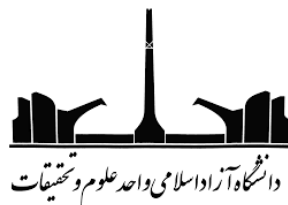


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی پژوهشی
مطالعات تاریخی قرآن و حدیث
شماره ۷۹، سال سی‌ام
تابستان ۱۴۰۳



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://jsm.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 بین‌المللی

(شفیکو ویرانی) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

(ابراهیم کان) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور 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 طباطبایی‌پور) استاد دانشگاه فردوسی مشهد

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

(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(محمود کریمی بنادکوکي) 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 حریری، عباس مصلائی پور، مجید معارف، محمدعلی

مهدوی راد.

همکاران این شماره در داوری مقالات

محسن قاسم‌پور راوندی، محمدرضا آرام، عباسعلی رستمی ثانی، محمد کاظم رحمان ستایش، مرتضی

قاسمی حامد، مجتبی محمدی انویق، محمد عترت دوست، ابوطالب مختاری هاشم‌آباد، عبدالمجید

طالب‌تاش، حمید محمدقاسمی، محمد جواد نجفی، 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 سردبیر *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 آشهر 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 آشهر 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)، *بَغِيَّةُ الوَعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام شهر 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 شهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *مَنْ لا يَحْضُرُهُ الفقيه* در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام شهر 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 شهر 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 ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال و برای چاپ و نشر آنها ۷,۰۰۰,۰۰۰ ریال هزینه دریافت خواهد شد.

فهرست

- تحلیل تاریخی فراز و فرود دانش اعجاز قرآن... / حاجی اسمعیلی، صحرایی، زارع، یزدانی.....۱۳
- نقد دیدگاه تأثیر محدودیت ابعاد وجودی انسان... / جعفری، کمالی، محمدی.....۳۵
- معناشناسی تاریخی ماده قرآنی رَشَد... / پرویز آزادی.....۵۷
- بررسی جایگاه علی بن عبیدالله... / اکبرنژاد، محمدی انویق، هوری.....۸۴
- بررسی تأثیر مکتب تفسیری آندلس بر جریان‌های تفسیری... / قربانیان، شریفی.....۱۰۴
- الگویابی اسناد کلینی... / زرسازان، معارف، قدوسی.....۱۲۴
- چکیده های انگلیسی ۱۴۴

تحلیل تاریخی فراز و فرود دانش اعجاز قرآن کریم؛

مطالعه موردی قرن سیزدهم هجری

حمید حاجی اسمعیلی اردکانی^۱

کمال صحرایی اردکانی^۲

احمد زارع زردینی^۳

نجف یزدانی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶، صفحه ۱۳ تا ۳۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

با آنکه سخن از اصطلاح اعجاز قرآن کریم از اواخر قرن سوم هجری رایج شده اما طی قرن‌ها تحولاتی را شاهد بوده است به گونه‌ای که پس از افول همه جانبه در قرن دوازدهم، از نیمه دوم قرن سیزدهم هجری به تدریج مسیر رشد را می‌پیماید که در آن عوامل مختلف فردی و اجتماعی در بستر تاریخ تاثیرگذار بوده است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و کمک گرفتن از منابع کتابخانه‌ای و با استفاده از رویکرد تحلیل تاریخی، مولفه‌های مهم موثر در روند دانش اعجاز قرآن کریم بررسی شده است. نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از آن است که نهاد دین در خروج از رکود به وجود آمده در مباحث اعجاز قرآن کریم، نقش آفرین بوده است به گونه‌ای که نهضت احیای دینی شکل گرفته و منجر به حقارت زدایی قابل تامل در جامعه مسلمان در مقابل علم پرستی حاکم بر نهاد سیاست جهانی شده است. اما می‌توان گفت نقشی که توسط نهاد جهانی سیاست علم زده به جغرافیای جهان اسلام تحمیل شده در این دگرگونی تاثیر بیشتری داشته به گونه‌ای که دانش اعجاز قرآن کریم به سمت جریان تعریف شده توسط این نهاد، متمایل شده و نهاد سیاست علم زده، نهاد دین را به انفعال در برابر خود واداشته است، گرچه این انفعال، عملاً به قرن بعد رفته اما سرآغازی برای تحولات دیگر شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، دانش اعجاز، تاریخ تحلیلی، قرن سیزدهم.

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول):

hhajismaeeli@chmail.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران: sahraei@meybod.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران: zarezardini@meybod.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران: yazdani@meybod.ac.ir

۱- درآمد

اعجاز قرآن کریم، از جمله مسائلی است که در قرآن کریم با کلیدواژه هایی چون آیه، نشانه و بینه از آن یاد شده و عموماً با مساله تحدی همراه بوده است. (مودب، ۱۳۷۹ش، ۸) اما سخن از اصطلاح اعجاز قرآن کریم که در طول زمان به دانشی نو پدید بدل شده، پیشینه ای متعلق به انتهای قرن سوم و ابتدای قرن چهارم هجری دارد. (کریمی نیا، ۱۳۹۹ش، ۱۲؛ جعفرزاده کوچکی، ۱۳۹۵ش، ۸۰) از هنگام ایجاد اصطلاح اعجاز قرآن کریم و دانش مربوط به آن، این مفهوم تغییرات مختلفی یافته که در یک سیر تاریخی می توان آن را بررسی و تحلیل کرد.

در این سیر، مساله اعجاز از جهات مختلف کمی (یعنی میزان پرداختن به مباحث اعجازی) و کیفی (یعنی عمق و تنوع پرداختن به مباحث مذکور) دچار تحولات گوناگون شده است. از نیمه های قرن سیزدهم، شاهد رشدی عمدتاً کیفی در مباحث اعجاز قرآن کریم هستیم که باید دلیل آن را بررسی کنیم. با بررسی این پدیده و تحلیل چرایی شکل گیری، فراز و فرود این اصطلاح و ابعاد آن به نقش شرایط فردی، اجتماعی، سیاسی و علمی حاکم بر مولفان و فضای بحث پی می بریم که خود، به دلایل دیگری انجامیده و باعث ایجاد جریان یا جریان های غالب در یک عصر شده است. لذا بررسی این سلسله دلایل در یک «روی کرد تاریخی - تحلیلی»، مورد توجه قرار گرفته است.

تحلیلی که در آن «تاریخ پژوه»، به سوی یافتن واقعیت پدیده پیش می رود و می کوشد تا پدیده مورد بحث را آن گونه که در گذشته رخ داده فهم کرده و به تصویر بکشد. توجه به یافته ها و داده های حاصل از بررسی پدیده ها برای دست یابی به علل مختلف از اهداف این تحلیل است. گرچه در این حوزه به «تحلیل تاریخی» (Historical Analysis) به عنوان یک ابزار هم توجه می شود و این تحلیل می تواند دیدگاه های مختلف استفاده کنندولی این مساله، «تاریخ تحلیلی» (Analytical History) یا «روی کرد تحلیل به تاریخ» (Analysis in history) نیست. (واسعی، ۱۳۸۵ش، ۸).

بنابراین، این روی کرد تا حد زیادی، در مقابل «تاریخ نقلی» (History quoted) است. در واقع، مورخ تحلیلی می کوشد تا برخلاف مورخ نقلی - که تنها به ذکر مقولات اکتفا می کند - داده (Data) های تاریخی واقعی تر را ارائه کرده و بتواند داده ها را به اطلاعات (Information) تبدیل کرده و از آن معرفت (knowledge) به دست آورد. (عسگری کیا، سیداحمدی زاویه، ۱۳۹۷ش، ۲۲) و در فرآیندی منطقی، به معنای واقعی به مفهوم آنالیز (Analysis)، نزدیک شود. معنایی که در آن تجزیه کل به اجزاء کوچک تر و رفتار استقرایی (Inductive)، اهمیت دارد و لذا یک تحلیل گر

تاریخی به جزئیات قابل تامل و کارا توجه می‌کند. (همان، ۲۴) اما این همه نباید وی را از احاطه کامل بر کل موضوع، غافل کند. آنچه بیان شد، از ضرورت‌های نظری بحث مورد نظر در اعجاز قرآن کریم است که تا کنون به طور دقیق به آن پرداخته نشده است.

ولی از آن جا که با ساختارهایی به نام نهاد (Social Institution) بخش مهمی از تحولات اجتماعی به انجام می‌رسد و در تحلیل تاریخی، استفاده از این مفهوم، مهم است، لذا تعریف مختصری از آن مطلوب خواهد بود. به این ترتیب می‌توان نهاد را: «ساختارها و سازوکارهای نظم و همکاری- مانند آداب و رسوم و الگوهای رفتاری و در مواردی موسسه یا سازمان اجتماعی دانست که رفتار گروه‌های انسانی را در اجتماعات معین رهبری می‌کنند». نهادها، از طریق اهداف، پایداری اجتماعی، زندگی‌ها و مقاصد افراد انسانی باز شناسی شده و با ساختن و تقویت قواعد، رفتار افراد را در مناسبات اجتماعی هدایت می‌کنند. (کوئن، ۱۳۷۶ ش، ۱۵۱) از این میان می‌توان به نهادهایی اصلی چون دین، سیاست، خانواده و اقتصاد، اشاره کرد. (فلاح زاده، ۱۳۹۷ ش، ۴)

۲- طرح مسأله

همان گونه که بیان شد، سیر تاریخی اعجاز قرآن فراز و فرودهایی در کمیت و کیفیت داشته است به گونه‌ای که در طی برخی از دوره‌ها- مانند قرون پنجم و ششم- رشد قابل توجهی هم از جهت کیفیت و هم از جهت کمیت داشته و در برخی دوره‌ها- مانند قرون دهم و یازدهم- رشد این دانش، عمدتاً به صورت کمی بوده و در برخی موارد- مانند نیمه اول دوره مورد بحث در این مقاله- رشد این دانش، افول نسبی داشته است. گرچه از نیمه دوم این قرن، رشد کیفی قابل توجهی را شاهدیم و این رشد در قرن چهاردهم از جهت کمی و کیفی به حد بالایی رسیده و سرانجام در قرن معاصر، به تعادل می‌رسد. در پژوهش حاضر، تلاش می‌شود با پی‌گیری سیر تحول فراز و فرود معنای اصطلاحی و مصادیق اعجاز قرآن کریم، از ابتدای قرن سیزدهم هجری تا ابتدای قرن چهاردهم، نشان دهیم که سویه‌های مهم توجه به مباحث اعجازی از دیدگاه تحلیلی چه بوده است؟ مهم‌ترین زمینه‌های فردی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی در تحول دانش اعجاز قرآن کریم در طی دوران مذکور، کدام است؟ از میان سویه‌های غالب کدام یک بیش از دیگری برتری داشته و چگونه این برتری ایجاد شده و بر سویه‌های دیگر، تاثیر گذار بوده و یا از آن تاثیر پذیرفته است؟ بررسی این موارد

۱- توجه به دیدگاه استقرایی و بررسی جزئیات مرتبط در مواردی چون شرایط زمانه مؤلف، تاریخ نگارش متن، زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی آن، استادان مؤلف، معاصران او و ریشه‌های اندیشه یا مکتب فکری نویسنده خود را نشان می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر رک: واسعی، علیرضا، (۱۳۸۷ ش)، «تاریخ تحلیلی به مثابه روش با تأکید بر اندیشه ابن خلدون»، نامه تاریخ پژوهان، زمستان، شماره ۱۶

وسئالات دیگر مرتبط، ما را به زمینه های رشد کمی و کیفی مباحث اعجازی در قرن سیزدهم راه‌نمایی می‌کند و می‌توان از خلال این مباحث فهمید که چگونه برخی زمینه های مذکور به رشد کمی و کیفی دانش اعجاز کمک کرده است. به گونه‌ای که برخلاف تصور رایج، این واقعیت را نشان دهد که روند تغییر در پرداختن به مباحث اعجازی، از نیمه دوم این قرن نسبت به قبل شروع شده و این مساله ریشه دار بوده است. امری که چندان به آن پرداخته نشده و مغفول مانده است و می‌تواند برای آینده مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که هر تغییری، یک شروع اساسی و مقدماتی دارد که اگر منفی باشد، باید از ابتدا بر آن غلبه و اگر مثبت باشد، باید به شناخت و تقویت آن کمک کرد تا روند تغییرات، به سمت اعتلاء و رشد مثبت باشد و این مساله از شناخت درست مبداء شکل‌گیری یک تغییر، می‌تواند قابل شناخت بوده و به برخی سئالات مانند چرایی طوفانی بودن حرکت اعجازی در قرن چهاردهم، جواب دهد.

اما با بررسی های انجام شده در منابع فیزیکی و مجازی، پژوهشی به صورت عملی و مشابه این موضوع که بتواند به سئالات بالا پاسخ دهد، یافت نمی‌شود. البته در آثاری چون *اعجاز قرآن*، *تاریخ و تحلیل* تألیف محسن قاسم پور، ۱۳۹۰ش و *فکره اعجاز القرآن* از نعیم الحمصی ۱۴۰۰ق و *سیر تاریخی اعجاز قرآن* از سید حسن سیدی، ۱۳۹۲ش مباحثی تاریخی وجود دارد که بیش از آن که تحلیلی و بر بستر روند شناسی و جریان شناسی باشد، تاریخ نقلی بوده و از نگاه تحلیلی منظم، فاصله دارد.

بنابراین برای جریان شناسی منطقی تحولات دانش اعجاز قرآن در قرون گذشته و از جمله قرن حاضر نگارش منظمی که عوامل موثر بر تطور نگارش در این دانش را با تحلیل تاریخی برای دانش پژوهان این رشته به تصویر بکشد، وجود ندارد، علاوه بر آن که دانستن عوامل مؤثر بر تطور و فراز و نشیب‌های دانش اعجاز قرآن به عنوان یکی از مهم‌ترین عناوین علوم قرآنی، کمک شایانی به درک درست مخاطبان تخصصی این رشته برای «تاریخ اعجاز قرآن کریم» کرده و می‌تواند پاسخ‌گوی برخی مسایل و ابهامات باشد. در این بررسی ابتدا با روش اسنادی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، به جمع‌آوری داده‌ها اقدام شده و با اتخاذ رویکرد تفسیری و تحلیل تاریخی به دنبال آن هستیم که بدون پیش‌داوری (ر.ک: محمدپور، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ۵۰-۵۱؛ ابوالمعالی، ۱۳۹۱ش، ۱۳۳) ابتدا به توصیف و سپس به تحلیل نگارش های مهم اعجازی در قرن سیزدهم بپردازیم. در این راستا، پس از صد عوامل موثر، به صورت قیاسی، به شیوه‌ای تحلیلی میزان تأثیرگذاری منابع در دانش اعجاز قرآن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. سیر تاریخی فراز و فرود دانش اعجاز قرآن کریم

با استناد به نکات مذکور در بالا، می‌توان به سیر تحولات تاریخی دانش اعجاز قرآن با تعریف اصطلاحی یعنی «خرق عادت و یژه و بی بدیل الهی که موجب اثبات نبوت توسط پیامبر صلی الله علیه و آله شده است»^۱، اشاره کرد.

بنابراین از توجه به شواهد تاریخی، برهه‌های جداگانه در فراز و فرود کمی و کیفی دانش اعجاز به چشم می‌خورد، برهه‌هایی که از عدم استفاده اصطلاحی معنای اعجاز قرآن کریم در قرون اول تا اوایل قرن چهارم و سپس استفاده فراوان و با قدرت در قرن پنجم و ششم، شروع و به قرن اخیر می‌انجامد اما در مورد بازه مورد نظر، پس از رکود به تمام معنا در قرن دوازدهم؛ حدوداً از اواسط قرن سیزدهم، ورق برگشته و مباحث تا انتهای قرن و سپس قرون آینده با تغییری افزایشی در کمیت و کیفیت ادامه می‌یابد. در واقع، نقطه شروع تحولات دو قرن بعد، از اواسط قرن سیزدهم بود. اکنون به بررسی دقیق‌تر این موارد از قرن سیزدهم به صورت توصیفی و سپس تحلیلی می‌پردازیم:

۱-۳: توصیف وضعیت رکود در مباحث اعجازی؛ ابتدای قرن سیزدهم

در ابتدای این دوره، شاهد سیر نزولی و انفعالی آثار اعجاز قرآن کریم در جهان اسلام هستیم. توضیح آن که پس از قرن یازدهم افول در تعداد نگاهشته‌های اعجازی و نو و عمیق نبودن مباحث را به وضوح می‌بینیم به گونه‌ای که نویسندگان، اعجاز و مسایل مرتبط را عادی و بدون نیاز به توضیح می‌دانند. شاهد این مطلب را می‌توان اصل حاشیه نگاری بر تفاسیری چون *بیضاوی و کشاف* بدون ذکر مسایل مربوط به اعجاز و اندک بودن همین حاشیه‌ها و عدم ذکر حداقلی مباحث اعجاز در تفاسیر روایی معروفی چون *صافی و نور الثقلین* دانست. (الحمصی، ۱۴۰۰ق، ۱۹۲)

از سویی در قرن دوازدهم- و در نیمه دوم این قرن- حکومت صفویان یعنی نهاد مهم حکومت و سیاست که تاکنون عامل و حامی مولفات گوناگون و لو غیر ابتکاری بوده است، به پایان می‌رسد. این فروپاشی نقش مهمی در رکود نگاهشته‌های علوم قرآنی حتی به صورت تقلیدی دارد و طبعاً اثر اعجازی در این قرن، نیز بسیار کمتر دیده می‌شود. (جعفریان، ۱۳۷۸ش، ۱۲؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ۴۰۰) از سویی دولت عثمانی نیز از آن قدرت گذشته افول کرده است و این مساله مانند ضعف صفویان، بر نگارش‌های اعجازی اثر گذاشته است. (شمیم، ۱۳۷۴، ۲۰)

۱- این تعریف اصطلاحی از میان جمیع تعریف‌های مهم دانش‌مندان در طول قرون مختلف انتخاب شده به گونه ۱۷ای که جامع و مانع باشد.

شاهد بر مطلب فوق آن که آثار تقلیدی و کم فروغی که در این قرن به صورت ضمنی به اعجاز قرآن پرداخته‌اند - مانند آثار احمد بن محمد بن کواکبی (د ۱۱۲۴ق) و شمس الدین محمد الضیرمالکی اسکندری (د ۱۱۴۹ق) - همچنان مخطوط مانده و به چاپ نرسیده است. (همان، ۴۱) به هر حال، غرض در این جا، بیان اصل افول نگارش آثار اعجازی است که در کنار آن به ذکر دلیلی از دلایل این فرود وافول اشاره شده است تا ضمن آشنایی با فضای بحث، زمینه برای علت یابی های دیگر، فراهم شود.

این روند رکود در آغاز قرن سیزدهم هم، امتداد می یابد تا جایی که مانند دوره قبل، به سه اثر اصلی و غیرمستقل در مورد اعجاز قرآن کریم، برمی خوریم، دو اثر ابتدایی، یکی از شوکانی (د ۱۲۵۰ق)، محدث، مفسر، فقیه و قاضی القضاة اهل سنت و صاحب تفسیر فتح القدير و دیگری شارح شافعی مذهب آثار او ابوالطیب صدیق بن حسن خان قنوجی (د ۱۳۰۷ ق) است اما این دو، نوآوری چندانی ندارد و سخن گذشتگان را، تکرار می کنند؛ شوکانی ابعادی از اعجاز قرآن را در جلد ششم می آورد که تماما تکراری است، ابعادی چون بلاغت، عدم تناقض، اعجاز غیبی و تاثیر (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۶ و ۲۸۴) و قنوجی نیز در *نیل المرام* به آیات الاحکام به صورتی موجز پرداخته و تنها اشاره ای مختصر به مباحث اعجاز در ابعاد ادبی و محتوا می کند. (قنوجی، ۱۴۱۴ق، ۱۴-۱۳) همین گونه است تفاسیر *وجیز و وسیط* (*الجواهر الثمین*) و *کبیر* (*صنفوه التفاسیر*) سید عبدالله بن محمد رضا علوی حسینی معروف به ۱۸ شبر (د ۱۲۴۲ق)، خصوصا در تفسیر *وسیط* و *کبیر*، که با مطالبی تکراری، مروری از گذشتگان در مورد اعجاز - از تعریف وجوه و ابعاد آن - را متذکر می شود. (شبر، ۱۴۱۲ق، ۹۰ و همو، ۱۳۸۵ش، ۱، ۱۲-۱۱) به هر حال در امتداد این سه که به نوعی پیرو گذشتگان بوده اند، اثری مستقل یافت نمی شود که نشان از رکود کمی و کیفی در این زمینه دارد تا آن که رکود کیفی، در نیمه دوم قرن مورد بحث با تک نگاری کوتاهی از محمد حسن موسوی اصفهانی (د ۱۲۶۳ق) با عنوان *رساله وجیزه عزیزه فی اعجاز القرآن المجید* شکسته می شود.

وی، رساله ای کوتاه درباره اعجاز قرآن، با عنوان «رساله وجیزه عزیزه فی اعجاز القرآن المجید»، نوشته و در آن چگونگی نگارش اثرش را شرح می دهد که در سفر تهران - که برای کسب علم و فضیلت انجام شده - از چگونگی مانند ناپذیری قرآن از او سؤال می شود؛ سوال کننده می گوید: «از جمله وجوه اعجاز که همه پیشینیان و پسینیان بدان تأکید کرده اند، بلاغت قرآن است و بلاغت رعایت متقاضی حال است با فصاحت کلام و گفته اند که بلیغ ترین آیه قرآن آیه «يَا أَرْضُ اْبْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ اَقْلَعِي...» (هود، ۴۴/۱۱) است، ما نیز همین مضمون را می توانیم در قالب واژگان فارسی و جمله های عجمی بریزیم. چگونه است که آن معجزه است و این نیست؟!» (اصفهانی، بی تا، ۴)

اصفهانی جوابی کوتاه و سپس جوابی بلند می‌نویسد و به این ترتیب، رساله وی شکل می‌گیرد. او ابتدا از وجوه اعجاز سخن می‌گوید و سپس تأکید می‌کند که مهم‌ترین و شامل‌ترین وجه اعجاز، اعجاز بلاغی و بیانی آن است و آن‌گاه این وجه از اعجاز قرآن را به اختصار و سپس به تفصیل بیان می‌کند. (همان، سراسر اثر)

گرچه این وجه از اعجاز قرآن کریم، قبلاً مورد توجه واقع شده اما در این قرن، گویی در اثر مهم شدن مساله اعجاز، نویسنده می‌خواهد دوباره این موارد را «بازآفرینی» کرده و با زبان خودش، رساله‌ای مختصر و موجز بنگارد. بنابراین هم این رساله، کاری برای «ماندگاری» است و هم «بازآفرینی» مباحث اعجازی.

شاید بتوان علت نام‌گذاری این رساله را اشاره دیگری برای مساله بازآفرینی و موج ایجاد شده مرتبط در آن روزگار، دانست چرا که کلمه «وجیزه» را می‌توان به موجزه تغییر داد یعنی رساله‌ای موجزه که «عزیزه» یعنی شکست‌ناپذیر است. در واقع نام‌گذاری این کتاب به رساله وجیزه عزیزه فی اعجاز القرآن المجید یعنی مولف می‌خواهد رساله‌ای موجز اما مستقل بنگارد که ضمن اتقان، شباهت را به خوبی جواب داده و به اصطلاح یصح السکوت باشد. مشخص می‌شود که تحولی شکل گرفته و مولف می‌خواهد به نحو احسن، «پاسخ‌گو» باشد و لذا ترتیبی اتخاذ می‌کند که هدفش محقق شود. امری که در ابتدا به آن اشاره می‌شود. (همان، ۲)

به علاوه در آثار غیر مستقلی چون تفسیر *توشیح التفسیر* از میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (د ۱۳۰۲ ق) - معروف به صاحب *قصص العلماء* - مقدمه‌ای علوم قرآنی نگاشته شده که رگه‌هایی از نوآوری به خصوص در تعریف اعجاز و تلاش برای جمع‌آوری وجوه و پرداختن بیشتر به مبحث اعجاز علمی دیده می‌شود. (اصفهانی، بی تا، صص ۹۲-۹۲؛ تنکابنی، ۱۴۱۸ق، ۲۸-۳۲؛ دیاری، ۱۳۸۷ش، ۴۶) در همین راستا می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

الف: میزان مطالب اعجازی - خصوصاً مربوط به اعجاز علمی - در توشیح التفسیر از تفسیر معروف و بزرگ آلوسی (م ۱۲۷۰ق) یعنی روح المعانی، بیشتر شده و نگارش اثر مذکور نیز، بعد از «روح المعانی» بوده که مولف حوالی ۱۲۹۰ ق آن را به پایان رسانده است. بنابراین کار تنکابنی، یک گام به جلو محسوب می‌شده است.

