی را قاضی اهل مدینه و از عبّاد و زهاد مدینه معرفی کرده است.^{۴۴}

عبدالملک بن جریج مکی (م ۱۹۴ق)، حلقه مشترک روایات جابر بن عبدالله انصاری است، که مالک بن انس وی را «حاطب لیل» معرفی کرده و ابن معین با وصف «لیس بشیء» او را توصیف کرده و دارقطنی در خصوص پرهیز از «تدلیس» های ابن جریج هشدار داده و او را «قیح التدلیس» معرفی کرده است.^{۴۵} حلقه مشترک روایاتی که به ابوسعید خدری می رسد، عبدربه ابوشهاب حنّاط کوفی (م ۱۷۲ق) ساکن مدائن است. وی فردی غیر حافظ بوده است،^{۴۶} اما حلقه مشترک روایاتی که به وسیله سعید بن مسیب به سعد بن مالک یا سعد بن ابی وقاص می رسد، فقیه اهل یمامه، یحیی بن ابی کثیر یمامی است. وی اهل تدلیس و ارسال بوده، از ابن رو یحیی بن سعید قطان، مرسلات وی را «شبه الريح» معرفی کرده است.^{۴۷}

اینکه روایات مشروط را واکنشی به روایات مبنا دانستیم، تاحدی از گزارش ابن ابی شیبّه به دست می آید. عبارت «ذکر الشوم عند سهل بن سعد الساعدي»،^{۴۸} بنابر فرض صحت گزارش، تداعی کننده فضایی است که تعدادی از صحابه و چه بسا، تابعان در خصوص مصادیق شومی و بدیمنی در حضور سهل بن سعد به بحث نشسته اند که سهل بن سعد فیصله بحث آنچه را ادعا کرده از پیامبر (ص) شنیده، بیان می کند. هرچند ضعف سندی اغلب این روایات، اصالت آن ها را همچون «روایات مبنا» با تردید جدی مواجه می سازد؛ اما فارغ از این مقوله، از مجموع آنچه درباره روایات مربوط به حوزه واکنش های مشروط بیان شد، می توان به این نتیجه رسید که بخشی از این روایات (روایت سهل بن سعد) در بوم مدینه شهرت و رواج داشته اند و دیگر روایات این طیف که در مجموع بیشتر از روایات دسته نخست هستند، خارج از بوم مدینه و غالباً در مکه، یمامه و عراق توسعه یافته اند. بنابراین شاهد حضور دو جریان فعال در خصوص ترویج انگاره شومی زنان هستیم که احتمالاً به صورت هم زمان این هدف را دنبال می کرده اند. جریان نخست، جریان غالبی

ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ۱۶۱/۳.

۴۳. حافظ مزی، تهذیب الکمال، ۲۷۲/۱۱.

۴۴. ابن جبان، الثقات، ۳۱۶/۴.

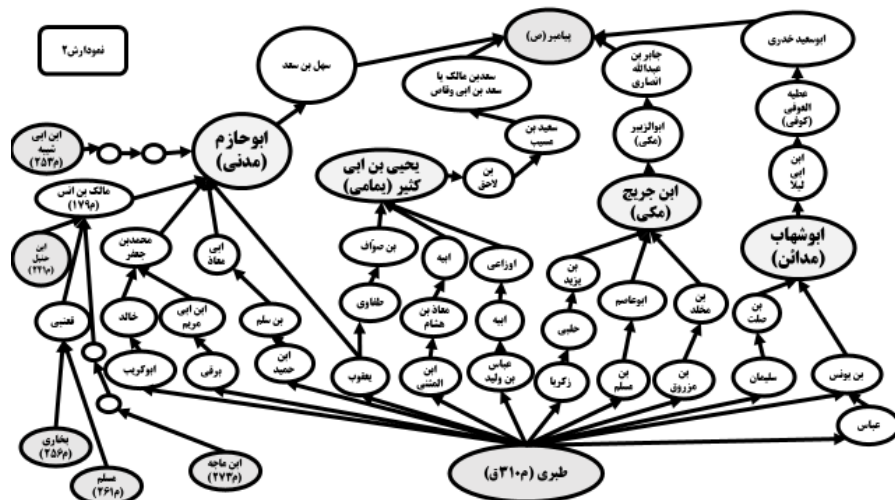
۴۵. ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ۳۵۹/۶.

۴۶. ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ۱۱۷/۶؛ حافظ مزی، تهذیب الکمال، ۴۸۵/۱۶.

۴۷. ذهبی، میزان الإعتدال، ۴۰۳/۴.

۴۸. ابن ابی شیبّه، مسند ابن ابی شیبّه، ۸۵/۱؛ طبری، تهذیب الآثار، ۴۷۷/۳.

است که در مدینه شومی را با قاطعیت برای عناصر موجود در روایت اثبات می‌کند. ابن شهاب زهری و سالم بن عبدالله بن عمر به عنوان مروجان روایات مبنا، سردمداری این جریان را بر عهده دارند. جریان دیگری که بخشی از آن‌ها در مدینه حضور داشتند و بخشی بیشتر در خارج از مدینه، سعی می‌کردند جانب احتیاط را رعایت کنند و تحریری مشروط و محتاطانه‌تر از روایت مبنا ارائه کنند (نک: نمودار شماره ۲).



۳.۲.۲. واکنش‌های توضیحی و تعلیلی

تعدادی از گزارش‌های موجود در منابع روایی اهل سنت و عمده تحریرهای شیعی این روایت، در زمره واکنش‌های توضیحی و تعلیلی به شمار می‌روند. این روایات با هدف تحدید دایره اطلاق روایات مبنا و تبیین علل شومی عناصر مذکور در این روایت شکل گرفته‌اند. تحریرهای شیعی این روایات که همچون روایات مبنا در فضای مدینه تولید شده، از امام صادق (ع) یا با واسطه آن حضرت از پیامبر (ص) گزارش شده است. نخستین بار کلینی (م ۳۲۹ ق) و سپس شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) البته با متنی کامل‌تر نسبت به وی و با سندی تقریباً یکسان می‌گویند: «تذاکروا الشؤمَ عندَ ابی عبدالله (ع) فقال: الشؤمُ فی ثلاثٍ: فی المرأةِ و الدابةِ و الدارِ؛ فأما شؤمُ المرأةِ فکثرةُ مهرِها و عقمُ رَحِمِها»^۹ و «أما الدابةُ فسوءُ خلقِها و منعُها ظَهَرَها و أما الدارُ فضنقُ ساحتِها و شرُّ جيرانِها»^{۱۰}.

در میان اهل سنت، اولین بار و تنها عبدالرزاق صنعانی پس از ذکر روایت مبنا، عبارتی توضیحی به نقل

۹. کلینی، الکافی، ۵/۵۶۸.

۱۰. ابن بابویه، الخصال، ۱/۱۰۰.

از استادش معمربن راشد می‌آورد که تاحدی به تحریرهای شیعی این روایت شباهت دارد. معمربن راشد می‌گوید: «وَسَمِعْتُ مَنْ يُفَسِّرُ هَذَا الْحَدِيثَ يَقُولُ: شَوْمُ الْمَرْأَةِ إِذَا كَانَتْ غَيْرَ وَلُودٍ وَ شَوْمُ الْفَرَسِ إِذَا لَمْ يُغَرَّ عَلَيْهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَوْمُ الدَّارِ جَاؤُ السُّوءِ.»^{۵۱} بیهقی (م ۵۸۴ق) و دیگر شارحان حدیث اهل سنت، سخن عبدالرزاق را بی هیچ کم و کاستی گزارش کرده‌اند.^{۵۲}

از یک سو، شباهت فقره نخست روایت شیعی که با عبارت «تَذَاكُرُوا الشُّومَ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)» شروع می‌شود با گزارشی که محدثان اهل سنت از سهل بن سعد آورده‌اند: «ذُكِرَ الشُّومُ عِنْدَ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ»^{۵۳} و از سوی دیگر، قرابت محتوایی گزارش عبدالرزاق با تحریر شیعی این روایت، نشان از تعامل دوسویه مکاتب حدیثی فریقین دارد. می‌توان ادعا کرد که تحریر شیعی، نه تحریری مستقل که ناظر به روایات اهل سنت شکل گرفته است و به نوعی در شمار روایات منتقله به شمار می‌آید که البته با افزودن توضیحاتی از اطلاق روایت مبنا کاسته و دوباره به منابع روایی اهل سنت، همچون آثار عبدالرزاق صنعانی راه یافته است که با توجه به تمایلات شیعی وی و استادش و به ویژه بیان سربسته موضوع نشان می‌دهد که فقره توضیحی و پایانی روایت، از مدارس شیعی به مکتب حدیثی اهل سنت انتقال یافته باشد.

۳. ۲. ۳. واکنش‌های تقابلی

مراد از واکنش‌های تقابلی، آن دسته از روایاتی است که تحریر رایج از روایت مبنا را برنتافته و به مقابله با آن برخاسته‌اند. برخی از این روایت‌ها در تقابل با راوی شکل گرفته و نحوه گزارش راوی نخستین را زیر سؤال برده و به تخطئه او پرداخته است. این دسته از واکنش‌ها را می‌توان واکنش‌های تقابلی-اصلاحی نام گذاشت. برخی دیگر از این روایت‌ها، از اساس به تخطئه روایت پرداخته و هیچ توجیه یا تأویلی را در قبال روایت مبنا برنتافته‌اند که آن‌ها را واکنش‌های تقابلی-انکاری می‌نامیم.

أ. واکنش‌های تقابلی-اصلاحی: تعدادی روایات پراکنده در برخی از مجامع روایی اهل سنت وجود دارد که با هدف بیان تحریر واقعی روایت شکل گرفته‌اند. این روایات تلاش می‌کند تحریر رایج و مشهور از روایت را تخطئه کند و عامل اصلی چنین خطایی را سوء حفظ راوی نخستین اعلام کند. براساس این گزارش، وقتی به عایشه خبر می‌دهند که ابوهریره به نقل روایتی از پیامبر (ص) در خصوص شومی زنان پرداخته، از نحوه روایتگری ابوهریره به شدت بر می‌آشوبد و وی را به تقطیع نادرست روایت متهم می‌سازد. نخستین بار در اوایل قرن سوم هجری، ابوداود طیالسی (م ۲۰۴ق) این گونه به گزارش روایت می‌پردازد:

۵۱. صنعانی، المصنّف، ۴۱۱/۱۰.

۵۲. بیهقی، السنن الکبری، ۲۴۱/۸؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۶۲/۶.

۵۳. ابن ابی شیبہ، مسند ابن ابی شیبہ، ۸۵/۱.

«قِيلَ لِعَائِشَةَ إِنَّ أَبَاهُ رِيْرَةً، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآلِهِ] وَسَلَّمَ: «الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ»؛ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لَمْ يَحْفَظْ أَبُوهُ رِيْرَةً لِأَنَّهُ دَخَلَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآلِهِ] وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ، يَقُولُونَ إِنَّ الشُّؤْمَ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ» فَسَمِعَ آخِرَ الْحَدِيثِ وَلَمْ يَسْمَعْ أَوَّلَهُ.»^{۵۴}

در همین نیمه نخست قرن سوم هجری، اسحاق بن راهویه (م ۲۳۸ق) و احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) گزارش مشابه دیگری را به دست می دهند که: «أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَائِشَةَ إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآلِهِ] وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الطَّيْرَةَ فِي الْمَرْأَةِ وَالْأُفْءِ وَالْأُفْءِ، فَغَضِبَتْ غَضَبًا شَدِيدًا فَطَارَتْ شَقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ وَشَقَّةٌ فِي الْأَرْضِ فَقَالَتْ إِنَّمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَطَيَّرُونَ مِنْ ذَلِكَ.»^{۵۵}

آبشخور این هر دو گزارش، یکی است؛ با این تفاوت که، در گزارش نخست، شومی زنان انگاره ای یهودی تلقی شده و در گزارش بعدی، به دوران جاهلیت نسبت داده شده است. آنچه در خصوص سند این دو روایت حائز اهمیت است ضعف سندی آن دوست. طایلسی روایت خود را از محمد بن راشد (متوفای بعد از ۱۶۰ق) نقل کرده است. نسائی با عبارات مختلفی؛ چون ثقه، لا بأس به و ليس بالقوى از او یاد کرده و ابن حبان در ضمن اشاره به ورع وی، حدیث را حرفه او ندانسته و به سبب کثرت نقل منکرات، روایات وی را در خور ترک دانسته است.^{۵۶}

حلقه مشترک روایات موجود در گزارش دوم، همام بن یحیی (م ۱۶۳ق) است. وی که یکی از ارکان حدیث بصره محسوب می شود، با وجود صدوق بودن، متهم به سوء حافظه است.^{۵۷} گفته اند: با وجود سوء حفظ، مراجعه به کتاب را خوش نمی داشت و بعدها که به اشتباهش پی برد، استغفار کرد.^{۵۸} از این رو، یحیی بن سعید قطان با نقل روایات وی به کلی مخالفت می کرد.^{۵۹}

بنابر آنچه در خصوص ضعف سندی روایات مربوط به واکنش های تقابلی-اصلاحی گفته شد، می توان چنین نتیجه گرفت که: این روایات در تقابل روایات مبنا که شهرشان فراگیر شده بود، بر ساخته شده اند؛ با این توضیح که، به منظور فراهم سازی نقد روایت مبنا، هم در حوزه سند و هم در حوزه متن، شاهد تغییرات-تحریفاتی هستیم. در این روایات، ابوهریره به جای عبدالله بن عمر می نشیند، همو که روایات مبنا از وی به عنوان راوی نخستین نام می برند. این تغییر و جایگزینی ابوهریره به جای ابن عمر امکان نقد سندی روایت را

۵۴. طایلسی، مسند طایلسی، ۱۲۴/۳.

۵۵. ابن راهویه، مسند اسحاق بن راهویه، ۷۵۱/۳؛ ابن حنبل، المسند، ۸۸/۴۲.

۵۶. ابن حجر عسقلانی، تفریب التهذیب، ۱۴۰/۹.

۵۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲۸۲/۷.

۵۸. حافظ میزی، تهذیب الکمال، ۳۰۸/۳۰.

۵۹. صفدی، الوافی بالوفیات، ۴۲۷/۷.

فراهم‌تر کرده است. از این رو، عایشه در مقام نقد راوی بر ابوهریره خرده می‌گیرد و او را به سوء حفظ و بی‌دقتی در نحوه تقطیع و روایتگری متهم می‌کند. تغییر در محتوا نیز زمینه نقد محتوایی روایت را با رویکرد اصلاحی فراهم می‌سازد. بر این اساس، بی‌آنکه روایت از اساس تخطئه و بی‌مبنا قلمداد شود، آن را روایت صحیحی معرفی می‌کند که به تقطیع نادرست رفتار شده و به واسطه آن، انگاره‌ای جاهلی به فضای اندیشه اسلامی راه یافته است.

حدیث‌پژوهان معاصر در مباحث مربوط به تحریف حدیث و عوامل آن همچون تقطیع نادرست، این روایات را بررسی کرده‌اند.^{۶۰}

ب. واکنش‌های تقابلی-انکاری: همان‌طور که گفته شد برخی دیگر از این روایت‌ها ضمن تخطئه و انکار روایت مبنا، هیچ‌گونه توجیه یا تأویلی را در قبال روایت مبنا برننافته‌اند که آن‌ها را واکنش‌های تقابلی-انکاری نامیدیم. در این دسته از روایات، ابن عباس جای عایشه را می‌گیرد و این انگاره و روایات تداعی‌کننده آن را اساساً بی‌مبنا معرفی می‌کند.

در گزارشی که طبری (م ۳۱۰ق) به دست می‌دهد ابن‌ابی‌ملیکه با استناد به روایت منسوب به پیامبر (ص) که «إِنْ كَانَ شَيْءٌ، فَفِي الرَّبْعِ وَالْفَرْسِ وَالْمَرْأَةِ»، نظر ابن‌عباس را در خصوص کنیزی جویا می‌شود که چند صباحی راجع به او دل‌چرکین شده و احساس می‌کند آن کنیز، عامل بدبختی‌های اوست. اما ابن‌عباس به شدت منکر سماع چنین حدیثی از پیامبر (ص) می‌شود: «فَأَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ سَمِعَ ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَأَلِهِ] وَسَلَّمَ أَشَدَّ التَّكْرَرِ».^{۶۱} در نهایت، ابن‌عباس پیشنهاد می‌کند در صورت داشتن چنین احساسی راجع به کنیز، با طلاق یا فروش وی از او جدا شود.

روایت مستند ابن‌ابی‌ملیکه در پاره‌ای از گزارش‌های اولیه قابل ردیابی است. احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) به سند خویش از جابر بن عبدالله انصاری ادعا می‌کند که پیامبر (ص) فرموده: «إِنْ كَانَ شَيْءٌ فَفِي الرَّبْعِ وَالْفَرْسِ وَالْمَرْأَةِ».^{۶۲} مسلم نیشابوری (م ۲۶۱ق) با همین سند و با تفاوت اندکی در متن -الخادم به جای المرأة- به نقل روایت می‌پردازد.^{۶۳} پیش از این در ذیل واکنش‌های مشروط، این دسته از روایات بررسی شد.

۶۰. دلبری، «تحریف در حدیث: عوامل و پیامدها»، ۱۸۷؛ مسعودی، «روش برداشت از روایات»، ۱۳.

۶۱. طبری، تهذیب الآثار، ۴۹۵/۳.

۶۲. ابن حنبل، المسند، ۴۳۳/۲۲.

۶۳. مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، ۳۵/۷.

نتیجه‌گیری

از رهگذر تحلیل انگاره «شؤم المرأة» و روایات تداعی‌کننده آن به این نتیجه می‌رسیم که وجود زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و برخی ویژگی‌های فردی راویان مدنی در اواخر سده نخست هجری، عامل پیدایش روایات تداعی‌کننده انگاره «شؤم المرأة» است. این روایات به‌عنوان «روایات مبنا» در بوم مدینه و توسط برخی از تابعان زاهدپیشه تکوین یافته است و برخی از راویان سرشناس مدینه، همچون ابن‌شهاب زهری به‌عنوان حلقه مشترک، نقش مهمی در فراهم‌سازی زمینه‌اشتهار و پذیرش این روایات و تثبیت این انگاره داشتند.

روایاتی نیز در واکنش به روایات مبنا تکوین و توسعه یافته‌اند که بخشی از این روایات، همچون روایات مبنا در بوم مدینه شهرت و رواج داشته‌اند و دیگر روایات این طیف که در مجموع بیشتر از روایات دسته نخست هستند، در خارج از بوم مدینه و غالباً در مکه و یمامه و عراق توسعه یافته‌اند. بنابراین شاهد حضور دو جریان فعال در خصوص انگاره شومی زنان هستیم که احتمالاً به‌صورت هم‌زمان این هدف را دنبال می‌کرده‌اند. جریان نخست (روایات مبنا)، جریان غالبی است که در مدینه شومی را با قاطعیت برای عناصر موجود در روایت اثبات می‌کند. جریان دوم که بخشی از آن‌ها در مدینه حضور داشتند و بخشی بیشتر در خارج از مدینه سعی می‌کردند جانب احتیاط را رعایت کنند و تحریری مشروط و محتاطانه‌تر از روایات مبنا ارائه کنند. با این وجود، نقل گسترده روایات مبنا توسط محدثان مشهور اهل سنت در سده سوم و چهارم هجری و نحوه تعامل بخاری با این روایت و درج عنوان باب «ما يُتَّقَى مِنْ شَوْمِ الْمَرْأَةِ» نشان می‌دهد که در زمان وی، انگاره «شؤم المرأة» به انگاره‌ای پذیرفتنی تبدیل شده است. تحریر شیعی این روایات نیز که در شمار «واکنش‌ها» دسته‌بندی می‌شوند و متأثر از عنصر عقلانیت شیعی به تحدید دایره شمول و اطلاق روایات مبنا می‌پردازد، در نیمه نخست قرن دوم هجری (دوران امام صادق (ع)) در بوم مدینه رواج داشته و بعدها توسط محدثان سرشناسی، چون کلینی و صدوق به مجامع حدیثی شیعه راه یافته و به شهرت رسیده است.

نکته پایانی اینکه، برخی شواهد متنی و سندی، بر ساختگی بودن روایات تداعی‌کننده انگاره «شؤم المرأة» دلالت دارد، ازجمله: غرابت و تفرد مطلق سند در سه طبقه نخست و مهم‌تر از آن، مخالفت محتوایی با روح معارف کتاب و سنت.

منابع

قرآن کریم. ترجمه فولادوند.

آقای، سیدعلی. «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد، نقد و بررسی روش‌شناسی خوتر یُئبل». علوم حدیث. ش ۴۱ (پاییز ۱۳۸۵): ۱۴۵-۱۶۸.

آهنگ، علی، مجتبی شکوری. «بررسی اصالت روایت منقول از امام علی (ع) درباره اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ با استفاده از روش تحلیل اسناد-متن». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. پیاپی ۴۹، ش ۱ (بهار ۱۴۰۰): ۱-۳۱.

<https://doi.org/10.22051/tqh.2020.32225.2915>

ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. مسند ابن ابی شیبہ. به تحقیق عادل یوسف بن عزازی و احمد بن فرید مزیدی. ریاض: دار الوطن، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.

ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. الآحاد و المشانی. به تحقیق باسم فیصل. ریاض: دار الراية، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۶۲.

ابن جزری، محمد بن محمد. غایة النهاية فی طبقات القراء. بی جا: مکتبه ابن تیمیه، چاپ اول، ۱۳۵۱ ق.

ابن حبان، محمد بن حبان. الثقات. به تحقیق سید شرف الدین احمد. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۹۵ ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. تفریب التهذیب. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة، ۱۳۶۹ ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. لسان المیزان. بیروت: اعلمی، چاپ سوم، ۱۴۰۶ ق.

ابن حنبل، احمد بن محمد. مسند احمد بن حنبل. به تحقیق شعیب الأرئووط. بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.

ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم. مسند اسحاق بن راهویه. به تحقیق عبدالغفور بن عبدالحق البلوشی. مدینه: مکتبه الایمان، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

ابن سعد، محمد بن سعد زهری. الطبقات الکبری. به تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر، چاپ اول، ۱۹۶۸ م.

ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینه دمشق. به تحقیق عمرو بن غرامه عمروی. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.

ابن ماجه، محمد بن یزید. سنن ابن ماجه. به تحقیق شعیب الأرئووط. بی جا: دار الرسالة العالمیه، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

ابو یعلی، احمد بن علی. مسند ابی یعلی الموصلی. به تحقیق حسین سلیم اسد. دمشق: دار المأمون للتراث،

چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل. صحیح البخاری. به تحقیق مصطفی دیب البغا. بیروت: دار ابن کثیر، چاپ دوم، ۱۴۰۷ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل. فیض الباری علی صحیح البخاری. به شرح محمد انور شاه کشمیری. به تحقیق محمد بدر عالم میرتهی. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

بدر العینی، محمود بن احمد. نخب الأفكار فی تنقیح مبانی الأخبار فی شرح معانی الآثار. به تحقیق ابو تمیم یاسر بن ابراهیم. قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

بیهقی، احمد بن حسین. السنن الکبری. به تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.

بیهقی، احمد بن حسین. دلائل النبوة. بی جا: بی نا، بی تا.

پاکتچی، احمد. روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۹.

ترمذی، محمد بن عیسی. سنن ترمذی. به تحقیق احمد محمد شاکر و دیگران. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.

حافظ مزنی، یوسف بن عبدالرحمن. تهذیب الکمال فی اسماء الرجال. بیروت: الرسالة، چاپ اول، ۱۴۰۰ق. حسینیان قمی، مهدی. «دفاع از حدیث ۵». علوم حدیث. ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶): ۱۶۱-۱۲۹.

حیدری نسب، علیرضا. «ابن شهاب زهري و عداوت اهل بیت (ع)». پژوهش های قرآن و حدیث. س ۴۴، ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰): ۷۹-۱۰۰.

خانی، حامد و دیگران. قرآن پژوهی و تاریخ انگاره ها: مجموعه مقالات برگزیده اولین همایش ملی کاربرد رویکرد تاریخ انگاره در مطالعات قرآنی. دانشگاه آزاد اسلامی: پژوهشکده قرآن و عترت. چاپ اول، ۱۳۹۷.

خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث. بی جا: بی نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.

دلبری، سید علی. «تحریف در حدیث: عوامل و پیامدها». کتاب قیّم. ش ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳): ۱۸۷-۲۱۲.

ذهبی، محمد بن احمد. العبر فی خبر من غیر. بی جا: بی نا، بی تا.

ذهبی، محمد بن احمد. میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دار المعرفة، بی تا.

زركشي، محمد بن بهادر. الإجابة لإيراد ما استدرکته عائشة علی الصحابة. به تحقیق سعید افغانی. بی جا: المكتب الإسلامي، ۱۳۹۷ق.

صفدی، خلیل بن ابیک. الوافی بالوفیات. بی جا: بی نا، بی تا.

- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. المصنّف. بیروت: المكتب الإسلامي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- طبری، محمد بن جریر. تهذیب الآثار و تفصیل معانی الثابت عن الرسول الله (ص) من الاخبار. بی جا: بی نا، بی تا.
- طحاوی، احمد بن محمد. شرح معانی الآثار المختلفة المأثورة. به تحقیق محمد سید جاد الحق، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الرجال. بی جا: بی نا، بی تا.
- طیالسی، سلیمان بن داود. مسند الطیالسی. به تحقیق محمد بن عبدالمحسن ترکی. مصر: دار هجر، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- عقبه، بگم. «تحول انگاره قرآنی قلب در فرهنگ اسلامی». چاپ شده در مجموعه مقالات اولین همایش ملی کاربرد رویکرد تاریخ انگاره در مطالعات قرآنی. چاپ اول، ۱۳۹۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- گرامی، سید محمد هادی. نخستین اندیشه های حدیثی شیعه: رویکردها، گفتمان ها، انگاره ها و جریان ها. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۶.
- گرامی، سید محمد هادی. مقدمه ای بر تاریخ نگاری انگاره ای و اندیشه ای. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۶.
- گورکه، آندریاس. «روش تاریخ گذاری اسناد-متن با توجه به حلقه مشترک، پژوهش موردی: روایات آخرالزمان». در رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه. ترجمه سعید شفیعی. به اهتمام مرتضی سلمان نژاد و سید محمد هادی گرامی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷.
- مالک بن انس. الموطأ رواية أبي مُصعب الزُّهري. به تحقیق بشار عواد معروف و محمود خلیل. بی جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ق.
- مسعودی، عبد الهادی. «روش برداشت از روایات». مکاتبه و اندیشه. ش ۳۷ (زمستان ۱۳۸۹): ۱۳-۲۵.
- مطیعی، محمد نجیب. «نقض کلام المبتدعة فی حدیث: إنّما الشُّؤم فی ثلاثة و حدیث: شفاء عین علی بن ابیطالب». نشریه الازهر. س ۴۹، (ربیع الآخر ۱۳۹۷ق): ۷۰۴-۷۱۲.
- موتسکی، هارالد، مرتضی کریمی نیا. «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه های غربی در پرتو تحولات جدید روش شناختی». هفت آسمان. س ۸، ش ۳۲ (زمستان ۱۳۸۵): ۱۵۵-۱۹۶.
- میرحسینی، یحیی. «تاریخ انگاره «امت وسط» و مقایسه آن با بر ساخت های معنایی واژه». در مجموعه مقالات اولین همایش ملی کاربرد رویکرد تاریخ انگاره در مطالعات قرآنی. چاپ اول، ۱۳۹۷.

نیل‌ساز، نصرت. «تاریخ‌گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد-متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان». پژوهش‌های قرآن و حدیث. س ۴۴، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۰): ۱۲۷-۱۴۹.

نیشابوری، مسلم‌بن حجاج. صحیح مسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

Transliterated Bibliography

Abū Ya‘lā, Aḥmad ibn ‘Alī. *Musnad Abī Ya‘lā al-Mawṣilī*. Researched by Ḥusayn Salīm Asad. Dimashq: Dār al-Ma‘mūn li-l-Ṭurāth, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Aghabe, Bagom. “Taḥawūl Ingārah-yi Qurānī Qalb dar Farhang Islāmī”. Chāpshudih dar *Majmū‘ah Maqālāt-i Avalīn Hamāyish-i Millī Kārbudr-i Rūykark Tārīkhingārah dar Muṭālī‘āt-i Qurānī*. Chāp-i Awwal, 2019/1397.

Āhang, ‘Alī, Muṭtabā Shakūrī. “Barrisī Išālat-i Rivāyat Manqūl az Imām ‘Alī (AS) Darbārih-yi Ahammiyat-i Shinākht Nāsikh va Mansūkh bā Istifādh az Ravish-i Taḥlīl Asnād-Matn”. *Taḥqīqāt-i ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. Payāpiy 49, no.1 (Spring 2022/1400): 1-31.

Āqāyī, Sayyid ‘Alī. “Tārīkhguzārī Rivāyāt bar Mabnāy Taḥlīl-i Asnād, Naqd va Barrisī Ravishshināsī Gautier Juynboll”. *‘Ulūm Ḥadīth*. no. 41 (autumn 2007/1385): 145-168.

Badr al-Dīn al-‘Aynī, Maḥmud ibn Aḥmad. *Nukhab al-Afkār fī Tanqīḥ Mabānī al-Akḥbār fī Sharḥ Ma‘ānī al-Āthār*. Researched by Abū Tamīm Yāsir ibn Ibrāhīm. Qaṭar: Wizāra al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyya, 2008/1429.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Sunan al-Kubrā*. Researched by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Duvum, 2003/1424.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Dalā’il al-Nubuwwa*, s.l. s.n. s.d.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Fayḍ al-Bārī ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bi Sharḥ Muḥammad Anwar Shāh Kashmīrī. Researched by Muḥammad Badr ‘Ālam al-Mīrtahī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 2005/1426.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Researched by Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Beirut: Dār Ibn Kathīr, Chāp-i Duwum, 1987/1407.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-‘Ibar fī Khabar man Ghabar*. s.l. s.n. s.d.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mizān al-‘Iṭidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, s.d.

Dilbarī, Sayyid ‘Alī. “Taḥrīf dar Ḥadīth: ‘Awāmil va Payāmad-hā”. *Kitāb Qayyim*. no. 11 (autumn and

winter 2015/1393): 187-212.

Girāmī, Sayyid Muḥammad Hādī. *Muqaddamah-i bar Tārikhnigārī Ingārah-i va Andishah-i*. Tehran: Imam Sadiq University(AS), Chāp-i Awwal, 2017/1396.

Girāmī, Sayyid Muḥammad Hādī. *Nukhustīn Andishih-hā-yi Ḥadithī Shi‘ah*: Rūykard-hā, Guftimān-hā, Ingārah-hā va Jarīyān-hā. Tehran: Imam Sadiq University(AS), Chāp-i Awwal, 2017/1396.

Goerke, Andreas. “Ravish Tārikhguzārī Asnād-Matn bā Tavajuh bi Ḥalqih-yi Mushtarak, Pazhūhish Mūrīdī: Rivāyāt-i Ākhar al-Zamān”. Dar *Rūykard-hā-yi Nuvīn dar Ḥadithpazhūhī Shi‘ah*. translated by Sa‘īd Shafī‘ī. bi Ihtimām Murtizā Salmānizhād va Sayyid Muḥammad Hādī Girāmī. Tehran: Imam Sadiq University(AS), 2019/1397.

Ḥāfiẓ Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Beirut: al-Risālah, Chāp-i Awwal, 2022/1400.

Ḥiydarīnasab, ‘Alī Rizā. “Ibn Shahāb Zuhri va ‘Adāwat Ahl-i Biyt (AS)”. *Pazhūhish-hā-yi Qurān va Ḥadith*. yr. 44, no. 2 (autumn and winter 2012/1390): 79-100.

Ḥusayniyān Qumī, Mahdī. “Difā’ az Ḥadith 5”. *‘Ulūm Ḥadith*. no. 6 (winter 1998/1376): 129-161.

Ibn Abī ‘Āṣim, Aḥmad ibn ‘Amr. *al-Āḥād wa al-Mathānī*. researched by Bāsim Fiyṣāl. Riyāḍ: Dār al-Rāyihā, Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Musnad Ibn Abī Shaybah*. researched by ‘Ādil Yūsuf ibn ‘Azzāzī wa Aḥmad ibn Farīd Mazīdī. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn Ḥasan. *Tārikh-i al-Madīna Dimashq*. researched by ‘Umar ibn Gharāmāh ‘Amrawī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah, Chāp-i Awwal, 1984/1362.

Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1950/1369.

Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Lisān al-Mizān*. Beirut: A‘lamī. Chāp-i Siwum, 1986/1406.

Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Taqrib al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. researched by Shu‘ayb al-Arnaṭ. S.l. Mū‘assisa al-Risālah. Chāp-i Duwum, 1999/1420.

Ibn Hibbān, Muḥammad ibn Hibbān. *al-Thiqāt*. researched by Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1975/1395.

Ibn Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Ghāyat al-Nihāya fi Ṭabaqāt al-Qurrāʾ*. S.l. Maktaba Ibn Taymīyyah, Chāp-i Awwal, 1932/1351.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. researched by Shuʿayb al-Arnaʿūt. S.l. Dār al-Risāla al-ʿĀlamīya, Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Ibn Saʿd, Muḥammad ibn Saʿd Zuhri. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. researched by Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Awwal, 1968/1387.

Khānī, Hāmid et al. *Qurānpazhūhī va Tārikhingārah-hā: Majmūʿah Maqālāt-i Barguzīdih-yi Avalīn Hamāyish-i Millī Kārbudr-i Rūykark Tārikhingārah dar Muṭālīʿāt-i Qurānī*. Islamic Azad University, Pazhūhishkadih-yi Qurān va ʿItrat. Chāp-i Awwal, 2019/1397.

Khūf, Abū al-Qāsim. *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth*. s.l. s.n. Chāp-i Panjum, 1993/ 1413.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. ed. ʿAlī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Mālik ibn Anas. *al-Muwattaʾ Riwāya Abī Muṣʿab al-Zuhri*. researched by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf va Maḥmūd Khalīl. s.l. Mūʾassisa al-Risāla, 1992/1412.

Masʿūdī, ʿAbd al-Hādī. “Ravish-i Bardāsht az Rivāyāt”. Mukātibih va Andishih. No. 37 (winter 2011/1389): 13-25.

Mīr Ḥusaynī, Yahyā. “Tārikh Ingārah-yi “Umat-i Vasaʿ” va Muqāysih-yi ān bā bar Sākht-hā-yi Maʿnāyī Vāzhīh”. Dar *Majmūʿah Maqālāt-i Avalīn Hamāyish-i Millī Kārbudr-i Rūykark Tārikhingārah dar Muṭālīʿāt-i Qurānī*. Chāp-i Awwal, 2019/1397.

Motzki, Harald; Murtizā Karīmīniyā. “Jamʿ va Tadvīn Qurān: Bāznigārī Dīdgāh-hā-yi Gharbī dar Partū Tahāvulāt-i Jadīd Ravishshinākhti”. *Haft Āsimān*. Yr. 8, no. 32 (winter 2007/1385): 155-196.

Muṭīʿī, Muḥammad Najīb. “Naqd Kalām al-Mubtadaʿa fi Ḥadīth: Innamā al-Shūm fi Thalātha wa Ḥadīth: Shifāʿ ʿAyn ʿAlī ibn abī Ṭālib”. *Nashriya al-Azhar*. Yr. 49, (1977/1397): 704-712.

Nīlsāz, Nuṣrat. “Tārikhguzārī Aḥādīth bar Asās-i Ravish Tarkībī Taḥlīl Asnād-Matn dar Muṭālīʿāt-i Islāmī Khāvarshināsān”. *Pazhūhish-hā-yi Qurān va Ḥadīth*. yr. 44, no. 1 (spring and summer 2012/1390): 127-149.

Niyyshābūrī, Muslim ibn Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, s.d.

Pākatchī, Aḥmad. *Ravish-i Tahqīq bā Tikīyih bar Ḥawzah-yi ʿUlum Qurān va Ḥadīth*. Tehran: Imam Sadiq

University(AS), Chāp-i Awwal, 2011/1389.

Qurān-i Karīm. translated by Fülādvand.

Rāhwayh, Ishāq ibn Ibrāhīm. *Musnad Ishāq ibn Rāhwayh*. researched by ‘Abd al-Ghafūr ibn ‘Abd al-Ḥaqq al-Balūshī. Madinah: Maktaba al-Imān, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Şafadī, Khalil ibn Aybak. *al-Wāfi bi al-Wafayāt*. s.l. s.n. s.d.

Şan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muşannaf*. Beirut: al-Maktaba al-Islāmī, Chāp-i Duwum, 1983/1403.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tahdhīb al-Āthār wa Tafṣīl Ma‘ānī al-Thābit ‘an Rasūl Allāh(pbuḥ) min al-Akḥbār*. s.l. s.n. s.d.

Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Sharḥ Ma‘ānī al-Āthār al-Mukhtalifa al-Ma‘thūra*. Researched by Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq. ‘Ālim al-Kutub, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd. *Musnad al-Ṭayālīsī*. Researched by Muḥammad ibn ‘Abd al-Muḥsin Turkī. Egypt: Dār Hajr, Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. *Sunan Tirmidhī*. Researched by Aḥmad Muḥammad Shākīr et al. Egypt: Shirka Maktaba wa Maṭba‘a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Chāp-i Duwum, 1975/1395.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Rijāl*. s.l. s.n. s.d.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. *al-Ijāba li-[Iṭrād](#) mā Istadrakathu ‘Ā’isha ‘alā al-Şaḥāba*. Researched by Sa‘īd Afghānī. s.l. al-Maktaba al-Islāmī, 1977/1397.



Analyzing the Isnad and Text of the Narration" the Last Prophet Entering Paradise will be Solomon"

Zahra Asghari (corresponding author)

MA Graduate, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: asghari.za@mail.um.ac.ir

Hassan Naghizadeh

Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Part of our narrative heritage is regarding the life, personality, and biography of the divine prophets. One of these hadiths is the narration "*Ākhiru man yadkhulu al-Jannata Min al-nabiyīna Solaymān ibnu Dāwūda(AS) wa dhālika limā 'u'ṭiya fi al-donyā*". It is about Solomon and apparently conveys that he will be the last prophet entering Paradise due to the gift given to him. By searching the meaning of this narration in the hadith sources, only two and three narrations were found in Shia and Sunni narrative books, respectively. It is necessary to analyze the text and isnad of these narrations. Regarding the meaning, the raised question is, despite the divine prophets' high status, infallibility, and selection by Allah, how will Solomon's kingdom, the special feature of his prophecy, lead to his delay in entering Paradise? The findings show that the isnads of these narrations are invalid, and their denotations are incompatible with the Quranic and narrative texts.

Keywords: Prophets, Solomon (AS), Paradise, Hereafter





واکاوی سندی و متنی روایت «آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سَلِيمَانٌ...»

زهرآ اصغری (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: asghari.za@mail.um.ac.ir

حسن نقی زاده

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

بخشی از میراث حدیثی ما به زندگی، شخصیت و سیره انبیای الهی مربوط می‌شود. از جمله این روایات، حدیث «آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ فِي الدُّنْيَا» است. بنابر ظاهر این روایت، حضرت سلیمان (ع) به سبب موهبتی که در دنیا به وی عطا شده بود، از میان پیامبران الهی آخرین فردی است که وارد بهشت می‌شود.

طی جست‌وجو در منابع حدیثی، تنها دو روایت با این مضمون در کتب روایی شیعه و سه مورد در کتب روایی اهل سنت با اختلاف نسخه به چشم خورده است. این روایات نیازمند واکاوی سندی و متنی است. در خصوص مضمون روایت این پرسش مطرح است که باتوجه به عظمت، عصمت و برگزیدگی انبیای الهی، چگونه ملک سلیمان که از ویژگی خاص نبوت اوست، زمینه‌ساز تأخیر ورود این پیامبر الهی به بهشت می‌شود؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که این روایات به لحاظ سندی فاقد اعتبار و به لحاظ دلالت متن با متون قرآنی و حدیثی موجود در این زمینه ناسازگار است.

واژگان کلیدی: پیامبران، سلیمان (ع)، بهشت، آخرت.

مقدمه

در حوزه عصمت انبیا و میزان مصونیت پیامبران الهی از ارتکاب گناه میان فرقه‌های مختلف اسلامی اختلاف نظر وجود دارد، اما شیعه اثناعشری معتقد است که پیامبران از آغاز تولد تا پایان عمر از همه گناهان؛ اعم از کبیره و صغیره معصوم‌اند و حتی از روی سهو و نسیان هم گناهی از ایشان سر نمی‌زند.^۱ بنابراین احادیثی که به سیره و زندگی پیامبران مربوط می‌شود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، بررسی اعتبار سندی در کنار دلالت متنی اهمیت می‌یابد و به عنوان گام اولیه در مراجعه به این روایات باید در نظر گرفته شود. چه بسا، روایتی که از آن در برجسته‌سازی فضیلتی اخلاقی بهره می‌بریم؛ اصل صدور آن از معصوم محل بحث و اشکال باشد و محتوای آن نیز به لحاظ دلالت متنی و مفهومی، خلاف سایر ویژگی‌های رسیده درباره آن پیامبر در کلام الهی و گفتار معصومان باشد.

باتوجه به قصص انبیای الهی که در آیات قرآن کریم مشاهده می‌شوند، هر پیامبری باتوجه به قوم و شرایطی که در آن به پیامبری مبعوث شده است به لحاظ دوره نبوت رسالت و معجزه پیامبری دارای ویژگی‌های خاصی نسبت به سایر انبیای الهی است؛ وسعت سحر در عصر موسی بن عمران (ع) و پیشرفت طب در عصر مسیح (ع)، هر کدام ایجاب می‌کرد که معجزات آن‌ها چنان باشد که پیشرفته‌ترین علوم و دانش های زمان در مقابل آن عاجز بماند. همچنین معجزه حضرت سلیمان (ع) که مسئله تسخیر بادها و شیاطین، آگاهی از سخن پرندگان و مانند آن بود، تناسب با وسعت ملک و حکومت او داشت؛ چراکه قلمرو حکومت او را از جهان انسان‌ها فراتر می‌برد.^۲

در میان روایاتی که درباره حضرت سلیمان (ع) در مجموعه‌های حدیثی آورده شده است؛ روایاتی با این مضمون یافت می‌شود که حضرت سلیمان (ع) به دلیل دست‌یافتن به موهبت‌هایی که در دنیا به ایشان عطا شده بود، آخرین پیامبری است که وارد بهشت می‌شود، از جمله این روایات می‌توان به حدیثی که ابن‌ادریس حلی (۵۹۸ق) در مستطرفات السرائر آورده است، اشاره کرد: «... قال ابی‌عبدالله (ع): آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ فِي الدُّنْيَا.»^۳ براساس این روایت، حضرت سلیمان (ع) به سبب موهبتی که در دنیا به وی عطا شده بود، آخرین پیامبری است که وارد بهشت می‌شود. در اینجا این پرسش مطرح است که چرا باید حکومت و سلطنتی که از سوی خداوند به حضرت سلیمان (ع) عطا شده و در برخی وجوه تفسیری معجزه ایشان به شمار می‌رود،^۴ زمینه‌ساز تأخیر در

۱. علم‌الهدی، تنزیه الانبیاء، ۳/۱.

۲. مکارم شیرازی، پیام قرآن، ۲۷۶/۷.

۳. ابن‌ادریس، مستطرفات، ۴۱.

۴. زمخشری، الکشاف، ۹۵/۴؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰۴/۱۷؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۹۲/۲؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۰۵/۱۹.

ورود وی به بهشت شود؟!

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: اگرچه تاکنون کم و بیش به جنبه های مختلف زندگی حضرت سلیمان(ع) پرداخته شده است و از این روایت هم برداشت هایی در آثار نویسندگان به چشم می خورد؛ اما هیچ یک از این تألیفات تاکنون به نقد و بررسی استنادی و اعتباری این روایت نپرداخته و مدلول متن آن را بر آیات قرآن کریم و سایر روایات مربوطه عرضه نکرده اند.

این نوشتار در پی پاسخ گویی به این پرسش است که: به راستی آیا حضرت سلیمان(ع) به دلیل موهبتی که از آن بهره مند بود، آخرین پیامبری است که وارد بهشت می شود؟!

در این راستا، نخست شایسته است که منبع روایت در مصادر اصلی فریقین که برای اولین بار به نقل این حدیث پرداخته اند بررسی شود، آن گاه با ذکر متن هریک از این روایات از مصادر مذکور، این احادیث را به لحاظ وثاقت مؤلف، صحت استناددهی کتاب به او و نیز وثاقت راویان و اتصال سند بررسی کنیم و در مرحله دوم، به دلالت متنی و فهم متن حدیث و استفاده مؤلفان خواهیم پرداخت و در آخرین مرحله، درباره مفاد حدیث و نسبت آن با مضامین مرتبط با ملک سلیمان(ع)؛ اعم از آیات قرآن کریم و روایات مورد سخن خواهیم گفت. اما پیش از آن، بیان این نکته مناسب و بلکه ضروری است که خبر واحد در حوزه روایات اعتقادی و اخلاقی اگر با قرینه همراه باشد، از نظر همه عالمان پذیرفتنی است؛ در غیر این صورت، پذیرش این گونه روایات محل اختلاف است. در روایات اعتقادی از نظر برخی؛ مانند شهید ثانی^۵ (۹۶۵ق) و امام خمینی^۶ (۱۴۲۳ق)، یقین آوری شرط پذیرش این روایات است، در حالی که از نظر برخی دیگر؛ مانند خویی^۷ (۱۴۱۳ق) و معرفت^۸ ادله حجیت خبر واحد مطلق است و این دسته از روایات نیز همانند احادیث فقهی است، اما غالباً در روایات اخلاقی چنانچه مفهوم آن ها با اصول و مبانی تربیتی و مسائل زیربنایی تعارضی نداشته باشد، کمتر سخت گیری می شود. روایت «آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ فِي الدُّنْيَا»، دارای دو وجه اعتقادی و اخلاقی است؛ از نظر بحث از ورود به بهشت در حوزه روایات اعتقادی قرار می گیرد اما از لحاظ تعامل با شئون دنیوی به حوزه روایات اخلاقی مربوط می گردد.

البته در روایات مکارم اخلاق و تاریخی چنین معمول است که غالباً این دسته از روایات به لحاظ سندی چندان مدّ نظر و بررسی قرار نمی گیرند با این تصور که بیشتر جنبه موعظه به خود می گیرند، در حالی

۵. شهید ثانی، المقاصد العلیة، ۴۵.

۶. خمینی، تهذیب الاصول، ۴۶۸/۲.

۷. خویی، مصباح الاصول، ۱۹۶/۲.

۸. معرفت، «کاربرد حدیث در تفسیر»، ۱۴۵-۱۴۲.

که ممکن است در میان این دسته از روایات، مواردی یافت شوند که از نظر سندی، مخدوش و فاقد اعتبار و احیاناً چالش برانگیز هم باشند. ممکن است به ویژگی‌های یکی از پیامبران الهی به گونه‌ای بپردازند که عصمت آنان را زیر سؤال ببرند یا مخالف مفاد آیات قرآن کریم باشند یا با سایر روایات درباره آن پیامبر عظیم‌الشأن ناسازگار باشند.

۱. بررسی سندی

در این قسمت با ذکر متن دقیق روایات از مصادر فریقین به بررسی سندی هریک از این روایات می‌پردازیم.

۱.۱. کتب روایی شیعه

در میان منابع شیعه، علامه مجلسی این روایت را از دو منبع مختلف در چندین مجلد از بحار الأنوار نقل کرده است. این حدیث در دو کتاب التمهیص، ابوهمام اسکافی (۳۱۰ق) و السرائر، ابن‌ادریس حلی نقل شده است.

۱.۱.۱. السرائر

محمدبن‌ادریس عجللی، صاحب کتاب «السرائر» از فقیهان بزرگ شیعه در قرن ششم هجری است که در کتب رجال فریقین توثیق شده است. ابن‌حجر درباره وی چنین می‌گوید: «محمدبن‌ادریس العجللی الحلّی فقیه الشیعة و عالمهم له تصانیف فی فقه الإمامیة ولم یکن للشیعة فی وقته مثله مات سنة سبع وتسعين وخمس مائة»^۹ ابن‌حجر (۸۵۲ق) وی را فقیه و عالم شیعی معرفی می‌کند که در دوره خود منحصر به فرد بوده است. از میان علمای شیعه نیز خویی (۱۳۷۱) درباره ایشان چنین بیان می‌کند که فقیه و عالم شیعی موثق بوده که در شیوه پذیرش و عمل به خبر واحد بین او و سیدمرتضی اختلاف است.^{۱۰} مجلسی نیز در جلد اول کتاب بحار الأنوار، وی را در زمره علمای برجسته شیعی بر شمرده است.^{۱۱} ابن‌ادریس حلی در پایان کتاب السرائر بابی را تحت عنوان مستطرفات (محدث وقتی لفظ مستطرف را به کار می‌برد، به احادیث خاص اشاره می‌کند) می‌آورد که در آن مجموعه‌ای از روایات اصحاب ائمه (ع) را نقل می‌کند.^{۱۲} وی روایت مربوط به حضرت سلیمان (ع) را در کتاب ابان بن تغلب از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند.

۹. ابن‌حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۶۵/۵.

۱۰. خویی، معجم رجال الحديث، ۶۵/۱۶.

۱۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۶/۱.

۱۲. ابن‌ادریس، مستطرفات، ۸.

السرائر: «قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ أَصْبَاطٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نَجْرَانَ وَ ابْنُ بَنْتِ الْيَاسِ حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ ابْنُ بَنْتِ الْيَاسِ هُوَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْوُشَاءُ بَعْضُ رَوَاةِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ شَكَّ مِنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سَلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ فِي الدُّنْيَا»^{۱۳}

هر چند طبق گفته عالمان رجالی، در وثاقت ابن ادریس حلی و استناد این کتاب به وی شکی نیست، اما در اعتبار احادیث مستطرفات السرائر بین علما اختلاف است.^{۱۴} خویی در معجم رجال حدیث از قول محمود الحمصی بیان می کند که ابن ادریس حلی مخلط است و به مصنفات وی نمی توان اعتماد کرد؛ خویی در قبول یا رد سخن الحمصی چنین بیان می کند که سخن او درباره ابن ادریس حلی از جهتی پذیرفته و از جهتی مردود است؛ اینکه ابن ادریس حلی در مستطرفات السرائر در کتاب ابان بن تغلب و کتاب سیاری دچار تخیل شده، پذیرفته است؛ چراکه ابان در زمان امام صادق (ع) از دنیا رفته و امکان روایت از رویان دو طبقه بعد از خود را ندارد و در خصوص سیاری نیز او را از صحابی امام موسی کاظم (ع) و امام رضا (ع) معرفی می کند، درحالی که وی احمد بن محمد بن سیار ابو عبدالله از صحابیان امام هادی و امام حسن عسکری (ع) است. اما ابن ادریس در تمام مصنفاتش دچار تخیل نشده که بتوان به مصنفات وی اعتماد کرد؛ چراکه وی از علمای بزرگ شیعه و از محققان برجسته است و در مواردی که خلاف آن ثابت نشده باشد می توان به تصانیف وی اعتماد کرد.^{۱۵}

شوشتری (۱۳۷۴) نیز در کتاب الأخبار الدخیله، این روایت را در باب الاحادیث المحرفه نقل می کند و چنین می گوید که ابن ادریس حلی در ۲۱ مورد از روایات کتاب ابان بن تغلب دچار تخیل در سند -سند چند روایت با هم ترکیب شوند-^{۱۶} حدیث شده است.^{۱۷}

ابن ادریس حلی روایت را از ابان بن تغلب از علی بن اسباط و عبدالرحمن بن ابی نجران و حسن بن علی الوشاء نقل می کند؛ درحالی که ابان بن تغلب از نظر طبقه رجالی امکان لقا با هیچ یک از این راویان را نداشته است. این راویان در زمره اصحاب امام کاظم و امام رضا (ع) هستند، درحالی که ابان بن تغلب در زمان امام صادق (ع) از دنیا رفته است، بنابراین به نظر می رسد که مؤلف در سند این حدیث دچار تخیل شده است. شبیری در تعلیقات الرجالیه درباره کتاب ابان بن تغلب در مستطرفات السرائر چنین بیان می کند که

۱۳. ابن ادریس، مستطرفات، ۴۱.

۱۴. خویی، معجم رجال الحدیث، ۶۶/۱۶.

۱۵. خویی، معجم رجال الحدیث، ۶۶/۱۶.

۱۶. کلیاسی، سماء المقال فی علم الرجال، ۲۸۵/۲-۲۸۹.

۱۷. شوشتری، الأخبار الدخیله، ۳۴.

علامه در انتساب این کتاب بین دو ابان دچار تخیط شده و با بررسی سند روایات این قسمت مشخص می‌کند که قطعاً این کتاب متعلق به ابان بن تغلب نبوده و متعلق به ابان بن محمد بجلی است و علت اشتباه ابن‌ادریس این بوده که در انتساب ابان چون مشهور ابان بن تغلب بوده، این تخیط برای وی رخ داده و کتاب را به ایشان نسبت داده است. مراد از مؤلف این کتاب نیز در متن سند -شک من ابی الحسن- علی بن حسن فضال است که ابان بن محمد بجلی شیخ او بوده است.^{۱۸}

مطلب شایان توجه دیگر درباره مصنفات ابان بن تغلب این است که شیخ طوسی (۱۰۶۷ق) در تألیفات رجالی اش، طرق اسانید به کتاب‌های ابان بن تغلب را ضعیف برشمرده است. همچنین اشاره می‌کند که کتاب ابان بن تغلب توسط عبدالرحمان بن محمد الازدی کوفی با کتاب محمد بن سائب کلبی و ابی‌رواق بن عطیه بن الحارث جمع شده و به شکل کتاب واحدی در آمده است که با دو عنوان کتاب «أبان» و «ما عمله عبدالرحمن» نامیده می‌شده است؛ شیخ، طریق به هر دو نسخه را ضعیف می‌داند.^{۱۹}

براساس طبقه‌روایان ابان بن تغلب، وی از زراره و امام صادق (ع) روایت نقل کرده است. براین اساس، در صورتی که بخواهیم سند روایت را براساس روایت از ابان بن تغلب بازسازی کنیم سند روایت به این شکل صحیح است: أَبَانُ بْنُ تَغْلَبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبَانُ بْنُ تَغْلَبَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

نام محمد بن حرمان نیز در اسامی روایان از ابان بن تغلب ذکر شده است.^{۲۰} براین اساس، بازسازی سند از محمد بن حرمان بدین صورت می‌شود: مُحَمَّدُ بْنُ حُرْمَانَ^{۲۱} عَنْ أَبَانُ بْنُ تَغْلَبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

بنابراین، جایگاه ابان براساس طبقات روات در انتهای سند یا با یک واسطه از امام صادق (ع) است. سند روایت از علی بن اسباط^{۲۲} و عبدالرحمان بن ابی نجران^{۲۳} تا امام صادق (ع) براساس طبقات روات متصل است و تمام روایان ثقه هستند. تنها در سند حسن بن علی الوشاء^{۲۴} به سبب تعبیر «بعض رواة اصحابنا»، سند روایت مرسل است؛ براین اساس، سند روایت به صورت‌های زیر درخور بازسازی است:

عَلِيُّ بْنُ اسْبَاطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُرْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُرْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

۱۸. شبیری زنجانی، تعلیقات الرجالیه، ۳۵۲-۳۵۷.

۱۹. طوسی، الفهرست، ۵۸/۱.

۲۰. خویی، معجم رجال الحديث، ۱۴۳/۱.

۲۱. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۹/۱۶.

۲۲. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۶۰/۱۱.

۲۳. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۹۹/۱۹.

۲۴. خویی، معجم رجال الحديث، ۷۱/۵.

وَإِبْنُ يَنْتِ إِيَّاسَ حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ مَصْنُفَ هَذَا الْكِتَابِ ابْنُ يَنْتِ إِيَّاسَ وَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْوَشَّاءُ بَعْضُ رَوَاةٍ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

بنابر آنچه گفته شد کتابی که ابن ادریس این روایت را از آن نقل کرده است مربوط به علی بن حسن فضال است که از شیخش، ابان بن محمد بجلی به نقل روایت پرداخته بود و براین اساس که روایات شیخش را در آن ذکر کرده بود آن را ابان نامیده است.

علی بن حسن فضال از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری (ع) است و به لحاظ طبقه روایت می تواند با واسطه شیخش، ابان بن محمد بجلی از علی بن اسباط و عبدالرحمن بن ابی نجران و حسن بن علی الوشاء نقل روایت کند.

بعد از بازسازی سند روایت، مسئله دیگری که سند این روایت را دچار مشکل می کند این است که ابن ادریس حلی سندش را تا کتاب ابان بن تغلب در مستطرفات ذکر نمی کند؛ از این رو، حتی اگر تخلیط سند را براساس طبقات روات برطرف کنیم، باز هم سند روایت مرسل^{۲۵} است. بنابر این باید گفت که ابن ادریس حلی در برخی از روایات کتاب ابان بن تغلب در مستطرفات دچار تخلیط شده و سند مؤلف نیز به این کتاب دارای ارسال است.

۱.۱.۲. التمهیص

کتاب التمهیص، از جمله کتب روایی شیعه است که نویسنده در آن مجموعه ای از احادیث مربوط به مکارم اخلاق را گرد آورده است. در سخن مؤلف آمده که وی عنوان التمهیص^{۲۶} را براساس مضامین آورده شده در کتاب انتخاب کرده است.^{۲۷}

بین علما در انتساب کتاب التمهیص به ابن شعبه حرانی (قرن ۴) و محمد بن ابی بکر همام بن سهیل الکاتب الاسکافی (۳۶۶ق) اختلاف است؛^{۲۸} علامه مجلسی بعد از نقل ادله هر گروه، برای تعیین مؤلف کتاب، در نهایت بیان می کند چون هر دو محدث ثقه هستند روایات این کتاب را می پذیریم.^{۲۹} لازم به ذکر است که از نظر علامه مجلسی، صاحب این کتاب، اسکافی است.

مؤلف، روایات این کتاب را به صورت مرسل آورده است و هنگام ذکر احادیث، تنها به نام معصوم و در مواردی به ذکر نام راوی از معصوم اکتفا کرده و سند را کامل نیاورده است.

۲۵. کسی که از معصوم روایتی را نقل می کند، در حالی که یک نفر یا بیشتر از سند روایت افتاده باشند؛ خواه به این اسقاط آگاهی داشته باشد یا نه (شهید ثانی، الرعايه فی علم الدرايه، ۱۳۶).

۲۶. پاک کننده و از بین برنده بدی ها و نامناسب ها.

۲۷. ابن همام، التمهیص، ۴۱.

۲۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۷۹/۱.

۲۹. مجلسی، بحار الأنوار، مقدمه ۲۲۷-۲۲۹.

التمحيص: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْفَقْرُ أَزْيَنُ عَلَى الْمُؤْمِنِ مِنَ الْعِذَارِ عَلَى خَدِّ الْفَرَسِ وَإِنْ آخَرَ الْأَنْبِيَاءِ دَخُولاً إِلَى الْجَنَّةِ سَلِيمَانٌ وَذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ مِنَ الدُّنْيَا.»^{۳۰}

عبدالله بن سنان در کتب رجالی از اصحاب امام صادق (ع) شناخته شده است؛^{۳۱} اما چون مؤلف، سند را به صورت کامل ذکر نکرده، روایت مرسل است.

نکته شایان توجه این است که کلینی (۳۲۹ق) در کتاب کافی، عبارت اول این روایت «الْفَقْرُ أَزْيَنُ عَلَى الْمُؤْمِنِ مِنَ الْعِذَارِ عَلَى خَدِّ الْفَرَسِ» را به صورت مسند آورده^{۳۲} و در کتب روایی اهل سنت نیز عبارت اول نقل شده است.^{۳۳} اما عبارت «وَإِنْ آخَرَ الْأَنْبِيَاءِ دَخُولاً إِلَى الْجَنَّةِ سَلِيمَانٌ وَذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ مِنَ الدُّنْيَا» در هیچ یک از این کتب روایی که عبارت اول را ذکر کرده اند، نقل نشده است؛ از این رو می توان این احتمال را مطرح کرد که متن این روایت با روایت «إِنْ آخَرَ الْأَنْبِيَاءِ دَخُولاً إِلَى الْجَنَّةِ سَلِيمَانٌ وَذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ مِنَ الدُّنْيَا» ترکیب شده و به شکل روایتی نقل شده است که در این باره چند احتمال مطرح است یا این قسمت از روایت در سایر کتب افتاده یا روایت تقطیع شده است. احتمال دیگری که می توان در نظر گرفت این است که مؤلف، این قسمت دوم را به عنوان شرح به بخش اول اضافه کرده باشد.

در نهایت، درباره این روایت در کتاب التمهید می توان چنین بیان کرد که سند آن مرسل است و به نظر می رسد متن آن نیز با روایت دیگری ترکیب شده است.

۱.۱.۳. روضة المتقين

مجلسی اول (۱۰۷۰ق) در کتاب روضة المتقين - باب نوادر - در شرح روایت وصایای پیامبر (ص) به امیرالمؤمنان علی (ع) در ذیل عبارت «يَا عَلِيُّ مَا أَحَدٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ إِلَّا وَهُوَ يَتَمَنَّى - يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَّهُ لَمْ يُعْطَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا قَوْتًا» چنین مطرح می کند که: «روایت شده که حضرت سلیمان (ع) با وجود زهدی که داشته است، بعد از چهل یا پنجاه سال بعد از انبیا وارد بهشت می شود.»^{۳۴} وی اشاره نمی کند که این روایت را از کجا نقل می کند و به آن با تعبیر «قیل» اشاره می کند، اما در ادامه به روایتی از کافی اشاره می کند که سند آن را قوی مانند صحیح می داند. در این روایت، راوی از قول امام صادق (ع) نقل می کند که فقرای مؤمنان چهل سال زودتر قبل از اغنیای مؤمنان وارد بهشت می شوند.

۳۰. ابن همام، التمهيد، ۶۹.

۳۱. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۱۷/۱۱.

۳۲. علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال، قال أمير المؤمنين (ع): الْفَقْرُ أَزْيَنُ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْعِذَارِ عَلَى خَدِّ الْفَرَسِ (كليني، کافی، ۲/۲۶۵).

۳۳. غزالی، إحياء علوم الدين، ۷۲/۱۳؛ ابن اثير، النهاية، ۱۹۸/۳؛ متقی هندی، كنز العمال، ۴۷۰/۶.

۳۴. مجلسی، روضة المتقين، ۱۸۶/۱۲.

رویکرد علامه مجلسی در روضه المتقین، شرح و مستندسازی احادیث کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق، براساس روایات صدوق و کلینی است؛^{۳۵} لذا وقتی این روایت را به جایی ارجاع نمی‌دهد دلالت می‌کند که صریح متن این روایت را در هیچ‌یک از تألیفات این دو محدث نیافته است و به نظر می‌رسد این شرح را مجلسی براساس اندوخته‌های حدیثی خود ذکر می‌کند و روایت کافی را به‌عنوان شاهی برای صحت روایت مذکور بیان می‌کند.

۱.۲. کتب روایی اهل سنت

متن این روایات در کتب روایی اهل سنت در معجم طبرانی (۳۶۰ق) و فردوس الأخبار شیرویه دیلمی (قرن پنجم و ششم) ذکر شده است.

۱.۲.۱. معجم الاوسط

ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطیر لخمی طبرانی از محدثان و رجال یون و تاریخ‌نگاران موثق اهل سنت در قرن چهارم هجری است. کتب او برای اهل سنت بسیار حایز اهمیت است، از جمله آثار او کتاب معجم الاوسط است.^{۳۶} متن این روایت در معجم الاوسط چنین نقل شده است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ قَالَ: نا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَارُونَ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: نا أَبِي قَالَ: نا عَمْرُو بْنُ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ شَعِيبِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَمٍ قَالَ: اسْتَعْمَلَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ، مَعَاذًا عَلَى السَّامِ، فَكُتِبَ إِلَيْهِ: أَنْ أُعْطِيَ النَّاسَ أَعْطِيَاتِهِمْ، وَأَغْزَى بِهِمْ، فَبَيْنَا هُوَ يُعْطِي النَّاسَ، وَذَلِكَ فِي آخِرِ النَّهَارِ، جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الرِّسْتَاقِ، مِنْ مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ لَهُ: يَا مَعَاذَ، مَنْ لِي بِعِطَانِي؟ فَإِنِّي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الرِّسْتَاقِ، مِنْ مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا فَلَعَلِّي آوَى إِلَى أَهْلِي قَبْلَ اللَّيْلِ؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أُعْطِيكَ حَتَّى هَوَاءٍ، يَعْنِي: أَهْلَ الْمَدِينَةِ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «الْأَنْبِيَاءُ كُلُّهُمْ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَبْلَ دَاوُدَ، وَ سُلَيْمَانَ بِالْفَقْرِ عَامًا، وَإِنْ فَقَرَاءَ الْمُسْلِمِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَبْلَ أَغْنِيَانِهِمْ بِأَرْبَعِينَ عَامًا، وَإِنْ صَالِحَ الْعَبِيدِ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَبْلَ الْأَحْرَارِ بِأَرْبَعِينَ عَامًا، وَإِنْ أَهْلُ الْمَدَائِنِ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَبْلَ أَهْلِ الرِّسَاتِيْقِ بِأَرْبَعِينَ عَامًا، تَفْضُلَ الْمَدَائِنِ بِالْجُمُعَةِ وَالْجَمَاعَاتِ وَ جِلْقِ الذِّكْرِ، وَإِذَا كَانَ بَلَاءٌ خَصُوا بِهِ دُونَهُمْ.»

طبرانی بعد از ذکر این روایت متذکر می‌شود که تنها طریق صحیح این روایت، سندی است که معاذ بن جبل از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند.^{۳۷}

همیشی (۸۰۴ق) درباره سند این روایت در مجمع الزوائد چنین بیان می‌کند که این روایت را طبرانی از

۳۵. آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ۳۰۲/۱۱.

۳۶. طبرانی، معجم الاوسط، ۱۱۹/۱۶.

۳۷. طبرانی، معجم الاوسط، ۲۵۱/۴.

شیخش علی بن سعید رازی نقل می کند که وی در کتب رجالی، «لِثْنِ الْحَدِيثِ»^{۳۸} شناخته شده است.^{۳۹} از این رو، باید گفت که سند این روایت بنابر اصول رجالی خود اهل سنت صحیح نیست و از اعتبار کافی برخوردار نیست.

۱. ۲. ۲. فردوس الأخبار

مؤلف کتاب، شیرویه دیلمی (۵۵۸ق) است که از نظر رجالی در میان اهل سنت موثق است و تألیفات او مورد مراجعه علمای اهل سنت بوده است. کتاب الفردوس در دوره خود چنان شهرت می یابد که حتی محل استناد علمای شیعه هم قرار می گیرد تاجایی که آقا بزرگ تهرانی (۱۳۸۹ق) در الذریعة تذکر می دهد که مؤلف این کتاب از شیعیان نیست و این اشتباه به سبب اسم فنا خسرو با ابی الحسن بابویه قمی صورت گرفته است.^{۴۰} روش مؤلف در این کتاب به این صورت است که روایات را به صورت مرسل ذکر می کند، ولی پس از او روایات کتاب توسط فرزندش مسند می شود.

انس: «يَدْخُلُ سَلِيمَانُ الْجَنَّةَ بَعْدَ دُخُولِ الْأَنْبِيَاءِ بِأَرْبَعِينَ عَامًا لِلْسَّبَبِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ». معاذ بن جبل: «يَدْخُلُ الْأَنْبِيَاءُ كُلُّهُمْ قَبْلَ دَاوُدَ وَ سَلِيمَانَ الْجَنَّةَ بِأَرْبَعِينَ عَامًا وَ يَدْخُلُ صَالِحُ الْعَبِيدِ قَبْلَ غَيْرِهِمْ وَ يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْمَدِينَةَ قَبْلَ أَهْلِ الرِّسْتِاقِ الْجَنَّةَ بِأَرْبَعِينَ عَامًا وَ ذَلِكَ لِحَضُورِهِمُ الْجُمُعَةَ وَ الْجَمَاعَاتِ وَ إِذَا حُلِقَ الذَّكَرُ وَ إِذَا نَزَلَ بِلَاءٌ خَصُّوا بِهِ دُونَ أَهْلِ الْمَدِينِ».^{۴۱}

انس: «يَدْخُلُ سَلْمَانُ الْجَنَّةَ بَعْدَ دُخُولِ الْأَنْبِيَاءِ بِأَرْبَعِينَ سَنَةً الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»^{۴۲} این روایات اگرچه توسط فرزند دیلمی مسند شده است، اما علمای اهل سنت گفته اند که: سند روایت انس بن مالک ضعیف است و درخور اعتماد نیست؛ اما روایتی که معاذ نقل می کند و طبرانی سند آن را در معجم الأوسط آورده است، از قول خود طبرانی و برخی از محدثان معتبر شمرده شده است.^{۴۳} نکته حائز اهمیت در اینجا این است که متن این روایت با روایت طبرانی متفاوت است؛ از آن رو که روایت طبرانی، تعبیر «بِأَلْفَى عَامٍ» را درباره ورود حضرت سلیمان (ع) به بهشت آورده، اما در فردوس الأخبار همین روایت از معاذ بن جبل با تعبیر «بِأَرْبَعِينَ عَامًا» نقل شده است، لذا باید گفت: متن روایت به لحاظ الفاظ، مضطرب^{۴۴} است. اختلاف دیگری که در متن این روایت به چشم می خورد این است که در معجم طبرانی،

۳۸. کسی که در روایت از غیرتفه اهل تساهل است (شهید ثانی، الرعاية في علم الدراية، ۲۰۹).

۳۹. هبشی، مجمع الزوائد، ۱۰۵/۸.

۴۰. آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ۱۶/۱۶.

۴۱. دیلمی، الفردوس، ۵۰۷/۵.

۴۲. دیلمی، الفردوس، ۵۰۸/۵.

۴۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۱۳۶/۴؛ حداد، تخریج احادیث احیاء علوم الدین، ۲۱۷/۵؛ هندی فتی، تذکرة الموضوعات، ۱۷۷/۸.

۴۴. حدیثی که با الفاظ متفاوت ذکر شود (صدر، نهاية الدراية، ۴۳۲).

نام حضرت داود(ع) نیز در کنار نام حضرت سلیمان(ع) نقل شده است که در سایر روایت چنین نیست. باتوجه به آنچه که از بررسی سندی و متنی این روایت در منابع روایی اهل سنت گفته شد، باید گفت: سند این روایت در این منابع نیز از اعتبار کافی برخوردار نیست و افزون بر این، متن روایت نیز مضطرب است.

در پایان این مرحله، نکته درخور توجه این است که ازسویی، این روایات در هیچ یک از جوامع اولیه روایی فریقین ذکر نشده و ازسوی دیگر، در منابع مذکور به لحاظ سندی فاقد اعتبار و از نظر متنی نیز مضطرب است.

۲. فهم حدیث؛ بررسی محتوایی-دلالتی حدیث

مؤلفان کتب حدیثی، این روایات را در ابواب ذم حب دنیا^{۴۵} و مدح فقرا^{۴۶} ذکر کرده اند. به نظر می رسد که هدف مؤلفان از ذکر این روایت در ابواب ذکر شده، تشویق مردم به روی گردانی از تلاش برای مال اندوزی دنیاست و با استناد به این روایت مطرح می کنند که حتی اگر سلیمان پیامبر هم باشد، وقتی اموال زیادی داشته باشد، رسیدگی به همه آنها سبب می شود که او آخرین پیامبری باشد که وارد بهشت شود.^{۴۷}

وجه دیگر معنایی بهره بری از این روایت، تشویق به کفاف و دوری از حرص و طمع در مال اندوزی دنیاست که به نوعی با عنوان قبل هم پوشانی معنایی دارد. از این رو، گروهی برای امیدواری دادن به فقرا و مدح کفاف و عفاف، این روایت را در باب هایی که فقرا را مدح می کند، قرار داده اند و به این مسئله توجه می دهند که اگر اموال زیادی داشته باشی، حتی حضرت سلیمان(ع) هم باشی، حسابرسی به اموال زمان بر است، در حالی که قناعت و کفاف و اموال کم، زمینه ساز ورود سریع تر به بهشت و آسانی حسابرسی می شود. باتوجه به ذکر حدیث در ابواب «ذم حب الدنيا» و «مدح فقرا» چنین به نظر می آید که اغلب علما و مؤلفان، در مقام درک منزلت و جایگاه ملک سلیمان(ع) به راه صواب نرفته اند و بین دارایی های اعطایی ازسوی خداوند که ویژگی نبوت حضرت سلیمان(ع) است با ثروت اندوزی دنیوی تفاوتی نگذاشته اند.

افزون بر این، بین عملکرد معصومانه یک پیامبر درباره اموال و قدرت و حکومت خود، باتوجه به عصمت او و عملکرد دیگران درباره قدرت و ثروت دنیایی خود براساس اینکه احتمال خطا و اشتباه و

۴۵. مجلسی، روضة المتقین، ۲۲۳/۱۶؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۷۴/۱۴ و ۱۰۷/۷۳، اسماعیلی یزدی، ینایع الحکمة، ۳۶۵/۲؛ مشکینی اردبیلی، دروس فی الأخلاق، ۲۱۶؛ مشکینی اردبیلی، کشکول حکمت، ۷۴؛ احمدی خواه، فقر و غنا از دیدگاه روایات، ۸.

۴۶. مجلسی، بحار الأنوار، ۵۲/۶۲؛ تویسرکانی، لنالی الأخبار، ۶/۲؛ احمدی خواه، فقر و غنا از دیدگاه روایات، ۶۰؛ جمعی از نویسندگان، التوازن الاسلامی بین الدنيا والاخرة، ۱۲۹؛ غضنفری، اخلاق در قرآن و سنت، ۳۳۳.

۴۷. احمدی خواه، فقر و غنا از دیدگاه روایات، ۸.

کوتاهی در آن هست، تفاوت‌های اساسی و درخور توجهی وجود دارد و نمی‌توان حسابرسی پیامبر عظیم الشانی که دارای مقام عصمت است را با اغنیای مؤمن در یک ردیف قرار داد. نمی‌توان گفت: همان‌طور که ثروتمندان مؤمن نسبت به فقرای مؤمن در ورود به بهشت تأخیر دارند، حضرت سلیمان(ع) هم آخرین پیامبری است که وارد بهشت می‌شود و نسبت به سایر انبیای الهی با چهل سال تأخیر به بهشت وارد می‌شود. نکته درخور توجه این است که صرف وجود قدر مشترک دارایی و اموال دنیا، نمی‌توان حضرت سلیمان(ع) را با سایر اغنیای مؤمنان در معطلی برای حسابرسی یکی دانست و در یک ردیف قرار داد. برای درک بهتر این مطلب به توصیف ویژگی‌های ملک و دارایی حضرت سلیمان(ع) از دیدگاه قرآن و روایات می‌پردازیم و دیدگاه خداوند و روایات را راجع به حضرت سلیمان(ع) و ملک او بیان می‌کنیم.

۳. عرضه متن حدیث بر قرآن و روایات

آنچه که در بخش قبلی گفته شد فهم حدیث براساس کاربرد آن در کتب اخلاقی و روایی بود. در این قسمت، با عرضه این روایت به قرآن و سایر روایات مربوط به حضرت سلیمان به بررسی معنا و مفهوم حدیث می‌پردازیم.

۳. ۱. ملک سلیمان از دیدگاه قرآن

برای فهم صحیح متن این روایت، ابتدا باید عطیه الهی به حضرت سلیمان(ع) را از دیدگاه قرآن بررسی کنیم. طبق آیه ۳۵ سوره ص، حضرت سلیمان(ع) به خداوند عرض می‌کند: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»؛ حضرت سلیمان(ع) از خداوند طلب ملک می‌کند و قید «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» را در ادامه درخواست خود مطرح می‌کند که وجوه تفسیری متعددی برای آن از سوی مفسران مطرح شده است؛ یکی از این وجوه، بحث اعجاز و ویژگی خاص نبوت حضرت سلیمان(ع) است که علامه طباطبایی (۱۳۶۰) نیز در تفسیر المیزان به این مسئله اشاره و چنین مطرح می‌کند که: مراد حضرت سلیمان(ع) از این درخواست این است که این ملک ویژگی‌هایی داشته باشد که نشانه پیامبری ایشان باشد.^{۴۸}

باتوجه به نظر علامه و مفاهیم آیات بعد از این آیه و نیز سایر آیاتی که به حکومت و سلطنت حضرت سلیمان(ع) اشاره می‌کند،^{۴۹} می‌توان گفت که: در واقع، مدلول درخواست حضرت سلیمان، همان ویژگی‌های خاص سلطنت ایشان است که در دوره خویش سبب منحصر به فرد شدن حکومت ایشان شده

۴۸. طباطبایی، المیزان، ۲۰۴/۱۷.

۴۹. انبیا: ۸۱ و ۸۲؛ سبأ: ۱۲ و ۱۳؛ ص: ۳۰-۴۰؛ نمل: ۱۷-۴۴.

بود و دلیل روشن بر نبوت و رسالت ایشان بود؛ چراکه سایرین از ارائه چنین سلطنت و حکومتی که جن و پرندگان را در لشکر خود داشته و با پرندگان سخن بگویند عاجز بودند، چه رسد به تسخیر باد و سایر توانایی‌های خاص نبوت و حکومت ایشان.^{۵۰}

مکارم شیرازی اشاره می‌کند که: قید «لَا يَبْغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي»، در واقع طلب معجزه‌ای خاص است که نبوت و حکومت ایشان را از سایر انبیای الهی متمایز کند و این امری طبیعی است؛ چراکه هریک از پیامبران، معجزه منحصر به فردی داشتند که نبوت ایشان را از سایر انبیای الهی متمایز می‌کرد و در واقع، متناسب با اوضاع و شرایط اجتماعی جامعه‌ای بود که آن پیامبر در آن مبعوث شده بود.^{۵۱}

باتوجه به آیات قرآن، حضرت سلیمان(ع) به دلیل این اختیارات خاص، از سلطنت باشکوهی برخوردار بود. بنابراین توجه به این نکته ضروری است که همه این دارایی‌ها و اختیارات برای انجام وظیفه پیامبری ازسوی خداوند به ایشان عطا شده بود.

ازسوی دیگر، با در نظر گرفتن مقام عصمت انبیا، کوتاهی ازسوی حضرت سلیمان(ع) در انجام وظیفه نبوت صورت نگرفته است تا رسیدگی به آن سبب تأخیر ورود ایشان به بهشت شود.

ازسوی دیگر، خداوند در قرآن کریم درباره ملک حضرت سلیمان(ع) فرموده است: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ».^{۵۲} با مراجعه به معنای لغوی واژه عطا در کتب لغت می‌بینیم که اهل لغت، مراد از عطا را بخشیدن چیزی به چیزی به مقتضای شرایط و التزام دانسته‌اند و این بخشش در حالتی است که در عوض آن، چیزی مطالبه نمی‌شود.^{۵۳}

افزون بر این، مفسران در تفسیر عبارت «بِغَيْرِ حِسَابٍ»، وجوه تفسیری متعددی را مطرح می‌کنند؛ قرطبی در تفسیر این عبارت، از قول ضحاک و حسن و سایرین بیان می‌کند که اگر از آنچه به تو داده‌ایم بخشی یا منع کنی، حسابی بر تو نیست. وی همچنین از قول حسن بیان می‌دارد که هرکس را خداوند نعمتی ببخشد، به دنبال آن تبعی است به غیر از حضرت سلیمان.^{۵۴} شیخ طوسی نیز در ذیل تفسیر این آیه، به نظر ضحاک و حسن اشاره و چنین مطرح می‌کند که سلیمان در خصوص بخشش یا منع دارایی‌اش محاسبه نمی‌شود؛ چراکه این عطا و هدیه‌ای برای او ازسوی خداوند بوده است.^{۵۵} سایر مفسران نیز در تفاسیرشان به

۵۰. بارانی، ابوالحسن، محمدابراهیم ایزدخواه، «بررسی تفسیری آیه ۳۵ ص و پاسخ به شبهه ناظر به دعای حضرت سلیمان(ع)»، ۵۹-۶۶.

۵۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۸۳/۱۹.

۵۲. ص: ۳۹.

۵۳. مصطفوی، التحقیق، ۱۷۲/۸.

۵۴. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۰۶/۱۵.

۵۵. طوسی، التبیان، ۵۶۵/۸.

نظری مشابه به قرطبی و شیخ طوسی اشاره می‌کنند.^{۵۶}

باتوجه به آنچه که از نظر مفسران بدان اشاره شد، می‌توان گفت: وجه مشترک ذکرشده اکثر این دیدگاه‌های تفسیری در تفاسیر فریقین این است که توای سلیمان در برابر این عطای ما، که همان ملک است، محاسبه نمی‌شوی و این عطیه الهی چیزی از مقام و منزلت تو نمی‌کاهد و تبعاتی برای تو در آخرت نخواهد داشت.

۳. ۲. ملک سلیمان در روایات

در این قسمت، به تعدادی از روایات که معصومان(ع) به ملک سلیمان و سیره این پیامبر الهی اشاره کرده‌اند، می‌پردازیم و مفهوم ملک سلیمان را باتوجه به این مفاهیم بررسی می‌کنیم.

۳. ۲. ۱. روایت امام کاظم(ع)

علامه مجلسی در بحار الأنوار روایتی را از معانی الأخبار^{۵۷} و علل الشرایع^{۵۸} شیخ صدوق نقل می‌کند که راوی آن علی بن یقطین است. وی از امام کاظم(ع) می‌پرسد: «آیا شایسته است که پیامبری بخیل باشد؟ امام در پاسخ او می‌گوید: خیر! راوی ادامه می‌دهد و می‌گوید: پس معنای «مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» چیست؟ امام در پاسخ او می‌گوید: حکومت دو گونه است: حکومتی که از طریق ظلم و غلبه و اجبار مردم به دست می‌آید و حکومتی که از سوی خداوند است، مانند حکومت خاندان ابراهیم و طالوت و ذوالقرنین. سلیمان از خداوند خواست حکومتی به او دهد که هیچ‌کس نتواند بعد از او بگوید از طریق غلبه و ظلم و اجبار مردم به دست آمده است، لذا خداوند متعال باد را مسخر فرمان او ساخت که به نرمی هر کجا او مایل بود جریان می‌یافت و صبحگاهان، فاصله یک ماه را و عصرگاهان، فاصله یک ماه را می‌پیمود و خداوند متعال شیاطین را مسخر او ساخت که برای او ساختمان می‌ساختند و غواصی می‌کردند و علم سخن گفتن پرندگان را به او تعلیم داد و حکومت او را در زمین پابرجا ساخت، لذا در همان زمان و زمان های بعد، مردم دانستند که حکومت او هیچ شباهتی به حکومتی ندارد که مردم آن را بر می‌گزینند یا از طریق قهر و غلبه و ستم حاصل می‌شود.^{۵۹}

در اینجا می‌بینیم که امام(ع) نیز وجه تفسیری عبارت «مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» را به جنبه

۵۶. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۲۰/۳؛ سمرقندی، تفسیر، ۱۶۱/۳؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۸۸/۱۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰۸/۲۱؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۵۷۶/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۹۶/۴؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۹۶/۱۲؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۲۶۸/۲۳؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰۵/۱۷؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۸۸/۱۹.

۵۷. ص: ۱۰۰-۱۰۱.

۵۸. ص: ۳۵.

۵۹. مجلسی، بحار الأنوار، ۸۶/۱۴.

معجزه بودن ملک حضرت سلیمان(ع) بر می گرداند و در واقع، ملک و سلطنت ایشان را نشانه پیامبری وی بر می شمرد که ویژگی های منحصر به فردی داشت که در حکومت های بشری هرگز به چشم نمی خورد و درخور هموردی نیست.

راوی در ادامه می پرسد: «معنای این قول پیامبر اکرم(ص) که فرمود: «رَجِمَ اللَّهُ أَخِي سُلَيْمَانَ مَا كَانَ أَبْخُلُهُ»؛ خدا رحمت کند برادرم سلیمان را چه بخیل بود، چیست؟! فرمود: دو معنا دارد: نخست اینکه، او بسیار درباره نوامیس و عرضش بخیل بود از اینکه کسی سخن نامناسبی درباره آن ها بگوید. دیگر اینکه، منظور پیامبر(ص) این بود که اگر آیه قرآن را آن چنان که بعضی از جهال تفسیر کرده اند که او تقاضای حکومتی بی نظیر و منحصر به خود کرد، باید او مرد بخیلی باشد.»^{۶۰}

علامه مجلسی در شرح این روایت در بحار الأنوار به دو وجه اشاره می کند؛ در وجه تأویلی اول چنین می گوید: «یک وجه از تأویل معصوم(ع) در این آیه و کلام پیامبر اکرم(ص) درباره حضرت سلیمان(ع) این است که: حضرت، ملک باعظمتی را از خداوند درخواست کردند که حتی جباران هم نتوانند به آن دست یابند و وجه دعای پیامبر(ص) درباره حضرت سلیمان(ع) از این روست که از خداوند درخواست می کند که قول سوء مردم را درباره حضرت سلیمان(ع) و اینکه سلطنتش را به جور به دست آورده است، از آن حضرت منصرف بگرداند.»^{۶۱}

وجه دوم که علامه مجلسی در شرح این روایت مطرح می کند این است که: «حضرت سلیمان(ع) ملکی را درخواست کردند که معجزه آن حضرت و نشانه پیامبری او باشد.»

در ادامه، علامه مجلسی چنین استدلال می کند که: روشن است که امام(ع) می دانسته که روایت، موضوع و ساختگی است، ولی به دلیل اینکه روایت در میان عامه شهرت یافته بوده، لذا امام در مقام تقیه، دو وجه تأویلی برای روایت مطرح می کند.^{۶۲} در دو وجهی که علامه مجلسی مطرح کردند، در وجه اول، «ما» را تعجیه گرفته و محدوده بخل را در نوامیس حضرت قرار دادند و در وجه دوم، «ما» را نافیه گرفته و بخل را از ایشان نفی کرده است.

به نظر می رسد که علامه وجه دوم در استدلال به تقیه را باتوجه به رواج اسرائیلیات در تفاسیر آیات مربوط به انبیای بنی اسرائیل، به خصوص در تفاسیر اهل سنت مطرح می سازد و نیز باتوجه به موقعیت راوی که وی در دربار عباسیان دارای مقام حکومتی بود و این سخن را تحت تأثیر سخن رایج در میان اهل سنت

۶۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۸۶/۱۴.

۶۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۸۷/۱۴.

۶۲. مجلسی، بحار الأنوار، ۸۷/۱۴.

مطرح کرده بود. ازاین‌رو، امام(ع) باتوجه به موقعیت وی و آنچه که بین عامه مشهور بود، در مقام تقیه به علی بن یقطین پاسخ می‌دهد و تأویلاتی را برای مفهوم روایت مطرح می‌کند، اما اصل روایت را مردود نمی‌سازد.

۲.۲.۳. روایت ابن مسعود

در روایت وصیت‌های پیامبر اکرم(ص) به ابن مسعود که طبرسی (قرن ششم) در مکارم الأخلاق به آن اشاره می‌کند، پیامبر اکرم(ص) در ضمن حدیث، به سیره و روش زندگی انبیای الهی و زهد و ساده‌زیستی آنان اشاره می‌کند؛ ایشان درباره حضرت سلیمان(ع) چنین می‌فرماید که: اگر خواهی از سلیمان حرف بزنی - با آن سلطنت که داشت - نان جو می‌خورد و به مردم نان سفید گندم می‌داد.^{۶۳}

در ضمن این روایت مشخص می‌شود که حضرت سلیمان(ع) هرگز تحت تأثیر حکومت و سلطنت باشکوه خویش قرار نگرفته و این سلطنت و حکومت خاص، او را از سیره سایر انبیای الهی که زهد و ساده‌زیستی بوده، متمایز نساخته است و باوجود آن همه دارایی، نان جو می‌خورد و به مردم تحت حکومت خویش غذای بهتر که نان گندم بوده است، می‌خوراند.

۳.۲.۳. وفات حضرت سلیمان

در حدیث دیگری که به ماجرای چگونگی وفات حضرت سلیمان(ع) اشاره می‌کند، امام صادق(ع) می‌فرماید: «زمانی که ملک الموت برای قبض روح حضرت سلیمان(ع) آمد، روزی بوده است که حضرت سلیمان(ع) پیش از آن به اطرافیان‌شان اعلام کرده بود که می‌خواهد در بالاترین مکان قصر، تنها باشد و به منطقه فرمانروایی خود نگاه کند و آن روز، روز سرورش باشد. ازاین‌رو، دستور می‌دهد که کسی نزد ایشان نرود...؛ آنگاه وقتی عزرائیل به صورت مرد جوانی بر حضرت وارد می‌شود و مأموریت خود را که قبض روح ایشان است را بیان می‌کند، حضرت سلیمان(ع) می‌فرماید که: خداوند خواسته که سرور من در لقای با او باشد.»^{۶۴}

این روایت بیانگر این است که حضرت سلیمان(ع) حتی لحظه‌ای از یاد خدا غافل نشده و حتی سرور و شادی خویش را در لقای پروردگارش و اجابت خواسته او می‌بیند و دراین باره لحظه‌ای درنگ نمی‌کند. باتوجه به آنچه که از روایات در شأن حضرت سلیمان(ع) و سیره ایشان ذکر شد در می‌یابیم که حضرت سلیمان(ع) در ساده‌زیستی، مانند سایر انبیای الهی بوده و حتی لحظه‌ای از یاد خدا غافل نشد و تا آخرین لحظات زندگی گرفتار حب دنیا و دلبستگی به آن نشد و دائماً خود را در حال انجام وظیفه و در محضر

۶۳. طبرسی، مجمع البیان، ۴۴۶/۱.

۶۴. ابن بابویه، علل الشرائع، ۷۳/۱.

خداوند متعال می‌دیده است. لذا شایسته نیست که در مباحثی که مربوط به ذمّ حبّ دنیا و مدح کفاف است، درباره حضرت سلیمان(ع) به این روایت استناد شود: «آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنَ النَّبِيِّينَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَلِكَ لِمَا أُعْطِيَ فِي الدُّنْيَا» و باید به این موهبت الهی از جنبه اعجاز نگریست که این پیامبر الهی از آن در پیشبرد انجام وظیفه رسالت و نبوت خویش بهره می‌برد و در مقام مقایسه، آن را در ردیف سایر دارایی‌های دنیوی که به بندگان ازسوی خداوند متعال عطا می‌شود، قرار نداد.

نتیجه‌گیری

۱. این روایات از نظر سندی در منابع روایی فریقین «مرسل» و «ضعیف» به شمار می‌روند.
۲. متن روایت در منابع روایی اهل سنت مضطرب است.
۳. این روایت در هیچ‌یک از کتب روایی اولیه فریقین ذکر نشده است.
۴. متن روایت از نظر محتوا مخالف است با مفهوم آیه ۳۹ سورة مبارکه «ص» که سلطنت ایشان را معجزه و نشانه حکومت ایشان بر می‌شمرد.
۵. برداشت‌های محتوایی و دلالتی نویسندگان از مفهوم این روایت، با مقام عصمت انبیای الهی در تعارض است.
۶. مفهوم روایت با مضمون سایر احادیث ذکر شده درباره حضرت سلیمان(ع)؛ مبنی بر ساده‌زیستی، بخیل نبودن و... در تعارض و تضاد است.

منابع

قرآن کریم

- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن. الذریعة إلى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. النهاية فی غریب الحديث و الأثر. به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طنّاحی. بیروت: المكتبة العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- ابن ادریس، محمد بن احمد. النوادر مستطرفات السرائر. قم: مدرسه امام مهدی(ع)، ۱۴۰۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. علل الشرائع. قم: داورى، بی‌تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. لسان المیزان. بی‌جا: دار البشائر الإسلامیة، ۲۰۰۲م.

- ابن عاشور، محمد طاهر. التحرير و التنوير. بی جا: مؤسسة التاريخ العربی، ١٤٢٠ق.
- ابن همام، محمد بن همام. التمهيد. قم: نور السجاد، ١٣٨٨.
- احمدی خواه، علی. فقر و غنا از دیدگاه روایات. قم: مسجد مقدس جمکران، ١٣٨٩.
- اسماعیلی یزدی، عباس. ینایع الحکمة. قم: مسجد مقدس جمکران، ١٤٢٨ق.
- بارانی، ابوالحسن، محمد ابراهیم ایزدخواه. «بررسی تفسیری آیه ٣٥ ص و پاسخ به شبهه ناظر به دعای حضرت سلیمان (ع)». فصلنامه علمی مطالعات تفسیری. قم: دانشگاه معارف اسلامی، ش ٤٠ (زمستان ١٣٩٨): ٥٩-٦٦.
- توسرکانی، محمد نبی بن احمد. لثالی الأخبار. قم: العلامة، ١٤١٣ق.
- جمعی از نویسندگان. التوازن الاسلامی بین الدنيا و الآخرة. قم: مؤسسة فی طریق الحق، بی تا.
- حداد، محمود بن محمد. تخریج احادیث احياء علوم الدین. ریاض: دار العاصمة، ١٤٠٨ق.
- خمینی، روح الله. تهذیب الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤٢٣ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الاصول. بی جا: داوری، ١٤١٧ق.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. قم: مرکز نشر آثار الشيعة، ١٤١٠ق.
- دیلمی، شیرویه بن شهر دار بن شیرویه. الفردوس بمأثور الخطاب. بیروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧١م.
- زمخشري، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاويل فی وجوه التأویل. ریاض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر السمرقندی. بیروت: دار الفكر، ١٤١٦ق.
- شیرازی زنجانی، محمد جواد. تعلیقات الرجالية. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی تا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. الرعاية فی شرح البداية فی علم الدراية. قم: مكتبة آیت الله مرعشی، ١٤٠٨ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. المقاصد العلية فی شرح الرسالة الألفية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ١٤٢٠ق.
- شوشتری، محمد تقی. الأخبار الدخيلة. تهران: صدوق، بی تا.
- صدر، سید حسن. نهاية الدراية. بی جا: بی نا، بی تا.
- طباطبایي، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، ١٣٩٢ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. المعجم الاوسط. قاهره: دار الحرمین، ١٤١٥ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ١٤٠٨ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مکارم الأخلاق. قم: الشریف الرضی، ١٣٧٠ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: احياء التراث العربی، ١٤٠٩ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الفهرست. بی جا: الفقاهة، ١٤١٧ق.

- علم الهدی، علی بن حسین. تنزیه الانبیاء و الأئمة. بی جا: دار الاضواء، ۱۴۰۹ق.
- غزالی، محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
- غضنفری، علی. اخلاق در قرآن و سنت حاوی یکصد مبحث اخلاقی. تهران: دانشکده علوم قرآنی تهران، ۱۳۹۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- کلباسی، ابوالهدی. سماء المقال فی علم الرجال. بی جا: مؤسسه ولی العصر للدراسات الاسلامیه سید محمد حسینی قزوینی، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- متقی هندی، علی بن حسام. کنز العمال فی سنن الاقوال والأفعال. بی جا: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. بی جا: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۱۵ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. بی جا: دارالمصطفی لإحیاء التراث، ۱۴۳۰ق.
- مشکینی اردبیلی، علی. دروس فی الاخلاق. بی جا: الهادی، ۱۳۷۹.
- مشکینی اردبیلی، علی. کشکول حکمت. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۹۲.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- معرفت، محمد هادی. «کاربرد حدیث در تفسیر». مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۷ (۱۳۹۱): ۱۴۲-۱۴۵.
- مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. پیام قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. النشر الإسلامی، بی تا.
- هندی فتی، محمد طاهر بن علی. تذکره الموضوعات. مصر: اداره الطباعة المنیریة، ۱۲۴۲ق.
- هیثمی، علی بن ابی بکر. مجمع الزوائد. قاهره: مکتبه القدسی، ۱۴۱۴ق.

- Aḥmadīkhāh, ‘Alī. *Faqr va Ghinā az Didgāh-i Rivāyāt*. Qum: Masjid Muqaddas Jamkarān, 2011/1389.
- ‘Alam al-Hudā, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Tanzih al-Anbiyā’ wa al-A’immah*. s.l. Dār al-Aḍwā’, 1989/1409.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995/1416.
- Āqā Buzurg Tihrānī, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānif al-Shi‘a*. Qum: Ismā‘īliyyān. 1988/1408.
- Bārānī, Abū al-Ḥasan, Muḥammad Ibrāhīm Izadkhāh. “Barrisī Tafsīrī Āyih-yi 35 Šād va Pāsukh bi Shubhi-yi Nāẓir bi Du‘āy Ḥaḍrat-i Sulaymān(AS)”. *Faṣlnāmih-yi ‘Ilmī Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*. Qum: University of Islamic Sciences, no. 40 (winter 2020/1398): 59-66.
- Daylamī, Shīrawayh ibn Shahrādār ibn Shīrawayh. *al-Firdaws bi-Ma’thūr al-Khiṭāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1971/1391.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1998/1419.
- Ghazānfārī, ‘Alī. *Akhlāq dar Qurān va Sunat Ḥāwī Yikšad Mabḥath Akhlāqī*. Tehran: Faculty of Quranic Sciences, 2014/1392.
- Ḥadād, Maḥmūd ibn Muḥammad. *Takhrīj Aḥādīth Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Riyāḍ: Dār al-‘Āšima, 1988/1408.
- Haythamī, ‘Alī ibn Abī Bakr. *Majma’ al-Zawā’id*. Cairo: Maktaba al-Qudsī, 1993/1414.
- Hindī Fatnī, Muḥammad Ṭāḥir ibn ‘Alī. *Tadhkira al-Mawḍū‘āt*. Egypt: Idārah al-Ṭibā‘a al-Muniriyya, 1826/1242.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. s.l: Mu’assisa al-Tārīkh al-‘Atabī. 1999/1420.
- Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad. *al-Niḥāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. researched by Ṭāḥir Aḥmad Zāwī wa Maḥmūd Muḥammad Ṭanāḥī. Beirut: al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1979/1399.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ilal al-Sharāi’*. Qum: al-Dāwarī, s.d.
- Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Lisān al-Mizān*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-‘Ilmiyya, 2002/1380.
- Ibn Hammām, Muḥammad ibn Hammām. *al-Tamḥiṣ*. Qum: Nūr al-Sajjād, 2010/1388.
- Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Nawādir Mustatrafāt al-Sarā’ir*. Qum: Madrasah-yi Imām al-Maḥdī(AS), 1988/1408.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2001/1422.
- Ismā‘īlī Yazdī, ‘Abbās. *Yanābir al-Ḥikma*. Qum: Masjid Muqaddas Jamkarān, 2007/1428.

Jam'ī az Nivīsandigān. *al-Tawāzun al-Islāmī Bayn al-Dunyā wa al-Ākhirah*. Qum: Mū'assisa fī Ṭarīq al-Ḥaqq, s.d.

