

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی پژوهشی
مطالعات تاریخی قرآن و حدیث
شماره ۷۷، سال بیست و نهم
زمستان ۱۴۰۲



صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: محمد شریفانی

سردبیر: محسن قاسم‌پور راوندی

مدیر داخلی: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

کارشناس نشریه: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم، پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: pqe@iau.ir

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمایر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <http://jms.journals.iau.i>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

طبق اعلامیه شماره ۲۵۰۶۶/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۸/۲/۸ معاونت پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری،

مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث از شماره ۶۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۷) به رتبه علمی پژوهشی

ارتقاء یافت.

مطالعات تاریخی قرآن و حدیث در پایگاه های زیر نمایه می شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

مجلات تخصصی شبکه جهانی نور (www.noormags.com)

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی (www.journals.iau.ir)

پرتال جامع علوم انسانی (<http://ensani.ir>)

پایگاه مرجع دانش (www.civilica.com)

سامانه موسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (<https://isc.ac>)

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.

اعضای هیأت تحریریه بین المللی

(شفیکو ویرانی) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

(ابراهیم کان) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

هیأت تحریریه

(محسن قاسم پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

(احمد پاکتچی) دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

(سید کاظم طباطبایی پور) استاد دانشگاه فردوسی مشهد

(سید بابک فرزانه) استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(محمود کریمی بنادکوی) دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

(مهدی مطیع) دانشیار دانشگاه اصفهان

(علی نصیری) استاد دانشگاه علم و صنعت

مشاوران علمی

آذرتاش آذرنوش، علی اصغر باستانی، فیروز حریرچی، عباس مصلائی پور، مجید معارف، محمدعلی

مهدوی راد.

همکاران این شماره در داوری مقالات

محسن قاسم پور راوندی، محمدرضا آرام، مرتضی سلمان نژاد، محمد کاظم رحمان ستایش، مجتبی

محمدی انویق، محمد عترت دوست، مرتضی قاسمی حامد، ابوطالب مختاری هاشم آباد، عبدالمجید

طالب تاش، حمید محمد قاسمی، حسین مرادی، علی شریفی، سید حاتم مهدوی نور.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* به نشر پژوهشهای قرآنی و حدیثی می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات تاریخی و زبان‌شناختی *قرآن* و عترت است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛ ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذی‌صلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پیشگیر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار مایکروسافت ورد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و ورد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی تر هستند — کم تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه کار علاقه مند به پژوهش نیز بتوانند به سادگی و بی سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشتمل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش گفته بازنموده می شود)، نتیجه گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می گیرد و نام آشهَر مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام آشهَر مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت

و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مصحح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقوله جِسْمٍ لا کَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *تَبَعِيَةُ الْوَعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازساخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتابِ مَنْ لا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام شهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
- صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».

نیز، در صورت تطابق نام اَشْهَرِ فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ* احمد بن حنبل که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداقل امکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۱۰>

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت‌گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالاً بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای داوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند داوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از داوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیلات توضیح‌داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع‌کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین‌کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی^۱ در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله

در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنتافتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* انصراف دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه در دست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجش‌های ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، در گرو فهم برخی دیگر باشد.

۲۰. مطابق مصوبه سازمان مرکزی دانشگاه برای داوری مقالات مبلغ ۱,۵۰۰,۰۰۰ ریال و برای چاپ و نشر آنها ۳,۵۰۰,۰۰۰ ریال هزینه دریافت خواهد شد.

فهرست

- سیر تاریخی تحول اعجاز ادبی قرآن... / جواد جوان، سید رضا مؤدب.....۱۳
- بررسی تحلیلی سیر تاریخی «وقف لازم»... / محمد علی نژاد، تکبیری، قاسم پور، دولتی.....۴۵
- درآمدی بر دانش لایه شناسی متون حدیثی... / قادری، زارع، میر حسینی.....۶۶
- محدثی از بلخ با پیشینه‌ای از بوم ری... / ستار، موسوی، فهیمی تبار.....۸۸
- بررسی تاریخی- محتوایی منابع احادیث پزشکی / الهام اوستادی.....۱۱۳
- نقش حدیث در تاریخ‌نگاری / مرتضی قاسمی حامد.....۱۳۶
- چکیده های انگلیسی ۱۵۹

سیر تاریخی تحول اعجاز ادبی قرآن در معاصر

مبنتی بر نظام‌وارهٔ اعجاز قرآن*

جواد جوان^۱

سیدرضا مؤدب^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳، صفحه ۱۳ تا ۴۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

به شهادت تاریخ، اعجاز ادبی قرآن از اولین عوامل جذب مخاطب اولیه و تعجیز آنان بوده است. لیکن برخی مدعی قوت اثری اعجاز ادبی در دوران متقدم و تضعیف آن در معاصر با رواج اعجاز معنوی یا محتوایی هستند؛ لذا پژوهش حاضر در پی شناسایی سیر تحول اعجاز ادبی قرآن در معاصر است. از این روش پژوهش حاضر تحلیلی و توصیفی، حاصل گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی در منظومه آراء فریقین است و نتایج بدست آمده نشان می‌دهد؛ نمی‌توان اعجاز و وجوه آن را مستقل و در عرض هم، و یا مستقل اما بی‌ارتباط به هم دانست، بلکه طرح «نظام اعجاز قرآن» در پژوهش حاضر، همهٔ وجوه اعجاز از جمله وجوه ادبی را که دارای سیر صدور مستمر تا به معاصر است، مرتبط به هم و تشعشی از نور حقیقت اعجاز بر مدار هدف نزول قرآن، یعنی هدایت‌گری قرار می‌دهد که تطبیق آراء قدما و معاصران نیز با سیری متفاوت، اما مؤید آن است. **کلیدواژه‌ها:** اعجاز ادبی قرآن، تحول اعجاز ادبی، نظام اعجازی قرآن، سیر تاریخی، فریقین، معاصر.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد، رشته تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول):

alshia@chmail.ir، ۰۹۱۵۸۲۳۵۱۳۲

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران، sr-moaddab@qom.ac.ir

*این پژوهش مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد است.

درآمد

راه تضمین سعادت بشر تمسک و تعمق در قرآن و تعالیم آن از جمله اعتقاد به نبوت است که راه فهم ضرورت بهره‌مندی از قرآن و اثبات صدق نبی^۱ و باورمندی به اعجاز قرآن است، اما با وجود وضوح اعجاز قرآن لیکن مورد غفلت است و محدود به مجامع علمی شده است. بنابراین تفهیم اعجاز قرآن، انقلابی در جذب مخاطبان و جهانی‌شدن قرآن دارد. بررسی تاریخی حاکی از وجوه مختلفی برای اعجاز دارد که از اولین وجوه مورد توجه مخاطب اولیه قرآن، اعجاز ادبی است. اما مسئله پژوهش حاضر کاربرد و تحول اعجاز ادبی قرآن است که آیا عصری و تنها شامل عصر نزول بوده یا در دوره معاصر نیز کارآمد است؟ سیر تحول اعجاز ادبی در دوره معاصر چه نتایجی دربردارد؟ فرضیه‌های پژوهش حاضر ناظر به توفیقی‌بودن الفاظ قرآن و مصونیت آن از تحریف لفظی^۱ حاکی از اهمیت، اعتبار و پشتوانه قوی آن برای دیگر وجوه است. هدف اصلی پژوهش بررسی سیر تاریخی صدور نظریات اعجاز ادبی از منظومه آراء علما از قداماً^۲ تا به معاصران^۳ به‌عنوان مرزداران اندیشه و اعتقادات اسلام ناب برای تحول‌شناسی اعجاز ادبی بوده است؛ زیرا بدون توجه به سیر تاریخی و تطور آن، تحول‌یابی تلاشی ناتمام است. این پژوهش با دیگر پژوهش‌های مشابه همچون پایان‌نامه آقای رضوان‌باغبانی در دانشگاه تربیت مدرس به نام «سیر تحول اندیشه اعجاز ادبی قرآن کریم از آغاز تا پایان قرن پنجم هجری» که به بررسی آثار اعجاز ادبی تا قرن پنجم و همچنین با مقاله ایشان و همکاران به نام «اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطور آن» که با مطالعه موردی در آثار قرون دوم و سوم است، متفاوت است. دستاورد این پژوهش بررسی سیر تاریخی تحول اعجاز قرآن در معاصر با رویکرد تطبیقی از فریقین و مبتنی به ارائه طرحی نو به نام «نظام اعجاز قرآن» است که هیچ پیشینه‌ای ندارد.

^۱ ویژگی منحصر به فرد قرآن در بین کتب آسمانی و بشری است.

^۲ از عصر نزول تا اواسط قرن سیزدهم.

^۳ شامل دو‌یست سال اخیر.

طرح مسئله

۱. طرح «نظام اعجاز قرآن کریم»

اعجاز قرآن سند صدق نبوت و همچنین نشانی از الهی بودن قرآن و شاهدی بر اثبات حقانیت معارف قرآن و اسلام است. اعجاز قرآن مورد اتفاق اساطین قرآن‌پژوه فریقین است و تنها وجوه، جنبه‌ها و یا محورهای اعجازی آن مورد اختلاف است. نظر به الهی بودن قرآن (حجر: ۹) و توفیقی بودن الفاظ آن (معرفت، ۱۳۹۸ ش، ۳۳۹-۳۴۰) هیچ اختلاف موجب تناقضی در قرآن وجود ندارد (نساء: ۸۲) و چون محفوظ به حفظ الهی است (حجر: ۹) هماره پرچم تحدی آن از نزول تا قیامت بر بلندای تاریخ برافراشته است (اسراء: ۸۸). بنابراین اعجاز و وجوه آن دارای حقیقتی واحد و محفوظ نزد خداست. با بررسی سیر تطور وجوه اعجاز بنا به منظومه آرای فریقین درمی‌یابیم که هر اعجاز‌پژوهی در حیطة دانش، تخصص و پارادایم حاکم، جوانبی از حقیقت اعجاز و وجوه آن را حکایت کرده‌اند و مانند تشعشعاتی از یک مرکز نور، راوی حقیقت نور اعجاز و وجوه آن بوده که ماسوی الله را عاجز از همانندآوری قرآن می‌کند (بقره: ۲۳-۲۴). شاهد بر این مدعا سیر گزارش‌های فزاینده وجوه مورد قبول اعجاز قرآن در معاصر است؛ در حالیکه مسبوق به سابقه نبوده است.

سیری از تک وجه‌انگاری حاصل از بیرونی انگاشتن عامل اعجاز از متن، با عنوان قول صرفه^۱ (نک. معرفت، ۱۳۹۸ ش، ۴/۱۳۸) و سپس تأکید بر عاملیت درون‌متنی اعجاز با وجوه ادبی اعجاز آغاز شد^۲ (مؤدب، ۱۳۹۶ ش، ۲۲؛ سیدی، ۱۳۹۲ ش، ۲۲). اما بلافاصله با اعتقاد برخی به بیش از یک وجه، به رد تک وجه‌انگاری و طرح چند وجه‌انگاری محدود ادامه یافت^۳ (نک: همان، ۸۸؛ مؤدب، ۱۳۹۶ ش، ۱۴۶). در ادامه زمزمه‌های تعددانگاری (زرکشی، ۱۹۵۷م، ۲/۹۳-۱۰۶؛ سیوطی، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۲۱-۳۸۷) یا بی‌شمار اعجازی به تدریج آغاز و در معاصر به اوج خود رسید (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۳/۹۷۱؛ ابن‌قیم الجوزیه، ۱۹۹۴ق، ۲-۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۵/۲۲۲). هر یک از اعجاز‌پژوهان بنا به قاعده عقلی

^۱ معتزلی (۲۲۰ق) معتقد بود عامل اعجاز، بیرون از متن است و وجه صرفه را به عنوان تک وجه اعجاز مطرح کرد.

^۲ جاحظ (۲۵۵ق) شاگرد نظام بود و در انتها به تردید و مخالف با نظر استاد خود عامل برون‌متنی (صرفه) را به عامل درون‌متنی اعجاز قرآنی شامل (نظم درونی، اسلوب و فصاحت و بلاغت).

^۳ برخی مانند باقلانی (۴۰۳ق) معتقد به سه وجه اخبار عینی، قصص قرآنی و نظم و سبک قرآن و بن‌عطیه اندلسی (۵۴۱ق) با اعتقاد به سه وجه نظم، صحت معانی و توالی فصاحت در این دسته جای می‌گیرند.

برترگزینی (زمر: ۱۸) بر دیدگاه خود پای فشرده و بر تقسیمات وجوه اعجاز با مناط مختلفی اقدام کردند و اختلافاتی فراوانی در ذکر تعدد و ارتباط بین وجهی^۱ ایراد کردند که موجب بحث‌های دامنه‌داری در وجوه اعجاز شد. از مهم‌ترین تقسیمات وجوه اعجاز، اعجاز لفظی، و معنوی یا محتوایی است (نک. مطهری، ۱۳۷۲ش، ۴/۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ۵۳؛ خمینی، ۱۳۷۸ش، ۱۷۸؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ۷۷، رهبری، ۱۶/۰۲/۱۳۷۱). با توسعه و پذیرش تفکیک وجوه اعجاز، برخی بر ارتباط ضمنی بین وجوه اعجاز، با توجه دادن به ظرافت در گزینش کلمات و ترکیب‌های نحوی و بلاغی، توأم با حکیمانه‌بودن و توصیه به تعقل و تدبّر تأکید کرده‌اند (نک: نقی‌پور، ۱۳۷۹، ۲۶). و یا برخی دیگر، ویژگی قرون متقدم را فهم و تخصص بیشتر مخاطبان متقدم در اعجاز ادبی دانسته و قرون متأخر و معاصر را به دلیل ورود جعل و اسرئالات و همچنین شبهات مستشرقان، دارای سیری از اعجاز ادبی به سوی اعجاز محتوایی دانسته‌اند (نک. عبداللهی‌اشان و دیگران، ۱۴۰۱ش، ۲۹۰ و ۲۹۱) تا ارتباط لفظی و معنایی و هماهنگی آن را اثبات نمایند. حتی برخی با اذعان بر ارتباط و هماهنگی لفظ با معنا، مرزهای تفکیک لفظی و معنوی را سست کرده‌اند (نقی‌پور، ۱۳۷۹، ۲۴) اما رهیافتی بر نظامندی اعجاز و وجوه آن تا به حال گزارش نشده است. لذا پژوهش حاضر با بررسی منظومه آرای قدما تا معاصران اعجاز‌پژوه، با ملحوظ انگاشتن حقیقت وجوه اعجاز و ارتباط همه وجوه معقول و مستند بدون محدودیت عصری، به سان اصلی ثابت با هدفی مشترک در هدایت بشر (ذاریات: ۵۶) و قدرت شمول بر ابعاد شناخته شده از اعجاز را در برمی‌گیرد و بنام طرح «نظام اعجاز قرآن» پیشنهاد می‌شود.

در این طرح انواع اعجاز لفظی شامل؛ محورهای «ادبی»، «صوتی» و «عددی» است که مناط تفکیک این محورها، وابستگی آن‌ها به لفظ، کلمه، حروف و ظاهر بوده هر چند بی‌ارتباط به معنا نیستند. محور «ادبی» شامل فصاحت و بلاغت، نظم و ترکیب و اسلوب و تألیف ویژه قرآن، و همچنین جنبه‌های مشترک اعجاز ادبی است که موضوع پژوهش حاضر است. اعجاز معنوی نیز شامل انواعی

^۱ مانند اعتقاد برخی مبنی بر ارتباط اعجاز خبرهای غیبی به علمی، یا اعجاز صوتی و عددی و سلامت متن، به ادبی، یا ارتباط اعجاز تشریحی به خبرهای غیبی و معارف و ... که مباحث دامنه‌داری است.

است که در مدل نظام اعجازی زیر ترسیم می‌شود و مناط تفکیک آن‌ها رویکردهای معنایی و فرامتن و لفظی است، هر چند معنایی ارتباط با کلمات نیستند.

سپس ناظر به آرای تحول‌ساز معاصران، اعجاز در محور «فراوجهی» از همه وجوه لفظی و معنوی مستند و معقول کشف شده با فحص از تعدد وجوه اعجاز قابل استخراج است (دراز، ۱۹۸۵م، ۲۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ۱۲؛ و دیگران). امام خمینی؛ مقدمات تفسیری مانند شأن نزول، اختلاف افهام مفسران و وجوه اعجاز و ... را تا جایی که در راستای «مقصود نزول» یعنی دستیابی به معارف الهیه برای هدایت و انسان‌سازی باشد، جایز می‌دانند، والا توقف بر آن را حجاب می‌دانند (خمینی، ۱۳۷۸ش، ۱۹۲-۱۹۵) لذا طرح مذکور، وجوه اعجاز را در یک نظام‌واره، ابزاری کارآمد در خدمت هدف یعنی هدایت‌پذیری و مقصود نزول از محتوا و معارف آن تعریف می‌کند. ناظر به باطن ژرف قرآن (خطبه: ۱۹۸) و معرفت‌های باطنی در لوح محفوظ (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۳/۶۳-۶۶) و سیر تاریخی حاکمی از رشد وجوه اعجاز، تأکیدی بر حقیقت وجوه اعجازی است که با ظهور امام عصر (ع) کامل خواهد شد.

مدل نظام اعجازی قرآن کریم (۱)



۲. سیر تحول اعجاز ادبی قرآن در معاصر مبتنی بر نظام اعجاز قرآن

تلاش پژوهش حاضر با وجود بررسی منظومه آرای قرآن‌پژوهان فریقین در زوایای حقیقت اعجاز ادبی اما، نمی‌ازیمی از حقیقت اعجاز است و تنها به وجوه آن بدون ذکر مصادیق پرداخته است. با توجه قرآن‌پژوهان به عامل درون‌متنی اعجاز قرآن و رد صرفه‌انگاری، اعجاز ادبی مورد اقبال نظری متقدمان بود. اعجاز ادبی گستره وسیعی از آرای اعجازی متصل به عصر نزول و امتدادی با نضج و توسعه تحولی آن تا به معاصر دارد.

۲-۱. نقش اعجاز ادبی در سیر جریان‌های فکری تحول اعجاز قرآن

بر مبنای نظریات فلسفه علم، پژوهش‌ها و نظریات علمی بی‌ارتباط با الگوها، سرمشقی‌ها و فضای محیطی حاکم بر اندیشه‌ها یا پارادایم‌ها نیستند (قدوسی‌زاده، ۱۳۹۰ش، ۴۶/۱) و به‌طبع فضاپژوهی و پارادایم‌شناسی در تحول اعجاز قرآن از عصر نزول تا به امروز و نیز در دانش‌شناسی آن نقش مهمی دارد که بررسی تاریخی نشان می‌دهد؛ از اولین جریان‌های اعجاز قرآن تأثیر ادبا، شاعران

و سخن‌شناسان مدعی عرب عصر نزول بود که با تأثیرگیری معنوی، در مواجهه با اعجاز متنی و ظاهری قرآن شگفت‌زده و تعجیز شدند. این کارکرد اولیه اعجاز به نظر بی‌ارتباط با حکمت تعجیزی معجزات انبیاء برای غلبه بر فنون و علوم زمانه بر مبنای حدیث ابن‌سکیت از امام رضا نیست (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۲۸/۱). این تأثیر راهی برای اثبات اعجاز و وسیله‌ای برای تعجیز منکران و قوت قلبی برای حق‌طلبان بوده است؛ زیرا شگفتی اعجاز لفظی و ظاهری به مصداق اکمل آن یعنی اعجاز ادبی و بیانی، دامنه وسیعی دارد و به تعبیر سیدقطب از اولین مراحل فهم اعجاز قرآن است (سیدقطب، ۱۹۹۵ م، ۱۶؛ پیری‌سبزواری، ۱۳۸۰ ش، ۱۸) و یا قابل درک ذوقی انگاشته شده (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ا.ق، ۲۰۱/۱-۲۰۳؛ الخولی، ۱۹۶۱ م، ۳۰۴) و نیز با گذر زمان و رشد علوم ادبی تا معاصر، توسعه یافته است. بعد تأثیر اعجاز ادبی، سیری از جریان‌های متکلمان، اصولیون، مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، تا دانشمندان علوم جدید و میان‌رشته‌ای به اعجاز قرآن پرداختند (جوان، ۱۴۰۲ ش، ۳۶-۳۹).

۲-۲. بررسی محور اعجاز ادبی قرآن

محور اعجاز ادبی با مناسبت اهمیت، توجه و تجمیع آراء قرآن‌پژوهان شامل؛ وجوه «فصاحت و بلاغت»، «نظم، ترکیب و اسلوب ویژه» و «مشترک ادبی» است.

۲-۲-۱. اعجاز در وجه فصاحت و بلاغت قرآن

در بازشناسی مفهوم فصاحت و بلاغت با سه دسته آراء مواجه‌ایم؛ دسته اول نظراتی که معتقد به تفکیک معنایی فصاحت از بلاغت بوده (نک. آمدی و رجایی، ۱۹۹۰ م، ۱/۱۰۲ و ۱۲۴؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۱ ش، ۱۱۰؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ۸/۱۱۴؛ جوادی‌آملی و صادقی، ۱۳۹۷ ش، ۲۳۰؛ الحنفی، ۱۳۹۰ ا.ق، ۲۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۲/۵۴۴)، دسته دوم نظراتیست که دال بر ترادف معنایی فصاحت و بلاغت هستند (نک. الرافی، ۱۳۹۳ ا.ق، ۲۰۴؛ راوندی، ۱۴۰۹ ا.ق، ۹۹۸؛ عبدالجبار، بی‌تا، ۱۶/۲۴۷) و دسته آخر نظراتی که فصاحت و بلاغت را همراه با ساختار نظم و سیاق قرآن به‌عنوان اعجاز بیانی قرآن معرفی می‌کنند (نک. طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱/۷۱؛ الحنفی، ۱۳۹۰ ا.ق، ۲۹). استنباط پژوهش حاضر منجر به تجمیع هر سه دسته است؛ به طوری که بررسی‌ها نشان از تفکیک معنایی فصاحت از بلاغت داشته و قول سوم را به نوعی تأیید آن می‌داند؛ هر چند فصاحت بیشتر ناظر به الفاظ و بلاغت بیشتر

ناظر به معناست، اما بلاغت نیز وابستگی ویژه‌ای به لفظ دارد و همچنین قرآن پژوهان بزرگی همچون علامه طباطبایی بلاغت را توأمان، هم در لفظ و هم در معنا می‌بینند.

۲-۱-۲-۱. پیشینه اعجاز در فصاحت و بلاغت قرآن در دوره قدما

آرای قدما به‌عنوان پیشینه، میراثی برای آیندگان و تسهیلی برای تحول‌شناسی است. اعجاز فصاحت و بلاغت قرآن در نظر قدمای فریقین موافقان و مخالفان دارد؛ ثبت علمی جریان وجوه اعجاز از معتزله سنی و واصل بن عطاء (۱۳۱ق) آغاز شد (معرفت، ۱۳۹۸ش، ۱۳۸/۴). جاحظ (۲۵۵ق) با شکستن فضای غلبه قول صرفه در قرون دوم و سوم به اهمیت اعجاز در فصاحت و بلاغت و مبارزه‌طلبی قرآن توجه داد (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۷۴). رمانی (م ۳۸۴ق) با طرح ده وجه ادبی و بیانی به توسعه و برجسته کردن اعجاز واژگانی پرداخت و بلاغت را در سه سطح ضعیف، متوسط، و برتر (مانند قرآن) دانست (رمانی، بی تا، ۶۹-۱۰۴). خطابی (۳۸۸ق) کلام را در سه سطح بلاغت شامل بلیغ و استوار، فصیح و آسان‌یاب و روان و رها دانست و بلاغت قرآن را از هر سه سطح بهره‌مند دانست که کلامی متضاد با عنوان «فخامت و گوارایی» تشکیل داده که همین عامل تعجیز از همانندآوری است (خطابی، بی تا، ۱۵). باقلانی (۴۰۳ق) بلاغت دارای اوج قرآن را معجزه می‌دانست، اما اعجاز قرآن را در غیر فصاحت و واژگان نیز پیگیری می‌کرد (باقلانی، ۱۴۰۶ق، ۵۷). راوندی برخلاف برخی، شیخ مفید (۴۱۳ق) را معتقد به قول فصاحت و بلاغت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۲۷/۸۹).

در ادامه غزالی (م ۵۰۵ق) با اعتقاد به این وجه (جوادی‌آملی، صادقی، ۱۳۹۷ق، ۳۶) و قاضی عیاض (م ۵۴۴ق) بر فصاحت و بلاغت خارق‌العاده و ایجاز آن اذعان داشتند (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۰۹). خفاجی شیبی (۴۶۶ق) معتقد به فصاحت تشکیکی بود و در قرن هشتم نیز ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) با اعتقاد به فصاحت اوجی قرآن، قائل به تفاضل فصاحتی شد و برای نمونه فصاحت سوره توحید را برتر از سوره تبت اعلام کرد (ابن تیمیه، ۱۳۷۵ق، ۴۸، سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۱۸). فخررازی (م ۶۰۶ق) در تبیین اهمیت این وجه، با طرحی استدلالی معتقد شد اگر کتابی فصیح‌تر از قرآن بود، گزارش شده بود. و با وجود دارابودن موانع هفتگانه و تضعیف‌کننده فصاحت، اما باز قرآن در اوج فصاحت است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۵/۲). سکّاکي (م ۶۲۶ق) با تعیین مصداق، تغییر خطاب یا التفات برخی از آیات قرآنی را از جنبه‌های اعجاز بلاغی قرآن دانست (سکّاکي، بی تا، ۹۵). قرطاجنی (م ۶۸۴ق) و

ابن کثیر (م ۷۷۴ق) نیز در پیروی از روش فخررازی به تبیین استدلالی پرداختند. قرطاجنی بر استمرار زمانی این وجه در قرآن تأکید دارد؛ زیرا گاهی فصیح دیروز، فصیح معاصر نیست (مؤدب، ۱۳۹۶ش، ۱۴۶) و ابن کثیر قائل به فصاحت در نهایت بلاغت قرآن است؛ زیرا از کثرت پرداختن، کهنه نمی‌شود (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق، ۶۰/۱-۶۱). در انتها مجلسی (م ۱۱۱۰ق) فصاحت و بلاغت را مهم‌ترین وجه اعجاز قرآن معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۹/۱۷-۲۲۵).

وضوع و تمرکز بسیاری در این وجه، مانع مخالف باقلانی (۴۰۳ق)، ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ق) و زملکانی (م ۶۵۱ق) نشد. باقلانی هرچند قرآن را در اوج بلاغت می‌دید، اما مانند مبنای معتقدان به صرفه، اعجاز قرآن را در غیر فصاحت و بلاغت می‌دانست (باقلانی، ۱۴۰۶ش، ۵۷) زملکانی با رد عامل اعجاز در بیرون از متن، اما اعجاز در واژگان و کلمات قرآن را نیز رد می‌کند! (زملکانی، ۱۳۹۴ق، ۵۴). ابن حزم نیز با نظر به جهانی‌بودن و گستره مخاطب قرآن در طول زمان، اعجاز بلاغی را به دلیل وجود مخاطبان غیر عرب قرآن، رد کرد (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۹۴).

۲-۱-۲-۲. اعجاز در وجه فصاحت و بلاغت قرآن در دوره معاصر

شبر (۱۲۴۲ق) دلیل برتری و تجلی اعجاز قرآن را عجز عرب فخر فروش و مدعی عصر نزول در مواجهه با قرآن و آیاتی از آن همچون ۴۴ سوره هود می‌داند (شبر، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ۹/۱۰۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸ش، ۴/۶۳). بلاغی (۱۳۵۲ق) با مبنای راهبرد اساسی تناسب همه معجزات انبیای الهی در ارائه معجزه به مخاطب اولیه و تعجیز آن تأکید داشته و فصاحت و بلاغت را برترین وجه اعجاز می‌دانست؛ لذا نزول قرآن به غیر سخن و ادب عربی را بی‌توجهی به فن رایج و عذری برای انکار و عدم فهم آن توسط مدعیان سخنوری عصر نزول می‌دانست. اما اعجاز فصاحت و بلاغت قرآن را محدود به عصر نزول و قوم آن نکرده و معتقد به کارکرد چندگانه معجزه بوده و به دیگر جوهی که حتی عرب عصر نزول نیز از آن درکی نداشته نیز معتقد بوده‌اند (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ۴/۱) این دیدگاه بر پویایی این وجه تأکید دارد.

رشیدرضا (۱۳۵۴ق) به تبع استاد خود محمدعبده (۱۳۲۳ق) اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغی در حیطة شعر و ادب می‌داند، نه در حیطة دانشمندان و اهل منطق (محمدرشید، ۱۴۱۴ق، ۱/۲۰۳). این وجه را چنان متعالی دیده که با وجود ظهور آن در همه جای قرآن؛ معتقد است بخش اندکی از

اسرار آن در علوم ادبی نمایان شده و یافته‌های علمای ادبی تنها دریافتی ذوقی و هنری از آن است، نه درک حقیقت آن. تکرار در معانی واحد و عدم خستگی مخاطب، ویژگی برجسته‌ای است که عموم قرآن‌پژوهان از آن غافلند.

اعجاز ادبی و بیانی وجه برتر از دید رافعی (۱۳۵۶ق) است؛ زیرا در عصر اوج کلام و ادب نازل آمد و بر همه غالب شد. اثر غلبه مدعیان عصری قرآن را نشانه عاجز کردن مدعیان در آینده می‌داند. اما قرآن را مولود فکر عربی و یا اعجاز آن را محدود به بُعدی خاص نمی‌کند (رافعی، ۱۳۹۳ق، ۱۶۴). فصاحت و ازگان و بلاغت معانی که ابزار شناخت آن احساسات فطری بر پایه ذوق بوده را عامل تعجیز از پاسخ به تحدی قرآن می‌داند. (مؤدب، ۱۳۹۶ش، ۱۶۲). از ویژگی‌های کلام فصیح را روانی الفاظ و معانی نادری دانسته که گویی از قلب سلیم بر جان مخاطب می‌نشیند و سپس قرآن را سرآمد کلام فصیح معرفی می‌کند (همان، ۲۰۴).

میرزاهمدی اصفهانی (۱۳۶۵ق) فصاحت و بلاغت قرآن را اعلی درجه و روشن دانسته اما معتقد است چون در نصوص دینی نامی از آن به‌عنوان وجه تحدی نیامده (غلامی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳)؛ تنها لباسی زیبا بر قامت علوم و معارف قرآن است (اصفهانی، بی تا، ۶). این تبیین نو تحول‌ساز سر آغاز ارتباط اعجاز ادبی به هسته نظام اعجازی یعنی اعجاز در معارف قرآن است. ایشان ادله معتقدان به برتری قرآن در فصاحت و بلاغت مبنی بر تکیه بر روایت ابن سکتی به نقل از امام رضا ۷ (کلینی، ۱۳۶۳ق، ۲۴/۱) _ از جمله علامه حلی (حلی، ۱۳۶۷ق، ۹۳) و بسیاری از معاصران _ را رد می‌کند و تفسیر دیگری بر آن روایت شریف مطرح می‌کند؛ در این روایت از علت تفاوت در اعجاز انبیاء سوال می‌شود و امام غلبه معجزات بر ابزار و فن رایج آن دوران را متذکر شده و فرمودند؛ محمد ۹ زمانی برانگیخته شد که سخنوری و کلام و شعر، بر جامعه غالب شده بود و خداوند مواعظ و حکمت‌های خویش را به گونه‌ای بیان نمود که گفتار آنان را باطل و حجت را بر آن‌ها تمام کرد (همان، ۲۴).

امام در این روایت نه تنها بر وجه فصاحت و بلاغت نظر ندارند بلکه نظر به عبارت «فَأَتَاهُمُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَأَحْكَامِهِ» به وجه موعظه و حکمت بودن قرآن تأکید می‌کنند. شاگردشان ملکی میانجی نیز، عدول امام از واژه «کلام» به عبارت «مواعظ و حکمت‌ها» را دال بر هدف قرآن به جای وجه فصاحت و بلاغت به «موعظه و حکمت» می‌داند. (ملکی میانجی، ۱۴۱۷ق، ۶۶/۱). معجزات

نشانه و ابزاری برای تحقق حکمت الهی به فراخور زمانی مختلف بوده، نه اینکه الزاماً بالاتر از سنخ همان فن رایج باشد (همان، ۶۵). یعنی معجزه موسی ۷ نه از سنخ سحر و جادو، بلکه ورای آن است؛ زیرا سحر و جادو در اختیار بشر است و حدّ اعلاّی آن نیز اشکال هم سنخی دارد و خدای جل جلاله را با مخلوق قرین خواهد کرد (العیاذ بالله)؛ بنابراین اعجاز قرآن، اعجاز به کلامی است که حکمت و موعظه و هدایت به یگانه راه سعادت را در ضمیر دارد و البته در لباسی وزین از فصاحت و بلاغت محفوف است. میرزا با اینکه کلام قرآن را ساختار الوهیت و عربی اصیل از فعل الهی _ متفاوت با کلام عربی ملحون بشری _ می‌داند، اما وجه برتر اعجاز شریعت خاتم را به فصاحت و بلاغت و مقابله با بزرگان ادبی جاهلیت همچون لیبید و امرؤالقیس نمی‌داند؛ زیرا تحدی قرآن بر علوم اولین تا آخرین بشر و تمامی ادیان تعلق گرفته و لذا همواره همگان عاجز از همانندآورش هستند (اصفهانی، بی تا، ۳-۴؛ غلامی، ۱۳۸۷ش، ۵۹-۶۰؛ همان، ۷۱).

ایشان وجه برتر اعجاز قرآن را معارف و علوم هدایتی آن دانسته و اعتقاد به برتری وجه فصاحت و بلاغت و تمرکز افراطی بر آن در نشر علوم ادبی و قرائات و هم‌سنخ قرار دادن علوم بشری _ مانند فلسفه و عرفان و حتی علم کلام _ را از دسیسه‌های دشمنان برای پنهان کردن وجه اصلی اعجاز معرفی می‌کنند (اصفهانی، بی تا، ۶-۷؛ غلامی، ۱۳۸۷ش، ص ۷۶-۷۷).

زرقانی (۱۳۶۷ق) تعجیز همگان از جمله دانشمندان و مردم را از اسرار این وجه مهم دانسته، اما تک وجه‌انگاری آن را نیز فاقد استواری و استحکام می‌داند (زرقانی، ۱۳۸۵ش، ۹۵۳). قرآن توأم با دارا بودن فصاحت، همراه با رعایت شرایط مخاطب و بلاغت، معجزه برتر است (همان، ۱۰۴۹). مراغی (۱۳۷۱ق) و شعراوی (۱۴۱۸ق) نیز به صورت اشاره و گذرا بر اعجاز بلاغی قرآن تصریح می‌کنند (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۷۳ و ۱۵۸).

دراز (۱۳۷۷ق) معتقد بود با آنکه قرآن در مناسبت‌های مختلف نازل گشته، اما وحدت منطقی و ادبی‌اش را حفظ کرده؛ زیرا قرآن مجموعه‌ای مقصدگرا در اهداف عالیّه است، نه مصحفی با موضوعات پراکنده و لذا این بزرگترین شاهد بر اعجاز قرآن است (معرفت، ۱۳۹۸ش، ۳۳۶؛ شحاته، ۱۹۷۶ق، ۵-۴). در ادامه حرکت میرزامهدی، طالقانی (۱۳۹۹ق) شرط بهره‌مندی از هدایت قرآن را زدودن انواع

حجاب‌هایی^۱ دانسته که نفوس انسانی را فراگرفته و گوش و چشم و عقل را از درک حقیقت دور می‌کند. ایشان راه فهم هدایتی قرآن برای فارسی‌زبانان را از مسیر فهم بلاغی، ابتدا از طریق ترجمه و سپس فحص ریشه لغات میسر می‌داند (طالقانی، ۱۳۵۸ش، ۱۷).

شهید مطهری (۱۳۹۹ق) با تقسیم اعجاز قرآن به لفظی و معنوی، وجوه لفظی را همان فصاحت و بلاغتی می‌داند که بیش از همه با احساس و دل سر و کار داشته و فطری در وجود همه هست و صرف شنیدن یا دیدن جذب می‌کند، هرچند قابل توصیف نیست. انجذاب زیبایی، همیشه تابع حقیقی بودن آن نیست؛ زیرا افسانه شاهنامه، انسان را به وجد می‌آورد در صورتی که معجزه نیست، اما اعجاز زیبایی قرآن این است که هم در اوج فصاحت و بلاغت، هم به دور از کذب و امور خیالی، هم در متتهای زیبایی و لطافت بیان و هم موجب جذب روح و عقل انسانی است (مطهری، ۱۳۷۲ش، ۴/۹۸؛ همان، ۴/۵۵۴؛ همان، ۴/۵۵۲-۴/۸۵). از دلایل بقای قرآن و همچنین بزرگترین عامل جهانی بودن و نفوذ قرآن را فصاحت و بلاغت می‌داند؛ لذا مشرکان به قرآن اتهام سحر زده‌اند نه حرفی لغو و بی‌ارزش (همان، ۲۶/۷۲۵؛ همان، ۴/۵۵۵). معرفت (۱۴۲۷ق). اعجاز بیانی را از وجوه مقدم در اعجاز قرآنی و مرتبط با معنا و محتوا تعریف می‌کند (معرفت، ۱۳۹۸ش، ۳۱۵).

فاضل‌لنکرانی (۱۴۲۸ق) بر تبیین وجوه اعجازی مبتنی بر نص قرآنی اصرار دارد. اما اعجاز بلاغی قرآن را بنا به مناسبت عصر نزول، و تناسب مبارزه‌طلبی با تخصص مخاطب، روشن و بدون نیاز به نص می‌داند؛ هرچند دو آیه از آیات تحدی (یونس: ۳۸؛ هود: ۱۳-۱۴) را ناظر به اعجاز بلاغی معرفی می‌کند (فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ۱۰۴-۱۰۷). تنها رسول خدا ۹۱ معجزه‌اش کتابی جامع، همراه با اوج بلاغت بوده که عامل تعجیز همگان شد (همان، ۱۰۴-۱۰۶). بلاغت را نه در یک جمله یا یک صنعت ادبی، بلکه گسترده به مصادیقی و مربوط به مجموعه‌ای از جملات، و هنری در ایجاد مفاهمه و منحصر به فرد معرفی می‌کند (همان، ۱۰۷). ایشان به پیروی از علامه طباطبایی و بر خلاف دیگران، ریشه فصاحت و بلاغت قرآن را نه در جملات و کلمات و عوارض آن، بلکه در معانی و اهداف والای الهی آن می‌بیند (همان، ۶۸-۶۹).

۱. ر.ک: اسراء: ۴۵-۴۶؛ انعام: ۲۵ و ۵۷؛ فصلت: ۵؛ بقره: ۸۸؛ محمد: ۲۴.

جوادی‌آملی معتقد است قرآن در عصری نازل شد که عرب مدعی، وجه تحدی قرآن را به فصاحت و بلاغت می‌دانست و عاجز شد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ش، ۱۳۴). قرآن از جهت ظاهری فراتر از عادت بوده و برهم‌زننده بازار پوشالی مدعیان و صاحبان «معلقات سبع» بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ش، ۳۰۰؛ جوادی‌آملی، صادقی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۳؛ همان، ۱۹۶). کلام و شعر عرب عصر نزول مصروف اهداف مادی، عیاشی و امور جنسی و قتل و غارت و جنایت بود، اما اهداف قرآنی در عین کمال فصاحت و بلاغت، حاوی سعادت بشر بوده و مصداق «احسن الحدیث» (زمر: ۲۳) است (جوادی‌آملی، صادقی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۴).

ایشان فصاحت و بلاغت تام را شامل سه رکن می‌داند؛ آگاهی نسبی به جهان یا جهان‌بینی، توانایی رساندن معانی دانسته شده با واژگان مناسب به مخاطب، توانایی ساخت واژه‌ها و نهادن منظم آن‌ها برای ساخت معانی. در حالیکه عرب عصر نزول یا بشر، تنها در قسم سوم، آن هم به شرط یاری عقل عملی و تجلی ذوق و استعدادی که تنها در بخشی از انسان‌ها متجلی می‌شود، تواناست (همان، ۲۲۴). فصاحت و بلاغت وجهی کاملاً لفظی نیست بلکه شناخت معانی الفاظ اولویت دارد؛ زیرا بعد درک درست معانی و معارف و احاطه بر آن‌ها، باید آن‌ها را در بهترین الفاظ و شیواترین قالب لفظی بریزیم که این ریشه عجز عرب عصر نزول از همانندآوری است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ش، ۱۳۵-۱۳۶). این وجه بیشتر مورد توجه عرب یا عرب‌شناس است و تنها بخشی از آیات تحدی ناظر به این وجه است (همان، ۲۵۴ و ۲۶۹). ایشان فصاحت را عالم لفظ و صوت بیرون آمده از دهان، زبان و دندان دانسته، اما محور بلاغت را به گستره دریایی عظیم شامل عالم معنا یا ذاتاً از اوصاف معانی و سپس عارض بر لفظ می‌دانند. نظر به ذوقی و معنوی بودن عالم بلاغت، آن را نامحدود و بی‌حد و مرز معرفی می‌کند؛ لذا وصف طراوت را در ضمیر خود دارد و با گذشت زمان و پیشرفت علوم ادبی _ صرف و نحو و معانی و بیان _ جلوه‌های بیشتری از این وجه اعجازی آشکار می‌شود (جوادی‌آملی، صادقی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۹-۲۳۶؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ش، ۳۱۰-۳۱۷).

خامنه‌ای (رهبری) معجزات پیامبران (ص) را از سنخ فن رایج عصر خود و به نوعی همراه با تحدی و مبارزه‌طلبی می‌داند. معجزات، واقعیتی است که عوام آن را در سطح فن رایج، و اهل فن آن را با تفاوتی ماهوی و جوهری، بالاتر و غالب از فن رایج می‌پندارند. عوام، قرآن را از سنخ فن رایج

عصر نزول یعنی فصاحت و بلاغت و سنخوری دانسته اما ادبا و سخن‌شناسان عرب، معترف به تفاوت جوهری قرآن با سخن اعراب‌اند و نشانه آن عجز بزرگان ادب عرب در همانندآوری است، درحالی که سیره آن‌ها برتری‌جویی بود (رهبری، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶ ش).

۲-۱-۳. بررسی سیر تحول اعجاز ادبی فصاحت و بلاغت در معاصر

سیر تاریخی قدما نشان از حرکت توسعه و تبیین‌گری در جوانب این وجه حکایت دارد که البته از عمق علمی زیادی برخوردار بوده و متأخران و معاصران نیز بهره‌مند از آن بوده‌اند. جریان سنی در قدما توجه بیشتری به تبیین این وجه داشته و البته ردپایی از تحول در آن مشاهده نمی‌شود. گزارشات تاریخی بر خلاف تصور مشهور، حاکی از رشد تدریجی در توسعه و تبیین اعجاز در این وجه تا تحول آن در معاصر دارد. بلاغی با رد محدود کردن آن به مخاطب اولیه و شمول آن بر هر عرب‌شناسی موجب پویایی این وجه شد و رافعی نیز با معیار مشابه بلاغی تبیین کرده و موجب توسعه در تبیین استدلالی بر اهمیت این وجه شد. سرآغاز تحول اعجاز ادبی در فصاحت و بلاغت، ارائه طرح ارتباط اعجاز ادبی با اعجاز در معارف و محتوای قرآن با هدف هدایتگری از حرکت شیعی و از جانب میرزامهدی اصفهانی در نیمه دوم قرن ۱۴ است.

در ادامه طالقانی نیز این حرکت را قوت می‌بخشد و بر اتصال و بهره از اعجاز ادبی و وجه بلاغی‌اش برای اعجاز هدایتی توجه می‌دهد. علامه طباطبایی و به تبع ایشان جوادی‌آملی، فاضل‌لنکرانی و معرفت با تعمیق مبانی تحول شیعی از طریق تأکید بر ارتباط فصاحت و واژگانی و بلاغت معنایی و ارتباط مستحکم لفظ و معنا، ریشه فصاحت و بلاغت قرآن را در اهداف والای آن دانسته و مصداق احسن الحدیث بودن قرآن را از خدمت فصاحت و بلاغت برای سعادت بشر تحلیل کرده‌اند. لذا زمینه‌ساز توسعه و تقویت این تحول می‌شوند.

هر چند جریان اهل سنت در این تحول با مقدمه‌سازی دراز و طرح موضوع مقصدگرایی قرآن در ضمن تبیین اعجاز ادبی تسهیل می‌شود، اما در ادامه مورد استقبال دیگر قرآن‌پژوهان سنی و توسعه قرار نمی‌گیرد. و نقش دیگر اهل سنت مانند مراغی و شعراوی تنها مؤید اعجاز در این وجه بوده و نقشی توسعه و تبیین‌گر داشتند تا تحول‌سازی. دیگران از شیعیان همچون شبّر، کاشف‌الغطاء، مطهری و رهبری نیز توسعه‌گر آرای قدما در این وجه اعجازی هستند.

۲-۲-۲. اعجاز در وجوه نظم، ترکیب، اسلوب و تألیف ویژه قرآن

این وجوه قدمتی از عصر نزول داشته و با تعدد آراء بحثی داغ در محافل اعجاز‌پژوهشی داشته و دارد.

۲-۲-۱. پیشینه اعجاز در وجوه نظم، ترکیب، اسلوب و تألیف ویژه قرآن در دوره قدما

عنه بن ابی‌ربیع از نامدران ادبی عصر نزول، نظم ویژه قرآن را متفاوت از تمام نظم‌های مألوف می‌دانست (فاضل‌لنکرانی، ۱۳۷۸ ش، ۷۸). جاحظ (۲۵۵ق) با عدول از نظر استادش نظام معتزلی، از اولین مدافعان اعجاز در نظم ویژه قرآن و توجه به عامل درون‌متنی اعجاز بود که رویه غالب قرآن‌پژوهان بعدی شد. سپس واسطی (۳۰۶م یا ۳۰۷ق) به پیروی از جاحظ، وجه اعجاز را تنها به نظم ویژه دانسته و دیگر وجوه احتمالی را تحت الشعاع آن می‌دانست و مؤلف اولین اثر مکتوب یعنی «اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه» شد و به نوعی می‌توان جرجانی و رمانی را پیرو ایشان دانست (مؤدب، ۱۳۹۶ ش، ۲۲؛ سیدی، ۱۳۹۲ ش، ۲۲).

طبری (۳۱۰ق) بر نظم شگفت، توصیف عجیب و تألیف بدیع تأکید داشته و معتقد است هر چند قرآن به زبان عربی و خارج از حوزه بلاغت عربی نبود، اما همگان از جمله عرب‌ها از همانندآوری عاجز شدند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱/۶۵). رمانی (۳۸۴ق) قرآن را شیوه‌ای انحصاری از نظم و فراتر از عادت معمول دانست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ ش، ۳۵). خطابی (۳۸۹ق) بر نظم قرآنی و سازگاری لفظی و معنایی که موجب شیوایی، استواری، گوارایی، تناسب و پیوستگی واژگان قرآن می‌شود، تأکید دارد (خطابی، بی‌تا، ۱۵). باقلانی (۴۰۳ق) قائل به اعجاز سه‌گانه برای قرآن بود که مهم‌ترین آن اعجاز در نظم و سبک ویژه و همچنین وحدت و انسجام آن بود (باقلانی، ۱۴۰۶ق، ۱۶). عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ق) اعجاز را در نظم و سبک، توأم با فصاحت و بلاغت می‌دانست؛ هرچند آن دو را متمایز می‌پنداشت (سیدی، ۱۳۹۲ ش، ۹۲). ابن‌حزم اندلسی (۴۵۶ق) از قول سیوطی مؤید اعجاز نظم است (همان، ۹۴).

جرجانی (م ۴۷۱ق) مؤسس علم بیان و معانی و بلاغت، با تک وجه‌انگاری معتقد به طرح «تئوری نظریه نظم» یعنی اعجاز یا مراد تحدی در نظم و اسلوب بیان و سبک و تألیف است (رمانی، بی تا، ۱۲۹). راغب‌اصفهانی (م ۵۰۲ق) قرآن را شامل دو وجه «عناصر» شامل لفظ و معنا و «صورت» دانست و اعجاز در عناصر را رد کرد؛ زیرا لفظ همان لفظ عرب است و معنا همان معنای کتب پیشینیان است! و بزرگترین اعجاز قرآن تنها در «صورت» یعنی نظم مخصوص قرآن با چینش خاصی از لفظ و معنا است؛ زیرا در این صورت حکم شیء عوض می‌شود (راغب‌اصفهانی، ۱۴۰۵، ۱۰۶). زمخشری (م ۵۳۸ق) اعجاز قرآن را در نظم تعبیر و اسرار واژگان و ترکیب آن‌ها دانسته (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۰۸) و قاضی عیاض (م ۵۴۴ق) بر نظم عجیب و سبک بی نظیر و زیبایی تألیف و پیوستگی کلام قرآن تأکید داشت (قاضی عیاض، ۱۹۸۶م، ۷۳۶/۱). فخررازی (م ۶۰۶ق) ضمن بیان رابطه بین آیات و سوره‌ها که از لطایف قرآنی است، نظم و ترکیب سوره‌ها را نیز از جنبه‌های مهم اعجاز و البته مورد غفلت بسیاری از قران‌پژوهان می‌دانست (مؤدب، ۱۳۹۶ش، ۱۴۹-۱۵۰). سکاکی (م ۶۲۶ق) بزرگترین اعجاز قرآن را اسلوب بیان و سبک و شیوه نظم قرآن می‌داند (فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ۷۷). زملکانی (م ۶۵۱ق) اعجاز قرآن را تألیف ویژه می‌داند نه مطلق تألیف. یعنی ترکیبی که کلمات را از اعتدال و وزن خاصی برخوردار کرده و در همه جای قرآن مشهود است (الزملکانی، ۱۳۹۴ق، ۵۴). ابن میثم بحرانی شیعی (م ۶۹۹ق) مهم‌ترین وجه اعجاز قرآنی را در اسلوب ویژه قرآن معرفی کرد (فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ۷۷).

۲-۲-۲-۲. اعجاز در وجوه نظم، ترکیب، اسلوب و تألیف ویژه قرآن در دوره معاصران

شبر (۱۲۴۲ق) با اعتقاد به وحدت الفاظ بشری و قرآن، ترکیب شگفت‌انگیز قرآن را مراد تحدی و مانع همانندآوری می‌داند (شبر، ۱۴۱۸، ۱۱۳/۱). ملاحظت و فصاحت خاص قرآن را از مصدر اسلوب و نظم نوین قرآن دانسته که نظیری ندارد و همین بر عجز کفار بس که قرآن را سحر بدانند (همان، ۱۵۵/۱). رشیدرضا (۱۳۵۴ق) به تبع استادش شگفتی اعجاز قرآن را در عدم تقلید از اسلوب و نظم مرسوم دانسته و از دایره محدود کلام از نظر بلغا یعنی نثر مرسل، مسجع و نظم و شعر نیز خارج و بالاتر از آن‌ها می‌داند؛ برای نمونه کوتاهی و بلندی آیات و سوره‌ها هم تسهیل تفهیم موضوع و هم

تولید نغمه شنیدنی است؛ لذا منجر به عجز افرادی همچون ولید شد (محمدرشید، ۱۴۱۴ق، ۱۹۹/۱-۲۰۰).

رافعی (۱۳۵۶ق) نیز مانند رشیدرضا اسلوب قرآن را بی نظیر دانسته و بر حُسن نظم و ترکیب حروف و کلمات تأکید می‌کند (مؤدب، ۱۳۹۶ش، ۱۶۲). و همچنین پی‌بردن به حقیقت نظم ویژه قرآن را غیر ممکن می‌داند؛ زیرا معتقد است قرآن سیر حیات لغت عرب و به منزله روح الهی است که در وی دمیده است (الرافعی، ۱۳۹۳ق، ۲۰۹). ایشان ترکیب کلام را متشکل از سه جزء «حروف» (حاصل اصوات)، «کلمات» (حاصل از حروف)، «جمل» (حاصل از کلمات) معرفی کرده که این ترکیب بی‌سابقه با طنین‌اندازی آهنگی دلنشین، طبع عرب را جلا می‌داد، لذا با تکرار ملال‌آور نبود (همان، ۲۱۴).

زرقانی (۱۳۶۷ق) با التفات ویژه به اسلوب و زبان و ویژه قرآن، اسلوب را شیوه ویژه تکلم در تألیف سخن و انتخاب الفاظ یا روشی ویژه در گفتار می‌داند که گوینده در ادای معانی و مقاصدش در نظر دارد. رمز اعجاز قرآن زبان و اسلوب ویژه است که با زبان و الفاظ اعراب مشترک، اما منحصر به فرد است و در عین تطور زبان عربی، اما در قله تعجیز است (زرقانی، ۱۳۸۵ش، ۹۱۱؛ همان، ۹۴۷). اسلوب سحرانگیز، استعدادهای گوینده، احوال مخاطب‌شناسی و تفهیم مقصود و ... از ویژگی انحصاری قرآن است و با مقایسه قرآن با کلام پیامبر ۹، قرآن را بی نظیر می‌کند (همان، ۹۱۵ و ۹۵۵) و همچنین برای اسلوب و زبان خاص قرآن، ویژگی‌هایی هفت‌گانه می‌شمارد (زرقانی، ۱۳۸۵ش، ۹۱۹-۹۴۲).

دراز (۱۳۷۷ق) به سبک ویژه (دراز، ۱۹۸۵م، ۱۰۳/۱۰۱) و سیدقطب (۱۳۸۷ق) به نظام‌مندی ویژه ترکیب حروف و کلمات قرآن به‌عنوان ریشه اعجاز صوتی قرآن اشاره کرده‌اند (سیدقطب، ۱۹۹۵م، ۸۰-۸۳).

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ق) با ایجاد ارتباط زنجیره‌وار اعجاز در نظم و اسلوب حاصل از فصاحت و بلاغت با اعجاز عددی نتایجی شگفت‌مطرح می‌کند و مقدمه تحول در وجوه نظم ویژه قرآن را ایفا می‌کند. با حفظ زیبایی زایدالوصف آیه ۱۰۲ سوره بقره، و ضرب احتمالات معنایی آن، به عددی در حدود ۱,۲۶۰,۰۰۰ می‌رسد که با حفظ حُسن زیبایی پایدار، حیرت‌انگیز و محیرالعقول است

(طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۱/۲۳۳-۲۳۴؛ همان، ۱/۲۲۵/۲۲۹). معرفت (۱۴۲۷ق) نشانه برجسته فصاحت و بلاغت را نظم ویژه متن دانسته و قرآن را به سبب رسایی بیان، روانی عبارات، چینش واژه‌ها و نظم کلمات، واحدی منسجم می‌شمارد که خلق چنین متن واحد و منسجم در مدتی بیست و سه ساله، با آن گستره موضوعی، مستلزم احاطه کامل و حضور ذهنی بالفعل و دائمی است که تنها از خالق بر می‌آید (معرفت، ۱۳۹۸ش، ۳۰۰). از دید ایشان سبک قرآن متعارف سبک بشری نبوده، جامع محسنات و مانع معایب کلام است و لذا مایه شگفتی و خرسندی است (همان، ۳۰۰-۳۰۲).