ب: شاید بتوان از نظراً استقلال در مفهوم، اثر محمد حسن موسوی اصفهانی را پیروتر از اثر توشیح التفسیر دانست اما کتاب موسوی اصفهانی به نوعی «فتح باب» جدیدی در این امر بوده است. گرچه شاید تصور بر آن باشد که تفسیر بزرگ آلوسی در این دوران گرایش بیشتری به مباحث علمی یافته است. خصوصاً آن‌که وی در مقدمه تفسیر می‌نویسد که از دوران کودکی به دنبال کشف اسرار قرآن

کریم بوده است واز همان ابتدا بازی کودکی و شور نوجوانی، خواسته های آن زمان را کنار گذاشته و تا جوانی در این امر مطالعه کرده و توفیق الهی او را یار شده است و البته قبل از ۲۰ سالگی به دفع اشکالات و شبهاتی پرداخته که بر ظاهر قرآن وارد کرده بودند و حاصل آن «دقائق التفسیر» شده است. این فکر در او ادامه داشته تا در رجب سال ۱۲۵۲ هجری، در رؤیا دیده که خداوند به او امر نموده که آسمان وزمین را طی نماید، او نیز در خواب، آسمانها را طی می کند و در حالی که دستی بر آسمان و دستی بر آب داشته، بیدار می شود. در پی تعبیر خواب به این نتیجه رسیده که مراد خواب، لزوم تألیف تفسیر است. پس از آن در ۱۶ شعبان همان سال در سن ۴۳ سالگی در عهد سلطان محمود خان نوشتن را آغاز و در چهارم ربیع الثانی سال ۱۲۶۷ هجری به اتمام می رساند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱، ۱۲) ولی پس از بررسی نسبت مطالب اعجازی خصوصاً مربوط به اعجاز علمی، مشاهده می شود که این اثر نه در کمیت و نه در کیفیت، نمی تواند بر مقدمه توشیح التفسیر، برتری یابد. بنابراین تفسیر آلوسی را نمی توان فتح بابی در این زمینه از جهت کیفیت یا کمیت دانست. لذا در این قرن ابتدا می توان کتاب رساله و جیزه را به عنوان فتح باب بر شمرد و سپس به جد و با اطمینان، توشیح التفسیر و مقدمه آنرا بر کار آلوسی مقدم دانست.

اما قبل از این دو، اثر قابل توجهی از جهت کمی و کیفی وجود ندارد. این سخن با جستجوی فراوان در منابع مختلف، به دست آمده تاجایی که عمده قریب به اتفاق آثار دانش ۲۰مندان این قرن، ارزیابی شده است. برای اطلاعات بیشتر می توان به مقاله «مجادلات مذهبی قرن سیزدهم هجری: با تا کید بر تبریز بر اساس چند نسخه خطی»، (۱۳۹۸ش) جعفریان، رسول، آینه پژوهش، دوره ۳۰، شماره ۱۷۶، و دانش نامه و یکی فقه، مقاله «علمای قرن سیزدهم»، (۱۳۹۲ش) واقع در پایگاه رایانه ای و یکی فقه^۱ و همان مقاله در دانش نامه اسلامی موجود در پایگاه رایانه ای^۲ آن مراجعه کرد.

۳-۱-۱: تحلیل عوامل رکود مباحث اعجازی در ابتدای قرن سیزدهم

اما در استمرار و ماندگاری شرایط رکود در ابتدای قرن سیزدهم عوامل مختلف زیر را می توان دخیل دانست، عواملی که باعث عدم توجه به مباحث علمی به طور کلی و از جمله مباحث اعجازی خواهد بود مثلاً با رواج اختلافات سیاسی و مذهبی داخلی و عدم تمرکز سیاسی؛ این امر تشدید می شود. عدم توجه به مباحثی مانند اعجاز قرآن کریم به خاطر فعالیت مداوم صوفیه که قرآن و متن آن را هم مقبول می دانسته اند نیز قابل توجه است و در نهایت عدم توانایی کافی مقابله علماء و نهاد دین در مقابل هجوم وارد شده از سوی صوفیه و نهاد سیاسی علم زده حاکم بر

۱ - مشاهده شده در <http://wikifeqh.ir> ۱۴۰۰/۸/۸

۲ - مشاهده شده در wiki.ahlolbait.com ۱۴۰۰/۸/۸

مراودات جهانی و حکومت های ضعیف و وابسته داخلی، رکود در طرح کمی و کیفی مباحث اعجازی را به حد بالایی رسانده بود. اینک هر کدام از عوامل مذکور را به تفصیل بررسی می کنیم:

۳-۱-۱: اختلافات عمیق و عدم تمرکز سیاسی در جهان اسلام

یکی از عوامل رکود علمی و از جمله عدم توجه به مباحث اعجازی در نیمه اول قرن سیزدهم را باید اختلاف های عمیق داخلی در کشورهای اسلامی خصوصاً ایران و عثمانی - به عنوان دو ابر قدرت سابق - میان عنا صر فرهنگی و تبلیغی دانست تا جایی که امکانات آن ها، صرف مبارزات مختلف اعم از رفع اتهامات درونی و یا مصروف منازعات و مجادلات مذهبی، شده است. (شمیم، ۱۳۷۴ش، ۲۲؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ۲۰۸) از سویی در این قرن و تا آغاز جنگ های ایران و روس، ایران به مدت یک قرن، داشته های زیادی را در ابعاد مختلف از دست داد. (جعفریان، ۱۳۹۸ش، ۳) به علاوه طبیعی است در کشوری که مرکزیت سیاسی آن، به عنوان نهاد مقتدر سیاست، دچار اختلال شده، فقر اقتصادی، فراگیر شده و نیروی انسانی مولد آن، کاهش جدی یافته، نمی توان سامان فکری - فرهنگی مناسب را انتظار داشت. (همان، ۴)

این وضعیت به تضعیف روز افزون مجموعه ها و عنا صر فکری - مذهبی، منجر شده و از سوی دیگر می تواند عاملی برای رشد تفکرات دیگر برای جانشینی باشد. همین امر را نیز در قلمرو امپراطوری رو به زوال عثمانی می توان یافت که دیگر از حمایت های دولت قدرتمند عثمانی از جامعه مذهبی و دینی مانند شیخ الاسلام ها خبری نبود. (لوئیس، بهار، ۱۳۶۵ش، ۱۷۴) امری که از تعداد نگاشته های علوم قرآنی به طور عام و مولفات اعجازی به طور خاص، کاست.

۳-۱-۲: استمرار فعالیت سیاسی و علمی صوفیه

از سویی تصوف سیاسی - که در دو دولت صفوی و عثمانی رواج یافته بود - نیز، هم ۲۱ چنان در این دوران به فعالیت خود ادامه می دهد و شاید بتوان علت اصلی آشفتگی در ابتدای این قرن را پس از ضعف نهاد سیاسی موجود، اقدامات انجام شده توسط این نهاد دانست؛ امری که در قرون متاخر از دولت صفویان شکل گرفته است. (همان) طبعاً این آشفتگی، مانند عامل پیشین تاثیر خود را در مولفات علوم قرآنی و در اینجا اعجاز قرآن خواهد گذاشت.

همان گونه که بیان شد، این حرکت سیاسی تنها در مورد حکومت صفویه نبوده، بلکه در دولت عثمانی هم حضور دارد تا جایی که طریقه های مختلف صوفیه، به خصوص «بکتاشیه»، تأثیر به سزایی در گسترش قلمرو عثمانی داشتند. (ولایتی، ۱۳۹۱ش، ۹۱ - ۹۴؛ سلانیکلی، ۱۳۸۹ش، ۸۴ - ۸۲) به طور کلی در این دوره، صوفیه گرایش به فعالیت سیاسی در سرتاسر جهان اسلام دارد لذا در این دوران نیز شاهد مقابله با مذهب تصوف توسط حکومت - علی رغم ضعف در ساختار سیاسی - هستیم؛ یعنی

مذهب غیر رسمی موجود در جامعه که از نظر اقتدار اجتماعی و سیاسی در رقابت با مذهب رسمی حکومت است. بنابراین علمای رسمی دین یعنی همان نمایندگان روحانیت، برخورد مستقیمی با صوفیه همچون گذشته داشته اند.^۱ با این تفاوت که دیگر از حمایت رسمی حکومت خبری نیست و لذا، طبیعی است که فعالیت آنان، تاثیر قبل را نخواهد داشت. اما این کار، علماء دین را از پرداختن به مسائلی درون دینی و مذهبی مانند بحث اعجاز قرآن کریم، باز می‌داشت.

از طرفی در نوشته های جدیدتر این عده، روش های افراطی در تفسیر به ظاهر عرفانی را نیز داریم که در آن معتقدند به طور کلی علم مضر است و کسی که علم صرف، نحو و لغت می‌داند، قساوت قلب پیدا می‌کند. در این راستا عده ای باور دارند که اساسا در میان صوفیان به اندیشه های انسان و فرآورده های فکری کمتر اهمیت داده می‌شود و حتی تلاشی مستمر از سوی ایشان برای نشان دادن ناتوانی انسان در فهم و درک واقعیات وجود دارد. (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹ش، ۳۳۳-۳۳۴؛ قاسم پور، ۱۳۸۱ش، ۲۲) این نوع نگرش یعنی تاثیر صوفیه با ابزار نگاهشسته های جدید، نیز، تاثیر منفی در مباحث عقلی، فکری و اعتقادی در مورد قرآن کریم گذاشته و به تبع آن مباحث علوم قرآنی خصوصا مباحث اعجاز در محتوای قرآن کریم، با افول بیشتری روبرو شده است. مباحثی که باید از دل تفاسیر و به صورت منطقی و عقلی حاصل شود.

در چنین شرایطی، طبعاً راهی برای نوآوری و خلاقیت در عرصه نگاهشسته های علوم قرآنی و اعجاز، وجود ندارد چرا که از طرفی عمده فعالیت علماء با وجود عدم حمایت حکومت، به مقابله با صوفیه، مصروف می‌شود و این مساله، آن قدر جدی است که مجالی برای پرداختن به بحث اعجاز و اثبات حقانیت قرآن باقی نمی‌ماند. مساله ای که قبلاً نیز بر آن تاکید شد. از طرفی صوفیه مذکور، اصل قرآن را انکار نمی‌کردند و این مساله سمت بحث را از مباحث مربوط به اعجاز، تغییر می‌دهد؛ مباحثی که در آن صوفیه می‌کوشد، فکر و فهم را تعطیل کند.

۱ - تلاش ۲۲هایی مانند نوشته های کمال الدین حسین بن علی واعظ کاشفی سبزواری (د۹۱۰ق)؛ صاحب جواهر التفسیر و تفسیر عروس یا تفسیر زهراوین، مواهب علیه و روضه الصفا فی مقتل الحسین علیه السلام و کتاب تحفه الاختیار تالیف ملا محمد طاهر قمی (م ۱۱۰۰ق) از علمای قرن دهم و یازدهم هجری در دوران صوفیه، امام جمعه شهر قم و از علمای معاصر مجلسی اول و دوم، به زبان فارسی در نقد ورد عقائد صوفیه، از آن جمله اند. برای اطلاعات بیشتر ر ک: آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات اعلام الشیعه (۱۴۳۰ق)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، جلد چهارم

۳-۱-۱-۳: تلاش کم فروغ علماء دین - شیعه و اهل سنت - برای بازیابی قدرت

گرچه پس از شکست ایران در جنگ‌های اول روسیه و ایران و از دست دادن بخش عظیمی از نقاط مرزی، در اثر بدرفتاری و خشونت روس‌ها با ساکنان آن نقاط، در داخل ایران موجی ایجاد شده و به صدور «رساله‌های جهادیه» از سوی علماء منجر می‌شود. (قائم مقامی، ۱۳۲۶ ش، ۱۲؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ۸۰) و باز هم اثر دین و مذهب در تضعیف یا تقویت سیاست و حکومت، ظهور می‌کند؛ اما این قدرت‌نمایی در مقایسه با گذشته کم فروغ است. این مساله در مورد مذهب شیعه بیشتر خود را نشان می‌دهد چرا که در این دوره، هنوز دولت عثمانی - علی‌رغم ضعف - بر بخش وسیعی از سرزمین‌های اسلامی حکومت می‌کند و نسبت به مذهب اهل سنت، متعصب بوده و باشیعه، خصومت دیرینه دارد، تا آنجا که فتوای «شیعیان از اسلام خارج و قتل آنان واجب است» را از علمای خود می‌گیرد. (قائم مقامی، همان، ۲۰؛ عقیقی بخشایشی، همان، ۸۲) اما در مقابل، حکومت قوی شیعی در این دوران وجود ندارد.

بنابراین ضعف حکومت در قلمرو شیعه در مقابل قدرت نهاد حکومتی اهل سنت، ضربه بیشتری را در ازای عوامل پیش گفته به جامعه شیعه تحمیل می‌کند. گرچه دین شیعی، هم در قالب رساله‌های جهادیه و هم در قالب دفاع از مکتب، تلاش کرده تا قدرت‌مند شود و از آن سو، نهاد حکومت دینی سنی یا حکومت عثمانی نیز در صدد حفظ و گسترش قدرت خود بوده است، اما این تلاش‌ها به قوت گذشته - عمدتاً به دلیل ضعف حکومت مرکزی - نبوده است. این مساله، اثر خود را در عدم تمرکز بر روی نگاشته‌های اعجازی به طور مشخص روشن می‌کند.

۳-۱-۱-۴: تلاش نهاد سیاسی علم زده برای کسب قدرت از شرق

علاوه بر نهاد دین شیعی، سنن، آداب مذهبی و فرهنگ عمومی هم سد استواری در قبال نفوذ سیاسی و اقتصادی غرب ایجاد می‌کرد. استعمارگران یعنی نهاد قدرت سیاسی و اقتصادی، با استفاده از روش‌های مستقیم و غیرمستقیم - مانند تجهیز حکومت‌های وابسته (اسدعلی زاده، ۱۳۸۱ ش، ۱۲)، سعی کردند تا به نام تجدّدگرایی، گروهی از مردم این سرزمین را، شیفته زندگی غربی کرده و سپس به یاری همین عده به تحقیر ارزش‌های مورد احترام مردم، پرداخته و آنان را نسبت به عقاید، آداب و سنن خود بی‌اعتناء کرده، احساس حقارت تو سط مفهوم پیشرفت در مقابل عقب ماندگی را تقویت و در مسیر اجرای این روش، در کشورهای اسلامی، بارهبران دینی و پیشوایان مذهبی، مبارزه عمیقی را آغاز کنند. زیرا همان گونه که مشاهده شد، اصل مشکل و سدره قدرت استعماری آنان، همین تفکر دینی و سردمداران این تفکر یعنی روحانیت بودند. اشاعه تفکر دینی یا لائیسزم، «جدایی دین از سیاست» یا همان سکولاریزم، دین‌سازی، تهمت زدن به روحانیت و ... از جمله

تلاش‌های آنان بود و مجریان دانسته یا نادانسته این برنامه‌ها، گروهی از «روشن‌فکران» بودند که در راه انجام مأموریت خود، چیزی را مقدس نمی‌دانستند. (رفیعی، ۱۳۹۹ش، ۹۰؛ علی‌زاده، ۱۳۸۰ش، ۳۰) آنان در راه ایجاد شکاف و نفاق در بین صفوف مسلمین، ابتدا در داخل ایران، به مذهب ودین‌سازی - که نمونه‌های آن ذکر شد- کمک کردند تا از این راه بتوانند با نام مذهب ودین، علیه دین اصیل قیام کنند و از سوی دیگر قداست کلی مذهب را به عنوان یک پدیده الهی، خدشه‌دار کرده و از طرفی در عرصه جهانی روابط مسلمین، منازعات مرزی و احیاناً اعتقادی و مذهبی به وجود آوردند مثلاً در سودان، «قادیانی‌گری» و در جزیره العرب و نجد، «وهابی‌گری» و در ایران «بهائی‌گری» را شایع کرده و رهبران آنها را مورد حمایت قرار داده و جهان اسلام را تحت دو عنوان: «تشیع» و «تسنن»، در مقابل هم قرار دادند. تلاشی که بیش از کوشش نهاد دین بود. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۳ش، ۱، ۲۰؛ جعفریان، ۱۳۸۵ش، ۹؛ شمیم، ۱۳۷۴ش، ۱۳۰). این تشنیت و مبارزه با نهاد دین، اثر خودش را در توجه به قرآن و دانش‌های مرتبط بروز داد و این روند طبعاً در دانش اعجاز قرآن کریم - که بیشتر برون دینی بود- اثرات منفی خود را گذاشته و باعث رکود آن شد.

۳-۱-۱-۵: اختلافات مربوط به حجیت ظواهر قرآن یا عدم حجیت آن و مساله تحریف

علاوه بر مسایل بالا، مساله حجیت و عدم حجیت ظواهر قرآن کریم نیز در این قرن مطرح شده که از جمله نتایج بروز و سیطره فکری اخباری‌گری به حوزه اندیشه شیعه در حدود قرون دهم و یازدهم است. (مهدوی راد، ۱۳۸۴ش، ۲۱) این مساله، باعث رکود جدی در مباحث دیگر از جمله مباحث اعجاز قرآن کریم شده است. چرا که از پیامدهای منفی اخباری‌گری غربت و مهجوریت قرآن، عدم اعتبار عقل و رکود اندیشه، ورود خرافات و اسرائیلیات به مذهب تشیع، غفلت از سنت نبوی صلی الله علیه و آله و نادیده گرفتن نقش مرجعیت و رهبری دینی بود. (حبیبی، ۱۳۹۳ش، ۱۲) و طبعاً این مساله، بر روی مباحث اعجازی خصوصاً در جامعه شیعه، اثرگذار خواهد بود. از سویی، تهمت‌های اهل سنت در عدم پای‌بندی علمای شیعه، به قرآن به عنوان منبعی اصلی و وفاداری بیشتر اهل سنت هم مزید بر علت بود. آنان از مصادیق عدم توجه شیعیان به قرآن را، تطبیق آیات با احادیث به جای تطبیق روایات با قرآن، نادیده گرفتن معنای صریح آیات، خارج شدن از معنای ظاهری می‌دانستند. (لطفی، ۱۳۹۸ش، ۱۸) در مورد مساله تحریف قرآن نیز، اختلافات این عصر، تاثیرگذار است چرا که اصل ثابت بودن کتاب و اثبات آن را هدف قرار می‌دهد و لذا نوبت به اعجاز آن نخواهد رسید. مساله‌ای که در میان شیعه و سنی مشترک بود. (فرجی، ۱۳۹۸ش، ۲) از طرفی به گونه‌ای مساله تحریف و عدم تحریف کتاب الهی با مساله حجیت و عدم حجیت مرتبط است چون

کسی که باورمند به تحریف در قرآن کریم است، ظواهر کتاب را دارای حجیت نمی‌داند. (مهودی راد، ۱۳۸۴ش، ۴۰)

۳-۱-۲: تحلیل عوامل مذکور و شناخت عامل اصلی

با جمع بندی عوامل بالا می‌توان دریافت که ضعف حکومت دینی یا نبود آن تا چه اندازه موثر در ابعاد مختلف و از جمله کار علمی زیان زنده است، به گونه‌ای که این ضعف در بخش اعظمی از جغرافیای اسلامی به اختلاف و کشمکش داخلی و دخالت خارجی توسط حاکمان سیاسی علم زده انجامید، نهادی که با ایجاد فرقه های گوناگون، اختلاف افکنی میان بخش های مختلف اجتماعی و در نهایت ضعیف نگه داشتن حکومت مرکزی دینی یا سکولارسازی آن، تلاش های علمی را کم اثر ساخته و در راه کمک به علمای راستین جهت مدیریت درست اوضاع فرهنگی و اجتماعی، سنگ اندازی می‌کرد. شرایطی که فضا را برای عرض اندام فرقه هایی چون صوفیه فراهم ساخت و میزان توجهات به مولفات مربوط به اعجاز قرآن کریم را کما و کیفاً به حداقل رساند. با توجه به موارد بیان شده می‌توان ابتدا تا نیمه قرن سیزدهم را برای مباحث مورد توجه ما، زمان رکود دانست.

اما پیشرفت‌های ظاهری در علوم، مباحث اقتصادی و البته تحقیر مسلمین توسط استعمارگران و... (نفیسی، ۱۳۹۷ش، ۲۸) کم‌کم رهبران اسلامی و سپس مسلمانان را به فکر تحول و نوآفرینی در عرصه‌های علوم قرآنی و مباحث مربوط به استفاده از مباحث اجتماعی، سیاسی و در نهایت علمی قرآن کریم انداخت که در قالب مواردی چون اعجاز تشریحی، اعجاز اجتماعی^۱ و اعجاز علمی خود را نشان داد. روندی که بیش از همه در قرن چهاردهم خود را نشان داد اما از نیمه دوم قرن سیزدهم، آغاز شده بود.

۱ - اعجاز اجتماعی، مساله ای است که از دل تفسیر اجتماعی بیرون آمد و کم‌کم در قرن چهاردهم به بار نشست. در تعریف اعجاز اجتماعی باید گفت: قرآن کریم در زمینه مسایل اجتماعی نظریه ها و دیدگاه‌هایی را مطرح کرده که قبل از قرآن کریم سابقه نداشته و با عقل و فنون آن روز قابل دست یابی نبوده و بعد از مدت‌ها به آن پی برده شده است. برای اطلاعات بیشتر رک: اعجاز قرآن در سنت‌های اجتماعی، ایروانی، جواد؛ حسینی زیدی، سید ابوالقاسم؛ قرآن و علم پاییز و زمستان ۱۳۹۲ - شماره ۱۳ رتبه علمی-ترویجی (وزارت علوم) ISC ۲۶ صفحه - از ۷۱ تا ۹۶)؛ اعجاز اجتماعی قرآن با تأکید بر قوانین جامعه شناسی، آقایی، محمد رضا؛ قرآن و علم بهار و تابستان ۱۳۹۰ - شماره ۸ ISC (۲۸ صفحه - از ۷۷ تا ۱۰۴) و نیز الإعجاز الاجتماعی فی القرآن الکریم، المکرانی، عبدالجلیل؛ المصباح، خریف ۱۴۳۳ق، العدد ۱۱ (۱۸ صفحه - از ۲۴۳ تا ۲۶۰)

۳-۲: توصیف نیمه دوم قرن سیزدهم؛ نیمه تلاش و ابتکار

پس از رکود در کیفیت و کمیت آثار اعجازی، در اثر عوامل ذکر شده می‌توان حرکتی نسبتاً صعودی اما سرنوشت ساز در کیفیت آثار مربوط به اعجاز قرآن کریم و بیش‌تر به صورتی محتوایی را ابتدا در اثر کوتاه محمد حسن موسوی اصفهانی (د ۱۲۶۳ ق) با عنوان *رساله وجیزه عزیزه فی اعجاز القرآن المجید* و بیش از آن در مقدمه‌ای علوم قرآنی بر تفسیر «توشیح التفسیر» از میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (د ۱۳۰۲ ق) با اشاره‌ای به مباحث مربوط به اعجاز به صورت محتوایی و در مباحث علمی (اصفهانی، بی تا، صص ۹۲-۹۲؛ تنکابنی، ۱۴۱۸ ق، صص ۲۸-۳۲؛ دیاری، ۱۳۸۷ ش، ۴۶) یافت، امری که به گونه‌ای ضمنی در تفاسیری چون تفسیر آلوسی بغدادی (م ۱۲۷۰ ق) به آن اشاره شده بود. این مساله نهایتاً در اثر مستقل *الاسرار النورانیة* محمد بن احمد اسکندرانی دمشقی (د ۱۲۹۹ ق) به اوج می‌رسد. علت آوردن قید نسبتاً صعودی به خاطر وجود واستمرار تفکر قبلی در آثار افرادی چون شیخ اسماعیل حقی کوتاهی (د ۱۲۲۰ ق) معروف به اولیاء زاده است که در *مفتاح التفسیر*، به تفصیل، وجوه گذشته را دسته بندی می‌کند. (الحمصی، ۱۴۰۰ ق، ۲۰۳) همین گونه است آثار ضمنی در مورد قرآن در کتاب *الایقان فی اعجاز القرآن*، از محمد کریم خان کرمانی (د ۱۲۸۸ ق) از بزرگان شیخیه که در ضمن مجموعه الرسائل در ۱۳۵۴ ش در کرمان (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸ ش، ۱۲) مطرح شده است، مساله‌ای که می‌تواند مویدی بر ادعای پیش گفته مبنی بر تاثیر صوفیه و مولفات عرفانی بر کیفیت مباحث اعجازی باشد.

اما اسکندرانی، به وضوح و مستقلاً در کتاب *الاسرار النورانیة*، آیاتی درباره آفرینش آسمان‌ها و مراحل شکل‌گیری زمین آورده و هدفش را از ذکر این آیات اثبات قدرت خداوند می‌داند. (الاسرار النورانیة، ۱۳۸۹ ق، ۱۲۲-۱۴۸) وی هدف از تألیف این کتاب را اثبات این نکته می‌داند که خداوند قرآن را نازل کرده است؛ چون در آن فواید و اسراری است؛ یعنی برای بیان شگفتی‌های آفرینش برای بشر تا ایمان آورند؛ لذا وی هدف از نزول قرآن و ذکر مسائل علمی و کیهانی را ایمان آوردن مردم می‌داند. نتیجه دیگری که وی می‌گیرد اینکه مؤمن اندیشه‌ورز - که اسرار آفرینش و عظمت آفریننده را درمی‌یابد - از مؤمن نادان بهتر است. (همان).