Kalbāsī, Abū al-Hudā. *Samā' al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. s.l. Mū'assisa Walī al-'Aṣr li-l-Dirāsāt al-Islāmīya Sayyid Muḥammad Ḥusaynī Qāzvīnī, s.d.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. s.l: Dāvarī, 1996/1417.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. Qum: Markaz Nashr-i Āṣār-i al-Shi'a, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī, 2002/1423.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīyya, 1987/1407.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. S.l. Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1897/1315.

Majlisī, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd 'Alī. *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. S.l. Dār Muṣṭafā li-Iḥyā' al-Tūrāth, 2009/1430.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Payām-i Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, s.d.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1996/1374.

Ma'rifat, Muḥammad Hādī. "Kārburd-i Ḥadīth dar Tafsīr". *Majalīh-yi Takhaṣuṣī Razavi University of Islamic Sciences*, no. 17 (2013/1391): 142-145.

Mishkīnī Ardabilī, 'Alī. *Durūs fī al-Akhlāq*. S.l. al-Hādī, 2000/1379.

Mishkīnī Ardabilī, 'Alī. *Kashkūl Hikmat*. Qum: Mū'assisah-yi 'Ilmī Farhang Dār Ḥadīth, 2014/1392

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 2003/1424.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1990/1368.

Muttaqī Hindī, 'Alī ibn Ḥisām. *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. S.l. Mū'assisa al-Risālah. 1981/1401.

Najāsh, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, s.d.

Qurān-i Karīm.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1990/1410.

Ṣadr, Sayyid Ḥasan. *Nihāya al-Dirāya*. s.l. s.n. s.d.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī*. Beirut: Dar Fikr, 1995/1416.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Maqāṣid al-‘Alīya fī Sharḥ al-Risāla al-‘Alīya*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah, 1999/1420.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Ri‘āya fī Sharḥ al-Bidāyah fī ‘Ilm al-Dirāyah*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar‘ashī. 1988/1408.

Shubayrī Zanjānī, Muḥammad Javād. *Ta‘līqāt al-Rijālīya*. Qum: Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpiyūtirī ‘Ulūm Islāmī, s.d.

Shushtarī, Muḥammad Taqī. *al-Akhhbār al-Dakhila*. Tehran: Ṣadūq, s.d.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu‘jam al-Awsaṭ*. Cairo: Dār al-Ḥaramiyn, 1994/1415.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1988/1408.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Makārim al-Akhlāq*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. 1951/1370.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: A‘lamī, 1972/1392.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Fihrist*. S.l. al-Fiqāha, 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1989/1409.

Tūsirkānī, Muḥammad Nabī ibn Aḥmad. *La‘ālī al-Akhhbār*. Qum: ‘Allāmah, 1993/1413.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīz*. Riyāḍ: Maktaba al-‘Ubikān, 1997/1418.



Ways of Identifying and Detecting the Interpolations into the Hadith Texts

Mojtaba Poormusa  (Corresponding author)

Ph.D. Student, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Email: mojtabapormusa313@gmail.com

Dr. Mohammadkazem Rahman Setayesh

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

"Hadith" as the narrator of the tradition, is one of the most important main sources in the inference of religious Laws and Islamic teachings. In the process of transmitting the narrative heritage up to the present day, some hadiths have undergone different defects, such as interpolations into their text. The number of such texts is low. Still, the researcher has to detect them in the validation process of the hadith, as well as its understanding and admission as authoritative. This paper seeks to answer the question, what are the ways of detecting interpolations into the hadiths? So, through a descriptive-analytical method and using written sources and existing documents, it tries to identify the main ways of detecting interpolations into the hadiths. Some of these ways are: using manuscripts, analyzing research text, employing the science of *Takhrij* and identifying references of the narration, and considering the role of the narrator in the process of transmission of narrative heritage.

Keywords: Interpolating, Ways of detecting the interpolation, Textual analysis, Validation of hadith, *Mudraj* tradition





راه‌های شناسایی و کشف افزوده‌های

واقع بر متون احادیث

مجتبی پورموسی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

Email: mojtabapormusa313@gmail.com

دکتر محمدکاظم رحمان ستایش

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

«حدیث» به‌عنوان حکایتگر سنت، ازجمله مهم‌ترین منابع اصلی استنباط احکام و معارف اسلامی است. برخی از احادیث، در فرایند نقل و انتقال تراث حدیثی تا عصر حاضر دچار عللی، ازجمله زیاده‌های واقع بر متن شده‌اند. تعداد این متون، اندک است؛ اما پژوهشگر در فرایند اعتباریابی و نیز فهم و ورود حدیث به چرخه حجیت و عمل، ناگزیر از شناسایی این موارد است. این نوشتار در پی پاسخ به این سؤال است که راه‌های شناسایی و کشف افزوده‌های واقع بر احادیث چیست؟ نوشتار حاضر به‌روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع مکتوب و اسناد موجود، به شناساندن راه‌های اساسی شناسایی و کشف افزوده‌های واقع بر متون احادیث اقدام کرده است. ازجمله راه‌های شناسایی و کشف افزوده‌های واقع بر روایات عبارت‌اند از: بهره‌گیری از نسخ خطی، تحلیل متن پژوهانه، بهره‌گیری از دانش تخریب و مصدريابی روایت، توجه به نقش راوی در فرایند انتقال تراث حدیثی.

واژگان کلیدی: افزوده‌نگاری، راه‌های شناسایی افزوده، متن پژوهی، اعتبارسنجی حدیث، حدیث مدرج.

مقدمه

متون برخی از احادیث در فرایند نقل و انتقال دستخوش وقوع افزوده‌هایی شده‌اند. این افزوده‌ها، گاه آگاهانه و گاه ناخواسته بر متن اضافه شده‌اند. از جمله عوامل بروز پدیده افزوده در احادیث عبارت‌اند از: نسخه‌برداری، ادراج، نقل معنا و نیز تحریف.^۱ مواردی از این زیادات در احادیث شیعه و اهل سنت موجود است و پژوهشگر هنگام بهره از احادیث -در فرایند اعتبارسنجی یا فهم حدیث- ناگزیر از شناسایی این موارد است. برای این منظور می‌بایست راه‌های شناسایی و کشف افزوده، شناسایی و روش بهره از آن‌ها نمایانده شود که نوشتار حاضر در پی این هدف تنظیم شده است.

در خصوص حدیث مدرج و پدیده زیاده در احادیث تاکنون پژوهش‌هایی انجام شده است، اما هیچ‌یک از آن‌ها در پی شناساندن راه‌های کشف و شناسایی این موارد نبوده‌اند^۲ و راجع به این مسئله تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است که همین مطلب، لزوم پرداختن به آن را بیش از پیش نمایان می‌سازد. نوشتار حاضر، اختصاص به تراث حدیثی فرقه خاص یا محدوده زمانی خاصی ندارد و راه‌های عمومی شناسایی زیادات را بررسی کرده است و با توجه و تمرکز در میراث حدیثی و با بهره‌گیری از منابع مکتوب به شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته و راه را برای دیگر پژوهش‌ها در این عرصه گشوده است.

پدیده افزوده در روایت بدین معناست: «هرگونه اضافه و زیاده‌ای که در اصل یک روایت وجود نداشته و سپس به فراخور عواملی به آن افزوده شده.»^۳ این مفهوم، ارتباط نزدیکی با اصطلاح حدیث مدرج و مزید در دانش مصطلح الحدیث و زوائدنگاری اهل سنت دارد. گفتنی است تفصیل این مطالب و تفاوت این موارد با یکدیگر در جای خود بررسی شده است.^۴ از پدیده افزوده بر روایات، با عناوینی همچون حدیث مدرج و زیادات الثقات یاد شده است.^۵ شایان توجه است که ذکر این موارد با اصطلاح خاصی همچون

۱. نک: رحمان ستایش، پورموسی، «گونه‌ها و عوامل افزوده‌نگاری بر متون حدیثی با تأکید بر میراث حدیثی متقدم شیعه»، نشریه حدیث حوزه، س ۱۲، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۰).

۲. نک: الضاری، «الأدراج فی الحدیث درجه و حکمة»، کلیة الإمام الأعظم، ج ۴، ش ۱، ۲ فروردین ۱۳۹۸، ۸۳-۱۶۴؛ رمضان مبروک، «الإدراج فی الحدیث و أثره علی المتن و الإسناد»، حولیة کلیة الدراسات الاسلامیة و العربیة، ج ۲۲، ش ۱، ۱۴۲۵، ۱۳۵-۲۲۸؛ دلبری، حق‌پناه، «بررسی پدیده «زیاده و نقیصه» در روایات»، حدیث‌پژوهی، ج ۷، ش ۴، ۴ فروردین ۱۳۹۱، ۶۲-۱۳۱؛ دلبری، «ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ج ۱۹، ش ۱۰، ۴ فروردین ۱۳۹۲، ۳۱-۵۶؛ ریعان، «تأثیر «تصحیف» و «ادراج» در معنای متن روایات (مطالعة موردی سه روایت زنان)»، علوم حدیث، ج ۹۸، ش ۲۵، ۱ دی ۱۳۹۹، ۴۰-۱۱۲؛ پورموسی، رحمان ستایش، «پیامدهای پدیده افزوده‌نگاری (ادراج) در روایات و کتب حدیثی»، نشریه حدیث حوزه، س ۱۴، ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲؛ رحمان ستایش، پورموسی، «گونه‌ها و عوامل افزوده‌نگاری بر متون حدیثی با تأکید بر میراث حدیثی متقدم شیعه» نشریه حدیث حوزه، س ۱۲، ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰. همان‌طور که گفته شد گرچه این مقالات به بررسی ماهیت یا جوانبی از حدیث مدرج می‌پردازند، اما هیچ‌یک به معرفی راه‌های شناسایی پدیده ادراج یا زیاده‌نگاری نپرداخته‌اند.

۳. پورموسی، افزوده‌نویسی در منابع حدیثی متقدم شیعه با تأکید بر کتاب کامل الزیارات، ۲۹.

۴. نک: پورموسی، افزوده‌نویسی در منابع حدیثی متقدم شیعه با تأکید بر کتاب کامل الزیارات، فصل اول.

۵. نک: مامقانی، مقیاس الهدایة، ۲۲۰/۱؛ ابن‌صلاح، مقدمة ابن‌الصلاح، ۷۴؛ صدر، نهاية الدراية، ۲۹۴؛ عاملی، وصول الاختیار، ۱۱۴/۱؛ میرداماد، الزوائد السماویة، ۲۰۱؛ دلبری، آسیب‌شناسی فهم حدیث، ۳۹۳-۴۰۴.

افزوده، برای تشخیص و تمییز این پدیده از دیگر موارد مفید به نظر می‌رسد.

۱. راه‌های شناسایی و کشف افزوده

راه‌های شناسایی و کشف افزوده، ناظر به متن حدیث و متن کتاب حدیثی است. این موارد در ذیل راهکارها به تفکیک بررسی شده است.

۱.۱. نسخه

با بررسی نسخه‌های موجود از روایت می‌توان افزوده‌های احتمالی را کشف کرد؛ توضیح آنکه، گاه روایتی نقل کوتاه و بلند دارد و در این میان، در برخی از نسخه‌های حدیثی می‌توان ردپایی برای قضاوت راجع به حدیث جست‌وجو کرد و حکم به صحت یکی از نقل‌ها کرد. برای مثال، در روایتی که قرآینی بر تشکیک در نسخه بلند از آن است، رجوع به نسخه خطی کمک شایانی به صحت قضاوت در آن زمینه و شناسایی فقرات افزوده‌شده بر روایت می‌کند. برای نمونه، روایتی در کتاب الغیبة، محمدبن ابراهیم نعمانی (م ۳۶۰ق) بدین مضمون نقل شده است: «عن ابی حمزة الثمالی قال: كنت عند ابی جعفر محمد بن علی الباقر (ع) ذات يوم فلما تفرق من كان عنده قال لی: یا ابا حمزة من المحتوم الذی لا تبدیل له عند الله قیام قائمنا فمن شک فیما اقول لقی الله سبحانه و هو به کافر و له جاحد. ثم قال: بابی و امی المسمی باسمی و المکنی بکنیتی السابع من بعدی بابی من یملاً الأرض عدلاً و قسطاً کما ملئت ظلماً و جوراً. ثم قال: یا ابا حمزة من ادركه فلم یسلم له فما سلم لمحمد و علی و قد حرم الله علیه الجنة و مأواه النار- و یس مثنوی الظالمین. و أوضح من هذا بحمد الله و أنور و أبین و أزهى لمن هداه الله و أحسن إلیه قول الله عزوجل فی محکم کتابه- إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فی کتاب الله یوم خلق السماوات و الأرض منها أربعة حرم ذلك الدین القيم فلا تظلموا فیهن أنفسکم و معرفة الشهور المحرم و صفر و ربیع و ما بعده و الحرم منها هی رجب و ذوالقعدة و ذوالحجة و المحرم لا تكون دیناً قیماً لأن اليهود و النصارى و المجوس و سائر الملل و الناس جمیعاً من الموافقیین و المخالفین یعرفون هذه الشهور و یعدونها بأسمائها و إنما هم الأئمة (ع) و القوامون بدین الله و الحرم منها أمير المؤمنین علی الذی اشتق الله تعالی له اسماً من اسمه العلی كما اشتق لرسوله (ص) اسماً من اسمه المحمود و ثلاثة من ولده أسماؤهم علی علی بن الحسین و علی بن موسی و علی بن محمد فصار لهذا الاسم المشتق من اسم الله عزوجل حرمة به و صلوات الله علی محمد و آله المکرمین المتحرمین به.»^۶

۶. نعمانی، الغیبة، ۸۶.

همچنین این روایت در کتاب‌های تأویل الآيات الظاهرة،^۷ البرهان^۸ و نیز تفسیر کنز الدقائق^۹ موافق با کتاب الغیبة آمده است.

این روایت در کتاب‌های بعدی خود نیز انعکاس‌هایی داشته است. برای نمونه، در کتاب بحار الأنوار این گزارش تا فقره «من اسم الله عزوجل حرمه به» نقل شده است.^{۱۰} البته این گزارش در جاهای دیگری از این کتاب تا فقره «بئس مثوی الظالمین» نقل شده و در اینجا پایان یافته است.^{۱۱} هردو نقل نیز از کتاب الغیبة نعمانی است و دارای همان یک طریق‌اند.

محقق شوشتری انتهای روایت را عبارت «و بئس مثوی الظالمین» دانسته و ادامه گزارش را از کلام نعمانی بر شمرده است و مزج روایت با کلمات و نظرات خود را از عادت‌های نعمانی بر می‌شمارد.^{۱۲} از دیگر کتب متأخر که به نقل این روایت پرداخته، کتاب اثبات الهداة است که روایت با عبارت «بئس مثوی الظالمین» پایان می‌پذیرد.^{۱۳}

نقل نسخه کوتاه روایت در چند موضع از بحار الأنوار و اثبات الهداة و همچنین قراین و شواهدی که محقق شوشتری در کتابش آورده، همگی از عواملی است که قضاوت را آسان‌تر کرده تا حکم به صحت نقل کوتاه از روایت کنیم و بخش اضافه را افزوده‌ای بدانیم که به واسطه عدم نشانه‌گذاری مناسب در نسخه، با متن روایت خلط شده و در ادامه مشکلاتی را ایجاد کرده است.

قرینه دیگر بر صحت این قضاوت، متن نسخه خطی موجود از کتاب الغیبة نعمانی است که امروزه در دسترس است و توسط نسخه‌پژوه معاصر، علی‌اکبر غفاری استفاده شده است. مطابق این نسخه، عبارات روایت و کلام مؤلف پشت سرهم آورده شده است و نشانه‌گذاری مناسبی برای آگاهانیدن مخاطب در آن وجود ندارد. غفاری نیز در تصحیح خود، حدیث را تا فقره «بئس مثوی الظالمین» دانسته و مازاد آن را به عنوان توضیحات نعمانی تلقی کرده است که مطابق با دیگر قراین موجود در این زمینه است.^{۱۴}

۲.۱. تحلیل متن

از دیگر راه‌های شناسایی افزوده‌های واقع بر اثری مکتوب؛ اعم از کتاب یا روایت، شیوه متن‌پژوهانه و

۷. استرآبادی، تأویل الآيات الظاهرة، ۲۰۸.

۸. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۷۷۲/۲.

۹. قمی مشهدی، کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۴۵۱/۵.

۱۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۴۱/۲۴؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۹۳/۳۶.

۱۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۹/۵۱.

۱۲. تستری، الاختیار الدخيلة، ۸۰/۱.

۱۳. حر عاملی، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ۱۹۸/۵.

۱۴. نعمانی، الغیبة، ۸۶.

توجه به عناصر^{۱۵} و اجزای متن^{۱۶} مدّ نظر است. باتوجه به این شیوه می توان به موارد مختلفی از این قبیل دست یافت: شناسایی حدودی تاریخ و فرهنگی که متن از آن برخاسته، انسجام و ارتباط اجزای متن با یکدیگر، تبدلات احتمالی و... .

متن پژوهی، دانشی نوپدید به شمار می رود اما به عنوان ابزاری برای بررسی کلام، حیاتی به اندازه تاریخ تمدن های بشری دارد. برای مثال، نمونه های متعددی از همین بررسی های متن پژوهانه در تاریخ اعتبارسنجی شیعه وجود دارد؛ مانند توثیقات یا تضعیفات رجالی که برخاسته از تحلیل محتوای روایات راویان است. برای نمونه، نجاشی در شرح حال محمد بن الولید بجلی، او را با اوصافی همچون «ثقه، عین، نقی الحدیث» توصیف می کند و در ادامه می افزاید که جماعتی از اصحاب امامیه نیز این پاکیزگی و پیراستگی حدیث او از هرگونه کژی؛ مانند خلط، غلو و... را ذکر کرده اند.^{۱۷} وی منخل بن جمیل الاسدی را «ضعیف» و «فاسد الروایة» معرفی می کند.^{۱۸}

در اینجا متن پژوهی به پژوهشی جامع راجع به یک متن اثری و بررسی جوانب مختلف ادبی-مفردات و ترکیبات- محتوایی، تاریخی و... آن متن اطلاق می شود.^{۱۹} متن پژوهی، ارتباط تنگاتنگی با دانش فقه الحدیث دارد.^{۲۰}

۲. راه های شناسایی افزوده بر روایت به واسطه تحلیل متن

ملاک های متعددی برای کشف افزوده و هرگونه تغییر در کلمات معصومان (ع) وجود دارد که در ادامه به آن ها می پردازیم، اما پیش از آن باید افزود که: برخی از این ملاک ها باتوجه به جایگاه عصمت حضرات (ع)، فصاحت و بلاغت ایشان و مواردی از این قبیل تعیین می شود و در هر متنی و از هر کسی قابلیت تعمیم و جاری سازی ندارد.

۲.۱. عدم انسجام متن

یکی از موارد کشف افزوده، عدم انسجام در متن رسیده از معصوم (ع) است. این عدم انسجام متن شامل موارد ذیل می شود:

15. Text element

16. Text components.

۱۷. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۴۵، ش ۹۳۱.

۱۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۲۱، ش ۱۱۲۷.

۱۹. این تعریف حاصل بررسی های نگارنده است.

۲۰. متن پژوهی، امروزه فواید بسیاری را برای یک تاریخ پژوه یا یک حدیث پژوه فراهم می آورد؛ از جمله تاریخ گذاری یک متن -به معنای تلاشی برای شناسایی اسلوب زبانی و زمانی یک متن و نص اثری-. در سال های اخیر پژوهش های فراوانی در این زمینه سامان یافته است. نک: پاکتچی، نقد متن.

أ. تضاد و تقابل میان فقرات حدیث: در یک روایت، بخشی از فقرات آن، فقرات دیگری از همان روایت را نفی می‌کند یا ناهمخوانی زیادی میان آن‌ها برقرار است. باتوجه به عصمت حضرات (ع) و نیز منتفی بودن چنین مواردی حتی از انسان‌های عاقل و فرهیخته عادی، چنین متنی نیاز به بررسی دارد و احتمالاً دارای نوعی آسیب، مانند افزوده‌نگاری است.^{۲۱}

ب. عدم دلالت روایت بر مطلوب: گاه، روایت در موضوعی صادر شده اما بر مطلوب و مراد ترسیم شده در آن روایت دلالت ندارد و به نوعی، روایت از محل خود خارج شده است. این ملاک زمانی بیشتر ملموس می‌شود که در کنار سؤال راوی قرار داده شود. برای نمونه، راوی سؤالی می‌پرسد که ناظر به موضوعی است و روایت به پاسخ آن می‌پردازد اما در میانه دچار اختلال و خروج از موضوع می‌شود و به موضوعی دیگر می‌پردازد. این می‌تواند ناشی از تقطیع یا ناشی از الصاق یا افزودن فقراتی به حدیث یا خلط آن با متنی دیگر باشد. همچنین وجود اشتباه و برخی توضیحات نامربوط در روایت نیز از دیگر موارد عدم دلالت روایت بر مطلوب است.

نمونه: روایتی بدین مضمون در کتب اربعه حدیثی شیعه نقل شده است: «خالد بن رافع بجلی: از امام صادق (ع) پرسیدم: مردی حق سکونت خانه خود را برای دیگری در طول حیاتش (یعنی حیات صاحب‌خانه) قرار می‌دهد. پس هنگامی که صاحب‌خانه از دنیا می‌رود، ورثه‌اش می‌خواهند آن مرد را از خانه بیرون کنند، آیا چنین حقی دارند؟ فرمود: به نظر من خانه را به قیمتی عادلانه قیمت‌گذاری کنند و یک سوم اموال میت را بنگرند؛ پس اگر ثلث ترکه، قیمت خانه را در بر می‌گیرد، ورثه حق ندارند بیرونش کنند و اگر قیمت خانه را در بر نمی‌گیرد، حق دارند او را بیرون کنند. عرض کردند: به نظر شما اگر مردی که در آن خانه سکونت کرده است پس از مرگ صاحب‌خانه فوت کند، حق سکونت برای ورثه او نیز وجود دارد؟ فرمود: نه.»^{۲۲}

شیخ طوسی، فقره «یعنی صاحب‌الدار» را از اضافات راوی دانسته است و شیوه تشخیص ایشان به سبب اشتباه در این فقره است؛ چراکه تمامی موارد بیان‌شده در روایت، احکام مربوط به شخصی است که

۲۱. برای نمونه می‌توان به روایتی بدین مضمون اشاره کرد: «أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عُيَيْنَةَ أَنَّ عَدَّةً مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَفْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سُئِلَ عَنْ مَاءٍ يَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ يَتَوَضَّأُ مِنْ سُورِهِ وَ يَشْرَبُ وَ عَنْ مَاءٍ يَشْرَبُ مِنْهُ بَازِيٌّ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مِقَارِهِ دَمًا فَإِنْ زَأَيْتَ فِي مِقَارِهِ دَمًا فَلَا تَتَوَضَّأُ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ مِنْهُ وَ سُئِلَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَتْ مِنْهُ الذَّجَاجَةُ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مِقَارِهَا قَدْرٌ لَمْ تَشْرَبْ وَ لَمْ تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ فِي مِقَارِهَا قَدْرًا تَوَضَّأَ مِنْهُ وَ اشْرَبْ» طوسی، الاستبصار، ۲۵/۱. در این روایت شاهد تناقض‌نمایی در صدر و ذیل هستیم که سبب وقوع بحث‌هایی میان فقها در همین زمینه شده است. احتمالاً از فقره «و سُئِلَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَتْ مِنْهُ» تا انتهای متن، از اضافات صورت‌گرفته بر متن اصلی روایت باشد؛ چراکه این روایت در دیگر کتب حدیثی فاقد این ذیل است. نک: کلینی، الکافی (اسلامیه)، ۹/۳؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۲۸/۱ و ۲۸۴؛ ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللالی، ۵۳/۴.

۲۲. گروه مترجمان، متن و ترجمه فروع کافی، ۱۰۶/۹ با اندکی تغییر.

سکونت برای او قرار داده شده است و ضمیر «حیات» نیز به این شخص -و نه صاحب خانه- بر می‌گردد.^{۲۳}

۲.۲. رکاکت و منافرت فقراتی از روایت

رکاکت در حدیث را به دو نوع تقسیم کرده‌اند:

أ. رکاکت لفظی؛ سبکی کلام و عدم فصاحت و بلاغت: به این معنا که، حدیث در مرتبه پستی از فصاحت و بلاغت قرار داشته باشد که صدور آن از معصوم (ع) بعید باشد.^{۲۴} کلام معصومان (ع) باتوجه به جایگاه و شأن ایشان، کلامی استوار، فصیح و بلیغ است. همین مطلب، یکی از راه‌های شناسایی اخلال و افزوده در کلام است.

از امام صادق (ع) در این زمینه نقل شده است که فرمود: «أعربوا حدیثنا فإنا قوم فصحاء»^{۲۵} به همین دلیل در جایی که فقره‌ای از روایت سبک و فاقد فصاحت و بلاغت در شأن معصوم باشد نیازمند بررسی است و احتمالاً دارای نوعی اختلال، از جمله افزوده است.

ب. رکاکت معنوی: در این قسم، حدیث از نظر مفهوم به گونه‌ای است که طبع از آن نفرت دارد و نمی‌پذیرد.^{۲۶} علامه شوشتری در الاخبار الدخیله فصلی را تحت عنوان «الاخبار التي وقع التحریف فیها بواسطة النقل بالمعنی» به این موضوع اختصاص داده است. ظاهراً معنای رکاکت نیز همین است.^{۲۷}

برای نمونه، «ابراهیم بن ابی محمود قال: قلت للرضا (ع) یا ابن رسول الله! ما تقول فی الحدیث الذی یرویه الناس عن رسول الله (ص) أنه قال إن الله تبارک و تعالی ینزل فی کل لیلة جمعة إلى السماء الدنیا؟ فقال (ع): «لعن الله المحرفین الکلم عن مواضعه و الله ما قال رسول الله (ص) ذلك؛ إنما قال (ص): «إن الله تبارک و تعالی ینزل ملکا إلى السماء الدنیا کل لیلة فی الثلث الأخير و لیلة الجمعة فی أول اللیل فیأمره فینادی هل من سائل فأعطیه هل من تائب فأتوب علیه هل من مستغفر فأغفر له یا طالب الخیر أقبل و یا طالب الشر أقصر فلا یزال ینادی بهذا حتی یطلع الفجر فإذا طلع الفجر عاد إلى محله من ملکوت السماء»

۲۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۲/۹.

۲۴. نک: رفیعی محمدی، وضع حدیث، ۲۵۴؛ صادق فلدکی، بررسی اصول و معیارهای نقد حدیث از جهت متن، ۱۸۳.

۲۵. کلینی، الکافی، ۱۳۱/۱.

۲۶. رفیعی محمدی، وضع حدیث، ۲۵۴.

۲۷. منافرت، طبع قاعده‌ای عقلی و ذیل قاعده حسن وقیح عقلی است که ملاک عملکرد و به نوعی سیره عقلاست. لذا به راحتی می‌تواند ملاک نقد و اعتبارسنجی روایت باشد، به شرط آنکه جنبه عمومی داشته باشد و نوع مردم و عقلا راجع به یک موضوع، منافرت طبع داشته باشند. ضمن اینکه، این ملاک در خود روایات نیز وجود دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَسْنَانَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ: أَبُو جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ، قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آله: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَغْبٌ مُشْتَصَعٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِشْتَرَى اللَّهُ قَلْبَهُ لِإِيمَانٍ فَمَا وَزَعَهُ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آله فَلَا تَلْتَمِزُوا قُلُوبَكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ فَأَقْبِلُوهُ وَ مَا اِشْمَازَتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ وَ أَنْتُمْ تَمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرُّسُولِ وَ إِلَى الْعَالَمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ إِنَّمَا أَهْلَالِكُمْ أَنْ يُحَدِّثَ أَحَدُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ قَوْلُ اللَّهِ وَ آله مَا كَانَ هَذَا وَ آله مَا كَانَ هَذَا وَ الْإِتِّكَارُ هُوَ الْكُفْرُ» صفار، بصائر الدرجات، ۲۰/۱؛ کلینی، الکافی، ۴۰۱/۱؛ قطب راوندی، الخرائج و الجرائع، ۷۹۲/۲.

حدثنی بذلك أبي عن جدي عن آبائه عن رسول الله (ص).»^{۲۸}

در این روایت شریفه، امام رضا (ع) توضیح می‌دهند که چگونه عده‌ای با افزودن فقراتی بر حدیث جدشان پیامبر اکرم (ص)، کلام ایشان را بر معنای دیگری حمل و آن را تحریف کردند.

۲.۳. ناهمخوانی کلام با تاریخ

در برخی از روایات، اشاره به تعدادی از وقایع تاریخی یا افرادی شده است که در زمان معصومی که روایت از ایشان نقل شده، آن وقایع به وقوع نپیوسته است که این غیر از موارد اخبار غیبی و پیشگویی‌های ائمه (ع) است یا از اساس وجود نداشته است. این عدم تناسب، مشیر به نوعی اخلاق در بخشی از روایت است. برای نمونه، محمد بن عمرو الزیات عن ابی عبدالله (ع) قال: «من مات فی المدینة، بعثه الله فی الآمین يوم القيامة منهم یحیی بن حبیب و ابو عبیده الحذاء، و عبدالرحمن بن الحجاج.»^{۲۹}

مطابق این گزارش، یحیی بن حبیب و عبدالرحمان بن حجاج می‌بایست در زمان امام صادق (ع) وفات کرده باشند، حال آنکه این دو در زمان امام رضا (ع) در قید حیات بوده‌اند؛ لذا از فقره «منهم یحیی...» تا انتها را از افزوده‌های راوی دانسته‌اند.^{۳۰} همچنین راوی این روایت؛ یعنی محمد بن عمرو زیات نیز از اصحاب امام رضا (ع) است.^{۳۱}

۳. تخریج یا مصدربی روایت

دانش تخریج به عنوان دانشی نوپدید، مدّ نظر پژوهشگران متأخر فریقین قرار گرفته است. تخریج در لغت، از باب تفعلیل و از ماده «خ رج» و به معنای «خارج کردن و آشکار کردن»^{۳۲} و ضد معنای دخول است. در علم حدیث نیز به همین معناست.^{۳۳} تخریج حدیث، به نوعی شناسنامه‌دار کردن روایتی براساس تعیین و بازیابی اسناد مختلف، منابع متعدد، گزارش‌های متفاوت و نیز متون مشابه یک حدیث است. گفتنی است با تعیین این موارد، اعتباریابی و ارزش‌گذاری حدیث و نیز شناسایی موارد افتادگی و نیز افزوده بر یک روایت میسر خواهد شد.^{۳۴} برای نمونه، روایتی در کتاب الفقیه بدین صورت نقل شده است: «و قال

۲۸. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۴۲۱/۱.

۲۹. کلینی، الکافی، ۲۶۸/۹؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴/۶.

۳۰. مازندرانی حائری، منتهی المقال، ۱۰۶/۴؛ نجاشی، رجال النجاشی، ۳۶۹، ش ۱۰۰۱؛ خونی، معجم رجال الحدیث، ۳۲۳/۸؛ طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، ۳۴۷؛ اربلی، کشف الغمّة، ۳۵۳/۲؛ مفید، الإرشاد، ۲۸۰/۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۲۷۱/۱۸.

۳۱. نجاشی، رجال النجاشی، نجاشی، ۳۶۹، ش ۱۰۰۱.

۳۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۷۵/۲؛ فراهیدی، العین، ۱۵۸/۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ۲۵۲/۲.

۳۳. نک: طحان، اصول التخریج و درامه الاسانید، ۱۰؛ محمودی، «واژه‌پژوهی و شناخت تحلیلی دانش تخریج در اهل سنت»، ۱۵۸؛ محمودی، خدامیان آرانی، «کتابشناسی تحلیلی اصول التخریج و درامه الاسانید»، ۹۳.

۳۴. نک: محمودی، «فایده بهره‌گیری از دانش تخریج در اعتباریابی احادیث».

الصادق(ع): لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة و لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر و ذلك للمضطر و العليل و الناسي.^{۳۵}

این روایت به همین صورت در کتاب وسائل الشیعه^{۳۶} انعکاس پیدا کرده است.

با پی جویی این روایت در دیگر مصادر حدیثی متقدم شیعی؛ مانند تهذیب، این روایت بدین صورت یافت می شود: «محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن الحسن بن علی بن فضال عن علی بن یعقوب الهاشمی عن مروان بن مسلم عن عیبد بن زرارۃ عن ابی عبد الله(ع) قال: لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة لا يفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس.»^{۳۷} قسمت اضافه نقل قبلی؛ یعنی فراز «و ذلك للمضطر و العليل و الناسي» در این نقل وجود ندارد. البته این روایت قید اضافه دیگری دارد که در نقل قبل وجود ندارد و آن فراز «و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس» است.^{۳۸}

به نظر می رسد شیخ صدوق به نقل آنچه که برای مسئله فقهی بدان نیاز داشته، اکتفا کرده است و در واقع، روایت در الفقیه با نوعی تقطیع در انتهای متن مواجه شده است. مشکل این روایت به همین ختم نشده و به دلیل عدم نشانه گذاری و ممیزی مناسب توسط مؤلف، با بخشی از کلام شیخ صدوق نیز ممزوج و مخلوط شده است.

از جمله مهم ترین شواهد این مدعا، نقل این روایت در منابع واسطه و متأخر^{۳۹} به صورت موافق با متن تهذیب و سرائر است.

دیگر شاهد این ادعا، بررسی نسخه تصحیح شده الفقیه است که مصحح انتهای روایت را با عبارت «حتى يطلع الفجر» مشخص کرده و از آن پس را، عبارت شیخ صدوق تلقی کرده است.^{۴۰} همچنین باید افزود که توجه به منابع و مصادر اولیه روایت در فرایند کشف افزوده راهگشاست. گاه پیش می آید که روایتی مورد افزوده قرار می گیرد یا به دلیل وجود یکی از عوامل ایجاد افزوده، زیاداتی بر آن صورت می پذیرد. توجه به دیگر منابع دست اولی که آن روایت در آن ها نقل شده، کمک شایانی به شناسایی

۳۵. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۳۵۵/۱.

۳۶. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۱۲۵/۴.

۳۷. طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۵۶/۲؛ طوسی، الاستبصار، ۲۶۰/۱؛ ابن ادریس، السرائر، ۶۰۲/۳.

۳۸. محقق شوشتری درباره نقل این روایت در الفقیه می نویسد: «[متن] این روایت تا عبارت «حتى يطلع الفجر» است و عبارت «و ذلك للمضطر و العليل و الناسي» از کلمات شیخ صدوق است که با متن روایت مزج شده است؛ همان گونه که شیوه او -شیخ صدوق- در غالب موارد همین است.» تستری، الاخبار الدخيلة، ۲۹۸/۴.

۳۹. نک: حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۱۵۹/۴؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۶۳/۷۹؛ فیض کاشانی، الوافی، ۲۸۹/۷.

۴۰. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۳۵۵/۱، متن کتاب و بانویس شماره ۴ همان صفحه.

موارد افزوده و نیز جلوگیری از ابهام و اشتباه در این زمینه است. برای نمونه، روایتی در خصال شیخ صدوق بدین مضمون نقل شده است: «حدثنا ابي رضى الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي وحدثنا محمد بن الحسن بن الوليد رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد و ابراهيم بن هاشم جميعا عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت عبد الله بن جعفر الطيار يقول كنا عند معاوية أنا و الحسن و الحسين و عبد الله بن عباس و عمر بن ابي سلمة و أسامة بن زيد فجرى بيني و بين معاوية كلام فقلت لمعاوية سمعت رسول الله (ص) يقول أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم أخى علي بن ابي طالب (ع) أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا استشهد علي فالحسن بن علي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم ابنه الحسين بعد أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا استشهد فابنه علي بن الحسين الأكبر أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم ابني محمد بن علي الباقر أولى بالمؤمنين من أنفسهم و ستدرکه یا حسین ثم تکملة اثني عشر إماما تسعة من ولد الحسين رضى الله عنه قال عبد الله بن جعفر ثم استشهدت الحسن و الحسين و عبد الله بن عباس و عمر بن ابي سلمة و أسامة بن زيد فشهدوا لي عند معاوية قال سليم بن قيس الهلالي و قد سمعت ذلك من سلمان و أبي ذر و المقداد و ذكروا أنهم سمعوا ذلك من رسول الله (ص).»^{۴۱}

در این نقل از روایت، کلمه «اکبر» در ادامه عبارت «علي بن الحسين» وجود دارد. با جست‌وجو در دیگر کتب قدما و منابع اولیه‌ای که این روایت در آنان موجود است نشانه‌ای از این کلمه در ادامه عبارت مذکور نمی‌یابیم. برای نمونه، این روایت در کتاب‌های کافی،^{۴۲} اثبات الوصیه^{۴۳} مسعودی، الغیبة نعمانی،^{۴۴} الغیبة طوسی^{۴۵} و... موجود است، اما اثری از این کلمه در آن‌ها وجود ندارد. محقق شوشتری علت این امر را اشتباهی از سوی نسخه‌برداران می‌داند و عامل آن را خلط میان حاشیه نسخه و متن روایت بر می‌شمرد.^{۴۶}

۴۱. ابن بابویه، الخصال، ۴/۴۷۷.

۴۲. کلینی، کافی، ۱/۵۲۹؛ کلینی، کافی، ۲/۶۸۷.

۴۳. مسعودی، اثبات الوصیه للإمام علی بن ابی طالب، ۱۷۹.

۴۴. نعمانی، الغیبة، ۹۶.

۴۵. طوسی، الغیبة، ۱۳۸.

۴۶. نک: تستری، الاختبار الدخیله، ۸۶/۱.

۴. توجه به نقش راوی در فرایند انتقال تراث حدیثی

حدیث در کتب درایی، به «کلام یحکی قول المعصوم (ع) او فعله او تقریره»^{۴۷} تعریف شده است. در این تعریف و مانند آن، عنصر حکایتگری به چشم می‌خورد. باتوجه به اینکه شمار زیادی از احادیث - صرف نظر از شیعه و اهل سنت و نیز تفاوت‌های گسترده فضای نقل ایشان با یکدیگر و به استثنای مکتوبات و رسائل ائمه (ع) - توسط راویان نقل شده و سپس در قالب مکتوبات حدیثی انتقال پیدا کرده‌اند؛ ناگزیر امکان دارد در فرایند نقل، از راویان خود تأثیراتی را دریافت کرده باشند. این تأثیرات، گاه در قالب نقل معنا و گاه در قالب افزایش یا کاهش برخی کلمات و فقرات است که به فراخور اخلاص به معنا یا عدم تخطی از مراد معصوم (ع) تأثیرات مثبت یا منفی‌ای از خود به جای گذاشته است.^{۴۸}

این دخل و تصرف‌های خواه و ناخواه، در توصیفات رجالی برخی از راویان نیز به چشم می‌آید. رجالیان شیعه در مواردی به سان یک هشداردهنده، نسل‌های بعد را در خصوص خطرات اخذ و نیز میراث حدیثی منقول از برخی راویان آگاه کرده‌اند. در نتیجه، زمان بهره از میراث منقول از یک راوی باید به نقش طریقی و حکایتگری او و تصرفات احتمالی وی نیز دقت لازم را به خرج داد تا از افزوده‌های احتمالی او بر یک متن آگاهی پیدا کرد. برای این منظور، می‌توان به شرح حال راوی در کتب رجالی و نیز مقایسه نقل او از یک روایت با نقل دیگر راویان بهره جست. البته این شیوه و یافتن روایاتی با این خصوصیات - تصرفات خودخواسته - در میراث حدیثی شیعه کاری دشوار است. برای نمونه: «فأما ما رواه الصنفار عن الحسن بن علی عن احمد بن هلال عن الحسن بن علی بن یقطين عن أخيه الحسين عن علی بن یقطين عن أبي الحسن (ع) قال: عدة المرأة إذا تمتع بها ثم مات عنها زوجها خمسة وأربعون يوماً.»^{۴۹}

شیخ طوسی دلیل مخالفت محتوایی این خبر با دیگر روایاتی که در این باب آمده است را ضعف راوی در فرایند انتقال و دریافت آموزه از معصوم (ع) می‌داند.^{۴۹}

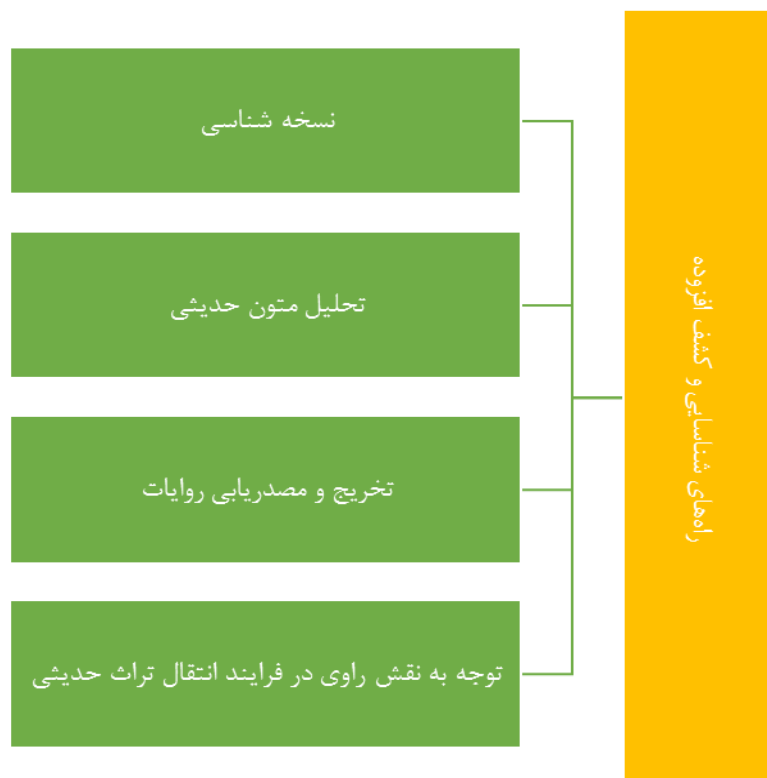
نتیجه‌گیری

در برخی از روایات اسلامی به فراخور عواملی افزوده‌هایی به وجود آمده است، از جمله: ادراج، نسخه، نقل معنا و... برای بهره‌گیری از روایات بایستی اصالت متن تأیید شود که وجود چنین افزوده‌هایی سبب

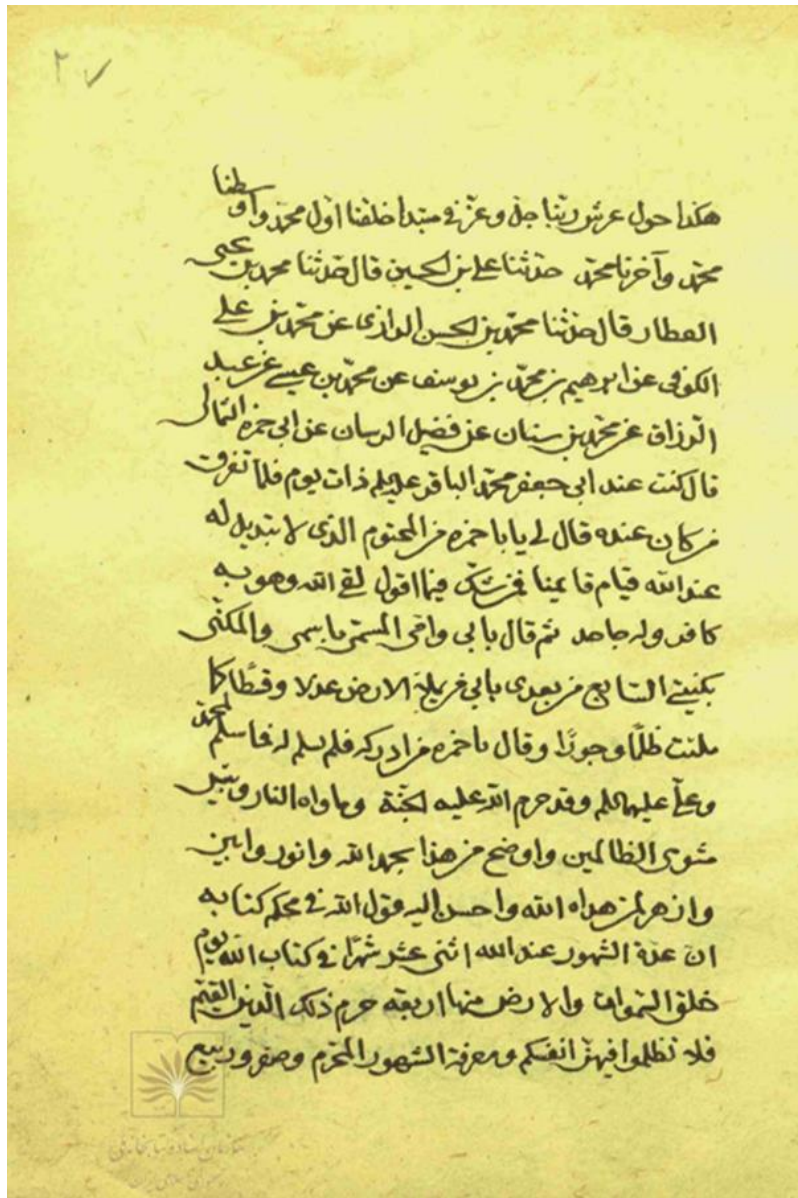
۴۷. شیخ بهایی، الوجیزة فی علم الدرایة، ۴؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲؛ میرداماد، الرواشح السماویة، ۳۷ و ۳۸؛ مامقانی، مقباس الهدایة، ۵۷/۱.
 ۴۸. برای نمونه، از جمله تأثیرات منفی این قبیل تصرفات راوی در فرایند تحدیث، ایجاد اختلاف در میان احادیث است. نک: احسانی فر لنگرودی، اسباب اختلاف الحدیث، فصل اول: عوارض التحدیث.
 ۴۹. روایات موجود در این باب، همگی بر ۶۵ روزه بودن عدة زن شوهر مرده مدخوله دلالت دارد. تنها همین روایت، از احمد بن هلال عبرتانی است که دلالت بر ۴۵ روزه بودن عده دارد. شیخ طوسی نیز این را ناشی از ضعف راوی در دریافت روایت می‌داند. نک: طوسی، الاستبصار، ۳۵۱/۳.

اخلال در این امر شده است که ضرورت شناسایی آنان را بیش‌ازپیش روشن می‌سازد. همچنین بیان شد که به‌منظور کشف این موارد افزوده‌شده راهکارهایی وجود دارد. برای شناسایی افزوده‌های واقع بر متن روایت می‌توان به راه‌هایی از این قبیل دست یافت: ۱. تخریج؛ به‌معنای شناسایی گزارش‌های متنی حدیث و برخی ملحقات آن، مانند سند یا راوی اصلی‌اش، ۲. توجه به نقش راویان در فرایند انتقال؛ مانند میزان ثقافت و ضبط راوی و افزوده‌های احتمالی از او، ۳. نسخه‌شناسی با معنای توجه به نسخه‌های خطی موجود از آن روایت و تحلیل مقایسه‌ای آن‌ها با یکدیگر و کشف موارد افزوده‌شده، ۴. پژوهش‌های متنی دربارهٔ مواردی؛ مانند شناسایی احادیث با حالت عدم‌انسجام متن، رکاکت یا منافرت موجود در فقرات روایت، سبکی در کلام یا دنائت متن حدیث از حیث فصاحت و بلاغت و همچنین ناهمخوانی آن با تاریخ و...

پیوست‌ها



تصویر ۱: راه‌های شناسایی و کشف افزوده‌های واقع بر روایت و کتاب



تصویر ۲: روایت مورد بحث در نسخه خطی الغيبة نعمانی کتابخانه ملی ایران

منابع

- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. به تحقیق مجتبی عراقی و شهاب‌الدین مرعشی، بی‌جا: سیدالشهداء (ع)، بی‌تا.
- ابن‌ادریس، محمد بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. به تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. به تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۳.
- ابن‌صلاح، عثمان بن عبد الرحمن. مقدمة ابن‌الصلاح فی علوم الحديث. لبنان: دار الکتب العلمیه، محمد علی بیضون، ۱۴۱۶ق.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. به کوشش عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
- احسانی‌فر لنگرودی، محمد. اسباب اختلاف الحديث. بیروت: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث، ۱۴۳۲ق.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمّة فی معرفة الأئمة. ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی و دیگران. تهران: اسلامیه، بی‌تا.
- استرآبادی، علی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. به تحقیق حسین استادولی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- الضاری، حارث سلیمان. «الأدراج فی الحديث درجته و حکمة». کلیة الإمام الأعظم. ج ۴، ش ۱ (فروردین ۱۳۹۸): ۸۳-۱۶۴.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: البعثة، ۱۴۱۵ق.
- پاکتچی، احمد. نقد متن. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷.
- پورموسی، مجتبی. افزوده‌نویسی در منابع حدیثی متقدم شیعه با تأکید بر کتاب کامل الزیارات. به راهنمایی محمد کاظم رحمان ستایش. پایان‌نامه سطح سه. قم: حوزه علمیه، ۱۴۰۱.
- پورموسی، مجتبی، محمد کاظم رحمان ستایش. «پیامدهای پدیده افزوده‌نگاری (ادراج) در روایات و کتب حدیثی». نشریه حدیث حوزه. س ۱۴، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۲): ۶۵-۸۴.
- پورموسی، مجتبی، محمد کاظم رحمان ستایش. «گونه‌ها و عوامل افزوده‌نگاری بر متون حدیثی با تأکید بر میراث حدیثی متقدم شیعه». حدیث حوزه. س ۱۲، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۰): ۹-۲۸.
- تستری، محمد تقی. الاخبار الدخیله. بی‌جا: مکتبه الصدوق، بی‌تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن و علاء‌الدین اعلمی. اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. به تصحیح شهاب‌الدین مرعشی. بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.

- حر عاملی، محمدبن حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ق.
- خوئی، ابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا، ۱۳۷۲.
- دلبری، سیدعلی و رضا حق پناه. «بررسی پدیده زیاده و نقیصه در روایات». حدیث پژوهی. ج ۷، ش ۴ (فروردین ۱۳۹۱): ۶۲-۱۳۱.
- دلبری، سیدعلی. «ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ج ۱۹، ش ۱۰ (فروردین ۱۳۹۲): ۳۱-۵۶.
- دلبری، سیدعلی. آسیب شناسی فهم حدیث. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲.
- رفیعی محمدی، ناصر. وضع حدیث. قم: جامعه المصطفی (ص) العالمية، ۱۳۹۹.
- رمضان مبروک. «الإدراج فی الحدیث و أثره علی المتن و الإسناد». حولية كلية الدراسات الإسلامية و العربية. ج ۲۲، ش ۱ (فروردین ۱۴۲۵): ۱۳۵-۲۲۸.
- ریعان، معصومه. «تأثیر «تصحیف» و «إدراج» در معنای متن روایات (مطالعه موردی سه روایت زنان)». علوم حدیث. ج ۹۸، ش ۲۵ (دی ۱۳۹۹): ۱۱۲-۱۴۰.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین. الوجیزة فی الدراية. قم: بصیرتی، ۱۳۹۸.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین. مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین. به تعلیق اسماعیل بن محمد حسین خواجهوی و مهدی رجایی. مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۳۸۷.
- صادق فدکی، جعفر. بررسی اصول و معیارهای نقد حدیث از جهت متن. به راهنمایی محمدتقی دیاری. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه قم: ۱۳۷۹.
- صدر، سیدحسن. نهاية الدراية فی شرح الرسالة الموسومة بالوجیزة للبهایی. تهران: مشعر، بی تا.
- صفا، محمدبن حسن. بصائر الدرجات. به تصحیح محسن بن عباسعلی کوجه باغی. بی جا: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن. اعلام الوری بأعلام الهدی. قم: آل البيت (ع)، ۱۳۷۶.
- طحان، محمود. اصول التخریج و دراسة الأسانید. بیروت: دار القرآن الکریم، ۱۹۷۹م.
- طوسی، محمدبن حسن. الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. به تصحیح حسن خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۳.
- طوسی، محمدبن حسن. الغیبة. به تصحیح علی احمد ناصح و عبادالله طهرانی. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۲۵ق.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحکام. به تحقیق حسن خراسان. به تصحیح محمد و علی آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية، بی تا.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحکام. به تحقیق حسن خراسان و دیگران، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.

- عاملی، حسین بن عبدالصمد. وصول الأخبار الى اصول الأخبار. قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۳۶۰.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: آل‌البيت (ع)، ۱۴۰۹.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. الوافی. به تعلیق ضیاء الدین علامه. به تصحیح کمال فقیه ایمانی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله. الخرائج و الجرائح. بی‌جا: مؤسسة الإمام المهدي (ع)، بی‌تا.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. كنز الدقائق و بحر الغرائب. به تحقیق حسین درگاهی. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، ۱۳۶۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. جمعی از پژوهشگران. قم: مؤسسة دار الحديث، ۱۳۸۷.
- گروه مترجمان. متن و ترجمه فروع کافی. قم: قدس، ۱۳۸۸.
- مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل. منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: آل‌البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق.
- مامقانی، عبدالله. مقیاس الهدایة فی علم الدراية. قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. به تصحیح محمد مهدی خراسان و دیگران، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۸.
- محمودی، عباس. «فایده بهره‌گیری از دانش تخریج در اعتباریابی احادیث». حدیث حوزه. ش ۱۵ (۱۳۹۶): ۱۱۹-۱۴۳.
- محمودی، عباس، شیر محمد علی پور عبدلی. «واژه پژوهی و شناخت تحلیلی دانش تخریج در اهل سنت». حدیث و اندیشه. ش ۱۷ (۱۳۹۳): ۱۵۵-۱۷۸.
- محمودی، عباس، علی اکبر خدامیان آرانی. «کتابشناسی تحلیلی «اصول التخریج و دراسة الاسانید»». آینه پژوهش. ش ۱۷ (شهریور ۱۳۹۶): ۹۱-۱۰۴.
- مسعودی، علی بن حسین. اثبات الوصية للإمام علی بن ابی طالب. قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
- مفید، محمد بن محمد. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: آل‌البيت (ع) لإحياء التراث، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد. الرواشح السماوية فی شرح الاحادیث الامامية. قم: دار الحديث، ۱۳۸۰.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۵.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. الغيبة. به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷.

Transliterated Bibliography

-Ḍarī, Ḥārith Sulaymān. "al-Idrāj fī al-Ḥadīth Darajatahu wa Ḥikmah". Kulliyā al-Imām al-A'ẓam. Vol. 4,

no. 1 (Farwardīn 2020/1398): 83-164.

‘Āmili, Ḥusayn ibn ‘Abd al-Ṣamad. *Wuṣūl al-Akhyār ilā Uṣūl Akhbār*. Qum: Majm‘ al-Dhakhā’ir al-Islāmīyya. 1982/1360.

Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: al-Ba’t̤ha, 1994/1415.

Dilbarī, Sayyid ‘Alī va Riżā Haqqanāh. “Barrisī Padīdih-yi Ziyādih va Naqīsh dar Rivāyāt”. *Ḥadīthpazhūhī*. Vol. 7, no. 4 (Farvardīn 2013/1391): 62-131.

Dilbarī, Sayyid ‘Alī. “Idrāj dar Matn Ḥadīth: Anwā’, ‘Awāmil va Payāmad-hā-yi ān”. *Tahqīqāt-i Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. vol. 19, no. 10 (Farvardīn 2014/1392): 31-56.

Dilbarī, Sayyid ‘Alī. *Āsibshināsī Fahm-i Ḥadīth*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. 2014/1392

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1989/1409.

Fiyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Wāfi*. bi Ta’līq Żiyā’ al-Dīn ‘Allāmah, ed. Kamāl Faqīh Imānī, Iṣfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu’minīn ‘Alī(AS), 1986/1406.

Gurūh Mutarjimān. *Matn va Tarjamah-yi Furū’ Kāfi*. Qum: Quds, 2010/1388.

Ḥurr ‘Āmili, Muḥammad ibn Ḥasan va ‘Alā al-Dīn A‘lamī. *Ithbāt al-Hudāh bi-al-Nuṣūṣ wa al-Mu’jizāt*. ed. Shahāb al-Dīn Mar‘ashī. Beirut: A‘lamī. 2004/1425.

Ḥurr ‘Āmili, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā’il al-Shi’a ilā Tahṣīl Msā’il al-Sharī’a*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1995/1416.

Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn Zayn al-Dīn. *‘Awālī al-Lā’ālī al-‘Azīziyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyah*. researched by Mujtabā ‘Irāqī va Shahāb al-Dīn Mar‘ashī s.l. Sayyid al-Shuhadā(AS), s.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1995/1416.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1363.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. researched by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qum: : Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā’ir al-Ḥawī li-Tahrīr al-Fatāwī*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1990/1410.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, s.d.

Ibn Ṣalāh, ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddamah Ibn al-Ṣalāh fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Lebanon: Dār al-

- Kutub al-‘Ilmiyya, Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1995/1416.
- Iḥsānifar Langarūdī, Muḥammad. *Asbāb Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Beirut: Mū’assisah-yi ‘Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth, 2011/1432.
- Irbilī, ‘Alī ibn ‘Isā. *Kashf al-Ghumma fi Ma‘rifat al-A‘imma*. Tarjumah va Sharḥ Abū al-Ḥasan Shi‘rānī et al. Tehran: Islāmīyya, s.d.
- Istarābādī, ‘Alī. *Ta’wīl al-Āyāt al-Zāhira fi Faḍā’il al-‘Atra al-Tāhira*. researched by Ḥusayn Ustād Valī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1989/1409.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l. s.n. 1994/1372.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1985/1363.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Jam‘ī az Pazhūhishgarān. Qum: Mū’assisa Dār al-Ḥadīth. 2009/1387.
- Mahmūdī ‘Abbās, ‘Alī Akbar Khudāmīyān Ārā’ī. “Kitābshināsī Taḥlīlī “Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsa al-Asānīd”. *Āynih Pazhūhish*, no. 17 (Shahrivar 2018/1396): 91-104.
- Mahmūdī‘Abbās, Shīr Muḥammad ‘Alīupūr ‘Abdulī. “Vāzhihpazhūhī va Shinākht Taḥlīlī Dānish Takhrīj dar Ahl Sunat”. *Ḥadīth va Andishih*. No. 17 (2015/1393): 155-178.
- Mahmūdī, ‘Abbās. “Fāyidih-yi Bahrihgirī az Dānish Takhrīj dar I’tibāryābī Aḥādīth”. *Ḥadīth Ḥawzah*. no. 15 (2017/1396): 119-143.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār A‘imma al-Athār*. ed. Muḥammad Mahdī Kharsān et al. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1990/1368.
- Māmaqānī, ‘Abd Allah. *Miqbās al-Hidāya fi ‘Ilm al-Dirāya*. Qum: Dalīl mā, 2007/1428.
- Mas‘ūdī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Ithbāt al-Waṣīya li-al-Imām ‘Alī ibn abi Ṭālib*. Qum: Anṣāriyān, 1996/1417.
- Māzandarānī Ḥā’irī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Muntahā al-Maqāl fi Ahwāl al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Ihya’ al-Tūrāth, 1995/1416.
- Mirdāmād, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad. *al-Rawāshiḥ al-Samāwiya fi Sharḥ al-Aḥādīth al-Imāmiya*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2002/1380.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād fi Ma‘rifat Ḥujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād*. Qum: Āl al-Biyt (AS) li-Ihya’ al-Tūrāth, al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-Alfiya al-Shaykh al-Mufid, 1993/1413.
- Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1986/1365.

Nu'mānī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ghayba*. ed. 'Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Maktaba al-Ṣadūq, 2019/1397.

Pākatchī, Aḥmad. *Naqd-i Matn*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University. 2019/1397.

Pūrmūsā Muḥtabā, Muḥammad Kāzīm Raḥmān Sitāyish. "Payāmad-hā-yi Padīdih-yi Afzūdhniḡārī (Idrāj) dar Rivāyāt va Kutub-i Ḥadīthī". *Nashriyeh-yi Ḥadīth Hawzah*. yr. 14, no. 1 (spring and summer 2023/1402): 65-84.

Pūrmūsā Muḥtabā, Muḥammad Kāzīm Raḥmān Sitāyish. "Gūnih-hā va 'Awāmil Afzūdhniḡārī bar Mutūn Ḥadīthī bā Ta'kīd bar Mirās Ḥadīthī Mutaqaddim Shi'ah". *Ḥadīth Hawzah*. yr. 12, no. 1 (spring and summer 2022/1400): 9-28.

Pūrmūsā Muḥtabā. *Afzūdhniḡārī dar Manābi' Ḥadīthī Mutaqaddim Shi'ah bā Ta'kīd bar Kitāb-i Kāmil al-Ziyārāt*. bi Rāhnamāyī Muḥammad Kāzīm Raḥmān Sitāyish. Pāyānnāmāh-yi Saṭḥ-i si. Qum: Hawzah-yi 'Ilmiyah, 2023/1401.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. researched by Ḥusayn Dargāhī. Tehran: Vizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Islāmī. 1989/1367.

Qutb Rāwandī, Sa'īd ibn Haba Allāh. *al-Kharā'ij wa al-Jarā'ih*. S.I. Mū'assisa al-Imām al-Mahdī(AS), s.d.

Rafī'ī Muḥammadī, Naṣir. *Vaz' Ḥadīth*. Qum: Jāmi'a al-Muṣṭafā (pbuh) al-'Ālamīya, 2021/1399.

Ramaḡān Mabruk. "al-Idrāj fi al-Ḥadīth wa Atharahu 'ālā al-Matn wa al-Isnād". *Hawliya Kulliya al-Dirāsāt al-Islāmīya wa 'Arabīya*. Vol. 22, no. 1 (Farvardīn 2004/1425): 135-228.

Riy'ān, Ma'ṣūmih. "Ta'ṣīr "Taṣḥīf" va "Idrāj" dar Ma'nā-yi Matn Rivāyāt (Muṭālī'ih-yi Mūrīdī Si Rivāyat Zanān)". *'Ulūm Ḥadīth*. vol. 98, no. 25 (Diy 2021/1399): 112-140.

Ṣādiq Fadakī, Ja'far. *Barrisi Uṣūl va Mi'yār-hā-yi Naqd Ḥadīth az Jahat Matn*. bi Rāhnamāyī Muḥammad Taqī Dayārī. Pāyānnāmāh-yi Kārshināsī Arshad. University of Qom: 2000/1379.

Ṣadr, Sayyid Ḥasan. *Nihāya al-Dirāya fi Sharḥ al-Risāla al-Musūmah bi-al-Wajīza li-l- Bahāyī*. Tehran: Mash'ar, s.d.

Ṣafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣā'ir al-Darajāt*. Ed. Muḥsin ibn 'Abbās 'Alī Kūchih Bāghī. S.I. Maktaba Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, s.d.

Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *al-Wajīza fi al-Drāya*. Qum: Baṣīratī. 1978/1398.

Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Mashriq al-Shamsayn wa Iksīr al-Sa'adatayn*. bi Ta'liq Ismā'il ibn Muḥammad Ḥusayn Khwājūf va Mahdī Rajāf. Mashhad: Astānah al-Raḡaviya al-Muqaddasah, Majma'

Buḥūth al-Islāmīyya, 1967/1387.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Iʿlām al-warā bi aʿlām al-Hudā*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1998/1376.

Ṭaḥān, Maḥmūd. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsa al-Asānīd*. Beirut: Dār al-Qurān-i Karīm, 1979/1399.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ghayba*. Ed. Muḥammad ʿAlī Aḥmad Nāṣiḥ va ʿAbād Allāh Tihrānī. Qum: Mūʾassisa al-Maʿārif al-Islāmīyya, 2004/1425.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fi mā Ikhtalafa min al-Aḥbār*. Ed. Ḥasan Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1985/1363.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. researched by Ḥasan Kharsān. Ed. Muḥammad va ʿAlī Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. researched by Ḥasan Kharsān et al. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1365.

Tustarī, Muḥammad Taqī. *al-Aḥbār al-Dakhīlah*. s.l. Maktaba al-Ṣadūq, s.d.



Conceptional Analyzing of the Expression " *Bi 'Isnādin Munqati'in*" regarding *Muhammad ibn 'Isā ibn 'Ubayd's* Narrations

Sayyid Alireza Hoseini Shirazi ^{ORCID} (Corresponding author)

High level Professor, Specialized Center of Hadith Studies, Seminary of Qom, Qom, Iran

Email: Sahoseini14@gmail.com

Mohammad Lotfipour

Level Three Graduate, Specialized Center of Hadith Studies, Seminary of Qom, Qom, Iran

Abstract

Muhammad ibn Hasan ibn Walid is one of the effective scholars in the history of validating Shi'a Hadiths. His excluding manner in examining Shi'a narrations has been the subject of scholars' debate. The manner can be seen in the Rejal books under the entries of *Muhammad ibn Sanān*, *Muhammad ibn Alī Abū Samīnah*, *Muhammad ibn Uramah*, and *Muhammad ibn Ahmad ibn Yahyā*. Most of these discussions are regarding his statements about the personality of *Muhammad ibn Ahmad ibn Yahyā*. Also, the most important of his sayings is where he excludes *Muhammad ibn 'Isā ibn 'Ubayd's* narrations and uses the expression of "*bi 'isnādin munqati'in*" (through a disconnected Isnad) or "*bi 'isnādin munqati'in yatafarradu bih*" (through a disconnected Isnad which is unique). In this study, by historical rereading of different views, the concept of the expression was analyzed. According to the results, the expression "*bi 'isnādin munqati'in*" means a single or unique hadith. Also, for two reasons, *Ibn Walid* hasn't accepted the responsibility of narrating *Muhammad ibn 'Isā ibn 'Ubayd's* unique hadiths from *Yūnis ibn 'Abd al-Raḥmān*; Firstly, both of them were from Baghdad. Secondly, they weren't supported by the available popular data in the hadith school of Kufa as the main center of Shiite cultural exchanges.

Keywords: *Ibn Walid*, *Muhammad ibn Ahmad ibn Yahyā*, *Muhammad ibn 'Isā ibn 'Ubayd*, *Bi 'isnādin munqati'in*, *Bi 'isnādin munqati'in yatafarradu bih*





تحلیل مفهوم‌شناسانه عبارت «بأسناد منقطع» پیرامون روایات

محمد بن عیسی بن عبید

سید علیرضا حسینی شیرازی (نویسنده مسئول)



استاد سطح عالی مرکز تخصصی علوم حدیث حوزه علمیه قم، قم، ایران

Email: Sahoseini14@gmail.com

محمد لطفی پور

دانش آموخته سطح سه مرکز تخصصی علوم حدیث حوزه علمیه قم، قم، ایران

چکیده

محمد بن حسن بن ولید یکی از علمای تأثیرگذار در تاریخ اعتبارسنجی احادیث شیعه است. رویکرد استثنائانه او در بررسی احادیث شیعه، دانشیان را به گفت‌وگو در خصوص آن واداشته است. این رویکرد در مدخل‌های محمد بن سنان، محمد بن علی ابوسمینه، محمد بن اوره و محمد بن احمد بن یحیی در کتب رجالی بازتاب یافته است. بیشترین سهم این گفت‌وگو ناظر به گفته‌های وی درباره شخصیت محمد بن احمد بن یحیی است و مهم‌ترین بخش سخنش در مدخل محمد بن احمد بن یحیی، تعبیر «بأسناد منقطع» یا «بأسناد منقطع بتفرد به» به گاه استثنای احادیث محمد بن عیسی بن عبید است. در تحلیل مفهوم‌شناسانه عبارت مذکور، از رهگذر بازخوانی تاریخی دیدگاه‌های گوناگون، دو نتیجه مهم حاصل شده است: یکی اینکه «بأسناد منقطع» به معنای منقطع‌النظیر و حدیث منفرد است؛ دیگر آنکه ابن ولید مسئولیت تحدیث احادیث منفرد محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن را به دو دلیل نپذیرفته است: بغدادی بودن هر دو و پشتیبانی نشدن به واسطه داده‌های مشهور موجود در حوزه حدیثی کوفه به عنوان مرکز اصلی دادوستد فرهنگی شیعه.

واژگان کلیدی: ابن ولید، محمد بن احمد بن یحیی، محمد بن عیسی بن عبید، بأسناد منقطع، بأسناد منقطع بتفرد به.

مقدمه

تاریخ اعتبارسنجی احادیث شیعه در نیمه اول قرن چهارم شاهد پدیدارشدن استثنای گوناگونی توسط محمدبن حسن بن احمد، معروف به ابن ولید قمی (۳۴۳ق) است. این پدیده که به نوعی نگاه اعتبارسنجی ابن ولید را بازتاب می‌دهد، تا امروز تأثیر فراوانی در دیدگاه دانشیان رجال و فقه در تعامل با احادیث شیعه داشته است.^۱

ابن ولید بر پایه الگوی روشمند خود، برخی از احادیث یا روایان کتاب نوادر الحکمة اثر محمدبن احمد بن یحیی را استثنا کرده است.^۲ از جمله افراد استثنا شده، محمدبن عیسی بن عبید است که در زمره روایان پرتکرار در مسیر انتقال احادیث شیعه به نسل‌های پسین قرار دارد. نجاشی این پدیده را درباره وی چنین بازتاب می‌دهد: «كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن احمد بن يحيى ما رواه... عن محمد بن عيسى بن عبید بإسناد منقطع».^۳

در بازگرداندن این جمله به زبان فارسی می‌توان چنین گفت: «محمد بن حسن بن ولید از روایت محمد بن احمد بن یحیی هر آنچه را که او با اسنادی ناپیوسته از محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده است، استثنا می‌کرد.»

مهم‌ترین پرسش و مسئله در مواجهه با عبارت پیش گفته، به ویژه با توجه به تعبیر «بإسناد منقطع» این است که منظور ابن ولید از این جمله چیست و چه پیامدی در تعامل با احادیث محمد بن عیسی بن عبید دارد؟

شاید در نخستین گام به هنگام برخورد با عبارت «بإسناد منقطع» این معنا به ذهن تبادر کند که منظور، احادیث مرسل و منقطع الاسناد محمد بن عیسی بن عبید باشد. بی‌گمان، این برداشت از عبارت مورد گفت‌وگو ناتمام است. در چرایی ناتمام بودن این برداشت، نخست به ارائه پیشینه و بازخوانی تاریخی از دیدگاه‌های مختلف در تبیین این گزاره می‌پردازیم و سپس به نقد دلیل‌های هریک از دیدگاه‌ها می‌پردازیم. پشوانه‌های نظر برگزیده را در فراز پایانی سخن ارائه می‌دهیم.

۱. پیشینه

در این بخش به بررسی سه پیشینه می‌پردازیم که عبارت‌اند از: پیشینه کاربست عبارت «بإسناد

۱. نک: حسینی شیرازی، شاکر، «ابن ولید و مستثنیات وی». در این مقاله به رویکرد استثنای‌گرایانه ابن ولید و چرایی استثنا پرداخته شده است.

۲. استثنای ابن ولید در نگاه برخی دانشمندان و پژوهشگران، فراتر از کتاب نوادر الحکمة پنداشته شده است؛ اما تصریحات وارد در سخن شیخ طوسی و ابن غضائری پدیده استثنا را به کتاب نوادر الحکمة منحصر کرده است (نک: طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۴۰۲، ش ۶۱۲؛ ابن غضائری، الرجال لابن الغضائری، ۹۵ و ۱۰۳).

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۴۸، ش ۹۳۹.

منقطع»، پیشینه موضوع، پیشینه پژوهش.

ا. پیشینه کاربری عبارت «باسناد منقطع»: تعبیر «باسناد منقطع»، گویش برخاسته از حوزه حدیثی قم است که دو معنا از آن اراده شده است که در ادامه روشن خواهد شد. کاوش‌های به‌عمل‌آمده از سوی نگارندگان در منابع پیشین نمایانگر آن است که عبارت «باسناد منقطع»، جز در سخن ابن‌ولید و شاگرد وی، شیخ صدوق دیده نشده است.

افزون بر عبارت مورد گفت‌وگو در رجال نجاشی، در چهار موضع دیگر شاهد کاربری عبارت هستیم. شیخ صدوق تعبیر پیش‌رو را در سه مورد به‌عنوان سند مرسل به کار برده است.^۴ مورد آخر، به کتاب فهرست شیخ طوسی اختصاص دارد که این عبارت را از زبان شیخ صدوق با قیدی اضافه به این صورت به کار می‌برد: «باسناد منقطع یتفرد به».^۵

ب. پیشینه موضوع: پس از آنکه نجاشی (۴۵۰ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) به بیان استثنای ابن‌ولید در کتاب خود پرداختند و در وصف روایات محمدبن عیسی بن عبید، عبارت «باسناد منقطع» را بازتاب دادند، تا قرن‌ها شاهد اظهار نظر و مفهوم‌گیری دانشیان رجال و فقه از آن نیستیم. برخی از آن‌ها بدون حمل و برداشت معنایی خاص، به تکرار این جمله بسنده کرده‌اند.^۶ از ابتدای قرن یازدهم گفت‌وگو درباره مدلول این عبارت آغاز شده و به کتاب‌های فقهی و رجالی راه یافته است. شاید بتوان محمدبن حسن بن زین‌الدین عاملی (۹۸۰-۱۰۳۰ق)، فرزند صاحب معالم و نوه شهید ثانی را نخستین دانشمندی به شمار آورد که در قرن یازدهم در کتاب «استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار» به بیان دیدگاه خود همت گمارده و با ارزیابی گمانه‌های مختلف بدون انتخاب دیدگاهی خاص به توقف رسیده است.^۷

صورت اسامی دانشیانی که دیدگاه و نظری پیرامون این عبارت داشتند، از قرن یازدهم به بعد به ترتیب زمان وفات بدین شرح است:

۴. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳/۸۱، ح ۷۷: «بِإِسْنَادٍ مُنْقَطِعٍ يَرْوَاهُ أَبُو جَعْفَرٍ الْأَخْوَلُ ذَكَرَهُ عَنْ زَوْاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ...»؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳/۹۱، ح ۸۰: «وَفِي ذَلِكَ حَدِيثٌ آخَرٌ بِإِسْنَادٍ مُنْقَطِعٍ رَوَاهُ عَمْرُو بْنُ أَبِي الْعَدَمِ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ...»؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳/۱۰۱، ذیل ح ۷۶: «فَهُوَ حَدِيثٌ يَرْوَى عَنْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْمُجْهُولِينَ بِإِسْنَادٍ مُنْقَطِعٍ يَرْوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْكُوفِيُّ وَهُوَ مَعْرُوفٌ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ - عَنْ عَمْرُو بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَمْدَانِيِّ وَهُمْ مُجْهُولُونَ يَرْفَعُ الْحَدِيثَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ وَ لَكِنَّهَا رُخْصَةٌ أَفْتَرَتْ بِهَا عِلَّةٌ صَدَرَتْ عَنْ ثِقَاتٍ - ثُمَّ أَفْضَلَتْ بِالْمُجْهُولِينَ وَ الْإِنْطِقَاعَ فَمَنْ أَخَذَ بِهَا لَمْ يَكُنْ مُخْطِئًا بَعْدَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْثَقِيُّ وَأَنَّ الْإِطْلَاقَ هُوَ رُخْصَةٌ وَ الْرُخْصَةُ رَحْمَةٌ.»

روایت اخیر در کتاب تهذیب با سند زیر آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْحَسَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ عَمْرُو بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَمْدَانِيِّ رَفَعَ الْحَدِيثَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۲/۲۲۶، ح ۸۹۰).

۵. طوسی، فهرست کتب الشیعه، ۴۱۰، ش ۶۲۳.

۶. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۲۷۲.

۷. عاملی، استقصاء الاعتبار، ۱/۱۲۹.

حسینی شیرازی، لطفی پور؛ تحلیل مفهوم‌شناسانه عبارت «بإسناد منقطع» پیرامون روایات ... / ۸۵

قرن یازدهم	محمد بن حسن بن زین الدین عاملی (۹۸۰-۱۰۳۰ ق)، ^۸ سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی (۱۰۶۰ ق) ^۹
قرن دوازدهم	محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (۱۱۲۰ ق)، ^{۱۰} محمد جعفر کرباسی خراسانی (۱۱۵۱-۱۰۸۰ ق) ^{۱۱}
قرن سیزدهم	سید محسن بن سید حسن اعرجی کاظمی (۱۱۳۰-۱۲۲۷ ق)، ^{۱۲} شیخ عبدالنبی کاظمی (م ۱۲۵۶ ق)، ^{۱۳} سید محمد باقر شفتی گیلانی (۱۱۸۱-۱۲۶۰ ق) ^{۱۴}
قرن چهاردهم	محمد بن محمد ابراهیم کلباسی (۱۲۴۷-۱۳۱۵ ق)، ^{۱۵} میرزا حسین نوری (۱۲۵۴-۱۳۳۰ ق) ^{۱۶}
قرن پانزدهم	محقق خوئی، ^{۱۷} جعفر سبحانی، ^{۱۸} سید کاظم حائری، ^{۱۹} سید محمد رضا حسینی جلالی، ^{۲۰} سید احمد مددی، ^{۲۱} حسین مفیدی یزدی، ^{۲۲} سید محمد رضا مدرسی یزدی، ^{۲۳} سید محمد جواد شبیری زنجان، ^{۲۴} سید محمد رضا حسینی سیستانی، ^{۲۵} مهدی هادوی تهرانی، ^{۲۶} امین ترمس عاملی، ^{۲۷} سید علی رضا حسینی شیرازی ^{۲۸}

در بخش بعد، تبیین و بررسی دیدگاه این دانشمندان در قالب سه گروه کلی طرح می‌شود.

ج. پیشینه پژوهش: بازخوانی پیشینه پژوهش درباره مفهوم‌شناسی «بإسناد منقطع» بیانگر آن است که تنها مطالبی بسیار پراکنده و اندک در برخی مقاله‌ها و کتاب‌ها به چشم می‌خورد و تاکنون، تحقیق مستقل

۸. عاملی، استقصاء الإختیار، ۱/۱۲۹.

۹. علوی عاملی، مناهج الأختیار، ۱/۱۸۷.

۱۰. مازندرانی، شرح فروع الکافی، ۱/۶۲.

۱۱. کرباسی، اکلیل المنهج، ۴۳۱ و ۴۶۶.

۱۲. اعرجی، عدة الرجال، ۱/۴۵۴.

۱۳. کاظمی، تکملة الرجال، ۲/۶۴.

۱۴. شفتی گیلانی، مقاله فی تحقیق اقامة الحدود فی هذه الأعصار، ۱۵۶.

۱۵. کلباسی، الرسائل الرجالية، ۴/۳۶۶.

۱۶. نوری، مستدرک، ۲۳/۱۵۸.

۱۷. خویی، معجم رجال الحديث، ۱۷/۱۱۷.

۱۸. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۲۹۶.

۱۹. صدر، مباحث الأصول، ۲/۳۷۹.

۲۰. حسینی جلالی، «باب من لم یرو عن الأئمة علیهم السلام» فی کتاب «الرجال» للشیخ الطوسی، ۱۳۳.

۲۱. مددی، درس گفتار خارج فقه، ۲۶/۱۳۹۸.

۲۲. مفیدی یزدی، درس گفتار خارج فقه، ۶/۱۳۹۷.

۲۳. مدرسی یزدی، البیع، ۷۰۰؛ مدرسی یزدی، مقالات فقهی، ۴۰۸؛ مدرسی یزدی، درس گفتار خارج فقه، ۷/۱۳۹۴.

۲۴. شبیری زنجان، درس گفتار خارج اصول، ۱۷/۱۳۹۵.

۲۵. حسینی سیستانی، قبسات من علم الرجال، ۱/۴۹۶.

۲۶. هادوی تهرانی، تحریر المقال، ۹۶.

۲۷. ترمس عاملی، ثلاثیات الکلبانی، ۸۷.

۲۸. حسینی شیرازی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، ۴۴۵.

درباره این مسئله و نقد و ارزیابی دیدگاه‌ها صورت نگرفته است. باین حال، می‌توان به پنج مورد زیر به ترتیب زمان انتشار اشاره کرد:

۱. کتاب تحریر المقال فی کلیات علم الرجال، مهدی هادوی تهرانی، ص ۹۵ و ۹۶.
۲. مقاله «بررسی اصل رجالی وثاقت رجال کتاب نوادر الحکمة»، محمدمهدی احسانی‌فر، مجله حدیث حوزه، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۱۷، به بررسی و بیان پاره‌ای از دیدگاه‌ها به صورت محدود پرداخته است.
۳. کتاب مبانی حجیت آرای رجالی، تألیف سیف‌الله صرامی در ص ۱۴۷، مؤلف بدون بیان نظر خویش به دو گمانه درباره موضوع حاضر اشاره کرده است.
۴. کتاب قبسات من علم الرجال، تألیف سیدمحمدرضا حسینی سیستانی، ج ۱، ص ۴۹۶ به بعد.
۵. کتاب اعتبارسنجی احادیث شیعه؛ زیرساخت‌ها، فرایندها، پیامدها، از ص ۴۴۱ تا ۴۴۵. نویسنده ازیک‌سو، به تبیین دیدگاه خویش پیرامون «باسناد منقطع» می‌پردازد و منقطع را به معنای حدیث منفرد می‌داند و ازسوی دیگر، دیدگاه‌های مخالفان را به نقد می‌کشد.

۲. دیدگاه‌های گوناگون در تبیین عبارت «باسناد منقطع»

دیدگاه‌های گوناگون پیش گفته در بخش پیشینه موضوع را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

گروه اول: واژه منقطع را هم معنا با اصطلاح مرسل در دانش‌های پیرا حدیثی معنا کرده‌اند. این برداشت، ناظر به راوی و افراد در سند حدیث است. در تعریف حدیث مرسل گفته شده است: «المرسل بمعناه العام؛ و هو حینئذ: کل حدیث خذفت رواته أجمع أو بعضها واحداً و أكثر، وإن ذکر الساقط بلفظ مبهم؛ كبعض، و بعض اصحابنا. دون ما إذا ذکر بلفظ مشترك وإن لم یتمیز. فالمرسل -بهذا الاعتبار- یشمل المرفوع -بالأول من إطلاقه المتقدمین- و الموقوف و المعلق و المقطوع و المنقطع و المعضل»^{۲۹}

گروه حاضر با توجه به تعریف پیش رو، «باسناد منقطع» را به معنای سندی دانسته‌اند که برخی واسطه‌ها ذکر نشده باشد. باورمندان به این معنای از انقطاع، درباره محلی که انقطاع صورت گرفته است با یکدیگر اختلاف نظر دارند و به چهار دیدگاه تقسیم می‌شوند.

براساس این باور، با توجه به کتاب نوادر الحکمة که ابتدای هر سند، محمد بن احمد بن یحیی در تقدیر است، باید به جست و جوی ارسال در رابطه روایی میان محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن عیسی یا رابطه روایی محمد بن عیسی با اساتید خویش یا رابطه روایی محمد بن عیسی تا معصوم (ع) بود.

دیدگاه اول: انقطاع اسناد میان محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن عیسی بن عبید رخ داده است. از جمله

کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند، عبارت‌اند از: محمد‌هادی بن محمد‌صالح مازندرانی،^{۳۰} محمد بن محمد ابراهیم کلباسی،^{۳۱} جعفر سبحانی،^{۳۲} حسین مفیدی یزدی.^{۳۳}

مفیدی یزدی استدلال خویش را براساس ترکیب نحوی از سخن نجاشی بنیان نهاده است و چنین می‌گوید: حرف جر «عَنْ»، متعلق به «رواه محمد بن احمد بن یحیی» است و «بإسناد منقطع» به روایتگری محمد بن احمد بن یحیی بر می‌گردد؛ به همین دلیل متعلق به همان «رواه» است؛ زیرا در عبارت نجاشی نکته درخور توجهی وجود ندارد که نشان از روایتگری محمد بن عیسی داشته باشد. وی دو شاهد بر این مطلب اقامه می‌کند:

شاهد اول: سند «وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ»،^{۳۴} مصداق روشن اسناد منقطع از ناحیه محمد بن احمد بن یحیی است.

شاهد دوم: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عَمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ حَمَّوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْيَقْطِينِيِّ»،^{۳۵} در سند این روایت با وجود اینکه محمد بن عیسی، استاد محمد بن احمد بن یحیی بوده است، ولی با واسطه نقل می‌کند.

به‌دیگر سخن، بیان شاهد دوم به این دلیل است که توهم نشود چون محمد بن عیسی استادش بوده است، ارسال از ناحیه محمد بن یحیی به وی بی‌معناست و واسطه‌ای میان این دو نیست؛ این در حالی است که در دو شاهد مذکور، واسطه در نقل وجود دارد، هر چند واسطه به‌گونه مرسل بیان شده است.^{۳۶} در قسمت پنجم نوشتار پیش‌رو روشن خواهد شد که این سخن توان مقاومت ندارد در برابر شواهد فراوانی که رابطه استوار و خلل‌ناپذیر میان محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن عیسی را اثبات می‌کند.

دیدگاه دوم: انقطاع سند میان محمد بن عیسی و یونس بن عبد الرحمن واقع شده است؛ مانند امین

۳۰. مازندرانی، شرح فروع الکافی، ۶۲/۱: «وَأَمَّا تَضْعِيفُ الشَّيْخِ إِيَّاهُ، فَالظَّاهِرُ مِمَّا ذَكَرَ أَنَّهُ إِنَّمَا كَانَ تَبَعًا لِلصَّدُوقِ عَلَى مَا فَهَمَهُ مِنْ كَلَامِهِ، وَ لَيْسَ هَذَا مَفَادَهُ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا اسْتَشْنَى مِنْ رِجَالِ كُتُبِ نَوَادِرِ الْحِكْمَةِ مَا رَوَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى مَرْسَلًا لَا مُطْلَقًا، وَ الظَّاهِرُ أَنَّ ذَلِكَ لِإِرْسَالِ السَّنَدِ وَ انْقِطَاعِهِ، لَا لِضَعْفِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى.»

۳۱. کلباسی، الرسائل الرجالیة، ۳۶۶/۴: «و مع ما ذكر قد ذكر النجاشي في ترجمة محمد بن احمد بن يحيى وكذا العلامة في بعض الفوائد المرسومة في آخر الخلاصة أنَّ محمد بن الحسن بن الوليد قد استثنى من روايات محمد بن احمد بن يحيى ما رواه عن جماعة، و المعداد من الجماعة محمد بن عيسى لو كان روايته عن محمد بن عيسى بإسناد منقطع، و مقتضاه رواية محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى، و قد حكى النجاشي و العلامة عن ابن نوح أنَّه حكى متابعة أبي جعفر بن بابويه لمحمد بن الحسن بن الوليد في باب الاستثناء، و استصوب نفسه الاستثناء إلا في باب محمد بن عيسى. و مقتضاه تسليم رواية محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى.»

۳۲. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۲۹۶: «والظاهر هو انقطاع الاسناد بين محمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن عيسى ولاجل ذلك يروي النجاشي كتب محمد بن عيسى بن عبيد عن احمد بن محمد بن يحيى، عن الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد. وقد اضاف الشيخ إلى «منقطع الاسناد» قوله «يتفرد به» وهذا يدل على تغايرهما.»

۳۳. مفیدی یزدی، درس گفتار خارج فقه، ۱۳۹۷/۹/۶.

۳۴. طوسی، الغيبة، ۷۰.

۳۵. ابن بابویه، عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۲۷۷/۱، ح ۱۵؛ ابن بابویه، الخصال، ۲۹۸/۱، ح ۷۰.

۳۶. نک: مفیدی یزدی، درس گفتار خارج فقه، ۱۳۹۷/۹/۶.

ترمس عاملی.^{۳۷}

برخی از پذیرندگان این دیدگاه، بدون ارائه شاهد و دلیلی بر این باورند که محمد بن عیسی، آثار یونس را به صورت وجاده ای دریافت کرده یا این آثار را از برخی شاگردان یونس تحمل کرده اما در مقام تحدیث، واسطه میان خویش و یونس را حذف کرده است؛ دلیل استثنای ابن ولید، همین امر است. بنگرید: «هناك عدة احتمالات في المراد الجدي لقوله: «باسناد منقطع» و التعرض لها يخرجنا عن الإيجاز. ولكن أظهرها أن المراد بذلك: الروايات التي لم يسمعها العبيدي عن المروى عنه مباشرة، وهذا كما يكون بالارسال بحذف الواسطة، كذلك يمكن أن يكون بنحو الوجادة، يعني أن العبيدي لم يسمع هذه الروايات من شيخه، وانما وجدها في كتابه. هناك بعض القرائن تؤيد أن ابن الوليد رحمة الله كان يعتقد أن العبيدي لم يدرك يونس بن عبد الرحمن مباشرة، فهو في نظر ابن الوليد يروي تراثه إما بنحو الوجادة أو عن بعض أصحابه، عنه. وهذا بخلاف بقية رواة آثار يونس ك (اسماعيل بن مرار) مثلاً، فهو يروي تراثه مباشرة. إذن، فالاشكال لم يكن في العبيدي نفسه، وانما في روايته لكتب يونس، فلذا قام باستثنا كتب يونس التي هي برواية العبيدي.»^{۳۸}

دیدگاه سوم: محقق خویی انقطاع سند محمد بن عیسی را ازسوی یونس دانسته است. به دیگر تعبیر، روایاتی که محمد بن عیسی از یونس نقل می کند و یونس آن روایت ها را به گونه مرسل برای محمد بن عیسی بیان کرده، ازسوی ابن ولید استثنا شده است. بنگرید: «و الذي ظهر لنا من كلامهما أنهما لم يناقشا في محمد بن عيسى بن عبيد نفسه، فإنما ناقشا في رواياته عن خصوص يونس فيما يرويه عنه بإسناد منقطع، أي إن يونس يرويه مرسلًا، كما في رواية الإستبصار المتقدمة، أو فيما ينفرده بروايته محمد بن عيسى، عن يونس، و أما في غير ذلك فلم يظهر من ابن الوليد، و لا من الصدوق، ترك العمل بروايات محمد بن عيسى بن عبيد.»^{۳۹} وی شاهد بر این احتمال را روایات فراوان شیخ صدوق از محمد بن عیسی از غیر یونس می داند که تعدادشان بیش از سی روایت است.

دیدگاه چهارم: انقطاع سند درباره محمد بن عیسی به گونه مطلق مطرح شده است؛ مانند میرزا حسین نوری،^{۴۰} سید کاظم حائری،^{۴۱} سید احمد مددی، سید محمد رضا حسینی سیستانی.^{۴۲}

۳۷. ترمس عاملی، ثلاثیات الکلبی، ۸۷.

۳۸. ترمس عاملی، ثلاثیات الکلبی، ۸۷.

۳۹. خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۷/۱۱۷؛ سید محمد رضا حسینی سیستانی در نقد محقق خویی می نویسد: «فمن الغريب ما ادعاه السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الذي ناقش فيه ابن الوليد وتلميذه الصدوق هو روايات محمد بن عيسى عن خصوص يونس في ما يرويه عنه بإسناد منقطع -أي أن يونس يرويه مرسلًا- أو في ما ينفرده بروايته محمد بن عيسى عن يونس، فإن هذه الدعوى غير مقرونة بأي شاهد في كلمات الشيخ والنجاشي اللذين نقلًا ما استثناه الصدوق تبعاً لابن الوليد من روايات نوادر الحكمة» (حسینی سیستانی، قیسات من علم الرجال، ۱/۴۹۶).

۴۰. نوری، مستدرک الوسائل، ۲۳/۱۵۸؛ «و كذا قوله: أو عن محمد بن عيسى بإسناد منقطع، أي يكون في السند بعده إرسال، قال الصدوق في الفقيه في باب إجماع الحائض: و بهذا الحديث أفتي دون الحديث الذي رواه ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق عمن سأل أباعبدالله (ع) - و ذكر الحديث ثم قال - لأن هذا الحديث إسناد منقطع، و الحديث الأول رخصة و رحمة و إسناد متصل.»

۴۱. صدر، مباحث الأصول، ۲/۳۷۹: «... أن العيب المنظور للصدوق في انقطاع الإسناد وأن نقل محمد بن عيسى بن عبيد عمن حذف اسمه لا يبرّر الأخذ

استاد سیداحمد مددی بر این باور است که گاهی محمدبن عیسی از کسانی نقل می‌کند که نقل وی از ایشان عادتاً مشکل دارد یا بعضی از موارد، سندش منقطع است. وی به‌عنوان شاهد، به سند «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَجَّاجِ»^{۴۳} اشاره کرده است؛ با این توضیح که، نام خالدبن الحجاج از سند حذف شده و انقطاع صورت گرفته است.^{۴۴} شاهد دیگر، از نگاه ایشان ارتباط روایی محمدبن عیسی با یاسین ضریر است. وی بر این باور است که کتاب یاسین، به‌صورت وجاده به دست محمدبن عیسی رسیده، درحالی‌که او را درک نکرده است. ابن‌ولید با بیان «بإسناد منقطع» در این جهت شبهه دارد.^{۴۵}

گروه دوم: واژه منقطع در کلام نجاشی را به‌معنای منقطع‌النظیر و اسناد متفرد دانسته‌اند که ناظر به روایت و محتوای حدیث است. منظور از متفرد، حدیثی است که درون‌مایه آن، نه ازسوی دیگر احادیث یا ادله پشتیبانی می‌شود و نه دلیلی برخلاف آن یافت می‌شود. از پیروان این نظریه می‌توان از این افراد نام برد: کرباسی خراسانی،^{۴۶} سیدمحمدرضا حسینی جلالی،^{۴۷} سیدمحمدجواد شبیری زنجانی،^{۴۸} سیدعلی‌رضا

بالحدیث. فخلاصة نقطة الضعف في روايات محمدبن عيسى بن عبيد. علی ما يظهر من المنقول عن الصدوق وعن ابن الوليد هي: أنه لا يبالي عمن يأخذ، ولا يهتم بحال الوساطة لا أنه هو غير ثقة.»

۴۲. حسینی سیستانی، قیسات من علم الرجال، ۴۹۶/۱: «إن الظاهر أن المراد بما رواه محمدبن عيسى بإسناد منقطع هو الأعم مما رواه مرفوعاً أو مسلاً بحذف الوساطة أو موقوفاً لا يصل إلى المعصوم (ع).»

۴۳. کلینی، الکافی، ۱۹۸/۵، ح ۶.

۴۴. مددی، درس گفتار خارج فقه، ۱۳۹۸/۶/۲۶.

به نظر می‌رسد که نمی‌توان مثال یادشده در کلام ایشان را مستند ارسال در اسناد محمدبن عیسی و عامل استثنای ابن‌ولید دانست؛ توضیح آنکه، ازجمله عوامل بسیار تأثیرگذار در پیدایش سقط و ارسال در اسناد، وجود دو عنوان کاملاً مشابه به یکدیگر است. با این فرض می‌توان چنین گفت که: سند محل استناد ایشان هرچند در اصل این چنین بوده است: «یحیی بن الحجاج عن خالد بن الحجاج» اما این احتمال بسیار قوی است که در یکی از مراحل استنساخ، چشم‌ناسخ از عنوان «الحجاج» در یحیی بن الحجاج به «الحجاج» در خالد بن الحجاج پرش کرده و عامل سقط شده باشد. گفتنی است که این پدیده هیچ ارتباطی با محمدبن عیسی بن عبید ندارد (برای آگاهی بیشتر از کارکرد تحریف‌زای پرش چشم در اسناد نک: کلینی، کافی، ۴۷۳/۱، پانوش ۵: ۵۱۹/۲، پ ۱۱۴/۲، پ ۱۰: ۶۲۳/۲، پ ۴: ۱۷/۳، پ ۱: ۳۰۴/۳، پ ۷: ۴۷۴/۳، پ ۷: نک: شبیری زنجانی، دانشنامه جهان اسلام، «تصحیف و تحریف»، ۳۶۰-۳۵۳/۷).

۴۵. مددی، درس گفتار خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۰/۵.

در نقد مددی که روایت محمدبن عیسی از کتاب یاسین ضریر را به‌گونه وجاده می‌دانند، می‌توان چنین گفت: داده‌های طبقه شناختی گویا و روشنی درباره یاسین ضریر بصری وجود ندارد تا بتوان رابطه روایی محمدبن عیسی با وی را به‌شکل دقیق ترسیم کرد.

به نظر می‌رسد تعمیم سخن ابن‌ولید به یاسین ضریر و تردید در درستی رابطه روایی محمدبن عیسی با وی از پشتوانه استواری برخوردار نیست. شیخ طوسی در یادکرد یاسین ضریر چنین می‌گوید:

«له كتاب. أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله و الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد عن ياسين» (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۵۱۴، ش ۸۱۹).

بی‌گمان، منظور از محمدبن الحسن در طریق شیخ طوسی، محمدبن حسن بن ولید است. بنابراین ابن‌ولید ضمن پذیرش نسبت کتاب به یاسین ضریر، بدون هیچ استثنایی که به تردید در مسیر دستیابی وی به کتاب یا درستی درون‌مایه‌های کتاب بینجامد، کتاب وی را از محمدبن عیسی بن عبید روایت می‌کند.

۴۶. کرباسی، اکلیل المنهج، ۴۳۱: «إسناد منقطع أي: تفرّد به ولم يروه غيره؛ کرباسی، اکلیل المنهج، ۴۶۶: و إسناد منقطع أي: تفرّد به منقطع عن غيره.

۴۷. حسینی جلالی، «باب من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام» فی کتاب «الرجال» للشیخ الطوسی، ۱۱۲ و ۱۳۳: «يحصل من ضمّ هذه القيود بعضها إلى بعض: أنّ رواية محمد بن عيسى عن يونس إذا انفرد بها، و كان الطريق مقطوعاً فهو من المستثنيات.»

۴۸. شبیری زنجانی، درس گفتار خارج اصول، ۱۳۹۵/۱۱/۱۷.

حسینی شیرازی.^{۴۹}

گروه سوم: دانشمندانی که به معنای روشنی از این عبارت دست نیافته‌اند؛ مانند محمدبن حسن عاملی، میرسیداحمدبن‌زین‌العابدین علوی عاملی،^{۵۰} سیدمحسن اعرجی کاظمی.^{۵۱}

نوة شهید ثانی در کتاب خود چنین آورده است: «ولا أدري معنى قوله: بإسناد منقطع إلا أن ظاهر اللفظ يعطى إرادة الإرسال، و تحقق هذا المعنى فى غاية الإشكال لأن محمدبن عيسى من رجال الرضا و الجواد و الهادى و العسكرى عليهم السلام على ما يستفاد من كتاب الشيخ فى الرجال فيما عدا الجواد عليه السلام و من النجاشى فى روايته عنه عليه السلام و ذكر الشيخ أيضا فيمن لم يرو عن أحد من الأئمة عليهم السلام و ذكر محمدبن أحمدبن يحيى فيمن لم يرو أيضا،^{۵۲} فرواية محمدبن أحمدبن يحيى عنه بالإرسال فى حيز الإجمال و نقل ذلك العلامة^{۵۳} إلا أن الظاهر من الكلام لا يدل عليه، بل مقتضاه أنه يروى تارة بإسناد منقطع و تارة بغيره، و لم يتضح حينئذ المعنى، و قد يحتمل إرادة الإرسال فى الخبر المشتمل على محمدبن عيسى، و فيه ما لا يخفى، و ما قاله أبوالعباس^{۵۴} مما ظاهره أنه فهم التوقف فى محمدبن عيسى غير واضح من الكلام المنقول، و احتمال أن يكون المراد بانقطاع السند من محمدبن عيسى إلى الإمام عليه السلام غير ظاهر الوجه. و بالجملة: فالأمر فى غاية الغموض، و فى ظاهر الحال يوجب نوع إشكال.»^{۵۵}

خوانش عبارت پیش‌گفته بیانگر این مطلب است که وی در تحلیل مفهوم «بإسناد منقطع» به نتیجه روشنی دست نیافته است.