در ادامه جوادی‌آملی در نظری نو و پیرو علامه طباطبایی با ایجاد اتصال بین وجوه اعجاز در نظم و اعجاز عددی قرآن می‌نویسد؛ بسیاری از سخن‌شناسان یا قرآن‌پژوهان، واژه‌های زیبای قرآن را مانند دانه‌های تسبیح یا اعداد ریاضی دانسته که به‌طور منظمی چیده شده‌اند و شگفتی بیشتر آن اینکه این زیبایی و نظم در دریایی وسیع از معانی و محتوا گسترده شده که از وجود احتمالات معانی در آیات قرآن، عقل خردورزان متحیر است (جوادی‌آملی، صادقی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۵). برای نمونه جنابذی در باب زیبایی پنج آیه ابتدایی سوره بقره بدون در نظر گرفتن معانی شاذ، قائل به احتمال وجود معانی آن آیات به تعداد عجیب ۱۱۴۸۴۲۰۵۷۷۰۲۴۰ است (جنابذی، ۱۴۰۸ق، ۱/۳۹-۴۵).

با توجه گسترده‌ی قدما بر این وجه، اما برخی همچون ابوهاشم جیبی (م ۳۲۱ق) به شدت با نظریه اعجاز در نظم قرآن مخالف کردند (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۶ش، ۵۲). و برخی مانند امیریحیی علوی (م ۷۴۵ق) نیز با استدلال برآمدن سبک و نظم ویژه از اعجاز فصاحت و بلاغتی، موجب رد وجهی مستقل به نام اعجاز در سبک قرآن شد؛ زیرا معتقد به سبک واحد آیه «و لکم فی القصاص حیا» (بقره: ۱۷۹) و عبارت مشهور عرب «القتل انفی للقتل» بود و می‌گفت پس اعجاز نباید به سبک باشد! (علوی، ۱۹۹۵م، ۵۸۲-۵۸۳).

۲-۲-۳. بررسی سیر تحول اعجاز ادبی در وجوه نظم، ترکیب، اسلوب و تألیف ویژه قرآن در

معاصر

طرح نظم ویژه قرآن با مبنای پذیرش عامل درون‌متنی اعجاز از جاحظ و پیرو او واسطی و در ادامه جرجانی و رمثانی مطرح شد. تک وجه‌انگاری و تمرکز به نظم ویژه قرآن از جاحظ آغاز و در ادامه معتقدانی همچون جرجانی یافت. همچنین ارتباط لفظی و معنایی در ضمن بررسی اعجاز نظم

قرآن از جریان سنی و از سوی خطابی آغاز و با دیدگاه راغب اصفهانی تقویت شد و در ادامه با تبیین زرقانی در معاصر توسعه یافت. اما جریان تحول‌ساز معاصر در ارتباط اعجاز نظم و اسلوب ویژه قرآن با وجه محتوا و معانی قرآن از سوی شیعیان با مقدمه‌سازی طباطبایی و نقش‌آفرینی جوادی‌آملی ایفا می‌شود. ایشان نظم واژگان قرآنی را همچون دانه‌های تسبیح برای معانی محیرالعقول و والای الهی ترسیم کردند.

افرادی همچون طبری، رمانی، آندلسی، راغب‌اصفهانی، زمخشری، قاضی عیاض و زملکانی، مروج یا تبیین‌کنندگان اعجاز در نظم و سبک تألیف قرآن بودند. برخی مانند باقلانی، عبدالجبار معتزلی، فخررازی، سکاکی، ابن‌میثم بحرانی نیز اعجاز در نظم و سبک قرآن را از مهم‌ترین یا بزرگترین جنبه‌های اعجاز قرآن دانستند. قرآن‌پژوهان فریقین از جمله شبّر، رشیدرضا و رافعی در ابتدای معاصر همگی به بی‌نظیری نظم و اسلوب قرآن تأکید کرده و جریان سنی از رشیدرضا، رافعی، زرقانی و سیدقطب همگی بر آثار نظم و اسلوب قرآن با تبیین‌های مختلف پرداختند و به اثر برجسته نظم؛ یعنی ایجاد نغمه آهنگین و دلنشین _محور اعجاز صوتی قرآن_ تأکید دارند تا شاهدی دیگر بر ارتباط و نظامندی وجوه اعجاز قرآن باشد. تبیین‌های زرقانی از اهل سنت و معرفت از شیعیان از عمق و توسعه‌گر برخوردار است.

۲-۳. اعجاز در وجوه مشترک ادبی قرآن

برخی اعجاز ادبی قرآن را در وجوه ترکیبی _از فصاحت و بلاغت و نظم و سبک و ..._ جویدند؛ لذا برای اتساع ذهنی خواننده در بخش حاضر مطرح می‌شود.

۲-۳-۱. پیشینه اعجاز در وجوه مشترک ادبی قرآن در دورهٔ قدما

معتزلی (م ۱۵ق) اعجاز قرآن را به فصاحت و بلاغت توأم با نظم و اسلوب دانست؛ هرچند معتقد به تمایز آن دو نیز بود (عبدالجبار، بی تا، ۱۹۹/۱۶). شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) از معتقدان به اعجاز خارق‌العادی قرآن، به شمول بر فصاحت فوق‌العاده توأم با نظم مخصوص است (مؤدب، جوان، ۱۴۰۰ش، ۴۰). خفاجی شیعی (م ۶۶ق) توأمان معتقد به وجوه فصاحت و سبک و شیوایی بیان و صرفه است. ایشان با اعتقاد به فصاحت تشکیکی و مراتبی، فصاحت قرآن را عالی و والاتر از فصاحت عرب می‌داند (خفاجی، ۱۹۵۳م، ۲۰۱). طبرسی (م ۵۳۸ یا ۵۴۸ق) معتقد به وجوهی چندگانه از اعجاز

ادبی همچون، نظم خاص، حُسن بیان، جزالت و استواری لفظ و همچنین فصاحت و بلاغت بود. بلاغت را دارای مراتبی دانسته که مرتبه عالی و تقلیدناپذیر آن اعجاز بلاغی قرآن است (طبرسی، ۱۳۵۰ش، ۱/۴-۶). ناظر به آیه ۸۲ اسراء، قرآن را دارای چنان نظم و تألیفی توأم با اعجاز فصاحتی دانسته که کارکردی دوگانه از جمله اثبات مدعی پیامبر ۹ و شفای کوردلی و شک در راه دین دارد (همان، ۱۹۷/۱۴).

ابن عطیه اندلسی (م ۵۴۱ق) به طرح اعجاز در وجوه مشترک ادبی قرآن از جمله نظم، صحت معانی و توالی فصاحت به صورت توأمان معتقد است (زرکشی، ۱۹۵۷م، ۲/۶۳-۱۰۶). راوندی (م ۵۷۳ق) اعجاز قرآن در محور ادبی را به اعجاز در فصاحت خاص، تألیف و نظم قرآن در کنار هم و نظم مخصوص با دارا بودن ده ویژگی معرفی می‌کند که مهم‌ترین وجه آن اعجاز در بلاغت است (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۳/۹۸۱-۹۸۲). قرطبی (۶۷۱ق) به نظم بدیع و نوین، اسلوب کلامی و جزالت و استواری قرآن و همچنین به تحول و دگرگونی در زبان عرب در بُعد فصاحت و بلاغت قرآن اشاره دارد (مؤدب، ۱۳۹۶ش، ۱۴۴).

کلبی (م ۷۴۱ق) ناظر به تحدی، اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت توأم با نظم شگفت و سبک غریب آن می‌داند (کلبی، ۱۳۹۳ش، ۱۷۸). علوی (م ۷۴۵ق) فصاحت بی‌بلاغت و بلاغت بی‌فصاحت را نمی‌پذیرد. و هرچند سبک قرآن را معجزه نمی‌دانست! اما معتقد به زیبایی در نظم و بافت قرآن بود (علوی، ۱۹۹۵م، ۵۸۷؛ سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۲۳). الجوزیه (م ۷۵۱ق)

با هشدار دوری از افراط در اعجاز بیانی، قرآن را حاوی فصاحت و بلاغت، فنون بیان، زیبایی و چیش و ترکیب روایت و همچنین سبک غریب می‌داند که عقل خردمندان را متحیر ساخته و زبانِ زبان‌آوران را بند آورده است (ابن‌قیم الجوزیه، ۱۹۹۴م، ۲-۴).

زرکشی (م ۷۹۴ق) با بیان انبوهی از وجوه اعجاز در نظر گذشتگان، بر وجوه اعجاز ادبی از جمله تألیف خاص قرآن، نظم در معانی و توالی فصاحت، تألیف، ترکیب و عبارات، اوج بلاغتی و جنبه‌های گسترده زیباشناختی به‌عنوان رمز و رازهای سبک و هنرهای بلیغ اشاره دارد (زرکشی، ۱۹۵۷م، ۲/۹۳-۱۰۶).

ابن‌خلدون (م ۸۰۸ق) قرآن را در بالاترین سطح کلام دانسته که واژگان آن سنجیده و سبک ترکیب و چینش آن نیکوست (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۳۱). فیروزآبادی (م ۸۱۷ق) قرآن را شبیه هیچ مصنوع بشری نمی‌دانست و در لفظ و واژگان و نظم آن، دارای اعجاز معرفی کرد (فیروزآبادی، بی‌تا، ۶۸/۱).

سیوطی (۹۱۱ق) به لحاظ کمی اصرار به تفصیل داشته تا اینکه منجر به افراط در شمارش وجوه اعجازی شد، اما به نوعی دارای جامع‌ترین تعدد وجوه و امتیاز اعجازی به بیش از سی و پنج گونه است که تعداد زیادی مربوط به محور اعجاز ادبی است شامل؛ زیبایی تألیف، تناسب کلمه و فصاحت، بلاغت آغاز سوره‌ها، تشابه آیات، مشکل القرآن، اختلاف قرائات حروف قرآن، تقدم و تأخیر الفاظ، فراگیری لغات در عربی و دخیل، اجمال و تبیین، تنوع در خطاب‌ها، تسریع در حفظ، وجود حقایق و مجاز، ایجاز و اطناب، بدایع، تشبیهات و استعارات، کنایه و تعریضات، گونه‌های خبری، انواع قسم، خوف و رجاء، مبهمات، الفاظ مشترکه، نام پدیده‌ها، عدم خستگی شنونده است (سیوطی، ۱۴۰۸ق، ۱۲/۱-۳۸۷). ابوالسعود (م ۹۵۱ق) نیز اعجاز قرآن را در سبک و ساختار توأم با فصاحت و بلاغت قرآنی می‌داند (سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۳۷) و شربینی (م ۹۷۷ق) اعجاز قرآن را به نظم لطیف و تألیف دقیق و بلاغت معرفی می‌کند (همان، ۱۳۸).

۲-۲-۳. اعجاز در وجوه مشترک ادبی قرآن در دوره معاصران

شوکانی (۱۲۵۰ق) و القنوجی (۱۳۰۷ق) مستند به آیات تحدی (یونس: ۳۸؛ هود: ۱۴) وجه برتر اعجاز را در بلاغت خارج‌العاده، زیبایی و حُسن نظم و عظمت و استواری لفظ و شکوه معنایی می‌دانند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۲/۵۰۷ و ۵۲۲؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰ق، ۹/۱).

دراز (۱۳۷۷ق) با توجه دادن به خطاب‌های عام (شرح و تفصیل برای عوام) و خاص‌گرای قرآن (رمز و اشاره برای خواص) و اجمال در عین اطناب به وجوه مشترک ادبی اشاره دارد و لذا عبارات قرآن را لا یتغیر و بی‌جایگزین دانسته و کلیدی برای فایده و معنایی ارجمند معرفی کند؛ همچنین اعجاز بیانی را گسترده در همه سوره‌ها دانسته و ویژگی‌هایی برای آن می‌شمارد (دراز، ۱۹۸۵ق، ۱۰۶-۱۰۷؛ زرقانی، ۱۳۸۵ش، ۹۲۳؛ همان، ۱۰۶-۱۱۹).

امین‌الخولی (۱۳۸۵ق) بر خلاف برخی قدما اعجاز قرآن را با دریافت ذوقی و بی‌نیاز از ابزار ادراکی دانسته و مانند سکاکی قرآن را بزرگترین یا مقدس‌ترین اثر هنری عرب می‌داند (الخولی، ۱۹۶۱ق، ۳۰۴؛ سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۶۳).

سیدقطب (۱۳۸۷ق) فهم اعجاز قرآن را سه مرحله‌ای شامل دریافت‌های فطری (مورد فهم مخاطب اولیه)، علمی و هنری می‌داند. کمال نظم و فصاحت قرآن چنان بود که هم جاذب و هم موجب عجز همگان شد در حالیکه مخاطب اولیه از منشاء تأثیر خارق‌العاده آن بی‌اطلاع بود (سیدقطب، ۱۹۹۵م، ۱۶؛ پیری‌سبزواری، ۱۳۸۰ش، ۱۸).

با اعتقاد به اشتراک حروف الفبا در قرآن و آثار بشری، در پاسخ به چرایی عجز بشر از همانندآوری به خلقت آدم از خاک و آب و گل اشاره دارد و تفاوت میان آفرینش خداوند و بشر از حروف الفبا را با تفاوت بین جسد و روح و یا صورت با حقیقت زندگی معرفی می‌کند (سیدقطب، ۱۹۹۶ق، ۳۸/۱).

خویی (۱۴۱۳ق) نظر به تناسب معجزات با فنون رایج حاصل از روایت ابن‌سکیت _ همه قرآن را کارآمد و در کمال فصاحت و بلاغت فوق‌العاده، همراه با اسلوب ویژه می‌داند؛ زیرا با وجود تحدی قرآن، مخالفان عاجز شده و به جای پاسخ (ادبی)، جنگ سخت را برگزیدند. اما با انحصار اعجاز به وجوه مشترک ادبی، مخالف است (خویی، ۱۳۸۲ش، ۶۱-۶۶ و ۱۲۲؛ همان، ۶۵-۶۸ و ۷۲).

امام خمینی (۱۴۰۹ق) حُسن ترکیب و لطف بیان را نوعی از فصاحت و بلاغت خارق‌العاده و فوق‌توان بشر و مستقل از دیگر وجوه دانسته‌اند. ایشان نیز انحصار اعجاز در ترکیبات لفظیه و محسنات بدیعیه و بیانیة قرآن را موجب محرومیت از دیگر وجوه می‌دانند. ایشان با پذیرش تعدد وجوه و رد تک وجه‌انگاری، اعجاز در فصاحت و بلاغت را مناسب مخاطب اولیه دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۸ش، ۲۶۴).

طالقانی (۱۳۹۹ق) مهم‌ترین وجه اعجاز را اعجاز هدایتی دانسته که بدون مقدمه لفظ و متن ممکن نیست؛ زیرا با کمترین تغییر در لفظ، معنا و مقصود مخدوش شده و از اعجاز خارج می‌شود. الفاظ توفیقی قرآنی گویاترین شاهد برای طرح مقاصد هدایتی قرآن است؛ لذا از دید ایشان ترجمه بدون شرح و تفسیر ناکام است (طالقانی، ۱۳۵۸ش، ۱۸/۱؛ همان، ۳/۳).

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ق) با روش تفسیر قرآن به قرآن و توجه به مقصود نزول، ناظر به دو آیه تحلی و آیات بعد آن (هود: ۱۳-۱۴؛ یونس: ۳۸-۳۹) مراد از علمی که کفار برآن احاطه ندارند و عاجز از همانندآوری می‌شوند را با پی‌جویی از علوم عصر نزول، همان علوم ادبی و بیانی مانند فصاحت و بلاغت و سخنرانی _ آن هم دانا به عربی خالص نه مختلط _ می‌دانند که با تحلی، اوج تعصب عرب عصر نزول تحریک شد؛ اما همگی عاجز شدند و این دلیلی محکم بر اعجاز قرآن است (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ۱۶؛ همو، ۱۳۷۴ش، ۱۰۷/۱-۱۰۸؛ همو، ۱۳۹۱ش، ۱۵۲). اما با رد تک‌وجه انگاری، اعجاز معنوی را در کنار این وجه مطرح می‌دانند (همو، ۱۳۹۱ش، ۱۵۳). زیبایی زبان قرآن را در کنار تمامی خطب بلغا و فصحای دوران‌ها مانند چراغی در یک شبستان درخشان و موجب بهت همگان و لایوصف می‌دانند (همو، ۱۳۸۸ش، ۱۰۱-۱۰۴ و ۱۵۳).

هرچند پیدایش علوم ادبی را در کنجکاوی برای فهم شاهکار زیبایی‌های قرآن می‌داند، اما ریشه فصاحت و بلاغت قرآنی را در جملات توأم با معانی و اهداف والای قرآن ترسیم می‌کند (همو، ۱۳۸۸ش، ۱۲۸؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ۶۸-۶۹). سپس به برشماری مصادیق و صنایع ادبی اعجاز لفظی قرآن می‌پردازد (همو، ۱۳۹۱ش، ۳۷-۶۵).

از دید مطهری (۱۳۹۹ق) زیبایی‌های لفظی قرآن، محدودیت‌های زمان، مکان و فرهنگ‌ها را درنوردیده و موجب شد همگان قرآن را مطابق با ذائقه خود بیابند (مطهری، ۱۳۹۱ش، ۸۲-۸۳). ایشان سبک و الفاظ خارق‌العاده و تقلیدناپذیر حتی برای معصومان ۷ (همان، ۸۴)، ترسیم قرآن به سان ساختمان‌ی زیبا با سبک و اسلوب و ترکیبی تغییرناپذیر که بین روح و فطرت بشر و خالقش تناسب شیرینی ایجاد کرده (همو، ۱۳۷۲ش، ۴/۴۷۷؛ همو، ۱۳۹۱ش، ۸۵). و اینکه زیبایی کلام وابسته به برخی صنایع ادبی همچون فخر و هجو و مدح و ... است را سه امتیاز اعجاز ادبی دانسته؛ (همو، ۱۳۷۲ش، ۴/۴۵۴) در حالیکه قرآن بدون وابستگی و عاری از آن‌هاست و با بکارگیری عناصر معنوی همچون توحید، نبوت، اخلاق، احکام، مواعظ و قصص، اما در اوج زیبایی فصاحت و بلاغت قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۹۱ش، ۸۴).

معرفت (۱۴۲۷ق) گزینش واژگان قرآن را دارای ویژگی‌های رعایت تناسب آوای حروف، تناسب معنوی و رعایت قوانین فصاحت و بلاغت می‌داند که حاصل آن روانی تلاوت، انسجام

مفهومی و عدم امکان جابه‌جایی حروف است (معرفت، ۱۳۹۸ش، ۳۰۰-۳۱۷). حُسن مَطَّلَع یا آغاز و حُسن خِتَام در سُور قرآنی (همان، ۳۳۴-۳۳۷) و همچنین دقت شگفت‌انگیز در ارائه نکات بدیع و ظرافت‌های فوق انسانی در بکارگیری انواع استعاره، تشبیه، کنایه و مجاز را موجب تحیر عرب و همگان از اعجاز ادبی قرآن می‌داند (همان، ۳۴۰-۳۴۲).

سیوطی (۱۴۳۴ق) اعجاز بلاغی را مطابقت کلام در مقتضی حال و دقت لفظ و واژگان محدود عربی در انطباق بر معنی مراد می‌داند که امکان جابه‌جایی الفاظ نیست؛ زیرا در این صورت ترکیب کلام و قدرت معنا بهم می‌ریزد (البوطی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۶-۱۳۹). اعجاز بلاغی را دارای امتیازاتی همچون سبک انحصاری، ترکیب آهنگین، زیبایی ساخت جمله، تصویرگری ویژه و اعجاز در قصه‌های قرآنی معرفی می‌کند (همان، ۱۱۱-۱۹۳).

جوادی‌آملی ادبا، علما و حتی مخالفان را به وجود صنایع و هنرهای ادبی و بلاغت قرآن معترف می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۹). زبان قرآن را ناظر به آیه ۹۸ شعراء، عربی مبین و متفاوت از عربی رایج دانسته و علت عجز عرب از همانندآوری معرفی می‌کند (جوادی‌آملی، صادقی، ۱۳۹۷ش، ۲۱۳-۲۱۴).

رهبری به ذکر دو امتیاز مشترک ادبی می‌پردازد؛ ارتباط قرآن با مخاطب با بهترین الفاظ و زیباترین شکل در راستای اهداف هدایتی‌اش بوده (رهبری، ۱۶ / ۰۲ / ۱۳۷۱)، و دارای جامعیت در تعالی تمامی جنبه‌های اعجاز لفظی قرآن است؛ زیرا هر صاحب فنی تنها در آن فن حاذق است و اگر وارد وجهی دیگر شود، موفق نیست، چنانچه اگر فردوسی وارد بزم و سعدی وارد رزم شوند، خود را در نظر اهل فن کوچک کرده‌اند. قرآن مرجع زیبانویسی زبان عربی برای اهل آن است (همان، ۱۶ / ۰۲ / ۱۳۷۱).

۲-۳-۳. بررسی سیر تحول اعجاز ادبی در وجوه مشترک ادبی قرآن در معاصر

از اولین مدافعان اعجاز ترکیبی و توأمان ادبی با تعدد آراء، معتزلی سنی و جریان شیعی از شیخ طوسی، خفاجی و شیخ طبرسی بودند. در ادامه افرادی چون راوندی شیعی و قرطبی، زرکشی و سیوطی از اهل سنت نظریات زیادی از وجوه اعجاز قرآن مطرح کردند که فراگیرانه تجمیعی از نظرات گذشتگان بود. تحول در بازنمایی وجوه مشترک ادبی برای اعجاز در محتوا و معنای هدایتگر قرآن با

زمینه‌سازی شوکانی و قنوجی آغاز و طالقانی با اعتقاد به اعجاز هدایتی به‌عنوان مهم‌ترین وجه اعجاز قرآن بر نقش لفظ در معناسازی هدایتی قرآن تأکید می‌کند. علامه طباطبایی ریشه فصاحت و بلاغت را به تعبیری صنایع ادبی قرآن را اهداف والای قرآن می‌بیند و بر وجه تحوّل صنایع ادبی در راستای مقصود نزول قرآن تأکید دارد.

نقش مطهری در تبیین تعمیقی و شرح تحوّل مبنی بر جایگزینی توحید، نبوت و اخلاق و ... به جای صنایع ادبی بسیار مؤثر بود. تقلیدناپذیری قرآن حتی برای معصومان: از سوی ایشان استدلالی قوی و نو برای اثبات و تبیین اعجاز ادبی قرآن بود. معرفت و بوطی بر توسعه دیدگاه تحول در اعجاز ادبی تأکید دارند. رهبری به صراحت و مستقیم‌پلی از الفاظ به اهداف هدایتی ایجاد می‌کند و بر تحول وجوه مشترک ادبی در معاصر تأکید دارند.

پدیده این وجه، اعتقاد توأمانی به اعجاز فصاحتی و سبک، در عین پذیرش اعجاز در صرفه توسط خفاجی است.^۱

خفاجی و ابن تمیه معتقد به تشکیک و مراتب فصاحتی و شیخ طبرسی معتقد به وجود مراتب بلاغی شدند که اثری از سیر توسعه تبیینی در اعجاز ادبی است. سکاکی و به تبع او امین‌الخولی با تعریف قرآن به بزرگترین اثر هنری عرب، بر جامعیت اعجاز ادبی قرآن توجه کرده و تأکید می‌دهند. میرزاهمدی اصفهانی، طباطبایی و جوادی‌آملی معتقدند زبان قرآن، عربی مبین و متفاوت از عربی ملحون، مخلوط یا رایج است.

قرطبی، کلبی، علوی، الجوزیه، ابن‌خلدون، ابوالسعود و شربینی از قدما و امین‌الخولی، سیدقطب، خویی، خمینی و جوادی‌آملی از معاصران، نقش شارح دیدگاه توأمانی اعتقاد به چند وجه از اعجاز ادبی قرآن هستند. سیر تطور تاریخی آرای قرآن‌پژوهان و تعدد وجوه مشترک و ترکیبی اعجاز ادبی حاکی از اقبال متأخران و معاصران به رد تک‌وجه‌نگاری فصاحت و بلاغت و یا نظم ویژه قرآنی

^۱ در حالیکه مبنای قول صرفه، پذیرش عامل برون‌متنی، و مبنای پذیرش فصاحت و سبک قرآن، عدول از عامل برون‌متنی

به درون متنی بود!

است، که خود مؤیدی بر چند وجه‌انگاری و زمینه‌ای برای طرح «همه وجوهی معقول و مستند به نصوص دینی» در نظام اعجاز قرآنی است (جوان، ۱۴۰۲ش، ۱۸۲-۱۸۹).

نتایج

۱. توفیقی و الهی بودن الفاظ و حفظ الهی آن با سیر فزاینده آراء و جوه اعجاز، حاکی از حقیقتی واحد برای اعجاز قرآن دارد.
۲. پژوهش حاضر نظام‌واره‌ای از اعجاز قرآن پیشنهاد می‌کند که ناظر به حقیقت و جوه اعجاز، همه وجوه معقول و مستند اعجاز را به‌سان اصلی ثابت ذیل هدفی مشترک، با قدرت شمولی بر وجوه معهود از عصر نزول تا قیامت دربرمی‌گیرد.
۳. اعجاز ادبی شامل؛ وجوه برجسته فصاحت و بلاغت، نظم و اسلوب تألیف و جوه مشترک ادبی است.
۴. سیر تاریخی مبتنی بر نظام‌واره اعجاز حاکی از سیر رشد شناختی قرآن پژوهان در فهم و ترسیم ارتباط اعجاز لفظی و ادبی با اعجاز معنوی بود. به‌طوری که وجوه اعجاز ادبی، مقدمه، ابزار و لباسی وزین برای توجه به اعجاز معنوی است و همگی عامل هدایت معرفی می‌شود.
۵. توفیقی بودن الفاظ قرآن و مصونیت آن از تحریف لفظی، اعجاز ادبی را قابل اعتنا، معتبر و پشتوانه قوی و مستحکمی برای اعجاز معنوی و فراوجهی قرآن مبدل می‌کند.
۶. سیر تاریخی از منظومه آرای فریقین در اعجاز فصاحت و بلاغت قرآن حاکی از تحول‌آفرینی برخی از قرآن پژوهان شیعی از میرزامهدی اصفهانی تا علامه معرفت است که بر ارتباط لفظ و معنا تأکید داشته و فصاحت و بلاغت را لباسی زیبا برای هدایتگری و سعادت بشر معرفی کردند. و تلاش جریان سنی بیشتر مصروف مقدمه‌سازی، توسعه و تبیین‌گر این وجه مهم بود.
۷. ارتباط لفظی و معنوی در وجه نظم، اسلوب و ترکیب ویژه از سوی جریان سنی از جاحظ تا زرقانی مطرح شد، اما تحول آن مبنی بر ترسیم نقش آن وجوه در بازنمایی معانی محیرالعقول از سوی جریان شیعی با مقدمه‌سازی علامه طباطبایی و تحول‌سازی جوادی‌آملی ایفا شد.
۸. آراء مشترک یا چند وجهی اعجاز ادبی رشد فزاینده داشته و جریان شیعی از طوسی، خفاجی و طبرسی پیشتازان آن بودند. نقش تحول در مرتبط‌سازی وجوه مشترک و ترکیبی ادبی با مقصود

محتوا و هدایتگری قرآن با زمینه‌سازی شوکانی و قنوجی بود و با آراء دراز، طالقانی، طباطبایی، مطهری، معرفت، بوطی و خامنه‌ای تقویت شد و مستندی برای فراوجهی اعجاز شد. ۹. شگفتی اعجاز ادبی قرآن پیروزی تحلیلی به مخاطبانی مدعی و برتری‌جو بود که خود را سرآمد فنون ادبی دانسته اما به شهادت تاریخ عاجز شدند.

منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. ابن تیمیه، تقی‌الدین (۱۳۷۵ق)، *جواب اهل العلم و الايمان*، قاهره: المطبعة السفینه.
۲. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۹۹۴م)، *الفوائد المشوق الى علوم القرآن و علم البيان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۱ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
۵. اصفهانی، مهدی (بی تا). *انوار الهدایه*، خطی.
۶. آمدی، عبدالواحد بن محمد، رجایی، مهدی (۱۹۹۰م)، *غررالحکم*، تصحیح: رجایی، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۷. باقلانی، ابوبکر (۱۴۰۶ق)، *اعجاز القرآن*، الطبعة الاولى، تحقیق: شیخ عمادالدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.
۸. البلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت.
۹. البوطی، محمدسعید رمضان (۱۴۲۰ق)، *من روائع القرآن*، بیروت: موسسه الرسالة.
۱۰. پیری سبزواری، حسین (۱۳۸۰ش)، *جلوه‌ای از اعجاز هنری قرآن از دیدگاه سیدقطب*، گلستان قرآن، شماره، ۱۰۵.
۱۱. جوان، جواد (۱۴۰۲ش)، *سیر تحول اعجاز قرآن در دوره معاصر*، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد. دانشگاه قم.

۱۲. جناب‌زادی، سلطان علی‌شاه (۱۴۰۸ق)، *بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: نشر اسراء.
۱۴. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۷ش)، *قرآن در قرآن*، قم: اسراء.
۱۵. جوادی‌آملی، عبدالله، صادقی، حسن (۱۳۹۷ش)، *اعجاز قرآن در اندیشه و آثار آیت الله جوادی‌آملی*، قم: نشر اسراء.
۱۶. الحلّی، حسن بن یوسف (بی‌تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۷. الحنفی، محمدشرف (۱۳۹۰ق)، *اعجاز القرآن البیانی*، الجمهوریه العربیه المتحدہ: المجلس الاعللی للشؤون الاسلامیه.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، www.khamenei.ir
۱۹. خطابی، حمد بن محمد (بی‌تا)، *بیان اعجاز القرآن*، تصحیح: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، مصر: دارالمعارف.
۲۰. خفاجی، ابن سنان (۱۹۵۳م)، *سر الفصاحه*، تصحیح: عبدالمتعال الصعیدی، مصر: بی‌جا.
۲۱. خمینی، روح الله (۱۳۷۸ش)، *آداب الصلاه*، چاپ ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. الخولی، امین (۱۹۶۱م)، *مناهج التجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب*، قاهره: بی‌جا.
۲۳. خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، *البيان فی تفسیر القرآن*، مترجم: محمدصادق نجمی، هاشم هاشم‌زاده‌هریسی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اسلامی.
۲۴. دراز، عبدالله (۱۹۸۵م)، *النباء العظیم*، کویت: دارالقلم.
۲۵. الرافعی، مصطفی صادق (۱۳۹۳ق)، *اعجاز القرآن و البلاغه النبویه*، الطبعة التاسعه، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۶. راغب‌اصفهان‌ی، محمد (۱۴۰۵ق)، *مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقره*، تحقیق احمد حسن فرحات، کویت، دارالدعوه.
۲۷. راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه الامام المهدی (ع).

۲۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۶ش)، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، چاپ پنجم، رشت: کتاب مبین.
۲۹. رمانی، علی بن عیسی (بی تا)، *النکت*، تصحیح: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، مصر: دارالمعارف.
۳۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۳۸۵ش)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. زرکشی، بدرالدین (۱۹۵۷م)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالاحیاء.
۳۲. الزملکانی، عبدالواحد بن عبدالکریم (۱۳۹۴ق)، *البرهان الکاشف عن اعجاز القرآن*، تحقیق: احمد مطلوب، عراق: داراحیاء التراث الاسلامی.
۳۳. سکاکی، سراج الدین (بی تا)، *مفتاح العلوم*، مصر: الحلبي.
۳۴. سیدی، سیدحسین (۱۳۹۲ش)، *سیر تاریخی اعجاز قرآن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۸ق)، *معتزک الاقرآن فی اعجاز الاقرآن*، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۶. شبر، سیدعبدالله (۱۴۱۸ق)، *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۷. شحاته، عبدالله محمود (۱۹۷۶م)، *اهداف کل سوره*، مصر: بی جا.
۳۸. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، *فتح القدير الجامع بین فنی الراویه و الداریه من علم التفسیر*، دمشق: دارابن کثیر.
۳۹. صدیق حسن خان، محمد صدیق (۱۴۲۰ق)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، تلخیص: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. طالقانی، محمود (۱۳۵۸ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲ش)، *اعجاز قرآن*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

۴۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸ش)، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱ش)، *قرآن در اسلام*، قم: بوستان کتاب قم.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن و دیگران (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن و دیگران (۱۳۵۰ش)، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، تهران، فراهانی.
۴۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تاویل آی القرآن*، بیروت: دارالکتب العمليه.
۴۸. عبدالجبار، ابی‌الحسن اسدآبادی (بی‌تا)، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، بی‌جا.
۴۹. عبداللهی و اشان، لطفعلی، معارف، مجید (پاییز ۱۳۹۹ش)، *بررسی اعجاز محتوایی و شاخصه‌های آن در نگاه فریقین در سیر اعصار*، پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۴۲.
۵۰. عبداللهی و اشان، لطفعلی و دیگران (بهار و تابستان ۱۴۰۱ش)، *بررسی تطبیقی مصادیق اعجاز محتوایی از دید مفسران فریقین*، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، شماره ۱۵.
۵۱. علوی، یحیی بن حمزه (۱۹۹۵م)، *الطراز*، تصحیح عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۲. غلامی، اصغر (۱۳۸۷ش)، *اعجاز و تحدی قرآن از نظر آیت الله میرزامهدی اصفهانی*، سفینه، شماره ۲۱.
۵۳. فاضل‌لنکرانی، محمد (۱۳۸۱ش)، *مقدمات بنیادین تفسیر*، مترجم: محمدرسول دریایی، تهران: انتشارات بنیاد قرآن و عترت.
۵۴. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰م)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۵. فیروزآبادی، ابوطاهر (بی‌تا)، *بصائر التمییز فی لطائف الکتاب العزیز*، بی‌جا.

۵۶. قاضی عیاض (۱۹۸۶م)، *الشفاء بتعريف حقوق المصطفى*، عمان: دارالفيحاء.
۵۷. قدوسی زاده، حسن (۱۳۹۰ش)، *اصطلاحات سیاسی و فرهنگی*، قم، دفتر نشر معارف.
۵۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۵۹. قطب، سید (۱۹۹۵م)، *التصوير الفني في القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۶۰. قطب، سید (۱۹۹۶م)، *في ظلال القرآن*، قاهره: دارالشروق.
۶۱. کلبی، ابن جزئی (۱۳۹۳ق)، *التسهيل لعلوم التنزيل*، بیروت: دارالکتب العربی.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۳۶۳ش)، *الکافی*، محقق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۶۳. کمالی دزفولی، علی (۱۳۵۴ش)، *قانون تفسیر*، تهران: کتابخانه صدر.
۶۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۵. محمدرشید، رضا (۱۴۱۴م)، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
۶۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
۶۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ش)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۳) _ وحی و نبوت*، قم: صدرا.
۶۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۹۸ش)، *علوم قرآنی*، قم: التمهید.
۶۹. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *پیام قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۰. مکارم‌شیرازی، ناصر، جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۷۱. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۷۷ش)، *نگاهی به علوم قرآنی*، چاپ اول، ترجمه: علی‌نقی خدایاری، قم: نشر خرم.
۷۲. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۷ق)، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: موسسه الطباعة و النشر و وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
۷۳. مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۶ش)، *اعجاز قرآن*، چاپ پنجم، قم: نشر المصطفی ۹.

۷۴. مؤدب، سیدرضا، جوان، جواد (۱۴۰۰ش)، *تلخیص تحلیلی و جدولی از کتاب اعجاز قرآن*، تهران، ارشدان.

۷۵. نقی‌پور، ولی‌الله (شهریور ۱۳۷۹ش)، *جلوه‌هایی از اعجاز ادبی قرآن کریم*، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴.

بررسی تحلیلی سیر تاریخی «وقف لازم» در دانش وقف و ابتدا قرآن کریم*

روح الله محمدعلی نژاد عمران^۱

محمد رسول تکبیری^۲

محسن قاسم پور راوندی^۳

کریم پارچه باف دولتی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹، صفحه ۴۵ تا ۶۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

از علائم وقف و ابتدا در قرآن که رعایتش نقش مهمی در فهم صحیح آیات ایفا می‌کند، علامت وقف لازم «م» است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، سیر تاریخی وقف لازم از زمان سجاوندی تا زمان معاصران را تحلیل می‌کند. پس از مطالعه وقف‌های لازم و بررسی نقش آن‌ها در فهم، دریافت شد که تعداد زیادی از آیات دارای علامت وقف لازم، در آیات اعتقادی هستند. در صورت عدم رعایت وقف لازم، چه بسا فهمی خلاف مراد الهی از آیات قرآن کریم به دست آید. این کژفهمی می‌تواند تا حدی پیش رود که مراد الهی از آیات قرآن کریم برعکس جلوه نماید؛ مثلاً مفهومی توحیدی به کفرآمیز منجر گردد؛ خطاب به اشخاص، وارونه نمایان شود؛ گفت‌وگویی ناظر به شخصیتی خاص، منحرف به شخصیتی دیگر گردد. رعایت وقف لازم، اثرش را در قرائت و فهم قرآن به صورت محسوسی ایفا و از فهم ناقص آیات جلوگیری می‌کند. با بررسی تاریخی مشخص می‌شود از زمان سجاوندی تا زمان معاصر، تعداد ۱۶ مورد از مواضع وقوف لازم در همه دوره‌ها لازم؛ ۳ مورد ابتدا لازم، سپس غیرلازم و مجلد لازم؛ ۲۹ مورد در ابتدا لازم اما تا زمان معاصر غیرلازم؛ ۳ مورد در ابتدا وقف و تا زمان معاصر تبدیل به لازم؛ ۳ مورد هم متغیر بوده است. **کلیدواژه‌ها:** قرائت قرآن، وقف و ابتدا، وقف لازم، سجاوندی، اشمونی، محمد علی خلیف الحسینی، مصحف مدینه، مصحف مرکز طبع و نشر قرآن کریم.

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری آقای محمد رسول تکبیری است.

۱. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (ره) تهران ایران (نویسنده

مسئول): alinejad@atu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران:

mrhtakbiri@gmail.com

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران: m.qasempour@atu.ac.ir

۴. عضو هیئت علمی گروه پژوهشی مطالعات قرآنی برهان: kdowlati@chmail.ir

درآمد

مهم‌ترین و کارآمدترین ابزارهای انسان برای ابلاغ و دریافت پیام، سخن و بیان است. اما این شیوه نیز چون هر ابزار دیگری، مقتضیات و محدودیت‌های خاص خود را دارد که آشنایی با این اقتضائات، انسان را در بهره‌مندی از آن موفق‌تر می‌سازد. یکی از عوامل اثرگذار بر انتقال پیام توسط ابزار کلام، جایگاه‌هایی است که کلام با مکث و آغاز مجدد مواجه می‌شود که در فنون تلاوت قرآن، «وقف و ابتدا» نام دارد. وقف بر مواضع صحیح در قرائت قرآن دارای اهمیت بسیار است تا جایی که پیامبر(ص) هنگام نزول سوره‌های قرآن، مواضع وقف را به اصحاب تعلیم می‌دادند و کرسی تعلیم وقف و ابتدا در زمان پیامبر(ص) برپا بوده و آن حضرت اولین معلم آن بوده است (دانی، ۱۴۲۲ق، ۴۹). ابوحاتم سجستانی، معتقد است که لازمه شناخت قرآن، شناخت محل وقف‌هاست (قسطلانی، ۱۳۹۲ق، ۲۴۹). ابن جزری درباره شناخت مواضع وقف قرآن می‌گوید: «پیشوایان ما هنگام قرائت کلمات قرآن، ما را از قرائت بازمی‌داشتند و با انگشتان خود، مواضع وقف را به ما نشان می‌دادند. این سنتی بود که از بزرگان قبل آموخته بودند» (ابن جزری، بی‌تا، ۲۲۵/۱). موضوع بررسی شده در این مقاله، یکی از انواع وقف است که اهمیتی ویژه دارد؛ وقف لازم.

اولین شخصی که این نوع وقف را مطرح کرد، سجاوندی است. او می‌نویسد: «وقف لازم آن است که اگر دو طرف آن به یکدیگر وصل شوند، جمله غیرمنطقی می‌شود و معنای قبیحی منتقل می‌کند» (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۶۲). وقف لازم، وقفی است که اگر به وصل خوانده شود، در مفهوم آیات خلل ایجاد شده و سبب ابهام در کلام خدا می‌شود؛ بدین گونه که یا مفهوم آن را به طور کلی تغییر داده یا معنای خلاف مقصود را به ذهن متبادر می‌سازد. بنابراین ضروری است بر آن وقف شود و حتماً از مابعد ابتدا گردد (شهیدی پور، ۱۳۸۵ش، ۷۱).

در این مقاله، سیر وقف لازم از شکل‌گیری مفهوم آن تا معاصر بررسی می‌گردد. آرای سجاوندی به عنوان نماینده عالمان میانی، اشمونی به عنوان نماینده عالمان متأخر و محمدعلی خلف الحسینی (مصحف امیری)، مصحف مدینه و مصحف مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران به عنوان نمایندگان معاصر اهل سنت و شیعه در مورد وقوف لازم بررسی می‌گردد.

طرح مسأله

دانشمندان علم وقف و ابتدا از زمان سجاوندی، مبدع علائم وقف، تا به حال علائمی را وضع کرده‌اند. از علائمی که رعایت آن نقش مهمی در فهم صحیح آیات الهی ایفا می‌کند، علامت وقف لازم «م» است. در صورت عدم رعایت وقف لازم، چه بسا فهمی خلاف مراد از آیات قرآن کریم به دست آید. رعایت وقف لازم، از فهم ناقص آیات قرآن جلوگیری می‌کند.

پژوهش حاضر درصدد است با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی، سیر تاریخی وقف لازم از زمان سجاوندی تا زمان معاصر را در تمام آیاتی که مشمول این نوع وقف بوده‌اند، تحلیل کند و به سوالات زیر پاسخ دهد:

۱. وقف لازم تاکنون چه خط سیری را طی کرده است؟

۲. عدم رعایت وقف لازم، چه مشکلات جدی‌ای در فهم آیات ایجاد خواهد کرد؟

در این مقاله، پس از مرور بر تعریف وقف و ابتدا و پیشینه منابع این علم و علائم آن، به معرفی و نقش سجاوندی، اشمونی و محمد علی خلف الحسینی، همچنین مصاحف امیری، مدینه و مرکز طبع و نشر قرآن کریم پرداخته شده است. سپس، مواضع وقف لازم طبق نظر علما و انعکاس در مصاحف یاد شده و تغییرات آن در طول تاریخ به تفصیل بررسی شده است.

وقف و ابتدا در لغت

«وَقَفَّ» مصدر به معنای «ضدّ جلوس» و «ایستادن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳۵۹/۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۵۲۸/۱۲). هم‌چنین به معنای «توقّف» می‌باشد. می‌گویند: «قوم را نگه داشتم و آن‌ها را متوقف کردم. «وَقَفُّهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافّات/۲۴)؛ متوقفشان کنید که مسئول هستند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱۳۵/۶). به معنای «حبس؛ کفّ و منع» و بازداشتن از چیزی یا کاری آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳۵۹/۹). «خواننده در قرائت خود، آخر کلمه را ساکن کرد و آن را به کلمه بعد وصل نکرد» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۲۳/۵).

«ابتداء»، مصدر باب افتعال از ریشه «بدأ» به معنای «اوّل و سرآغاز» است. «به چیزی یا به کاری آغاز کرد یا آن را پیش از دیگران آغاز کرد» (همان، ۸۳/۸). «مبدئ» از اسمای خداست، به معنای کسی که اشیا را ایجاد و اختراع نموده، ابتدائی که مثال سابق نداشته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۶/۱).

وقف و ابتدا در اصطلاح

ابن جزری می‌نویسد: «وقف، قطع صوت روی کلمه برای مدت‌زمانی که به‌طور طبیعی برای تجدید نفس لازم است و به نیت شروع مجدد قرائت قرآن» (ابن جزری، بی‌تا، ۲۴۰/۱). قسطلانی می‌گوید: «وقف، قطع گفتار در آخر لفظ و به معنای ایستادن از حرکت است، مثل اینکه زبان در تلفظ حروف، عامل اصلی است ولی یک‌باره از کارش در تلفظ حروف می‌ایستد» (قسطلانی، ۱۳۹۲ق، ۲۴۸/۱). اشمونی می‌نویسد: «وقف، بازداشتن کسی از کار یا گفتاری است و در اصطلاح، قطع صدا در انتهای کلمه برای مدت‌زمانی یا جدا کردن کلمه از مابعد آن است» (اشمونی،

۱۴۲۲ق، ۶).

معنای اصطلاحی «ابتدا» در کلمات متقدمان تعریف قابل توجهی ذکر نشده است. شاید به این دلیل که توجه غالب آنان به وقف بوده و طبیعتاً هنگامی که موضع وقف صحیح مشخص شود، ابتدای صحیح نیز تا حدودی روشن می‌گردد (قاسمی‌خواه، ۱۳۹۳ش، ۲۵). عبدالکریم صالح با توجه به تعریف ابن جزری از وقف، ابتدا را این‌گونه تعریف کرده است: «آغاز یا ادامه تلاوت، پس از وقف یا قطع است. اگر پس از قطع باشد، قاری باید تلاوتش را با استعاذه و بسمله آغاز نماید» (عوض صالح، ۱۴۲۹ق، ۱۹)؛ بنابراین در قرائت قرآن دو نوع ابتدا وجود دارد: اول، شروع قرائت، دوم ادامه قرائت پس از هر بار وقف نمودن؛ بنابراین قاری، با هر وقفی یک ابتدا نیز خواهد داشت (سادات فاطمی، ۱۳۸۲ش، ۱۴).

بنابراین می‌توان دانش وقف و ابتدا را این‌گونه تعریف کرد: «وقف و ابتدا علمی است که به کمک آن قاری کلام الهی، می‌تواند وقف کردن یا آغاز کردن مناسب را شناسایی کند».

پیشینه تألیفات وقف و ابتدا:

کتاب‌های بسیاری به‌طور مستقل در این موضوع تألیف یافته‌اند. از جمله تألیفات اولیه در این زمینه عبارت‌اند از:

۱. «کتاب الوقوف» نوشته شبیه بن نصّاح مدنی کوفی (م ۱۳۰ق) که به گفته ابن جزری، اولین تألیف است.
۲. «وقف التمام» اثر نافع بن عبد الرحمان بن ابی نعیم، از دیگر قراء سبعة (م ۱۶۹ق).
۳. «الوقف و الابتداء» تألیف محمد بن ابی ساره کوفی، ملقب به رؤاسی (م ۱۷۰ق).
۴. «الوقف و الابتداء» نوشته علی بن حمزه بن عبد الله کسائی، یکی از قراء سبعة (م ۱۸۹ق). و از جمله کتاب‌های در دسترس، عبارت‌اند از:
۵. «ایضاح الوقف و الابتداء» تألیف محمد بن قاسم بن بشار انباری (م ۳۲۸ق).
۶. «القطع و الائتناف» تألیف احمد بن محمد، ابن نحاس (م ۳۳۸ق).
۷. «الاهتداء فی الوقف و الابتداء» نوشته ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (م ۴۴۴ق).
۸. «المکتفی فی الوقف و الابتداء» نوشته پیشین.
۹. «علل الوقوف» تألیف محمد بن طیفور سجاوندی (م ۵۶۰ق).
۱۰. «منار الهدی فی الوقف و الابتداء» اثر احمد بن عبدالکریم اشمونی، از علمای قرن یازدهم هجری.
۱۱. «معالم الاهتداء الی معرفة الوقف و الابتداء» نوشته محمود خلیل حصری (م ۱۳۶۰ش).

پیشینه علائم وقف در قرآن

در پاسخ به این پرسش که چه زمانی اولین علائم برای محل‌های وقف قرآن وضع گردید سه دیدگاه وجود دارد. برخی ادعا دارند که این رخداد در قرن دوم هجری اتفاق افتاده است. هنگامی که از علت این برداشت از این افراد پرسیده می‌شود، پاسخ می‌دهند ابویوسف، هنگامی که باخبر شد عده‌ای مواضع وقف را در قرآن به وقف نام، حسن و قبیح تقسیم‌بندی کرده‌اند، سخت برآشفته و کار ایشان را بدعت شمرد. این خبر گرچه در مورد اقسام وقف است، ولی می‌توان برداشت نمود که عالمان قرائت همراه اقسام وقف، علائمی را ارائه کرده‌اند (محیسن، ۱۴۱۲ق، ۲۰-۱۹).

حکایت شده که رسول خدا در پایان آیات وقف می‌کردند؛ لذا به پیروی از پیامبر، خوب است مسلمانان هنگام تلاوت قرآن در پایان آیات وقف کنند (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۱/۷۷). نخستین علائمی که برای وقف وضع شده‌اند، همان‌هایی هستند که در سده ششم هجری ابداع و به رموز سجاوندی معروف شده‌اند. شواهد تاریخی و مصاحف در دست، این نظریه را بیشتر تأیید می‌کند (علامی، ۱۳۸۲ش، ۲۲). با این حال، در برخی از مصاحف خطی کهن، دوایر توخالی نشانه وقف بدون توجه به نوع آن وجود دارد؛ از جمله مصحف ۲۳۳۷ کتاب‌خانه آستان مقدس حضرت معصومه (س).

با توجه به این که در این مقاله، دیدگاه تعدادی از علما و علامت‌گذاری وقف و ابتدا در مصاحف بررسی شده، معرفی اجمالی ارائه می‌شود.

۱. سجاوندی (نماینده عالمان میانی و واضع علامت وقف لازم): ابوعبدالله محمد بن طیفور غزنوی سجاوندی از علمای تفسیر، علوم قرآن و نحو است. او اهل غزنین بود. این شهر جزء خراسان بزرگ بود و در حال حاضر شهری از ولایت خوارزم افغانستان است. سجاوندی تألیفات متعددی دارد؛ از جمله: عین المعانی فی تفسیر السبع المثانی، الوقف والابتداء (الصغیر)، کتاب الوقف والابتداء (الایضاح فی الوقف والابتداء)، علل القراءات (خرمشاهی و همکاران، ۱۳۹۳ش، ۲/۱۱۹۰). سجاوندی از قرآن‌پژوهان قرن ششم هجری است. اقسام علائم وقف پیشنهادی او به اندازه‌ای با استقبال روبه رو شد که تا امروز در مصاحف استفاده می‌شود (علامی، ۱۳۸۲ش، ۲۳). علائم وقف از منظر سجاوندی چنین است: لازم (م)، مطلق (ط)، جائز (ج)، مجوز لوجه (ز)، مرخص لضروره (ص)، غیرجائز (لا).

۲. اشمونی (نماینده متأخران): احمد بن عبدالکریم اشمونی (م قرن ۱۱) صاحب کتاب منار الهدی فی بیان الوقف و الإبتداء. اشمونی، فقیه، نحوی و مقری شافعی مذهب مصری است. وی بزرگ‌ترین عالم، بعد از دوره میانی می‌باشد. اشمونی علائم وقف عالمان قبلی را توسعه مفهومی داد

(دولتی، معافی، ۱۳۹۴ش، ۵). اشمونی در کتاب خود از وقوف زیر نام برده است: لازم، تام، جائز، حسن، صالح، کافی، بیان، قبیح اما علائم نیاورده است (شهیدی پور، ۱۳۸۵ش، ۵۲).

۳. محمد علی خلف الحسینی (نماینده معاصران): محمد بن علی بن خلف الحسینی مشهور به حداد در شهر «بنی حسین» در «صعید» مصر به سال ۱۲۸۲ به دنیا آمد و در سال ۱۲۹۴ به قاهره رفت و در منزل عمویش حسن بن خلف الحسینی سکن گزید و در علوم منقول و معقول دانشگاه الازهر مصر به تحصیل پرداخت. حداد در محضر بسیاری از بزرگان آن روزگار دانش آموخت؛ از جمله سلیم البشری، ابوالفضل الجیزاوی، یوسف الحواتکی، هارون بن عبد الرازق، ابراهیم الظواهری، محمد النجدی، عبد الفتاح بن أبی النجا، محمد البحیری، سالم بن عطاء الله البولاتی، محمد البجیرمی، جمال الدین الافغانی و محمد عبده؛ ولی در علوم قرآنی به طور خاص بر عمویش اعتماد داشت و قرائت حفص و تجوید و علوم مرتبط را از وی فرا گرفت. در طول عمر خود منصب‌های گوناگونی داشت که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به شیخ المقارئ مصر و رییس لجنه نظارت بر قرآن کریم اشاره نمود. علی محمد ضباع، در وصف او گفته است: «پیشوای دانشمند و عالم مورد وثوق و محقق دقیق... بهترین کسی که در این زمان بزرگی تعلیم قرائت در سرزمین مصر به او رسید». برای او ۳۷ جلد کتاب عنوان شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: الکواکب الدریه فیما ورد فی انزال القرآن علی سبعة أحرف من الأحادیث النبویه، سعادة الدارین فی بیان و عد آی معجز التقلین. وی به سال ۱۳۵۷ هجری قمری درگذشت (پایگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه الازهر).

ج) مبانی محمد الحسینی در وقف و ابتدا: وی تحقیقات و پژوهش گسترده‌ای در زمینه اقسام وقف در قرآن آغاز کرد که مبنای کارش چند چیز بود:

۱. مبنا قرار دادن مفهوم آیات در تقسیم وقوف

۲. بررسی آرای قرائت‌پژوهان گذشته در اقسام وقف

۳. استمداد از نظریات مفسران بزرگ در به دست آوردن مفهوم آیات

۴. ارائه اقسام جدیدی برای مواضع وقف قرآن.

این کار در دهم ربیع الثانی سال ۱۳۳۷ ه. ق سامان یافت و اقسام جدیدی برای وقف عرضه شد. در پی آن علائمی برای آن‌ها تعیین گردید که نقطه عطفی در وقف و ابتدا در عصر حاضر گشت. کار شیخ المقاری مصر، با استقبال دیگر عالمان قرائت در مصر و اکثر بلاد اسلامی روبه‌رو شد و علائم وقف ابداعی او در قرآن‌ها قرار گرفت که امروزه در بیشتر قرآن‌های چاپ‌شده در کشورهای اسلامی، استفاده می‌شود. مصاحف محمد الحسینی شامل مصاحف امیری ۲۱، مدینه ۲۱ و می‌باشد (دولتی، معافی، ۱۳۹۴ش، ۶).

۴. مصحف مدینه: در یکصد سال اخیر و پس از انحلال دولت عثمانی، کتابت قرآن‌های منظم و باقاعده به صورت مصاحف چاپی در جهان اسلام ادامه یافت. معروف‌ترین نسخه‌های کنونی به قلم عثمان طه در «مُجَمَّعُ الْمَلِكِ فَهْدٍ لَطَبَاعَةُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ» با عنوان مصحف المدینه المنوره انتشار یافته است. مهم‌ترین ویژگی این مصاحف آن است که هر صفحه به انتهای آیه‌ای از قرآن ختم و هر جزء قرآن را در ۲۰ صفحه قرار می‌دهند.