مشاهده می‌شود که تعبیرات و مباحث به کاررفته توسط او نسبت به گذشتگان، نشان از حرکتی جدید و متفاوت دارد. حرکتی که می‌توان آن را آغازی پر قدرت - نسبت به دو اثر قبلی یعنی رساله وجیزه و مقدمه توشیح التفسیر - برای پرداختن به مباحث اعجاز در محتوا اعم از اعجاز علمی و البته اجتماعی دانست. - آغازی که بعدها در آثار محمد بن طنطاوی جوهری (د ۱۳۵۸ ق) و افراد

دیگر باحرارت و به انگیزه های گوناگون دنبال شده است. (رک: نفیسی، ۱۳۹۷ش، ۲۹؛ پاکتچی، ۱۳۸۹ش، ۲۲؛ رافعی، ۲۰۰۵م، ۹۰؛ سیدی، ۱۳۹۲ش، ۱۵۹-۱۴۷)

۳-۲-۱: بررسی تحلیلی عوامل رونق نسبی مباحث اعجاز در نیمه دوم قرن سیزدهم

در ادامه تغییرات در پرداختن کمی و کیفی به مباحث اعجاز قرآن کریم، نیمه دوم این قرن را به نسبت نیمه اول با رونق بیشتر خصوصاً در کیفیت آثار، مشاهده کردیم که در ایجاد آن می توان به عوامل زیر به اختصار اشاره کرد، عواملی که به ترتیب اهمیت، ذکر شده اند:

۳-۲-۱-۱: جنبش احیاء گری دینی توسط علماء دین

در میانه شرایط ذکر شده، به عنوان اولین برخورد، افرادی چون سیدجمال الدین اسد آبادی (م ۱۲۷۵ش) عالم روشن فکر تقریب گرا و معترض به استعمارگری انگلیس، راه چاره عقب ماندگی و رخوتی را که مسلمانان به آن دچار شده بودند، را در «احیاء گری دینی» یافته و در این راستا، دست به اقدام زدند و این یعنی نقش مهم دین و شخصیت های دینی که با کمک پیروان، هم فکران و علماء دیگر، امری تاثیر گذار را شکل داده بود. هدف سیدجمال و یارانش آن بود که مسلمانان ضمن حفظ هویت دینی و پای بندی به سنت و ارزش های فرهنگی خود، از دست آوردهای جدید علمی و فن آوری هم بهره مند شوند. (صاحبی، ۱۳۷۵ش، ۱۸۴)

او قرآن کریم را منبعی مقدس و دربردارنده تمامی نیازهای زندگی بشری می دانست و معتقد بود در صورت فهم درست قرآن، می توان دریافت که مضامین آن کاملاً با عقل انطباق دارد. با تکیه بر این اصل، او معتقد بود که فهم از قرآن باید متحول و با پیشرفت های دانش بشری هماهنگ شده و بتواند در زندگی جدید، در کنار تأمین نیازهای معنوی، به انسان مسلمان کمک کند تا زندگی این جهانی خود را نیز پیش برد. (همان).^۱ این موج احیاء گرانه در کشورهای اسلامی - البته پس از مدتی تلاش و مبارزه - موجب بازگشت به قرآن شد تا سازگاری معرفت دینی و معرفت علمی شکل گیرد. بنابراین اثر این موج احیاء گری و «فتح باب» را در سه اثر پیشگام ذکر شده - یعنی ر ساله و جیزه، مقدمه توشیح التفسیر و الاسرار الانورانیه - در عبارات و نوع نگرش، دیده می شود.

۳-۲-۱-۲: نهضت حقارت زدایی

اکنون در نیمه دوم قرن سیزدهم، تلاشی نهضت گونه برای حقارت زدایی و رفع نگرانی، آن هم توسط نهاد مهم دین، ایجاد شده و نهایتاً مسلمانان را به فکر فرو برده تا در مورد موقعیت خود بیاندیشند و به احتمال نیاز تغییرات در خود، توجه کنند. مشاهده می شود که نهاد قدرت ۲۷ مند دین

۱ - شاید بتوان این قسمت را هم در بخش «نهضت حقارت زدایی» - که در ادامه می آید - گنجانید اما نوع حرکت و تلاش امثال سید جمال، یکی از انواع متمایز و قدرت مند آن است و لذا این مساله، به صورت جداگانه مطرح شد.

شیعی و سنی در این قرن، سرانجام راهی نو درپیش می‌گیرد و سعی می‌کند به جای اصرار برگزیده، مسیری جدید باز کند، گرچه عده‌ای به احساس حقارت و عقب ماندگی اندیشیدند اما گروهی نیز سعی کردند، برداشت و روش برداشت خود را اصلاح کنند. آنان از خود سوال کردند که آیا واقعا در حال عمل به دستورات واقعی اسلام هستیم و آیا سنت‌های رایج ما، خود اسلام است؟ آیا نمی‌توان برداشتی بهتر و متناسب‌تر از قرآن کریم داشت؟ (نفیسی، ۱۳۷۹ش، ۹۰؛ محدثی، ۱۳۸۸ش، ۷۸)

به این ترتیب می‌توان چگونگی اثرگذاری زمینه‌های اجتماعی در ترویج علوم قرآنی و بحث اعجاز قرآن را فهمید؛ جایی که سعی شد تا با نگاهی جدید از آیات قرآن کریم برداشت‌هایی برای زندگی بهتر و پاسخ‌گویی از قرآن و مباحث محتوایی آن محقق شود. یعنی سمت و سوی مباحث اعجازی، از مباحثی مانند اعجاز ادبی، به اعجاز در محتوای قرآن - در این جا علمی و اجتماعی - منصرف شده است. این جاست که مفسران و دانش‌مندان علوم قرآنی از آیات قرآن مطالبی را می‌فهمند که قبلا متوجه آن نبودند. مثلا در تفسیر آیه «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) در گذشته مفهومی آخرتی برداشت می‌شد و اکنون مفهومی دنیایی برداشت می‌شود که انسان، نسبت به میزان سعی و تلاشی که دارد پیش‌رفت می‌کند. همین طور است آیه شریفه: «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵۵) که در گذشته آن را برای پیش‌بینی ظهور حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تفسیر می‌کردند و نه بیشتر؛ ولی در دوره‌های اخیر از آن در «اصلاح طلبی اجتماعی» استفاده می‌شود و دائما بر این مساله تاکید می‌شود که مردم باید حرکتی در جهت بهبود زندگی خود انجام دهند (پاکتچی، ۱۳۸۶ش، ۹۰) در واقع این نهضت - ولو ضعیف - را دین ایجاد کرده و سامان داده است، نهضتی که بعدا به ایجاد گونه‌ای از اعجاز با عنوان «اعجاز اجتماعی قرآن» از دل تفسیر اجتماعی، دامن زده است. نمونه دیگر این حرکت را باید در انگیزه نگارش کتاب *توشیح النبه سیر* از تنکابنی دید که در مقدمه، غرض از تالیف را اثبات اعجاز قرآن و معجزه گون بودن آن می‌شمارد و در ادامه ضمن برشمردن برخی از وجوه اعجاز، به جامعیت علوم در قرآن اشاره می‌کند که به زعم او تا کنون در تفاسیر دیگر نیامده و نشانه عظمت قرآن است. (تنکابنی، بی تا، ۸ و ۱۰).

۳-۲-۱-۳: رکود اختلافات و ادعاها در جریان‌های مذهبی خصوصا جریان عرفانی

می‌توان گفت که در این دوره زمینه آماده می‌شود تا وارد قرن جدید و تحولات بسیار منتج از آن شویم که بر توجه به اعجاز علمی و محتوایی قرآن کریم - یعنی اعجاز در محتوا و نه لفظ - می‌افزاید؛ زیرا توجه به مباحث افراطی عرفانی از طریق تامل و عدم استفاده از ابزارهای چون ادبیات

و عقل چندان مورد توجه واقع نشده (حسین زاده، ۱۳۸۴ ش، صص ۹۲-۹۰؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۳ ش، ۳، ۳۰۰؛ شمیم، ۱۳۷۴ ش، ۱۳۲) و از سویی مساله اختلاف بر سر حجیت و عدم حجیت ظواهر قرآن کریم و تحریف قرآن نیز به پایان خود نزدیک می شود. (مهدوی راد، ۱۳۸۴، ص ۲۲) این مساله، راه را برای توجه به مباحث مبنایی و البته محتوایی، آماده می کند.

۳-۲-۱-۴: استمرار تلاش حاکمان سیاسی علم زده

در نیمه دوم این قرن نیز، تلاش نهاد مذکور- یعنی همان مجموعه نهادهای جهانی که قدرت های تاثیر گذار بر روی حکومت های وابسته بوده و هستند- در ابعاد مختلف چون ترویج تفکر «بی دینی» و «جدایی دین از سیاست»، تهمت زدن به روحانیت و... به شدت ادامه داشت. (علی زاده، همان) گرچه دوره فرقه سازی و فرقه گرایی گذشته بود و این فرقه ها و دین های ساختگی، انتظارات سازندگان را چندان برآورده نکرده بودند. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۳ ش، ۱، ۹۰) اما به هر حال تلاش های نهاد مذکور در ابعاد دیگر، با قدرت استمرار داشت، امری که خود، انگیزه ای برای ادامه کار پرشتاب- البته نسبت به قبل- متولیان دین بود و اثرات خود را در اواخر قرن سیزدهم گذاشت.^۲

۳-۲-۲: جمع بندی و شناخت عامل اصلی

از بررسی عوامل بالا، می توان به نقش نهاد دین در بازگشت و رونق نسبی مباحث اعجاز قرآن کریم آن هم در بعد محتوایی پی برد، چراکه ایجاد یک نهضت برای پایان حقارت زدایی بیش از همه، کار نهاد دین بود و جنبش احیاء گری دینی نیز از طرف کسانی مطرح شد که خود از علمای دین محسوب می شدند. در این میان عواملی مانند توسعه عرفان به شیوه منطقی و با استفاده از روش های علمی نیز مزید بر علت بود، امری که در اثر پای مردمی عامل دین حاصل شده بود و عوامل دیگر را تحت الشعاع قرار می داد. این اقدام نهاد مذکور، عامل بازگشت به دین شده و به تبع آن- در راستای تفکر اصلاح گری دینی- نگاه شده های علوم قرآن و خصوصاً مباحث محتوایی مربوط به اعجاز قرآن کریم با شدت بیشتری منتشر می شود. امری که در آثار پیش گفته رگه هایی از آن را می توان دید و در نهایت این قرن، می توان در آثار محمد بن احمد اسکندرانی دمشقی، به وضوح

۱ - البته ظهور بهائیان در این قرن به نوعی باعث توجه بیشتر به مباحث اعجاز علمی در آینده شد چرا که توجه رشاد خلیفه؛ دانش مند مصری به اعجاز عددی و تاکید او بر عدد نوزده به عنوان عدد مقدس بهائیان، این مساله را با چالش روبرو کرد و طبعاً پاسخ گویی به آن، باعث گسترش مباحث اعجازی شد. برای اطلاعات بیشتر رک: پهلوان، منصور و شفق، سعید، (۱۳۸۸ ش)، «ارزیابی و نقد نظریه اعجاز عددی قرآن کریم»، پژوهش های قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۲ - برای تبیین بهتر بحث در این مورد می توان به مقدمه کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر اثر حمید عنایت، ترجمه بهاء الدین خرم شاهی، شرکت سهامی انتشار خوارزمی، ۱۳۶۵ ش، صص ۴۰-۱۶، مراجعه کرد.

مشاهده کرد. گرچه با توجه به قدرت بسیار حاکمیت سیاسی علم زده، نتوانست آن را کاملاً به عقب براند و سرانجام، منفعل شد. در واقع تلاش ارزش مند نهاد دین - علی رغم ضعف نهاد قدرت سیاسی حاکم در مناطق مورد بحث و به دلایل مختلف - مسیر را تغییر داده و مسلمانان را از انفعال درآورد تا با توجه به منبع اصیل قرآن، به زعم خود به دفاع از اسلام و قرآن پردازند و در مقابل موج سهم گین علم گرایی، مقاومت کنند. بنابراین، تلاش پی گیری نهاد دین و علماء با رکود فعالیت ۳۰های صوفیه و فرقه های دیگر، توانست موجی در مباحث محتوایی اعجاز قرآن کریم بیافریند، به گونه ای که قرن سیزدهم را با یک جنبش محتوایی به پایان ببریم اما این مساله، دیری نپایید.

۴- نتیجه

با توجه به مطالب گذشته می توان نتیجه گرفت که نهاد حکومت و ثبات سیاسی، نقش مهمی را در ترویج مباحث مربوط به اعجاز قرآن کریم داشته است. نکته مهم آن که در کیفیت مباحث مطرح شده، نهاد حکومت با برنامه و جهت گیری درست، بسیار حایز اهمیت است، حکومتی که حاصل هم گرایی بوده، نهضت پاسخ گویی را به درستی هدایت کرده و علماء مختلف - و در این جا علماء مربوط به دانش اعجاز قرآن کریم - را به درستی - از لحاظ مادی و معنوی - حمایت نماید. امری که در قرن مورد بحث ما بسیار ضعیف بوده است. این ضعف در ساختار سیاسی و عدم وجود هم گرایی و هدایت درست نهضت پاسخ گویی در همان درجه از حکومت سیاسی موجود در جهان اسلام و در نتیجه ضعف فکری نهادهای مذهبی جامعه، جولان تفکر صوفی گری و در نهایت هجوم بی رحمانه نهاد سیاست علم زده، اوضاع را در آستانه قرن سیزدهم به رکود می کشاند. جریان های ایجاد شده در مقابل نهاد دین، افولی را تجربه می کنند؛ اما فعالیت نهاد سیاسی علم زده و سپس حکومت سکولار تابع آن، در جغرافیای اسلامی چنان پرشتاب است که با وجود خیزش اولیه در انتهای قرن مورد بحث، نگرش نهاد علماء و حکومت دینی را نیز عوض کرده و قرن بعدی یعنی قرن چهاردهم را به افراط در مباحث اعجاز علمی و محتوایی و داشته و سمت و سوی جریان اسلامی راعوض می کند. امری که تا قرون معاصر هم منفعلانه ادامه می یابد و نهضت نوپای استقلال طلبی علماء را پس می زند در حالی که اگر، نهاد سیاسی با ثبات و مستقل برای حمایت از نهاد دین و علماء وجود داشت، می توانستیم به عدم انفعال و یا انفعال کمتر، امیدوار باشیم، گرچه همین اقدام هم آغازی برای اقدامات تحول خواهانه بعدی شد؛ مساله ای که مغفول مانده و این مقاله، تلاش کرده تا آن را تبیین نماید.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. اسدعلیزاده، اکبر (۱۳۸۰ش)، «سکولاریزم و اسلام»، *مبلغان*، خرداد، ش ۲۹.
۲. اسکندرانی، محمدبن احمد (۱۳۸۹ق)، *الاسرار النورانیه*، قاهره، بی نا.
۳. اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹ش)، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم، پژوهش ۳۱ گاه حوزه و اندیشه.
۴. امینی، محمد هادی (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الفکر والادب فی النجف*، نجف اشرف، بی نا، ج ۲.
۵. آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۴ش)، *جامعه شناسی شناخت (مقدمات و کلیات)*، تهران، قطره.
۶. آلو سی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، به کوشش عطیه، علی عبدالباری، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول.
۷. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ش)، *تاریخ تفه سیر*، تهران، انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۸. پهلوان، منصور، و شفق، سعید (۱۳۸۸ش)، «ارزیابی و نقد نظریه اعجاز عددی قرآن کریم»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، پاییز و زمستان.
۹. تنکابنی، میرزا محمد بن سلیمان (۱۴۱۱ق)، *توشیح التفه سیر*، به کوشش سعیدی گیلانی، جعفر، بی جا، کتاب سعیدی، چ اول.
۱۰. جعفرزاده کوچکی، علیرضا، شهریار، نسب، سروش، دهقانی، فرزاد (۱۳۹۵ش)، «بازاندیشی در حقیقت اعجاز»؛ *پژوهش های فلسفی- کلامی*، سال هفدهم، ش ۳ (پیاپی ۶۷).
۱۱. جعفریان، رسول (۱۳۷۸ش)، *صفویه از ظهور تا زوال*، تهران، دانش و اندیشه معاصر، چ اول.
۱۲. جعفریان، رسول (۱۳۸۵ش)، *نگاهی به ادوار تمدن اسلامی*، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۰۷ و ۱۰۸.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۹۸ش)، «مجادلات مذهبی قرن سیزدهم هجری: با تاکید بر تبریز بر اساس چند نسخه خطی»، *آینه پژوهش*، دوره ۳۰، ش ۱۷۶.
۱۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹ش)، *مدخل «اعجاز»*، *دایره المعارف قرآن کریم*، ج ۸، قم، بوستان کتاب.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۸ش)، *مدخل «اعجاز القرآن»*، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ج ۹.

۱۶. حائری، عبدالحسین (۱۳۶۷ش)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر.
۱۷. حسین زاده، اکرم، شریفی، محمد (۱۳۹۹ش)، «گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال بیست و چهارم، ش سوم.
۱۸. حضرتی، حسن (۱۳۹۰ش)، *مشروطه عثمانی*، تهران، پژوهش‌کده تاریخ اسلام.
۱۹. حم صی، نعیم (۱۴۰۰ق)، *تاریخ فکرة اعجاز القرآن منذ البعث النبویه حتى عصرنا الحاضر*، بیروت، الرساله، الطبعة الثانية.
۲۰. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۵ش)، *مرزهای اعجاز*، سبحانی، جعفر، قم، موسسه امام صادق
۲۱. دیاری، محمدتقی (۱۳۸۷ش)، *درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی*، قم، دانش‌گاه قم.
۲۲. رافعی، مصطفی صادق (۱۴۲۵ق)، *اعجاز القرآن والبلاغه النبویه*، بیروت، دارالکتاب ۳۲العربی، الطبعة الثامنة.
۲۳. رشید رضا، محمد (۱۳۷۰ق)، *المنار*، قاهره، دارالمنار، ج ۱.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲ش)، *درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفه سیری*، قم، مرکز جهانی، اول.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۵ش)، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن* (دو جلد)، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲۶. سلانیک، مصطفی افندی (۱۳۹۰ش)، *تاریخ سلانیک*، به کوشش صالحی، نصرالله، بن ۳۲علی، حسین، تهران، طهوری.
۲۷. سلطانی، سید علی اصغر، (۱۳۸۳ش)، *قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نی.
۲۸. سیدی، سیدحسین (۱۳۹۲ش)، *سیر تاریخی اعجاز قرآن*، مشهد، دفتر تبلیغات خراسان رضوی.
۲۹. سینج، وین وو (بی‌تا)، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمه آذری، سهیل، تهران، کتابفروشی.
۳۰. شبر، سید عبدالله حسینی کاظمی (۱۴۱۲ق)، *صفوه التفاسیر*، قم، دارالهجره.
۳۱. شبر، سید عبدالله حسینی کاظمی (۱۳۸۵ق)، *تفه سیر ال شبر*، به کوشش حنفی داود، حامد و الرضوی، السید مرتضی، نجف اشرف، بی‌نا، الطبعة الثالثة.
۳۲. شجاعی، حسین، هوشنگی، حسین، رضایی مقدم، محمدرضا (۱۳۹۴ش)، «گونه‌شناسی انتقادات بر تفسیر عرفانی و تحلیل آن»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال نهم.

۳۳. شرف الدین، سیدحسین (۱۳۸۹ش)، «دین و نهادهای اجتماعی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، ش ۱، (پیاپی ۵).
۳۴. شمیم، علی اصغر (۱۳۷۴ش)، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران، افکار.
۳۵. صاحبی، محمدجواد، (۱۴۰۰ش)، *سید جمال الدین اسدآبادی؛ بنیان‌گذار نهضت احیای فکر دینی*، قم، بوستان کتاب.
۳۶. عسگری کیا، فرشاد، سیداحمدی زاویه، سیدسعید (۱۳۹۷ش)، «جستاری در نظریه تاریخ تحلیلی رابین جرج کالینگوود»؛ *تاریخ نگری و تاریخ نگاری*، پاییز وزمستان، شماره ۲۲.
۳۷. عقیقی بخشایشی، عبد الرحیم (۱۳۷۳ش)، *طبقات مفسران شیعه*، قم، نویداسلام، ج ۳.
۳۸. عنایت، حمید، خرم شاهی، بهاء الدین (۱۳۶۱ش)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران، خوارزمی.
۳۹. قاسم پور، محسن (۱۳۸۱ش)، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*، تهران، ثمین نوین.
۴۰. قائم مقامی، جهانگیر (۱۳۲۶ش)، *تاریخ تحولات سیاسی نظام ایران*، تهران، شرکت مطبوعات.
۴۱. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۲ش)، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ش ۸.
۴۲. کوهن، تامس (۱۳۶۹ش)، *ساختار انقلابهای علمی*، ترجمه آرام، احمد، تهران، سروش.
۴۳. کوئن، بروس، (۱۳۶۹ش)، *مبانی جامعه شناسی*، ترجمه توسلی، غلام عباس و فاضل، رضا، تهران، سمت، چ نهم.
۴۴. لطفی، عبدالله (۱۳۹۸ش)، «بررسی و نقد انگاره اهل سنت در عدم پابندی شیعه به قرآن و تفسیر»؛ *پاسخ*، شماره ۱۴.
۴۵. لوئیس، برنارد (۱۳۶۵ش)، *استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی*، ترجمه بهار، ماه ملک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۶. محدثی، جواد (۱۳۷۵ش)، *آشنایی با علوم قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۴۷. محمدپور، احمد (۱۳۹۲ش)، *روش تحقیق کیفی ضد روش*، تهران، جامعه شناسان.
۴۸. مصطفوی فرد، حامد (۱۴۰۰ش)، «بازتعریف مکتب اخباری‌گری»، *کتاب قیم*، دوره ۱۱، شماره ۲۵، مهر.
۴۹. مودب، سیدرضا (۱۳۹۸ش)، *اعجاز قرآن*، قم، المصطفی صلی الله علیه وآله وسلم.

۵۰. موسوی اصفهانی، سیدمحمدحسین (بی تا)، *رساله وجیزه عزیزه فی اعجاز القرآن المجید*، اصفهان، مکتبه المبین.
۵۱. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۸۴ش)، *سیر نگارش های علوم قرآنی*، تهران، هستی نما.
۵۲. نظام تهرانی، نادر (۱۳۸۷ش)، *تاریخ آداب اللغة العربیه فی العصر الحدیث*، تهران، منہاج.
۵۳. فیسی، شادی (۱۳۷۹ش)، *عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم، بوستان کتاب.
۵۴. نفیسی، شادی (۱۳۹۷ش)، *جریان شناسی تفسیر علمی*، قم، پژوهش گاه حوزه و دانش گاه.
۵۵. نقوی، علی محمد (۱۳۶۱ش)، *جامعه شناسی غرب گرایی*، تهران، امیر کبیر.
۵۶. نوروزی، جمشید (۱۳۹۱ش)، *تمدن ایران در دوره صفویه*، تهران، مدرسه.
۵۷. واسعی، علیرضا، (۱۳۸۷)، «تاریخ تحلیلی به مثابه روش با تأکید بر اندیشه ابن خلدون»، *نامه تاریخ پژوهان*، زمستان، شماره ۱۶.
۵۸. ولایتی، علی اکبر (۱۳۹۲ش)، *بارقه های آفتاب*، تهران، امیرکبیر، ج دوم.
۵۹. حبیبی، محمد مهدی، دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۳ش)، *بررسی تطبیقی اندیشه اخباریان و اصولیان درباره حجیت ظواهر قرآن و حدیث و پی آمدهای آن*، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه قم، دانش کده الهیات، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۶۰. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰ش)، «علمای قرن سیزدهم»، ضمن پایگاه رایانه‌ای اهل بیت به نشانی: wiki.ahlolbait.com.
۶۱. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰ش)، «علمای قرن سیزدهم»، ضمن پایگاه رایانه‌ای ویکی فقه: به نشانی: <http://wikifeqh.ir>.
۶۲. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۹۵ش)، «چیستی تاریخ تحلیلی با تأکید بر مطالعات تاریخی اهل بیت علیهم السلام»، منتشر شده در پایگاه شخصی به نشانی: <http://www.nsfari.ir>.
۶۳. فلاح زاده، محمد هادی (۱۳۹۷ش)، «نهاد اجتماعی چیست؟»، نقش دین به مثابه یک نهاد اجتماعی در تبیین زنجار ضمن نشانی: <https://b.12694n.ir/m2>.

64. Haidar, J.I., "Impact of Business Regulatory Reforms on Economic Growth," *Journal of the Japanese and International Economies*, Elsevier, vol. 26(3), pages 285–307, Septembre 2012.

نقد دیدگاه تأثیر محدودیت ابعاد وجودی انسان در تاریخ‌مندی قرآن کریم

مرتضی جعفری هنرمند^۱

علیرضا کمالی^۲

سیدحسن محمدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹، صفحه ۳۵ تا ۵۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

تاریخی بودن قرآن و محدودیت وجودی شخص پیامبر(ص) از جمله مباحث اختلافی اندیشمندان است. مقاله حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای به بررسی این موضوع پرداخته است. قائلان به تاریخ‌مندی قرآن، ذات و فهم انسان را متغیر و محدود به زمان و مکان می‌دانند و در مورد پیامبر نیز، وی را از همه لحاظ همانند سایر انسان‌ها دانسته و ذات و فهم پیامبر را محصول پرورش و فرهنگ تاریخ عرب می‌دانند؛ در نتیجه قرآن را کلام لفظی محمد دانسته و فهم او را مقدس نمی‌دانند. مخالفان تاریخ‌مندی قرآن، معتقدند انسان ظرفیت آموختن نفس وحی و حقیقت همه اسماء را داشته و دارای روح مجردی است که توانایی فرازمان و فراتاریخی بودن را دارد و این ظرفیت علمی و روحی بسیار بالا باعث احاطه وی بر همه چیز است. این امر نسبت به پیامبر اکرم(ص) به طریق اولی جاری است؛ به گونه‌ای که تمام شناخت و معرفت پیامبر فراتاریخ است و قرآن کریم از این حیث یک کتاب آسمانی الهی است. مهمترین دستاوردهای این پژوهش، مستند نبودن دلایل محدودیت ذات انسان؛ ملکوتی بودن انسان به مقتضای بعد الهی و مجرد او - که توان رفتن به فرازمان و فرا تاریخ را دارد - و تلقی قرآن با علم حضوری توسط پیامبر(ص) است.