۳. بیان دیدگاه برگزیده و پشتوانه‌های آن

در نوشتار پیش‌رو، دیدگاه گروه دوم پذیرفته شده است. در این دیدگاه از واژه منقطع معنای لغوی منقطع‌النظیر؛ «جدافتاده» اراده شده است. برای تقویت این نظر شایسته است در نخستین گام، نظرات مختلف نقد و ابرام شود و با ارائه پاسخ‌های نقضی، پایه‌های استدلال هر دیدگاه خدشه شود. در گام دوم،

۴۹. نک: حسینی شیرازی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، ۴۴۵.

۵۰. علوی عاملی، مناهج الاختیار، ۱/۱۸۷: «ولا يخفى أنّ ما ذكره ابن الوليد في محمدبن عيسى حيث اتى بلفظ اسناد منقطع ان اريد به أنّه اذا روى محمدبن احمد عن محمدبن عيسى مرسلًا فلا وجه له بعد قوله ما رواه عن رجل بل اذا كان الإرسال مانعًا فلا فرق بين محمدبن عيسى و غيره.»

۵۱. اعرجی، عدة الرجال، ۱/۴۵۴: «ثم إنهم شرطوا في استثناء العبيدي كون الرواية بإسناد منقطع، فإن أرادوا رواية صاحب النوادر عنه - كما هو الظاهر - فصاحب النوادر مثن يروي عنه بلا واسطة، و لمن فرض أنه مثن يروي عنه بواسطة أيضا، و يكون السبب في الردّ هو الإرسال، فلا فرق في ذلك بين العبيدي و غيره، و يحتمل أن يكون المراد رواية العبيدي [و غيره، و يحتمل أن يكون المراد رواية العبيدي] عن يونس أو غيره، بدليل قول الصدوق على ما في الفهرست، بإسناد منقطع منفرد به حتى يكون إشارة إلى ما ذكر الصدوق أيضا في ترجمة يونس من أنّ كتب يونس - التي هي بالروايات - كلّها صحيحة معتمدة، إلا ما ينفرّد به محمد بن عيسى بن عبيد، و لم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه، و لا يفتى به، و فيه نظر.»

۵۲. طوسی، الرجال، ۴۳۸، ش ۶۲۶۲.

۵۳. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۱۴۶، ش ۴۰.

۵۴. منظور از ابوالعباس، احمدبن محمدبن نوح سیرافی است.

۵۵. عاملی، استقصاء الاعتبار، ۱/۱۲۹.

برای تبیین بهتر به پستوانه‌های نظر برگزیده پرداخته شود.

۳. ۱. پاسخ‌های نقضی^{۵۶} به دیدگاه باورمندان ارسال

برای بیان پاسخ نقضی به دیدگاه باورمندان به ارسال؛ چه ارسال در رابطه میان محمدبن‌احمدبن‌یحیی و محمدبن‌عیسی و چه در رابطه میان محمدبن‌عیسی و یونس و حتی ارسال مطلق در اسناد مشتمل بر محمدبن‌عیسی و یونس‌بن‌عبدالرحمن، بایسته است که مجموع داده‌ها و اطلاعات مختلف مربوط به طبقه‌شناسی محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید بازخوانی و ارزیابی شود.^{۵۷} هدف از این بازخوانی، آشکار ساختن ارتباط روایی محمدبن‌احمدبن‌یحیی با محمدبن‌عیسی و همچنین ارتباط محمدبن‌عیسی با یونس است. خواهیم گفت که رابطه استاد و شاگردی میان محمدبن‌عیسی و این دو راوی با هیچ دشواری روبه‌رو نیست. همچنان‌که آشکار خواهد شد که اسناد منتهی به معصوم(ع)، از این دو راوی نیز از هر گزند پیراسته است.

۳. ۱. ۱. ارزیابی رابطه روایی محمدبن‌احمدبن‌یحیی با محمدبن‌عیسی بر پایه اسناد

در پاسخ به دانشیانی که معتقدند انقطاع اسناد میان محمدبن‌احمدبن‌یحیی و محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید رخ داده است، می‌توان چنین گفت که: پذیرش این احتمال، بسیار دشوار است. به‌هنگام رجوع به نام شاگردان محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید با این واقعیت روبه‌رو خواهیم شد که بیشینه آن‌ها در طبقه محمدبن‌احمدبن‌یحیی یا حتی در طبقه متأخر از وی هستند.

از یک سو، کنار هم قراردادن سال وفات محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید، حدود سال ۲۶۰ تا ۲۶۵^{۵۸} با سال وفات شاگردان وی، که در جدول زیر اشاره شده است و از سوی دیگر، دامنه فراوانی روایات راویان این طبقه از محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید، به‌گونه‌ای است که احتمال ارسال و انقطاع و سقط در سند منتفی است. به‌عنوان شاهد و گواه می‌توان به آمار روایاتی اشاره کرد که توسط شاگردان محمدبن‌عیسی از وی در کتاب من لایحضره الفقیه، همچنین در کل اسناد صدوق و کتاب کافی نقل شده است.

گفتنی است جست‌وجو از حضور محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید در اسناد کتاب‌های شیخ صدوق را می‌توان در دو مرحله انجام داد: مرحله نخست، بررسی حضور وی در اسناد کتاب من لایحضره الفقیه، به‌انضمام مشیخه این کتاب که در این بررسی با تعداد ۵۳۵ سند^{۵۹} با تراکم زیر روبه‌رو خواهیم شد.

۵۶. «پاسخ نقضی» همان‌گونه که از نام آن آشکار است، به این معناست که برای رد یک استدلال به برخی نمونه‌هایی اشاره می‌کند که ناقض آن استدلال باشد.

۵۷. حسینی شیرازی، لطفی پور، «تحلیل داده‌های طبقه‌شناختی «محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید» در پرتو منابع رجال و حدیثی»، ۷۲-۷۹.

۵۸. حسینی شیرازی، لطفی پور، «تحلیل داده‌های طبقه‌شناختی «محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید» در پرتو منابع رجال و حدیثی»، ۵۹.

۵۹. نرم افزار اسناد شیخ صدوق، یاری‌رسان نگارندگان در دستیابی به آمارهای مورد گفت‌وگوست. یادآور می‌شویم در به تصویر کشیدن رابطه روایی محمدبن‌عیسی با شاگردان خویش، از بیان آمار اسناد پراکنده و کم‌تکرار خودداری کرده‌ایم.

نام شاگردان	سال وفات	تعداد سند	درصد
عبدالله بن جعفر حمیری	زنده در ۲۹۳ ^{۶۰}	۳۹۶	۷۴/۰۲
سعد بن عبدالله قمی	۳۰۱ ^{۶۱}	۶۵	۱۲/۱۵
محمد بن حسن صفار	۲۹۰ ^{۶۲}	۳۸	۷/۱۰
محمد بن احمد بن یحیی	حدود ۲۹۵ ^{۶۳}	۲۳	۴/۳۰
محمد بن علی بن محبوب	---	۷	۱/۳۱

در مرحله دوم، گستره کاوش خود را به تمام کتاب‌های شیخ صدوق^{۶۴} تعمیم می‌دهیم. مجموع حضور محمد بن عیسی، در ۹۶۸ سند جلوه‌گر است که به ترتیب فراوانی بدین شرح است:

عبدالله بن جعفر حمیری	زنده در ۲۹۳	۴۵۰	۴۶/۴۹
سعد بن عبدالله قمی	۳۰۱	۲۵۵	۲۶/۳۴
محمد بن حسن صفار	۲۹۰	۸۳	۸/۵۷
محمد بن احمد بن یحیی	حدود ۲۹۵	۵۴	۵/۵۸
علی بن ابراهیم	زنده در ۳۰۷ ^{۶۵}	۴۸	۴/۹۶
احمد بن محمد بن خالد برقی	۲۷۴ یا ۲۸۰ ^{۶۶}	۲۱	۲/۱۷

در مرحله سوم، به‌هنگام رجوع به اسناد کافی و کاوش میان روایات شاگردان محمد بن عیسی در کتاب کافی، با تعداد ۷۵۶ سند^{۶۷} روبه‌رو خواهیم شد که به ترتیب فراوانی زیر از وی نقل کرده‌اند:

۶۰. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۱۹، ش ۵۷۳: «قدم الكوفة سنة نيف و تسعين و مائتين.»

۶۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۷۸، ش ۴۶۷: «توفي سعد رحمة الله سنة إحدى و ثلاثمائة، و قيل: سنة تسع و تسعين و مائتين.»

۶۲. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۵۴، ش ۹۴۸: «توفي محمد بن الحسن الصفار بقم سنة تسعين و مائتين رحمة الله.»

۶۳. در مقاله «راه‌کارهای نوین در شناخت طبقه راویان» از سوی نگارندگان، تاریخ وفات محمد بن احمد بن یحیی بررسی شده است.

۶۴. منظور، این کتاب‌هاست: کتاب من لا یحضره الفقیه، امالی، توحید، ثواب الأعمال، خصال، علل الشرائع، عیون اخبار الرضا علیه السلام، فضائل الاشرار الثلاثة، کمال الدین، معانی الاخبار.

۶۵. اطلاع دقیقی از تاریخ وفات علی بن ابراهیم قمی در دسترس نیست اما براساس روایاتی که شیخ صدوق از وی در کتاب‌های مختلف خویش، از جمله الأمالی نقل کرده است، چنین استفاده می‌شود که علی بن ابراهیم تا سال ۳۰۷ قمری زنده بوده است. نک: ابن بابویه، الأمالی، ۶۱، ح ۱۱: «حَدَّثَنَا حَمَزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ... قَالَ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ سَنَةَ سَبْعٍ وَ ثَلَاثِينَ...»

۶۶. نجاشی، رجال النجاشی، ۷۷، ش ۱۸۲. وقال احمد بن الحسين رحمة الله في تاريخه: توفي احمد بن ابي عبد الله البرقي في سنة أربع و سبعين و مائتين، وقال علي بن محمد ماجيلويه: مات سنة أخرى سنة ثمانين و مائتين.

۶۷. کاریست واژه «سند» به جای «روایت»، به سبب تکراری بودن برخی احادیث در کتب اربعه است.

حسینی شیرازی، لطفی پور؛ تحلیل مفهوم‌شناسانه عبارت «بإسناد منقطع» پیرامون روایات .../ ۹۳

علی بن ابراهیم	زننده در ۳۰۷	۵۰۳	۶۶/۱۰
سهل بن زیاد آدمی	زننده در ۲۵۵ ^{۶۸}	۶۹	۹/۰۷
محمد بن احمد بن یحیی	حدود ۲۹۵	۴۹	۶/۴۴
احمد بن محمد بن خالد برقی	۲۷۴ یا ۲۸۰	۴۰	۵/۲۶
احمد بن محمد بن عیسی	زننده در ۲۸۰ ^{۶۹}	۲۶	۳/۴۲

آمار و داده‌های پیش‌رو نشان می‌دهد که ارتباط روایی روایان هم طبقه محمد بن احمد بن یحیی؛ مانند عبدالله بن جعفر حمیری، سعد بن عبدالله، صفار یا علی بن ابراهیم - که به گونه‌ای طبقه روایی وی متأخر از نامبردگان است - با محمد بن عیسی بن عبید با هیچ دشواری روبه‌رو نیست.

طبیعی است اگر مشکلی در ارتباط روایی روایان این طبقه با محمد بن عیسی وجود داشت، ابن ولید استثنا را منحصر به محمد بن احمد بن یحیی نمی‌کرد. از یاد نبریم که عبدالله بن جعفر حمیری و محمد بن حسن صفار و سعد بن عبدالله، در شمار مشایخ و اساتید پرتکرار ابن ولید بوده و بی‌گمان، وی از چگونگی رابطه روایی این گروه با اساتیدشان و از آن میان، محمد بن عیسی بن عبید به خوبی آگاه بوده است.

۳. ۱. ۲. ارزیابی رابطه روایی محمد بن عیسی با یونس براساس اسناد

از جمله داده‌های ساده و فراموش شده پیرامون دادوستد حدیثی روایان، اطلاعات موجود در اسناد است که می‌توان آن‌ها را به دو بخش تقسیم کرد:

نخست. اطلاعات پرتکرار و اطمینان‌آور: گاه سندی در کتاب‌های حدیثی به میزانی تکرار شده است که پژوهشگر هنگام تعامل با آن سند به این باور می‌رسد که هیچ خللی میان رابطه روایی روایان موجود در سند وجود ندارد. چنین اسنادی، یکی از پشتوانه‌های استوار در شناخت رابطه روایی روایان و بررسی‌های سندشناختی است. از این رو، اطلاعات پرتکرار و اطمینان‌آور چنین اسنادی می‌تواند در شناخت طبقه روایان تأثیر به‌سزایی بگذارد. برای نمونه، در اسناد کتاب کافی رابطه «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ»^{۷۰} را در ۴۶۴ مرتبه می‌بینیم. تکرار فراوان این سند، عامل باور به درستی ارتباط روایی میان روایان مذکور است.

دوم. اطلاعات کم‌تکرار و غیرقابل اطمینان: در لابه‌لای اسناد کتاب‌های حدیثی ممکن است که با

۶۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۸۵، ش ۴۹۰: «وقد کاتب ابامحمد العسکری علیه السلام علی ید محمد بن عبد الحمید العطار للنصف من شهر ربیع الآخر سنة خمس و خمسين و مائتين.»

۶۹. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۱۴، ش ۷: «لما توفي [احمد بن محمد بن خالد] مشی احمد بن محمد بن عیسی فی جنازته حافیا حاسرا، لیبری نفسه مما قلّفه به.»

۷۰. آمار فوق از نسخه ۱/۲ نرم‌افزار درایة النور گرفته شده است.

اسنادی روبه‌رو شویم که به‌رغم مشهوربودن تمام افراد موجود در سند نتوان رابطه انعکاس یافته در سند را پذیرفت. برای نمونه، هنگام جست‌وجو در اسناد کتاب کافی به رابطه‌ی روایی: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ...»^{۷۱} بر می‌خوریم. باتوجه به مشهوربودن تمام راویان مذکور در این بخش از سند و درنگ در فراوانی رابطه «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ» بدون حضور پدر علی بن ابراهیم، به این نتیجه می‌رسیم که اطلاعات موجود در بخش یادشده غیرقابل اطمینان خواهد بود.^{۷۲} همان‌گونه که گذشت، در اسناد کتاب کافی با تکرار ۴۶۴ مرتبه این رابطه روبه‌رو هستیم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.»

در برخورد با این سند دو پرسش رخ می‌دهد: ۱. آیا انعکاس این رابطه‌ی روایی در اسناد کافی پیراسته از هرگونه خللی است؟ ۲. آیا شکل ارتباط کلینی در اسناد محمد بن عیسی و یونس تا معصوم (ع) به‌گونه متعارف و نافی ارسال است؟

در پاسخ به پرسش نخست باید گفت که: تکرار فراوان این سند، سبب اطمینان نفسانی به‌درستی ارتباط روایی میان دو راوی مورد گفت‌وگو می‌شود.

در پاسخ به پرسش دوم نیز می‌گوییم: اسناد مشتمل بر «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ»، به‌هنگام منتهی شدن به معصوم (ع) از هرگونه گزند پیراسته است. راستی‌آزمایی این گفته را با نگاه به اسناد منتهی به امام صادق (ع) در کتاب کافی به تصویر می‌کشیم. آمار واسطه‌ها میان کلینی تا امام صادق (ع) بدین شرح است:

تعداد اسناد منقول از امام صادق (ع) در کتاب کافی	سند ۱۲۴۷۱
تعداد اسناد ۴ واسطه‌ای میان کلینی تا امام صادق (ع)	سند ۴۹۶۹
تعداد اسناد ۵ واسطه‌ای میان کلینی تا امام صادق (ع)	سند ۵۳۸۷

از آمار پیش‌رو به دست می‌آید که از میان ۱۲۴۷۱ سند، تعداد ۱۰۳۵۶ سند دارای ۴ یا ۵ واسطه از کلینی تا امام صادق (ع) است.

هنگام رجوع به اسناد: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ تا امام صادق (ع)» در کتاب کافی در می‌یابیم که این طریق نیز با ۴ یا ۵ واسطه به ایشان می‌رسد. این پدیده، به‌معنای هماهنگی طریق پیش‌گفته با حدود ۱۰۳۵۶ سند در اسناد کتاب کافی است.

برایند تحلیل داده‌های پیش‌گفته این است که هیچ غرابت و ناسازگاری میان داده‌های اسناد کافی با

۷۱. این رابطه روایی، تنها دو بار در کتاب کافی ذکر شده است: نک: کلینی، الکافی، ۱۳۵/۳، ح ۱ و ۱۳۶/۳، ح ۲.

۷۲. گفتنی است که هنگام مراجعه به نسخه‌های کهن از کتاب کافی در می‌یابیم که: عبارت «عَنْ أَبِيهِ»، اشتباهی به سند اضافه شده است. نک: کلینی، الکافی، ۱۵۱/۱، پانویس ۹.

طریق مذکور وجود ندارد. بنابراین، محمدبن عیسی در سن متعارف از یونس تحمل حدیث داشته و تحریف و سقط و ارسال در رابطه روایی این دو رخ نداده است. افزون بر آن، می‌توان گفت: در ساختار اسناد مشتمل بر رابطه روایی محمدبن عیسی و یونس که به معصوم منتهی می‌شود نیز هیچ خلل و ارسال و گزندگی دیده نمی‌شود.^{۷۳}

۳. ۱. ۳. جمع‌بندی نقد اقوال باورمندان به گونه‌های مختلف ارسال

برخی دانشیان، ارسال و ناپیوستگی میان محمدبن احمدبن یحیی و محمدبن عیسی را دلیل استثنا دانسته‌اند. این در حالی است که چنین پدیده‌ای به هیچ‌گونه توجیهی در رخ نمودن ندارد؛ زیرا محمدبن احمد در طبقه‌ای قرار دارد که روایت بدون واسطه و مستقیم وی از محمدبن عیسی ممکن است. روایت‌های پرشمار راویان هم طبقه با محمدبن احمد یا طبقه شاگردان وی از محمدبن عیسی، شاهی بر درستی این ادعاست، بنابراین چنین برداشتی را نمی‌توان پذیرفت.

از سوی دیگر، هیچ‌گونه قرینه و شاهی در یادکرد نجاشی و شیخ طوسی از محمدبن عیسی بن عبید یافت نمی‌شود که نشان از وجود احادیث مرسل در میان احادیث وی داشته باشد تا احتمال ارسال و ناپیوستگی میان محمدبن عیسی تا معصوم (ع) جلوه‌گر شود. در نتیجه، این برداشت پذیرفتنی نیست.

ثمره و برون‌داد باور به انقطاع و ارسال میان محمدبن عیسی و یونس؛ یعنی از اعتبار افتادن تمام احادیث نقل شده از این مسیر به گونه‌ای که احادیث، معاضد و پشتیبان نداشته باشد. از سوی دیگر، باور به انقطاع و ارسال میان محمدبن احمدبن یحیی و محمدبن عیسی نتیجه‌ای عام و فراگیر دارد. آن نتیجه، به روایات عبدالله بن جعفر و سعد بن عبدالله و علی بن ابراهیم سرایت می‌کند و بی‌اعتباری این مجموعه - در صورتی که احادیث پشتیبان نداشته باشد - را به دنبال دارد.

در صورت نپذیرفتن این دو باور، طبیعی است که هیچ‌کدام از این دو مسیر دست‌خوش ارسال نمی‌شود و بی‌اعتباری روایات را در پی نخواهد داشت. این دست‌آورد بزرگی است که شاید برخی دانشیانی که بر باور ارسال هستند به آن توجه نداشته باشند.

براساس مطالب پیش گفته چنین آشکار می‌شود که گزاره «بإسناد منقطع»، گویش دیگری از حدیث منفرد است. برای درستی این برداشت، به دلیل‌ها و پشتوانه‌هایی تمسک می‌شود که در ادامه خواهد آمد.

۳. ۲. پشتوانه‌های دیدگاه برگزیده

با واکاوی و جست‌وجو در منابع لغوی و اعتبارسنجی می‌توان دلیل و پشتوانه‌های زیر را برای دیدگاه برگزیده بیان کرد.

۷۳. از یاد نبریم که گفت‌وگو راجع به کلان رابطه روایی میان محمدبن عیسی و یونس و اسناد منتهی به معصوم (ع) است. همگان می‌دانیم امکان خلل و ارسال موردی در تمام اسناد و رابطه روایی میان تمام راویان امکان‌پذیر است. طبیعی است که سخن این‌ولید، ناظر به پدیده‌های کم‌یاب موردی نیست.

۳. ۲. ۱. مفهوم‌شناسی واژه منقطع

واژه منقطع، اسم فاعلِ باب انفعال است و به معنای مطاوعی، از ریشه «قطع» گرفته شده است. مقائیس اللغة می‌گوید: «القاف و الطاء و العين أصلٌ صحیحٌ واحد، يدل على صَرْمٍ و إبانة شیء من شیء».^{۷۴}

قطع، دلالت بر بریده‌شدن و جداکردن چیزی از چیز دیگر می‌کند.

براین اساس، واژه منقطع را می‌توان این‌گونه معنا کرد: بریده‌شده، جداشده و تک‌افتاده. بنابراین، عبارت «بإسناد منقطع» در رجال نجاشی به اسنادی تفسیر می‌شود که از دیگر اسنادها جدا افتاده است؛ بدین معنا که، درون‌مایه و محتوای روایت‌شده، تنها با یک سند نقل شده و هیچ سند دیگری به بیان آن نپرداخته است.

۳. ۲. ۲. همسو بودن دیدگاه برگزیده با دیگر داده‌ها

برای درک دقیق‌تر مفهوم «بإسناد منقطع»، استثنای ابن‌ولید را در یادکرد محمدبن‌احمدبن‌یحیی در رجال نجاشی بازخوانی می‌کنیم:

«كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه... عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع».^{۷۵}

همین استثناء، در یادکرد محمدبن‌احمدبن‌یحیی در کتاب فهرست شیخ طوسی این‌چنین بازتاب داشته است: «وقال محمد بن علی بن الحسین (ابن بابویه): إلاً ما كان فيه من تخليط، و هو (الذی یکون) فی طریقه محمد بن موسی الهمدانی، أو یرویه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا، أو یقول: و روی، أو یرویه عن محمد بن یحیی المعادی، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن السياري، أو یرویه عن یوسف بن السخت، أو عن وهب بن منبه، أو عن أبي علي النيشابوري، أو أبي يحيى الواسطي، أو محمد بن علی الصيرفي، أو یقول: وجدت في كتاب و لم أروه، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع يتفرد به...»^{۷۶}

گزارش شیخ طوسی، به‌روشنی به تفسیر «إسناد منقطع» پرداخته و آن را به «إسناد متفرد» تفسیر کرده است. در تحلیل ساختارشناختی از این جمله باید توجه داشت که عبارت «یتفرد به»، رسالت تفسیر و تبیین واژه منقطع را به دوش می‌کشد. این تفسیر دقیقاً همان معنایی است که شیخ طوسی در یادکرد محمدبن‌عیسی با این عبارت به آن اشاره کرده است: «إستثناء أبو جعفر ابن بابویه من رجال نواذر الحکمة، و قال: لا أروی ما یختص بروایته».^{۷۷}

معنای ارائه‌شده، با داده‌های راه‌یافته به فهرست شیخ طوسی در مدخل یونس بن عبد الرحمن هماهنگ

۷۴. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۰۱/۵.

۷۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۴۸، ش ۹۳۹.

۷۶. طوسی، فهرست کتب الشیعه، ۴۱۰، ش ۶۲۳.

۷۷. طوسی، فهرست کتب الشیعه، ۴۰۲، ش ۶۱۲.

است: «... کتب یونس التي هي بالروایات كلها صحيحة يعتمد علیها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به.»^{۷۸}

همچنین این معنا، نه تنها با داده‌های فهرستی راه‌یافته به مدخل محمد بن عيسى بن عبيد در رجال نجاشی همسوست؛ بلکه به‌شکلی روشن و گویا به بیان محدودهٔ احادیث منفرد استثناسده می‌پردازد، نجاشی چنین می‌گوید: «ذكر أبو جعفر بن بابويه، عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس و حديثه لا يعتمد عليه.»^{۷۹}

بنابراین در یادکرد از محمد بن احمد بن یحیی نیز چیزی افزون بر احادیث منفرد محمد بن عيسى از یونس استثنا نشده است. مجموعهٔ داده‌ها نشانگر آن است که ابن ولید، کتاب‌های حدیثی یونس را پذیرفتی می‌داند و تنها، نگاه تردیدآمیز خویش را به گزارش‌های منفرد محمد بن عيسى از کتاب‌ها و احادیث یونس معطوف کرده است.

برای توضیح بیشتر، شایستهٔ بیان است که شیخ طوسی از قول ابن ولید، سه طریق به‌عنوان راوی مستقیم به کتاب‌های یونس بن عبد الرحمن ارائه کرده است: ۱. اسماعیل بن مرار، ۲. صالح بن سندی، ۳.^{۸۰} محمد بن عيسى بن عبيد.^{۸۱}

ابن ولید از میان این سه شاگرد یونس، فقط محمد بن عيسى را استثنا کرده است. با این پدیده، روایات وی به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. بخش درخور اعتماد؛ روایاتی است که افزون بر محمد بن عيسى، توسط اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی یا یکی از آن دو نقل شده باشد. ۲. بخش اعتمادنشده؛ روایاتی است که تنها از طریق محمد بن عيسى نقل شده و در طریق دو شاگرد دیگر به کتاب یونس مشاهده نمی‌شود. استثنای ابن ولید، ناظر به این بخش از احادیث است.

۳.۲.۳. ترجیح گزارش شیخ طوسی نسبت به گزارش نجاشی دربارهٔ استثنای ابن ولید

همان‌گونه که گذشت، استثنای ابن ولید در مدخل محمد بن احمد بن یحیی به دو طریق به نسل‌های پسینی رسیده است: از طریق رجال نجاشی و دیگری فهرست شیخ طوسی.

از سنجش میان این دو گزارش، ناهمسانی در الفاظ و اسامی و تعداد راویان و همچنین در نحوهٔ ورود به گزارش مشاهده می‌شود. نجاشی گزارش استثنا را این‌گونه آغاز می‌کند: «و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن احمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني ...»^{۸۲}

۷۸. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۵۱۲، ش ۸۱۳.

۷۹. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۳۳، ش ۸۹۶.

۸۰. صالح بن سندی تحریف‌شده، عنوان صالح بن سعید راشدی است (نک: کلینی، الکافی، ۷۲۸/۴).

۸۱. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۵۱۱، ش ۸۱۳.

۸۲. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۴۸، ش ۹۳۹.

کلمه «یستثنی» اشاره دارد که نجاشی در مقام بیان فعل و رفتار ابن ولید است، نه نقل قول وی. شاید این مطلب را از ابن نوح دریافت کرده باشد؛ زیرا از یک سو، بعد از بیان استثنای ابن ولید، سخن ابن نوح -از مهم ترین مشایخ حدیثی خود- را در تأیید شخصیت محمد بن عیسی بن عبید و نادرستی استثنای ابن ولید این گونه به تصویر می کشد: «قال ابوالعباس بن نوح: وقد اصاب شيخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله -و تبعه ابو جعفر بن بابويه رحمة الله على ذلك- إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا ادري ما رابه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة.»^{۸۳} از سوی دیگر، میان نجاشی و ابن نوح سیرافی مکاتبات وجود داشته است؛^{۸۴} به همین دلیل این احتمال وجود دارد که نجاشی عبارت پیش گفته را به صورت مشافهه یا مکاتبه از ابن نوح گرفته باشد.

شیخ طوسی با عبارت: «و قال محمد بن علي بن الحسين (ابن بابويه)»،^{۸۵} به عرضه این استثنا همت گمارده است. کلمه «قال» بیانگر آن است که شیخ طوسی با تحفظ بر اصل عبارت، همان عبارت های شیخ صدوق را، که به شکل طبیعی از کتاب فهرست وی اخذ کرده است، بیان می کند.^{۸۶}

پیامد این نشانه ها، در داوری و انتخاب میان دو گزارش آشکار می شود که اطلاعات راه یافته به فهرست شیخ طوسی، نسبت به رجال نجاشی دارای اصالت بیشتری است. شایان توجه است در اینجا سخن از ترجیح دیدگاه نیست؛ بلکه سخن در خصوص دقت و تحفظ بر الفاظی است که از متن منابع اصلی به عنوان داده و اطلاعات به کتاب وارد شده است. به همین دلیل، گزارش راه یافته به فهرست شیخ طوسی با تفسیر «یتفرد به» نسبت به گزارش نجاشی ترجیح دارد؛ زیرا حاکی از الفاظ به کار رفته توسط ابن ولید است.

۴. چيستی معیار ابن ولید در تعامل با روایات محمد بن عیسی بن عبید

همان گونه که گذشت ابن ولید با عبارت «بإسناد منقطع» یا «بإسناد منقطع یتفرد به» در مدخل محمد بن احمد بن یحیی^{۸۷} و همچنین با عبارت های دیگر در مدخل یونس بن عبدالرحمن^{۸۸} و محمد بن عیسی،^{۸۹} به استثنای برخی روایات محمد بن عیسی از یونس پرداخته است.^{۹۰}

۸۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۴۸، ش ۹۳۹.

۸۴. نجاشی، رجال النجاشی، ۵۹، ش ۱۳۶-۱۳۷: «ما كتب إلي به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي، رحمه الله، في جواب كتابي إليه...»

۸۵. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۴۱۰، ش ۶۲۳.

۸۶. اولین نشانه اش این است که شیخ طوسی در کتاب استبصار درباره خبر سیاری می نویسد: «فَهَذَا خَيْرٌ ضَعِيفٌ وَ زَاوِيَهُ السَّيَّارِيُّ وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ بَابُوَيْهٍ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي فِهْرُسْتِهِ حِينَ ذَكَرَ كِتَابَ التَّوَابِرِ اسْتثنَى مِنْهُ مَا رَوَاهُ السَّيَّارِيُّ وَقَالَ لَا أَعْمَلُ بِهِ وَلَا أَتَّبِعِي بِهِ لِضَعْفِهِ...» (طوسی، الاستبصار، ۲۳۷/۱).

نشانه دیگر بر درستی این ادعا این است که شیخ طوسی سخن صدوق در فهرستش را در مدخل های راویان متعدد محل استناد قرار داده است (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۲۰۱-۲۹۹، ش ۳۰۰؛ ۲۱۵، ش ۳۱۶؛ ۴۰۲، ش ۶۱۲؛ ۵۱۲، ش ۸۱۳).

۸۷. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۴۱۰، ش ۶۲۳.

۸۸. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۵۱۲، ش ۸۱۳.

۸۹. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۳۳، ش ۸۹۶.

پرسش پیش‌رو این است که هدف ابن‌ولید از این استثنا چیست؟ آیا استثنا، کاشف از ضعف شخصیت روایی محمدبن‌عیسی بن‌عبید است یا پیام‌آور نکته‌ای دیگر است؟

کاوش در منابع فهرستی-رجالی شیعه این واقعیت را آشکار می‌کند که بسیاری از راویان در عرصه انتقال احادیث شیعه، دو گونه نقش‌آفرینی کرده‌اند: ۱. نقش استقلالی، ۲. نقش طریقی یا تبعی.^{۹۱}

نگارندگان بر این باورند که استثنای ابن‌ولید نمی‌تواند کاشف از تردید وی در شخصیت استقلالی محمدبن‌عیسی بن‌عبید باشد،^{۹۲} همان‌طور که نمی‌تواند شخصیت طریقی وی را در مسیر دستیابی به کتاب‌های عبیدالله بن‌عبدالله دهقان واسطی،^{۹۳} اسماعیل بن‌جابر جعفی،^{۹۴} زکریا مؤمن^{۹۵} و طاهر بن‌حاتم قزوینی^{۹۶} محل تردید قرار دهد.

توجه به این نکته ضروری است که کوفه در آن زمان به‌عنوان پایگاه اصلی دادوستدهای فرهنگی شیعه نقش‌آفرینی می‌کرده است. بررسی ارتباط روایی یونس با اساتید و شاگردان خویش حاکی از آن است که بیشترین داده‌های منتسب به وی، از طریق محمدبن‌عیسی بن‌عبید نقل شده است.

بنابراین از یک‌سو، خاستگاه علمی یونس بن‌عبدالرحمن را باید شهر بغداد دانست. وی کمترین ارتباط ممکن با حوزه حدیثی کوفه را داشته است. از سوی دیگر، بیشینه احادیث وی توسط محمدبن‌عیسی بن‌عبید -که او نیز بغدادی است-^{۹۷} به نسل‌های پسینی انتقال داده شده است.

به‌عنوان گمانه‌ای چنین به نظر می‌رسد که حساسیت ویژه ابن‌ولید در خصوص منفردات محمدبن‌عیسی از یونس به این دلیل بوده است که این منفردات از سوی داده‌های رایج در حوزه حدیثی کوفه پشتیبانی نمی‌شده است. وی به‌دلیل ویژگی‌های شخصیتی، از پذیرش مسئولیت تحدیث و آموزش این دسته از داده‌ها به شاگردان خویش خودداری کرده است.

نتیجه‌گیری

۹۰. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۴۰۲، ش ۶۱۲؛ ۵۱۲، ش ۸۱۳؛ نجاشی، رجال النجاشی، ۳۳۳، ش ۸۹۶.

۹۱. مقصود از نقش استقلالی آن است که راوی مدّ نظر، یک یا چند کتاب حدیثی از خود به جای گذاشته باشد و به همین لحاظ و براساس درون‌مایه‌های نهفته در اثر یا آثارش، از سوی دانشمندان رجالی دآوری شده است. این دآوری، گاه در چهره توثیق و گاه در چهره تضعیف خودنمایی می‌کند.

مقصود از نقش طریقی عبارت است از اینکه راوی اگرچه ممکن است از خود، کتاب یا کتاب‌های حدیثی به جای گذاشته باشد؛ اما هنگام گزارش میراث محدثان پیشین، در مسیر انتقال کتاب‌های حدیثی آن راویان قرار گرفته است، بی‌آنکه هیچ‌گونه دخل و تصرفی در محتوای آن کرده باشد. بنابراین گروهی از راویان، هم دارای نقش استقلالی و هم دارای نقش طریقی هستند.

۹۲. نک: واکاوی تحلیلی-انتقادی داده‌های راوی‌شناسانه مدخل محمدبن‌عیسی بن‌عبید در فهرست شیخ طوسی، از نگارندگان.

۹۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۳۱، ش ۶۱۴؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۳۰۷، ش ۴۶۹.

۹۴. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۲، ش ۷۱؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۳۷، ش ۴۹.

۹۵. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۲۰۶، ش ۳۰۶.

۹۶. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۰۸، ش ۵۵۱؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۲۵۵، ش ۳۷۰.

۹۷. نک: نجاشی، رجال النجاشی، ۳۳۳، ش ۸۹۶؛ ۴۴۶، ش ۱۲۰۸؛ طوسی، الرجال، ۳۴۶، ش ۵۱۶۷؛ ۳۶۷، ش ۵۴۶۴.

اولین گفت‌وگو درباره «باسناد منقطع» در قرن یازدهم توسط محمدبن حسن بن زین الدین عاملی در کتاب «استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار» ارائه شده است.

تفسیر گزاره «باسناد منقطع»، به معنای اصطلاحی آن؛ یعنی ارسال ناتمام و نادرست است.

براساس چنین نگرش و خوانشی، اگر ارسال را میان محمدبن احمد و محمدبن عیسی بدانیم، این دیدگاه با روایات مستقیم و بدون واسطه محمدبن احمد از محمدبن عیسی نقض می‌شود.

در تفسیر دقیق عبارت «باسناد منقطع» باید از گزارش شیخ طوسی؛ یعنی «باسناد منقطع یتفرد به» مدد جست؛ چراکه گزارش شیخ طوسی از اصالت بیشتری برخوردار است.

استثنای ابن ولید، ناظر به روایات منفرد محمدبن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن است که از سوی داده‌های مشهور و رایج در حوزه حدیثی کوفه پشتیبانی نشده است.

منابع

- ابن بابویه، محمدبن علی. الأمالی. تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
- ابن بابویه، محمدبن علی. الخصال. به تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
- ابن بابویه، محمدبن علی. عیون اخبار الرضا علیه السلام. به تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
- ابن بابویه، محمدبن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. به تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن غضائری، احمدبن حسین. الرجال لابن الغضائری. به تصحیح محمدرضا حسینی جلالی. قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴.
- ابن فارس، احمدبن فارس. معجم مقاییس اللغة. به تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- احسانی فر، محمد مهدی. «بررسی اصل رجالی وثاقت رجال کتاب نوادر الحکمة». حدیث حوزه. ش ۱ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹): ۷۸-۹۸.
- اعرجی، محسن بن حسن. عدة الرجال. به تحقیق مؤسسة الهدایة لإحياء التراث. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ترمس عاملی، امین. ثلاثیات الکلبی وقرب الإسناد. قم: دار الحدیث، ۱۴۱۷ق.
- حسینی جلالی، سید محمدرضا. «باب «من لم یرو عن الأئمة علیهم السلام» فی کتاب «الرجال» للشیخ الطوسی». تراث. ش ۲ و ۳ (ربیع الثانی- رمضان ۱۴۰۷ق): ۴۵-۱۴۹.
- حسینی سیستانی، محمدرضا. قبسات من علم الرجال. به تنظیم سید محمد بکاء. بیروت: دار المورخ العربی، ۱۴۳۷ق.
- حسینی شیرازی، سید علی رضا و محمد لطفی پور. «تحلیل داده‌های طبقه‌شناختی «محمدبن عیسی بن عبید» در پرتو

- منابع رجالی و حدیثی». دانش ها و آموزه های قرآن و حدیث. ش ۱۶ (بهار ۱۴۰۱): ۸۳-۴۶.
- حسینی شیرازی، سیدعلی رضا و محمد لطفی پور. «راه کارهای نوین در شناخت طبقه راویان». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ش ۶۱. (بهار ۱۴۰۳): ۱۱۱-۱۳۹. (DOI) ۲۲۰۵۱/۱۰/۳۹۶۹/TQH. ۴۴۳۸/۲۰۲۳
- حسینی شیرازی، سیدعلی رضا و محمد لطفی پور. «واکاوی تحلیلی-انتقادی داده های راوی شناسانه مدخل محمد بن عیسی بن عیید در فهرست شیخ طوسی». مطالعات قرآن و حدیث سفینه. ش ۷۸ (بهار ۱۴۰۲): ۳۵-۶۰.
- حسینی شیرازی، سیدعلی رضا. اعتبارسنجی احادیث شیعه. تهران: سمت، ۱۳۹۷.
- حسینی شیرازی، سیدعلی رضا، محمدتقی شاکر. «ابن ولید و مستثنیات وی». حدیث پژوهی. س ۵، ش ۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۵۷-۸۴.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر. کلیات فی علم الرجال. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.
- شیرازی زنجانی، محمدجواد. «تصحیف و تحریف». در دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲.
- شیرازی زنجانی، محمدجواد. درس گفتار خارج اصول. ۱۳۹۵/۱۱/۱۷.
- http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/osool/95/951117/
- شفتی گیلانی، محمدباقر. مقالة فی تحقیق إقامة الحدود فی هذه الأعصار. به تحقیق علی اوسط ناطقی، لطیف فرادی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۲۷ق.
- صدر، محمدباقر. مباحث الأصول. به تقریر سیدکاظم حسینی حائری. قم: دار البشیر، ۱۴۰۸ق.
- صرامی، سیف الله. مبانی حجیت آرای رجالی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۹۱.
- طوسی، محمدبن حسن. الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. به تصحیح حسن موسوی خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- طوسی، محمدبن حسن. الرجال. به تصحیح جواد قیومی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۷۳.
- طوسی، محمدبن حسن. الغیبة. به تصحیح عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح. قم: دار المعارف الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
- طوسی، محمدبن حسن. فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الأصول. به تحقیق عبدالعزیز طباطبائی. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحکام فی شرح المقننه. به تصحیح حسن موسوی خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- عاملی، محمدبن حسن. استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار. قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. رجال العلامة الحلی. به تصحیح محمدصادق بحر العلوم. نجف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- علوی عاملی، احمدبن زین العابدین. مناهج الأخیار فی شرح کتاب الاستبصار. قم: اسماعیلیان، بی تا.

کاظمی، عبدالنبی. تکملة الرجال. به تحقیق محمدصادق بحر العلوم. قم: انوار الهدی، ۱۴۲۵ق.
کرباسی، محمدطاهر. اکلیل المنهج فی تحقیق المطلب. به تحقیق جعفر حسینی اشکوری. قم: دار الحدیث، ۱۳۸۳.

کلباسی، محمدبن محمدابراهیم. الرسائل الرجالية. به تصحیح محمدحسین درایتی. قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. به تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. به تصحیح مؤسسه دار الحدیث. قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
مازندرانی، محمدهادی بن محمد صالح. شرح فروع الکافی. به تحقیق محمدجواد محمودی و محمدحسین درایتی. قم: دار الحدیث، ۱۴۳۱ق.

مامقانی، عبدالله. مقیاس الهدایة فی علم الدراية. قم: دلیل ما، ۱۳۸۵.

مددی، سیداحمد. درس گفتار خارج فقه. ۱۳۹۵/۱۰/۵.

<http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/12119/>

مددی، سیداحمد. درس گفتار خارج فقه. ۱۳۹۸/۶/۲۶.

<https://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/13062/>

مدرسی یزدی، محمدرضا. البیع. محقق: جواد احمدی، به تحریر عبدالله امیرخانی. قم: دار التفسیر، ۱۳۹۳.
مدرسی یزدی، محمدرضا. مقالات فقهی. محقق: جواد احمدی، به تحریر عبدالله امیرخانی. قم: دار التفسیر، ۱۳۹۲.

مفیدی یزدی، حسین. درس گفتار خارج فقه. ۱۳۹۷/۹/۶.

<https://mfeb.ir/home/?p=133368>

نجاشی، احمدبن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۵.

نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.

هادوی تهرانی، مهدی. تحریر المقال فی کلیات علم الرجال. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۴۲۶ق.

Transliterated Bibliography

‘Alawī ‘Āmulī, Aḥmad ibn Zayn al-‘Ābidīn. *Manāḥij al-Akhyār fī Sharḥ Kitāb al-Istibṣār*. Qum: Ismā‘īlīyān, s.d.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Rijāl al-‘Allāma al-Ḥillī*. Ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-‘Ulūm. Najaf: Dār al-Dhakhā‘ir, 1991/1411.

‘Āmulī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Istiṣṣā‘ al-‘Itibār fī Sharḥ al-Istibṣār*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1998/1419.

A‘rajī, Muḥsin ibn Ḥasan. *‘Udda al-Rijāl*. researched by Mū‘assisa al-Hidāya li-Iḥyā‘ al-Tūrāth. Qum: Ismā‘īlīyān, 1995/1415.

Hādawī Tihirānī, Mahdī. *Tahrīr al-Maqāl fī Kulīyāt ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Mū’assisah-yi Farhangī Khānih-yi Khirad, 2005/1426.

Husaynī Sistānī, Muḥammad Riḍā. *Qabasāt min ‘Ilm al-Rijāl*. bi Tanzīm Sayyid Muḥammad Bukā’. Beirut: Dār al-Muwarakh al-‘Arabī, 2016/1437.

Husaynī Jalālī, Sayyid Muḥammad Riḍā. “Bāb-i “Man Lam Yaru ‘an al-A’imma ‘Alayhum al-Salām” fī Kitāb li-Shaykh Ṭūsī”. *Turāthanā*. No. 2, 3 (December-May 1986/1407): 45-149.

Husaynī Shīrāzī. Sayyid ‘Alī Riḍā va Muḥammad Luṭfipūr. “Rāhkārḥāy Nuvīn dar Shinākht Ṭabaqih-yi Rāwīyān”. *Tahqīqāt-i ‘Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. no. 61 (Spring 2024/1403): 111-139.

Husaynī Shīrāzī. Sayyid ‘Alī Riḍā va Muḥammad Luṭfipūr. “Taḥlīl-i Dādiḥ-hā-yi Ṭabaqihshinākhtī “Muḥammad ibn ‘Isā ibn ‘Ubayd” dar Patrū Manābī’ Rijālī va Ḥadīthī”. *Dānish-hā va Āmūziḥ- hā-yi Qurān va Ḥadīth*. no. 16 (Spring 2022/1401): 46-83.

Husaynī Shīrāzī. Sayyid ‘Alī Riḍā va Muḥammad Luṭfipūr. “Vākāvī Taḥlīlī-Intiqādī Dādiḥ-hā-yi Rāwīshināsānih-yi Madkhal Muḥammad ibn ‘Isā ibn ‘Ubayd dar Fihrist Shaykh Ṭūsī”. *Muṭālī‘āt-i Qurān va Ḥadīth Safīnīh*. No. 78 (Spring 2023/1402): 35-60.

Husaynī Shīrāzī. Sayyid ‘Alī Riḍā, Muḥammad Taqī Shākīr. “Ibn Walid va Mustathnayāt viy”. *Ḥadīthpazhūhī*. yr. 5, no. 9 (spring and summer 2014/1392): 57-84.

Husaynī Shīrāzī. Sayyid ‘Alī Riḍā. *Ṭibārsanjī Aḥādīth Shi‘ah*. Tehran: Samt, 2019/1397.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, 1998/1376.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1983/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā(AS)*. researched by Mahdī Lājivardī. Tehran: Jahān. 1959/1378.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughā*. ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qum: Maktab al-‘Alām al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Ghaḍā’irī, Aḥmad ibn Husayn. *al-Rijāl li-Ibn al-Ghaḍā’irī*. Researched by Muḥammad Riḍā Husaynī Jalālī. Qum: Dār al-Ḥadīth, 1985/1364.

Iḥṣānīfar, Muḥammad Mahdī. “Barrisī Aṣl Rijāl Vithāqat Rijāl Kitāb Nawādir al- Ḥikma”. *Ḥadīth Ḥawzah*. no. 1 (autumn and winter 2011/1389): 78-98.

Kalbāsī, Muḥammad ibn Muḥammad Ibrāhīm. *al-Rasā'il al-Rijālīyā*. ed. Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2001/1422.

Karbāsī, Muḥammad Ṭāhir. *Ikhl al-Manhaj fi Tahqiq al-Matlab*. researched by Ja'far Ḥusaynī Ishkavarī. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2005/1383.

Kāzimī, ‘Abd al-Nabī. *Takmilat al-Rijāl*. researched by Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-‘Ulūm. Qum: Anwār al-Hudā, 2004/1425.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Mu'jam al-Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l.: s.n. 1983/1403.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Ed. Mū'assisah-yi Dār al-Ḥadīth. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2008/1429.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.

Madadī, Sayyid Aḥmad. Dars Guftār Khārij Fiqh. 2016/12/25; 1395/10/5.

Madadī, Sayyid Aḥmad. Dars Guftār Khārij Fiqh. 2019/9/17; 1398/6/26.

Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Miqbās al-Hidāya fi ‘Ilm al-Dirāya*. Qum: Dalīl mā, 2007/1385.

Māzandarānī, Muḥammad Ḥādī ibn Muḥammad Ṣāliḥ. *Sharḥ Furū' al-Kāfī*. researched by Muḥammad Javād Maḥmūdī va Muḥammad Ḥusayn Drāyatī. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2010/1431.

Mudarrisī Yazdī, Muḥammad Riḍā. *al-Bay'*. researched by Javād Aḥmadī, bi Taḥrīr ‘Abd Allāh Amīr Khānī. Qum: Dār al-Tafsīr, 2015/1393.

Mudarrisī Yazdī, Muḥammad Riḍā. *Maqālāt-i Fiqhī*. researched by Javād Aḥmadī, bi Taḥrīr ‘Abd Allāh Amīr Khānī. Qum: Dār al-Tafsīr, 2014/1392.

Mufidī Yazdī, Ḥusayn. Dars Guftār Khārij Fiqh. 2018/11/27; 1397/9/6.

Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1365.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat al-Masā'il*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1988/1408.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīr Sayyid Kāzim Ḥusaynī Ḥā'irī. Qum: Dār al-Bashīr,, 1988/1408.

Ṣarāmī, Sayf Allāh. *Mabānī Ḥujjiyat Ārāy Rijālī*. Qum: Mū'assisah-yi'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth, 1971/1391.

- Shaftī Gilānī, Muḥammad Bāqir. *Maqāla fi Taḥqīq Iqāma al-Ḥudūd fi Hādhihī al-Aṣār*. researched by ‘Alī Awsaṭ Nāṭiqī, Latīf Fardādī. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī Hawzah-yi ‘Ilmiyya, 2006/1427.
- Shubayrī Zanjanī, Muḥammad Javād. “Taṣḥīf va Taḥrīf”. dar *Dānishnāmih-yi Jahān Islām*. Tehran: Bunyād-i Dā’ira al-Ma’ārif-i Islāmī. 2004/1382.
- Shubayrī Zanjanī, Muḥammad Javād. Dars Guftār Khārij Uṣūl. 2017/2/5; 1395/11/17.
- Subḥānī Tabrizī, Ja‘far. *Kuliyāt fi ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Hawzah-yi ‘Ilmiyah, 1990/1410.
- Turmus ‘Āmilī, Amīn. *Thulāthiyāt al-Kulaynī wa Qurb al-Isnād*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 1996/1417.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ghayba*. Ed. ‘Abād Allāh Tihrānī va Muḥammad Aḥmad Nāṣih. Qum: Dār al-Ma’ārif al-Islāmī, 1991/1411.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fi mā Ikhtalafa min al-Akhhār*. Ed. Ḥasan Mūsavī Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1970/1390.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Rijāl*. ed. Jawād al-Qayyūmī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1373.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. Fihrist *Kutub al-Shi‘a wa Uṣūlahum wa Asmā’ al-Muṣannifin wa Aṣḥāb al-Uṣūl*. researched by ‘Abd al-‘Azīz Ṭabāṭabāyī. Qum: Maktaba al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāyī, 1999/1420.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām fi Sharḥ al-Muqni‘a*. ed. Ḥasan Mūsavī Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.



Proving the Extensiveness and predominancy of "the word transmission" in the Shia hadith

Jamaloddin Heidari Fetrat  (Corresponding author)

Instructor and a member of Scientific Department of Fiqh and Usul Higher Education Center, Seminary of Qom, Qom, Iran

Email: heidarifetrat@chmail.ir

Aliakbar Ansari

High Level Student, Fiqh and Usul Higher Education Center, Seminary of Qom, Qom, Iran

Abstract

One of the fundamental topics in the history of Shia hadiths is the manner of recording hadiths at the time of issuance. Some important questions are: Have the narrators recorded and transmitted the exact words quoted by the Infallibles (AS), or did they intend to convey only their main meaning and concept? The focus on the realities governing the history of Shia hadiths by using a book-based method shows the extensiveness, authenticity, and predominance of the word transmission in Shia hadiths. Hadith of Shia which has been written and flowed in the forms of hadith books under the supervision of the Infallibles (AS), has faced the lowest damage in the process of its receiving and transmitting. So, "the meaning transmission" which has a close connection with oral narrating, has had the least occurrence in the book-based hadith of Shia. In addition, the hadiths concerning the manner of transmitting the narrations can be considered as another indication of the authenticity of the word transmission in Shia hadith. Although at first glance, the issue of "difference in the text of hadiths" is evidence against the foregoing claim, by considering the field and causes of its occurrence, it becomes clear that it doesn't signify the scope and predominance of the meaning transmission in Shia Hadith.

Keywords: Word transmission, Meaning transmission, History of Shia Hadith, Writing of hadith, Oral narrating, Difference of the hadiths





اثبات گستردگی و حاکمیت «نقل لفظ» بر حدیث شیعه در پرتو «کتاب محور» بودن آن

جمال الدین حیدری فطرت (نویسنده مسئول)

مدّرس و عضو گروه علمی مجتمع عالی فقه و اصول، حوزه علمیه قم، قم، ایران

Email: heidarifetrat@chmail.ir

علی اکبر انصاری

دانش پژوه سطح عالی مجتمع عالی فقه و اصول حوزه علمیه قم، قم، ایران

چکیده

چگونگی ثبت احادیث به گاه صدور، یکی از مباحث بنیادین در تاریخ حدیث شیعه است. از جمله پرسش‌های مهم این است که روایان به ثبت و انتقال عین الفاظ صادرشده از معصومان (ع) اقدام می‌کرده‌اند یا هدفشان تنها انتقال معنا و مفهوم اصلی ایشان بوده است. تمرکز بر واقعیات حاکم بر تاریخ حدیث شیعه، با رویکرد کتاب‌محوری، گستردگی و اصالت و حاکمیت نقل لفظ بر حدیث شیعه را نشان می‌دهد. حدیث شیعه که در پرتو مدیریت معصومان (ع) بر بستر کتابت و در قالب کتاب‌های حدیثی پیش می‌رفته، با کمترین آسیب در دریافت و انتقال حدیث روبه‌رو بوده است و از این رو «نقل معنا»، که با نقل شفاهی حدیث پیوند تنگاتنگ داشته، در حدیث کتاب‌محور شیعه کمترین ظهور و بروز را داشته است. افزون بر آن، احادیث مرتبط با شیوه انتقال احادیث را می‌توان نشانه دیگر اصالت نقل لفظ در حدیث شیعه دانست. پدیده «اختلاف متن احادیث» نیز که در نگاه ابتدایی شاهدی برخلاف ادعای مذکور است، نظر به بستر و اسباب پیدایش آن، دلالتی بر گستره نقل معنا و حاکمیتش بر حدیث شیعه ندارد.

واژگان کلیدی: نقل لفظ، نقل معنا، تاریخ حدیث شیعه، کتابت حدیث، کتاب‌محوری، نقل شفاهی، اختلاف احادیث.

مقدمه

از جمله مسائل بحث‌برانگیز در تاریخ حدیث شیعه، چگونگی ثبت احادیث در زمان صدور روایت از لسان مبارک معصومان(ع) است؛ بدین معنا که، آیا روایان پس از دریافت احادیث از معصومان(ع) اقدام به ثبت و انتقال عین الفاظ صادر شده از آن‌ها می‌کرده‌اند؟ یا اینکه هدفشان انتقال معنا و مفهوم اصلی آن حضرات بوده است؟ در صورت دوم، ممکن است که در برخی بخش‌های حدیث، نه واژگان امام؛ بلکه کلمات روایان ثبت شده باشد. از حالت اول، با عنوان نقل لفظ و از حالت دوم، با عنوان نقل معنا یاد می‌شود. تمرکز بر واژگان درونی هر حدیث، برداشت معنا از آن و توجه به ظرافت‌های معنایی هر واژه زمانی مجاز است که بدانیم آنچه که ثبت شده و به ما رسیده، عین الفاظ صادر شده از معصومان(ع) بوده است. گمانه‌واژه‌گزینی اصحاب در عین پاسداشت معنا و مراد اصلی امام، نکته مهم پیش‌گفته را زیر سؤال می‌برد. اگر نتوانیم به اثبات نقل لفظ در احادیث نائل شویم، نمی‌توان همچون تفسیر قرآن و بحث‌های عمیق واژگانی قرآنی بر همه واژگان به‌کاررفته در احادیث تمرکز کرد و به واکاوی مفهومی دقیق هر واژه پرداخت؛ از این‌روست که نقل معنا را باید یکی از آسیب‌های حدیث دانست که هم در اعتبار و هم در فهم آن خلل ایجاد می‌کند^۱ و آن نقل‌ها را به اجمال یا تعارض می‌کشاند.^۲

پرواضح است که باتوجه به واقعیات حاکم بر صدور احادیث در طول سه قرن آغازین اسلام، گریزی از بروز پدیده نقل معنا در احادیث نیست. دریافت احادیث معصومان در مواقعی که کتابت حدیث در آن ممکن نبوده است؛ مانند جنگ و سفر که راوی برای ثبت آن راه دیگری جز به‌ذهن‌سپردن فرمایش امام نداشته است، امکان نقل معنای حدیث را ثابت می‌کند.^۳

در عصر حاضر، کتاب‌ها و مقاله‌های گوناگونی در اثبات پدیده نقل معنا نگاشته شده است؛^۴ ولی آنچه

۱. از این‌روست که برخی عالمان، راوی نقل معناکننده را موظف به اعلام آن دانسته‌اند. شیخ حسین بن عبدالصمد چنین می‌نویسد: «ینبغي للراوي بالمعنى أن يقول بعده (أو كما قال) أو (شبه هذا) أو نحو ذلك، ليحترز عن الكذب». عاملى، وصول الاخبار، ۱۵۵/۱. به دلیل مرجوح بودن روایت نقل معنا شده، درجه اعتبار آن از دیگر روایات نقل لفظ شده پایین‌تر است. شیخ انصاری به این نکته اشاره دارد: «فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق». انصاری، فرائد الاصول، ۷/۴.

۲. مسعودی، آسیب‌شناسی فهم حدیث، ۱۱۷.

۳. بزرگانی؛ مانند شیخ حسن بن زین الدین و نیز شیخ مرتضی انصاری تصریح کرده‌اند که هیچ‌یک از عالمان شیعه مخالف رخداد پدیده نقل معنا نیستند (ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۱۲؛ انصاری، مطارح الأنظار، ۲۵۲).

۴. کتاب‌هایی؛ چون «فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا»، از احمد پاکتچی؛ «نقل به معنا آثار فقه الحدیثی و رجال»، از محمدتقی اکبرنژاد؛ «اسباب اختلاف الحدیث»، از محمد احسانی‌فر؛ «آسیب‌شناسی حدیث»، از عبدالهادی مسعودی. همچنین مقالات زیر نیز در این زمینه نگاشته شده است: «بازخوانی ادله موافقان و مخالفان نقل به معنا و آثار فقه الحدیثی و سندی نقل به معنا»، از محمدتقی اکبرنژاد؛ «نقل به معنا در روایات: ملاک‌ها و شاخص‌های تشخیص»، از محمد شریفی و طاهره کریجی؛ «بررسی انگیزه‌ها و عوامل پیدایش نقل به معنا در روایات نبوی»، از روح‌الله صمدی؛ «نقل معنا»، از مسعود خوشناموند؛ «آسیب نقل به معنا در احادیث، عوامل و پیامدها»، از علی دلیری؛ «بازخوانی ادله موافقان و مخالفان نقل معنا»، از مینا شمخی و محمدرضا دفتری؛ «نقل به معنا در روایات»، از محمدجواد فاضل لنگرانی. گفتنی است که مقاله اخیر (فاضل لنگرانی)، برجسته‌تر از دیگر آثار است که به آسیب‌شناسی موافقان نقل معنا و

که شایستگی بحث و نظر و پژوهشی همه‌جانبه را دارد، بحث درباره میزان گستردگی این پدیده است. هدف اصلی این نوشتار پاسخ به این پرسش است: آیا آنچه حاکم بر حدیث شیعه است و می‌توان آن را اصل تلقی کرد و بیشترین گستره را به خود اختصاص داده است، نقل لفظ است یا نقل معنا؟ این نوشتار به بررسی فضای حاکم بر حدیث شیعه و روایات اهل بیت (ع) می‌پردازد و پرداختن به احادیث اهل سنت و بهره‌گرفتن از مصادر علوم حدیثی، ایشان را از دستور کار خویش خارج کرده است. اثبات گستردگی و حاکمیت نقل لفظ بر حدیث شیعه مسئله‌ای است که در این پژوهش دنبال می‌شود. گفتنی است که تنها یک مقاله با عنوان «اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه»^۵ همسو با دیدگاه این نوشتار به رشته تحریر در آمده است که در اثبات مدعای خویش به جای تمرکز بر تاریخ حدیث شیعه، با به‌میان‌کشاندن مباحث دانش اصول فقه رویکرد متفاوتی را در پیش گرفته است.

منابع درایة الحدیث و اصول فقه شیعه، که معمولاً عهده‌دار بحث از اصل و چگونگی نقل معنا در احادیث است، ضمن پذیرش بروز نقل معنا در احادیث، بدون پرداختن جامع به آن از کنار آن گذر کرده است. در مقابل، شاهد اختلاف نظرهای فراوانی در میان محدثان و فقیهان اهل سنت درباره اصل بروز این پدیده و ویژگی‌های آن هستیم. مامقانی در کتاب درایی خویش به دیدگاه‌های هشت‌گانه اهل سنت در این زمینه پرداخته و ادله و نقد هریک را در دستور کار خویش قرار داده است، بی‌آنکه اشاره‌ای به دیدگاه محدثان و فقیهان شیعی داشته باشد.^۶

۱. دانشمندان شیعه و پذیرش نقل معنا

جمع فراوانی از عالمان شیعه در ضمن پذیرش رخداد نقل معنا در احادیث، کم‌وبیش به گستردگی آن نیز اعتراف کرده‌اند. دیدگاه‌های فراوانی را می‌توان در این باره گرد آورد ولی به ذکر چهار دیدگاه در قرن‌های پس از دوره قدما؛ یعنی قرن هفتم، دهم، چهاردهم و دوره معاصر بسنده می‌کنیم. علامه حلی (وفات ۷۲۶ق) در بحث شروط پذیرش خبر راوی عادل، نقل لفظ حدیث را از شرایط آن بر نمی‌شمرد و می‌گوید: «و الأقرب عدم اشتراط نقل اللفظ مع الإتيان بالمعنى كَمَلًا. لأنَّ الصحابة لم ينقلوا الألفاظ كما هي، لأنهم لم يكتبوها، ولا كَرَرُوا عليها مع تطاول الأزمنة.»^۷

براساس کلام علامه حلی، در روایتگری، نقل لفظ حدیث لازم نیست و نقل معنای حدیث کافی

ادله ایشان نیز پرداخته است.

۵. علیشاهی، حسینی و ارجمندپناه، «اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه»، نشریه پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۱.

۶. مامقانی، مقیاس الهدایة، ۲۲۷/۳.

۷. علامه حلی، مبادئ الوصول، ۲۱۰.

است. علامه نبود کتابت حدیث در عصر نبوی در میان صحابه به‌همراه تکرار نکردن احادیث در میان صحابه را دلیل این مسئله اعلام داشته است. پس از وی، شهید ثانی (وفات ۹۶۶ق) وقوع نقل معنا را در میان احادیث، پدیده‌ای گسترده و فراوان اعلام داشته است: «هو الذی تشهد به أحوال الصحابة، والسلف الأولین. و كثيرا ما كانوا ينقلون معنى واحدا، فى أمر واحد، بألفاظ مختلفة. وما ذاك، إلا لان معولهم كان على المعنى دون اللفظ».^۸

در قرن چهاردهم، آیت‌الله بروجردی (وفات ۱۳۸۰ق) نیز گستردگی این پدیده را اعلام می‌دارد و می‌نویسد: چون در احوال راویان و روایات امامان معصوم می‌نگریم، در می‌یابیم که در موارد بسیاری عین الفاظی را که شنیده‌اند، نقل نمی‌کنند؛ بلکه معنای آنچه را دریافته و به ذهن خویش سپرده‌اند، باز می‌گویند، گرچه گاه در این میان دچار خطا هم شده‌اند.^۹

برخی فقیهان معاصر، روایت شدن بسیاری از احادیث را در قالب نقل معنا دانسته و این سیره را مورد تأیید ائمه (ع) اعلام داشته‌اند: «أنَّ الكثير من الروایات والأحادیث لا تمثِّل ألفاظ النبى والأئمة علیهم السلام بنفسها بل هی من قبیل النقل بالمعنى، حیث أذن الأئمة لرواة الأحادیث بتغییر الألفاظ والعبارات مع الاحتفاظ بالمعنى، ویتنفق محدثو الإمامیة وفقهاؤهم وأكثر أهل السنة على جواز النقل بالمعنى فى دائرة الأحادیث الشریفة، والقلیل من علماء أهل السنة لا یرون جواز ذلك».^{۱۰}

با گردآوری و تحلیل دیدگاه موافقان گستردگی نقل معنا در حدیث شیعه می‌توان اصلی‌ترین پایه این دیدگاه را در این سه عامل جست‌وجو کرد: ۱. فاصله میان صدور احادیث و کتابت آن؛ ۲. صدور احادیثی از ائمه (ع) مبنی بر جایز بودن نقل معنا؛ ۳. وجود اختلاف فراوان در الفاظ روایات یکسان.

البته برخی از علمای شیعه دیدگاه دیگری را مطرح کرده‌اند. محدث بحرانی (وفات ۱۱۰۷ق) به روایت مستمر محدثان شیعه این‌گونه اشاره کرده است: «انه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم علیهم السلام الى وقت المحدثين الثلاثة فى مدة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الأحادیث و تدوینها فى مجالس الأئمة، و المسارعة إلى إثبات ما یسمعونه، خوفا من تطرق السهو والنسیان، و عرض ذلك علیهم، و قد

۸. شهید ثانی، الرعاية فى علم الدراية، ۳۱۱/۱.

۹. به نقل از آسیب‌شناسی حدیث، ۱۱۳: آیت‌الله بروجردی در درس فقه خود، گاه چند حدیث را به یک جا باز می‌گردانده است. برای نمونه، حدیث دوازدهم و پانزدهم باب پانزدهم از ابواب نماز مسافر و مسائل الشیعة را یک حدیث دانسته و اندکی بعد، چنین گفته است: «النقل بالمعنى كان أمراً شائعاً بین الرواة».

منتظری، البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر، ۲۳۹؛ نک: بروجردی، الأحادیث المقلوبة و جواباتها، ۳۱.

۱۰. مکارم شیرازی، موسوعة الفقه الإسلامی المقارن، ۱۵۷/۱. همچنین سیدکمال حیدری در ضمن بحث از نقل معنا، دلیل وقوع و گستردگی آن را نبود کتابت حدیث بیان داشته است: «إنَّ الروایات الواردة فى مصادرنا الحديثية فى الأعم الأغلب منها لم تُنقل إلینا حرفياً عن أهل البيت (ع)، وإِنَّمَا نُقِلَتْ إلینا بعد التصرف فیها، فالراوي لها قد سمعها عنهم علیهم السلام ولم یکتبها مباشرة، ولذا عندما قام بنقلها اهتم بمضمونها فنقل إلینا ذلك المعنى الذی فهمه هو من النص».

حیدری، التفقه فى الدین، ۸۰/۱.

صنفوا تلك الأصول الأربعمئة المنقولة كلها من اجوبتهم(ع) و انهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزوا بصحته.»^{۱۱}

این نوشتار به جای پرداختن به سه دلیل مذکور و نقد هریک و سپس اثبات مدعای خویش، مسیر دیگری را برای پژوهش برگزیده است؛ تمرکز بر واقعیات حاکم بر تاریخ حدیث شیعه. از رهگذر آن است که حاکمیت و اصالت نقل لفظ را در حدیث شیعه به اثبات می‌رساند و سه دلیل موافقان گسترده‌گی این پدیده را نقد می‌کند.

۲. بستر پیدایش نقل معنا

باتوجه به حکمت آمیز بودن فرمایش‌های رسول‌الله(ص) و ائمه(ع) و تأییدات قرآنی و نبوی راجع به حقانیت فرمایش‌های ایشان،^{۱۲} جایگاه و اهمیت انتقال عین الفاظ احادیث و نیز تلاش اصحاب معصومان(ع) برای حفظ واژگان ائمه(ع) بر کسی پوشیده نیست. ولی این پرسش به ذهن می‌آید که چه عاملی سبب دست‌کشیدن روات از نقل لفظ و روآوردن به نقل معنا می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: اگر شیوه دریافت و انتقال حدیث به صورت شفاهی و سپردن الفاظ به حافظه باشد، وقوع نقل معنا امری طبیعی خواهد بود؛ چراکه در اثر گذر زمان از قدرت حافظه کاسته می‌شود و بسیاری از الفاظ به فراموشی سپرده می‌شود. بنابراین اگر اصحاب ائمه(ع) احادیث دریافتی را از آغاز مکتوب می‌کردند و مکتوبات را به راویان بعدی انتقال می‌دادند، رخداد نقل معنا منتفی می‌شد.^{۱۳}

۳. کتاب‌محور بودن حدیث شیعه؛ اصلی‌ترین پایه انتقال حدیث

واقعیت آن است که حدیث شیعه همیشه کتاب‌محور بوده و کتاب‌محور پیش رفته است. کتابت حدیث در پی تأییدها و تأکیدهای پیامبر اکرم(ص) از عصر نبوی آغاز شد،^{۱۴} ولی سپردن به حافظه محور اصلی

۱۱. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۹/۱.

۱۲. آیاتی چون: «ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا» (حشر: ۷) و «ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» (نجم: ۳ و ۴).

۱۳. جالب آنکه برخی حدیث‌پژوهان معاصر اهل سنت، که به پروژ گسترده نقل معنا در حدیث اهل سنت اعتراف می‌کنند، نقل معنا را پس از کتابت حدیث، غیرمجاز اعلام داشته‌اند. نورالدین عتر چنین می‌نویسد: «بعد تدوین الحدیث فی المصنفات والکتب، فقد زال الخلاف، ووجب اتباع اللفظ، لزوال الحاجة إلی قبول الروایة علی المعنی.» عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۲۲۸.

۱۴. عن عبد الله بن عمرو قال رسول الله(ص): كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله(ص) أريد حفظه، فنهتني قریش فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله(ص) و رسول الله بشر يتكلم في الغضب و الرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكر ذلك لرسول الله(ص) فقال: أكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق. (ابن حنبل، مسند، ۱۶۲/۲ و ۱۹۲، ابوداود، سنن ابی داود، ۳/۳۱۸؛ دارمی، سنن دارمی، ۱/۱۲۵ و... به نقل از احمدی میانجی، مکاتیب الرسول(ص)، ۳۷۱/۱. برخی محققان، نزدیک به پنجاه تن از صحابه را در منابع شرح‌نگاری و رجال نام برده‌اند که احادیث را مکتوب می‌کردند (نک: مهدوی‌راد، «تدوین حدیث: صحابه و کتابت حدیث»، ش ۳).

دریافت و انتقال احادیث نبوی بود.^{۱۵} افزون بر آن، پس از رحلت آن حضرت، خلفا نه تنها از نقل و کتابت حدیث منع کردند؛ بلکه احادیث مکتوب‌شده را از صحابه جمع‌آوری کردند و سوزاندند.^{۱۶} فرمان منع تدوین حدیث تا سال ۱۰۰ هجری و حکومت عمر بن عبدالعزیز اموی ادامه یافت. در این سال وی فرمان به لغو منع تدوین حدیث صادر کرد.^{۱۷} با توجه به آغاز نگارش‌های حدیثی اهل سنت در اواسط قرن دوم هجری می‌توان چنین برداشت کرد که بلافاصله پس از لغو فرمان منع تدوین حدیث، کتابت حدیث در میان اهل سنت آغاز نشد.^{۱۸} ذهبی (وفات ۷۴۸ق)، سال ۱۴۳ هجری را آغاز نگارش کتاب‌های حدیثی می‌داند. جالب آنکه وی به شیوه حدیثی اهل سنت نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد: «قَبْلَ هَذَا الْعَصْرِ كَانَ سَائِرُ الْأَئِمَّةِ يَتَكَلَّمُونَ عَنْ حِفْظِهِمْ».^{۱۹} گردآوری احادیث نبوی از میان مردم، آن هم پس از حدود یک و نیم قرن فاصله، حدیث اهل سنت را با دو پدیده فراگیر روبه‌رو ساخت: احادیث ساختگی و نقل معنا.

سرنوشت حدیث در شیعه، به گونه‌ای دیگر رقم خورد. اولین مکتوبات و کتاب‌های حدیثی شیعه پس از فرمان منع تدوین توسط اصحاب امیرالمؤمنین (ع) در زمان حکومت آن حضرت و در پی تشویق آن حضرت به کتابت احادیث ایشان^{۲۰} پدید آمد.^{۲۱} پس از لغو منع تدوین حدیث، امام باقر (ع) با بهره‌گیری از این بستر مناسب، بدون درنگ نهضت بزرگی را در احیای حدیث آغاز کردند و به سبب آن به گسترش معارف الهی در جامعه اسلامی پرداختند.^{۲۲} با تلاش فراوان ائمه (ع) برای تبیین جایگاه اهل بیت رسول

۱۵. شاید بتوان چهار عامل را اصلی‌ترین اسباب حاکمیت حفظ شفاهی احادیث در عصر نبوی دانست: ۱. عادت مردم صدر اسلام به حفظ عبارات به جای کتابت آن؛ ۲. نبود سواد کتابت در بیشتر صحابه؛ ۳. نبود امکانات کافی همگانی برای کتابت حدیث؛ ۴. اتکا به حافظه‌های قوی مردم عرب در صدر اسلام. ۱۶. در منابع تاریخ اسلام عامه، فراوان به منع نقل و تدوین حدیث و نیز واقعه سوزاندن مکتوبات حدیثی پرداخته شده است. در کتاب منع تدوین الحدیث، سیدعلی شهرستانی، همه عبارات منابع تاریخ اسلام گردآوری شده است، از جمله: «و جمع أبوبکر الناس بعد وفاة النبي الأعظم و قال: «لا تحذثوا عن رسول الله شيئا، فمن سألکم فقولوا: بينا و بينکم کتاب الله» (ذهبی، تذکره الحفاظ، ۹/۱) یا «أن عمر بن الخطاب أمر بأن تُجمع الأحاديث التي كتبت عن رسول الله، و أمر بإحراقها.» و «إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فناشد الناس أن يأثرو بها، فلما آثرو بها أمر بتحريقها.» (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۲۲۱/۷؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۸۸/۵).

۱۷. براساس گزارش بخاری، عمر بن عبدالعزیز در حکمی به علما چنین یادآور شد: «فاکتبوا فإني خفت دروس العلم و ذهاب اهله» نک: ترمذی، الجامع الصحيح، ۳۳/۱.

۱۸. در مقاله «نقش امام صادق (ع) در الغای منع تدوین حدیث»، از فضای حدیثی اهل سنت، پیش و پس از امام صادق (ع) و نقش آن حضرت در تعلیم کتابت حدیث به ایشان، ترسیم خوبی شده است.

۱۹. نک: ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۳/۹. افزون بر این گزارش، کلام خطیب بغدادی (وفات ۴۶۳ق)، در انعکاس این شیوه تحدیث در میان برجسته‌ترین محدثان عامه خواندنی است: «... سمعت احمدا بن ابي جعفر والي بخارى يقول: قال محمد بن اسماعيل يوما: رُب حديث سمعته بالبصرة كُتِبَ بالشام، و رُب حديث سمعته بالشام كُتِبَ بمصر. قال: فقلت له يا أبا عبد الله بكماله؟ قال فسكت.» خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۱/۲.

۲۰. در این زمینه به گزارشاتی از این قبیل می‌توان استناد کرد: «عن علي بن ابي طالب خطب الناس فقال: من يشتري علما بدرهم، فاشترى الحارث الأعور صحفا بدرهم ثم جاء بها عليا فكتب له علما كثيرا. ثم إن عليا خطب الناس بعد فقال: يا اهل الكوفة غلبكم نصف رجل» (تقی، الغارات، ۷۱۸/۲).

۲۱. با مراجعه به کتاب رجال النجاشی، صفحات ۹ تا ۹۴، شماری از نگارندگان کتب حدیثی زمان امیرالمؤمنین (ع): چون سلیم بن قیس هلالی، ابورافع و فرزندان، ربیع بن سمیع و اصیغ بن نباهه روبه‌رو می‌شویم.

۲۲. برخی از علمای منصف اهل سنت، چون مستشار جندی به این تفاوت بزرگ حدیث شیعه و اهل سنت اشاره و از وضعیت تأسف بار حدیث در اهل سنت یاد

الله (ص) به عنوان تنها ارائه دهندگان و تفسیرکنندگان معارف نبوی و نیز ارائه دهندگان علم حقیقی در جامعه اسلامی،^{۲۳} نه تنها شیعیان؛ بلکه محدثان و حتی بزرگان اهل سنت نیز به کسب علم و حدیث از صادقین (ع) پرداختند.^{۲۴} روایت عیسی بن السری ابوالیسع از امام صادق (ع) به خوبی این تحول معرفتی و علمی را نشانگر است: «وَكَانَتِ الشَّيْعَةُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَبُو جَعْفَرٍ وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَحَلَالَهُمْ وَحَرَامَهُمْ حَتَّى كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ فَفَتَحَ لَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمْ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَحَلَالَهُمْ وَحَرَامَهُمْ حَتَّى صَارَ النَّاسُ يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا كَانُوا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّاسِ».^{۲۵}

امام در جایگاه مدیر جامعه اسلامی به گونه ای تدبیر می کند که معارف و احادیث با کمترین آسیب در آن، جریان و انتقال یابد. از این رو، بستر کتابت و قالب کتاب برای حراست از این مجموعه ارزشمند، انتخاب شد و شیعیان به سمت آن رهنمون شدند. پراهمیت است که شیعه احادیث نبوی را عموماً نه از مسیر صحابه، بلکه از طریق اهل بیت (ع) دریافت داشته است.^{۲۶} اهمیت این امر و دغدغه شیعیان تاحدی است که در مواجهه با احادیث نبوی منتشر شده در فضای عمومی جامعه نیز آن ها را به منظور اطمینان از اصالتشان بر ائمه (ع) عرضه می کردند.^{۲۷} احادیث زیر از امام صادق (ع) که از «باب روایة الكتب و الحديث و فضل الكتابة» کتاب الکافی انتخاب شده است، تنها گوشه ای از این هدایت گری هاست: «اَكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا»، «اَحْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَسَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا»، «الْقَلْبُ يَنْكَلُ عَلَى الْكِتَابَةِ» و «اَكْتُبْ وَ بُتَّ عِلْمَكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَأَوْرَثَ كُتُبَكَ بَنِيكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ مَا يَأْتُسُونَ إِلَّا

کرده اند. نک: جندی، الامام جعفر الصادق، ۱۹۳، به نقل از مقاله نقش امام صادق (ع) در الغاء منع تدوین حدیث.

۲۳. فرازهای پرتکراری در احادیث ائمه (ع)، چون: «قَدْ كُنْتُ أَدْخُلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) كُلَّ يَوْمٍ دَخَلَةً وَكُلَّ لَيْلَةٍ دَخَلَةً فَيُخْبِنِي فِيهَا أَدْوَرُ مَعَهُ حَيْثُ كَانَتْ» (کلینی، الکافی، ۱/۶۴) «إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ عَنِ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ» (کشی، رجال الکشی، ۲۵۰) «سَرَقًا وَ غَرَبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلُ الْبَيْتِ» و «فَوَاللَّهِ لَا يُؤَخِّدُ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جِبْرِيلُ (ع)» (کلینی، الکافی، ۱/۳۹۹).

۲۴. عالمانی چون: ابوحنیفه، مالک بن انس و سفیان ثوری از این دسته اند. در مقاله نقش امام صادق (ع) در الغاء منع تدوین حدیث، به تفصیل در این باره سخن گفته شده است.

۲۵. کلینی، الکافی، ۱۹/۲.

۲۶. وجود احادیث نبوی انگشت شمار از طریق صحابه، در مقابل هزاران روایت نبوی از طریق ائمه (ع)، مؤید این نکته است. با مراجعه به کتاب الکافی، شاهد منتهی شدن حدود ۱۷۰۰ سند به حضرت رسول اکرم (ص) هستیم. از این میان، تنها دو دهم درصد، به روایات صحابه از آن حضرت اختصاص یافته است. بیشترین نقل، از جابر بن عبدالله انصاری است که تنها ۸ حدیث را آن حضرت نقل کرده است. دیگر اصحاب؛ چون سلمان، مقداد، ابوذر، عبدالله بن عباس، همگی به نقل یک روایت پرداخته اند؛ روایتی که مربوط به مناظره اصحاب نزد معاویه بوده است (نک: نرم افزار «درایة النور»، محیط «اسناد»، سربوگ «راوی»، زبانه «روی عنه»).

۲۷. برای نمونه می توان این گزارشات را یادآور شد: «عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ إِنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ يَزُورِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ مَنْ كَتَمَ عِلْمًا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنَ النَّارِ قَالَ كَذَبَ وَيْحَهُ...» صفار، بصائر الدرجات، ۹. همچنین: «عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَمِعْتُ كَلَامًا يُرْوَى عَنِ النَّبِيِّ (ص) وَ عَنْ عَلِيٍّ (ع) وَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ فَعَرَضْتُهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ هَذَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَغْرَفُهُ...» کلینی، الکافی، ۷۹/۸ و نیز: «عَنْ مُوسَى بْنِ عَمْرٍاءَ بْنِ بَرِيعٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَا (ع) جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ زَوُّوا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ إِذَا أَخَذَ فِي طَرِيقٍ رَجَعَ فِي غَيْرِهِ فَكَذَا كَانَ يُفْعَلُ...» کلینی، الکافی، ۳۰۴/۵.

بِکُتُبِهِمْ»^{۲۸}

توجه به افزایش آمار مؤلفان کتب حدیثی از عصر امام باقر(ع) تا دوره امام صادق(ع) کاملاً گویای موفقیت ائمه(ع) در هدایت شیعیان در بهره‌گیری از قالب کتابت است.^{۲۹} این امر تا جایی پیش رفت که کتابت حدیث در دوره امامت امام کاظم(ع) به صورت کامل گسترده شد و تمام عرصه فعالیت‌های حدیثی شیعه را به خود اختصاص داد. گفت‌وگوی خواندنی سماعه بن مهران با آن امام همام، رساننده این واقعیت است: «عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) قَالَ: قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّا نَجْتَمِعُ فَنَتَذَكَّرُ مَا عِنْدَنَا فَلَا يَرُدُّ عَلَيْنَا شَيْءٌ إِلَّا وَ عِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ مُسَطَّرٌ وَ ذَلِكَ مِمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْنَا بِكُمْ»^{۳۰}

نهضت «حدیث کتاب‌محور» شیعه تا جایی پیش رفت که حتی عالمان اهل سنت نیز از این ویژگی مطلع بودند و در تعامل علمی با شیعیان، از ایشان مطالبه کتاب حدیثی می‌کردند.^{۳۱} جالب آنکه بر پایه گزارش رجال کشی، غالیان شیعه در زمان امامت امام باقر و امام صادق(ع) برای نفوذ به معارف شیعی و جای‌دادن آموزه‌های غالیانه خود در آن باتوجه به محوریت کتاب در انتقال معارف، چاره‌ای جز تحریف در کتاب‌های حدیثی نداشتند.^{۳۲} مدیریت ائمه(ع) بر انتقال معارف به شیعیان در شهرهای دیگر و نیز نسل‌های پسینی، شیعیان را به «کتابت فی المجلس» سوق داد؛ چراکه کتابت احادیث در خارج از جلسه تحدیث، احتمال تغییر واژگان و در نتیجه، تغییر مفاهیم والای حدیث را در پی خواهد داشت. ابوبصیر نقل می‌کند که روزی خدمت امام صادق(ع) رسیدم. ایشان ما را توییح کردند که چرا احادیث را [فی المجلس] نمی

۲۸. کلینی، الکافی، ۵۲/۱ و ۵۲. در فرهنگ معارف اهل بیت(ع)، حتی حفظ حدیث هم معنای دیگری پیدا می‌کند. مجموعه روایات نبوی مشهور «من حفظ من امتی اربعین حدیثاً»، وقتی در کنار این دسته روایات کتابت حدیث؛ چون «من ترک بعد موته اربعین حدیثاً»، «من کتب اربعین حدیثاً» یا «انکم لا تحفظون حتی تکتبوا» قرار می‌گیرد، نه به معنای «از بر کردن» و «به خاطر سپردن» ترجمه می‌شود؛ بلکه به معنای «مکتوب کردن» فهم می‌شود یا دست‌کم می‌توان روشن‌ترین و کامل‌ترین مصداق حفظ حدیث را کتابت دانست.

۲۹. در کتاب اعتبارسنجی احادیث شیعه، ص ۲۲۰ به بعد، ۴۰ نفر از اصحاب امام باقر و امام صادق(ع) به عنوان نگارنده کتاب حدیثی یادآور شده است. این تعداد در زمان امامت امام صادق(ع) به بیش از ۳۰۰ نفر رسیده است.

۳۰. کلینی، الکافی، ۵۷/۱.

۳۱. شاهد آن، داستانی است که عمر بن اذینه نقل کرده است: «شاهد قضاوت کردن ابن ابی لیلی درباره مردی بودم که برای بعضی از خویشانش خانه‌اش را صدقه داده بود... ابن ابی لیلی گفت: حکم من این است که خانه به کسانی که در آن بودند واگذار شود. محمد بن مسلم ثقفی به او گفت: اما علی بن ابی طالب(ع) در این مسجد برخلاف حکم تو قضاوت کرد. وی گفت: از کجا می‌دانی؟ محمد بن مسلم گفت: از امام باقر(ع) شنیدم که می‌فرمود: علی(ع) به بازگرداندن ملک حبس شده و جاری کردن احکام ارث حکم کرد. گفت: آیا این روایت را در کتاب داری (هَذَا عِنْدَكَ فِي كِتَابٍ)؟ محمد گفت: بله، گفت پس آن را بده به من تا ببینم، محمد بن مسلم گفت: به شرطی که جز به همان روایت نگاه نکنی، ابن ابی لیلی قبول و به کتاب نگاه کرد و حدیث امام باقر(ع) را دید و قضاوتش را تغییر داد (کلینی، الکافی، ۳۵/۷).

۳۲. «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ كَانَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ يَتَعَمَّدُ الْكَذِبَ عَلَى أَبِي، وَ يَأْخُذُ كُتُبَ أَصْحَابِهِ وَ كَانَ أَصْحَابُهُ الْمُشْتَرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِي يَأْخُذُونَ الْكُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي فَيَذْفَعُونَهَا إِلَى الْمُغِيرَةِ فَكَانَ يَذْسُ فِيهَا الْكُفْرَ وَ الرَّذِيلَةَ وَ يُسَيِّدُهَا إِلَى أَبِي ثُمَّ يَذْفَعُهَا إِلَى أَصْحَابِهِ فَيَأْمُرُهُمْ أَنْ يَتَّبِعُوا فِي الشَّيْءَةِ...» کشی، رجال الکشی، ۲۲۵، ش ۴۰۲. گفتنی است که در پژوهشی با عنوان «بازخوانی گزارش دس و تحریف غالیان در پرتو کارکرد فرهنگی نهاد امامت» از سیدعلیرضا حسینی، راهیابی گسترده احادیث مجعول غالیان در میراث مکتوب حدیثی شیعه بر پایه گزارش ۴۰۱ و ۴۰۲ رجال کشی، نظیرفتنی اعلام و بر آن استدلال شده است.

نویسد؟ «عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْكِتَابَةِ إِنَّكُمْ لَنْ تَحْفَظُوا حَتَّى تَكْتُبُوا إِنَّهُ خَرَجَ مِنْ عِنْدِي رَهْطٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ سَأَلُونِي عَنْ أَشْيَاءَ فَكَتَبْتُوَهَا.»^{۳۳}

توجه به این دو نکته که اولاً، ابوبصیر اهل نگارش حدیث و دارای کتاب حدیثی بوده؛^{۳۴} ثانیاً، استشهاد امام (ع) به عملکرد شیعیان بصری در کتابت پاسخ‌های امام نزد آن حضرت، رساننده این مطلب است که آنچه مورد پسند و امر امام بوده، کتابت در همان جلسه تحدیث است، در این صورت است که عین الفاظ امام ثبت می‌شود و از بروز نقل معنا جلوگیری می‌شود. همچنین در گزارشی دیگر، خودداری امام صادق (ع) از ارائه معارفی درباره یاران حضرت مهدی (ع) به ابوبصیر که نابینا بوده، به دلیل همراه نبودن کاتبش نشانه دیگری بر اهمیت کتابت حدیث نزد ائمه (ع) در همان جلسه تحدیث بوده است.^{۳۵} فرمایشاتی؛ چون «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ»^{۳۶} کاملاً حاکی از عنایت ائمه (ع) بر نقل الفاظ ایشان است. مدیریت ائمه (ع) تا جایی پیش رفت که حتی شیوه انتقال کتب حدیثی و جزئیات آن نیز به شیعیان تعلیم داده شد.^{۳۷} توجه به روایان مستقیم امام صادق (ع) در اسناد احادیث شیعه رساننده این نکته است که اکثر قریب به اتفاق ایشان از مؤلفان کتب حدیثی به شمار رفته‌اند.^{۳۸}

در کنار این دسته بزرگ از احادیث، به روایاتی بر می‌خوریم که برخی محققان، از آن‌ها گستردگی حفظ

۳۳. طبرسی، مشکاة الأنوار، ۱۴۲.

۳۴. نجاشی وی را در شمار مؤلفان ثقة شیعی یاد کرده است: «یحیی بن القاسم ابوبصیر الأسدی ثقة وجهی روی عن ابی جعفر و ابی عبد الله و عن ابی الحسن موسی علیهم السلام. له کتاب یوم و لیلة.» (نجاشی، رجال النجاشی، ۴۴۱، ش ۱۱۸۷) شیخ طوسی که در کتاب الرجال، ص ۱۴۹ وی را «مکفوف البصر» (نابینا) معرفی کرده است نیز کتاب «مناسک الحج» را برای وی بر می‌شمرد (طوسی، الفهرست، ۵۰۴، ش ۷۹۸).

۳۵. عَنْ أَبِي بصيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَلْ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَعْلَمُ أَصْحَابَ الْقَانِعِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَمَا كَانَ يَعْلَمُ عِدَّتَهُمْ؟... قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَخْبِرْنِي بِعَدَدِهِمْ وَبُلْدَانِهِمْ وَمَوَاضِعِهِمْ. قَالَ: إِنَّكَ لَا تَحْفَظُ، فَإِنَّ صَاحِبَكَ الَّذِي يَكْتُبُ لَكَ؟ قُلْتُ: أَظُنُّ شَغْلَهُ شَاغِلٌ، وَكَرِهْتُ أَنْ أَتَأَخَّرَ عَنْ وَقْتِ حَاجَتِي، فَقَالَ لِرَجُلٍ فِي مَجْلِسِهِ: اكْتُبْ لَهُ.... (طبرسی، دلائل الإمامة، ۵۵۴) گزارش‌های دیگری نیز در اثبات کتابت فی المجلس در دست است که ارائه همه آن‌ها مقاله‌ای مستقل را می‌طلبد، از جمله: ابن طاووس (وفات ۶۶۴ ق) نقل می‌کند: «كَانَ جَمَاعَةٌ مِنْ خَاصَّةِ أَبِي الْحَسَنِ (ع) مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَشِيعَتِهِ يَحْضُرُونَ مَجْلِسَهُ وَمَعَهُمْ فِي أَكْثَرِهِمُ الْوَالِخُ ابْنُ أَبِي لَطَافٍ وَ أَمِيَالٌ فَإِذَا نَطَقَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) بِكَلِمَةٍ أَوْ أَقْبَى فِي نَازِلَةٍ أَثَبَّتَ الْقَوْمُ مَا سَمِعُوا مِنْهُ فِي ذَلِكَ» ابن طاووس، مهج الدعوات و منهج العبادات، ۲۱۹. برای دستیابی به گزارش‌های فراوان این وادی، نک: سرخه‌ای، روایت کتاب محور احادیث شیعه، ۱۷۹-۱۹۹.

در مقاله «نقش امام صادق (ع) در الغاء منع تدوین حدیث»، گزارش‌های بسیار خوبی از منابع اهل سنت مبنی بر امر و سیره امام صادق ع بر کتابت فی المجلس حدیث گردآوری شده است. مستشار جندی از دانشمندان اهل سنت می‌نویسد: «كان يملئ على تلاميذه و يجيئهم بالدواة و القرطاس و يقول: اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا» (جندی، الامام جعفر الصادق، ۱۹۲؛ به نقل از مقاله یادشده).

۳۶. کلینی، الکافی، ۵۲/۱.

۳۷. حدیث اول: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَجِئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمْعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأُضْجَرُ وَ لَا أَقْوَى قَالَ فَأَقْرَأُ عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثاً وَ مِنْ وَسْطِهِ حَدِيثاً وَ مِنْ آخِرِهِ حَدِيثاً (کلینی، الکافی، ۵۲/۱) حدیث دوم: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ مَشَافِئَنَا زَوَّوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ كَانَتْ النَّجِيَّةُ شَدِيدَةً فَكَتَبُوا كُتُبَهُمْ وَ لَمْ تَزَوْ عَنْهُمْ فَلَمَّا مَاتُوا صَارَتْ الْكُتُبُ إِلَيْنَا فَقَالَ حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّا حَقٌّ (کلینی، الکافی، ۵۲/۱). قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا (ع) الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا يُعْطِينِي الْكِتَابَ وَ لَا يَقُولُ أَرَوْهُ عَنِّي يَجُوزُ لِي أَنْ أَرَوْهُ عَنْهُ قَالَ فَقَالَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ الْكِتَابَ لَهُ فَارَوْهُ عَنْهُ (کلینی، الکافی، ۵۲/۱) برای آگاهی از احادیث فراوان مسئله کتابت حدیث و حدیث کتاب محور شیعه، نک: مفید، تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین.

۳۸. با مراجعه به نرم افزار درایة النور، محیط اسناد، سربگ «راوی» و درج عنوان معیار «جعفر بن محمد الصادق»، اسامی این دسته راویان را مشاهده می‌کنیم.

شفاهی احادیث در زمان ائمه (ع) یا تشویق ائمه (ع) به حفظ شفاهی احادیث را برداشت کرده‌اند؛^{۳۹} از جمله فرمایش امام باقر (ع): «إِنَّ حِفْظَكُمْ يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ»،^{۴۰} کلام حماد بن عیسی: «فَحَفِظَ عَبْدًا مِائَتِي حَدِيثٍ... وَ حَفِظْتُ أَنَا سَبْعِينَ»^{۴۱} یا کلام عمر بن اذینه: «لَسْتُ أَحْفَظُهُ بِحُرُوفِهِ وَ تَفْصِيلِهِ إِلَّا مَعْنَاهُ».^{۴۲} در حالی که با تحلیل هریک و عرضه آن بر بستر دریافت و انتقال احادیث، هیچ‌یک را مخالف محوریت کتابت حدیث نمی‌یابیم و حتی برخی را مؤید آن می‌بینیم. تحلیل و توضیح این دسته روایات، خود بستری جداگانه می‌طلبد.^{۴۳}

براساس آنچه گذشت می‌توان این ادعا را ابراز داشت که پدیده نقل معنا، که با نقل شفاهی حدیث گره تنگاتنگی خورده، در حدیث کتاب‌محور شیعه کمترین ظهور و بروز را داشته است. جالب آنکه اندیشمندانی که خود به بروز این پدیده در حدیث شیعه اذعان داشته‌اند، رخداد آن را در مکتوبات حدیثی منتفی دانسته‌اند. پدر شیخ بهایی، حسین بن عبدالصمد عاملی (وفات ۹۸۴ق) نقل معنا را در احادیث مکتوب، نه مجاز دانسته و نه رخ داده است: «نقل المعنى انما جوّزه في غير المصنفات، أما المصنفات فلا يجوز حكايتها ونقلها بالمعنى و لا تغير شئ منها على ما هو المتعارف و قد صرح به كثير من الفضلاء».^{۴۴}

طبیعی است که اگر حدیثی بلافاصله پس از صدور مکتوب شود، جز در موارد نادر نمی‌توان نقل معنا را در آن روا دید. در حدیث اهل سنت، که تنها چشمه صدور معارف حدیثی پیامبر اکرم (ص) بوده است، با توجه به فاصله یک و نیم قرن میان صدور احادیث و کتابت آن می‌توان نقل معنا را به صورت بسیار فراگیر حاکم بر احادیث اهل سنت دانست.^{۴۵} ولی در حدیث شیعه، که از سویی این چشمه جوشان تا قرن سوم

۳۹. نک: مخبریان، «شیعیان و کتابت حدیث»، مجله پژوهش‌های رجالی، ش ۴.

۴۰. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳/۳۳۱، طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/۶۹.

۴۱. کشی، رجال الکشی، ش ۵۷۱.

۴۲. کلینی، الکافی، ۱۰۳/۷.

۴۳. این سه حدیث را می‌توان این گونه به صورت مختصر تحلیل کرد: ۱. در حدیث اول «إِنَّ حِفْظَكُمْ يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ»، افزون‌بر ناشناخته بودن راوی آن؛ یعنی ورد بن زید و منفرد بودن این گزارش، شاید بتواند گویای تأکید امام بر حفظ شفاهی معارف در کنار کتابت آن باشد. همچنین با پاسخ راوی: «حَتَّى لَا يَرُدَّهُ عَلَيَّ أَخَذَ»، می‌توان کارکرد منحصر به فرد احادیث مکتوب و مکتوبات حدیثی را در جامعه دوران امام صادق (ع) مشاهده کرد. نکته‌ای که نزد راوی کم‌اثری، چون ورد بن زید نیز آشکار است؛ ۲. در کلام حماد بن عیسی، که گویای حفظ شفاهی ۷۰ حدیث از امام صادق (ع) است، نمی‌توان گستردگی حفظ شفاهی احادیث را در شیعه برداشت کرد؛ چراکه این گزارش، تنها گویای حفظ حدیث توسط دو نفر از محدثان بصری است که یکی از آن دو؛ عباده بن صهیب، عامی است. جالب آنکه، نتیجه این گونه دریافت حدیث (شفاهی)، تشکیک در ۵۰ حدیث از این مجموعه است تا جایی که حماد، تنها به نقل ۲۰ حدیث بسنده کرده است؛ ۳. در حدیث «لَسْتُ أَحْفَظُهُ بِحُرُوفِهِ»، عمر بن اذینه وقتی که به دو گونه نقل این حدیث و عرضه آن بر زراره می‌پردازد، اذعان می‌کند که به جای نقل حدیث محمد بن مسلم، که آن را به صورت نقل معنا و بدون ثبت الفاظ امام (ع) دریافت داشته است، تنها به نقل حدیث بکیر بن اعین، که چنین ویژگی را نداشته، پرداخته است.

۴۴. عاملی، وصول الاختیار، ۱/۱۵۵. علامه محمد باقر مجلسی در بحار الانوار، ۲/۱۶۹ نیز این کلام را به نقل از «بعض الافاضل» تکرار کرده است.