علائم وقف از منظر مصاحف امیری و مدینه به شرح زیر است: لازم (م)؛ جائز با اولویت وقف (قلی)؛ جائز با جواز وصل (ج)؛ جائز با اولویت وصل (صلی)؛ معانقه یا مراقبه (دو تا سه نقطه)؛ ممنوع (لا).

۵. مرکز طبع و نشر قرآن کریم (نماینده معاصران): در اوائل دهه هفتاد و به فرمان رهبر معظم انقلاب (مدظله) و با هدف تهیه مصحف جمهوری اسلامی ایران تأسیس گردید. جایگاه ایران در جهان ایجاب می‌کرد تا ورود به عرصه تهیه مصحف کاملاً علمی و تخصصی صورت گیرد. این مرکز سه هدف مهم را دنبال می‌کند: ساماندهی وضعیت کتابت قرآن کریم در ایران؛ همسان‌سازی رسم الخط‌های قرآنی؛ تهیه مصحف جمهوری اسلامی ایران.

علائم وقف از منظر مصحف طبع و نشر به شرح زیر ارائه می‌گردد: لازم (م)؛ جائز با اولویت وقف (ط)؛ جائز با جواز وصل (ج)؛ جائز با اولویت وصل (ز)؛ جائز با ابتدای اضطراری جائز از مابعد (ص)؛ ممنوع (لا).

تحلیل مواضع وقف لازم

۱) مواضع دارای وقف لازم نزد عالمان میانی، متأخر و معاصران: شانزده مورد در تمامی ادوار (سجاولندی تا معاصران) لازم شمرده شده که در دو دسته تغییر معنا و معنای کفرآمیز دسته‌بندی می‌شود.

الف) وقف لازم و تغییر معنا:

«رَبِّينَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» (۴) وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (بقره/ ۲۱۲). سجاولندی وقف بر «مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» را لازم می‌داند؛ زیرا «وَالَّذِينَ اتَّقَوْا» مبتدای جدید و «فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» خبر آن می‌باشد. اگر «مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» به مابعد وصل شود، «فَوْقَهُمْ» ظرف برای «يَسْخَرُونَ» یا حال برای فاعل «يَسْخَرُونَ» می‌شود که قبح آن آشکار است (سجاولندی، ۱۴۱۰ق، ۲۹۲). اشمونی وقف بر «مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» را حسن می‌داند (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۵۸). مصاحف مدینه ۲۰۱، امیری ۲۰۱، طبع و نشر وقف بر «مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» را لازم می‌داند.

تقابل ایمان و کفر در این آیه با یکی از صفات کافران و مؤمنان بیان گردیده است. در این آیه کافران، افرادی معرفی شده‌اند که در دنیا مؤمنان را مسخره می‌کنند. در واقع، کفر عامل زینت عمل تمسخر مؤمنان توسط کافران گردیده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۵۴/۱). مؤمنان افرادی متصف به «تقوا» هستند. آیه به دو بخش کلی تقسیم می‌شود؛ بخش نخست، بیان اعمال ناشایست کافران و بخش دوم، بیان صفات مؤمنان. وقف لازم، دقیقاً میان این دو بخش قرار گرفته و پس از بیان علت تمسخر مؤمنان توسط کافران، زینت دادن زندگی زودگذر دنیا، شرح حال مؤمنان را بیان و رزق را در گروی ایمان و تقوا و برعهده خدا دانسته است. وجود علامت وقف در آیه ضروری است؛ چراکه بدون وقف، مفهوم تمسخر مشرکان، به ادامه گزاره‌های آیه تعمیم می‌یابد. در صورتی که در ادامه آیه، صفتی از مؤمنان بیان و برتری ایشان در روز قیامت مطرح گردیده است؛ اما در صورت عدم وقف، آیه این‌گونه معنا خواهد شد: کافران، مؤمنانی را که متقی و در روز قیامت بالاتر از ایشان هستند مسخره می‌کنند. این معنا از آیه، فهم ناقصی را به دنبال دارد؛ چراکه در جمله «وَالَّذِينَ اتَّقَوْا...»، صفت مؤمنین و ارزش مقامی ایشان بیان شده است، نه ادامه تمسخر کافران.

ب) وقف لازم و معنای کفرآمیز:

«لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (۲) سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ (آل عمران / ۱۸۱). سجاوندی وقف بر «أَغْنِيَاءُ» را لازم می‌داند؛ زیرا اگر به مابعد وصل شود، این توهّم پیش می‌آید که «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا...» ادامه سخن کافران باشد، در صورتی که جمله جدید و مستأنفه و اخباری از طرف خداست (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۴۰۶). اشمونی وقف بر «أَغْنِيَاءُ» را تام می‌داند؛ زیرا اگر به مابعد وصل شود، این توهّم پیش می‌آید که «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا...» ادامه سخن کافران باشد، در صورتی که جمله مستأنفه و اخباری از طرف خداست (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۹۳). مصاحف مدینه ۲۰۱، امیری ۲۰۱، طبع و نشر وقف بر «أَغْنِيَاءُ» را لازم می‌دانند.

آیه از دو بخش تشکیل شده است. در بخش نخست، سخن کفرآمیز یهود پیرامون فقیر بودن خدا و غنی بودن ایشان، تا کلمه «اغنیاء» بیان گردیده است. این تصور یهود، نشأت گرفته از کتاب‌های تحریف شده‌ای است که در اختیار داشتند (قطب، ۱۳۸۷ق، ۵۳۷/۱). در قسمت دوم نقد خداوند بر دیدگاه کفرآمیز ایشان بیان شده است. خدا در گزاره «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا...»، حفظ این گفتارهای یهود را بر عهده گرفته و این دیدگاه را هم‌ردیف اعمال ناشایستی همچون کشتن انبیا توسط یهود به‌غیرحق عنوان کرده است. همچنین عاقبت پندارها و کردارهای ناشایست یهود را عذاب اخروی و چشیدن عذاب آتش خشم الهی در قیامت معرفی می‌کند. وقف لازم در آیه، نقش مهمی در چگونگی فهم گزاره‌ها و معنای آیه ایفا می‌کند؛ چراکه با علامت وقف، آیه به دو قسمت

تقسیم می‌شود. قسمت نخست دیدگاه یهود و قسمت دوم نقد دیدگاه یهود توسط خداوند. عدم وقف در آیه چه بسا منجر به برداشت مفهومی کفرآمیز گردد. در این صورت معنای آیه این‌گونه خواهد شد: «خداوند گفتار کسانی را که گفتند «خدا فقیر و ما غنی هستیم» و «آنچه را خواهد گفت می‌نویسیم» شنیده است.» در صورتی که معنای صحیح آیه، این‌گونه است: «خداوند سخن آن‌ها را که گفتند: «خدا فقیر است و ما بی‌نیازیم»، شنید! به زودی آنچه را گفتند خواهیم نوشت؛ و همچنین کشتن پیامبران را به ناحق (می‌نویسیم)؛ و به آن‌ها می‌گوییم بچشید عذاب سوزان را».

۲) **مواضع دارای وقف غیرلازم نزد عالمان متأخر و دارای وقف لازم نزد عالمان میانی و معاصران:** سه مورد است که عالمان وقف و ابتدای متأخر، همچون سجاوندی آن‌ها را غیرلازم می‌دانسته‌اند اما به تدریج، در نظر عالمان میانی و معاصر به وقف لازم تبدیل شده‌اند.

الف) وقف لازم و تغییر معنا:

«وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْ لَا يَكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ^(۴) تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (بقره/۱۱۸) سجاوندی وقف بر «مِثْلَ قَوْلِهِمْ» را مطلق می‌داند (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۲۳۳). اشمونی وقف بر «مِثْلَ قَوْلِهِمْ» را حسن می‌داند (اشمونی، ۴۸). مصاحف مدینه ۲۰۱، امیری ۲۰۱، طبع و نشر وقف بر «مِثْلَ قَوْلِهِمْ» را لازم می‌دانند.

در آیه ۱۱۳ بقره، از سه گروه نام برده و داوری تفکر ایشان بر عهده خداوند عنوان شده است. این سه گروه عبارت‌اند از یهود، نصاری و کسانی که نمی‌دانند (مشرکان) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۹۰/۱). در این آیه به نقد افکار مشرکان در موضوع توحید الهی و شناخت صفات خدا پرداخته شده است. در آیه ۱۱۸ همانند آیه ۱۱۳ اندیشه‌های این سه گروه مطرح و نقد شده است. با این تفاوت که در این آیه، ابتدا سخن از مشرکان «الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» به میان آمده و دو پرسش ایشان که نشانگر ایدئولوژی فکری آن‌هاست، مطرح گردیده است. این دو پرسش عبارت‌اند از: دلیل عدم تکلم مستقیم خداوند با ایشان و دلیل عدم ارسال معجزه توسط خداوند برای ایشان (مکارم، ۱۳۷۴ش، ۴۲۳/۱). سپس از افراد پیش از مشرکان (یهود و نصاری) یاد شده و این دو پرسش به ایشان هم تعمیم داده شده است: «كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ». در ادامه آیه، به نقد افکار ایشان می‌پردازد و تفکرات این سه گروه را مشابه هم عنوان می‌کند و بیان می‌دارد که نشانه‌هایی که ایشان درخواست کرده‌اند، برای همه ارسال شده است؛ اما تنها کسانی این نشانه‌ها و آیات را درمی‌یابند که به یقین رسیده باشند. درحقیقت در آیه ۱۱۸، «الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» در تقابل با «لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» هستند؛ اما باید گفت، وقف لازم پس از «قَوْلِهِمْ» قرار دارد. اگر بعد از این کلمه وقف نشود

و جمله ادامه یابد، چه بسا نقد افکار این سه گروه، سخن یهود و نصاری تلقی گردد؛ بدین معنا که شاید این ابهام به وجود آید که گفتار یهود و نصاری «مِثْلَ قَوْلِهِمْ»، در ادامه آیه نقل شده است؛ یعنی یهود و نصاری می‌گویند که قلوب مشرکان شبیه به هم است؛ در صورتی که ادامه آیه، نقد خداوند بر افکار سه گروه مشرک، یهود و نصاری است. از این رو وقف لازم نقش بسزایی در فهم معنا ایفا می‌کند.

۳) مواضع دارای وقف لازم نزد عالمان متأخر، دارای وقف غیر لازم نزد عالمان میانی و دارای وقف لازم نزد معاصران: سه مورد است که عالمان وقف و ابتدای متأخر آن‌ها را لازم می‌دانسته‌اند اما به تدریج، در نظر عالمان میانی غیر لازم دانسته شده و مجدد تبدیل به وقف لازم نزد معاصران شده‌اند.

الف) وقف لازم و تغییر معنا:

«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) سجاوندی وقف بر «بهذا مثلاً» را لازم می‌داند؛ زیرا اگر به مابعد وصل گردد، جمله بعد صفت برای آن محسوب می‌شود در حالی که «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا...» جمله جدید و سخن خداوند در جواب آن‌هاست. نحاس از ابی حاتم نقل کرده که بر «بهذا مثلاً» باید وقف شود. همچنین ذکر کرده فرأء با ابی حاتم مخالفت کرده و نزد فرأء وقف بر «يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» تمام می‌شود. اما نحاس در مقام داوری رأی ابی حاتم را برگزیده است؛ زیرا با استناد به آیه مدثر/۳۱، عبارت «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» را سخن خداوند و مستأنفه می‌داند. در آیه ۲۶ بقره نیز به همین قرینه، جمله «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا...» را جمله جدید و سخن خداوند در جواب كفار می‌داند (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۱۹۳). اشمونی دو وجه بیان کرده است. وجه اول وقف بر «بهذا مثلاً» را کافی می‌داند؛ اگر مابعد استینافیه و جواب خداوند به كفار باشد. وجه دوم وقف بر «بهذا مثلاً» را جائز می‌داند؛ اگر مابعد تتمه جملات قبلی كفار باشد (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۳۷). مصاحف مدینه ۲، امیری ۱۰۲، طبع و نشر وقف بر «بهذا مثلاً» را لازم می‌دانند.

طبری در تفسیر خود استدلال نحاس را ذکر کرده: محل وقف کلمه «مثلاً» است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱/۱۸۱). هر چند دلیل نحاس و طبری قانع کننده نیست، اما ظاهراً بهتر است فعل «يُضِلُّ» را ابتدای جمله و از جانب خداوند بدانیم؛ زیرا در صورتی که آن را صفت برای «مثلاً» قرار دهیم، برداشت می‌شود که کافران در ابتدای کلام خود که «ماذا أراد الله بهذا مثلاً» باشد، از چیزی سؤال کرده‌اند و در انتهای کلامشان یعنی «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» به سؤال خود پاسخ داده‌اند؛ زیرا چنانکه که از آیه ۲۶ بقره و نیز از آیه ۳۱ مدثر برداشت می‌شود، نفس سوال کردن نشانه ضلالت

است؛ لذا مؤمنان از آنجا که یقین دارند که این مثل از جانب خداست، آن را می‌پذیرند و از روی لجاجت این سوال را مطرح نمی‌کنند که منظور خدا از این مثل چه بود؟ به علاوه اینکه کافران خودشان اقرار نمی‌کنند که در قرآن اسباب هدایت وجود دارد و همچنین علیه خود اعتراف نمی‌کنند که در ضلالت و گمراهی‌اند. (شوکانی، ۱۳۸۳ق، ۵۷/۱؛ حسن خان، بی‌تا، ۹۴/۱). عکبری سه وجه را جایز می‌داند: یکی «یضَل» صفت «مثلاً» و محلاً منصوب باشد که در این صورت وقف بر «مثلاً» جایز نیست. دیگری حال از لفظ جلاله «الله» باشد که در این حالت نیز وقف بر آن جایز نیست. وجه سوم «یضَل» را جمله مستأنفه بدانیم که در این صورت وقف بر «مثلاً» لازم است (عکبری، ۱۴۲۱ق، ۲۶/۱). ابوحیان می‌گوید: از ظاهر آیه برداشت می‌شود که «یضَل» ابتدای جمله و قول خداست (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱۲۵/۱). حلی می‌گوید: جمله «یضَل به کثیرا و یهدی به کثیرا» کلام خداوند بوده و محلی از اعراب ندارند؛ چون برای تبیین و توضیح و تفسیر دو جمله بعد از «أما» ذکر شده‌اند. ابن عطیه گفته می‌توان «یضَل به کثیرا» را سخن کفار و «یهدی به کثیرا» را کلام خدا دانست. به نظر بعید است؛ چون باید یک عبارت در تقدیر بگیریم و آن چنین است: «وبضرب المثل یهدی به کثیرا». بنا به قولی ضمیر «یضَل» برای تکذیب و ضمیر «یهدی» برای تصدیق به کار رفته و دلالت بر قوت کلام دارد (حلی، ۱۴۱۴، ۱۱۱/۱).

علت لازم بودن وقف بر کلمه «مثلاً»، این است که اگر این کلمه به ما بعد خود وصل شود این توهم پیش می‌آید که فعل «یضَل» صفت «مثلاً» است؛ زیرا چنانکه پیش از این گفتیم جمله تأویل به نکره می‌شود و اگر بعد از نکره واقع گردد، صفت آن نکره به حساب می‌آید در نتیجه معنای آیه این‌گونه می‌شود: «منظور خدا از مثلی که برخی را به وسیله ی آن گمراه و برخی دیگر را کند، چیست؟». حال آنکه با توجه به نظر مفسران و اکثر علمای نحو در می‌یابیم که این فعل صفت نیست، بلکه آغاز سخن خداوند است. با این توضیح که وقتی که کافران بگویند: منظور خدا از این مثل چه بود؟ خداوند در پاسخ به سوال آن‌ها این جواب را می‌دهد که بسیاری را با آن هدایت و بسیاری را به وسیله آن گمراه می‌کند. پس «مثلاً» پایان سخن کافران و «یضَل» آغاز سخن خدای تعالی می‌باشد.

۴) مواضع دارای وقف لازم نزد عالمان متأخر و دارای وقف غیر لازم نزد عالمان میانی و معاصران: نزد عالمان متأخر لازم بوده اما به تدریج نزد عالمان میانی و معاصران تبدیل به وقف غیر لازم شده است. ۲۸ مورد است که در پنج دسته جای می‌گیرد.

الف) وقف لازم و اختلاف تفسیری:

«قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس: ۵۲) سجاوندی وقف بر «مَرْقَدِنَا» را لازم می‌داند؛ زیرا اگر وقف نشود، «هذا» صفت برای «مَرْقَدِ» محسوب و جمله «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» بدون مبتدا می‌شود (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۸۴۸). اگرچه در ادامه از قول زمخشری بیان می‌کند که «هذا» صفت برای «مَرْقَدِ»، عبارت «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» مبتدای محذوف الخبر یا خبر مبتدای محذوف است. و در ادامه قول ابن انباری درباره جواز وقف بر «مَرْقَدِنَا» را آورده است (همان، ۸۴۹). اشمونی هر دو وجه را آورده است. وجه اول وقف بر «مَرْقَدِنَا» را طبق نظر اکثر علماء، تام برشمارد. وجه دوم، بر «هذا» وقف شود، اگر «هذا» در محل جر و صفت یا بدل برای «مَرْقَدِ» باشد. و جمله «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» جوابی از طرف فرشتگان یا مؤمنان در مقابل جمله کفار «قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا» باشد. (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۳۲۰). مصاحف امیری ۲۱، مدینه ۲ اولویت را در وقف بر «مَرْقَدِنَا» می‌داند. مصحف طبع و نشر وقف بر «مَرْقَدِنَا» را جائز می‌داند. صافی می‌گوید: «هذا» مبتدا و «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» خبر آن است و این جمله مستأنفه می‌باشد و محلی از اعراب ندارد (صافی، ۱۴۱۸ق، ۲۰/۱۲). طبرسی می‌گوید: جمله «هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» مبتدا و خبر است و عبارت «مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» کلامی تام است و باید بر آن وقف شود. می‌توان گفت «هذا» صفت «مَرْقَدِنَا» است؛ یعنی این خوابگاهمان که در آن خوابیده بودیم. در این صورت، محل وقف کلمه «هذا» بوده و عبارت «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» خبر برای مبتدای محذوف یا مبتدای با خبر محذوف و تقدیر آن چنین است: «هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» یا «حق ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ». قتاده می‌گوید: کافران می‌گویند: «یا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا». مسلمانان می‌گویند: «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۲۰/۶۸). حلبی می‌گوید: اگر جمله «هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» را مبتدا و خبر بدانیم، وقف بر کلمه «مَرْقَدِنَا» وقف تام است و دو وجه در این جمله ممکن است؛ مستأنفه باشد که در این صورت کلام خداوند یا ملائکه است. وجه دوم اینکه مقول قول و محلاً منصوب باشد که کلام کفار است. در اعراب «ما»، دو وجه ممکن است: مبتدا و محلاً مرفوع و خبر آن محذوف باشد که تقدیرش چنین است: «الذی وَعَدَهُ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ فِيهِ الْمُرْسَلُونَ حَقُّ عَلَيْكُمْ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۲/۵). اینکه خبر مبتدای محذوف باشد که در تقدیر چنین است: «هذا وَعَدَ الرَّحْمَنُ» (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۸۵/۸).

علت لازم بودن وقف بر کلمه «مَرْقَدِنَا»، این است که اگر به مابعد خود وصل شود، این توهم پیش می‌آید که اسم اشاره «هذا» صفت برای «مَرْقَدِنَا» است و در این صورت معنا می‌شود: «چه کسی ما را از این خوابگاهمان برانگیخت؟». با توجه به قول اکثر علما درمی‌یابیم که این معنا صحیح

نیست؛ زیرا «هذا» مبتدا و «ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ» خبر آن است. اگر «هذا» را صفت یا بدل از «مَرَقَدِنَا» بدانیم، وقف بر «مَرَقَدِنَا» لازم نیست و باید بر اسم اشاره «هذا» وقف نمود.

ب) وقف لازم و تغییر معنا:

«وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۵-۱۴۶) سجاوندی وقف بر «الظَّالِمِينَ» را لازم می‌داند؛ زیرا اگر به مابعد وصل شود، «الَّذِينَ» صفت برای «الظَّالِمِينَ» می‌شود. در حالی که «الَّذِينَ» مبتدای جدید است و آیه در مقام مدح افرادی همچون عبدالله بن سلام و اصحابش می‌باشد نه ظالمان. (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۲۵۲). اشمونی وقف بر «الظَّالِمِينَ» را تام می‌داند. (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۵۱). هیچ کدام از نماینده معاصران یعنی مصاحف مدینه ۲/۱، امیری ۲/۱، طبع و نشر علامت وقفی نیآورده‌اند. درویش و صافی «الَّذِينَ» را مبتدا و «يَعْرِفُونَهُ» را خبر آن دانسته‌اند (درویش، ۱۴۱۵ق، ۱۹۳/۲؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ۳۰۰/۱؛ عکبری، ۱۴۲۱، ۶۸) می‌توان «الَّذِينَ» را بدل از «أوتُوا الْكِتَابَ» در آیه قبل یا بدل از «الظَّالِمِينَ» دانست (عکبری، ۱۴۲۱، ۶۸).

علت لازم بودن وقف بر «الظَّالِمِينَ» این است که اگر این کلمه به ما بعد خود وصل شود این توهم پیش می‌آید که موصول «الَّذِينَ» صفت آن است، که در این صورت معنا این‌گونه می‌شود: اگر از هوا و هوس‌های آنان پیروی کنی، بعد از آنکه علم به هم رساندی، تو هم از ستمکاران خواهی بود ستمکارانی که به آن‌ها کتاب دادیم (نجاس، ۱۳۹۸ق، ۲۷۰/۱).

ج) وقف لازم و متعلق واژه «إِذ»:

«وَأَنْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ» (یونس: ۷۱) سجاوندی وقف بر «نَبَأُ نُوحٍ» را لازم می‌داند؛ زیرا اگر وصل شود، «إِذْ» ظرف برای «أَنْتَلُ» می‌شود که محال است. بلکه تقدیر آن است که «و اذْكَرُ إِذْ قَالَ...». (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۵۷۴). اشمونی وقف بر «نَبَأُ نُوحٍ» را جائز می‌داند اما وصل آن به مابعد را ممنوع می‌داند؛ زیرا اگر وصل شود، «إِذْ» ظرف برای «أَنْتَلُ» می‌شود، بلکه تقدیر آن است که «و اذْكَرُ إِذْ قَالَ...» (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۱۷۹). مصاحف مدینه ۲/۱، امیری ۲/۱، طبع و نشر، وصل را برگزیده‌اند و هیچ نوعی از وقوف را برنشمرده‌اند.

سمین حلبی می‌گوید: در اعراب «إِذْ قَالَ» چند وجه جایز است؛ یکی اینکه معمول «نَبَأُ» باشد و دیگری اینکه بدل اشتمال از «نَبَأُ» بدانیم. به گفته ابوالبقاء جایز است «إِذْ» را حال از «نَبَأُ» بدانیم. این وجه بعید به نظر میرسد (حلبی، ۳۴۰/۵). علت لازم بودن وقف بر «نُوحٍ»، این است که اگر این

کلمه به ما بعد خود وصل شود، این توهّم پیش می‌آید که «إِذْ» ظرف زمان برای فعل «أَتْلُ» است و این امر ممکن نیست؛ زیرا این فعل دلالت بر مستقبل دارد اما «إِذْ» ظرف زمان ماضی است و در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: «در زمانی که نوح به قوم خود گفت ای قوم... داستان نوح را برای آنان بخوان». پیداست که معنای مذکور صحیح نیست؛ زیرا زمانی که نوح این مسأله را به قوم خود گفت، با زمانی که در آن پیامبر مأمور شد تا داستان او را ذکر کند، متفاوت است؛ بنابراین وقف بر کلمه «نُوح» لازم می‌باشد؛ زیرا عامل «إِذْ» فعل محذوف «اذکر» است. اگر چنانکه پیش از این گفتیم «إِذْ» را ظرف زمان «نبا» یا بدل اشتمال از آن بدانیم، دیگر نیازی به وقف بر این کلمه نیست.

د) وقف لازم و اختلاف در متعلق واژه «لو»:

«وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنكبوت: ۴۱) سجاوندی وقف بر «لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» را لازم می‌داند؛ زیرا «لَوْ» را محذوف الجواب می‌داند و در تقدیر است: «لو كانوا يعلمون و من الأوثان لما اتخذوها أولياء». اگر به مابعد وصل شود سستی خانه عنكبوت معلق به علم آنها می‌شود که آن مطلقاً ظاهر است و نیازی به دانستن ندارد. (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۷۹۲). اشمونی وقف بر «لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» را جائز می‌داند؛ زیرا «لَوْ» را محذوف الجواب می‌داند و این ضرب‌المثل برای حقارت آنها زده شده است. (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۲۹۶). مصاحف مدینه ۲/۱، امیری ۲/۱، طبع و نشر، وصل را برگزیده‌اند و هیچ نوعی از وقوف را برنشمرده‌اند.

صافی می‌گوید جمله «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» مستأنفه است و محلی از اعراب ندارد و جواب شرط حذف شده و در تقدیر این‌گونه بوده «لو كانوا يعلمون ما عبدوا الاصنام» (صافی، ۱۴۱۸ق، ۳۴۱/۱۰). طبرسی می‌گوید: «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» یعنی اگر صحت اخباری را که به آنها می‌گوییم می‌دانستند و به آن پی می‌بردند و حرف «لَوْ» متعلق به فعل «اتَّخَذُوا» می‌باشد؛ بدین معنا که اگر آنها می‌دانستند که غیر از خدا را دوست گرفتن مانند عنكبوت است که خانه‌ای سست می‌سازد، غیر از خدا را دوست نمی‌گرفتند و نمی‌توان حرف «لَوْ» را متعلق به «وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» دانست؛ زیرا آنها می‌دانستند که خانه عنكبوت سست و ضعیف است (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۱۸/۸). حلبی می‌گوید: جواب «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» حذف شده و در تقدیر چنین است: اگر می‌دانستند، به خدایی نمی‌گرفتند کسانی را که بخاطر حقارتشان این امثال در موردشان زده می‌شود. و جایز نیست که متعلق «يَعْلَمُونَ»، عبارت «وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» باشد؛ زیرا همه این مسأله را می‌دانند بلکه متعلق آن محذوف است و سیاق آن را مشخص می‌سازد یعنی اگر می‌دانستند که مثلشان این است (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۴۰۱/۷). زمخشری می‌گوید: اگر بگویی حال که همه سستی

خانه عنكبوت را می‌دانند، پس معنای عبارت «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» چیست؟ می‌گوییم معنایش این است که اگر می‌دانستند که مثل آن‌ها این است و دین آن‌ها به این درجه از سستی می‌رسد یا معنا این است که روشن است که دین آن‌ها سست‌ترین ادیان می‌باشد اگر می‌دانستند یا اینکه سست‌ترین چیزی که در دین بر آن اعتماد شود عبادت اوئان است، اگر می‌دانستند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۵۴۹/۴).

علت لازم بودن وقف بر کلمه «الْعَنْكَبُوتِ»، این است که اگر این کلمه به ما بعد خود وصل شود، این توهّم پیش می‌آید که جمله «وَإِنْ أُوْهِنَ الْاُتْبُوتَ كَبِيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» در معنا جواب حرف شرط «لَوْ» بوده؛ لذا جواب «لَوْ» حذف شده است (ابن عقیل، ۱۴۰۰ق، ۴/۱). در این صورت معنای آیه این‌گونه می‌شود: «اگر می‌دانستند سست‌ترین خانه‌ها، خانه عنكبوت بود». پیداست که این معنا صحیح نیست؛ زیرا در این صورت سست بودن خانه عنكبوت متعلق و وابسته به علم آن‌ها می‌شود؛ یعنی اگر آن‌ها بدانند خانه عنكبوت سست است، اما اگر ندانند سست نیست حال آنکه سستی خانه عنكبوت بستگی به علم یا عدم علم آن‌ها ندارد و خانه آن سست است خواه آن‌ها بدانند و خواه ندانند؛ بنابراین جواب حرف شرط «لَوْ» حذف شده است و در تقدیر این‌گونه بوده است: «لو كانوا يعلمون ما عبدوا الاصلنام»؛ به همین خاطر لازم است بر «الْعَنْكَبُوتِ» وقف شود تا از توهّم مذکور جلوگیری شود.

ه) وقف لازم و اختلاف در متعلق واژه «إِنْ»:

«رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» (دخان: ۷) سجاوندی وقف بر «مَا بَيْنَهُمَا» را لازم می‌داند (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۹۲۷). اشمونی وصل را برگزیده و هیچ نوعی از وقوف را در ذیل آیه نیاورده است (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۳۵۳). مصاحف مدینه ۲، امیری ۱، ۲، طبع و نشر، وصل را برگزیده‌اند و هیچ نوعی از وقوف را برنشانده‌اند.

درویش می‌گوید: جواب شرط حذف شده و در تقدیر چنین بوده است: «إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ فَايَقْنُوا بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُهُ» (درویش، ۱۴۱۵ق، ۱۱۶/۷). نظر صافی در این مورد مشابه نظر درویش است (صافی، ۱۴۱۸ق، ۱۱۸/۱۳). طبرسی می‌گوید: «إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ»، یعنی اگر یقین داشتید به این خبر که «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ». (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۷۲/۹). حلبی می‌گوید: کوفی‌ها «رَبِّ» را مجرور خوانده‌اند، اما دیگران مرفوع. مجرور خواندن آن بنا بر بدل یا عطف بیان یا نعت است و مرفوع بودنش یا بنا بر حذف مبتدا است یا کلمه «رَبِّ» مبتدا و خبر آن جمله «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» باشد (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۲۹۱/۸). زمخشری می‌گوید: اگر بگوییم معنای این شرط

یعنی «إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» چیست؟ می‌گوییم: آن‌ها اقرار می‌کردند که آسمان‌ها و زمین، رب و خالق‌ی دارد؛ لذا به آن‌ها گفته شد که ارسال رسولان و نازل کردن کتب، رحمتی از جانب رب است، سپس به آن‌ها گفته شد: این رب همان شنوای دانایی است که شما به آن اقرار دارید و معترفید که رب آسمان‌ها و زمین و موجودات بین آن دو است. اگر اعتراف شما از روی علم و یقین باشد، همان‌طور که می‌گوییم این، انعام زید است زیدی که کرم و جود او زبانزد است اگر داستان او به تو رسیده و از قصه‌اش خبردار شده‌ای (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۶۵/۵).

علت لازم بودن وقف بر کلمه «ما بَيْنَهُمَا»، این است که اگر این کلمه به مابعد خود وصل شود، این توهّم پیش می‌آید که جمله «رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا» در معنا جواب شرط بوده؛ لذا جواب شرط حذف شده است، در این صورت معنا این‌گونه می‌شود: «اگر اهل یقین باشید، خداوند مدبّر آسمان‌ها و زمین و موجودات بین آن دو است». پیداست که این معنا صحیح نیست؛ زیرا از این معنا این‌گونه برداشت که این مسأله که خداوند رب آسمان‌ها و زمین و موجودات میان این دو است، متعلق و وابسته به این است که آن‌ها اهل یقین باشند و در نتیجه اگر آن‌ها اهل یقین نباشند، خداوند رب آسمان‌ها و زمین و موجودات میان آن دو نیست. این امر صحیح نیست؛ زیرا خداوند چه آن‌ها اهل یقین باشند چه نباشند، رب موارد مذکور است و رب بودن خداوند بستگی به یقین داشتن یا نداشتن آن‌ها ندارد.

ی) وقف لازم و دلیل نامعلوم (توهّم)

«الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ» (توبه: ۶۷) سجاوندی وقف بر «مِنْ بَعْضٍ» را لازم می‌داند؛ زیرا اگر وصل شود، جملات «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ...» صفت برای «بَعْضٍ» می‌شود، درحالی که صفت برای جمیع منافقان است نه بعضی از آن‌ها (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۵۵۳). سجاوندی وقف بر «مِنْ بَعْضٍ» را حسن می‌داند؛ زیرا اگر وصل شود، جملات «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ...» صفت برای «بَعْضٍ» می‌شود، درحالی که صفت برای جمیع منافقان است نه بعضی از آن‌ها (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۱۶۷). مصاحف امیری او ۲، مدینه او ۲ وقف بر «مِنْ بَعْضٍ» را جائز می‌دانند. مصحف طبع و نشر اولویت را در وصل می‌دانند.

طبرسی می‌گوید: عبارت «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» در اتحاد در نفاق و شرک است. گفته شده معنای آن این است که بعضی از آن‌ها، دین بعضی دیگر را دارند و بنا به قولی، معنا این است که بعضی از آن‌ها از بعضی دیگرند در فرود آمدن عذاب الهی بر سرشان (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۶۲/۵). صافی می‌گوید: جمله «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ» خبر دوم مبتدا و محلاً مرفوع است (درویش، ۱۴۱۵ق، ۲۴۰/۳). همچنین می‌توان این جمله را بدل از «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» دانست. جایز است استینافیه بیانیه باشد که

در این صورت محلی از اعراب ندارد (صافی، ۱۴۱۸ق، ۳۸۳/۵). جمله «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ» محلی از اعراب ندارد؛ زیرا جهت تفسیر جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» آمده، آنچه به «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ» عطف شده نیز، همین حکم را دارد (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۲۴۱/۵).

علت لازم بودن وقف بر «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ»، این است که اگر این کلمه به مابعد وصل شود، این توهّم پیش می‌آید که «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ...»، صفت آن است که در این صورت معنا این‌گونه می‌شود: «مردان و زنان منافق، بعضی از بعضی دیگر که مردم را به کار زشت وامی‌دارند، هستند»؛ در نتیجه جمله «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ...» به صفت برای بعضی از منافقان تبدیل می‌شود، حال آن که این جمله صفت تمامی منافقان است؛ بنابراین همان‌طور که از صافی نقل شد جمله «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ...» یا خبر دوم یا بدل از جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» یا استینافیه بیانیه است.

۵) متفرقات: سه آیه که ضابطه‌مند نبوده و در هر دوره تعدادی از عالمان، آن‌ها را لازم و تعدادی غیرلازم می‌شمرده‌اند و سیر مشخصی در آن دیده نمی‌شود.

الف) وقف لازم و اختلاف تفسیری:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران: ۷) سجانندی وقف بر «إِلَّا اللَّهُ» را طبق مذهب اهل سنت و جماعت لازم می‌داند؛ زیرا اگر به مابعد وصل شود، این مطلب را می‌رساند که راسخان در علم، تأویل متشابهات را می‌دانند. این صحیح نیست زیرا شرط ایمان به قرآن، عمل کردن به محکم آن و تسلیم شدن در برابر متشابهات آن است (سجانندی، ۱۴۱۰ق، ۳۶۱). اشمونی دو وجه را آورده است؛ وجه اول وقف بر «إِلَّا اللَّهُ» را وقف السلف می‌داند. وجه دوم وقف بر «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» صالح می‌داند (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۷۰). مصاحف امیری او ۲ وقف بر «إِلَّا اللَّهُ» را لازم می‌داند. مصاحف مدینه او ۲ وقف بر «إِلَّا اللَّهُ» را دارای اولویت می‌داند. طبع و نشر وقف بر «إِلَّا اللَّهُ» را جائز می‌داند.

علّامه طباطبایی از ظاهر آیه با دو دلیل برداشت می‌نماید که علم مذکور در انحصار خداست: جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» معادل جمله «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...» است؛ بنابراین باید جمله مستقلی باشد تا بتواند معادل جمله مذکور قرار گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۷/۳). در صورتی که علم متشابهات را راسخان در علم نیز بدانند، پیامبر (ص) شاخص این گروه است و شایسته است که نام حضرت ذکر شود؛ چنانچه در سایر آیاتی که خداوند امت اسلامی را توصیف کرده، ابتدا با عنوانی حضرت را ذکر نموده است؛ مانند: «أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ...» (بقره/۲۸۵)، «ثُمَّ

أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ...» (توبه/۲۶) و «...يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ...» (تحریم/۸) که پیامبر اکرم (ص) در ابتدا ذکر شده است (همان، ۲۷/۳). البته طباطبائی با دلایل دیگری اختصاص علم مذکور به راسخان در علم را ثابت می‌نماید، اما معتقد است آنچه از ظاهر آیه برداشت می‌شود، انحصار نزد خداست. اما معرفت دلایل فوق را با استناد به برخی از آیات رد می‌نماید: «اما» حرف تفصیل است و لازم نیست که حتماً معادل جمله دیگری آورده شود. به‌عنوان مثال در آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا» (نساء/۱۷۵) معادلی برای «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ» ذکر نشده است (معرفت، ۴۲/۳). در مواردی نیز گروهی با عناوینی مورد ستایش قرار گرفته‌اند، اما نام مبارک رسول اکرم (ص) به‌طور جداگانه ذکر نشده است؛ مانند: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْإِسْط...» (آل عمران/۱۸)، «...إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...» (فاطر/۲۸) و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت/۳۰). حضرت در جمع گروه قرار گرفته و نامشان به‌طور جداگانه ذکر نشده است (پیشین، ۴۴/۳). بنابراین با دلایل ادبی مطلبی در نفی یا اثبات اختصاص علم مذکور به راسخان در علم به دست نمی‌آید و آگاهی از آن نیاز به کاوش‌های بیشتری دارد.

ب) وقف لازم و اختلاف در متعلق واژه «لو»:

«وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۱) سجاوندی وقف بر «أَكْبَرُ» را لازم می‌داند؛ زیرا «لَوْ» محذوف الجواب است: «أى لو كانوا يعلمون لما اختاروا الدنيا على الآخرة». اگر «لَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ» به مابعد وصل شود، این مطلب را می‌رساند که متعلق به شرط «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» باشد که محال است (سجاوندی، ۱۴۱۰ق، ۶۳۸). اشمونی وقف بر «أَكْبَرُ» را جائز می‌داند؛ زیرا «لَوْ» محذوف الجواب است: «أى لو كانوا يعلمون لما اختاروا الدنيا على الآخرة». اگر «لَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ» به مابعد وصل شود، این مطلب را می‌رساند که متعلق به شرط «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» باشد که محال است. (اشمونی، ۱۴۲۲ق، ۲۱۵). مصاحف امیری او ۲، مدینه ۱ وقف بر «أَكْبَرُ» را لازم می‌دانند. مصحف مدینه ۲ و طبع و نشر وقف بر «أَكْبَرُ» را جائز می‌دانند. طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید: پاداش آخرت بزرگ‌تر است از آنچه در دنیا به آن‌ها عطا کردیم اگر کفار آن را می‌دانستند و گفته شده منظور این است که اگر مؤمنان جزئیات آنچه که خداوند در بهشت برای آن‌ها آماده کرده است را می‌دانستند، شادمانی‌شان افزون می‌گشت و حرصشان بر تمسک به دین بیشتر می‌شد (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۱۱۸/۶). حلبی می‌گوید: ضمیر «لو كانوا يعلمون» هم می‌تواند به کفار برگردد، بدین معنا که اگر می‌دانستند مسلمان می‌شدند

و هم به مؤمنان که در این صورت معنا چنین می‌شود اگر می‌دانستند، در مهاجرت و احسان تلاش می‌کردند، همان‌طور که دیگران نیز این کار را انجام دادند (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۲۰۷/۶) زمخشری نیز همین دو وجه را جایز دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴۳۸/۳).

علت لازم بودن وقف بر کلمه «اکبر»، این است که اگر این کلمه به مابعد خود وصل شود، این توهم پیش می‌آید که جمله «لَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ» متعلق و وابسته به شرط «لَوْ كَأَنَّا يَعْلَمُونَ» است و در این صورت معنا این‌گونه می‌شود: «اگر بدانند پاداش آخرت بزرگ‌تر است». پیداست که معنای مذکور صحیح نیست؛ زیرا از این معنا این‌گونه برداشت می‌شود که بزرگ‌تر بودن اجر آخرت بستگی به دانستن آن‌ها دارد؛ در نتیجه اگر آن‌ها بدانند این اجر بزرگ‌تر است، اما اگر ندانند، بزرگ‌تر نیست حال آنکه اجر آخرت بزرگ‌تر است، خواه آن‌ها بدانند خواه ندانند و در واقع جواب حرف شرط «لَوْ» بنا بر هدف بلاغی و با تکیه بر فهم مخاطب و دلالت کلام بر آن حذف شده است (قائمی، قتالی، ۱۳۹۲ش، ۱۴۲).

نتیجه

- ۱- «وقف لازم» به عنوان یکی از مهم‌ترین انواع وقف، در فهم معانی آیات تأثیر بسزایی دارد.
- ۲- در طول تاریخ، نگاه ثابت و بدون تغییری در تعیین مواضع «وقف لازم» وجود نداشته است.
- ۳- از زمان سجاوندی - به عنوان نخستین علامت‌گذار وقف با تمایز در درجات و مراتب آن در مصحف - تاکنون، تغییرات فراوانی وجود داشته است.
- ۴- کل مواضعی که دارای علامت وقف لازم بوده یا هست، ۵۴ موضع بوده که بررسی شده است: ۱۶ موضع در همه دوره‌ها از سجاوندی تاکنون به عنوان وقف لازم دانسته شده؛ ۳ مورد ابتدا لازم سپس غیرلازم و مجدد به لازم تغییر یافته؛ ۲۹ مورد در ابتدا لازم بوده، اما تا زمان معاصر به غیرلازم تبدیل شده؛ ۳ مورد در ابتدا غیرلازم بوده و تا زمان معاصر تبدیل به لازم شده؛ ۳ مورد هم اختلافی بوده و سیر ثابتی نداشته است.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن جزری، ابوالخیر محمد بن محمد، (بی‌تا)، *النشر فی القرائات العشر*، بیروت: دارالکتب العلمیه

۳. ابن عقیل، بهاء الدین عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *شرح ابن عقیل*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید،

قاهره: دارالتراث، بیستم

۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقایس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، اول
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، سوم
۶. ابوحنیفان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر، اول
۷. اشمونی، احمد بن محمد بن عبدالکریم، (۱۴۲۲ق)، *منار الهدی فی بیان الوقف و الإبتداء*، بیروت: دارالکتب الاسلامیه، اول
۸. پارچه باف دولتی، کریم و معافی، میثم، (۱۳۹۴ش)، *تطبیق دیدگاه های مفسران با ابوعمرو دانی و الحسینی در وقف و ابتدا، مطالعات قرائت قرآن*، شماره ۴
۹. حسن خان، صدیق، *فتح البیان، دارالفکر العربی*
۱۰. حلبی، سمین، (۱۴۱۴ق)، *الدّرر المصون فی علوم الكتاب المکنون*، بیروت: دارالفکر العلمیه، اول
۱۱. خرّمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۹۳ش)، *دانش نامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: انتشارات دوستان، چهارم
۱۲. دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید، (۱۴۲۲ق)، *المکتفی فی الوقف و الإبتداء*، عمان: دار عمار، اول
۱۳. درویش، محیی الدین، (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دارالإرشاد، چهارم
۱۴. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر، اول
۱۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی، سوم
۱۶. سادات فاطمی، سید جواد، (۱۳۸۲ش)، *پژوهشی در وقف و ابتدا*، مشهد: به نشر، اول
۱۷. سجاوندی، محمد بن طیفور، (۱۴۱۰ق)، *علل الوقوف*، ریاض: مکتبه الرشد
۱۸. شوکانی، محمد بن علی، (۱۳۸۳ق)، *فتح الغدیر*، مطبعه الحلبی، دوم
۱۹. شهیدی پور، محمدرضا، (۱۳۸۵ش)، *مبانی و اقسام وقف و ابتدا*، قم: جامعه المصطفی العالمیه، اول
۲۰. صافی، محمود بن عبدالرحیم، (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت: دارالرشید مؤسسه الإيمان، چهارم
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم

۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۲۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو
۲۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه، اول
۲۴. عکبری، عبدالله بن الحسین، (۱۴۲۱ق)، *التبیان فی اعراب القرآن*، عمان: بیت الافکار الدولیه، اول
۲۵. علامی، ابوالفضل، (۱۳۸۲ش)، *درآمدی بر دانش وقف و ابتداء*، تهران: انتشارات سروش، اول
۲۶. عوض صالح، عبدالکریم ابراهیم، (۱۴۲۹ق)، *الوقف و الإبتداء و صلتهم بالمعنی فی القرآن الکریم*، قاهره: دارالسلام، دوم
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، دوم
۲۸. قائمی، مرتضی و قتالی، سید محمود، (۱۳۹۲ش)، «بررسی ساختار نحوی-بلاغی حرف «لو» و کاربرد آن در قرآن کریم»، *فصلنامه پژوهش های ادبی-قرآنی*، سال اول، شماره ۱
۲۹. قاسمی خواه، مرتضی، (۱۳۹۳ش)، «تأثیر وقف و ابتداء بر معنای قرآن»، اصفهان: دانشگاه اصفهان
۳۰. قسطلانی، شهاب الدین، (۱۳۹۲ق)، *لطائف الإشارات*، قاهره: مجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه
۳۱. قطب، سید، (۱۳۸۷ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق، سی و پنجم
۳۲. محیسن، محمد سالم، (۱۴۱۲ق)، *الکشف عن احکام الوقف و الوصل فی العربیه*، بیروت: دارالجمیل، اول
۳۳. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹ش)، *تفسیر و مفسران*، تحقیق: خیاط/نصیری، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، اول
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، اول
۳۵. نحاس، احمد بن محمد، (۱۳۹۸ق)، *القطع و الإبتناء*، تحقیق خطاب العمر، بغداد: وزارت اوقاف، اول

درآمدی بر دانش لایه شناسی متون حدیثی: گونه شناسی، زمینه‌ها و روش‌ها

محدثه قادری^۱

احمد زارع زردینی^۲

یحیی میرحسینی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۹، صفحه ۶۶ تا ۸۷ (مقاله پژوهشی)

چکیده

محققان و پژوهشگران عرصه حدیث در کنار روش‌های سنتی برای بازیابی متون اصیل حدیثی و یافتن تحریفات و اضافات وارد شده در روایات، به شیوه‌های نوین و دقیق تری نیاز دارند. یکی از این روش‌ها، لایه شناسی متون است. در دهه‌های اخیر به این شیوه به صورت جدی‌تر نگریسته شده است. لیکن جای خالی لایه‌شناسی در حوزه‌ی علوم حدیث بسیار محسوس است. از این رو جستار حاضر به گونه‌شناسی و بررسی دلایل پیدایش لایه‌های مختلف بر متون روایی پرداخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی با نگاهی نو به بازخوانی متون روایی در قالب لایه‌شناسی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که دلایل مختلفی از قبیل شرح مزجی متن، دو مؤلفی بودن، مونتاژ شدن باعث ایجاد چندلایگی در متون می‌شود و توجه به زمان، زبان، مکان و اسلوب بیانی حاکم بر متن در شناسایی لایه‌های مختلف، می‌تواند مفید باشد. **کلیدواژه‌ها:** نوسازی علوم حدیث، لایه‌شناسی، گونه‌شناسی، نقد متن، احادیث مدرج.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله حائری، میبد، ایران (نویسنده مسئول):

mh_ghaderi@yahoo.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله حائری، میبد، ایران: zarezardini@meybod.ac.ir

۳. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله حائری، میبد، ایران: mirhoseini@meybod.ac.ir

طرح مسأله

از مسائل جدی و خطیر در حوزه ی علوم اسلامی، موضوع تحریف و افزودن اضافات به متون روایات است. گرچه شناسایی روایات صحیح و مسند در طول تاریخ حائز اهمیت و مورد توجه محدثان بوده است؛ اما دست یابی به روش‌هایی نوین در این راستا مسأله‌ای خطیر و مهم است. زیرا دامنه ی روایات تمام سطوح زندگی بشر را از حوزه ی احکام فقهی، عملی و اخلاقی تا نوع نگرش افراد به دین در بر می‌گیرد. از این رو یک روایت گاه زمینه ساز سعادت یا شقاوت انسان می‌گردد. بنابراین اگر در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحول شود می‌تواند آثار زیانباری بجای بگذارد. اما با وجود این میزان حساسیت باز هم مواردی پیش آمده که روایتی تحریف شده از صافی‌های موجود در علم حدیث گذشته و تحریفات و اضافات آن شناسایی نشده است. در این راستا برای شناسایی اضافات در احادیث می‌توان از علوم جدید نیز بهره برد. یکی از این علوم «لایه شناسی» است.

لایه شناسی اصطلاحی است که امروزه در توصیف ابعاد مختلف متن مورد استفاده قرار می‌گیرد. یکی از آن‌ها «سبک شناسی لایه ای» است. بدین معنا که متن از لایه آوایی، واژگانی، نحوی و... تشکیل شده است و سبک شناس در صدد است تا به بررسی یک یا چند لایه پردازد و به ویژگی‌های منحصر فرد آوایی، واژگانی و... که این متن را از سایر متون تشخیص می‌بخشد، پردازد. اصطلاح دیگر در این زمینه «لایه های معنایی» یک متن است. بدین معنا که ممکن است متنی از نظر معنایی، دارای چند لایه باشد؛ بدین صورت که زمانی که خواننده، متن را می‌خواند، در برداشت ظاهری به فهم متن می‌پردازد اما گاه متوجه می‌شود که نویسنده متن با قرار دادن قرینه‌هایی بدو کمک می‌کند تا لایه زیرین متن را نیز تشخیص دهد و بدان راه یابد.

کاربرد دیگر لایه شناسی آن است که متن در فرایند تاریخی تولد خود، چندمرحله را پشت سر گذاشته است. به هر یک از این مراحل و اثری که در متن قرار داده است یک لایه گفته می‌شود. برای نمونه در مطالعات مربوط به کتاب مقدس یهودیان، مشهور است که این کتاب دو لایه دارد، یک لایه الوهیمی و یک لایه بیهو ای. بدین معنا که در یک دوره تاریخی دو تورات (که هر یک نماینده اندیشه یکی از گروه‌های یهودی بود) در هم ادغام شدند و یک متن واحد را شکل دادند، ولی به هر حال با پژوهش می‌توان این دولایه را بازشناسی نمود. نمونه ای دیگر از این دست کتاب‌هایی است که یک مولف شروع به تالیف می‌کند و به جهت فوت مولف و یا... فرد دیگری ادامه کار را به پیش می‌برد و این نیز در اصطلاح می‌تواند متن دولایه را شکل بدهد.

پیشینه مطالعاتی از این دست را در دانش‌های حدیثی می‌توان در دانش مصطلح الحدیث/ درایه الحدیث و در ذیل اصطلاحات حدیثی همچون حدیث معلل، حدیث مدلس، حدیث مقلوب و حدیث مدرج بازشناخت. برای مثال، حدیث مدرج، حدیثی است که راوی کلامی را به گونه‌ای در متن آن داخل کند که کلام وی با سخن معصوم (ع) اشتباه شود. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ شانه چی، ۱۳۷۸ش، ص ۶۳) این مساله باعث می‌شود تا سخن معصوم به عنوان لایه اصلی و ابتدایی در پایین‌ترین لایه قرار گیرد و با لایه‌های بعدی که همان اضافات راویان می‌باشد پوشیده شود. گاه این اتفاق باعث می‌شود کلام معصوم به تدریج به دلیل وجود لایه‌های جدید تغییر کند و ظاهر، معنا و مفهومی جدید پیدا کند که مخاطب را به اشتباه بیاندازد.

احادیث مدرج را با توجه به نوع ادراج روی داده در آن می‌توان به اقسام مختلف دسته‌بندی کرد. این دسته‌بندی در واقع می‌تواند بیانگر ساختار و بافتار هر لایه باشد و به نوعی جنس هر لایه را مشخص می‌کند. پژوهش پیش‌رو به دنبال پاسخگویی به سوالات ذیل می‌باشد: انواع چند لایگی در احادیث چیست؟ علل چند لایگی در احادیث چیست؟ و از چه روش‌هایی می‌توان در بازشناسی لایه‌های متون احادیث بهره گرفت.

پیشینه پژوهش (کتاب، پایان‌نامه و مقاله):

تا کنون پژوهش‌های محدودی در زمینه‌ی لایه‌شناسی متون روایی انجام شده است که عبارتند از:

پاکتچی، احمد (۱۳۸۸). مباحثی در علل الحدیث (به ضمیمه‌ی بازشناسی متن مصباح الشریعه). تنظیم و ویرایش: یحیی میرحسینی و صالح زارعی. تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع). در قسمت ضمیمه‌ی این کتاب، لایه‌های کتاب مصباح الشریعه به بحث گذاشته شده و چهار لایه برای این کتاب متصور شده است.

خانی، حامد (۱۳۹۲). دفاع از اصالت ادعیه اهل بیت (ع): مطالعه موردی دعای عرفه. حدیث پژوهی، سال پنجم، شماره ۱۰، صفحات ۵۷-۹۴: نگارنده در این پژوهش، با مطالعه‌ی زبان‌شناسی و تاریخی متن دعای عرفه به این نتیجه دست یافته که شکل‌گیری دعای عرفه، به زمانی در سده‌ی دوم بازمی‌گردد و صدورش از امام صادق (ع) سازگارتر است تا امام حسین (ع). به هر حال می‌توان با اطمینان گفت که دعای عرفه‌ی منسوب به امام حسین (ع) ریشه در تعالیم اهل بیت (ع) دارد و دعایی مؤثر است. گرچه در اثر گذر زمان، تصحیفی در نقل نام پدیدآورنده‌ی دعا و دو راوی اصلی آن پدید آمده است.

زارع زردینی، احمد (۱۳۹۷). تعیین هویت متن به مثابه اولین گام در نقد و تصحیح نسخه. همایش بین‌المللی نسخ خطی فارسی به مثابه میراث جهانی: نویسنده در این مقاله به ارائه ی فهرستی از موضوعات که در تعیین ویژگی‌ها و مختصات متن به کار می‌رود، می‌پردازد. در این مقاله مبحثی در باب لایه شناسی متن مطرح شده و دلایلی برای چند لایگی متن از جمله: شرح مزجی متن، دو مؤلفی بودن متن و خلط دو متن بیان شده است.

طاووسی مسرور، سعید (۱۳۹۳). مطالعه ی لایه ای تاریخ سیستان، منتشر شده در سایت کتابخانه مجلس شورای اسلامی: در این اثر، چهار لایه - دو لایه ی کهن و دو لایه متاخر - برای تاریخ سیستان شناسایی شده است.