کلیدواژه‌ها: انسان در قرآن، انسان‌شناختی، تاریخ‌مندی قرآن، ابعاد وجودی انسان.

۱. دانش پژوه سطح چهار مرکز تخصصی تمدن نوین اسلامی و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران:

morteza124770@gmail.com

۲. استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی قم، ایران: Kamali@maaref.ac.ir

۳. دکتری مدرسی معارف اسلامی و مدرس دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول): S.h.mohammadi@ut.ac.ir

۱. درآمد

نظریه تاریخ‌مندی قرآن از مباحث مجامع علمی است. مراد قایلان به تاریخ‌مندی قرآن این است که عناصر تاریخی مختلفی در شکل‌گیری قرآن دخیل‌اند که موجب زایش قرآن بر اساس تاریخ‌مندی گردیده است. منظور از تاریخ‌مندی در این نظریه آن است که قرآن مولود شرایط تاریخی، زمانی، مکانی و فرهنگی و انسانی عصر نزول است و با نبود آن شرایط، آن بخش تأثیرپذیر قرآن از آن شرایط نیز به امور تاریخی می‌پیوندد و کارایی خود را در زمان‌های دیگر از دست می‌دهد. مبنای انسان‌شناختی در تاریخ‌مندی قرآن از زوایای مختلفی از جمله: محدودیت ذاتی انسان، محدودیت فهم انسان و تاریخ‌مندی انسان قابل بررسی است. این پژوهش به بررسی و نقد دیدگاه محدودیت ذاتی انسان می‌پردازد.

انسان‌شناسی از موضوعات پایه‌ای و تأثیرگذار در علوم انسانی است؛ چه آن بخش از علوم انسانی که موضوع اساسی آن انسان است؛ مانند دانش روان‌شناسی، علوم تربیتی و اخلاق و چه آن دسته از علوم انسانی که موضوع آن به‌صورت مستقیم انسان نیست، اما محور اساسی آن انسان است. مانند دانش اقتصاد، مدیریت و علوم سیاسی. همچنین نوع نگاه به انسان و ماهیت و ظرفیت و استعدادها و می‌تواند در تعیین ماهیت امور تأثیرگذار باشد؛ از جمله این امور بحث ماهیت گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی و کیفیت دریافت آن توسط پیامبر است. در نگاه اول: انسان فراتاریخ است و از نشئه ملکوتی‌اش تمام وحی را اخذ نموده است، پیامبر(ص) همان چیزی که از مقام عندالله دریافت کرده بدون دخالت هیچ عنصر غیر الهی به مردم منتقل نموده است؛ بنابراین قرآن امری فرازمان و فراتاریخ است. اما در نگاه دوم: انسان حتی اگر رسول هم باشد محدود به زمان است و فراتاریخ نیست و قوه و ظرفیتش هم به تبع شرایط عینی زمان خودش محدود است. در این نگاه تفاوتی میان پیامبران و سایر انسان‌ها از حیث تاریخی بودن نیست؛ هرچند تفاوت در ظرفیت وجودی آنهاست.

۲. طرح مسأله

اصل بحث تاریخ‌مندی قرآن و مسئله انسان در ادبیات دینی ما به‌طور کامل طرح نشده است. حال اگر خود قرآن که یکی از مهم‌ترین منابع استنباط و تکیه‌گاه استخراج و

پاسخ به این مسائل است، زیر سؤال رود و تاریخ‌مند شود، سنت هم مورد خدشه واقع شده و زیر سؤال می‌رود و از حجیت می‌افتد و دیگر منبعی برای آموزه‌های دینی و استخراج مسائل باقی نخواهد ماند. از این‌رو ارائه پژوهشی قاعده‌مند و همه‌جانبه در این زمینه ضروری است تا به واسطه آن به شبهاتی که در حوزه محدودیت ذاتی انسان مطرح است، پاسخی درخور با هدف دفاع از کیان قرآن کریم داده شود.

۳. پیشینه پژوهش

درباره این موضوع آثار متعددی نگارش یافته است؛ از جمله کتاب *تاریخی‌نگری و دین* به قلم محمد عرب صالحی، کتاب *بسط تجربه نبوی* نوشته عبدالکریم سروش، کتاب *معنای متن* به قلم نصر حامد ابوزید و پایان‌نامه «بررسی جاودانگی قرآن با تأکید بر نقد شبهه تاریخ‌مندی قرآن» اثر مهدی زارع و پایان‌نامه «تحلیل و نقد مبانی تاریخ‌مندی قرآن با تأکید بر آراء اقبال و فضل الرحمان» اثر محمدعلی نظری و مقالات و آثار دیگر.

وجه تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌ها در آن است که پژوهش‌های فوق به جنبه‌های متفاوت به بررسی انسان‌شناختی، جاودانگی، و تاریخ‌مندی قرآن به شیوه کلی پرداخته است؛ اما در این پژوهش با نگاهی دقیق‌تر و جزئی‌تر به بحث و بررسی ابعاد وجودی انسان پرداخته شده است.

۴. محدودیت‌های ذاتی انسان و تلازم آن با تاریخ‌مندی

در ابتدا موضوع محدودیت ذاتی انسان از دیدگاه اندیشمندان غربی و روشنفکران شرقی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن از نگاه قائلان به این نظریه

فقدان ذات ثابت برای انسان، محدودیت او به زمان و تاریخ، ذاتی بودن حیثیات مکانی، زمانی و تاریخی او و عدم امکان فرازمان و فرامکان بودن انسان و... مطابق نظریه‌های مطرح‌شده در تاریخی‌نگری فلسفی در دیدگاه‌های هایدگر و گادامر و مارگولیس، هر انسانی موجودی با پیشینه‌ای منحصر، محدود، محیط به اوضاع و احوالی خاص است که محدود و محصور به حیطه زمانی و مکانی است و همه این ویژگی‌ها، ذاتی او محسوب می‌شوند (عرب‌صالحی، ۱۳۸۵: ۶۸). مارگولیس می‌نویسد: «هیچ‌کس توانایی فرار از تاریخ محلی و موضعی خود ندارد و هیچ راهی برای فرار از اوضاع

تاریخی نیست» (همان: ۵۹). برنشتاین^۴ هم موافق با این نگاه می‌نویسد: «افراد مجبورند که در محدوده‌ای که به واسطه موقعیت آن‌ها در تاریخ دیکته شده، بیندیشند و عمل کنند و امیدی برای خروج از این محدودیت‌ها نیست. راهی برای قدم نهادن در یک موقعیت و حوزه مطلق نیست».^۵

هایدگر از انسان به «هستی - در جهان» تعبیر می‌کند، منظور او دنیایی است که انسان در آن زندگی می‌کند، نگاه او از جهان، جهانی است که تک‌تک موجودات خود را مستغرق در آن می‌بینند به طوری که نحوه وجود هر شخصی برای خود است و اول و آخر ندارد. پس این انسان محدوده وجودی‌اش همین مقدار است. هایدگر با این نگاهی که از انسان دارد در مقابل آن کسانی که تعبیر ذات‌گرایانه از انسان دارند، می‌ایستد. انسان یا همان دازاین، ذاتی است که دارای تعریف نیست بلکه یک «هستی - در - جهان» است (همان: ۶۰). فرد، هستی شیء‌گونه یا هستی جوهری نیست، بلکه فرد یا شخص، شیء، جوهر و متعلق به شناسایی نیست (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۷).

در نگاه او، طبیعت انسان را تنها می‌توان بر اساس ارتباط بشر با عرصه هستی تعریف کرد و انسان به مثابه دازاین موجودی است که خارج از خود، در عرصه هستی قرار می‌گیرد. انسان به دلیل ویژگی «از خود بیرون جهیدن» و «بیرون ایستادن» دارای ماهیت ثابتی نیست تا قابل تعریف باشد (سهرابی‌فر، ۱۳۹۶: ۱۱۱). انسان موجودی پرتاب‌شده در تاریخ خاص است؛ لذا هر انسانی دارای پیش‌ساختار مخصوص به خود است (همان: ۱۱۱-۱۱۲).

در این تبیین، انسان که به‌عنوان دازاین تعبیر شده، چستی و ذات‌قابلی که دارای تعریف باشد، ندارد. او از ابتدا از دو طرف، هم گذشته و هم آینده، محدود به محیط و موقعیت خود است. این موقعیتی که خود بدون اختیار در آن داخل شده است، جزء جدایی‌ناپذیر او شده و این جایگاه و موقعیت، امری متغیر و تاریخ‌مند است؛ پس با این وجود او نمی‌تواند به موقعیتی فراتاریخی و فرامدرسی برسد. «هستی انسان معنی خود را در زمان‌مندی به دست می‌آورد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۴).

4. Richard Bernstein.

5. Ibi, p. 8I.

هایدگر وقتی این تعبیرها را به کار می‌برد، از طرفی در مقابل کسانی قرار می‌گیرد که از انسان تعبیر ذات‌گرایانه دارند و انسان را دارای ذات ثابت واحدی می‌دانند و از طرف دیگر، بر محدود بودن انسان تأکید می‌کند و از دیدگاه سوم این محدودیت و تاریخ‌مندی انسان را جزء جدایی‌ناپذیر او می‌داند (عرب‌صالحی، ۱۳۸۵: ۱۸۵).

۲-۴. دیدگاه و مبنای اندیشمندان اعتزال نو شرقی در مورد محدودیت ذاتی انسان

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، موضوع تاریخ‌مندی انسان سابقه نزدیک به دو قرن دارد. اندیشمندان غربی به این مسئله اشاره کرده‌اند که کم‌کم این مسئله وارد دنیای اسلام شد. در حال حاضر افرادی چون عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید، محمد مجتهد شبستری و... به این مسئله دامن زده و در پرتو آن قرآن را تاریخ‌مند دانسته‌اند و نقدهای زیادی نیز بر این مسئله وارد کرده‌اند. در این پژوهش به بررسی و نقد دیدگاه این اندیشمندان در زمینه محدودیت ذاتی انسان پرداخته می‌شود.

۱-۲-۴. دیدگاه عبدالکریم سروش

طبق نظر عبدالکریم سروش، «پیامبر هم انسان است، هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج، آیینی انسانی زاده می‌شود که درخور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان...» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۱). همچنین در کتاب «کلام محمد» و «رویای محمد» در متن مصاحبه با میشل هوبینک، پیامبر را آفریننده وحی دانسته و هر آنچه از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی می‌داند و از آنجایی که مضمون آن در فهم مردم نیست، وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار گیرد.

او می‌گوید: پیامبر، مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد به مردم منتقل می‌کند. از این‌رو شخصیت خود پیامبر نقش مهمی در شکل دادن به متن دارد؛ حتی تاریخ زندگی‌اش، پدر، مادر، دوران کودکی‌اش و احوالات روحی‌اش در انتقال آن نقش دارند. بنابراین او می‌گوید زمانی که قرائت را تلاوت می‌کنید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و محتوای آن بسیار فصیح و گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است. (سروش، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۷). وی بر این عقیده است که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن نگفته؛ بلکه بر اساس دانش و معرفت دیگری با مردم

عصر خود سخن رانده است. البته ایشان این نکته را خدشه‌ای در نبوت او نمی‌دانند؛ چرا که محمد پیامبر خدا بود، نه دانشمند یا مورخ.» (همان: ۱۷).

۲-۲-۴. دیدگاه نصر حامد ابوزید

ابوزید معتقد است محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نخستین گیرنده متن قرآن و مبلغ آن، پاره‌ای از واقعیت و جامعه خود بود. فرزند جامعه و محصول آن بود؛ در مکه یتیم بزرگ شده و چنان همسالانش در صحرای پرورش می‌یافتند، در میان قبیله بنی‌سعد رشد کرد. چنان اهل مکه به تجارت پرداخت و... می‌گفت من فرزند زنی هستم که در مکه قدید^۶ می‌خورد.

ابوزید به این نتیجه می‌رسد که تفکر دینی حاکم، در گذشته و حال، چهره حقیقی و تاریخی پیامبر را ذهنی و یک حقیقت ایدئال جلوه می‌دهد (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۲۳). وی با استناد به آیات قرآن در انسان بودن محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تأکید داشته و از ارتکاب وی به خطا و انتقاد و سرزنش قرآن به ایشان خبر می‌دهد. در قرآن خداوند بارها به مسئله انسانیت و خطاپذیری، انسان، محمد اشاره می‌کند. وی عظمت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در معصومیت فرا انسانی او نمی‌دانند؛ بلکه عظمت محمد عظمتی انسانی است (عرب‌صالحی، ۱۳۸۷: ۵۴).

۳-۲-۴. دیدگاه محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری از اندیشمندان مسلمان در دهه اخیر در مقالات و کتب خود به بحث درباره محدودیت ذاتی انسان و تاریخ‌مند بودن قرآن و پیامبر پرداخته است. در ادامه به بخشی از نظریات ایشان در زمینه انسان و محدودیت ذاتی او پرداخته می‌شود:

ایشان می‌گویند: پیامبر گرامی اسلام ادعای پیامبری کرد ادعای ایشان به صورت انسانی بود. پیامبر گرامی اسلام در کنار ادعای خود فرمود که «انا بشر مثلكم» به خاطر همین در کنار ادعای خود به صورت یک انسان زندگی می‌کرد و وارد کارهای انسانی می‌شد؛ یعنی در جنگ‌ها شرکت می‌کرد و در مراسمات مردم بود. پیامبر وقتی از دنیا رفت مزیت غیر انسان‌ها برایش قائل نشده‌اند. یکی از اصحاب وی پس از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و

۶. گوشت تکه‌تکه و خشکانده شده. نک: المنحد.

آله) گفت که پیامبر نمرده است؛ همه به اتفاق پاسخ دادند: نخیر او مرده است. ادعای پیامبری او خیلی انسانی تلقی می‌شد از دین و رسالت پیامبر اسلام در آغاز اسلامی قرائت انسانی می‌شده است و همه این موارد به انسانی بودن پیامبر اشاره دارد (شبستری، ۱۳۸۵: ۵۳).

نظریه «قرائت نبوی از جهان» که می‌گوید: متن قرآن گفتار پیامبر اسلام است که بنا به دعوی خود او، وی با امداد الهی «وحی» به انجام آن گفتار قادر شده است، هر دو مشکل هرمنوتیکی و کلامی را در یک باب حل می‌کند؛ زیرا از طرفی متن قرآنی را مجموعه‌ای از افعال گفتاری پیامبر و نشان‌دهنده تجربه‌های نبوی، بشری او تلقی می‌کند و از طرف دیگر نقش وحی الهی در پیدایش آن متن را ممکن و از نظر عقلانی و ایمانی قابل قبول به حساب می‌آورد. اگر کسی دلالت ذاتی متن قرآن به افعال گفتاری و تجربه‌های بشری مربوط به آن را نفی کند، در واقع «متن» را از متن بودن می‌اندازد. وقتی متن از «متنیت» بیفتد، هیچ معیار عقلایی برای فهم و تفسیر بین‌الذهانی آن متن در دسترس نخواهد بود. در حالی که به وضوح می‌یابیم که متن قرآن قابل فهم و تفسیر بین‌الذهانی است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۲). همچنین در مقاله «انسانیت کلام قرآنی و حقیقت تجربه نبوی» می‌گوید: پدیدارهایی که زبان انسانی‌اند «انسانیت» دارند. منظور از انسانیت که انسان‌ها به آن سخن می‌گویند، این است که هر پدیده زبانی انسانی با ظهور و بروز و انعکاس صفات و خصصت‌های انسان‌ها، نگاه‌ها و جهان‌بینی‌های آن‌ها، ایده‌ها و مفهوم‌ها و افکار و زیست‌جهان آن‌ها در آن، پدیدار آن می‌شود که هست. زیربنای هر زبان انسانی، تجربه‌های زیسته انسان‌ها، حساسیت‌ها، درک و دریافت‌ها، میل‌ها و غریزه‌ها و تخیل‌ها و الهام‌های دریافتی و مانند آن‌هاست. زبان انسانی هر جا ظاهر شود، «عالم انسان» را نشان می‌دهد؛ و بنابراین زبان انسان، «انسانیت» دارد یا زبان انسان فقط انسانی است. گرچه با زبان انسانی می‌توان از «الوهیت» سخن گفت؛ ولی با آن نمی‌توان عالم الوهیت را نشان داد. اگر کسی چنین کرد، در واقع تجربه خود را از عالم الوهیت را با زبان نشان می‌دهد که باز هم انسانی است و نه خود عالم الوهیت را. زبان‌های گوناگون انسان، آینه‌های گوناگون انسانیت است و نه آینه‌های الوهیت. کلام‌های مستفاد از متن‌های شفاهی یا مکتوب که پدیدارهایی از جنس زبان انسانی‌اند، به این سبب که معانی و الفاظ زبان انسانی از یکدیگر غیرقابل تفکیک‌اند، همان ظرفیت پدیدارهای زبانی را دارند و نه بیشتر از آن را. کلام‌های مستفاد از متن ما هم انسانیت دارند، یعنی تمام تاروپود آن‌ها از ایده‌ها

و افکار و جهان‌بینی و مفاهیم زیست‌جهانی انسان و... یافته شده است. محتوای این کلام‌ها از عالم انسان است و نه خارج از آن (همان).

۳-۴. بررسی و نقد دیدگاه قائلان به محدودیت‌های ذاتی انسان

با توجه به تبیین محدودیت‌های ذاتی انسان نقدهای قائلان به این دیدگاه را می‌توان طبق موارد ذیل مورد نقد قرار داد:

اولاً؛ ادعای آن‌ها فاقد سند و استدلال عقلی و منطقی است. در واقع، آنچه آنها به‌عنوان دیدگاه خود آورده‌اند، یک نوع علت است و هیچ دلیلی بر گفته‌هایشان ندارند (عرب صالحی، ۱۳۸۷: ۱۳۱). این اشخاص در مواردی تأثیرپذیری انسان از فرهنگ و اوضاع و احوال زمان را دیده‌اند و این امر باعث شده که به‌صورت ناقص آن را به همه انسان‌ها تعمیم دهند، در حالی که این فرض قابل قبول نیست و نمی‌تواند دلایل مستدلی بر ادعایشان باشد. انسان به‌طور قطع نمی‌تواند فارغ از تأثیر از زمان و مکان، یک پیام را آن‌گونه که هست قلمداد کند، مگر آنکه محیط و فرهنگ زمانه را جزء ذاتیات جدایی‌ناپذیر ذات انسان بدانیم. همچنین محذور این است که پیامبر اسلام پیام الهی را بدون آمیختن آن به فرهنگ آن زمان بگیرد و درنهایت خالص بودن به مردم ابلاغ کند؛ دلیل بر آن نمی‌توان یافت مگر اینکه تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی انفکاک‌ناپذیر انسان بدانیم (همان: ۱۳۱).

ثانیاً؛ قبل از آفرینش انسان، خداوند موجودات مجرد مانند فرشتگان و جنیان و موجودات مادی مثل حیوانات و دیگر موجودات دنیای ماده را آفرید و خلقت انسان توسط خداوند یک امر بزرگی بود که حتی قرآن فرشتگان را از درک آن ناتوان دانسته است. این موجود که مرکب از ماده و معناست، دارای ویژگی‌هایی است که عبارت‌اند از:

الف: چندبعدی بودن انسان؛ با دقت و نظر در آیات قرآن این حقیقت روشن می‌شود که انسان دارای دو بعد مهم و اصلی یعنی بعد روحانی و جسمانی است. قرآن کریم در سوره سجده به خلقت انسان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ

مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ^۷. خداوند در این آیه به چند ویژگی بزرگ انسان اشاره می‌کند و نخست می‌فرماید: خداوند آغاز آفرینش انسان را از گل قرار داد «و بدا خلق الانسان من طین» و سپس به آفرینش نسل انسان و چگونگی تولد فرزندان آدم اشاره می‌کند. «ثم جعل نسله و...» و در ادامه به مراحل پیچیده تکامل انسان در عالم رحم و همچنین مراحلی که آدم به هنگام آفرینش از خاک طی نمود «و نفع فيه من روحه».

بنابراین، انسان در آغاز به صورت نطفه‌ای که انعقاد پیدا می‌کند، تنها دارای یک نوع حیات نباتی است؛ یعنی فقط تغذیه و رشد و نمو دارد، ولی از حس و حرکت که نشانه حیات حیوانی و همچنین قوه ادراک که نشانه حیات انسانی است، در آن خبری نیست؛ اما تکامل در رحم به مرحله‌ای می‌رسد که شروع به حرکت می‌کند و تدریجاً قوای دیگر انسانی در آن زنده می‌شود و این همان مرحله‌ای است که قرآن در آن تعبیر به نفع روح کرده است. اضافه روح به خدا به اصطلاح اضافه تشریفی است، یعنی یک روح گران‌قدر و پرشرافت که سزاوار است روح خدا نامیده شود، در انسان دمیده شد؛ و این بیانگر آن است که انسان گرچه از لحاظ مادی از خاک تیره و آبی بی‌مقدار است، ولی از نظر معنوی و روحانی حامل روح الهی است. یکسوی وجود او به خاک منتهی است و سوی دیگرش به عرش پروردگار. به خاطر داشتن همین دو بعد، قوس صعودی و نزولی و تکامل و انحطاط او فوق‌العاده وسیع است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۵-۱۲۹). وجود روح الهی باعث می‌شود که وجود جسمی آدمی ارزش پیدا کند و تفاوت او با دیگر موجودات را آشکار سازد؛ و هر عظمتی که انسان می‌تواند به آن برسد، به وسیله همین بعد روحانی اوست و این بعد است که باعث رسیدن به قرب الهی می‌شود. خداوند سبحان وقتی داستان آدم را نقل می‌کند، می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (سوره حجر: ۱۵، آیه ۲۸ الی ۲۹). از آیه معلوم می‌شود که آدم از این کرامت برخوردار است که روح الهی به او افاضه شده است و همین افاضه روح الهی ما به مسجود شدن او بود.

۷. «او همان کسی است که هرچه آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد و سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید. سپس اندام او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرارداد؛ اما کمتر شکر نعمت‌های او را به‌جا می‌آورید.» (سوره سجده: ۳۲، آیه ۷ الی ۹).

انسان می‌تواند با عبادت خالصانه، با همین روح به مقامی برسد که به‌وسیله خداوند کار خدایی کند و در حد استعداد و ظرفیت خود، به‌مجرد خواستن و اراده کردن، چیزی را موجود کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۷). و با عبادت و وصل شدن به درگاه خداوند به فرازمان متصل شود. انسان به‌وسیله همین عبادت است که می‌تواند به بالاترین مرتبه که قرب و رضوان الهی است برسد؛ که در روایات متعددی آمده است که ثمره عبادت و بندگی رسیدن به ربوبیت است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰ق: باب صدن/۵۹۷).

ب: انسان عصاره و چکیده عالم وجود؛ انسان موجودی است که خداوند به‌گونه‌ای او را خلق نموده که همه جهاتی که در عالم است، در او نیز هست؛ منتها به‌صورت قوه و استعداد و این استعداد و قوه باید به فعلیت برسد. پس وجود انسان عصاره تمام عالم و تمام موجودات است و وجودش یک نقشه کوچکی است که از روی نقشه بزرگ عالم کبیر از عقل تا آخرین نقطه وجود برداشته شده است. در حدیثی از امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (آمدی، ۱۴۰۷: ۱۹۴/۵). خداوند در وجود انسان خواص تمام موجودات عالم را به‌طور جمع‌الجمع گردآورد (خمینی، ۱۳۸۶: ۴۳ و ۷۱-۷۲). خداوند انسان را بعد از همه آن‌ها آفریده است و قرآن کریم به این حقیقت چنین اشاره می‌کند: همان‌که خلقت همه‌چیز را نیکو آفریده است و خلقت انسان را از گل آغاز کرد. (سوره سجده: ۳۲، آیه ۷). پس آدمی فهرست کتاب آفرینش است و در حدیثی چنین بیان می‌شود: «اتزعم أنك جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأكبر و أنت الکتاب المبین الذی بأحرفه یظهر المضمّر»^۸.

ج. جهان در تسخیر انسان؛ از منظر قرآن، انسان از آن‌چنان جایگاهی برخوردار است که به فرمان خداوند همه موجودات و همه نیروهای طبیعت در تسخیر او هستند و از آن‌ها برای نفع خود استفاده و بهره‌کشی می‌کند؛ قرآن کریم در این مورد می‌فرماید:

۸ «آیا گمان می‌کنی که تو موجود کوچکی هستی درحالی‌که دنیای بزرگی در تو نهفته است؟! ای انسان، تو کتاب روشنی هستی که با حروفش هر پنهانی آشکار می‌شود». (قرآنی، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۱).

«وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ»^۹ همچنين آیه بعدی می‌فرماید: «وَوَرِّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عِلْمُنَا مَنطِقُ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ»^{۱۰}. با این آیاتی که ذکر شده استفاده می‌شود که تمام موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین هستند برای انسان و به خاطر انسان رام شده‌اند، ماه و خورشید و هر چه در آسمان‌هاست و معادن و دریا و گیاه و هر که هر چه در زمین است در خدمت انسان گذاشته شده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۰) و این انسان است که می‌تواند دارای چنین امتیازات الهی باشد.