۴۵. از این رو، در مواردی که کتابت، به گاه صدور حدیث بوده، نمی‌توان در اصل الفاظ حدیث تردید روا داشت. شیخ طوسی به یکی از کتاب‌های حدیثی که به

هجری و از لسان مبارک ائمه (ع) جریان داشته و از دیگر سوی، کتابت حدیث از ابتدای نهضت حدیثی صادقین (ع) همیشه همراه صدور حدیث بوده است، حاکمیت و اصالت را باید در نقل لفظ دانست.^{۴۶}

البته باید پذیرفت که بخشی از اصحاب امام باقر و صادق (ع) هرچند به نگاشتن احادیث اهتمام داشته‌اند؛ ولی مجموعهٔ مکتوبات خویش را در اختیار شاگردان قرار نداده‌اند، بلکه بخشی از معارف دریافتی را به صورت شفاهی و در جلسات درس خویش به شاگردان تعلیم داده‌اند. ازسویی، توجه به انبوه روایات دریافت‌شده توسط برخی راویان؛ چون زرارة بن اعین و محمد بن مسلم و نگاشتن تنها یک کتاب ازسوی ایشان رسانندهٔ این معناست^{۴۷} و از دیگر سوی، توجه به برخی مواضع دریافت حدیث؛ چون بازار و طواف کعبه که عملاً امکان کتابت فی المجلس حدیث نبوده یا مؤلف نبودن برخی راویان مستقیم صادقین (ع)، دریافت شفاهی احادیث را در برهه‌ای از زمان و توسط بخشی اندک از راویان به اثبات می‌رساند.^{۴۸} البته باز هم می‌توان ادعا کرد که این‌گونه روایات نیز بلافاصله در نسل بعد راویان مکتوب می‌شد و اجازهٔ ورود آسیب‌های نقل شفاهی بدان گرفته می‌شد.

۴. احادیث، دیگر نشانه حاکمیت نقل لفظ در حدیث شیعه

با جست‌وجوی در میان احادیث، با دو دسته روایت روبه‌رو هستیم که می‌تواند مؤیدی بر حاکمیت نقل لفظ بر حدیث شیعه باشد: روایاتی که بر نقل الفاظ صادرشده از معصوم بدون کم یا زیاد تأکید کرده و روایاتی که هرچند در ظاهر اثبات‌کنندهٔ نقل معناست، ولی با اندکی درنگ در آن می‌توان اصالت نقل لفظ را از آن برداشت کرد.

دستهٔ اول، روایات مستقیم: ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق (ع) دربارهٔ آیهٔ شریفه «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» و معنایش پرسش کردم. حضرت در پاسخ فرمود: «هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيَحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ، لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ».^{۴۹}

املاي رسول الله (ص) بوده، اشاره کرده و این مسئله را دلیل بر محل رجوع بودن آن دانسته است: «و أما رجوعه إلى كتاب عمرو بن حزم في الدية، فإن كتاب عمرو بن حزم كان معلوما بين الصحابة، و أنه من إملأ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لم يكن طريق ذلك خبر الواحد، فلاجل ذلك رجع إليه.» طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۱۱۷/۱.

۴۶. برای دریافت آگاهی بیشتر راجع به کتاب‌محور بودن حدیث شیعه، نک: مفید، تاریخ مکتوب حدیث شیعه در دوران نخستین؛ مخبریان، شیعیان و کتابت حدیث، پژوهش‌های رجال، ش ۴.

۴۷. گزارش‌های درخور توجهی دربارهٔ کتابت حدیث این گروه از راویان در دست است. برای نمونه: «قال دخل زرارة على أبي عبد الله (ع) قال... و فتح ألواحہ لیكتب ما یقول» (کشی، رجال الکشی، ش ۲۲۶) در مقاله «تحلیل پدیده ترجمهٔ ضمنی در رجال نجاشی؛ گونه‌ها و دستاوردها»، بر پایهٔ قرائن گوناگون نکتهٔ بالا به اثبات رسیده است.

۴۸. برای شناخت برخی از این راویان، نک: مقاله «اعتبارسنجی و مسیریابی ثبت و انتقال احادیث تردد خداوند به روش فهرستی». در مقاله «شیعیان و کتابت حدیث»، در بخش «تداوم حفظ روایات» (۱۹۱-۱۹۵)، مواردی از بروز نقل شفاهی یاد شده است.

۴۹. کلینی، الکافی، ۵/۱.

نیفزودن و نکاستن از حدیث و بازگویی آن همان‌گونه که دریافت شده، حاکی از ضرورت نقل لفظ در تحدیث است. در حدیث سلیم بن قیس هلالی نیز حضرت امیرالمؤمنین (ع) یکی از ویژگی‌های ضروری راویان معارف نبوی را «نیفزودن و نکاستن از حدیث و بازگویی عین معارف آن» بر شمرده‌اند: «وَ آخَرَ رَابِعٍ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص)... لَمْ يَنْسَهُ بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ».^{۵۰}

دسته دوم، روایات غیرمستقیم: «عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأُرِيدُ أَنْ أَزُويَهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ ذَلِكَ قَالَ فَتَتَعَمَّدُ ذَلِكَ قُلْتُ لَا قَالَ تُرِيدُ الْمَعَانِي قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا بَأْسَ»؛^{۵۱} داود بن فرقد نقل می‌کند که به امام صادق (ع) عرض کردم: کلامی را از شما می‌شنوم و هرچند که سعی دارم همان‌گونه که فرموده‌اید آن را نقل کنم، ولی موفق نمی‌شوم و نمی‌توانم بدون کم‌وزیاد آن را برای دیگران نقل کنم. حضرت در پاسخ فرمود: آیا این اقدام تو عمدی است؟ عرض کردم: خیر. فرمود: آیا معانی و مفاهیم کلام را انتقال می‌دهی؟ عرض کردم: بله. حضرت فرمود: در این صورت، اشکالی ندارد که این‌گونه (با تغییر در واژگان ولی حفظ معانی کلام) نقل کنی.

این روایت ازسوی عالمان بسیاری دلیل واضحی است بر جایز بودن نقل معنا. ولی شاید بتوان با تحلیل آن معنای دیگری را برداشت کرد: پرسشی که راوی نام‌آشنایی، چون داود بن فرقد اسدی^{۵۲} از امام صادق (ع) درباره این شیوه نقل حدیث مطرح کرده است، می‌تواند گویای خلاف اصل بودن آن باشد؛ یعنی اصل در روایتگری معارف معصومان، نقل عین الفاظ آن حضرات است. در این صورت، شخصی که به هر دلیل توانایی این کار را ندارد، از خلاف آن اصل حاکم بر عرصه روایتگری پرسش می‌کند و سعی در گرفتن مجوز دارد. ادامه حدیث و اولین پرسشی که امام مطرح فرموده نیز درخور توجه است: «تَتَعَمَّدُ ذَلِكَ؟» آیا عمداً قصد کم‌وزیادکردن الفاظ را داری؟ این پرسش در حالی است که خود داود در آغاز سخن به عمدی نبودن این عملکرد اذعان دارد: «أُرِيدُ... فَلَا يَجِيءُ»؛ یعنی هرچند که می‌خواهم، ولی نمی‌توانم. پس شاید پرسش امام ناظر به مسئله‌ای دیگر باشد. با توجه به دستورات فراوان و شدیدی که امام (ع) درباره کتابت کردن احادیث، آن هم فی المجلس به اصحاب داشته‌اند، شاید بتوان پرسش امام را این‌گونه ترجمه کرد: «آیا از عمد، خودت را در موقعیتی قرار دادی که نتوانی عین الفاظ را ثبت و سپس انتقال دهی؟»

۵۰. کلینی، الکافی، ۶۳. هرچند که شاید بتوان این نوع روایات را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که ناظر به کم‌وزیاد نکردن در محتوای روایت باشد؛ ولی با توجه به اهتمام انمه (ع) به نقل واژگان اصلی حدیث ازسوی راویان و تشویق اصحاب به این مسئله، این دسته روایات را بر لزوم نقل لفظ احادیث بار می‌کنیم.

۵۱. کلینی، الکافی، ۵۱/۱.

۵۲. نجاشی، نه‌تنها وی را «ثقة» و «ثقة ثقة» معرفی کرده؛ بلکه کتاب وی را با تعبیر «له کتاب یرویه عنه جماعة» مشهور دانسته است. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۵۸، ش ۴۱۷. نجاشی در مدخلی دیگر، به معرفی برادران وی نیز پرداخته است. نجاشی، رجال النجاشی، ش ۴۱۸.

به عبارت دیگر: «آیا می‌توانستی حدیث ما را فی‌المجلس مکتوب کنی که سپس بتوانی عین الفاظ را نقل کنی و از عمد این کار را نکردی؟» در این صورت، این روایت هم می‌تواند حاکی از حاکمیت و اصالت نقل الفاظ بر حدیث شیعه باشد.

پرسش دوم امام نیز تناسبی ندارد با آنچه که به‌عنوان نقل معنا در ذهن برخی است؛ چراکه این عمل، مشروط شده است به رساندن معانی کلام و نه مفهوم و منظور کلی امام. از آنجایی که در هر زبانی و به‌ویژه زبان عربی، هر واژه دارای ظرافت‌هایی است و واژگان نزدیک به هم ممکن است تفاوت‌های معنایی داشته باشند، امام(ع) نقل عین الفاظ را به «رعایت ظرافت‌ها و معانی کلام» مشروط کرده است. اینجاست که اهل بیت(ع) امر به کامل و روشن بیان کردن احادیثشان داده‌اند: «عَنْ جَمِيلٍ بْنِ ذَرَّاجٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع): أَعْرَبُوا كَلَامَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ.»^{۵۳}

شارحان این حدیث، این فرمایش امام را امر به نقل لفظ و دوری از نقل معنا دانسته‌اند؛^{۵۴} چراکه با نقل معنا و تغییر واژگان، ظرافت‌های معنایی واژگان و جملات، که مدنظر ائمه(ع) بوده و آن را به کار بسته‌اند، منتفی می‌شود. برخی دیگر نیز این کلام را بر لزوم کتابت حدیث حمل کرده‌اند؛ چراکه انتقال عین الفاظ و همهٔ معارف کلام، جز با کتابت و انتقال مکتوبات حدیثی میسر نخواهد شد.^{۵۵}

نکتهٔ دیگر در این روایت آن است که امام(ع) در همان آغاز پرسش راوی، نقل معنای وی را تأیید نکردند. اگر نقل معنا براساس ادعای برخی فرایندی است طبیعی و مطابق با سیرهٔ عقلا^{۵۶} و رعایت همیشگی نقل لفظ، محال و نشدنی است،^{۵۷} پرسش‌های امام(ع) و قیدها و شرط‌هایی که برای آن، آن هم تنها در صورت ممکن نبودن کتابت حدیث برشمرده‌اند، معنا نداشت! روایت پیش‌رو نیز گویای همین شرط ازسوی امام(ع) است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع): أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَلَعَلِّي لَا أَزُويهِ كَمَا سَمِعْتُهُ. فَقَالَ: إِذَا

۵۳. کلینی، الکافی، ۵۲/۱.

۵۴. میرداماد (وفات ۱۰۴۱ق) تفسیر جالبی از این دستور امام صادق(ع) بیان می‌کند: «و فی بعض النسخ «بحديثنا» أی تکلموا بحديثنا علی ما سمعتموه من جواهر الالفاظ و وجه الاعراب المأخوذة عنا من دون تغییر و من غیر نقل بالمعنی أصلاً فانما قوم فصحاء بلغاء، أقولینا معادن الحقائق و أسألینا مکافئ الدقائق، فاذا غیرتموها فانتمکم أسرار الحقيقة... و لا تیرووه و لا تبدلوه من تلقاء أنفسکم، فانما منبع الفصاحة و معدن الحقيقة.» میرداماد، التعلیقه علی اصول الکافی، ۱۱۸. همچنین مولی صالح مازندرانی چنین نوشته است: «الاعراب الإبانة و الإيضاح... و المعنی إذا حدّثتم بأحاديثنا فأعربوها حروفها و کلماتها و أظهرها إعرابها و حرکاتها کما ینبغي و لا تلحنوا فی شیء منها لنلا یشبه بعضها ببعض «فانما قوم فصحاء» لا تتکلم إلا بکلام فصیح لیس فیہ نقص و لحن فی الحروف و الحركات فإن الحنتم فی أحاديثنا و أفسدتم حروفها و کلماتها و حرکاتها اختلّت فصاحتها و ذلك مع کونه موجبا للاشتباه و فوات المقصود نقص علینا و علیکم.» مازندرانی، شرح الکافی، ۲۷۰/۲؛ قزوینی، الصافی فی شرح الکافی، ۳۹۵/۱؛ مجذوب تبریزی، الهدایا لشیعة ائمة الهدی، ۵۱۹/۱.

۵۵. علامه محمدتقی مجلسی در کتاب لوامع صاحبقرانی، ۷۲/۱، این چنین می‌نویسد: «معنی اش آن است که به عربی و اعراب ضبط کنند در خواندن و نوشتن به‌نحوی که گفته‌ایم که چون ما بلاغت بر نحو کمال داریم، سخنان ما را وجوه بسیار هست، هرکس به‌حسب قابلیت خود خواهد فهمید و لذا سنت است؛ بلکه واجب است کتابت حدیث اهل بیت مثل قرآن مجید کنند تا مضبوط بماند احکام الهی چنان‌که در اخبار سابقه امر به کتابت وارد شده بود.»

۵۶. میرزای قمی، چنین نظری را ارائه داده است: «أَنَّ ذلك هو الطريقة المعهودة فی العرف و العادة من لدن آدم (علی نبینا و آله و علیه السلام) إلى زماننا هذا.» میرزای قمی، قوانین الاصول، ۴۸۲/۱.

۵۷. میرزای قمی همچنین می‌نویسد: «أَنَّ اعتبار النقل باللفظ فی الجميع یقرب من المحال بل هو محال عادة» میرزای قمی، قوانین الاصول، ۴۸۱.

أَصَبَتْ الصُّلْبَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ تَعَالَى وَ هَلُمَّ وَ اقْعُدْ وَ اجْلِسْ.^{۵۸}

توجه به این نکته ضروری است که راوی ناشناس در این روایت،^{۵۹} نقل معنا را به‌عنوان عملی خارج از استاندارد و غیرمعمول مطرح کرده است: «لَعَلِّي». از این رو، نمی‌توان نقل معنا را فرایندی مرسوم در نقل حدیث پنداشت. جالب آنکه امام(ع) به حد و مرز نقل معنا نیز پرداخته‌اند و آن را در حد جابه‌جایی دو واژه هم معنا اجازه داده‌اند؛ ضمن آنکه انتقال اصل مراد امام نیز انجام شده باشد. باز هم می‌بینیم که اعطای مجوز نقل معنا در این روایت با سه شرط همراه است: ۱. در مواردی اندک؛ ۲. هدف امام(ع) را تأمین کردن؛ ۳. تنها در حد جابه‌جایی دو واژه هم معنا.^{۶۰} از این دست روایات چنین بر می‌آید که نقل معنا به هر کسی اجازه داده نشده است. آگاهی به ظرافت‌های واژگانی و ساختاری کلام عرب، از شرایط ضروری نقل معناکننده است.^{۶۱}

نکته پایانی آنکه، توجه به سیره عالمان شیعی نیز می‌تواند حاکی از گستردگی و اصالت نقل لفظ در احادیث باشد. با جست‌وجو در کتاب‌های فقهی و حدیثی، جز با موارد انگشت‌شماری از تصریح به بروز نقل معنا مواجه نخواهیم شد. ازسوی دیگر، دقت نظرهای شارحان حدیث در کتب شرح‌الحديث‌نگاری در تفسیر واژگان حدیث نیز گویای پذیرش صدور واژگان احادیث از لسان مبارک معصومان(ع) است.

۵. تفاوت گزارش‌ها از یک حدیث و دلالت آن بر نقل معنا

پس از اثبات حاکمیت نقل لفظ بر حدیث شیعه به‌دلیل گستردگی بستر کتابت، ممکن است این شبهه

۵۸. حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ۱۰۵/۲۷، ح ۳۳۳۲۲؛ مجلسی، بحار‌الانوار، ۱۶۱/۲؛ به امام صادق(ع) عرض کردم: من از شما حدیثی می‌شنوم و چه‌بسا ممکن است آن را همان‌گونه که سماع کردم، روایت و نقل نکنم (آیا درست است؟) حضرت فرمود: هنگامی که به اصل معنا بررسی اشکال ندارد، البته در این حد که به جای «تعالی» (بیا) بگویی «هلم» یا به جای «اقعد» (بنشین) بگویی «اجلس».

۵۹. شیخ حر عاملی و علامه مجلسی این روایت را از کتاب «مدینه‌العلم» مفقود شیخ صدوق، به‌نقل از کتاب الاجازات، سیدبن طاووس نقل کرده‌اند: «وَمِنْهُ [کِتَابُ الْإِجَازَاتِ، لِلْسَّيِّدِ بْنِ طَاوُسٍ] نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مَدِينَةِ الْعِلْمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ زَعْلَانَ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ ابْنِ الْمُخْتَارِ أَوْ غَيْرِهِ رَفَعَهُ قَالَ...» (مجلسی، بحار‌الانوار، ۱۶۱/۲). ابن‌المختار یا شخص ناشناس دیگر، در منابع رجالی نام‌بردار نشده‌اند. از دیگر سوی، کتاب الاجازات ابن‌طاووس و مدینه‌العلم صدوق به ما نرسیده است.

۶۰. در میان روایات مورد بحث، به این روایت نیز برمی‌خوریم: «وَعَنْهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِذَا أَصَبْتَ مَعْنَى حَدِيثِنَا فَأَعْرِثْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا بَأْسَ إِنْ نَقَصْتَ أَوْ زِدْتَ أَوْ قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ إِذَا أَصَبْتَ الْمَعْنَى وَ قَالَ هُوَ لَا يَأْتُونَ بِالْحَدِيثِ مُسْنُوِيًا كَمَا يَسْمَعُونَهُ وَ إِنَّا رَبُّمَا قَدَّمْنَا وَ أَخَّرْنَا وَ زِدْنَا وَ نَقَصْنَا فَقَالَ ذَلِكَ يُخَوِّفُ الْقَوْلَ غُرُورًا إِذَا أَصَبْتَ الْمَعْنَى فَلَا بَأْسَ» ابن‌ادریس، السرائر، ۵۷۰/۳. هرچند که این روایت، جواز بیشتری را برای نقل معنا مطرح کرده است، ولی باتوجه به مسلماتی که در این صفحات گذشت، باز هم همان شرایط پیش را باید در آن جاری دانست.

۶۱. اینجاست که علامه مجلسی، نقل لفظ را برای کسانی که از ظرافت‌های کلام آگاهی کامل ندارند، لازم و متعین دانسته است: «ثم اعلم أن هذا الخير من الأخبار التي تدل على جواز نقل الحديث بالمعنى وتصيل القول في ذلك أنه إذا لم يكن المحدث عالما بحقائق الالفاظ ومجازاتها ومنطوقها ومفهومها ومقاصدها لم تجز له الرواية بالمعنى بغير خلاف بل يتعين اللفظ الذي سمعه إذا تحققه وإلا لم تجز له الرواية» مجلسی، بحار‌الانوار، ۱۶۳/۲. این دیدگاه، اختصاص به علامه مجلسی نداشته و بزرگان پیش از ایشان؛ چون شهید ثانی و شاکر دمشقی و ابن‌عبد‌الصمد (پدر شیخ بهایی) نیز دقیقاً همین نکته را یادآور شده‌اند. نک: شهید ثانی، الرعاية، ۳۱۰؛ عاملی، وصول‌الاختیار، ۱۵۱/۱؛ مامقانی، مقياس‌الهداية، ۲۷۸/۲.

در ذهن ایجاد شود که اگر احادیث از ابتدا نگاشته می شد و عین الفاظ معصومان (ع) ثبت و انتقال داده می شد، پس چرا با پدیده اختلاف متن حدیث مواجه هستیم؟ بدین معنا که یک روایت واحد به گونه های مختلف گزارش شده است. شاید این پدیده را بتوان قرینه ای آشکار بر وجود و گسترش نقل معنا دانست. توجه به این مثال، گویای این واقعیت است: در روایت زیاده بن ابی الحلال، که گویای اختلاف نظر اصحاب درباره روایات جابر بن یزید جُعی است، امام صادق (ع) در پایان به تأیید جابر بن یزید و احادیث وی اقدام می فرماید. ولی عبارت کوتاه حضرت در منابع مختلف با تغییراتی در واژگان منعکس شده است: «رَجِمَ اللَّهُ جَابِرًا كَانَ يَصُدُّ عَلَيْنَا»،^{۶۲} «رَجِمَ اللَّهُ جَابِرَ الْجُعْفِيِّ كَانَ يَصُدُّ عَلَيْنَا»،^{۶۳} «رَجِمَ اللَّهُ جَابِرَ بْنَ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ كَانَ يَصُدُّ عَلَيْنَا»،^{۶۴} «رَجِمَ اللَّهُ جَابِرَ بْنَ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ فَإِنَّهُ كَانَ يَصُدُّ عَلَيْنَا». ^{۶۵} آیا جز این است که اصحاب، تنها در خصوص انتقال مفهوم کلام امام دقت داشتند و هرچند در گزارش فرمایش امام سعی می کردند، ولی الفاظ متفاوتی را به کار می بستند؟

در پاسخ به این پرسش یا شبهه می توان چنین گفت: اولاً، اختلاف در الفاظ یک حدیث، آن چنان گسترده و فراوان نیست که به عنوان قرینه ای مخالف در برابر گستردگی نقل لفظ بتوان به آن استناد کرد؛^{۶۶} ثانیاً، برای این اختلاف الفاظ می توان توجیهاتی، جز نقل معنا را پیش کشید. برای روشن سازی این مسئله نیاز به پرداختن به ریشه های شکل گیری اختلاف در الفاظ حدیث است. این ریشه ها را می توان این گونه برشمرد:

أ. **اختلافات زمان نسخه برداری کتاب حدیثی:** اختلاف در نقل الفاظ، گاه در نسخه های یک کتاب حدیثی رخ می دهد؛ بدین معنا که، ناقلان کتاب یا نسخه برداران آن، خود سبب ایجاد اختلاف نسخه می شوند؛ نه اینکه راوی امام حدیث را با الفاظ گوناگون نقل کرده باشد. این اشتباهات ناخواسته متنی می تواند برآمده از تصحیفات شنیداری، دیداری یا گونه های دیگر آن باشد.^{۶۷} مراجعه به تعلیقه های کتاب الکافی مؤسسه دار الحدیث، ما را با بسیاری از این گونه تصحیفات روبه رو می سازد.

ب. **اختلافات برآمده از انتشارهای متعدد کتاب حدیثی:** افزون بر نکته بالا می توان عامل دیگری را نیز برای اختلاف الفاظ در این حالت (اختلاف در نسخه های یک کتاب) یافت و آن، انتشار چندباره یک

۶۲. صفار، بصائر الدرجات، ۴۶۰.

۶۳. مفید، الاختصاص، ۲۰۴.

۶۴. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ۲۱۹/۴.

۶۵. طبری، دلائل الإمامة، ۲۸۱.

۶۶. برخی از حدیث پژوهان معاصر چنین نوشته اند: تفاوت های ناشی از نقل معنای یک حدیث، دست کم در حوزه حدیث شیعه فراوان نیست و بیشتر نقل ها حتی با تفاوت های متعدد لفظی، اختلاف معنوی مهمی با هم دارند (ربانی، آسیب شناسی حدیث، ۱۱۷).

۶۷. مسعودی، آسیب شناسی فهم حدیث، ۵۵ و ۵۶؛ ربانی، آسیب شناسی حدیث، ۲۰۶ و ۲۰۷.

کتاب توسط مؤلف آن در بازه‌های زمانی و مکانی متفاوت است؛ توضیح بیشتر آنکه، مؤلف یک کتاب حدیثی پس از انتشار اولین بار کتاب در شهر خود، گاه تصمیم به انتشار مجدد آن در شهرهای دیگر می‌کند. زمانی که میان انتشارها فاصله رخ دهد، احتمال تغییرات اندک از سوی مؤلف به وجود می‌آید. برای نمونه، کلینی پس از تألیف کتاب گران‌سنگ الکافی، آن را در شهر خود؛ ری، منتشر و به جامعه علمی تقدیم کرد. پس از آن، شهر قم را برای انتشار و ارائه بعدی برگزید و در پایان، آخرین ارائه کتاب را در شهر بغداد انجام داد. این واقعیت باتوجه به بوم‌زیست شاگردان کلینی به دست می‌آید. در میان شاگردان کلینی، محدثانی از شهرهای؛ ری، قم، کوفه و بغداد به چشم می‌خورد.^{۶۸} برخی از اختلاف در نقل الفاظ احادیث یا کم‌وزیادبودن احادیث، زائیده چنین پدیده‌ای است.

ج. اختلاف یک حدیث در منابع متفاوت حدیثی: اختلاف در نقل الفاظ یک حدیث می‌تواند در چند کتاب حدیثی رخ دهد؛ بدین معنا که، حدیثی در یک کتاب به گونه‌ای نقل شده است ولی در کتاب دیگر به گونه یا گونه‌های دیگر، تا جایی که حتی می‌تواند معانی متفاوت یا متعارضی را ایجاد کند. برای نمونه، حدیث «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا»^{۶۹} که دلالت بر جواز سجده و تیمم بر زمین می‌کند، با تغییری اندک در واژگان و نقل به شکل «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ تَرَابُهَا طَهُورًا»،^{۷۰} تیمم را تنها بر خاک مجاز می‌شمرد. در این گونه اختلاف حدیث ممکن است یکی از دو حالت زیر رخ دهد:

اول: راوی دو حدیث متفاوت، یکسان است؛ بدین معنا که، حدیثی واحد از سوی راوی واحد در منابع حدیثی متعدد، گوناگون نقل شده باشد. این اختلاف می‌تواند زائیده صدورهای متفاوت حدیث در مجالس مختلف از سوی یک امام باشد. به این حدیث توجه شود: «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ صَوْمِ شُعْبَانَ أَ صَامَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقَالَ نَعَمْ وَلَمْ يَصُمْهُ كُلُّهُ... ثُمَّ سَأَلْتُهُ فِي الْعَامِ الْمُقْبِلِ عَنْ ذَلِكَ فَأَجَابَنِي بِمِثْلِ ذَلِكَ.»^{۷۱}

در برخی موارد، متن واحد از سوی دو امام صادر شده و گزارشگر واحدی آن را روایت کرده است: «حَدَّثَنِي نَجْبَةُ بْنُ الْحَارِثِ الْعَطَّارُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ صَوْمٌ مَثْرُوكٌ يَنْزُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ الْمَثْرُوكُ بِدَعَةِ قَالَ نَجْبَةُ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) مِنْ بَعْدِ أَبِيهِ (ع) عَنْ ذَلِكَ فَأَجَابَنِي بِمِثْلِ جَوَابِ أَبِيهِ ثُمَّ قَالَ أَمَا إِنَّهُ صَوْمٌ يَوْمَ مَا نَزَلَ بِهِ كِتَابٌ وَ لَا جَرَتْ بِهِ سُنَّةٌ إِلَّا سُنَّةُ آلِ زِيَادٍ يَقْتُلُ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ صَلَوَاتُ

۶۸. برای آگاهی از شاگردان کلینی، نک: کلینی، الکافی، دار الحدیث، ج ۱، مدخل: المبحث الثاني: تلامیذه و الراویون عنه.

۶۹. ابن بابویه، الخصال، ۲/ ۲۹۲.

۷۰. قطب راوندی، فقه القرآن، ۴/ ۱.

۷۱. اشعری قمی، النوادر، ۱۹.

اللَّهُ عَلَيْهِمَا. ۷۲

دوم: راوی حدیث، متفاوت است؛ مثلاً روایتی را صفوان بن یحیی و روایت دیگر را ابن ابی عمیر نقل کرده است. این اختلاف نیز می‌تواند زائیده صدورهای متفاوت حدیث در مجالس مختلف از سوی یک امام باشد؛ یعنی امام(ع) فرمایشی را به شخصی در مجلسی فرموده و همان مضمون را در مجلسی دیگر به راوی دیگری فرموده باشد. همچنین گمانه «تصحیف و کم‌دقتی برخی راویان» نیز برای هر دو گونه پیش‌گفته (راوی واحد یا چند راوی) طرح‌شدنی است. ۷۳ احتمال تقیه و چندگانه‌گویی آموزه‌ها از سوی ائمه(ع) ۷۴ نیز می‌تواند بستری برای شکل‌گیری نقل‌های مختلف از یک حدیث باشد. از این رو، می‌توان گفت که اختلاف در نقل روایتی، دلالتی بر وقوع نقل معنا در آن ندارد و می‌توان منشأهای دیگری را برایش یافت.

توجه به گونه نقل ادعیه و زیارات نیز مؤید دیگری بر این سخن است؛ توضیح بیشتر آنکه، با مراجعه به کلام معصومان(ع) و سیره علمای ابرار در می‌یابیم که ادعیه مأثور ۷۵ توقیفی است و باید دقیقاً به همان شکلی که از سوی معصومان(ع) تعلیم داده و صادر شده است ادا شود، تغییر در الفاظ آن و اضافه بخشی به آن یا کم کردن فقره‌ای از آن صحیح نیست. برخی روایات، مؤید این مطلب است. ۷۶ از این روست که علمای فراوانی به جایز نبودن نقل معنا و تغییر در واژگان به‌کاررفته در دعاها تصریح کرده ۷۷ و برخی گزارش‌ها حاکی از املا و کتابت فی المجلس این دسته معارف است. ۷۸ حال اگر اختلاف نقل‌های روایتی را دلیل بر بروز نقل معنا بدانیم، تفاوت در نقل یک دعا را، که عموم عالمان لزوم نقل لفظ را در آن پذیرفته‌اند، چگونه

۷۲. کلینی، الکافی، ۱/۴۶۴.

۷۳. باتوجه به اختلاف دو نقل یک حدیث: «لَا تُضَرُّوهُمَا عَلَى الْعُتَارِ وَ اضْرِبُوهُمَا عَلَى النَّفَارِ» (کلینی، الکافی، ۲/۲۶۷) که به شکل «اضْرِبُوهُمَا عَلَى الْعُتَارِ وَ لَا تُضَرُّوهُمَا عَلَى النَّفَارِ» (ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲/۲۸۶)، تنها می‌توان گمانه تصحیف در نسخه‌های یکی از این دو کتاب را مطرح کرد.

۷۴. نک: حسینی شیرازی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، ۳۲۳.

۷۵. منظور از دعای مأثور، دعایی است که از ناحیه مقدس چهارده معصوم(ع) صادر شده است.

۷۶. عبدالله بن سنان از امام صادق(ع) درباره دعای غریق سؤال می‌پرسد. امام این گونه می‌فرماید: «يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ بُنْتُ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ» عبدالله می‌گوید: من این گونه دعا را قرائت کردم: «يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ بُنْتُ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ» [کلمه الابصار را اضافه کردم]. امام صادق(ع) فرمود: شکی نیست که خداوند متعال، گرداننده قلوب و ابصار است، ولی شما همین گونه که تعلیمت دادم، دعا کن (وَ لَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ لَكَ) (ابن بابویه، اکمال الدین، ۲/۳۵۱) روایت علامه بن کامل (نک: کلینی، الکافی، ۲/۵۲۷) یا واکنش حضرت به علم اسماعیل بن فضل (ابن بابویه، الخصال، ۴۵۲/۲) نیز مشابه همین رخداد است.

۷۷. مولی صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱) و به تبع ایشان، علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰)، در تبیین کلام امام(ع) (قُلْ كَمَا أَقُولُ) چنین می‌نویسد: «قوله عليه السلام: «وَ لَكِنْ قُلْ» يدل على أنه لا ينبغي إضافة شيء إلى الدعاء المأثور وإن كان في الإضافة زيادة ثناء، ولها حسن موقع لأن الفضل المرتب عليه لا يدرك بالعقل بل بالسمع، فلا يغير» (مازندرانی، شرح الکافی، ۱۰/۲۹۰؛ مجلسی، مرآة العقول، ۱۲/۲۵۴). همچنین عالمان دیگری با تعابیر دیگری به این نکته که اجازه افزودن به دعا نیست، پرداخته‌اند، از جمله: میرزای قمی، قوانین الاصول، ۱/۴۷۹؛ ابن شهید ثانی، منتقى الجمال، ۳/۲۵۶.

۷۸. از جمله: «سَأَلْتُ مَوْلَايَ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَنْزِلِهِ بِسْمِ مَنْ رَأَى سَنَةَ خَمْسٍ وَ خَمْسِينَ وَ مِائَتَيْنِ أَنْ يُعَلِّمَنِي عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ وَ أَوْصِيَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَحْضَرْتُ مَعِيَ قُرْطَاسًا كَثِيرًا فَأَمَلَى عَلَيَّ...» طوسی، مصباح المتجهد، ۱/۳۹۹.

باید توجیه کرد؟ آیا جز این است که باید حالت‌های چهارگانه یادشده را پیش کشید؟

نتیجه‌گیری

رسالت اصلی این پژوهش، اثبات گستردگی و حاکمیت نقل لفظ بر حدیث شیعه است. جمع فراوانی از عالمان شیعه در ضمن پذیرش رخداد نقل معنا در احادیث، کم‌وبیش به گستردگی آن نیز اعتراف کرده‌اند. با گردآوری و تحلیل دیدگاه موافقان گستردگی نقل معنا در حدیث شیعه می‌توان اصلی‌ترین پایه این دیدگاه را در این سه عامل جست‌وجو کرد: ۱. فاصله میان صدور احادیث و کتابت آن؛ ۲. صدور احادیثی از ائمه (ع) مبني بر جایز بودن نقل معنا؛ ۳. وجود اختلاف فراوان در الفاظ روایات یکسان. این نوشتار برای اثبات مدعای خویش، تمرکز بر واقعیات حاکم بر تاریخ حدیث شیعه را برگزیده است. از رهگذر آن است که حاکمیت و اصالت نقل لفظ را در حدیث شیعه به اثبات می‌رساند. افزون‌بر این، احادیث را دیگر نشانه حاکمیت نقل لفظ در حدیث شیعه می‌توان دانست. براساس این ادله است که می‌توان به نقد دیدگاه عالمان موافق گستردگی نقل معنا پرداخت.

حدیث شیعه همیشه کتاب‌محور بوده و کتاب‌محور پیش رفته است. امام در جایگاه مدیر جامعه اسلامی به‌گونه‌ای تدبیر می‌کند که معارف و احادیث با کمترین آسیب در آن، جریان و انتقال یابد. از این رو، بستر کتابت و قالب کتاب برای حراست از این مجموعه ارزشمند انتخاب شد و شیعیان به سمت آن با تأکید بر کتابت فی المجلس رهنمون شدند. در این صورت است که می‌توان انتظار داشت عین الفاظ امام ثبت شود و از بروز نقل معنا جلوگیری شود و می‌توان این ادعا را ابراز داشت که پدیده نقل معنا، که گره تنگاتنگی با نقل شفاهی حدیث خورده، در حدیث کتاب‌محور شیعه کمترین ظهور و بروز را داشته است. طبیعی است که اگر حدیثی بلافاصله پس از صدور، مکتوب شود، جز در موارد نادر نمی‌توان نقل معنا را در آن روا دید.

پدیده اختلاف متن احادیث که در نگاه اول می‌تواند قرینه‌ای آشکار بر وجود و گستردگی نقل معنا باشد با تحلیل بستر پیدایش آن، دلالتش بر نقل معنا با تردید روبه‌رو می‌شود. اسبابی از این قبیل را می‌توان توجیهی برای رخداد اختلاف متن احادیث پنداشت: اختلافات زمان نسخه‌برداری کتاب حدیثی، اختلافات برآمده از انتشارهای متعدد کتاب حدیثی، اختلاف یک حدیث در منابع متفاوت حدیثی.

منابع

قرآن کریم

ابن ادريس، محمد بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی. اکمال الدین و اتمام النعمة. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۵ ق.
ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. به تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.

ابن حنبل، احمد بن محمد. مسند الإمام احمد بن حنبل. به تحقیق احمد محمد شاکر. قاهره: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

ابن سعد، محمد بن سعد زهری. الطبقات الكبرى. بیروت: دار صادر، چاپ اول، ۱۹۶۸ م.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب. به تصحیح محمد حسین آشتیانی و هاشم رسولی. قم: علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ ق.

ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. منتقى الجمان فی احادیث الصحاح و الحسان. به تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.

ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدين. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۳۹۰.

ابن طاووس، علی بن موسی. مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دار الذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
ابوداود، سلیمان بن اشعث. سنن ابی داود. به تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

ابوزیه، محمود. اضواء علی السنة المحمدية اودفاع عن الحديث. قاهره: دار المعارف، ۱۹۴۴ م.
احسانى فر لنگرودى، محمد. اسباب اختلاف الحديث. قم: دار الحديث، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
احمدی میانجی، علی. مکاتیب الرسول (ص). قم: دار الحديث، ۱۴۱۹ ق.

اشعری قمی، احمد بن محمد. النوادر. قم: مدرسه امام مهدی (عج)، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
اکبرنژاد، محمد تقی. «بازخوانی ادله موافقان و مخالفان نقل به معنا و آثار فقه الحديثی و سندی نقل به معنا». مجله فقه، س ۱۵، ش ۵۵ (پاییز ۱۳۸۷): ۶۵-۱۲۰.

اکبرنژاد، محمد تقی. نقل به معنا آثار فقه الحديثی و رجال. قم: دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۹۹.
انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
انصاری، مرتضی بن محمد امین. مطارح الانظار. قم: مجمع الفکر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۳.
بروجردی، حسین. الاحادیث المقلوبة و جواباتها. ترجمه سید محمد رضا حسینی جلالی. بی جا: دار الحديث، چاپ اول، ۱۳۷۹.

پوردوانی، احسان و جمال‌الدین حیدری فطرت. «اعتبارسنجی و مسیریابی ثبت و انتقال احادیث تردد خداوند به روش فهرستی». سفینه، س ۲۰، ش ۷۹ (تابستان ۱۴۰۲): ۹-۴۲.

ترمذی، محمدبن عیسی. الجامع الصحیح. به تحقیق احمد محمد شاکر. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

ثقفی، ابراهیم بن محمد. الغارات. به تحقیق سید جلال‌الدین محدث. بی جا: بی نا، بی تا.

جامع فقه اهل بیت، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ویرایش ۲، ۱۳۹۱ ش.

جامع الاحادیث، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ویرایش ۳/۵، ۱۳۹۰ ش.

جندی، عبدالحلیم. الامام جعفر الصادق. مصر: دار المعارف، ۱۱۱۹ م.

حسینی شیرازی، علیرضا. اعتبارسنجی احادیث شیعه: زیرساخت‌ها، فرایندها، پیامدها. بی جا: سمت، چاپ دوم، ۱۳۹۸.

حیدری، سیدکمال. التفقه فی الدین. به تحقیق حسن طلال. قم: دار فراق، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ بغداد. به تحقیق مصطفی عبدالقادر عطی. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

دارمی، عبدالله بن عبد الرحمن. سنن دارمی. عربستان: دار المغنی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

دراية النور، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ویرایش ۱/۲، ۱۳۸۵ ش.

ذهبی، محمد بن احمد. تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر و الأعلام. به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۹ ق.

ذهبی، محمد بن احمد. تذکرة الحفاظ. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

ربانی، محمد حسن. آسیب‌شناسی حدیث. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۸.

رجال شیعه، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۹۵ ش.

رستم‌نژاد، مهدی. «نقش امام صادق علیه السلام در الغاء منع تدوین حدیث از منظر فریقین». پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی. ش ۱ (۱۳۹۳): ۵۵-۶۶.

سرخه‌ای، احسان. روایت کتاب محور احادیث شیعه. قم: معارف اهل بیت الطاهرین (ع). چاپ اول، ۱۴۰۱.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. الرعاية فی شرح البداية فی علم الدراية. به تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال. قم: مکتبة آیت الله مرعشی، چاپ دوم، ۱۳۶۷.

صفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. به تحقیق محسن بن علی

- کوچه باغی. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، علی بن حسن. مشکاة الانوار فی غرر الاخبار. نجف: المکتبه الحیدریه، ۱۳۴۴.
- طبری، محمد بن جریر. دلائل الإمامة. به تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة. قم: بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- طوسی، محمبن حسن. الفهرست. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. العدة فی اصول الفقه. به تحقیق محمدرضا انصاری، قم: ستاره، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. رجال. به تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: فقه الشیعه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- عاملی، جعفر مرتضی. الصحیح من سیرة النبی الاعظم الفهارس الاجمالیه والتفصیلیه. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- عاملی، حسین بن عبدالصمد. وصول الاخبار الی اصول الاخبار. به تصحیح عبداللطیف کوه کمره ای. قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۴۰۱ق.
- عتر، نورالدین. منهج النقد فی علوم الحدیث. دمشق: دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- علامه حلی، حسن یوسف. مبادئ الوصول الی علم الاصول. قم: المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- علیشاهی، ابوالفضل و دیگران. «اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه». نشریه پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی. ش ۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹):
- قزوینی، خلیل بن غازی. الصافی فی شرح الکافی. به تصحیح احمدی جلفایی. به تحقیق محمد حسین درایتی. قم: دار الحدیث، ۱۳۸۷.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله. فقه القرآن. به تصحیح احمد حسینی اشکوری و محمود مرعشی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی (ره)، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- کتابخانه جامع اصول الفقه، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ویرایش ۲، ۱۳۹۱ش.
- کشی، محمد بن عمر. رجال الکشی. به تصحیح محمد باقر میرداماد. به تحقیق مهدی رجایی. قم: آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تحقیق مؤسسه دار الحدیث. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- مازندارانی، محمد صالح بن احمد. شرح الکافی. به تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: المکتبه الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- مامقانی، عبدالله. مقیاس الهدایة فی علم الدراية. به تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.

- مجدوب تبریزی، شرف‌الدین محمد. الهدایا لشيعة انمة الهدى. قم: دار الحديث، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث عربی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. به تصحیح هاشم رسولی محلاتی. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مخبریان، محمدحسین. «شیعیان و کتابت حدیث». پژوهش‌های رجالی. دوره چهارم، ش ۴. (بهار ۱۴۰۰): ۱۷۱-۲۱۸.
- مسعودی، عبدالهادی. آسیب‌شناسی فهم حدیث. قم: زائر، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- مفید، عباس. تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین. قم: معارف اهل بیت الطاهرين(ع)، چاپ اول، ۱۳۹۹.
- مفید، محمد بن محمد. الاختصاص. به تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. موسوعة الفقه الإسلامی المقارن. به تحقیق جمعی از فضلا. قم: دار النشر الإمام علی بن ابی طالب(ع)، قم: چاپ اول، ۱۳۹۰.
- منتظری، حسینعلی. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر. قم: مکتب آية الله العظمی المنتظری، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
- مهدوی‌راد، محمدعلی. «تدوین حدیث صحابه و کتابت حدیث». مجله علوم حدیث. دوره سوم، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶): ۱۰-۴۰.
- موسوی‌پور، سیداحمد، جمال‌الدین حیدری فطرت. «تحلیل پدیدۀ ترجمۀ ضمنی در رجال نجاشی؛ گونه‌ها و دستاوردها». پژوهش‌های رجالی. دوره چهارم، ش ۴ (بهار ۱۴۰۰): ۱۳۵-۱۷۰.
- میرداماد، محمدباقر. التعليقات علی اصول الکافی. به تحقیق مهدی رجانی. قم: خیام، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. قوانین الأصول. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة، تهران: چاپ دوم، ۱۳۷۸ق.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. به تحقیق سید موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.

Transliterated Bibliography

Abū Dāwud, Sulaymān ibn Ash'ath. *Sunan Abī Dāwud*. researched by Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: Dār al-Fikr. Châp-i Awwal, 1999/1420.

Abū Rayyah, Maḥmud. *Aḍwā' 'alā al-Sunna al-Muḥammadiya āu dīfā' 'an al-Ḥadīth*. Cairo:: Dār al-

Ma'arif, 1944/1323.

Aḥmadī Mīyānjī, 'Alī. *Makātīb al-Rasūl(pbuh)*. Qum: Dār Ḥadīth, 1998/1419.

Akbarnizhād, Muḥammad Taqī. "Bāzkhānī Adilīh-yi Muvāfiqān va Mukhālīfān Naql bi Ma' nā va Āsār-i Fiqh al-Ḥadīthī va Sanadī Naql bi Ma' nā". *Majalah-yi Fiqh*. yr. 15, no. 55 (autumn 2009/1387): 65-120.

Akbarnizhād, Muḥammad Taqī. *Naql bi Ma' nā Āsār-i Fiqh al-Ḥadīthī va Rijāl*. Qum: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 2021/1399.

'Alī Shāhī, Abū al-Faḍl et al. "Iṣlāt-i Naql bi Lafz dar Rivāyāt Shi'ah". *Nashriyeh-yi Pazhūhishnāmīh-yi 'Ulūm Ḥadīth Taṭbīqī*. No. 1 autumn and winter 2021/1399.

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mabādī al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Qum: al-Maṭba'a al-'Ilmīyya, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

'Āmilī, Ḥusayn ibn 'Abd al-Ṣamad. *Wuṣūl al-Akhyār ilā Uṣūl Akhbār*. Ed. 'Abd al-Laṭīf Kūhkamrī. Qum: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīyya. 1981/1401.

'Āmilī, Ja'far Murtaḍā. *al-Ṣaḥīḥ Min Sīra al-Nabī al-A'ẓam al-Fahāris al-Ijmālīya wa al-Taṣṣīlīya*. Qum: Dār al-Ḥadīth. Chāp-i Awwal, 2005/1426.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Farā'id al-Uṣūl*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Panjum, 1995/1416.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Muṭār al-Anẓār*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Duwum, 2005/1383.

Ash'arī Qumī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Nawādir*. Qum: Madrisah-yi Imām Maḥdī(AS), Chāp-i Awwal, 1987/1408.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadā'iq al-Nādira fi Ahkām al-'Itra al-Tāḥira*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1985/1363.

Burūjirdī, Ḥusayn. *al-Aḥādīth al-Maqlūba wa Jawābātihā. translated by Sayyid Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī*. S.l. Dār al-Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2000/1379.

Dārimī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān. *Sunan Dārimī*. 'Arabistān: Dār al-Mughnī, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tadhkira al-Huffāz* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, Chāp-i Awwal,

1998/1419.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tārīkh al-Islām wa wafāyāt al-Mashāhīr wa al-A'ālam*. researched by 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1989/1409.

Dirāya al-Nūr, Qum: Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpiyūtirī 'Ulūm Islāmī, Virāyish 1/2, 2007/1385.

Ḥaydarī, Sayyid Kamāl. *al-Tafaqquh fi al-Dīn*. Researched by Ḥasan Ṭalāl. Qum: Dār Farāqid, Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Ḥusaynī Shirāzī. 'Alī Riḍā. *I'tibārsanjī Ahādīth Shi'ah*: Zirsākht-hā, Farāyand-hā, Payāmad-hā. S.l. Samt, Chāp-i Duwum, 2020/1398.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Khiṣāl*. researched by 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *Ikmāl al-Dīn wa Itmām al-Ni'mah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1975/1395.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. researched by Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Dār al-Ḥadīth. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā'ir al-Hāwī li-Tahrīr al-Fatāwī*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Ibn Sa'd, Muḥammad ibn Sa'd Zuhārī. *al-Tabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Awwal, 1968/1388.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Ma'ālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Sizdahum, 1970/1390.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Muntaqī al-Jamān fi Ahādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Ḥisān*. ed. 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1362.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn 'Alī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. ed. Muḥammad Ḥusayn Āshtiyānī va Hāshim Rasūlī. Qum: 'Allāmah. Chāp-i Aval, 1960/1379.

Ibn Ṭawūs, 'Alī ibn Mūsā. *Muhaj al-Da'awāt wa Manhaj al-'Ibādāt*. Qum: Dār al-Dhakhā'ir, Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Iḥsānīfar Langarūdī, Muḥammad. Asbāb Ikhtilāf al-Ḥadīth. Qum: Dār Ḥadīth, Chāp-i Sivum, 2008/1386.

'Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm Ḥadīth*. Dimashq: Dār al-Fikr, Chāp-i Siwum, 1997/1418.

- Jāmi' al-Aḥādīth. Qum: Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpīyūtīrī 'Ulūm Islāmī, Virāyish 3/5, 2012/1390.
- Jāmi' Fiqh Ahl-i Biyt, Qum: Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpīyūtīrī 'Ulūm Islāmī, Virāyish 2, 2013/1391.
- Jindi, 'Abd al-Ḥalim. al-Imām Ja'far al-Ṣādiq. Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1119.
- Kashshī, Muḥammad ibn 'Umar. *Rijāl al-Kashshī*. Ed. Muḥammad Bāqir Mirdāmād. researched by Maḥdī Rajā'ī. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 1984/1404.
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī. *Tārīkh-i Baghdād*. Researched by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 1997/1417.
- Kitābkhānih Jāmi' Uṣūl al-Fiqh, Qum: Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpīyūtīrī 'Ulūm Islāmī, Virāyish 2, 2012/1391.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. researched by Mū'assisa Dār Ḥadīth. Qum: Dār Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2008/1429.
- Mahdāvīrād, Muḥammad 'Alī. "Tadwīn Ḥadīth Ṣaḥābih va Kitābat Ḥadīth". *Majalīh-yi 'Ulūm Ḥadīth*. Durīh-yi 3, no. 3 (Spring 1998/1376): 10-40.
- Majdhūb Tabrīzī, Sharaf al-Dīn Muḥammad. *al-Ḥadāyā li-Shi'a A'imma al-Hudā*. Qum: Dār Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2009/1387.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Duwum, 1982/1402.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirāt al-Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. ed. Hāshim Rasūlī Maḥalātī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Duwum, 1984/1404.
- Makārīm Shīrāzī, Nāshir. *Mawsū'āt al-Fiqh al-Islāmī al-Muqārin*. researched by Jam'ī az Fuḍalā'. Qum: Dār al-Nashr al-Imām 'Alī ibn abī Ṭalīb (AS). Chāp-i Awwal, 1970/1390.
- Māmaqānī, 'Abd Allah. *Miqbās al-Hidāya fī 'Ilm al-Dirāya*. researched by Muḥammad Riḍā Māmaqānī. Qum: Āl al-Bayt(AS), Chāp-i Awwal, 1991/1411.
- Mas'ūdī, 'Abd al-Ḥādī. *Āsībshināsī Fahm-i Ḥadīth*. Qum: Zā'ir, Chāp-i Awwal, 2011/1389.
- Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad. *Sharḥ al-Kāfī*. researched by Abū al-Ḥasan Sha'rānī, Tehran: al-Maktaba Islāmīyya, 1963/1382.
- Mirdāmād, Muḥammad Bāqir. *Ta'liqah 'alā Uṣūl al-Kāfī*. researched by Maḥdī Rajā'ī. Qum: Khayām, Chāp-i

Awwal, 1983/1403.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. *Qawānīn al-Uṣūl*. Tehran: Maktaba al-‘Ilmiyya al-Islāmīya. Chāp-i Duwum, 2000/1378.

Mufid, ‘Abbās. *Tārīkh Ḥadīth Maktūb-i Shi‘ah dar Dawrān Nakhustīn*. Qum: Ma‘ārif Aḥl-i Bīyt al-Tāhirīn(AS), Chāp-i Awwal, 2021/1399.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ikhtiṣāṣ*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Kungirah-yi Hizārih-yi Shaykh Mufid, 1993/1413.

Mukhbiriyyān, Muḥammad Ḥusayn. “Shi‘ayān va Kitābat Ḥadīth”. *Pazhūhish-hā-yi Rijālī*. Durīh-yi 4, no. 4 (Spring 2022/1400): 171-218.

Muntaẓirī, Ḥusayn ‘Alī. *al-Badr al-Zāhir fi Ṣalāt al-Juma‘ wa al-Musāfir*. Qum: al-Maktab Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Muntaẓirī, Chāp-i Sivum, 1995/1416.

Mūsavīpūr, Sayyid Aḥmad, Jamāl al-Dīn Ḥaydarī Fiṭrat. “Tahlīl-i Padīdih-yi Tarjamah-yi Ḍimnī dar Rijāl Najāsh; Gūnih-hā va Dastāvard-hā”. *Pazhūhish-hā-yi Rijālī*. Durīh-yi 4, no. 4 (Spring 2022/1400): 135-170.

Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. researched by Sayyid Mūsā Shubayrī Zanjānī, Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Shishum, 1987/1365.

Pūrdawānī, Iḥsān va Jamāl al-Dīn Ḥaydarī Fiṭrat. “I’tibārsanjī va Masīryābī Thabt va Intiqāl Aḥādīth Taradudd Khudāvand bi Ravish-i Fihristī”. *Safīnīh*, yr. 20, no. 79 (summer 2023/1402): 9-42.

Qāzvīnī, Khalīl ibn Ghāzī. *al-Ṣāfi fi Sharḥ al-Kāfi*. Ed. Aḥmadī Julfāyī. researched by Muḥammad Ḥusayn Drāyatī. Qum: Dār Ḥadīth, 1967/1387.

Qurān-i Karīm.

Qutb Rāwandī, Sa‘īd ibn Haba Allāh. *Fiqh al-Qurān*. ed. Aḥmad Ḥusaynī Ishkavarī va Maḥmud Mar‘ashī. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umūmī Ḥazrat Āyat Allāh al-Mar‘ashī, Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Rabānī, Muḥammad Ḥasan. *Āsībshināsī Ḥadīth*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Razavī, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Mashhad, Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Rijāl Shi‘ah, Qum: Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpiyūtīrī ‘Ulūm Islāmī, 2016/1395.

Rustamnizhād, Maḥdī. Naqsh Imām Ṣādiq(AS) dar Ilghā’ *Man’ Tadvīn Ḥadīth az Manẓar Farīqiyn*. *Pazhūhishnāmīh-yi ‘Ulūm Ḥadīth Taṭbīqī*. no. 1 (2015/1393): 55-66.

- Şafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Al Muḥammad*. researched by Muḥsin ibn 'Alī Kūchih Bāghī. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī, Chāp-i Duwum, 1984/1404.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *al-Ri'āya fī Sharḥ al-Bidāyah fī 'Ilm al-Dirāyah*. researched by 'Abd Ḥusayn Muḥammad 'Alī Baqāl. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar'ashī, Chāp-i Duwum, 1989/1367.
- Surkhih-ī, Iḥsān. *Rivāyat Kitāb Miḥvar Ahādīth Shi'ah*. Qum: Ma'arif Ahl-i Bīyt al-Tāhirīn(AS), Chāp-i Awwal, 2022/1401.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Dalā'il al-Imāma*. researched by Qism al-Dirāsāt al-Islāmīya Mū'assisa al-Ba'tha. Qum: Ba'that, Chāp-i Awwal, 1993/1413.
- Ṭabarsī. 'Alī ibn Ḥasan. *Mishkāt al-Anwār fī Ghurar al-Akhhbār*. Najaf: al-Maktaba al-Ḥaydariyya, 1926/1344.
- Thaqafi, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Ghārāt*. Researched by Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥaddith. s.l. s.n. s.d.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. researched by Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Fihrist*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Uda' fī Uṣūl al-Fiqh*. researched by Muḥammad Riḍā Anṣārī, Qum: Sitārih, 1996/1417.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Beirut: Fiqh al-Shi'a, Chāp-i Awwal, 1991/1411.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Rijāl*. researched by Jawād al-Qayyūmī Iṣfahānī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 2006/1427.



Criticism and Examination of the Views regarding the Concept of "*Lā-yanbaghi*" in Narations

Dr. Abdoljabbar Zargoosh Nasab  (Corresponding author)

Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran

Email: a.zargooshnasab@ilam.ac.ir

Dr. Ali Hoseinifar

High Levels Instructor of Seminary of Ilam, Ilam, Iran.

Abstract

"*Yanbaghi*" and "*lā-yanbaghi*" are among the most frequently used expressions in the narrations that lexically, their root means "demand", "permission", "worthiness", "ability", and "becoming simplified". Its derivatives in the Holy Quran have these meanings too. Using a descriptive-analytical method, this study deals with the expressions' narrative usages, the necessity of conceptology, and the analysis of their meaning. It seems that there is no dispute about the meaning of "*Yanbaghi*" as the obligational permission. Still, Imamites' jurists have no agreement on the denotation of "*lā-yanbaghi*". By examining the lexical sources, studying the narrative uses of the expression, and considering its usages, it becomes clear that it is mostly used in prohibition. By considering this excessive use, the understanding following it, and also some narratives confirming that the lexical root mostly signifies prohibition, it may be possible to insist on its denotation as the abomination. Some lexicologists have assumed for "*lā-yanbaghi*" a common meaning including lack of ability and lack of easiness. So, they interpret it as a lack of competence and incapability.

Keywords: *Yanbaghi*, *Lā-yanbaghi*, Permission, *Ibāhi*, *Nafyi ba's*, Revealed Law





نقد و بررسی دیدگاه‌ها پیرامون مفاد «لاینبغی» در روایات

دکتر عبدالجبار زرگوش نسب (نویسنده مسئول)



دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

Email: a.zargooshnasab@ilam.ac.ir

دکتر علی حسینی فر

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه ایلام، ایلام، ایران

چکیده

«ینبغی» و «لاینبغی»، ازجمله تعبیرات پرکاربرد در روایات هستند که ریشه آنها در لغت به این معانی است: طلب، جواز، شایستگی، تمکن و تیسر. مشتقات این ماده لغوی در قرآن کریم نیز در همین معانی به کار رفته است. این جستار با روش توصیفی-تحلیلی، به کاربردهای روایی این تعبیرات و ضرورت مفهوم‌شناسی و واکاوی مفاد آنها می‌پردازد. به نظر می‌رسد در دلالت «ینبغی» بر جواز تکلیفی، مناقشه و خلافتی در میان نیست و مدلول «لاینبغی»، محل نقض و ابرام فقهای امامیه قرار گرفته است. با تتبع در منابع لغوی و تأمل در کاربردهای روایی این تعبیر و دقت در استعمالات آن می‌توان گفت: فراوانی استعمال آن در تحریم کاربرد دارد. شاید بتوان با تمسک به این کثرت استعمال و انصراف ناشی از آن و نیز برخی مؤیدات روایی بر غلبه ظهور این ماده لغوی در حرمت، بر ظهور آن در کراهت تأکید کرد. بعضی از لغت‌شناسان، «لاینبغی» را واجد معنایی؛ اعم از عدم تمکن و عدم تیسر تلقی کرده و آن را به معنای عدم شایستگی و فقدان اهلیت تفسیر کرده‌اند.

واژگان کلیدی: ینبغی، لاینبغی، جواز، اباحه، نفی باس، حکم شرعی.

مقدمه

از جمله تعبیرات قرآنی و روایی که علی‌رغم فراوانی آن در منابع دینی و نقش و جایگاه مهم آن در استنباط احکام شرعی در کتب متعارف دانش اصول فقه به آن پرداخته‌اند، تعابیر «ینبغی» و «لاینبغی» است. شاید بتوان گفت که کاربردهای این تعابیر قرآنی و روایی، که واجد معنای طلب است، بیش از استعمالات قرآنی و روایی ماده امری است که دانشمندان اصول فقه در مصنفات خویش به بحث و بررسی درباره آن پرداخته‌اند. هرچند که فقه‌های امامیه در ضمن بررسی‌های فقهی خویش در مقام استنباط احکام شرعی از روایات، به صورت پراکنده عباراتی را درباره مفاد و مدلول این ماده لغوی ذکر کرده‌اند؛ اما در دانش اصول فقه بحثی از این تعبیر به میان نیامده است. از این رو، ضروری به نظر می‌رسد که با تتبع در منابع لغوی و کاوش دیدگاه‌های علمای امامیه در خصوص این تعابیر متداول در کتاب و سنت، به بررسی ظهور و مفاد این ماده لغوی پرداخته شود تا از این راه گامی در راه ساختارمندی فقه امامیه برداشته شود.

۱. بررسی لغوی «ینبغی» و «لاینبغی»

معاجم و فرهنگ‌های لغوی، مبین موضوع^۱ و مستعمل^۲ الفاظ در زبان‌های مختلف هستند؛ لذا نخستین منبع برای کشف ظهور لفظی، اقوال اهل لغت درباره واژگان استعمال‌شده در منابع استنباط است. البته باید توجه داشت که افزون‌بر کشف معنای حقیقی الفاظ، توجه به قراین برای کشف استعمال الفاظ در معنا یا معانی مجازی آن نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که نباید از نظر دور نگه داشته شود. در واقع، واژه‌های به‌کاررفته در آیات و روایات می‌تواند واجد دو معنا باشد: نخست، معنایی کلی که مستفاد از این ماده لغوی، فارغ از قراین و سیاق کلام است و دیگر، معنایی جزئی که در سایه قراین و سیاق کلام، ظهور و بروز می‌یابد و در بررسی جامع مفهوم این واژگان، توجه به این دو حوزه معنایی، لازم و ضروری است.

أ. بررسی لغوی «ینبغی»: ینبغی در لغت آن‌چنان‌که جوهری در صحاح آورده است، مطاوعه^۳ «بغیتُ الشَّیء»^۴، به معنای «طَلَبَتْهُ» است.^۵ مصطفوی نیز به معنای مطاوعه و اثرپذیری در ماده لغوی انبغاء اشاره کرده است: «تفاوت میان صیغه لغوی ابتغاء و انبغاء در آن است که انبغاء، نوعی اثرپذیری و دالّ بر قبول است»^۶ و -طبق آنچه که در علم اصول بیان شده است- متعلق طلب دو نوع است: گاه، امری واجب است و گاه، امری مستحب. ابوهلال عسکری در الفروق اللغوی می‌نویسد: «عبارت ینبغی...، مقتضی حُسن و نیکویی متعلّق آن است؛ خواه امری لازم باشد و خواه الزامی در آن نباشد».^۷ برخلاف دیدگاه اکثر اهل

۱. جوهری، الصحاح، ۲۲۸۲/۶. وی در ادامه این سخن، انبغاء را پذیرش طلب و اتخاذ مطلوب، معنا کرده است.

۲. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۳۶/۱.

۳. عسکری، الفروق اللغویة، ۲۲۱.

لغت، فیومی می‌گوید: «معنای ینبغی، طلب مؤکدی است که ترک آن نیکو و شایسته نیست. استعمال فعل ماضی این ماده، مهجور و متروک است. ینبغی را از افعال غیر متصرف^۴ شمرده‌اند و در لغت عربی گفته نمی‌شود: انبغی؛ در توجیه آن گفته شده است: چون انبغی، مطاوعه بغی است؛ درحالی‌که صیغه «انفعل» در مطاوعه استعمال نمی‌شود، مگر اینکه در آن علاجی باشد، انفعال؛ مانند «کسرت، فاکسر». بغی، مثل طلب و قصد است و گفته نمی‌شود: «طلبته، فانطلب» و «قصدته، فانقصد». بنابراین گفته نمی‌شود: «بغیته، فانبغی». همچنین «بغی الجرح» در صورتی گفته می‌شود که زخم گسترش و شدت یابد و «بغت المرأة»؛ یعنی زن مرتکب زنا شد.^۵ فعل ماضی بغی در لغت و اصطلاح، معانی دیگری دارد: «بغی علی الناس»؛ یعنی ظلم و تجاوز کرد و بغی، به معنای سعی در فساد نیز به کار می‌رود. همچنین به گروه اهل بغی گفته می‌شود: «بغاة» و «باغیان»؛ چون از حق عدول کرده و منحرف شده‌اند.

بررسی لغوی «لاینبغی»: در تاج العروس برای ماده لغوی لاینبغی، این معانی ذکر شده است: «لایصُحُّ»، «لایجوزُ»، «لایحسُنُ»، «لایسَخَرُ»، «لایسَهِّلُ له»، «لایصُلِّحُ له»،^۶ برخی از علمای لغت نیز این ماده را واجد معنایی، اعم از عدم تمکن و عدم تیسر تلقی کرده و در برخی موارد، آن را به معنای عدم شایستگی و فقدان اهلیت تفسیر کرده‌اند و باتوجه به متعلق این ماده لغوی، به استظهار درباره آن پرداخته‌اند.^۷

با تأمل در دیدگاه‌های واژه‌شناسان درباره این دو تعبیر روایی و قرآنی، چنین به نظر می‌رسد که مفاد این ماده لغوی، همان عدم تمکن و عدم جواز و عدم تیسری است که برخی واژه‌شناسان آن را ذکر کرده‌اند و باتوجه به متعلق لاینبغی، گاهی حمل بر عدم جواز شرعی و گاهی حمل بر عدم امکان عقلی می‌شود و گاهی نیز ممکن است محمل آن، عدم جواز تکوینی یا عرفی باشد.

۲. کاربردهای قرآنی «لاینبغی»

عبارت ینبغی، شش بار در قرآن کریم در آیات مریم: ۹۲؛ فرقان: ۱۸؛ شعراء: ۲۱۱؛ یس: ۴۰ و ۶۹؛ ص: ۳۵ به کار رفته است. در همه این کاربردهای قرآنی، واژه ینبغی مدخول ادوات نفی است که در دو مورد، منفی به «لا» و در چهار مورد آن، منفی به «ما»ی نافیه است. کاربردهای شش‌گانه این ماده لغوی در قرآن عبارت است از:

۴. فعل غیر متصرف، فعلی است که یک یا دو قسم از اقسام سه‌گانه فعل را دارد و همه اسم‌هایی که از فعل مشتق می‌شوند را با صیغه‌های مربوط به هریک ندارد؛ مانند «لیس» که مضارع و امر ندارد یا اینکه مضارع و ماضی دارد، ولی امر ندارد؛ مثل «أوشک» و «زال» یا مثل «تعال» که امر است ولی ماضی و مضارع ندارد.

۵. مقرئ، المصباح المنیر، ۵۷/۱.

۶. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۲۰۸/۱۹.

۷. نک: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۳۷.

ا. مریم، ۹۲: «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا؛ هرگز برای خداوند رحمان سزاوار نیست که فرزندی برگزیند!» طبرسی «ماینبغی» در این آیه را به عدم امکان عقلی، عدم صلاحیت، ناسزاواری و نابه جایی تفسیر کرده است.^۸

ب. فرقان، ۱۸: «قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا؛ می‌گویند: منزهی تو! برای ما شایسته نبود که غیر از تو اولیایی برگزینیم، ولی آنان و پدرانشان را از نعمت‌ها برخوردار کردی تا اینکه [به جای شکر نعمت] یاد تو را فراموش کردند و تباه و هلاک شدند.» علامه طباطبایی، متذکر معنای عدم صحت درباره لاینبغی در این آیه شده است^۹ که شاید بتوان آن را عبارت دیگری از عدم جواز شرعی قلمداد کرد. طبرسی در مجمع البیان نیز عدم جواز شرعی را درباره معنای این ماده لغوی در این آیه نقل کرده است.^{۱۰}

ج. شعراء، ۲۱۱: «وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَ مَا يَسْتَطِيعُونَ؛ و برای آن‌ها سزاوار نیست و قدرت ندارند!» طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد: «معنای «ینبغی لک» در کلام عرب آن است که پس از احراز وجود مقتضی عقلی و عدم مانع فعلی، انجام عملی از کسی خواسته شود.»^{۱۱} به عبارت دیگر، «ینبغی» دال بر امکان تحقق متعلق و لاینبغی، دال بر عدم امکان تحقق متعلق این فعل است.

د. یس، ۴۰: «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ؛ نه خورشید را سزااست که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی می‌گیرد و هرکدام در مسیر خود شناورند.» علامه طباطبایی به دلالت لاینبغی بر نفی وقوع و عدم امکان در این آیه تصریح کرده است.^{۱۲}

ه. یس، ۶۹: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ؛ ما هرگز شعر به او [پیامبر] نیاموختیم و شایسته او نیست [شاعر باشد]؛ این [کتاب آسمانی] فقط ذکر و قرآن مبین است!» برخی مفسران شیعه، به دلالت این ماده لغوی بر عدم امکان سرودن شعر از سوی رسول گرامی اسلام (ص) - حتی در صورت اراده این امر - اشاره کرده‌اند.^{۱۳}

و. ص، ۳۵: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ؛ گفت: پروردگارا! مرا ببخش و حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد، که تو بسیار بخشنده‌ای!» علامه طباطبایی در تفسیر این آیه نوشته است: «سلیمان (علی نبینا و آله و علیه السلام) در

۸. طبرسی، مجمع البیان، ۸۲۱/۶.

۹. طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۹۱/۱۵.

۱۰. طبرسی، مجمع البیان، ۲۵۷/۷.

۱۱. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۱/۷.

۱۲. طباطبایی، تفسیر المیزان، ۹۰/۱۷.

۱۳. نک: قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق، ۹۵/۱۱.

دعای خویش شرط کرد که ملک موهبتی از سوی خداوند متعال برای کسی قابل دسترسی و حصول نباشد.^{۱۴} این بیان ایشان، دالّ بر وجود معنای عدم امکان و عدم تیسّر در مفهوم لاینبغی است. با تأمل در این آیات و دیدگاه‌های مفسران قرآن - که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد - چنین به نظر می‌آید که مفاد لاینبغی، عدم تمکن و عدم جواز و عدم تیسّر است که پیش‌تر، اقوال برخی واژه‌شناسان در تأیید آن نیز ذکر شد و همان‌گونه که گذشت باتوجه به متعلّق این ماده لغوی و سیاق کلام، گاهی حمل بر عدم جواز شرعی، گاهی حمل بر عدم امکان عقلی و گاهی دیگر ممکن است محمل آن، عدم جواز تکوینی یا عرفی باشد.

۳. استعمالات روایی «ینبغی» و «لاینبغی»

تعبیر ینبغی، گاهی درباره عمل واجب استعمال شده است؛ مانند روایت صحیحہ معاویة بن وهب: «معاویة بن وهب می‌گوید به امام صادق (ع) عرضه داشتم: چگونه با اهل قوم و طایفه خویش و مردمانی که با ما رفت‌وآمد دارند معاشرت کنیم؟ امام (ع) فرمودند: امانات ایشان را ادا کنید، برایشان تحمل شهادت و تأدیه شهادت کنید، بیمارانشان را عیادت کنید و به تشییع جنازه امواتشان بروید.^{۱۵} واژه ینبغی در این روایت، بخشی از کلام راوی است و صادر از لسان امام (ع) نیست؛ اما به دلیل لزوم تناسب پاسخ و پرسش و از آنجاکه جواب امام (ع) ناظر به سؤالی است که راوی مطرح کرده است، می‌توان همه فقرات بیان‌شده در کلام امام (ع) را مدخول و متعلّق ینبغی تلقی کرد و روشن است که ادای امانت، عملی واجب است. لازم به ذکر است که گاهی واژه ینبغی در مقام ارشاد به امری تکوینی و عادی استعمال می‌شود که نه درباره آن وجوبی در کار است و نه استحبابی؛ نظیر موثقه سکونی از امام صادق (ع): «عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:»^{۱۶} سکونی از امام صادق (ع) و ایشان از رسول گرامی اسلام (ص) روایت می‌کند که فرمودند: درباره کسانی که در تابستان کنار هم نشسته‌اند، شایسته است که میان هر دو نفر از ایشان به اندازه استخوان ذراع فاصله باشد تا تحمل گرما بر ایشان سخت نیاید.^{۱۷} روشن است که رعایت فاصله مکانی میان هم‌نشینان در فصل گرم از مباحات است.

از سوی دیگر، با تتبع در روایات روشن می‌شود همان‌گونه که استعمال لاینبغی درباره عمل مکروه فراوان است، درباره عمل حرام نیز فراوانی دارد. از موارد استعمال آن در خصوص عمل مکروه، صحیحہ زرارہ از

۱۴. طباطبایی، تفسیر المیزان، ۲۰۵/۱۷.

۱۵. کلینی، الکافی، ۶۷۹/۴.

۱۶. کلینی، الکافی، ۷۴۳/۴.

۱۷. کلینی، الکافی، ۷۴۳/۴.

امام باقر(ع) است که فرمودند: «در نمازهای صبح، ظهر و عصر روز جمعه، سوره‌های جمعه و منافقین را بخوان؛ زیرا قرائت این سوره‌ها سنت روز جمعه است و شایسته نیست که در نماز ظهر روز جمعه سوره‌ای غیر از سوره جمعه را بخوانی؛^{۱۸} خواه امام جماعت باشی و خواه مأموم.^{۱۹} روشن است که قرائت سوره‌های دیگر، غیر از سوره جمعه در نماز ظهر روز جمعه جایز است و لاینبغی در این روایت، در عمل مکروه استعمال شده است. همچنین صحیحۀ محمدبن مسلم از امام باقر(ع) که فرموده‌اند: «خداوند با نزول سوره جمعه، مؤمنان را گرامی داشت و رسول گرامی اسلام(ص) با ایجاد این سنت [خواندن سوره جمعه در نماز ظهر روز جمعه] به مؤمنان بشارت داد و منافقان را توبیخ کرد؛ ازاین‌رو، ترک خواندن سوره جمعه [در نماز ظهر روز جمعه] جایز نیست و اگر کسی از روی عمد از خواندن آن اجتناب کند، نمازش باطل است.»^{۲۰} از آنجاکه فراوانی استعمال لاینبغی درباره عمل مکروه یا ترک عمل مستحب، محل خلاف نیست، به این دو نمونه اکتفا می‌شود و اما از جمله موارد استعمال آن درباره عمل حرام یا ترک واجب، می‌توان روایات ذیل را برشمرد:

أ. موثقة سماعة بن مهران: «سماعة می‌گوید: از امام(ع) درباره روزه عید فطر سؤال کردم. در پاسخ فرمودند: روزه گرفتن در عید فطر جایز نیست^{۲۱} و همچنین روزه ایام التشریق.»^{۲۲}

ب. صحیحۀ زرارة بن اعین: «زراره می‌گوید: از امام(ع) درباره حد شستن صورت در وضو و آنچه خداوند به شستن آن امر کرده است، سؤال کردم. امام(ع) در پاسخ فرمودند: آنچه خداوند متعال به شستن آن امر کرده است و بر کسی جایز نیست بر آن بیفزاید یا از آن کم نهد^{۲۳} و در صورت زیادت، مأجور نخواهد بود و در صورت نقصان، عاصی است، عبارت است از: مقداری از صورت که پهنای انگشت شصت تا انگشت سبابه و میانی آن را در بر می‌گیرد و از رستگاه مو تا چانه امتداد دارد.»^{۲۴} لاینبغی در این روایت، درباره حرام غیری به کار رفته است؛ یعنی اگر مکلفی در وضو صورت خود را کمتر از آنچه که شارع به شستن آن امر کرده است، بشوید؛ به سبب ترک نماز، مستحق عقوبت و عذاب است. مراد از عدم جواز در این روایت، حرمت تشریع نیست؛ وگرنه در صورت زائد بودن میزان شستن مکلف بر آنچه شارع فرموده است نیز مرتکب گناه شده بود؛ نه اینکه فقط بر آن زیاده، اجری نصیب او نشود.

۱۸. «وَلَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَقْرَأَ بِغَيْرِهِمَا فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ».

۱۹. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۲۰/۶.

۲۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۳۵/۶. «وَلَا يَنْبَغِي تَرْكُهَا فَمَنْ تَرَكَهَا مُتَعَمِّدًا فَلَا صَلَاةَ لَهُ».

۲۱. لَا يَنْبَغِي صِيَامُهُ.

۲۲. کلینی، الکافی، ۵۹۶/۷.

۲۳. «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَزِيدَ عَلَيْهِ وَلَا يَنْقُصَ مِنْهُ».

۲۴. کلینی، الکافی، ۸۸/۵.

ج. روایت مرسله احمد بن محمد بن عیسی: «راوی می‌گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: مردی از میان ما خارج می‌شود و با مالی فراوان باز می‌گردد و ما نمی‌دانیم که کسب و کار او از حلال بوده است یا از حرام؟ امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: در این صورت ببینید که آن اموال را در چه راهی مصروف می‌دارد؛ اگر صرف امور غیر جایز و معاصی می‌شود، آن مال حرام است.^{۲۵} ذکر «ما لاینبغی» و «ما یأثم» در این روایت و عطف توضیحی، مفید ظهور لاینبغی در حرمت است.

د. روایت مرسله بعضی اصحاب: «امام(ع) فرمودند: نخستین کلماتی که درباره تحریم خمر نازل شد، گفتار خداوند بود که درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو در آن‌ها گناه و زیان بزرگی است و منافع [از نظر مادی] برای مردم در بردارد؛ [ولی] گناه آن‌ها از نفعشان بیشتر است. هنگامی که این آیه نازل شد، مردمان، تحریم خمر و تحریم میسر را درک کردند و دانستند که ارتکاب گناه، شایسته نیست.»^{۲۶}

ه. روایت صحیح زرارة بن اعین: «زراره می‌گوید: باقر العلوم(ع) فرمود: ازدواج با اهل کتاب جایز نیست؛^{۲۷} گفتم جانم فدای شما باد! دلیل بر حرمت آن چیست؟ فرمود: گفتار خداوند که «وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ»؛ و هرگز، زنان کافر را در همسری خود نگه ندارید.»^{۲۸}

و. روایت داود بن سرحان: «امام صادق(ع) از امیر المؤمنین، امام علی(ع) نقل کردند که خروج از مسجد برای معتکف جایز نیست،^{۲۹} مگر در صورت بروز ضرورت.»^{۳۰}

ز. روایت صحیح زرارة بن اعین: «برای تو شایسته نیست که یقینت را با تردید نقض کنی!»^{۳۱} در این روایت صحیح - که یکی از ادله اثبات اصل عملی استصحاب است - از دست برداشتن از یقین سابق با تکیه بر شک لاحق نهی شده است. روشن است که تکیه بر شک و تردید در فرض فعلیت متعلق یقین جایز نیست.

۴. دیدگاه‌های فقهی درباره دلالت «لاینبغی»

به نظر می‌رسد در دلالت ینبغی بر جواز و همسانی آن با تعبیر «یجوز»، اشکال و خلافتی در میان نیست و مفاد تعبیر لاینبغی، محل اختلاف و مناقشه فقهای امامیه واقع شده است. پس از تفحص در کتب

۲۵. کلینی، الکافی، ۵۳۶/۱۰. «فَإِنْ كَانَ يَنْفِقُ فِيمَا لَا يَنْبَغِي مِمَّا يَأْتُمُّ عَلَيْهِ، فَهُوَ حَرَامٌ.»

۲۶. «وَعَلِمُوا أَنَّ الْإِثْمَ مِمَّا يَنْبَغِي اجْتِنَابُهُ.» کلینی، الکافی، ۷۰۳/۱۲.

۲۷. «لَا يَنْبَغِي زَكَاحُ أَهْلِ الْكِتَابِ.»

۲۸. ممتحنه: ۱۰؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۹۷/۷.

۲۹. «لَا يَنْبَغِي لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يُخْرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ.»

۳۰. کلینی، الکافی، ۶۷۴/۷.

۳۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۴۲۲/۱.

فقهی و تأمل در کلمات دانشمندان فقه می‌توان گفت: دیدگاه‌های فقهای امامیه درباره مفاد این ماده لغوی، منحصر در چهار دیدگاه ذیل است:

أ. **تنصيص در کراهت:** تعبیر لاینبغی در برخی کلمات محقق حلی، نص در کراهت دانسته شده و احتمال تحریم را درباره مفاد آن نپذیرفته است. وی در این باره آورده است: «و هذه اللفظة صريحة في الكراهية»^{۳۲} شهید اول نیز در برخی استنباطات خویش از متون روایی مشتمل بر این تعبیر، به تنصيص آن در کراهت اشاره کرده است.^{۳۳}

ب. **ظهور در کراهت:** لاینبغی در کلمات شهید ثانی ظاهر در کراهت شمرده شده است.^{۳۴} علامه حلی نیز مدعی غلبه استعمال لاینبغی در فضیلت، به معنای کراهت شده است و حرمت و لزوم ترک را در مفاد آن نپذیرفته است.^{۳۵} محقق حلی نیز در برخی دیگر از کلمات خویش، چنین نوشته است: «و هذا اللفظ [ليس ينبغی] كما يحتمل التحريم يحتمل الكراهية، بل استعماله في الكراهية أكثر؛ درباره معنای ظاهر از این واژه، همان گونه که احتمال تحریم می‌رود، احتمال کراهت نیز ثابت است؛ بلکه کاربرد آن در کراهت بیشتر است.»^{۳۶} ممکن است اشکال شود که محقق حلی در این سخن، به فراوانی استعمال لاینبغی در کراهت اشاره کرده است و استعمال؛ اعم از وضع و معنای لغوی است، اما می‌توان مدعی شد که این کثرت استعمال، سبب انصراف و ظهور کلمه لاینبغی در کراهت، در فرض تجرد از قراین است.^{۳۷} درباره این قول و قول نخست، می‌توان با تمسک به دلیل وجدانی تبادر و اصل عدم نقل، استظهار یا تنصيص لاینبغی در کراهت را اثبات کرد و حکم به برخورداری آن از چنین معنایی در عهد و عصر تشریع کرد.

ج. **حکم به اجمال:** از برخی کلمات محقق بحرانی چنین به نظر می‌رسد که وی این تعبیر را مجمل دانسته و در مقام استظهار از آن، به قدر متیقن از معنای آن -که مطلق مرجوحیت است- بسنده کرده است. وی در این باره می‌نویسد: «ان لفظ ينبغی و لا ينبغی فی الأخبار من الألفاظ المتشابهة.»^{۳۸} وی در موضع دیگری از حدائق، در مقام بحث از حمل ینبغی و لاینبغی در کلمات فقهای امامیه، بر فضیلت و استحباب و کراهت بیان داشته است: «إنه و ان اشتهر كونه كذلك في عرف الناس وربما وجد في الاخبار بهذا المعنى أيضا الا ان أكثر استعمال ينبغی و لا ينبغی في الاخبار بمعنى الوجوب و التحريم، وقد حضرنی من

۳۲. محقق حلی، المعتمر، ۲/۲۹۵.

۳۳. شهید اول، غایة المراد، ۱/۱۷۱.

۳۴. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۵/۱۹۶.

۳۵. علامه حلی، منتهی المطلب، ۴/۹۲.

۳۶. محقق حلی، المعتمر، ۱/۳۸۳.

۳۷. نک: میرزای شیرازی، تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، ۲/۲۹.

۳۸. بحرانی، الحدائق الناظرة، ۷/۴۶.

الآخبار ما یشتمل علی خمسة عشر موضعا یضمن ما ذکرناه؛ اگرچه این معنا [ظهور «ینبغی» و «لاینبغی» در عدم الزام] در عرف مردم شهرت یافته است و چه بسا، از برخی روایات نیز همین معنا فهمیده شود، اما ینبغی و لاینبغی در موارد فراوانی از روایات، در معنای وجوب و تحریم به کار رفته است و پانزده مورد از روایاتی را که این تعبیر به همین معنا [الزام فعل و ترک] در آن به کار رفته است، در ذهن و ذاکره خویش دارم.^{۳۹} وی در موضع دیگری در این باره می گوید: «مناقشة صاحب مدارک^{۴۰} و ظهور لفظ لاینبغی در کراهت، مبتنی بر عرف جاری میان مردم است، وگرنه این تعبیر در موارد فراوانی از روایات، در معنای تحریم استعمال شده است. در مواضع متعددی از کتاب حدائق نیز روشن شد که تعبیر ینبغی و لاینبغی در روایات، از جمله تعابیر مجمل و متشابه هستند؛ زیرا گاهی در وجوب و تحریم به کار رفته اند و چنان که بر هر متدبری پوشیده نیست، چه بسا استعمال این دو واژه در وجوب و تحریم، بیش از استعمال آن در استحباب و کراهت باشد. البته از آنجاکه گاهی در استحباب و کراهت نیز به کار رفته اند، بر هیچ یک از این دو معنا [الزام فعل و ترک یا عدم الزام آن] حمل نمی شوند، مگر آنکه قرینه ای در میان باشد.»^{۴۱} وی در مواضع دیگری از کلمات خویش، حکم به اجمال مفاد این واژه را به تصریح بیان کرده و استظهار از این تعبیر را متوقف بر وجود قراین کرده است.^{۴۲} چنان که روشن است، محقق بحرانی با وجود پذیرش کثرت استعمال لاینبغی در الزام، حکم به اجمال کرده و اعتنایی به انصراف ناشی از غلبه استعمال نکرده است؛ البته از یکی از عبارات وی ممکن است چنین معنایی فهمیده شود: «لا ینبغی بمعونة ما نقلناه عن التهذیب انما هو التحريم؛... لان استعمال هذا اللفظ فی التحريم شائع فی الأخبار كما عرفت فی غیر موضع من هذا الكتاب؛ لاینبغی با استمداد از کلمات شیخ طوسی در کتاب تهذیب،^{۴۳} دال بر تحریم است...؛ زیرا استعمال این لفظ در حرمت، فراوان است، چنان که در مواضعی از کتاب حدائق روشن شد.»^{۴۴} از این سخن محقق بحرانی، صحت حمل لاینبغی بر تحریم، به دلیل انصراف ناشی از غلبه استعمال آن در تحریم فهمیده می شود و این معنا، معنایی غیر از توقف و حکم به اجمال درباره مفاد این تعبیر در روایات، هنگام تجرد از قراین است.

د. ظهور در تحریم: آیت الله خوئی، تعبیر لاینبغی در روایات را ظاهر در تحریم دانسته و در مواضع

۳۹. بحرانی، الحدائق الناظرة، ۱۴۴/۲.

۴۰. نک: موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۲۱۰/۲.

۴۱. بحرانی، الحدائق الناظرة، ۳۶۰/۴.

۴۲. نک: بحرانی، الحدائق الناظرة، ۵۶۳/۲۳.

۴۳. نک: بحرانی، الحدائق الناظرة، ۱۵۲/۴؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۲۵/۸.

۴۴. بحرانی، الحدائق الناظرة، ۱۵۳/۴.

متعددی از مباحث فقهی خویش، به این معنا تصریح کرده است.^{۴۵} ایشان در این باره می‌گوید: «لاینبغی، ظاهر در عدم جواز [و تحریم] است و اینکه آن امر، امکان تحقق [تشریعی] ندارد. این استظهار، موافق با معنای لغوی و کاربردهای قرآنی لاینبغی است، چنانچه در گفتار خدای تعالی آمده است: نه خورشید را سزاست که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی می‌گیرد و هرکدام در مسیر خود شناورند؛ یعنی برای خورشید چنین امکانی نیست، نه اینکه شایسته آن نباشد.»^{۴۶} وی عدم انبغاء در آیات دیگر قرآن^{۴۷} را نیز به همین معنای عدم تمکن و عدم تیسر تفسیر کرده است.^{۴۸} از دیدگاه ایشان تفسیر انبغاء به تناسب، تفسیر صحیحی نیست و شایسته است که معنای تمکن در تبیین این ماده لغوی بیان شود و روشن است که نصوص شرعی، در مقام بیان عدم تمکن تکوینی آدمیان از انجام فعلی خاص نیست؛ بلکه ناظر بر عدم تمکن تشریعی است که تعبیر دیگری از تحریم و عدم جواز تکلیفی است.^{۴۹} در کلمات آیت‌الله خویی، استظهار حرمت از لاینبغی شایع و متداول است.^{۵۰} آیت‌الله خویی در بیان امکان استشکال بر این دیدگاه می‌نویسد: «ممکن است گفته شود: اگرچه لاینبغی در لغت، به معنای حرمت است؛ اما متفاهم از آن در محاورات امروزی، همان کراهت و عدم تناسب است و از آنجاکه زمان انتقال معنای لاینبغی از عدم تمکن به عدم تناسب بر ما روشن نیست و نمی‌دانیم که نقل معنای آن، مقدم بر عصر صدور روایات بوده است یا مؤخر از آن، ناگزیر این واژه مجمل خواهد بود.»^{۵۱} هر چند آیت‌الله خویی چنین اشکالی را درباره دیدگاه خویش درباره مفاد لاینبغی مطرح کرده است؛ اما گویا چندان وقعی به آن ننهاده است، بلکه در برخی عبارات خویش تصریح کرده است که: لاینبغی در منابع روایی، در معنای موضوع^{۵۲} له آن به کار رفته است؛ چنان‌که در موضعی نگاشته است: «تفسیرها بـ «لا یلیق» و «لا یناسب» الرّاجع إلى الکراهة اصطلاح حادث و الکلمة فی لسان الأخبار علی ما هی علیه من المعنی اللغوی؛ تفسیر لاینبغی به لا یلیق و لا یناسب، اصطلاح جدیدی درباره مفهوم آن است و این واژه در اخبار و روایات، بر همان معنای لغوی [عدم تمکن و عدم تیسر] حمل می‌شود.»^{۵۳} آیت‌الله شبیری زنجانی نیز همین معنا را تأیید کرده و در این باره نوشته است: «با مراجعه به روایات اطمینان حاصل می‌شود که اطلاق لاینبغی در روایات، غیر از اصطلاح متأخران است که به معنای

۴۵. نک: خویی، موسوعة، ۲۸۰/۴.

۴۶. خویی، موسوعة، ۳۷۶/۱۴.

۴۷. مانند: فرقان: ۱۸؛ ص: ۳۵.

۴۸. نک: خویی، موسوعة، ۲۸۰/۴.

۴۹. نک: خویی، موسوعة، ۲۸۰/۴.

۵۰. نک: خویی، موسوعة، ۳۱۲/۴؛ خویی، موسوعة، ۳۲۲/۶؛ خویی، موسوعة، ۲۸۳/۱۵.

۵۱. خویی، موسوعة، ۲۸۱/۴.

۵۲. خویی، موسوعة، ۳۷۷/۱۷.

کراهت به کار می‌برند. در روایت، لاینبغی به جای لایجوز به کار می‌رود و تعبیرات فقهای اولیه هم مختلف است و برزخی است بین معنای روایات و اصطلاح فقهای متأخر و در هر دو به کار برده‌اند. پس در ظهور لاینبغی برای عدم جواز، اشکالی نیست.^{۵۳} البته اهل لغت، معانی دیگری غیر از عدم تمکن و عدم تیسر را نیز برای لاینبغی ذکر کرده‌اند که پیش‌تر به آن اشاره شد.^{۵۴}

۵. نتایج اقوال فقیهان

آرای چهارگانه مذکور مهم‌ترین اقوال درباره مفاد ینبغی و لاینبغی در منابع دینی است. اقوال سه‌گانه نخست -از جهت نتیجه استنباطی مترتب بر آن- نزدیک به هم هستند؛ زیرا بر فرض تخصیص این ماده لغوی بر کراهت یا ظهور آن در کراهت و نیز اجمال مفاد آن و اخذ به قدر متیقن از معنای آن -که همان مطلق مرجوحیت و کراهت است- حاصل آن، عدم استفاده الزام فعل از ینبغی و عدم استفاده الزام ترک از لاینبغی است. البته در صورتی که دلیل مشتمل بر لاینبغی با دلیل ظاهر در تحریم تعارض داشته باشد، بنابر قول دوم، تعارض مستقر خواهد بود^{۵۵} و بنابر قول سوم، تعارضی در میان نخواهد بود^{۵۶} و بنابر قول نخست، قواعد اصولی، مقتضای تقدیم نص بر ظاهر و عدم استقرار چنین تعارضی است.

به نظر می‌رسد می‌توان با تمسک به ادله اقامه شده از سوی آیت‌الله خویی و ذکر مؤیداتی از قرآن و روایات در این باره، قول چهارم را درباره مفاد لاینبغی اختیار کرد و به رد اقوال دیگر در این باره پرداخت. از سوی دیگر، با تأمل در کاربردهای قرآنی و روایی این ماده لغوی روشن می‌شود که حرمت و عدم جواز مستفاد از این تعبیر، در سه حوزه قابل دسته‌بندی است: امور شرعی،^{۵۷} امور عقلی^{۵۸} و امور تکوینی.^{۵۹}

۵۳. البته ایشان اگرچه رأی آیت‌الله خویی را در این باره پذیرفته‌اند؛ اما تقریری دیگر در این زمینه ارائه کرده‌اند. آیت‌الله شبیری زنجانی در این باره می‌گوید: «به نظر ما مدعی آقای خویی -که لاینبغی، به معنای لایجوز است- صحیح است، ولی تقریری که برای آن ادعا ذکر کرده‌اند تمام نیست؛ چون ینبغی به معنای «بجوز» نیست. با مراجعه موارد استعمال روشن است که ینبغی، به معنای مطابق قاعده بودن است، لذا موارد آن با اختلاف قانون اختلاف پیدا می‌کند، گاهی مطلبی مقتضای قانون اخلاقی است و در مواردی مطابق با مستحبات است که ینبغی به کار می‌رود و در نتیجه، لاینبغی هم به معنای خلاف قاعده بودن است؛ مثلاً ینبغی درباره اذن در تصرف مال غیر، جنبه الزامی دارد و حتماً باید اجازه گرفته شود و در مقابل، گاهی ناظر به حکم استحبابی است و گاهی هم مراد جواز است؛ یعنی ارتکاب آن خلاف قانون نیست؛ پس ینبغی اعم است. از سوی دیگر، اطلاق لاینبغی، اقتضای حرمت دارد؛ چون به معنای خلاف قانون است و خلاف قانون مطلق، حرام است (نک: شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۳۱۳/۱).

۵۴. نک: مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۲۰۸/۱۹؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۳۷.

۵۵. زیرا در این صورت، دلیل مشتمل بر لاینبغی، ظاهر در کراهت و دلیل دیگر، ظاهر در حرمت است. پرواضح است بنابر دیدگاه محقق خویی نیز تعارض مستقر است.

۵۶. زیرا در این فرض، دلیل مشتمل بر لاینبغی، مجمل و دلیل ظاهر در تحریم، مبین است.

۵۷. فرقان: ۱۸: «مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ».

۵۸. مریم: ۹۲: «وَمَا يَنْبَغِي لِلرُّحَمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا».

۵۹. یس: ۴۰: «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ».

۶. ادله ظهور «لاینبغی» در حرمت

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، تعبیر لاینبغی و هم‌خانواده‌های آن؛ مانند «ما ینبغی» و «لیس ینبغی»، در روایات بسیاری به کار رفته است. از کلام برخی علما استفاده می‌شود که تعبیر فوق، ظهور در کراهت دارد،^{۶۰} لکن با بررسی موارد استعمال آن در روایات، خلاف این مدعا به دست می‌آید؛ یعنی اگر نگوییم ظهور در حرمت دارد، ظاهر در کراهت هم نمی‌تواند باشد. به دو دلیل «لاینبغی» دالّ بر حرمت است:

۶. ۱. دلیل نخست: فراوانی استعمال «لاینبغی» در حرمت

موارد استعمال بسیاری وجود دارد که در آن‌ها عبارت لاینبغی در حرمت به کار رفته است. برخی از این موارد -که پیش‌تر نیز اشاره شد- عبارت‌اند از: در امور تشریعی، موارد فراوانی لاینبغی دالّ بر حرمت است: حرمت خروج معتکف از مسجد،^{۶۱} بسیاری از محرمات احرام؛ مانند همراه داشتن سلاح،^{۶۲} استشمام بوی خوش به قصد لذت از آن و نیز استشمام زعفران^{۶۳} و شکارکردن در حال احرام و حتی نشان دادن صید به شکارچی^{۶۴} و کشتن شپش که در بدن محرم ساکن شده است،^{۶۵} احلال قبل از رسیدن هدی و قربانی به قربانگاه^{۶۶} و حرمت عبور از مواقیت پنج‌گانه بدون احرام و نیز محرم شدن قبل از این مواقیت، عدم حلق مرد محرمی که در اعمال حج به دلیل بیماری یا حرج نمی‌تواند این کار را انجام دهد،^{۶۷} حرمت توقف جنب در مسجد النبی (ص)،^{۶۸} حرمت نظر (در غیر از موارد استثنا) به کنیزی که در معرض فروش گذاشته شده است.^{۶۹} همچنین در صحیح زرار که نوعی ضرب و تدوین قاعده در استصحاب است، تعبیر لاینبغی استعمال شده است.^{۷۰} فقها و حدیث‌شناسان به دلیل تعبیر لاینبغی، اختیاری بودن اجرای قانون استصحاب را برداشت نکرده‌اند و این چیزی، جز حرمت و عدم صحت نقض (نقض یقین

۶۰. نک: مجلسی، مرآة العقول، ۴۲۹/۱۶.

۶۱. کلینی، الکافی، ۱۷۸/۴.

۶۲. کلینی، الکافی، ۲۲۸/۴.

۶۳. کلینی، الکافی، ۳۵۳-۳۵۵/۴.

۶۴. نوری، مستدرک الوسائل، ۱۹۹/۹.

۶۵. آیت‌الله فاضل لنکرانی ذیل این حدیث قائل به ظهور لاینبغی در حرمت شده است: «فَنَقُولُ أَوَّلًا مَنَعَ كَوْنُ لَا يَنْبَغِي ظَاهِرًا فِي نَفْسِهِ فِي خُصُوصِ الْكَرَاهَةِ أَوْ الْأَعْمِ مِنْهَا وَمِنْ الْحَرَمَةِ بَلِ الظَّاهِرُ كَوْنُهُ ظَاهِرًا فِي الْحَرَمَةِ إِلَّا فِي مَوْرَدِ ثُبُوتِ الْقَرِينَةِ عَلَى الْخِلَافِ. وَ ثَانِيًا عَلَى فَرْضِ تَسْلِيمِ ظُهُورِهَا فِي عَدَمِ الْحَرَمَةِ لَيْسَ ظُهُورُهَا فِيهِ بِأَقْوَى مِنْ ظُهُورِ الرِّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي الْحَرَمَةِ وَلَا فِي رَتْبِهِ بَلِ الرِّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ تَصِيرُ قَرِينَةً عَلَى كَوْنِ الْمُرَادِ مِنْ قَوْلِهِ: «لَا يَنْبَغِي» هِيَ الْحَرَمَةُ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ»: فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۱۳۴/۴.

۶۶. کلینی، الکافی، ۲۴۶/۴.

۶۷. نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۳۴/۵.

۶۸. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۱۰/۲.

۶۹. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۲۰/۴.

۷۰. طوسی، الاستبصار، ۱۸۳/۱.

سابق به دلیل شک لاحق) نیست. شیخ انصاری در کتاب الصلاة در بحث نماز جماعت و حرمت قرائت حمد و سوره بر مأمومی که صدای قرائت امام را می شنود، فرعی مطرح می کند که اگر مأموم شبیه دارد که آیا صدای امام را می شنود یا نه، آیا قرائت بر مأموم جایز است؟ ایشان طبق حدیثی که در آن تعبیر لاینبغی به کار رفته است، حکم به حرمت قرائت مأموم می کند^{۷۱} و این حدیث را معارض نمی داند با روایاتی که ظهور قوی در حرمت قرائت مأموم دارند و تصریح به عدم ظهور تعبیر فوق در کراهت می کند.^{۷۲} محقق قمی درباره صحیحۀ فوق الذکر، تصریح به عدم ظهور لاینبغی در کراهت دارد.^{۷۳} همچنین تعبیر مزبور در ادعیه و امور اعتقادی نیز در حرمت به کار برده شده است.^{۷۴} در امور تکوینی، عبارت لاینبغی، به معنای خلاف قانون طبیعت است؛ مانند آیه کریمه: «لَا السَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»^{۷۵} و نیز در امور عقلی، عبارت لاینبغی در خصوص کار خلاف حکم عقل به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه: «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا»^{۷۶}.