۱- تعاریف و مبانی نظری

الف: چیستی لایه شناسی

لایه نگاری، لایه شناسی یا چینه نگاری ابتدا در علم زمین شناسی مطرح گشت که به عبارت ساده منظور از آن «مطالعه و شناخت رخساره‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و ارتباط آن‌ها با یکدیگر می‌باشد.» (دانشنامه رشد، علم چینه شناسی) از نظر لغت‌شناسی، واژه چینه‌شناسی یا استراتیگرافی از دو کلمه استراتا (strata) به معنی لایه‌ها، طبقات و یا چینه‌ها و گرافیا (Graphy) /Graphia) به معنی شناخت، نگارش و ترسیم تشکیل شده است. وظیفه دانش چینه‌شناسی مطالعه سنگ‌های رسوبی، آذرین و دگرگونی پوسته زمین و قرار دادن آن‌ها در گروه‌های مشخص، مفید، قابل نقش برداری و تعریف شده به نام واحد چینه‌شناسی (stratigraphical unites) است. بنابراین یک واحد چینه‌شناسی، پیکره و ضخامتی از سنگ‌های سازنده پوسته زمین می‌باشد که بر مبنای ویژگی‌های فیزیکی، شیمیایی، زمانی و زیستی خود از دیگر واحدها و توالی‌های مجاور در بالا، پایین و جوانب خودش متمایز می‌گردد. لازم به یادآوری است که بخشی از واحدهای چینه شناسی بیانگر بسته‌های زمانی هستند. (شعبانیان، ۱۳۹۴، ص ۱۱)

یکی از موضوعات مطرح این شاخه، فرایند شکل‌گیری لایه‌ها و تشخیص لایه ی قدیمی و اصلی که در پایین ترین قسمت قرار گرفته می‌باشد. در واقع به واسطه‌ی این علم مشخص شد که یک لایه‌ی اصلی وجود دارد که به عنوان لایه ی زیرین با لایه‌های رسوبی جدیدتری که بر روی آن شکل گرفته پوشیده شده است. برای رسیدن به لایه‌ی اصلی باید لایه‌های بالاتر و جدید کنار گذاشته شود و با توجه به برخی علائم و نشانه‌ها لایه اصلی شناسایی گردد.

در لایه نگاری دو واقعیت مهم مطرح است: واقعیت نخست، لایه ی نخست و سطحی بودن لایه هاست: در روش لایه‌نگاری، داده‌های بالاترین لایه یا لایه ی سطحی، غیر قابل اتکاست زیرا لایه ی

سطحی «مضطرب» است. واقعیت دوم، «عامل اصلی سازمان دهنده به بقایا و نهشته‌های لایه» است: بقایا و نهشته‌های هر لایه (در زمان لایه‌نگاری به وسیله‌ی باستان‌شناس) مجموعه رویدادهایی را پشت سر گذاشته‌اند. به طور کلی عامل اصلی این رویدادها دو گروه فرآیندهای طبیعی و فرآیندهای فرهنگی می‌باشد. منظور از عامل اصلی همه رویدادهایی که بر نهشته‌ها تاثیر گذاشته نیست بلکه برداشت یا ارائه تفسیری از مواد فرهنگی و نهشته‌ها است، به صورتی که رویداد یا رویدادهایی را به عنوان سازمان‌دهنده‌ی اصلی ساختار بقایا و نهشته‌ها (در هنگام لایه‌نگاری به وسیله‌ی باستان‌شناس) معرفی کند که این مهم از نسبت بین اجزای بافتار فهمیده می‌شود. (گاراژیان، ۱۳۸۷، ص ۴)

بنابراین در مسیرشناسی ورود این بحث به علوم حدیث می‌توان چنین سیری را ترسیم نمود، لایه‌نگاری ابتدا در علم زمین‌شناسی مطرح شد و سپس در سایر علوم مثل باستان‌شناسی، سنگ‌شناسی و.. نیز مورد استفاده قرار گرفت. بعد از آن استفاده از این علم در مطالعه متون تاریخی به کارگرفته شده و به شناسایی لایه‌های مختلف متون تاریخی پرداخته شد. به نظر می‌رسد در ادامه این مسیر برخی کوشش‌های پیش گفته در کاربری مطالعات لایه‌شناسی در متون حدیثی شکل گرفته است.

ب: فواید لایه‌شناسی

آشنایی با فواید لایه‌شناسی، میزان اهمیت و ضرورت این موضوع و جای خالی آن در علوم دینی را هرچه بیشتر و بهتر روشن می‌سازد. بنابراین در ادامه به ذکر برخی فواید این علم در مطالعه علوم حدیثی و روایی می‌پردازیم: اول نقد بیرونی متن: روش‌های لایه‌شناسی کمک به سزایی به نقد بیرونی متن که هدفش بازسازی متن به نزدیکترین صورت مدنظر نویسنده است.

از دیگر فواید لایه‌شناسی متون کمک به تاریخ‌گذاری دقیق‌تر متن است. اگر روایتی دو یا چند لایه باشد، با استفاده از لایه‌شناسی می‌توان زمان شکل‌گیری هر لایه را مشخص و آن را تاریخ‌گذاری کرد. در نقد درونی متن این روش‌ها به شرح و تفسیر متون کمک می‌کند. محقق با استفاده از این علم به زوایای پنهانی متن دست پیدا می‌کند و آشنایی بیشتری نسبت به آن به دست می‌آورد. همین موضوع باعث می‌شود که شرح دقیق‌تری از روایت ارائه کند. برای نمونه پژوهشگری با همین روش به بازخوانی روایتی با این نگاه پرداخته است. در روایتی از ابن مسعود به نقل از پیامبر(ص) آمده است: «خلفاء من دوازده نفرند مانند نقباء بنی اسرائیل» (شیبانی، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۴، ص ۲۹، ح ۳۷۸۱) این حدیث از دو لایه تشکیل شده است. بخش اول متن لایه اصلی و بخش دوم (مانند نقباء بنی اسرائیل) توضیحات ابن مسعود است. شناخت لایه‌ی دوم، تاثیر فقه الحدیثی دارد. (پاکتچی، ۱۳۹۴) از دیگر کاربردهای لایه‌شناسی در نقد درونی متون می‌توان به اهمیت این بحث در ارزیابی و اعتبارسنجی میزان قابلیت اعتماد و اتکا به محتوای متن اشاره نمود. از دیگر فواید این روش

در علوم حدیث می‌توان به بازیابی و بازسازی متون مفقود اشاره نمود، در مواردی که متن زیرین به جهت شدت اتصاق و چسبندگی به لایه شرح مدفون شده باشد با جداسازی این دو لایه متن اصلی به دست می‌آید.

ج: زمینه‌های بومی مطالعات لایه شناسی

شاید نزدیکترین بحث در دانش‌های حدیثی به لایه شناسی، حدیث مدرج باشد. منظور از حدیث مدرج، حدیثی است که راوی کلام خود یا کلام بعضی راویان را در متن آن داخل کند و به این صورت کلام وی با سخن معصوم (ع) اشتباه شود. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ۲۲۰/۱) این مساله باعث می‌شود تا سخن معصوم به عنوان لایه اصلی و ابتدایی در پایین‌ترین لایه قرار گیرد و با لایه‌های بعدی که همان اضافات راویان می‌باشد پوشیده شود. گاه این اتفاق باعث می‌شود کلام معصوم به تدریج به دلیل وجود لایه‌های جدید، تغییر کند و معنا و مفهوم جدیدی پیدا کند که مخاطب را به اشتباه بیان‌دازد. لایه‌شناسی همچنین به تشخیص حدیث معلل، حدیث مدلس و حدیث مقلوب نیز یاری می‌رساند.

۲- گونه شناسی چند لایگی در احادیث

گاه متون روایی و حدیثی اصیل، در گذر زمان زیر لایه‌های شکل گرفته‌ی جدیدتر مدفون می‌شوند و این موضوع عواقبی را در پی دارد از جمله باعث می‌شود تا درک درستی از روایت حاصل نشود یا منظور حقیقی معصوم مخفی بماند. لذا ضروری است تا این لایه‌ها کنار رفته و متن اصیل و دست‌نخورده حدیث هویدا شود. بدین منظور لازم است با گونه‌های مختلف شکل‌گیری لایه‌ها، محل تشکیل آن‌ها و درصد رواج هر نوع آشنا باشیم. تشکیل لایه‌های جدید در احادیث به اشکال مختلف روی می‌دهد. لذا با توجه به محل و نوع لایه‌ی شکل گرفته، می‌توان برای آن گونه‌های مختلفی متصور شد. در ادامه به گونه‌شناسی چندلایگی در احادیث می‌پردازیم.

۲-۱- هسته اولیه در ابتدا و لایه‌های بعدی در ادامه

رایج‌ترین نوع چند لایگی، شکل گرفتن لایه‌های جدید در انتهای روایت است. در این نوع هسته‌ی اصلی روایت در ابتدای متن بیان می‌شود و لایه‌های جدید به مرور زمان بر روی این متن ایجاد می‌شود؛ در گذر زمان مرز میان آن‌ها کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌گردد تا آنجا که به صورت متنی یکپارچه در می‌آید. در اکثر مواقع، راوی سخن معصوم را نقل می‌کند و در ادامه‌ی آن سخن خودش یا دیگری را بدون فاصله می‌آورد که این موضوع باعث می‌شود خواننده گمان کند این سخن، تتمه‌ی کلام معصوم است. از راه‌های شناخت این لایه‌های اضافی این است که در منبعی

دیگر بدون آن تمه آمده یا سخن روای با فاصله نقل شده یا علمای مطلع تصریح کرده اند که این بخش، جزء سخن معصوم نیست.

به عنوان مثال ابو داود با اسنادش از قاسم بن مُخَیْمِرَةَ نقل می کند که گفت: علقمه دستم را گرفت و روایت کرد که عبدالله بن مسعود دست او را گرفت و نقل کرد که « پیامبر (ص) دست عبدالله بن مسعود را گرفت سپس تشهد نماز را به ما آموخت، پس هنگامی که تشهد نماز را آموختیم فرمود: هرگاه این را گفتمی - یا این را انجام دادی - نمازت به پایان رسیده است، اگر می خواهی قیام کن، و اگر می خواهی بنشین، بنشین. (قاسمی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۴؛ مامقانی، ۱۴۱۱ه ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۴) فَقَوْلُهُ: إِذَا قُلْتَ إِلَىٰ آخِرِهِ، وَصَلْتَ زَهَيْرٌ بْنُ مُعَاوِيَةَ بِالْحَدِيثِ الْمَرْفُوعِ فِي رِوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ هَذِهِ، وَفِيمَا رَوَاهُ عَنْهُ أَكْثَرُ الرُّوَاةِ. : پس گفته است: هرگاه تا آخرش گفتمی، بدان که این را زهیر بن معاویه با حدیثی مرفوع به روایت ابی داود وصل کرده است و بیشتر روایان از او به این شکل نقل کرده اند. حاکم، بیهقی و خطیب گفته اند که آن از کلام ابن مسعود در حدیث داخل شده است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۵)

در روایتی دیگر، زراره گوید: « به امام باقر(ع) گفتم: نماز جمعه بر چند نفر واجب می شود؟ آن حضرت(ع) فرمود: «تَجِبُ عَلَى سَبْعَةٍ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا جُمُعَةَ لِأَقَلِّ مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَدُهُمُ الْإِمَامُ فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَلَمْ يَخَافُوا أَمَّهُمْ بَعْضُهُمْ وَخَطَبَهُمْ: واجب می شود بر هفت نفر از مسلمانان و برای کمتر از پنج نفر از مسلمانان که یکی از آنان امام باشد، نماز جمعه واجب نیست. پس هرگاه هفت نفر جمع شدند و نمی ترسیدند بعضی از آن ها دیگران را امامت می کند و برای آن ها خطبه می خواند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۱۲، ح ۱۲۲۰؛ حرعاملی، بی تا، ج ۷، ص ۳۰۴؛ ج ۷، ص ۳۱۰)

در این روایت اختلاف در قسمت پایانی حدیث است که آیا کلام شیخ صدوق است یا جزء روایت؟ بیشتر علما این قسمت را بخشی از روایت می دانند، اما عده ای مانند آیت الله بروجردی و بحرالعلوم معتقدند که عبارت «فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ» سخن شیخ صدوق می باشد. (رک: حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۴۳ و ۳۲۸). عده ای نیز مانند بهبهانی عبارت «وَلَا جُمُعَةَ...» را از سخنان شیخ صدوق می دانند. (رک: بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۲)

۲-۲- هسته اولیه متن در انتها و لایه های بعدی در ابتدا

از دیگر اقسام شکل گیری لایه ها در احادیث؛ قرار گرفتن متن اصلی در انتهای روایت و تشکیل لایه های جدید در آغاز متن است. وقوع این قسم در مواردی است که راوی در ابتدا کلامی را که

می‌خواهد برای اثباتش به حدیث استدلال کند می‌آورد؛ سپس در ادامه و بدون فاصله حدیث را نقل می‌کند؛ لذا این مسأله چنین تصویری را ایجاد می‌کند که کل متن از معصوم نقل شده است. به عنوان مثال در روایتی شعبه از محمد بن زیاد از ابی هریره نقل کرده که پیامبر (ص) فرمودند: «أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ، وَيَلُّ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ: وضو را کامل بگیرید، وای از برای آخر قدم‌ها از آتش» خطیب در مورد این روایت می‌نویسد که عبارت «أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ» سخن ابی هریره است که به صورت یک لایه‌ی جدید در ابتدای متن آمده است زیرا همین روایت در صحیح بخاری بدین شکل نقل شده است: عَنْ آدَمَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ، فَإِنَّ أَبَا الْقَاسِمِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: وَيَلُّ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» (رک: سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۷) قرینه آن، روایت‌هایی است که بدون «أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ» وارد شده است و نقل ذیل نیز بر آن دلالت می‌کند. (دلبری، ۱۳۹۲، ص ۳۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۸؛ صبحی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۲؛ ابوریه، بی‌تا، ص ۱۴۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۹)

۲-۳- هسته‌ی اولیه در ابتدا و انتهای متن و لایه‌ی جدید در وسط

بعضا راوی جهت توضیح لغتی و یا شرح مطلبی، در میانه‌ی حدیث عباراتی را بیان می‌کند که غبار گذر زمان، فاصله‌ی میان توضیحات راوی و سخن معصوم را می‌پوشاند؛ لذا کلام، خود را به صورت یکپارچه می‌نماید که موجب عدم تشخیص سخن معصوم از شرح آن می‌گردد. به عنوان مثال در روایتی از عایشه در آغاز وحی آمده است: «إِنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - يَتَحَنَّنُ فِي غَارِ حِرَاءَ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ، فَقَوْلُهُ: وَهُوَ التَّعَبُّدُ، مُدْرَجٌ مِنْ قَوْلِ الرَّهْرِيِّ.»^۴ جمله‌ی (وهوالتعبد) سخن زهری است که در روایت وارد شده است. (رک: سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۸)

یا در روایتی دیگر، امام باقر(ع) فرموده اند: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) حَلَّلَهُمْ مِنْ الْخُمْسِ يَعْني الشَّيْعَةَ لِطَيْبِ مَوْلِدِهِمْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۳، ص ۱۸۶، حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۵۵۰؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۳۱) منظور روایت این است که امام علی (ع) خمس را بر شیعیان به جهت اینکه ولادتشان پاکیزه باشد، حلال نمود. برخی محققان معتقدند جمله‌ی «یعنی الشیعه» که تفسیری برای ضمیر موجود در «حللهم» است، سخن یکی از روایان است که برای رفع اجمال آمده است. (دلبری، ۱۳۹۲، ص ۳۷؛ بروجردی، بی تا، ۱۰۶)

۴ پیامبر (ص) در غار حرا معتکف می‌شدند - در حالی که عبادت می‌کرد - شب‌های متعدد.

۲-۴- هسته اولیه متن در مرکز و سایر لایه های قبل و بعد از آن

در یک فرض منطقی و مبتنی بر ذهنیت شاید بتوان چنین حالتی را تصور نمود که هسته اولیه در مرکز و سایر لایه ها قبل و بعد از آن قرار گیرد. گاهی نیز راوی متناسب با آنچه که بیان می کند در میانه ی سخن به حدیثی استناد می کند که به مرور زمان، روایت منقول به گونه ای با متن در می آمیزد که گویا سراسر متنی یکپارچه است.

۳- زمینه ها/علل پیدایش چندلایگی در احادیث

برای شکل گیری لایه ها در احادیث دلایل مختلفی وجود دارد که غالباً راوی قصد و نیتی برای ورود توضیحات خود به متن حدیث نداشته است. اما به هر حال و با هر نیتی موجب تشکیل لایه هایی بر متن شده است که مانع فهم صحیح روایت و دست یابی به مقصود اصلی معصوم می شود. شناختن این علل و عوامل تا حدی به پیراستن لایه ها کمک می کند. در ادامه به برخی از مهم ترین دلایل اشاره می شود.

۳-۱- شرح مزجی متن

یکی از عوامل شکل گیری لایه بر روایات، شرح مزجی متن است. هرگاه شارح چنان متن را تفسیر و شرح کند که توضیحاتش با متن اصلی درآمیزد به گونه ای که امکان جدا کردن و تمیز دادن بین آن ها جز با استفاده از نشانه های قراردادی ممکن نباشد و در کل متن به لحاظ خوانش، یکپارچه به نظر آید؛ در واقع به شرح مزجی متن پرداخته است.

برای مثال، طبری مازندرانی، شرحی بر کتاب زبده الاصول شیخ بهائی دارد که نمونه ای از شرح مزجی است. نسخه آن به شماره ۴۲۹۲ در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران موجود است. (فهرست مجلس، ج ۱۱، ص ۳۰۲، مهدوی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۸۳، موسوی خوانساری، ج ۴، ص ۱۱۹) همچنین مفتاح الباب شرحی است به زبان عربی بر «باب حادی عشر» علامه حلی که به صورت شرح مزجی با متن کتاب اصلی تدوین شده است. (مقدم، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۰)

به طور کلی نگاشتن چنین شرح هایی موجب می شود تشخیص متن اصلی برای عموم ممکن نباشد لذا مقصود اصلی نویسنده با نظرات شارح ممزوج گشته و گاه موجب کج فهمی می شود.

۳-۲- همکاری چند نفر در نگارش متن

یکی دیگر از علل چندلایگی، همکاری چند نفر در نگارش متن است. متونی هستند که همه ی آن را یک نفر نوشته است، بلکه نویسنده ی اول شروع نموده و بخشی را نوشته است و فرد یا افراد دیگری به همان سبک، کار او را تکمیل کرده اند. برای نمونه می توان به کتاب بحار الانوار علامه مجلسی اشاره نمود؛ که در نگارش آن آمنه خاتون خواهر علامه مجلسی و همچنین برخی از شاگردان

ایشان، نظیر سید نعمت الله جزایری، ملا عبدالله بن نورالدین بحرینی، میر محمد صالح خاتون‌آبادی و میرزا عبدالله افندی همکاری کردند. (نک: مهدوی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۲۲۶) با وجود اینکه علامه بر تمامی مراحل کار نظارت داشت اما اتمام کتاب توسط شاگردانش و پس از وفات وی صورت گرفت. (رک: امین ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۸۳)

چند مولفی بودن متن موجب می‌شود در گذر زمان، دو بخش کتاب به گونه‌ای با هم آمیخته شود که نتوان بین آن‌ها مرزی مشخص نمود و کل کتاب به نام یکی از نویسندگان شهرت یابد. در این راستا می‌توان به کتاب «الاختصاص» اشاره نمود. در مورد نویسنده‌ی کتاب اختلاف است اما در قول مشهور این کتاب به شیخ مفید نسبت داده شده است. لیکن از رهگذر مطالعات لایه‌شناسی مشخص می‌شود که این کتاب گزیده‌ای از کتب ماقبل خود است که توسط فردی مجهول گردآوری شده است. این کتب عبارتند از: ۱- اختصاص ابوعلی احمد بن حسین بن احمد بن عمران. ۲- فضائل أميرالمؤمنين ابن دأب. ۳- وصايا النبي لعلی (ع). ۴- حدیث منقح بعض الحيوانات. ۵- محنه اميرالمؤمنين (ع) ۶- آفت العلامات فی السنه. به این کتاب‌ها باید کتاب قبض روح المومن و الکافر از سعید بن جناح کوفی را نیز افزود. (معارف، ۱۳۹۷، ص ۱۹؛ همچنین رک: آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۶۰ و ج ۱۵، ص ۳۸۷) همین موضوع در مورد کتاب مصباح الشریعه نیز صادق است. (نک: رستگار، ۱۳۹۶، ص ۶)

بنابراین یکی از دلایلی که موجب چندلایگی متن می‌شود همکاری چند نفر در نگارش و یا چند مولفی بودن متن است. بدین معنا که یک نویسنده شروع به نگارش متن می‌کند اما در ادامه به دلایل مختلف از جمله فوت نگارنده، شخص دیگر به همان سبک و سیاق نوشتن کتاب را ادامه می‌دهد و یا اینکه متن موجود گردآوری متون پیش از خود است لیکن به صورتی که وجه تمایزی بین آن‌ها مشاهده نمی‌شود. در نوع اخیر، نویسنده متون مختلف را به صورت یکپارچه در کنار هم می‌آورد که گویی سراسر کتاب متنی واحد و از یک نویسنده است.

۳-۳- خلط دو متن

یکی دیگر از عوامل شکل‌گیری لایه‌ها در متون، خلط دو متن است. گاه نویسنده، متنی را از کتابی دیگر نقل می‌کند و در گذر زمان بخشی از متن حذف می‌گردد، این مساله موجب می‌شود مرز میان دو بخش از بین رفته و به صورت متنی واحد و متعلق به یک نویسنده تلقی گردد. علامه شوشتری درباره کتاب دلایل الامامه چنین نظری دارد. وی معتقد است که مولف اصلی این کتاب که آن را در قرن ۴ نوشته است؛ احتمالاً در ابتدای کتابش نوشته بوده: «قال محمد بن جریر الطبری فی کتابه دلایل الامامه» به این معنی که از متن او نقل نموده است؛ ولی ابن طاووس فکر کرده است که

این کتاب نوشته محمد بن جریر است» (شوشتری، ۱۳۹۶ق ، ص ۴۵) علامه شوشتری در کتاب «الأخبار الدخیله» با دلایلی اثبات می کند که خلاف نظر مشهور، نویسنده ی کتاب فوق، «طبری» نیست بلکه نویسنده اصلی در آغاز کتاب از وی نقل قول کرده اما در گذر زمان بخشی از متن حذف و این موضوع باعث شده اینگونه القا گردد که نویسنده ی کتاب، محمد بن جریر طبری است. بنابراین حتی حذف یک جمله از متن می تواند باعث مشتبه شدن موضوع گردد و کلامی که از مولفی دیگر نقل شده به عنوان بخشی از سخن نویسنده لحاظ گشته و لایه ای جدید را در متن ایجاد کند. هر چند این کلام در راستای سخن مولف بوده است اما می تواند در روند فهم موضوع اختلال ایجاد کرده و موجب عدم درک درست مقصود نویسنده شود.

۳-۴- کلام مولف در متن

از دیگر موارد، می توان به خلط کلام مولف با روایت و احادیث اشاره کرد. گاهی مولف کلام خود را مستند به آیه، روایت و یا حدیثی می کند اما آن را به نحوی نقل می کند که به شدت با سخنانش می آمیزد و خواننده اشتباها کلام نویسنده و آیه و روایت را یکی انگاشته و نمی تواند بین آن ها تفاوتی قائل شود. محمدتقی شوشتری بر این باور است که در کتاب الغیبه نعمانی و من لایحضر شیخ صدوق، کلام مؤلف در مواضع فراوانی با روایت خلط شده است.» (نک: شوشتری، ۱۳۶۴، ص ۱۷۷) لذا یکی از لایه هایی که می تواند بر کلام معصوم شکل بگیرد و مانع از دسترسی ما به اصل سخن و محتوای ناب آن شود؛ خلط کلام مولف با روایات است. این مورد می تواند عمداً یا سهواً روی دهد.

۳-۵- مونتاز شدن متن

گاهی وحدت موضوع باعث می شود چندین متن در کنار هم جمع آوری شود و یک متن جدید را تشکیل دهد. برای مثال سید رضی در خطبه ۱۲۲ نهج البلاغه که پیرامون موضوع تشویق به جنگ است، این خطبه را از ترکیب شش متن (روایت) به وجود آورده است و یا در خطبه ۱۲۳ که درباره تحکیم است از سه روایت تشکیل شده است. شوشتری صاحب بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه در این باره می گوید « و بالجمله قد ینقل المصنف کلاما فی موضوع وردت اجزاه فی اخبار فیجعلها واحدا بجامعها، فکلامه فی الخطبه ۱۲۲ ماخوذ من ستّ روایات أأ آنها کأها فی التحریض علی القتال و کذلک کلامه (ع) فی الخطبه ۱۲۳ فی التحکیم ماخوذ من ثلاث روایات . . . » (شوشتری، ۱۴۱۸ق ، ج ۱، ص ۱۰۸ و ج ۱۳، ص ۵۵۲) در جایی دیگر شوشتری متن نامه ۴۶ نهج البلاغه را لایه شناسی کرده و به وجود سه بخش مختلف در این نامه اشاره کرده است. نامه ۴۶ نهج البلاغه چنین است: و من کتاب له (علیه السلام) إلی بعض عَمّاله:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّكَ مِمَّنْ أَسْتَظْهِرُ بِهِ عَلَى إِقَامَةِ الدِّينِ وَأَقْمَعُ بِهِ نَخْوَةَ الأَثِيمِ وَأَسُدُّ بِهِ لِهَاهُ النَّعْرَ المَخُوفِ. فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَهَمَّكَ، وَاخْلَطِ الشَّدَّةَ بِضِعْفِ مِنَ اللَّيْنِ، وَارْفُقْ مَا كَانَ الرَّفْقُ أَرْفَقَ وَاعْتَزِمِ بِالشَّدَّةِ حِينَ لَا تُغْنِي عَنْكَ إِلاَّ الشَّدَّةُ، وَاخْفِضِ لِلرَّعِيَّةِ جَنَاحَكَ وَابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَأَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ، وَاسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَالنَّظَرَةِ وَالإِشَارَةِ وَالتَّجَنُّبِ، حَتَّى لَا يَطْمَعَ العُظَمَاءُ فِي حَيْفِكَ وَلَا يَتَأَسَّ الصُّعَفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ؛ وَالسَّلَامُ. (شريف رضى، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳)

شوشتری می گوید تمام این متن نامه نیست بلکه از ابتدای متن تا الثغرالمخوف نامه است؛ واز عبارت « فاستعن... الا الشده» را امام(ع) به صورت شفاهی گفته اند و از ابتدای عبارت « و اخفض» تا آخر، ابتدای عهد امام(ع) به محمد بن ابی بکر بوده است.» (شوشتری، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۵۹۸)

بنابراین گاهی راوی و یا نویسنده با توجه به موضوع سخن، چندین متن هم موضوع را در کنار هم جمع می کند که اینکار باعث می شود لایه های مختلفی بر روایت اصلی شکل گیرد و متن اصلی در میان سایر متون پنهان شود. هرچند که همه متون دارای محتوایی یکسان هستند اما مونتاژ آن ها می تواند موجب کج فهمی هایی در متن ابتدایی گردد و مانع درک مقصود اصلی شود. البته با دید منصفانه تر، گاهی نیز این ترکیب موجب شرح و بسط روایت و کمک به فهم بهتر آن می شود.

۳-۵- ویرایش متفاوت (ویرایش چندباره) متن

منظور از ویرایش چندباره متن آن است که مولف متنی را نوشته و به پایان رسانده است اما پس از مدتی مطالبی دیگر را به آن اضافه می کند و این روند چندین بار ادامه می یابد. این مورد معمولاً در نگارش کتاب یا متن های طولانی اتفاق می افتد. نمونه ی آن را در کتاب «نهج البلاغه» مشاهده می کنیم. سید رضی این کتاب را چند بار نگاشته و هر بار کم و زیاد نموده است، بنابراین نسخه های مختلفی از آن موجود است. شوشتری در بهج الصباغه با استفاده از کتاب شرح ابن ابی الحدید و ... این لایه ها را نشان می دهد:

لایه ۱: از ابتدای نهج البلاغه تا حکمت ۴۴۳ یک لایه است؛ که در عنوانش چنین است « و قال (ع) و قد جاء نعي الأشتر...» از قول ابن ابی الحدید آورده اند که يقال ان الرضى ختم كتاب نهج البلاغه بهذا الفصل و كتبت به نسخ متعددة ثم زاد عليه الى... (شوشتری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸، ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۶)

لایه ۲: لایه اول به اضافه چند حکمت دیگر یعنی تا حکمت ۴۶۲ یعنی حکمت « رب مفتون بحسن القول فيه» شوشتری از قول ابن ابی الحدید میگوید « و اعلم ان الرضى قطع كتاب نهج البلاغه

علی هذه الفصل و هكذا و جدت النسخه بخطه و قال: حيف انتهاء الغايه بنا الى ... نعم الوكيل نعم المولى و نعم النصير» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۱۸۰)

لايه ۳: شوشتری لایه سوم را ترکیب لایه های اول و دوم به اضافه، اضافی دیگر که توسط خود سید رضی و یا افراد دیگر نوشته شده و به نهج البلاغه اضافه شده است. این لایه از این حکمت شروع می شود که « و قال (ع): الدنيا خلقت لغیرها ...» پس از این حکمت تا پایان نهج البلاغه لایه پایانی نهج البلاغه است. (شوشتری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳)

۳-۶- خلط حاشیه با متن

گاهی نسخه بردار، در حاشیه ی روایت به توضیح کلمه یا عبارتی می پردازد که نسخه بردار بعدی این شرح را بخش افتاده ی متن تلقی می کند و آن را وارد روایت می کند. این مسأله موجب شکل گیری لایه ی جدیدی بر سخن معصوم و مانع از دسترسی داشتن به کلام ناب ایشان می شود. نمونه ی چنین اتفاقی در کتاب « من لایحضره الفقیه» به کرات مشاهده می شود. این کتاب حاوی فتاوی شیخ صدوق است؛ لذا ایشان گاه سخنی را در ذیل حدیث به آن افزوده که به عنوان تتمه ی روایت به نظر می رسد. (رک: منتظری، ۱۴۱۶ق، ص ۶۶)

مثلا روایت زیر در من لایحضره الفقیه آمده است: «وَسُئِلَ عَنِ الْوُفُوفِ عَلَى الْمَسَاجِدِ؛ فَقَالَ "لَا يَجُوزُ فَإِنَّ الْمَجُوسَ أَوْقَفُوا عَلَى بَيْتِ النَّارِ"» (ابن بابویه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۳۸) بدین معنا که: در مورد وقف کردن بنایی یا ملکی بر مساجد سؤال شد؛ حضرت فرمودند: « جایز نیست. زیرا مجوس بر آتشکده های خود وقف می کنند.» ظاهراً در این روایت، کلمه «لَا يَجُوزُ» افزوده ی شیخ صدوق است؛ به قرینه ی اصل روایت که در قسمتی دیگر از من لایحضره الفقیه و تهذیب شیخ طوسی آمده است: «وَرَوَى الْعَبَّاسُ بْنُ عَامِرٍ عَنْ أَبِي الصَّحَّارِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ص) قَالَ قُلْتُ لَهُ "رَجُلٌ اشْتَرَى دَارًا فَبَقِيَّتْ عَرَصَةٌ فَبَنَاهَا بَيْتَ غَلَّةٍ أُيُوقَفُ عَلَى الْمَسْجِدِ؟". قَالَ: "إِنَّ الْمَجُوسَ أَوْقَفُوا عَلَى بَيْتِ النَّارِ"» (ابن بابویه، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵۱؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۹، ص ۱۵۰). ابوالصحراری گفته است: به امام صادق (ع) عرض کردم: شخصی خانه ای خریده و در آن بنایی ایجاد کرده و از آن زمین، عرصه مانده که شخص آن را مستغلی ساخته است آیا می توان آن را وقف مسجد کرد؟ «آن حضرت فرمود: «همانا مجوس بر آتشکده های خود وقف می کنند.» شیخ صدوق از این حدیث عدم جواز را فهمیده، و با نقل معنی فرموده است: «جایز نیست؛ زیرا مجوس چنین می کنند.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۱، ص ۶) بنابراین همانطور که نمایان است گاه توضیحات راوی، نویسنده، نسخه بردار، شارح و . . . که در حاشیه ی متن نوشته شده به عنوان بخش افتاده ی آن تلقی می

شود و توسط افراد بعدی، سهواً وارد روایت می‌شود. بدین شکل لایه‌های جدید بر سخن معصوم شکل می‌گیرد.

۳-۶-۱- نقل کلام معصوم با تردید

گاهی راوی در هنگام نقل روایت دچار شک و تردید می‌شود. در این حالت ممکن است الفاظی را در قالب حدیث بیان کند که در متن اصیل وجود نداشته است و بدین ترتیب لایه‌ای را بر روی روایت ایجاد کند. برای نمونه بنابر احکام فقهی خواندن نماز میت قبل از غسل و کفن میت صحیح نیست؛ اما به حکم اجماع و روایات متواتر، شهید نیازی به غسل و کفن ندارد و اما حتی بدون رعایت این موارد، باید بر او نماز خواند. لیکن در روایت ذیل این مساله به گونه‌ای دیگر ذکر شده است:

«عن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً (ع) لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم بن عتبَةَ ولم يصل عليهما» (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۴) صاحب جواهر معتقد است که «لم يصل عليهما» از اضافات راوی است و نظر خود را در مورد روایات عمار سبابی اینگونه می‌نویسد: «وقد يقوى فى الظن انها من زيادات عمار كما يشهد له تتبع رواياته وما قيل فى حقه، وما يشاهد من أحوال بعض الناس من اعتياد الإتيان ببعض الألفاظ فى غير محلها لعدم القدرة على إبراز الكلام متصلاً: عمار از جمله راویانی است که مطالبی را به حدیث افزوده و قدرت متصل آوردن کلام را نداشته است» (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۱۵) در اینجا تردید و توهم راوی موجب ایجاد لایه‌ای بر روایت گشته که موجب برداشت حکمی کاملاً متناقض از حدیث شده است.

۳-۶-۲- ادخال روایتی در روایت دیگر

در برخی موارد راوی احادیث ناظر به یک موضوع را به صورت پی در پی و بدون فاصله مشخصی می‌آورد که موجب می‌شود مخاطب آن‌ها را در حکم یک روایت تصور کند. این امر موجب اشتباه در فهم و حتی کج فهمی خواهد شد.

به عنوان مثال در مورد میزان گود کردن قبر روایتی به شرح ذیل وارد شده است:

«عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله قال: حُدُّ الْقَبْرِ إِلَى التَّرْقُوءِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِلَى التُّدْيِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ قَامَهُ الرَّجُلُ حَتَّى يُمَدَّ الْأُتُوبُ عَلَى رَأْسِ مَنْ فِي الْقَبْرِ وَأَمَّا اللَّحْدُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۱) عده‌ای مانند شهید اول، معتقدند قسمتی از روایت که زیر آن خط کشیده شده سخن ابن ابی عمیر است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۴)؛ اما صاحب جواهر الکلام می‌گوید: «علت چنین برداشتی این است که ابن ابی عمیر چند روایت را در یکدیگر ادغام کرده است..... وی در ادامه بیان می‌کند که مراد از «بعضهم» برخی از امامان یا صحابی ائمه است که از ایشان نقل می‌کنند.» (نک: نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰۰) بنابراین چون ابن ابی عمیر چند روایت را در قالب

یک روایت نقل کرده موجب ایجاد لایه ای در متن گشته که فهم متن را مشکل و موجب برداشت دو حکم مختلف از روایت شده است.

بنابراین گاهی لایه های شکل گرفته بر یک متن می تواند تماما سخن معصوم باشد اما نه سخنی یکپارچه؛ بلکه اقوال با موضوع مشترک بدون هیچ فاصله ای به صورت پی در پی آمده است.

۳-۷- بینامتنی یک متن با متون دیگر

موضوع بینامتنیت یکی از مباحث بسیار مهم در لایه شناسی است. بر اساس این علم، دانشمندان معتقدند هیچ متنی بدون وام گرفتن از متن های پیشین شکل نگرفته است. آن ها معتقدند که متن جدید، چکیده ای از چند متن است به صورتی که مرز بین آن ها از بین رفته و به صورت یک متن واحد درآمده است (رک: عزام، ۲۰۰۱، ص ۲۹). این درآمیختگی به حدی است که تنها افراد خبره با بررسی علایم و نشانه ها می توانند آن را تشخیص دهند. یکی از حساس ترین و جدی ترین مباحث حوزه نقد متن، روابط بینامتنی است. در واقع منظور از روابط بینامتنی این است که هر متنی ناظر به متون پیشینی است و زمانی که مطالعات متنی صورت می گیرد توجه به نوع رابطه ای که این متون با هم دارند، حائز اهمیت است (پاکتچی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱) با توجه به این نظریه هیچ متنی وجود ندارد که از متون دیگر الهام نگرفته باشد؛ پس در بررسی یک متن باید روابط آن با سایر متون را نیز مورد توجه قرار داد. بینامتنیت، دارای سه رکن اصلی است: متن پنهان، متن حاضر و روابط بینامتنی. مهم ترین رکن نظریه بینامتنی در تفسیر متون، انتقال لفظ یا معنا از متن پنهان به متن حاضر است. (مسبوق، ۱۳۹۲، ص ۲۰۶) در لایه شناسی مبحث زیر متن (متن پنهان) و زیر متن بیامتنیت، خیلی مهم و کاربردی است. زیر متن در واقع همان متن اصلی است که با لایه های جدید (زبر متن) پوشیده شده است. شناخت تاثیر سایر متون بر یک متن به خواننده برای فهم دقیق تر و عمیق تر آن کمک می کند.

۴- روش های لایه شناسی متن

در صورت وقوع چندلایگی در متن به چند طریق می توان به متن اصلی دست یافت:

۱-۴ قرائن درون متنی: برای شناسایی لایه های مختلف موجود در یک متن باید آن را براساس برخی

معیارها مورد بررسی و کنکاش قرار داد. در ادامه به تعدادی از این معیارها اشاره خواهیم کرد.

۴-۱-۱ زمان: یکی از مواردی که باید محقق بدان توجه کند زمان است. باید مشخص شود که آیا تمام متن مربوط به یک زمان است یا بخشی از آن به لحاظ زمانی با بقیه متن فرق می کند. پژوهشگر علاوه بر قیدهای زمانی هر کلمه یا نکته ای که بتواند نشانگر زمان باشد را بررسی می کند. به عنوان مثال محقق با مقایسه زمان راوی با متن، دوره ی مطالب نقل شده با زمان کتاب و بررسی اینکه کلمات

و اسامی نقل شده در کتاب برای چه دوره ای است و آیا با عصری که کتاب نگاشته شده مطابقت می کند یا نه؟ کتاب را بررسی و از این مجرا، لایه های زمانی یک متن را شناسایی می نماید. بنابراین با توجه به سبک بیان و حتی کلماتی که در جمله به کار رفته است می توان تشخیص داد که هر بخش یک جمله متعلق به چه دوره ی زمانی است. برای نمونه در خطبه ی اول نهج البلاغه، چنین جمله‌ای به امام علی(ع) در مورد توحید نسبت داده شده است: «... ولا نعت موجود» براساس زبان شناسی تاریخی کلمه ی (موجود) تا سال ۳۰۰ه.ق شکل نگرفته بود در حالی که در این خطبه به امام(ع) نسبت داده شده؛ این در صورتی است که در عصر ایشان این کلمه اصلا وجود نداشته است. بنابراین احتمالا نقل به معنا شده است. (پاکتچی، ۱۳۹۴) همچنین روایاتی از «ام سلمه» همسر پیامبر(ص) در مورد اتفاقات پس از وقایع عاشورا نقل شده که با توجه به عنصر زمان، ممکن نیست بسیاری از آن‌ها را بتوان به ایشان نسبت داد. با توجه به تاریخ وفات ام سلمه در سال ۵۹ق و پیش از واقعه عاشورا، احتمال نقل بسیاری از این روایت از وی منتفی می شود. (رک: میرزایی، ۱۳۹۹ش، ص ۳۰۹) بنابراین زمان، یک عنصر مهم در شناسایی لایه های روایت است. گاه لایه هایی در متن وجود دارد که با استفاده از سایر روش‌ها قابل شناسایی نیست؛ اینجاست که «زمان» به یاری محقق می آید.

۴-۱-۲ مکان: مورد دیگری که می تواند نشانگر چند لایه بودن متن باشد، مکان پریشی است؛ بدین معنا که مشخص نیست متن در کدام مکان صادر شده است. در تورات عبارت «سراسر اردن» بسیار بکار رفته است. این عبارت را کسی بکار می برد که خودش در سرزمین بنی اسرائیل زندگی و در مورد اقوامی صحبت می کند که در اردن زندگی می کنند. در حالی که حضرت موسی(ع) تا پایان عمر، وارد فلسطین نشد و بنی اسرائیل بعد از حضرت در زمان یوشع بن نون وارد این سرزمین می شوند. پس این سخنان نمی تواند از زبان ایشان باشد. (پاکتچی، ۱۳۹۴)

۴-۱-۳ زبان: یکی از راه های تشخیص لایه های مختلف، زبان متن است. در این روش تمامی جملات و سبک بیانی مورد توجه قرار می گیرد. با بررسی این موضوع که متن به چه زبانی صحبت می کند، دو یا چند زبانگی متن مشخص می شود. به عنوان مثال در متنی که به زبان فارسی معاصر نوشته شده اگر بخش هایی بدون هیچ علائم جداکننده ای به زبان قرن ده یا بخش دیگری به فارسی قرن دوازده نوشته شده باشد؛ نشان دهنده ی چند زبانگی متن است. جهت بررسی زبان متن، لازم است که پژوهشگر در حوزه ی زبان و بافت آن، ساخت های دستوری و... وارد باشد.

توجه به این نکته ضروری است که محقق باید به کهنه یا نو بودن الفاظ نیز دقت کند زیرا برخی عبارات کهنه و برخی دیگر نو هستند. پس پژوهشگر باید بداند که کلمات استفاده شده، در دوره ای که متن بدان منسوب است رایج بوده یا نه؟ (پاکتچی، ۱۳۹۴)

۴-۱-۴ اسلوب بیانی: هر فرد برای بیان مفاهیم مورد نظر خویش از روش های خاصی بهره می برد به عبارت دیگر « در حوزه ی هر زبان خاص، نوعی تمایز در گفتمان و بیان مرادها و مقاصد و تفهیم آن به دیگران وجود دارد که به سبک بیان یا روش سخن تعبیر می شود. گاه سبک سخن رمزی، تمثیلی و استعاره ای و گاه فنی و پیچیده و خاص یک علم و به طور معمول و عادی، سبک عرفی و عامیانه است.» (فتوحی، ۱۳۹۹، ص ۶۷) شناخت سبک خاص و شیوه ی بیانی یک متن در شناسایی لایه های شکل گرفته بر آن بسیار موثر است. محقق با بررسی دقیق سبک بیانی متن و مشاهده ی هر دوگانگی و تفاوتی در آن می تواند متوجه وجود لایه های اضافه شود. به عنوان مثال جان استروک در سال ۱۷۵۳م با توجه به سبک بیانی در کتاب مقدس به اختلاف متون تورات اشاره کرد. وی به وجود دو داستان مجزا و متشابه در سفر پیدایش اشاره می کند که در موضعی از خالق به عنوان «الوهیم» و در جای دیگر با عنوان «یهوه» یاد شده است. پس از بررسی مشخص شد داستان هایی که در آن ها از یهوه نام برده شده در یهودا و داستان های الوهیم در افرایم نگارش یافته که بعد از سقوط شهر سامره این دو دسته با یکدیگر آمیخته و یک داستان ساخته شده است. (رک: ویل دورانت، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۴۸۶) بنابراین آشنایی با اسلوب بیانی و دقت به این موضوع کمک شایانی به شناخت لایه های پنهان متن می کند. (پاکتچی، ۱۳۹۴)

طرق دیگری نیز برای فهم و شناسایی چند لایگی در متن متصور است: سنجش حدیث با دیگر روایات (روایات مشابه)، ناسازگاری با کلام اهل لغت «قسمت مدرج، خلاف صراحت سخن لغویان باشد یا اهل لغت، مراد واژه را چیزی جز آنچه در حدیث معنا شده بدانند، عدم تناسب با سیاق واژگان متن حدیث (قرینه ای که در فهم معنای لغوی در تابع واژگان فهمیده می شود)، اسلوب کلام: آشنا به اسلوب های کلام، کسی است که به تعابیر محدثان مخصوصا با تعابیر کسانی که تفسیر هایشان را غالبا داخل در روایت می کردند؛ آشنایی داشته و می تواند حدس بزند که آیا محدث، سخنی که در کتاب حدیثی خود آورده، به عنوان روایت آورده یا به عنوان تفسیر؟ که این مهم با ممارست به دست می آید» (دلبری؛ حبیبی مهر، ۱۴۰۰، ص ۸۶-۸۹)

بنابراین کشف چندلایگی روایات غیر ممکن نیست و در متن علائم و نشانه هایی وجود دارد که به واسطه ی آن ها می توان از شکل گیری لایه بر حدیث مطلع شد و در ادامه در صدد رفع آن برآمد؛ اما این مهم نیازمند دقت نظر و تمرین بسیار است.

یکی دیگر از ابعادی که به ما در شناسایی لایه های اضافی کمک می کند، قرائن برون متنی است. با دقت در این نشانه ها به راحتی می توان ناخالصی ها را تشخیص داد. برخی از این قرائن عبارتند از:

«۱- تصریح خود راوی؛ ۲- استحاله ی صدور چنین سخنی از معصوم؛ ۳- ورود آن روایت بدون لایه های اضافی از طریق دیگر؛ ۴- بیان و روشنگری معصوم علیه السلام؛ یا آگاهی بعضی از ماهران فن که بر احادیث، احاطه دارند و با کلام معصومین علیهم السلام آشنایند، به شکلی که کلام معصوم علیه السلام را از غیر آن تشخیص می دهند.» (علی دلبری، ۱۳۹۶، ص ۱۴۴؛ ابوالفضل حافظیان بابلی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۸)

نتیجه

لایه شناسی در احادیث به منظور کشف اضافاتی است که توسط راویان، ناقلین و یا ناسخان در دوره های مختلف وارد سخن معصوم(ع) شده است. شکل گیری لایه های جدید باعث می شود به تدریج ظاهر کلام معصوم تغییر یافته و در پی آن، معنا و مفهومی جدید پیدا کند. این لایه ها ممکن است در ابتدای روایت، میانه و یا انتهای حدیث ایجاد شود. شکل گیری لایه ها دلایل متفاوتی دارد از قبیل: شرح مزجی متن، همکاری چند نفر در نگارش متن، خلط دو متن، کلام مولف در متن، مونتاژ شدن متن، خلط حاشیه با متن، ویرایش متفاوت یا چندین باره متن. تمامی این موارد با دقت و بررسی متن به کمک نشانه ها و علائم موجود، اقرار ناسخ یا راوی و بیان کارشناسان این حیطه، قابل بازشناسی است تا با زدودن آن از متن اصلی، به فهم روایت کمک شود. همچنین با بررسی زمان، زبان، مکان، سبک نگارش، اسلوب بیانی و اسامی و کلمات به کار رفته در روایات می توان چند لایگی متن را تشخیص داد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی قمی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی قمی (۱۴۱۰ق)، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ پنجم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، قم، آیه الله مرعشی نجفی.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *اقبال الاعمال*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۵. ابوریه، محمود (بی تا)، *اضواء علی سنه المحمدیه*، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ پنجم.
۶. امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۶ق)، *اعیان الشیعہ*، بیروت، دار التعارف.
۷. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعہ*، بیروت: دارالأضواء.
۸. بهبهانی، وحید (۱۴۲۴ق)، *مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع*، قم: مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی.
۹. بروجردی (بی تا)، *زیده المقال*، بیجا.
۱۰. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸ش)، *مباحثی در علل الحدیث (به ضمیمه ی باز شناسی متن مصباح الشریعه)*، تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ: اول.
۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۹۸ش)، *نقد متن*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۹۴) *روش های نوین حدیث پژوهی با تکیه بر مساله لایه شناسی*، برگرفته از لینک t.me/OstadPakatchi
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، *وسائل الشیعہ*، محقق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۱۴. حسینی عاملی، جواد (۱۴۱۹ق)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. خانی، حامد (۱۳۹۲ش)، *دفاع از اصالت ادعیه اهل بیت (ع): مطالعه موردی دعای عرفه*، حدیث پژوهی، سال پنجم، شماره ۱۰، صفحات ۵۷-۹۴.
۱۶. خطیب بغدادی، احمد (۱۴۱۸ق)، *الفصل للوصل المدرج فی النقل*، تحقیق محمد بن مطر الزهرانی، ریاض: دارالهجره، چاپ اول.
۱۷. دلبری، سید علی (۱۳۹۲ش)، *ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن*، دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره ۱.
۱۸. دانشنامه رشد، علم چینه شناسی.
۱۹. رستگار، پرویز؛ محمدی، اصغر (۱۳۹۶ش)، *تبار شناسی کتاب مصباح الشریعه*، مجله علمی - پژوهشی مطالعات عرفانی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه کاشان شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان.
۲۰. زارع زردینی، احمد (۱۳۹۷ش)، *تعیین هویت متن به مثابه اولین گام در نقد و تصحیح نسخه*، همایش بین المللی نسخ خطی فارسی به مثابه میراث جهانی.

۲۱. سیوطی جلال الدین؛ عبد الرحمن بن ابی بکر (بی تا)، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای*، تحقیق أبو قتیبه نظر محمد الفاریابی، دار طیبه.
۲۲. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹ش)، *نهج البلاغه*، مترجم: محمد دشتی، قم: دفتر نشر الهادی.
۲۳. شعبانیان، رحیم (۱۳۹۴ش)، *سنگ چینه نگاری یا لیتواستراتیگرافی*، ص ۱۱.
۲۴. شوشتری، شیخ محمد تقی (۱۳۹۶ق)، *الاخبار الدخيله*، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۵. شوشتری، شیخ محمد تقی (۱۳۷۱ش)، *النجعه فی شرح اللمعه*، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۶. شوشتری، شیخ محمد تقی (۱۴۱۸ق)، *بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۷. شهرستانی، سید علی (۱۴۱۵ق)، *وضوء النبی صلی الله علیه و آله وسلم*، قم: ستاره، چاپ اول.
۲۸. شیبانی، احمد بن محمد بن حنبل (۱۴۱۶ق)، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحدیث، چاپ اول.
۲۹. صبحی، صالح (۱۳۶۳ش)، *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم: منشورات الرضی، چاپ پنجم.
۳۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتهجد*، لبنان: مؤسسه فقه الشیعه بیروت.
۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن (بی تا)، *الاستبصار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. طاووسی مسرور، سعید (۱۳۹۳ش)، *مطالعه ی لایه ای تاریخ سیستان*، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۳۴. عاملی (شهید اول)، محمد (۱۴۱۹ق)، *ذکری الشیعه*، قم: موسسه آل البيت (ع).
۳۵. عزام، محمد (۲۰۰۱م)، *النص الغائب، تجلیات التناص فی شعر العرب*، دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
۳۶. فتحی، علی (۱۳۹۹ش)، *اصول و مقدمات تفسیر*، چاپ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. قاسمی، جمال الدین (بی تا)، *قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، *کافی*، المحقق / المصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۹. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *اختیار معرفه الرجال*، محقق / مصحح: طوسی، محمد بن الحسن / مصطفوی، حسن، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۴۰. گاراژیان، عمران (۱۳۸۷ش)، *لایه نگاری در گمانه یک تپه برج نیشابور_ رویکرد تفسیری*، مجله پیام باستان شناس، سال پنجم، شماره دهم، پاییز و زمستان.
۴۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، *مقباس الهدایه فی علم الدرایه*، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ج ۱.
۴۲. مجلسی، محمدباقر بن مولا محمد تقی (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ سوم.
۴۳. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی اصفهانی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان پور، چاپ دوم.
۴۴. محلی، جلال الدین؛ سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶)، *تفسیر جلالین*، بیروت: دار المعرفه للطباعة والنشر والتوزیع.
۴۵. مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۷۸ش)، *علم الحدیث و درایه الحدیث*، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۶. مسبوق، مهدی (۱۳۹۲ش)، *روابط بینامتنی قرآن با خطبه های نهج البلاغه*، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، پاییز و زمستان.
۴۷. معارف، مجید؛ حیدری مزرعه آخوند، محمد علی (۱۳۹۷ش)، *کاوشی در پدیدآورنده کتاب الاختصاص*، دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی سال دهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان.
۴۸. مقدم، محمدباقر (۱۳۹۲ش)، *اثر آفرینان استرآباد و جرجان*، تهران: مؤسسه انتشارات کتاب نشر.
۴۹. منتظری، حسین علی (۱۴۱۶ق)، *البدرا الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر (الثالثه = الاولى المحققه)*، قم: نگین.
۵۰. مهدوی، مصلح الدین (۱۳۸۶ش)، *اعلام اصفهان*، تصحیح، تحقیق و اضافات غلام رضا نصراللهی، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
۵۱. مهدوی، مصلح الدین (۱۳۸۷ش)، *زندگی نامه علامه مجلسی*، مصحح: محمدعلی روضاتی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.