د. انسان و خلیفه الهی؛ یکی از مسائل مهم که در جریان آفرینش انسان، در قرآن

مطرح شده، مسئله جانشینی و خلیفه بودن انسان است. در آیه سیام سوره بقره خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^{۱۱} انسان بهترین مخلوق خداست که دارای تمام کمالات و درجات آفرینش است که حرکت و افق او از مرحله پایین‌ترین مخلوقات یعنی جمادات تا عالی‌ترین مخلوقات یعنی فرشتگان حتی بالاتر خواهد بود. پس شایسته همین انسان است که خداوند در حدیث قدسی درباره انسان می‌فرماید: «یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كُنَّا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أَعْرَفَ»^{۱۲}. انسان موجودی است که نائل به افتخار در «نفخت فی من روحی» شده است. همین سبب شده است که او اشرف مخلوقات شود. منظور از خلافت حضرت آدم، خلافت بر انسان‌ها و یا سایر موجوداتی که قبل از او بوده‌اند نیست؛

۹. «و یقیناً ما به داود و سلیمان، دانش [ویژه] دادیم و آن دو گفتند: همه ستایش‌ها ویژه خداست، همان‌که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمن خود برتری عطا کرده است». (سوره نمل: ۲۷، آیه ۱۵).

۱۰. «و سلیمان وارث داود شد و گفت: ای مردم! [معرفت و آگاهی به] زبان و منطق پرندگان را به ما آموخته‌اند و از هر چیزی [که به پیامبران و پادشاهان داده‌اند] به ما عطا کرده‌اند، یقیناً این امتیاز و برتری آشکاری است». (همان، آیه ۱۶).

۱۱. «و آن زمان را یاد آر که پروردگارت به فرشتگان گفت: به یقین جانشینی در زمین قرار می‌دهم. گفتند: آیا موجودی را در زمین قرار می‌دهی که در آن به فساد و تباهی برخیزد و به ناحق خون‌ریزی کند و حال آنکه ما تو را همواره با ستایش تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم. [پروردگار] فرمود: من [از این جانشین و قرار گرفتنش در زمین اسراری] می‌دانم که شما نمی‌دانید».

۱۲. یعنی: «پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند» (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۸۴، ۱۹۸ و ۳۴۴).

بلکه مقصود خلافت و جانشینی خدا است، زیرا خداوند می‌فرماید: «من جانشینی قرار می‌دهم» بدون آنکه بگوید «جانشین چه کسی»؛ به‌علاوه طرح‌کردن مسئله جانشینی برای فرشتگان با هدف ایجاد آمادگی در آنان برای سجده کردن بر آدم است و جانشینی از غیر خدا در این آمادگی نقش ندارد؛ علاوه بر آن، وقتی همه فرشتگان گفتند آیا کسی را که فساد و خونریزی می‌کند خلیفه قرار می‌دهی، با اینکه ما تو را تسبیح و تقدیس می‌گوییم، درواقع درخواست مؤدبانه‌ای از طرف فرشتگان بود که ما را خلیفه قرار بده که ما لایق‌تر به این جایگاه هستیم نسبت به آدم و اگر جانشینی از خدا مدنظر نبود، این درخواست نیز بی‌وجه بود؛ به دلیل اینکه جانشینی از غیر خدا چندان ارزشی ندارد که فرشتگان آن را درخواست کنند و نیز برای به دست آوردن جانشینی از غیر خدا، دانستن همه اسماء یا توان فراگیری آن‌ها لازم نیست، پس منظور از خلافت، جانشینی از خداوند است (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۵۱). مقام خلافت انسان و جانشینی انسان در جهان‌بینی قرآنی و عرفانی، مربوط به وجود جامع انسان است که قلمرو آن، همه «ما سوی الله» است؛ حتی تعلیم فرشتگان را نیز شامل می‌شود یعنی مدیریت کلان جهان امکان (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۷).

پس در نتیجه؛ با توجه به مطالب ارائه شده انسان دارای ابعاد گسترده‌ی وجودی است که همین امر باعث امتیاز او از دیگر موجودات است و با توجه به آیات قرآن و موارد یادشده انسان موجوی فراتاریخی و فرازمانی می‌باشد.

۴. بررسی و نقد دیدگاه قائلان به محدودیت ذاتی شخص پیامبر (ص)

یکی از مباحث مهم در تاریخ‌مندی انسان، محدودیت ذاتی شخص پیام (صلی الله علیه و آله) است که طبق این نظریه و شواهد قرآنی و تاریخی، پیامبر (ص) نیز مانند سایر انسان‌ها از لحاظ وجودی محدود به زمان خودش بوده و باید او را بر اساس همان زمان مورد مطالعه قرار داد؛ اما این دیدگاه از چند منظر مورد نقد قرار می‌گیرد:

الف: رفعت و بالا بودن مقام پیامبر؛ یکی از معیارهای سنجه در شناخت جایگاه شخص، تعریف و تمجید آن توسط کسانی است که از نظر رتبه بالاتر از او قرار دارند. هنگامی که پیامبر گرامی اسلام مورد توجه خاص خداوند قرار می‌گیرد، بیش‌ازپیش ارزش وجودی ایشان بر همگان پدیدار می‌گردد؛ از این‌رو، همگان تا ابد مکلف می‌شوند که بر او درود بفرستند و سلامش گویند و در برابر فرمانش تسلیم شوند. «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ

عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».^{۱۳} این آیه اشاره به مقام والای پیامبر گرامی اسلام است که با تأیید صریح خداوند موجب مقبولیت وی در میان مردم می‌شود. در سوره انشراح آیه ۴ آمده است: «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ؛ وَأَوَازَهُ تَوْرًا بَلَنْدِ سَاخْتِيمَ»، همچنین آیات دیگری که اشاره به این موضوع دارد (سوره نور: ۲۴، آیه ۶۸). خداوند متعال در نوع کمالات ثبوتی خود مانند ایمان، اطاعت، اجابت و اوصاف سلبی و دیگر موارد، نام مبارک رسول خدا را در کنار نام خودش، شریک خود ذکر کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۶۲/۱). بنابر این آیات یاد شده علاوه بر عظمت و جود پیامبر، بیان‌کننده روح بلند و والای او نیز است. از طرفی همان‌گونه که خداوند ازلی و ابدی دستور به سلام و صلوات بر پیامبر می‌دهند، بیان‌گر آنست که وجود قدسی پیامبر اسلام را نبایست صرفاً در تاریخ حیاتشان دید، بلکه این وجود در طول تاریخ تا ابد حضور دارد و در حال رشد و کمال است.

ب: عبد مطلق بودن پیامبر گرامی اسلام؛ یکی از ویژگی‌های خاص پیامبر «عبد مطلق» بودن او است. خداوند در مورد پیامبر گرامی اسلام در سوره نجم آیه ۴۲ می‌فرماید: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُتَّهَىٰ؛ وَ إِنَّكَ بِأَيَّامِنَ بِهٖ بِرُورِدِگَارَتِ مَتَّهَىٰ مِی‌گردد». خداوند رب‌العالمین است؛ ولی بعضی از اشخاص و انسان‌ها تحت تدبیر اسمای جزئیة حق هستند؛ مثلاً بعضی در حقیقت، عبدالصمد، عبدالباسط، عبدالرحیم و... هستند؛ ولی پیامبر گرامی اسلام «عبد» است و خداوند مدبر، مربی شخصی وی است که نهایت مرتبه را دارا است و در قوس صعود، مقام بالاتر از مقام ربوبیت شخص رسول اکرم (صلی‌الله علیه و آله) نیست. آن حضرت انتساب به عالی‌ترین اسم از اسمای حسناى خداوند است؛ یعنی «هو» که همان هویت مطلقه است و حضرت در قوس نزول از نزد همان مقام تنزل کرده است و هویت مطلقه مبدأ ارسال رسول اکرم، الله است. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»^{۱۴}. این‌ها اشاره بر این دارد که پیامبر گرامی اسلام کامل‌ترین شخص است، خداوند متعال پیامبر گرامی اسلام را

۱۳. «همانا خدا و فرشتگانش بر پیامبر درود و رحمت می‌فرستند. ای اهل ایمان! بر او درود فرستید و آن‌گونه که شایسته است، تسلیم او باشید» (سوره الاحزاب: ۳۳، آیه ۵۶).

۱۴. «اوست که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند، هر چند مشرکان خوش نداشته باشند» (سوره توبه: ۹، آیه ۳۳).

کامل‌ترین شخص در همه عصرها می‌داند؛ ازاین‌رو، حضرت آدم و پیامبران بعدی زیر لوای این عبد مطلق می‌باشند. به تعبیری رسول خدا سید اولین و آخرین است چنانکه می‌فرماید: «انا سید ولد آدم و لا فخر، انا خاتم النبیین و امام المتقین و رسول رب العالمین» (مجلسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۹۴). طبق نظر آیت‌الله جوادی آملی این خصوصیات، مخصوص پیامبر اکرم است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۶۷/۸). همچنین آیات زیادی از قرآن اشاره به بندگی و اطاعت پیامبر گرامی اسلام دارد که زمینه‌ساز دستیابی به سایر مقام‌ها از قبیل نبوت، رسالت، رفتن به معراج و... بوده است. به‌عنوان مثال آیه اول قرآن سوره اسرا می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^{۱۵} ذکر عبد برای پیامبر می‌تواند اشاره به تأثیر عبودیت او در رفتن به معراج باشد و قطعاً مراد از عبد، عبد تکوینی نیست؛ زیرا در این معنا باهم شریک هستند؛ لذا آنچه در این مسئله تأثیر داشته عبودیت اختیاری است و در آیه دیگری می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^{۱۶}. عبودیت خدا او را شایسته نزول وحی می‌کرد، با اینکه پیامبر گرامی اسلام، امی و درس نخوانده بود، کتابی آورد که هیچ‌کس نتوانست و نمی‌تواند حتی سوره و آیه‌ای مانند آن را بیاورد. در مواردی قرآن از پیامبر به‌عنوان عبد نام برده است، چه در مواردی که با دشمنان خدا در میدان جنگ نبرد می‌کرد، چه در آغاز رسالت و چه به هنگام اسراء و رفتن به معراج و چه به هنگام نزول قرآن و... در همه این موارد او یک بنده‌ی خداست و همه مسئولیت‌ها و مقامات معنوی از عبودیت او ناشی شده است. همچنین از مقامات معنوی پیامبر گرامی اسلام این است که

۱۵. «به نام خدا که رحمتش بی‌اندازه است و مهربانی‌اش همیشگی منزّه و پاک است آن [خدایی] که شبی بنده‌اش [محمد (صلی‌الله علیه واله)] را از مسجدالحرام به مسجدالاقصی که پیرامونش را برکت دادیم، سیر [و حرکت] داد تا [بخشی] از نشانه‌های [عظمت و قدرت] خود را به او نشان دهیم؛ یقیناً او شنوا و داناست».

۱۶. «و اگر در آنچه ما بر بنده خود محمد (صلی‌الله علیه واله) نازل کرده‌ایم، شک دارید [که وحی الهی است یا ساخته بشر] پس سوره‌ای مانند آن را بیاورید و [برای این کار] غیر از خدا، شاهدان و گواهان خود را [از فصحا و بلغای بزرگ عرب به یاری] فراخوانید، اگر در گفتار خود که این قرآن ساخته بشر است نه وحی الهی راستگویند» (سوره بقره: ۲، آیه ۲۳).

ایشان لایق وحی الهی شدند. در آیاتی از قرآن خداوند پیامبر را مانند سایر انسان‌ها دانسته است و دریافت وحی از سوی خداوند بر پیامبر را یک امتیاز بر سایر انسان‌ها می‌داند، مثلاً در سوره کهف آیه ۱۱۰ می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُ الْهَكْمِ إِلَهٌُ وَاحِدٌ...؛ بگو من فقط بشری هستم مثل شما (امتیازم این است که) به من وحی می‌شود که تنها معبودتان معبود یگانه «خدا» است»، و در آیه ۶ سوره فصلت در همین مضمون می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُ الْهَكْمِ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ»^{۱۷} آیات زیادی از قرآن کریم دلالت بر این دارند که هرچه پیامبر گرامی اسلام از وحی گرفته به مردم گفته است، همانی است که خداوند بر او به نازل کرده است و شخص پیامبر به هیچ نحو و ناخواسته از روی سهو و خطا، تأثیری در معنا یا الفاظ آن نگذاشته است. آیه قرآن می‌فرماید که پیامبر از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید بلکه هر چه می‌گوید وحی الهی است که بر او تعلیم داده شده است (عصمتی، ۱۳۸۵: شماره ۲۹۶).

با توجه به مطالب یاد شده، پیامبر (صلی الله علیه و آله) با نگاه عبودیت مطلق خود، به مقام نبوت و رسالت و حتی معراج نائل آمدند که در تاریخ معینی نمی‌گنجند.

ج: فرد بودن ذات مقدس خاتم الانبیا؛ وجود مبارک و مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در کائنات و جهان، در نظام کیهانی و در عالم امکان و در کلمات وجودی فرد است، به دلیل اینکه آنچه اولین و آخرین بدون استثناء، انبیا و مادون آن‌ها مطلقاً حقایقی را تحصیل می‌کنند، معارفی را به دست می‌آورند و فیوضاتی که به آن‌ها فیض می‌شود، همه و همه از وجود برکت ختمی مرتبط به پیامبر گرامی اسلام است. این سخن حقیقتی است برهانی، عرفانی و قرآنی. مرحوم صدر المتالهین رحمه الله در مرحله اتحاد عاقل به معقول اسفار، از صادر نخستین و بلکه از عقل اول، تعبیر به عقل بسیط می‌کند.^{۱۸} «و انسان کامل با عقل بسیط اتحاد وجودی پیدا می‌کند». «إذا كان العقل كان الأشياء». لذا این‌چنین انسان کامل، «كان الأشياء» موجودات نظام هستی و کلمات نظام هستی همه

۱۷. «بگو: من فقط انسانی مثل شما هستم، این حقیقت بر من وحی می‌شود که معبود شما معبود یگانه است، سپس تمام توجه خویش را به سوی او کنید و از وی آموزش طلبید و وای بر مشرکان».

۱۸. عقل بسیط بر آن قوه و صورت علمیه جمعی اطلاق می‌شود که انسان در هر رشته به دست می‌آورد که همان اصول و ضوابط کلی است.

می‌شوند شئون او. این اتحاد او وجوداً با عقل بسیط بالاتر از سید، بالاتر از فرمایش محی‌الدین عربی است. در باب ششم فتوحات در بحث هباء: «... فلم یکن أقرب إلیه «تعالی» قبولاً، فی ذلک الهباء، لإحقیقه محمد (صلی الله علیه و آله) المسماء بالعقل. فکان سید العالم بأسره و أول ظاهر فی الوجود. فکان وجوده من ذلک النور الإلهی و من الهباء و من الحقیقه الکلیه. و فی الهباء وجد عینه، و عین العالم من تجلیه، و أقرب الناس إلیه علی بن أبی طالب و أسرار الأنبیاء اجمعین» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۹/۱). هباء یکی از اسماء صادر نخستین است و حضرت ختمی (صلی الله علیه و آله) از حیث سعه وجودی‌اش، اعتدال مزاجش، قابلیت ذاتی‌اش و اقتضای عین ثابتش طوری است که صعوداً با صادر نخستین که رق منشور و همه کلمات وجودی نظام هستی می‌پیوندد. آنگاه تمام کلمات وجود که «قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفذ البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی و لو جئنا بمثله مداداً» (سوره کهف: ۱۸، آیه ۱۰۹). همه می‌شود شئون وجودی او، غرض این‌که آن تعبیر اتحاد در کلام مرحوم صدرالمتألهین رحمه الله خیلی مهم‌تر و شریف‌تر از این تعبیر «پیوند و قبول» در گفتار محیی‌الدین عربی است، بنابراین آنچه غیر خدا می‌گیرند از رق منشور و از این مشکات و از این شعبه حضرت خاتم (صلی الله علیه و آله) است. دیگر فردی مثل حضرت خاتم در نظام هستی نداریم. البته فرمایش صاحب فتوحات این است که دو نفر به مقام هباء رسیدند. یکی خاتم‌الانبیاء و دیگری سید الاصلیاء «ع» اما سیدالاصیاء حضرت امیرالمؤمنین «ع» تابع است و حضرت خاتم (صلی الله علیه و آله) اصیل لذا او در عالم امکان می‌شود فرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۴). پس با این بیان پیامبر گرامی اسلام دارای ذات ماورایی است.

د: پیامبر، معراج و سیر مقام «او ادنی»؛ یکی از برجسته‌ترین مقامات پیامبر گرامی اسلام عروج به مقام بلند مراتب انسانی و دستیابی به عالی‌ترین درجه تقرب به خداوند یعنی معراج آن حضرت است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) در این سفر آیات الهی بسیاری را مشاهده کرد و به درجه‌ای از کمال و تقرب رسید که فرشته همراه و راهنمای پیامبر در مرحله‌ای از همراهی بازماند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) به سیر خود ادامه داد؛ آنجا که خداوند در قرآن سوره اسراء آیه ۱ می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ

الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^{۱۹}. نهایت سیر انسانی که فوق آن قابل تصور بر هیچ کس نیست سیر حضرت خاتم الانبیا است، این سیر صمد است، پر از جای خالی بر هیچ کس ندارد، مثل اینکه نبوت آن حضرت هم صمد است، قرآن آن حضرت هم صمد است، جای خالی برای کتاب دیگری نیست. اگرچه مقام «قرب قوسین» خیلی مقام مهمی است، که در سوره نجم از آیه ۴ الی ۶ اشاره به این مهم دارد: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى»^{۲۰} «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^{۲۱}، «ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى»^{۲۲}. اما مقام «او ادنی»، نیز مختص به پیامبر گرامی اسلام است و سخن گفتن در پیرامون آن سخت است و فهم آن کار هر کس نیست.

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید و سلام

کسی که ناقص باشد نمی تواند مرحله کامل را آن چنان که هست درک کند چون علم و ادراک احاطه، عالم است به معلوم؛ اما این سیر، سیری است که اثر آن قرآن است؛ زیرا اثر هر کس نمودار دارایی اوست. بزرگترین اثر پیامبر قرآن کریم است، این قرآن معرف حقیقت اوست (همان: ۱۲).

هذ مظهر اسم الله بودن پیامبر؛ همه موجودات عالم تحت تربیت اسمی هستند که در عالم اسماء آن اسم را می پروراند. گرچه اکثراً نمی دانند که تحت تربیت چه اسمی هستند و از چه طریقی در حال رشد و ترقی می باشند؛ و از آن جا که وجود مقدس رسول خدا صلی الله علیه و آله مظهر کامل برای اسم الله است و اسم الله جامع جمیع اسماء الهیه و مستجمع جمیع صفات کمالی است، لذا اسمی که مربی وجود مبارک و خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) است، اسم الله است. یعنی رب او الله است و اسم الله کعبه و قبله همه اسماء الهی است و اسماء همه در حول او طایفاند و کسی که مظهر اسم الله است، او نیز کعبه و قبله همه است. مظهر الله بودن هم باید اتم مظاهر باشد، به خاطر اینکه

۱۹. «به نام خدا که رحمتش بی اندازه است و مهربانی اش همیشگی منزه و پاک است آن [خدایی] که شبی بنده اش [محمد صلی الله علیه و آله] را از مسجد الحرام به مسجد الاقصی که پیرامونش را برکت دادیم، سیر [و حرکت] داد تا [بخشی] از نشانه های [عظمت و قدرت] خود را به او نشان دهیم؛ یقیناً او شنوا و داناست».

۲۰. «گفتار او چیزی جز وحی که به او نازل می شود، نیست».

۲۱. «فرشته بسیار نیرومند به او تعلیم داده است».

۲۲. «همان که دارای درایت و توانمندی شگفتی است، پس [به آنچه مأمور انجامش است] مسلط و چیره است».

حضرت دعوت‌کننده به سوی الله است و هر نبی و رسول دعوت‌کننده به سوی خداوند است، لکن نه از حیث این اسم، بلکه از حیث اسمی مخصوص که رب آن نبی و رسول است؛ زیرا هر پیامبری مظهر اسمی خاص است که آن اسم تحت لوای اسم الله است. بنابراین همه انبیا تحت لوای خاتم‌الانبیاء قرار دارند. لذا فرمود: «آدم و من دونه تحت لوائی». نکته قابل توجهی که می‌توان از این بحث استفاده کرد این است که نفوس همه انبیاء اولوالعزم باید از همه جمیع مراتب عقول عبور کند و بعد از سیر عوامل عقلی در اسماء و صفات حق سیر نماید. سیر در اسماء بعد از فنا در ذات و صحو بعد از محو حاصل می‌شود. نهایت مسیر حضرت ختمی (صلی‌الله علیه و آله) در جمیع اسماء و صفات است و سیر انبیاء دیگر در برخی از اسماء است؛ لذا اعتدال حقیقتی از مختصات حضرت ختمی مرتبت (صلی‌الله علیه و آله) است و انبیاء دیگر تجلیات و حسنات او می‌باشند. روحانیت حضرت ختمی مرتبت (صلی‌الله علیه و آله) از عقل کل و صادر نخستین است و سلسله نزولیه افعال حق تعالی به اوست و قوس صعود نیز بر وفق قوس نزول است؛ یعنی: هر چه در آن قوس بود باید در آن قوس به ظهور برسد. «کما بداءکم تعودون» (سوره اعراف: ۷، آیه ۲۹). پس از آن جناب (صلی‌الله علیه و آله) در عروج به مقام عقل کلی که در اول بود، رسید.

دو سر خط حلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستی

بلکه رسیده به مقام که خبر داد: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل» پس نمی‌ماند بعد از این مرتبه صعودی مگر مرتبه احدیت. سبحان‌الله. با توجه به مطالب بالا انسان به عظمت وجودی والایی که پیغمبر اسلام دارا است پی می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷).

و: واسطه فیض بودن؛ مبدأ افاضه فیوضات و افاده هبات در عالم، رب‌العالمین است؛ و خداوند کلید باب جود، کرم و مشکات اقتباس نور قدم است و بدون شک رسول خدا (صلی‌الله علیه و آله) افاضه این خیرات و فیوضات است و به وسیله و واسطه پیامبر است که دیگر موجودات از نور عالم وجود استفاده و فیض می‌برند. چنان که در خبر قدسی آمده: «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۳۷۲: ۲۵/۱۵-۲۸). اینکه وجود پیامبر گرامی اسلام واسطه فیض است به دلیل این است که فیض، مستقیم و بدون واسطه

از طرف خداوند متعال افاضه نمی‌شود. عالم به منزله یک اتاق تاریک است که شعاع آفتاب حقیقی نمی‌تواند بر آن بتابد و وجود مبارک ختمی مرتبت به منزله آینه‌ای است که در اتاق قرار دارد که شعاع نور در اتاق به واسطه آن آینه بر اتاق می‌تابد و منعکس می‌شود و باعث روشنی آن می‌شود. این آینه از آفتاب حقیقت هستی نور می‌گیرد و به اتاق می‌تابد. وقتی این اتاق به نور وجود، هستی یافت، آنگاه به واسطه این وجود و نور خطاب می‌شود که: «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا».^{۲۳} نور وجود این اتاق واسطه این آینه است و نور آینه هم از آفتاب است. پس وجود مبارک پیامبر واسطه فیض است و اگر بفرض او نباشد، عالم به عدم و تاریکستان تبدیل می‌شود. «لولاک لما خلقت الأفلاک» این انسان کامل است، این خلیفه‌الله است که در ارتقاء وجود چنان بالا می‌آید که صفات ربوی در او تجلی می‌شود، آن‌طور اسماء او جمع است که «و إنک لعلی خلق عظیم» (سوره قلم: ۶۸، آیه ۴). این چنین انسانی در نظام هستی متصل به صفات ربوی است که می‌شود آینه ایزدنا و برای این چنین انسانی که قطب عالم امکان است، مثل و مانندی وجود ندارد بلکه دومی برای او نیست و اصلاً دوییتی بردار نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۹).

پس در نتیجه؛ از آنجایی که پیغمبر گرامی اسلام دارای جایگاه رفیع و بلندی است که مورد سلام و صلوات خداوند متعال قرار می‌گیرد و از چنان روح بلندی برخوردار است که واسطه فیض از طرف خداوند بر روی کائنات و تمام مخلوقات شده است؛ نشان از عدم محدودیت ذاتی شخص پیامبر است و اشاره به فرازمانی و فراتاریخی بودن ایشان دارد.

نتیجه

بر پایه بررسی‌های انجام یافته درباره محدودیت ذاتی انسان، به‌خصوص محدودیت ذاتی شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) از نگاه اندیشمندان غربی و شرقی، نتایج ذیل حاصل می‌گردد:

أولاً: انسان دارای ذات ثابت و محدود به زمان و تاریخ نیست و با توجه به حیثیات مکانی، زمانی و تاریخی متفاوت هستند.