۲.۶. دلیل دوم: تقریر امام از فهم زراه

فهم زراه در عدم صحت نکاح با ذمیه است و این دریافت و فهم او به وسیله امام تقریر و تثبیت می شود.^{۷۷} در این روایت حضرت باقر العلوم (ع) می فرماید: «لَا يَنْبَغِي نِكَاحُ أَهْلِ الْكِتَابِ»؛ زراه از امام سؤال می کند که شما از کجای قرآن حرمت نکاح آن ها را به دست آوردید؟ سؤال زراه تصریح دارد که این شاگرد مکتب اهل بیت، از لاینبغی حرمت را فهمیده است، ولی از امام مدرک قرآنی این حکم را می طلبد و امام نیز آیه مربوطه را بیان می کنند. نکته مهم آن است که فهم و دریافت زراه از تعبیر لاینبغی مورد تأیید امام است؛ در غیر این صورت، امام او را تخطئه می کرد. برخی فقیهان، مانند شیخ طوسی قائل به ظهور این تعبیر در کراهت شده اند، لکن علامه حلی مخالف ایشان است. در فرعی فقهی که در آن مشتری در خرید کالا شرط می کند متحمل ضرر نشود، شیخ طوسی روایت ابن عتبه را مطرح و لاینبغی را حمل بر کراهت می کند و عقد را صحیح می داند.^{۷۸} حر عاملی نیز کار او را تأیید می کند،^{۷۹} لکن علامه حلی با سخن شیخ

۷۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۵۷/۸.

۷۲. انصاری، کتاب الصلاة، ۵۹۹/۲.

۷۳. میرزای قمی، غنائم الايام، ۱۵۴/۳.

۷۴. کلینی، الکافی، ۴۶۷/۳.

۷۵. یس: ۴۰.

۷۶. مریم: ۹۲.

۷۷. کلینی، الکافی، ۳۵۸/۵.

۷۸. طوسی، الاستبصار، ۸۴/۳.

۷۹. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۶۶/۱۸.

طوسی مخالف است.^{۸۰} شیخ انصاری برای سخن علامه حلی چنین دلیل می‌آورد: «الظاهر أنَّ المراد الحرمة لا الكراهة كما في المختلف؛ إذ مع صحة العقد لا وجه لكراهة الوفاء بالوعد.»^{۸۱} آیت‌الله شبیری نیز ظهور لاینبغی در عدم جواز را بی‌اشکال می‌شمارد.^{۸۲}

۷. شواهد و مؤیدات ظهور «لاینبغی» در تحریم

هر چند -چنان‌که پیش‌تر نیز ذیل کلمات محقق خوئی بیان شد- اقوال اهل لغت مؤید دلالت لاینبغی بر صرف عدم جواز نیست؛ اما -افزون بر ادله‌ای؛ مانند تبادر و دلالت انصراف ناشی از کثرت استعمال- می‌توان شواهدی از آیات^{۸۳} و روایات و عبارات فقها بر ظهور آن در عدم جواز و لزوم ترک، اقامه کرد:

أ. «عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَتَكَشَّفَ بَيْنَ يَدَيِ الْيَهُودِيَّةِ وَ النَّصْرَانِيَّةِ فَإِنَّهُنَّ يَصِفْنَ ذَلِكَ لِأَزْوَاجِهِنَّ»؛^{۸۴} شایسته نیست که زن مسلمان در برابر دیدگان زنان یهودی و مسیحی خود را برهنه کند؛ زیرا [ممکن است] آن زنان این رفتار را برای شوهران خویش نقل کنند. در روایت دیگری، جابر بن یزید جعفی که همین عبارت را از امام محمدباقر(ع) نقل می‌کند، به جای لاینبغی، لایجوز به کار رفته است^{۸۵} که می‌تواند شاهی بر ترادف و همسانی فهم اصحاب ائمه(ع) از دو عبارت مزبور باشد.

ب. «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ، قَالَ إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ الْحُرَّةُ سِتَّ سَنِينَ، فَلَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تُقَبِّلَهَا؛ هُنَّ كَمِثْلِ دَخْتَرٍ آزاده به شش سالگی رسید، از بوسیدن وی بپرهیزید.»^{۸۶} در دلالت روایت بر حرمت تقبیل بحثی نیست.^{۸۷}

ج. اکثر محرمات احرام با تعبیر لاینبغی بیان شده است؛ برای مثال، پیامبر گرامی اسلام(ص) در حجة الوداع، حج را به عمره تمتع تبدیل نکردند و فرمودند: «وَلَكِنِّي سَقْتُ الْهَدْيَ وَلَا يَنْبَغِي لِسَائِقِ الْهَدْيِ أَنْ يَحِلَّ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ»؛^{۸۸} من سائق الهدی هستم و برای کسی که حیوانی را به منظور قربانی کردن با خویش روان می‌سازد، جایز نیست پیش از رسیدن به منی از احرام حج برون آید. در این روایت، مانند

۸۰. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۱۱/۵.

۸۱. انصاری، کتاب الصلاة، ۹۶/۶.

۸۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۳۱۴/۱.

۸۳. در ضمن کلمات آیت‌الله خوئی بدان اشاره شد.

۸۴. کلینی، الکافی، ۱۹۱/۱۱.

۸۵. لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَتَكَشَّفَ بَيْنَ يَدَيِ الْيَهُودِيَّةِ وَ النَّصْرَانِيَّةِ لِأَنَّهُنَّ يَصِفْنَ ذَلِكَ لِأَزْوَاجِهِنَّ. ابن بابویه، الخصال، ۵۸۷/۲.

۸۶. کلینی، الکافی، ۲۲۴/۱۱.

۸۷. نک: انصاری شیرازی، موسوعة احکام الاطفال، ۱۵۱/۲.

۸۸. کلینی، الکافی، ۱۶۳/۸.

بعضی روایات دیگر برای اثبات تحریم به لاینبغی استدلال شده است که از آن استفاده می‌شود این کلمه به معنای خصوص تحریم است، نه جامع بین تحریم و تنزیه؛ چون با جامع نمی‌توان برای یک قسم خاص استدلال کرد. به تعبیر دیگر، در این روایت در تعلیل این نکته که پیامبر (ص) نمی‌تواند احرام حج خود را به عمره تمتع تبدیل کند، این جمله آمده است: «لکنی سقت الهدی ولا ینبغی لسانق الهدی...» این جمله در این مقام گفته شده که نه پیامبر (ص) و نه دیگران، حق تحلل نداشته‌اند قبل از اینکه هدی به محل خود برسد.^{۸۹}

د. شیخ طوسی در نهاییه می‌گوید: «و المکاری مثل الملاح یضمن ما یفرط فیه و ما لا یفرط فیه لم یکن علیه شیء فی هلاکة و لا ینبغی لأحد ان یضمن صانعا شیئا، إلا إذا اتهمه فی قوله. فإذا کان مأمونا ثقة، وجب أن یصدقه و لا یغرّمه شیئا»؛^{۹۰} کرایه‌دهنده چهارپایان؛ مانند ملوان کشتی، ضامن خسارتی است که ناشی از تفریط وی بوده است و اگر تفریطی نکرده باشد ضامن نیست و شایسته نیست که کسی صاحب صنایع را ضامن بداند، مگر آنکه در گفتارشان متهم باشند. بنابراین اگر امین و مورد اعتماد باشند، بایستی در گفتارشان تصدیق شوند و غرامتی بر ایشان تحمیل نشود. در این عبارت، به قرینه اینکه جمله «فإذا کان مأمونا ثقة، وجب أن یصدقه و لا یغرّمه شیئا»، بیان مستثنی‌منه است و درباره آن، تعبیر لاینبغی به کار رفته است، استفاده می‌شود که مراد از لاینبغی عدم جواز است.

همچنین روایت دال بر عدم جواز ابتدای به شک در فرض فعلیت یقین، روایت دال بر عدم جواز نکاح با زنان اهل کتاب و روایت دال بر حرمت خروج معتکف از مسجد که پیش‌تر بدان اشاره شد، نمونه‌های دیگری از روایاتی است که در دلالت آن بر منع و حرمت، تردیدی متصور نیست.

۸. وجوه افتراق و اشتراک تعبیر روایی «ینبغی» با تعبیر «نفی بأس»

تعبیر روایی لاینبغی، تعبیری مشابه اثبات بأس است که از مفهوم برخی روایات مشتمل بر نفی بأس، اتخاذشده است و تعبیر ینبغی، مشابه و مساوق نفی بأس است. همان‌گونه که گفته شد شاید نتوان از اقوال اهل لغت، مساعد و مؤیدی بر استفاده عدم جواز از لاینبغی اقامه کرد، اما دلالت اثبات بأس بر عدم جواز را می‌توان به تأیید اهل لغت و برخی فقیهان امامی^{۹۱} رساند و از رهگذر تشابه عرفی معنای این دو تعبیر، به تحکیم این مبنا در استظهار پرداخت.

۸۹. نک: شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۳۱۴/۱.

۹۰. طوسی، النهایة، ۴۴۷.

۹۱. باتوجه به معنای لغوی بأس و شمول آن بر مفهوم عقاب (نک: جوهری، الصحاح، ۹۰/۳) و همچنین تبادری که در کلمات برخی فقها بدان اشاره شده است و تباین و تناقض نفی و ثبوت (صدر، ماوراء الفقه، ۱۳۹/۳؛ طباطبائی یزدی، وسیلة الوسائل، ۳۹۴)، عدم جواز و تحریم است و دلالت آن بر مطلق مرجوحیت و اشتغال آن بر کراهت پذیرفتنی نیست.

نتیجه‌گیری

با تتبع در معنای واژگان «ینبغی» و «لاینبغی» از دیدگاه اهل لغت و ملاحظه استعمالات روایی این ماده لغوی و نیز کلمات فقهای امامیه پیرامون مفاد آن به نظر می‌رسد تعبیر ینبغی، تعبیری مساوق با یجوز است و مفید جواز تکلیفی است. از سوی دیگر، ظهور انباء در جواز و تمکن و تیسر، بیش از ظهور آن در تناسب و شایستگی است؛ به تعبیر دیگر، فهم عدم جواز، عدم تمکن و عدم تیسر از تعبیر لاینبغی، روشن‌تر از فهم عدم تناسب از آن است. باتوجه به اینکه عدم تمکن در حوزه تکوین، سبب عدم تحقق و عدم تمکن در حوزه تشریع، تعبیر دیگری از تحریم و عدم جواز تکلیفی است و نیز مؤیدات روایی این ظهور لفظی، حمل این تعبیر بر تحریم - هنگام مجرد از قراین مقالی و مقامی دال بر کراهت - وجهی‌تر از حمل آن بر کراهت می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- انصاری شیرازی، قدرت اله و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار (ع). موسوعة أحكام الأطفال و أدلته. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۹ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب الصلاة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- شیرازی زنجانی، سید موسی. کتاب نکاح. قم: مؤسسة پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
- شهید اول، محمد بن مکی. غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
- صدر، سید محمد. ما وراء الفقه. بیروت: دار الأضواء، ۱۴۲۰ق.

- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ١٤١٧ق.
- طباطبائی یزدی، محمدباقر. وسیلة الوسائل. قم: بی نا، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
- طوسی، محمد بن حسن. الإمتصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٣٩٠ق.
- طوسی، محمد بن حسن. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتب العربی، ١٤٠٠ق.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ق.
- عسکری، حسن بن عبدالله. الفروق اللغویة. بیروت: دار الآفاق الجدیة، ١٤٠٠ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٣ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ١٤١٢ق.
- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ١٤٢٩ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ١٣٦٨.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: دار الحدیث، ١٤٢٩ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٤٠٤ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. المعتمد فی شرح المختصر. قم: سید الشهداء (ع)، ١٤٠٧ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر، ١٤١٤ق.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. لندن: دار الکتب العلمیة؛ مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ١٤٣٠ق.
- مقری، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الهجرة، ١٤١٤ق.
- موسوی عاملی، محمد بن علی. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: آل البيت لإحياء التراث، ١٤١١ق.
- میرزای شیرازی، محمد حسن بن محمود. تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی. قم: آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. غنائم الاثام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٧ق.
- نوری، حسین بن محمد تقی. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل البيت (ع)، ١٤٠٨ق.

Transliterated Bibliography

‘Allamah Ḥilli, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalif al-Shr’a fi al-Aḥkām al-Shar’i’a*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī,

1993/1413.

‘Allāmah Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab fi Taḥqīq al-Madhhab*. Mashhad: Majma‘ Buḥūth al-Islāmiyya, 1992/1412.

Anṣārī Shīrāzī, Quḍrat Allāh va Pazhūhishgarān Markaz-i Fiqhī A‘imāh Aṭhār(AS). *Mawsū‘at Ahkām al-Aṭfāl wa Adillatih*. Qum: Markaz-i Fiqhī A‘imāh Aṭhār(AS). 2008/1429.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Makāsib*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Buzurgdāsht Shaykh A‘zam Anṣārī. 1995/1415.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Salāt*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Buzurgdāsht Shaykh A‘zam Anṣārī, 1995/1415.

‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allah. *al-Furūq al-Lughawiya*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadida. 2022/1400.

Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadā‘iq al-Nāḍira fi Ahkām al-‘Itra al-Ṭahira*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1985/1405.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī‘a fi Sharḥ Taḥrīr al-Wasīla*. Qum: Markaz-i Fiqh al-A‘imāh al-Aṭhār(AS), 2008/1429.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shī‘a ilā Taḥṣīl Msā’il al-Sharī‘a*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Tūrāth, 1989/1409.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1993/1413.

Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1957/1376.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū‘a al-Imām al-Khū‘ī*. Qum: Mū‘assisa Iḥyā’ Āṣār al-Imām al-Khū‘ī, 1997/1418.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2008/1429.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirāt al-Uqūl fi Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1984/1404.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. *Ghanā‘im al-Ayyām fi Msā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mū‘assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1996/1417.

Mīrzā-yi Shīrāzī, Muḥammad Ḥasan ibn Maḥmūd. *Taqrīrāt Āyat Allāh al-Mujaddid al-Shīrāzī*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Tūrāth, 1989/1409.

- Muḥaqqiq Ḥilli. Ja‘far ibn Ḥasan. *al-Mu‘tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qum: Sayyid al-Shuhadā(AS), 1987/1407.
- Muqrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfi‘i*. Qum: Dār al-Hijrah, 1994/1414.
- Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993/1414.
- Mūsawī ‘Āmulī, Muḥammad ‘Alī. *Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ ‘Ibādāt Sharā’ir al-Islām*. Qum: Āl al-Bayt li-Ihyā’ al-Tūrāth, 1991/1411.
- Muṣṭafawī, Ḥasan. *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Landan: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya; Markaz-i Nashr-i Āsar al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 2009/1430.
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbaṭ al-Masā’il*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1988/1408.
- Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Tafsīr Kanz al-Daqa’iq wa Baḥr al-Gharā’ib*. Tehran: Sāzīmān-i Chāp va Intishārāt Vizārat Irshād-i Islāmī, 1990/1368.
- Qurān-i Karīm. translated by* Āyat Allāh Nāṣir Makārim Shirāzi. Tehran: Daftar Muṭāli‘āt Tārikh va Ma‘ārif-i Islāmī, 2002/1380.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Allfāz al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam. 1992/1412.
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad. *Māwarā’ al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. 1999/1420.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makki. *Ghāyat al-Murād fī Sharḥ Nukat al-Irshād*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1994/1414.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Rawḍa al-Baḥiya fī Sharḥ al-Lum’a al-Dimashqiya*. Qum: Kitābfurūshī al-Dāwarī. 1990/1410.
- Shubayrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. *Kitāb Nikāḥ*. Qum: Mū’assisah-yi Pazhūhish Ra’ypardāz, 1998/1419.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1994/1372.
- Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Bāqir. *Wasīla al-Wasā’il*. Qum: s.n. s.d.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Panjum, 1996/1417.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fī mā Ikhtalafa min al-Akḥbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1970/1390.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 1980/1400.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni’a*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.



Types of Speech Acts in the Apostrophe Device based on John Searle's Theory; a Case Study of Āyāt al-'Aḥkām in the Holy Quran

Morteza Sadeghinezhad

MA Graduate, Department of Arabic Language Translation, Faculty of Humanities, Damghan University, Damghan, Iran

Dr. Fereshteh Afzali  (corresponding author)

Assistant Professor, Department of Arabic Language Translation, Faculty of Humanities, Damghan University, Damghan, Iran

Email: f.afzali@du.ac.ir

Abstract

"Apostrophe" (*Ilṭifāt*) means grammatical altering between the use of first, second, and third person in a sentence or consecutive sentences. It aims at examining the coherence in the Holy Quran. Speech act theory is one of the important topics in pragmatics. It conveys that a conversation includes many acts such as description, declaration, command, prohibition, prayer, wish, etc. Considering a text as an act enables religious texts experts to change the nature of the texts more systematically. John Searle is one of the theorists of this area. He has classified speech acts into representatives, directives, commissives, expressive, and declarations. In this study, based on his theory, as a linguistic discourse analysis, and by using a descriptive-analytical method, the text and context of *Ilṭifāt* verses in the Holy Quran have been examined, and the type of their acts were identified. According to the results, regarding Searle's five speech acts, in these verses, the representative and commissive acts have been used more and less than other types, respectively. Also, the verbs used in each of these speech acts are as follows: describing, emphasizing, reporting, criticizing, and granting in the representative act, offering, making a condition, asking for explanation, protestingly asking, etc. in the directive act, giving and making a pledge, and swearing in the commissive act, praising, thanking, threatening, wishing, etc. in the expressive act, and terminating and judging in the declaration act.

Keywords: Quran, *Ilṭifāt* verses, Discourse analysis, Speech act, Searle



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



گونه‌های کنش‌گفتاری در صنعت التفات بر پایه نظریه جان سرل (موردپژوهی: آیات الاحکام قرآن کریم)

مرتضی صادقی‌نژاد

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه مترجمی زبان عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران

دکتر فرشته افضلی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه مترجمی زبان عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران

Email: f.afzali@du.ac.ir

چکیده

صنعت التفات به معنای تغییر شخص دستوری کلام از متکلم، مخاطب یا غایب به دیگری در یک جمله یا جمله‌های پیاپی با هدف بررسی انسجام در قرآن کریم است. نظریه کنش‌گفتاری نیز یکی از مباحث مهم کاربردشناسی زبان است که گویندگان به آن بر این باورند که در قالب سخن‌گفتن، فعل‌های بسیاری چون توصیف، اخبار، امر، نهی، دعا، آرزو و... انجام می‌شود. نگاه به متن چون کنش به کارشناسان متون مذهبی این امکان را می‌دهد که ماهیت دینی این متون را به شکل نظام‌مندتری تغییر دهند. یکی از تئوری‌پردازان این حوزه جان سرل است که کنش‌گفتاری را به گونه‌های اظهار، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی تقسیم می‌کند. در پژوهش حاضر، درون‌مایه و بافت موقعیتی متن آیات التفات در قرآن کریم بر پایه نظریه کنش‌گفتاری سرل، به مثابه تحلیل گفتمان زبانی، با روش توصیفی تحلیلی بررسی شده و مؤلفه‌ها و گونه‌های آن مشخص شده است. یافته‌های پژوهش نشان از آن دارد که در میزان کاربری گونه‌های پنج‌گانه سرل در آیات التفات قرآن کریم، کنش اظهار بیشترین فراوانی و کنش تعهدی کمترین فراوانی را دارد. در کنش اظهار، افعالی چون توصیف، تأکید، گزارش، نقدکردن و اعطا به کار رفته است؛ در کنش ترغیبی، پیشنهاددادن، شرط، توضیح‌خواستن، پرسش اعتراض‌آمیز و...؛ در کنش تعهدی، تعهددادن، تعهدگرفتن و سوگندخوردن؛ در کنش عاطفی، تمجید و شکرگزاری، تهدید، آرزوداشتن و...؛ در کنش اعلامی نیز پایان کار و حکم‌دادن به کار رفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، آیات التفات، تحلیل گفتمان. کنش‌گفتاری، سرل.

مقدمه

از جمله شیوه‌های رایج زبانی در قرآن، که برای زیباسازی کلام و تروتازگی بخشیدن به زبان متن از آن استفاده می‌شود، اسلوب التفات است. گستردگی مباحث بلاغی در قرآن پژوهش‌های متعددی می‌طلبد. ۷۹۸ آیه از ۶۲۳۶ آیه قرآن حاوی شاخص‌های اسلوب التفات است. گستره کاربست این اسلوب در قرآن و زوایای پنهان و بررسی نشده آن پژوهش در این زمینه را به‌منظور کشف رموز و اهداف بلاغی آن ضرورت می‌بخشد. التفات اسباب برانگیختگی عواطف را فراهم می‌سازد و لازم است که از این حیث، تجزیه و تحلیل شود. همچنین آیات مربوط به مبحث التفات به سبب تغییر ضمائر در آن‌ها و نیز تغییر افراد شرکت‌کننده در گفتمان، نیازمند بررسی تغییر شخص دستوری و جایگاه آن از لحاظ گفتمانی است.

یکی از کاربردهای مباحث زبان‌شناسی روشن‌سازی مفاهیم متون کهن است. رویکردهایی چون نظریه کنش‌گفتاری که در حوزه کاربردشناسی زبان جای می‌گیرد، برای درک دقیق‌تر مفاهیم قرآن کریم به پژوهشگران یاری می‌رساند. کنش‌انگاری متن به کارشناسان متون مذهبی این امکان را می‌دهد که ماهیت دینی این متن‌ها را به شکل نظام‌مندتری تفسیر کنند. در این پژوهش با تکیه بر تعریف التفات در علم المعانی و کاربرد مؤلفه‌های کنش‌گفتاری براساس طبقه‌بندی پنج‌گانه «جان سرل»، به گونه‌شناسی کاربست این صنعت ادبی در قرآن کریم پرداخته‌ایم. گفتنی است برای ترجمه آیات، از ترجمه حسین انصاریان بهره برده‌ایم.

پرسش‌های اساسی ما به این قرار است: در قرآن کریم براساس نظریه کنش‌گفتاری جان سرل، صنعت التفات در کدام کنش، فراوانی بیشتر و در کدام فراوانی کمتری دارد؟ در آیات التفات قرآن کریم با توجه به کنش‌های پنج‌گانه، کدام افعال کاربرد دارند؟

در خصوص پیشینه پژوهش در زمینه التفات می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

حامد علیپور (۱۳۸۹)، به راهنمایی سهیلا پیروفر در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «صنعت التفات و اهداف آن در قرآن کریم»، التفات عددی و افعال را مطرح کرده و به بیان اهداف بلاغی التفات و بعد از آن، به انواع التفات ضمائر در قرآن پرداخته است.

علیرضا فرازی (۱۳۸۹)، به راهنمایی امیرمحمود کاشفی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «ترجمه و بررسی کتاب اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنية»، این کتاب و ترجمه آن را نقد و بررسی کرده و به تحلیل التفات در قرآن نپرداخته است.

ابوالفضل حرّی (۱۳۹۰) در مقاله «بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمانی»، مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، معنای التفات و انواع آن و جایگاه التفات در علم بلاغت را

بررسی کرده و مشخصه‌های تطبیقی آن، مانند تغییر دستور زبانی در راستای اهداف بلاغی را برشمرده و تحلیل کرده است.

نادره‌سادات سرکی و فرزانه سجودی (۱۳۹۳) در مقاله «گونه‌شناسی صنعت التفات در قرآن مجید با توجه به مؤلفه‌های گفته‌پرداز»، مجله جستارهای زبانی، ش ۱، گونه‌های جدید التفات در سطح گفته‌شنو، گفته‌پرداز و گفته را بررسی کرده و با استفاده از این مؤلفه‌ها اشکال گوناگون این صنعت در قرآن کریم را برشمرده‌اند.

هما رحمانی (۱۳۹۱) در مقاله «بازنگری معنایی در التفات بلاغی و اقسام و کارکردهای آن»، مجله جستارهای ادبی، ش ۱۷۶، با در نظر گرفتن گستره معنایی التفات، ضمن ارائه تعریفی نو از التفات، تصویری روشن از گونه‌های مختلف آن ارائه داده است. همچنین علاوه بر کارکردهای سنتی مطرح در کتاب‌های بلاغی، به کارکردهای جدیدی، چون آشنایی‌زدایی، هنجارگریزی، افزایش انسجام متن و ایجاد ابهام هنری اشاره کرده است.

عبدالله رادمرد و هما رحمانی (۱۳۹۱) در مقاله «کاربرد التفات در بافت کلام الهی»، فصلنامه لسان مبین، ش ۸، کاربرد التفات را در قالب انواع تغییرات اسلوبی همچون تغییر در ضمایر، اعداد، حروف اضافه، زمان افعال، تغییر جهت خطاب، کاربرد اسم به جای ضمیر و... در قرآن را بررسی کرده و با ذکر نمونه و اشاره به دیدگاه‌های مفسران قرآن، به توضیح هریک پرداخته‌اند.

پژوهش‌هایی که در زمینه کنش گفتار انجام شده عبارت‌اند از:

هدیه تقوی (۱۳۹۹) در مقاله «کنش گفتمانی حضرت ابراهیم (ع) با مخالفان در قرآن کریم براساس طبقه‌بندی کنش‌های گفتاری سرل»، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، س ۱۷، ش ۲، پس از بیان نظریات آستین و جان سرل، آیات سوره ابراهیم را براساس این نظریه تحلیل کرده است.

فاطمه دسترنج و منصوره عرب (۱۳۹۹) در مقاله «کاربست نظریه کنش گفتاری در خوانش آیات جهاد»، مجله مطالعات تاریخی جنگ، س ۴، ش ۲، به تحلیل آیات جهاد براساس کنش گفتاری جان سرل پرداخته‌اند.

غلامرضا رضوی‌دوست (۱۳۹۲)، به راهنمایی گیتی تاکی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی کنش‌های گفتاری در ترجمه جزء سی قرآن کریم براساس نظرات آستین و سرل»، کنش‌های گفتاری در ترجمه جزء سی ام قرآن را براساس دسته‌بندی این دو نظریه‌پرداز بررسی کرده است.

صحب‌الله حسنونند (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل متن سوره مریم براساس نظریه کنش گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل»، مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی، دوره ۷، ش ۲، به تحلیل آیات سوره مریم براساس کنش

گفتاری جان سرل پرداخته و به این نتیجه رسیده است که کنش‌های اظهاری، ترغیبی و سپس عاطفی، بیشترین بسامد را در این سوره دارند.

اما هیچ پژوهش مستقلی برای بررسی آیات التفات براساس نظریه کنش‌گفتاری جان سرل انجام نشده است.

۱. تغییر دستور زبانی (التفات)

التفات مصدر باب افتعال از ریشه «لَفَتَ» و مترادف با «صَرَفَ» به معنای روی‌گرداندن و منصرف کردن^۱ است. واژه‌شناسان آن را چنین معنا کرده‌اند: «صَرَفُ الشَّيْءِ عَنْ جِهَتِهِ»^۲ (چرخش چیزی از جهتش) و «التفات الإنسان من يمينه إلى شماله أو من شماله إلى يمينه»^۳ (چرخیدن انسان از سمت چپ به سمت راستش یا برعکس). معنای لغوی آن نیز وانگریستن، بازپس‌نگریستن و به گوشه چشم‌نگریستن است.^۴

باتوجه به تعاریف چندگانه التفات در کتاب‌های بلاغی سنتی و گسترده‌ی معنای اصطلاحی آن، هر تعریف را می‌توان زیرمجموعه‌ی یکی از علوم بلاغی قرار داد؛ زیرا هریک از این تعاریف، شفاف‌سازی فنی یا صنعتی بلاغی در این دو حوزه است؛ مانند تذییل، احتراس، تغییر در زمان افعال و...^۵

نخستین پیشنهاددهنده اصطلاح التفات در علم بلاغت اصمعی (۲۱۳ق) بوده است،^۶ ولی اسلوب التفات به معنای کنونی آن از عصر زمخشری (۵۳۸ق) مطرح شده است. زمخشری و سکاکی از دو دیدگاه به التفات نگریسته‌اند: ۱. دگرگونی یکی از گونه‌های صیغه‌های ضمائر (تکلم، خطاب و غیبت) به گونه دیگر؛ ۲. تعبیر به یکی از گونه‌های این ضمائر در مقامی که کلام ضمیری غیر از آن ضمیر را اقتضا می‌کند، به گونه‌ای که تکرار یا بازگشت به ضمیر در جمله صورت نمی‌گیرد.^۷ ابوعبیده معمر بن مثنی التفات را چنین تعریف می‌کند: از مصادیق مجاز، انتقال کلام از مخاطب و حاضر به غایب و بالعکس است که در کلام وحی وجود دارد.^۸ این صنعت، به عنوان یکی از ویژگی‌های کلامی قرآن مجید، عبارت است از: «تغییر

۱. ابن منظور، لسان العرب، ۸۴.

۲. فراهیدی، کتاب العین، ۱۲۱.

۳. ابن اثیر، المثل السائر، ۳.

۴. دهخدا، فرهنگ دهخدا، ۳۱۷۸.

۵. ابن معتر، البدیع فی البدیع، ۵۸.

۶. رحمانی، رادمر، «بازنگری معنایی در التفات بلاغی و اقسام و کارکردهای آن»، ۱۴۵.

۷. زمخشری، الکشاف، ۱۴.

۸. ابوعبیده، مجاز القرآن، ۱۱.

شخص دستوری کلام در داخل یک جمله یا در جمله‌های پی‌درپی.^۹ نوع تغییر سیاقی، چه در مسندالیه واقع شود و چه در غیر آن، التفات نام دارد؛ به عبارت دیگر، برخلاف مقتضای ظاهری، در دایره التفات جای می‌گیرد.^{۱۰} ابن عاشور در کتاب خود التحویر و التنویر، التفات را یکی از فنون کلام بر می‌شمرد و آن را انتقال کلام از غیبت، مخاطب و متکلم، به شکلی دیگر بیان می‌کند و این کار را سبب نشاط‌انگیزی در مخاطب می‌داند.^{۱۱}

در کتاب‌های بلاغی، این آرایه به هر سه حوزه علوم بلاغت، یعنی معانی و بیان و بدیع، نسبت داده شده است. بیشتر صاحب‌نظران التفات را جزء علم المعانی در نظر می‌گیرند. بخشی از علم معانی که با گزینش واژه‌ها و چینش عبارت‌ها در قالب گزاره‌ای فصیح و بلیغ پیوند دارد، با نحو، یعنی چگونگی اتصال واژگان در ایجاد جملات و قواعد به وسیله ساختار واژگان یک جمله در زبان‌شناسی اروپایی، متناظر است و بخش دیگر این علم که به مخاطب و مقام بستگی دارد، در حوزه گفتمان‌کاوی/کاربردشناسی قرار می‌گیرد.^{۱۲} شگرد التفات نیز از جمله ویژگی‌های ممتاز گفتمان قرآنی است که با ساختار اطلاعات گفتمان، ساخت مبتدایی و زاویه دید گوینده پیوند دارد.^{۱۳} نویسندگانی چون سکاکی و قزوینی و نیز نویسندگان جدید، صنعت التفات را زیرمجموعه علم المعانی و نویسندگان پیشین آن را زیرمجموعه علم البدیع برشمرده‌اند. سکاکی و سیوطی آن را بخشی از علم البدیع به شمار آورده‌اند.^{۱۴} زمخشری التفات را جزء علم بیان دانسته و بلاغیون پس از او به پیروی از ابن معتر، آن را آرایه‌ای بدیعی برشمرده‌اند. ابن اثیر التفات را جزء علم بیان می‌داند و سکاکی با گفتن «و یُسمى هذا النقل التفاتاً عند علماء علم المعانی»^{۱۵} آن را جزء علم معانی معرفی می‌کند.

از دیدگاه علم المعانی، التفات یعنی خروج از آنچه به گونه طبیعی انتظار می‌رود و از دیدگاه علم البدیع، تغییر بلاغی، این معنا را ژرف می‌کند. قرآن چون گوینده‌ای که مخاطبی حی و حاضر را مخاطب قرار می‌دهد، با گروهی از مخاطبان، مثلاً مؤمنان، حرف می‌زند و آنگاه به آرامی روی صحبت خود را متوجه گروه دیگر، مثلاً کافران، می‌کند. در این موقعیت، گوینده (قرآن) پرسش برخی از مخاطبان را پاسخ می‌دهد و درباره مسائلی که در ذهن مخاطب نقش می‌بندد ولی به کلام در نمی‌آید، نظر می‌دهد و به این

۹. طیب، «تحلیل کلام خدا، بحقی پیرامون متن قرآن مجید»، ۱۷۲.

۱۰. سکاکی، مفتاح العلوم، ۱۳۰.

۱۱. ابن عاشور، التحویر و التنویر، ۱۰۹.

۱۲. کواز، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ۳۸۰.

۱۳. حزی، «بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمان»، ۲۱.

14. Abdel Haleem, 1992, p.25

۱۵. سکاکی، مفتاح العلوم، ۹۵.

سبب، خود را بخشی از موقعیت شنیداری در نظر می‌گیرد.^{۱۶}

همان‌گونه که در تعلق صنعت التفات به هریک از بخش‌های معانی و بیان و بدیع میان علمای بلاغت اختلاف نظر وجود دارد، در تقسیم‌بندی این صنعت نیز میان ادیبان اختلاف است. ابن‌اثیر التفات را بر سه گونه دانسته است: ۱. التفات از غیبت به خطاب و از خطاب به غیبت؛ ۲. التفات از فعل مستقبل به امر و از ماضی به امر؛ ۳. التفات در خبر دادن از فعل ماضی با مستقبل و از مستقبل به ماضی.^{۱۷} قاسم فائز در کتاب علوم البلاغة، انواع التفات را از منظری در چهار دسته جای داده است: ۱. انصراف از صیغه‌ای به صیغه دیگر؛ ۲. انصراف از یک زمان به زمان دیگر؛ ۳. اخبار از ماضی با مضارع؛ ۴- اخبار از مضارع با ماضی. او همچنین از منظری دیگر این تقسیم‌شش‌گانه را برای التفات مطرح کرده است: ۱. انتقال از خطاب مفرد به مثنی؛ ۲. خطاب مفرد به جمع؛ ۳. مثنی به مفرد؛ ۴. مثنی به جمع؛ ۵. جمع به مفرد؛ ۶. جمع به مثنی.^{۱۸}

از دیدگاه عبدالحلیم، التفات شش گونه دارد: ۱. التفات ضمائر؛ ۲. تغییر در عدد (مفرد، مثنی و جمع) که تغییر به صیغه جمع، نشان از قدرت و عظمت دارد؛ ۳. تغییر در مخاطب؛ ۴. تغییر در فعل/حالت که به تغییر زاویه دید می‌انجامد،^{۱۹} آن‌طور که گویی کنش در زمان حال در حال رخ دادن است؛ ۵. تغییر در نشانگر حالت^{۲۰} که واژه حالت خود را تغییر می‌دهد، مثلاً از حالت فاعلی به مفعولی؛ ۶. کاربرد اسم به جای ضمیر.^{۲۱} بنابراین، در کتاب‌های بلاغی به گونه‌های دیگری از التفات اشاره شده که می‌توان همه آن را التفات در سطح «گفته» بر شمرد: تغییر در زمان فعل (سیوطی، سکاکی و ابن‌اثیر)، تغییر در وجه فعل (سیوطی و سکاکی) و تغییر در منطق دستوری (عبدالحلیم و ابن‌معتز).

حسن طبل در کتاب أسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنية گونه‌های التفات را در جدیدترین شکل خود، با شش عنوان کلی بیان کرده است که خود، تقسیماتی دارد. او در این رویکرد جدید، هرگونه تحول اسلوبی در کلام یا تغییر سبک در واژه‌ها را اسلوب التفات دانسته است:

۱. صیغه‌ها: صیغه فعل (ماضی به مضارع، مضارع به ماضی، مضارع به امر) و صیغه اسم؛
۲. عدد (مفرد و جمع، مفرد و مثنی، مثنی و جمع، مفرد و جمع)؛
۳. ضمائر (تکلم به غایب، غایب به تکلم، متکلم به مخاطب، مخاطب به متکلم، غیبت به مخاطب و

16. Mir, 2006, p.94

۱۷. ابن‌اثیر، المثل السائر، ۳.

۱۸. فائز، علوم البلاغة مع تمارین قرآنية، ۱۷۲.

19. verb tense/ mood

20. case marker

۲۱. عبدالحلیم، کاربردها و کارکردهای شگرد التفات در قرآن، ۳-۵.

-اضمار و اظهار- تذکیر و تأنیث)؛

۴. حروف (حذف و ذکر حروف- مخالفت میان حروف متمائل)؛

۵. ساختار نحوی (صیغه فاعلی و مفعولی- لازم و متعدی- اسمیه به فعلیه و...)

۶. معجم (واژه‌های مبهم در معنا؛ مانند سنة و عام).^{۲۲}

گونه‌های دیگر التفات همچون تغییر زمان و صیغه افعال را می‌توان در قالب دستور زبان بررسی کرد، ولی علمای بلاغت بر این باورند که هریک از دگرگونی‌ها، دستوری یا غیردستوری، به مقتضای حال و مقام صورت گرفته‌اند و باید در مباحث علوم بلاغت، همچون معانی و بدیع بررسی شوند.^{۲۳} گفتنی است پیشینیان در آغاز، واژه التفات را تنها برای شخص دستوری به کار می‌بردند، ازاین‌رو، در آثار متعلق به آنان هرکجا واژه التفات به کار رفته، منظور همان تغییر شخص دستوری است؛ اما متأخران علوم بلاغت عدول فعلی با انواع آن و عدول جمله اسمیه به فعلیه و برعکس و عدول اسم فاعل به اسم مفعول و بالعکس را نیز از انواع التفات بیان کرده‌اند.^{۲۴}

۲. کنش گفتار

ازجمله شاخه‌های نوپای علم زبان‌شناسی، تحلیل گفتمان یا تحلیل کلام است که به‌باور برخی زبان‌شناسان بخشی از کاربردشناسی زبان به شمار می‌رود.^{۲۵} کنش گفتار رویکردی مهم در کاربردشناسی زبان و از اصطلاحات زبان‌شناسی و فلسفه زبان است. کنش گفتار در پی یک گفته عمودی شکل می‌گیرد. موضوع مبحث کنش گفتاری معانی خاصی است که مشارکین گفتمان، بنابر دانش زمینه‌ای و تفسیر خود از بافت متن، به اجزای تشکیل‌دهنده متن نسبت می‌دهند.^{۲۶} هنگامی که صحبت می‌کنیم، می‌توانیم انواع کارها از همخوانی کردن گرفته تا توهین به یک مهمان و آغاز یک جنگ را انجام دهیم؛ همه این کارها کنش‌های گفتاری است؛ یعنی کارهایی که در مسیر صحبت انجام می‌شوند.^{۲۷} هدف کنش گفتاری ارائه تحلیل جامعی از چگونگی پیوند زبان با جهان بیرون است تا به این پرسش اساسی در حوزه فلسفه زبان پاسخ دهد که چگونه می‌توان از یک سلسله پدیده‌های طبیعی نه‌چندان پیچیده، مانند خروج اصوات از دهان یا ایجاد نشانه‌هایی بر روی کاغذ، به سلسله‌ای از اوصاف معناشناختی شگرف، مانند بی‌معنایی،

۲۲. طیل، اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنية، ۶۱.

۲۳. صفوی، معنی‌شناسی کاربردی، ۱۷۱.

۲۴. رجب، ۱۳۸۱، ۱۸۰.

۲۵. صفوی، معنی‌شناسی کاربردی، ۱۵.

۲۶. فرکلاف، تحلیل انتقادی گفتمان، ۲۳۵.

معناداری، صدق، حکایت، حمل و ارتباط با جهان خارج، دست یافت.^{۲۸} مدلی که نظریه کنش کلامی از زبان ارائه می‌دهد نگرشی در باب کاربرد معنای زبان در بافت است و رفتار زبانی را در دل شرایط اجتماعی و نهادی‌ای که از آن سر بر آورده است، قرار می‌دهد.^{۲۹} براین اساس، می‌توان گفت که کنش کلامی نشان‌دهنده رفتار ارتباطی است؛ پاره‌گفت‌ها، نه تنها رویدادند، بلکه هم‌زمان رفتار نیز به شمار می‌روند. براساس رویکرد کنش‌گفتاری، در قالب سخن گفتن که گونه‌ای رفتار قاعده‌مند به شمار می‌آید، افعال بسیاری از این دست انجام می‌شود: توصیف، اخبار، امر، نهی، دعا، آرزو و...^{۳۰} نگاه به متن، چون کنش به متخصصان متون مذهبی، این امکان را داده است تا ماهیت دینی این متون را به شکل نظام‌مندتری تغییر دهند.^{۳۱} این نظریه در سایه دیدگاه‌های فیلسوف اتریشی، لودویک ویتگنشتاین، درباره بازی‌های زبانی شکل گرفت و نخستین بار در سال ۱۹۶۲م، آستین، از فیلسوفان مکتب فرانکفورت، با به کارگیری نظریه کارگفت^{۳۲} وجود پاره‌گفتارهای بیانی در زبان را مطرح و سه کنش گفتاری را معرفی کرد.^{۳۳} او کنش‌گفتارها را در مخالفت با دیدگاه منطق‌یون اثبات‌گرا مطرح کرد. منطق‌یون اثبات‌گرا بر این باورند که فلسفه زبان آفرینش جمله‌های صادق یا کاذب است و هر جمله‌ای که نتوان صدق و کذب را تعیین کرد بی‌معناست.^{۳۴} جملات کنشی از دیدگاه آستین دربردارنده قصد یا انجام عمل است و از جمله‌های توصیف‌کننده وضعیت یا حالت جدایی‌ناپذیر است. به علاوه، چنین جملاتی با شرایطی که جمله، به عنوان واحد متن، در آن تولید شده است، مطابقت دارد.^{۳۵}

۳. نظریه جان سرل و دسته‌بندی پنج‌گانه

آنچه آستین درباره کنش‌های گفتاری بیان کرد مبنای پژوهش‌های سرل قرار گرفت. سرل معتقد بود هنگامی که گفته‌ای بیان می‌شود، چهار کنش به صورت هم‌زمان صورت می‌پذیرد: کنش گفتن، کنش گزاره‌ای، کنش منظوری و کنش تأثیری.^{۳۶} او برای این معنا، ابتدا از ساختارهای نحوی استفاده کرد و سه گونه ساختار اصلی تشخیص داد: ساختار خبری، پرسشی و امری/ درخواستی؛ آنگاه سه نوع کارکرد معرفی

۲۸. عبداللهی، نظریه افعال گفتاری، ۹۱.

۲۹. گری لینگ، نگرش‌های نوین در فلسفه، ۲۳۶.

۳۰. آقاگل‌زاده، تحلیل گفتمان انتقادی، ۲۳۵.

31. Botha Speech act theory and New Testament exegesis', p.30.

۳۲. صفوی، معنی‌شناسی کاربردی، ۵۵.

۳۳. صفوی، معنی‌شناسی کاربردی، ۱۷۵.

34. Levinson, 1983, p.227.

۳۵. آقاگل‌زاده، تحلیل گفتمان انتقادی، ۲۶-۲۷.

۳۶. سرل، طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری، ۲۴.

کرد: توصیف/بیان، پرسش و امر/درخواست.^{۳۷} در باور او، گوینده می‌تواند مثلاً به‌جای استفاده از پاره‌گفتاری امری، به‌عنوان یک کنش گفتار ترغیبی، جمله‌ای به کار ببرد که ظاهری متفاوت دارد، ولی مخاطب، آن جمله را گونه‌ای کنش گفتار ترغیبی در نظر می‌گیرد.^{۳۸} البته او بیان می‌کند که همیشه نمی‌توان از پاره‌گفتارهای غیرمستقیم به پاره‌گفتارهای مستقیم آن پی برد.^{۳۹}

سرل (۱۹۵۷: ۴۴ تا ۳۶۹) با در نظر گرفتن معیارهایی از قبیل حالت روان‌شناختی، نحوه سازگاری گفتار با جهان خارج و درون‌مایه گزاره‌ای، کنش گفتاری را به اظهاری، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی تقسیم کرد:

ا. **کنش اظهاری (Representatives act):** به آن دسته از کنش‌های گفتاری گفته می‌شود که نشان باور گوینده به درست بودن اوضاع کارهاست؛ بیاناتی همچون بیان حقیقت، توصیف و نتیجه‌گیری که گوینده از راه این دسته از کنش‌های گفتاری، جهان را آن‌گونه که هست یا آن‌گونه که باور دارد، نشان می‌دهد. در این کنش، افعالی خاص به کار می‌رود، از جمله: شروع کردن، ثابت کردن، ادعا کردن، انتقاد کردن، بخشیدن، آشکار کردن، بحث کردن، بیان کردن، پاسخ دادن، تأیید کردن، شرح دادن، وصف کردن، توضیح دادن، گزارش دادن و... .

ب. **کنش ترغیبی (Directives act):** آن دسته از کنش‌هایی است که گوینده با به‌کاربردن آن‌ها، دیگری را به انجام کاری وادار می‌دارد. این کنش‌ها شامل درخواست‌ها و فرمان‌ها و پیشنهادهاست که می‌تواند به‌صورت ایجابی یا سلبی باشد. در کنش ترغیبی، برخی افعال خاص بیشتر به کار می‌رود، از جمله: اجازه دادن، اخطار دادن، اعلان نیاز کردن، التماس و تمنا کردن، تلقین کردن، بازخواست کردن، به مبارزه خواستن، موعظه کردن، پیشنهاد کردن، تشخیص دادن، مرور کردن، سفارش کردن، توضیح خواستن، طلب کردن، دستور دادن، سؤال کردن، شرط کردن، شرط گذاشتن، نصیحت کردن، هشدار دادن و... .

ج. **کنش تعهدی (Commissives act):** گوینده در این کنش، خود را به انجام کاری در آینده متعهد می‌سازد. این کنش‌ها که در برگیرنده تعهدها، تهدیدها و وعده‌هاست بیانگر هدف است. برخی افعال خاص این کنش عبارت‌اند از: قبول کردن، تعهد دادن، اهدا کردن، ضمانت کردن، سوگند خوردن، پیمان بستن، متعهد شدن.

د. **کنش عاطفی (Expressives act):** این کنش احساس گوینده را از جهان بیرون نشان می‌دهد.

۳۷. یول، کاربردشناسی زبان، ۲۳۲.

۳۸. صفوی، معنی‌شناسی کاربردی، ۱۸۰.

۳۹. صفوی، معنی‌شناسی کاربردی، ۱۸۱.

این بیان مربوط به حالات روحی و نیز نمود تمایلات و احساساتی از قبیل خوشحالی، غم، درد، اشتیاق و نفرت است. هدف از کنش عاطفی بیان حالت روانی‌ای است که شخص در آن شرکت داشته است. برخی افعال آن عبارت‌اند از: دلجویی کردن، توهین، آرزو، تهنیت‌گفتن، شک‌داشتن، سپاسگزاری، تشویق، ترساندن، عصبانی‌شدن، خوشحال‌شدن، ناسپاسی کردن و... .

ه. **کنش اعلامی (Declarations act):** کنشی است که بیان‌کردن آن به تغییر اوضاع جهان می‌انجامد. برای انجام درست دستور اعلام، افزون بر نیاز به بافت خاص، گوینده نیز باید دارای نقش نهاد اجتماعی خاص باشد. برخی افعال خاص آن عبارت است از: شروع‌کردن کار، پایان‌دادن کار، عقد قراردادکردن، نام‌گذاری کردن و... .

۴. کنش گفتاری آیات التفات قرآن کریم بر پایه نظریه جان سرل

۴.۱. کنش اظهاری

در آیات حاوی کنش اظهاری، چندین فعل را می‌توان دید:

توصیف‌کردن: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَ سَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى»؛^{۴۰} همان کسی که زمین را برای شما بستری گسترده قرار داد و برای شما در آن [به‌سبب آسان‌شدن رفت‌وآمدتان] راه‌هایی پدید آورد و از آسمان آبی نازل کرد، پس به‌وسیله آن انواعی از رویدنی‌های گوناگون بیرون آوردیم.

پاره‌گفتار «الَّذِي جَعَلَ... فَأَخْرَجْنَا...» (توصیف‌کردن زمین و آسمان). التفات از غیبت جَعَلَ به ضمیر تکلم نادر أَخْرَجْنَا.

اعطاکردن: «كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا»؛^{۴۱} هر یک از دو گروه دنیا‌طلب و آخرت‌خواه را [در این دنیا] از عطای پروردگارت یاری دهیم و عطای پروردگارت [در این دنیا از کسی] ممنوع‌شدنی نیست.

پاره‌گفتار «نُمِدُّ... مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ» (بخشش پروردگار)، التفات از ضمیر نحن در نُمِدُّ به غیبت رَبِّ.

گزارش‌دادن: «وَلِلَّكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ»^{۴۲} و آن [دلایل استوار و محکم] حجت و برهان ما بود که به ابراهیم در برابر قومش عطا کردیم، هر که

۴۰. طه: ۵۳.

۴۱. اسراء: ۲۰.

۴۲. انعام: ۸۳.

را بخواهیم [به] درجاتی بالا می‌بریم.

پاره‌گفتار «... آتیناها... و نرفع...» (گزارش دادن کار). التفات از تکلم نا در آتینا به غیبت، اسم ظاهر رَبِّ.

تأکید کردن: «مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا» «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»؛^{۴۳} از آنان هیچ رزقی نمی‌خواهم و نمی‌خواهم که مرا طعام دهند. بی‌تردید، خدا خود روزی‌دهنده و صاحب قدرت استوار است.

پاره‌گفتار «إِنَّ اللَّهَ...» (تأکید کردن با حرف اِن). التفات از ضمیر تکلم انا در اُرید به غیبت، اسم ظاهر اللَّه.

التماس کردن: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ»؛^{۴۴} تا زمانی که یکی از آنان را مرگ در رسد، می‌گوید: پروردگارا مرا [برای جبران تقصیرهایی که از من سرزده، به دنیا] بازگردان. پاره‌گفتار «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ» (التماس و خواهش از خداوند)، التفات افزایشی از مفرد جَاءَ به جمع ارْجِعُونِ.

نفی تأکیدی: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ»؛^{۴۵} این‌ها [سرگذشت اهل کتاب، مژده‌ها، بیم‌ها] آیات خداست که آن را به‌درستی و راستی بر تو می‌خوانیم و خدا هیچ ستم و بیدادی بر جهانیان نمی‌خواهد. پاره‌گفتار «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ...» (نفی در معنای تأکید)، التفات از ضمیر متکلم نحن در تَنْلُوهَا به غیبت اللَّه.

معرفی کردن: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ»؛^{۴۶} آنگاه او را [از جهت اندام] درست و نیکو کرد و از روح خود در وی دمید و برای شما گوش و چشم و قلب آفرید. پاره‌گفتار «ثُمَّ سَوَّاهُ... وَجَعَلَ لَكُمُ...» (معرفی کردن آفرینش انسان) التفات از غیبت ضمیر ه در سَوَّاهُ به خطاب کُم در لَكُم.

ادعا کردن: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»؛^{۴۷} و هرکه خوردن مال به باطل و قتل نفس را از روی تجاوز از حدود خدا و ستم [بر خود و دیگران] مرتکب

۴۳. الذاریات: ۵۷-۵۸.

۴۴. مؤمنون: ۹۹.

۴۵. آل عمران: ۱۰۸.

۴۶. سجده: ۹.

۴۷. نساء: ۳۰.

شود، به‌زودی او را در آتشی [آزاردهنده و سوزان] در آوریم و این کار بر خدا آسان است.
پاره‌گفتار «وَ كَانَ ذَلِكَ...» (ادعا کردن آسانی کاربرد خداوند)، تغییر متکلم مع‌الغیر در فعل نُصَلِّي به اسم ظاهر الله.

تعلیل: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا» «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا»؛^{۴۸} به‌راستی ما برای تو پیروزی آشکاری فراهم آوردیم تا خدا آنچه را در گذشته پیش آمده و در آینده پیش خواهد آمد، از میان بردارد و نعمتش را بر تو کامل کند و به راهی راست راهنمایی‌ات کند.

پاره‌گفتار «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ» (علت فتح)، التفات از تکلم نا در فَتَحْنَا به غیبت اسم ظاهر الله.
اعلان کردن: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ»؛^{۴۹} ولی کفرپیشگان به پیامبرانشان گفتند: مسلماً ما شما را از سرزمین خود بیرون خواهیم کرد، مگر اینکه هم‌کیش ما شوید. پس پروردگارشان به آنان وحی کرد: ما قطعاً ستمکاران را نابود می‌کنیم.

پاره‌گفتار «وَلَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا» (اعلان خبر)، التفات از سوم‌شخص مفرد قال به اول‌شخص جمع نُخْرِجَنَّكُمْ.

نقد کردن: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ»؛^{۵۰} ... پس چرا هرگاه پیامبری، آیین و احکامی که مطابق هوا و هوستان نبود برای شما آورد، سرکشی کردید؟ پس [نبوت] گروهی را تکذیب کردید و گروهی را می‌کشتید.

پاره‌گفتار «وَ فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (نقد کردن رفتار) التفات از ماضی اسْتَكْبَرْتُمْ به مضارع تَقْتُلُونَ.

هشدار دادن: «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ» «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛^{۵۱} [آن صحنه عظیم] جز یک فریاد نیست، پس به‌ناگاه همه آنان [گردآوری‌شده و] نزد ما احضار می‌شوند (در این روز به هیچ‌کس ذره‌ای ستم نمی‌شود و جز آنچه را انجام می‌دادید پاداش داده نمی‌شوید).

پاره‌گفتار «فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ» (هشدار برای احضار شدن) ... التفات از غیبت هُمْ به

۴۸. فتح: ۱-۲.

۴۹. ابراهیم: ۱۳.

۵۰. بقره: ۸۷.

۵۱. یس: ۵۳-۵۴.

خطاب لا تُجَزَوْنَ.

معرفی کردن: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا» «لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا»؛^{۵۲} و [مشرکان] گفتند: [خدای] رحمان برای خود فرزندی گرفته است. به راستی که چیزی بسیار زشت و نسبتی بس ناروا [به میان] آورده‌اید. پاره‌گفتار «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا...» (به کاربردن فعل قال در معرفی کردن). التفات از سوم شخص قَالُوا به دوم شخص جمع جِئْتُمْ. خطاب: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ»؛^{۵۳} ای اهل ایمان، از انواع میوه‌ها و خوردنی‌های پاکیزه‌ای که روزی شما کرده‌ایم بخورید و خدا را سپاس‌گزارید. پاره‌گفتار «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (ندا خطاب به مؤمنان)، التفات از ضمیر متکلم نا در رَزَقْنَاكُمْ به اسم ظاهر الله.

۲.۴. کنش ترغیبی

دستوری: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ» «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ»؛^{۵۴} ما می‌دانیم که تو از آنچه [مشرکان] می‌گویند، دل‌تنگ می‌شوی. پس [برای دفع دل‌تنگی] پروردگارت را همراه با سپاس و ستایش تسبیح‌گوی و از سجده‌کنان باش. پاره‌گفتار «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» (دستور دادن برای تسبیح خداوند)، التفات از اول شخص نَعْلَمُ به سوم شخص رب. پیشنهاد دادن: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ...»؛^{۵۵} کسانی که از گناهان بزرگ و زشت‌کاری‌ها، جز لغزش‌های کوچک دوری می‌کنند [مورد آمرزش‌اند]. یقیناً آمرزش پروردگارت گسترده و وسیع است... . پاره‌گفتار «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ» (پیشنهاد دادن دوری از گناه)، التفات از غیبت الَّذِينَ به خطاب ک.

تشویق کردن: «وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّيزُوبَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزُوبَ عِندَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ»؛^{۵۶} اموال و اجناسی را که [به صورت وام] به ربا می‌دهید تا در میان اموال مردم فزونی یابد، نزد خدا فزونی نخواهد یافت و آنچه از زکات می‌دهید خشنودی خدا را

۵۲. مریم: ۸۸-۸۹.

۵۳. بقره: ۱۷۲.

۵۴. حجر: ۹۵-۹۸.

۵۵. نجم: ۳۲.

۵۶. روم: ۳۹.

می‌خواهید [مایه فزونی است] پس این زکات دهندگان‌اند که مال و ثوابشان دوچندان می‌شود.

پاره‌گفتار «فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (تشویق کردن)، التفات از ضمیر خطاب در آیت^{۵۷} به غیبت
أُولَئِكَ هُمُ.

توضیح‌خواستن: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» «فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدُ بِالْدِّينِ»؛^{۵۷} که ما انسان را در
نیکوترین نظم و اعتدال آفریدیم. آن‌گاه او را به [مرحله] پست‌ترین پستان باز گردانیدیم، مگر آنان که ایمان
آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، پس آنان را پاداشی بی‌منت و همیشگی است. [ای انسان] پس چه
چیزی تو را بعد [از این همه دلایل] به تکذیب پاداش وامی‌دارد؟!

پاره‌گفتار «فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدُ بِالْدِّينِ» (توضیح‌خواستن از انسان)، التفات از غیبت اسم ظاهر الانسان
به خطاب ک.

پرسش اخطارآمیز: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةً
وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ»؛^{۵۸} و خدا برای شما همسرانی از
جنس خودتان قرار داد و از همسرانتان، فرزندان و نوادگانی پدید آورد و از نعمت‌های پاکیزه و دلپذیر به شما
روزی داد، [با این همه لطف و رحمت] آیا به باطل ایمان می‌آورند و نعمت‌های خدا را ناسپاسی می‌کنند؟!
پاره‌گفتار «أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ» (پرسش همراه با اخطار) التفات از دوم‌شخص جمع کُم (شما) به
سوم‌شخص جمع يؤمنون.

پرسش انکاری: «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛^{۵۹} و مرا چیست که [از روی یقین]
کسی را نپرستم که مرا آفریده و به‌سوی او بازگردانده می‌شوید؟
پاره‌گفتار «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي» (سؤال از خود همراه با انکار)، التفات از تکلم لَا أَعْبُدُ به
غیبت تُرْجَعُونَ.

هشدار دادن: «فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى
أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...»؛^{۶۰} پس هنگامی که آنان را نجات بخشید، ناگهان در زمین به‌ناحق تجاوز و
سرکشی می‌کنند. ای مردم! تجاوز و سرکشی شما فقط به زیان خود شماست [چند روزی محدود از] کالای
زندگی دنیا [بهره برید]... .

۵۷. تین: ۴-۷.

۵۸. نحل: ۷۲.

۵۹. یس: ۲۲.

۶۰. یونس: ۲۳.

پاره‌گفتار «إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ» (هشدار به عاقبت کار)، التفات از غیبت هم (آنان) به خطاب کم (شما).

نهی کردن: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ»؛^{۶۱} و مانند کسانی مباشید که از خانه‌هایشان از روی مستی و غرور و برای خودنمایی بیرون آمدند و مردم را از راه خدا بازمی‌داشتند و خدا به آنچه انجام می‌دهند، احاطه دارد. پاره‌گفتار «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ...» (نهی کردن از عادت بد)، التفات از ماضی خَرَجُوا به مضارع يَصُدُّونَ.

سؤال کردن: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ...»؛^{۶۲} از تو می‌پرسند: چه چیز انفاق کنند؟ بگو: هر مال و مایه سودمندی که باید برای پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و نیازمندان و محتاج در راه مانده باشد... پاره‌گفتار «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ» (پرسش) و «قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ». التفات از جمع مذکر غایب يَنْفِقُونَ به جمع مخاطب ماضی أَنْفَقْتُمْ.

پرسش اعتراض آمیز: «قَالُوا أَجِئْنَا لَتُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَ تَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ...»؛^{۶۳} گفتند: آیا به‌سوی ما آمده‌ای تا ما را از آیینی که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم، برگردانی و [با نابود کردن ما] قدرت و حکومت در این سرزمین برای شما دو نفر باشد؟... پاره‌گفتار «قَالُوا أَجِئْنَا لَتُلْفِتَنَّا...» و «تَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ» (پرسش همراه با اعتراض) التفات از مفرد جِئْنَا (تو آمده‌ای) به مثنی لَكُمْ...

پرسش همراه با نقد: «عَبَسَ وَ تَوَلَّى» «أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» «وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّى»؛^{۶۴} چهره در هم کشید و روی گردانید، از اینکه آن مرد نابینا نزد او آمد! تو چه می‌دانی شاید او [در پرتو تعالیم اسلام از آلودگی] پاک و پاکیزه شود.

پاره‌گفتار «وَ مَا يُدْرِيكَ...» (پرسش همراه با نقد کار منفی) التفات از غیبت جَاءَهُ (نزد او) به خطاب ک در يُدْرِيكَ.

شرط: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ

۶۱. انفال: ۴۷.

۶۲. بقره: ۲۱۵.

۶۳. یونس: ۷۸.

۶۴. عبس: ۱-۴.

كُنْتُمْ صَادِقِينَ» «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ»؛^{۶۵} بلکه می‌گویند: او این قرآن را از نزد خود ساخته، بگو: اگر راست گوئید، شما هم ده سوره مانند آن بیاورید و هرکس را غیر خدا می‌توانید به یاری خود دعوت کنید. پس اگر آنان دعوت شما را اجابت نکردند بدانید که آنچه نازل شده، به دانش خداست؟

پاره‌گفتار «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ» (پیشنهاد آوردن سوره) و «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ» (شرط)، التفات از مفرد أنت در قُلْ به جمع لَكُمْ.

۳.۴. کنش تعهدی

تعهددادن: «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ...»؛^{۶۶} پس پروردگارشان دعای آنان را اجابت کرد [که]: یقیناً من عمل هیچ عمل‌کننده‌ای از شما را از مرد یا زن که همه از یکدیگرند تباہ نمی‌کنم. ...

پاره‌گفتار «وَأَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ...» (تعهددادن خداوند)، التفات از غیبت، اسم ظاهر رب (پروردگار) به تکلم ی در أَنِّي.

سوگندخوردن: «لَأُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» «وَأَلَأُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ»؛^{۶۷} به روز قیامت سوگند می‌خورم و به نفس سرزنشگر قسم می‌خورم. آیا انسان گمان می‌کند که ما هرگز استخوان‌هایش را جمع نخواهیم کرد؟

پاره‌گفتار «لَأُقْسِمُ...» (سوگندخوردن)، التفات از متکلم وحده أُقْسِمُ به مع‌الغیر نجمع. تعهدگرفتن: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ...»؛^{۶۸} و [یاد کنید] زمانی که از بنی‌اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خدا را نپرستید و به پدر و مادر و خویشان و یتیمان و مستمندان نیکی کنید...

پاره‌گفتار «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ» (پیمان‌گرفتن از قوم)، التفات از غیبت، اسم ظاهر بنی‌اسرائیل به خطاب أنتم در تَعْبُدُونَ.

۴.۴. کنش عاطفی

شکرگزاری: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ

۶۵. هود: ۱۳-۱۴.

۶۶. آل‌عمران: ۱۹۵.

۶۷. قیامه: ۴-۱.

۶۸. بقره: ۸۳.

إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»؛^{۶۹} همه ستایش‌ها، ویژه خداست که مالک و مربی جهانیان است. رحمتش بی‌اندازه و مهربانی‌اش همیشگی است. صاحب و دارای روز پاداش است. [پروردگارا] فقط تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌خواهیم.

پاره‌گفتار «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شکرگزاری)، التفات از اسم غایب الله به ضمیر مخاطب ک. تمجید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا لَه لُتْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»؛^{۷۰} منزّه و پاک است آن [خدایی] که شبی بنده‌اش [محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] را از مسجدالحرام به مسجد اقصی که پیرامونش را برکت دادیم، سیر [و حرکت] داد تا [بخشی] از نشانه‌های [عظمت و قدرت] خود را به او نشان دهیم یقیناً او شنوا و داناست. پاره‌گفتار «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...» (تمجیدکردن کار خداوند)، التفات از غیبت، ضمیر موصول الذی به تکلم مع‌الغیر نا در بَارَكْنَا.

تهدیدکردن: «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» «اصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛^{۷۱} این است دوزخی که به شما وعده می‌دادند. امروز به کيفر کفری که همواره می‌ورزیدید، در آن در آید. امروز بر دهان‌هایشان مهر خاموشی نهیم و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان به اعمالی که همواره مرتکب می‌شدند، گواهی می‌دهند!

پاره‌گفتار «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ» (تهدیدکردن) التفات از خطاب کُنْتُمْ به غیبت هم در أَفْوَاهِهِمْ. ناامیدشدن: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكُونُ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛^{۷۲} و کسانی که به آیات خدا و دیدار [قیامت] او کفر ورزیدند، آنان از رحمت من مأیوس‌اند و برای آنان عذابی دردناک است.

پاره‌گفتار «أُولَئِكَ يَكُونُ مِنْ رَحْمَتِي» (ناامیدشدن از درگاه خداوند)، التفات از اسم ظاهر الله به ضمیر ی در رَحْمَتِي.

آرزوداشتن: «إِنْ يَتَّقُوا لَكُمْ أَعْدَاءَ وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ»؛^{۷۳} اگر بر شما چیره شوند، دشمنانتان خواهند بود و دست‌هایشان را [به اسارت، آزار و کشتن] و

۶۹. حمد: ۲-۵.

۷۰. اسراء: ۱.

۷۱. یس: ۶۳-۶۵.

۷۲. عنکبوت: ۲۳.

۷۳. ممتحنه: ۲.

زبان‌هایشان را به [بدگویی، تحقیر و ناسزا] بر ضد شما می‌گشایند و آرزو دارند که ای کاش شما هم کافر شوید.

پاره‌گفتار «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (آرزوی کفر برای دیگران)، التفات از فعل مضارع يَتَّقُوا به فعل ماضی وَدُّوا.

تعجب کردن: «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ»؛^{۷۴} و از اینکه بیم‌دهنده‌ای از جنس خودشان به‌سوی آنان آمده است تعجب کردند و کافران گفتند: این جادوگری بسیار دروغ‌گوست.

پاره‌گفتار «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ...» (تعجب کردن از آمدن منذر)، التفات از ضمیر غایب در عَجِبُوا به اسم ظاهر الْكَافِرُونَ.

۴. ۵. کنش اعلامی

نتیجه و پایان کار: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»؛^{۷۵} و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر آنکه گروه‌هایی مانند شمایند. ما چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم، سپس همگی به‌سوی پروردگارشان گردآوری می‌شوند.

پاره‌گفتار «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (پایان کار انسان)، التفات از ضمیر تکلم نا در فَرَّطْنَا به غیبت هم در رَبِّهِمْ.

«فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ»؛^{۷۶} پس با خدا معبودی دیگر را مپرست، که از عذاب‌شدگان خواهی شد.

پاره‌گفتار «فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ» (نتیجه و پایان کار)، التفات از اول‌شخص مخاطب تَدْعُ به جمع معذبین.

حکم‌دادن: «وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ»؛^{۷۷} و زمانی که آنان را به‌سوی خدا و پیامبرش می‌خوانند تا میانشان داوری کند، ناگهان گروهی از آنان روی‌گردان می‌شوند. پاره‌گفتار «لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ» (حکم‌دادن)، التفات از مثنی (الله و رَسُولِهِ) به مفرد هو در يَحْكُم.

۷۴. ص: ۴.

۷۵. انعام: ۳۸.

۷۶. شعراء: ۲۱۳.

۷۷. نور: ۴۸.

نتیجه‌گیری

پاسخ پرسش ۱: نوع‌شناسی کنش‌های گفتاری براساس طبقه‌بندی کنشی جان سرل نشان می‌دهد که از ۱۷۳ نمونه کنش گفتاری در آیات التفات قرآن کریم، بیش از ۳۵ درصد اظهاری، ۳۲/۵ درصد ترغیبی، ۱۵ درصد عاطفی، ۱۰ درصد اعلامی و ۷/۵ درصد تعهدی است. کنش اظهاری بیشترین فراوانی و کنش تعهدی کم‌ترین فراوانی را دارد.

جدول شماره ۱: فراوانی کنش‌های گفتاری آیات التفات

گونه	تعداد	درصد
کنش گفتاری اظهاری	۱۴	۳۵
کنش گفتاری ترغیبی	۱۳	۳۲/۵
کنش گفتاری عاطفی	۶	۱۵
کنش گفتاری تعهدی	۳	۷/۵
کنش گفتاری اعلامی	۴	۱۰
مجموع	۴۰	۱۰۰

پاسخ پرسش ۲: در کنش اظهاری، فعل «معرفی کردن» بیشترین فراوانی را دارد.

جدول شماره ۲: افعال به‌کاررفته در کنش اظهاری التفات

التماس کردن	معرفی کردن
توصیف کردن	خطاب
اعطا کردن	ادعا کردن
هشدار دادن	تعلیل
نقد کردن	گزارش دادن
تأکید کردن	اعلان کردن
نفی تأکیدی	

جدول شماره ۳: افعال به‌کاررفته در کنش ترغیبی التفات

پیشنهاد دادن	سؤال کردن
نهی کردن	پرسش اختار آمیز
پرسش همراه با نقد	هشدار دادن
دستوری	درخواست اثبات کردن
توضیح خواستن	پرسش اعتراض آمیز
پرسش انکاری	

جدول شماره ۴: افعال به‌کاررفته در کنش تعهدی التفات

تعهد دادن
تعهد گرفتن
سوگند خوردن

جدول شماره ۵: افعال به‌کاررفته در کنش عاطفی التفات

تهدید کردن
نامید شدن
تمجید و شکرگزاری
آرزو داشتن
تعجب کردن

در کنش عاطفی، تمجید و شکرگزاری بیشترین فراوانی را دارد.

جدول شماره ۶: افعال به‌کاررفته در کنش‌های اعلامی التفات

نتیجه و پایان کار
حکم دادن

منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان. تهران: سازمان دار القرآن کریم، نشر تلاوت، ۱۳۹۳.
- آفاگل زاده، فردوس. تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ و ۱۳۸۵.
- ابن اثیر، نصرالله بن محمد. المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر. بی جا: بی نا، بی تا.
- ابن معتر، عبدالله بن محمد. البدیع فی البدیع. بی جا: دار الجیل، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. التحویر و التنویر. تونس: الدار التونسیة، ۱۹۸۴ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. چاپ اول، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی. مجاز القرآن. به تحقیق محمدفؤاد سزگین. قاهره: مکتب الخانجی، ۱۳۸۱.
- حرّی، ابوالفضل. «بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمان». پژوهش های زبان و ادبیات تطبیقی. ش ۴ (۱۳۹۰): ۱۷-۳۹.
- <http://lrr.modares.ac.ir/article-14-2291-fa.html>
- دهخدا، علی اکبر. فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- رحمانی، هما، عبدالله رادمرد. «بازنگری معنایی در التفات بلاغی و اقسام و کارکردهای آن». جستارهای ادبی. ش ۱۷۶ (۱۳۹۱): ۱۴۳-۱۶۸.
- <https://doi.org/10.22067/jls.v45i1.15996>
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- سرل، جان آر. افعال گفتاری: جستاری در فلسفه زبان. ترجمه محمدعلی عبداللّهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۹۶۹ م.
- سکاکی، یوسف بن ابی بکر. مفتاح العلوم. به تحقیق عبدالحمید هندوای. بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۹۳۷ م.
- صفوی، کورش. معنی شناسی کاربردی. تهران: همشهری. ۱۳۸۲.
- طبل، حسن. اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنیة. القاهرة: دار الإسلام، ۱۴۳۱ ق.
- طیب، محمد تقی. «تحلیل کلام خدا، بحثی پیرامون متن قرآن مجید». مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس زبان شناسی نظری و کاربردی. به کوشش سیدعلی میرعمادی. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی (۱۳۷۹): ۱۶۵-۱۸۰.
- عبدالحلیم، محمد آ. س. «کاربردها و کارکردهای شگرد التفات در قرآن». پژوهش های قرآنی. ترجمه ابوالفضل حرّی. س ۱۸، ش ۲ (۱۳۹۱): ۵۴-۸۱.
- https://jqr.isca.ac.ir/?_action=export&rf=risc&rc=3334
- عبداللهی، محمدعلی. «نظریه افعال گفتاری». فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم. س ۶. ش ۴ (۱۳۸۴): ۹۱-۱۱۹.

- فائز، قاسم. علوم البلاغة مع تمارین قرآنیة. تهران: سمت، ۱۳۸۸.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. کتاب‌العین. به تحقیق و تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- فرکلاف، نورمن. تحلیل انتقادی گفتمان. ترجمه فاطمه شایسته سیران و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۷۹.
- کواز، محمدکریم. سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن. ترجمه سیدحسین سیدی. تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- گری لینگ، ای. اس. نگرش‌های نوین در فلسفه. ترجمه یوسف دانشور و دیگران. قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۰.
- یول، جورج. کاربردشناسی زبان. ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر. تهران: سمت، ۱۹۸۳م.
- Abdel Haleem. M. A. S. (1992). "Grammatical Shift For The Rhetorical Purposes: Ittifāt and Related Features in the Qur'ān". Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. LV: pp 407-432. (in Word format: pp 1-32).
- Haleem ,M. A. (1992). Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: Ittifāt and Related Features in the Qur'ān. Bulletin of the School of Oriental and African Studies .55(3) , 407-432 .
- Botha ,J. E. (1991). Speech act theory and New Testament exegesis. HTS Teologiese Studies/Theological Studies ,47(2)، 294-303 ISO 690
- Levinson ,S. C. (1983). Pragmatics. Cambridge university press.
- Mir ,M. (2006) , "Language" in the Blackwell Companion to the Quran. Ed. by Andrew Rippin. Blackwell .88-106.
- .The Handbook of Pragmatics(2004). (PP. 53 to 73) .Blackwell Publishing Ltd ,Malden , Oxford and Carlton.
- Mir, M.. (2006). "Language" in the Blackwell Companion to the Quran. Ed. by Andrew Rippin. Blackwell: pp 88-106.
- Searle ,J. R.)1975(. *A taxonomy of illocutionary acts* .Language and knowledge .Minneapolis: university of Minneapolis press.

Transliterated Bibliography

- ‘Abd al-Ḥalīm, Muḥammad A.S. "Kārburd-hā va Kārkird-hā-yi Shigird Ittifāt dar Qurān". *Pazhūhish-hā-yi Qurānī*. translated by Abū al-Faẓl Ḥurī, yr. 18, no. 2(2013/1391): 54-81.
- ‘Abd Allāhī, Muḥammad ‘Alī . "Nazāriyih-yi Af‘āl Guftārī". *Faṣḥnāmih-yi ‘Ilmī Pazhūhishī University of Qom*. Yr. 6, no. 4 (2006/1384): 91-119.
- Abū ‘Ubaydah. Mu‘amar ibn Muthanā. *Majāz al-Qurān*. researched by Muḥammad Fuād Sizgīn. Cairo: Maktab al-Khānjī, 2002/1381.

Āqā Gulzādih, Firdūs. *Taḥlil-i Guftimān-i Intiqādī*. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1996/1375; 2006/1385.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Farhang Dihkhudā*. Tehran: University of Tehran, 1999/1377.

Fairclough, Norman. *Taḥlil-i Intiqādī Guftimān*. researched by Faṭimah Shāyestih Sirān et al. Tehran: Markaz Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Risānih-hā, 2001/1379

Fā’iz, Qāsim. *‘Ulūm al-Balāgha ma’a Tamārīn Qurānīya*. Tehran: Samt, 2010/1388.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrāi. Qum: Hijrat, Chāp-i Duwum, 1990/1410.

Grayling, A. C. *Nigarish-hā-yi Nūvīn dar Falsafih*. researched by Yūsuf Dānishvar et al. Qum: Mū‘assisah-yi Farhangī Ṭahā, 2002/1380.

Ḥurī, Abū al-Faḥr. “Barrisī Shigird Qurānī Iltifāt dar Partū Sāktār Iṭilā‘āt Guftimān”. *Pazhūhish-hā-yi Zabān va Adabiyāt-i Taṭbiqī*. No. 4 (2011/1390): 17-39.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: Dār al-Tūnisīya, 1984/1404.

Ibn Athīr, Naṣr Allāh ibn Muḥammad. *al-Mathal al-Sā’ir fī Adab al-Kātib wa al-Shā’ir*. s.l. s.n. s.d.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. 1993/1414.

Ibn Mu‘tazz, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Badī‘ fī al-Badī‘*. S.l. Dār al-Jil, Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Kawāz, Muḥammad Karīm. *Sabkshināsī I‘jāz Balāghī Qurān*. researched by Sayyid Ḥusayn Siyidī. Tehran: Sūkhān, 2008/1386.

Qurān-i Karīm. translated by Ḥusayn Anṣārīyān. Tehran: Sāzimān-i Dār al-Qurān-i Karīm, Nashr Tilāvat, 2014/1393

Raḥmānī, Humā, ‘Abd Allāh Rādmard. “Bāznigārī Ma’nāyī dar Iltifāt Balāghī va Aqsām va Kārkird-hā-yi ān”. *Justār-hā-yi Adabī*. no. 176 (2012/1391): 143-168.

Ṣafavī, Kūrūsh. *Ma’ nāshināsī Kārburdī*. Tehran: Hamshahrī, 2004/1382.

Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. *Miftāḥ al-‘Ulūm*. researched by ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1937/1356.

Searle, John R. *Al-‘āl Guftārī: Justārī dar Falsafih-yi Zabān*. translated by Muḥammad ‘Alī ‘Abd Allāhī. Qum: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang Islāmī, 1969/1348.

Ṭabl, Ḥasan. *Uslūb al-Ilṭifāt fī al-Balāgha al-Qurānīya*. Cairo: Dār al-Islām, 2010/1431.

Ṭiyyb, Muḥammad Taqī. “Taḥlīl-i Kalām Khudā, Baḥthī Pirāmūn Matn Qurān Majīd”. *Majmū‘ah Maqālāt-i Chāhārumīn Kunfirāns Zabānshināsī Nazārī va Kārburdī*, researched by Sayyid ‘Alī Mīr ‘Imādī. Tehran: Allameh Tabatabaei University, 2000/1379: 165-180.

Yule, George. *Kārburdshināsī Zabān*. researched by Muḥammad ‘Amūzādih va Manūchihr Tavāngar. Tehran: Samt, 1983/1362.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987/1407.



Semantic Analysis of the Name " *Raḥīm* " in the Quran by using Talmy Theory; a Case Study of Surah Al- Baqarah

Dr. Zahra Nadali  (Corresponding author)

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Payam Noor University, Tehran, Iran

Email: zh_nadali@pnu.ac.ir

Dr. Dana Talebpour

Ph.D. Graduate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran

Dr. Mohammad Shafigh Aski

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Mazandaran, Iran

Abstract

Nowadays, cognitive linguistics is one of the sciences that is useful in the exact clarification of valuable hidden meanings of the Quranic verses. The theory of "figure and ground" is one of the important issues in this field proposed by Talmy, the famous American linguist. By using this theory, it is possible to examine the semantic relation between the interval words and the context of the verses and gain a deeper understanding of them. "*Raḥīm*" is one of the prominent Divine Names which has a high frequency in the Holy Quran and has been repeated twelve times in Surah *al-Baqarah*. By using Talmy's theory of figure and ground, it is possible to analyze the syntagmatic relation between the Name and other Divine Names such as "*Tawwāb*", "*Ghafūr*", "*Raḥmān*", and "*Ra'ūf*" as well as its posteriority between other Names. Analysis of the data shows that the repetition of the Divine Names is influenced by the context of each verse and has its own denotation. On the other hand, according to the cognitive theory, it represents that the position of some of them is more important than others. Meanwhile, the coupled Names "*Ghafūr*" and "*Raḥmān*" have the most repetition in Surah *al-Baqarah* to become their meaning more established in the believers' hearts, and they know that His grace and forgiveness are extensive and include all the Servants forever. Also, the divine mercy, repentance-accepting (*Tawwāb*), and divine affection (*Ra'ūf*) originate from the everlasting source of His grace. If we consider the divine Names as the ground and the content of the Surah as the figure, we will find that the subject of more than a third of the verses of the Surah are about Allah's presence in life.

Keywords: Semantics, Context, Surah *al-Baqarah*, Name "*Raḥīm*", Talmy



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



تحلیل معناشناختی اسم «رحیم» در قرآن در پرتو نظریه تالمی (مطالعه موردی: سوره بقره)

دکتر زهرا نادعلی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: zh_nadali@pnu.ac.ir

دکتر دانا طالب پور

دانش‌آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

دکتر محمد شفیق اسکی

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، مازندران، ایران

چکیده

امروزه زبان‌شناسی شناختی یکی از دانش‌های سودمند در تبیین دقیق معانی ارزشمند نهفته در آیات قرآن کریم است. یکی از بحث‌های مهم این حوزه، نظریه شکل و زمینه است که توسط تالمی، زبان‌شناس مشهور آمریکایی، مطرح شده است. به کمک آن می‌توان ارتباط معنایی میان کلمات فواصل را با بافت آیات بررسی کرد و درک عمیق‌تری درباره آن‌ها به دست آورد. یکی از نام‌های برجسته الهی «رحیم» است که بسامد بالایی در قرآن کریم دارد و در سوره بقره دوازده بار تکرار شده است. هم‌نشینی این اسم با اسم‌هایی چون تواب، غفور، رحمن و رؤوف و تأخر اسم رحیم از اسمای دیگر را می‌توان در پرتو نظریه «شکل و زمینه» تالمی تحلیل کرد. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که تکرار اسمای الهی در سایه تأثیر از بافت هر آیه است و دلالت ویژه خود را دارد و از سوی دیگر، طبق نظریه شناختی نشان‌دهنده اهمیت جایگاه آن‌ها نسبت به یکدیگر است. در این میان، اسم‌های مزدوج غفور و رحیم بیشترین تکرار را در سوره بقره داشته‌اند تا معنای آن‌ها در دل مؤمنان بیشتر تثبیت شود و بدانند که رحمت پروردگار و مغفرت او فراگیر است و همواره شامل حال بندگان می‌شود و رحمانیت و تواب‌بودن و مغفرت و رأفت الهی همه از منبع لایزال رحمت الهی سرچشمه می‌گیرند. اگر اسمای الهی را زمینه تلقی کنیم و محتوای سوره را شکل در نظر بگیریم، در می‌یابیم که موضوع بیش از یک‌سوم آیات این سوره حضور خداوند در زندگی است.

واژگان کلیدی: معناشناختی، بافت، سوره بقره، اسم «رحیم»، تالمی.

مقدمه

امروزه معناشناسی شناختی (Cognitive semantics)، ازجمله دانش‌های بسیار مهم در تبیین و کشف معانی برجسته قرآنی به شمار می‌رود که با بهره‌گیری از آن می‌توان به ارتباط منسجم میان آیات الهی پی‌برد و به فهم و درک عمیق‌تر از آن‌ها دست یافت؛ چراکه این دانش از سطح لایه ظاهری آیات فراتر می‌رود و به معنای عمیق آن‌ها می‌رسد. معناشناسی شناختی، شاخه‌ای از زبان‌شناسی شناختی است که در سال ۱۹۸۰م، لیکاف آن را در مخالفت با جایگاه معنا در زبان‌شناسی زایشی (Generative grammar) شکل داد. در این دیدگاه، دانش زبانی، مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. بنابراین رفتار زبانی، بخشی از استعدادهای زبانی انسان است؛ استعدادهایی که برای آن امکان یادگیری و استدلال و تحلیل را فراهم می‌کند.^۱ معناشناسی شناختی، معنا را در سایه شناخت مطالعه می‌کند. منظور از شناخت (Cognitive)، پردازش اطلاعات در ذهن انسان است؛ اینکه معنا از چه چشم‌انداز یا زاویه یا موقعیتی بیان شده است یا مفاهیم یک واژه چگونه در ذهن مفهوم‌سازی یا پردازش می‌شود یا کدام بُعد در معنا برجسته‌تر و کدام بُعد کم‌رنگ‌تر است.^۲ این تغییر معنا، هم به‌صورت تدریجی و در طول دوره‌ای از زمان و هم در ترکیب‌های مختلف زبانی در یک زمان خاص در نظر گرفته می‌شود.

از نظریات مهم این حوزه، نظریه «شکل» و «زمینه» است که از مبانی روان‌شناسی گشتالت به شمار می‌آید. این نظریه توسط لئونارد تالمی (Leonard Talmy) در مباحث زبان‌شناسی و تعبیر زبانی به کار گرفته شد و بیان می‌کند که در حوزه بصری و دیگر حوزه‌های ادراکی، آنچه به درک ما می‌رسد دارای دو سطح شکل (برجسته‌تر و نمایان‌تر) و زمینه (در پس شکل و مبهم‌تر) است.

در راستای همین موضوع، قائمی‌نیا در کتاب «معناشناسی شناختی قرآن» نشان می‌دهد که موقعیت برآمده از بسیاری از آیات را می‌توان به کمک رابطه «شکل» و «زمینه» تبیین کرد و «هدف معناشناسی شناختی قرآن، تلاش برای دستیابی به نقشه این کتاب آسمانی است. این نقشه به مفسر نشان می‌دهد که قرآن در توصیف موقعیت‌های گوناگون چگونه مفهوم‌سازی می‌کند؟ آیا اصول مشترکی بر این مفهوم‌سازی‌ها حاکم است؟ در صورت وجود این اصول، چگونه باید آن‌ها را در فهم آیات به کار گرفت؟ پرواضح است که تهیه چنین نقشه‌ای اهمیتی فوق‌العاده دارد و هدف از آن بسی فراتر از تفسیر قرآن است؛ زیرا قرآن، علم ویژه‌ای است که بشر نمی‌تواند آن را از جایی دیگر به دست آورد. دقت در تعبیر و مفاهیم این کتاب آسمانی، تنها راهی است که می‌تواند دریچه‌ای به اقیانوس معارف نهفته در آن را به روی بشر

۱. پالمر، دگاهی تازه به معناشناختی، ۳۶۳.

۲. مشکین‌فام، دهقانی نیسیانی، «بررسی شناختی شبکه معنایی حرف «ثم» در قرآن کریم»، ۲.

بگشاید. بی تردید، سودجستن از ابزارها و دانش‌های جدید، نه تنها نوعی تدبر روشمند در آیات این کتاب آسمانی است؛ بلکه از مصادیق برجسته آن است.^۳ بنابراین ضرورت دارد که مفهوم‌سازی‌های قرآنی اسمای الهی از این نگاه جدید بررسی شود.

در قرآن کریم ۳۶ جفت هم‌نشین درباره نام‌های الهی وجود دارد. سوره بقره با ۱۲ هم‌نشین اسمای الهی، بیشترین تعداد انواع هم‌نشین را دارد. در این میان، کلمه رحیم با بسامد ۱۲ بار تکرار، بالاترین فراوانی تکرار را در ردیف این اسم‌ها به خود اختصاص داده است که بیشترین هم‌نشینی آن با کلمه غفور، به شکل «غفور رحیم» بوده است.

اهمیت نوشتار حاضر در این است که به تبیین و کشف روابط موجود میان هم‌نشینی این اسم با اسم‌هایی چون «تواب»، «غفور»، «رحمن»، «رؤوف» و ارتباطش با آیات متضمن آن در پرتو نظریه «شکل و زمینه» تالمی می‌پردازد و در پی تبیین دامنه ارتباطی اسم مذکور در آیات است تا نکات ظریف نهفته در این تعبیر قرآنی را با تحلیل شناختی نشان دهد و بتواند پاسخ مناسبی برای پرسش‌های زیر بیابد:

۱. چه دلالت‌هایی برای هم‌نشینی اسم رحیم براساس نظریه شناختی «شکل» و «زمینه» وجود دارد؟

۲. دلیل تأخر اسم رحیم بر اسمای دیگر در پاره‌ای از آیات چیست؟

۳. ارتباط زمینه اسمای الهی با محتوای سوره بقره، براساس نظریه «شکل» و «زمینه» چیست؟

در خصوص پیشینه پژوهش باید گفت: در ارتباط با اسما و صفات الهی در قرآن کریم و تناسب آن‌ها با سیاق و بافت آیات، تاکنون پژوهش‌هایی انجام شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ا. زهره قربانی مادوانی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «ترتیب اسامی «عزیز» و «حکیم» خداوند بر مبنای نظریه شناختی شکل و زمینه، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، سال ۹، شماره ۳۵، از نظریه مذکور برای نشان‌دادن علت ترتیب دو اسم «عزیز» و «حکیم» استفاده و بیان می‌کند که اسم عزیز بنابر تقدیم، از اهمیت بیشتری برخوردار است و اسم دیگر تحت الشعاع آن قرار دارد.

ب. عزت ملاابراهیمی و فاطمه قهرمانی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «ارتباط تناسب و انسجام صفات پایانی با محتوای آیات در سوره شعراء (مطالعه موردی داستان حضرت موسی (ع))»، به بررسی همه صفات موجود در پایان آیات داستان حضرت موسی (ع) در ارتباط با محتوا و سیاق و بافت آیات پرداخته‌اند.

ج. زهرا خالد عبیدی، سیدسالم محمد عوضی و محمداحمد طمیش (۲۰۱۵م) در مقاله‌ای با عنوان «التناسب المعنوی بین صفتی «غفور» و «رحیم» فی سورة التوبة»، مجله قرآنیکا، دانشگاه ملایا مالزی،

۳. قائمی‌نیا، معناشناسی شناختی قرآن، ۲۳-۲۶.

شماره (۷-ب)، دو اسم مذکور و ارتباط آن‌ها با هم را مطالعه کرده‌اند و درصدد تبیین ارتباط و تناسب بین آن‌ها بیان می‌دارند که دو اسم مذکور در سیاق‌های مربوط به عفو و توبه و گذشت آمده‌اند و تقدیم غفور بر رحیم نیز بر مبنای مقدمه‌بودن مغفرت برای رحمت الهی است.

د. افسانه اعتمادی (۱۳۷۵) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «پژوهشی در نظام جایگزینی اسما و صفات الهی در فواصل آیات»، بعد از ارائه مطالبی درباره فواصل قرآن، به بررسی ساختاری و ارتباط آن‌ها با مضامین آیات پرداخته است.

ه. شعیب علی خواجه (۱۳۹۵) در رساله‌ای با عنوان «تناسب اسماء و صفات الهی با بافت و سیاق آیات قرآن کریم (مطالعه موردی سوره احزاب)»، به بررسی رابطه و تناسب اسما و صفات الهی با بافت و سیاق آیات سوره احزاب پرداخته است.

و. سیدعبدالرسول حسینی‌زاده (۱۳۹۵) در مقاله «ارتباط معنایی اسمای حسنی‌ای خداوند در فواصل آیات با محتوای آن‌ها» در فصلنامه مشکوة، شماره ۱۳۰، به تبیین روابط فواصل با آیات با استفاده از نظر قدما پرداخته و بیان کرده است که برخی از فواصل به لحاظ بلاغی، تزییل و احتراش هستند. ازسوی دیگر، تقدیم و تأخیر اسما نسبت به هم نیز دارای نکات بلاغی است.

ز. مریم عبودی پیری (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «ارتباط اسماء و صفات الهی مذکور در پایان آیات با محتوای آیات (سوره حج، مؤمنون و نور)»، به بررسی موضوع تناسب فواصل قرآنی با محتوای بافت آیات سوره‌های مذکور پرداخته است.

نوشتار حاضر با نگاه شناختی براساس نظریه شکل و زمینه، اسم رحیم را به طور اخص در سوره مبارکه بقره مطالعه و بررسی کرده است که در پژوهش‌های پیشین انجام نشده است. در پژوهش‌های مذکور که از نظریه شکل و زمینه استفاده شده، تنها به منظور تبیین ترتیب اسما بوده است، اما این نوشتار بر کارکرد اسمای حسنی برای تبیین دلالت‌ها و مناسبت‌هایی که از ارتباط شکل و زمینه‌ای اسما و آیات متضمن آن‌ها به دست می‌آید، تمرکز دارد.

۱. چهارچوب نظری پژوهش

در این بخش به تعریف دایره مفهومی اصطلاحات مهم بحث می‌پردازیم.

۱.۱. رابطه شکل و زمینه تالمی در قرآن

قاعده شکل و زمینه (figure/ground)، از اصول روان‌شناسی گشتالت در خصوص ادراک است. روان‌شناسی گشتالت که فرایندهای ادراکی مغز را مطالعه می‌کند، بیان می‌دارد که ذهن در نحوه کارکرد

خود، کل نگر است و به تمایلات فطری گرایش دارد؛ به طوری که در ادراک یک مجموعه یا ساختار، کل ساختار است که توسط ذهن دریافت می شود و نه تک تک اجزای آن.^۴

تالمی (leonard talmy)، زبان شناس آمریکایی، رابطه شکل و زمینه را در زبان شناسی شناختی به کار گرفت و نشان داد که بسیاری از پدیده های زبان شناختی، از طریق این رابطه تبیین می شوند. وی بیان کرد که همه روابط مکانی، با تعیین موقعیت شیئی (شکل) نسبت به شیء دیگر (زمینه) بیان می شوند. برای مثال، در جمله کتاب (شکل) روی میز (زمینه) است، موقعیت کتاب به نسبت میز تبیین شده است و با آن پیوند دارد.^۵ معنای واژه جزیره که به یک قطعه خشکی (شکل) که با آب احاطه شده (زمینه) یا معنای کلمه میج (شکل) که در ارتباط آن با دست (زمینه) درک می شود، از نمونه های ارتباط شکل و زمینه است.^۶ قوانینی بر ارتباط شکل و زمینه حاکم است: شکل، موقعیت معلوم و زمینه، موقعیت نامعلوم دارد. شکل، کوچکتر و زمینه، بزرگتر است. شکل، تغییرپذیر و زمینه، ثابت است. شکل، ساده تر و زمینه، پیچیده تر است. شکل، برجسته و زمینه، پس زمینه ای است. شکل، در آگاهی، متأخر است؛ ولی زمینه، متقدم است.^۷

البته باید گفت: ممکن است یک چیز در بافتی، به عنوان شکل و در بافتی دیگر، به عنوان زمینه عمل کند. بنابراین، شکل یا زمینه بودن یک چیز، نسبی و وابسته به بافت مد نظر است. برای نمونه، وقتی گفته می شود: «کتاب روی میز است»، کتاب، شکل و میز، زمینه به شمار می رود. یا وقتی گفته می شود: «میز روی فرش قرار دارد»؛ میز، شکل و فرش، زمینه است.^۸

این اصل بیان می کند که فضای حیاتی که ما با آن ارتباط برقرار می کنیم، یکدست و همسان نیست؛ بلکه از دو قسمت که یکی مشخص تر و برجسته است و خصوصیت شیئی بودن دارد - که «شکل» یا «نما» نامیده می شود - تشکیل شده است و دیگری، اشیا و پدیده هایی هستند که به صورت پس زمینه ای درک می شوند که زمینه نام دارد. قانون شکل و زمینه، اصلی بنیادین در ادراک بصری است که فرد را در درک ساختاری تصویرپردازی شده یاری می کند؛ به این صورت که، بخشی از آن را (بارزتر)، شکل و بخشی دیگر را (در پس شکل)، زمینه نشان می دهد. ما در ادراک مفاهیم نیز آن ها را در زمینه مفهومی دیگر درک می کنیم. این نظریه ابتدا در سطح امور بصری مطرح شد. ارتباط شکل و زمینه را ابتدا «ادگار روبین»

۴. حکیم زاده، صورت های گشتالی، ۵.

۵. قائمی نیا، معناشناسی شناختی قرآن، ۹۸.

۶. راسخ مهند، درآمدی بر زبان شناسی شناختی: نظریه ها و مفاهیم، ۸۳.

۷. راسخ مهند، درآمدی بر زبان شناسی شناختی: نظریه ها و مفاهیم، ۹۹.

۸. قائمی نیا، معناشناسی شناختی قرآن، ۹۷-۹۹.

(Edgar Rubin)، به صورت عملی بررسی کرد و در ادامه، از پایه‌های روان‌شناسی گشتالت قرار گرفت.^۹ قائمی‌نیا در کتاب «معناشناسی شناختی»، ارتباط شکل و زمینه را درباره اسمای الهی مصداق‌پذیر می‌داند؛ به طوری که «وقتی یکی از اسمای الهی در یک بافت مطرح می‌شود، علاوه بر اینکه آن اسم با بافت آیه تناسب دارد، نوعی رابطه شناختی نیز میان آن اسم و سیاق و بافت در کار است. اگر اطلاعاتی را که در بافت و سیاق وجود دارد با خود اسم بسنجیم، به نوعی به رابطه شکل و زمینه می‌رسیم. اطلاعات مذکور به موقعیتی مربوط می‌شوند که با آن اسم ارتباط دارند. در واقع، در بافت مذکور اسم خداوند اهمیت بیشتری دارد و موقعیت مذکور، در بافت و سیاق برای انتقال به آن اسم بیان شده است. در نتیجه، اسم به زمینه و آن موقعیت به شکل تبدیل می‌شود.»^{۱۰} به عنوان یک اصل معنایی کلی، اسمای الهی، بافت و سیاقی که در آن قرار می‌گیرند را تحت تأثیر و پوشش خود قرار می‌دهند؛ از این رو، اسمای الهی در فواصل، نقش اصلی آیات را بر عهده دارند و نسبت به دیگر اجزای آیه اهمیت ویژه‌ای دارند.

۲.۱. بافت (سیاق)

منظور از بافت در زبان‌شناسی، فضایی است که جمله‌های زبان در آن تولید می‌شود.^{۱۱} این فضا محیط بیرون از زبان «بافت برون‌زبانی» یا داخل زبان و متنی است که به صورت مجموعه‌ای از جمله‌های زبان، پیش و پس از هر جمله آمده است. این فضا می‌تواند محیط بیرون از زبان «بافت برون‌زبانی» یا داخل زبان و متنی «بافت درون‌زبانی» باشد.^{۱۲}

در کتاب گفتمان قرآن چنین آمده است: «ناقدان، معناشناسان، زبان‌شناسان و سبک‌شناسان، از دیدگاه‌های مختلفی به بافت نگریسته‌اند... معناشناسان به معنای بافتی توجه دارند و هدفشان معنایی است که مخاطب آن را از کلام با استناد به بافت استخراج می‌کند. این مطالب در پژوهش‌های جان لاینز (John Lyons) و فیرث (Firth) وجود دارد. سبک‌شناسان هم رابطه سبک با مقتضیات بافت موقعیت و در رأس آن چهارچوب روانی کلام را نشان داده‌اند و چنانچه در تحقیقات هایمز (Hyams) آمده است، ناقدان نیز بافت را ستون اصلی در تحلیل متن ادبی به شمار آورده‌اند. افرادی چون باختین (Bakhtin)، نوروتروپ فرای (Northrop Frye) و دیگران به این مسئله پرداخته‌اند.»^{۱۳}

در تحلیل متن ادبی، توجه به دو عنصر ضروری است: بافت متن و بافت موقعیت. مراد از بافت متن آن

۹. قائمی‌نیا، معناشناسی شناختی قرآن، ۱۱؛ شاپوریان، اصول کلی روان‌شناسی گشتالت، ۴۴.