۵۲. موسوی خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۰ش)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: اسماعیلیان.
۵۳. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۲ش)، *جواهرالکلام*، تحقیق عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۵۴. ویل دورانت (۱۳۸۷ش)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد بطحائی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

محدثی از بلخ با پیشینه‌ای از بوم ری؛ واکاوی شخصیت حدیثی حسین بن محمد اشنانی در فرهنگ امامیه با تاکید بر آثار صدوق

سید محمد موسوی^۱

حسین ستار^۲

حمیدرضا فهیمی تبار^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹، صفحه ۸۸ تا ۱۱۲ (مقاله پژوهشی)

چکیده

حسین بن محمد اشنانی از فقها و محدثان سنی مذهب و پرورش یافته بوم ری در قرن چهارم هجری است. او از روایان بلخی "صحیفه الرضا(ع)" و از مشایخ رازی الاصل شیخ صدوق است. بوم ری با گذشته‌ای کهن و ریشه‌دار موطن بسیاری از محدثان و روایان فریقین بوده است. انتساب حسین بن محمد اشنانی به ری و جایگاه او در کتب حدیثی ابن بابویه در خور بررسی است. "اشنانی" از فقیهان اهل سنت و علاقمند به اهل بیت با پیشینه‌ای از ری است که احادیث مروی از او در منابع امامیه اغلب در حوزه فضایل اهل بیت علیهم السلام است. هر چند نوع منابع رجالی شیعی او را یکی از مشایخ امامی قلمداد کرده‌اند؛ اما توصیفات خاص شیخ صدوق درباره اشنانی، مذهب امامی او را دچار تردید جدی می‌سازد. صدوق او را با «العدل» توصیف کرده و این اصطلاح محل تضارب آراء میان محققان قرار گرفته است. در این جستار از رهگذر فحص و دقت در منابع رجالی و نیز توجه به گزارش‌های منحصر به فرد شیخ صدوق از او، اشنانی عنوان یکی از مشایخ اهل تسنن صدوق شناسانده می‌شود. محل ملاقات شیخ صدوق با اشنانی در بلخ گزارش شده اما به نظر می‌رسد اشنانی از روایانی است که میراث حدیثی ری را نقل کرده باشد. برای نشان دادن نقش صدوق در انتقال اخبار اهل تسنن به امامیه؛ به صورت موردی یکی از روایات او با مضمون «یاعلی ان لک کنز فی الجنة و انت ذو قرنیها» بررسی و از اخبار منتقله استوار قلمداد گردید این پژوهش با هدف بررسی میزان اثرگذاری در فرهنگ امامیه با تاکید بر آثار صدوق و با روش توصیفی-تحلیلی به ارزیابی هویت رجالی و حدیثی اشنانی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، اخبار منتقله، حسین بن محمد اشنانی، ری، العدل.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان ایران:

seyyedmosavi1375@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، کاشان، ایران (نویسنده

مسئول): sattar@kashanu.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران:

h_fahimitabar@yahoo.com

درآمد

همواره شیخ صدوق به دلیل کثرت رحلات، فراوانی تألیف و فزونی مشایخ مورد تمجید عالمان واقع شده است. او در مسیر حفظ و انتقال میراث روایی امامیه از مشایخ حدیثی گوناگونی بهره جسته تا بتواند این گنجینه ارزشمند را به نسل های پسینی منتقل کند. فارغ از اینکه انگیزه او از شاگردی مشایخ گوناگون چه بوده همین مورد قابل توجه است که صدوق با تلاشی که انجام داد توانست توشه ای ارزشمند از سخنان و احادیث گوهربار ائمه اطهار (ع) را گردآوری و به نسل های بعد منتقل کند. برای نیل به این هدف صدوق نه تنها به سراغ مشایخ شیعی بلکه به دنبال استماع حدیث از مشایخ دیگر فرق از جمله اهل تسنن و حتی نواصب هم رفت.^۴ شیخ صدوق نسبت به محدثان متقدم بیشترین شیخ اهل تسنن و بیشترین نقل را از آنان داشته و اکثر نقلهای او از اهل تسنن در باب فضایل اهل بیت ع بوده است. این اقدام وی در دورانی که نزیل ری گردید اوج یافت و باعث گردید در لابه لای آثار او رنگ و بوی احادیث مشایخ اهل تسنن به مشام برسد و گاهی به همین دلیل از طریق منابع شیخ صدوق، احادیثی از اهل تسنن وارد منابع شیعی متأخران گردید (نک: ستار و موسوی، ۱۴۰۲، سرتاسر مقاله). از آنجا که پس از قم، ری نخستین دیاری است که صدوق پس از درگذشت دو استاد خویش ابن الولید و علی بن بابویه (صدوق پدر) در آن قدم نهاده و از دیگر سو بوم ری بنا به فضای متفاوت و متنوع سیاسی، فرهنگی و مذهبی از قم؛ محل رفت و آمد محدثان و استادان مبرز حدیث پژوه از فرق و مذاهب متفاوت بوده با این اوصاف این شهر به منطقه ای ممتاز در امر انتقال حدیث مبدل می شود. از این رو میزان اثرگذاری شیخ صدوق به ری و متقابلاً نقش آفرینی بوم ری بر شکل گیری میراث روایی صدوق دارای رهیافت های نوین و موضوعی در خور توجه و اهمیت است.

طرح مسأله

از جمله مشایخ عمده ابن بابویه، حسین بن محمد اُشنانی رازی نامبردار است. به جهت انتساب اُشنانی به ری و جایگاه ارزشمند او در میراث حدیثی ابن بابویه بمتابه یکی از مشایخ اهل تسنن صدوق مرویات او در خور بررسی بوده و میزان اثرگذاری اُشنانی در فرهنگ امامیه از دریچه آثار شیخ صدوق مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. کامل ترین توصیفی که شیخ صدوق از او دارد

^۴ برای نمونه بنگرید به محدثی از عسکرم مکرم بمتابه یکی از مشایخ اهل تسنن شیخ صدوق شناخته شده است: حسین ستار و سیدمحمد موسوی، ابو احمد عسکری در میراث حدیثی شیعه، تحقیقات علوم قران و حدیث، دانشگاه الزهراء، ۱۴۰۱. همچنین مراجعه کنید به محدثی ناصبی بانام ابونصر ضبی که از ناصبیان دوران خویش است: ستار و یوسفی، ابونصر ضبی محدثی ناصبی در سلسله مشایخ صدوق، مطالعات تاریخی قران و حدیث، ۱۴۰۰.

چنین است: «أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَشْشَانِيِّ الدَّارِمِيِّ الْفَقِيهِ الْعَدْلُ بَلِّغْ» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ۲۰۵) در این گزارش واژگان کلیدی به چشم می‌خورد که پی‌جویی از آن می‌تواند اطلاعات و داده‌های مهمی برای شناخت هویت رجالی و حدیثی حسین بن محمد اشنانی بدست دهد. (بنگرید به سنجش وثاقت حسین بن محمد اشنانی در ادامه نوشتار).

با عنایت به وفور حضور حسین بن محمد اشنانی در نگاشته‌های شیخ صدوق؛ او از مشایخ عمده ابن بابویه شناخته می‌شود ولی محققان و رجالیان اطلاعات و گزارش دقیقی از مذهب و شخصیت حدیثی وی ارائه نداده‌اند. با مطالعه مرویات اشنانی به دلیل کثرت نقل مناقب اهل بیت ع؛ احتمال امامی بودن وی مطرح می‌شود حال آنکه توصیفات شیخ صدوق از وی با بکار بردن تعبیر «العدل» بابت نوین پیرامون شناخت مذهب اشنانی می‌گشاید و این فرضیه را مطرح می‌سازد که صدوق با نقل از مشایخ اهل تسنن با محوریت مناقب اهل البیت (ع) رویکرد خاصی داشته و با این رویکرد توانسته است خیل عظیمی از میراث روایی را از اندراس نجات دهد. شیوه تحلیلی این پژوهش این است که با ورود به ساحت گونه‌شناسی روایات اشنانی و ارزیابی مستندات شیخ صدوق، مذهب وی را روشن سازد و به سمت تقویت فرضیه خود حرکت کند.

همچنین از پیامدهای حضور مشایخ اهل تسنن در منابع شیخ صدوق رویداد انتقال اخبار از میراث روایی اهل تسنن به شیعه قابل ذکر است. اخبار منتقله اصطلاحی است که با قلم علامه عسکری در کتاب «القرآن الکریم و الروایات المدرستین» وارد مطالعات حدیثی گردید. مقصود از آن سخنان، مرویات و آثاری است که از فرقه رقیب امامیه به منابع امامیه وارد شده و تلقی به قبول شده است (نک: عسکری، ۱۴۱۶، ۱۳/۳) حضور اشنانی در میراث روایی شیخ صدوق و نقل خبری از او با مضمون « يَا عَلِيُّ، إِنَّ لَكَ كَنْزًا فِي الْجَنَّةِ، وَإِنَّكَ ذُو قَرْنِيهَا » (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ۲۰۵) در راستای تقویت فرضیه این نوشتار خواهد بود.

در این پژوهش نشان داده می‌شود حسین بن محمد اشنانی بمثابه محدثی از بلخ و تربیت یافته در مکتب حدیثی ری، در تکوین مکتوبات شیخ صدوق اثر بسزایی داشته است. برای رفع اختلاف اقوال موجود درباره مذهب وی و شناساندن اخبار منتقله بواسطه گری اشنانی، کاوش در بوم ری می‌تواند مفید باشد. کمی اطلاعات درباره اشنانی رهگذری برای پژوهشی جدی تر جهت شناخت مشایخ شیخ صدوق است. همچنین بیان داده‌های وسیع تر به محققان درباره زیست نامه حسین بن محمد اشنانی ضروری به نظر می‌رسد.

۱- بازشناسی ری

شهر ری از قدیمی‌ترین مناطق فلات ایران بوده و در مرکز این فلات واقع شده است. (نک: جعفریان، ۲۰۱۵، ۱۹۷) ابوالفداء صاحب تقویم البلدان شهر ری را شهری بزرگ و دارای عمارتی وسیع دانسته و نیز به دو نهر آبی که از این شهر می‌گذرد و مردم با آن قنات ساخته‌اند اشاره دارد (ابوالفداء، ۲۰۰۷، ۱/ ۴۸۵) همو به نقل از اللباب گوید: «والری مدینه کبیره من بلاد الدیلم بین قومس و بین الجبال» (همان) در توصیف شکوه و عظمت این شهر آمده است: «من أمهات البلاد و أعلام المدن، كثيرة الفواکه و الخیرات، و هی محط الحجاج علی طریق السابله و قصبه بلاد الجبال» (یعقوبی، ۱۴۲۲، ۸۹). حموی به نقل از اصمعی در کتاب المعجم البلدان شهر ری را اینگونه معرفی می‌کند: «الرّی عروس الدنیا و إلیه متجر الناس» (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ۳/ ۱۱۸). صاحب احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم ری را نزدیک به همین اوصاف تجلیل می‌کند: «الرّی فإنها کوره نزیهة کثیرة المیاه جلیلة القرى حسنة الفواکه واسعة الأرض خطیره» (مقدسی بشاری، بی تا، ۱/ ۳۸۵)

احادیث قابل توجهی درباره مذمت شهر ری به ائمه هدی نسبت داده شده و در برخی از منابع بدان اشاره شده است. گویا مردمان این شهر دخالتی در شهادت سرور و سالار شهیدان حضرت ابا عبدالله داشته‌اند و ائمه نیز اظهار ناراحتی خویش را در بیانات شریف خویش بیان داشته‌اند. برای نمونه گزارش شده است: بنی العباس و بنی امیه حساسیت خاصی به این شهر نشان می‌دادند به طوری که این شهر دستمایه ای برای قتل امام حسین علیه السلام توسط عمر بن سعد قرار گرفت (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ۳/ ۱۱۸؛ شرح وقایع قتل امام حسین به کتاب مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ۱/ ۷۴ مراجعه شود). و یا نیز آمده است: در روزگاری رجلی از امویان به نام کثیر بن شهاب بر این شهر حکمرانی نمود به طوری که از منبر بالا می‌رفت و همیشه سب امیرالمومنین علی بن ابیطالب (معاذ الله) را بیان میکرد (نک: جعفریان، ۲۰۱۵، ۱۹۷). گرایش مردم ری در اوایل قرون اسلامی به خصوص در قرن اول و دوم هجری به عمال بنی امیه غیر قابل انکار است. در الکامل ابن اثیر آمده است: «ولما استقر أمر بنی العباس بالری هرب أكثر أهلها لمیلهم إلی بنی أمیه لأنهم کانوا سفیانیه» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۵/ ۳۹۶)

شیخ صدوق در کتاب الخصال روایتی را ذکر می‌کند که در آن امام صادق علیه السلام به ذم ری اشاره می‌کند: «...أهل مدینه تدعی الرّی هم أعداء الله و أعداء رسوله و أعداء أهل بیته یرون حرب أهل بیت رسول الله ص جهاداً و مالهم مغنماً فلهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا و الآخرة و لهم عذاب مقيم...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲/ ۵۰۷)

به سبب چنین فضایی ری شهری ناصبی در بعضی از روایات اهل بیت علیهم السلام یاد شده است به طوریکه حموی از امام صادق علیه السلام نقل میکند: «وروی عن جعفر الصادق، رضی الله عنه، أنه قال: الریّ وقروین وساوۀ ملعونات مشؤومات» (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ۳/ ۱۱۸) افزون بر این دسته ای از روایات ری را شهری شوم؛ دور از رحمت خدا و نحس قلمداد کرده اند: «وفی الاخبار انها كانت منابت شؤم والی ذلك تعود الریّ ملعونۀ وهی علی بحر عجاج وتربتها لعینۀ تأبی ان تقبل الحق» (مقدسی، بی تا، ۱/ ۳۸۵).

درباره ارجمندی ری یا مذمت آن نزد معصومان باید خاطر نشان کرد چنین روایاتی بر فرض صحت صدور باید حمل بر بیان احوالات ساکنین شهر ری در آن زمان شود نه تا روز قیامت (پاورقی ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲/ ۵۰۷) علامه مجلسی نیز به همین نکته اشاره دارد: «ثم اعلم أنه لا یبعد أن یكون بعض البلاد کالری یكون هذا لبيان حالهم فی تلك الازمان لا إلى يوم القيامة» (مجلسی، ۲۷۹-۲۸۰) و همچنین صاحب کتاب ری باستان به همین مطلب اشاره دارد (کریمان، ۱/ ۱۱۳) و البته همو می افزاید دلیل دیگر مذمت مردم شهر ری این است که اغلب اهالی ری به خصوص در دوران معصومان، جملگی دنباله رو اهل سنت بودند (همان) و ظاهراً شیعیان در آن دوران-قرن اول و دوم هجری- نمی زیسته یا انکه شیعیان بسیار اندک بوده اند و به مرور زمان با تسلط احمد بن حسن ماردانی توجه مردم به اهل بیت زیاد شده و حتی کتبی در فضائل اهل بیت علیهم السلام نگاشتند. شاهدی بر این مدعا سخنی از صاحب معجم البلدان است که گوید: «وکان أهل الریّ أهل سنّۀ وجماعۀ إلى أن تغلب أحمد بن الحسن الماردانی علیها فأظهر التشیع وأکرم أهلہ وقربهم فتقرّب إليه الناس بتصنیف الکتب فی ذلك فنصف له عبد الرحمن بن أبی حاتم کتابا فی فضائل أهل البیت وغیره» (حموی، ۱۹۹۵، ۳/ ۱۲۱) بر همین پایه فضای غالب شهر در اوایل دوران فتوحات اسلامی تا پایان قرن دوم به نظر میرسد همسو و همدل با جریان امامیه نبوده است و به مرور زمان و با تربیت تلامیذی از رازیان نزد ائمه به مرور شرایط مذهبی و اعتقادی ری دگرگون شد.

به تدریج با توطن بعضی از سادات و شیعیان عرب در شهر ری، بستری مناسب برای خلافت بنی عباس در این شهر ایجاد شد اما با شرایطی که بنی عباس در این شهر بوجود آوردند این دیار در دوران بنی العباس محیطی ضد شیعی داشت. همچون دیگر شهرهای ایران، شیعیان در ری در بادی الامر با محدثانی از اهل سنت ارتباط گرفتند که مناقب اهل بیت ع را نقل می کردند. و در مرحله دوم با تعدادی از شیعیان ری ارتباط برقرار شد که با ائمه اطهار ع در رابطه بودند و علوم و معارف

خانندان نبوت را به صورت منظم ترویج می کردند. به بعضی از اصحاب ائمه که چنین فعالیتی داشتند لقب رازی داده می شد (نک: جعفریان، ۱۹۷، ۲۰۱۵).

تلاقی با قم و تردد علما از قم به ری، این شهر را به تدریج به آئین تشیع کشانید و همچنین شهر ری یکی از ستون های حکومت آل بویه به شمار می آمد و از مشهورترین وزرای آل بویه، صاحب بن عباد (م ۳۸۶) است که شیخ صدوق در این مقطع زمانی در ری حضور یافت و با علاقه نزدیکش به صاحب بن عباد، موجبات همکاریشان جهت تثبیت تشیع در ری فراهم شد (نک: جعفریان، ۲۰۱۵، ۱۹۷).

۲- صدوق نزیل ری

مطالعه درباره سرگذشت شیخ صدوق انتساب وی به سه مکان را نشان می دهد:

نخست قم: این انتساب از یادکرد وی در میراث روایی به نام القمی سرچشمه می گیرد. همواره از او بدین شکل یاد شده است: «أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوَيْهِ الْفَقِيهَ الْقُمِيَّ» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ۱) انتساب شیخ صدوق به قم بی دلیل نیز نبوده است. از طرفی زادگاه شیخ صدوق قم بوده و از دیگر سو پدر صدوق از بزرگان قم و مهمترین استاد صدوق؛ ابن الولید از این دیار بوده است به گونه ای که تمامی رشد و نمو علمی صدوق در قم شکل گرفته و به نوعی وی میراث دار اندیشه قمیان به حساب می آید.

دوم خراسان: هیچ گاه از صدوق با نام خراسانی یاد نشده است اما اندیشمندان رجالی و به پیروی از وی ابن داود و علامه حلی شیخ صدوق را با عنوان «شیخنا وفقهنا ووجه الطائفة بخراسان» ستوده اند (نجاشی، بی تا، ۳۸۹، ابن داود حلی، بی تا، ۱۷۹) علت چنین ستایشی احتمال دارد به دوران استادی وی در خراسان و برپایی کرسی تدریس او در مشهد برگردد و البته مدتی را به ایلاق، نیشابور سفر کرده و نیز تالیف من لا یحضره الفقیه و امالی و سکونت قابل توجه در آن سرزمین حاکی از برقراری پیوند علمی میان صدوق و خراسان بزرگ بوده است.

سوم ری: در رجال نجاشی شیخ صدوق نزیل ری معرفی شده است (نک: نجاشی، بی تا، ۳۸۹). این اصطلاح از جهاتی قابل تأمل است به جهت اینکه از لحاظ لغوی نزیل به معنای مهمان (ابن مکرم، ۶۵۸/۱۱؛ فیومی، ۶۰۱/۲) معنا شده و از طرفی هم اینکه صدوق بنا به دلایلی به ری سفر کرد و مهمان ری گردید برخی احتمال داده اند پس از رحلت اساتید بزرگ خویش همچون ابن الولید (م ۳۴۳) در قم به ری سفر کرد و پس از فقدان چنین استادی که در حکم پدر وی را داشت پیوند و علقه او با قم سست گردید دومین احتمال نیز مربوط به دعوت رکن الدوله بویه است که شیخ شوشتری بدان باور دارد (شوشتری، ۲/ ۳۲۵). آنچه از آخرین روایات منقول از صدوق در

قم بر می آید صدوق در رجب سال ۳۳۹ از حمزه بن محمد علوی در قم حدیث شنیده (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۱/ ۱۱) از دیگر نگاشته های صدوق برداشت می شود صدوق در سال ۳۴۷ هجری مقیم ری بوده است (خصال، ج ۲، ص ۶۴۱). با کنار هم گذاشتن سال وفات ابن الولید و آخرین حدیث از محدثان قمی و اولین حدیث از محدثان رازی معلوم می شود زمان مهاجرت صدوق از قم به ری در بازه زمانی بین سال های ۳۴۳ تا ۳۴۷ بوده که البته به صورت دقیق نصی از سال و مهاجرت به ری به دست ما نرسیده است.

ناگفته نماند اطلاق "نزلی ری" بر شیخ صدوق بی دلیل نیست چون صدوق در ۳۴ سال پایانی عمر خویش به نوعی مهمان این شهر به حساب آمده و هیچ گاه به صورت مستمر و دائم در ری ساکن نشد و دائما در سیر و سفر و به دنبال کسب دانش و جمع آوری میراث روایی در اقصی نقاط جهان اسلام بود.

۳- حسین بن محمد اشنانی رازی

از مشایخ نامدار شیخ صدوق حسین بن محمد اشنانی رازی است. شیخ صدوق در آثار خویش با این القاب و اوصاف از او یاد کرده است:

۱. أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَشْنَانِيِّ الرَّازِيِّ: ۸ بار (برای نمونه ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۱/ ۱۴۷) ۲.
- أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَشْنَانِيِّ الدَّارِمِيِّ: ۱ بار (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ۲۰۵)
۳. ۱۸۶ بار با عنوان بهذا الاسناد (ابن بابویه، ۲/ ۲۵-۴۹).

نام و یاد این محدث در آثار متفاوتی از صدوق نظیر التوحید (ص ۳۷۷)، الخصال (ج ۱، ص ۲۵۴)، عیون اخبار الرضا (ج ۱، ص ۱۴۱) و معانی الاخبار (ص ۲۰۵) آمده است. بررسی نگاشته های شیخ صدوق این گمانه را تقویت می نماید که اگر یادکرد شیخ صدوق از وی نبود نامی از حسین بن محمد اشنانی در آثار رجالی یافت نمی شد بلکه نه از روایات و نه از مرویات وی در آثار متقدمان و متأخران. تتبع در آثار پسنیان همچون بحار الانوار، مستدرک الوسائل، وسائل الشیعه و ... نشان می دهد مسیر راهیابی روایات منقول از حسین بن محمد اشنانی تنها از دریچه آثار صدوق بوده است. توجه به آثار صدوق؛ روایات حسین بن محمد اشنانی را که نوعا در حوزه فضیلت و مناقب اهل بیت ایراد شده را منحصر به فرد می سازد. گفت و گو پیرامون استادان و شاگردان اشنانی در مسیر ارزیابی های رجالی و سنجش وثاقت و تعیین مذهب او فائده دار خواهد بود. از این رو در این بین با تکیه بر منابع شیخ صدوق می توان به فهرستی از مشایخ وی دست یافت. از دیگر سو شیخ صدوق بعضا استادان و مشایخ حدیثی خویش را با الفاظ ترحم و ترضی یاد میکند. توجه به

آثار شیخ صدوق نیز می تواند از این جنبه مورد توجه قرار گیرد و چنانچه اشنانی هم مشمول چنین قاعده ای شود معلوم است از مشایخ عمده و مورد اعتماد صدوق به حساب می آید(نک: ستار و موسوی، احمد بن زیاد بن جعفر همدانی، ص ۶۱)

۳-۱- شرح حال: شناسه و نسب حسین بن محمد اشنانی

حسین بن محمد اشنانی به رازی (ابن بابویه، ج ۱، ص ۱۴۷) و دارمی (ابن بابویه، ص ۲۰۷) در احادیث شیخ صدوق نسبت داده شده است. در ابتدا به نظر می رسد دلیل انتساب وی به رازی آن است که وی اهل ری بوده و همچنین مقصود از دارمی انتساب وی به قبیله « بنی دارم » است. درباره قبیله بنی دارم باید توضیح داد از بین قبایل گوناگون عرب، قبیله بنی تمیم اهمیت ویژه ای دارد. من جمله کثرت افراد، تنوع و تعدد تیره ها، نبردهای فراوان و ... از این روی مورخان و نسب شناسان عرب به قبیله بنی تمیم و تیره های آن توجه ویژه ای داده اند.^۵ این اهمیت دهی به قبیله بنی تمیم تا حدی است که تک نگاری هایی درباره توصیف این قبیله به رشته تحریر درآمده است برای نمونه میتوان از کتاب اخبار تمیم^۶ یا قبیله بنی تمیم^۷ یاد کرد. البته کتب دیگری همچون الانساب الاشراف بلاذری یا تاریخ طبری از اصیل ترین منابعی هستند که سرگذشت قبیله بنی تمیم را بیان کرده اند. از دیگر سو قبیله بنی تمیم به مثابه یکی از بزرگترین قبایل عرب در اغلب رویدادهای قرن اول هجری شرکت داشته است(نک: علی بن حزم، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۷). این قبیله از جهت کثرت جمعیت جزو بزرگترین قبایل عرب به حساب می آید. یکی از شاخه های قبیله بنی تمیم، به بنو حنظله نسبت داده می شود. بزرگ خانواده بنو حنظله فردی است به نام مالک. فرزندان ذکور بسیاری از وی متولد شده اند. یکی از ده فرزند پسر مالک، دارم نام داشت. بنو دارم بعنوان یکی از پرتعدادترین تیره های بنو حنظله و بنو تمیم شناخته میشود.(نک: ابن کلبی، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۲۶). با این وصف حسین بن محمد اشنانی از قبیله بنو تمیم بوده و احتمال دارد به ری هجرت کرده یا در این شهر متولد شده است.

پیرامون ضبط کلمه اشنان در بعضی از آثار رجالی نکات ارزنده ای بیان شده است. مامقانی صاحب تنقیح المقال باور دارد سه احتمال پیرامون کلمه اشنان وجود دارد. نخست ممکن است اثنانی به فتح همزه و سکون ثاء باشد که اسم منسوب برای کلمه اثناء منطقه ای در شام باشد.^۸

۵ جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به مقاله « تمیم »: دانشنامه بزرگ اسلامی، جلد ۱۶، صفحه ۶۰۹۵

۶ حرفوش، عبدالقادر فیاض، قبیله تمیم فی الجاهلیه و الاسلام، دمشق، ۲۰۰۲م

۷ برای اطلاع بیشتر بنگرید: الریعی، عبدالهادی، قبیله بنی تمیم، بی جا، ۲۰۱۰.

۸ در کتاب اعیان الشیعه نیز چنین گزارشی آمده است(نک: امین، اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۴۲۷)

دومین احتمال اسنانی بوده و سرزمین کوچکی در مصر است همانطور که به سخنی در قاموس المحيط استناد می‌کند و احتمال سوم همان اسنانی است که در کتب رجالی تصحیف شده و به صورت اسنانی بیان شده است (مامقانی، ج ۲۱، ص ۳۰۱). در مجموع شارح تنقیح المقال تعبیر اسنانی را پذیرفته چرا که در اسناد کتب متقدمان بدین صورت ذکر گردیده است (نک: همانجا) از دیگر القابی که شیخ صدوق در آثار خویش از حسین بن محمد یاد میکند «اسنانی» است (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ج ۱، ص ۱۴۷). ابن درید درباره واژه اسنان^۹ (خرّض، غاسول) از اسمائی است که معرب از زبان فارسی بوده (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۱۵) گیاهی شور و خوشبو است که بوسیله آن رخت و لباس می‌شستند و بعد از خوردن طعام دست خود را با آن شستشو می‌دادند. از این گیاه در ابواب طهارت، زکات و حج مطالبی مطرح شده است (نک: فرهنگ فقه فارسی، ج ۱، ص ۵۳۸) با توجه به آنچه مرقوم گشت اسنانی به معنای اشنان فروش بوده (جهت اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲۸۱، ذیل کلمه اشنان) و گویا حسین بن محمد اسنانی از مشایخ شیخ صدوق در کسوت اشنان فروشی فعالیت داشته است (نک: امین، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۲۷).

۳-۲- شناخت حسین بن محمد اسنانی

أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأُسْنَانِيِّ از محدثان کثیر الراویه ای است که نام و یاد وی در آثار شیخ صدوق ذکر شده است. شیخ صدوق از وی با عناوین زیر یاد نموده است:

۱. أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأُسْنَانِيِّ: ۸ مرتبه از جمله عیون اخبار الرضا (ج ۲، ص ۲۵)
۲. أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْأُسْنَانِيِّ الدَّارِمِيِّ: ۱ مرتبه معانی الاخبار (ص ۲۰۵)

باید متذکر شد در بعضی کتب رجالی فریقین محدثی به نام محمد بن حسین الاشنانی محدث کوفی قرن سوم و چهارم (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۳۹۷؛ بروجردی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۴۶۴) وجود دارد. نام محمد بن حسین اسنانی در طریق احادیثی مهم همچون حدیث منزلت، روایت نزول آیه تطهیر در شأن اهل بیت ع و آیه نجوا درباره امیرالمومنین، روایت حدیث مشهور صحبت امام علی با کمیل بن زیاد نخعی درباره انواع مردم حاکی از فعالیت او در حوزه نقل حدیث دارد (نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۸-۵۵۳) و از این رو نباید وی را با حسین بن محمد اسنانی اشتباه گرفت.

۹. نام علمی: *Seidlitzia rosmarinu*

از نگاشته های حدیثی متقدمان نام حسین بن محمد اشنانی تنها در آثار شیخ صدوق نظیر خصال، معانی الاخبار، عیون اخبار الرضا و التوحید آمده و سرآغاز یادکرد احادیث او در میراث روایی شیعی از شیخ صدوق بوده و به صورت محدود احادیث او در نگاشته های متاخران از وسائل الشیعه (شیخ حرعاملی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۱)، الفصول المهمه فی اصول الائمه (ج ۳، ص ۲۷۶) و جامع احادیث شیعه (بروجردی، ۱۴۲۷، ج ۸، ص ۳۳۵) گرفته تا بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۵۸) از طریق شیخ صدوق منتقل شده است.

ارزیابی آثار شیخ صدوق بیانگر این مهم است که اگر شیخ صدوق حدیثی از وی نقل نمی کرد هیچ گونه داده ای نه از روایات او و نه از هویت و شخصیت رجالی اشنانی به دست متاخران -نه در شیعه و نه در اهل تسنن- نمی رسید. قرائن موجود حاکی است قرون پساصدوق مرویات اشنانی در دست اندیشمندان امامیه بوده و در آثار وی از او نقل کرده اند. متمر ثمر بودن سخن درباره استادان و شاگردان حسین بن محمد اشنانی در بررسی وضعیت رجالی او لازم می آورد که پیش از ورود به مبحث بازشناسی هویت رجالی و شخصیت حدیثی وی نگاهی بر مشایخ و شاگردان وی افکنده شود.

۳-۳- مشایخ حسین بن محمد اشنانی

تتبع در آثار شیخ صدوق حاکی از آن است که حسین بن محمد اشنانی رازی تنها از دو شیخ حدیثی نقل روایت دارد. ۱. جدش (ابن بابویه، ج ۲، ص ۵۰۹) و ۲. عَلِيُّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْرُوبِهِ الْقَزْوِينِيِّ (ابن بابوی، بی تا، ص ۶۸) آنگونه که به نظر می رسد صدوق از بین نقل های متفاوت از مشایخ حسین بن محمد تنها نقل از این دو شیخ حدیثی را پسندیده است. از طرفی شناخت حسین بن محمد اشنانی به اهل تسنن مدد می رساند تا بخشی از میراث روایی او را بازبایند. در صورتی که مشخص شود مشایخ حسین بن محمد اشنانی از اهل تسنن بوده اند میتوان آنرا قرینه ای برای سنی مذهب بودن او دانست. نام اولین استاد وی در اسناد شیخ صدوق با عنوان «جدی» یاد شده ولی میتوان با مراجعه به سند معانی الاخبار (ص ۲۰۵) نام جد او را بازشناسی کرد. او با نام «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدٍ» از وی یاد شده اما در منابع فریقین اطلاعات و داده ای از وی گزارش نشده است. در برابر علی بن محمد بن مهرویه قزوینی (م ۳۳۵) شیخ حدیثی سنی مذهب اشنانی شناخته میشود (جهت اطلاع بیشتر: سرخه ای، ۱۳۹۲، ص ۴۴). اشنانی راوی بلخی صحیفه الرضا^{۱۰} به طریق

۱۰ جهت آشنایی با کتاب صحیفه الرضا به مقدمه کتاب صحیفه الرضا مراجعه شود: صحیفه الرضا، مصحح محمد مهدی

ابن مهرویه قزوینی است که حدود ۱۸۷ حدیث از آن کتاب در عیون اخبار الرضا ابن بابویه نقل شده است (نک: مقاله داود بن سلیمان، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۷)

از این سخن معلوم میشود صدوق از طریق اشنانی نخست در انتقال میراث روایی قزوینیان^{۱۱} به ری موثر بوده به گونه ای که اگر منقولات و مرویات ابن بابویه از اشنانی نبود بسیاری از احادیث نسخه بلخی صحیفه الرضا در میراث روایی شیعیان وارد نمی گشت و دوم سنی مذهب بودن علی بن مهرویه قزوینی قرینه ای بر طریقت اهل تسنن اشنانی است.

۳-۴- شاگردان حسین بن محمد اشنانی

یادکرد متفرد شیخ صدوق از حسین بن محمد اشنانی در میراث متقدمان امامیه بعنوان تنها محدث بلخی رازی الاصل^{۱۲} از یک سو و کثرت روایت شیخ صدوق از اشنانی وضعیت رجالی و هویت حدیثی حسین بن محمد اشنانی رازی را مورد توجه قرار می دهد اما صرف نقل روایت محدثی همچون شیخ صدوق از اشنانی می تواند نشان دهنده جایگاه و صلاحیت علمی وی در بین مشایخ بلخی باشد به بیانی دیگر اولاً او را در مقام محدثی فقیه دانسته و ثانیاً صدوق منقولات اشنانی را با مبانی حدیثی خویش همسو دیده و از وی نقل حدیث کرده است (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵).

۳-۵- سنجش وفاق حسین بن محمد اشنانی رازی

حسین بن محمد اشنانی از محدثانی است که در سلسله اسناد شیخ صدوق از او یاد شده است. شیخ صدوق در نقل از او متفرد نیست بلکه شیخ طوسی در تهذیبین از او به طریق زیر نقل کرده است: «عنه، عن جعفر بن محمد بن نوح، عن الحسين بن محمد الرازی، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام، (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۱۹۵؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۰). وی از مشایخ بلاواسطه شیخ صدوق بوده و همینطور به دلیل نقل محدود صدوق از او و نیز عدم یاد وی

۱۱ جهت اطلاع بیشتر به مقاله ستار، مشایخ قزوینی شیخ صدوق و نقش آنان در شکلگیری منظومه روایی وی،

شهریور ۱۴۰۲. ضمناً در این نوشتار پیرامون علی بن مهرویه قزوینی آمده است: «بازجویی قزوینیان در اسناد صدوق مجالی دیگر میطلبد. به عنوان نمونه علی بن مهرویه قزوینی - که شاید پر بسامدترین محدث قزوینی در آثار صدوق باشد - در سند بیش از ۲۰۰ روایت و گزارش صدوق به چشم می خورد (مثال: ابن بابویه، التوحید ۶۸)» (ستار، ۱۴۰۲، ص ۲۵۳)

۱۲ هیچ قرینه و اطلاعاتی برای تعیین سالهای اقامت او در بلخ و زمان مهاجرت او به ری و سکنای او در این شهر به دست ما نرسیده است با وجود این احتمال دارد بلاد بلخ برای محدثان اهل ری دارای جذابیت برای مهاجرت بوده است.

در دیگر آثار متقدمان در منابع رجالی متقدم بدان اشاره نشده است اما در آثار رجالی متاخر نام و یاد او دیده می‌شود. بیشترین سخن درباره وی به گفتار شیخ صدوق درباره این راوی بر می‌گردد. او در توصیف حسین محمد اشنانی از وی با القابی معنادار و مصطلح در علوم حدیث یاد کرده است که جالب توجه رجالیان متاخر شیعی قرار گرفته است:

«الرازی» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۶۸)، «العدل» (همانجا)، «الدارمی» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵)، «الفقیه» (همانجا) و «بلخ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۴) توصیفات پنج‌گانه صدوق از حسین بن محمد اشنانی است. اینکه شیخ صدوق اغلب محدثانی که در مقام شیخ حدیثی برای او قرار گرفته اند با ترحم یا ترضی یاد می‌کند اما با درنگی در آثار وی مشاهده می‌شود هیچ‌گاه از اشنانی با این دو عنوان یاد نشده و این مطلب نیز می‌تواند سرآغاز سخن درباره سنجش وثاقت حسین محمد اشنانی باشد. به سخن دیگر شیخ صدوق در آثار خود مقید است بعضی از مشایخ خود را با ترحم و ترضی یاد کند همچون ابن الولید. آنچه از واکنش شیخ صدوق درباره حسین بن محمد اشنانی استفاده می‌شود این است که وی از مشایخی که ایشان را ترحم می‌کند؛ نیست و گفتنی است صدوق هیچ‌کدام از محدثانی که در بلخ از وی حدیث شنیده است را با الفاظ ترحم یا ترضی یاد نکرده است (نک: ستار، ۱۴۰۲، ص ۲۵۰) بلکه اشنانی تنها از مشایخ عمده صدوق به حساب آمده و از باب اکثر روایت از اجلا و مشایخ ثقات می‌توان حکم به توثیق وی داد همانطور که بعضی چنین ادعایی داشته اند^{۱۳}.

با این حال توصیفات محدود شیخ صدوق از وی بهترین و دقیقترین اطلاعات و داده‌هایی است که می‌توان از وی بدست آورد. بعضی رجالیان شیعی متاخر از اشنانی در آثار خویش یاد کرده اند و ترجمه ایشان اغلب موارد به بیش از یک خط نرسیده و آن هم شامل بیانات شیخ صدوق و در بعضی موارد به نام و ذکر بعضی از شاگردان بسنده کرده اند (خویی، بی تا، ج ۷، ص ۸۱ و ج ۶، ص ۲۱۰؛ مامقانی، ۱۳۴۹، ج ۲۶، ص ۱۹۶؛ بروجردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۰؛ حسینی تفرشی، ج ۲، ص ۱۱۳).

در فقرات و سطور پسین سعی در تحلیل جامع اوصاف پنج‌گانه شیخ صدوق درباره وی خواهیم داشت.

۱۳ عبدالله مامقانی حسین بن محمد اشنانی را به جرگه ثقات ملحق نموده به دلیل کشف اکثر روایت شیخ صدوق از او (مامقانی، ج ۲، ص ۴۱۶)

۳-۵-۱- بررسی و تحلیل داده های رجالی شیخ صدوق پیرامون اشنانی

با عنایت به وجاهت علمی شیخ صدوق، داده ها و تعبیری که وی درباره محدثان و مشایخ خویش متذکر می شود حائز اهمیت است. سخن شیخ صدوق درباره حسین بن محمد اشنانی کم نظیر است و با توصیفی از وی به این صورت روبرو می شویم: «الْفَقِيهُ الْعَدْلُ» (نک: ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵). گرچه چنین تعبیری به صورت مجزا و علی حده در شأن محدثان دیگری نظیر «أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْبُنْدَارِ الْفَقِيه» (نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۷) و «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّائِغِ الْعَدْلُ» (امالی، ص ۱۷۰) و... آمده است اما در آثار صدوق هیچگاه به صورت توأمان برای محدث و شیخ حدیثی ذکر نشده مگر حسین بن محمد اشنانی رازی.

اصطلاح الفقیه در توصیف حسین بن محمد اشنانی بسیار با اهمیت است. از همین تعبیر معلوم می شود وی جزو فقهای بنام رازی است که در بلخ به صدوق احادیثی اداء کرده است. همین سخن ناظر به تضلع و تبحر وی در مباحث فقهی و احکام بوده است. صدوق در مقام داوری برای جرح و تعدیل حسین بن محمد اشنانی بر نیامده و عبارت «الفقیه» به لحاظ تعیین وثاقت حسین بن محمد اشنانی کارایی لازم را نداشته و بیانات صدوق تا اینجای سخن در برای تعدیل اشنانی کفایت نمی کند.

از دیگر قواعدی که رجالیان جهت توثیق مشایخ شیخ صدوق بهره می برند «اکثار روایت» از شیخ حدیثی است. ناگفته پیداست با فحص و جستجو در تمامی باقیمانده صدوق ۱۸۶ روایت از اشنانی نقل شده. به همین روی می توان حسین بن محمد اشنانی را به عنوان یکی از مشایخ عمده صدوق یاد کرد. سخنی که درباره وی می توان در این بخش بیان کرد این است که صدوق با حضور در بلخ وی را فقیهی دانشمند یافته و درباره منقبت و فضایل اهل بیت از وی حدیثی نقل کرده است. به عبارت دیگر هر چند او در میراث روایی صدوق به عنوان فقیه یاد شده؛ اما جملگی روایاتی که صدوق از او نقل می کند رنگ و بوی فقهی ندارد. در مجموع ادله لفظیه کافی جهت تعیین وضعیت وثاقت اشنانی در بیانات شیخ صدوق وجود دارد و می توان وضعیت وثاقت او را تا حدی روشن کرد. بعضی از رجالیان به صرف اینکه او از مشایخ صدوق بوده حکم به حسن و کمال او داده اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۷۲). برخی دیگر نیز به دلیل توصیف حسین بن محمد اشنانی به العدل حکم به وثاقت او داده اند و چنین نگاشته اند: «و علی ذلک المنوال الحال فی سائر ألفاظ التوثیق بناء علی دلالتها علی التوثیق» (کلباسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷) یا اینکه بعضی تمایل به توثیق اشنانی داشته به دلیل کثرت روایت صدوق از وی (ترابی، ج ۱، ص ۱۶۲) این ادعا

عاری از دلیل نیست چون شیخ صدوق ۹+۱۸۶ روایت از او نقل کرده و این روند؛ کثرت نقل صدوق از اشنانی نامیده می‌شود.

شیخ صدوق در آثار خویش پیرامون حسین بن محمد اشنانی گزارش دارد که ملاقات او با اشنانی در بلخ روی داده است. به سخن آشکارتر بلخ مکانی است که وی احادیثی را از اشنانی شنیده و نقل می‌کند (ابن بابویه، ۱۲۷۶، ص ۱۶). با عنایت به گزارشی که در شرح حال حسین بن محمد اشنانی آمد روشن است اصل و نسب ایرانی نداشته و اجداد او از قبیله بنی دارم بوده اند که در شهر ری ساکن شده اند. به اعتبار سکونت او در ری و فراگیری دانش در آن بوم به رازی شهرت یافته و بنا به دلایلی از ری به بلخ مهاجرت نموده است. اینکه چرا و چگونه حسین بن محمد اشنانی رازی به بلخ مهاجرت نموده هیچ داده و اطلاعاتی به دست ما نرسیده و نمی‌توان پیرامون آن قضاوتی داشت. ناگفته نماند صدوق در بیان نحوه تحمل حدیث از عبارت «حدثنا» بهره برده و این نشانگر استماع صدوق و ملاقات حضوری با حسین بن محمد اشنانی در بلخ است. اصطلاح "العدل" بین رجالیان محل نظر است که در مبحث مذهب شناسی حسین بن محمد اشنانی بدان پرداخته می‌شود.

۴- مذهب حسین بن محمد اشنانی

داده رجالی گمشده در بین اقوال علمای رجال پیرامون مذهب حسین بن محمد اشنانی است. علمای رجال در بیشتر موارد به ذکر شیخوخیت وی نسبت به صدوق بسنده کرده اند (مامقانی، ج ۲۲، ص ۴۱۴) و در بعضی موارد با استناد به روایات مذکور در نگاشته های شیخ صدوق به مشایخ حسین بن محمد اشنانی اشاره کرده اند (ابطحی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۲). گویا در ذهن این افراد؛ همین شیخوخیت دلالت بر امامی بودن اشنانی داشته که سخنی بر مذهب او نگفته- اند. در فقراتی که شیخ صدوق نیز نقل کرده تعبیر العدل خودنمایی می‌کند که در اینباره سخن خواهد رفت:

۴- ۱ - حسین بن محمد اشنانی؛ محدثی از اهل تسنن!؟

به عقیده علمای رجال از آنجا که شیخ صدوق از محدثان اهل تسنن و شیعه مختلفی نقل حدیث کرده و از طرفی توصیف «العدل» در میان علما و اندیشمندان امامیه معهود و مرسوم نیست؛ به نظر می‌رسد که وی بنا به ظن قوی و با توجه به چنین وصفی از جانب صدوق، از علمای اهل تسنن باشد. گرچه در پاورقی شارح تنقیح المقال اذعان میکند چنین ادعایی نزد محدثان روشن نیست (نک: مامقانی، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۳۰۲).

در پاورقی تنقیح المقال شارح (محمی الدین مامقانی) در مجالی دیگر به توضیح و تبیین بیشتر وصف العدل می پردازد (مامقانی، ۱۳۴۹، ج ۲۲، ص ۴۱۵، پاورقی) کلمه العدل در میان اهل تسنن به کسی که سلطان او را به عادل بودن بشناسد اطلاق می شود و به همین روی به او مقام معدلیت داده می شود و در جایگاه حل مرافعات و منازعات چنین عنوانی به کار می رود. قهرا مُعدّل شهود را شناسایی کرده و تشخیص می دهد که شهادت چه کسی را قبول کند یا خیر. این وجه غالبی معنای العدل است. گاهی اوقات نیز این عنوان برای کسی به کار می رود که مشهور به عدالت است. این امکان نیز وجود دارد آنچه که شیخ صدوق در مقام بیان آن است ذکر عادل بودن او باشد. به عنوان جمع بندی پیرامون توصیف شیخ صدوق آمده است کلمه عدل ناظر به تعدیل حسین بن محمد اشنانی بوده و او ثقة و مورد اعتماد است و دست کم آنچه که از لسان صدوق استظهار می شود حسن بودن اشنانی است (مامقانی، ۱۳۴۹، ج ۲۲، ص ۴۱۶، پاورقی)

۴-۲- حسین بن محمد اشنانی محدثی امامی؟!

سخن درباره مذهب حسین بن محمد اشنانی به آنجا رسید که گروهی با عنایت به الفاظی که شیخ صدوق درباره اشنانی به کار برده بودند به این نتیجه رسیدند که وی مذهبی سنی داشته و نمی توان او را در جرگه شیعیان قرار داد. در برابر این گروه نیز رجالیانی با توجه به لفظ العدل که محل تمسک گروه مخالف بود به دنبال اثبات امامی مذهب و صحیح العقیده بودن حسین بن محمد اشنانی هستند. آیت الله بروجردی درباره یادکرد «العدل» درباره اشنانی آورده است: «ولعل مراده من العدل فی المقام کونه امامیا صحیح العقیده، والظاهر أنه أراد المعنی المتعارف، فتأمل» (بروجردی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۹)

و نیز در اثری دیگر چنین آمده است: «ولعل مراده من العدل فی المقام کونه امامیا صحیح العقیده» (مازندرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۸) و همچنین با عبارات یکسانی بر همین معنا تاکید شده است. چنان که ذکر شده است: «و لعل مراده من العدل فی المقام کونه امامیا صحیح العقیده» (حائری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۸).

من حیث المجموع به نظر نگارنده این جستار و با تحقیقات پیشینی که درباره کلمه العدل در مقاله احمد بن حسن قطان آورده است (نک: ستار و موسوی، احمد بن حسن قطان، فصلنامه قیم، سال انتشار ۱۴۰۲). معلوم است که لفظ «العدل» از عبارات مصطلح اهل تسنن بوده و در میراث روایی و اسناد عامه کلمه العدل و المعدل به کسانی گفته می شده که سمت ویژه کتابت در دادگاه داشته و حکم به عدالت و وثوق دیگران می داده اند چه اینکه رجالی معاصر آیت الله خوبی اظهار

می دارد: «أقول: لا یبعد أن الرجل من العامه، و أن كلمه العدل من ألقابه، و هذه كلمه تطلق علی الكتاب فی القضاء و الحکومات» (خویی، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۰) همچنین تستری در قاموس الرجال تاکید دارد کلمه العدل از القاب عامه بوده و در حقیقت معدل کسانی اند که انشاء تعدیل نموده اند به این که فلانی ثقة است یا عدل و همچنین محدثی به عبارت عدل توصیف نمی شود به همین دلیل این عبارت ظهور در اهل سنت بودن اشنانی دارد (تستری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۱۹).

از دیگر سو «العدل» و «المعدل» در منابع اهل سنت^{۱۴} جزو پربسامدترین القاب برای راویان اهل تسنن در کنار اوصاف دیگر محدثان نظیر الحافظ، المقرئ و ... است (برای نمونه بنگرید به موارد فراوان آن در قالب «العدل» و «المعدل» در موارد متعدد در تاریخ بغداد از جمله: خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ج: ۱۵، ص ۴۰۱ و ۶۳ و ۲۴۷ و ۲۲۶ و نیز ج ۵، ص ۱۳۱ و ج ۱۶، ص ۱۹ و ...). ارزیابی منابع اهل تسنن حاکی است در هر بلادی کسانی هستند که ملقب به وصف شده اند و در دیاری افرادی عهده دار این سمت هستند. منابع گوناگونی از منابع اهل سنت این وصف را مکررا برای محدثان^{۱۵} ذکر کرده اند همانند: «أحمدُ بْنُ عَمْرٍو المعدلُ بِوَاسِطَهِ (ابن بلبان، ۱۴۰۸، ج ۱: ص ۲۵۴)؛ أحمَدُ بْنُ أَبِي عِمْرَانَ المعدلُ، ببغداد» (ابی عوانه اسفراینی، ۱۳۶۲-حدیث ۵۲۳۰)

گزارش مسند ابوداود طیالسی گوشه ای از معنای این اصطلاح را روشن می سازد: «أخبرنا القاضی أبو المکارم أحمدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسِ اللَّبَّانِ، الْمُتَوَفَّى فِي سَابِعِ عَشَرَ ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ ۵۹۷ هـ المعدلُ، قِرَاءَةٌ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ، بِأَصْبَهَانَ فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَتِسْعِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ» (طیالسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳) به قرینه لفظی هم نشینی "قاضی ابوالمکارم" با لقب "المعدل"؛ یاد شده است؛ گویی که ابوالمکارم افزون بر منصب قضاوت از موقعیت دیگر یعنی "معدل" هم بی بهره نبوده است. بنا بر این مانعی ندارد این موقعیت اجتماعی با قضاوت جمع شود و مکمل یکدیگر به حساب آیند.

از این روی با مجموع در نظر گرفتن ادله لفظیه و قرائنی که طرفداران شیعه مذهب بودن اقامه کرده اند و صرفا به حدس و گمان بسنده نموده اند نمی توان حکم به امامی بودن حسین بن محمد اشنانی داد و سخن ایشان درباره امامی بودن وی ناتمام است. دربرابر با عنایت به ادله لفظیه و کاربرد فراوان این واژه در منابع اهل تسنن، طرفداران سنی مذهب بودن حسین بن محمد اشنانی قرائن قابل قبولی در جهت اثبات سنی بودن حسین بن محمد اشنانی اقامه داشته و می توان وی را

۱۴ تعبیر عدل یا المعدل در منابع شیعه مستقلا در مورد کسی به کار برده نشده است به نظر می آید این تعابیر مختص راویان اهل سنت بوده؛ و همین مقدار در سنی بودن احمد بن حسن قطان قنایت میکند.

۱۵ این تعابیر امکان وقوعی دارد که برای گروهی غیر از محدثان به کار رفته باشد.

عالمی محدث و شیخ فقیهی رازی دانست که در بلخ با شیخ صدوق ملاقات داشته و احادیثی در شأن اهل بیت به خصوص امیرالمومنین (به دلیل علاقه‌مندی به خاندان پیامبر) بیان نموده است.

۵- گونه شناسی روایات حسین بن محمد الاشنانی در منابع امامیه/در آثار صدوق

شیخ صدوق مجموعاً در ۱۶۱۸۶ + ۹ حدیث از حسین بن محمد اشنانی رازی یاد کرده است. تنوع چندانی در مرویات صدوق از اشنانی قابل مشاهده نیست. با این حال در این مجال به بررسی روایات وی پرداخته می‌شود:

۱. کلامی: از نگاشته‌های شیخ صدوق به دست می‌آید که او در تشریح و اثبات معارف اعتقادی اسلام، هم از دلایل نقلی معتبر بهره‌جسته است و هم از عقل و براهین عقلی. با توجه به جایگاه عقل و وحی در منظومه فکری شیخ صدوق وی نه نص‌گرای محض و نه عقل‌گرای محض است (نک: موسوی و ستار، بررسی تحلیلی جایگاه عقل در روایات تفسیری صدوق، ۱۴۰۰، ص ۲۷)، گرچه مباحث عقیدتی را از طریق روایات ولو مشایخ اهل تسنن طرح و بحث کرده است و این از مختصات و ویژگی‌های منحصر بفرد صدوق به حساب می‌آید (ابن بابویه، بی تا، ص ۶۸ و ص ۱۸۲ و ص ۳۷۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۱ و ص ۱۲۷)

۲. منقبت و فضایل اهل بیت (حضرت علی ع): ارزیابی مضامین روایات منقول از حسین بن محمد اشنانی نشانگر این نکته است که اغلب روایات مروی از وی در راستای نقل فضائل اهل بیت علیهم السلام، اشاره به جانشینان پیامبر گرامی اسلام، بیان منقبت امیرمومنان، تبیین وصایت حضرت علی و تبیین فضائل حضرات معصومین علیهم السلام است. توجه به این نکته لازم است رویه مشایخ اهل سنت در ذکر منقبت امام علی بنا شده اما در ولایت او بر مسلمین و خلافت او حدیثی نقل نکرده‌اند و این خود نیز قرینه‌ای دیگر بر سنی مذهب بودن اشنانی است (نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۴؛ همان، ج ۲، ص ۵۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵)

۳- منقبت و فضایل اهل بیت (ائمه اطهار) (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص: ۲۵) و حدود ۱۸۶ روایت با عبارت بهذا الاسناد (همان، ج ۲، ص ۲۵-۴۹): از ویژگی‌های اکثریت احادیث منقول از اشنانی افتادگی در آغاز سند است و به صورت تعلیقی همگی با عنوان «بهذا الاسناد» ذکر شده است. تعلیق در اسناد به معنای آن است که یک یا چند واسطه از ابتدای سند به طور پیوسته حذف شده باشد (میرداماد، ۱۴۲۲، ص ۱۲۸) از این نوع اسناد تعلیقی معمولاً برای نشان دادن کثرت نقل استفاده

۱۶ شیخ صدوق این تعداد از احادیث را با سندی مشابه در عبون با تعبیر بهذا الاسناد آورده است و جملگی در شأن و فضیلت اهل بیت است.

میشود. این مطلب نیز قابل توجه است اکثر روایات اشنانی در کتاب عیون اخبار الرضا نقل شده و عیون مشحون از روایان سنی است و این قرینه ای دیگر بر احتمال سنی مذهب بودن اشنانی است. از بین احادیث منقول از اشنانی^{۱۷} هیچگونه روایت فقهی و تفسیری از وی نقل نشده با اینکه شیخ صدوق او را فقیه یاد کرده و این احتمال وجود دارد با توجه به مذهب سنی او، صدوق روایتی موافق و همراستا با مبانی شیعی نتوانسته از او نقل نماید. در برابر اکثر روایات او در بیان فضیلت و منقبت حضرت علی و ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده است. کمترین روایات اشنانی متعلق به روایات کلامی (خدانشناسی) است. کثرت حدیث فضیلت اهل بیت از حسین بن محمد اشنانی با فراوانی قابل توجهی روبروست. اینکار حتما با انگیزه مهم تقریب مذاهب و نیز استفاده از روایات مذهب رقیب در جهت اثبات فضیلت اهل بیت عصمت و طهارت انجام شده است.

۶- راه یابی میراث حدیثی حسین بن محمد اشنانی به منابع شیعی

شیخ صدوق نخستین محدثی است که در بین شیعیان از حسین بن محمد اشنانی نقل حدیث کرده است. ذکر برخی از محدثان در سندهای جوامع روایی متقدمانی همچون شیخ صدوق بستری برای انتقال و جابه جایی بعضی از روایات اهل تسنن به میراث روایی شیعیان گردیده است. چنین رویدادی دور از ذهن نیست چرا که شیخ صدوق با تلمذ در برابر برخی از محدثان اهل تسنن زمینه جابه جایی اخبار را فراهم آورده. داعی صدوق از توجه به مرویات چنین محدثانی می تواند ناظر به ردیه نویسی ها و منازعات کلامی فریقین باشد. تأمل در منابع اهل تسنن حاکی از اتفاق رویداد انتقال اخبار از اهل تسنن به منابع شیعی است. در این قسمت احادیث و اخباری مورد اشاره قرار می گیرد که گمان می رود از طریق حسین بن محمد اشنانی وارد کتب شیعیان گردیده و شروح فراوان و تعلیقه های گوناگون بر آن زده شده است. از همین مطلب معلوم می شود صدوق از دیگر محدثان پیش و پس از دوران خویش متفاوت بوده و فراوانی مشایخ حدیثی به ویژه از اهل تسنن از مختصات اوست (نک: لجنه التحقیق، ۱۴۳۲، ص ۶۷ به نقل از ستار، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹). علی التحقیق حسین بن محمد اشنانی از مشایخ اهل تسنن صدوق بوده و بارها از او نقل حدیث کرده است. شمارش اماری اسناد مصلدّ با حسین بن محمد اشنانی نشان می دهد اغلب مرویات او توسط شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا است (نک: ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵-۴۹) از سوی دیگر هیچ وقت از وی با ترحم و ترضی یاد نکرده است.

۱۷ روش تحمل حدیث از حسین بن محمد اشنانی به صورت سماع بوده که بهترین شیوه فراگیری حدیث است.