۲۳. «آیا به [قدرت و حکمت] پروردگارت ننگریستی که چگونه سایه را امتداد داد و گستراند؟ و اگر می‌خواست آن را ساکن و ثابت می‌کرد، آنگاه خورشید را برای [شناختن] آن سایه، راهنما [انسان‌ها] قرار دادیم». (سوره فرقان: ۲۵، آیه ۴۵)

ثانیاً: برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند که پیامبر هم مانند سایر انسان‌ها است: به میان آن‌ها می‌آمد و همانند آن‌ها زندگی می‌کرد که قرآن نیز بارها به آن اشاره کرده است و تا جایی قرآن پیامبر را مورد سرزنش قرار می‌دهد و در نتیجه قائل به فرهنگی بودن قرآن هستند و آن را محصول تاریخی و فرهنگی می‌دانستند، می‌گویند که ادعای پیامبر به پیامبری خود به صورت انسانی بود پیامبر هم محدود به زمان و مکان خود بود. این ادعا به چند دلیل مردود است:

۱. دلایلی که در محدود بودن ذات انسان ذکر کرده‌اند مستدل و مستند نیست.
۲. گرچه انسان از محدودیت وجودی و ذاتی برخوردار است؛ اما این مانع از فهم درک امور فراتاریخ بودن نمی‌شود.
۳. انسان به مقتضای بعد الهی و مجرد خود توان رفتن به فرازمان و فراتاریخ را دارد.
۴. انسان از صنف امور ملکوتی و فرازمانی است.
۵. پیامبر، قرآن را به علم حضوری تلقی کرده و خداوند حقایق قرآن را در جان و نفس پیامبر قرار داده و قرآن با وجود پیامبر اکرم (ص) عجین گشته است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و المالکیه*، موسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰ش)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹ش)، *معنای متن پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۴. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲م)، *المنهج الوافی فی فهم النصوص الدینیة*، بیروت: الهلال.
۵. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۷م)، *نقد خطاب الدینی*، قاهره: مکتبه مدبولی.
۶. آمدی، عبدالواحد (۱۴۰۷ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، بیروت: موسسه الاعلمی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چاپ دوم، قم: اسراء.

۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء.
۱۰. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶ش)، *انسان‌شناسی در اندیشه امام (ره)*، تبیان آثار موضوعی، دفتر چهل و سوم، چاپ دوم، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. رجبی، محمود (۱۳۸۰ش)، *انسان‌شناسی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ش)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: صراط.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۷ش)، *کلام محمد*، رویای محمد، تهران: صراط.
۱۴. سید علی، طباطبایی (۱۳۸۷ش)، *کتاب تجلی اعظم*، چاپ دوم، قم: انتشارات قائم آل محمد (ص).
۱۵. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۷)، *تاریخی نگری و دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳ش)، *چالش با ابوزید*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. قربانی لاهیجی، زین العابدین (۱۳۷۴)، *فلسفه آفرینش انسان و سعادت واقعی او*، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳ش)، *تاملاتی در قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۲ش)، *بحارالانوار*، تحقیق سید جواد علوی و مرتضی آخوندی، تهران: درالکتب الاسلامیه.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ش)، *خودشناسی برای خودسازی*، چاپ بیستم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ش)، *انسان در قرآن*، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۲۲. منسوب به امام صادق علیه‌السلام (۱۴۰۰ق)، *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، بیروت: موسسه.
۲۳. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶ش)، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز.

۲۴. هایدگر، مارتین (۱۳۸۸ش)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ دوم، تهران: ققنوس.

۲۵. سهرابی فر، محمدتقی (۱۳۹۶ش)، «هایدگر و ذات‌مندی»، *قیسات*، سال بیست و دوم، تابستان.

۲۶. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۲ش)، «ابوزید و تاریخ‌نگری»، *قیسات*، سال ۱۸ بهار.

۲۷. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۵ش)، «مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبانی وحی شناختی آن»، *فلسفه دین*، دوره ۱۳، شماره ۴، صفحات ۶۷۹-۶۵۹

۲۸. عصمتی، سبجان (۱۳۸۵ش)، «ابعاد معنوی شخصیت پیامبر»، *پاسدار اسلام*، مرداد، شماره ۲۹۶.

۲۹. مجتهد شبستری، محمد، مجموعه مقالات:

<https://mohammadmojtahedshabestari.com>

<https://www.mehrnews.com/news/288>

معناشناسی تاریخی ماده قرآنی رَشَد؛ با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی

پرویز آزادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰، صفحه ۵۷ تا ۸۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

ماده قرآنی رَشَد از جمله واژگانی است که در تفسیر قرآن کریم محل اختلاف نظرات مفسران است. مفهوم رَشَد و مشتقات آن در تعلیم و تربیت اسلامی و همچنین در موضوعات روانشناسی کاربرد دارد. مفسران برای این واژه معانی هدایت، ایمان، خیر، حق، صلاح دیدن، علم، عقل، دلایل و بینات و پایداری در دین را مطرح کرده‌اند. از سوی دیگر در معاجم لغوی معانی مقابل غی و ضلال، هدایت، ارشاد، راهنمایی، پایداری در راه حق، و صلاح را بیان کرده‌اند. روشن شدن معنای دقیق این ماده هم تفاسیر دقیق‌تری از آیات قرآن کریم ارائه می‌کند و هم موجب فهم بهتر برخی موضوعات مطرح شده در سنت و فرهنگ اسلامی می‌شود. رَشَد از جمله ریشه‌هایی است که در زبان‌های نیای زبان عربی سابقه دارد و نحوه شکل‌گیری آن به ریشه‌شناسی در زبان‌های آفروآسیایی و سامی بازمی‌گردد. در این نوشتار ابتدا تاریخ واژه‌نگاری بررسی و تحلیل می‌شود سپس اختلافات تفسیری به صورت دسته‌بندی شده ارائه می‌شود. در ادامه با پیجویی ریشه‌های ثنایی در دو ریشه رَش و رَشَد سه روش ساخت واژه (پیش‌سازی، پس‌سازی و تلفیقی) معانی متعدد آن بررسی شد. در انتها مسیر ساخت واژه از دو طریق بیان شد که در نتیجه دو دسته معنای هدایت مستمر و تثبیت شدن به دست آمد.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی تاریخی، ریشه‌شناسی، رَشَد، تاریخ واژه‌نگاری، تثبیت شدن، هدایت مستمر.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره): azadi@isr.ikiu.ac.ir

درآمد

معناشناسی تاریخی و به طور مشخص ریشه‌شناسی تاریخی تمایز میان ساخت صرفی و ساخت دیرین واژگان را مورد مطالعه قرار می‌دهد. مقصود از ساخت دیرین مواردی از ساخت است که از قواعد متعارف صرفی در دوره مورد مطالعه از تاریخ هر زبان پیروی نمی‌کند و با استفاده از علم صرف متعارف برای آن دوره از تاریخ زبان، امکان توضیح آن ساخت‌ها وجود ندارد؛ واژه مورد نظر در در دوره تاریخی خود معمولاً با یک الگوی صرفی تولید شده ولی آن قواعد صرفی به تاریخ سپرده شده است و در صرف متعارف برای دوره مورد بحث غیر قابل توضیح و گاه حتی غیر قابل درک است که در صرف متعارف به این موارد جامد در برابر مشتق گفته می‌شود. (پاکتچی، ۱۴۰۰ش. ۱۰۵-۱۱۰) بر اساس اصول زبان‌شناسی تاریخی، اگر بتوان دلالت یک واژه عربی بر یک معنا را در دیگر زبان‌های خویشاوند نیز بازیابی کرد، نتیجه این می‌شود که با معناسازی کهنی مواجهیم که ساخت آن به سال‌ها پیش از انشعاب زبان عربی از دیگر زبان‌های سامی بازمی‌گردد؛ ولی اگر دلالت یک واژه بر یک معنا تنها در زبان عربی باشد و در سایر زبان‌های سامی نباشد، می‌توان گفت که در اینجا معنا سازی جدیدی روی داده است که خاص زبان عربی است و چندان قدمتی ندارد. (طیب‌حسینی و دیگران، ۱۴۰۱ش. ۸-۹)

معناشناسی تاریخی، تک واژها را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ یعنی معناشناسان بر روابط معنایی میان واژگان و ساختار معنایی آنها تمرکز می‌کنند. (بوسمان^۱، ۲۰۰۶م. ۱۰۴۸) مطالعه منشا، معنای اصلی و تحول تک واژگان و همچنین مطالعه ارتباط آنها با کلمات مختلف در زبان‌های متفاوت ولی از یک ریشه را ریشه‌شناسی می‌گویند. (همان، ۳۸۵) به عبارت دیگر ریشه‌شناسی تاریخی، مطالعه منشا یا تاریخچه معنای واقعی یا اصلی کلمات است؛ یعنی منشا و تاریخ یک واژه خاص را بررسی می‌کند. (کمپبل و مکسیکو^۲، ۲۰۰۷م. ۵۶-۵۷) بدین نحو زبان‌شناسی تاریخی زمینه‌ای است که در آن تلاش می‌شود اطلاعات به صورت نظام‌مندی بر اساس اسناد مکتوب بازیابی شود. (همان، ۱۵۲)

زبان باستانی آفروآسیایی، مادر خانواده زبانی بسیار وسیعی است که با کشف ارتباط میان زبان‌های سامی با زبان آفروآسیایی، ریشه‌یابی واژگان عربی را وارد مرحله جدیدی ساخته است. تا قبل از چند دهه گذشته سامی‌شناسان تصور می‌کردند که همه ریشه‌های زبان سامی از همان ابتدا همواره ثلاثی بوده است، در صورتی که مشخص شده است که اسم‌ها و فعل‌های فراوانی ریشه ثنائی

1. Bussmann
2. Campbell & Mixco

داشته‌اند. (آلبیری^۱، ۱۹۲۳م. ۱۷۵-۱۷۷) وجود اسامی‌ای همانند ید، یم، دم، افعال ناقصه، ریشه‌های رباعی تکراری از قبیل کَبکَب، یا افعال امری همانند قُم و نِم این گمانه را تقویت کرده است که چه بسا در آغازین مراحل پیدایش زبان سامی، ریشه‌های اسامی یا افعال دو حرفی بوده‌اند. مقایسه زبان سامی با سایر زبان‌های آفروآسیایی این گمانه را بیشتر تقویت می‌کند. (مُسکاتی^۲، ۱۹۸۰م. ۷۰-۷۳؛ بنت^۳، ۱۹۹۸م. ۶۱-۶۳)

طرح مسأله

این نوشتار تلاش دارد ماده قرآنی رشد را با روش ریشه‌شناسی تاریخی مورد مطالعه قرار دهد تا نحوه شکل‌گیری آن در زبان‌های نیای زبان عربی تا رسیدن به خود زبان عربی مشخص شود و در عین حال تطورات معنایی آن نیز تبیین شود. در کتب لغت و تفسیر پراکندگی فراوانی در نظریات مبین ماده رشد وجود دارد که تا حد زیادی ناشی از دور شدن از زبان عصر نزول و همچنین مرتبط با تعدد ریشه‌ها در سابقه تاریخی زبان‌های نیای آن است. روش به کار رفته در این پژوهش ریشه‌شناسی به سبک معمول در زبان‌شناسی تاریخی است و داده‌های کتب لغت و تفسیر نیز در این مسیر به کار رفته است.

در این نوشتار ابتدا تاریخ واژه‌نگاری ماده رشد در میان لغویون در گذر زمان بررسی می‌شود. در مرحله دوم تیرگی معنایی موجود در ماده رشد که موجب اختلافات تفسیری عمده‌ای در طول تاریخ شده است بررسی می‌شود. در مرحله سوم ریشه‌شناسی این ماده در میان زبان‌های نیای زبان عربی و نحوه شکل‌گیری و تداوم آن در زبان عربی بحث و معانی پیشنهادی ارائه می‌شود و در نهایت تاثیر نتیجه‌ها بر فهم آیات قرآن کریم بررسی می‌شود.

ماده «رشد» از منظر تاریخ واژه‌نگاری

در قدیمی‌ترین منبع متناسب به خلیل بن احمد (د. ۱۷۵ق) رشد در برابر غی و ضلال و به معنی دست یافتن به کار یا راه درست و ارشاد به معنی راهنمایی و هدایت کردن آمده است. (خلیل، ۱۴۰۹ق. ۶/۲۴۲) تا انتهای قرن چهارم معنایی جدیدی ارائه نشده و همین سخنان تکرار شده است تا اینکه ابن فارس در قرن چهارم (د. ۳۹۵ق) بر این نظر است که رشد ریشه‌ای است که دلالت بر پایداری در راه دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲/۳۹۸) این جدیدترین نظری است که تا این تاریخ ارائه شده و جالب هم این است که به این قول کم‌توجهی شده و کمتر تکرار و تبیین شده است. در قرن

1. Oleary
2. Moscati
3. Bennett

هفتم ابن‌اثیر (د. ۶۰۶ق) آرشد را به معنای هدایت و راهنمایی گرفته است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش. ۲/۲۲۵) که تکرار قول خلیل و دیگران است. در قرن هشتم فیومی (د. ۷۷۰ق) رشد را به معنای صلاح که همان مخالف غی و ضلال است گرفته است و آن را دست یافتن به درستی و راستی معنی کرده است. (فیومی، ۱۴۱۴ق. ۲/۶۸۸).

در قرن نهم فیروزآبادی (د. ۸۱۷ق) رَشَد را به پایداری در راه حق با تعصب شدید دانسته است و رشید را به معنای هادی که از صفات خداوند است می‌داند. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق. ۱/۴۰۷) این افزوده فیروزآبادی به قول ابن‌فارس، در ادامه همین مقاله بیشتر توضیح داده خواهد شد که با ریشه‌شناسی تاریخی نیز تایید می‌شود. در قرن یازدهم، طریحی (د. ۱۰۸۵ق) به عنوان یک قول غیر معروف رشد را به معنی دست یافتن به حق و هدایت شدن به آن می‌داند. وی رشد را به معنی صلاح، و ارشاد را به معنای راهنمایی می‌داند. (طریحی، ۱۳۷۵ش. ۳/۵۰) در قرن دوازدهم یک مفهوم جدیدی به رشد اضافه شده است؛ زبیدی (د. ۱۲۰۵ق) نقل کرده که رشد در هر امر دنیوی پسندیده به کار می‌رود همان طور که غی در امور مذموم به کار می‌رود ولی برای آن شاهد یا استدلالی نمی‌آورد. از نظر او رشید به معنای کسی است که تقدیرش خوب پیش می‌رود و به هدف دست می‌یابد بدون این که کسی او را راهنمایی کند یا از او پشتیبانی کند. ارشد را به راه میانه‌رو معنی کرده است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق. ۴/۴۵۵-۴۵۳) این افزوده‌ها توسط زبیدی از ابتکارات خاص او است که با ریشه‌شناسی تاریخی تایید نمی‌شود و بیشتر تعبیر ذوقی است. از نظر مصطفوی نیز اصل واحد در این ماده هدایت به خیر و صلاح است. (مصطفوی، ۱۳۸۵ش. ۴/۱۴۸)

درباره مشتقات رشد برخی گفته‌اند چه بسا رَشَد لهجه خاصی از رُشد باشد که در میان لهجات عرب بوده و در قرآن کریم استفاده شده است. برخی نیز میان رُشد و رُشد این‌گونه تمایز قائل شده‌اند که رَشَد نقیض غی و رَشَد نقیض ضلال است. (خلیل، ۱۴۰۹ق. ۲/۴۲۶) برخی به لهجه بودن رُشد و رَشَد اشاره کرده‌اند. (عسکری، ۱۴۰۰ق. ۲۰۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ش. ۵۱/۳) و برخی نیز هر دو را به یک معنا و بدون تفاوت معنی کرده‌اند. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق. ۳۹۸) و سه حالت رَشَد، رَشَد و رُشد را یکی دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۳۵۴). واژه رُشد در قرآن نیامده است و به معنی فرزندی است که از ازدواج شرعی به دنیا آمده است در مقابل زَنیه. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش. ۲/۲۲۵؛ طریحی، ۱۳۷۵ش. ۵۱/۳) برخی اینکه رُشد برای امور دنیوی و اخروی است ولی رُشد فقط برای امور اخروی است را قبول نکرده و معتقدند این با سماع سازگار نیست و در آیات نیز بر اساس قرائات در هر دو دسته به کار رفته است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق. ۴/۴۵۳) نظر مصطفوی این است که رُشد و رَشَد و رشاد مصدر هستند ولی دلالت بر رویداد دارند. رُشد بر عارض شدن رویداد و رشاد

دلالت بر استمرار رشد با وجود الف دارد که مبالغه آن بیشتر از رشد است. رشید دلالت بر ثبوت و اتصاف دارد. در این صورت اولئک هم الراشدون یعنی کسانی که رشد با آنها به پا خواسته می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش. ۱۴۹-۱۵۰/۴)

در اینجا ذکر این نکته قابل توجه است که در زبان فارسی برای رشد معانی به راه شدن، هدایت شدن، استقامت در راه حق با استواری در آن، راست ایستادن در راه حق با ثبات و قرار، رستگاری بیان شده است، ولی در تداول فارسی‌زبانان به معنای رشد کردن و نمو کردن و بالا کردن و نشو و نما شده است. مثل رشد اجتماعی، رشد سیاسی، رشد یافته به معنای تکامل یافته، (دهخدا، ۱۳۷۷ ش. ۱۲/۱۲۰۸۴) به همین جهت در زبان فارسی معمولاً معنای نمو و تکامل برداشت می‌شود و همین امر موجب دور شدن از معنای اصلی واژه در سابقه تاریخی آن و همچنین در بافت قرآن کریم شده است. جالب این است که معنایی که با بررسی تاریخی حاصل خواهد شد، بسیار نزدیک به معنایی است که در زبان فارسی وجود دارد.

برداشت‌های تفسیری از ماده «رشد»

ماده رشد در قرآن کریم ۱۹ بار در ۹ سوره (بقره، اعراف، جن، نساء، کهف، انبیاء، غافر، حجرات و هود) به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۱۸ ق. ۴۰۷) رشد یکی از مفاهیم تعیین‌کننده در فرهنگ اسلامی به خصوص در حوزه تعلیم و تربیت است. برای واژه رشد در میان مفسران معنایی متعددی ذکر شده است:

رشد: اولین و پرکاربردترین روش مفسران، پرهیز از ترجمه و به کار بردن خود واژه رشد است که به علت کثرت موارد به آنها اشاره نمی‌شود. جالب این است این‌گونه تفسیر واژه رشد، چندان بستگی به مشتقات مختلف آن ندارد؛ یعنی تکرار رشد در تمامی مشتقات اعم از رشید، راشد، مرشد، رشاد، رشد، رشُد، دیده می‌شود.

هدایت: این معنا پرکاربردترین معنای ماده رشد بعد از تکرار خود واژه رشد است. رشد به معنای هدایت (مقاتل، ۱۴۲۳ ق. ۱۶۴/۱ و ۲۳۶/۲ و ۲۱۴/۱ و ۸۳/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق. ۱۴۳/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق. ۴۸۴/۴؛ فراء، ۱۹۸۰ م. ۲۰۶/۲ و ۱۹۳/۳) اعم از هدایت و بالاتر از هدایت (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق. ۳۴۲/۲؛ طوسی، ۱۳۸۹ ش. ۱۵۰/۱۰) هدایت شدن به مصالح دین و دنیا (فخررازی، ۱۴۲۰ ق. ۲۶۶/۵) هدایت به راه حق و دوری از بدی‌ها (زمخشری، ۱۴۰۷ ق. ۱۴۴/۲) هدایت به خیر (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق. ۲۰۵/۶) هدایت به آن چه مایه نجات است (مکی، ۱۴۲۹ ق. ۴۳۳۰/۶) هادی در مُرشد (کاشانی، ۱۳۶۳ ش. ۱۴۴/۳؛ حقی، بی تا. ۲۲۵/۵) هدایت یافتن به راه های نیکی (زمخشری، ۱۴۰۷ ق. ۱۲۱/۳) هدایت به صحیفه یا حکمت یا توفیق خیر. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق. ۴۴۱/۷)

ایمان: ایمان (زمخشری، ۱۴۰۷ق. ۳۰۳/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق. ۲/۲۳۶) ایمان به خدا و وحدانیت او و اخلاص عبادت برای خداوند (طوسی، ۱۳۸۹ش. ۷۹/۹) مومن در راشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق. ۱۸/۳۱۴) مومن در رشید (ابوحیان، ۱۴۲۰. ۱۸۸/۶-۱۸۹) ایمان در رشاد (ابوحیان، ۱۴۲۰. ۲۵۹/۹).
خیر: دست یافتن به خیر (طوسی، ۱۳۸۹ش. ۱۳۱/۲) خیر یا منفعت در رَشَدَا (مغنیه، ۱۴۲۵ق. ۱/۳۸۴) خیر رساندن در رَشَدَا (طوسی، ۱۳۸۹ش. ۱۵۷/۱۰).

حق: حق (ثعلبی، ۱۴۲۲ق. ۲/۲۳۶؛ طوسی، ۱۳۸۹ش. ۱۴۷/۱۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰. ۱۸۸/۶-۱۸۹) حقی که نفعی می‌رساند (طوسی، ۱۳۸۹ش. ۷/۲۵۶/۲۵۵) به حق دست یافتن (صدیق، بی تا، ۳۷۶/۶) پایداری در راه حق در راشد. (ابیاری، ۱۴۰۵ق. ۱۱/۲۱۵).

صلاح دیدن: رشد یابند یعنی صلاح دین خود را بدانند و اموال خود را حفظ کنند (مقاتل، ۱۴۲۳ق. ۱/۳۵۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق. ۴/۱۶۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق. ۶/۱۸۳) عقل و صلاح و حفظ مال و علم به آنچه به صلاحش است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق. ۳/۲۵۴) صلاح دین و نظر (ابوحیان، ۱۴۲۰. ۵/۱۷۴).

معانی دیگر: علاوه بر موارد فوق معانی پراکنده دیگری نیز برای رشد صورت گرفته است از قبیل علم: (مقاتل، ۱۴۲۳ق. ۲/۵۹۴)، عقل (طوسی، ۱۳۸۹ش. ۶/۴۰)، دلانل و بینات (ابوحیان، ۱۴۲۰. ۲/۶۱۶)، پایداری در دین (طوسی، ۱۳۸۹ش. ۴/۵۴۰)، در ستکاری در عمل به آنچه خداوند دوست دارد (طبری، ۱۴۱۲ق. ۱۵/۱۳۲)، تیسیر (مقاتل، ۱۴۲۳ق. ۲/۵۷۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق. ۷/۱۴۱)، استقامت (ابن عربی، ۱۴۲۲ق. ۶/۳۹۶)، و آشکار در رَشَدَا (شبر، ۱۴۰۷ق. ۴/۷۰؛ مراغی، بی تا. ۱۵/۱۳۷).

همانطور که ملاحظه شد در تفسیر ماده رشد اتفاق نظری میان مفسران وجود ندارد و در زمان‌های مختلف معانی متعددی از رشد صورت گرفته است که البته مبنایی برای این انتخاب معنا نیز بیان نشده است.

ریشه‌شناسی تاریخی ماده «رشد»

گام نخست برای شناخت جامع از مسیر شکل‌گیری رشد در زبان عربی آن است که در زبان‌های نیای زبان عربی، پیشینه این ماده ثلاثی در ریشه‌های ثنایی بازجسته شود. از منظر روشی در جست‌وجو از ریشه ثنایی این ماده در زبان آفراسیایی^۱ - نیای زبان‌های سامی - احتمال‌های ذیل قابل تصور است:

الف. ساخت پس‌سازی: $r\check{s}+d$

ب. ساخت پیش‌سازی $r+\check{s}d$

ج. ساخت تلفیقی دو ریشه ثنایی $r\check{s}+\check{s}d$ و سپس حذف هجای مکرر.

قابل ذکر است مشابه این‌گونه بررسی را می‌توان در مقالات ذیل نیز یافت:

مقاله «معناشناسی قسم در قرآن کریم؛ رویکردی تاریخی و فرهنگی» که برای ریشه‌شناسی قسم در زبان‌های سامی سه احتمال ساخت پسوندی $K\check{S}+M$ ، ساخت پیشوندی $K\check{S}+SM$ و ساخت دو بنی $K\check{S}+SM$ و سپس حذف هجای مکرر مطرح شده است. (ر.ک. پاکتچی، ۱۳۹۵ ش. ۱۵-۱۸)

مقاله «رویکردی ریشه‌شناختی به ماده قرآنی عزم» با طرح نظریه شکل‌گیری این واژه به دو صورت پس‌سازی (عز+م) و پیش‌سازی (ع+زم) این واژه مورد بررسی ریشه‌شناختی قرار گرفته است. (ر.ک. پاکتچی، ۱۳۹۶ ش. ۳-۸)

مقاله «معناشناسی تاریخی و فرهنگی سبیل در قرآن کریم» که در بخش بررسی معناشناسی تاریخی، نظریه ساخت واژه به صورت پس‌سازی (سب+l) و پیش‌سازی (س+l) بررسی شده است. (ر.ک. پاکتچی و دیگران، ۱۳۹۸ ش. ۷۸-۸۱)

مقاله «معناشناسی تاریخی واژه مهر: کاوشی در دلایل حذف مهر از نظام واژگانی قرآن کریم» که در بخش بررسی ریشه‌شناسی تاریخی واژه مهر، چهار فرضیه طرح و بررسی شده است: ساخت پیش‌سازی $m+hr$ ، ساخت میان‌سازی قرار گرفتن واج $/h/$ در میانه بن ثنایی mr ، ساخت پس‌سازی $mh+r$ و ساخت بر اساس ترکیب دو بن $mh+hr$ و سپس حذف هجای مکرر. (ر.ک. طیب‌حسینی و دیگران، ۱۴۰۱ ش. ۱۱-۱۲).

با این حال تاکنون مقاله‌ای در موضوع ریشه‌شناسی تاریخی ماده رشد تالیف نشده است. قبل از ورود به بحث ریشه‌های ثنایی، بیان این نکته ضروری است که در زبان سامی متقدم میان سه همخوان ادغام صورت گرفته است؛ یعنی s^1* با s^3 ادغام شده‌اند. شبیه این ادغام در نوشتار سبائی متاخر نیز روی داده است. (هینه‌گارد، ۲۰۱۷ م. ۱۹) شرح این مطلب به این صورت که در زبان پیشاسامی سه همخوان وجود دارد:

الف. s^1* : همخوان لثوی صغیری [s]، که به صورت س در عربی کلاسیک باقی مانده است.