۱۰. شاپوریان، اصول کلی روان‌شناسی گشتالت، ۱۴۷.

۱۱. ساغروانیان، فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی، ۸۷.

۱۲. صفوی، فرهنگ توصیفی معناشناسی، ۴۱.

۱۳. عموش، گفتمان قرآن، ۲۹-۳۰.

است که بدانیم یک عنصر زبانی در چهارچوب چه متنی قرار دارد و جمله‌های قبل و بعد از آن، در آشکارکردن نقش و معنایش چه تأثیری دارند. بافت موقعیتی نیز معنا را در ارتباط با بافتی که زبان در آن به کار می‌رود، بررسی می‌کند؛ یعنی در بافت موقعیتی که به آن بافت غیرزبانی هم می‌گویند.^{۱۴} برای فهم واژگان و محتوای قرآن نیز باید به دو عامل بافت متنی و بافت موقعیت، به طور هم‌زمان توجه کرد و علاوه بر این برای تفسیر صحیح بخشی از کلام الهی، نگاه کل‌گرایانه الزامی است.

۲. چهارچوب تطبیقی پژوهش

در این بخش، به تحلیل و بررسی هم‌نشینی واژه «رحیم» در فواصل آیات سوره بقره و میدان معنایی متأثر از بافت و سیاق آیات و نظریه شناختی تالمی می‌پردازیم.

۲.۱. هم‌نشینی رحمن و رحیم

در آیه ۱۶۳، اسم رحیم این بار با اسم رحمن آمده است: «وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.» بافت آیه صحبت از یگانگی خداوند و کفر کفار و لعن و عذابشان با وجود بخشندگی خداوند خبر می‌دهد.

اما از نگاه شناختی، ابتدا اگر اسم رحمن را زمینه و آیه را شکل بدانیم و اطلاعات برآمده از آن را در محدوده اسم رحمن ببینیم (یگانگی خداوند در محدوده رحمانیت او)، با توجه به اطلاعات سیاق می‌توان گفت: آیه، مؤاخذه دلسوزانه‌ای است بر کافران که با وجود اینکه خداوند یکتاست و آن هم یگانه‌ای که رحمتش فراگیر (رحمن) است، باز چنین خدایی را درک نکرده و بر کفر خود مرده‌اند و مستوجب لعن و عذاب دائم هستند. حال، اگر آیه و بافت را بر زمینه اسم رحیم ببینیم، در خصوص ارتباط آیه با اسم رحیم این‌گونه به نظر می‌رسد که آیه طعنه است بر کفار که محروم شده‌اند از رحمت و ویژه الهی که شامل مؤمنان است (به دلیل کفرشان). از طرفی، کسی که از خدای رحیم روی گردانده است، اکنون مستحق لعن و عذاب دائم است و از این رو، حتی دیگر مهلت عذرخواهی هم ندارد؛ زیرا به چنین خدای رحمن و رحیمی ایمان نیاورده‌اند. بنابر مطالب بیان‌شده ملاحظه می‌شود که دو اسم الهی، سیاق و بافت آیه را کاملاً تحت تأثیر خود قرار داده‌اند.

اگر ارتباط دو اسم با هم مدنظر قرار گیرد، اسم رحمن با توجه به اینکه عام‌تر و بزرگتر از رحیم است، زمینه و اسم رحیم به دلیل اینکه رحیم‌بودن خداوند در دایره رحمانیت ادراک می‌شود، شکل خواهد بود؛ زیرا «رحمن، رحمت عام است به همه مخلوقات و رحیم، رحمت ویژه مؤمنان است. هر دو اسم، مشتق از

رحمت هستند و آن نعمتی است که بندگان، مستحق آن هستند و در هر دو مبالغه وجود دارد و رحمن بر رحیم مقدم شده است؛ زیرا رحمن به منزله اسم علم است که مخصوص خداوند است. پس تقدم آن بر صفت واجب است، درحالی که رحیم بر غیر خدا نیز اطلاق می شود.^{۱۵} به عبارت دیگر، خداوند با وجود رحمت عام، رحمت خاص نیز دارد و رحمت خاص او نیز مانع نمی شود که رحمت عام -شامل بد و خوب- نداشته باشد و جز خواص از چشم بیفتد. شایان ذکر است که در این آیه، اسم رحمن و رحیم، مقصور علیه هستند؛ یعنی شاهد قصر موصوف «اله» بر صفت رحمن و رحیم هستیم. از این تعبیر زیبا بر می آید که اسم رحمن و رحیم خداوند در تمام اسم ها و فعل های الهی جریان دارد و تمام اسم های الهی، از رحمن و رحیم بودن خداوند می گذرنند که این خود، تناسب بسیار بالایی با حضور این دو اسم در ابتدای سوره ها دارد «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ».

«رحمن» کسی است که وجود را بر هر چیزی بخشیده است، برپادارنده آنهاست و هرچه که آن ها در بقا به آن احتیاج دارند، به آن ها می دهد و «رحیم»، کمالات اختیاری بشری را افاضه می کند^{۱۶} و خدایی جز او نیست و دلیل وحدانیت، بخشش تام و رحمت عام است. عموم رحمت رحمنیه و رحیمیه نیز بر این دلالت دارد که مبدأ آن یکی است، وگرنه لازم می آید رحمت هر رحیمی مخصوص به دسته ای باشد که مشمول آن هستند و سایرین از آن محروم باشند و همچنین است سایر صفات کمالیه که هریک باید منتهی به مبدئی شوند که مصداق تمام آن صفات باشد و آن، نور جمال حق است که حقیقت وجود و اصل خیرات است و غیر از آن چیزی نیست و هرچه هست، اوست که بر کائنات، تابیده و عالم را روشن و هویدا کرده است.^{۱۷}

۲.۲. هم نشینی تواب و رحیم

در آیه ۳۷ سوره مبارکه بقره، اسم رحیم به همراه اسم تواب آمده است: «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.» از نگاه شناختی، دو اسم تواب و رحیم، دو زمینه هستند و آیه مد نظر، شکل برای هریک از دو اسم است. مضمون آیه بیان می کند که آدم (ع) کلماتی را از خداوند دریافت کرد، سپس خداوند به ایشان روی آورد (توبه وی را پذیرفت). بافت آیه نیز جریان بخشش آدم پس از عصیان را نشان می دهد. با نظر به این اطلاعات، بنابر رابطه شکل و زمینه در آیه، ابتدا اسم تواب به دلیل موقعیت نامعلوم و ثابت و بزرگتر بودن و تقدم آن زمینه و محتوای آیه، به دلیل موقعیت معلوم و تغییرپذیر و کوچکتر و تأخر آن

۱۵. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲/۸؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۲۷/۱؛ بحرانی، البرهان، ۱۰۷/۱.

۱۶. گنابادی، بیان السعادة، ۱۵۹/۱.

۱۷. تقی تهرانی، تفسیر روان جاوید، ۲۰۵/۱.

شکل قرار می‌گیرد؛ یعنی دریافت کردن کلمات توسط آدم (ع) و روی آوردن خداوند به آدم بر روی زمینه اسم ثواب ملاحظه می‌شود. در این صورت، چنین به دست می‌آید که بنابر ویژگی ثواب بودن خداوند، آدم مورد لطف قرار گرفته و کلماتی از سوی خداوند برای بازگشت به مسیر به ایشان عنایت شده است (یعنی خداوند نخواست که آدم را رها کند و از روی ثواب بودنش به او روی آورده). از سوی دیگر، اسم رحیم، زمینه و آیه، شکل خواهد بود، اما این ارتباط به صورت ضمنی است. اگر محتوای آیه را در پرتو اسم رحیم ببینیم، چنین به دست می‌آید: اینکه آدم (ع) کلماتی را برای توبه دریافت کرد، از باب رحمت و لطف خاص خداوند به ایشان و نیز روی آوردن خدا به او و پذیرش توبه بوده است (یعنی مهربانی خداوند نیز ایجاب کرد که او را رها نکند). بنابراین، به صورت ضمنی از آیه در می‌یابیم که اگر رحمت خداوند هم در کار نبود، بخشش عصیان آدم صورت نمی‌گرفت. از این رو، باتوجه به رابطه شکل و زمینه، محتوای آیه در چهارچوب و محدوده دو اسم مذکور دریافت شد و باتوجه به سیاق، چنین به نظر می‌رسد که جریان بخشش آدم از روی ثواب و رحیم بودن خداوند بوده است. ثواب به عنوان اسم الهی؛ یعنی بسیار توبه‌پذیر و کسی که توبه را می‌پذیرد و از گناه در می‌گذرد، علاوه بر اینکه بسیار توبه را می‌پذیرد، توبه پیاپی بندگان را می‌پذیرد. برخی نوشته‌اند: «در کلمه ثواب، توبه به خداوند نسبت داده می‌شود و معنایش اخراج کردن بنده از سرپرستی طاغوت، به سرپرستی الله است.»^{۱۸} و همراهی ثواب با رحیم دو معنا دارد: أ. قطعاً قبول می‌فرماید، زیرا مبدأ رحیم هرگز بی‌مهری نخواهد کرد؛ ب. قبول توبه براساس رحمت و فضل است، نه عدل و حکم قطعی؛ یعنی خداوند یقیناً توبه واجد شرایط را می‌پذیرد، نه اینکه باید بپذیرد.^{۱۹}

در صورت توجه به رابطه دو اسم با هم، اسم ثواب، زمینه و اسم رحیم، شکل است. در ملاحظه شکل رحیم بر زمینه ثواب در می‌یابیم که در این موقعیت، رحمت خداوند در راستای توبه‌پذیری واقع شده و این رحمت، در حد بخشش عصیان آدم و در راستای بازگشت ایشان به مسیر درست است، نه رحمتی که به عنوان پاداش نصیب شده باشد.

در آیه ۵۴ سوره بقره باز هم دو اسم ثواب و رحیم در خاتمه آیه قرار گرفته‌اند: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.»

مضمون آیه از مواخذه بنی اسرائیل توسط موسی (ع) و قبول توبه ایشان خبر می‌دهد و بافت آیه نیز از نعمت‌ها و لطف‌های مکرر خداوند به بنی اسرائیل حکایت دارد. اما از نگاه شناختی، بنابر نظریه شکل و

۱۸. همدانی درودآبادی، شرح الأسماء الحسنى، ۱۰۱.

۱۹. جوادی آملی، تسنیم فی تفسیر القرآن، ۷۳/۷.

زمینه، دو اسم تواب و رحیم، دو زمینه و محتوای آیه، شکل برای هریک از اسم‌هاست. ابتدا اسم تواب، به دلیل موقعیت نامعلوم و ثابت و بزرگتر بودن و تقدم آن زمینه و محتوای آیه، به دلیل موقعیت معلوم و تغییرپذیر و کوچکتر بودن و تأخر آن شکل قرار می‌گیرد. پس مؤاخذه بنی اسرائیل و قبول توبه ایشان (شکل) بر زمینه اسم تواب (زمینه) درک خواهد شد. در این صورت، چنین به دست می‌آید: مؤاخذه بنی اسرائیل و سوق دادن آن‌ها به توبه، از روی عنایت و اشتیاق الهی به توبه بندگان است. توجه به اسم تواب در فهم آیه مذکور همان‌طور که در داستان حضرت آدم نیز ذکر شد، باز چنین به نظر می‌رسد که باوجود نافرمانی‌های مکرر بنی اسرائیل خداوند آن‌ها را رها نکرده و به بازگشت ایشان نیز اشتیاق داشته است. این بیان، از سیاق آیه (که لطف‌های مکرر خداوند به بنی اسرائیل را نشان می‌دهد) نیز فهمیدنی است. باتوجه به سیاق و آیات بعد که بهانه‌های بنی اسرائیل را نشان می‌دهد، خداوند باوجود اینکه توبه بنی اسرائیل در این موقعیت اعتمادکردنی نیست، اما از پذیرش توبه ایشان صحبت می‌کند و این، جز از روی توبه‌پذیری بی‌حد الهی (تواب) نیست، گویا خداوند بنابر گواه تواب‌بودنش در این موقعیت، نخواست است که بنی اسرائیل به هیچ وجه رها شوند.

از سوی دیگر، اگر اسم رحیم را به صورت ضمنی، زمینه و آیه را شکل ببینیم و آن را از دریچه اسم رحیم بنگریم، این گونه به نظر می‌رسد که به سبب رحمت خاص الهی بوده است که حضرت موسی باوجود الطاف مکرر الهی به بنی اسرائیل و انحراف آن‌ها (سیاق)، این بار هم آن‌ها را برای بازگرداندن به راه صحیح مؤاخذه می‌کند، نه اینکه درخواست عذاب داشته باشد یا از آن‌ها ناامید شود. اگر رحمت الهی نبود، آن‌گاه جریان در خصوص بنی اسرائیل طور دیگری پیش می‌رفت. قبول توبه آن‌ها نیز به رحمت و لطف خدا بر می‌گردد و از نوع همان رحمتی است که درباره آدم (ع) بیان شد.

از دیگر مواردی که اسم رحیم با اسم تواب همراه شده، آیه ۱۲۸ است: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.» مضمون آیه طلب حضرت ابراهیم (ع) برای تسلیم کامل بودن خود و امتی از نسلش در برابر خداوند، فهم حقیقت عبادتشان و روی آوردن خدا به ایشان است.^{۲۰} بافت آیه نیز دعوای حضرت ابراهیم و خواسته‌های ایشان است، اما از لحاظ شناختی، دو اسم احسن، زمینه‌اند و آیه، شکل است. اگر اطلاعات برآمده از آیه (شکل) را تحت پوشش اسم تواب (زمینه) ببینیم؛ یعنی چنین دعاهایی در پرتو و محدوده تواب‌بودن خداوند جاری شده است، پس باید ارتباط اسم مذکور با این دعا شناخته شود. البته باید توجه داشت که منظور از تواب

۲۰. طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ۴۳۴/۱، استفاده شده از نرم افزار قرآنی بشارت نسخه ۲/۰. محصول شرک پرنیان پردازش پارس (www.parnianportal.com)، تاریخ ارائه نسخه: ۷/۹/۱۳۹۱.

صرفاً برای بخشش گناه نیست؛ چراکه حضرت ابراهیم هرگز گناهکار نبوده که خصوصاً در این موقعیت توبه کند؛ بلکه به نظر می‌رسد این دعا، طلب روی برگرداندن دائمی و استمرار روی آوردن خداوند به ایشان است. بنابراین ارتباط موجود به این نکته بر می‌گردد که خداوند چون تو بسیار روی آورنده هستی و از بنده رو بر نمی‌گردانی، ما را مسلمان (تسلیم از همه جهت) قرار بده و همچنین از نسل ما مسلمان قرار بده و حقیقت عباداتمان را به ما نشان بده. اینکه چنین دعایی در پرتو اسم ثواب الهی صورت پذیرفته است، اوج خشوع و درک بالایی حضرت ابراهیم را می‌رساند؛ یعنی خدایا چون تو بسیار روی آورنده به بنده هستی، برای ما چنین و چنان کن، نه اینکه چون ما لیاقت چنین چیزی را داریم یا نه اینکه عدل تو ایجاب می‌کند و نه اینکه تو یاور پیامبرت هستی و... از این روست که اسم ثواب بر آیه وارد شده است.

اگر اسم رحیم را به دلیل موقعیت نامعلوم و ثابت و بزرگتر بودن و تقدم آن، زمینه بدانیم و محتوای آیه به دلیل موقعیت معلوم و تغییرپذیر و کوچکتر و تأخر آن، شکل بدانیم، به صورت ضمنی در می‌یابیم که طلب چنین چیزهایی از سوی حضرت ابراهیم با امید به رحمت خدا نیز در ارتباط است؛ یعنی خدایا ما چشم به مهربانی تو داریم که چنین خواسته‌هایی را مطرح می‌کنیم. ارتباط دو اسم ثواب و رحیم نیز در مثال‌های قبل بیان شد، اما در این موقعیت چون اسم ثواب صرف بخشش گناه نیست و بافت نیز بر دعا دلالت دارد و فضا نیز عاطفی است، اگر رحمت را بر زمینه ثواب (به معنای روی آوردن مستمر) ببینیم، آنگاه چنین به دست می‌آید که این رحمت، مهربانی‌ای است که با روی آوردن مستمر همراه است؛ چراکه لازمه لطف و رحمت خاص الهی، روی آوردن دائمی است که آن نیز مستمر خواهد بود و با رحمتی که از باب بخشش گناه است، بسیار فاصله دارد.

۲.۳. هم‌نشینی غفور و رحیم

در ادامه آیات سوره بقره، اسم رحیم به همراه اسم غفور آمده است. از جمله این موارد، آیه ۱۷۳ است: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطَرَّ غَيْرِ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ». از نظر معنایی به نظر می‌رسد که عبارت «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» در تأکید معنای عبارت «فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» آمده است. اما دامنه ارتباطی این دو اسم با آیه، فراتر از این حد است؛ چراکه کسی که گناهی بر او نباشد، دیگر به ذکر مغفرت در خصوص وی نیاز نیست. این حدود ارتباطی، پس از بیان اطلاعات بافت خواهد آمد. بافت آیه از خوردنی‌های حرام و اضطرار در خوردن آن‌ها و حدود خوردن از چیزهای ممکن برای مؤمنان حکایت می‌کند. حال، در ارتباط شکل و زمینه‌ای، ابتدا اسم غفور به دلیل موقعیت نامعلوم و ثابت و بزرگتر بودن و تقدم آن، زمینه قرار می‌گیرد و محتوای آیه به دلیل موقعیت معلوم و تغییرپذیر و کوچکتر و تأخر آن، شکل قرار می‌گیرد. اگر ارتباط این اسم (به معنای بسیار پوشاننده گناه)،

به عنوان زمینه و آیه، به عنوان شکل مد نظر قرار گیرد، چنین به دست می آید: باتوجه به اینکه خداوند غفور است، اگر کسی به هر صورتی این موارد حرام را بخورد، امکان بخشش برایش خواهد بود. اینکه آیه را در محدوده مغفرت الهی در نظر آوریم، متوجه نوعی دفع ناامیدی می شویم؛ با این توضیح که، حال که این موارد حرام شده است، اگر کسی این حرام ها را نادیده بگیرد، از مغفرت خداوند ناامید نشود؛ چراکه خداوند بیش از آنکه مؤاخذه کند، می بخشد. همچنین باتوجه به بیان اضطراب در آیه، اگر کسی هم در هنگام اضطراب، از این حرام ها لذت جویانه و بیش از حد لازم بخورد، باز هم خداوند با مغفرت با او برخورد می کند (اما باید توجه شود که امید به بخشش، سبب تباه شدن اصل حکم نشود؛ زیرا اصل همان است که بیان شد. همچنین باید توجه داشت که امید به مغفرت، بعد از حدوث گناه است و نه قبل از آن) و همچنین گفته اند: «غفور است به اهل عصیان و چون توبه کنند، رحیم است بر آن ها»^{۲۱} غفور نیز بر وزن ذلول، صفت است که از مغفرت، به معنای پوشاندن و محو آثار باشد و این معنا از آثار رحمت است و رحمت، از صفات ذاتیه اصلیه پروردگار متعال است و امیدوار بودن به رحمت که سرچشمه مغفرت است، مناسب تر خواهد بود؛ زیرا رحمت شامل لطف و مهربانی و مغفرت نیز می شود و رحمت عمومی درباره سلوک سالکان، هم شامل اصلاح گذشته و هم توجه مخصوص به مراحل متأخر خواهد بود.^{۲۲}

اگر آیه تحت پوشش اسم رحیم قرار گیرد؛ یعنی در نظر بگیریم که خداوند رحیم است و در پرتو رحمت خود، این موارد را حرام کرده و استثنا نیز قائل شده است، چنین استنباط می شود که حرام شدن این موارد، لطف و محبتی است که خداوند به صورت اخص (رحیم) به مؤمنان داشته است و باز با رحمت خاص خود برخورد کرده است که برایشان در هنگام اضطراب، استثنا نیز قائل شده است. بنابراین نباید مؤمنان منع شدن شان در خوردن این موارد را محدودیت به شمار آورند؛ چراکه خداوند این حکم را بنابر رحمت خود قرار داده، پس خیر مطلق است.

اگر اسم غفور را زمینه و اسم رحیم را شکل ببینیم، چه تناسبی از این ارتباط به دست می آید؟ از اینکه رحمت خداوند در حدود غفور بودنش جریان یابد، در می یابیم که خداوند با وجود چشم پوشی از خطا، رحمت خود را نیز ارزانی داشته است و این عادلانه و منطقی است در دو فعل بخشش و رحمت.

در آیه ۱۸۲ نیز اسم رحیم همراه اسم غفور آمده است: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوَصِّ جَنْفًا أَوْ إِيْثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِيْثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» بافت آیه از اموری از این دست خبر می دهد: ترس از انحراف و گناه وصیت کننده، تغییر وصیت به منظور اصلاح بین ورثه و عدم گناه بودن چنین کاری و لزوم وصیت کردن و

۲۱. ابوحیان، البحر المحیط، ۱۱۹/۲؛ آل غازی، بیان المعانی، ۱۴۵/۵.

۲۲. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۱۲۹/۳؛ مکارم شیرازی، الأمثل فی تفسیر القرآن، ۱۰۸/۲.

وجوه تغییر در آن بعد از وصیت کننده. اما از نگاه شناختی، آیه مذکور، شکل و اسم غفور، زمینه است؛ یعنی «مفهوم کسی که از انحراف و گناه وصیت کننده بترسد و برای اصلاح بین ورثه آن را تغییر دهد، گناهی بر او نیست» را باید در محدوده اسم غفور ملاحظه کرد. از ارتباط این اسم با آیه این طور به نظر می رسد: اگر کسی با نیت اصلاح بین ورثه، وصیت را تغییر دهد و در آن دچار اشتباه شود (چراکه آیه، موقعیت را ترس از انحراف یا گناه وصیت کننده ترسیم کرده و نه اطمینان از گناه و انحراف)، باز خداوند با مغفرت خویش برخورد خواهد کرد و این خود تشویقی است برای قدم برداشتن و دخالت افراد در چنین اموری به قصد خیر. اگر آیه را در محدوده و تحت پوشش اسم رحیم بدانیم، آن گاه از آیه این گونه برداشت می شود که فردی که چنین کاری انجام دهد مشمول رحمت خاص الهی خواهد بود و صحبت از رحمت نیز تشویقی است بر این کار صالح. ارتباط دو اسم غفور و رحیم در مثال قبل بیان شد، اما تفاوتی در این باره بنابر بافت و سیاق وجود دارد و آن عبارت است از اینکه: در این موقعیت، رحمت نه به صرف مغفرت است؛ چراکه بر خطای قطعی دلالت ندارد. بنابراین، این رحمت را می توان به عنوان پاداش نیز در نظر گرفت. تفاوت این مورد با مثال قبل با وجود شباهت عبارت این است که در آن حرام خداوند مطرح است و قصد خیری نیز در آن وجود ندارد. اما در این مثال، عبارت «فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ» نشان دهنده نتیجه خیر در کار است.

از دیگر مواردی که اسم رحیم به همراه اسم غفور آمده، آیه ۱۹۲ است: «فَإِنْ أَنْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». بافت آیه از پایان دادن کفار به جنگ در کنار مسجدالحرام صحبت می کند. از نگاه شناختی، ابتدا اسم غفور، زمینه و آیه، شکل است. از این ارتباط چنین به دست می آید که اگر کافران به جنگ در حریم مسجدالحرام پایان دادند، آنگاه شما مسلمانان نیز بنابر اینکه خداوند خطاپوش است با آن ها برخورد کنید؛ یعنی شما نیز به جنگ پایان دهید، نه اینکه به صرف اینکه با شما در جنگ هستند به پیکار ادامه دهید و در این حریم مقدس بدرفتاری کنید. همچنین از بافت آیه بر می آید که مغفرت خداوند تنها در صورتی است که به جنگ پایان دهند؛ پس مبادا شما مسلمانان قبل از پایان دادن آن ها با آن ها باتوجه به مغفرت و رحمت الهی برخورد کنید، پس بر پیکارتان مصمم باشید.

اگر اسم رحیم را زمینه و آیه را شکل بدانیم، از این ارتباط همان موارد فوق نیز مترتب می شود. اینکه در آیه به جای دستور به پایان جنگ، عبارت «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» آمده است، به نظر می رسد چون حریم مقدس مسجدالحرام است، بر مسلمانان لازم است که باتوجه به مغفرت و رحمت الهی با کفار برخورد کنند تا حرمت این مکان مقدس حفظ شود. به عبارت دیگر، چون پیکار در حریم مسجدالحرام است، هرگاه کفار به جنگ پایان دادند شما هم آن ها را نکشید تا حرمت این حرم مقدس حفظ شود و از طرف دیگر، چون پای این حریم در میان است، امکان مغفرت و رحمت الهی نیز وجود دارد برای کفاری که دست از

جنگ کشیده‌اند. همچنین می‌توان گفت: شاید مسلمانان به دلیل اینکه کفار حرمت مسجدالحرام را نگاه نداشته‌اند، هرچند که به جنگ پایان دهند به آن‌ها رحم نکنند و پیکار را تا کشتنشان ادامه دهند. برای همین خداوند بیان کرده است که به شرط توقف جنگ، امکان بخشش آن‌ها وجود دارد، پس شما هم آن‌ها را نکشید و جنگ نکنید.

در تفسیر این آیه در المیزان نیز عبارت «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، سبب به جای مسبب گرفته شده است؛ یعنی به جای دستور به پایان جنگ ذکر شده است.^{۲۳}

خداوند با نزول این آیه به فکر هر دو دسته افراد آرامش می‌دهد. باید بعضی، بعضی دیگر را ببخشند و رحم کنند. اگر برخی، برخی دیگر را از کسانی که بغض و دشمنی دارند، رحم کنند، برای ایشان نزد خداوند مغفرتی وسیع و رحمتی فراگیر است. برخی گفته‌اند: ذیل غفور رحیم دو قول است: اول، غفور است بر شما از نظر رفع کردن و اسقاط حکم قتال؛ دوم، شما را به غفران و رحم بر مشرکان دستور داده است یا غفور است.

۳.۲. هم‌نشینی رؤوف و رحیم

در آیه ۱۴۳ سوره بقره، اسم رحیم با اسم احسن (رؤوف) همراه شده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتُمْ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» بافت آیه راجع به این امور صحبت می‌کند: امت میانه و شاهد بودن مسلمانان بر جهانیان و شاهد بودن پیامبر بر ایشان، علت تغییر قبله و بزرگ بودن این امر و واکنش به آن و عدم پایمال کردن ایمان مردم از سوی خداوند.

از نگاه شناختی، یک بار اسم رؤوف و یک بار اسم رحیم، زمینه هستند و آیه مذکور، شکل است. حال چه ارتباطی بین اسم احسن و آیه از لحاظ شناختی وجود دارد؟ اگر آیه را تحت پوشش اسم رؤوف بدانیم، چنین مفهوم می‌شود که امت میانه و شاهد قرارگرفتن مسلمانان و همچنین شهادت رسول بر ایشان و تغییر قبله، همگی از باب لطف و رحمت بسیاری است که خداوند بر مسلمانان روا داشته و در تغییر قبله، خداوند بنابر رأفت (مراعات جانب بندگان) برخورد کرده است. هرچند که در آیات بعد، جلب رضایت پیامبر سبب امر قرار گرفته است که لطف این کار نیز شامل حال همه بندگان می‌شود؛ چراکه پیامبر رحمة للعالمین است، پس در رضایت او نیز خیر است برای همه عالم. ارتباط سیاق با اسم رحیم نیز نفی واکنش‌های منفی به تغییر قبله را می‌رساند؛ زیرا خداوند این کار را براساس رعایت جانب بندگان (رؤوف)

۲۳. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۹/۲.

و رحمت و مهربانی (رحیم) انجام داده است، پس چگونه می‌تواند به‌ضرر بندگان باشد؟ مشخص شد که اگر اطلاعات برآمده از آیه را در محدوده اسم رؤوف ببینیم، متوجه می‌شویم که تمام این امور لطف و به‌دلیل رعایت حال مسلمانان است، بنابراین واکنش‌های منفی همگی باطل است. همچنین به دست می‌آید که امور مطرح‌شده در آیه، به‌دلیل رحمت و یثیة الهی صادر شده و خیر مطلق است.

در واقع، خداوند به‌سبب ذکر لفظ «رأفت» و «رحمت» می‌خواهد این نکته را بیان کند که او به مردم هر اندازه پاداش که استحقاق داشته باشند، عنایت می‌کند و چیزی از عمل آن‌ها را تباه نمی‌سازد و مصالحشان را رعایت می‌کند. رحمت، عام‌تر و رأفت، کامل‌تر است یا رأفت، مبالغه در رحمت خاص است و رحمت، اسم جامعی است در همه اقوال و افعال از انسان و چهارپایان و... و نیز فرق میان رأفت و رحمت بعد از آنکه هر دو در اصل معنا مشترک‌اند این است که رأفت، مختص اشخاص مبتلا و بیچاره است و رحمت، در معنایی عام‌تر و غیر آن استعمال می‌شود^{۲۴} و علت تقدم «رؤوف» این است که در جداسازی عوام و خواص، بلیغ‌تر و رساتر است.

صاحب «التحقیق» آورده است: «ابتدا در قلب، رقت پدید می‌آید. در پی آن، لطف و سپس عطوفت و بعد محبت حاصل می‌شود. شفقت و رأفت در حالی است که به‌دنبال محبت پیش می‌آید و سرانجام، سبب رحمت می‌شود. بنابراین رحمت، تجلی رأفت و ظهور شفقت است.»^{۲۵}

علاوه بر این، بین دو اسم مذکور نیز ارتباط شکل و زمینه وجود دارد. اسم رؤوف، زمینه و اسم رحیم، شکل است. از این رابطه نیز این‌طور استنباط می‌شود: رؤوف، خود به‌معنای رحمت بسیار است و شدیدترین مرتبه رحمت را رأفت می‌گویند. اگر اسم رحیم را در محدوده آن بنگریم، متوجه می‌شویم که در میان رحمت بسیار خداوند باز رحمت ویژه‌ای وجود دارد که در این موقعیت نصیب هدایت‌یافتگان شده است.

بنابر آنچه گذشت، نظریه «شکل و زمینه» تالمی می‌تواند نقش برجسته‌ای در تحلیل نقش پیوند معنایی اسمای الهی در فواصل آیات قرآن کریم با محتوای آیات و کشف لایه‌های عمیق آن‌ها در سایه بافت و سیاق آیات و نقش شایانی در تفسیر آیات قرآن داشته باشد. این موضوع را از خلال معنای محوری اسم رحیم و تأثیر شعاع معنایی آن بر آیات محل بحث مشاهده کردیم.

نتیجه‌گیری

۲۴. ابن‌عاشور، التئویر، ۲/۲۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۴۹۴/۶.

۲۵. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۹۳/۴.

در قرآن کریم اسمای الهی در جایگاه مناسب خود و کاملاً متناسب با بافت آیات قرار گرفته‌اند؛ به گونه‌ای که، هرگونه تغییر در جایگاه آن‌ها سبب از دست رفتن مضمون اصلی متن می‌شود. هم‌نشینی این اسم‌ها و صفات الهی، به تنهایی بیانگر صفات جلال و کمال خداوند هستند.

نگاه شناختی براساس قانون شکل و زمینه، ارتباط اسمای الهی با اطلاعات برآمده از بافت را بررسی می‌کند که در پرتو نظریه آن می‌توان به بسیاری از تناسب‌های ممکن بین اسما و آیه دست یافت. ارتباط شکل و زمینه‌ای بین اسمای الهی و آیات بررسی شده نشانگر این است که با توجه به بافت و سیاق آیات، ابتدا زمینه تحقق می‌یابد و سپس شکل بر روی آن درک می‌شود. به همین دلیل، وجود اسم رحیم در فواصل آیات نشانگر این است که رحمت خاص خداوند همواره مشمول حال بندگان می‌شود و رحمانیت و ثواب بودن و مغفرت و رأفت الهی، همه از منبع لایزال رحمت الهی سرچشمه می‌گیرند. البته از نگاهی می‌توان دریافت که بیان رحمت الهی بعد از اسمایی، چون ثواب و غفور می‌تواند تشویقی باشد برای بندگان برای بازگشت به سوی پروردگار؛ به این امید که خداوند پس از بخشش، با رحمت خود برخورد خواهد کرد. پس پذیرش توبه و پوشش خطا با مهربانی همراه است و نه بخششی که با اکراه یا غضب باشد. بخشش وی، به دلیل رحمت ویژه الهی است و خداوند هیچ‌گاه به دنبال رهاکردن بندگان خویش نیست؛ زیرا او مبدأ رحمت است.

اگر اسمای الهی را زمینه و محتوای سوره را شکل در نظر بگیریم، در می‌یابیم که یکی از برجسته‌ترین خطوط ارتباطی در این سوره را خط ارتباطی خداوند تشکیل می‌دهد، به طوری که در این سوره بیش از ۳۰ مورد از ویژگی‌های خداوند (شامل اسما و صفات) بیان شده است. بیش از یک سوم آیات این سوره، موضوع حضور خداوند در زندگی را پوشش می‌دهد. در این آیات، این امکان وجود داشت که خداوند بدون اشاره مستقیم به نام خود به بیان مطلب بپردازد، اما برای اینکه حضور گسترده‌تر خود را در زندگی انسان نشان دهد، این سبک بیانی را انتخاب کرد.

اسمای الهی در فواصل باوجود تکرار در آیات، دلالت خاص و ویژه‌ای دارند که بنابر اختلاف بافت آیه به دست می‌آید. در این میان، اسم‌های مزدوج غفور و رحیم بیشترین تکرار را داشته‌اند تا معنای آن‌ها در دل مؤمنان بیشتر تثبیت شود و بدانند که رحمت پروردگار و مغفرت او فراگیر است. ترتیب کاربرد این اسم‌ها از یک سو، در راستای هماهنگی با بافت آیات است و از سوی دیگر، طبق نظریه شناختی تالمی در مفهوم شکل و زمینه، نشانگر اهمیت جایگاه آن‌ها نسبت به یکدیگر است.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین استاد ولی. قم: اسوه، ۱۳۸۵.
- آل غازی، عبدالقادر ملاحویش. بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول. دمشق: الترقی، ۱۳۸۲.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. التحریر و التنویر. تونس: الدار التونسیة، ۱۹۸۴م.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف. البحر المحیط، ۱۴۲۰ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۹ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پالمر، فرانک. نگاه‌ی تازه به معناشناسی. ترجمه کورش صفوی. تهران: ماد، ۱۳۷۴ش.
- ثقفی تهرانی، محمد. تفسیر روان جاوید. تهران: برهان، ۱۳۹۰ش.
- جوادی آملی، عبدالله. تسنیم فی تفسیر القرآن. قم: اسراء، ۱۳۹۴ش.
- حسینی زاده، سید عبدالرسول. «ارتباط معنایی اسمای حسناى خداوند در فواصل آیات با محتوای آن‌ها». فصلنامه مشکوة. ش ۱۳۰ (بهار ۱۳۹۵ش): ۴۲-۶۰.
- حکیم زاده، پدram. صورت‌های گشتالتی. تهران: شهر پدram، ۱۳۹۷ش.
- راسخ مهند، محمد. درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی: نظریه‌ها و مفاهیم. تهران: سمت، چاپ چهارم، ۱۳۹۳.
- ساغروانیان، سید جلیل. فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی. مشهد: نما، ۱۳۶۹.
- شاپوریان، رضا. اصول کلی روان‌شناسی گشتالت. تهران: رشد، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- صفوی، کورش. فرهنگ توصیفی معناشناسی. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴ش.
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. تهران: کانون محمدی، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین. ترجمه تفسیر المیزان. استفاده شده از نرم افزار قرآنی بشارت نسخه ۲/۰. محصول شرک پرنیان پردازش پارس، ۱۳۸۶-۱۳۹۱، تاریخ ارائه نسخه: ۷/۹/۱۳۹۱. www.parnianpotal.com.
- عیبیدی، زهرا خالد، سید سالم محمد عوضی، محمد احمد طمیش. «التناسب المعنوی بین صفتی "غفور" و "رحیم" فی سورة التوبة». مجله قرآنیکا. ش ۷ (۲۰۱۵م): ۱۷-۳۲.
- عموش، خلود. گفتمان قرآن؛ بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن مطالعه موردی سورة قرآن. ترجمه سید حسین سیدی. تهران: سخن، ۱۳۸۸ش.
- قائم‌نیا، علیرضا. معناشناسی شناختی قرآن. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

چاپ سوم، ۱۴۰۰.

قربانی مادوانی، زهره. «ترتیب اسامی «عزیز» و «حکیم» خداوند بر مبنای نظریه شناختی شکل وزمین». پژوهش نام معارف قرآن، سی. ۹، ش ۹۹ (۱۳۹۷ش): ۳۵-۱۲۳.

<https://doi.org/10.22054/rjqk.2019.41420.1901>

گنابادی، سلطان محمد. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: اعلمی، ۱۴۰۸ق.

مشکین فام، بتول، اعظم دهقانی نیسانی. «بررسی شناختی شبکه معنایی حرف «ثم» در قرآن کریم». پژوهش های زبانشناختی قرآن. س ۷، ش ۲ (۱۳۹۷ش): ۱-۱۶. 10.22108/nrgs.2018.110494.1250

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.

مکارم شیرازی، ناصر. الأمثل فی تفسیر القرآن. قم: مدرسه علی بن ابیطالب، ۱۴۲۱ق.

همدانی درودآبادی، سیدحسین. شرح الأسماء الحسنی. ترجمه لطیف راشدی. قم: صبح پیروزی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

Transliterated Bibliography

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. 1999/1420.

Ālghāzī, ‘Abd al-Qādir Mulā Ḥuwaysh. *Bayān al-Ma‘ānī ‘alā Ḥasab-i Tartīb-i al-Nuzūl*. Damascus: al-Taraqī, 2004/1382.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.

‘Amūsh, Khulūd. *Guftimān-i Qurān; Barrisī Zabānshinākhtī Piyyvand-i Matn va Bāft Qurān Muṭālī‘ih-yi Mūrīdī Sūrah-yi Qurān*. translated by Sayyid Ḥusayn Siydī. Tehran: Sūkhan, 2010/1388.

Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Bunyād-i Bi‘thāt, 1998/1419.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1997/1418.

Gunābādī, Sulṭān Muḥammad. *Bayān al-Sa‘āda fī Maqāmāt al-‘Ibāda*. Beirut: A‘lamī, 1988/1408.

Ḥakīmzādih, Pidrām. *Ṣūrat-hā-yi Gestaltī*. Tehran: Pidrām, 2019/1397.

Hamadānī Darūdābādī, Sayyid Ḥusayn. *Sharḥ al-Asmā‘ al-Ḥusnā*. Translated by Laṭīf Rāshidī. Qum: Shubḥ Pīyruzī, Chāp-i Duwum, 2010/1388.

Ḥusaynizādih, Sayyid ‘Abd al-Rasūl. “Irtibāṭ Ma‘nāyī Asmā’ Ḥusnāy Khudāvand dar Favāṣil Āyāt bā Muḥtavāy ān”. *Faṣlnāmih-yi Mishkāṭ*. No. 130 (Spring 2017/1395): 42-60.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: Dār al-Tūnisīya, 1984/1404.

- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Muḥammad ‘Alī Bayḍūn. 1998/1419.
- Javādī ‘Āmulī. ‘Abd Allah. *Tasnīm fī Tafsīr-i al-Qurān*. Qum: Asrā’. 2016/1394.
- Makārim Shīrāzī, Nāshir. *al-Amthal fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Madrisah-yi ‘Alī ibn Abī Ṭālib, 2001/1421.
- Mishkīnfām, Batūl, A ḡam Niysiyyānī. “Barrisī Shinākhti Shabakih-yi Ma‘nāyī Ḥarf “Thumm” dar Qurān-i Karīm”. *Pazhūhish-hā-yi Zabānshinākhti Qurān*. yr. 7, no. 2 (2019/1397): 1-16.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. 1982/1360
- Palmer, Frank. *Nigāhi Tāzih bi Ma‘nāshināsī*. translated by Kūrūsh Ṣafavī. Tehran: Mād, 1996/1374.
- Qā’imīniyā, ‘Alī Rizā. *Ma‘nāshināsī Shinākhti Qurān*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andishih-yi Islāmī, Chāp-i Sivum, 2022/1400.
- Qurān-i Karīm*. translated by Ḥusayn Ustād Valī. Qum: Usvih, 2007/1385.
- Qurbānī Mādūnī, Zuhrih. “Tartīb Asāmī “Azīz” va “Ḥakīm” Khudāvand bar Mabnāy Nazāriyih-yi Shinākhti Shikl va Zamīnih”. *Pazhūhishnāmah-yi Ma‘ārif Qurānī*. yr. 9, no. 99 (2019/1397): 35-123.
- Rāsikh Mahand, Muḥammad. *Darāmadī bar Zabānshināsī Shinākhti: Nazāriyih-hā va Mafāhīm*. Tehran: Samt, Chāp-i Chāhārum, 2015/1393.
- Ṣafavī, Kūrūsh. *Farhang Tuṣṣīfī Ma‘nāshināsī*. Tehran: Farhan Mu‘āshir, 2005/1384.
- Sāghravāniyān, Sayyid Jalīl. *Farhang Iṣṭilāḥāt Zabānshināsī*. Mashhad: Manā, 1990/1369.
- Saqafī Tihirānī, Muḥammad. *Tafsīr Ravān Jāvid*. Tehran: Burhān, 2012/1390.
- Shāpūriyān, Rizā. *Uṣūl Kulī Ravānshināsī Gestalt*. Tehran: Rushd, Chāp-i Awwal, 2008/1386.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Musavī Hamidānī. Tehran: Kānūn Muḥammadī, Chāp-i Siwum, 1985/1363.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tarjumah-yi Tafsīr-i al-Mizān*. Istifādh shudih az Narmafzār Qurānī Bishārat Nuskhih-yi 2/0. Maḥṣūl Shirkat Parniyān Pardāzish Pārs, 2008/1386; 2013/1391.
- ‘Ubaydī, Zahrā Khālid, Sayyid Sālim Muḥammad ‘Awaḍī, Muḥammad Aḥmad Ṭamīsh. “al-Tanāsub al-Ma‘nawī Biyn Ṣifati “Ghafūr” wa “Raḥīm” fī Sūra al-Tawba”. *Majalah Qurānikā*. No. 7(2015/1394): 17-32.



Quranic Re-reading of "Men's Being *Qawwām* over Women" in the Verse 34 of Surah *Al-Nisā'*

Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh, Ph.D. Graduate, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Abbas Esmaeelizadeh  (Corresponding author), Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: esmaeelizadeh@um.ac.ir

Dr. Gholamreza Raeisian, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

"Men's being *qawwām* over women" in verse 34 of Surah *al-Nisā'* is one of the Quranic issues that many doubts and questions have been raised about its efficiency. So, despite the trans-historicity of all verses of the Quran, some intellectuals have considered this verse as historical, exclusive to the revelation age, or changeable in the recent era. It is clear that such a view about the verse and abrogating its decree is contrary to the eternity and pre-eternity of all teachings of the Holy Quran. By using a descriptive-analytical method in this study it has been shown that misunderstandings of the Quranologists about the verse and interpreting it as the superiority of men over women have been caused by subordinating the understanding of the verse to Occasions of the Revelation (*Asbābi nuzūl*) narrations. Also. By using other verses and relying on the Quran itself, it was found that in the verse, Allah orders men with great emphasis to be protectors and supporters of women; it is due to their existential differences as well as their greater properties originating from the difference in the revealed law for men and women's share of inheritance. As these reasons are unchangeable and eternal, the order of being *qawwām* will be eternal and useable forever.

Keywords: Men's "being *qawwām*" over the woman, Superiority of men over women, Men's protecting role, Existential differences, Differences in the Revealed law.





بازخوانی قرآنی مسئله «قوامیت مردان بر زنان»

در آیه ۳۴ سوره نساء

دکتر مرجانه فتحی طریقه

دانش آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر عباس اسماعیلی زاده (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: esmaeelizadeh@um.ac.ir

دکتر غلامرضا رئیس‌یان

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

مسئله قوامیت مردان بر زنان در آیه ۳۴ سوره نساء از جمله مباحث قرآنی است که شبهات و سؤالات بسیاری درباره کارآمدی آن مطرح شده است؛ به طوری که برخلاف فراعصری و فراتاریخی بودن همه آیات قرآن کریم، برخی آن را تاریخمند و مربوط به عصر نزول یا قابل تغییر در زمان حال دانسته‌اند. پر واضح است که چنین نگاهی به آیه و لغو و تعطیلی حکم آن در تغایر کامل با ابدی و ازلی بودن همه آموزه‌های قرآن کریم است. در پژوهش حاضر، با روش توصیفی تحلیلی نشان داده شده است که برداشت‌های نادرست قرآن‌پژوهان از این آیه و تفسیر آن به برتری مردان بر زنان در نتیجه حاکم کردن روایات سبب نزول بر فهم آیه حاصل شده است. همچنین با استفاده از دیگر آیات، یعنی با معیار قراردادن خود قرآن کریم، این برداشت حاصل شده است که خداوند در این آیه موکداً به مردان دستور می‌دهد به علت تفاوت‌های تکوینی و همچنین بیشتر بودن اموالشان، که از تفاوت تشریع سهم الارث در مردان و زنان حاصل شده، تکیه‌گاه و حامی زنان باشند. به این ترتیب علل مذکور در آیه، تغییرناپذیر و دائمی و در نتیجه، حکم قوامیت نیز تغییرناپذیر، دائمی و کارآمد برای همیشه خواهد بود.

واژگان کلیدی: قوامیت مردان بر زنان، برتری مردان بر زنان، نقش حمایتی مردان، تفاوت‌های تکوینی، تفاوت‌های

تشریعی.

مقدمه

در عصر حاضر به دنبال تغییر در سبک زندگی، شبهات و سؤالات متعددی پیرامون کارآمدی برخی از آموزه‌های قرآن کریم مطرح شده است که مسئله قوامیت مردان بر زنان در آیه ۳۴ سوره نساء از جمله آنهاست: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ...»

مفسران در بیان این قوامیت اختلاف نظر دارند. به طور کلی می‌توان گفت که: برخی این قوامیت را به طور مطلق به زن و مرد، چه در خانواده و چه در اجتماع مربوط دانسته‌اند^۱ و عده‌ای نیز معتقد به اختصاص آن به روابط خانواده و زوجیت هستند؛^۲ هر چند که در این میان نیز برخی با وجود اعتقاد به اختصاص این آیه به نظام خانواده با توجه به عمومیت تعلیل در آن، حکم قوامیت را به مردان در جامعه نیز قابل سرایت دانسته‌اند.^۳

پیگیری سخنان مفسران نیز نشان می‌دهد که اکثر آنان به استناد برخی روایات سبب نزول، نوعی غالبیت و فضیلت و برتری مرد بر زن را از واژه «قوامون» برداشت کرده‌اند؛ براساس یکی از این روایات که بیش از همه در اکثر تفاسیر اشاره شده است، مردی که به علت نشوز همسرش، او را تنبیه و سلیلی بر صورتش زده و به دستور پیامبر (ص) به قصاص محکوم شده بود، با نزول این آیه از این حکم پیامبر (ص) رهایی یافت و از قصاص مبرا شد.^۴ بر این اساس، اکثر این قرآن‌پژوهان رابطه مرد و زن در این آیه را به قیام حاکم بر رعیت،^۵ رئیس و مرئوس^۶ یا مجری حکم در حق زنان^۷ توصیف کرده‌اند. اینان در بیان معنا و مراد از قوام بودن مرد بر زن، تعبیرات مختلفی به کار برده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: مسلط بودن،^۸

۱. طباطبایی، المیزان، ۳: ۳۴۲/۴؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۳: ۳۶/۷؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۱۱/۴؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۴/۳؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴: ۱۹/۲؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۳: ۳۹۲/۲؛ دروزه، التفسیر الحديث، ۱۰۳/۸؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۸۴۳/۳؛ قرآنی، تفسیر نور، ۶۱/۲.

۲. مغنیه، التفسیر المبین، ۱۰۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳: ۳۶۹/۳؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۵۴/۵؛ طیب، اطیب البیان، ۷۱/۴؛ قرشی بنایی، تفسیر احسن الحديث، ۳: ۳۵۴/۲؛ رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۱۸/۴؛ جعفری، تفسیر کوثر، ۴۳۰/۲؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴: ۱۹/۲.

۳. جوادی آملی، تسنیم، ۵۵۴/۱۸.

۴. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۴/۳؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۱۱۴/۴؛ ابن جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۴؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۶۱۰/۱؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۷/۲؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۳۰۲/۳؛ زحیلی، التفسیر الوسیط، ۳۱۶/۱۰؛ دروزه، التفسیر الحديث، ۱۰۴/۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۹/۳؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان، ۳۴۸/۵؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۷/۳؛ طوسی، التبیان، ۱۸۹/۳؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۴۶۹/۱؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۷/۲؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴: ۱۹/۲.

۵. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۸/۳؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۴۸/۱؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۴/۳؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴: ۱۹/۲؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۵۱/۱؛ طباطبایی، تفسیر البیان، ۷۳/۳؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۶/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۵۰۵/۱؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۷۲/۲.

۶. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۶۸/۵.

۷. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰.

۸. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸/۳-۶۹؛ ابن جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۱؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم، ۱۱۴.

قیومیت، ریاست، بزرگی، حاکمیت،^۹ ولایت،^{۱۰} استیلا و ملک بودن^{۱۱} مردان بر زنان و همچنین تعلیم، تدبیر، تأدیب،^{۱۲} اصلاح،^{۱۳} ریاضت،^{۱۴} امرونی،^{۱۵} ارشاد،^{۱۶} سرپرستی^{۱۷} و مدیریت^{۱۸} زنان توسط مردان. همچنین می‌توان مشاهده کرد که باتوجه به فراز «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» در بیان علت این افضلیت، به برخی موارد فطری و خدادادی (وَهَبِي) و اکتسابی (کَسَبِي) اشاره شده است که ازجمله دلایل و مزیت‌های موهبتی برشمرده شده برای مردان عبارت‌اند از: زیادتربودن قوه تعقل و نیروی بدنی در مردان،^{۱۹} قوی‌تر، کامل‌تر، زیباتر،^{۲۰} عاقل‌تر، عالم‌تر و بهتر بودن^{۲۱} مردان نسبت به زنان. مزیت آنان در دین و یقین، حُسن رأی و عزم،^{۲۲} شعور و ادراک،^{۲۳} قوت عبادت^{۲۴} و برخی احکام شرعی؛ همچون اختصاص جهاد و مقام قضاوت، تعدد زوجات، ارث و... به آنان^{۲۵} و نیز در موارد معدودی، بیشتر بودن شجاعت^{۲۶} و کتابت.^{۲۷} تأمین هزینه‌های زندگی و پرداخت نفقه و مهریه نیز از دیگر دلایل اکتسابی است که برای قوامیت مردان بر زنان به آن‌ها اشاره شده است.^{۲۸}

گسترده‌گی مباحث مذکور در تفاسیر موجود به‌گونه‌ای است که بی‌گمان با اندکی تأمل، نگاه تحقیرانه و

۹. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲؛ زحیلی، التفسیر الوسیط، ۳۱۶/۱؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۶/۲.

۱۰. بیضاوی، انوار التنزیل، ۷۲/۲؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۴۸/۱؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۳۱۵/۲.

۱۱. ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۴۷/۲.

۱۲. زحیلی، التفسیر الوسیط، ۳۱۶/۱؛ طوسی، التبیان، ۱۸۹/۳؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۶۸۳/۳-۶۹؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۶۱۱/۱؛ بقاعی، نظم الدرر،

۲۵۱/۲؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۶۹/۱.

۱۳. قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۶/۳؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۳۰۲/۳.

۱۴. عاملی، تفسیر عاملی، ۳۹۲/۲؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴۱۹/۲.

۱۵. زمخشری، الکشاف، ۵۰۵/۱؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۴/۳.

۱۶. صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۵۱/۱.

۱۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۹/۳؛ جعفری، تفسیر کوثر، ۴۳۰/۲.

۱۸. قرآنی، تفسیر نور، ۶۱/۲؛ رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۱۸/۴.

۱۹. طباطبایی، المیزان، ۳۴۳/۴؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۹/۳؛ قرشی، تفسیر احسن، ۳۵۵/۲؛ قرآنی، تفسیر نور، ۶۱/۲؛ صادقی تهرانی، البلاغ، ۸۴.

۲۰. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۷۰/۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۲۷/۵.

۲۱. ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۶/۲.

۲۲. طبرسی، مجمع البیان، ۶۹/۳.

۲۳. طیب، اطیب البیان، ۷۱/۴.

۲۴. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۴۸/۱؛ مغنیه، الکشاف، ۳۱۶/۲.

۲۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۶-۹۷؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۳۰۲/۳؛ واحدی، الوجیز، ۲۶۳/۱؛ بیضاوی، انوار

التنزیل، ۷۲/۲؛ ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۴۷/۲؛ ابن‌جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۱؛ زمخشری، الکشاف، ۵۰۵/۱؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۶۱۱/۱؛ اشکوری، تفسیر

شریف، ۴۶۹/۱؛ شبر، تفسیر القرآن، ۱۱۴؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۳۹۲/۲؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴۱۹/۲.

۲۶. بقاعی، نظم الدرر، ۲۵۱/۲.

۲۷. زمخشری، الکشاف، ۵۰۵/۱.

۲۸. طباطبایی، المیزان، ۳۴۳/۴؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۹/۳؛ قرشی، تفسیر احسن، ۳۵۵/۲؛ قرآنی، تفسیر نور، ۶۱/۲؛ صادقی تهرانی، البلاغ، ۸۴؛

رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۷۰/۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۲۷/۵؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۶/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۹/۳؛ طیب، اطیب البیان،

۷۱/۴؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۴۸/۱؛ مغنیه، الکشاف، ۳۱۶/۲.

فرودستانه و دیدگاه عرب جاهلی راجع به زن را در ذهن خواننده تداعی می‌کند؛ نگاهی که با نقش پررنگ زنان در جامعه امروز و ادعای برابری و عدالت میان زن و مرد در تقابل کامل قرار دارد. شاید از این روست که معدودی از مفسران به توجیه و توضیح بیشتر آیه زبان گشوده و علی‌رغم اعتقاد به برتری مرد نسبت به زن تلاش کرده‌اند با انکار ولایت تامه مرد و اشاره به محدود بودن حاکمیت و ولایت مرد در سه مورد؛ یعنی حق طلاق، اطاعت در فراش و خروج از منزل با اذن همسر،^{۲۹} اندکی از شدت این نوع نگاه منفی در خصوص جایگاه زن بکاهند یا اینکه با به‌کاربردن معادل‌های دیگری با بار معنایی مثبت برای قوامیت مرد بر زن؛ مانند «سرپرست» و «متصدی امور زنان»^{۳۰} و «کارگزار بودن»^{۳۱} مردان برای زنان یا اشاره به مسئله حمایت زنان در کنار رعایت و ولایت و کفایت آنان توسط مردان،^{۳۲} تا اندازه‌ای این نوع موضع‌گیری راجع به زن را تلطیف کنند؛ حال آنکه اعتقاد به افضلیت و برتری مردان بر زنان در سخنان اینان نیز قابل ردیابی است.^{۳۳}

به این ترتیب، وجود همین تقابل و تضاد ظاهری میان آیه محل بحث با جایگاه زن در عصر مدرنیسم کنونی سبب شده است نواندیشانی همچون سیدکمال حیدری، علی‌رغم اعتقاد به فراعصری بودن قرآن کریم و محوریت این کتاب الهی در انجام اصلاحات دینی،^{۳۴} برای ارائه تفسیری به‌روز و کارآمد از این آیه توفیق نیابد و در نهایت، قوامیت مرد بر زن را تاریخمند و حکم اجتماعی مربوط به شرایط مکانی و زمانی و قابل تغییر در شرایط کنونی بداند^{۳۵} یا اینکه محمد شحرور، نواندیش مسلمان سوری به‌منظور حل این تقابل و اثبات کارآمدی آن، با این استدلال که امروزه توسعه فناوری و تکنولوژی و ماشین‌آلات، برتری جسمانی و افضلیت مرد از این نظر را از انحصار او خارج کرده است و توان مالی نیز تنها متعلق به مردان نیست، نهایتاً در خوانش معاصرانه و امروزی خود از این آیه اعلام کند که سرپرستی خانواده و محافظت از آن براساس مودت و همکاری میان زوجین در خانواده انجام‌پذیر است و قوامیت مدّ نظر آیه مختص مردان نیست و شامل هر دو (زن و مرد) می‌شود.^{۳۶} این در صورتی است که اعتقاد به فراعصری بودن قرآن، به معنای فرازمانی و فرامکانی همه آموزه‌های آن است و این مسئله در تغایر کامل با مستثنا کردن و

۲۹. مغنیه، الکاشف، ۳۱۵/۲.

۳۰. جعفری، تفسیر کوثر، ۴۳۰/۲.

۳۱. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۸/۳.

۳۲. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۶۷/۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۲۷/۵؛ ابوزهره، زهرة التفاسیر، ۱۶۶۷/۳.

۳۳. برای مثال، علامه طباطبائی در ذیل این آیه و در بیان معنای قیومیت، مردان را به لحاظ «مزید العقل»، شایسته تدبیر امور زنان می‌داند (طباطبائی، المیزان، ۳۴۶/۴-۳۴۷).

۳۴. حیدری، چکیده‌ای از برخی مبانی و نظریات دین‌شناختی آیت‌الله سیدکمال حیدری، <http://alhaydari.com/fa/2020/05/95379>.

۳۵. حیدری، حکم سرپرستی و قوامیت زنان، <https://eitaa.com/alhaydari>.

۳۶. شحرور، نحو اصول جدید، ۳۱۹-۳۲۲.

تاریخ‌مندانستن برخی از آیات و لغو و تعطیلی آموزه‌های آن است.^{۳۷}

از این رو، نوشتار حاضر در ضمن تأکید بر میزان و معیار بودن خود قرآن در فهم آن، با استفسار از این کتاب الهی به بازخوانی مسئله قوامیت در آیه پیش گفته می‌پردازد.^{۳۸} تا میزان صحت نظرات فوق را با سنجۀ علمی مشخص کند و به این ترتیب، نه تنها بر فراتاریخی بودن و کارآمدی این آیه همچون دیگر آموزه‌های قرآن کریم برای همه زمان‌ها و از جمله عصر حاضر تأکید می‌کند؛ بلکه تا حد ممکن به شبهات موجود در این زمینه پایان می‌دهد.

شایان ذکر است که پیرامون موضوع قوامیت مرد بر زن پژوهش‌های متعددی به نگارش در آمده است که هریک از جنبۀ مختلفی به این موضوع پرداخته است؛ برای مثال، مقاله «آیه الرجال قوامون علی النساء» در گذر تاریخ؛ مقایسۀ دیدگاه‌های تفسیری متقدم و متأخر با معاصر^{۳۹} که در آن به طور کلی به بیان معانی به کاررفته برای واژه قوامیت در تفاسیر متقدم و متأخر و معاصر پرداخته است. نوشتار «الرجال قوامون علی النساء» با رویکرد به تفاسیر شیعی^{۴۰} که در آن به تأیید گفته‌های مفسران و برتری موهبتی و اکتسابی مردان در عرصه‌های مختلف اکتفا شده است. پژوهش «تحلیل نظری جایگاه مرد و زن در آیه شریفه «الرجال قوامون علی النساء»^{۴۱} که به دنبال اثبات ولایت مرد بر زن در امر حکومت و قضاوت به نگارش در آمده است. مقاله «بررسی و تحلیل آیه شریفه الرجال قوامون علی النساء»^{۴۲} که به دنبال تبیین جایگاه مرد و زن در خانواده، نقش مرد را ریاست امور خانواده معرفی می‌کند. جدای از این موارد، گاهی نیز در خلال برخی پژوهش‌ها متناسب با بحث، مسئله قوامیت نیز اشاره شده است؛ مانند مقاله «ضرب‌زنان در فرهنگ قرآن به معنای ترک؛ دلایل و مستندات»^{۴۳} که صرفاً در حد اشاره و به صورت گذرا مراد از قوامیت را -همچون پژوهش حاضر- تکیه‌گاه بودن زن معرفی می‌کند. بنابر تفحصی که انجام شد هیچ‌یک از این آثار، به طور کامل بر مینابودن خود قرآن در فهم این آیه تأکید نکرده و غالباً نتایج آنان بازگویی نظرات مفسران و تأیید برخی از آنان بوده است؛ هرچند که در این مسیر گاهی نیز از خود قرآن در فهم بخش‌هایی از این آیه بهره‌گیری شده است.

۳۷. پیرامون تاریخ‌مندی آیات قرآن کریم در نگاه نواندیشان دینی، نک: مقاله «تاریخی‌نگری به قرآن؛ بررسی وجه جامع دیدگاه‌های نواندیشان دینی پیرامون فهم و تفسیر قرآن»، به قلم نگارندگان که در تاریخ ۱۴۰۲/۲/۱۸ در مجله «پژوهش‌های قرآنی» پذیرفته شده است.

۳۸. شایان ذکر است که این مسئله به معنای نفی و طرد علوم قرآنی و از جمله اسباب نزول نیست و در این مسیر از اسباب نزول نیز در جایگاه صحیح خود بهره خواهیم برد.

۳۹. بختیاری، زهرا و دیگران، کتاب قیم، ش ۲۲، ۱۳۹۹.

۴۰. مولایی‌نیا، عزت‌الله، شیعه‌شناسی، ش ۲۱، ۱۳۸۷.

۴۱. میردامادی، سیدمجتبی، پژوهشنامه نوین فقهی، حقوقی زنان و خانواده، ش ۱۶، ۱۴۰۰.

۴۲. زاهدی‌فر، سیفعلی و دیگران، مطالعات تفسیری، ش ۱۷، ۱۳۹۳.

۴۳. ویسی، محمود و حامد شریعتی نیاسر، مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب، ش ۲، ۱۴۰۱.

۱. بررسی عبارت قرآنی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»

همان طور که بیان شد مفسران درباره اطلاق یا تقیید این آیه با هم اختلاف دارند؛ برخی آن را مطلق و مربوط به عموم مردان و زنان، اعم از محیط اجتماعی و خانوادگی دانسته‌اند و برخی دیگر، آن را به روابط زوجین در خانواده مرتبط دانسته‌اند^{۴۴}؛ به قرینه ذیل آیه که به نشوز زن در مقابل همسرش اشاره می‌کند؛ «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...» و همچنین آیه بعدی که از جدایی میان زن و شوهر سخن به میان می‌آورد؛ «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا...»^{۴۵} باوجوداین، برخی از این مفسران نیز قادر به چشم‌پوشی کامل از عمومیتی که در این آیه و به‌ویژه تعلیل اول آن وجود دارد، نیستند و ازاین‌رو، رهبری مرد در جامعه را نیز مشمول این آیه دانسته‌اند.^{۴۶}

از میان معانی مختلف به‌کاررفته برای واژه قوامون که پیش‌تر اشاره شد، برخی همچون سرپرست بودن مرد برای زن درخور تأمل است، اما چنان‌که روشن است غالب این تعبیر در تغایر کامل با آیاتی قرار دارد که زن و مرد را از نظر شخصیتی و کرامت انسانی؛ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^{۴۷} و حتی نتیجه و ارزش اعمال برابر می‌داند؛ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{۴۸} بر مبنای همین دلیل، دیدگاه کسانی که برای این اصطلاح تعاریفی همچون متصدی امور زنان و کارگزار بودن مردان برای زنان را به کار برده‌اند، باتوجه‌به اینکه آن هم دال بر تنزل رتبه و جایگاه مردان نسبت به زنان در جامعه و خانواده است، صحیح به نظر نمی‌رسد. ازاین‌رو، در ادامه به بررسی این موارد از دیدگاه خود قرآن می‌پردازیم.

۱.۱. بررسی مفهوم «الرجال» و «النساء»

بررسی آیه ۳۴ سوره نساء و به‌ویژه فراز محل بحث نشان می‌دهد که اگرچه ذیل آیه درباره روابط زناشویی و زوجیت است و دستوراتی را در این زمینه بیان می‌کند؛ اما باتوجه‌به عام بودن علل بیان‌شده در ادامه آن، صدر آن و عبارت محل بحث به‌صورت مطلق و عام به روابط میان زن و مرد اشاره می‌کند.^{۴۹} این مطلب باتوجه‌به سیاق قرآن کریم نیز اثبات‌شدنی است؛ به‌طوری‌که بررسی کاربرد واژه «النساء» در کل قرآن کریم نشان می‌دهد که علاوه بر دلالت بر انوئیت و مطلق زنان، از این واژه در آیات معدودی باتوجه‌به

۴۴. جوادی آملی، تسنیم، ۵۴۵/۱۸.

۴۵. نساء: ۳۵.

۴۶. جوادی آملی، تسنیم، ۵۵۴/۱۸.

۴۷. اسراء: ۷۰.

۴۸. نحل: ۹۷.

۴۹. طباطبایی، المیزان، ۳۴۳/۴.

قرآینی که وجود دارد معانی دیگری؛ همچون همسر مرد یا فرزند دختر نیز برداشت شدنی است که آیاتی از این دست به ترتیب نمونه‌هایی از این دو هستند: «نُسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ...»^{۵۰} و «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ». باوجوداین، همان‌طور که برخی نیز اشاره کرده‌اند واژه «الرجال» در قرآن کریم همواره عام است و جز برای اشاره به صنف مردان استعمال نشده است.^{۵۱} بنابراین اینکه در مقابل عموم و صنف مردان، به زوجات؛ یعنی تنها دسته‌ای از زنان و نه همه آن‌ها اشاره شده باشد، منطقی به نظر نمی‌رسد و مراد از آن نیز باید عموم زنان باشد.

سیاق آیات، دلیل دیگری بر اثبات این مدعاست؛ همان‌طور که روشن است آیه محل بحث به دنبال آیه «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ»^{۵۲} آمده است و با آن در یک سیاق قرار دارند؛ از آنجایی که در این آیه نیز دو واژه «النساء» و «الرجال» به مطلق زن و مرد اشاره می‌کند، پذیرفتنی‌تر است که در آیه محل بحث نیز همین گونه باشد. بررسی سوره نساء و مباحث مطرح شده در آن نیز نشان می‌دهد که آیات قبل از آن و از جمله، احکام و دستورات بیان شده در آن صرفاً مربوط به زوجین نیست و برخی از آن‌ها ناظر بر جایگاه‌های مختلف زن و مرد در خانواده یا اجتماع است. بنابراین پذیرش اینکه این دو واژه عام باشد و شامل همه این موقعیت‌هایی باشد که زن و مرد نسبت به هم دارند تا تنها دسته‌ای از آن‌ها؛ یعنی زوجین باشد، بهتر به نظر می‌رسد. در بیان ارتباط میان این بخش از آیه و ذیل آن که به روابط زوجیت دلالت دارد و برخی آن را دلیلی بر اختصاص آیه به احکام زوجین دانسته‌اند^{۵۳} نیز می‌توان گفت که: همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند این بخش از آیه، به سان آیات متعددی که بیان‌کننده حکمی کلی در قرآن هستند، به اصل تشریعی کلی اشاره می‌کند و همچون مقدمه‌ای است که احکام زن و شوهر در ذیل آن و آیات بعد، از آن متفرع شده است.^{۵۴}

۲.۱. بررسی دلالت «قوامون» بر افضلیت مردان نسبت به زنان

واژه «قوامون» در حکم تشریعی کلی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، جمع «قوام» از ریشه «قوم» است که شکل صرفی آن؛ یعنی صیغه مبالغه از «قیام» و «قائم‌بودن»^{۵۵} بر تأکید و تثبیت^{۵۶} و اهمیت موضوع^{۵۷}

۵۰. از دیگر مواردی که در آن، این واژه به معنای همسر مرد به کار رفته است می‌توان به آیه ۵۹ سوره احزاب اشاره کرد.

۵۱. ابن‌عاشور، التحریر و التنبی، ۱۱۳/۴.

۵۲. نساء: ۳۲.

۵۳. جوادی آملی، تسنیم، ۵۴۵/۱۸.

۵۴. ابن‌عاشور، التحریر و التنبی، ۱۱۲/۴؛ طباطبائی، المیزان، ۳۴۴/۴.

۵۵. طباطبائی، البیان، ۷۳/۳؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۳۷/۷؛ جوادی آملی، تسنیم، ۵۵۱/۱۸؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنبی، ۱۱۳/۴؛ زحلی، التفسیر الوسیط، ۳۱۶/۱؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۵۱/۱؛ رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۶۷/۵؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰؛ طوسی، التبیان، ۱۸۹/۳؛ تعلی، الکشف و

البیان، ۳۰۲/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸/۳؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان، ۳۴۸/۵؛ ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۴۷/۲.

۵۶. آلوسی، روح المعانی، ۲۴/۳.

دلالت دارد. همسو با برخی مفسران^{۵۸} نیز به نظر می‌رسد این بخش از آیه، به سان آیه ۱۳۵ سوره نساء که در آن، امر به قوام‌بودن شده است و همچنین مانند برخی از آیات و از جمله «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ»^{۵۹} که مادران را امر به شیردهی فرزندان می‌کند، در مقام طلب و دستور قرار دارد. به عبارت دیگر، خداوند در این فراز از آیه به مردان دستور می‌دهد که بر زنان قوام باشند و با به‌کاربردن صیغه مبالغه و همچنین جمله اسمیه که افاده‌کننده دوام و استمرار است، بر اهمیت این مسئله نیز تأکید می‌کند. در راستای کشف مراد قرآن از واژه قوامون نیز احتمالات متعددی برای بیان تعبیر پیش‌گفته برای این واژه توسط قرآن‌پژوهان و تفسیر آن به افضلیت و مقدم‌بودن مردان نسبت به زنان تصورشدنی است که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۲.۱. روایات اسباب نزول

تفحص در تفاسیر موجود نشان می‌دهد که روایات متعددی به‌عنوان سبب نزول این آیه مورد استفاده مفسران قرار گرفته است که در ادامه با توجه به شباهت متنی این روایات صرفاً به چند مورد از آن‌ها اشاره خواهد شد:

ا. «أخرج عبد بن حميد و ابن جرير من طريق قتادة عن الحسن: أن رجلا لطم امرأته فأتت النبي (ص) فأراد أن يقصها منه فنزلت الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ فدعاه فتلاها عليه و قال أردت أمرا و أراد الله غيره.»^{۶۰}

ب. «حدثنا احمد بن علي النسائي...، عن علي، قال: «أتى رسول الله (ص) رجل من الأنصار بامرأة له، فقالت: يا رسول الله إن زوجها فلان بن فلان الأنصاري و إنه ضربها فأثر في وجهها، فقال رسول الله (ص) «ليس له ذلك» فأنزل الله تعالى الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أى فى الأدب، فقال رسول الله (ص) «أردت أمرا و أراد الله غيره.»^{۶۱}

ج. «أخرج ابن جرير و ابن المنذر عن الزهري قال: لا تقص المرأة من زوجها الا فى النفس.»^{۶۲}

د. «أخرج ابن المنذر عن سفيان قال: نحن نقص منه الا فى الأدب.»^{۶۳}

۵۷. جوادى آملی، تسنیم، ۵۴۵/۱۸.

۵۸. جوادى آملی، تسنیم، ۵۴۵/۱۸؛ صادقی تهرانی، البلاغ، ۳۷/۱؛ ابن‌عاشور، تفسیر التحرير، ۴۰۹/۲؛ طوسی، التبیان، ۲۵۵/۲؛ طبرسی، مجمع البیان،

۵۸۶/۲؛ طب، اطیب البیان، ۴۶۹/۲؛ رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۴۱۰/۲؛ مغنیه، التفسیر المبین، ۴۷/۱؛ طالقانی، پرتوی از قرآن، ۱۵۶/۲؛ زحیلی، التفسیر

المنیر، ۳۵۷/۲.

۵۹. بقره: ۲۳۳.

۶۰. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲؛ زحیلی، تفسیر الوسیط، ۳۱۶؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ۱۰۴/۸؛ طوسی، التبیان، ۱۸۹/۳؛ ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۴۷/۲؛

ابن‌جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۱؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۶/۲؛ مقاتل‌بن‌سلیمان، تفسیر مقاتل‌بن‌سلیمان، ۳۷۰/۱.

۶۱. ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۶/۲؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۷/۳.

۶۲. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲.

۶۳. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲.

کاملاً می‌توان مشاهده کرد که چگونه حاکم کردن این دست روایات سبب نزول بر فهم آیه که در آن‌ها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، تأدیب و کتک زدن زن توسط شوهر مجاز و حتی تأکید شده و محصور کردن مراد آیه در آن‌ها به جای تکیه بر خود قرآن کریم، سبب برداشت برتری مردان بر زنان توسط مفسران و تفسیر واژه «قوامون» به برخی تعبیر پیش گفته همچون «تأدیب»، «اصلاح»، «امرونی»، «ارشاد»، «ریاضت» و حتی «ولایت» و «حاکمیت» شده است. این در حالی است که فارغ از بحث سندی، به دلیل اشکالات متنی این روایات، پذیرش آن‌ها به راحتی ممکن نیست؛ به طوری که متن آن‌ها مضطرب است و مشاهده می‌شود در برخی طرق، دو روایت اول که به داستان تبرئه یافتن شوهر از قصاص دلالت دارد، بدون اشاره به دلیل خاصی، تنها به آسیب و صدمه مرد به همسرش و در برخی دیگر، به نشوز زن به عنوان دلیل کتک زدن او^{۶۴} و در روایتی، به نشوز زن بعد از کتک زدن وی^{۶۵} اشاره شده است. در حالی که همان دو روایت اول و دیگر روایات هم مضمون که در آن‌ها به صورت مطلق و بدون دلیل به تأدیب زن اشاره شده نیز دارای اشکال مخالفت با ذیل همین آیه؛ «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» هستند که بغی و ستم به زن را در صورت اطاعتش از همسر مجاز نمی‌داند. افزون بر این، همان گونه که برخی نیز اشاره کرده‌اند^{۶۶} براساس این روایات، اینکه پیامبر (ص) در حکم به قصاص شوهر اشتباه کرده باشد و نزول آیه به سبب اصلاح اشتباه پیامبر (ص) و تخطئه کردن ایشان اتفاق افتاده باشد، مسئله‌ای است که نه تنها با مقام عصمت، که با آیاتی همچون «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^{۶۷} منافات دارد و بنابراین، چنین روایاتی را نمی‌توان معتبر دانست. علاوه بر اینکه باید به این مطالب سخن برخی مفسران اهل سنت را نیز افزود که علاوه بر اشاره به عدم وجود این روایات در کتب صحاح و صحیح و مرفوع و منقول نبودن آن‌ها از پیامبر،^{۶۸} آن‌ها را با هدف و فحوی آیه ناسازگار می‌دانند.^{۶۹}

در خصوص روایات سوم و چهارم نیز این تناقض روشن است؛ در روایت چهارم، صرفاً به صورت کلی و مبهم به عدم قصاص در تأدیب اشاره شده است که اگر مسامحتاً بپذیریم که مراد از اشاره نامفهوم در آن، شوهر در مقابل همسرش باشد باید گفت که: در اولی به صورت ضمنی بیان شده است که به کتک زدن زن

۶۴. طبرسی، مجمع البیان، ۶/۳؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴/۱۹۲؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان، ۳/۴۸۵؛ زمخشری، الکشاف، ۵/۵۰۶؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۱/۶۱۰؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۲/۷۲؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳/۱۸؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۱/۴۶۹؛ حقی برسوی، روح البیان، ۲/۲۰۲؛ آلوسی، روح المعانی، ۳/۲۴.

۶۵. فخر رازی، تفسیر الکبیر، ۱۰/۷۰.

۶۶. طباطبائی، المیزان، ۴/۳۴۹.

۶۷. نجم: ۳ و ۴.

۶۸. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۴/۱۱۵.

۶۹. دروزه، التفسیر الحدیث، ۸/۱۰۴.

تنها زمانی قصاص تعلق می‌گیرد که سبب قتل زن شود و در دومی، عدم قصاص مردان در صورت تأدیب وی اشاره شده است؛ حال آنکه این اخبار با آیاتی از قرآن کریم که قصاص را به مواردی، جز نفس نیز متعلق می‌داند؛ «وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ»^{۷۰} مغایر است و حتی بر فرض پذیرش تناقض موجود در آن‌ها سبب بروز این سؤال می‌شود که اگر قتل زن به دنبال تأدیب وی رخ داده باشد، براساس این روایات چه حکمی بر آن مرتب است؟ لذا این دسته از اخبار باتوجه به بی‌اعتباری آن‌ها نمی‌تواند مستندی برای تفسیر واژه «قوامون» به معانی ای باشد که غالب مفسران بیان کرده‌اند.

به همین صورت، برخی اخبار دیگر نیز در تفاسیر به چشم می‌خورند که به عنوان سبب نزول آیه مطرح نیستند؛ اما در آن‌ها معنا و مفهوم واژه «قوامون» اشاره شده است و به روشنی می‌توان ریشه نگاه مفسران را جمع به مقام زن و تصور آنان از رابطه ریاستی و حاکمانه و ولایتی مرد بر همسرش را در آن‌ها بازجست؛ چراکه تعبیر به کاررفته در این تفاسیر عیناً بازگویی و تکرار همین منقولات است. موارد زیر برخی از این روایات است:

«أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر عن مجاهد في قوله الرجال قوامون على النساء قال: بالتأديب و التعليم و بما أنفقوا من أموالهم قال بالمهر»^{۷۱}

«اخرج عن السدي الرجال قوامون على النساء يأخذون على أيديهن و يؤدبهن»^{۷۲}

«اخرج ابن جرير و ابن أبي حاتم عن ابن عباس: الرجال قوامون على النساء يعني أمراء عليهن ان تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته و طاعته ان تكون محسنة إلى اهله»^{۷۳}

«قال ابن عباس: «قوامون» أي: مسلطون على تأديب النساء في الحق»^{۷۴}

مطالعه این روایات نیز نشان می‌دهد که ازسویی، خاستگاه و اسناد آن‌ها اشکال دارد و همه آن‌ها نقل قولی از صحابه و تابعان و جزو احادیث موقوف و مقطوعی است که از نظر اکثر علما فاقد حجیت است و نیز متن آن‌ها نیز دارای اضطراب است و در برخی، مراد از قوام بودن مرد بر زن را آمر و حاکم بودن و در دیگری، مؤدب و معلم زن معرفی کرده‌اند. ازسوی دیگر، به نظر می‌رسد که این اقوال نیز متأثر از روایات سبب نزولی بیان شده است که پیش‌تر به عدم اعتبار آن‌ها اشاره شد.^{۷۵}

۷۰. مانده: ۴۵.

۷۱. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲.

۷۲. سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱/۲.

۷۳. زحیلی، التفسیر الوسیط، ۳۱۶/۱۰؛ ابن‌ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۹۳۹/۳؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۷/۳؛ شوکانی، فتح القدیر، ۵۳۳/۱.

۷۴. ابن جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۱؛ ابوحیان، البحر المحیط، ۲۲۳/۳.

۷۵. شایان ذکر است که این مسئله، به معنای ناکارآمدی همه روایات سبب نزول و برداشت معاصران قرآن از آیه نیست؛ چراکه فهم مردم عصر نزول نیز برای زمان خود معتبر به شمار می‌رود و چه بسا ممکن است تعبیر مفسران برای «قوامون»، مصادیق نقش قوام و تکیه‌گاه بودن مردان برای زنان – همان‌طور که در ادامه

۱. ۲. ۲. استعمال صیغه مبالغه

دلاله واژه «قومون» بر مبالغه و تکثیر سبب طرح این احتمال می‌شود که شاید استعمال این ساختار صرفی و تأکید بر قیام مردان بر زنان، برتری مردان بر زنان را افاده می‌کند. براین اساس، تفحص در سیاق قرآن کریم نشان می‌دهد که این واژه در همین شکل صرفی در دو آیه دیگر از قرآن کریم نیز به کار رفته است. آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»^{۷۶} از جمله این آیات است که در همین سوره واقع شده و در آن، امر به قوام بودن به قسط و عدل شده است. باوجوداین، همان طور که از ظاهر آیه نیز بر می‌آید واژه «قَوَّامِينَ» دلاله بر برتری و افضلیت ندارد و مفسران نیز این واژه در این آیه را به این موارد معنا کرده‌اند: مراقبت، محافظت، مواظبت بر عدل^{۷۷} و همواره تمام تلاش خود را برای برپایی آن انجام دادن.^{۷۸} این مسئله در خصوص آیه دیگر؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ»^{۷۹} که به قوام بودن برای خدا امر شده است نیز صادق است و در تفسیر این واژه بر مواردی از این دست تأکید شده است: دائمی و همیشگی بودن قیام و مداومت و تلاش بر آن با تمام وجود؛ به طوری که این مسئله تبدیل به عادت برای آنان شود.^{۸۰} بنابراین در نهایت می‌توان گفت که: کاربرد واژه قیام به صورت صیغه مبالغه «قَوَّام» در قرآن کریم، بر ثابت و همیشگی بودن و جدّ بسیار کردن در انجام اتم و اکمل قیام دلالت دارد.

۱. ۲. ۳. استعمال حرف جر «علی»

همان طور که مشخص است در آیه محل بحث برخلاف دو آیه پیش گفته، واژه «قومون» با حرف جر «علی» به کار رفته است که به نوعی معنای استعلا را ایفا می‌کند. از طرفی، واژه «قَوَّام» نیز همان طور که گذشت صیغه مبالغه از قیام یا قائم است که دلالت آن نیز بر ایستادگی و به تبع استعلا واضح است.^{۸۱} وجود این مسئله، احتمال دلالت این واژه بر افضلیت و برتری مردان و تسلط و حاکمیت و ولایت آنان بر زنان را تقویت می‌کند و بررسی آن را ضروری می‌سازد.

پژوهش به آن پرداخته شده است - در عصر نزول بوده باشد؛ باوجوداین، قرآن مخاطبان فراتاریخی دارد و همه مخاطبان خود را یکسان خطاب کرده است و بنابراین، فهم آن منحصر در معنای عصر نزول نیست.

۷۶. نساء: ۱۳۵.

۷۷. طباطبایی، المیزان، ۱۰۸/۵.

۷۸. شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۶۰۴/۲؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۹۴۷/۳؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۸۶/۱؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۴۵۵/۱؛ زمخشری، الکشاف، ۵۷۵/۱؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۰۲/۲؛ بقاعی، نظم الدرر، ۳۳/۲؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۳/۳؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۵۱۰/۱؛ حقی برسوی، روح البیان، ۳۰۰/۲؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۶۱/۳؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم، ۱۲۷.

۷۹. مانده: ۸.

۸۰. آلوسی، روح المعانی، ۲۵۴/۳؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۹۹/۳؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۴۳/۳؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۳۰۳/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۱/۳؛ طوسی، الثبیان، ۴۶۰/۳؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان، ۲۸۵/۶؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۶۸/۶؛ بقاعی، نظم الدرر، ۴۰۷/۲؛ قرانتی، تفسیر نور، ۲۵۰/۲.

۸۱. بقاعی، نظم الدرر، ۱۵۴/۴.

در این راستا، تأمل در آیات قرآنی نشان می‌دهد که معنای فاعلی ریشه این واژه، یعنی «قائم»، همچون آیه محل بحث در دو آیه دیگر از قرآن کریم نیز با حرف جر «علی» استعمال شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به آیه «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ»^{۸۲} اشاره کرد. پیگیری سخن مفسران درباره این آیه نشان می‌دهد که غالب آنان این عبارت را به رقیب^{۸۳} و حافظ‌بودن^{۸۴} خداوند تفسیر کرده‌اند. در مواردی نیز در بیان این آیه تعبیری؛ همچون عالم،^{۸۵} قادر،^{۸۶} رازق^{۸۷} و مدبر بودن خداوند^{۸۸} به کار برده شده است. برخی نیز با تفصیل میان «قائم علی» و «قائم... بها»، مراد از قائم بودن خداوند بر هر نفسی را مسلط‌بودن خداوند بر آن نفس دانسته‌اند.^{۸۹} اینان با اشاره به «و الله سبحانه هو القائم علی کل نفس بما کسبت أما قیامه علیها فلائنه محیط بذاتها قاهر علیها شاهد لها»^{۹۰} مراد از «قائم علی» در آن را احاطه و شهادت و نظارت خداوند بر هر نفس معرفی کرده‌اند.

در استیلا و قهاربودن خداوند بر ذات انسان‌ها و تدبیر امور آن‌ها تردیدی نیست؛ اما همان‌طور که روشن است مراد از این تسلط و قوامیت خداوند، احاطه و آگاهی و علم او از ذات و اعمال هر نفسی است و این مسئله با تسلط و تفوق انسان‌ها نسبت به یکدیگر، اعم از زن و مرد متفاوت است. بنابراین از آنجایی که این نوع احاطه و استیلا و علم برای نوع بشر امکان‌پذیر نیست، شاید بتوان گفت که از میان معادل‌های ذکرشده، مراقب و محافظ‌بودن، بیش از بقیه تعابیر با رابطه انسان‌ها نسبت به یکدیگر تناسب دارد و در این صورت، قوامیت یا مراقبت و محافظت مرد از زن، نه تنها برتری آنان به شمار نمی‌آید؛ بلکه مسئولیتی است که خداوند آن‌ها را در آیه محل بحث مأمور به انجامش کرده است. به‌عنوان مؤیدی بر این معنا می‌توان به این روایت اشاره کرد: «أَنَّ أَهْلَ التَّقْوَى أَيْسَرُ أَهْلَ الدُّنْيَا مَوْنَةً، وَأَكْثَرُهُمْ لَكَ مَعُونَةً، تَذَكَّرُ فَيَعِينُونَكَ، وَإِنْ نَسِيتَ ذَكَرُوكَ، فَوَالْوَلِّ بِأَمْرِ اللَّهِ، فَوَامُونَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ»^{۹۱} که در آن نیز «فَوَامُونَ عَلَى أَمْرِ

۸۲. رعد: ۳۳.

۸۳. ابن‌عاشور، التحرير والتنوير، ۱۹۱/۱۲؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۵۱/۷؛ مغنیه، الکشاف، ۴۰۹/۴؛ زمخشری، الکشاف، ۵۳۱/۲؛ حقی برسوی، روح البیان، ۳۷۹/۴؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۸۹/۳؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۲۸۶/۶.

۸۴. طبرسی، مجمع البیان، ۴۵۳/۶؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم، ۲۵۵؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۷۲/۳؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۱۲/۵؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۳۹۸/۴؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۲۴/۳؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۲۴۶۱/۷؛ قرآنی، تفسیر نور، ۳۶۵/۴.

۸۵. قاسمی، تفسیر القاسمی، ۲۸۶/۶.

۸۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۴۴/۱۹؛ صادقی تهرانی، البلاغ، ۲۵۳.

۸۷. مقاتل‌بن‌سلیمان، تفسیر مقاتل‌بن‌سلیمان، ۳۸۱/۲؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۲۴/۳.

۸۸. مراغی، تفسیر المراغی، ۱۰۷/۱۳؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۶۰۶/۲؛ ابن‌جوزی، زاد المسیر، ۴۹۷/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۵۳/۶؛ قرآنی، تفسیر نور، ۳۶۵/۴.

۸۹. طباطبایی، المیزان، ۳۶۳/۱۱؛ جوادی آملی، تسنیم، ۵۴۷/۴۲.

۹۰. طباطبایی، المیزان، ۳۶۳/۱۱.

۹۱. کلینی، کافی، ۳۴۴/۳؛ «بدان که اهل تقوا کم‌هزینه‌ترین اهل دنیایند و بیشتر از همه به تو کمک می‌دهند، تا تذکر دهی به تو کمک می‌کنند و اگر فراموش

اللَّهِ» - به عنوان یکی از ویژگی های اهل تقوا - بر معنای محافظت و مراقبت داشتن بر امر خداوند دلالت دارد.

آیه «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ»،^{۹۲} یکی دیگر از مواردی است که در آن همچون آیه قبل، اصطلاح «قائم علی» به کار رفته است که باتوجه به مؤنث بودن واژه «لَيْنَةٍ» و ضمیر «ها» در آن، این اصطلاح نیز به صورت مؤنث استعمال شده است. اما میان این آیه و عبارت های قرآنی پیشین که در آن ها لفظ قائم و قوام به کار رفته بود تفاوتی اساسی مشاهده می شود؛ زیرا چنان که برخی نیز اشاره کرده اند واژگانی همچون قائم و قوام در قرآن، همگی به صورت مجازی از قیام و ایستادن مشتق شده اند و نوع مجاز در آن ها مرسل یا استعاره تمثیلیه است.^{۹۳} اما این آیه در استعمالی حقیقی، به قائم بودن تنه درخت خرما بر روی ریشه هایش اشاره می کند. بنابراین در این آیه می توان مشاهده کرد که چگونه خداوند متعال به زیبایی اصطلاح «قائم علی» را به تصویر کشیده و به این ترتیب، مخاطب خود را از توجیهات و تفاسیل فراوان و ملال آوری که مفسران در شرح قوامیت مرد بر زن بیان کرده اند، بی نیاز ساخته است. روشن است که دوام درخت به تنه و ریشه آن با هم بستگی دارد و نمی توان یکی از این دو را بالاتر و مهم تر و برتر از دیگری به شمار آورد. بنابراین باتوجه به این توصیف قرآن نمی توان پذیرفت که مراد از قوام بودن مردان بر زنان و همسرانشان، برتری آنان بوده باشد؛ بلکه شاید بتوان گفت: همان گونه که تنه درخت در عین اینکه خود استوار و قائم بر ریشه است و شاخه ها و برگ های آن، نقش حیاتی برای درخت و همچنین حمایتی برای ریشه درخت دارد، مراد از قوام بودن مردان، مسئولیت حمایتی مردان نسبت به زنان و نقش متفاوت آن ها در زندگی است. روشن است که این دیدگاه در تطابق کامل با سیره نبوی و اهل بیت (ع) و رفتار آن بزرگواران با خانواده و همسرانشان است و با روایات فراوانی مانند: «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^{۹۴} یا «سَاعَةٌ فِي خِدْمَةِ الْعِيَالِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ أَلْفِ سَنَةٍ وَ أَلْفِ حَجٍّ وَ أَلْفِ عُمرَةٍ وَ خَيْرٌ مِنْ عَتَقِ أَلْفِ رَقَبَةٍ...»^{۹۵} نیز تأیید می شود که در آن ها به دو نمونه از نقش حمایتی مردان برای زنان تأکید شده است؛ یعنی تلاش برای کسب روزی همسر و خانواده و همچنین خدمت به آن ها. به عنوان مؤیدی دیگر بر این دیدگاه نیز می توان به مواردی از کتب لغت اشاره کرد که واژه قیام را به عماد و ستون معنا کرده اند؛^{۹۶} یعنی کسی که هم خود استوار و پابرجاست و هم تکیه گاهی برای دیگران است و دیگران را

کسی به یادت می آورند، بسیار امر خدا را می گویند و نسبت به آن بسیار مراقبت و محافظت دارند.»

۹۲. حشر: ۵.

۹۳. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۳۳/۴.

۹۴. کلینی، کلینی، ۵۶۶/۹.

۹۵. شعیری، جامع الأخبار، ۱۰۲.

۹۶. فراهیدی، العین، ۲۳۳/۵؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۶۹۰.

نیز پابرجا نگه می‌دارد^{۹۷} یا اینکه مراد آن را «مراعاة الشيء والحفظ له»؛^{۹۸} مراعات حال چیزی را کردن و محافظت از آن دانسته‌اند؛ معانی‌ای که حامی و تکیه‌گاه بودن مردان بر زنان، دالّ بر آن‌هاست یا با بیان اینکه «قام الرجل على المرأة: مأنها وإنه لَقَوَامٌ عليها: مأنٌ لها»^{۹۹} مراد از قوام بودن مرد بر زن را تأمین‌کننده نیازهای زن دانسته‌اند؛ مسئله‌ای که در وظیفه حمایتی مردان نسبت به زن، چه به صورت مادی و چه معنوی ظهور دارد.

۲. بررسی عبارت قرآنی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»

برخلاف فراز قبلی، پیگیری تفاسیر موجود نشان می‌دهد که تقریباً همه مفسران اتفاق نظر دارند درباره این فراز از آیه و همچنین فراز بعدی که معطوف به این بوده و هر دو به بیان علت و سبب قوامیت مردان بر زنان اشاره می‌کنند و مراد از آن را فضیلت و برتری‌ای می‌دانند که از سوی خداوند به مردان هبه شده است. برخی، این فضیلت موهبتی را مربوط به برتری مردان در اصل خلقت^{۱۰۰} و مزیت‌های خاصی دانسته‌اند که خداوند متعال به صورت طبیعی و فطری به مردان هبه کرده است. موارد بسیاری برای این نوع افضلیت مردان شمرده شده است؛ مانند زیاده‌تر و کامل‌تر بودن مردان در عقل،^{۱۰۱} عزم،^{۱۰۲} حزم،^{۱۰۳} علم،^{۱۰۴} دین،^{۱۰۵} یقین،^{۱۰۶} قوت در اعمال و عبادات^{۱۰۷} و شجاعت.^{۱۰۸} در این میان حتی برخی، مزیت مردان بر زنان را به کتابت^{۱۰۹} و کامل‌تر، تمام‌تر و زیاده‌تر بودن مزاج مردان نیز تعمیم داده‌اند^{۱۱۰} و همچنین در بیان علت این برتری، به متعلق بودن همه میدان‌های علم و دین و فن و فلسفه و سیاست به مردان اشاره کرده‌اند. معدودی از مفسران نیز با محصور کردن مزیت مردان بر زنان در عقل و قدرت بدنی^{۱۱۱} معتقدند که: موارد پیش‌گفته

۹۷. ابن‌منظور، لسان العرب، ۵۰۱/۱۲؛ انصاری، زن از منظر قرآن، ۱۳۴.

۹۸. راغب اصفهانی، مفردات، ۶۹۰.

۹۹. ابن‌منظور، لسان العرب، ۵۰۳/۱۲؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۵۹۲/۱۷.

۱۰۰. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۷۰/۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۲۷/۵.

۱۰۱. ابن‌جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۱.

۱۰۲. قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۶/۳؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۴۶۹/۱.

۱۰۳. طبرسی، مجمع البیان، ۶۹/۳.

۱۰۴. عاملی، تفسیر عاملی، ۳۹۲/۲.

۱۰۵. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۴۸/۱؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۶۱۱/۱؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۳۰۲/۳؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۷۲/۲؛ شیر، تفسیر

القرآن الکریم، ۱۱۴؛ واحدی، الوجیز، ۲۶۳/۱؛ ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۴۷/۲؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴۱۹/۲.

۱۰۶. بقاعی، نظم الدرر، ۲۵۱/۲.

۱۰۷. زمخشری، الکشاف، ۵۰۵/۱.

۱۰۸. مغنیه، التفسیر الکشاف، ۳۱۶/۲.

۱۰۹. صادقی تهرانی، الفرقان، ۳۷/۷.

همگی از این دو عامل متفرع می‌شوند.^{۱۱۰}

از نظر برخی قرآن‌پژوهان، فضیلت مردان بر زنان را می‌توان از احکام شرعی‌ای که خداوند مقرر کرده است نیز به دست آورد؛ چراکه برخی احکام شرعی؛ همچون نبوت، امامت، جهاد، اذان، خطبه، زیادی در میراث، تعدد ازدواج، ولایت در نکاح و طلاق و... به مردان اختصاص یافته است.^{۱۱۱} حال آنکه همان‌طور که برخی نیز اشاره کرده‌اند^{۱۱۲} اختصاص این دسته از احکام به مردان، نه به سبب فضیلت و برتری آنان نسبت به زنان؛ بلکه ناظر بر تفاوت‌های فیزیولوژیک میان این دوست.

کاملاً می‌توان مشاهده کرد که این دیدگاه‌ها و غالب دلایل مطرح‌شده به‌عنوان فضیلت مردان بر زنان، متأثر از روایاتی است که راجع به این آیه بیان شده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره شد. علاوه بر این، در برخی تفاسیر شیعی^{۱۱۳} به روایتی استناد شده است که در آن فضیلت مردان بر زنان به فضل و برتری آسمان بر زمین و آب بر زمین تشبیه شده و درنهایت، از این تشبیه چنین نتیجه‌گیری شده است که همان‌گونه که آب سبب حیات زمین می‌شود، مردان هم سبب حیات زنان می‌شوند و اگر مردان نبودند زنان نیز خلق نمی‌شدند؛ بخشی از این روایت به این شرح است: «جَاءَ نَفَرٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَسَأَلَهُ... مَا فَضْلُ الرَّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) كَفَضْلِ السَّمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ وَ كَفَضْلِ الْمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ فَأَلْمَأُ يُحْيِي الْأَرْضَ وَ بِالرَّجَالِ تُحْيَا النِّسَاءَ لَوْلَا الرَّجَالُ مَا خُلِقَتِ النِّسَاءُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» حال آنکه -همان‌طور که برخی بزرگان نیز اشاره کرده‌اند-^{۱۱۴} باوجود بلااشکال بودن سند این روایت، متن آن از نظر دلایلی مخدوش است؛ چراکه مطالب اشاره‌شده در ادامه روایت؛ همچون خلقت زن از مابقی خاک مرد، نقش زن در اخراج آدم از بهشت، مخالف با آیاتی چند از قرآن کریم؛ همچون «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» است که به خلقت مرد و زن از نفسی واحد اشاره می‌کند یا آیاتی؛ مانند «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا»^{۱۱۵} و «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ»^{۱۱۶} که در آن مسئولیت لغزش متوجه

۱۱۰. طباطبایی، المیزان، ۳/۴۳؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰.

۱۱۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۹۶/۳؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۳۰۲/۳؛ واحدی، الوجیز، ۲۶۳/۱؛ ابن جوزی، زاد المسیر، ۴۰۱/۱؛ زمخشری، الکشاف، ۵۰۵/۱؛ بغوی، تفسیر البغوی، ۶۱۱/۱؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۷۲/۲؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۶/۲؛ بقاعی، نظم الدرر، ۲۵۱/۲؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۴۶۹/۱؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم، ۱۱۴؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۳۹۲/۲؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴۱۹/۲.

۱۱۲. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۷۰/۵؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۷۲/۲؛ بقاعی، نظم الدرر، ۲۵۱/۲.

۱۱۳. طباطبایی، تفسیر البیان، ۷۳/۳؛ صادقی‌تهرانی، الفرقان، ۳۷/۷؛ اشکوری، تفسیر شریف، ۴۷۰/۱؛ فیض‌کاشانی، الصافی، ۴۴۸/۱؛ شبر، تفسیر ل=القرآن الکریم، ۱۱۴؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴۲۰/۲.

۱۱۴. فاضل لنکرانی، اجتهاد و تقلید، <https://fazellankarani.com/persian/lessons/1467>.