در این بین نقلی تأمل برانگیز وجود دارد که شواهد و قرائن انتقال خبر از منابع اهل تسنن به منابع شیعی توسط حسین بن محمد اشنانی را تأیید می‌کند. این خبر از این قرار است:

«حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَشْنَانِيُّ الدَّارِمِيُّ الْفَقِيهَ الْعَدْلُ بَبَلْخِ قَالَ أَخْبَرَنِي جَدِّي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا عَلِيُّ إِنَّ لَكَ كَنْزًا فِي الْجَنَّةِ وَأَنْتَ ذُو قَرْنَيْهَا وَلَا تُتْبِعِ النَّظْرَةَ بِالنَّظْرَةِ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ لَكَ الْأُولَى وَكَأَنَّكَ لَكَ الْآخِرَةَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵)

• بررسی و تحلیل

حدیث «یا علی ان لک کنزاً فی الجنة و انت ذوقرنیها»^{۱۸} از احادیثی است که در منابع روایی شیعی و اهل تسنن نقل و گزارش شده است. برای نخستین بار این حدیث با این مضمون از طریق حسین بن محمد اشنانی تنها و برای نخستین بار در مکتوبات حدیثی صدوق نقل گردیده است. شیخ صدوق در باب ذکر و بیان مناقب اهل بیت به محدثی از اهل تسنن تکیه نموده و حدیثی مشهور و پرتکرار در میان اهل تسنن از وی را نقل کرده است. این حدیث در منابع شیعی و اهل تسنن به نقل از رسول خدا بیان گردیده (برای نمونه: احمد بن حنبل، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۴۸) و البته با مضامینی مشترک و همگون با منابع اهل تسنن بیان شده است.

گونه‌های نقل این حدیث در منابع اهل سنت با گزارش شیخ صدوق تفاوت چندانی ندارد تنها آنکه از لحاظ سندی کمی تفاوت در آن دیده می‌شود. در طریق شیخ صدوق به این حدیث از حسین بن محمد اشنانی از موسی بن اسماعیل او تفاوت وجود دارد و حال آنکه در منابع اهل تسنن سند، پس از هدبه بن خالد یا عبیدالله بن محمد بن عائشه تیمی با نقل صدوق یکسان می‌گردد. چنان که آمده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَتْنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ أَبِي الطُّفَيْلِ، عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا عَلِيُّ، إِنَّ لَكَ كَنْزًا فِي الْجَنَّةِ، وَإِنَّكَ ذُو قَرْنَيْهَا، فَلَا تُتْبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ؛ فَإِنَّ لَكَ الْأُولَى، وَكَأَنَّكَ لَكَ الْآخِرَةَ» (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۴۸) در سندی دیگر نیز آمده است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَائِشَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ أَبِي الطُّفَيْلِ، عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (طبرانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۹)

۱۸ در این مقاله این حدیث نورانی با عنوان «گنج بهشتی» یاد میشود.

مقایسه اسناد با یکدیگر نشان می‌دهد برخی از روایات با یکدیگر حتی در منابع اهل سنت نیز تفاوت دارند اما همگی به حماد بن سلمه منتهی می‌گردند (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۰۱) از این معلوم میشود تعدد اسناد و طرق در منابع اهل تسنن وجود دارد. اندر احوالات حماد بن سلمه نقل شده وی بعد از حادثه فخر و کشتار بسیاری از شیعیان، دو یا سه ماه گریان بود و می‌گوید: حبّ ولد علیّ علیه السلام - حبّ الإسلام (تستری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۴۳) از او اهل عراق نقل روایت کرده اند (ابن حبان، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۱۵۶). علی اکبر غفاری درباره حماد بن سلمه گوید: هو حماد بن سلمه بن دینار البصری ثقه (پاورقی ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۷۴) درباره وثاقت او بین فریقین نیز تردیدی وجود ندارد چه اینکه اظهار داشته اند: «حَمَّادُ بْنُ سَلْمَةَ يَكْنِي أبا سَلْمَةَ بَصْرِيٌّ ثَقَّةٌ رَجُلٌ صَالِحٌ حَسَنُ الْحَدِيثِ» (عجلی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۱۹)

طبرانی درباره حدیث «گنج بهشتی» گوید حماد به طریقی که به علی بن ابی طالب منتهی می‌شود تفرد دارد (همان) به نظر می‌رسد این سخن صحیح باشد چرا که با بررسی اسانید در منابع اهل سنت پسا حماد بن سلمه طریقی دیگر یافت نشد. همین سخن را نیز دیگران بیان داشته‌اند: «وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرَوَى عَنْ عَلِيٍّ، إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَسَلْمَةُ بْنُ أَبِي الطَّفَيْلِ، هَذَا لَا نَعْلَمُهُ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ إِلَّا هَذَا الْحَدِيثَ وَكَأَنَّ رَوَاهُ عَنْهُ إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، وَكَأَنَّ نَعْلَمُهُ لَهُ إِسْنَادًا إِلَّا هَذَا الْإِسْنَادَ» (بزار، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۲۱) بعضی از محدثان سترگ اهل تسنن همچون ابن حبان به بررسی اسناد این روایت پرداخته اند. او می‌نویسد: «قلت: ويغلب على ظني أن الشك من الراوي عن حماد بن سلمة عنده، وهو سليمان بن حرب، فإن هذه الزيادة ليست عند أحد غيره. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي» (ابن حبان، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۸۲) با توجه به نقلی از احمد بن حنبل در منابع اهل تسنن می‌توان گفت این حدیث از لحاظ تقدم زمانی بر شیخ صدوق پیشی گرفته است و در میان اهل تسنن شیوع داشته و البته با نقل شیخ صدوق از این حدیث تفاوتی از لحاظ متنی ندارند.

انگیزه صدوق از نقل این حدیث در کتاب معانی الاخبار نیز از جهات قابل توجه است. همین که در منابع اهل تسنن نیز بسیار به بررسی محتوایی این حدیث پرداخته اند و خصوصاً تعبیر «ذوقرניה» را بررسی کرده اند (کلاباذی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۵؛ ابن حبان، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۸۲) صدوق نیز به بررسی فقه الحدیثی این حدیث فضیلت امیرمومنان پرداخته است. این اقدام صدوق به نوعی ورود روایت فضیلت و منقبت مروی از اهل تسنن از امیرمومنان ع به منابع حدیثی شیعی بوده است و چون موضوع روایت منقبتی و فضیلتی بود با طریقی کاملاً از اهل سنت این حدیث نقل و گزارش شده است.

از نظر محتوایی و مضمونی این حدیث تفاوت های لطیفی با گزارش های اهل سنت دارد که در جدول زیر می توان به طور کامل تفاوت های آن را مشاهده کرد:

تفاوت سوم	تفاوت دوم	تفاوت اول	معانی الاخبار	فضائل الصحابه
***	***	***	يَا عَلِيُّ إِنَّ لَكَ كَنْزًا فِي الْجَنَّةِ كَنْزًا فِي الْجَنَّةِ	
***	انت: ضمير منفصل	انك: به ضمير خطاب	وَ أَنْتَ ذُو قَرْنَيْهَا	وَإِنَّكَ ذُو قَرْنَيْهَا
حرف جاره باء بر النظره	حرف عاطفه واو	حرف تفریع فاء، «فی الصلاه»	وَ لَا تُتْبِعِ النَّظْرَةَ بِالنَّظْرَةِ فِي الصَّلَاةِ	فَلَا تُتْبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ
***	***	***	فَإِنَّ لَكَ الْأُولَى وَلَيْسَتْ لَكَ الْآخِرَةَ	فَإِنَّ لَكَ الْأُولَى، وَلَيْسَتْ لَكَ الْآخِرَةُ

با توجه به تفاوت های موجود مابین نقل شیخ صدوق با منابع اهل سنت باید توجه کرد مضمونی که شیخ صدوق از آن گزارش می دهد دقیق تر و کامل تر بوده و در منابع اهل سنت این حدیث دچار تغییر و تفاوت گردیده و این نیز می تواند در برداشت معنای آن اختلال ایجاد نماید و به سخن دیگر متن حدیث منقول از حسین بن محمد اشعری نسبت به دیگر منابع اهل سنت همچون فضائل الصحابه احمد بن حنبل اصیل تر است. ناگفته نماند یادکرد حدیث گنج بهشتی برای نخستین بار در منابع متقدمان و تعدد طرق و اسناد آن در منابع اهل تسنن و گزارش آن توسط اشعری قرینه ای دیگر بر سنی بودن وی است.

نتیجه

محدث پرآوازه امامیه شیخ صدوق برای پاسبانی از میراث روایی اهل بیت علیهم السلام تلاش فراوانی نمود. از ابن بابویه همواره از کثرت مشایخ و رحلات یاد میشود. در این سفرهای حدیثی با محدثان نام آشنا و گمنام شیعی و سنی ملاقات نمود. یکی از نتایج رحلات حدیثی او دیدار با راوی بلخی صحیفه الرضا با پیشینه ای از بوم ری است که از فقهای اهل تسنن به شمار می رود به نام « حسین بن محمد اشعری ». به جهت انتساب او به ری و جایگاه وزین وی در آثار

شیخ صدوق؛ مطالعه درباره آثار او ضرورت دو چندان یافت. کثرت مرویات او در مکتوبات حدیثی ابن بابویه نشانگر جایگاه ویژه او در میان دیگر مشایخ صدوق دارد. این جستار پس از مطالعه ای اجمالی درباره بوم ری به عنوان موطن اصلی اشنانی به شرح حال و کوشش های اشنانی پرداخته و نیز اختلاف دیدگاه ها درباره در مذهب امامی و غیر امامی او را مطرح و دیدگاه مختار در غیر امامی بودن او را به استمداد دلایل را برگزیده از جمله آن که بررسی توصیفات صدوق از او خصوصاً با عنوان "العدل"؛ در کنار اطلاعات جسته و گریخته رجالی فریقین نشان دهنده آن است که بر خلاف تلقی اغلب رجالیان امامیه، او بر مذهب اهل تسنن بوده است.

نام راوی	دیدگاه	قرائن و دلایل
حسین بن محمد اشنانی	مختار اهل تسنن	۱. کاربرد لقب العدل برای حسین بن محمد اشنانی توسط صدوق ۲. عدم ذکر ترضی و ترحم از جانب صدوق ۳. بهره مندی از مشایخ اهل سنت

با بررسی کثرت روایات صدوق از اشنانی و عدم ترضی و ترحم بر او در آثار صدوق به سنجش وثاقت اشنانی نیز پرداخته شد. روایات او شامل موضوعات گوناگون اعم از کلامی و بیشتر مناقب اهل بیت است. همچنین به صورت موردی یکی از روایات اشنانی در معانی الاخبار ابن بابویه با مضمون «يَا عَلِيُّ، إِنَّ لَكَ كَنْزاً فِي الْجَنَّةِ، وَإِنَّكَ ذُو قَرْنِيَّهَا» (حدیث گنج بهشتی) به دلیل کثرت اسناد و تنوع در نقل و همراستایی با مبانی امامیه از اخبار منتقله استوار قلمداد گردید.

منابع

۱. ابطحی، سید محمد علی (بی تا)، *تهذیب المقال*، بی جا.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، دار صادر، بیروت.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *التوحید*، محقق سیدهاشم طهرانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۴. ابن بلبان، علی (۱۹۸۸م)، *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت.
۵. ابن حبان، حبان بن معاذ (۱۹۷۳م)، *الثقات*، دارالمعارف العثمانیه، هند.

۶. ابن حبان (بی تا)، *صحیح ابن حبان*، دارالمعارف، مصر.
۷. ابن حزم، علی بن احمد (۱۳۸۲ق)، *جمهره انساب العرب*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۸. ابن داود حلّی، حسن بن علی (بی تا)، *کتاب الرجال*، منشورات شریف رضی، بی جا.
۹. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، *جمهره اللغه*، دارالعلم للملایین، بیروت.
۱۰. ابن کلبی، هشام بن محمد (بی تا)، *جمهره النسب*، بی جا.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت.
۱۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم.
۱۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۲۷۶ق)، *الهدایة*، تهران.
۱۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت.
۱۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱ش)، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم.
۱۶. ابوالفداء، اسماعیل بن علی (۲۰۰۷م)، *تقویم البلدان*، مکتبه الثقافه الدینیّه، قاهره.
۱۷. ابوالفرج اصفهانی (بی تا)، *مقاتل الطالبیین*، المکتبه الحیدریه، بی جا.
۱۸. ابو عوانه اسفراینی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۲ق)، *المسند (المستخرج ابو عوانه)*، حیدرآباد دکن.
۱۹. احمد بن حنبل، احمد (۱۴۰۳ق)، *فضائل الصحابه*، موسسه الرساله، بیروت.
۲۰. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشیعه*، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
۲۱. بروجردی، سید حسین (۱۳۷۳ش)، *جامع الاحادیث الشیعه فی احکام الشریعه*، نشر صحف، قم.
۲۲. بروجردی، سید علی (بی تا)، *طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال*، بی جا.
۲۳. بزار، احمد بن عمر (۱۴۳۰ق)، *مسند البزار*، مکتبه العلوم و الحکم، عربستان.
۲۴. تستری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، قم.
۲۵. تفرشی، مصطفی بن حسین (۱۳۷۷ش)، *نقد الرجال*، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم.
۲۶. جعفریان، رسول (۲۰۱۵م)، *اطلس الشیعه*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران.
۲۷. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۴۹ق)، *تاریخ بغداد*، قاهره.
۲۸. خوبی، سید ابوالقاسم (بی تا)، *معجم رجال الحدیث*، موسسه خوبی الاسلامیه، قم.
۲۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش)، *لغت نامه دهخدا*، روزنه، تهران.
۳۰. ذهبی، شمس الدین (۱۴۲۷ق)، *سیر اعلام النبلاء*، دارالحدیث، قاهره.

۳۱. ستار حسین و موسوی، سیدمحمد (۱۴۰۲ق)، بازشناسی هویت رجالی و میراث حدیثی احمد بن حسن قطان، *فصلنامه قیم*.
۳۲. ستار، حسین و موسوی، سیدمحمد (۱۴۰۱ش)، ابو احمد عسکری در میراث حدیثی شیعه، *مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دوره ۱۹، شماره ۲، صفحه ۱۰۷-۱۴۵.
۳۳. ستار، حسین و یوسفی (۱۴۰۰ش)، ابونصر ضبی محدثی ناصبی در سلسله مشایخ صدوق، *مطالعات تاریخی قران و حدیث*.
۳۴. ستار، حسین (۱۳۹۳ش)، *بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق*، دانشگاه قم.
۳۵. ستار، حسین (۱۴۰۲ش)، مشایخ قزوینی شیخ صدوق و نقش آنان در شکل گیری منظومه روایی وی، *پژوهشهای قران و حدیث*.
۳۶. سرخه‌ای، احسان (۱۳۹۲ش)، جستاری در مفهوم نسخه سبکی در گردآوری و گزارش احادیث، *مجله علوم حدیث*.
۳۷. شیخ حرعاملی، محمد(بی تا)، *وسائل الشیعه*، موسسه ال بیت لاحیاء التراث، قم.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *استبصار فیما اختلف الاخبار*، بی جا.
۳۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴ش)، *تهذیب الاحکام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۰. طبرانی، سلیمان بن احمد(بی تا)، *معجم الاوسط*، دارالحرمین، بی جا.
۴۱. طیالسی، سلیمان بن داود(۱۴۱۹ق)، *المسند*، محقق الدكتور محمد بن عبد المحسن الترمکی، مصر، دار هجر.
۴۲. عجلی، احمد بن عبدالله(۱۴۰۵ق)، *الثقات*، مکتبه الدار.
۴۳. عربی، مریم سادات(بی تا)، *مقاله داود بن سلیمان*، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۷.
۴۴. عسکری، مرتضی (۱۴۱۶ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، مجمع العلمی الاسلامی، تهران.
۴۵. فیومی، احمد بن محمد(۱۴۱۴ق)، *مصباح المنیر*، موسسه دارالهجره، قم.
۴۶. کلاباذی، محمد بن ابراهیم(۱۴۲۹ق)، *بحر الفوائد المسمی بمعانی الاخبار*، دارالسلام، قاهره.
۴۷. کلباسی، محمد بن محمد(۱۳۸۰ش)، *الرسائل الرجالیه*، موسسه دارالحدیث، قم.
۴۸. مازندرانی، محمد بن اسماعیل(۱۴۱۶ق)، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.

۴۹. مامقانی، عبدالله (۱۴۰۳ق)، *تنقیح المقال*، محقق محی الدین مامقانی، نجف، ۱۳۴۹-۱۳۵۱ق.
۵۰. مجلسی، محمد باقر (بی تا)، *بحار الانوار*، موسسه الوفاء، بی جا.
۵۱. مقاله «أشنان» (بی تا)، *پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی*، موسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی.
۵۲. مقدسی بشاری، محمد بن احمد (بی تا)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، دارصادر، بیروت.
۵۳. موسوی، سیدمحمد و ستار (۱۴۰۰ش)، بررسی تحلیلی جایگاه عقل در روایات تفسیری شیخ صدوق ره، *حدیث حوزه*.
۵۴. میرداماد، سیدمحمد باقر (۱۴۲۲ق)، *الرواشح السماویه*، دارالحدیث، قم.
۵۵. نجاشی، ابوالعباس (بی تا)، *رجال النجاشی*، محقق سیدموسی شبیری زنجانی، موسسه نشر اسلامی، بی جا.
۵۶. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق)، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران، فرزندان مولف.
۵۷. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، دارصادر، بیروت.
۵۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۴۲۲ق)، *البلدان*، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان.

بررسی تاریخی - محتوایی منابع احادیث پزشکی

الهام اوستادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷، صفحه ۱۱۳ تا ۱۳۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

برخی بر آنند که دین دخالت تام و انحصاری در عرصه طب دارد و تنها راه رسیدن به دانش پزشکی و درمان بیماران، وحی است و تنها مرجع و منبع، برای بنیان نهادن طب اسلامی آیات شریف قرآن و احادیث ائمه هدی است. این نوشتار با روش اسنادی- کتابخانه‌ای ضمن بررسی برخی منابع مستفاد در طب اسلامی؛ بر اساس سیر تاریخی آنها؛ بر آن است تا تحقق نظریه ابتدای علم پزشکی صرفاً بر مبنای روایات را واکاوی نماید. با تحلیل محتوایی-تاریخی منابع به نظر می‌رسد که اغلب منابع با ضعف سند و یا ضعف محتوا مواجه و از این رو فاقد اعتبارند. بنابراین هر چند استقرای منطقی؛ خصوصاً اگر تام نباشد؛ قابل اعتماد نیست؛ لیکن این قضیه جزئیة صحیح می‌نماید که بنیان نهادن علمی با عنوان طب اسلامی با اتکای صرف بر آیات و احادیث، امری شایسته و منطقی نبوده و چه بسا آفاتی همچون آسیب تفسیر علمی در قرآن را در پی داشته باشد. چرا که بنیان نهادن پایه‌های استوار و متقن دین بر مبنای احادیث ضعیف و موضوع؛ لاجرم به وهن و سستی دین منجر شده و عاملی می‌شود برای دین‌گریزی افرادی که به واسطه آموزه‌های دینی غلط و احادیث مجعول سلامتی نیافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: حدیث، احادیث پزشکی، طب اسلامی، رساله ذهبیه، توحید مفضل، اصول کافی، سیرتاریخی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی تهران، ایران.:

درآمد

از آنجا که هدف از خلقت، تکامل انسان و در نهایت لقاء الهی است و در انسان شناسی اسلامی، جسم به عنوان مرکب روح، ابزاری جهت تکامل و تعالی انسان و نهایتاً نیل به لقاء الهی قلمداد می‌شود، در اسلام توصیه‌هایی برای پیشگیری از بیماری‌ها و حفظ سلامت روح و جسم انسان‌ها صورت گرفته است. اهمیت این مساله تا بدانجاست که در حدیثی از نبی مکرم اسلام، دانش طب هم‌سنگ با علم ادیان قرار گرفته و به آن توصیه شده است. «الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَ عِلْمُ الْأَبْدَانِ»؛ دانش دو گونه است دانش ادیان و دانش بدن‌ها. (مجلسی، ۱۳۶۵، ۱/باب ۶: العلوم آلتی أمر الناس بتحصيلها و ينفعهم، حدیث ۵۲)

همین توجه و رویکرد مثبت پیشوایان دین اسلام به شکل‌گیری دانش ارزشمندی با عنوان «طب اسلامی» انجامید.

طب اسلامی روشی در پیش‌گیری و درمان بیماری‌هاست که با بهره‌گیری از منابع نقلی اسلامی به پیشگیری و درمان بیماری‌ها پرداخته و در حوزه سلامت روحی و روانی بشر گام برمی‌دارد. عمده منابع این علم، قرآن و احادیث متعددی است که از پیامبر و ائمه هدی (علیهم‌السلام) در زمینه بهداشت و سلامت صادر شده است؛ که «طب النبوی (صلی‌الله‌علیه‌وآله)» از جمله آنهاست که شامل توصیه‌های پیغمبر اسلام درباره بهداشت و سلامت، مسایل مربوط به پزشکی و درمان بیماری‌هایی همچون جذام، پهلودرد، ورم چشم می‌باشد.

افزون بر طب النبوی (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، کتب دیگری همچون طب الرضا (علیه‌السلام)، طب الائمه (ع) و دیگر کتب از منابع کهن در این علم می‌باشند.

همچنین جهت درمان بیماری‌ها، در کنار ممنوعیت‌های مصرف و امر به خوردن‌ها، حجامت، فصد، زالودرمانی و جراحی از جمله روش‌های مستفاد در این علم می‌باشند.

شایان ذکر است طب اسلامی، از دیرباز با موافقان و مخالفانی روبه‌رو بوده است که این نوشتار به واکاوی این دیدگاه‌ها، خصوصاً یکی از آنها پرداخته است.

طرح مسأله

هماره این پرسش مطرح است که آیا طب، علمی تجربی است و دین حق دخالت در آن را ندارد؟ و یا علمی است که دین حق ورود به این عرصه را دارد؟ که اگر چنین است، قلمرو دخالت دین در طب چه میزان است؟

در پاسخ به این سوال رویکردهای متفاوتی شکل گرفته است. برخی بر این باورند که دین نباید در عرصه طب دخالت داشته باشد یا این که باید دخالت حداقلی داشته باشد. اینان احادیث

پزشکی را به کلی مجعول و فاقد اعتبار دانسته و از این رو بخش عظیمی از احادیث طبی را به بهانه ضعف سند، فاقد اعتبار دانسته و هیچ وقعی بر احادیث پزشکی نمی‌نهند و هیچ دخالتی از سوی دین در امور پزشکی را بر نمی‌تابند. شاید بتوان چنین گرایشی را معطوف به دیدگاه نومعتزله دانست که به کلی احادیث را فاقد اعتبار می‌دانند.

در مقابل گروهی میزان ورود و دخالت دین در طب را صد در صدی دانسته و از این رو تنها را علاج بیماران را تمسک به وحی می‌پندارند و هرگونه بهره‌گیری از علوم تجربی و پزشکی مدرن را رد و تنها طریق بنیان نهادن طب را، صرفاً آیات و روایات قلمداد کرده و درصدد بنیان طب بر مبنای احادیث و آیات می‌باشند.

این سخن که «اساس طب در دنیا تجربه است و اساس طب اسلامی قرآن و احادیث و تجربه می‌باشد. علم طب تماماً همانند علم فقه است لذا اگر طب را زیر سوال ببریم پس باید فقه را نیز زیر سوال برد؛ همان جواب و دفاعی که از فقه توسط علما مطرح شده عیناً ما نیز آن جواب را در دفاع از طب خواهیم داد.» (بیانیه آیت الله تبریزیان در ۶ مرداد ۱۳۹۶ خبرگزاری ایکنا) تبلوری از نگرش مزبور است.

یقین بررسی هر دو دیدگاه در مجال این نوشتار نمی‌گنجد و تحلیل دیدگاه نخست فرصت و مقاله‌ای دیگر را می‌طلبد. این نوشتار عهده دار آن است که در ضمن یک سیر تاریخی با مذاقه در برخی منابع رایج و متون مستفاد در طب اسلامی، میزان اتقان و اعتبار آنها را بررسی نماید تا از این رهگذر مشخص شود که آیا می‌توان صرفاً با تکیه‌ی بر منابع اسلامی، علمی با عنوان طب اسلامی را بنیان نهاد و پاسخگوی تمام امراض بود؟

در سیری تاریخی؛ با فرض صحت انتساب کتب فوق به هر یک از معصومین؛ نخست کتاب توحید مفضل و سپس رساله ذهبیه و در ادامه اصول کافی بررسی خواهد شد.

پیشینه

در باب طب اسلامی کتبی نگاشته شده است. یکی از آنها کتاب «طب اسلامی» از آثار حجه الاسلام تبریزیان است که ترجمه «دراسه فی طب الرسول المصطفی (ص)» می‌باشد. کتاب مزبور در چند جلد تالیف شده و درمان تخصصی بیماری‌های مغز، اعصاب و روان، حلق و ریه، قلب و عروق، کبد و طحال؛ بیماری‌های مردان، زنان و زایمان، نازایی، اطفال، پوست، مو و زیبایی و سایر امراض را بر اساس آیات و احادیث بیان نموده و پیش فرض آن صحت منابع مستفاد است.

کتاب «رابطه علوم اسلامی با علوم سلامت: مجموعه سخنرانی‌های حجه الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه در کارگاه‌های آشنایی با نظام سلامت در اسلام دانشگاه‌های علوم پزشکی

اصفهان» و کتاب «رساله ذهبیه (طب الرضا) (علیه السلام)» گردآوری و تدوین مرتضی مجاهدی و کتاب «طب النبی» تحقیق و پژوهش محمدباقر ملکیان و مرتضی مجاهدی، از دیگر کتب مرتبط با موضوع مقاله هستند لیکن هیچ یک به بررسی منابع نپرداخته است.

پایان نامه «نقش طب اسلامی در درمان بیماری گوارشی مبتنی بر روایات شیعه» گردآوری رقیه عبدی به بررسی طبایع و درمان بیماری‌های گوارش بر مبنای روایات پرداخته است که البته بیشتر ناظر بر روایات پیشگیری است نه درمان؛ و رویکرد آن نیز پذیرش منابع مستفاد است و نه بحث از میزان اعتبار منابع.

«بررسی تطبیقی آراء موافقین و مخالفین طب در قرآن و روایات» اثر ابراهیم میرزایی پایان‌نامه دیگری است که دیدگاه‌های طبّی حکمای مسلمان و اطباء یونانی را بیان و به نوآوری و سرآمدی حکمای مسلمان نسبت به دیگر اقوام اشاره داشته است. در این پایان‌نامه نویسنده دیدگاه‌های موافق و مستندات آنها را بررسی نموده و نقطه نظرات مخالفین طبّ اسلامی (قرآنی) و براهین و استدلالات آنان را بیان نموده و نهایتاً علم طبّ قرآنی را به عنوان یک حقیقتی غیر قابل انکار و درآمیخته با آموزه‌های اسلام و کلام وحی و احادیث معرفی نموده است. در این پایان‌نامه که ظاهراً شباهت زیادی به موضوع این نوشتار دارد، تکیه بر اقوال مخالفان و موافقان است تا بررسی منابع.

«جایگاه طب و سلامت جسم در قلمرو دین» به نویسندگی امیر پژوهنده پایان‌نامه دیگری است که نخست به بررسی رویکردهای علم نوین پرداخته و مشخصه‌هایی همچون انکار متافیزیک، انحصار علم در شناخت حسی، تقلیل انسان به ماده و جسم، ماشین‌انگاری انسان، مشکل در شناخت ذات انسان و حیات، جزءنگری در شناخت انسان و عوارض داروهای مصنوعی را ذکر نموده است. سپس طبّ اسلامی و اصول آن را بررسی نموده و به اصولی همچون اصول مربوط به انسان، وحدت‌گروی (انسجام روح و بدن)، توجه به تمام ابعاد سلامت، اصول مربوط به بیماری و تقسیم بیماری به مفید و مضر را برای آن اشاره کرده است. از این رو تفاوتی فاحش بین مراد این پایان‌نامه و نوشتار حاضر است.

مقالات «طبّ اسلامی» و «تاریخ مختصر طبّ اسلامی» به قلم قاسم غنی که در چندین شماره‌ی مجله‌ی «ایران امروز» چاپ شده و همچنین مقاله «پیش‌گامی هزار ساله طبّ اسلامی» اثر سید کوروش فتحی مندرج در مجله «رشد آموزش» به تاریخ زمستان ۱۳۹۰؛ جملگی به افتخارات طبّ سنتی پرداخته‌اند و به مواردی همچون تاسیس بیمارستان روانی و درمان سرطان توسط اطباء و وجود حکمایی همچون ابن سینا اشاره داشته‌اند، که موضوعی متفاوت از اهداف این نوشتار است.

«مقاله جایگاه رفیع قرآن در پژوهش‌های طب اسلامی» اثر علیرضا نیک‌بخت نصرآبادی و اشرف‌السادات صانعی در نشریه «بینات» در سال ۱۳۷۵ به زیور طبع آراسته شده است و برخلاف عنوانش به گزارش اثرات دعا و نیایش در زندگی انسان‌ها و آثار شگرف صوت قرآن نبی و ائمه بر روان انسانها و کاهش اضطراب آنها پرداخته است که متفاوت از موضوع این مقاله است.

اغلب کتب و مقالاتی که ذکر شد و یا به جهت پرهیز از اطاله بحث به آنها اشاره نشد؛ با پیش فرض صحت و اعتبار با منابع مواجهه داشته‌اند؛ نه بررسی آنها. آخرین مقالاتی همچون «اعتبارسنجی محتوایی شماری از گزاره‌های کتاب توحید مفضل با رویکرد عرضه بر روایات شیعی» به نویسندگی سید محمد جواد سید شبیری و مصطفی قناعتگر و مقاله «بازخوانی دیدگاه رجال شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی» نویسندگان سیده زینب طلوع هاشمی و سید کاظم طباطبایی و مهدی جلالی نگاشته شده است که به واکاوی و مدافه‌ی موردی در منابع مستفاد پرداخته و رویکردی به دور از تعصب داشته‌اند. هر چند نوشتار حاضر در رویکرد با این مقالات مشترک هستند، لیکن اهداف آنها جزئی‌نگرانه و بررسی یکی از منابع مستفاد است، ولی این پژوهش برآن است که با نگرشی کلان بنیان نهادن علم پزشکی بر مبنای متون دینی را با تحلیل منابع و عنایت بر نتایج همان مقالات واکاوی نماید. به عبارتی دیگر این نوشتار گام بعدی در راستای تحقق اهداف آن مقالات است. در ذیل برخی از منابع مستفاد در طب اسلامی از نظر گذرانده می‌شود و میزان اتقان آن‌ها بررسی می‌شود تا قضاوت نهایی در این خصوص صورت پذیرد که آیا روایات به تنهایی می‌تواند بنیانگذار علم پزشکی باشد یا خیر؟

بررسی برخی منابع مستفاد در طب اسلامی بر اساس سیر تاریخی:

از بین منابع قدیمی، به عنوان نمونه: توحید مفضل، رساله ذهبیه و بخش احادیث پزشکی اصول کافی به ترتیب صدور بررسی می‌شود.

۱. توحید مفضل

توحید مفضل، کتابی در خداشناسی منسوب به امام صادق (علیه السلام) است که اسامی دیگری نیز دارد. نجاشی آن را «کتاب فکّر» و بعضی هم آن را «کنزالحقائق و المعارف» نامیده‌اند. این کتاب یکی از متون روایی مشهور و مقبول در جامعه شیعی است که شاید بتوان گفت این اقبال از زمان علامه مجلسی آغاز شده است. محتوای کلی کتاب، اثبات صانع و وجود نظم و تدبیر در جهان آفرینش است.

درباره علت نگارش توحید مفضل در مقدمه آن آمده: «در واپسین ساعات روز، مفضل بن عمر در روضه مسجدالنبی نشسته بود. عبدالکریم بن ابی العوجا و جمعی از هواداران مکتب

طبیعت‌گرایی او وارد مسجد شدند. نخست سخنانی بین وی و یکی از یارانش در عظمت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مطرح شد. سپس در بیان اندیشه‌های دهری خود لب به سخن گشود و گفت: صانع و مدبری برای این جهان نمیدانم و این جهان از ازل، بوده و هست و به ذات خود، موجود و متکی است.» (مجلسی، ۱۳۶۵، ۵۷/۳)

مفضل بن عمر چنین یاوه‌گویی‌های کفرآمیزی را در کنار مرقد منور پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تاب نیاورده و با تندی و غضب به ابن ابی العوجا پرخاش می‌کند و او را به تفکر در نظام احسن موجود در آفرینش فراخوانده و می‌گوید: «اگر به شگفتی آفرینش در نفس خودت نیک بنگری آثار صنع و تدبیر خداوند را به روشنی خواهی دید.» ابن ابی العوجا پرخاش مفضل را به جدالی رندانه و آرام رد می‌کند. مفضل بن عمر به محضر امام صادق (علیه‌السلام) مشرف شده، ماجرا را بیان می‌کند و حضرت به او وعده بیان شگفتی‌های موجود در عالم از او می‌دهد. مفضل، صبح فردا به محضر مولایش شرفیاب می‌شود و امام این رساله را در چهار روز به او املا می‌کند و مفضل به اجازه حضرت، املائی ایشان را تحریر می‌کند. (همان، ص ۵۸-۵۹)

در اینکه این کتاب نوشته خود امام صادق (علیه‌السلام) نیست، اختلافی وجود ندارد بلکه بحث در این است که آیا امام (علیه‌السلام) آن را بر مفضل املا فرموده‌اند یا اینکه اثر خود مفضل است که به امام نسبت داده است؟ و یا بر فرض صحت املا، این سؤال مطرح است که آیا متن فعلی همان متن توحید مفضل است یا خیر؟

غالب علمای شیعه، مفضل بن عمر جعفی را صحابی خاص امام صادق و امام کاظم (علیهما‌السلام) دانسته‌اند. لیکن برخی علمای رجال، مانند نجاشی، ضمن نسبت دادن این اثر به مفضل، اشاره کرده‌اند که به آثار وی چندان اعتنایی نیست و حتی برخی وی را از غالبان خطابی شمرده‌اند. در مقابل برخی به تأیید و توثیق وی پرداخته و گفته‌اند که این کتاب املائی امام صادق (علیه‌السلام) بر اوست. علامه تستری، کتاب را صرفاً مناسب و شأن املا دانسته‌اند و هدف اصلی از املا را تعلیم روش معجبا کردن زنادقه آن عصر، همچون ابن مقلّع، ابوشاکر دیسانی و عبدالملک بصری و به‌ویژه ابن ابی العوجاء ذکر کرده‌اند. (سلمانی، ۱۳۹۹، باب توحید مفضل)

هر چند بررسی سندی و محتوایی این روایت در این مجال نمی‌گنجد و تکرار پژوهش‌های صورت گرفته است ولی به حد ضرورت مختصری در این خصوص ذکر می‌شود:

الف) بررسی سندی

در روایت توحید مفضل مندرج در کتاب شریف بحار الانوار، تنها محمد بن سنان زاهری و مفضل بن عمر جعفری در سند راویان وجود دارند. در بین رجالیان متقدم (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۳۲۸) و رجالیان متأخر (خویی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۱/۱۶) آثار محمد بن سنان غیر قابل اعتماد معرفی شده است. همچنین با توجه به مجهول بودن شخصیت و اعتبار آثار فضل بن عمر جعفری در گزارش‌های مختلف رجالیان و صاحب‌نظران متقدم و متأخر؛ که برخی رجالیون همچون ابن غضائری بر او تاخته‌اند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۸۷) و حتی کثی به او نسبت کفر و شرک داده است (طوسی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۲۱-۳۲۶) نمی‌توان حکم به صحت سندی کتاب توحید مفضل داد. البته شایان ذکر است شیخ مفید او را در زمره خواص شمرده و یا شیخ طوسی رأی به سلامت و محبوبیت او داده است.*

به نظر می‌رسد حتی اگر با اغماض، از مذمت‌های قاطعانه رجال‌شناسان متقدم درباره مفضل بن عمر جعفری صرف نظر شود و به طور کامل خطابی قلمداد نشود، به احتمال قوی او در دورانی از امامت امام صادق (علیه‌السلام) دارای گرایش‌های خطابی بوده است. افزون بر این با تأمل در مهم‌ترین روایات منقول از مفضل بن عمر، محرز است که احادیث وی از دخل و تصرف غالبان مصون نمانده است و آنان افکار خود را در مجموعه‌های حدیثی منقول از طریق وی وارد نموده‌اند. (طلوع هاشمی، طباطبایی و جلالی، ۱۳۹۴ش، ص ۹۳)

ب) بررسی محتوایی

قرآینی وجود دارد که درستی انتساب توحید مفضل به امام صادق (علیه‌السلام) را تایید می‌نماید؛ از جمله: ۱- تشابه متن این مناظره‌ی کلامی با مناظرات مطروحه بین امام صادق (علیه‌السلام) و ابن ابی العوجا زندیق در کتاب کافی کلینی و احتجاج طبرسی؛ ۲- تناسب مضمون کتاب توحید مفضل با آموزه‌های دینی و منابع اسلامی همچون قرآن کریم و دیگر احادیث ائمه اطهار (علیهم‌السلام)؛ ۳- پذیرش و مقبولیت این حدیث در میان دانشمندان شیعه به‌ویژه در سده‌های اخیر اشاره نمود. ولی با این وجود دلایلی درون متنی و برون متنی بر عدم صحت این انتساب اقامه شده است که برخی قرآین خارجی و برخی برخاسته از درون متن هستند.

ب-۱) قرآین خارج از متن

- عدم استناد متکلمان به مضمون‌های کلامی توحید مفضل؛

- پایین بودن عیار اعتماد به آن به جهت مرسل بودن حدیث که ضعفی غیر از ضعف راویان است و مخالفت بزرگانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، ابن قبه رازی، ابن-ادریس، ابن زهره حلبی و شیخ طبرسی؛
- وجود متن‌های مشابه در رساله توحید مفضل با نسخه‌های کهن‌تر که منسوب به دیگران است و صحّت این انتساب را با چالش‌های جدی روبه‌رو کرده است. (نصیری و صالحی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۳-۱۵۶)
- فقدان نسخه‌های کهن و قابل اعتماد: با وجودی که نسخه‌های متعددی از این رساله در فهارس گزارش شده است، ولی تاریخ کتابت آنها از سده یازدهم فراتر نمی‌رود و مشخص نیست اولین استنساخ‌ها از روی چه نسخه‌ای صورت گرفته است و چرا یک-بار در سده یازدهم چنین مقبول و مشهور شده است؟ و عجیب‌تر آن‌که از نزدیک به بیست اثر منسوب به مفضل هیچ‌کدام نسخه نفیس و قابل‌اعتنایی ندارد. (درایتی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۹)

ب-۲) قرینه‌های درون متن

- کم‌رنگ بودن استدلال به آیات نورانی قرآن و یا هماهنگ نبودن عبارات توحید مفضل با قرآن از جمله دلایل ردّ انتساب آن به امام معصوم است. هر چند این امر به‌تنهایی نمی‌تواند قرینه محکمی بر عدم انتساب متن به معصوم باشد؛ اما هماهنگی توحید مفضل با عبارات و سخنان پزشکان و حکیمان و دانشمندان علوم طبیعی تأمل برانگیز است.
 - نظام واژگانی متفاوت و تفاوت ساختار زبانی این رساله با ساختار زبانی دیگر احادیث معصومین و ناهماهنگی‌ها و کاستی‌های موجود در آن.
 - چینش‌های ضعیف و مغایر با ادبیات عرب (نصیری و صالحی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۳-۱۵۶)
- در پژوهشی که آخرین صورت گرفته و در صدد بررسی ریشه و خاستگاه متن کتاب فِکْر (التوحید) منسوب به مفضل بن عمر جعفری است، با ذکر شواهدی نسخه‌شناسانه، مشخص شده است که احتمالاً کتاب مفضل متأثر از کتاب «الفکر و الاعتبار فی الدلائل علی الخالق و ازاله الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدين» به نگارش «جبرائیل بن نوح انباری»؛ از نستوریان عراق است که به سنت مسیحیان عراق (قرن سوم) تألیف شده است. اما به دلیل برخی خصلت‌های خاص آن، مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و ضمن شکل‌گیری تحریری شیعی از آن (مشهور به توحید مفضل)، تحریری مختصر با حذف مقدمه تهذیب‌گر متن و با انتساب به جاحظ در بین اهل

سنت و همین تحریر به علاوه تحریر کامل تر مشتمل بر مقدمه‌ی تهذیب‌گر نسخه، با انتساب به جاحظ در میان زبیده متداول بوده است. (رحمتی، ۱۳۹۴ ش، ص ۴۴).

پژوهشگر تشابه میان کتاب «الفکر و الاعتبار» و کتاب «فکر» کتاب فی بدء الخلق و الحث علی الاعتبار» و وابستگی میان دو متن را از دلایل ادعای خویش ذکر می‌نماید. شباهتی چنان چشمگیر که نویسنده اذعان دارد باید یکی را تحریر اندک متفاوت‌تر از دیگری دانست. ایشان درباره خاستگاه اصلی متن کتاب التوحید در وضعیت کنونی با ذکر قرائنی؛ نه به صراحت و قطعیت؛ احتمال داده‌اند که «عالمی شیعی از قرن سوم یا چهارم که به احتمال قوی «علی بن حاتم قزوینی» است با استفاده از تحریر مختصر کتاب «الفکر - تحریر نخست کتاب توسط جبرائیل بن نوح انباری» که غیر از تحریر دیگر و اصلاح شده کتاب است (تحریر مفصل)، و با استفاده از شهرت داشتن نام مفضل و روایات چندی در خصوص ابن ابی العوجا، تحریر فعلی از کتاب را پدید آورده باشد. (همان، ص ۶۳).

در مقاله ای با هدف اعتبار سنجی محتوایی شماری از گزاره‌های کتاب توحید مفضل جهت تحقق اعتبارسنجی، شماری از گزاره‌های رساله؛ از جهت مضمون؛ بر سایر روایات شیعی عرضه گردیده تا عیار درستی یا نادرستی آن کشف شود. سپس با پژوهش در سایر منابع حدیثی، ضمن استخراج روایاتی پیرامون هر گزاره، نکاتی را مطرح نموده و به تبیین مدلول این روایات و مقایسه آن با مدلول گزاره‌های مورد بحث و به دست آوردن مخالفت یا موافقت پرداخته شده است.

در انتهای فرایند چنین گزارش شده است که از بین پنج گزاره از کتاب توحید مفضل: مضامین برهان نظم و مانویه با موافقت فراوان از سوی سایر روایات مواجه گردید که صحت آن را اثبات و احتمال صدور آن را تقویت کرد. افزون بر آن عباراتی که نطق را فصل ممیز انسان برمی- شمارد، با مخالفت فراوان روبرو گردید که صحت آن را مورد سؤال و احتمال صدور آن را به حداقل رسانید. همچنین در رساله مطالبی مطرح شده که سایر روایات شیعی نسبت به آن‌ها ساکت بوده‌اند. از جمله بیان مفصل افسانه‌های کهن یا متون یونانی نوعی مخالفت و موجب کاهش اعتبار می‌باشد. روایات شیعه نسبت به گزاره‌های حاوی مضامین عناصر اربعه، مار بزرگ و ابر ساکت هستند که این امر - به ویژه با کمک سایر سنجه‌ها- احتمال صحت و صدور را کاهش می‌دهد. در پژوهش مزبور رساله ذهبیه به پنج بخش تقسیم شده و چنین نتیجه گرفته شده است که حداقل در دو بخش از پنج بخش منتخب انفراد مضمونی وجود دارد و یک بخش دارای مخالفت در مقایسه با سایر میراث حدیثی شیعه است که اعتبار بخشی به این روایت را نفی می‌کند و دو بخش دیگر موجب تقویت اعتبار روایت می‌باشد. «بنابراین حداقل با این سنجه مضامین توحید مفضل از جهت

اعتبار یکسان نیستند و نمی‌توان حکم کلی درباره‌ی این کتاب نمود تا موجب تسامح پژوهشگران در سراسر رساله گردد. در موارد کشف تطابق مضمونی نمی‌توان حکم قطعی به صدور گزاره کرد زیرا تلازمی بین صحت گزاره و صدور آن از امام وجود ندارد. همچنین بر فرض قبول صحت و صدور برخی گزاره‌ها احتمال اضافه شدن دیگر گزاره‌ها به رساله توحید مفضل وجود دارد. (شبیری و قناعتگر، ۱۳۹۸ش، ص ۷۸)

علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر عبارت علامه مجلسی درباره‌ی صحت روایت توحید مفضل، ضمن تأیید بخش‌هایی از حدیث، قسمت‌هایی از آن را رد نموده‌اند. عدم هم‌خوانی محتوای حدیث با کتاب، سنت و علوم رایج و همچنین نسخه‌های مختلف و مغایر با هم را از جمله ادله‌ی عدم اعتبار رساله بر شمرده و بیان می‌دارند که احتمال دارد نسخه ابتدایی از امام صادر شده باشد، لیکن در گذر زمان، به عمد یا به سهو دستخوش دخل و تصرف شده باشد. (حسینی طهرانی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۰)

حاصل سخن آن که به نظر می‌رسد توحید مفضل که از جمله منابع مستفاد در طب اسلامی است، فاقد اعتبار سندی و روایی بوده و قابل اعتماد نیست.

۲. رساله ذهبیه

«رساله‌ی ذهبیه» یا «طب الرضا (علیه‌السلام)» یکی از کتب مشهوری است که در زمینه‌ی طب و درمان نوشته و به امام رضا (علیه‌السلام) نسبت داده شده است. گفته می‌شود که این رساله را امام رضا (علیه‌السلام) به درخواست مأمون عباسی نوشته است. وجه تسمیه آن به رساله‌ی ذهبیه (کتاب طلایی) این است که مأمون دستور داده است آنرا با آب طلا بنویسند. (صاحب مستدرک، ۱۴۲۹ق، ۲۶۸/۱۹)

در این رساله درباره خوراکی‌ها، نوشیدنی‌ها، داروها، فصد و حجامت و مسواک زدن و فواید آن و اموری از این قبیل مطالبی آمده است. رساله با این مطلب آغاز می‌شود که برای هر دردی که در بدن پدید می‌آید، خداوند داروی آن را قرار داده است. تشبیه بدن به کشوری که قلب فرمانده آن است و زمینی حاصلخیز که باید برای باروری از آن مواظبت کرد و توصیه به اینکه با توجه به طبایع چهارگانه، آدمی باید غذاهایی بخورد که با معده او سازگار باشد، از دیگر مضامین این رساله است. (دانشنامه جهان اسلام، قاسم‌پور، مقاله «رساله ذهبیه»، ۱۳۹۹ش، ج ۱۹)

بنابر دیباچه‌ی رساله (ص ۳۰۷)، مأمون خلیفه عباسی در حضور امام رضا (علیه‌السلام) در نیشابور با معدودی از پزشکان و فیلسوفان درباره سلامت جسم و خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها گفتگو می‌کرد. یوحنا بن ماسویه (مترجم کتاب‌های پزشکی به عربی در روزگار هارون و مأمون و متوکل عباسی)،

جبرئیل بن بختیشوع (پزشک مخصوص هارون) و صالح بن سلهمه هندی (متخصص طب هندی) از جمله پزشکان حاضر بودند. در آن مجلس امام رضا (علیه السلام) سخنی نمی گفتند تا اینکه به درخواست خلیفه وارد گفتگو شده و اظهار داشتند که درباره موضوع جلسه مطالبی می دانند که یا از پیشینیان در اختیار ایشان قرار گرفته و یا درستی آنها را آزموده اند. دانسته هایی که هیچکس از آگاهی بر آن دانسته ها بی نیاز نیست. مأمون پس از استماع آن مطالب نیشابور را به قصد بلخ پترک کرده و در نامه ای به امام، از ایشان خواستند که رساله ای در باب مطالب مطروحه تدوین کند. البته مورخان درباره چنین مجلسی و ورود مأمون به نیشابور همراه امام و نیز رفتن او از آنجا به بلخ سخنی نگفته اند.

البته از سوی نوفلی طریق دیگری در خصوص روایت رساله ذهبیه ذکر شده (علامه عسگری، ۱۳۷۴ش، ص ۴-۶). که در ادامه ذکر و صحت آن بررسی خواهد شد.

نهایتاً علامه مجلسی نسخه ای از این رساله را به خط علامه کرکی (م ۹۴۰ق) پیدا کرده و در بخش جهان شناسی کتاب بحار الانوار عین آن را نقل کرده است. (علامه مجلسی، ۱۳۶۵، ۳۰۶/۵۹). و بعد از آن این کتاب شهرت یافت. قبل از علامه مجلسی فقط در دو منبع نام این کتاب مشاهده می شود: شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در کتاب الفهرست و ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در کتاب معالم العلماء.

شیخ طوسی آن را «الرساله الذهبیه» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۳) و ابن شهر آشوب «الرساله المذهبه» (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۰۳) نامیده و هر دو آن را از جمله آثار محمد بن حسن بن جمهور عمی بصری می دانند. البته توضیحی درباره ی محتوای این کتاب و جزئیات مربوط به تألیف آن بیان نکرده اند. سایر فقها هم در مدت هفتصد سال (تا زمان علامه مجلسی) اصلاً به این کتاب استناد نکرده اند. بعد از قرن یازدهم کتاب مورد توجه قرار گرفت و شروح و ترجمه های زیادی درباره ی آن نوشته شد. (شیخ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶)

در انتساب رساله ذهبیه به امام رضا (علیه السلام) اختلاف نظر وجود دارد. برخی انتساب را صحیح دانسته اند و برخی انتساب آن را رد نموده اند.

الف) بررسی دیدگاه موافقان انتساب رساله ذهبیه به امام رضا (علیه السلام):

موافقین شهرت رساله و تأیید سند رساله ذهبیه از سوی علامه عسگری را مهم ترین دلیل بر ادعای خویش دانسته اند. (خبرگزاری تسنیم، مقاله سند کتاب «رساله ذهبیه» را مرحوم علامه عسگری تأیید کرده است، ۱۳۹۶ش)

علامه عسگری در مقدمه‌ی کتاب «طب الرضا: طب و درمان در اسلام» در اثبات صحت نسبت رساله ذهبیه به حضرت امام رضا (علیه السلام) چنین نوشته‌اند: «برای این نامه سند مشهوری از ابن جمهور که ملازم حضرت از مدینه تا نیشابور بود ذکر شده و این شخص تصریح کرده که من حضور داشتم حضرت این نامه را بمأمون نوشت، علما و محدثین هم با اتکاء بگفته ابن جمهور این نامه را از حضرت میدانند.» (علامه عسگری، ۱۳۷۴ش، ص ۵)

علامه در ادامه به وجود روایت دیگری در مورد اثبات نسبت نامه به امام رضا (علیه السلام) بیان می‌دارند: «من (مرتضی عسگری) نسخه خطی این نامه را طبق روایت نوفلی یکی از محدثین معروف در کتابخانه آیت الله عسگری در سامره پیدا کردم که دیدیم پس از بسم الله و حمد خداوند چنین مینویسد: «ابو محمد الحسن بن محمد نوفلی گفت که پدرم که ملازم رکاب حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) بود بمن نقل کرده در مجلسی نشسته بود که در آن مجلس حضرت رضا (علیه السلام) وعده ای از فلاسفه و مامون حضور داشته (تا آخر همان مضمونی که قبلاً گفتم) بعد نوفلی جریان مجلس و نسخه ای را که از حیث مطلب با نسخه ابن جمهور اختلاف دارد و ما این اختلاف را بعداً توضیح خواهیم داد. نوفلی از حضرت رضا (علیه السلام) نقل میکند که وقتی نامه حضرت رضا بمامون در بلخ میرسد، مامون آنرا میخواند و بسیار خرسند میشود، دستور میدهد آن نامه را با طلا مینویسند، و بعد هم آنرا تکثیر کنند و برای هر کدام از فرزندان و اولیاء دوست و بنی اعمامش یک نسخه که با طلا نوشته شده بود بفرستند. بعد هم از ابی الحسن صالح بن عبدالله نقل شده، که گفته پدرم که خازن (بیوت الحکمه) مامون بوده نسخه برداری از نامه حضرت را در خزانه مامون بعد از وفاتش تایید کرده و گفته با نامه حضرت نامه‌ای بوده که خود مامون آنرا با خط زیبا نوشته بود و مضمون نامه به شرح زیر است...» و در ادامه متن نامه مامون را نقل می‌کنند. (همان، ص ۴-۶).

سپس علامه عسگری در تمه مقدمه کتاب خویش ذیل عنوان «بیان سلسله سند انتساب این رساله طلائی بحضرت امام رضا (علیه السلام)» چنین می‌نگارند: «نقل این رساله از حضرت رضا (علیه السلام) بتواتر رسیده است، و ما (دکتر زینی) این رساله را بتوسط حسن بن محمد بن جمهور بدست آوردیم، که میگفت از پدرش (محمد بن جمهور عمی) بوی رسیده ولی گاهی هم میگفت از جدش که در کتب رجال بنام (محمد بن جمهور) معروف بوده بوی رسیده است که او هم از تمیمی بصری نقل کرده تمیمی بصری هم از پسر عمش که معاصر حضرت امام رضا (علیه السلام) بوده نقل کرده است. روایت شده که تمیم بصری، چندین کتاب تالیف کرده که... [یکی از آنها] همین روایت رساله ذهبی از حضرت امام رضا (علیه السلام) [است] و او بیش از ۹۰ سال عمر کرده بوده است. در

کتابخانه آیت اله (عسگری) در سامره نسخه خطی این رساله بوده که از ابی محمد حسن بن محمد نوفلی روایت شده است. این شخص حسن بن فصل بن یعقوب بن سعید بن نوفل بن حرث بن عبدالمطلب میباشد که نجاشی درباره او میگوید: شخص عالم، جلیل القدر و مورد اعتماد است که از حضرت رضا (علیه السلام) نسخه رساله را روایت کرده و همچنین از ابی عبدالله و از ابوالحسن (موسی) (الخ) مجلسی در جلد ۱۴ بحار ص ۵۶۷، پس از پایان شرح این رساله مینویسد، ابو محمد بن قمی گفت وقتی این رساله از جانب امام رضا (علیه السلام) بمامون رسید او آنرا خواند و شاد شد و دستور داد آنرا با آب طلا نوشتند، و نامش را «رساله مذهب» و در بعضی نسخ «رساله ذهبیه» گذاردند الخ» (همان، ص ۱۰۳).