ب. s^2* : همخوان سایشی کناری [ʃ]، (در IPA chart تقریباً به صورت آثلا تلفظ می‌شود)،

که در عربی کلاسیک به صورت شین باقی مانده است.

1. Huehnergard

۲ جهت شنیدن تلفظ صحیح به سایت IPA chart مراجعه شود.

ج. s^3 : همخوان لثوی سایشی [ʃ]، (این همخوان در سامی متقدم به صورت تس، تقریباً همانند Z آلمانی، تلفظ می شده است) و در زبان عربی به س تبدیل می شود و با s^1 * ادغام و یکی می شود. (الجلاد^۱، ۲۰۱۸م. ۳۱۷) یعنی دو نوع S در زبان عربی به سین تبدیل و موجب پدید آمدن مشترک لفظی‌های فراوانی می شود.

جدول ذیل این تغییرات را در زبان عربی و برخی زبان‌های سامی (سبائی، عبری و سریانی) به خوبی نشان می دهد که هر زبانی تعامل متفاوتی با s^1 و s^2 و s^3 سامی متقدم داشته است.

IPA Pron.	Proto-Semitic	Sabaic	Hebrew	Classical Arabic	Syriac
/s/	*s ¹	ሰ	ש	س	ܣ
/ʃ/	*s ²	ሸ	שׁ	ش	ܫ
/ʃs/	*s ³	ሸ	שׂ	س	ܫ

بنابراین در ریشه‌های متعددی که گاهی به صورت سین یا شین و حتی ص (که از حروف ابتکاری خاص زبان عربی است) بایستی به دنبال معانی مشترک گشت. با بیان این مقدمه فرضیات مختلف مورد بررسی قرار می گیرد:

الف. ساخت پس‌سازی: rš+d

برای ریشه ثنائی rš چند ریشه متفاوت در زبان‌های نیای زبان عربی قابل پی‌جویی است:
 الف-۱. ریشه Raç یا *ruç∇: در زبان نوستراتیک به معنای دویدن است. (دالگوپولسکی^۲، ۲۰۰۸م. ۱۹۶۵) در زبان‌های آفروآسیایی Raç به معنی رفتن و دویدن. در سامی *rVwVš معنی دویدن. (اکدی rāṣu عبری rwš آرامی rḥš. گعزی rwš). در چادی غربی -raç* به معنی رفتن. و در چادی شرقی a-ras* با قدم‌های بزرگ راه رفتن است. (أورل و استولبوا^۳، ۱۹۹۵م. ۲۰۸۱). تبلور این ریشه در زبان عربی به سه صورت مشاهده می‌شود؛

الف-۱-۱: صورت اول رَهَس /رَهَص. رهس به معنای کوبیدن شدید است (حمیری، ۱۴۲۰ق. ۲۶۵۸/۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق. ۴/۲۱۷) یا رَهَصَ که بر فشار و کوبیدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق. ۲/۴۴۹) و همچنین بر شدت فشار هم دلالت دارد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ۴/۱۷۲) که توسعه معنایی دویدن است. الرَّهَصَةُ زخمی است که از برخورد محکم سنگ بر سُم حیوان و ایجاد زخم در آن روی می‌دهد. (ابن درید، ۱۹۸۸ق. ۲/۷۴۵). آثار آن را در زبان ترگوم در قالب سبب و مسبب به صورت

1. Al-Jallad
2. Dolgopolsky
3. Orel & Stolbova

رِسْأ /risāh/ به معنای صحنه، میدان و میدان مسابقه (جسترو،^۱ ۱۹۰۳م. ۱۴۷۵) رِیْشُ /rišus/ و رد و اثر می‌توان یافت. (همان، ۱۴۷۸) و به صورت ršwt در زبان عبری به معنای منطقه و زمین است. (هوفتایزر و یونگلینگ،^۲ ۱۹۹۵م. ۱۰۸۵)

الف-۱-۲: صورت دوم رَهْشَ است که دلالت بر اضطراب و تحرک دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق. ۲/۴۴۸) و الرَّهْش نیز در حیوان است که پاهای آن به هم می‌خورد و زخمی می‌شود. (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۶/۵۲) ارْتَهَشْتُ رَجُلًا الدَّابَّةُ یعنی پاهای حیوان به هم ساییده شد و برخی، برخی دیگر را زد. (زبیدی، ۱۴۱۴ق. ۸/۳۱۳).

الف-۱-۳: طبق قاعده تبدیل هاء به همزه در زبان عبری این ریشه از rḥs به صورت rḥs در می‌آید که نمونه‌های فراوانی از این تبدیل را می‌توان در زبان عبری (الحسیمی، ۱۴۱۵ق. ۱۱۵-۱۳۷) و یا در سایر زبان‌های پیشاسامی غربی مشاهده کرد (روبین،^۳ ۲۰۱۰م. ۲۸) گشتارمندی میان همزه و هاء در ساخت‌های دیرین عبری به این صورت بوده است که استفاده از پیش سازه h- به جای -'ه) به جای ا) در باب افعال رواج نسبی داشته و از رسوبات این ساخت در عربی کلاسیک فعل هَرَأَقَ به عنوان گشتارمند اَرَأَقَ در کتب دستور کلاسیک به عنوان موردی نادر یاد شده است. (پاکتچی، ۱۴۰۰ش. ۱۰۷) این تغییر در زبان اکدی نیز به صورت rāšu یا rēšu وجود دارد که به دو دسته معنایی فراوان، بسیار و سر، بالا، آغاز است. (موس‌آرنولت،^۴ ۱۹۹۵م. ۹۸۸) رِیْشُ /rīš/ در زبان ترگوم نیز به معنای سر و رئیس است. (جسترو، ۱۴۷۷) واژه Rēšu یا rāšu از همین ریشه در زبان آشوری به معنای فراوان بودن، سر، بالا، آغاز (موس‌آرنولت، ۱۹۰۵م. ۹۸۳) و در زبان عبری نیز رأس دلالت بر جمع شدن و بلندی دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق. ۲/۴۷۱) و به بالای هر چیزی راس گفته می‌شود. (صاحب، ۱۴۱۴ق. ۸/۳۷۳)

الف-۲: ریشه raḥah: در زبان آفروآسیایی *raḥah به معنای ریختن (مایعات) و خیس کردن است. در سامی *rVšah به معنای نشت است. در چادی غربی *rVĉ به معنی تر شدن. چادی شرقی *raĉ به معنی مرطوب و خیس خوردگی است و صورت عبری آن ršh است. (أورل و استولبووا، ۱۹۹۵م. ۲۰۸۲) که در زبان عبری به رطوبتی که از چیزی خارج می‌شود می‌گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق. ۲/۳۹۷) در ادامه همین معنا ریشه -riĉ* یا *rāš∇ در زبان آفروآسیایی به معنی پاشیدن (مایعات) است که در زبان سامی به صورت *rVš به معنی پاشیدن است (دالگوپولسکی،

1. Jastrow
2. Hoftijzer & Jongelling
3. Rubin
4. Muss-Arnolt

۲۰۰۸ م.؛ ۱۹۹۹؛ آورل و استولبووا، ۱۹۹۵ م. (۲۱۱۱) این ریشه بعدها معنای شبینم و رطوبت یافت. در سامی غربی ریشه ršš و در سریانی ریشه ršs به معنای پاشیدن و در زبان ترگوم ریشه ršs پاشیدن و نم‌نم باران معنی می‌دهد. (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸ م. ۱۹۹۹) واژه רִישׁ / rīš/ و רִישׁ / rōš/ در زبان ترگوم به معنای قطره و زهر (سم) است. (جسترو، ۱۹۰۳ م. ۱۴۷۵ و ۱۴۷۸) در عبری کتاب مقدس به معنای پاشیدن و در زبان عربی به صورت ršš است (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸ م. ۱۹۹۹) که تداوم این معنا را می‌توان در ریشه رش در زبان عربی دید که به معنای مرطوب شدن یا ریختن آب و خون و اشک دید. (ابن سیده، ۱۴۲۱، ۷/۶۱۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ اق. ۹/۱۲۰) و در شاخه جنوبی حاشیه‌ای زبان سامی، در زبان گعزی /rašā/ /ረሰሐ/ به معنای مرطوب شدن است. (لسلاو، ۱۹۹۱ م. ۴۷۴)

الف-۳. ریشه *rasVw: در زبان آفرواسیایی *rasVw به معنی مرگ و خواب است. در زبان مصری به صورت rswt به معنی خواب و مرگ و در زبان چادی غربی -ras* به معنی مرگ است (آورل و استولبووا، ۱۹۹۵ م. ۲۱۰۰). در تغییرات صوتی عربی آغازین با تبدیل سین به هاء آثار این ریشه را می‌توان یافت. اولین اثر آن را در رهواً است که به هر چیزی که ساکن است و حرکتی ندارد گفته می‌شود. (مهنا، ۱۴۱۳ اق. ۱/۵۲۱) این معنا توسعه معنایی حالت مرگ یا خواب است که هیچ حرکتی در آن نیست و آثار آن در آیه «وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوًا» (دخان/۲۴) دید که دلالت بر سکون و آرامش دارد. (زبیدی، ۱۴۱۴ اق. ۱۹/۴۸۵) همچنین الرهو به جای گود از زمین گفته می‌شود که اطراف آن بلندتر است. و یا گودالی که در آن آب جمع می‌شود. (زهری، ۱۴۲۱ اق. ۲۱۳-۶/۲۱۵) در زبان فارسی هم مرداب یعنی آبگیر عمیق و پرعرض و طول (معین، ۱۳۸۴ ش. ۳/۲۷۳۱) این ویژگی معناسازی را دارد که از نظر معنایی بسیار به هم نزدیک هستند.

الف-۴: ریشه ršš: در زبان آفرواسیایی مرصوص از ریشه ršš به چیزی که محکم و کامل جفت شده باشد گفته می‌شود. (زامیت، ۲۰۰۲ م. ۱۹۴) از این ریشه معنای قدرت و ثبات نیز اتخاذ می‌شود. در سامی شمالی مرکزی در زبان ترگوم /rāšut/ /רִישׁוּת/ به معنای قدرت، توان، و کنترل است. (جسترو، ۱۹۰۳ م. ۱۴۹۹) در آرامی یهودی ršh به معنای قدرت است. ršwt در زبان عبری به معنای قدرت. (هوفتایزر و یونگلینگ، ۱۹۹۵ م. ۱۰۸۵) /rāšāh/ /רִישָׁה/ در زبان ترگوم به معنای قدرت داشتن است. (جسترو، ۱۹۰۳ م. ۱۵۰۰) بعد از تثبیت معنای فوق از زمانی به بعد به معنای مصادیق و جلوه‌های قدرت داشتن توسعه معنایی یافته است، همانند /rōšūtā/ /רִישׁוּתָא/ در زبان ترگوم به معنای اجازه، مجوز، /rōšī/ /רִישִׁי/ /ršāh/ /רִישָׁה/ به معنای اجازه داشتن، شجاعت. و

با حرف $\text{b/} \text{ב}$ در ابتدا به معنای ادعای قدرت بر چیزی داشتن، ادعای دینی را داشتن، قرض دادن (جسترو، ۱۹۰۳م. ۱۴۹۹-۱۵۰۰). در زبان عبری ršwt به معنای دارایی شخصی (هوفتایزر و یونگلینگ، ۱۰۸۵) $\text{ršh/} \text{רשח}$ اجازه دادن، در آرامی یهودی قدرت داشتن، در آرامی قدیم علت، موجب، در زبان نبطی اجازه داده شده، در سریانی متهم کردن، آشوری rašū به معنی دارا بودن. (گزنویس، ۱۹۳۹م. ۹۵۷) rīšu در زبان آشوری به معنای فریاد زدن و شادی کردن، برده، اموال. (موس آرنولت، ۱۹۰۵. ۹۸۵) که همگی از مصادیق یا مظاهر قدرت است.

این معنا در شاخه جنوبی مرکزی rāšū در عربی به معنی محکم شدن. (گزنویس، ۱۹۳۹م. ۹۵۷) رصّ به معنی کسی است که کار خود را به استواری انجام دهد یا بنا را استوار سازد. (ابن درید، ۱۹۸۸م. ۱/۱۲۱) مَرَّصُوصٌ یعنی محکم شد و به هم پیوست (ابن سیده، ۱۴۲۱ق. ۸/۲۶۶) رص الشيء یعنی قسمتی از یک چیز را به قسمت دیگر آن پیوند داد به صورتی که میان آنها خللی نباشد. (مطرز، ۱۹۷۹م. ۱/۳۳۱) رسی و ارسی به معنای ثبات یافتن همانند جبل راس (ابن درید، ۱۹۸۸م. ۳/۱۲۵۷) رَسَوْتُ بَيْنَ النَّاسِ رَسَوًّا یعنی میان مردم آشتی (حمیری، ۱۴۲۰ق. ۴/۲۵۰۱)، و پیوندی استوار برقرار کردم. و الْجِبَالُ الرَّوَّاسِيَّةُ وَالرَّاسِيَّاتُ یعنی کوه‌های ثابت و استوار. (زهري، ۱۴۲۱ق. ۱۳/۴۰) که به زمین چسبیده است. همانند آیه «رَوَّاسِيَّاتٍ شَامِخَاتٍ» (المرسلات/۲۷)، یعنی کوه‌های ثابت و استوار، «وَالْجِبَالِ أَرْسَاهَا» (نازعات/۳۲) یعنی کوه‌های ثابت یافته و استوار شده. از سوی دیگر معنای ثبات و قرار هم از این معناست همانند «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (الأعراف/۱۸۷)، یعنی زمان ثبوت آن. (راغب، ۱۴۱۲ق. ۳۵۳-۳۵۴) و رَسَا عَنْهُ حَدِيثًا: یعنی از او نقل کرد که به نحوی اشاره به تایید و تثبیت قول از کسی است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق. ۱۹/۴۴۵۹) rāšū در عربی رسا(و) به معنی محکم شدن.

در شاخه سامی جنوبی حاشیه‌ای در زبان حبشی $\text{rasy/} \text{ረሰ}$ گذاشتن (موجبات.. را فراهم کردن)، قرار دادن، آماده کردن. در زبان سبائی rsw به معنی بنده خدا. (گزنویس، ۱۹۳۹م. ۹۵۷) rs^1y سنگینی کردن، rs^2w بخشیدن چیزی، Rs^2y پیشنهاد دادن، و سرانجام rs^3q بنا کردن و ساختن است. (بیستن، ۱۹۸۲م. ۱۱۸)

ب. ساخت پیش‌سازی r+šd

برای ریشه ثنایی šd در زبان‌های نوستراتیک حالت‌های مختلفی می‌توان یافت:

ب-۱: ریشه $*\acute{c}^{\prime}u'd$ در زبان نوستراتیک به معنی دستِ دراز شده و در زبان‌های جان‌شین زبان نوستراتیک به معنای امتداد است. (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸م. ش ۲۸۷) در راستای همین معنا در زبان آفروآسیایی $*sad$ به معنی ریسمان. در سامی $*ma-\acute{s}ad$ با افزودن پیش ساز $*ma$ به معنی طنابی از پوسته درخت است. (أورل و استولبووا، ۱۹۹۵م. ۲۱۶۰) که معنای کشیده شدن و امتداد را در خود دارد؛ چرا که خود $*-\acute{s}ad$ در زبان‌های سامی به معنای گسترش دادن در طول است (اهرت^۱، ۱۹۹۵م. ش ۵۰۸).

در شاخه شمالی حاشیه‌ای زبان سامی این ریشه در زبان اکدی به صورت $\acute{S}ad\acute{a}du$ به معنای کشیدن (عامل کشنده) یا امتداد دادن، خط کشیدن، پایین کشیدن به سمتی (بالا یا پایین)، کنار کشیدن، طول کشیدن است. (بلک^۲ و دیگران، ۲۰۰۳م. ۳۴۴)

در شاخه شمالی مرکزی زبان سامی در زیرشاخه آرامی، در زبان آرامی ترگوم $\text{ܣܕܐ} /seda/$ به معنای طول یک شیار است. (جسترو، ۱۹۰۳م. ۳۶۱) که کنایه از امتداد و کشیده شدن یک شیار است. از همین جا در زبان عبری $\text{שָׁד} /sad/$ به شیار (در زمین کشاورزی) گفته شده است. دره سیدیم هم از این جهت به این نام، نامیده شد است که از شیاری تشکلی شده بود یا اینکه مانند مادری بود که فرزندان خود را همانند پستان‌هایی غذا می‌داد. چه بسا معنای سینه زن در کلمه $\text{שָׁד} /\acute{S}ad/$ از همین جا ایجاد شده است. و از همین معنا به $\text{שָׁדֵה} /s\acute{a}deh/$ به قطعه‌ای از زمین یا مزرعه گفته شده است و یا معنای یکسان در کلمه $\text{שָׁדָד} /sdad/$ از این باشد که به یکسان بودن دو طرف شیار اشاره داشته باشد. (جسترو، ۱۹۰۳م. ۱۵۲۳-۱۵۲۴) و یا $\text{שָׁדֵה} /s\acute{a}deh/$ به زمین زراعی یا بیابان یا لقبی برای گیاهان وحشی شده است و معنای شخم زدن در واژه $\text{שָׁדָדָה} /sadada/$ تداوم یافته است. (دالمان، ۱۹۰۱م. ۴۱۰). در زیر شاخه اوگاریتی نیز $\acute{S}d$ به زمین باز، و زمین وسیع زیر کشت گفته می‌شد؛ همچنین زمین زراعی، زمین، تکه زمین، ملک، مزرعه، کوه، استپ نیز از معانی این واژه است. (دل‌المولت و سن‌مارتین^۳، ۲۰۰۳م. ۸۰۷-۸۰۹).

در پیگیری سخن در شاخه جنوبی مرکزی در زبان عربی $masad-$ با پیشوند $*ma-$ در عربی معنای بافتن را به آن اضافه کرده است. و در چادی شرقی $*sad-$ به معنی طناب است. (أورل و استولبووا، ۱۹۹۵م. ۲۱۶۰) المَسَد به معنای لیف است (جوهری، ۵۳۸/۲) و به معنای بافتن شدید (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ۶۴۸/۲) یا خیلی خوب بافتن است. (صاحب، ۱۴۱۴ق. ۲۹۳/۸) که اشاره به کشیده شدن یا امتداد یافتن است. در زبان عربی السَّدوُ به معنای دراز کردن دست به سمت چیزی است.

1. Ehret
2. Black
3. Del Olmo Lete & Sanmartin

(خلیل، ۱۴۰۹ق. ۷/۲۸۰) سدا یدیه سدواً یعنی دستانش را دراز کرد و السدو دراز کردن دست به سمت چیزی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق. ۱۴/۳۷۷) معنای کشیده شدن را در شد النهار یعنی روز بلند شد، می‌توان دید. (جوهری، ۱۳۷۶ق. ۲/۴۹۳) یا الشد فی النهار به معنی ارتفاع گرفتن روز است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق. ۱/۴۲۲) شدا یشدو شدواً، وقتی صدایش را کشید به آواز خواندن یا چیز دیگری. (ابن درید، ۱۹۸۸م. ۲/۱۰۵۸) و شادی به کسی گفته می‌شود که این کار را می‌کند (جوهری، ۱۳۷۶ق. ۶/۲۳۹۰) شدا من العلم شیئاً و هو شاد، یعنی کسی که به نهایت و بالاترین درجه علم رسیده است. (زمخشری، ۱۹۷۹م. ۳۲۴) شدأ الإبل راه بردن شتر است که کنایه از امتداد دادن و تداوم در سیر است و الشدأ یعنی نهایت یک چیز. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق. ۴/۳۸۶) تمامی این موارد حاصل از توسعه معنایی امتداد است.

در شاخه جنوبی حاشیه‌ای نیز در زبان سبائی S²dw زمین زیر کشت و کوه معنا می‌دهد (بیستن و دیگران، ۱۹۸۲م. ۱۳۱) که نمونه‌هایی از آن در شاخه شمالی مرکزی بیان شد.

ب-۲: ریشه S | Šæd در زبان نوستراتیک به معنای قسمت پایین است. در زبان‌های آفروآسیاتیک در زبان اوگاریتی ŠiŠd به معنای اساس و پایه است. (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸م. ش ۲۰۱۸)

ب-۳: ریشه Šid یا Šūd در زبان نوستراتیک به معنای پاشیدن و ریختن است (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸م. ش ۲۰۱۹) این ریشه در زبان‌های سامی در شاخه شمالی مرکزی در زیر شاخه اوگاریتی Šdy به معنی ریختن و ریخته شدن است. (دل‌اولمو و سنماتین، ص ۸۱۱) و در زیر شاخه کنعانی در زبان عبری 777 /Šadada/ به معنی فرستادن و پخش کردن است. (کلاین، ص ۶۴۲) در زیر شاخه آرامی شاخه شمالی مرکزی این ریشه در زبان سریانی توسعه معنایی یافته و ریشه ܣܕܐ /Šādā/ به معنای پرت کردن، پرتاب کردن، دور کردن، پایین انداختن، سرازیر کردن، طرد کردن (کاستاز، ۲۰۰۲م. ص ۳۶۰)، تیر انداختن، سنگ انداختن، بیرون انداختن، دور انداختن، در معرض دید قرار دادن، سوار را بر زمین زدن اسب، شاخ زدن گاو، خود را خالی کردن، انداختن میوه نارس، کنار زدن، اخراج کردن، عزل کردن، (پابین‌اسمیت، ۱۹۰۳م. ص ۵۶۰) شلیک کردن، عجله کردن، تبعید، به دریا انداختن، و فرافکنی است (برون، ۱۸۹۵م. ص ۶۶۵، دالمان، ۱۹۰۱م. ص ۴۱۵). همین ریشه به صورت Šdd در آرامی شاهنشاهی به معنی پایین انداختن (هوفتیزر و یونگلینگ، ۱۹۹۵م.

(۱۱۱۱) و در زیر شاخه سریانی *Šedā* به معنای به زمین افتادن اشک یا برگ است. (بیلا، ۱۹۸۲م. ص ۳۲۷)

در شاخه شمالی مرکزی در زیرشاخه کنعانی در زبان عبری *šadada* / *שָׁדָדָה* به معنی فرستادن و پخش کردن است. در عبری آرامی به معنی به کار گرفتن. در زبان عربی صدر به معنی اینکه اجازه داد موهایش آویزان شود. *šādād* / *شَادَاد* / کلمه‌ای دخیل از زبان آرامی به عبری است. (کلاین، ۱۹۸۷م. ۶۴۲)

در پیگیری سخن از این ریشه در شاخه سامی جنوبی مرکزی اثر این ریشه در زبان عربی واژه سدی به معنای در اثر شبنم شدید مرطوب شدن است. (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸م. ش ۲۰۱۹) و بعدها به معنای خود شبنم. (بیلا، ۱۹۸۲م. ص ۲۳۷) و همچنین ریشه ثلاثی سدی با افزودن یک حرف عله به انتهای ریشه ثنایی خود را در آیه «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت/۳۶) نشان می‌دهد که به معنای رها شده است (جوهری، ۱۳۷۶ق. ۶/۲۳۷۴) و یا «سُدَيْتُهُ يَعْنِي أَوْ رَا تَرَكَ كَرْدَمَ، در ادامه معناهای مذکور است. (فیومی، ۱۴۱۴ق. ۱/۲۷۲) معنای ریختن را می‌توان در واژه صدید عربی مشاهده کرد در آیه «وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ» (ابراهیم/۱۶-۱۷) که به آنچه از اهل آتش از خون و چرک می‌ریزد گفته می‌شود. (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۱۲/۷۴)

در شاخه جنوبی حاشیه‌ای در زبان گیزی *sadada* به معنای تبعید، بیرون راندن، تعقیب، آزار دادن معنی شده است. (لسلاو، ۱۹۹۱م. ص ۴۸۵) در زبان حبشی تیگریانا *säddädä* بدرقه کردن و فرستادن. حبشی تیگره *sädda* به معنای فرستادن؛ در زبان امهری به *sädäda* به معنای بدرقه کردن، اجازه رفتن دادن و فرستادن معنا می‌دهد. (لسلاو، ۱۹۹۱م. ص ۴۸۶) و در زبان سبائی *Sdy* به معنای ریختن (خون)، و افتادن (برگ) است. (بیلا، ۱۹۸۲م. ص ۳۲۷)

ب-۴: ریشه **Šud* در زبان نوستراتیک به سه معنای اساسی محکم بستن، جلوی چیزی را گرفتن (خفه کردن)، و خشونت ورزیدن است. این ریشه در زبان‌های آفروآسیایی به صورت *šdd* به سه معنای محکم بستن، به کاربرد خشونت علیه، و خراب کردن است. (دالگوپولسکی، ۲۰۰۸م. ش ۲۱۴۶)

حال باید به پیگیری این سه معنا در زیرشاخه‌های زبان سامی پرداخت:

ب-۴-۱: محکم بستن

ریشه *šdd* در زبان افروآسیایی به صورت *šadda* به معنای تثبیت کردن، محکم بستن و محکم کردن است (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۳۶؛ مشکور، ۱۳۵۷ش. ۴۳۵) آثار این ریشه در زبان شمالی

حاشیه‌ای در زبان اکدی به صورت *Šdd* آمده است که به همان معنای سخت بستن است. (مشکور، ۱۳۵۷ش. ۴۳۵)

در زبان‌های شمالی مرکزی زبان سامی، در زیر شاخه کنعانی در زبان عبری *Šādād* به معنای جفت کردن و مرتب کردن و جهت دادن است. (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۳۶) در زیر شاخه آرامی در در زبان مندایی به صورت *SDD* و *ŠDA* (مشکور، ۱۳۵۷ش. ۴۳۵) و در زبان ترگوم به صورت *Šdd* (مشکور، ۱۳۵۷ش. ۴۳۵) و در آرامی ترگوم به صورت *šādād/ ܫܕܕܐ* به معنای متصل کردن، مرتب کردن و هدایت کردن است. (جسترو، ۱۹۰۳م. ۱۵۲۴)

در شاخه جنوبی مرکزی در زبان عربی *شَدَدْتُ شَدًّا* به معنای محکم بستن است؛ همانند *فَشَدُّوا الْوُثَاقَ* (محمد، ۴) (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۱۱/۱۸۳) *شَدَّ اللَّهُ مُلْكَهُ وَ شَدَّدَهُ*، یعنی قوی یا محکم ساخت. (جوهری، ۱۳۷۶ق. ۲/۴۹۳) در روایت *لَا تَبِيعُوا الْحَبَّ حَتَّى يَشْتَدَّ*، *شَدَّ* به معنای تا محکم و قوی شود است و همچنین در روایت *لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ* (طریحی، ۱۳۷۵ش. ۳/۷۷-۷۶) یعنی محکم بستن بار سفر.