۱۱۵. بقره: ۳۶.

۱۱۶. اعراف: ۲۰.

هم آدم و هم حوا شده است. افزون بر آنکه، توافق مسائل مطرح شده در این روایت درباره خلقت و جایگاه زن نسبت به مرد، با دیدگاه یهودیان و همچنین فرد یهودی مذکور در آن نیز سبب ضعف در حجیت آن می شود.

بنابراین فضیلت اشاره شده در آیه از منظر خود قرآن بررسی می شود.

۲. ۱. بررسی واژه تفضیل

همان طور که بیان شد این فراز از آیه با توجه به حرف «باء» که از نوع سببیت است، به بیان علت قوام بودن مردان بر زنان اشاره می کند. همچنین واژه «فَضَّلَ» در آن در ساختار صرفی باب تفعیل است که حدوداً ۱۸ بار در قرآن کریم استعمال شده است که دو مورد آن، همچون فراز محل بحث در سوره نساء واقع شده است. در آیه «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً»^{۱۱۷}، به برتر بودن درجه مقام و منزلت مجاهدین با اموال و انفس بر قاعدین؛ یعنی کسانی که در جهاد شرکت ندارند اشاره شده است؛^{۱۱۸} کاملاً روشن است که این معنای برتری، نه از واژه تفضیل به تنهایی؛ بلکه از استعمال آن با کلمه درجه برداشت شده است. تفضیل درجه، به معنای زیادتِ الهی درجه و مقامی است که مجاهدین نسبت به قاعدین دارا هستند. این تفاوت معنا را از آیه «انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً»^{۱۱۹} نیز می توان برداشت کرد؛ زیرا اگرچه همچون آیه محل بحث به تفضیل «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و زیادتِ های الهی بعضی نسبت به بعضی دیگر اشاره شده، اما در ذیل آن «أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ» از «أَكْبَرُ تَفْضِيلاً» تفکیک شده است؛ درحالی که اگر تفضیل و درجه به یک معنا و هر دو دال بر علو و برتری بودند، بر ذکر مجدد آن فایده ای مترتب نبود.

مطالعه سیاق آیات قرآن کریم نیز نشان می دهد که این واژه در آن ها نیز به زیادتی اشاره می کند که خداوند به برخی افراد تفضیل کرده است؛ برای مثال، می توان به آیه «لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ»^{۱۲۰} اشاره کرد که همچون آیات ۴۷ و ۱۲۲ بقره، مراد از فضیلت بنی اسرائیل بر عالمیان، اعطای کتاب، حکم، نبوت و رزق طیب معرفی شده است یا آیه «وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْماً وَ قَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ»^{۱۲۱} که پس از اشاره به اعطای الهی علم، سلیمان و داوود خداوند را به سبب این تفضیل حمد می کنند یا آیه «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي

۱۱۷. نساء: ۹۵.

۱۱۸. طباطبائی، المیزان، ۷۲/۵.

۱۱۹. اسراء: ۲۱.

۱۲۰. جائیه: ۱۶.

۱۲۱. نمل: ۱۵.

آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^{۱۲۲} که مراد از تفضیل بنی آدم در آن بنا بر گفته مفسران، زیادت عقل است که به بنی آدم داده شده است^{۱۲۳} یا آیه «وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَلْيَعْمَى اللَّهُ يَجْحَدُونَ»^{۱۲۴} که صراحتاً به زیادت رزق اشاره می کند و در ادامه، کسانی را که به آن ها این زیادت داده شده ملامت می کند؛ یعنی «الَّذِينَ فُضِّلُوا»، ولی آنان از این زیادت به زیردستان خود نمی دهند؛ «بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ».

قبلاً نیز اشاره شد که آیه محل بحث با آیه «لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً»^{۱۲۵} در یک سیاق قرار دارد و مرتبط با آن است. در این آیه نیز به قرینه «الرجال» و «النساء» در ذیل آیه، مراد از «بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ»، اصناف انسان ها، اعم از زن و مرد است. همچنین این آیه از تمنای چیزهایی که خداوند به بعضی بیش از بعضی دیگر تفضیل فرموده است؛ «فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ» نهی کرده است.

همان طور که برخی اشاره کرده اند مراد از تمنا، طلب چیزی است که امکان انجام آن وجود ندارد^{۱۲۶} یا برای ما مقدر و معین نشده است.^{۱۲۷} ابن عاشور یکی از وجوه تمنا را چیزی دانسته است که دست یافتن به آن به دلیل وجود مانعی عادی یا شرعی ممکن نباشد.^{۱۲۸} از طرفی، خداوند علت نهی از این تمنا را در ذیل همین آیه «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ» اشاره می کند.^{۱۲۹} بررسی قرآن کریم نشان می دهد که واژه اکتساب با کلمه «کسب» متفاوت است؛ همان گونه که این دو واژه در آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^{۱۳۰} در مقابل هم به کار رفته اند. برخی به قرینه این تقابل، واژه اکتساب در این آیه را ویژه کارهای اختیاری دانسته و معتقدند: در مواردی که همچون آیه محل بحث، این واژه به تنهایی استعمال شده است، شامل همه کارهای اختیاری و غیراختیاری می شود.^{۱۳۱}

۱۲۲. اسراء: ۷۰.

۱۲۳. طباطبائی، المیزان، ۱۵۶/۱۳؛ ابن عاشور، التخریر و التنویر، ۱۳۲/۱۴.

۱۲۴. نحل: ۷۱.

۱۲۵. نساء: ۳۲.

۱۲۶. طباطبائی، تفسیر البیان، ۷۱/۳؛ ابن جوزی، زاد المسیر، ۳۹۹/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۴۲/۵.

۱۲۷. صادقی تهرانی، ترجمان فرقان، ۳۷۴/۱.

۱۲۸. ابن عاشور، التخریر و التنویر، ۱۰۵/۴.

۱۲۹. طباطبائی، المیزان، ۳۳۷/۴؛ ابن عاشور، التخریر و التنویر، ۱۰۷/۴.

۱۳۰. بقره: ۲۸۶.

۱۳۱. جوادی آملی، تسنیم، ۴۹۲/۱۸.

عده‌ای نیز با اعتقاد به عام‌تربودن واژه کسب نسبت به اکتساب بر این نظرند که اکتساب درباره چیزی به کار می‌رود که اختصاص به خود فرد دارد و فقط خود وی از آن استفاده می‌کند، ولی در کسب، هم خود فرد و هم دیگران بهره‌مند می‌شوند.^{۱۳۲} همچنین گفته شده است که واژه اکتساب به معنای تلاش برای کسب است که گاهی به صورت استعاری برای حصول شیء، هرچند بدون سعی و تلاش نیز استعمال می‌شود؛^{۱۳۳} همچون تفاوت‌های تکوینی و تشریعی مخصوص به جنس زنان یا مردان که غیراختیاری و تفضلی الهی است و بدون تلاش آنان حاصل شده است.

در نتیجه می‌توان گفت که مراد از تفضیل در این آیه و عبارت «و لا تَمْنُوا فَوْضَ اللَّهِ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ»، نهی از تمنای تفاوت‌های تکوینی و در نتیجه آن تشریعی است که خداوند به هریک از زن و مرد عطا کرده است؛^{۱۳۴} مانند بیشتر بودن عواطف و احساسات در زنان و مهارت استدلال در مردان که به سبب تفاوت در ارتباط میان دو نیم کره مغز آنان حاصل شده است و زیادبودن ارث در مردان و عدم مسئولیت زنان در قبال نفقه در مقام تفاوت در تشریع. کاملاً روشن است که حصول تفاوت‌های میان هریک از اصناف مردان و زنان برای دیگری ممکن نیست و از این رو، خداوند از تمنای این مسئله نهی کرده است.

باتوجه به تفاسیل بیان‌شده می‌توان دریافت: واژه تفضیل در عبارت قرآنی محل بحث نیز همچون آیه هم‌سیاق آن صرفاً به اعطای الهی برخی ویژگی‌های تکوینی به مردان و تفاوت فیزیولوژیکی آنان با زنان اشاره دارد که طبیعتاً سبب تفاوت در برخی تشریعات نیز شده است. روشن است که این معنا متفاوت است با فضیلت و مزیت مردان بر زنان یا معنای برتری و رفعتی که در آیاتی؛ همچون «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» به صراحت به آن اشاره شده است.

۳. بررسی عبارت قرآنی «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»

همان‌طور که بیان شد این فراز از آیه معطوف به فراز قبلی است و همانند آن، به بیان سبب و علت قوام‌بودن مردان بر زنان می‌پردازد. پیگیری سخنان مفسران نشان می‌دهد که اکثریت قریب به اتفاق آنان؛ چه کسانی که صدر آیه و قوامیت را عام دانسته^{۱۳۵} و چه کسانی که آن را مربوط به روابط زوجیت دانسته‌اند، مراد «أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» را مهریه و نفقه‌ای می‌دانند که مردان به همسرانشان می‌پردازند. این در حالی

۱۳۲. راغب اصفهانی، مفردات، ۷۰۹؛ ابوهلال عسکری، معجم الفروق اللغویة، ۴۵۲.

۱۳۳. ابن‌عاشور، التحریر و التنبیه، ۱۰۷/۴.

۱۳۴. طباطبائی، المیزان، ۳۳۶/۴؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۲۹/۷؛ جواد آملی، تسنیم، ۴۹۵-۴۹۴/۱۸.

۱۳۵. طباطبائی، المیزان، ۳۴۲/۴؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۳۹/۷؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنبیه، ۱۱۴/۴؛ شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۴۲۰/۲؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۳۹۲/۲؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۴/۳؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ۱۰۳/۸؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۸۴۳/۳؛ قرانتی، تفسیر نور، ۶۱/۲.

است که این مسئله، نه تنها با ظاهر این عبارت قرآنی و اشاره مطلق به انفاق اموال در آن مخالف است؛ بلکه با عمومیت صدر آیه و همچنین سبب اول آن - بنابر دیدگاه کسانی که همچون نگارنده، آن را عام در نظر گرفته‌اند - ناسازگار می‌نماید.

در این راستا، با تأمل در سیاق آیات سورة نساء می‌توان دریافت که احتمالاً این فراز از آیه به حکم کلی تفاوت سهم الارث مردان و زنان و بیشتر بودن آن در مردان ناظر است؛ چراکه مطالعه سیاق سورة نساء نشان می‌دهد که پس از مقدمه چینی برای آیات ارث^{۱۳۶} و اشاره به احکام آن^{۱۳۷} و همچنین بیان مسائل مربوط به زنان، از خوردن مهر زنان و به‌طور کلی، خوردن اموال از راه ستم و تعدی و به باطل نهی شده و به محرمات مربوط به ازدواج اشاره شده است^{۱۳۸} اما سیاقی که آیه محل بحث در آن قرار گرفته است^{۱۳۹} با آیه «لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ»^{۱۴۰} شروع شده است که براساس آنچه گذشت، از تمنای تفاوت‌های الهی تکوینی و تشریعی مختص هریک از زن و مرد، همچون بیشتر بودن میزان ارث مردان نهی می‌کند و در پایان نیز وعده می‌دهد که هریک از آن‌ها از این مسئله نصیب و بهره خواهند داشت. به دنبال این مسئله و پس از دستور به دادن نصیب و سهم الارث؛^{۱۴۱} در آیه محل بحث به بخشی دیگر از نصیب هریک از زن و مرد از اکتسابشان؛ یعنی تفاوت‌های تکوینی و تشریعی مخصوص به آنان اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، این آیه می‌تواند در صدد بیان این مطلب باشد که به دلیل این تفاوت‌های تکوینی که به مردان داده شده؛ «بما فضل الله...» و همچنین به دلیل تفاوت تشریع در ارث مردان و زنان و بیشتر بودن سهم الارث و اموال آنان؛ «بما انفقوا...»، مسئولیت قوام‌بودن بر عهده آنان نهاده شده است. این معنا، نه تنها با سیاق آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»^{۱۴۲} که در آن، اموال سبب قیام معرفی شده است نیز تأیید می‌شود؛ بلکه مطابق با روایاتی است که در برخی تفاسیر اشاره شده است و در آن امام رضا(ع) در پاسخ به علت بیشتر بودن ارث مردان نسبت به زنان، به این آیه اشاره می‌کنند.^{۱۴۳} علاوه بر اینکه، برخی روایات دیگر که سبب نزول این آیه را سؤال گروهی از زنان از پیامبر(ص) درباره تفصیل ارث بیشتر به مردان توسط خداوند معرفی می‌کند،^{۱۴۴} بر تأیید این دیدگاه صحه می‌گذارد.

۱۳۶. نساء: ۱-۶.

۱۳۷. نساء: ۷-۱۴.

۱۳۸. نساء: ۱۵-۲۸.

۱۳۹. نساء: ۳۲-۳۵.

۱۴۰. نساء: ۳۲.

۱۴۱. نساء: ۳۳.

۱۴۲. نساء: ۵.

۱۴۳. حویزی، تفسیر النور الثقلین، ۴۷۶/۱؛ بحرانی، البرهان، ۷۴/۲.

۱۴۴. ابن‌عاشور، التحریر و التئویر، ۱۱۳/۴؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰؛ ابن‌جوزی، زاد المسیر، ۳۹/۱.

اما در توضیح این اشکال احتمالی که چرا به جای بیان مطلق «باموالهم»، انفاق در اموال ذکر شده است، می توان گفت: شاید ازسویی، اشاره به انفاق از اموال به عنوان مقدمه چینی برای ادامه آیه و ورود به روابط زوجیت به عنوان فرعی از حکم کلی ابتدای آیه و دلالت آن بر مهریه و نفقه - همان گونه که در کلام مفسران اشاره شده - بوده باشد و ازسوی دیگر، همان طور که آیاتی همچون: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ»^{۱۴۵} بر آن دلالت دارد، نه تنها از ایجاد توهم مزیت حصر اموال و در نتیجه، بخل ورزیدن جلوگیری کرده باشد؛ بلکه به سان آیات بسیاری در قرآن، به انفاق اموال در موارد مختلف، اعم از جامعه «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...»^{۱۴۶} و خانواده «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِفْ بِمَا آتَاهُ اللَّهُ»^{۱۴۷} نیز ترغیب کرده باشد.

نتیجه گیری

خداوند متعال در حکمی کلی در آیه ۳۴ سوره نساء مردان را قوام بر زنان معرفی می کند که مراد از آن باتوجه به بررسی های انجام شده، مسئولیت حامی و تکیه گاه بودن برای زنان، چه در جامعه و چه در نظام خانواده است. این وظیفه به دلیل تفاوت های فیزیولوژیک و ساختاری آن ها نسبت به زنان و همچنین تفاوت در حکم تشریعی ارث و بیشتر بودن اموال مردان نسبت به زنان به آنان محول شده است؛ همچون درختی که هریک از اجزای آن برای حفظ حیات، متناسب با ساختار ویژه خود عملکرد مختلفی را داراست. بنابراین مراد از قوام بودن مردان بر زنان برخلاف برداشت مفسران، به معنای برتریت، حاکمیت یا ولایت مردان و رابطه بالادستی آنان و پایین دستی زنان نیست و صرفاً مسئولیتی است که برای حفظ نظام خانواده یا جامعه بر عهده آنان گذاشته و تأکید شده است و مردان نیز ملزم به انجام آن هستند.

طبیعی است که این نقش حامی و تکیه گاه بودن برای زنان، دامنه گسترده ای دارد و بسته به موقعیت های مختلف ممکن است به شکل های مختلفی ظهور یابد؛ برای مثال، در مواردی ممکن است این مسئله با تأیید و همراهی مرد با زن، حفاظت و مراقبت از او، مدیریت و گاهی نیز با امر یا نهی انجام پذیرد. باوجوداین، به قرینه ذیل آیه که در مقابل قسمت اول آیه قرار دارد و از زنان با عنوان «صالحات» یاد می کند - و نگارندگان در پژوهش دیگری به این مسئله خواهند پرداخت - همواره این مسئولیت حمایتی باید با محوریت صلح و مدارا و آرامش در زندگی انجام شود.

به عنوان مؤیدی بر این معنای برداشتی، علاوه بر استفاده قرآن از تعبیر «بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» که بر

۱۴۵. آل عمران: ۱۸۰.

۱۴۶. بقره: ۱۹۵.

۱۴۷. طلاق: ۷.

عدم برتری هریک از مردان یا زنان بر دیگری توجه می‌دهد، می‌توان به ذیل آیه ۳۴ سوره نساء نیز اشاره کرد؛ «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا» که همچون موارد مشابه، ارتباط وثیقی با محتوای آیه دارد و به‌منظور جلوگیری از توهم دلالت قوامیت مردان بر برتری و بزرگی آنان نسبت به زنان، بر سیاق تهدید و وعید و اخطار، خداوند متعال «علی» و «کبیر» بودن خود را یادآور شده است. همچنین این معنا، نه تنها با سیاق قرآن کریم و تأکید آن بر رفتار معروف با زن؛ یعنی آیه ۱۹ سوره نساء «وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» موافق است، بلکه با سیاقی که آیه محل بحث در آن قرار دارد نیز موافق است.

روشن است علت‌های برشمرده‌شده در این آیه برای حکم قوامیت مردان و وظیفه حمایتی آنان برای زنان در جامعه و خانواده؛ یعنی تفاوت‌های تکوینی و تشریعی میان آنان مسئله‌ای است که هیچ‌گاه از بین نخواهد رفت و همیشه پابرجاست و ازاین‌رو، حکم قوامیت مردان بر زنان و مسئولیت حمایتی که بر عهده آن‌ها گذاشته شده است نیز همچون دیگر آیات قرآن کریم برای همه زمان‌ها و مکان‌ها جاری و لازم‌الاجراست؛ حال آنکه، عدم توجه به این مسئله و درک ناصحیح آیه که در نتیجه حاکم کردن روایات سبب نزول بر فهم آیه حاصل شده است، سبب خطای برخی نواندیشان - همان‌طور که ذکر آن‌ها گذشت - شده و در نتیجه، حکم قوامیت را مربوط به زن و مرد باهم دانسته یا آن را تاریخمند و تغییریافتنی تلقی کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم

- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. تفسیر القرآن العظیم. ریاض: نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

- ابوحیان، محمد بن یوسف. البحر المحیط. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- ابوزهره، محمد. زهرة التفاسیر. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله. معجم الفروق اللغویة بترتیب وزیاده. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ هفتم، ۱۴۳۶ق.
- اشکوری، محمد بن علی. تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- انصاری، محمد علی. زن از منظر قرآن کریم. مشهد: بیان هدایت نور، چاپ سوم، ۱۳۹۰.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- بغوی، حسین بن مسعود. تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر. نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی. چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جعفری، یعقوب. تفسیر کوثر. قم: هجرت، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. قم: اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر. چاپ اول، بی تا.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- حیدری، سیدکمال. «چکیده ای از برخی مبانی و نظریات دین شناسختی آیت الله سیدکمال حیدری». <http://alhaydari.com/fa/2020/05/9537/>. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۱/۵/۱۵.
- دروزه، محمد عزه. التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول. بیروت: دار الغرب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم- الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- رضا، محمدرشید. تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- زحیلی، وهبه. التفسیر المنیر فی العقيدة و الشريعة و المنهج. دمشق: دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
- زحیلی، وهبه. التفسیر الوسیط. دمشق: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- زمخشري، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی

نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.

- شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- شبر، عبدالله. تفسیر القرآن الکریم. قم: دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- شحاته، عبدالله محمود. تفسیر القرآن الکریم. قاهره: دار غریب، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- شحرور، محمد. نحو اصول جدیدہ للفقہ الاسلامی فقہ المرأة. دمشق: الاهالی، چاپ اول، ۲۰۰۰م.
- شعیری، محمد بن محمد. جامع الأخبار. نجف: حیدریه، چاپ اول، بی تا.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد. فتح القدیر. دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- صابونی، محمد علی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- صادقی تهرانی، محمد. البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: مکتبه محمد الصادق الطهرانی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- صادقی تهرانی، محمد. ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم. قم: شکرانه، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- طالقانی، محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- طباطبایی، محمد حسین. تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن. بیروت: دار التعارف، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
- طیب، عبدالحسین. اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. تهران: کتابفروشی صدوق، چاپ اول، ۱۳۶۰.
- فاضل لنکرانی، محمد جواد. اجتهاد و تقلید. —————. م —————. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۲/۹/۲. <https://fazellankarani.com/persian/lessons/1467>. ۱۳۸۳/۲/۲۱.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- قاسمی، جمال الدین. تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- قرشی بنابی، علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- کاشانی، ملافتح الله. منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. کافی. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

- مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- مغنیه، محمد جواد. التفسیر الکاشف. قم: دار الکتاب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- مغنیه، محمد جواد. التفسیر المبین. قم: دار الکتاب الإسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۵ ق.
- مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم، ۱۳۷۱.
- واحدی، علی بن احمد. الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

Transliterated Bibliography

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rāzavī, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Abū Hilāl ‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. *Mu’jam al-Furūq al-Lughawīya bi Tartīb wa Ziyādih*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp Haftum, 2015/1436.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Zahra al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, s.d.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1995/1415.
- ‘Āmilī, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmilī*. Tehran: Kitābforūshī Šadūq, Chāp-i Awwal, 1982/1360.
- Anṣārī, Muḥammad ‘Alī. *Zan az Manẓar Qurān-i Karīm*. Mashhad: Bayān Hidāyat Nūr, Chāp-i Sivum, 2012/1390.
- Baghawī, Ḥusayn ibn Mas’ūd. *Tafsīr al-Baghawī al-Musamā Ma’ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān*. Qum: al-Ba’tḥa, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Chāp-i Awwal, 1995/1415.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Biqā’ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Sivum, 2006/1427.

- Darwazah, Muḥammad ‘Izza. *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Chāp-i Duwum, 2001/1421.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr; Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1999/1420.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat, Chāp-i Duwum, 1989/1409.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr, Chāp-i Duwum, 1994/1415.
- Fāzil Lankarānī, Muḥammad Jawād. Ijtihād va Taqlīd. 2023/11/23; 1402/9/2.
- Ḥaqī Brūsawī, Ismā‘īl ibn Muṣṭafā. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, Chāp-i Awwal, s.d.
- Ḥaydarī, Sayyid Kamāl. “Chikidih-i az Barkhī Mabānī va Nazariyāt Dinshinakhti Āyat Allāh Sayyid Kamāl Ḥaydari”. 2022/8/6; 1401/5/15.
- Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismā‘iliyān. Chāp-i Chāhārum, 1994/1415.
- Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-‘Aḍīm*. Riyāḍ: Nizār Muṣṭafā al-Bāz, Chāp-i Sivum, 1998/1419.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Atabī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Sivum, 1994/1414.
- Ishkavarī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Tafsīr Sharīf Lāhijī*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Dād, Chāp-i Awwal, 1995/1373.
- Ja‘farī, Ya‘qūb. *Tafsīr Kawthar*. Qum: Hijrat, Chāp-i Awwal, 1998/1376.
- Javādī ‘Āmulī. ‘Abd Allāh. *Tasnīm*. Qum: Asrā‘, Chāp-i Duwum, 2011/1389.
- Kāshānī, Mulā Fath Allāh. *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn*. Tehran: Kitābforūshī Islāmiyyah, Chāp-i Awwal, s.d.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfi*. Qum: Dār al-Ḥadīth. Chāp-i Awwal, 2008/1429.

- Maghniyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr al-Mubīn*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, Chāp-i Siwum, 2004/1425.
- Maghniyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 2003/1424.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Dahum, 1992/1371.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, s.d.
- Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī, Chāp-i Awwal, 2002/1423.
- Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Chāp-i Awwal, 1993/1414.
- Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī al-Musamā al-Maḥāsīn al-Taʿwī*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmiyya, Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Qirāʾatī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Awwal, 2010/1388.
- Qurān-i Karīm*
- Qurashī Bunābī, ʿAlī Akbar. *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*. Tehran: Bunyād-i Bi'that. Chāp Duwum, 1997/1375.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāẓ al-Qurān*. Damascus: Dār al-Qalam- Dār al-Shāmiya, Chāp-i Awwal, 1992/1412.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr-i al-Qurān al-Karīm al-Shahīr Tafsīr-i al-Minār*. Beirut: Dār al- al-Ma'rifa, Chāp-i Awwal, 1993/1414.
- Rizāyī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī. *Tafsīr Qurān Mihr*. Pazhūhish-hā-yi Tafsīr va ʿUlum Qurān, Chāp-i Awwal, 1968/1387.
- Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī. *Ṣafwa al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 2000/1421.
- Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Balāgh fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān*. Qum: Maktaba Muḥammad al-Ṣādiqī al-Tihrānī, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, Chāp-i Duwum, 1986/1406.
- Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *Tarjumān Furqān: Tafsīr Mukhtaṣar Qurān Karīm*. Qum: Shukrānah, Chāp-i Awwal, 2010/1388
- Shāh ʿAbd al-ʿAzīmī, Ḥusayn. *Tafsīr Aṣnā ʿAsharī*. Tehran: Miqāt, Chāp-i Awwal, 1944/1363.
- Shahrūr, Muḥammad. *Naḥw Uṣūl Jadīdah lil-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*. Dimashq: al-Aḥālī, Chāp-i

Awwal, 2000/1421.

Shihātah, ‘Abd Allāh Maḥmud. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Cairo: Dār Gharib, Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Shu‘ayrī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Jāmi‘ al-Akhbār*. Najaf: al-Hydarīyya, Chāp-i Awwal, s.d.

Shubbar, ‘Abd Allāh. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Hijrah, Chāp-i Duwum, 1990/1410.

Shūkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Fath al-Qadīr*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma‘thūr*. Qum: Kitābkhanah-yi ‘Umumī Haḍrat-i Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: A‘lamī, Chāp-i Duwum, 1970/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqah Bayn al-Ḥadīth wa al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ta‘aruf, Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Ṭāliqān, Maḥmud. *Partūy az Qurān*. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. Chāp-i Chāhārum. 1984/1362.

Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān al-Ma‘rūf Tafsīr al-Tha‘labī*. Chāp-i Awwal, Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. 2001/1422.

Ṭīb, ‘Abd Ḥusayn. *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, Chāp-i Duwum, 1991/1369.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, s.d.

Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad. *al-Wajīza fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Qalam, Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīda wa al-Sharī‘a wa al-Manhaj*. Dimashq: Dār al-Fikr, Chāp-i Duwum, 1991/1411.

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Dimashq: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 2001/1422.



Evaluating Translations of Derivatives of the Root "*Tha-na-ya*" in Contemporary Persian Translations of the Holy Quran

Dr. Abazar Kafi Musavi 

Assistant professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: a.kafi@cfu.ac.ir

Abstract

Translating the Quran is a bridge for transmitting the Divine message to its non-Arab audiences. Translators try to render both the denotation and connotation of the divine eloquent words correctly and completely from Arabic to other languages. Still, sometimes due to the broad range of some words and the diversity of their usages, it is difficult for them to find an exact equivalent and correct meaning. So, different translations have been given for a single phrase. Derivatives of the root "*tha-na-ya*" are examples of these words. In this study, by using a critical-analytical method, renderings of these derivatives in the contemporary Persian translations of the Holy Quran have been examined. Firstly, by using lexical sources and considering the context of the verses, a correct equivalent for each of them has been chosen. Then, based on them, the contemporary translations have been evaluated. According to the results, some derivatives of the root "*tha-na-ya*" have been used in the primary meanings of flexibility, giving up, and exception. However, as the root has been mostly used in the numerical meanings of two and twelve, it has been translated to these numerical meanings.

Keywords: Contemporary translation, the root "*tha-na-ya*", Translation of the Quran, Context of the Sura





ارزیابی برگردان‌های مشتقات ماده «ثنی» در ترجمه‌های فارسی معاصر از قرآن کریم

دکتر اباذر کافی موسوی 

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

Email: a.kafi@cfu.ac.ir

چکیده

ترجمه قرآن پلی است برای انتقال پیام الهی به مخاطبان غیرعرب‌زبان. مترجمان می‌کوشند عمق معنا و مفهوم کلام فصیح خداوند را به‌طور صحیح و کامل از زبان عربی به دیگر زبان‌ها برگردانند؛ لیکن گستره معنایی و کاربرد متنوع برخی واژه‌ها گاه آنان را در معادل‌یابی و گزینش ترجمه مناسب به زحمت می‌اندازد، به‌نحوی که ترجمه‌های متفاوتی از عبارتی واحد ارائه شده است. مشتقات ماده «ثنی» از جمله این موارد است. در پژوهش حاضر، برگردان مشتقات «ثنی» در ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم با روش انتقادی تحلیلی بررسی شده است. ابتدا برای هریک از این واژگان با استفاده از منابع لغوی و تأمل در بافت آیات، معادل معنایی صحیح گزینش شده و سپس ترجمه‌های معاصر براساس آن ارزیابی شده است. برخی مشتقات ماده «ثنی» در معنای اولیه انعطاف و انصراف و استثنا استعمال شده‌اند؛ اما به‌واسطه کثرت کاربرد این ماده در معنای عددی دو و دوازده، مترجم معنای عددی را برایشان لحاظ کرده است.

واژگان کلیدی: ترجمه معاصر، ماده «ثنی»، ترجمه قرآن، بافت سوره.

مقدمه

برای فهم و درک نوشتار و عقاید و افکار انسان‌های جوامع دیگر نیازمند ترجمه هستیم و ترجمه را می‌توان پل ارتباطی برای ازمیان برداشتن تمایز گویش‌ها و نوشتار جوامع گوناگون دانست. مترجمان افرادی هستند که در نقش این پل ارتباطی قرار گرفته‌اند تا فرهنگ، تاریخ، متون علمی، آرای دانشمندان و هرآنچه تحت عنوان گفتار و متن است را از زبان مبدأ به زبان مقصد انتقال دهند. نمی‌توان سبک و اسلوب واحدی را برای ترجمه در نظر گرفت؛ اما لازمه تحقق ترجمه‌ای مقبول و کامل، پذیرش و به‌کارگیری اصول و مبانی تعریف‌شده‌ای است که مترجمان باید براساس آن قدم بردارند. برای مثال، مترجم باید با رعایت اصل‌های دقت، صداقت، وفاداری، انتخاب نزدیک‌ترین معادل و دیگر اصول، مناسب‌ترین معنا را از پیام مبدأ استنباط کند و آن را بدون کمترین دخل و تصرف و کم‌وکاست غیرلازم به زبان مقصد برگرداند. رعایت این اصول و مبانی در ترجمه متن قرآن کریم حساسیت و اجبار دوچندان دارد؛ چون قرار است کلام خداوند به مخاطبان زبان مقصد انتقال یابد، به‌صورتی که مقصود، بار معنایی، میزان اثربخشی و حتی آهنگ و آوای متن قرآنی در ترجمه مشهود باشد. طبیعی است که این امر دشوار لغزش‌هایی را به دنبال دارد و لازم است در برگردان واژه‌ها و آیات قرآنی، تأمل و بازنگری شود تا نواقص و ضعف‌های احتمالی، محل نقد و اصلاح قرار گیرند.

ازجمله این لغزشگاه‌ها، واژه‌های چندمعنایی است که معمولاً مترجمان را بدون آنکه متوجه شوند دچار لغزش در معنایابی واژه می‌کند. واژه چندمعنایی به کلمه واحدی گفته می‌شود که دارای چند معنای مرتبط با یکدیگر است. این‌گونه کلمات در همه زبان‌ها وجود دارند و به‌غیر از معنای اصلی و اولیه، در معانی ثانویه نیز استعمال شده‌اند. این استعمال، به‌سبب تناسب بین معنای اولیه و ثانویه رخ می‌دهد و مخاطب به‌کمک قراین موجود در کلام می‌تواند معنای اصلی را از معنای فرعی تمایز دهد؛ لیکن به‌مرور زمان به‌سبب کثرت استعمال واژه در یکی از معانی ثانویه، قراین نیز کم‌رنگ‌تر شده است، به‌گونه‌ای که مخاطب را در تشخیص و تمایز معنای اولیه از معنای ثانویه دچار اشتباه و تردید می‌کند. مراجعه به منابع لغوی اصیل، ازجمله توصیه‌هایی است که مترجم را یاری می‌دهد تا از معنای رسوخ‌یافته در ذهن رهایی یابد و تعدد معنای واژه را در نظر بگیرد. توصیه دیگر این است که ابتدا مترجم در جست‌وجوی معنای اصلی واژه باشد تا اگر قرینه‌ای در کلام و متن یافت نشد بتواند بن‌مایه لفظ را برای آن واژه لحاظ کند.^۱ بنابراین برای حمل معنای واژه چندمعنایی بر معانی ثانویه باید شاهد و قرینه‌ای بر آن داشته باشیم و در جایی که تردید در گزینش یکی از دو معنای اصلی و فرعی باشد، باید معنای اصلی را ترجیح دهیم.

۱. طیب حسینی، درآمدی بر مفردات قرآن، ۱۳.

واژه «ثنی» را می‌توان از الفاظ چندمعنایی دانست که در اصل، به معنای عطف، صرف، پیچاندن است و به سبب تناسب معنایی، این واژه برای عدد دو نیز استعمال شده؛ لیکن به سبب کثرت کاربرد مشتقات عددی، از معنای اصلی خود فاصله گرفته است، به طوری که ذهن مخاطب با شنیدن مشتقاتی؛ مانند ثانی، مثانی و یثنون متوجه معنای عدد دو می‌شود، در صورتی که با تأمل در بافت آیه به این نتیجه می‌توان رسید که کاربرد برخی از این واژگان، فارغ از معنای عددی دو است و باید همان معنای اولیه را برایشان در نظر بگیریم. بر همین اساس، نوشتار حاضر بر آن است تا استعمالات قرآنی مشتقات ماده «ثنی» را با روش انتقادی تحلیلی ارزیابی کند؛ به همین منظور از ذکر مواردی که اختلاف معنایی شایان توجهی در آن وجود نداشت، چشم‌پوشی شد و صرفاً مواردی محل بحث قرار گرفت که ترجمه گویا و کاملی از آن‌ها ارائه نشده است. با توجه به کثرت ارائه ترجمه‌ها در عصر حاضر و همچنین تکثیر و دسترسی عامه مردم به این ترجمه‌ها سعی شد به تحلیل و نقد برخی ترجمه‌های معاصر قرآن، شامل ترجمه‌هایی از این دست بپردازیم: آیتی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، حجتی، رضایی، صلواتی، طاهری، کاویانپور، گرمارودی، مشکینی، مصباح‌زاده، مکارم شیرازی، یاسری. سؤالاتی که مطرح می‌شود به شرح زیر است:

۱. آیا در ترجمه‌های معاصر در ذیل مشتقات ماده «ثنی»، برابر نهاده‌های مناسبی ارائه شده است؟

۲. با لحاظ بافت سوره و معنای اصلی واژه، معنای صحیح و برابر نهاده مناسب برای مشتقات ماده

«ثنی» چیست؟

برای پاسخ به این دو پرسش، با مطالعه سیاق آیات پیرامونی و مراجعه به منابع لغوی عرب، به نزدیک‌ترین معادل معنای آن واژه اشاره کرده و براساس آن به نقد تعدادی از ترجمه‌های معاصر پرداخته‌ایم. در تفاسیر و ذیل آیاتی که مشتقات ماده «ثنی» در آن به کار رفته است، مباحث لغوی، نحوی، معناشناسی و معادل‌یابی آن بیان شده است؛ لیکن در مقالات و آثار پژوهشی جامع، مطلبی یافت نشد که بیانگر نگاه تحلیلی به استعمالات این واژه باشد و ترجمه آن بررسی شده باشد.

۱. معنای اولیه و گستره استعمال ماده «ثنی» در قرآن کریم

واژه «ثنی»، مصدر ثلاثی مجرد از ریشه «ث ن ی» است که در اصل، به معنای عطف، صرف، پیچاندن و رد بعضی بر بعض دیگر است.^۲ به دلیل اینکه دومی از هر چیزی، عطف به اولی و به سوی آن برگردانده می‌شود، بر آن «اثنان» به معنای دو اطلاق می‌شود. به درود نیز از این نظر (ثنا) گویند که در مدح کردن، صفات نیک بر یکدیگر عطف می‌شوند. همچنین از آنجا که مستثنا بر مستثنی منه عطف می‌شود

۲. فراهیدی، کتاب العین، ۲/۴۲۸؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۱۷۸.

و روی هم حساب می‌شوند، به آن استثنا گفته شده است.^۳

بنابراین، معنای اصلی و اولیه «ثنی»، همان عطف و تمایل و انصراف است و به سبب تناسب معنایی در سه معنای ثانوی و فرعی عدد و مدح و استثنا نیز استعمال شده است. حال اگر مترجم در معنای یکی از استعمالات دچار تردید شد و قرینه‌ای در کلام یافت نشد تا آن واژه را به یکی از معانی ثانویه حمل کند، باید همان معنای اولیه را ترجیح دهد و آیه را متناسب با آن معنا کند.

مشتقات ماده «ثنی»، ۲۹ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است که ۲۳ مورد از این استعمالات، به معنای عدد شمارشی دو، «اِثْنَيْنِ»،^۴ «اِثْنَانِ»،^۵ «اِثْنَيْنِ»،^۶ «اِثْنَيْنِ»^۷ و معنای دوتا دوتا، «مَثْنً»^۸ و عدد دوازده، «اِثْنَيْ عَشَرَ»،^۹ «اِثْنَا عَشْرَةَ»^{۱۰} به کار رفته است و اختلاف خاصی در معنای آن وجود ندارد و در این تحقیق نیز به آن اشاره‌ای نشده است. با بررسی دقیق سایر مشتقات ماده «ثنی»، شش مورد یافت شد که ترجمه‌های متفاوتی از آن‌ها ارائه شده بود و نیاز به واکاوی معنایی داشت. پنج مورد از این استعمالات واژه، از معنای عددی فاصله گرفته و به صورت فعلی یا مصدری به کار رفته است و لازم است معنای اصلی واژه را برای آن‌ها در نظر بگیریم؛ اما غلبه کاربرد ماده «ثنی» در معنای عددی، گاه مترجم را بر آن داشته تا این موارد را نیز بر همان معنای غالبی حمل کند و معنای شمارشی را در برگردان واژه در نظر بگیرد. همین امر سبب اختلاف و تعدد ترجمه‌های ارائه‌شده ذیل این آیات شده است. بسیاری از مترجمان و برخی مفسران نیز بدون توجه به قاعده نحوی مربوط به مبحث اعداد ترکیبی، عبارت «ثَانِيْ اِثْنَيْنِ» را دومین دو نفر ترجمه کرده‌اند، درحالی‌که ترجمه تحت‌اللفظی این عبارت با قاعده نحوی ناسازگاری دارد. برای رسیدن به ترجمه‌ای صحیح و پذیرفتنی برای این شش استعمال، نوشتار حاضر سعی دارد با معیار قراردادن قواعد نحوی و بیانی و در نظر گرفتن تناسب بافت و ساختار معنایی سوره، به واکاوی و تحلیل ترجمه‌آیاتی بپردازد که مشتقات «ثنی» در آن به کار رفته است، لیکن ترجمه صحیح و کاملی از آن ارائه نشده است.

۲. بررسی ترجمه عبارت «ثَانِيْ اِثْنَيْنِ»

۳. طبرسی، مجمع‌البیان، ۲۱۶/۵؛ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۲/۲.

۴. نساء: ۱۷۶ و ۱۱.

۵. مائده: ۱۰۶.

۶. انعام: ۱۴۳ و ۱۴۴؛ هود: ۴۰؛ رعد: ۳؛ نحل: ۵۱؛ مؤمنون: ۲۷؛ یس: ۱۴.

۷. غافر: ۱۱.

۸. نساء: ۳؛ سبأ: ۴۶؛ فاطر: ۱.

۹. مائده: ۱۲؛ توبه: ۳۶.

۱۰. بقره: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۰.

خداوند در آیه ۴۰ سوره توبه به هجرت پیامبر اسلام از مکه به مدینه و همراهی ابوبکر با ایشان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ...»^{۱۱} یعنی اگر پیامبر را یاری ندهید، یقیناً خدا او را یاری می‌دهد؛ چنان‌که او را یاری داد هنگامی‌که کافران از مکه بیرونش کردند، درحالی‌که یکی از دو تن بود، آن زمان هردو در غار [ثور نزدیک مکه] بودند. در این آیه برای اشاره به پیامبر اکرم از عبارت ترکیب اضافی «ثَانِيَ اثْنَيْنِ»^{۱۲} استفاده شده است که دو ترجمه متفاوت از آن در ترجمه‌های معاصر آمده است. بسیاری از مترجمان؛ مانند مکارم شیرازی، رضایی، صلواتی، پورجوادی، کاویانپور، مصباح‌زاده و حجتی، این عبارت را دومینِ دو نفر ترجمه کرده‌اند. در واقع، ترجمه تحت‌اللفظی عبارت را ترجیح داده‌اند. نتیجه پذیرش این ترجمه آن است که خداوند، ابوبکر را اولین و پیامبر اسلام را دومین نفر به شمار آورده است و این ابهام را در پی دارد که چرا خداوند پیامبرش را در جایگاه دوم قرار داده و ابابکر را بر پیامبرش مقدم داشته است؟ این ابهام برای عبارت «قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ»^{۱۳} نیز مطرح است، چون برخی مترجمان؛ مانند رضایی، آیتی، صلواتی، مصباح‌زاده، خداوند را سومین خدای مسیحیان معنا کرده‌اند.

برخی دیگر از مترجمان؛ مانند آیتی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، گرمارودی، مشکینی و یاسری معنای دیگری را برای این دو فراز آورده‌اند؛ آنان عبارت «ثَانِيَ اثْنَيْنِ» را یکی از دو نفر و «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» را یکی از سه خدایان ترجمه کرده‌اند. برای ترجیح یکی از این دو ترجمه لازم است به قواعد نحوی مراجعه کنیم تا براساس آن به ترجمه مناسب برسیم.

منابع نحوی در مبحث اسمای عدد، بر این مطلب اتفاق‌نظر دارند که هرگاه اسم فاعلِ عددی به همان عدد اضافه شود، معنای بعضیت از آن فهمیده می‌شود.^{۱۴} ابن‌مالک در الفیه معروف خود به این قاعده این چنین تصریح کرده است: «وإن تُردَّ بعضُ الذي منه بُني تُضَفَّ إليه مثلُ بعضٍ بَيِّنِي.»

سیوطی در توضیح و شرح این بیت می‌نویسد: اگر اسم فاعلِ عددی را به خود آن عدد اضافه کنیم، معنای بعضیت از آن فهمیده می‌شود؛ مانند «ثَانِيَ اثْنَيْنِ» به معنای یکی از دو نفر و «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» یکی از سه نفر.^{۱۵} بسیاری از تفاسیر نیز با پذیرش این قاعده نحوی، معنای بعضیت را پذیرفته و ترجمه یکی از دو و یکی از سه را برای این دو عبارت نقل کرده‌اند.^{۱۶} آلوسی در توضیح این قاعده می‌نویسد: «ثَانِيَ اثْنَيْنِ»،

۱۱. نور: ۴۰.

۱۲. توبه: ۴۰.

۱۳. مانده: ۷۳.

۱۴. حسن، النحو الوافی، ۵۱۶/۴.

۱۵. سیوطی، الهمزة الموضعية، ۳۰۵/۲.

۱۶. طباطبائی، المیزان، ۲۷۹/۹؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۸/۵؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۴۹/۱۶.

به معنای یکی از دو نفر است و دلالتی ندارد بر اینکه پیامبر اکرم (ص) دومین آنان باشد؛ چنانچه معنای عبارت ثالث ثلاثة و رابع أربعة نیز همان یکی از سه و یکی از چهار است، نه سومین و چهارمین نفر. پس این معنا نیازی به توجیهات عجیب مفسران ندارد که چرا خداوند پیامبرش را دومین دو نفر به شمار آورده است.^{۱۷} البته برخی مفسران، مطابق گروه اول عمل کرده و معنای دومین دو نفر را در تفسیر آیه ذکر کرده‌اند؛^{۱۸} لیکن باتوجه به اینکه در این قاعده نحوی اختلافی وجود ندارد و محل اجماع علمای نحو است، لازم است مترجمانی که «ثَانِي اثْنَيْنِ» را دومین دو نفر و «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» را سومین از سه خدایان ترجمه کرده‌اند، در ترجمه خود تجدیدنظر کنند و آن را مطابق نظر مشهور، اصلاح و بازگردانی کنند.

۳. بررسی ترجمه عبارت «وَلَا يَسْتَنْتُونُ»

خداوند در سوره قلم پس از شمارش برخی صفات ناشایست مخالفان پیامبر (ص)، از ایشان می‌خواهد تا از افراد دارای این ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری تبعیت نکنند. دسته‌ای از این افراد، انسان‌هایی هستند که دیگران را از انجام کارهای خیر و پسندیده منع می‌کنند؛ «مَنْعٌ لِلْخَيْرِ»^{۱۹} خداوند به پیامبرش وعده می‌دهد که این‌گونه افراد را به عذابی سخت گرفتار کند و برای باورپذیری و درک بهتر عقوبت اخروی، داستان عقوبت افرادی را به تصویر می‌کشد که در این دنیا به سبب ممانعت از رسیدن خیر به دیگران دچار عقوبت دنیایی شدند. خداوند در این داستان به عهد و پیمان برادرانی اشاره می‌کند که با یکدیگر هم‌سوگند شدند تا صبحگاهان میوه‌های باغشان را بچینند، قبل از آنکه فقرا متوجه حضور آن‌ها در باغ شوند؛^{۲۰} ولی عذاب الهی بر آن باغ وارد شد و آن‌ها به مقصودشان نرسیدند.^{۲۱} در آیه هجدهم این سوره، عبارت «وَلَا يَسْتَنْتُونُ»^{۲۲} آمده که یکی از مشتقات ماده «ثنی» است و ترجمه‌های متفاوتی برای آن ذکر شده است. برخی مترجمان، معنای استثنا و خارج کردن حق فقرا را منظور آیه دانسته و معتقدند: آن برادران، حق فقرا و مساکین را استثنا نکردند و قصد داشتند همه میوه‌ها را برای خود بردارند، بنابراین «وَلَا يَسْتَنْتُونُ» را بدین صورت ترجمه کرده‌اند:

انصاریان: «و چیزی از آن را [برای تهیدستان و نیازمندان] استثنا نکردند.»

مکارم شیرازی: «و هیچ از آن استثنا نکنند.»

۱۷. آلوسی، روح المعانی، ۲۸۸/۵.

۱۸. قرشی، تفسیر احسن الحديث، ۲۳۷/۴؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنا عشری، ۹۱/۵؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۴۰۰/۴.

۱۹. قلم: ۱۲.

۲۰. قلم: ۱۷.

۲۱. قلم: ۱۹-۲۰.

۲۲. قلم: ۱۸.

رضایی: «و استثنا نکنند.»

صلواتی: «و چیزی از آن بر جای نگذارند.»

بسیاری از مترجمان معاصر، معنای دیگری را برای عبارت «و لَا يَسْتُثْنُونَ» بیان داشته و نوشته‌اند: «و إن شاء الله نگفتند.»

گرمارودی: «و نگفتند: اگر خداوند بخواهد.»

برزی، پاینده، پورجوادی، طاهری و آیتی: «و إن شاء الله نگفتند.»

الهی قمشه‌ای: «و هیچ استثنا نکردند (إن شاء الله نگفتند و به خواست خدا معتقد نبودند).»

مصباح‌زاده و یاسری: «و استثنا نکردند که إن شاء الله گویند.»

حجتی: «بدون اینکه إن شاء الله بگویند.»

ظاهراً استاد این مترجمان به دیدگاه تفسیری مشهور است که براساس برخی روایات معتقدند: این عبارت به معنای این است که آن برادران «إن شاء الله» نگفتند^{۲۳} و در سوگندشان اراده خداوند را استثنا نکرده‌اند؛^{۲۴} چون همه اعتمادشان بر نفس و اسباب ظاهری بود^{۲۵} و لازم است کسی که سوگند می‌خورد اراده الهی را استثنا کند و بگوید: إلا أن يشاء الله.^{۲۶}

این ترجمه ارائه شده که تناسبی با الفاظ و ظاهر آیه ندارد، از چند نظر نقدشدنی است: اول آنکه، محتوای داستان در مذمت افرادی است که قصد داشتند مانع رسیدن خیر به دیگران شوند و علت عذاب را قصد آنان برای محروم کردن فقرا دانسته‌اند و سخنی از مشیت و اراده الهی به میان نیامده است، حال آنکه با پذیرش این دیدگاه باید علت وقوع عذاب و نابودی باغ را نگفتن إن شاء الله بدانیم؛ یعنی اینکه اگر آنان إن شاء الله می‌گفتند به عذاب الهی دچار نمی‌شدند؛^{۲۷} دوم آنکه، اراده و مشیت الهی بر مواردی قرار می‌گیرد که اصل فعل، ممدوح یا مباح باشد و هیچ‌گاه اراده الهی بر فعل مذموم و ناپسند قرار نمی‌گیرد؛^{۲۸} از آنجاکه آن‌ها هم سوگند شدند تا تمام میوه‌ها را برای خویش بردارند، این امر ناشایست نمی‌تواند مورد خواست و اراده الهی باشد و خود آنان نیز بر این امر آگاه بودند، همان‌طور که پس از مشاهده عذابی که بر باغ وارد شده بود، به مذمت یکدیگر پرداختند و اظهار پشیمانی کردند.

بنابر اشکالات بیان شده نمی‌توان دیدگاه دوم را پذیرفت و ترجمه گروه اول پذیرفتنی‌تر است. البته

۲۳. زمخشری، الکشاف، ۵۹۰/۴.

۲۴. طبرسی، مجمع البیان، ۵۰۵/۱۰؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲۳۵/۵.

۲۵. طباطبائی، المیزان، ۳۷۳/۱۹.

۲۶. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۶۰۷/۳۰.

۲۷. خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۰۹۴/۱۵.

۲۸. خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۰۹۴/۱۵.

باتوجه به اینکه جمله «وَلَا يَسْتَنْتُونَ» نتیجه گفتار و تصمیم برادران است؛ بدین صورت که آنان گفتند تمامی میوه‌ها را صبحگاهان می‌چینیم قبل از آنکه فقرا آگاه شوند، پس نتیجه تصمیمشان این است که آنان هیچ حقی را برای فقرا استثنا نکردند.^{۲۹} در حقیقت، معنای اول از نتیجه تصمیمشان فهمیده می‌شود. براین اساس، بهتر است بگوییم تعبیر «وَلَا يَسْتَنْتُونَ» به این معناست که: آن‌ها در قسم خود هیچ انعطاف و قصد انصرافی نداشتند و تصمیم جدی بر انجام آن گرفته بودند.^{۳۰} این دیدگاه سومی است که هیچ‌یک از مترجمان معاصر و حتی غیرمعاصر به آن اشاره‌ای نداشته‌اند، ولی با سیاق و ظاهر آیه سازگاری بیشتری دارد؛ چون واژه «ثنی» بر همان معنای اصلی و اولیه‌اش حمل شده است. بنابراین، ترجمه مناسب عبارت «وَلَا يَسْتَنْتُونَ» این است که: و آن‌ها از سوگند خود منصرف نشدند.

۴. بررسی ترجمه عبارت «كِتَابًا مُّشَابِهًا مَّثَانِيَّ»

خداوند در آیه ۲۳ سوره زمر پس از آنکه قرآن را بهترین حدیث و نیکوترین سخن معرفی می‌کند، به توصیف این کتاب آسمانی می‌پردازد و می‌فرماید: «كِتَابًا مُّشَابِهًا مَّثَانِيَّ»؛^{۳۱} قرآن کتابی است که آیاتش متشابه و مثنایی است. منظور از متشابه بودن قرآن کریم این است که محتوای قرآنی از نظر وضوح معانی و بلاغت و محتوا با یکدیگر شبیه هستند و تضاد و دوگانگی در آن وجود ندارد.^{۳۲} اما در بیان معنای «مثنایی» اختلاف است؛ برخی آن را بر معنای اولیه حمل کرده و معنای معطوف بودن و رجوع آیات قرآن بر یکدیگر را مراد آن دانسته‌اند، به گونه‌ای که بعضی از آیات آن، مفصل بعضی آیات دیگر آن است و در نتیجه، هیچ اختلافی در آن وجود ندارد.^{۳۳} لیکن بسیاری از مفسران، معنای عددی و تکرار را برای «مثنایی» در نظر گرفته و معتقدند: مقصود از «مثنایی»، یا تکرار تلاوت قرآن بدون ملالت و خستگی^{۳۴} یا تکراری بودن و دوگانگی الفاظ و مضامین آیات قرآن است؛^{۳۵} همان‌طور که مواعظ و پندها، امرونی‌ها، اخبار، احکام، مواعظ و داستان‌های قرآنی بارها تکرار شده است.^{۳۶} برخی این دوگانگی را به امور متضادی از این قبیل مرتبط دانسته‌اند: ایمان و کفر، حق و باطل، هدی و ضلال، خیر و شر، حسنات و سیئات، بهشت و دوزخ

۲۹. خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۰۹۴/۱۵.

۳۰. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۴/۲.

۳۱. زمر: ۲۳.

۳۲. طباطبایی، المیزان، ۲۵۶/۱۷.

۳۳. طباطبایی، المیزان، ۲۵۶/۱۷.

۳۴. آلوسی، روح المعانی، ۲۴۸/۱۲.

۳۵. زمخشری، الکشاف، ۱۲۴/۴.

۳۶. طبرسی، مجمع البیان، ۷۷۳/۸.

براساس اختلافات تفسیری بیان شده، مترجمان نیز ترجمه‌های متفاوتی برای آیه محل بحث بیان کرده‌اند؛ برخی از جمله آیتی، معنای ثانوی عدد دو را در ترجمه عبارت آورده‌اند: کتابی متشابه و دوتا دوتا. بیشتر مترجمان، معنای مکرر و تکراری بودن آیات را در ترجمه عبارت لحاظ کرده‌اند و در جست‌وجوی مصادیقی برای آن هستند:

رضایی: کتابی همگون (که آیاتش) مکرر است.

گرمارودی: کتابی (با آیاتی) همانند دوگانه (یعنی مکرر).

طاهری: [ازنظر بلاغت] همگون است و [مفاهیم حکیمانه‌اش] مکرر آمده است.

یاسری: و مشتمل است بر تکرار قصص و حکایات و احکام.

کاویانپور: برخی آیات آن، متشابه و تکراری است.

حجتی: آیاتی مکرر دارد که شوق‌انگیز است.

تعدادی از مترجمان بدون توجه به دیدگاه مفسران، همان معنای اولیه واژه را ترجیح داده و معنای انعطاف و انصراف را در ترجمه خود لحاظ کرده‌اند:

مشکینی: کتابی که هریک از آیاتش معطوف به دیگری و روشنگر و مفسر دیگری است.

مصباح‌زاده نیز بدون آنکه واژه را به زبان فارسی برگرداند، همان لفظ (مثانی) را در ترجمه خود آورده است.

تحلیل و نقد: باتوجه به اینکه ظاهر آیه «کِتَاباً مُّشَابِهاً مَّثَانِیً» در مقام توصیف همه آیات قرآن کریم است، باید معنایی را برای «مثنائی» در نظر بگیریم که شامل همه آیات قرآن باشد. علاوه بر این، اصل آن است که واژه را بر معنای اصلی خود حمل کنیم، مگر اینکه شاهد و قرینه‌ای در کلام وجود داشته باشد تا بتوان معنای ثانویه را لحاظ کرد. بنابراین بهتر است معنای اولیه این واژه را برای ترجمه آیه در نظر بگیریم و بگوییم تمامی آیات قرآن، مفسر و منعطف بر یکدیگرند، به گونه‌ای که هیچ اختلاف و دوگانگی در آن راه ندارد.

۵. بررسی ترجمه عبارت «يَتَنَوَّنَ صُدُورُهُمْ»

از جمله تعبیراتی که در آن از مشتقات ماده «ثنی» به کار رفته است، عبارت «يَتَنَوَّنَ صُدُورُهُمْ»^{۳۸} است.

۳۷. خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۲/۱۱۴۴.

۳۸. هود: ۵.

خداوند در بیان ویژگی رفتاری منکران قرآن و تکذیب‌کنندگان قیامت، این عبارت را می‌آورد و می‌فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»؛^{۳۹} آگاه باشید که مشرکان سر درگریان فرو می‌برند تا [خود را] از شنیدن قرآن پنهان بدارند؛ آگاه باشید! چون جامه‌هایشان را بر سروروی خود می‌پوشانند، خدا آنچه را پنهان و آنچه را آشکار می‌کند، می‌داند؛ یقیناً او به آنچه در سینه‌هاست داناست. این عبارت، به متمایل شدن سینه‌های مشرکان به طرف عقب اشاره دارد^{۴۰} و کنایه است از حالت و رفتار کفاری که سعی می‌کردند زمانی که رسول خدا(ص) و یارانش به خواندن قرآن مشغول هستند خود را پنهان کنند تا دیده نشوند.^{۴۱} فخر رازی این تعبیر را کنایه از حالت نفاق منافقان می‌داند، به دلیل اینکه خلاف باطنشان را ظاهر می‌کنند.^{۴۲} طبرسی این عبارت را بر کافران و منافقان تعمیم می‌دهد و می‌گوید: آن‌ها جلساتی بر ضد پیغمبر اسلام تشکیل می‌دادند و به یکدیگر نزدیک می‌شدند و سینه‌هایشان را به یکدیگر می‌چسبانند و به‌طور آهسته و نجوا سخن می‌گفتند.^{۴۳} براین اساس، ایشان معنای حقیقی کلام را بر معنای کنایی ترجیح داده‌اند.

این تفاوت تفسیری در ترجمه‌های فارسی معاصر نیز نمود پیدا کرده و آنان نیز در بیان معنای این عبارت دچار اختلاف شده‌اند؛ هرچند بیشتر آنان، معنای اولیه و اصلی انعطاف و تمایل و انصراف را برای واژه «ثنی» در نظر گرفته‌اند. برخی مترجمان، ترجمه غیرکنایی و تحت‌اللفظی عبارت را اولویت داده‌اند:

مکارم شیرازی: آن‌ها (سر‌ها را به هم نزدیک ساخته و) سینه‌هایشان را در کنار هم قرار می‌دهند.

مشکینی: آن‌ها (مشرکان در وقت شنیدن قرآن) سینه‌های خود را خم می‌کنند.

رضایی: آن (مشرکان) سینه‌هایشان را نزدیک هم قرار می‌دهند.

صلواتی: آنان سینه در هم می‌پیچند.

مصباح‌زاده: آن‌ها شکن می‌دهند سینه‌هایشان را.

حجتی: مشرکان سر‌ها و سینه‌هایشان را به هم نزدیک می‌کنند.

برخی از مترجمان نیز معنای کنایی عبارت را ترجیح داده‌اند و «يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ» را به معنای

روی‌گرداندن و سر در گریان فرو بردن دانسته‌اند:

انصاریان: مشرکان سر در گریان فرو می‌برند.

۳۹. هود: ۵.

۴۰. حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، ۹۴/۴.

۴۱. طباطبایی، المیزان، ۱۴۷/۱۰.

۴۲. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۱۸/۱۷.

۴۳. طبرسی، مجمع البیان، ۲۱۶/۵.

طاهری: آن‌ها [هنگام دعوت پیامبر] خود را به کناری می‌کشند.

الهی قمشه‌ای: آنان (یعنی منافقان امت) روی دل‌ها از خدا می‌گردانند.

گرمارودی: آنان دل می‌گردانند تا (خویش را) از (شنیدن) آن (قرآن) نهفته دارند.

تحلیل و نقد: باتوجه به اینکه محتوای آیات سوره هود بر توحید و پذیرش خدای یگانه تأکید دارد و سخنی از اهل نفاق به میان نیامده است، بهتر است مخاطب آیه را مشرکان و کافران بدانیم، نه اهل نفاق. همچنین در ترجمه تعبیرات کنایی بهتر است به جای معنای تحت‌اللفظی، همان معنای مقصود (مکنی‌عنه) را ذکر کنیم؛^{۴۴} چون ترجمه تحت‌اللفظی در بسیاری از موارد نمی‌تواند مقصود اصلی و صحیح کلام را به مخاطب انتقال دهد. بنابراین به نظر می‌رسد بهتر است همان معنای کنایی اعراض و روی‌گردان شدن را برای برگردان عبارت محل بحث در نظر بگیریم و در ترجمه عبارت «إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ» بگوییم: همانا آنان (مشرکان و کافران) روی می‌گردانند.

۶. بررسی ترجمه عبارت «ثَانِي عَطْفُهُ»

از جمله مشتقات دیگر «ثنی» که ترجمه‌های متفاوتی از آن ارائه شده، تعبیر «ثَانِي عَطْفُهُ»^{۴۵} است. خداوند در این آیه به انحراف رهبران گمراهی می‌پردازد که با بی‌اعتنایی راجع به سخنان الهی و دلایل روشن عقلی می‌خواهند مردم را از راه خدا گمراه سازند. اکثر مفسران بر این باورند که «ثَانِي عَطْفُهُ» تعبیری کنایی است از افراد متکبر و خودخواه که از حقیقت‌ها روی‌گردان هستند.^{۴۶} تکبر و خودخواهی، منشأ روی‌گردانی از حقیقت است، اما از آنجا که واژه «ثانی» در این عبارت بر معنای اولیه منعطف‌شدن، انصراف، روی‌گردانی و برگشتن ظهور دارد و واژه «عطف» نیز به معنای پهلوی و از گردن تا کناره‌های ران است؛^{۴۷} بهتر است همان معنای روی‌گردانی کامل و اعراض از حق را مقصود آیه بدانیم که برداشتی کنایی و مجازی است. بر همین اساس، در ترجمه «ثَانِي عَطْفُهُ» نباید به معنای تحت‌اللفظی آن اکتفا کرد و لازم است مفهوم کنایی را در ترجمه آیه اظهار کنیم، حتی اگر مترجم به شیوه تحت‌اللفظی یا لفظ به لفظ به ترجمه قرآن پرداخته باشد.^{۴۸} اکنون براساس همین مبنا، به نقد برخی ترجمه‌ها می‌پردازیم:

کاویانپور: در ثانی.

تحلیل: لفظ «ثانی» در این ترجمه، بر همان معنای عددی برگردانده شده است که پذیرفتنی نیست و

۴۴. اقبالی، زرکار، «نقد ترجمه کنایه در ترجمه‌های فارسی قرآن»، ۷.

۴۵. حج: ۹.

۴۶. طباطبایی، المیزان، ۳۴۹/۱۴؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۶۶/۴.

۴۷. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۵۷۲.

۴۸. اقبالی، زرکار، «نقد ترجمه کنایه در ترجمه‌های فارسی قرآن»، ۴.

همچنین معنای «عطفه» در این برگردان لحاظ نشده است.

مصباح‌زاده: منحرف ساز یکجانبش. یاسری: در حالتی که پهلوی گردان است.

تحلیل: در این دو ترجمه، برابریابی مناسبی انجام نگرفته و ترجمه لفظ به لفظ نتوانسته است مقصود کنایی اعراض از حق را القا کند.

آیتی: گردن را به تکبر به یکسو می‌پیچاند. رضایی: درحالی که (از روی تکبر) پهلویش بر می‌تابد.

گرمارودی: (درحالی که از تکبر) شانه بالا می‌اندازد.

تحلیل: در این ترجمه‌ها به معنای کنایی تکبر تصریح شده و پهلوی یا گردن چرخاندن و شانه بالا انداختن نتوانسته است معنای اعراض از حق را به خوبی بیان کند.

مکارم شیرازی: با تکبر و بی‌اعتنایی... مشکینی: درحالی که متکبرانه (از دعوت الهی) روی می‌گرداند و به آن پشت می‌کند. الهی قمشه‌ای: با تکبر و نخوت از حق اعراض کرده.

تحلیل: در این ترجمه‌ها شاهد برابریابی مناسب‌تری هستیم و مضمون کنایی عبارت، به خوبی بیان شده است.

۷. بررسی ترجمه عبارت «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي»

خداوند در آیه ۸۷ سوره حجر خطاب به پیامبرش می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»؛^{۴۹} در این آیه، بر اعطای دو موهبت «سبع المثنی» و «قرآن عظیم» به پیامبر خاتم (ص) تصریح شده است. معطوف‌شدن و قرارگرفتن قرآن عظیم در کنار «سبع المثنی»، سبب ایجاد ابهاماتی در ترجمه و بیان مصداق آن شده است؛ چون اگر «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» را از اجزا و آیات قرآنی در نظر بگیریم، باید عطف به واو را عطف کل (قرآن) بر جزء بدانیم و اگر بگوییم دو امر متفاوت هستند، باید به دنبال مصداقی مناسب و هم‌عرض قرآن برای این تعبیر باشیم. شاید همین ابهامات، تعدادی از مترجمان را بر آن داشته تا به ذکر قسمت‌هایی از عبارت عربی «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» در ترجمه خود اکتفا کنند:

طاهری: سبع مثنی؛ آیتی: سبع المثنی؛ صلواتی: سبع المثنی [سوره حمد].

البته اکثر مترجمان براساس دیدگاه مشهور مفسران و روایات متعدد، مقصود از «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» را سوره حمد دانسته‌اند، به اعتبار اینکه این سوره مشتمل بر هفت آیه است: انصاریان: هفت آیه از مثنی [یعنی سوره حمد]. مشکینی: هفت آیه عظیم‌الشان (به نام سوره حمد). مکارم و حجتی: سوره حمد.

مترجمانی نیز بوده‌اند که مثنی را به همان معنای عددی حمل کرده و با تعبیرات مختلف، سعی در بیان

نوعی دوئیت و دوگانگی داشته‌اند. آنان معتقدند: چون این سوره در هر نمازی دو بار خوانده می‌شود یا به دلیل اینکه در دو نوبت نازل شده یا به سبب تکرار ثنای خداوند؛ یکی رحمان و دیگری رحیم، از سوره حمد به تعبیر «مثنی» یاد شده است.^{۵۰} یاسری در ترجمه خود می‌نویسد: «هفت آیه را از سوره مثنی که سوره حمد است، مثنایش نامید؛ چون دوگانه است، نیمی از آن، ثنای حق است و نیمی، دعای خلق.» مصباح‌زاده و رضایی نیز این دوگانگی را اشاره به دو مرتبه نازل شدن سوره حمد دانسته‌اند:

رضایی: هفت (آیه از سوره حمد با نزول) دوباره. مصباح‌زاده: هفت آیه از سوره‌های دو بار نازل شده. الهی قمشه‌ای علاوه بر معنای عددی، معنای ستایش و ثنا را نیز در برگردان عبارت در نظر می‌گیرد و می‌نویسد: «هفت آیت با ثنا و دعا که قسمت بین خدا و عبد شده و در هر نماز دو بار خوانده می‌شود؛ یعنی سوره حمد.»

در تحلیل عبارت «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» لازم است به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که آیا واژه «سبع»، به معنای عدد هفت است یا بیانگر کثرت؟ همان‌طور که سبع در بسیاری از آیات قرآنی، به معنای کثرت و فراوانی به کار رفته است.^{۵۱} دومین پرسش این است که آیا حرف جر «من» به معنای بعضیت است یا بیانیه؟ همچنین آیا واژه «مثنی» را باید بر معنای اولیه تمایل و انعطاف حمل کنیم یا معنای ثانویه عدد؟ پاسخ این پرسش‌ها نیاز به تفصیل و تطویل بحث دارد، اما به اختصار می‌توان گفت: إعطا و بخشش «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» از سوی خداوند بر پیامبرش و نوعی امتنان است. همچنین به سبب عطف قرآن بر آن باید از جایگاهی والا و خاص برخوردار باشد^{۵۲} و همچون قرآن، فیض و برکت آن به خلق نیز برسد. از این رو، با توجه به کثرت روایات^{۵۳} می‌توان سوره حمد را مصداق مناسبی برای «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» دانست؛ با این توضیح که، «مثنی» به معنای اولیه و اصلی خود به کار رفته و فارغ از معنای عددی است. همچنین حرف جر «من» را باید بیانیه در نظر بگیریم^{۵۴} و «سبع» را نیز باید به همان معنای عددی هفت حمل کنیم. در این صورت، عبارت محل بحث به هفت آیه سوره حمد اشاره دارد که منعطف و منصرف به یکدیگرند. البته باید نوع عطف قرآن بر این عبارت را عطف عام بر خاص در نظر بگیریم^{۵۵} که به سبب جایگاه ویژه و اهمیت بالای سوره حمد، بر کل قرآن کریم مقدم شده و عدل آن قرار گرفته است.

۵۰. طبرسی، مجمع البیان، ۵۳۰/۶.

۵۱. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۸/۵.

۵۲. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۵۹/۱۹؛ طباطبائی، المیزان، ۱۹۱/۱۲.

۵۳. بحرانی، البرهان، ۹۵/۱.

۵۴. طباطبائی، المیزان، ۱۹۱/۱۲.

۵۵. آلوسی، روح المعانی، ۳۲۲/۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲۱۷/۳.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی شش آیه راجع به ماده «ثنی» و مشتقات آن در قرآن که محل اختلاف مترجمان قرار گرفته بود، به واکاوی و مقایسه ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن با هدف ارائه معنای دقیق و مطابق با بافت و ظاهر آیه از ماده «ثنی» در این آیات پرداختیم، از جمله آن ترجمه‌ها عبارت‌اند از: آیتی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، حجتی، رضایی، صلواتی، طاهری، کاویانپور، گرمارودی، مشکینی، مصباح‌زاده، مکارم شیرازی و یاسری. واژه «ثنی» از کلمه‌های چندمعنایی است که علاوه بر معنای اصلی عطف، صرف، پیچاندن و رد بعضی بر بعضی، در سه معنا به کار رفته است: ۱. عدد دو، ۲. حمد و ثنا، ۳. استناده کردن که همین امر، سبب بروز اختلافاتی در ترجمه برخی استعمالات آن شده است.

کثرت استعمال این واژه در معنای عددی دو و دوازده سبب شده است تا برخی مترجمان همواره این معنا را برای واژه لحاظ کنند؛ همان‌طور که در عبارت «کِتَاباً مُّشَابِهاً مِثْلَیْهِ»^۱، معنای دویت، مکرر و تکراری بودن را لحاظ کرده و مصادیق متعددی برای آن نام برده‌اند، در صورتی که معنای اولیه؛ مفسر و منعطف بر یکدیگر بودن آیات برای ترجمه این عبارت، مناسب‌تر است.

بدیهی است مترجم قرآن به سبب قدمت متن باید به اجبار به متون اصیل لغوی مراجعه کند تا ضمن شناخت اصل معنا و فروع آن، با کاربردهای متنوع آن واژه در زبان عربی آگاه شود. علاوه بر این، رعایت اصول و مبانی ترجمه و ادبیات عرب به او کمک می‌کند تا نزدیک‌ترین و مناسب‌ترین معنا را برای یک واژه قرآنی در نظر بگیرد. عدم رعایت این امر سبب شده است تا برخی مترجمان، ترکیب اضافی «ثَانِیْ اُتْنِیْنِ» را، دومین از دو نفر و «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» را، سومین خدا از سه خدایان ترجمه کنند، در حالی که معنای صحیح آن براساس قواعد مبحث اعداد عبارت است از: «یکی از دو نفر» و «یکی از سه خدایان».

ترجیح دیدگاه تفسیری و معیار قراردادن روایات در ترجمه عبارت «وَلَا یُسْتَشْنُوْنَ» نیز سبب ارائه ترجمه‌ای ناسازگار با الفاظ آن شده است. همان‌طور که در معنای آن گفته شده: «وَأَنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ نَكْفِتُهُ»^۲ بهتر است معنای اولیه واژه را برای این عبارت در نظر بگیریم و بگوییم: «وَأَنَّا هَا مِنْ سَوَکَنْدُ خُودِ مَنْصَرَفِ نَشْدَنْد.»

مترجم نباید ترجمه تعبیّرات کنایی را به صورت تحت‌اللفظی و لفظ به لفظ به فارسی بازگرداند؛ بلکه باید از تمثیل و کنایه‌ای فارسی در معنایابی آن بهره گیرد یا نزدیک‌ترین معادل فارسی را در مقابل آن عبارت کنایی قرار دهد. بر همین اساس، دو عبارت کنایی «یُشْنُوْنَ صُدُورَهُمْ» و «ثَانِیْ عَطْفِهِ» را که به اعراض و روی گردانی مشرکان و کافران اشاره دارند، نباید به معنای ظاهری آن ترجمه کرد؛ بلکه لازم است معنای اعراض و بی‌توجهی را در معنایابی آن لحاظ کنیم.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- آیتی، عبدالمحمد. ترجمه قرآن. تهران: سروش، ۱۳۷۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- اقبالی، عباس، زهره زرکار. «نقد ترجمه کنایه در ترجمه های فارسی قرآن». پژوهش دینی. ش ۲۶، (۱۳۹۲): ۱-۲۳.
- الهی قمشه ای، مهدی. ترجمه قرآن. قم: فاطمه الزهراء، ۱۳۸۰.
- انصاریان، حسین. ترجمه قرآن. قم: اسوه، ۱۳۸۳.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- حجتی، سید مهدی. گلی از بوستان خدا. قم: بخشایش علم الهدی، ۱۳۸۴.
- حسن، عباس. النحو الوافی. مصر: دار المعارف، ۱۹۶۶م.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. تفسیر اثنا عشری. تهران: میقات، ۱۳۶۱.
- حقی بروسوی، اسماعیل. تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر، بی تا.
- خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران. ترجمه قرآن. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، ۱۳۸۳.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. البهجة المرضیة فی شرح الالفیة. قم: دار الهجره، ۱۳۷۷.
- صلواتی، محمود. ترجمه قرآن. تهران: مبارک، ۱۳۸۷.
- طاهری قزوینی، علی اکبر. ترجمه قرآن. تهران: قلم، ۱۳۸۰.
- طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طیب حسینی، سید محمود. درآمدی بر مفردات قرآن. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. تهران: صدوق، ۱۳۶۰.

- فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، ۱۴۱۰ ق.
- قرشی، سید علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
- کاویانپور، احمد. ترجمه قرآن. تهران: اقبال، ۱۳۷۸.
- گرمارودی، سید علی. ترجمه قرآن. تهران: قدیانی، ۱۳۸۴.
- مشکینی، علی. ترجمه قرآن. قم: الهادی، ۱۳۸۱.
- مصباح‌زاده، عباس. ترجمه قرآن. تهران: بدرقه جاویدان، ۱۳۸۰.
- مصطفوی، حسن. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸.
- مکارم شیرازی، ناصر. ترجمه قرآن. قم: دار القرآن الکریم، ۱۳۷۳.
- یاسری، محمود. ترجمه قرآن. به تحقیق مهدی حائری تهرانی. قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج)، ۱۴۱۵ ق.

Transliterated Bibliography

- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.
- ‘Āmilī, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmilī*. Tehran: Šadūq. 1982/1360.
- Anšāriyān, Ḥusayn. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Usvih, 2005/1383.
- Āyatī, ‘Abd al-Muḥammad. *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Surūsh, 1996/1374.
- Baḥrānī, Ḥāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān*. Tehran: Bunyād Ba’tḥa. 1995/1416.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1997/1418.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. 1990/1410.
- Garmārūdī, Sayyid ‘Alī. *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Qadyānī, 2006/1384.
- Ḥaqqī Brūsawī, Ismā‘īl. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, s.d.
- Ḥasan, ‘Abbās. *al-Naḥw al-Wāfi*, Miṣr: Dār al-Ma‘ārif, 1966/1385.
- Ḥujatī, Sayyid Maḥdī. *Gulī az Büstān-i Khudā*. Qum: Bakhshāyish ‘Ālam al-Hudā, 2006/1384.
- Ḥusaynī Shāh ‘Abd al-‘Azīmī, Ḥusayn ibn Aḥmad. *Tafsīr Ithnā ‘Ashari*. Tehran: Miqāt, 1983/1361.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Šādir. 1993/1414.
- Ilāhī Qumshah-i, Maḥdī. *Tarjamah-yi Qurān*. Faṭimah al-Zahrā’, 2002/1380.

Iqbālī, ‘Abbās, Zuhrih Zarkār. “Naqd Tarjamah-yi Kināyih dar Tarjamah-hā-yi Fārsī Qurān”. *Pazhūhish Dīnī*. No. 26 (2014/1392): 1-23.

Kāviyānpūr, Aḥmad. *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Iqbāl, 2000/1378.

Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, s.d.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm, 1995/1373.

Miṣbāḥ, ‘Abbās. *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Badraqih-yi Jāvidān, 2002/1380.

Mishkinī, ‘Alī. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: al-Hādī, 2003/1381.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1990/1368.

Qurān-i Karīm.

Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar. *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*. Tehran: Bunyād-i Bi’tḥat. 1999/1377.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Beirut: Dār al-‘Ilm. 1992/1412.

Rizāyī Iṣfahānī, Muḥammad ‘Alī et al. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Mū’assisah-yi Taḥqīqāti Farhangī Dār al-Dhikr, 2005/1383.

Ṣalavātī, Maḥmūd. *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Mubārak, 2009/1387.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Bahja al-Marḍiya fi Sharḥ al-Alfiya*. Qum: Dār al-Hijrah, 1958/1377.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 1996/1417.

Ṭāhirī Qāzvīnī, ‘Alī Akbar. *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Qalam, 2002/1380.

Tayib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd. *Dar Āmadī bar Mufradāt Qurān*. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh, 2015/1393.

Yāsirī, Maḥmūd. *Tarjamah-yi Qurān*. researched by Mahdī Ḥā’irī Tihirānī. Qum: Bunyād Farhangī Imām Maḥdī(AS). 1994/1415.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987/1407.



Critical Analyzing the Epistemological Base of the View of "the Mysterious Language of the Quran" with an emphasis on Surūsh and Mujtahid Shabistari's Viewpoints

Dr. Mahdi Mahdavi Aela (Corresponding author) Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University of Technology, Shiraz, Iran

Email: m.mahdavi@sutech.ac.ir

Alireza Khatam Shishebor, Level Three Professor of Islamic Philosophy and Kalam, Seminary of Qom, Qom, Iran

Dr. Aliahmad Naseh, Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

In validating a view, it is important to reread its intellectual bases. Clarifying the epistemological foundation, as well as analyzing and criticizing its various dimensions, plays an effective role in studying the language of the Quran. Affected by examining the epistemology theory, ascribing the mysteriousness to the language of the Quran becomes doubtful and the underlying epistemic and cognitive bases of the Quran strengthen toward the comprehensibility and certainty of the Quran's language. After a critical analysis of the aforesaid foundation by using exact rational considerations, the weakness of the view of the mysterious language of the Quran has been highlighted in this writing. The method of this paper is documentary-analytical. The findings show that the epistemological basis of the view of "the mysterious language of the Quran" encounters assistant Professor, serious challenges as follows: 1- concerning the typology of skepticism, it is complex, 2- regarding genealogically, it is a neo-Kantian view, 3- methodologically, it is considered as an approach that is far from any criteria, 4- self-contradiction is its essential feature, 5- its defenses are defective. So, the basis of the view of "the mysterious language of the Quran" is corrupted and rejected.

Keywords: Epistemological foundation, Neo-Kantians, Skepticism, Relativity, Mysteriousness, Quran's language





تحلیل انتقادی مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن با تأکید بر آرای سروش و مجتهدشبه‌ستری

دکتر مهدی مهدوی اعلا (نویسنده مسئول)

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی شیراز، شیراز، ایران

Email: m.mahdavi@sutech.ac.ir

علیرضا خاتم شیشه‌بر

استاد سطح سه فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران

دکتر علی احمد ناصح

استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

در اعتبارسنجی هر دیدگاهی بازخوانی شالوده‌های فکری آن تعیین‌کننده است. تنقیح بنیاد معرفت‌شناختی و تحلیل و نقادی ابعاد متعدد آن نقشی مؤثر در پایش زبان قرآن دارد. متأثر از پایش نگره معرفت‌شناختی، انتساب حیرت‌آفرینی به زبان قرآن مورد تردید واقع می‌شود و شالوده‌های زیرین معرفتی و ادراکی قرآن به‌منظور مفاهیم‌گری و فیصله‌بخشی زبان قرآن استحکام افزون‌تری می‌یابد. در این نوشتار پس از تحلیل انتقادی مبنای یادشده از طریق کاربرست ملاحظات دقیق عقلی، سستی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن برجسته شده است. روش پژوهش مقاله، اسنادی و تحلیلی است و یافته‌های تحقیق حاکی از این است که مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن دچار چالش‌های جدی است: ۱. از حیث گونه‌شناسی شکاکیت پیچیده است؛ ۲. از لحاظ تبارشناسی نگرشی نوکانتی است؛ ۳. از نظر روش‌شناسی رهیافتی معیارگریز قلمداد می‌شود؛ ۴. خودشکنی خصیصه ذاتی آن است؛ ۵. دفاعیات مربوط به آن معیوب است. بنابراین دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن بر مبنایی مخدوش و مردود واقع شده است.

واژگان کلیدی: مبنای معرفت‌شناختی، نوگرایان، شکاکیت، نسبیت، حیرت‌آفرینی، زبان قرآن.

مقدمه

از جمله بنیادی‌ترین مقیاس‌ها برای سنجش میزان اعتبار دیدگاهی، واکاوی شالوده‌ها و مبانی آن دیدگاه است. بدون تردید، مبنای معرفت‌شناختی، از جمله مهم‌ترین پیش‌انگاره‌های دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن است.

اما اینک مسئله اساسی این است که: ۱. مبنای معرفت‌شناسانه دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن در عبارات مدعیان این دیدگاه چیست؟ ۲. نقدهای جدی وارد بر مبنای مزبور کدام‌اند؟

تأملاتی در آثار دکتر عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری و بنیادهای فکری-معرفتی ایشان که جزو مدافعان انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن به شمار می‌روند، آشکار می‌سازد مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن که بسترهای ایجاد چنین دیدگاهی را فراهم می‌سازد، اصل «نسبیت در فهم و معرفت قرآن» است؛ زیرا مبنای یادشده، هر دو جزء از انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن را تغذیه و تأمین می‌کند، به گونه‌ای که نخستین جزء دیدگاه؛ یعنی معماگونه، رازوار و دارای ابهام ذاتی پنداشتن متون دینی و قرآن، معلول نسبیت در فهم و معرفت قرآن است و دومین جزء دیدگاه؛ یعنی فهم‌های متکثر و تلقی‌های پایان‌ناپذیر از متن دینی و قرآن نیز بر این نسبیت در فهم و معرفت قرآن است.

بحث از مبنای معرفت‌شناختی با رویکرد مزبور، نه به صورت منبعی مستقل و منسجم؛ بلکه به صورت پراکنده در آثار برخی از پژوهندگان اسلامی بازبینی شده است. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی در خلال کتاب «شریعت در آینه معرفت» و صادق لاریجانی در کتاب «معرفت دینی» و ربانی گلپایگانی در کتاب «معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی» می‌کوشند دیدگاه‌های نوگرایان را در ابعاد متنوعی بررسی کنند، ولی در هیچ‌یک از این آثار، بر مبنای معرفت‌شناختی و تأثیر آن بر حیرت‌آفرینی زبان قرآن تمرکز نشده است و زوایای مهم و بنیادین مبنای معرفت‌شناختی، از این نظر تحلیل و نقادی نشده است. پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند به داوری خلأ موجود در عرصه حیرت‌آفرین‌خوانی زبان قرآن با تمرکز بر چالش‌های مبنای معرفت‌شناختی این دیدگاه بپردازد و نقدهای اساسی وارد بر مبنای مزبور را برجسته کند.

۱. مفاهیم

معنای حیرت: واژه‌شناسان در تحدید واژه حیرت، به معنای واحدی تمسک جسته‌اند. حیرت، همان حالت ناتوانی ارزیابی رویدادها و تصمیم‌گیری راجع به آن‌هاست.^۱ واژه‌هایی؛ نظیر والهی، سرگستگی،

۱. انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۲۶۰۶.

شگفتی، سرگردانی، آشفتگی، حیرانی و مانند آن، با واژه حیرت مرادف است.^۲ حیرت در اصطلاح نیز حالتی از شک و تردید است که انسان خود را برای انتخاب در مقام گزینش صحیح از سقیم توانا نمی‌بیند.^۳ اصطلاح زبان قرآن: در رشته علوم قرآن می‌توان از زبان قرآن به مثابه شاخه‌ای خاص یاد کرد که آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن را از نظر زبانی در ابعادی متنوع مطالعه و بررسی می‌کند. برای نمونه، پاره‌ای از مباحث؛ نظیر تأویل‌پذیری زبان قرآن قدمتی کهن دارد و پاره‌ای دیگر، به سانی تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و نیز حیرت‌آفرینی زبان قرآن جزو مباحث نوپدید به شمار می‌روند.^۴

تنقیح دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن: زبان قرآن یکی از گرایش‌های بنیادی رشته علوم قرآن در عصر حاضر است. مطالعه و پژوهش گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن در حیطه‌های مختلف زبانی، کار ویژه خاص این گرایش است و حیرت‌آفرینی، نظیر عصری‌انگاری، دیدگاهی مطرح در قلمرو زبان قرآن است. دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن مدعی است که ساختار زبان متن دینی و خاصه ساخت زبان قرآن به هیچ وجه زبانی مفاهمه‌پذیر و ایضاحی نیست؛ بلکه چنان ذاتاً ابهام‌آلود و معماگونه است که رسیدن به معنای واقعی متن و مراد حقیقی گوینده هرگز مقدور مفسر نیست.^۵ ابهام زبان قرآن نه بدین معناست که قرآن واجد مفاهیم معنادار است، ولی از بیان مقاصد خود عاجز است؛ بلکه بدان معناست که رازواری و ابهام، خصیصه ذاتی قرآن و اقتضای درونی و اجتناب‌ناپذیر آن است.^۶ و قرآن در مقام عرضه معارف خود به انسان‌ها ساختاری ذاتاً سربه‌مهر و مبهم و معماگونه دارد.^۷

نزاع در این عرصه نیز برای دستیابی به معنای گوهری متن هیچ‌گاه به پایان روشنی ختم نمی‌شود و منازعات مربوط به کشف معانی، پیوسته در میان پژوهندگان علوم قرآنی برقرار است.^۸ و دین‌پژوه همواره در رویارویی با متن دینی و قرآن با معانی متفاوت و پایان‌ناپذیری مواجه می‌شود که هیچ‌یک مقصود نهایی مؤلف را تأمین نمی‌کند.^۹ که حتی براساس روش‌شناسی قاعده‌مند و مستدل علمی نیز نمی‌توان در فهم و تفسیر مفاد آموزه‌های قرآن به معنایی مطلوب و نهایی دست یافت.^{۱۰}

۲. آریان‌پور، فرهنگ جامع پیشرو، ۱۳۰۴؛ دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۹۲۵۰.

۳. جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۰۹؛ رفیق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون، ۱۴۳/۲.

۴. نک: رفیق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون، ۲۳/۲.

۵. مجتهدشستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۲.

۶. مجتهدشستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۶۸.

۷. سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۲؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۳۳۲؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۲۶.

۸. مجتهدشستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۴ و ۳۲۹.

۹. سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۵.

۱۰. سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۲۰۳.

۲. تبیین مبنای نسبیت در فهم و معرفت قرآن

با واکاوی عبارات نوگرایانی؛ مانند دکتر سروش و مجتهدشبه‌ستری، اصطیاد می‌شود مبنای معرفت شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن، اصل نسبیت در فهم و معرفت قرآن است. تلازم میان حیرت‌آفرینی زبان قرآن با نسبیت در فهم دین و قرآن بدین جهت است که سروش، زبان دین و قرآن را زبانی رازوار و دارای ابهام ذاتی می‌شمرد^{۱۱} و به‌صراحت، امکان شناخت و معرفت به معنای گوهری و نهایی متن دینی و دستیابی به مقصود حقیقی گزاره‌های قرآن را همواره برای قرآن‌پژوهان محل تردید قرار می‌دهد،^{۱۲} سپس وی بدون تصریح بر مبنابودگی اصل نسبیت برای دیدگاه یادشده تأکید می‌کند، که البته فهم و معرفت دینی دین‌پژوهان و قرآن‌پژوهان همانند مفسران و فقیهان، مقوله‌ای کاملاً نسبی است،^{۱۳} به‌صورتی که مفسران قرآن متأثر از معرفت‌های متغیر و متحول برون‌دینی خود ناگزیر به تحول و تغییر دائمی در معرفت دینی و قرآنی هستند؛^{۱۴} بلکه قرآن‌پژوه همواره در فهم خود از دین و قرآن به معانی و مفاهیم متعدد و پایان‌ناپذیری دست می‌یابد که میان هیچ‌یک از آن‌ها ترجیحی در پذیرش نمی‌بیند.^{۱۵} شبستری نیز در این باره قرآن‌پژوه را هنگام مواجهه با معرفت‌های دینی و تفسیر علوم قرآن، تنها دریافت‌کننده فهمی واحد نمی‌داند؛ بلکه بر آن است مفسر هرگز نمی‌تواند انتظار داشته باشد فهمی مطلق و درکی ثابت و غیرنسبی نصیب وی شود.^{۱۶} بدین ترتیب، در سایه مبنای معرفت‌شناسانه یادشده، فهم‌های متکثر و نامحدود و غیرقاعده‌مند از متن قرآن، در پی ابهام‌آلودی همیشگی قرآن برای قرآن‌پژوهان حجیت و اعتبار می‌یابد.

بدون تردید، پذیرش این نوع مبنای معرفت‌شناختی در مقام مواجهه با متن قرآن سبب تحکیم و تثبیت دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن می‌شود، که نویسندگانی چون سروش و مجتهدشبه‌ستری در پرتو مبنای نسبیت در فهم دین و معرفت قرآن، ازسویی بر ابهام ذاتی، رازواری و ناگشودگی آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن برای عامه مردم تأکید می‌ورزند و ازسوی دیگر، نزاع الهی‌دانان بر سر درک معنای گوهری و نهایی متن قرآن را پایان‌ناپذیر می‌خوانند و معناپذیری بی‌انتهای متن قرآن را مبتنی بر این مبنا موجه می‌سازند.

۳. واکاوی مبنای معرفت‌شناختی

براساس مبنای یادشده همان‌طور که اشاره شد زبان ظاهری قرآن، معماگونه و رازوار خوانده می‌شود و

۱۱. سروش، بسط تجربه نبوی، ۳۳۲-۳۳۴؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۲۶.

۱۲. نک: سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۲.

۱۳. سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۶۳ و ۱۷۰ و ۲۸۲ و ۲۸۶ و ۳۸۱ و ۴۳۴؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۳۰۴-۳۰۵.

۱۴. سروش، صراط‌های مستقیم، ۲-۳؛ سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۸۸ و ۹۲ و ۲۷۸.

۱۵. سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۲۰۸.

۱۶. نک: مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۲؛ مجتهدشبه‌ستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، ۱۴-۱۵.

در لفافه، بر سزآمدی معناپذیری بی‌انتها از متن قرآن تأکید می‌رود، به‌صورتی که هر مخاطب در هر مواجهه با متن به معنایی متمایز از درک و برداشت پیشین خود و نیز متفاوت با هر مخاطب دیگر می‌رسد. شایان ذکر است اصل معرفت‌شناختی نسبت در فهم و معرفت قرآن، دچار نقص‌ها و ضعف‌های جدی است. اینک در ذیل به پاره‌ای از این ضعف‌ها اشاره می‌شود.

۳.۱. تبارشناسی نسبت فهم و معرفت قرآن

نفس امکان معرفت؛ مانند معرفت به وجود خود و معرفت به قوای ادراکی و تحریکی خود و معرفت به صورت‌های ذهنی و حالت‌های نفسانی خود، از مقولات بدیهی است که هر عقل سلیمی از انکار آن ابا دارد.^{۱۷} اما معدودی از آدمیان در تاریخ بشری؛ نظیر «گرگیاس» و «پیرهون» مدافع صورتی ساده از شکاکیت و نفی واقع عینی بوده‌اند^{۱۸} و صورت پیچیده و مدرن شکاکیت نیز به نام نسبی‌گرایی و ایدئالیسم در قالب ایده فنومنولوژی کانت ظهور یافت. کانت براساس تئوری تمایز میان نومن (پدیده) از فنومن (پدیدار) با انکار قاطعانه دستیابی فهم به واقعیت، ساختار واقع‌گرایی را در تاریخ اندیشه مغرب‌زمین واژگون ساخت. در سایه اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ذهن‌گرایانه کانت، هیچ انسانی در فهم و ادراک خود قادر به شناخت شیء در عین یا واقعیت نیست؛ بلکه آدمیان تنها با ادراک شیء برای ما یا «پدیدار»، همگن با ذائقه‌شان است که در آینه مقولات فاهمه و عنصر زمان و مکان قادر به فهم همان ظهور ویژه نزد خود هستند و به تعداد افراد، حقیقت‌های متنوع برای آدمیان پدیدار می‌شود و دسترسی به عین واقعی، نه اجمالاً و نه تفصیلاً، به‌هیچ‌روی مقدور بشر نخواهد بود.^{۱۹}

نوگرایان نامبرده؛ از جمله دکتر سروش هرچند خود را از نظر معرفت‌شناختی، عینی‌گرا و رئالیسم می‌خواند و از انتساب به نسبیت مطلق می‌پرهیزد،^{۲۰} ولی آیت‌الله جوادی، بینش معرفتی سروش را هنگام مواجهه با متون دینی بازخوانی می‌کند و بر این باور است که بنیادهای معرفتی سروش در مقام فهم متن، با نگرش معرفت‌شناسانه کانت همسو است، گرچه سروش به‌جای مقولات ثابت دوازده‌گانه کانت، از مکانیسمی سیال به‌نام حیثیت جمعی و جاری علوم و ملائمت معرفت‌های بشری بهره می‌برد.^{۲۱} به‌هر‌روی، کانت از نظر تمایز مقام ذهن از مقام عین، باور به دسترسی ناپذیری عین و فهم واقعیت‌ها براساس مقولات ذهنی، دچار نسبیت مطلق در فهم و معرفت است و سروش نیز گرچه خود را رئالیسم می‌شمرد، نه

۱۷. مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۱۵/۱.

۱۸. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۶۱/۱-۱۶۲.

۱۹. نک: باربور، علم و دین، ۹۱-۹۳؛ صدر، فلسفتنا، ۱۲۶-۱۳۰؛ سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی، ۹۹-۱۰۷.

۲۰. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۰۲.

۲۱. نک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۷۲-۷۴.

ایده‌نالیسم؛ ولی بنیادهای معرفتی خویش را در همین راستا ذهن‌گرایانه تعریف می‌کند. وی فهم و معرفت هر انسانی را در مقام رویارویی با متون بشری و دینی و قرآن، تنها تابع پیش‌فرض‌ها و قالب‌های متغیر علمی و ذهنی خود او دسترسی‌پذیر می‌داند. به نظر می‌رسد این مبنای معرفتی متأثر از رویکرد نسبی‌گرایانه کانت، نگرشی نئوکانتی و فاقد درون‌مایه‌های بنیان‌عینی است که فهم‌ناپذیری واقع بیرونی را بیرون از رسالت خود نمی‌بیند و در مقام فهم متن، اعم از بشری و دینی نیز نسبیت در فهم و معرفت متن دینی و قرآن را در راستای بنیادهای فکری خود می‌بیند.

۲.۳. گونه‌شناسی نسبیت فهم و معرفت قرآن

نسبیت معرفتی، نظریه‌ای است که همه فهم‌ها و معرفت‌ها، از جمله معرفت دینی را وابسته به شرایط ذهنی دین‌پژوه می‌داند و براساس آن، دیگر نمی‌توان از معرفت به واقع سخن گفت؛ بلکه تنها می‌توان از معرفت شخص یا گروه به واقع سخن گفت.^{۲۲} نسبی‌گرایی معرفتی، به پنج مقوله تقسیم می‌شود.^{۲۳} نسبیت معرفتی در فهم دین و قرآن نزد شبستری و سروش با تصریحات ایشان، نه نسبیت در حقیقت و صدق است که به شکاکیت می‌پیوندد؛ بلکه نسبیت در فهم و معرفت است که امری روا و معقول و اجتناب‌ناپذیر است؛^{۲۴} بدین معنا که، هرچند در جهان خارج واقعیت‌های ثابت وجود دارد، ولی جز به‌طور نسبی در دایره فهم و معرفت انسان قرار نمی‌گیرد.^{۲۵}

آیت‌الله جوادی در بازکاوی این مبنای معرفت‌شناسانه، تقریرهای پنج‌گانه از نسبیت را تمیز می‌دهد و تقریر پنجم؛ یعنی نسبیت در فهم و معرفت یا استقرار نسبی واقعیات در ذهن را به تحلیل می‌نشیند که بر فرض صحت تغییرات دائمی همه معرفت‌های بشری، مسلماً اعتبارسنجی فهم‌ها و معرفت‌های صحیح از سقیم، بدون وجود سنجه و معیار امکان‌پذیر نخواهد بود و نسبیت در فهم و معرفت، به نسبیت مطلق و شکاکیت منتهی می‌شود.^{۲۶} حتی نسبیت در فهم و معرفت، هرچند ناظر به مقام فهم و اثبات است؛ نه مقام ثبوت و حقیقت، ولی مانع از درهم‌آمیختن نسبیت در فهم و نسبیت در صدق نمی‌شود. بدین ترتیب، تلاش‌های سروش برای ایجاد فاصله میان نسبیت معرفتی خود با نسبیت مطلق و شکاکیت فراگیر، بی‌ثمر است و به‌رغم کوشش وی، نسبیت در فهم و معرفت قرآن به رویکردی شکاکانه منجر می‌شود؛ چون وی هرچند وجود واقعیات ثابت خارجی را نفی نمی‌کند، ولی صرف انکار نکردن واقع متعین بیرونی برای

۲۲. مصباح، مجتبی و دیگران، معرفت‌شناسی، ۱۲۵.

۲۳. نک: سنکی، «پنج قرأت از نسبیت معرفتی»، ۲.

۲۴. نک: مجتهدشبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۲-۱۴۳.

۲۵. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۶۳.

۲۶. نک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۷۲-۲۷۴.

رهایی از ذهن‌گرایی کافی نیست و در مقام مواجهه با متن بشری و دینی، تعیین فهم صائب از غیرصائب نیازمند وجود معیار معتبر است، درحالی‌که در رهیافت یادشده، وجود معیار نفی می‌شود. براین اساس، قرآن‌پژوه در مقام فهم و معرفت به آموزه‌های قرآن دچار تردید در فهم‌پذیری واقع متعین خارج از ذهن خود می‌شود که به ناگزیر مستلزم نسبیّت در حقیقت و صدق و شکاکیت است؛ زیرا براساس نسبیّت در فهم و معرفت در مواجهه با قرآن، دیگر نمی‌توان از معرفت به واقع بیرونی و معنای صائب سخن به میان آورد؛ بلکه تنها می‌توان از معرفتی سخن گفت که صاحب معرفت راجع به واقع عینی و ادراک خود از آن معنای متن قرآن دارد. ازاین‌رو، براساس مبنای مزبور اساساً هیچ معرفت ثابت و مطلق؛ اعم از معرفت بشری و قرآنی فارغ از سابجکتیو و شرایط ذهنی معتبر وجود ندارد که به تعبیری دیگر، شکاکیت پیچیده نام‌بردار است.