در ادامه علامه عسگری دلایل خویش را در صحت انتساب رساله به امام رضا (علیه السلام) چنین اقامه نموده‌اند: «این رساله درباره علوم دینی یا اصول و فروع آن نوشته نشده و متعرض مسئله مورد اختلاف مسلمانان نگشته، یا اینکه درباره موضوع خارق العاده نوشته نشده تا بتوان در نسبت آن بامام شک کرد. چنانکه قبلاً ملاحظه کردید که حضرت در مجلس مامون فرمود: در نزد من از طب چیزی است که من شخصا آنرا تجربه کرده به صحتش مطمئن شده‌ام آنهم بمرور زمان این رساله شامل چیزی است که نباید انسان بآنها جاهل باشد و اگر آنها را ترک کند عذرش پذیرفته نیست. و این مسئله را حضرت با جواب خود بمامون تاکید فرموده، که گفت (از مسائلی است که من از دیگران شنیده‌ام و خودم آزمایش کرده‌ام). چنانکه در مقدمه ماههای رومی فرموده (کیفیت حفظ بهداشت از قول قدماء، که بعد هم بقول ائمه (علیهم السلام) برمیگردیم). پس همه این مطالب نشان میدهد که این رساله از نظر امام مجموعه تجارب شخصی او باضافه آنچه که از پدرانش شنیده و از گفته‌های قدماء استنباط نموده است.» (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در ادامه علامه عسگری با ذکر نظر مامون و اطرافیانش و همچنین نظر طب جدید درباره این رساله بررسی سندی خود را به اتمام می‌رساند.

بررسی دیدگاه علامه عسگری (دامت برکاته):

- دکتر مجید معارف؛ از علمای معاصر در علم حدیث؛ ابتدا بیان می‌دارند که برخی محققان همچون شیخ صدوق درعیون اخبار الرضا و علامه مجلسی در بحارالانوار و نجاشی در کتاب رجال (معارف، ۱۳۷۶ش، پاورقی ۱، ص ۳۳۸). رساله ذهبیه را به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده‌اند. سپس ایشان با استناد به تحقیقاتی که آخرین صورت گرفته از جمله کتاب «تحلیلی از زندگانی امام رضا (علیه السلام)» اثر محمد جواد فضل الله؛ کتاب «معرفة الحدیث از آقای بهبودی»، «سیره ائمه اثنی عشر» از هاشم معروف حسنی و مجموعه آثار نخستین کنگره امام رضا به قلم چند تن از صاحب

نظران؛ انتساب رساله ذهبیه به امام رضا (علیه السلام) را زیر سوال برده و انتساب آن به امام (علیه السلام) را رد می نمایند و بر آنند که سندهای این کتاب نوعاً به محمد بن جمهور عمی می رسد و این شخص از نظر علمای رجال به شدت تکذیب شده و متن رساله نیز در بعضی از صفحات متضمن رکاکت می باشد. (همان، ص ۳۳۸-۳۳۹)

سپس دکتر معارف در نقد نظر دانشمند معاصر علامه عسگری می نویسد: «باید گفت به شهادت همان نجاشی، کسی که از حسن بن محمد بن سهل نوفلی یا حسن بن محمد بن فضل نوفلی روایت میکند همان محمد بن جمهور بن عمی است و نجاشی در مورد این شخص یعنی محمد بن جمهور می نویسد که محمد بن جمهور مکنی به ابو عبدالله عمی شخصی ضعیف الحدیث و فاسد المذهب بود و در مورد وی چیزهایی گفته اند که خدا از حقیقت آن آگاه تر است. وی از امام رضا (علیه السلام) به نقل روایت پرداخته و کتابهای او عبارتند از.....» ضمناً بنا به تحقیق آقای بهبودی کتاب رساله طبّی از مصنفات فرزند این شخص یعنی حسن بن محمد بن جمهور است که وی با تصنیف و روایت آن از قول پدر خود تا اندازه ای خواسته است از شخصیت ضعیف و غیر اخلاقی پدر خود دفاع نماید. (همان، ص ۳۳۹).

دکتر مجید معارف تالیف و تصنیف کتب به شیوه معمول و متداول مصنفان کتب امامان شیعه را؛ با توجه به اینکه شرایط آن بزرگواران اجازه این امور را به آنان نمی داده است؛ رد نموده و آنچه در این زمینه از کتب و مسانید به آنان منتسب گردیده، نوعاً از مجعولات غلات می دانند که توسط راویان حدیث کتب و تصانیف مختلفی از سخنان امامان (علیهم السلام) پدید آمده است که شیخ طوسی و نجاشی تنها به بخشی از آن در کتابهای خود اشاره کرده اند. (همانجا)

- به نظر می رسد بررسی سند رساله توسط سوی علامه عسگری با نوعی اغماض صورت گرفته است. چراکه نویسنده در صفحه ۵ کتاب، در پاورقی شماره ۱ می نگارند: «منظور از نوفلی همان محمد علی بن محمد نوفلی ابوالحسن یا علی بن محمد بن نعمان نوفلی میباشد چون هر دو اینها در خدمت امام بوده اند.» (ر.ک. علامه عسگری، ۱۳۷۴ش، ص ۵) و در پاورقی شماره ۲ ایشان در مورد الهاشمی؛ که در نقل به عنوان خزانه دار مأمون معرفی شده است؛ متذکر می شوند که «در کتب رجال شیعه نامی از این شخص نداریم، گمان میکنم که این شخص هاشمی و از بنی عباس باشد، مرتضی عسگری» (ر.ک. همانجا) که نشان از مسامحه دارد.

ب) بررسی دیدگاه مخالفان انتساب رساله ذهبیه به امام رضا (علیه السلام):**

افزون بر موارد فوق که در نقد دیدگاه نخست بیان شد، می توان ادله ذیل را هم بر عدم صحّت

انتساب رساله ذهبیه افزود:

۱. از جمله مواردی که از اعتبار این کتاب می‌کاهد این است که سید بن طاووس (م ۶۶۴ق) در کتاب «الأمان من اخطار الأسفار و الأزمان» وقتی درباره‌ی مباحث بهداشتی و درمانی به معرفی کتب می‌پردازد، اسمی از این رساله نمی‌برد. (سید بن طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۱۶۵)
۲. با وجود اینکه علامه مجلسی نسخه‌ای از این رساله را به خط علامه کرکی پیدا کرده و در بحارالانوار عین آن را نقل کرده است؛ لیکن محقق کرکی در موسوعه فقهی خود (جامع المقاصد) اصلاً به این رساله استناد نکرده است و از آن نام هم نبرده است. همین عدم اعتنای محقق کرکی شاید بتواند اعتبار آن زیر سوال ببرد.
۳. شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) که از معاصرین علامه مجلسی بوده، این رساله را از کتاب‌های غیر قابل اعتماد معرفی کرده است. (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۵۹/۳۰)
۴. در سلسله روایان حدیث این رساله فردی به نام «محمد بن حسن بن جمهور» به عنوان راوی اصلی ذکر شده است که نجاشی او را فردی «ضعیف الحدیث» و «فاسد المذهب» معرفی کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۷) شیخ طوسی هم او را «غالی» دانسته (رجال شیخ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۴) و تصریح می‌کند که در روایات او غلو و تخلیط وجود دارد. (الفهرست شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۱۳)
۵. استاد بهبودی؛ از دیگر علمای معاصر علم حدیث؛ در کتابشان «أبو عبد الله محمد بن جمهور العَمِّي» را در زمره ضعفا ذکر کرده‌اند. ایشان ابتدا نظرات رجالیون همچون نجاشی و شیخ طوسی و ابن الغضائری را درباره محمد بن جمهور بیان می‌دارد و سپس با بیان ادله و مستندات اثبات می‌نمایند که امر بر برخی رجالیون همچون ابن غضائری مشتبه شده و ابوعبدالله محمد بن جمهوری عمی را با نوه‌اش ابوعلی محمد بن الحسن بن جمهور عمی که نعمانی در کتاب الغیبه از او یاد کرده اشتباه گرفته‌اند. «أقول: قد اشتبه عليه وعلي غيره أبو عبد الله محمد بن جمهور العمي بحفيدة أبي علي محمد بن الحسن بن جمهور العمي وهو الذي النعماني في كتاب الغيبة» (بهبودی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۸۷)
۶. استاد بهبودی بیان می‌دارند که محمد بن الحسن ادیب و شاعری بود که به ابوالقاسم تنوخی (متوفی ۲۴۲) گرایش داشته است و گرایش او به تنوخی را صفدی در الوافی بالوفیات جلد دوم ص ۳۵۲ از قول ابی علی التنوخی ذکر کرده است و درباره او گفته است که شاعری بوده که در اشعارش بعضی از محرمات الهی را از خدای عز و جلّ تمنا نموده است. در واقع کنیه پدر بزرگ، اباعبدالله و پسرش ابومحمد بوده است و اینان دو شخص مجزا بوده‌اند. «فالجِد يَكْنِي أبا عبد الله وابنه يَكْنِي أبا محمد كما مر في ترجمته بالرقم ۳۲ والحفيد يَكْنِي أبا علي» (همانجا) و از این رو

شیخ طوسی در رجال خویش صفحه ۳۸۷ به شماره ۱۷ وی در زمره اصحاب امام رضا (علیه السلام) ذکر نموده است و با این وجود همو در صفحه ۵۱۲ کتاب رجالش به شماره ۱۱۳ مجدد از وی نام برده بیان می‌دارد که «لم یرو عنهم طعناً فیما رواه عن الرضا السلام من نسخه الرسالة المذهبه التي عدّها من کتبه فی الفهرست» (همانجا) نهایتاً استاد بهبودی، هر آنچه در دیباچه رساله ذهبیه آمده کذب و مخالف ضرورت تاریخ نامیده و متن آن را در زمره اقوال اطباء و منجمین برمی‌شمارند که مناسب جایگاه قداست ائمه اطهار نیست. «وعندی أنّ هذه الرسالة أيضاً من مصنفات الحسن بن محمد بن جمهور العمی، رواه هارون بن موسی التلعکبری (ت ۳۸۵) عن محمد بن همام الکاتب (ت ۳۳۶) حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور قال: حدثنا أبی، وكان عالماً بأبی الحسن علی بن موسی الرضا ع خاصة به ملازماً لخدمته... وهذا التاريخ الذي لفقّه الحسن بن محمد بن جمهور فی دیباچه هذه الرسالة كلها کذب وزور يخالف ضرورة التاريخ، كما أن متن الرسالة بما فیها من أقاویل الأطباء والمنجمین لا یناسب قداسة العترة الطاهرة» (همان، ص ۲۸۸)

۷. برخی بر آنند که با ادعای تساهل در مطالب غیر فقهی، ضعف سندی رساله ذهبیه را توجیه کنند. لیکن این ادعا زمانی صحیح است که قرائن متنی؛ اعتبار متن حدیث یا مضمون آن را اثبات کنند. در حالی که درباره‌ی این رساله چنین امری وجود ندارد. (عابدی، نکونام و نصیری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۵ - ۱۴۵) بلکه برخی قرائن در متن آن وجود دارد که به اعتبارش خدشه وارد می‌کند. از جمله این که این رساله با متون طبّی معاصر با امام رضا (علیه السلام) مانند رساله‌ی طبّی بختیشوع بن جبرائیل (م ۲۵۶ق) کاملاً مشابهت دارد و حاوی مطلب خاصی غیر از آن‌ها نیست.

۸. اشکالات محتوایی دیگری نیز در این رساله به چشم می‌خورد. از جمله این که نویسنده در بخشی از این رساله، به مأمون عباسی توصیه می‌کند که بعد از حجامت «تریاق اکبر» تناول کند. (منسوب به امام رضا (علیه السلام)، ص ۶۰). تریاق اکبر (فاروق)، دارویی ترکیبی است و اجزای اصلی این دارو، عبارتند از: شراب، گوشت مار افعی و جندبیدستر که بیضه یک نوع سگ است. (صدیقی هندی، ۱۳۸۷ق، ۴۷۹/۵) خوردن این دارو به سبب دارا بودن اجزای نجس و حرام، جایز نیست. (علّامه حلّی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۰) البته شارحین رساله‌ی ذهبیه، سعی کرده‌اند این قسمت کتاب را توجیه نمایند. (علامه مجلسی، ۱۳۶۵ش، ۳۴۶/۵۹؛ مشهدی، ۱۴۰۰ق، ص ۹۶) که به نظر این استدلالات ضعیف هستند. برخی معتقدند که در مقابل علوم یونانی دو جریان افراطی و تفریطی در جامعه‌ی اسلامی به وجود آمد. از یک طرف زنادقه و ملحدین، سعی داشتند که اسلام را یک دین مخالف علم جلوه دهند و از طرف دیگر برخی سعی کرده‌اند بعضی از مطالب علمی جدید را به اسم اهل بیت (علیهم السلام) جعل کنند. به نظر ایشان، رساله‌ی ذهبیه توسط یک طیب نوشته شده و آن

را به امام رضا(علیه السلام) نسبت داده و سپس آن را به محمد بن جمهور داده است. محمد بن جمهور از کسانی است که معتقد بوده لازم نیست احادیث را با اجازه استاد نقل کرد، بلکه می توان از احادیث کتابی که به نحو و جاده هم رسیده باشد، بهره برد. از این رو در حالی که این رساله شرایط لازم برای استناد را نداشته، وارد کتب حدیثی کرده است. (جلسه گروه علمی فلسفه دین در تاریخ ۹ اردیبهشت ۹۹). ماحصل آن که با توجه به ایرادات فاحش بر سلسله سندی رساله و تضعیف راوی اول و افتادگی در اسناد، همچنین ایرادات محتوایی مانند تنافی برخی مطالب آن با یافته های روایی و پزشکی، تجویز خوردن «تریاق فاروق» در غیر حالت ضرورت و اضطرار که از اعتماد به متن این رساله می کاهد، رساله ذهبیه نمی تواند از مکتوبات و آثار منسوب به امام رضا(علیه السلام) باشد و نمی توان با آن به عنوان «سنت» مواجهه داشت و در خصوص رساله ذهبیه که از جمله منابع مستفاد در طب اسلامی به شمار می رود، وضعیت، مشابه توحید مفضل بوده و کتابی که اکنون در دسترس است فاقد اعتبار سندی و روایی بوده و قابل اعتماد نیست.

۳. اصول کافی

از دیگر منابعی که در طب اسلامی به آن استناد می شود کتاب شریف کافی است. در پژوهشی کیفی پس از استخراج و دسته بندی روایات طبّی سه کتاب «الکافی»؛ یعنی اصول کافی، فروع کافی و روضه کافی؛ مشخص شد که در مجموع ۲۲۳۳ روایت از مجموع ۱۶۱۹۹ روایت طبّی است (حدود ۱۴٪ از کل کتاب) که از ۲۲۳۳ روایت طبّی استخراج شده، ۸۹۱ روایت صحیح، ۳۸۱ روایت موثق و ۹۶۱ روایت ضعیف می باشند. سپس نویسنده با تذکر این نکته که علمای علم حدیث در مقام عمل تفاوتی بین احادیث صحیح و موثق قائل نیستند، اعلام داشته که در مجموع سند ۱۲۷۲ حدیث صحیح یا موثق و تنها سند ۹۶۱ حدیث، ضعیف می باشند. (قاضی مرادی و ایلخانی، «استخراج و دسته بندی روایات طبّی کتاب الکافی، بر اساس اعتبار سندی»، ۱۳۹۵ ش) با توجه به گزارش مزبور حدود ۴۰ درصد از احادیث طبّی در کتاب کافی به لحاظ سندی ضعیف و حدود ۶۰٪ از اسناد آن صحیح یا موثق می باشند. بنابراین سرنوشت احادیث پزشکی در کتاب کافی همان است که پیشتر در باب رساله ذهبیه و توحید مفضل ذکر شد.

حال سخن بر سر این است که با احادیث پزشکی چه مواجهه ای باید داشت؟ جملگی را کنار

گذاشت و یا همگی را پذیرفت و بر اساس آنها مبادرت به درمان و تاسیس طب اسلامی نمود؟

به نظر می رسد در مواجهه با احادیث پزشکی می بایست ملاحظاتی داشت که برخی از

آنها چنین هستند:

ملاحظات در مواجهه با احادیث پزشکی

- شاید بتوان پیدایش علم طب را نتیجه بیانات پیامبران الهی دانست؛ اما باید توجه داشت که وظیفه آنها بیان مطالب طبّی نبوده است؛ بلکه آنان به جهت عنایت و لطف آموزه‌هایی را در این زمینه بیان کرده‌اند و با وجود تسلط ائمه هدی بر دانش پزشکی، فلسفه ورود ایشان به این مباحث بنیان نهادن علم پزشکی نبوده و ورودشان در مسائل پزشکی، مانند ورود آنان به سایر علوم، به صورت موردی و به طور دائم نبوده و محل رجوع دایمی مردم جهت مداوای بیماری‌ها و امراض جسمانی نبوده‌اند؛ بلکه به فراخور بحث و گاه به عنوان کرامت و گاه مورد سوال واقع شدن و یا از آن جهت که سلامت جسم مرتبط با سلامت روح و روان است؛ به تبیین ظرایفی از مباحث سلامت جسم و پزشکی پرداخته‌اند.

مؤید این ادعا آن است که در روایات اسلامی، علم دین، قسیم علم طب است و جدا کردن فقه (دین‌شناسی) از طب (پزشکی) و حرفه فقیهان از کار طبیبان شاهد دیگری برای جدا بودن حوزه دین و حوزه علم طب است. (ر.ک. محمدی ری شهری، ۱۳۸۵ش، ۳۱/۱؛ جلسه گروه علمی فلسفه دین در تاریخ ۹ اردیبهشت ۹۹)

- باید توجه داشت که در برخی احادیث سهوی از سوی راوی حدیث، سر زده است و نهایتاً به سهو یا که عمد، بخشی از حدیث حفظ و بخشی دیگر از آن، فراموش شده است. بعضاً نیز برخی فرق و مخالفان، با هدف زشت نمایاندن چهره مذهب در نگاه مردم و تخطئه‌ی ائمه احادیثی جعل را در میان احادیث گنجانده‌اند.

- برخی بر آنند که اعتبار روایت صرفاً به اعتبار سند و اثبات وثاقت راویان وابسته نبوده و ضعف سند، به معنای عدم اعتبار حدیث نمی‌باشد. از این رو بررسی دلالت متنی و دلالت محتوایی می‌تواند اسباب اتقان حدیث را فراهم آورد. بنابراین همانگونه که در احادیث آداب، اخلاق، مواعظ، تاریخ و... ضعف سند به واسطه قرینه‌های تایید کننده متن و شهرت فتوایه یا شهرت عملیه قابل انجبار است، در احادیث پزشکی نیز ضعف سند قابل رفع باشد. اما باید توجه داشت که در حوزه سلامت انسانها نمی‌توان چنین حکمی داشت همانگونه که حکم در احادیث پزشکی همچون حکم در مباحث فقهی نیست که مضطر از رجوع به خبر واحد و کسب تکلیف در امور شرعی باشیم؛ بلکه بستر علوم تجربی جهت رفع اضطرار هست.

- در مواجهه با احادیث معتبر که از صحت سندی برخوردارند نیز باید التفات شود که این احادیث قابلیت تعمیم برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و طبع‌ها و مزاج‌های مختلف را ندارد و در کاربست آنها بایستی به قرائن دیگری همچون طبع و مزاج افراد و شرایط اقلیمی مکان صدور حدیث توجه داشت. و این همان تذکری است که شیخ صدوق داده‌اند که برخی از احادیث ناظر به آب و هوای مکه و مدینه صادر شده‌اند و به کار بستن آنها در دیگر شرایط آب و هوایی، صحیح نمی‌باشد. بماند که در مواردی معصوم (علیه‌السلام) بر پایه آنچه از حال و طبع سؤال کننده می‌دانسته، پاسخ داده و از همان موضع، فراتر نرفته است؛ چه این که امام، بیش از آن شخص به طبع وی آگاهی داشته است. فی‌المثل آنچه درباره غسل روایت شده که درمان هر دردی است، روایتی است صحیح و معنایش نیز این است که غسل، شفای هر بیماری‌ای است که از بُرودت طبع برخیزد و یا آنچه درباره استنجا به آب سرد برای مبتلایان به بواسیر رسیده، در موردی است که بواسیر شخص، از حرارت طبع، سرچشمه گرفته باشد. یا آنچه در مورد بادمجان و درمانگر بودن آن روایت شده، ناظر به هنگام رسیدن خرما و در مورد کسانی است که خرما می‌خورند، نه ناظر به دیگر اوقات. (شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۵) پس بی‌مهابا حتی سراغ احادیث صحیح نیز نمی‌توان رفت.

- بیشتر مطالب متون دینی در باب طب، مربوط به مباحث «اطعمه و اشربه» است و با مباحث علوم تغذیه مرتبط است تا علم طب؛ زیرا محتوای عمده‌ی علم طب درباره شناخت بیماری‌های اعضاء و اندام‌های بدن و روش‌های پیشگیری و درمان هزاران بیماری است مانند شناخت و درمان بیماری‌های قلب، مغز، معده، روده و ... که در متون دینی به بسیاری از این امور اشاره نشده است. بنابراین بهتر است بسان احادیث سلامت و پیشگیری به آنها نگریسته شود تا احادیث پزشکی و درمانی.

برخی علما با رعایت ملاحظات فوق احادیث پزشکی را به اقسام ذیل تقسیم و شیوه مواجهه با آنها را بیان نموده‌اند:

۱- احادیثی که اعجاز پیشوایان دین در درمان بیماریهاست مانند آنچه قرآن کریم در بیان معجزه حضرت عیسی (علیه‌السلام) نقل کرده؛ این احادیث مربوط به اعجاز در مسائل پزشکی بوده و در واقع، خارج از محدوده احادیث طبّی مورد بحث است.

۲- احادیثی که در مورد پیشگیری از بیماریها وارد شده است. طرح احادیث طبّی پیشگیری، برای عموم، با توجه به این که این احادیث، غالباً منطبق با موازین علمی‌اند و با این توضیح که

عواملی که برای پیشگیری در این احادیث مطرح شده، به معنای علت تامه پیشگیری نیست، فاقد مشکل دانسته‌اند.

۳- احادیثی که در مورد درمان بیماریها نقل شده است و خود دو بخش دارد: احادیثی که به درمان از طریق شفا خواستن به وسیله قرآن و دعا پرداخته و احادیثی که از طریق دارو مبادرت به درمان نموده‌اند. تعامل صحیح با آن بخش از احادیث طبّی که به وسیله آیات قرآن و دعا به درمان می‌پردازند؛ با توجه به شرایط اجابت دعا و مجرب بودن دعا در درمان بسیاری از بیماریها؛ قابل طرح برای عموم است؛ لیکن مبنای عمل قرار گرفتن احادیثی که درمان بیماریها را از طریق داروهای ویژه‌ای توصیه کرده‌اند و و القای آنها به عموم به عنوان رهنمودهای پیشوایان دین، بدون ارزیابی کامل و دقیق آنها صحیح نخواهد بود. (محمدی ری شهری، محمد، ج ۱، ص ۳۷-۳۸)

نتیجه

حاصل آنکه دیدگاه نافیان احادیث پزشکی؛ که احادیث طبّی را مورد تاخت و تاز قرار داده و حکم به عدم اعتبار و عدم صدور قطعی جملگی آنها داده‌اند؛ نمی‌تواند صحیح باشد و بی‌شباهت به دیدگاه نومعتزله نیست که به کلی احادیث را فاقد اعتبار می‌دانند. ثمره چنین دیدگاهی محروم نمودن جامعه از خزانه علم بیکران و خطاناپذیر ائمه است که از علم الهی سرچشمه می‌گیرد. در مقابل دیدگاه آنانی که براین باورند تنها راه رسیدن به دانش پزشکی و درمان بیماران، وحی است و طب هیچ اتکایی بر علوم تجربی ندارد نیز نمی‌تواند به دور از مناقشه باشد و چه بسا جانب افراط را گزیده‌اند. چه آنکه بنابر این نوشتار ثابت شد که اولاً بسیاری از احادیث طبّی از جهت سندی و دلالتی و محتوایی مخدوش هستند و ثانیاً ورود پیامبر اکرم و ائمه هدی به این مباحث ورودی موردی و به فراخور سوال مراجعان بوده و اغلب جنبه پیشگیری دارد تا و ثالثاً اگر احادیثی در باب درمان ذکر شده ناظر به اقتضائاتی همچون وضع خاص بیماران، وضع مزاج و طبع آنان و یا شرایط اقلیمی و آب و هوای سرزمینی که بیماران در آن زیست می‌کردند قابل اجراست و نمی‌تواند نسخه واحدی برای همه بیماران باشد.

باید توجه داشت که اگر بیش از آنچه مراد شرع است، علقه‌ای میان طب؛ که علمی متغیر و پرنوسان است؛ و آموزه‌های دین؛ که مستحکم و متقن هستند؛ برقرار شود و هر آنچه از احادیث اعم از صحیح و ضعیف به نام دین ثبت شود و بر اساس آن طبّ اسلامی بنیان شود؛ هر چند نیت بنیانگذاران دلسوزانه و خیرخواهانه باشد؛ از آفت تفسیر علمی و در نتیجه دخالت تام و انحصاری دین در عرصه طب که ثمره آن وهن در دین و تزلزل پایه‌های استوار آن به واسطه علقه و مناسبت سازی بیش از حد بین دین و علم پزشکی است، غفلت ورزیده‌اند. چه بسا عمل به احادیث ضعیف

و یا رجوع به احادیث متقن بدون توجه به ملاحظات و قراین آن صدماتی را برای افراد به بار آورد و سلامتی آنان را به خطر افکند و افراد این لطمه و آسیب را به دین نسبت دهند نه پزشک معالج. از این رو بایستی دامان دین را از ساحت علمی که چندان متقن نیست پیراست که دین پویای اسلامی نیاز به چنین آراستنی ندارد. چنین آموزه‌هایی نسنجیده همچون علف هرز بر پیکره استوار دین مبین اسلام می‌پیچند و مبادا که سرنوشتی مشابه آنچه گریبان‌گیر ادیان تحریف شده همچون مسیحیت شد، برای دین متقن و عقلانی اسلام رقم بخورد.

شاید راه میانه و منطقی آن باشد که پس از سره‌ی احادیث صحیح از غیر صحیح و اطمینان از صحّتشان، چه به لحاظ سندی و چه به لحاظ مقارناتی همچون شهرت فتوایی؛ با رعایت ملاحظاتی که ذکر شد؛ از این احادیث معتبر در معیت طب مدرن و طب سنتی، بهره جست. به این صورت که احادیث متقن، جهت رمزگشایی و بهره‌جستن از گنجینه علم لدنی ائمه اطهار؛ در اختیار آزمایشگاه‌ها و مراکز علمی قرار گیرد؛ که یقین تحقق این مهم در گرو اتحاد دانشمندان علم پزشکی و آزمایشگاهی با متخصصین حدیث شناسی است.

پیوست

* جهت اطلاع از مباحث رجالی مربوط به این دو راوی و عدم صحّت سند رساله توحید مفضل ر.ک.

- محمدعلی، صالحی، «بررسی اجمالی آثار منسوب به مفضل بن عمر جعفری، بساتین، شماره ۱، ۱۳۹۳، صص ۱۱-۴۹».

- زینب طلوع هاشمی و کاظم طباطبایی و مهدی جلالی، بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفری، دوفصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم، سال پنجم (۱۳۹۴)، شماره سیزدهم، ص ۹۳-۱۱۶.

** منابع بیشتر جهت علاقه مندان به تفقد در آرای آنان که انتساب رساله ذهبیه را رد نموده اند:

- دانشنامه جهان اسلام (جلد ۱۹)، مقاله «رساله ذهبیه»، نویسنده: محسن قاسم‌پور، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۹.

- جلسه گروه علمی فلسفه دین با موضوع «قلمرو دین در عرصه طب» سه شنبه ۹ اردیبهشت ۹۹ در پایگاه اطلاعاتی به آدرس

- مهدی درخشان ابوعلی حسن بن ابراهیم سلماسی، رساله ذهبیه (در علم طب) منسوب به حضرت رضا (ع)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال بیست و پنجم، پاییز ۱۳۶۲، شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ (پیاپی ۱۰۱ تا ۱۰۴)
- پژوهشی در اعتبار رساله ذهبیه، طباطبایی، سید محمدکاظم، نصیری، هادی، مجله علوم حدیث، ص ۳ - ۲۱، شماره ۶۳، بهار ۱۳۹۱ش

منابع

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۳۸۰ق)، *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا*، نجف، المطبعة الحیدریه
۲. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۴۰۸ق)، *الذریعه إلی تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴. حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۳۸۳ش)، *امام شناسی*، جلد هجدهم، مشهد، نشر علامه طباطبایی.
۵. درخشان، مهدی، ابوعلی حسن بن ابراهیم سلماسی (۱۳۶۲ش)، «رساله ذهبیه (در علم طب) منسوب به حضرت رضا (ع)»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال بیست و پنجم، شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ (پیاپی ۱۰۱ تا ۱۰۴)
۶. ابن طاوس، علی بن موسی (۴۰۹ق)، *الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۷. سلمانی، پرویز، *دانشنامه جهان اسلام*، مقاله «توحید مفضل»، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۹.
۸. صدیقی هندی، محمد طاهر بن علی (۳۸۷ق)، *مجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل و لطائف الأخبار*، ج ۵، چ ۳، قم، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۹. طوسی، محمد بن حسن (۴۱۷ق)، *فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، تحقیق: الشیخ جواد القیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه مکتبه المحقق الطباطبائی.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن (۳۷۳ش)، *رجال شیخ طوسی*، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، چ ۳، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. عابدی، احمد و جعفر نکونام و هادی نصیری (۱۳۹۰ش)، «تریدهای آشکار و نهان علامه مجلسی درباره اعتبار رساله ذهبیه»، *مجله پژوهش دینی*، شماره ۲۳.

۱۲. قاضی مرادی، زهره و ایلخانی، رضا (۱۳۹۵ش)، «استخراج و دسته بندی روایات طبی کتاب الکافی، بر اساس اعتبار سندی»، *فصلنامه علمی-پژوهشی قرآن و طب*، دوره ۱، شماره ۴.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۳۶۵ش)، *بحار الانوار*، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۴. منسوب به امام رضا ع (۱۴۰۲ق)، *طب الإمام الرضا علیه السلام (الرسالة الذهبية)*، قم: دارالخیام.
۱۵. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵)، *دانشنامه احادیث پزشکی*، ج ۱، قم: دارالحدیث.
۱۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، ج ۶، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. نصیری، هادی، سید محمد کاظم، طباطبایی، «پژوهشی در اعتبار رساله ذهبیه» بهار (۱۳۹۱ش)، *مجله علوم حدیث*، ص ۳-۲۱، شماره ۶۳.
۱۸. نصیری، هادی و محمد علی صالحی (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، «توحید مفضل بن عمر جعفری در ترازوی نقد»، *دو فصلنامه کتاب قیم*، سال هفتم، شماره شانزدهم.
۱۹. نوری، حسین (۱۴۲۹ق)، *مستدرک الوسائل*، ج ۱، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۲۰. یکصد و دهمین جلسه گروه علمی فلسفه دین سه شنبه ۹ اردیبهشت ۹۹ در پایگاه اطلاعاتی به آدرس: <https://hekmateislami.com/?p=10575>
۲۱. بیانیه آیت الله تبریزیان در ۶ مرداد ۱۳۹۶:
- <https://b2n.ir/e47895> @ <https://b2n.ir/p48991>

نقش حدیث در تاریخ‌نگاری

مرتضی قاسمی حامد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹، صفحه ۱۳۶ تا ۱۵۸ (مقاله پژوهشی)

چکیده

«حدیث» و «تاریخ‌نگاری» رابطه‌ای دوسویه با یکدیگر دارند، به‌گونه‌ای که هریک از محدثان و مورخان در راستای تکمیل معارف خود، ناگزیر باید به یکدیگر مراجعه نمایند؛ زیرا فهم حدیث بدون تاریخ و فهم تاریخ بدون مراجعه به حدیث امکان‌پذیر نیست. بررسی منابع این دو علم نیز نشان می‌دهد که میان این دو، رابطه‌ای برقرار است، به طوری که در دوره‌ای محدثان و مورخان یکسان بوده‌اند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تأثیرات حدیث بر تاریخ در گذر زمان می‌پردازد که تأثیرات آن را بر چهار محور تقسیم کرده است: (۱) یکسانی حدیث و تاریخ (۲) تبعیت تاریخ از اسلوب حدیث (۳) حدیث به عنوان منبعی برای ذکر وقایع تاریخی (۴) تاریخ جزئی از منابع حدیثی. بنابراین با ظهور حدیث از سوی پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و گسترش آن، تاریخ از آن تأثیر پذیرفت، اما به تدریج به دو علم مستقل مبدل شدند و در ادامه، تاریخ‌نگاری به عنوانی علمی در جرح و تعدیل حدیث به کار گرفته شد.

کلیدواژه‌ها: حدیث، تاریخ‌نگاری، سیره، مغازی، طبقات.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران:

درآمد

از ابتدای صدور حدیث از جانب پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع)، اصحاب و پیروان ایشان نسبت به نقل و نگارش آن، اهتمام ویژه داشتند و احادیث را با سند نقل می‌کردند. به تدریج مکتوبه‌های حدیثی توسط اصحاب شکل گرفت و سپس در دوره‌های بعد کتابهای جامع حدیثی پدید آمد. با نگاه اجمالی به احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) در منابع شیعه و اهل سنت، مشاهده می‌شود که احادیث در موضوعات مختلفی از جمله احکام، کلام، فقه، اخلاق و ... بیان شده‌اند.

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که در احادیث به آن پرداخته شده، «تاریخ» است که شامل گزارش بخشی از زندگی پیامبر (ص) و ائمه (ع) و اصحاب ایشان و روایان حدیث می‌باشد. این احادیث از زبان پیامبر (ص) و ائمه (ع) و روایان حدیث بیان شده و نیز سیر تاریخی تدوین حدیث در شیعه و اهل سنت را منعکس نموده‌اند.

آنچه مسلم است اینکه احادیث بخشی از تاریخ را در خود دارند که با توجه به تعریف حدیث نزد علمای حدیث یعنی: «قول، فعل و تقریر معصوم (ع)»، می‌توان گفت «فعل و تقریر» در واقع بخشی از تاریخ زندگی پیامبر (ص) و ائمه (ع) است که به‌خاطر برخوردار بودن ایشان از عصمت از حجیت برخوردار بوده و مورد عمل مسلمانان قرار می‌گیرند. بنابراین بخشی از هر علم، تاریخچه آن علم است که ذیل آن انعکاس می‌یابد، از این رو، میان «حدیث» و «تاریخ‌نگاری» ارتباط برقرار است. پس ضروری است نوع و چگونگی ارتباط آن دو مورد بررسی قرار گیرد.

طرح مسأله

در تعداد قابل توجهی از احادیث پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع)، و نیز در اقوال صحابه و تابعان و روایان حدیث، وقایع تاریخی صدر اسلام و فراز و نشیبهای آن بیان شده است. از این رو، بررسی علم «حدیث» و «تاریخ‌نگاری» و منابع هر یک از آن دو، نشان می‌دهد که میان این دو، رابطه‌ای برقرار است، به طوری که در دوره‌ای محدثان و مورخان یکسان بوده‌اند. این مقاله در صدد است با روش توصیفی - تحلیلی بررسی نماید کدام یک از این دو علم بر دیگری و چگونه اثر گذاشته است. بنابراین تحقیق حاضر در راستای تبیین تأثیر حدیث بر تاریخ، به دنبال پاسخ‌گویی به این سوالات است: تأثیر حدیث بر تاریخ و سیر تاریخی آن چگونه است؟ محورهای تأثیر حدیث بر تاریخ چیست؟ تأثیر تاریخ بر حدیث چگونه است؟

مفهوم شناسی

پیش از بررسی موضوع، لازم است به مفاهیم «حدیث» و «تاریخ» پرداخته شود.

۱. حدیث

مراد ما از حدیث معنای اصطلاحی آن است که در شیعه و اهل سنت اندکی با هم تفاوت دارد. حدیث در اهل سنت بر قول، فعل یا تقریر پیامبر اکرم (ص) نسبت داده می‌شود (صبحی صالح، ۱۳۸۳ ش، ۹۱-۹۳) و اما در شیعه کلامی است که از قول یا فعل یا تقریر معصوم حکایت کند (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۵ ش، ۳۸-۴۰). بنابراین معنای حدیث در شیعه اعم از معنای حدیث در اهل سنت است یعنی شیعیان علاوه بر قول، فعل یا تقریر پیامبر (ص)، قول یا فعل یا تقریر امامان دوازده‌گانه را نیز به عنوان حدیث می‌پذیرند.

۲. تاریخ

تاریخ از دو جهت مورد بحث قرار می‌گیرد؛ یکی اینکه علم حوادث گذشته زندگی بشری است و دیگر اینکه علم قوانین آن حوادث است که مورد اول را تاریخ به معنای اخص و مورد دوم را فلسفه تاریخ یا علم‌الاجتماع می‌خوانند (آئینه‌وند، ۱۳۷۷ ش، ۵۷/۱).

تاریخ از نگاه مسلمانان و غیرمسلمانان قابل بررسی است اما مراد ما از تاریخ دیدگاه مسلمانان به این موضوع است. تعاریف مختلفی برای تاریخ وجود دارد و صحرایی با مراجعه به تمامی تعاریف موجود در میراث اسلامی آنها را به شش دسته تقسیم کرده است که عبارتند از:

- ۱- سیر زمان و حوادث به معنای تطور تاریخی.
- ۲- تعیین زمان حادثه با روز، ماه و سال.
- ۳- علم تاریخ و تعریف آن، کتابهای تاریخ و محتویات آن.
- ۴- تدوین تاریخ یا توصیف تطور و تحلیل آن.
- ۵- شرح حال نگاری و معرفت رجال.
- ۶- به معنای میراث اقوام و بیانگر شمائل بنیادی امتهما (صحرایی، ۱۳۸۶ ش، ۴۳ و ۴۴).

سیر تاریخی تأثیر حدیث بر تاریخ

رویکرد اعراب به علم تاریخ بر اخبار جاهلی و حدیث متکی است. اخبار جاهلی همان نوشته‌های قبل از اسلام بود که پیرامون جنگها و ... می‌نوشتند و الایام^۲ نامیده می‌شد. اما حدیث با ظهور اسلام وارد عرصه شد. بنابراین بعد از نشر حدیث در بین اعراب، تاریخ نگاری به دو دسته تقسیم شد، به طوری که مدینه به تاریخ نگاری اسلامی (یعنی حدیثی) روی آورد و اما کوفه و بصره

۲. مراد ایام‌العرب است که اسلام آن را به ایام‌الله مبدل کرد (جعفریان، ۱۳۸۲ ش، ۱۹).

بر همان راه قبلی یعنی اخذ تاریخ از اخبار جاهلی باقی ماندند ولی این مراکز باهم ارتباط‌های نزدیک داشتند و از این رو تاریخ‌نگاری در بصره و کوفه نیز همانند مدینه به شیوه حدیثی درآمد (ر.ک: دوری، ۱۴۲۰ق، ۲۲).

به این ترتیب حدیث و تاریخ باهم پیوند برقرار کردند و از این رو افرادی به فراگیری مغازی رسول خدا(ص) در کنار گفتار ایشان روی آوردند. هرچند که مغازی به معنای جنگ‌های پیامبر(ص) است ولی در آن زمان این مباحث تمامی دوره رسالت پیامبر(ص) را شامل می‌شد (ر.ک: همان، ۲۳ و ۲۴). این زمان را می‌توان دوره یکسانی حدیث و تاریخ نامید زیرا تمامی تاریخی که در این زمان نگاشته می‌شد حول زندگی پیامبر اکرم(ص) بود و بنابراین از احادیث آن حضرت اخذ می‌شد اما به تدریج حدیث و تاریخ از هم فاصله گرفتند ولی همچنان پیوند آنها از لحاظ اسلوب برجا بود به طوری که یک کتاب تاریخی دقیقاً مثل یک کتاب حدیثی با سلسله سند کامل نوشته می‌شد.

به این ترتیب به علت پیروی تاریخ از اسلوب حدیث یعنی ذکر سند، دانش‌هایی در یاری این اسلوب به وجود آمد و زمینه تألیف کتابهایی در این باره گردید که می‌توان به کتب: طبقات، رجال، تراجم و شرح حال نویسی اشاره کرد؛ زیرا این کتب برای شناسایی رجال ثقه از غیر ثقه تدوین شدند تا محدثان و مورخان سند صحیح را از سند ضعیف تشخیص دهند و به میزان اعتبار خبر پی‌ببرند (ر.ک: رحمتی، ۱۳۸۷ش، ۱۲/۷۴۲ و ۷۴۳).

با گذشت زمان میزان تأثیر‌پذیری تاریخ از حدیث کاهش یافت به طوری که کتب تاریخی با تساهل و تسامح به ذکر سند می‌پرداختند (ر.ک: همان، ۱۲/۷۴۲). از اوایل قرن چهارم هجری به تدریج ذکر سند از اخبار تاریخی حذف گردید و از این رو میان کتب حدیثی و کتب تاریخی از نظر اسلوب جدایی افتاد و کتبی تألیف گردید که دیگر در آنها از ذکر سند خبری نبود هرچند که از احادیث نیز در تألیف کتابهای خود بهره برده بودند ولی شیوه‌ای جدید و عاری از سند را برای بیان وقایع تاریخی برگزیدند. از جمله مهم‌ترین کتبی که به این شیوه تألیف شد می‌توان از کتاب علی بن حسین مسعودی نام برد که او را نماینده تاریخ‌نگاری بدون سند معرفی می‌کنند (ر.ک: همان، ۱۲/۷۴۳). قبل از مسعودی، یعقوبی نیز این روش را در تدوین تاریخ خود به کار برده است (ر.ک: صحرايي، ۱۳۸۶ش، ۴۸)، به طوری که از ذکر سند پرهیز و تنها منابع مراجعه شده را ذکر می‌کند. ولی از دوران مسعودی به بعد، به تدریج نقل سند در اخبار تاریخی از بین رفت.

آنچه از این زمان به بعد در پیوند میان حدیث و تاریخ به وجود آمد این بود که در تألیف کتب تاریخی از منابع حدیثی نیز در کنار دیگر کتب استفاده می‌شد؛ زیرا با توجه به سیر تاریخ‌نگاری

اسلامی که از زمان پیامبر(ص) آغاز گردید چه بسیار احادیثی وجود داشت که از وقایع قبل از بعثت پیامبر(ص) خبر می داد و از این رو مورخان ناگزیر به رجوع به این منابع بودند. همان طور که جواد علی در کتاب خود با نام «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» ضمن استفاده از احادیث بیان می دارد: کتب حدیث و همچنین شروح آن غنی از مواردی است که برای تدوین اخبار جاهلیت متصل به اسلام چاره‌ای جز رجوع به آنها نیست؛ زیرا در آن مباحثی را در رابطه با نواحی متعدد از احوال جاهلی می‌یابیم که در موارد دیگر به آن نمی‌رسیم (جواد علی، ۱۴۲۷ق، ۸۴/۱).

بعدها با ظهور ابن‌خالدون و انتقاد او به مورخان گذشته به خاطر عدم دقت در نقل اخبار، مورخان به تدریج به جای تکیه بر گوینده بر تحلیل و تفسیر گفته روی آوردند (ر.ک: صحرايي، ۱۳۸۶ش، ۴۸). از آنچه گذشت می‌توان سه دوره کلی را نسبت به تأثیرات حدیث بر تاریخ نام برد: ۱- دوران جدایی حدیث و تاریخ: این دوره مربوط به قبل از ظهور اسلام می‌شود اما آنچه از تأثیر حدیث بر این دوره می‌توان ذکر کرد این است که بسیاری از احادیث، اخبار نادرست جاهلی را تصحیح نمودند و یا آنها را رد کردند به عنوان نمونه پیامبر(ص) از پرداختن به ذکر نسبش نهی کرد به این دلیل که گویندگان آن به خطا رفته‌اند.

۲- دوران پیروی تاریخ از اسلوب حدیث: این دوره از ابتدای بعثت پیامبر(ص) شروع می‌شود و تا پایان قرن سوم ادامه می‌یابد. در این دوران کتابهای تاریخی با تبعیت از حدیث تألیف شدند به طوری که برخی با حدیث ادغام شدند یعنی هم از نظر اسلوب و هم از نظر محتوا همانند یک کتاب حدیثی بودند و برخی دیگر تنها در اسلوب از احادیث پیروی کردند.

۳- دوران عدم پیروی تاریخ از اسلوب حدیث: این دوره از ابتدای قرن چهارم شروع می‌شود و تا هم‌اکنون ادامه دارد. در این دوران کتابهای تاریخی از اسلوب حدیث فاصله گرفتند و از ذکر سند پرهیز نمودند اما حدیث به عنوان یکی از منابع مطمئن برای فراگرفتن وقایع تاریخی بود و چه بسا وقایع بسیاری وجود داشت که تنها منبع موجود برای آگاهی از آنها حدیث بود. یکی دیگر از ویژگیهایی که در این دوره در تاریخ‌نگاری اسلامی به‌وجود آمد، نقد متنی اخبار به جای نقد سندی آنها بود.

محورهای تأثیر حدیث بر تاریخ

مراد از این بحث بررسی گونه‌های مختلف تأثیر حدیث بر تاریخ است که میزان پیوند میان این دو علم را نشان می‌دهد. این گونه‌های مختلف از این قرارند:

۱. یکسانی حدیث و تاریخ

در این محور دو دسته تألیفات به وجود آمد که با وجود حدیثی بودن این کتابها، تمامی مطالبشان نقل تاریخ است.

۱-۱. سیره

سیره در لغت به معنای سنت، روش، رفتار، حالت، شیمه و هیئت است. در اصطلاح به کتبی گفته می‌شود که اخبار مربوط به آغاز اسلام و شرح احوال و تاریخ غزوه‌های رسول اکرم (ص) و شرح احوال ائمه (ع) و راه و رسم آنها در رفتار و کیفیت موضع‌گیری آن بزرگواران در برابر وقایع و حوادث و رخدادها را گزارش می‌کند. اولین موضع از تاریخ‌نگاری اسلامی که مورد عنایت اخباریان قرار گرفت سیره نبوی بود (آئینه‌وند، ۱۳۷۷ش، ۱/۲۴۹). محدثان سیره نبوی را در بابتی با عنوان کتاب السیر و المغازی یا کتاب الجهاد ثبت می‌کردند اما به تدریج به صورت کتابی مستقل درآمدند (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۲ش، ۲۱).

اولین کسی که به تدوین سیره پرداخت محمد بن مسلم بن شهاب الزهری (د ۱۲۴ق) بود و از این رو سیره‌نگاری در نیمه دوم قرن اول هجری وضع شد. زهری شاگردان خود موسی بن عقبه و محمد بن اسحاق را نیز در این زمینه تربیت کرد (ر.ک: دوری، ۱۴۲۰ق، ۲۶-۳۱) و مشهورترین سیره، سیره ابن اسحاق است که اکنون موجود نیست بنابراین به معرفی سیره ابن هشام که تهذیب سیره ابن اسحاق است می‌پردازیم.

ابو محمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری محدث، مورخ، ادیب و نسب‌شناس است. از زندگی او اخبار چندی در دست نیست اما گویند که در بصره به دنیا آمد و بخش مهمی از زندگی خود را در کوفه و بصره گذراند. در اواخر عمر وارد مصر شد و تا پایان عمر در آنجا زندگی کرد (ر.ک: مؤذن جامی، ۱۳۷۲ش، ۱۱۸/۵-۱۲۰) و سرانجام در سال ۲۱۳ق (ر.ک: ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۳۸۰/۳) یا ۲۱۸ق (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۴۲۹) وفات نمود. از اساتید او می‌توان بکائی و ابو عبیده معمر بن مثنی (ر.ک: مؤذن جامی، ۱۳۷۲ش، ۱۱۹/۵) و از شاگردان او می‌توان عبدالرحیم بن عبدالله بن برقی و احمد بن البرقی (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۴۲۹) را نام برد. مهم‌ترین اثر او کتاب «السیره النبویه» است که حاصل تهذیب و تلخیص سیره ابن اسحاق است (ر.ک: ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۳۸۰/۳). از مهم‌ترین ویژگی‌های این کتاب عبارتند از:

۳. جهت اطلاع از آثار او ر.ک: ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۳۸۰/۳؛ مؤذن جامی، ۱۳۷۲ش، ۱۱۹/۵.

- ۱- ذکر نسب و اجداد پیامبر(ص) به همراه ذکر زندگی ایشان از تولد تا وفات و بیان سوره‌هایی که در این رابطه نازل شده است.
- ۲- به گفته خود ابن‌هشام بعضی از آنچه ابن‌اسحاق در این کتاب بیان کرده از جمله برخی از اشعار او را حذف کرده است چون شاهدی و سببی برای ذکر آنها نیافته و یا ذکرشان زشت بوده است. اما در عین حال اخباری را به آن افزوده است چه آنهایی که از ابن‌اسحاق فوت شده و چه آنهایی که به خود او رسیده. او همچنین به نقد برخی روایات می‌پردازد (ر.ک: ابن‌هشام، بی‌تا، ۴/۱).
- ۳- اشعار بسیاری در این کتاب در رابطه با وقایع مختلف ذکر شده است.
- ۴- ابن‌هشام، هر کجا از ابن‌اسحاق سخن می‌آورد «قال ابن‌اسحاق» و هر کجا از خود مطلبی می‌آورد «قال ابن‌هشام» می‌گوید.
- ۵- گاه ابن‌هشام به بحث لغوی می‌پردازد مثلاً در معنای تحنث (ر.ک: همان، ۲۳۵/۱).
- ۶- غالب کتاب از احادیث پیرامون زندگی پیامبر اکرم(ص) تشکیل شده است و به صورت مسند ذکر می‌شوند اما در ذکر اسناد، تسامح و تساهل صورت گرفته است به طوری که در برخی موارد سند کامل و در برخی موارد سند ناقص و حتی در برخی موارد بدون سند می‌آید و ابن‌هشام درصدد رفع این نقیصه برنیامده است.

۲-۱. مغازی

مغازی، جمع مغزی و مغزاه به معنای موضوع غزوه و بعداً خود غزوه استعمال شده است. این واژه، برای ذکر و شرح مناقب غزاه و غزواتی که انجام داده‌اند به کار رفته، ولی به تدریج از باب توسع آن را بر حیات رسول خدا(ص) اطلاق کرده و مرادف سیره دانستند (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ۶۷/۱ و ۶۸). مورخان سلف، لفظ مغازی و سیره را به یک معنی به کار برده و از هر دو مفهوم واحدی؛ یعنی بیان زندگی رسول اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) و اصحاب را مراد کرده‌اند (آئینه‌وند، ۱۳۷۷ش، ۲۸۸/۱). اما اکنون مراد از آن معنای اخص یعنی شرح و بیان غزوات پیامبر اکرم(ص) است.

ابان بن عثمان بن عفان مرحله بین درس حدیث و درس مغازی است؛ زیرا در زمان او کتابش رابه حدیث توصیف می‌کردند. اما عروه بن زبیر مؤسس درس مغازی و اولین کسی است که کتابی در مغازی تألیف کرد (ر.ک: دوری، ۱۴۲۰ق، ۲۴ و ۲۵). مشهورترین کتابی که در مغازی به معنای اخص نوشته شده کتاب «المغازی» واقدی است و اکنون به شرح آن می‌پردازیم.

ابوعبدالله محمد بن عمر بن واقد الواقدی الاسلامی المدینتی القاضی بعد از سال ۱۲۰ق (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۴/۵۵۴) یعنی در سال ۱۲۹ق (صفدی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۳۸) یا ۱۳۰ق (سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۵۶۷) متولد شد. از چهل و چند سالگی به طلب علم پرداخت و از صغار تابعین سماع کرد و بعد از آن به حجاز و شام و ... رفت (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۴/۵۵۴). سرانجام در ۱۱ ذی‌الحجه (صفدی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۳۸) ۲۰۷ق (سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۵۶۷) در بغداد (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۹/۴۵۷) وفات کرد. او عالم در مغازی و سیر و فتوح و احکام و اختلاف مردم بود (ر.ک: صفدی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۳۸؛ سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۵۶۷) و برخی او را توثیق و برخی متهم به کذب کرده‌اند (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۹/۴۵۴-۴۶۹). از مهم‌ترین اساتید او می‌توان مالک بن انس و اسامه بن زید اللیثی (ر.ک: سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۵۶۶؛ صفدی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۳۸؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۹/۴۵۴) و از مهم‌ترین شاگردان او می‌توان محمد بن سعد و احمد بن عبید بن ناصح (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۹/۴۵۵؛ سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۵۶۶) را نام برد. او کتب بسیاری نوشته است و گفته شده که قدرت حافظه‌اش از کتابهایش بیشتر بوده است (ر.ک: سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۵۶۷؛ صفدی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۳۸). جهت اطلاع از آثار ر.ک: صفدی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۳۹ و ۲۴۰؛ واقدی، ۱۴۱۴ق، مقدمه محقق، ۱/۱۰-۱۳).

مهم‌ترین کتاب او *المغازی* است. برخی از ویژگیهای این کتاب از این قرارند:

- ۱- او در ابتدای کتاب گزارشی از وقایع دوران زندگی پیامبر(ص) در مدینه از زمان هجرت تا وفات ایشان داده است و بعد مشایخ خود را ذکر می‌کند (ر.ک: واقدی، ۱۴۱۴ق، ۱/۲)، سپس هر یک از وقایع را به طور مجزا شرح می‌کند که به شرح ۴۹ غزوه و ۴۷ سریه پرداخته است.
- ۲- در ذکر هر غزوه به تفصیل جغرافیایی، ذکر جانشینان پیامبر(ص) در مدینه و ذکر شعار مسلمین در جنگ به همراه ذکر کشته‌های مسلمانان و کفار می‌پردازد. سپس آیات مرتبط با آن را ذکر می‌کند. در برخی موارد اشعاری نیز می‌آورد.
- ۳- او از شاگردان زهری استفاده برده و تنها کسی که از آن ذکری به میان نیاورده ابن‌اسحاق است که علت آن این است که ابن‌اسحاق قبل از تولد واقدی مدینه را ترک کرده است (ر.ک: همان، مقدمه محقق، ۱/۲۹ و ۳۰).
- ۴- او در کتاب خود وقایعی را ذکر کرده که ابن‌اسحاق به ذکر آنها نپرداخته است و نیز وقایعی وجود دارد که در دیگر کتابها نیست. همچنین در ذکر تاریخ برخی حوادث دچار اختلاف بوده و چند تاریخ برای آنها ثبت کرده است (ر.ک: همان، مقدمه محقق، ۱/۳۲-۳۴).

۵- او بسیار به ذکر سند مقید بوده است به طوری که کمتر مطلبی را پیدا می‌کنید که بدون ذکر سند باشد و از این رو غالب کتاب را احادیث مسند تشکیل می‌دهند و در مواردی اندک به اظهار نظر پرداخته است.

۲. تبعیت تاریخ از اسلوب حدیث

در این محور دو دسته تألیفات انجام گرفت که از این قرارند:

۲-۱. تألیف کتبی تاریخی همانند کتب حدیثی با سلسله سند کامل

مؤلفان این کتب بسیار بر ذکر سند مقید بودند و آن را اعتباری بر کتب خود می‌دانستند هرچند که این شیوه را از کتب حدیثی اخذ کرده بودند. بهترین نمونه تاریخی که بر اسلوب حدیثی نوشته شده کتاب *تاریخ طبری* است و در اینجا به شرح آن می‌پردازیم.

محمد بن جریر طبری از اهالی آمل مازندران است که چون آن ناحیه را جزء طبرستان می‌شمردند به طبری شهرت یافته است (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۶۹/۱۴؛ سعیدی، ۱۳۸۳ش، ۱۰/۴۷۸). او در سال ۲۲۴ق (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۶۷/۱۴) یا ۲۲۵ق (خطیب، ۱۴۱۷ق، ۱۶۴/۲) به دنیا آمد، از ۱۶ سالگی یعنی از سال ۲۴۰ق (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۶۷/۱۴)^۴ به بعد به دنبال علم‌آموزی رفت و بسیار سفر کرد و مردان بزرگی را دیدار نمود (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۶۷/۱۴) و از علوم چیزهایی را جمع کرد که دیگران در عصر او در جمع آن مشارکتی نداشتند. او در انتهای سفرهایش در بغداد سکونت کرد (ر.ک: سعیدی، ۱۳۸۳ش، ۱۰/۴۷۹) و سرانجام در شوال سال ۳۱۰ق در همین شهر درگذشت (ر.ک: حاجی خلیفه، بی‌تا، ۱/۲۷۹). از مهم‌ترین اساتید او می‌توان محمد بن عبدالملک بن ابی‌الشوارب و اسماعیل بن موسی السُّلَی و از مهم‌ترین شاگردان او می‌توان ابوشعیب عبدالله بن الحسن الحرانی و ابوالقاسم الطبرانی را نام برد (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۶۸/۱۴ و ۲۶۹). گفته شده که او متهم به تشیع بوده است (ر.ک: سعیدی، ۱۳۸۳ش، ۱۰/۴۷). او کتب بسیاری^۵ نوشت که مهم‌ترین اثر او کتاب «*تاریخ الامم و الملوک*» است. مهم‌ترین ویژگی‌های این کتاب عبارتند از:

۱- در ابتدای کتاب مطالبی درباره حدوث زمان، آدم، انبیاء و رسل به ترتیب ذکرشان در تورات، حوادث واقع شده در زمانشان به همراه تفسیر آنچه در قرآن درباره آنها آمده، ذکر پادشاهان به خصوص پادشاهان ایران و امتهایی که تا مبعوث شدن رسول اکرم(ص) بودند، ذکر شده است و

۴. برخی گفته‌اند در ۱۲ سالگی آمل را ترک کرد (ر.ک: سعیدی، ۱۳۸۳ش، ۱۰/۴۷۸).

۵. جهت اطلاع از کتب او ر.ک: طبری، بی‌تا، ۱۰/۱۶-۲۰.

بعد وقایع قبل از هجرت پیامبر(ص) به مدینه می‌آید و در نهایت وقایع پس از هجرت پیامبر بر اساس سال شمار تا سال ۳۰۲ ق بیان می‌شود.

۲- در این کتاب اخبار واهی، همچون اسرائیلیات و بعضی از اخبار ایرانیان و همچنین احادیث موضوع وارد شده است مانند احادیث آغاز خلقت و سیره انبیاء (ر.ک: طبری، بی‌تا، ۲۵/۱).

۳- طبری می‌گوید: آنچه در این کتاب آورده‌ام از روایان گرفته‌ام و براساس حجت عقلی و استنباط نبوده‌اند و اخبار گذشتگان را باید از روایان اخبار گرفت؛ زیرا از مسائل استدلالی و نظری نیستند و اگر مطلبی هست که خواننده را متعجب می‌کند از من نیست چون من همان‌طور که آنها را از روایان گرفته‌ام نقل کرده‌ام (ر.ک: همان، ۸۷/۱). در جایی دیگر می‌گوید: مراد ما تحلیل و استدلال نیست بلکه می‌خواهیم شمه‌ای از تاریخ گذشتگان را بیان کنیم (ر.ک: همان، ۷/۱).

۴- طبری در این کتاب از اسلوب سندی کامل پیروی کرده است و چه در مورد احادیث و چه در مورد غیر آن به این شیوه عمل می‌کند. اما بعضاً برخی مطالب را بدون سند و یا با سند ناقص بیان می‌کند. او در مواردی اندک به تحلیل اخبار پرداخته است و اظهارنظرهای خود را با «قال ابو جعفر» شروع می‌کند.

۲-۲. طبقات

طبقه در عرف حدیث و در اصطلاح ارباب رجال و تاریخ به معنی نسل است. نسل در تعریف متداول مورخان، به جماعتی گفته می‌شود که توانسته باشند، مشایخ حدیث یا تاریخ را مشترکاً درک کرده و از آنها بهره علمی برده و حدیث نقل کرده باشند. معادل این اصطلاح در عصر ما «دوره» است که در مراکز علمی دانشگاهی استعمال می‌شود (آئینه‌وند، ۱۳۷۷ش، ۱۷۶/۱).

این علم به خاطر کمک به مورخان و محدثان پدید آمد تا به کمک آن روایان ضعیف را از ثقه تشخیص دهند و اسناد ضعیف را از اسناد صحیح بازشناسند و مشکلات احتمالی در اسناد را بیابند. از این رو علوم دیگری نیز در تبعیت از این علم به وجود آمد از قبیل رجال (اعم از موضوعی، جزئی یا کلی)، تراجم و شرح حال نویسی که همانند کتب طبقات برای شناسایی اسناد صحیح از ضعیف نوشته شدند. علاوه بر این در این کتب مطالب بسیاری از لحاظ تاریخی بیان شده که به این خاطر از نظر تاریخی نیز دارای فوایدی سودمند هستند. از مهم‌ترین کتب تألیف شده در این زمینه *طبقات ابن‌سعد* است که در اینجا به شرح آن می‌پردازیم.

ابوعبدالله محمد بن سعد بن منیع الزهری البصری معروف به کاتب و اقدی بعد از سال ۱۶۰ق به دنیا آمد (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۶۶۴). او بسیار راستگو و ثقه و عادل است و علم بسیار دارد (ر.ک:

ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۳۵۱/۴) و کتب بسیاری در زمینه غریب، فقه، حدیث و ... تألیف کرده است (ر.ک: صفدی، ۱۴۱۱ق، ۸۸/۳؛ خطیب، ۱۴۱۷ق، ۳۷۰/۲). او سرانجام در سال ۲۳۰ق (خطیب، ۱۴۱۷ق، ۳۷۰/۲) در سن ۶۲ سالگی (ذهبی، بی تا، ۴۲۵/۲) در بغداد (همان) یا شام (خطیب، ۱۴۱۷ق، ۳۷۰/۲) وفات کرد. از استادان او می توان محمد بن عمر الواقدی و سفیان بن عیینه و از شاگردان او می توان ابوبکر بن ابی الدنیا و ابومحمد حارث بن ابی اسامه تمیمی را نام برد (ر.ک: صفدی، ۱۴۱۱ق، ۸۸/۳؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۳۵۱/۴؛ خطیب، ۱۴۱۷ق، ۳۶۹/۲؛ ذهبی، بی تا، ۴۲۵/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۶۶۴ و ۶۶۵). مهم ترین اثر ابن سعد کتاب *الطبقات الکبری* است که مهم ترین ویژگیهای این کتاب از این قرارند:

- ۱- این کتاب فاقد مقدمه است.
- ۲- در ابتدای کتاب اشاره ای به زندگانی برخی پیامبران و اجداد پیامبر شده است، بعد زندگانی پیامبر(ص) از تولد تا وفات ذکر می شود، سپس اصحاب پیامبر(ص) و تابعان و کسانی که بعد از آنها آمده اند براساس شهرها طبقه بندی می شوند به طوری که ابتدا شهرهای شبه جزیره عربستان و بعد شهرهای دیگر ذکر می شوند و در نهایت به طبقات مختلف زنان پرداخته می شود، در هریک از موارد اصحاب و تابعان و دیگران از هم جدا شده و به صورت جدا طبقه بندی شده اند.
- ۳- غالب این کتاب از سلسله سند کامل برخوردار است و در برخی موارد اشعاری نیز ذکر شده است (نک: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۹۹/۴)، همچنین آیات مربوط به زندگی پیامبر(ص) ذکر می شود. از این رو این کتاب هم در ذکر سیره پیامبر(ص)، هم در پیروی از اسلوب حدیث و هم در ذکر طبقات مختلف محدثان اهمیت زیادی دارد.

۳. حدیث به عنوان منبعی برای ذکر وقایع تاریخی

در این محور دو دسته تألیفات صورت گرفته است که عبارتند از:

۳-۱. حدیث یکی از منابع تاریخ به همراه تبعیت تاریخ از اسلوب حدیث

مراد کتبی است که در آنها مؤلفان احادیث را با سلسله سند کامل آورده اند و همچنین اقوال غیر حدیثی را نیز این گونه و در اسلوب سندی ذکر کرده اند؛ یعنی هم از احادیث استفاده کرده اند و هم از اسلوب پیروی نموده اند. بهترین نمونه کتاب *تاریخ مدینه السلام* نوشته خطیب بغدادی است که در اینجا به شرح آن می پردازیم.

ابوبکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مهدی بن ثابت البغدادی معروف به الخطیب (ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۹۲/۱) صاحب تصانیف (حموی، ۱۴۰۸ق، ۱۳/۴؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۹۲/۱؛

سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۴/۲؛ ذهبی، بی‌تا، ۱۱۳۵/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ۶۸/۱۰) و آخرین حافظ است (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۰/۱۸). او در روز پنج‌شنبه در ۶ روز باقیمانده از ماه جمادی‌الآخری (حموی، ۴۰۸ق، ۱۶/۴) در سال ۳۹۲ق (ابن‌خلکان، ۱۴۲۰ق، ۹۳ و ۹۲/۱؛ سماعی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۴/۲؛ ذهبی، بی‌تا، ۱۱۳۵/۳؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۰/۱۸-۲۷۴) به دنیا آمد. پدرش خطیبی در قریه زیجان از سرزمینهای عراق بود؛ پس پسرش را برای سماع حدیث و فقه تشویق کرد و او سماع را از ۱۱سالگی یعنی از سال ۴۰۳ق شروع کرد (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ۱۱۳۶/۳؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۰/۱۸-۲۷۴) و به شهرهای مختلف رفت^۶ و علوم مختلف را فراگرفت تا اینکه حافظ‌ترین عصر خود شد (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ۱۱۳۶/۳). او سرانجام در روز دوشنبه هفتم ذی‌الحجه (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ۶۸/۱۰) سال ۴۶۳ق (سماعی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۴/۲) در بغداد (ابن‌خلکان، ۱۴۲۰ق، ۹۳/۱)، در اثر بیماری (حموی، ۴۰۸ق، ۱۴/۴) درگذشت. از کسانی که جنازه او را حمل کرد ابواسحاق شیرازی بود (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ۶۸/۱۰؛ ابن‌خلکان، ۱۴۲۰ق، ۹۳/۱). از اساتید او می‌توان ابو‌عمر بن مهدی الفارسی و ابوالحسن احمد بن محمد بن الصلت الاهوازی و از شاگردان او می‌توان ابوبکر البرقانی که از شیوخش بوده و ابو‌عبدالله الحمیدی را نام برد (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ۱۱۳۶/۳ و ۱۱۳۷؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۱/۱۸-۲۷۴). او نزدیک به ۱۰۰ کتاب (ابن‌خلکان، ۱۴۲۰ق، ۹۲/۱؛ سماعی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۴/۲) نوشت^۷ که مهم‌ترین آنها کتاب *تاریخ مدینه السلام* است. برخی از ویژگیهای این کتاب از این قرارند:

- ۱- این کتاب در رابطه با تراجم علمایی است که در بغداد زندگی کرده و یا آنجا را زیارت کرده‌اند از ابتدا تا عصر بغدادی، در این زمینه به کتابهای گذشتگان اعتماد کرده است (ر.ک: خطیب، ۱۴۱۷ق، ۲۴/۱). از این رو این کتاب شامل ترجمه ۷۸۳۱ نفر از محدثان، عالمان و مردان بزرگ و نامی است (ر.ک: همان، ۲۲/۱).
- ۲- خطیب از روش اسنادی همانند نقد روایات در تدوین کتاب خود بهره برده است که به خصوص در رابطه با کتبی که از بین رفته‌اند می‌تواند مفید باشد تا جایی که او در حدود ۴۴۶ کتاب ذکر می‌کند که از این میان ۲۹۸ کتاب را ابن‌ندیم ذکر نکرده است (ر.ک: همان، ۲۳/۱).

۶. جهت اطلاع از این شهرها ر.ک: حموی، ۴۰۸ق، ۱۵/۴؛ سماعی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۴/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۱/۱۸-۲۷۷.
 ۷. جهت اطلاع از آثار او ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ۱۱۳۹/۳-۱۱۴۱؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲۸۹/۱۸-۲۹۲؛ خطیب، ۱۴۱۷ق، ۱۵/۱-۲۰.

۳- او به نقد اوهمات علما و مصنفان سابق و پرده‌برداری از روایات شاذ و ترجیح بین روایات متعارض و تصحیح آنها می‌پردازد (ر.ک: همان، ۲۵/۱ و ۲۶). همچنین او در ابتدای کتاب توضیحاتی درباره عراق و بغداد در نواحی و حوالی آن می‌آورد.

۴- او ترجمه اشخاص را براساس حروف الفبا تنظیم کرده است و در بعضی موارد نظام طبقاتی را در آن به‌کار برده است (ر.ک: همان، ۲۷/۱) و نیز او بابها را براساس قدم وفات تنظیم می‌کند و کسانی را که از تاریخ وفاتشان آگاهی ندارد آنها را در اثنای طبقه هم‌عصر تنظیم می‌نماید (ر.ک: خطیب، ۱۴۲۲ق، ۸۱/۱ و ۸۲). اما بعضاً به تکرار افراد پرداخته که این در مواردی است که فرد مورد نظر هم به کنیه و هم به لقب مشهور بوده است که در این صورت در یکی از آن دو تنظیم کرده و دیگری را به آن ارجاع داده است. او در مورد روایات نیز به همین شیوه عمل می‌کند (ر.ک: خطیب، ۱۴۱۷ق، ۲۸/۱). نکته قابل‌اینکه او نام محمد را به سبب تبرک از نام پیامبر اکرم (ص) در ابتدا قرار داده و نیز در آغاز به شرح صحابی‌ای که به بغداد وارد شده‌اند می‌پردازد.

۵- مقدار قابل توجهی از مطالب این کتاب را روایات نبوی و یا روایاتی که به صحابی می‌رسند تشکیل می‌دهد و از این رو یکی از منابع او در تدوین کتاب، احادیث بوده است. به‌طوری که خلدون احذب کتابی با نام *زوائد تاریخ بغداد علی الکتب السنه* تألیف کرده است.

۲-۳. حدیث یکی از منابع تاریخ و عدم تبعیت تاریخ از اسلوب حدیث

مراد کتبی است که علی‌رغم استفاده از احادیث به عنوان یک منبع، از اسلوب حدیثی یعنی ذکر سند پیروی نکرده‌اند. بهترین نمونه کتاب *تاریخ مسعودی* است که در اینجا به شرح آن می‌پردازیم.

ابوالحسن علی بن حسین بن علی بن مسعودی، از ذریه عبدالله بن مسعود است (ر.ک: کتبی، ۱۹۷۳م، ۱۱/۳ و ۱۲؛ حموی، ۱۴۰۸ق، ۹۰/۱۳؛ ابن‌ندیم، ۱۴۱۵ق، ۱۸۸). ابن‌ندیم می‌گوید که او از اهالی مغرب است (ابن‌ندیم، ۱۴۱۵ق، ۱۸۸)، اما حموی نظر او را رد کرده است و می‌گوید که از کتابهای مسعودی به‌دست می‌آید که او بغدادی‌الاصل بوده و بعدها به مصر رفته و در آنجا اقامت کرده است (حموی، ۱۴۰۸ق، ۹۳/۱۳)، از این رو حیات علمی مسعودی در بغداد بوده و اما مدتی نیز در مصر زندگی کرده است (کتبی، ۱۹۷۳م، ۱۳/۳). او سرانجام در سال ۳۴۵ق (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۵۶۹/۱۵) یا ۳۴۶ق (کتبی، ۱۹۷۳م، ۱۳/۳) در مصر (حموی، ۱۴۰۸ق، ۹۱ و ۹۰/۱۳) وفات کرد. از مهم‌ترین اساتید او می‌توان ابی‌خلیفه الجمعی و نفطویه را نام برد (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۵۶۹/۱۵).

او کتب مختلفی تألیف کرد^۸ و مهم‌ترین اثر او *مروج الذهب و معادن الجواهر* است. برخی از ویژگیهای این کتاب عبارتند از:

۱- این کتاب تلخیص یافته کتاب مفصل مسعودی در تاریخ است که علت تلخیص آن این بوده است که نسخه‌برداری آن بسیار مشکل بود و از این رو خود مؤلف به تلخیص آن پرداخت و تنها مطالبی را آورد که برای خواننده عادی مفید باشد (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ۹/۱).

۲- *مروج الذهب* عبارت از درسهای تاریخی و جغرافیایی توأمان است و تاریخ متصل نیست بلکه مجموعه‌ای از حوادث و اخبار است که در شهرهای مختلف دیده است. او مسائلی را نقل کرده که کسی در نقل آنها بر او سبقت نگرفته است (همان، ۱/۱ و ۲).

۳- در باب دوم کتاب گزارشی از مباحثی که مورد بحث قرار می‌دهد ارائه کرده است که عبارت از زندگانی حضرت آدم، پیامبران و ملوک گذشته و زندگانی پیامبر و خلفا و دیگران است و وقایع را تا سال ۳۳۵ق دربردارد.

۴- غالب این کتاب را اخبار بدون سند تشکیل می‌دهد و تنها در مواردی اندک (نک: همان، ۱۵۲/۳، ۱۶۶، ۱۷۰ و ۱۷۲) سند خبر ذکر می‌شود. در ذکر اخبار تنها به نام کتابی (نک: همان، ۱۶۷/۳؛ ۵۲/۱) که مطلب از آن نقل می‌شود و یا نام نقل‌کننده اصلی خبر (نک: همان، ۷۸/۱) اکتفا شده است و حتی در مواردی که حدیثی نقل می‌شود نیز تنها به نام صحابی (نک: همان، ۲۷۸/۲) نقل‌کننده بسنده شده است. همچنین در برخی موارد اشعاری (نک: همان، ۹۵/۳ و ۹۶) ذکر می‌شود.

۴. تاریخ جزئی از منابع حدیثی

مراد از این محور کتابهایی است که با وجود حدیثی بودن بابت تاریخی را در خود جای داده‌اند؛ یعنی با وجود حدیث بودن مطالب این باب همگی محتوای تاریخی دارند. برای نمونه می‌توانیم به صحیح بخاری در اهل سنت و الکافی کلینی در شیعه اشاره کنیم که اکنون به معرفی آنها می‌پردازیم.

۴-۱. بخاری و الجامع الصحیح

محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره بن بردزبه الجعفی البخاری الحافظ امام در علم حدیث است (ابن‌خلکان، ۱۴۲۰ق، ۶/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۳۹۲/۱۲). جد بخاری مغیره به دست یمان جعفی البخاری اسلام آورد در حالی که زرتشتی بودند و از این رو به بخاری جعفی منسوب شده است (ر.ک: خطیب، ۱۴۱۷ق، ۶/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۳۹۲/۱۲). او در شوال ۱۹۴ق به دنیا آمد (ابن‌خلکان،

۸ جهت اطلاع از آثار او ر.ک: ابن‌نذیم، ۱۴۱۵ق، ۱۸۸؛ کنی، ۱۹۷۳م، ۱۳/۳؛ حموی، ۱۴۰۸ق، ۹۴ و ۹۳/۱۳.

۱۴۲۰ق، ۱۹۰/۴؛ خطیب، ۱۴۱۷ق، ۶/۲). اولین سماعش در سال ۲۰۵ق بود (صفدی، ۱۴۱۱ق، ۲۰۶/۲) و بعد به شهرهای مختلفی^۹ برای طلب حدیث رفت و در نهایت وارد بغداد شد (ر.ک: خطیب، ۱۴۱۷ق، ۵/۲) و در شوال سال ۲۵۶ق (صفدی، ۱۴۱۱ق، ۲۰۸/۲؛ خطیب، ۱۴۱۷ق، ۶/۲) در بغداد (ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۱۹۰/۴) وفات کرد و قبر او در ناحیه خرتنک (خطیب، ۱۴۱۷ق، ۳۳/۲) است. از استادان او می‌توان مکی بن ابراهیم البلخی و عبدان بن عثمان مروزی (ر.ک: صفدی، ۱۴۱۱ق، ۲۰۶/۲ و ۲۰۷؛ ذهبی، بی‌تا، ۵۵۵/۲ و ۵۵۶؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۳۹۶-۳۹۴/۱۲) و از شاگردان او می‌توان ترمذی و محمد بن نصرالمروزی و مسلم (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ۵۵۵/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۳۹۷/۱۲) را نام برد. او کتابهای مختلفی^{۱۰} تألیف کرد اما مهم‌ترین آنها صحیح بخاری است که آن را در ۱۶سال (ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۱۹۰/۴) تألیف کرده است و برخی از ویژگیهای آن از این قرارند:

۱- این کتاب فاقد مقدمه است.

۲- شامل ۹۷ کتاب حدیثی فقهی و غیر فقهی است.

۳- از میان این کتابهای حدیثی ۶ کتاب دارای مباحث تاریخی هستند که عبارتند از: کتاب الجهاد و السیر، کتاب احادیث الانبیاء، کتاب المناقب، کتاب فضائل الصحابه، کتاب مناقب الانصار و کتاب المغازی.

۴- در کتاب الجهاد و السیر ابتدا آیاتی در رابطه با درجات مجاهدان، پادشاهان، مجاهدان، آرزوی شهادت داشتن و ... بیان شده است. سپس بابهایی مطرح می‌شود که با وجود نقل یک مطلب تاریخی حکمی از آنها استنباط می‌شود مانند باب «ان الله یؤید الدین بالرجل الفاجر» که در رابطه با یک مرد منافق است (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۴ق، ۷۴۸/۲). در کتاب احادیث الانبیاء زندگانی ۲۲ تن از پیامبران مطرح می‌شود و در کنار آن بعضی وقایع تاریخی دیگر همچون اصحاب کهف و رقیم، مریم و حدیث ابرص و اقرع و اعمی در بنی اسرائیل ذکر می‌گردد. در کتاب المناقب بعضی از جریانهای تاریخی در رابطه با زندگانی پیامبر(ص) و صحابه مطرح می‌شود مثل باب خاتم النبیین، باب وفاة النبی و باب کنیه النبی و در ضمن در این کتاب مناقب قبایل ذکر می‌گردد. در کتاب فضائل الصحابه وقایع تاریخی در رابطه با مهاجران، خلفا و ... از صحابه پیامبر مطرح می‌شود. در کتاب مناقب الانصار نیز وقایع تاریخی مطرح می‌شود مانند باب اسلام ابی‌ذر، باب اسلام ابی‌بکر، باب المعراج و باب مبعث النبی. در کتاب المغازی ذکر غزوه‌ها و وفود و سرایای پیامبر (ص) آمده است

۹. جهت اطلاع از این شهرها ر.ک: ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ۱۹۰/۴؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۴۰۰/۱۲-۴۰۷.

۱۰. جهت اطلاع از آثار او ر.ک: خطیب، ۱۴۱۷ق، ۵/۲-۷؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۷۰/۱۲.

که همه از وقایع تاریخی هستند از جمله آنها حدیث افک، قتل کعب بن اشرف و ... است در کتاب مناقب الانصار نیز وقایع تاریخی در رابطه با مهاجرین، خلفا و ... از صحابه پیامبر مطرح می‌شود. مانند باب اسلام ابی ذر، باب اسلام ابی بکر، باب المعراج و باب مبعث النبی. در کتاب المغازی ذکر غزوه‌ها و وفود و سرایای پیامبر (ص) آمده است که همه از وقایع تاریخی هستند از جمله آنها حدیث افک، قتل کعب بن اشرف و ... است.

۴-۲. کلینی و الکافی

ابوجعفر محمد بن یعقوب رازی کلینی معروف به ثقة الاسلام (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۹۰) از اهالی ری (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۹۰ و ۲۹۱؛ صفدی، ۱۴۱۱ق، ۵/۲۲۶) که شیخ شیعیان در وقت خودش و موثق‌ترین مردم بوده است (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۵/۴۳۳؛ نجاشی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۹۰ و ۲۹۱؛ صفدی، ۱۴۱۱ق، ۵/۲۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۳۹۳). او سپس به بغداد رفت و در آنجا سکونت کرد (صفدی، ۱۴۱۱ق، ۵/۲۲۶؛ ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۵/۴۳۳) و سرانجام در همانجا در سال ۳۲۸ق (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۳۹۵؛ ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۵/۴۳۳؛ صفدی، ۱۴۱۱ق، ۵/۲۲۶) یا ۳۲۹ق (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۹۲) وفات کرد و در باب الکوفه بغداد دفن شد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۳۹۵؛ نجاشی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۹۲)، اما ابن عبدون می‌گوید که قبرش را در صراط‌الطائی دیدم که لوحی بود مکتوب و بر آن اسمش و اسم پدرش نوشته شده بود (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۳۹۵). از مهم‌ترین اساتید او علی بن ابراهیم بن هاشم (ر.ک: صفدی، ۱۴۱۱ق، ۵/۲۲۶؛ ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۵/۴۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۱ق، ۱/۱۴-۱۸) و از مهم‌ترین شاگردان او ابو غالب زراری است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۳۹۴ و ۳۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۱ق، ۱/۱۸-۲۰). مهم‌ترین اثر او کتاب الکافی است که آن را در مدت ۲۰ سال تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۹۰ و ۲۹۱) و برخی از ویژگی‌های این کتاب از این قرار است:

۱- این کتاب را به پیشنهاد شخصی نوشته که به او گفته بود در آن زمان اختلاف در حدیث زیاد شده و منبعی برای رجوع ندارند (کلینی، ۱۴۰۱ق، ۱/۲-۹).

۲- از ۳۵ کتاب حدیثی تشکیل شده که ابواب فقهی و غیر فقهی را شامل می‌شود.

۳- در میان این کتابها دو کتاب حدیثی حاوی مطالب تاریخی می‌باشد که عبارتند از: کتاب الحججه و کتاب الروضه.

۴- در کتاب الحججه بخشی با نام ابواب التاریخ وجود دارد که در آن به زندگانی چهارده معصوم (ع) اشاره شده است که در ابتدای هر بخش اشاراتی به مهم‌ترین وقایع زندگی آن معصوم مانند ذکر روز تولد، روز شهادت، ذکر نام پدر و مادر و ... می‌کند و سپس احادیث را می‌آورد که به نظر

می‌رسد این مطالب را نیز از احادیث گرفته باشد. برای مثال حدیثی در تولد فاطمه (س) می‌آورد (همان، ۴۵۷/۱) که با آنچه در ابتدای بخش اشاره کرده یکسانی دارد. در کتاب الروضه به طور متفرق ابواب تاریخی ذکر شده است از جمله «حدیث الاسراء»، «حدیث ابراهیم و الرجل العابد» و «خبر هاجر والده اسماعیل».

تأثیر تاریخ بر حدیث

تاریخ به دو شکل در فهم حدیث تأثیرگذار است: (۱) در نظر گرفتن شرایط فرهنگی، اجتماعی و ... عصر صدور حدیث مانند حدیث «حسین منی و انا من حسین» که بر پیمان موالات که در آن وجود داشته، دلالت دارد. (۲) توجه به سبب صدور ویژه هر حدیث مانند حدیث منزلت که سببش در نبرد علی (ع) به جنگ تبوک بود. سبب صدور حدیث از سه طریق قابل تشخیص است: (۱) صدر حدیث (۲) سیاق حدیث (۳) احادیث دیگر (ر.ک: معارف، ۱۳۸۷ ش، ۱۶۴-۱۷۵).

با توجه به مطالب بالا جهت پی‌بردن به سبب صدور حدیث به خود حدیث رجوع می‌کنیم و شرایط عصر صدور حدیث را نیز چه بسا از طریق احادیث معصومان (ع) درک می‌کنیم. از جمله اینکه حضرت علی (ع) درباره جاهلیت قبل از اسلام مطالبی گفته‌اند که باعث می‌شود ما به شرایط آن دوره پی‌بریم بنابراین اگر راوی آن مطلب تاریخی، خود معصوم باشد و یا از احوال معصوم خبر دهد دیگر نمی‌توانیم آن را از حدیث جدا کنیم؛ زیرا در این زمان پیوند بین حدیث و تاریخ وجود دارد و هر دو یکی هستند همچنانکه بسیاری احادیث از جاهلیت قبل از اسلام و زندگانی پیامبر (ص) قبل از بعثت خبر می‌دهند. با این حال ممکن است گزارشهای تاریخی‌ای وجود داشته باشد که ما را از شرایط عصر صدور حدیث مطلع کند که در این صورت در فهم حدیث مؤثر خواهد بود مانند اخبار جاهلیت و اشعاری که در آن دوران سروده شده است که با خواندن آنها به شرایط زندگی عرب جاهلی پی‌می‌بریم. از آنجایی که شکوفایی تاریخ با ظهور حدیث در اسلام شکل گرفته است نمی‌توانیم به‌طور قطع بین مطالب حدیثی و تاریخی تفاوت قائل شویم پس در این باره تنها مواردی را می‌پذیریم که پیوندی با حدیث نداشته باشند مانند اخباری که شرایط کلی جامعه را توصیف می‌کنند و یا از احوال صحابه و افراد دیگر غیر از معصوم خبر می‌دهند به شرطی که ناقل آنها معصوم نباشد؛ چون این مطالب را غیر از تاریخ نمی‌توانیم چیز دیگری بنامیم.

تاریخ در نقد حدیث نیز می‌تواند مؤثر باشد که به دو صورت به نقد حدیث کمک می‌کند: (۱) بررسی امکان صدور حدیث؛ یعنی پی‌بردن به شرایط صدور حدیث که آیا ممکن است چنین حدیثی نازل شده باشد مانند اخباری که از تشکیل مکتب رأی و قیاس در زمان صادقین (ع) خبر

می‌دهند و از این رو به واسطه آن روایات بسیاری در نقد رأی و قیاس صادر شد (ر.ک: همان، ۱۷۹). ۲) نقد رجال حدیث، به‌طوری که با رجوع به تاریخ می‌توانیم به تاریخ تولد و وفات راویان پی‌ببریم (صحرايي، ۱۳۸۶ش، ۵۴-۵۶)، تا متوجه شویم که آیا ممکن است این راوی ناقل چنین واقعه‌ای باشد؟ و آیا راوی قبل از خود را درک کرده است؟ مانند روایت ابوهریره که می‌گوید پیامبر (ص) به جای ۴ رکعت، ۲ رکعت نماز خواند و شخصی به ایشان اعتراض کرد و پیامبر گفت فراموش کردم در حالی که این شخص در سال دوم هجرت در جنگ بدر شهید شده است و ابوهریره در سال هفتم هجرت از یمن به مدینه آمد و مسلمان شد چگونه ممکن است ناقل آن باشد (ر.ک: معارف، ۱۳۸۷ش، ۱۸۰). در جهت رفع این حاجت بود که علم طبقات‌نگاری و رجال تأسیس شد و در آن وقایع تاریخی درباره زندگی راویان بیان و تاریخ تولد و وفاتشان ذکر گردید. به این ترتیب تا زمانی که تاریخ خود برگرفته از حدیث باشد نمی‌توانیم تأثیرگذاری آن بر حدیث را بپذیریم ولی در زمانهای بعدی و با ظهور اخباری که پیرامون شخصیهایی غیر از معصومان (ع) شکل گرفت، تاریخ به علمی مستقل تبدیل شد؛ زیرا اخبار پیرامون معصومان (ع) حدیث و اخبار پیرامون غیر معصومان تاریخ است. بنابراین در این زمان نیز تاریخ به عنوان علمی مستقل بر حدیث اثر گذاشت و در نقد رجال حدیث و جرح و تعدیل آنها مفید واقع شد. نکته قابل توجه اینکه تاریخ تنها در صورتی می‌تواند بر نقد حدیث اثر بگذارد که از قطعیت و صحت لازم برخوردار باشد (ر.ک: همان).

معرفی چند کتاب شیعی

شاید در نگاه اول این‌گونه به نظر آید که پیوند بین حدیث و تاریخ در شیعه کم‌رنگ است در صورتی که این پیوند در کتب شیعی سابقه‌ای دیرینه دارد به‌طوری که شیعه را پیش‌تاز در تدوین سیره می‌دانند و آن به استناد روایتی از امام سجاده (ع) است که می‌فرماید: «مغازی رسول خدا (ص) را به همراه تعلیم سوره‌ای از قرآن، تعلیم می‌کردیم» (ر.ک: آئینه‌وند، ۱۳۷۷ش، ۲۵۲/۱؛ جعفریان، ۱۳۸۲ش، ۱۰۴). بنابراین نگارنده در این مقاله تنها از باب نمونه برخی کتب را معرفی کرده و هریک را در محوری قرار داده است تا مخاطبان با در نظر گرفتن معیارهای هر محور، بتوانند کتب دیگر را نیز از این نظر ارزیابی نمایند و هریک را در محور خودش قرار دهند. پس در این مقاله سرشاخه‌ها و مهم‌ترین نمونه‌ها معرفی شده‌اند. برخی از سرآمدان سیره‌نگار شیعه از این قرارند: عبیدالله بن ابی‌رافع کاتب امیرالمؤمنین (ع)، جابر بن یزید جعفی، ابان بن عثمان احمر، ابراهیم بن

محمد بن ابی‌یحیی مدنی و ابان بن تغلب (آئینه‌وند، ۱۳۷۷ش، ۲۵۳/۱). حال به معرفی برخی از کتب شیعی می‌پردازیم:

۱- *نهج البلاغه*، سید رضی می‌گوید که در جوانی به تألیف کتابی در خصائص و ویژگیهای ائمه (ع) دست زده بوده است و وقتی به گردآوری خصائص علی (ع) می‌رسد، مشکلاتی او را از ادامه کار بازمی‌دارد اما از آنجایی که در این بخش از کتاب خود سخنان جالب علی (ع) را آورده بوده، مورد توجه مردم قرار می‌گیرد و از او می‌خواهند تا کتابی شامل خطبه‌ها، نامه‌ها و مواعظ علی (ع) تألیف کند و در نتیجه او به تألیف این کتاب دست زده است (ر.ک: *نهج البلاغه*، ۲۶ و ۲۷). بنابراین تمامی مطالب این کتاب را احادیث حضرت علی (ع) تشکیل می‌دهند هرچند که اسناد آنها ذکر نشده ولی امروزه عده‌ای اسناد آن را جمع‌آوری کرده‌اند.

در این کتاب مباحث مختلفی از قبیل: اخلاق فردی، خودسازی، اخلاق عمومی، کلام، اقتصاد، سیاست و مدیریت، جنگ و صلح، آموزش نظامی، بهداشت و طب و درمان، روانشناسی، جامعه‌شناسی و ... و همچنین مباحث تاریخی آمده است (ر.ک: همان، ۱۱).

برخی از مهم‌ترین مباحث تاریخی که در این کتاب به کار رفته از این قرارند: چگونگی آفرینش انسان و آسمانها و زمین، جریان خوارج، جمل و صفین، جریان سقیفه، جریان حکمیت در جنگ صفین، جریان قتل عثمان، جریان بیعت مردم با حضرت علی (ع) بعد از مرگ عثمان، وقایع دوران جاهلیت، برخی از وقایع زندگی پیامبر (ص) و اشاراتی به زندگی برخی از پیامبران از جمله: حضرت آدم (ع)، حضرت داود (ع)، حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع)، حضرت سلیمان (ع) و ... همچنین خواندن اجمالی این کتاب مردم را با شرایط زندگی حضرت علی (ع) آشنا می‌کند. پس این کتاب در محور چهارم قرار می‌گیرد.

۲- *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، این کتاب را شیخ مفید در معرفت و شناخت چهارده معصوم (ع) تألیف کرده است. تمامی مطالب این کتاب روایات مسند هستند و در آنها مطالب تاریخی نقل می‌شود. پس این کتاب در محور اول و در بخش سیره جای می‌گیرد. کتاب *اعلام الوری باعلام الهدی* نوشته طبرسی نیز به همین شکل است.

۳- *مناقب آل ابی‌طالب (ع)*، این کتاب را ابن شهر آشوب مازندرانی تألیف کرده است. در این کتاب به بیان مناقب چهارده معصوم (ع) پرداخته شده و تمامی مطالب کتاب را احادیث تشکیل می‌دهند. ابن شهر آشوب در تألیف این کتاب از منابع مختلفی بهره برده است و از این رو اسناد خود را تا صاحبان کتب در مقدمه کتاب می‌آورد؛ به طوری که ابتدا اسناد خود تا کتب عامه و سپس اسناد خود

تا کتب شیعی را ذکر می‌کند (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۴۲۱ق، ۱/۱۳-۳۵) و از این رو در متن کتاب اسناد صاحبان کتب را تا معصومان می‌آورد هرچند که در برخی موارد اسناد را ذکر نکرده است. او در تأیید مطالب خود از آیات قرآن به کرار استفاده می‌کند و بعضاً اشعاری نیز در بخشهای مختلف بیان می‌شود. بنابراین از آنجایی که غالب مطالب این کتاب را مباحث تاریخی تشکیل می‌دهند پس در محور اول و در بخش سیره جای می‌گیرد.

۴- بحار الأنوار، این کتاب را محمدباقر مجلسی تألیف کرده است و شامل کتب مختلف حدیثی می‌باشد. در بین این کتب، ۴ کتاب شامل مباحث تاریخی می‌باشند که از این قرارند: کتاب الاحتجاجات، کتاب النبوه، کتاب تاریخ نبینا(ص) و کتاب الامامه. هریک از این کتب شامل چند جلد از کتاب بحارالانوار هستند به طوری که کتاب الاحتجاجات جلد‌های ۹ و ۱۰، کتاب النبوه جلد‌های ۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۴، کتاب تاریخ نبینا(ص) جلد‌های ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱ و ۲۲ و کتاب الامامه جلد‌های ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ و ۲۷ را تشکیل می‌دهند. در ذکر احادیث ابتدا نام کتاب ناقل آن به صورت رمزی و بعد خود حدیث به صورت مسند می‌آید هرچند که در بعضی موارد نام کتاب بدون ذکر سند و یا ذکر سند بدون نام کتاب آمده است. بنابراین این کتاب که بخشی از مباحث تاریخی را در ضمن احادیث در خود جای داده است در محور چهارم قرار می‌گیرد.

نتیجه

۱. با ظهور حدیث از جانب پیامبر اکرم(ص) و ائمه(ع) و گسترش آن از سوی اصحاب و تابعان و دیگر راویان در دوره‌های بعد، تاریخ از آن تأثیر پذیرفت، به طوری که منابع تاریخی، به شیوه حدیثی و با سلسله سند کامل نگاشته شدند.
۲. از نظر تاریخی سه دوره کلی نسبت به تأثیر حدیث بر تاریخ وجود دارد: الف) دوران جدایی حدیث و تاریخ (قبل از ظهور اسلام) ب) دوران پیروی تاریخ از اسلوب حدیث (از ابتدای بعثت تا پایان قرن سوم) ج) دوران عدم پیروی تاریخ از اسلوب حدیث (از ابتدای قرن چهارم تا عصر حاضر).
۳. حدیث در چهار محور بر تاریخ اثر گذاشت: الف) یکسانی حدیث و تاریخ ب) تبعیت تاریخ از اسلوب حدیث ج) حدیث به عنوان منبعی برای ذکر وقایع تاریخی د) تاریخ جزئی از منابع حدیثی.
۴. به تدریج تاریخ از حدیث جدا شد و به صورت علمی مستقل درآمد چرا که تاریخ‌نگاری در زمانهای بعد از دوره معصومان نیز ادامه پیدا کرد و چون اخبار آنها پیرامون معصومان نبود از دایره

حدیث خارج بودند. اما در این زمان تاریخ به عنوان علمی مستقل در فهم و نقد حدیث به ویژه جرح و تعدیل راویان به کار آمد.

منابع

۱. آئینه‌وند، صادق (۱۳۷۷ش)، *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۴۰۶ق)، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴. ابن خلکان، احمد بن ابی بکر (۴۲۰ق)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، بیروت، دارالفکر؛ دارصادر.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد (۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۴۲۱ق)، *مناقب آل ابی طالب (ع)*، قم، ذوی القربی.
۷. ابن منظور محمد بن مکرم (۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۴۱۵ق)، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفه.
۹. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (بی تا)، *السیره النبویه*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۴۲۴ق)، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.
۱۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۲ش)، *منابع تاریخ اسلام*، قم، انصاریان.
۱۲. جواد علی (۴۲۷ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، تهران، آوند دانش؛ مکتبه جریب.
۱۳. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی تا)، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دارالفکر؛ مکتبه الفیصلیه.
۱۴. حموی، یاقوت بن عبدالله (۴۰۸ق)، *معجم الادباء*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد أو مدینه السلام*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۴۲۲ق)، *تاریخ مدینه السلام*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الإسلامی.

۱۷. دوری، عبدالعزیز (۱۴۲۰ق)، *بحث فی نشأة علم التاريخ عند العرب*، ریاض، مکتبه العبیکان.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد (بی‌تا)، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۹ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۰. رحمتی (۱۳۸۷ش)، «حدیث و تاریخ»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۲۱. سعیدی، محمدحسن (۱۳۸۳ش)، «طبری»، *دایره المعارف تشیع*، ج ۱۰، تهران، شهید سعید محبی.
۲۲. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۱۹ق)، *الانساب*، بیروت، دارالفکر.
۲۳. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
۲۴. صبحی صالح (۱۳۸۳ش)، *علوم حدیث و اصطلاحات آن*، ترجمه عادل نادرعلی، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه؛ اسوه.
۲۵. صحرايي اردکاني، کمال (۱۳۸۶ش)، «پیوند تاریخ با حدیث در میان مسلمین»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۴۴.
۲۶. صفدی، خلیل بن ابیک (۱۴۱۱ق)، *الوافی بالوفیات*، شتوتگارت، دارالنشر فرانزشتایز.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (بی‌تا)، *تاریخ الطبری*، بیروت، دارالتراث.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعہ و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، قم، مکتبه المحقق الطباطبایی.
۲۹. کتبی، محمد بن شاکر (۱۹۷۳م)، *قوات الوفیات و الذیل علیها*، بیروت، دارصادر.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الکافی*، بیروت، دارالصعب؛ دارالتعارف.
۳۱. مؤذن جامی، محمدمهدی (۱۳۷۲ش)، «ابن هشام»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۷۴ش)، *بحار الأنوار*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.
۳۳. مدیر شانه‌چی، کاظم (۱۳۸۵ش)، *درایه الحدیث*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم، دارالهجرة.
۳۵. معارف، مجید (۱۳۸۷ش)، *شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)*، تهران، نبأ.

٣٦. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٦ق)، *الارشاد في معرفة حجج الله على العباد*، بيروت، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

٣٧. نجاشي، احمد بن علي (١٤٠٨ق)، *رجال النجاشي*، بيروت، دارالأضواء.

٣٨. واقدى، محمد بن عمر (١٤١٤ق)، *كتاب المغازي*، قم، مكتب الاعلام الإسلامي.

ENGLISH ABSTRACTS

The Historical Course of the Evolution of the Qur'an's Literary Miracle in Contemporary Times Based on the System of the Qur'an's Miracle

Jawad Jawan¹

Seyed Reza Moaddab²

(Received: October 08, 2023, Accepted: February 02, 2024)

Abstract

According to the testimony of history, the literary miracle of the Qur'an was one of the first factors to attract the primary audience and to admire it, but the approach of some of the effective power of the literary miracle in the ancient era and its weakening in the contemporary period is due to the proof of spiritual or content miracle. Therefore, the present research seeks to identify the evolution of the literary miracle of the Qur'an in contemporary times. Therefore, the current analytical and descriptive research method is the result of collecting library and document information in the system of opinions of the parties, and the results show that the miracle and its aspects cannot be considered independent and in scope, or independent but unrelated to each other, but a plan to the name Miraculous System of the Qur'an links all aspects of miracles, including literary aspects, and radiates the light of the truth of miracles on the orbit of the goal of the revelation of the Qur'an, i.e. guidance, which is also supported by the opinions of ancients and contemporaries in a different way. Therefore, the literary miracle and its well-known aspects are always important, and it is on the way to this transformation to be completed with the emergence of the Imam of the Age.

Keywords: Literary Miracle of the Qur'an, Evolution of the Literary Miracle, Miraculous System of the Qur'an, Historical Course, the Two Sects, Contemporary.

1. Master's Degree in Qur'anic Interpretation and Sciences, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author): alshia@chmail.ir

2. Professor, Department of the Qur'anic Sciences and Hadith, Qom University, Qom: sr-moaddab@qom.ac.ir

* This research is extracted from the master's thesis.

Analytical Study of the Historical Course of "Necessary *Waqf*" in the Science of Stopping and the Beginning of the Holy Qur'an*

Roohullah Mohammad Ali Nejad Omran¹

Mohammad Rasool Takbiri²

Mohsen Ghasem Pour Ravandi³

Karim Parche Baf Dolati⁴

(Received: September 17, 2023, Accepted: February 08, 2024)

Abstract

One of the most important signs of dedication in the Holy Qur'an is the obligatory sign of dedication "M". The current research tries to analyze the historical course of the necessary *Waqf* from the time of *Sajāvand*, who was the creator of this type of *Waqf*, to the time of contemporaries by adopting the descriptive-analytical method. After studying the necessary endowments from the verses of the selected surahs and examining their role in understanding, it was found that the verses in which the necessary *Waqf* sign is used are mostly in the field of religious verses. In case of non-observance of the required *Waqf*, it is possible to get an understanding contrary to the divine intention of the verses of the Holy Qur'an. This misunderstanding can go to such an extent that the divine intention of the verses of the Holy Qur'an appears to be the exact opposite. It also causes a conversation about a certain character to be diverted to another character. Historical research shows that 16 items have been considered necessary in all periods; 3 items were first necessary, then unnecessary and again changed to necessary; 29 cases were necessary at the beginning, but became unnecessary until modern times; 3 items were initially unnecessary and became necessary until modern times; There were differences in 3 cases and there was no steady course.

Keywords: Qur'an Reading, Stopping and Beginning, Historical Course, Necessary *Waqf*, *Sajāvandi*, Ashmouni, Mohammad Ali Khalaf al-Husseini, *Muṣḥaf* of Medina, *Muṣḥaf* of the Holy Qur'an Publishing Center.

* This article is extracted from the doctoral thesis of Mr. Mohammad Rasool Takbiri.

1. Associate Professor, Department of the Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran

(corresponding author): alinejad@atu.ac.ir

2. Ph.D. student of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran: mrhtakbiri@gmail.com

3. Professor of the Department of Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran: m.qasempour@atu.ac.ir

4. Faculty Member of the Research Group of Qur'anic Studies of Burhan:

kdowlati@chmail.ir

An Introduction to the Knowledge of Stratification of Hadith Texts: Typology, Contexts and Methods

Mohaddese Ghaderi¹
Ahmad Zare Zardini²
Yahya Mir Hoseini³

(Received: November 01, 2023, Accepted: February 28, 2024)

Abstract

Researchers in the field of hadith, along with traditional methods, need new and more accurate methods to recover authentic hadith texts and find distortions and additions in hadiths. One of these methods is the layering of texts. In recent decades, this method has been looked at more seriously. But the void of stratification in the field of hadith sciences is very noticeable. Therefore, the present essay deals with the typology and investigation of the reasons for the emergence of different layers on narrative texts. The current research deals with the rereading of narrative texts in the form of stratification with a descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that various reasons, such as the mixed description of the text, the fact that it has two authors, assembling, create multi-layeredness in the texts, and paying attention to the time, language, place and style of expression that governs the text in identifying different layers can be useful.

Keywords: Renovation of Hadith Sciences, Stratification, Typology, Text Criticism, Graded Hadiths.

1. Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod, Iran
(corresponding author): mh_ghaderi@yahoo.com

2. Faculty of Theology and Islamic Studies, Department of Quranic and Hadith Sciences, Maybod University, Iran: zarezardini@meybod.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Meibod University, Meibod, Iran: mirhoseini@meybod.ac.ir

**A *Muhaddith* from Balkh with a Background from Bom Ray;
Analyzing the Hadith Character of Hossein ibn Mohammad Oshnani
in the Imamiya Culture with an Emphasis on the Works of Şadūq**

Seyed Mohammad Mousavi¹

Hosein Sattar²

Hamid Reza Fahimi Tabar³

(Received: December 18, 2023, Accepted: February 18, 2024)

Abstract

Hussein ibn Muhammad Oshnani is one of the Sunni and Sunni scholars of Religious in the fourth century AH. Boom Ray, with an ancient and rooted past, has been the home of many of the narrators and narrators. The assignment of Hussein ibn Mohammad Oshnani to Ray and his position in the hadith books of Ibn Babuwayah is worthy of study. A Sunni jurisprudent are interested in the Ahl al-Bayt with a background from Ray that the quoted traditions in Imamiyyah sources are often in the field of the virtues of the Prophet (pbuh). Although Shiite sources have been considered one of the Imam's elders, Sheikh Şadūq's specific descriptions of the Imam Khomeini make him serious. Şadūq described him as *al-Adl*, and the term is located for the conflict of votes among the researchers. In this essay, the title of one of the Sunni elders is identified. To illustrate the role of Şadūq in the transfer of Sunni news to the Imamiyyah as one of his narratives: "O Ali, you have treasure in Paradise, and you are its companion", and considers the news of the concluded news. This study aimed Imamiyyah emphasizes the works of Şadūq and with an analytical descriptive method to evaluate the identity of Rijali and hadith.

Keywords: Sheikh Şadūq, Quoted Narratives, Hussein ibn Mohammad Oshnani, Ray, *Al-Adl*.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran: seyedmosavi1375@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Kashan University, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan, Iran (corresponding author): sattar@kashanu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran: h_fahimitabar@yahoo.com

Examining the Theory of Medical Science Based Solely on Narratives, with the Analysis of Narrative Sources Based on Their Historical Course

Elham Ostadi¹

(Received: November 14, 2023, Accepted: March 17, 2024)

Abstract

Some are of the opinion that religion has exclusive involvement in the field of medicine and the only way to reach medical knowledge and treatment of patients is revelation. foundation of Islamic medicine is the noble verses of the Qur'an and hadiths. The imams are a guide, and even to advance their point of view, they have relied on the rule of tolerance in referring to weak hadiths. This writing is based on the documentary-library method, while examining some useful sources in Islamic medicine such *Tawhīd-e-Mofaḍḍal*, *Al-Risālat al-Dhahabīyah* and some medical hadiths found in the book of *Uṣūl al-Kāfi*; based on their historical course; The research has analyzed the mentioned point of view. As a result, although logical induction is not reliable, especially if it is not complete; But due to the fact that most of the sources are facing weak document or content; This partially correct case shows that establishing a scientific foundation with the title of Islamic medicine by relying only on verses and hadiths is not a proper and logical thing and may lead to the disasters of scientific interpretation. Because establishing the solid foundations of religion based on weak hadiths and issues; It inevitably leads to the weakness and weakness of religion and becomes a factor for the apostasy of people who have not found health due to fake hadiths.

Keywords: Hadith; Medical Hadiths; Islamic Medication; *Al-Risālat al-Dhahabīyah*; *Tawhīd-e-Mofaḍḍal*, *Uṣūl al-Kāfi*, Hadith History

1. Ph.D. student of Quranic Sciences and Hadith of Tehran International University of Islamic Religions, Tehran, Iran: ostadi1998@gmail.com

Role of Hadith in Historiography

Morteza Ghasemi Hamed¹

(Received: November 01, 2023, Accepted: February 18, 2024)

Abstract

Hadith and historiography have a two-way relationship with each other. In such a way that each of the scholars and historians must refer to each other in order to complete their knowledge; because it is not possible to understand hadith without history and understanding history without referring to hadith. Examining the sources of these two sciences also shows that there is a relationship between these two, so that in a certain period, scholars and historians were the same. This article examines the effects of hadith on history through the passage of time with a descriptive-analytical method, which has divided its effects into four axes: 1. Sameness of hadith and history. 2. History follows the style of hadith. 3. Hadith as a source for mentioning historical events. 4. partial history from hadith sources. Therefore, with the appearance of hadith by the Holy Prophet (pbuh) and Imams (as) and its spread, history was influenced by it, but gradually, they became two independent sciences, and later, historiography was used as a scientific title in editing and correcting hadith.

Keywords: Hadith, Historiography, Biography, *Maghāzī*, *Tabaqāt*.

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran: m.ghasemihamed@mazaheb.ac.ir

Table of Contents

- **The Historical Course of the Evolution of the Qur'an's Literary Miracle in Contemporary Times Based on the System of the Qur'an's Miracle**

Jawad Jawan

Seyed Reza Moaddab

- **Analytical Study of the Historical Course of "Necessary Waqf" in the Science of Stopping and the Beginning of the Holy Qur'an**

Mohammad Rasoul Takbiri

Roohullah Mohammad Ali Nejad Omran

Mohsen Ghasem Pour Ravandi

Karim Parche Baf Dolati

- **An Introduction to the Knowledge of Stratification of Hadith Texts: Typology, Contexts and Methods**

Mohaddese Ghaderi

Ahmad Zare Zardini

Yahya Mir Hoseini

- **A Muhaddith from Balkh with a Background from Bom Ray; Analyzing the Hadith Character of Hossein ibn Mohammad Oshnani in the Imamiya Culture with an Emphasis on the Works of Saduq**

Seyed Mohammad Mousavi

Hosein Sattar

Hamid Reza Fahimi Tabar

- **Examining the Theory of Medical Science Based Solely on Narratives, with the Analysis of Narrative Sources Based on Their Historical Course**

Elham Ostadi

- **Role of Hadith in Historiography**

Morteza Ghasemi Hamed



Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies

Vol. 77, Year 29, Winter 2024

Managing Editor: Mohammad Sharifani

Editor in Chief: Mohsen Ghasem Pour Ravandi

Editorial Board:

Shafique N. Virani (Distinguished Professor of Islamic Studies, University of Toronto), Abraham H. Khan (Professor of Faculty of Divinity, University of Toronto), Mohsen Ghasem Pour Ravandi (Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Allameh Tabatabai University), Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Seyed Babak Farzaneh (Professor of Islamic Azad University, Tehran South Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mahdi Moti^c (Associated Professor of Isfahan University), Mahmud Karimi BonadKuki (Associate Professor of Imam Sadiq University, Tehran), Ahmad Pakatchi (Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Seyed Kazem Tabatabai Pour (Professor of Ferdowsi University of Mashhad), Ali Nasiri (Professor of University of Science and Technology).

Scientific Advisors:

Asghar Bastani; Firuz Harirchi; Majid Maaref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Abbas Mosallayi Pur; Akbar Rashād.

Internal Manager: Mohammad Reza Aram

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: 4th floor, No. 5, North side of Niavaran Square (Bahonar Square), Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 44867232, Fax: 0098 – 21 – 44861791

Email: Chiefed.jsm@gmail.com

Web site: <http://jsm.journals.iau.ir>

In the Name of Allah, the Almighty