شایان ذکر است شکاکیت که بدان اشاره شد، بر سه‌گونه صورت‌بندی می‌شود: نخست اینکه، هیچ واقعیتی وجود ندارد و این نوع از شک‌گرایی که بر وهمی بودن وجود خود و دیگران و سخن فعلی خود تأکید دارد، حاکی از نوعی بیماری و خارج از محل نزاع است. دوم، شکاکیت به معنای وهمی‌انگاری همه معرفت‌ها نیز به سبب اتقان بر وهم خود، برخورداری از نوعی علم و یقین و خارج از محل بحث است. سوم که محل گفتگوست مقصود از شکاکیت، تردید فراگیر در عامه معلومات است؛ بدین معنا که، فرد شک در خصوص مطابقت هیچ‌یک از فهم‌ها و معرفت‌های خود با واقع بیرونی اتقان ندارد^{۲۷} و به نظر می‌رسد براساس مبنای مزبور در حوزه فهم متن، به‌ویژه متن دینی و قرآن، همواره قرآن‌پژوه راجع به درستی هریک از فهم‌ها و معناهای به‌دست‌آمده از متن قرآن تردید دارد. ازاین‌رو، مبنای نسبیّت در فهم دین و قرآن نیز همانند رویکرد شکاکیت پیچیده، به‌رغم تأکید بر وقوع بیرونی واقع عینی؛ دستیابی بر آن را بدون نظرداشت به فهم‌های متغیر و سیال انسان نامیسور تلقی می‌کند و در حوزه فهم متن، مبنای مزبور بر ناممکن‌مندی پژوهنده در فهم معنای حقیقی متن تأکید می‌ورزد و فهم و معرفت به معنای عینی و گوهری متن را برای قرآن‌پژوه نامیسر می‌پندارد. در این صورت، مبنای یادشده سبب پیدایی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن می‌شود و به عبارتی، هم بر ابهام ذاتی متن قرآن تأکید می‌کند و هم متن قرآن را واجد معناهای نامتعین و بی‌شمار می‌داند.

۳.۳. روش‌شناسی نسبیّت فهم و معرفت قرآن

وجود واقعیت و امکان معرفت یقینی به آن، به‌علاوه وجود خطای فهم و توانمندی انسان بر تمییز فهم صواب از ناصواب، جزو امور متقن و بدیهی نزد معرفت‌شناسان اسلامی قلمداد می‌شود و نیز فروگذاری از

۲۷. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۷۷-۱۷۸.

ارائه معیار برای سنجش معناها و معرفت‌ها در فهم معنای صائب، مسلماً دین‌پژوه را واجد معرفتی شکاکانه و اعتمادناپذیر می‌سازد.^{۲۸} بدین ترتیب، ارائه مناطی دقیق و کارآمد برای تعیین گزاره‌های صادق از کاذب، روشی مطلوب در حوزه فهم است که ارزیابی فهم درست از میان معرفت‌های متعدد و شناسایی معنای صواب از میان معناهای برآمده از متن بشری و قرآنی بدون وجود سنججه و معیار، روشی مخدوش در فهم و معرفت است و لاجرم، به نسبت در فهم و شکاکیت منجر می‌شود.

نوگرایانی، به‌سان مجتهدشبه‌ستری، در باب روش‌شناسی فهم متن دینی و قرآن با پرهیز از ارائه سنججه معتبر؛ بلکه نفی آن، معیارپذیری روش فهم و معرفت دینی و قرآن را محل تردید قرار می‌دهد.^{۲۹} سروش نیز هرچند بر تمایز مقام ذهن و عین تأکید دارد، ولی تصریحی از ایشان مبنی بر سنججه‌گذاری براساس معیار مطابقت دیده نمی‌شود؛^{۳۰} بلکه در بازشناسی مقام ذهن از مقام عین و معنای گوهری متن، گاه به انکار معیار مطابقت مبادرت می‌ورزد.^{۳۱} حتی وی در پاره‌ای از عبارات خود، بر رویکردهای غیرقاعده‌مند؛ نظیر ابطال‌پذیری پوپر^{۳۲} و انسجام‌گرایی کواین^{۳۳} و خودآشکارشدگی گادامر^{۳۴} برای فهم و دریافت معنا از متن تأکید می‌کند و پذیرای این شیوه‌های پدیدارشناسانه و معیارناپذیر فهم متن می‌شود که به دلیل اطاله کلام، از نقد و بررسی هریک از این رویکردها پرهیز می‌شود.^{۳۵} مطالعه انتقادی هریک از این رویکردهای یادشده، پژوهشی مستقل می‌طلبد.^{۳۶} اما تفکیک مقام ذهن و عین هرچند شرط لازم اما ناکافی برای تحقق واقع‌گرایی و عینی‌گرایی در معرفت و فهم متن است؛ بلکه اندیشه‌ای، عینی‌گرا و رئالیسم خوانده می‌شود که در شیوه فهم متن و سنجش صدق و کذب گزاره‌ها (به‌رغم معیارناپذیری رویکردهای ابطال‌پذیری و انسجام‌گرایی و ناپیدایی) بر ضرورت تطابق میان ذهن و عین وفادار بماند،^{۳۷} وگرنه پذیرش رویکرد سنججه‌ناپذیر رئالیسم انتقادی و نسبت فهم و معرفت، لاجرم مستلزم شک‌گرایی در فهم و معرفت و نسبی‌گرایی در تفسیر قرآن است. بنابراین تردیدی نیست که مبنای نسبت در فهم دین و قرآن، برخوردار از روشی مطمئن و ایمن در بازسازی معرفت دینی قرآنی نیست؛ زیرا بدون ارائه سنججه ثابت، مسلماً ارزش معلومات در حوزه

۲۸. حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ۲۰-۲۲.

۲۹. نک: مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۴ و ۳۲.

۳۰. نک: خسروپناه، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، ۵۴۱-۵۴۲؛ نک: نصری، راز متن، ۳۲۵.

۳۱. سروش، صراط‌های مستقیم، ۲ و ۱۹۲.

۳۲. سروش، صراط‌های مستقیم، ۴۱.

۳۳. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۰۴ و ۲۸۶.

۳۴. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۹۲-۱۹۳.

۳۵. نک: مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۵۶/۶-۱۶۰.

۳۶. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۳۰۵-۳۱۲؛ حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ۱۱۳-۱۲۹.

۳۷. نک: مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۵۸/۶-۱۵۹.

فهم و معرفت، به ویژه فهم متون بشری و قرآن احراز نمی شود.

۳. ۴. خودانتحاری نسبت فهم و معرفت قرآن

مجتهدشبهستری، به صراحت بر انگاره نسبت در فهم و ثبات ناپذیری معرفت به دین و قرآن تأکید می کند.^{۳۸} وی در تبیین دیدگاه خود بر این باور است که هر تغییری در پرسش ها و پیش داوری های دین پژوه، لاجرم دگرگونی معانی و مفاهیم را برای وی سبب می شود و تفسیر نو و تازه ای از متن برای قرآن پژوه به ارمغان می آورد.^{۳۹} سروش نیز بنابر حیثیت جمعی و جاری علوم و تغییرپذیری دائمی پیش فرض های دین پژوه هنگام مواجهه با متن دینی و قرآن، بر نسبت فهم تأکید دارد،^{۴۰} درحالی که انگاره نسبت فهم دین و معرفت قرآن، بدون تردید مدعایی خودانتحار است؛^{۴۱} زیرا نسبی انگاری فهم و معرفت، منجر به بی اعتباری هر سخنی ازسوی مدعی راجع به دیگران خواهد بود و حتی خود مدعی نیز در مراجعات بعدی، از سخن خود فهم دیگری خواهد داشت و سخنان پیشین وی نزد خودش هیچ اعتباری نخواهد داشت که بی شک، این مدعایی خودشکن است. همچنین نفس مدعای سروش مبنی بر نسبت در فهم دین و قرآن و مدعای متحول انگاری معرفت، به مجرد اندک تغییری در قلمرو علوم نیز بر انهدام خود گواهی می دهد؛ نظیر بطلان ادعای فردی که با تکلم به زبان فارسی مدعی می شود که من متولد شده و پرورش یافته هلند هستم و به زبان و گویش فارسی هیچ آشنایی ندارم! اما فارغ از ادله، صرف تکلم کردن وی به زبان فارسی، مکفی در ناقض بودن مدعای وی است. بنابراین داعیه نسبت فهم در مقام رویارویی با متن بشری و دینی و فهم و معرفت قرآن، ملازم با سقوط اعتبار سخن مدعی راجع به ادعای خود است.

۳. ۵. دفاعیات نسبت فهم و معرفت قرآن

نقادی های صورت یافته بر انگاره نسبت معرفت دینی و قرآن و شکاکانه خواندن آن سبب شده است که سروش گاهی مؤید شک گرایانه بودن نسبت فهم دین و قرآن شود و البته آن را معلول ادله بداند،^{۴۲} حال آنکه هیچ دلیلی بر آن اقامه نکرده است و گاهی با دفاعیات متعدد می کوشد تا میان رویکرد شکاکانه و دیدگاه نسبی انگارانه خود مرزبندی کند.^{۴۳} نخست، سروش مدعی است نسبت فهم دین و قرآن زمانی با شکاکیت در می آمیزد که تغییر فهم و معرفت قرآن پژوه، منجر به نابودی معرفت های نزد وی بشود، درحالی که تبدل فهم و معرفت لزوماً معلول ویرانی معرفت های پژوهنده نیست تا شکاکیت پدید آید؛ بلکه تغییر معرفت

۳۸. نک: مجتهدشبهستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۲.

۳۹. نک: مجتهدشبهستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۴.

۴۰. نک: مجتهدشبهستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۰۵.

۴۱. لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۲-۱۸۳.

۴۲. نک: سروش، قبض و بسط تنویریک شریعت، ۲۹۳.

۴۳. سروش، قبض و بسط تنویریک شریعت، ۲۹۹.

دین‌پژوه ناشی از تعمیق معرفت‌های وی است که فهمی عمیق‌تر نصیب وی می‌شود و بدیهی است که تغییر معرفت در پرتو تعمیق فهم، به‌هیچ‌روی منتهی به شکاکیت نمی‌شود.^{۴۴} اما جستارهای صورت‌یافته بر روی مجموعه عبارات سروش نشانگر این است که بیشتر معرفت‌های استنادشده وی رویکرد ابطالی دارد، نه تعمیقی؛^{۴۵} بلکه عموم مثال‌های محل اتکای وی نیز در باب تعمیق فهم و معرفت، نه از سنخ تعمیقی؛ بلکه عموماً از جنس ابطال معرفت‌های پیشین است.^{۴۶} افزون بر اینکه، معرفتی نظیر همه فهم‌ها در تحول هستند که نسبت فهم دین و قرآن را توریزه می‌کند؛ هم صبغه ابطالی و هم تعمیقی دارد، ولی سروش مکانیزمی برای تمایز میان معرفت‌های تعمیقی و ابطالی ارائه نمی‌دهد.^{۴۷} ازاین‌رو، احتمال دسترسی به یقین برای پژوهنده متن نامیسر می‌شود و مانایی و صدق همیشگی هیچ فهم و معرفتی به اثبات نمی‌رسد، درحالی‌که شرط تحقق یقین در معرفت‌ها، صدق دائمی آن است.^{۴۸}

بنابراین نخستین دفاعیه سروش، در جداسازی انگاره نسبت فهم و معرفت قرآن از رویکرد شکاکانه مؤثر نبوده است و تردیدی در تلازم شکاکیت و نسبت استنادشده ایشان نمی‌رود.

دوم، سروش مدعی «تغییرپذیری همه معرفت‌های بشری و قرآنی» را که (به‌جهت رواسازی نسبت در عموم فهم‌ها و ازجمله همین مدعا) مستلزم خودانتحاری و شکاکیت می‌بیند، برای اثبات شکاکانه‌نبودن و خودشمول‌نبودن مدعا، اقدام به تقسیم‌بندی و دوگانه‌سازی معرفت‌ها می‌کند و مدعی می‌شود نسبت و تغییرپذیری، تنها شامل مصادیق مدعاست (یعنی معرفت‌های درجه اول)، نه نفس مدعا (یعنی معرفت درجه دوم و نفس مدعا نسبت ندارد و همیشه و برای همگان ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند). با این توضیح که، معرفت‌های بشری به معرفت درجه دوم؛ مانند دانش معرفت‌شناسی و معرفت درجه اول، به‌سان علوم انسانی و تجربی رتبه‌بندی می‌شود و در پرتو این تفاوت رتبه، گزارش‌های (درجه دوم) معرفت‌شناسانه به معارضه با معرفت‌های (درجه اول) علوم انسانی و تجربی بر نمی‌خیزد؛ زیرا معرفت‌شناس، برخوردار از ویژگی برتری رتبه و ناظریت است. براین اساس، داوری دین‌پژوه معرفت‌شناس در خصوص علوم انسانی، ازجمله داوری وی در مقام تفسیرپذیری دین و فهم‌نمایی قرآن، مستلزم شکاکیت معرفتی نخواهد بود.^{۴۹} اما سروش در دفاعیه دوم هرچند می‌کوشد به‌وسیله رتبه‌بندی معرفت‌ها اندیشه‌های نسبی‌گرایانه خود در باب فهم دین و قرآن را از شمول شکاکیت برهاند و انگاره نسبت فهم و معرفت قرآن را امری حقیقی و مطلق

۴۴. نک: سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۰۱-۳۰۲.

۴۵. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۰.

۴۶. نک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۹۲-۲۹۹.

۴۷. لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۰.

۴۸. مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۶۳/۶.

۴۹. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۶۳-۲۶۴.

جلوه دهد، ولی تلاش‌های وی راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا رتبه‌بندی معرفت‌ها و تخصیص خودستیزی به معرفت‌های درجه اول نمی‌تواند مشخص‌کننده شکاکیت از نسبت در مقام فهم دین و قرآن باشد؛ چون تنها، ارائه سنجه و معیار معتبر است که می‌تواند خودشمولی نسبت را در قلمرو معرفت‌های درجه اول محدود سازد و معرفت‌های درجه دوم؛ مانند مفاهیم دین و قرآن را از شکاکانه‌بودن نسبت فهم مصون دارد، درحالی‌که به‌هیچ‌روی چنین معیاری یافت نمی‌شود؛^{۵۰} بلکه اساساً اقامه معیار و سنجه برای خروج معرفت درجه دوم از حکم نسبت فهم و معرفت امکان‌پذیر نیست.^{۵۱} ازاین‌رو، چون رویارویی معرفت شناسانه دین‌پژوه با معرفتی درجه دوم؛ مانند تفسیر دین و معنایابی قرآن، نه صرف یک گزارش؛ بلکه با داوری همراه است و داوری نسبی‌گرایانه معرفت‌شناس نیز بدون وجود سنجه‌ای معتبر، مقوله‌ای خودشمول و شکاکانه است، لذا مواجهه وی؛ خواه در باب معرفت‌های درجه اول باشد و خواه در مقام فهم معرفت‌های درجه دوم مانند دین و قرآن باشد، گرفتار خودستیزی و شک‌گرایی است.

نتیجه‌گیری

مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن؛ یعنی اصل نسبت فهم و معرفت قرآن دچار چالش‌های عمده‌ای است که در ذیل به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. اندیشه نوگرایان در امتداد اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ذهن‌گرایانه کانت، نتوکانتی تعبیر می‌شود. سروش و شبستری، همانند کانت میان پدیده و پدیدار تمایز می‌نهند؛ با این تفاوت که، دریافت‌های انسان از جهان خارج نزد نوگرایان وابسته به پیش‌فرض‌های سیال بشری، همواره در حال تغییرند. ازاین‌رو، کشف واقعیت‌های ثابت بیرونی و عینی لزوماً برای انسان تحقق‌ناپذیر و ناممکن خواهد بود.
۲. نسبت هرچند تقریرهای متعدد و گاه موجهی دارد، ولی نسبت فهم و معرفت قرآن، به‌نوعی شکاکیت پیچیده و ناموجه است؛ زیرا وابسته‌سازی فهم هر متن یا پدیده به شرایط ذهنی دائم‌التغییر انسان در هر مراجعه، منجر به رخداد شکی فراگیر در فهم معناها می‌شود.
۳. سروش و شبستری هرچند از نظر روش‌شناسی، در مقام فهم قرآن بر تمایز دو ساحت ذهن و عین تأکید می‌ورزند، ولی به‌سبب پرهیز از ارائه سنجه و معیار معتبر و گاه انکار آن، خود را غوطه‌ور در شک‌گرایی معرفتی می‌بینند.
۴. نسبت فهم و معرفت قرآن، رویکردی خودانتحار و خودشکن است. رهیافتی که مدعی است فهم و

۵۰. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۱-۱۸۳.

۵۱. ربانی گلپایگانی، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، ۱۷۶-۱۸۰.

معرفت قرآن همواره مانند سایر معرفت‌های بشری سیال و ثبات‌ناپذیر است، لاجرم ثبات و پایداری مدعای خود را نیز پذیرا نیست.

۵. دفاعیات نوگرایان برای رهایی اصل نسبیت فهم و معرفت قرآن از ذیل شکاکیت، ناکارآمد است. برای نمونه، نه ادعای تعمیق‌یافتگی معرفت‌های بشری و نه درجه‌بندی معرفت‌ها به درجه اول و درجه دوم، مانع از پیوستن مبنای یادشده به شکاکیت نخواهد شد.

منابع

- آریان‌پور، منوچهر. فرهنگ جامع پیشرو. تهران: جهان‌رایانه، ۱۳۸۱.
- انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- باربور، ایلان جی. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- جمعی از نویسندگان. شرح المصطلحات الکلامیه. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ ق.
- جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- حسین‌زاده، محمد. درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- خسروپناه، عبدالحسین. آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- ربانی گلپایگانی، علی. معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی. بی‌جا: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- رفیق‌العجم. موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی. لبنان: ناشرون، ۲۰۰۴ م.
- سبحانی، جعفر. شناخت در فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم. بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- سروش، عبدالکریم. صراط‌های مستقیم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- سروش، عبدالکریم. فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
- سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تنوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱.
- سنکی، هاوارد. «پنج قرائت از نسبی‌گرایی شناختی». فصلنامه ذهن. ترجمه پیروز فطوریچی، ش ۹ (بهار ۱۳۸۱): ۵۵-۶۶.
- صدر، محمدباقر. فلسفتنا. بی‌جا: دارالکتاب اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
- لاریجانی، صادق. معرفت دینی. بی‌جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- مجتهدشیرازی، محمد. تأملاتی در قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- مجتهدشیرازی، محمد. نقدی بر قرائت رسمی از دین. بی‌جا: طرح نو، ۱۳۷۹.

- مجتهدشسترى، محمد. هرمنوتیک، کتاب و سنت. بی‌جا: طرح نو، ۱۳۷۵.
- مصباح، مجتبی و دیگران. معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. بی‌جا: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، ۱۳۹۶.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
- نصری، عبدالله. راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین. تهران: سروش، ۱۳۹۰.
- واعظی، احمد. درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.

Transliterated Bibliography

- Anvarī, Ḥasan. *Farhang Buzurg Sūkhan*. Tehran: Sūkhan, 2009/1387.
- Āriyānpūr, Manūchihr. *Farhang Jāmi' Pīshrū*. Tehran: Jahān Rāyānih, 2003/ 1381.
- Barbour, Ian G. 'Ilm va Dīn. Translated by Bahā' al-Dīn Khuramshāhī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1984/1362.
- Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat Nāmih Dihkhudā*, Tehran: University of Tehran, 1999/1377.
- Ḥusaynzādih, Muḥammad. *Darāmadī bar Ma'rifatshināsī va Mabānī Ma'rifat-i Dīnī*. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhish Imām Khumiyīnī, 2005/1383.
- Jam'ī az Nivīsandigān. *Sharḥ-i al-Muṣṭalahāt al-Kalāmīyih*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḥavī, 1995/1415.
- Javādī Āmulī. 'Abd Allah. *Sharī'at dar Āynih Ma'rifat*. Qum: Asrā', 2008/1386.
- Khusrūpanāh, 'Abd al-Ḥusayn. *Āsībshināsī Dīnpazhūhī Mu'āshir*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2010/1388.
- Lārījānī, Šādiq. *Ma'rifat Dīnī*. S.l. Markaz-i Tarjumih va Nashr-i Kitāb, 1992/1370.
- Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. s.l. Amīr Kabīr, 2005/1383.
- Miṣbāḥ, Muḥtabā et al. *Ma'rifatshināsī*. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhish Imām Khumiyīnī, 2017/1396.
- Mujtahid Shabistārī, Muḥammad. *Hirminūtik, Kitāb va Sunnat* s.l. Tarḥ-i Naū, 1997/1375.
- Mujtahid Shabistārī, Muḥammad. *Naqdī bar Qirā'at Rasmī az Dīn*. s.l. Tarḥ-i Naū, 2001/1379.
- Mujtahid Shabistārī, Muḥammad. *Tā'ammulātī dar Qirā'at-i Rasmī az Dīn*. Tehran: Tarḥ-i Naū, 2005/1383.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmū'ah-yi Āṣār Shahid Muṭaharī*. Tehran: Šadrā, 2005/1384.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Rī'ālism*. Tehran: Šadrā, 2018/1396.
- Naṣrī, 'Abd Allah. *Rāz-i Matn: Hirminūtik, Qirā'atpazīrī Matn va Manṭiq Fahm Dīn*. Tehran: Surūsh,

2011/1390.

Rabānī Gulpāyānī, ‘Alī. *Ma’rifat Dīnī az Manẓar Ma’rifatshināsī*. s.l. Dānish va Andīshih-yi Mu‘āshir, 2000/1378.

Rafīq al-‘Ajam. *Mawsū‘a Muṣṭalaḥāt ibn Khaldūn wa al-Sharīf ‘Alī Muḥammad al-Jurjānī*. Lebanon: Nāshirūn, 2004/1382.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Falsafatanā*. s.l. Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2004/1425.

Sankey, Howard. “Panj Qir’at az Nisbīgirāyī Shinākhtī”. *Faṣlnāmih-yi Zihn*. Translated by Pīrūz Faṭūrichī, no. 9 (spring 2003/1381): 55-66.

Subḥānī, Ja‘far. *Shinākht dar Falsafah Islāmī*. Qum: Mū‘assisah-yi Imām Şādiq (AS), 2004/1382.

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Baṣṭ-i Tajribah-yi Nabavī*. Tehran: Mū‘assisah-yi Farhangī Şirāt, 2000/1379.

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Farbahtar az Īdūlūzhī*. Tehran: Mū‘assisah-yi Farhangī Şirāt, 1995/1373.

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Qabẓ va Baṣṭ-i Tūrik-i Sharī‘at*. Tehran: Mū‘assisah-yi Farhangī Şirāt, 1993/1371

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Şirāt-hā-yi Mustaqīm*. Tehran: Mū‘assisah-yi Farhangī Şirāt, 1999/1377.

Vā‘izī, Aḥmad. *Dar Āmadī bar Hirminūtik*. Tehran: Pāzhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2002/1380.



Analyzing and Criticizing Reynolds's Views regarding the Idea of "Fate and Immediate Retribution of Martyrs in the Quran" and its Biblical Subtext

Nasrin Vejdani  (Corresponding author)

Ph.D. Student, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran

Email: N.vejdani@alzahra.ac.ir

Dr. Soheila Jalalikondori

Associate Professor, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran

Abstract

Gabriel Said Reynolds developed his idea on the "Immediate retribution of Martyrs after Death" based on his interpretation of some Quranic verses and narrations and the opinions presented in Tabari's commentary. He believed that martyrs immediately ascend to eternal heaven without experiencing the intermediate state *Barzakh* (purgatory). Reynolds credited the Church Fathers, particularly the Syriac Fathers and selected verses from the Bible as inspiration for this idea. This study examined Reynolds' viewpoint and supporting documents using descriptive and analytical methods. This hypothesis was initially criticized based on Quranic and narrative evidence. It has been subsequently demonstrated that Reynolds has misunderstood Tabari's interpretation. Moreover, the claim that this doctrine, in addition to the Syriac Fathers, can also be found among church fathers in the West, such as Tertullian, who has been called the father of Latin Christianity and the founder of Western theology, was deemed a misinterpretation. Based on research on Tertullian's views about this idea, early scholars' reading of Tertullian's views revealed that martyrs, like other souls, remain in the place of deceased souls (Hades) until the Day of Resurrection.

Furthermore, analyzing the context and revising some of the terms in the Bible verses cited by Reynolds suggested that martyrs do experience the *Barzakh* period *Barzakh* (purgatory) according to the Bible's teaching. If this idea is proven, the commonality of this concept in Christian theology and Islamic theology can be explained by the belief in the unique origin of divine revelation.

Keywords: Bible, Purgatory, Heaven, Immediate retribution, Reynolds, Martyr, Quran



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

**بررسی و نقد آرای رینولدز در باب ایده «سرنوشت و جزای فوری شهدا در قرآن»****و زیرمتن بایبلی آن**

نسرین وجدانی (نویسنده مسئول)

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

Email: N.vejdani@alzahra.ac.ir

دکتر سهیلا جلالی کندی

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

چکیده

گابریل سعید رینولدز ایده «جزای فوری شهدا پس از مرگ» را با تکیه بر برداشت خویش از ظواهر آیات و روایات و نیز آرای تفسیری طبری، به معنای عدم تجربهٔ برزخ و وصول بلافاصله آنان به بهشت جاودان انگاشته و آن را متأثر از آموزه‌های پدران کلیسا، به‌ویژه پدران سریانی و ناظر به برخی آیات در کتاب مقدس برشمرده است. در این پژوهش پس از نقد این فرضیه با توجه به شواهد قرآنی و روایی با روش توصیفی و تحلیلی، دیدگاه رینولدز و مستندات وی بررسی و این نتایج حاصل شده است که رینولدز در برداشت خود از تفسیر طبری اشتباه کرده است؛ به‌علاوه ادعای اینکه این ایده افزون بر آموزه‌های پدران سریانی از آموزه‌های پدران کلیسا در غرب نیز اثر پذیرفته است، با دقت در آرای «ترتولیان» که از پدران کلیسای لاتین و بنیان‌گذار الهیات غربی به شمار می‌آید، سوءبرداشتی از آرای وی تلقی شده است. خوانش محققان نخستین از دیدگاه‌های ترتولیان روشن می‌سازد که شهدا نیز همانند سایر ارواح تا روز رستاخیز در مکان ارواح متوفا باقی می‌مانند. همچنین سیاق آیات مورد استناد رینولدز از کتاب مقدس و بازخوانی برخی اصطلاحات آن گویای این است که بر طبق آموزه‌های بایبل نیز شهدا دورهٔ برزخ را طی می‌کنند. در صورت اثبات این ایده در الهیات مسیحی، اشتراک این مفهوم در الهیات اسلامی و مسیحی، نه براساس انگاره انعکاس آموزه های کلیسا و متون بایبلی در معارف قرآنی؛ بلکه در پرتو اعتقاد به منشأ واحد وحی در ادیان الهی، قابل تبیین است

واژگان کلیدی: بایبل، برزخ، بهشت، جزای فوری، رینولدز، شهید، قرآن.

مقدمه

مفاهیم «شهید» و «شهادت»، به عنوان مفاهیمی بین ادیانی در بیشتر ادیان بزرگ جهان به رسمیت شناخته و نهادینه شده است.^۱ در فرهنگ مسیحی و یهودی، از شهید با واژه «Martyr» یاد می‌شود. گفته شده است که معنای اصلی واژه یونانی Martys، شاهد یا گواه (Witness) است و از آنجاکه بارزترین شهادت مسیحیان بر ایمان خود، مردن در راه ایمان بوده است، این کلمه به زودی درباره کسی استفاده شد که نه تنها شاهد بود؛ بلکه به طور خاص شاهد مرگ بود.^۲ واژه شهادت در کتاب‌های لغت عربی، به معنای «حاضر و گواه بودن»^۳ و واژه شهید -علاوه بر شاهد و گواه- در معنای «کشته شده در راه خدا»^۴ به کار رفته است.^۵ بر طبق دیدگاه غالب در فرهنگ اسلامی، عموم انسان‌ها -از جمله شهدا- در فاصله میان مرگ و روز رستاخیز، در برزخ به سر می‌برند. در متون تفسیری و روایی، زندگی شهیدان و رزق یادشده در آیات ۱۵۴ سوره بقره و ۱۶۹ سوره آل عمران، به عالم برزخ بازگردانده شده است؛^۶ اما درباره تجربه برزخ توسط شهدا و موضوع دریافت پاداش فوری دخول به بهشت جاودان پس از شهادت، در میان برخی از محققان غربی مناقشه شده است. گابریل سعید رینولدز^۷ با استناد به آیاتی از قرآن، که به بیان حضور شهید در بهشت پس از مرگ و دریافت رزق نزد خداوند متعال می‌پردازد، و نیز بر مبنای برخی روایات و آرای تفسیری معتقد است که از منظر قرآن شهدا پاداش خود را بلافاصله پس از مرگ دریافت خواهند کرد و برای دریافت این پاداش منتظر فرارسیدن رستاخیز نخواهند بود.^۸ رینولدز بر این اعتقاد است که شهید دوره انتظار میان مرگ و روز قیامت را -که در فرهنگ اسلامی از آن به برزخ یاد می‌شود- تجربه نمی‌کند و بلافاصله به آسمان

۱. نک: دایرة المعارف بریتانیکا، Martyr.

۲. دایرة المعارف بریتانیکا، Martyr.

۳. راغب اصفهانی در مفردات الفاظ قرآن کریم، شهادت را حضور توأم با مشاهده توسط بصریا بصیرت و سخن گفتن از روی علم و آگاهی حاصل از مشاهده، معنا می‌کند. سایر تعابیر برگرفته از واژه شهادت که وی از آیات قرآنی استخراج کرده، عبارت است از: حاضر شدن، علم داشتن، حکم و داوری، اقرار، آگاهی و اطلاع دانشمندان به حکم و تقدیر الهی و... (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۴۶۵/۱ و ۴۶۶)

۴. ابن فارس برای اطلاق شهید به کشته شده در راه خدا، دو قول ذکر کرده است: نخست آنکه، کشته شده در راه خدا شهید نامیده شده است؛ زیرا فرشتگان رحمت، شاهد او هستند؛ به این معنا که، بر او حاضر می‌شوند و دوم آنکه، از آنجاکه وی بر زمین می‌افتد و زمین شاهد اوست، بر او این نام نهاده می‌شود (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۲۱/۳).

۵. نک: جمهرة اللغة، المحکم و المحيط الأعظم، الصحاح و... گفتنی است بسیاری از مفسران، شهید را در بعضی از آیات قرآن، به معنای کشته جنگ در راه خدا دانسته‌اند؛ اما به عقیده علامه طباطبائی، لفظ شهدا در قرآن، به معنای گواهان یا شاهدان اعمال است و شهید، به معنای کشته در معرکه جنگ، معنایی مستحدث در روایات دینی و فرهنگ اسلامی است. آنچه مسلم است قرآن برای کشته شدن در راه خدا، از ماده قتل و نه شهادت استفاده می‌کند.... برخلاف استفاده قرآن از مشتقات قتل در مفهوم شهادت؛ واژه شهادت و مشتقات آن، به معنای کشته شدن در راه خدا در بسیاری از احادیث به کار رفته است که نشان می‌دهد کاربرد این واژه از همان صدر اسلام، به معنای کشته شدن در راه خدا نیز تثبیت شده بوده است، به ویژه آنکه گاهی این تعبیر، با وصف «فی سبیل الله» نیز همراه شده است.... (شفیعی، «شهادت» در دانشنامه جهان اسلام).

۶. پاکتنجی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «برزخ».

7. Gabriel Said Reynolds.

8. Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*, 165.

عروج خواهد کرد.^۹ وی این آموزه را متأثر از آموزه‌های کلیسا و ناظر به زیرمتن بایبلی بر می‌شمرد. ویم ریون،^{۱۰} نویسنده مدخل «شهید» در دایرةالمعارف قرآن لیدن، در پاسخ به این پرسش که آیا شهیدان پس از مرگ، بی‌درنگ به بهشت می‌روند؟ بر مبنای برداشت خویش از برخی روایات اسلامی می‌نویسد: «شهیدان، بی‌درنگ پس از مرگشان در بهشت خواهند بود...؛ اما بیشتر تفاسیر، گویای این نکته‌اند که شهیدان، نزدیک بهشت، نه در بهشت، زندگی جاودان دارند.»^{۱۱} ریون اذعان می‌دارد که: «اگرچه قرآن بهروشنی از بهشت به‌عنوان جایگاه ابدی کشتگان در جنگ سخن گفته است؛ اما تصریح نشده که شهیدان چه هنگام وارد آن می‌شوند.»^{۱۲}

درباره موضوعات شهادت، معاد، برزخ، حیات برزخی و سایر مفاهیم مرتبط، در اسلام و یهودیت و مسیحیت، علاوه بر مداخل دایرةالمعارف‌هایی؛ همچون دایرةالمعارف بریتانیکا، دایرةالمعارف ریچارد الیاده، دایرةالمعارف قرآن لیدن و...، کتاب‌ها و مقاله‌ها و رساله‌های متعددی تحریر شده است، از جمله: مقاله «مقایسه بین مفهوم شهادت در مسیحیت و اسلام»، اثر ابوالفضل عزتی و پایان‌نامه‌ای با عنوان «مبانی نظری شهادت در قرآن و کتاب مقدس»، اثر مرضیه نصرتی که در فصل دوم آن به بررسی واژه شهادت در عهد عتیق و جدید و نیز مقام و جایگاه شهید در تورات، انجیل و ادیان و فرق مختلف پرداخته است. نیز در ضمن پایان‌نامه‌هایی همچون «معاد در قرآن و عهدین»، اثر جواد عبدی و «بررسی تطبیقی مسئله معاد در قرآن و کتب عهدین»، اثر کبری بشیری‌نیا، به انگاره برزخ و معاد در عهد عتیق و جدید پرداخته شده است. از میان تألیفات متعدد به زبان انگلیسی، کتاب «راهنمای معادشناسی اکسفورد» در این زمینه به بررسی‌های انتقادی مباحث آخرت‌شناسی از منظرهای مختلف کتاب مقدس، تاریخی، الهیاتی، فلسفی و فرهنگی می‌پردازد؛ اما به‌طور مشخص، برخی پژوهش‌هایی که به موضوع حاضر؛ یعنی وضعیت و سرنوشت شهدا پس از مرگ پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: مدخل «شهید» در دایرةالمعارف قرآن لیدن، به‌قلم ویم ریون، مقاله «نقد روایات طائر در مدخل شهید دایرةالمعارف قرآن لیدن»، اثر زهره اخوان‌مقدم و نعیمه تقوی فردود و مقاله «دیدگاه ترتولیان درباره زندگی پس از مرگ؛ تنها شهدا در بهشت هستند و سوءتفاهمات دیگر»، به‌قلم دیوید ویل‌هایت. رینولدز نیز در ضمن تلاش بر طرح ایده‌ای نو در باب رابطه قرآن و کتاب مقدس در تألیفات خویش، به‌ویژه در کتاب «قرآن و زیر متن بایبلی آن» به این

۹. Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*. ۱۶۵. نک: ۹

۱۰. استاد دانشگاه فیلیپس ماربورگ آلمان.

۱۱. ریون، به اقوالی از تفسیر طبری و سیره ابن اسحاق اشاره می‌کند و می‌نویسد: «بیشترین تفاسیر در این زمینه، گویای این نکته‌اند که شهیدان نزدیک بهشت، نه در بهشت، زندگی جاودانه دارند. آنان نزد پروردگارشان‌اند، با میوه‌های بهشتی پذیرایی می‌شوند و نسیم بهشت را احساس می‌کنند؛ اما در خود بهشت نیستند یا اینکه در کنار نهر بارق در آستانه بهشت درون خیمه‌گاهی سبز رنگ، روزی آنان، روز و شب از بهشت می‌رسد (ریون، دایرةالمعارف قرآن لیدن، «شهید»).

۱۲. ریون، دایرةالمعارف قرآن لیدن، «شهید».

موضوع پرداخته است. تاجی در تقریر خود با عنوان «بازخوانی متن قرآن براساس سنت بابیلی، مروری بر کتاب «قرآن و زیرمتن بابیلی آن»، اثر گابریل سعید رینولدز، به معرفی این کتاب پرداخته است. این جستار پس از معرفی اجمالی رینولدز و کتاب «قرآن و زیرمتن بابیلی آن» با رویکرد توصیفی و تحلیلی، درصددِ بررسی و ارزیابی یازدهمین نمونه پژوهی او در این کتاب با عنوان «کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده میندازید» و ایدۀ جزای فوری شهدا پس از مرگ و زیرمتن بابیلی آن برآمده است. گفتنی است رینولدز در تألیف دیگرش با عنوان «قرآن و بابیل: متن و تفسیر»^{۱۳} -که گونه‌ای تفسیر و حاشیه‌نویسی براساس متون بابیلی بر متن قرآن به شمار می‌رود-^{۱۴} نیز تاحدی به این موضوع پرداخته است.

۱. رینولدز و تألیف وی، «قرآن و زیرمتن بابیلی آن»

گابریل سعید رینولدز، فارغ‌التحصیل مطالعات اسلامی از دانشگاه ییل و استاد مطالعات اسلامی و الهیات در دانشگاه نوتردام، محقق و پژوهشگر در حوزه مطالعات قرآن و روابط میان مسلمانان و مسیحیان است.^{۱۵} وی در تألیف خویش با عنوان «قرآن و زیرمتن بابیلی آن»،^{۱۶} درصددِ طرح ایدۀ نو در باب نسبت میان قرآن و متون عهدین برآمده است. بحث کلی وی در این اثر آن است که پیوندی که مفسران مسلمان قرون میانی، میان وقایع زندگی پیامبر و قرآن ایجاد کرده‌اند، نباید مبنای پژوهش انتقادی قرار گیرد؛ در عوض، قرآن را باید در پرتو گفت‌وگوی آن با ادبیات قبلی، به‌ویژه ادبیات کتاب مقدس و آثار تفسیری یهودی مسیحی مطالعه کرد.^{۱۷} رینولدز بر این اعتقاد است که قرآن با مخاطبی سخن می‌گوید که داستان‌ها و شخصیت‌های بابیلی را می‌شناسد و در نتیجه، برای فهم بهتر قرآن باید به متون بابیلی مراجعه کرد.^{۱۸}

۲. سرنوشت و پاداش شهدا در قرآن و دیدگاه رینولدز درباره آن

رینولدز در مقدمۀ نمونه پژوهی خویش با عنوان «کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده میندازید»،^{۱۹} پس از طرح موضوع پاداش شهدا^{۲۰} و بخشیده‌شدن گناهان ایشان^{۲۱} و وعده ورود آن‌ها به

13. *The Quran and the Bible: Text and Commentary*

۱۴. عدالت‌نژاد، گزارش و معرفی کتاب «قرآن و کتاب مقدس: متن و تفسیر».

15. <https://theology.nd.edu/people/gabriel-reynolds>

۱۶. *The Quran and its Biblical Subtext*، این کتاب در سال ۲۰۱۰ توسط انتشارات راتلج منتشر شده است.

17. Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*, 2.

۱۸. تاجی، «بازخوانی متن قرآن براساس سنت بابیلی، مروری بر کتاب «قرآن و زیرمتن بابیلی آن»»، ۱.

۱۹. برگرفته از آیات ۱۶۹ سوره مبارکۀ آل‌عمران و ۱۵۴ سوره مبارکۀ بقره.

۲۰. نساء: ۷۴؛ آل‌عمران: ۱۵۷.

۲۱. آل‌عمران: ۱۹۵ و ۱۷۵.

بهشت،^{۲۲} فداکاری شهدا را کفاره گناهانشان و سبب اجازه ورود به باغ‌های بهشتی بر می‌شمرد و سپس به بیان ایده محوری خود با استناد به آیه ۱۶۹ سوره آل عمران می‌پردازد و می‌نویسد: «در این امر، شهدا از سایر مؤمنان جدا می‌شوند. آن‌ها برای ورود به باغ‌های بهشتی، منتظر روز قیامت که اعمال انسان‌ها در آن روز در ترازوی الهی سنجیده خواهد شد، نیستند و قبلاً از پاداش خود لذت می‌برند.»^{۲۳}

رینولدز معتقد است: اهمیت این آموزه -درخصوص پاداش فوری شهدا پس از مرگ- در پرتو سایر توصیفات آخرت‌شناختی در قرآن کریم آشکار می‌شود؛ زیرا قرآن تأکید می‌کند که مردگان، تنها در روز قیامت که روح و بدن دوباره به هم می‌پیوندند، زنده خواهند شد.^{۲۴} او با استناد به سیاق آیات سوره «ق» و نیز داستان اصحاب کهف به تبیین بیشتر این ادعا می‌پردازد که میان مرگ و روز قیامت ظاهراً هیچ محاکمه فردی و جزای فوری وجود ندارد و بشر میان مرگ و رستاخیز خود، تجربه‌ای پیش‌رو نخواهد داشت؛ اما شهید در این زمینه از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است. وی علاوه بر آیات ذکرشده -با استناد به ماجرای شهادت مرد عادل در سوره یس بر این اعتقاد است که شهدا، تنها استثنا در قرآن از سرنوشت منسوب به مردگان هستند.^{۲۵} رینولدز در بخش بعدی با عنوان «مشکلات مفسران» به بیان گزیده‌ای از آرای تفسیری مقاتل بن سلیمان، قمی، طبری، زمخشری و ابن‌کثیر ذیل آیات ۱۵۴ سوره بقره و ۱۶۹ سوره آل عمران می‌پردازد و برخی از روایات وارد شده در سبب نزول آیات را نقل می‌کند. او ابن‌کثیر و طبری را در این دیدگاه -که شهدا بلافاصله پس از مرگ وارد بهشت خواهند شد- هم‌نظر و موافق می‌داند و روایتی را که ابن‌کثیر درباره شهادت پدر جابر بن عبدالله انصاری در جنگ احد گزارش کرده است، ناظر بر برداشت خویش می‌پندارد؛ روایت آن است که پیامبر اکرم (ص) جابر را دل‌داری می‌دهد و می‌فرماید: «آیا به شما خبر نداده‌ام که خداوند تنها از پشت پرده با مردم صحبت می‌کند؟ اما اکنون او با پدرت رودررو سخن می‌گوید.»^{۲۶} در این روایت، گفت‌وگوی بی‌واسطه خداوند با شهید به منزله حضور بی‌درنگ وی در بهشت تلقی شده است. وی در ادامه، به بحث درباره دومین منازعه تفسیری ذیل آیه ۱۶۹ سوره آل عمران درباره وضعیت ارواح شهدا در بهشت و چگونگی بهره‌مندی شهدا از رزق نزد پروردگار می‌پردازد و می‌نویسد: «ذکر رزق ظاهراً غذا نشان می‌دهد که شهدا با روح و جسم خویش در بهشت حضور دارند. این موضوع سبب پیدایش مشکلی برای مفسران در تفسیر این آیه شده است؛ زیرا روشن است که اجساد شهدا در قبور

۲۲. آل عمران: ۱۹۵؛ توبه: ۱۱۱.

23. Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*, 156.

24 Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*, 157.

25 Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*, 157.

26. Reynolds, *The Quran and its Biblical Subtext*, 159.

روی زمین قرار دارند.»^{۲۷}

رینولدز با نقل روایات متعدد پیرامون وضعیت ارواح شهدا در بهشت؛ از جمله روایات طائر به نقل از مفسران پیش گفته تلاش می کند که مناقشات تفسیری مفسران را در ذیل این آیه بررسی و تبیین کند. در بخش پایانی، پس از نقد دیدگاه ابن کثیر مبنی بر اینکه همه مؤمنان پس از مرگ جزای فوری دریافت خواهند کرد، می نویسد: «این نظر، به سختی در قرآن مشهود است و قرآن جزای فوری پس از مرگ را از امتیازات خاص شهدا توصیف می کند.»؛ با این مقدمه، رینولدز قرآن را در چهارچوب محیط دینی اش متمرکز می داند و معتقد است: این آموزه در میان آبای کلیسا، به طور عام و در میان پدران سریانی، به طور خاص و نیز نزد پدران کلیسا در غرب یافت می شود.^{۲۸}

۳. بررسی دیدگاه رینولدز درباره حیات برزخی و سرنوشت شهدا پس از مرگ

رینولدز با استناد به آیات سوره «ق»، داستان اصحاب کهف در سوره کهف و داستان مرد و الاغ او در آیه ۲۵۹ سوره بقره،^{۲۹} مفهوم حیات برزخی و دریافت پاداش و کیفر فوری بلافاصله پس از مرگ را در قرآن به چالش می کشد. وی از توالی آیات ۱۹ و ۲۰ سوره «ق»: «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ وَ نُفَخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ» نتیجه می گیرد که میان مرگ و روز قیامت هیچ اتفاقی نخواهد افتاد.^{۳۰} همچنین در داستان اصحاب کهف این موضوع را -که جوانان پس از بیدار شدن هیچ خاطره ای از آنچه در خوابشان رخ داده است، ندارند- نشانگر این می داند که انسان ها هیچ تجربه ای را در فاصله میان مرگ و رستاخیز نخواهند داشت و در واقع، هیچ محاکمه ای بلافاصله پس از مرگ وجود ندارد.^{۳۱}

به نظر می رسد برداشت رینولدز از آیات قرآنی در خصوص حیات برزخی و موضوع پاداش و کیفر در این دوره، بی تأثیر از ابهام و اختلاف دیدگاه های موجود درباره مفهوم برزخ^{۳۲} و سایر مفاهیم مرتبط در الهیات مسیحی و یهودی نیست. نویسنده کتاب فرهنگ الهیات مسیحی می نویسد: «بر طبق آموزه کاتولیک رومی، تمام نفوس تعمید یافته که بدون توبه از گناهان مرده اند یا آنکه به سبب انجام گناهی که جرم آن ها برطرف شده است مجازات نشده اند، به مکانی می روند که برزخ نام دارد. علی رغم بدفهمی عوامانه، برزخ دوره آزمایش نیست؛ بلکه برای کسانی است که قبلاً از لطف فراطبیعی بهره برده و مقدر شده

27. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 159.

28. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 161, 165.

۲۹. نمونه دیگر: مؤمنون: ۱۱۱-۱۱۴.

30. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 157.

31. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 157.

32. Purgatory

است نجات یابند؛ ولی به دلیل پیش گفته نمی توانند مستقیماً وارد بهشت شوند.^{۳۳} این در حالی است که پروتستان ها به دلایلی آموزه برزخ را رد کرده اند، از جمله: این آموزه، فاقد مبانی کتاب مقدسی است؛ تصور مجازات بعد از بخشایش را حفظ کرده و مستلزم آن است که جبران مسیح (ع) کاملاً کافی نیست و انجیل را که معتقد به بخشایش کامل گناهان است، تباه می سازد.^{۳۴} در نمونه ای دیگر، درباره عبارت «او به دوزخ سقوط کرد»، در خصوص حضرت مسیح (ع) که در اعتقادنامه موسوم به اعتقادنامه رسولان موجود است و ترجمه عبارت لاتین *desendit ed inferna* است، تفاسیر بی شماری پدید آمده است.^{۳۵} «روشن نیست که اسم *inferna* به چه چیز اشاره دارد؛ زیرا می توان آن را به مکان ارواح مرحوم یا دوزخ ترجمه کرد و این دو به هیچ وجه در باور سنتی مذهب کاتولیک رومی و مذهب ارتدکس شرقی به یک معنا نیست.»^{۳۶} «عبارت فوق را می توان به صورت کسی که به عالم ارواح سقوط کرد، ترجمه کرد.»^{۳۷} «کلیساهای یونانی اولیه احتمالاً عالم ارواح را به معنای دقیق، مشیر به دوزخ نمی دانستند؛ بلکه آن را مشیر به مکانی فراگیرتر متعلق به ارواح متوفا یا جایگاهی موقتی در بهشت می دانستند.»^{۳۸} همچنین کلمه *Hades*، به معنای «مکان ارواح متوفا» در سبینه برای ترجمه کلمه عبری *Sheol* (هاویه) به کار رفته است؛ اما در الهیات های بعدی یهودیت و مسیحیت، ارواح متوفا بسته به رفتار دنیوی شان، مکان های مختلفی را به خود اختصاص می دهند. به همین سبب این واژه به نفع اسامی خاص تر متروک شده است.^{۳۹} احتمالاً در اعتقاد عبری عامیانه در خصوص واژه *Sheol* به معنای هاویه - که نامی است متعلق به سرزمینی که ارواح مردگان در آن اقامت دارند - تصورات خاصی وجود دارد؛ اما شایان توجه است که متون عهد عتیق در این باره بسیار مبهم هستند. به نظر می رسد تمام ارواح مرحوم به آنجا می روند و از این رو، چندان با پاداش و عذاب ارتباط ندارند.^{۴۰}

اما «درباره مفهوم آخرت شناختی برزخ در فرهنگ اسلامی باید گفت: هسته اصلی شکل گیری این

۳۳. هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۲۰۸.

۳۴. هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۲۰۸. در همین ارتباط، ابهام و اختلاف نظر دیگر را در خصوص اصطلاح «داوری ویژه» می توان یافت. این اصطلاح، اشاره به آن داوری دارد که بلافاصله پس از مرگ جسمانی و قبل از داوری نهایی، در خصوص نفس هر فرد انجام می شود. چنین تصویری در راست کیشی پروتستان و الهیات کاتولیک رومی وجود دارد، تنها تفاوت در آن است که در الهیات کاتولیک رومی، نفس ممکن است به برزخ فرستاده شود، نه به بهشت یا دوزخ، در حالی که به لحاظ سنتی در مذهب پروتستان، نفس، تنها به بهشت یا دوزخ فرستاده می شود (هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۱۳۷).

۳۵. هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۶۵ و ۶۶.

۳۶. هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۶۵.

۳۷. هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۱۱۴.

۳۸. هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳۹. نک: هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۱۱۴.

۴۰. نک: هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۲۳۰.

آموزه، به روشنی آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون است که باوجود اختلاف مفسران در جزئیات، عموماً در تفسیر به مرحله میان مرگ تا رستاخیز از زندگی انسان بازگردانده شده است.^{۴۱} «در متون حدیثی نیز علاوه بر روایاتی که درصدد تفسیر کاربرد قرآنی برزخ هستند، روایاتی وجود دارند که در آن‌ها برزخ به عنوان واژه‌ای از متن به کار رفته است و معنای رایج برزخ در این احادیث، همان حیات میان مرگ تا رستاخیز است.»^{۴۲} رینولدز نیز به آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون توجه دارد و درباره آن بیان می‌کند که این آیه را می‌توان دالّ بر حیات و وجود بشر پس از مرگ و پیش از فرارسیدن روز قیامت دانست؛ اما معتقد است که بالاین حال، زبان در این آیه، زبان موعظه است و این آیه درصدد بیان اهمیت به تعویق نینداختن توبه است و آیات بعد روشن می‌سازد که قضاوت فقط در آن روز رخ خواهد داد.^{۴۳}

به اعتقاد رینولدز، در این میان -که براساس آیات ذکرشده انسان‌ها هیچ تجربه‌ای را در فاصله مرگ و رستاخیز خود نخواهند داشت و پاداش و عقابی دریافت نخواهند کرد- شهدا از امتیاز ویژه‌ای برخوردارند.^{۴۴} وی در نمونه‌ای دیگر، امتیاز شهید در این زمینه را از تمثیل موجود در سوره یس استنباط‌شدنی می‌داند و ماجرای شهروند عادل را که بنابر آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره یس به دفاع از رسولان برآمده و ناگهان به وی گفته می‌شود که «وارد باغ شو»، حکایتگر دریافت جزای فوری پس از شهادت می‌داند.^{۴۵} براین اساس و براساس آیات پیش گفته، او شهدا را تنها مورد استثنا در قرآن از سرنوشت منسوب به مردگان بر می‌شمرد. همان‌گونه که در جای دیگری با استناد به آیه ۱۶۹ سوره آل عمران می‌نویسد: «در این امر، شهدا از سایر مؤمنان جدا می‌شوند؛ آن‌ها برای ورود به باغ‌های بهشتی منتظر روز قیامت که اعمال انسان‌ها در آن روز در ترازوی الهی سنجیده خواهد شد، نیستند و قبلاً از پاداش خود لذت می‌برند. اهمیت این آموزه -در خصوص پاداش فوری شهدا پس از مرگ- در پرتو سایر توصیفات آخرت‌شناختی در قرآن کریم آشکار می‌شود؛ زیرا قرآن تأکید می‌کند کسانی که می‌میرند، تنها در روز قیامت که روح و بدن دوباره به هم می‌پیوندند، زنده خواهند شد.»^{۴۶}

۴۱. پاکتنجی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «برزخ».

۴۲. پاکتنجی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «برزخ».

43. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 157.

44. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 157.

۴۵. رینولدز می‌نویسد: اینجا دلالتی قوی وجود دارد که شهروند صالح، به‌دست ساکنان ستمکار شهرش کشته و در نتیجه، شهید شده است (Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 157).

46. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 156, 157.

۴. نقد و بررسی برداشت رینولدز در خصوص مراد از واژه جنة و حیات برزخی شهید

براساس بیانات مذکور به نظر می‌رسد رینولدز مراد از جنة در آیات استنادشده را بهشت جاودان که مؤمنان در روز قیامت به آن وارد خواهند شد تصور کرده است، این در حالی است که هر دو مدعا؛ ورود شهیدان به بهشت جاودان اخروی بلافاصله پس از مرگ و عدم تجربه برزخ توسط ایشان و نیز عدم دریافت ثواب و عقاب عموم انسان‌ها پس از مرگ و پیش از رستاخیز، باتوجه به شواهد قرآنی و روایی از جهاتی چند نقدشدنی است:^{۴۷}

نخست: واژه جنة در روایات، افزون بر بهشت جاودان، برای بهشت برزخی نیز به کار رفته است. در روایتی از امیرالمؤمنین(ع) در تفسیر نعمانی^{۴۸} -که مشتمل بر استنادات قرآنی و درصدد ردّ سخن کسانی است که ثواب و عقاب پیش از روز قیامت را انکار می‌کنند- دخول افراد سعید و شقیّ به بهشت و جهنم در آیات ۱۰۵ و ۱۰۸ سوره هود، قبل از برپایی روز قیامت دانسته شده است. دلیل دیگر در این روایت، تعریف برزخ در آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون است که به این معنا تبیین شده است: «امری میان دو امر که همان ثواب و عقاب میان دنیا و آخرت است.» در ادامه روایت نیز عرضه آتش در صبحگاهان و شامگاهان بر آل فرعون در آیه: «الْأَنَارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»^{۴۹} و بهره‌مندی اهل بهشت از رزق در آیه: «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا»^{۵۰} پیش از برپایی روز قیامت و مراد از بهشت، جنت حیاة؛ یعنی جنت برزخ^{۵۱} دانسته شده است؛ زیرا صبح و شام مربوط به دوره پیش از قیامت است، همچنان که عدم رؤیت خورشید در روز قیامت چنین می‌رساند که صبح و شامی در قیامت در کار نیست.

در روایتی دیگر از امام صادق(ع) آمده است که: «ابوبصیر گوید: از امام صادق(ع) درباره ارواح مؤمنان پرسیدم، فرمود: آنان در غرفه‌های بهشتی هستند، از غذای بهشتی می‌خورند و از آشامیدنی آن می‌نوشند و می‌گویند: پروردگارا! قیامت را برای ما برپا کن و به وعده‌ای که به ما داده‌ای، وفا کن و آیندگان ما را به پیشینیان ما ملحق ساز.»^{۵۲}

۴۷. در این نقد که براساس شواهد قرآنی و روایی صورت پذیرفته است، از مقاله «نقد روایت طائر» در مدخل شهید «دایرة المعارف قرآن لیدن»، اخوانمقدم و تقوی فردود بهره برده شده است.

۴۸. مجلسی، بحار الأنوار، ۶/ ۲۴۵ و ۲۴۶، به نقل از تفسیر نعمانی.

۴۹. غافر: ۴۶.

۵۰. مریم: ۶۲.

۵۱. مطهری، معاد، ۵۴.

۵۲. کلینی، الکافی، ۳/ ۲۴۴. این نمونه روایی، از مقاله «نقد روایت طائر در مدخل «شهید» دایرة المعارف قرآن لیدن، اثر اخوانمقدم و تقوی فردود، وام گرفته

این روایات روشن می‌سازد که از بهشت برزخی نیز به‌عنوان جنة یاد می‌شود، همان‌طور که از عرضه آتش در صبحگاهان و شامگاهان در آیه ۴۶ سوره غافر در روایت ذکر شده و نیز از دخول در آتش در آیه ۲۵ سوره نوح «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا»، جهنم و عذاب برزخی برداشت می‌شود.

در آرای تفسیری مفسران فریقین نیز به تمایز میان بهشت اخروی و بهشت برزخی توجه شده است.^{۵۳} علامه طباطبایی مراد از بهشت در آیه ۲۶ سوره یس را بهشت برزخی می‌داند و می‌نویسد: «در این سخن خداوند: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»، خطاب به مرد نام‌برده است -و آن‌گونه که از سیاق بر می‌آید- به این مطلب اشاره می‌کند که مردم آن مرد را کشتند و سپس از ساحت عزت خداوند به وی خطاب شد که داخل بهشت شو. مؤید این احتمال، ادامه آیه است که می‌فرماید: «وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ»، چون در آیه مورد بحث، جمله «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ»، به جای خبر از کشته شدن مرد توسط قوم او قرار گرفته است تا به این مطلب اشاره کند که بین کشته شدن آن مرد به دست مردم قوم او و امر به داخل شدن وی به بهشت، فاصله و جدایی ای نبوده است، گویی که کشته شدن او به دست مردم، همان و دستور به داخل بهشت شدنش، همان است و بنابراین مراد از «جنة»، بهشت برزخ است و نه بهشت آخرت و سخن کسانی که می‌گویند مراد از آن بهشت آخرت است؛ به این معنا که، به او گفته خواهد شد: در روز قیامت وارد بهشت شو... داورِ بدون دلیل است...»^{۵۴}

قمی تذکر می‌دهد که: بهشت پیش از رستاخیز، از بهشت‌های دنیاست، نه آخرت.^{۵۵} وی ذیل تفسیر آیه ۱۰۸ سوره هود بیان می‌کند که: «وَأَمَّا قَوْلُهُ: وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا يَعْنِي فِي جَنَّاتِ الدُّنْيَا الَّتِي تَنْقَلُ إِلَيْهَا أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ...»^{۵۶} «سرانجام گفتنی است که در متون روایی و تفسیری، زندگی شهیدان و رزق یاد شده در آیات ۱۵۴ سوره بقره و ۱۶۹ سوره آل عمران، دشواری زندگی برای کسانی که از ذکر خداوند روی گردان هستند، مورد اشاره در آیه ۱۲۴ سوره طه، دوبار زنده شدن و دو بار مردن یاد شده در آیه ۱۱ سوره غافر، همه به حالت برزخ یا به اصطلاح، عالم برزخ بازگردانده شده است.»^{۵۷}

دوم: توجه در آیه شریفه «وَلَيْنَ مِثْمٍ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ»^{۵۸} روشن می‌سازد که شهیدان نیز مانند

شده است.

۵۳. نک: آلوسی، روح المعانی، ۱۷۹/۹، ذیل تفسیر آیه ۵۸ سوره حج.

۵۴. طباطبائی، المیزان، ۷۹/۱۷.

۵۵. پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «برزخ».

۵۶. قمی، تفسیر قمی، ۳۳۸/۱.

۵۷. پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «برزخ».

۵۸. آل عمران: ۱۵۸.

سایر مردگان در روز قیامت محشور می‌شوند و به تبع، در آن روز به منزلگاه ابدی خود رهسپار خواهند شد.^{۵۹}

۵. نقد و بررسی استنادات رینولدز به تفسیر طبری در خصوص حیات برزخی شهدا پس از مرگ

رینولدز در مواضعی با استناد به تفسیر طبری به بیان این مطلب می‌پردازد که بنابر دیدگاه طبری، شهدا از دورهٔ برزخ در امان می‌مانند. وی نخست در بخش مشکلات مفسران می‌نویسد: «هیچ‌یک از این‌ها^{۶۰} در تفسیر طبری وجود ندارد؛ او در عوض به تشریح آموزهٔ جزای فوری شهدا می‌پردازد. طبری در ذیل تفسیر آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ بقره توضیح می‌دهد که شهدا زنده‌اند؛ زیرا از برزخ در امان مانده‌اند... معمولاً تصور می‌شود که این دوره با تفتیش عقاید و مجازات در قبر همراه باشد، اما بر طبق دیدگاه طبری ذیل آیاتی مانند آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ بقره، شهدا کاملاً از این امر مستثنا هستند.»^{۶۱}

در بخش دیگری نیز با عنوان وضعیت ارواح شهدا در بهشت می‌نویسد: «طبری در تفسیر خود ذیل آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ بقره، سه نظر متفاوت را دربارهٔ ارواح شهدا بیان کرده است... براساس نظر دوم، تنها چیزی که می‌توان گفت این است که شهدا برزخ را تجربه نمی‌کنند، قبور مؤمنان پس از مرگ به‌سوی بهشت گشوده می‌شود تا بوی آن را استشمام کنند، قبور کافران به‌سوی جهنم گشوده می‌شود تا آتش آن را ببینند؛ اما شهدا در این مدت در مقبره به‌طور کامل در امان هستند.»^{۶۲}

این نقل و برداشت رینولدز از آرای طبری با مراجعه به تفسیر طبری ذیل آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ بقره نادرست به نظر می‌رسد؛ توضیح آنکه، طبری پس از بیان روایت مجاهد دربارهٔ برزخ شهدا، خود نیز به‌روشنی از حیات برزخی شهدا سخن می‌گوید، وی در ابتدا از قول مجاهد می‌گوید: «از مجاهد دربارهٔ این سخن پروردگار «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»، نقل شده است که از میوه‌های بهشتی رزق داده می‌شوند و رایحهٔ

۵۹. نک: اخوان‌مقدم، تقوی فردود، «نقد روایت طائر در مدخل «شهدا» دایرةالمعارف قرآن لیدن»، ۴۳.

۶۰. مراد، توضیحات مقاتل و قمی در ذیل تفسیر آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ بقره است. رینولدز در این باره می‌نویسد: «در بارهٔ ثواب‌های بهشتی شهدا، تفسیر مقاتل، تنها برخی جزئیات توضیحی را ارائه می‌دهد (که بی‌توجه به مسائل اعتقادی مطرح شده در این آیات است). قمی توضیح می‌دهد که شهدانی که از پاداش بهشتی لذت می‌برند، اعضای خاندان پیامبر(ص) و مؤمنانی هستند که از ایشان پیروی می‌کنند؛ یعنی شیعیان که به ناحق کشته شده‌اند. بنابراین در خصوص کسانی که نزد خدا زنده‌اند، قمی می‌گوید: آن‌ها به خدا سوگند حزب ما هستند: «شیعتنا». آن‌ها وارد بهشت شدند و از خدا عزت یافتند و به برادرانشان در دنیا که هنوز به ایشان نپیوسته‌اند، بشارت دادند. هیچ‌یک از این‌ها در تفسیر طبری وجود ندارد که در عوض به تشریح دکتین جزای فوری می‌پردازد...» (The Reynolds, Quran and its Biblical Subtext, ۱۵۸).

61. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 158.

62. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, 160.

آن را استشمام می‌کنند، درحالی‌که در آن نیستند.^{۶۳} و در ادامه، به طرح روایات حضور ارواح شهیدان در صورت پرندگان سبزرنگ و سفیدرنگ می‌پردازد و با اشاره به روایات ناظر به وضعیت ارواح مؤمنان و کافران پس از مرگ و حیات برزخی آن‌ها و تأثیر ایشان از ثواب و عقاب اخروی، به بیان امتیاز ویژه شهدا در این باره می‌پردازد و برخلاف برداشت رینولدز، به روشنی از بهره‌مندی ارواح شهدا از خوردنی‌های بهشتی در طول حیات برزخی‌شان پیش از برانگیخته‌شدنشان در روز قیامت به‌عنوان امتیاز ویژه شهیدان سخن می‌گوید.^{۶۴} طبری در این موضع، درصدد تبیین امتیاز مختص شهیدان در آیه برآمده است. او در پاسخ به این سؤال که: باوجود روایات رسول اکرم (ص) در خصوص احوال مؤمنان و کافران پس از وفاتشان، امتیاز شهید در راه خدا در این آیه که شامل حال دیگران نمی‌شود، چیست؟ به عبارت دیگر، درحالی‌که سایرین از مؤمنان و کفار، غیر از شهید نیز در برزخ زنده‌اند، پس به‌جز حیات -که همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد- چه چیزی به شهید در راه خدا اختصاص داده شده است؟ می‌نویسد: «آن چیزی که خداوند به شهدا اختصاص داده است، این است که آن‌ها از خوراکی‌های بهشت و خوردنی‌های آن در برزخشان پیش از برانگیخته‌شدنشان در قیامت روزی داده می‌شوند و آنچه که دیگران، تنها پس از قیامت در بهشت از آن متنعم هستند، شهدا در حیات برزخی‌شان پیش از زنده‌شدنشان در روز بعث، از آن متنعم‌اند. خوردنی‌های لذیذی که خداوند احدی غیر از شهدا را در برزخ پیش از زنده‌شدنش در قیامت از آن بهره‌مند نکرده است و این، همان فضیلتی است که خداوند به شهدا اختصاص داده و به‌واسطه آن، شهدا را برتری بخشیده است.»

بنابراین، نقل قول و برداشت رینولدز از تفسیر طبری مبنی بر اینکه شهدا برزخ را تجربه نمی‌کنند، نمی‌تواند صحیح باشد.

۶. بررسی آرای رینولدز درباره انگاره اثرپذیری ایدۀ «جزای فوری شهدا» از آموزه‌های پدران کلیسا و متون بائبلی

رینولدز پس از نقل اقوال مفسران و در بخش پایانی نمونه‌پژوهی‌های خویش می‌کوشد توضیح دهد که چگونه با رجوع به متون بائبلی می‌توان گره از ابهامات عبارات قرآنی گشود. از دیدگاه او، «قرآن به‌طور مستقل و در کنار دیگر موعظه‌نامه‌های مسیحی به وجود آمده است و درنتیجه، نقاط مشترک زیادی با این نوع کتاب‌ها، به‌ویژه در سنت سریانی دارد.»^{۶۵} وی درباره انگاره جزای فوری شهدا نیز پس از نقد دیدگاه

۶۳. طبری، جامع البیان، ۲/۲۴.

۶۴. طبری، جامع البیان، ۲/۲۴.

۶۵. تاجی، «بازخوانی متن قرآن بر اساس سنت بائبلی، مروری بر کتاب «قرآن و زیرمتن بائبلی آن» اثر گابریل سعید رینولدز»، ۶.

ابن‌کثیر،^{۶۶} این آموزه را متأثر از تعلیمات پدران کلیسا بر می‌شمرد و سپس به بیان نمونه‌هایی ناظر بر این ایده از کتاب مقدس می‌پردازد و می‌نویسد: «در این موضوع، قرآن را می‌توان در چهارچوب محیط دینی‌اش متمرکز دانست؛ زیرا این آموزه در میان پدران کلیسا، به‌صورت عام و در میان پدران سریانی، به‌طور خاص یافت می‌شود...»^{۶۷} نویسندگان عهد جدید، دریافت جزای فوری شهدا را به‌عنوان امتیازی خاص برای شهدا به رسمیت می‌شناختند. این تصور، به‌ویژه در میان نویسندگان سریانی متعلق به کلیساهای معروف به کلیساهای یعقوبی و شرقی سوریه، برجسته شد. تعالیم معادشناسی این کلیساهای دقیقاً همان چیزی بود که قرآن پیشنهاد کرده بود: روح، قبل از اتحاد دوباره با جسم، پاداش و کیفری دریافت نخواهد کرد. شهید، این دوره انتظار را تجربه نخواهد کرد؛ بلکه بلافاصله به بهشت صعود خواهد کرد...»^{۶۸}

رینولدز بیان می‌کند که دیدگاه عروج بلافاصله شهدا به بهشت را می‌توان در میان پدران کلیسا در غرب نیز یافت؛^{۶۹} ازجمله به عباراتی از ترتولیان^{۷۰} -که برخی وی را پدر مسیحیت لاتین و بنیان‌گذار الهیات غربی نام نهاده‌اند- استناد می‌کند. وی این نقل از ترتولیان را ناظر بر فرضیه خود می‌داند که: «اگر همان‌طور که پارکلتوس توصیه می‌کند برای خدا بمیرید، نه در تب‌های خفیف و در بستر؛ بلکه با شهادت، اگر صلیب خود را بردارید و از خداوند همان‌گونه که او دستور داده است پیروی کنید، کلید تمام بهشت، خون شماست.»^{۷۱} و در ادامه، به نقل از رودورف اضافه می‌کند که: «دیری نپایید که در سنت مسیحی این اعتقاد ظاهر شد که شهید برخلاف سایر مسیحیان، در Hades برای رستخیز نهایی منتظر نخواهد ماند؛ بلکه مستقیماً به بهشت خواهد رفت.»^{۷۲}

این در حالی است که این ادعای رینولدز باتوجه به نتایج حاصل از تحقیقات برخی از پژوهشگران غربی، قابل مناقشه به نظر می‌رسد. دیوید ویل‌هایت، استاد الهیات دانشگاه Baylor^{۷۳} در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های ترتولیان درباره زندگی پس از مرگ: تنها شهدا در بهشت هستند و سایر سوءتفاهمات»، به بررسی انتقادی انتساب این دیدگاه به ترتولیان می‌پردازد. وی در این مقاله این خوانش مکرر از دیدگاه

۶۶. دیدگاه ابن‌کثیر، مبنی بر آنکه همه مؤمنان جزای فوری را تجربه خواهند کرد، بیانگر استفاده وی از حدیث به‌عنوان منبعی موازی با قرآن است، (درحالی‌که این نظر به‌سختی در قرآن مشهود است و قرآن، دریافت جزای فوری را از امتیازات خاص شهدا توصیف می‌کند (Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, ۱۶۱).

و نک: همان، ۱۶۴، Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, ۱۶۱.

۶۸. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, ۱۶۴.

۶۹. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, ۱۶۵.

۷۰. ترتولیان اولین نویسنده مسیحی به شمار می‌آید که مجموعه گسترده‌ای از ادبیات مسیحی لاتین را تألیف کرده است.

۷۱. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, ۱۶۵، ۵۵۴، پاورقی.

۷۲. Reynolds, The Quran and its Biblical Subtext, ۱۶۵.

۷۳. Baylor, استاد دانشگاه الهیات David E. Willhite.

ترتولیان در ادبیات محققان متأخر را که ترتولیان، تنها برای شهدا امکان دسترسی فوری به بهشت قائل است، نادرست می‌داند و آن را سوء برداشتی از تحقیقات قبلی محققان بر می‌شمرد. وی در پژوهش خویش پس از بررسی دیدگاه‌های علمی ترتولیان دربارهٔ مباحث آخرت‌شناسی، به بررسی شواهد متضاد با این انگاره در آثار او و نیز علل رخداد این سوء برداشت در میان دانشمندان متأخر می‌پردازد؛ به علاوه، شواهدی را در آثار ترتولیان گزارش می‌کند که نشان می‌دهد از دیدگاه ترتولیان شهدا نیز همانند سایر ارواح تا روز رستاخیز در مناطق پایین‌تر و Hades (مکان ارواح متوفا) باقی می‌مانند.

ویل‌هایت به نقل از اوهرلر که مجموعه‌ای چهار جلدی از آثار ترتولیان را تدوین کرده است، بیان می‌کند که از نظر ترتولیان، ارواح شهدا در بهشتی که در مناطق پایین‌تر است (Paradise) باقی می‌مانند. پدرسالاران^{۷۴} در باغی آرام می‌گیرند، جایی که ارواح شهدا نیز در همان جا آرام می‌گیرد.^{۷۵} در موضع دیگری نیز به بیان این مطلب می‌پردازد که ترتولیان در پایان دورهٔ نویسندگی‌اش دیدگاه خود را دربارهٔ چگونگی قضاوت نهایی^{۷۶} روشن کرده است. از دیدگاه او میان زمان حال و داوری نهایی در روز رستاخیز، همهٔ ارواح در مناطق پایین‌تر منتظر می‌مانند تا دوباره با بدن‌های خود متحد شوند... در مرور سایر مکتوبات ترتولیان، این دیدگاه تکرار شده است و در این میان، هیچ استثنایی برای شهدا ذکر نمی‌شود.^{۷۷} در جای دیگری می‌نویسد: «من سعی کردم دیدگاه‌های ترتولیان را در آثار مختلف وی روشن کنم و نشان دادم که ترتولیان معتقد است همهٔ ارواح، حتی شهدا در بخش‌های مختلف «مناطق پایین‌تر» در انتظار رستاخیز هستند، برخلاف اجماع دانشمندان متأخر که خلاف این را می‌گویند...»^{۷۸}

ویل‌هایت اذعان می‌کند که خوانش وی از دیدگاه ترتولیان، خوانشی جدید نیست؛ بلکه در واقع، همان خوانش محققان و دانشمندان اولیه در این باره است.^{۷۹} وی با ارائهٔ شواهدی از خوانش محققان اولیه از دیدگاه ترتولیان، به تبیین بیشتر مطلب می‌پردازد و دلایل اجماع محققان متأخر بر این تفسیر اشتباه را واکاوی می‌کند. بنابر پژوهش و مستندات ویل‌هایت، خوانش محققان اولیه^{۸۰} از دیدگاه‌های ترتولیان دربارهٔ زندگی پس از مرگ بیانگر آن است که به عقیدهٔ ترتولیان همهٔ ارواح؛ از جمله مسیحیان و شهدای مسیحی تا

۷۴. مراد از پدرسالاران، هریک از شخصیت‌های کتاب مقدس است که به عنوان پدرانِ نژاد بشر در نظر گرفته می‌شوند، به‌ویژه ابراهیم، اسحاق، یعقوب و اجداد آن‌ها و نیز پسران یعقوب.

75. Wilhite, *Tertullian on the Afterlife*, 493.

۷۶. قضاوت یا داوری نهایی که بعضی مواقع آن را داوری عام نامیده‌اند، بنابر تعلیمات مسیحی سنتی، اشاره به آن داوری دارد که به‌وسیلهٔ آن، سرنوشت نهایی شخص پس از رستاخیز مردگان مشخص می‌شود (هاروی، فرهنگ الهیات مسیحی، ۱۳۷).

77. Wilhite, *Tertullian on the Afterlife*, 494.

78. Wilhite, *Tertullian on the Afterlife*, 501.

79. Wilhite, *Tertullian on the Afterlife*, 501, 506.

۸۰. از جمله محققانی؛ مانند جان پیرسون، ویلیام استفان دابسون، فردریش لوفز، جیمز مرگان (Wilhite, *Tertullian on the Afterlife*, ۵۰۲).

روز رستاخیز در Hades باقی می‌مانند.^{۸۱}

رینولدز علاوه بر اثرپذیری این ایده از آموزه‌های کلیسا، آیات ۱۶۹ سوره آل عمران و ۱۵۴ سوره بقره مبنی بر زنده‌پنداری شهدا در بهشت و پاداش فوری ایشان را انعکاسی از برخی آیات در کتاب مقدس بر می‌شمرد. وی پس از اذعان به اینکه به دلیل ارجاعات اساساً اندک عهد عتیق درباره زندگی پس از مرگ، این ایده نیز به‌سختی در عهد عتیق اهمیت اساسی پیدا می‌کند،^{۸۲} می‌گوید: به نظر می‌رسد عهد جدید ایده جزای فوری شهدا را بازتاب می‌دهد. سپس به بیان شواهدی از کتاب مقدس می‌پردازد.^{۸۳} در ادامه، دو نمونه از این شواهد را نقد و بررسی می‌کنیم.

رینولدز، به‌عنوان یکی از شواهد، به فرازهایی از کتاب مکاشفه استناد می‌کند و می‌نویسد: «این، - یعنی آیه ۱۶۹ سوره آل عمران- بخشی از کتاب مکاشفه را منعکس می‌کند که به توصیف شهدای «مهرشده» (مکاشفه ۴:۷) و زنده در بهشت می‌پردازد: «وقتی او مهر پنجم را شکست، من در زیر قربانگاه، جان همه مردمی را دیدم که به سبب کلام خدا کشته شده بودند، برای شهادت دادن به آن» (مکاشفه ۹:۶ و ۱۰:۲، ۹:۷)^{۸۴}

در این خصوص، دو نکته درخور تأمل است: اول، مراد از عبارت «زیر قربانگاه یا محراب»، مکان آن و نسبت میان مفهوم برزخ و بهشت با آن است که ظاهراً در الهیات مسیحی، تصویر ثابت و روشنی از آن ارائه نشده است.^{۸۵}

ویل‌هایت، در ضمن بیان دیدگاه ترتولیان در خصوص امکان دیدار مسیحیان با مسیح (ع) پیش از روز رستاخیز، به نسبت میان موقعیت بهشت (Paradise) با محراب (Altar) اشاره می‌کند و می‌نویسد: «پیش از نفخ صور، مسیحیان نمی‌توانند برای دیدار با مسیح صعود کنند. به عقیده ترتولیان، قدیسان قدیم، به دلیل نزول مسیح به هادس، به «بهشت: Paradise» منتقل شده‌اند، مکان این بهشت، به‌طور دقیق‌تر «زیر محراب» است... همه این موارد به «مکان‌های پایین‌تر» (Inferi) مرتبط است. مسیح پس از سقوط به (Inferi)، به «بهشت بالاتر» (Heaven) صعود می‌کند...»^{۸۶}

نکته شایان توجه، تمایز میان Heaven و Paradise است. ویل‌هایت در این باره می‌نویسد: «مخالفان

81. Wilhite. *Tertullian on the Afterlife*, 502.

82. Reynolds. *The Quran and its Biblical Subtext*, 161, 162.

83. Reynolds. *The Quran and its Biblical Subtext*, 162.

۸۴. Reynolds. *The Quran and the Bible: Text and Commentary*, ۱۴۴؛ و نیز نک: Reynolds. *The Qur'an and its Biblical Subtext*.

۱۶۴.

۸۵. نک: Lichtenwalter. "Souls Under the Altar" John's Apocalypse, ص ۸۱-۸۷.

86. Wilhite. *Tertullian on the Afterlife*, 498, 499.

ترتولیان ادعا می‌کنند که ارواح مسیحی از قبل در بهشت (Paradise) هستند، درحالی‌که ارواح شرور در «مکان‌های پایین‌تر» (inferis) اند. ترتولیان اصرار دارد که «قلمرو پایین»، به دو قسمت تقسیم می‌شود: «مکان‌های پایین خوب و بد.» به نظر می‌رسد «بهشت: Paradise»، نام‌گذاری ترتولیان برای بخش توأم با راحتی و خوشی «منطقه پایین‌تر» است.^{۸۷} ترتولیان تأکید می‌کند که همه ارواح تا قیامت در «نواحی پایین‌تر» منتظر هستند. وی پیش‌تر توضیح داده است که بهشت (Heaven) چگونه، نه باز است و نه بسته: «بهشت (Heaven) به‌رویی هیچ‌کس باز نیست، درحالی‌که زمین در امان و زندگی زمینی برقرار است؛ اما این را هم نباید بگویم که بهشت (Heaven)، بسته است؛ زیرا وقتی دنیا به پایان برسد، پادشاهی آسمان را خواهد گشود.» به‌عبارتی، Heaven و Paradise یکسان نیستند. دومی، باغی در مناطق پایین و «زیر محراب» است، جایی که ارواح مقدسان در انتظار رستاخیز جسمی خود هستند...^{۸۸}

در مواضع دیگری از دیدگاه ترتولیان دیده می‌شود که این بهشت (Paradise)، از مکان‌های پایین‌تر متعلق به عذاب متمایز است؛ اما همچنان داخل این ناحیه به شمار می‌رود.^{۸۹} به نظر می‌رسد به‌طورکلی این انگاره می‌تواند متناظر با اعتقاد به بهشت برزخی و بهشت جاودان در اندیشه اسلامی تلقی شود و برخلاف ادعای رینولدز، بهره‌مندی شهید را از بهشت برزخی و نه اخروی، بلافاصله پس از مرگ، در الهیات مسیحی بازنمایی کند. در صورت اثبات این ایده در الهیات مسیحی، اشتراک این مفهوم ثانویه در الهیات مسیحی-یهودی و الهیات اسلامی، مبنی بر حضور شهدا در بهشت برزخی پیش از روز رستاخیز، نه براساس انگاره انعکاس آموزه‌های کلیسا و متون بایبلی در معارف قرآنی؛ بلکه در پرتو اعتقاد به منشأ واحد وحی در ادیان الهی، تبیین‌شدنی است.

نکته دوم آن است که اگر به آیات بعدی توجه کنیم، به‌روشنی سخن از آن است که شهیدان نیز دوره انتظاری را تجربه خواهند کرد که می‌تواند تعبیری از حیات برزخی ایشان تلقی شود.

در کتاب مکاشفه ۹-۱۱: ۶ آمده است: «وقتی مهر پنجم را باز کردم، قربانگاهی ظاهر شد، زیر قربانگاه روح‌های کسانی را دیدم که برای موعظه کلام خدا و شهادت راستین خود شهید شده بودند (۹). ایشان با صدایی بلند به خداوند می‌گفتند: ای خداوند پاک و حق! تا به کی بر ساکنان زمین داوری نمی‌کنی و انتقام خون ما را از آنان نمی‌گیری؟ (۱۰) سپس به هریک از ایشان، ردایی سفید دادند و گفتند کمی دیگر نیز استراحت کنند تا هم‌قطاران‌شان که باید مانند ایشان به دلیل خدمت به عیسی شهید شدند، به جمع آنان

87 Wilhite. Tertullian on the Afterlife, 499.

88. Wilhite. Tertullian on the Afterlife, 499.

89. Wilhite. Tertullian on the Afterlife, 499, 500.

پیوندند. (۱۱)»

در این آیات به شهدا گفته می‌شود که منتظر بمانند (چون دو مهر دیگر باقی مانده تا باز شود) و اندکی دیگر، در قبر خود آرام بگیرند. یکی از محققان در این باره می‌نویسد: «در این ارائه نمادین از امید به رستاخیز که مدت‌ها پیش توسط کسانی که جان خود را از دست دادند برگزار شد، مردگان نقش فعالی ایفا نمی‌کنند؛ اما باید صبورانه منتظر زمان تعیین شده توسط خداوند باشند. این امر، این درک کتاب مقدس را تأیید می‌کند که مرده در قبر آرام می‌گیرد تا اینکه در زمان رستاخیز فراخوانده شود.»^{۹۰}

نمونه دیگر، داستان ایلعازر فقیر و مرد ثروتمند در انجیل لوقاست. رینولدز در این باره می‌نویسد: «لوقا، وجود آسف بار ایلعازر را که از گرسنگی، بیماری و نادیده انگاشته شدن در این زندگی رنج می‌برد و حضور مردی راحت و ثروتمند را توصیف می‌کند که زندگی وی با تجملات و جشن‌ها همراه بود. هنگامی که ایلعازر درگذشت، فرشتگان او را به آغوش ابراهیم بردند. لوقا توضیح می‌دهد که وقتی مرد ثروتمند مُرد، او را دفن کردند. بنابراین به نظر می‌رسد این مثل نشان می‌دهد که ایلعازر دفن نشده است؛ یعنی در هنگام مرگ، جسم و روح او به بهشت برده شد. ظاهراً این امتیاز فوق‌العاده، به دلیل رنج او به وی اعطا شد.»^{۹۱}

از دیدگاه رینولدز، گزارش لوقا مبنی بر آنکه؛ ایلعازر پس از مرگ به «آغوش ابراهیم» سپرده می‌شود، درحالی‌که در خصوص مرد ثروتمند، تنها گزارش دفن شدن او آمده است، بیانگر آن است که جسم و روح ایلعازر پس از مرگ به بهشت برده شده و بدین ترتیب، بدون دفن شدن بلافاصله پاداش بهشتی خویش را دریافت کرده است.

نکته درخور تأمل در این میان، مفهوم «آغوش ابراهیم» است. گفته شده است که آغوش ابراهیم جایی است که مردگان صالح تا روز رستاخیز در آرامش و سعادت ابراهیم (پدر مؤمنان) سهیم می‌شوند.^{۹۲} این مفهوم (آغوش یا سینه ابراهیم) که گاهی متناظر با بهشت تلقی می‌شود،^{۹۳} از دیدگاه ترتولیان نیز متعلق به مکان‌های پایین‌تر شمرده می‌شود.^{۹۴} وی سینه ابراهیم را بخشی از هادس توصیف کرده است که در آن مردگان عادل، در انتظار روز (داوری) خداوند هستند. اسقف کایه نیز خاطرنشان می‌کند که سینه ابراهیم و Inferi در واقع، مکان‌های متفاوتی نیستند؛ بلکه سطوح متفاوتی از یک عالم مردگان هستند.^{۹۵} دقت در

90. Ella Smith, "Waking Up to Eternity in 'Life Beyond the Grave'", 173, 174.

91. Reynolds, "The Quran and its Biblical Subtext", 162.

۹۲. نک: The Bosom of Abraham در The Catholic Encyclopedia.

93. Wilhite, "Tertullian on the Afterlife", 504.

94. Wilhite, "Tertullian on the Afterlife", ۵۰۰، پاورقی.

95. Wilhite, "Tertullian on the Afterlife", 504.

داستان کامل ایلعازر، بیان فوق را تأیید می‌کند. در داستان کامل ماجرای ایلعازر فقیر و مرد ثروتمند،^{۹۶} پس از مرگ فرد ثروتمند گفت‌وگویی میان ابراهیم و او صورت گرفته است که در آن مرد ثروتمند برای نجات از عذاب خویش به ابراهیم توسل می‌جوید. در این داستان، جسم مرد ثروتمند عذاب شده است، همان‌طور که جسم ایلعازر از نعمات بهره‌مند می‌شود. بنابراین سخن از دفن شدن مرد ثروتمند یا سخن‌نگفتن از تدفین ایلعازر و بیان صرف حضور او در آغوش ابراهیم نمی‌تواند شاهدی بر عروج روحانی و جسمانی تنها ایلعازر به شمار رود. ضمن آنکه، گفت‌وگوی میان ابراهیم و مرد ثروتمند، ناظر بر حضور توأمان هردو در یک دورۀ زمانی است که به نظر می‌رسد می‌تواند دورۀ برزخ تلقی شود. نتیجه آنکه، این داستان می‌تواند شاهدی بر ایدۀ جزای فوری شهید به شمار رود؛ اما اولاً، شاهد مثال بر عدم تجربه برزخ ازسوی شهدا نیست و می‌توان آن را ناظر بر بهشت و نعمات برزخی تلقی کرد؛ ثانیاً، گویای انحصار بهره‌مندی از پاداش فوری برای شهدا نیست.

نتیجه‌گیری

رینولدز در کتاب خود با عنوان «قرآن و زیرمتن بایبلی آن» با نقد خوانش قرآن در پرتو متون پساقرآنی؛ یعنی سیرۀ پیامبراکرم (ص) و تفسیر مفسران مسلمان بر این اعتقاد است که قرآن را باید در پرتو گفت‌وگویی آن با ادبیات پیشاقرآنی، به‌ویژه ادبیات کتاب مقدس مطالعه و تحلیل کرد. رینولدز معتقد است که قرآن‌پژوه باید راجع به گفت‌وگوی قرآن با متون قبلی، به‌ویژه با ادبیات کتاب مقدس هوشیار باشد. در همین راستا، وی مطالعات موردی را به‌عنوان تمرینی برای گوش‌کردن از نزدیک به مکالمۀ میان قرآن و متون مقدس قبلی می‌داند. به این ترتیب، او در فصل دوم تألیف خویش با بررسی سیزده نمونه قرآنی می‌کوشد نشان دهد که تفاسیر اسلامی از عهدۀ دستیابی به معنای قرآن بر نیامده و به‌دنبال یافتن زیرمتن بایبلی در تفسیر آیات اشاره‌شده است؛ ازجمله، وی در نمونه‌پژوهی خویش با موضوع دریافت جزای فوری شهدا پس از مرگ و عدم تجربه حیات برزخی ایشان، ابتدا به برداشت خویش از ظواهر آیات و روایات و آرای تفسیری، به‌ویژه آرای تفسیری طبری تکیه کرده و در ادامه، با طرح وجود پیشینی این تعلیم در آموزه‌های پدران کلیسا و بیان شواهدی از کتاب مقدس، درصدد تبیین و اثبات انگارۀ اثرپذیری این ایده از آموزه‌های کلیسا و متون بایبلی برآمده است. در این پژوهش، پس از بررسی و ارزیابی دیدگاه رینولدز و دلایل و شواهد وی، نمایان شد که ادله و برداشت رینولدز در هر سه حوزه یادشده؛ یعنی استدلال به ظواهر برخی آیات و روایات، وجود پیشینی این تعلیم در آموزه‌های پدران کلیسا و شواهدی از کتاب مقدس، با مشکل روبه‌روست. در حوزه

اول، ادله قرآنی و شواهد روایی، از جمله به کارگیری واژه «جنة» برای بهشتِ برزخی در لسان روایات نشان می‌دهد این ادعا که شهدا پس از مرگ، حیات برزخی را تجربه نخواهند کرد، صحیح به نظر نمی‌رسد. ضمناً با رجوع به تفسیر طبری، صحت برداشت رینولدز از آرای تفسیری طبری محل خدشه واقع و مشخص شد که برخلاف ادعای رینولدز، از دیدگاه طبری نیز شهدا حیات برزخی را تجربه می‌کنند. در حوزه دوم، با رجوع به استنادات و نتایج حاصل از پژوهش دیوید ویل‌هایت مشخص شد که برخلاف ادعای رینولدز -که هم‌راستا با نگرش سایر محققان متأخر به شمار می‌رود- این ایده که از دیدگاه ترتولیان، تنها شهدا جزای فوری را دریافت کرده و برزخ را تجربه نمی‌کنند، صحیح نیست؛ بلکه این انگاره با رجوع به خوانش محققان اولیه از آرای ترتولیان، به عنوان سوء تفاهمی در آرای او تلقی شده است. در خوانش محققان اولیه، از دیدگاه ترتولیان نیز شهدا تا روز رستاخیز در مکان ارواح متوفا باقی خواهند ماند. در حوزه سوم، دقت در سیاق و بازخوانی برخی اصطلاحات موجود در بعضی از آیات شاهد مثال رینولدز از کتاب مقدس نشانگر آن است که این شواهد، خود می‌تواند برخلاف ادعای رینولدز بیانگر حیات برزخی شهدا در کتاب مقدس به شمار آید. در صورت اثبات این ایده، اشتراک این مفهوم ثانویه در الهیات مسیحی -یهودی و الهیات اسلامی، مبنی بر حضور شهدا در بهشت برزخی پیش از روز رستاخیز، نه براساس انگاره تأثیر آموزه‌های پدران کلیسا و متون بابیلی بر معارف قرآنی؛ بلکه در پرتو اعتقاد به منشأ واحد الهی وحی، تبیین‌شدنی است.

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.

ابن‌درید، محمد بن حسن. جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۹۸۷ م.

ابن‌سیده، علی بن اسماعیل. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

ابن‌فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الإسلامی، مرکز النشر، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

اخوان مقدم، زهره، نعیمه تقوی فردود. «نقد روایت «طائر» در مدخل «شهید» دایرة المعارف قرآن لیدن». حدیث حوزه. ش ۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۵۷-۳۹.

پاکتچی، احمد. «برزخ». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۱.

تاجی، ایمان. «بازخوانی متن قرآن بر اساس سنت بابیلی، مروری بر کتاب «قرآن و زیرمتن بابیلی آن» اثر گابریل

- سعید رینولدز». مجله اینترنتی دور نما، مطالعات تطبیقی قرآن. فصل سوم، قسمت هشتم. جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق. ریون، ویم. «شهادت». در دایرة المعارف قرآن: Encyclopaedia of the Quran. ترجمه سیده زهرا مبلغ. تهران: حکمت، ۱۳۹۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم، چاپ اول، بی تا. شفیعی، سعید. «شهادت» در دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل و دیگران. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق. طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق. عدالت نژاد، سعید. «گزارش و معرفی کتاب «قرآن و کتاب مقدس: متن و تفسیر». منتشرشده در سایت: <https://atharebartar.com/?p=15028>
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مطهری، مرتضی. معاد، تهران: صدرا. بی تا.
- هاروی، ون آستن. فرهنگ الهیات مسیحی. ترجمه جواد طاهری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۰.

- Reynolds, Gabriel Said, ed. (2010). *The Qur'an and its Biblical Subtext*. London: Routledge.
- Reynolds, Gabriel Said. (2018). *The Quran and the Bible: Text and Commentary*. Yale University.
- David E. Wilhite. (2021). "Tertullian on the Afterlife: "Only Martyrs are in Heaven" and Other Misunderstandings" *Journal of Ancient Christianity*. doi/10.1515/zac-2020-0051
- Ella Smith Simmons. (2019). Article: Waking Up to Eternity in "Life Beyond the Grave" (Christian Interfaith Perspectives).
- Larry L. Lichtenwalter. (2015). "Souls Under the Altar": The 'Soul' and Related Anthropological Imagery in John's Apocalypse. *Journal of the Adventist Theological Society*.

نرم افزارهای جامع التفاسیر نور، قاموس النور و جامع الأحادیث، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور
<https://www.britannica.com>.
<https://www.bibleref.com>.

<https://www.newadvent.org>.

<https://www.catholic.org/encyclopedia>.

Transliterated Bibliography

Akhawānmuqadam, Zuhrih, Naʿimih Taqavī Fardūd. “Naqd-i Rivāyat “Tāʾir” dar Madkhal-i “Shahīd” Dāʾira al-Maʿārif Qurān Leiden”. *Hadīth Hawzah*. no. 16 (spring and summer 2019/1397): 39-57.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994/1415.

Harvey, Van Austin. Farhang Ilāhiyāt Masīhī. translated by Javād Ṭāhirī. Tehran: Pazhūshgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭālīʿāt-i Farhangī, Chāp-i Awwal, 2012/1390.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lughā*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī, Markaz al-Nash, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Sīdah, ʿAlī ibn Ismāʿīl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-Aʿẓam*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmiyya, Chāp-i Awwal, 2000/1421.

ʿIdālatnizhād, Saʿīd. “Guzārish va Muʿarifi “Kitāb “Qurān va Kitāb Muqaddas: Matn va Tafsīr”. Muntashir Shudih dar Sāyt: <https://atharebartar.com/?p=15028>

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Chāp-i Siwum, 1984/1404.

Kitāb Muqaddas.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār Aʾimma al-Aṭhār*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1983/1403.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Maʿād*, Tehran: Ṣadrā, s.d.

Pākatchī, Aḥmad. “Barzakh”. dar *Dāʾira al-Maʿārif-i Buzurg Islāmī*. Tehran: Markaz Dāʾira al-Maʿārif Buzurg Islāmī, 2003/1381.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār al-Kitāb. 1985/1363.

Qurān-i Karīm.

Rāghib Iṣḥāhānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt Alfāz al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam, Chāp-i Awwal, s.d.

Raven, Wim. "Shahīd". *Encyclopaedia of the Quran*. translated by Sayyidah Zahrā Mubaligh. Tehran: Ḥikmat, 2012/1390.

Shafī'ī, Sa'īd. "Shahādat" dar *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*, zīr naẓar Ghulām 'Alī Ḥadād 'Ādil et al. Tehran: Bunyād-i Dā'ira al-Ma'ārf-i Islāmī, 1997/1375.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. 1996/1417.

Tājī, Īmān. "Bāzkhānī Matn Qurān bar Asās Sunat Bāybīlī, Murūry bar Kitāb "Qurān va zīr Matn Bāybīlī ān" Athar Gabriel Said Reynolds". *Majalīh-yi Intirnitī Durnamā, Muṭālī'āt Taṭbīqī Qurān*. Faṣl 3, Qismat 8.

Table of Contents

Analyzing the Idea and Its Role in Understanding Hadith Developments; a Case Study of the Idea " Inauspiciousness of Women"	9
Dr. Ali Ahang	
Analyzing the Isnad and Text of the Narration" the Last Prophet Entering Paradise will be Solomon"	35
Zahra Asghari - Hassan Naghizadeh	
Ways of Identifying and Detecting the Interpolations into the Hadith Texts	59
Mojtaba Poormusa - Dr. Mohammadkazem Rahman Setayesh	
Conceptional Analyzing of the Expression " Bi 'Isnādin Munqati'in" regarding Muḥammad ibn 'īsā ibn 'Ubayd's Narrations	81
Sayyid Alireza Hoseini Shirazi - Mohammad Lotfipour	
Proving the Extensiveness and predominancy of "the word transmission" in the Shia hadith	107
Jamaloddin Heidari Fetrat - Aliakbar Ansari	
Criticism and Examination of the Views regarding the Concept of "Lā-yanbaghi" in Narations	135
Dr. Abdoljabbar Zargoosh Nasab - Dr. Ali Hoseinifar	
Types of Speech Acts in the Apostrophe Device based on John Searle's Theory; a Case Study of Āyāt al-'Aḥkām in the Holy Quran	155
Morteza Sadeghinezhad - Dr. Fereshteh Afzali	
Semantic Analysis of the Name" Raḥīm" in the Quran by using Talmy Theory; a Case Study of Surah Al- Baqarah	181
Dr. Zahra Nadali - Dr. Dana Talebpour - Dr. Mohammad Shafigh Aski	
Quranic Re-reading of "Men's Being Qawwām over Women" in the Verse 34 of Surah Al-Nisā'	201
Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh - Dr. Abbas Esmaeelizadeh - Dr. Gholamreza Raeisian	
Evaluating Translations of Derivatives of the Root "Tha-na-ya" in Contemporary Persian Translations of the Holy Quran	229
Dr. Abazar Kafi Musavi	
Critical Analyzing the Epistemological Base of the View of "the Mysterious Language of the Quran" with an emphasis on Surūsh and Mujtahid Shabistari's Viewpoints	247
Dr. Mahdi Mahdavi Aela - Alireza Khatam Shishebor - Dr. Aliahmad Naseh	
Analyzing and Criticizing Reynolds's Views regarding the Idea of "Fate and Immediate Retribution of Martyrs in the Quran" and its Biblical Subtext	263
Nasrin Vejdani - Dr. Soheila Jalalikondori	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 1: Issue 112, Spring & summer 2024

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. **Hasan Naghizadeh**

Editorial Board

Dr. Morteza Iravani Najafi

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. Sayed Kazem Tabatabaei Pour

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

Dr. Fatholah Najarzadegan

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Dr. Muhammad Ali. Mahdavi Rad

Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Hasan Naqizāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh

Transliterator

Maryam Oraee

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:2980-9126

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 1: Issue 112, Spring & summer 2024