ب-۴-۲: جلوی چیزی را گرفتن (خفه کردن)

آثار معنای جلوی چیزی را گرفتن را هم می‌توان در زبان آفروآسیایی دید که *SDD* در زبان آفروآسیایی به معنای کوه، مانع و سد است (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۱۸) و هم ریشه *Šdd* در زبان آفروآسیایی به صورت **Šadda* به معنای روی بگرداندن، عقب، منحرف کردن (اعراض و عدول). (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۵۱) که معنایی متخذ از جلوی چیزی را گرفتن و آن را به عقب برگرداندن است. علاوه بر این می‌توان در شاخه‌های مختلف زبان‌های سامی این معنا را پیگیری کرد:

در شاخه شمالی حاشیه‌ای در زبان اکدی در یک تغییر با تکرار حرف آخر بن ثنایی، «س د» به «س د د» تبدیل شده است که این موجب تغییر معنا در آن شده است. *Šadādu* به معنای استخراج کردن و برطرف کردن یا برداشتن است و همین واژه قابل مقایسه است با واژه *sadda* در زبان عربی به معنای ایجاد مانع کردن و یا قرار دادن در شرایط سخت. (لسلاو، ۱۹۹۱م. ۴۸۵)

در شاخه شمالی مرکزی در زیر شاخه آرامی در زبان سریانی *saddā* به معنای بند و نگه دارنده است. (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۱۸) در زیر شاخه کنعانی در زبان فنیقی *Šd* به معنای کنار است. (همان، ۲۵۱) و در زبان دیگر این زیرشاخه در زبان عبری *sad* به معنای بندی برای بستن پای مجرمان است. (همان، ۲۱۸) در زبان آرامی کتاب مقدس *Šad* به معنی طرف؛ *Šaddēd* به معنی دویدن به پهلو، کنار رفتن. (همان، ۲۵۱) *Šadada/ ܫܕܕܐ* در عبری آرامی به معنی به کار گرفتن.

(کلاین^۱، ۱۹۸۷م. ۶۴۲) گزنیوس سَدَّ عربی را معادل $\text{Sādād}/\text{סַדָּד}$ / عبری دانسته است. (گزنیوس، ۱۹۳۹م. ۹۹۴) $\text{sadada}/\text{סַדָּדָא}$ در زبان عبری (معادل عربی صد) به معنای مانع چیزی شدن، رد کردن، اجتناب کردن، و بیزاری کردن است (همان، ۸۴۱) که در همگی دارای معنای مانع شدن و جلوی چیزی را گرفتن هستند.

در شاخه جنوبی مرکزی در زبان عربی صدد به معنای مقابل، در عبارت یقال هذه الدار علی صَدَدَ هذه دیده می‌شود. (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۵/۵۳) یا در عبارت تصدیت له که به معنای در مقابل او قرار گرفتن است و صد فلانا هم یعنی مانع او شد و جلوی او را گرفت. که در آیه «وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (نمل، ۴۳) مشاهده می‌شود. (زبیدی، ۱۴۱۴ق. ۵۱-۵/۵۲) در آیه «أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَى فَاَنْتَ لَهُ تَصَدَّى» (عبس، ۵-۶) صد به معنای رو به سوی کسی کردن یا مایل شدن به اوست که به معنای جلوی چیزی را گرفتن و مواجه شدن است. (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۱۲/۷۴) اشدُّ هم به معنی جلوی چیزی را گرفتن در آیه «اشدُّ عَلَى قُلُوبِهِمْ» که به معنای خدایا مانع بشو از اینکه بفهمند. (طریحی، ۱۳۷۵ش. ۳/۷۵)

و در نهایت در شاخه جنوبی حاشیه‌ای در عربی جنوبی کتیبه‌ای Šdd به معنای سد و مانع است. (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۱۸)

ب-۴-۳: خشونت ورزیدن

این ریشه علاوه بر معنای خشونت ورزیدن، معنای دیگری دارد که خیلی شبیه به آن است. ریشه ŠDD در زبان آفروآسیایی Šadīd به معنای جو شانندن (آب) است. (زامیت، ۲۰۰۲م. ۲۵۱) نشانگر سختی و شدت است. علاوه بر این، این ریشه را می‌توان در شاخه‌های مختلف زبان سامی پیگیری کرد؛ در شاخه شمالی مرکزی در زیر شاخه کنعانی ریشه $\text{Šādād}/\text{סַדָּד}$ / در زبان عبری به معنی رفتار خشونت‌آمیز، غارت کردن، ویران کردن و به معنای اسمی ویرانی است. $\text{Šod}/\text{סוֹד}$ و $\text{Šud}/\text{סוּד}$ نیز به معنی خشونت، ویرانی، تخریب و خرابی است. (گزنیوس، ۱۹۳۹م. ۹۹۴). $\text{sādād}/\text{סַדָּדָא}$ همچنین در عبری این ریشه به معنی کلوخ کوب و چنگ است. (گزنیوس، ۱۹۳۹م. ۹۶۱) که نشانگر شدت و خشونت است. واژه $\text{sādāh}/\text{סַדָּה}$ در زبان عبری معنای در کمین نشستن و ویران کردن را می‌دهد (گزنیوس، ۱۹۳۹م. ۸۴۱) که حاکی از خشونت است.

در زیر شاخه آرامی ریشه $\text{Šādād}/\text{סַדָּד}$ / در زبان آرامی ترگوم به معنی غلبه کردن و شکست دادن و همچنین $\text{sādād}/\text{סַדָּד}$ / به معنی کلوخ کوب کشیدن و صاف کردن زمین (جسترو، ۱۹۰۳م. ۱۵۲۴) که از همان معنای خشونت ورزیدن گرفته شده است. همچنین $\text{Šadada}/\text{סַדָּדָא}$ /

۶۶۷ / Šadada/ در آرامی ترگوم به معنای مورد تجاوز قرار گرفتن نیز هست. (دالمان^۱، ۱۹۰۱م. ۴۱۵ و ۴۲۶) در همین شاخه در زبان سریانی ܫܕܐ / Šodā/ به معنای طرح، رمی، طرد، اسقط، افاض و نفی است. (کاستاز^۲، ۲۰۰۲م. ۳۶۰) در همین زبان ریشه ܫܕܐ / Šodā/ به معنای ویرانی است (پاین اسمیت^۳، ۱۹۰۳م. ۵۶۰) که باز معناهایی متخذ از خشونت ورزیدن است.

با توجه به اینکه این ریشه دلالت بر قدرت و خشونت دارد در زبان‌های شاخه شمالی مرکزی از این ریشه اسم‌هایی برای دلالت بر موجوداتی که قدرت فراوان یا ماورائی دارند ساخته شده است همانند ܫܕܐ / Šed/ و ܫܕܝܢ / Šid/ در زبان آرامی ترگوم به معنای جن (جسترو، ۱۹۰۳م. ۱۵۲۳)، واژه ܫܕܐ / Šed/ در همین زبان به معنای دیو و واژه ܫܕܝܢ / Šaday/ برای دلالت بر نام خداوند (دالمان، ۱۹۰۱م. ۴۱۵). در زبان اوگاریتی در همین شاخه Šd اسم خاص یا عام خداوند یا دیو است. (دل‌المولت و سنمارتین، ۲۰۰۳م، ۸۱۰)

در پیگیری سخن از این ریشه در شاخه جنوبی مرکزی در زبان صفائی، در سنگ نوشته‌هایی که در شبه جزیره عربستان و اطراف آن یافت می‌شود همواره در شروع سنگ نوشته سلسله نسب نویسنده بیان می‌شود. واژه Šd در برخی از سنگ نوشته‌ها به عنوان اسم خاص آمده است (OCIANA_0037724) ولی در یک سنگ نوشته‌ای که در شمال مدینه یافت شده و متعلق به زبان ددانی^۴ مربوط به زمان حدود نیمه دوم هزاره اول قبل از میلاد است (حدود هزار سال قبل از ظهور اسلام) Šd یافته شده است که برخی این واژه را به معنای کشته شدن، شکست دادن یا زدن معنی کرده‌اند.^۵ (OCIANA_0034012) که باز متخذ از معنای اصلی خشونت ورزیدن است.

در همین شاخه سامی شمالی مرکزی در زیر شاخه زبان عربی شین و دال ریشه‌ای است که دلالت بر قدرت در چیزی دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق. ۳/۱۷۹) الشَّدُّ معنای حمله کردن که از خشونت ورزیدن گرفته شده است، اِشْتَدَّ به معنای صلابت، شدائد یعنی سختی‌ها و رجل شدید یعنی مرد شجاع آمده است. (خلیل، ۱۴۰۹ق. ۶/۲۱۳). الشَّدَّةُ به قدرت جسمانی، و سختی زمان گفته می‌شود. (ابن درید، ۱۹۸۸م. ۱/۱۱۱). برخی برای الأَشْدُّ، شَدُّ را واحد آن دانسته‌اند و برخی نیز شِدَّةً را که مفرد آن به معنای قدرت است. (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۱۱/۱۸۲). شَدَّ مَشَدَّةً یعنی غلبه کردن.

1. Dalman
2. Costaz
3. Payne Smith
4. Dadanitic
5. OCIANA: Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia

(صاحب، ۱۴۱۴ق. ۷/۲۵۲). اَلشَّدُّ به معنی دشمن اَشْتَدَّ یعنی دشمنی کرد. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق. ۱/۴۲۲)

در شاخه جنوبی حاشیه زبان سامی در زبان گعزی /sadāy/ ሰዳይ به معنای قادر مطلق، یعنی کسی که توانمند و غیر محدود است. این واژه معادل Šadday در زبان عبری است که به معنی خداست. (لسلاو، ۱۹۹۱م. ۵۲۶) همین واژه در زبان عربی به معنای محکم و قوی است. (مدنی، ۱۳۸۴ش. ۶/۸). همچنین در زبان گعزی sadada به معنای آزار دادن است. (لسلاو، ۱۹۸۶) که از عوارض خشونت ورزیدن و توسعه معنایی آن است.

بررسی مسیر ساخت

الف. ساخت پس‌سازی: rš+d:

در بررسی پسوند d که به rš افزوده می‌شود بر اساس نظر اهرت (? *ada -d) در زبان آفراسیایی به معنای «اینجا و اینها» است و به صورت da در زبان سامی به معنای «این» است. (اهرت، ۱۹۹۵م. ص ۱۲۵). ولی از نظر اورل و استولبوا یکی از معانی *da^۲ در زبان آفراسیایی حرکت است. این معنا در زبان بربری رفتن و پیاده‌روی، در زبان مصری فرار کردن، در زبان چادی غربی به معنی رفتن، آمدن، دنباله‌روی کردن، در زبان چادی مرکزی به معنای دویدن، راه بردن، مهاجرت کردن، در زبان کوشی شرقی علیا به معنای آمدن، در زبان داهالو، عجله ترک کردن است. (اورل و استولبوا، ۱۹۹۵م. ش ۵۹۳) قدر مشترک تمامی این معانی همان حرکت است که اورل اشاره کرده است. بر اساس این فرضیه معنایی قابل تصور نیست.

ب. ساخت پیش‌سازی: r+šd:

برای احتمال دوم یعنی ساخت پیش‌سازی r+šd نیز بر اساس نظر اهرت معنای آوند «ر» در زبان سامی به معنای ادامه دادن و مداومت داشتن است. (اهرت، ش ۹۲۶) و همچنین به معنای به سوی و نزدیک است. (اهرت، ش ۹۲۴) از سوی دیگر آوند «ر» معنای بودن، شدن و ساختن می‌دهد و در مجموع معنای صیوررت (از حالی به حال دیگر در آمدن) و به صورت ویژه «صیوررت از حالت عام به حالت خاص (تخصیص معنایی)» است. (اورل، ۱۹۹۴م. ش ۲۰۷۷؛ مصلابی‌پور و دیگران، ۱۳۹۶ش. ۱۶)

در جنوبی مرکزی ršd در زبان عربی به معنای خوب راهنمایی کردن و متوجه کردن و در معنای اسمی به معنای راهنمایی درست، هدایت و انضباط و کلمه rušd به معنای راهنمایی درست. (بیلا، ۱۹۸۲م. ۴۹۶) برای این معنا این فرضیه را می‌توان مطرح کرد که ر + شد: مداومت + هدایت کردن: هدایت مستمر. که به مرور ویژگی استمرار از آن حذف شده و به صرفاً معنای

راهنمایی باقی مانده است همانند عربی جنوبی حاشیه‌ای که $ršd$ به معنی راهنمایی است. (زامیت، ۲۰۰۲م. ۱۹۴)

در شاخه جنوبی حاشیه‌ای نیز rs^2d در زبان سبائی در معنای فعلی به معنای به سرانجام رساندن، منعقد کردن (یک توافق). (بیلا، ۱۹۸۲م. ۴۹۶) در زبان عربی جنوبی شاخه سبائی rs^2d به معنای استوار ساختن است. (بیستن، ۱۹۸۲م. ۱۱۸) که برای این معنا نیز این فرضیه را می‌توان مطرح کرد که ر + شد: سیروت + تثبت کردن: تثبیت کردن یا استوار ساختن.

ج. ساخت تلفیقی دو ریشه ثنایی $rš+šd$ و سپس حذف هجای مکرر:

در زبان آفرواسیایی $rašada$ به معنی رفتن در راه درست. (زامیت، ۲۰۰۲م. ۱۹۴) می‌توان گفت این معنا به این نحو ساخته شده است: رش + شد: رفتن + امتداد و پیوستگی. راهی برای پیمودن درست است که بتوان به صورت پیوسته در آن راه را طی کرد و به مسیر رسید.

در شاخه سامی حاشیه‌ای شمالی در زبان اکدی $Rašādu$ به معنای بنیان چیزی را نهادن (بلک، ۲۰۰۰م. ۲۹۹)، و $Rašādu$ در زبان آشوری به معنای محکم بودن، محکم بنا نهادن، محکم بستن (گلب، ۱۹۹۸م. ۱۴/۱۸۸؛ موس آنولت، ۲/۹۸۷) برای این معنا نیز می‌توان این مسیر ساخت را پیشنهاد کرد: رش + شد: اساس + محکم کردن: بنیان چیزی را محکم کردن.

معانی‌ای که حاصل می‌شود: در دو گروه اصلی قرار می‌گیرد:

۱. هدایت مستمر (رفتن در راه درست)

۲. تثبیت شدن (محکم بنا نهادن)

نتیجه در کاربردهای قرآنی

کاربردهای معانی دسته اول:

گاهی رشد و مشتقات آن در قرآن کریم به عنوان ویژگی شخصیتی انسان بیان می‌شود: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ» (انبیاء/۵۱) و بدرستی که بدادیم ابراهیم [را] راست آهنگی از پیش، و بودیم ما بدان دانا[یا]ن (طبری، ۱۳۵۶) که در اینجا راست آهنگی همان هدایت مستمر است؛ یعنی ابراهیم را از قبل به صورت مستمر هدایت می‌کردیم.

«... مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا» (کهف/۱۷) در تمامی

ترجمه‌ها و تفاسیر مرشد به راهنما ترجمه شده است. با توجه به اینکه مرشد نعت ولی است و اسم فاعل نیز هست یعنی کسی که رشد را ایجاد می‌کند؛ یعنی برای انسان را به صورت مستمر هدایت می‌کند.

«قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف/۶۶) این آیه از نظر محتوای مرتبط با رشد، به آیه ۱۷ سوره کهف (ولی مرشد) بسیار نزدیک است. در این آیه رشد مفعول به تَعَلَّمَن است؛ یعنی مرا به صورت مستمر هدایت کنی.

«إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رُشْدًا» (کهف/۱۰) موضوع امری که در اینجا یاران غار مطرح کرده‌اند مهاجرت از کفر و استقامت در یکتاپرستی است (حقی، بی تا، ۵/۲۲۰) در اینجا دعای یاران غار این است که خداوند به آنان در امرشان رشد دهد؛ یعنی آنان را به صورت مستمر هدایت کند.

مورد دیگری که در این بافت قابل تبیین است کاربرد فعلی ماده رشد است: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره/۱۸۶) کسانی که ایمان بیاورند رشد می‌کنند یعنی به صورت مستمر مورد هدایت خداوند قرار می‌گیرند.

کاربردهای معانی دسته دوم

وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِن آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا ... (نساء/۶) با توجه به اینکه آنس در این آیه معنای «دیدن و دریافتن» می‌دهد (پاکتچی، ۱۳۹۹ش. ۸۹) در اینجا درک و تثبیت شدن یعنی ثبات شخصیت در یتیمی منظور است.

«... قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ» (هود/۷۸) منظور انسانی است که به رشد دست یافته و به معروف عمل می‌کند و از منکر نهی می‌کند. (طبرسی، ۱۴۰۸ق. ۵/۲۸۰) که در اینجا می‌توان رشدی را که طبرسی معنی نکرده است به معنی تثبیت شدن در عمل به معروف و دوری از منکر دانست.

إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (هود/۸۷) «... تویی، تو آن زیرک راست‌آهنگ» (مبیدی، ۱۳۸۸ش) ویژگی راست‌آهنگی که در این متون آمده مفهومی بسیار نزدیک به ثبات شخصیت دارد. قوم معترض بودند که تو متزلزل شدی و ثبات نیافته‌ای.

«... وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات/۷) کسی که این ویژگی‌ها را دارد راشد است یعنی ثبات یافته است. «... وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رُشْدًا» (کهف/۲۴) خداوند به پیامبر اکرم می‌فرماید این‌گونه دعا کن که امید دارم خداوند مرا به آنچه که نزدیک‌تر از این به رشد است هدایت کند؛ یعنی مرا به حالتی پایدارتر و با ثبات‌تر از این هدایت نماید. این آیه در بافت آیاتی است که کشمکش فراوانی درباره تعداد یاران غار وجود دارد و در این فضا بحث و اختلاف زیاد

شده است و برای مخاطبان قرآن کریم دانستن تعداد یاران غار بسیار مهم شده است و خداوند نیز عدد دقیق آن را مشخص نمی‌کند. در چنین حالتی، رسول اکرم باید از خداوند بخواهد که او را به وضعیتی با ثبات‌تر و پایدارتر هدایت کند تا از این آشفتگی و اضطرابی که این موضوع ایجاد کرده است رهایی یابد.

«إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (هود/۹۷) منظور از امر در این آیه، آیین، احکام و دستوراتی بود که فرعون مقرر کرده بود و ساکنان مصر آن را پذیرفته و بر اساس آن زندگی می‌کردند. (حسینی‌همدانی، ۱۳۸۰ق. ۷/۴۸۸) در واقع نظمی بود که فرعون در سرزمین خود ایجاد کرده بود. این آیه بیان می‌دارد که این نظم رشید نبود؛ یعنی پایداری و ثبات ندارد و از بین رفتنی است.

«وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا» (جن/۱۰) شر ریشه‌ای است که بر انتشار و تطایر دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق. ۳/۱۸۰) یعنی امری که موجب پراکندگی و آشفتگی می‌شود. در این آیه بیان می‌شود که نمی‌دانیم برای اهل زمین آشفتگی و اضطراب خواسته شده است یا اینکه خداوند برای آنها ثبات داشتن و پایداری در وضعیت زندگی‌شان خواسته است.

«وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنَ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا» (جن/۱۴) تحری به معنای طلب و قصد با کوشش فراوان است (طریحی، ۱۳۷۵ش. ۱/۹۸) قاسطون هم در این آیه به معنای گارت‌کنندگان و داشتن قساوت است. (اخوان‌طبسی و دیگران، ۱۳۹۵ش. ۱۲۸) در واقع کسانی که آرامش و نظم جامعه را به هم می‌زنند و در این راه هیچ نظم و عطوفتی را نمی‌پذیرند. در مقابل کسانی هستند که تسلیم امر الهی شوند؛ آنان در واقع جویای رشد هستند؛ یعنی می‌خواهند به ثبات و پایداری در وضعیت زندگی فردی و اجتماعی یا دینداری برسند. «قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا» (جن/۲۱) دوگان ضرر و نفع را داریم چهار بار در قرآن کریم آمده است (مائده/۷۶، یونس/۴۹، طه/۸۹ و فرقان/۳) که در قالب ملکیت نفع و ضرر بیان می‌شود؛ ولی در سوره جن دوگان ضرر و رشد آمده است. با توجه به اینکه در چهار مورد قبلی ضرر در برابر نفع قرار گرفته مشخص می‌شود که ضرر امری در مقابل نفع است و آن کاسته شدن و نقصان است (ازهری، ۱۴۲۱ق. ۱۱/۳۱۴). در سوره جن این مفهوم در برابر رشد قرار می‌گیرد که معنای ثابت ماندن و استمرار یافتن و وضعیت جاری زندگی است. سبیل در زبان عربی عصر نزول بر نوع خاصی از راه گفته می‌شد که اولاً از پیش موجود و واضح نبود و به دلیل فقدان هرگونه تعیین و تشخیص خارجی به چشم نمی‌آمد؛ ثانیاً راهی بود که پیمودن آن جز با کمک راه بلدان کارآموده امکان نداشت. در قرآن کریم هم، سبیل راهی است که بر اثر ابتکار و خلاقیت‌های شخصی راه بلدان وجود خارجی پیدا می‌کرد.

سبیل راهی شخصی و نامعروف بود که با اضافه به اشخاص یا گروه‌های خاص از آن یاد می‌شد و بسته به مهارت راهروان در پیمودن آن، از حیث راه یافتگی و گم‌گشتگی مقول به تشکیک بود و به دلیل شخصی بودن در ذات خود ظرفیت تعدد و تکثر داشت. (پاکتچی، ۱۳۹۸ش. ۹۱) در قرآن کریم آیاتی سبیل را با ویژگی رشد یا رشاد توصیف کرده است. اگر معنای ثبات داشتن را به سبیل اضافه کنیم، راهی می‌شود که پایدار است و آثار آن از بین نمی‌رود و می‌توان حتی بدون داشتن راهمنا نیز آن را طی کرد. در آیه ۲۹ سوره غافر «... قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» فرعون سبیل خود را به رشاد توصیف می‌کند در صورتی که آیه ۳۸ همین سوره «وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا يَا قَوْمِ أَتَّبِعُونَ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ» در پاسخ فرعون، کسی که به موسی ایمان آورده بود، سبیل خود را با این ویژگی توصیف می‌کند؛ یعنی فرعون ادعا دارد مسیری که او برای زندگی به دیگران پیشنهاد می‌کند ثبات دارد و محکم بنا شده است و هر کسی می‌تواند این راه را به خوبی طی کند؛ در صورتی که در واقع خلاف آن بود. در سوره اعراف نیز «... وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا...» (اعراف/۱۴۶) سبیل رشد در برابر سبیل غی قرار داده شده است؛ غی راهی است که به گم شدن و سرگردانی منجر می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق. ۱۵/۱۴۰) در صورتی که سبیل رشد راهی است که به ثبات بیشتری می‌رسد یا به عبارتی به سوی ثبات و استقرار است یعنی هرچه پیش می‌رود راه روشن‌تر و آشکارتر می‌شود. آیه ۲۵۶ سوره بقره نیز «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَىِّ...» در همین بافت قابل تبیین است با این تفاوت که واژه سبیل به قرینه حذف شده است.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.

۷. ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
۸. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق)، *مجاز القرآن*، تحقیق فواد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
۹. ایاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الموسوعه القرآنیة*، قاهره: موسسه سجل العرب.
۱۰. اخوان طبسی، محمد حسین؛ میرحسینی، یحیی (۱۳۹۵ش)، «ریشه‌شناسی تاریخی واژگان و اثر آن بر فهم مفردات قرآن کریم؛ مطالعه موردی ریشه قسط»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره هشتم، صص ۱۱۳-۱۳۲.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵ش)، «معناشناسی قسم در قرآن کریم: رویکردی تاریخی و فرهنگی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۰، سال بیست و دوم، صص ۹-۳۳.
۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۶ش)، «رویکردی ریشه‌شناختی به ماده قرآنی عزم»، *دو فصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال ششم، شماره دوم، صص ۱-۲۲.
۱۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۹ش)، «مفهوم قرآنی استیناس: ارزیابی اقوال تفسیری با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی»، *علوم قرآن و حدیث*، سال پنجاه و دوم، شماره ۱، صص ۷۳-۹۲.
۱۵. پاکتچی، احمد (۱۴۰۰ش)، *روش‌شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۶. پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمد حسن؛ شیرزاد، محمد حسین (۱۳۹۸ش)، «معناشناسی تاریخی و فرهنگی سبیل در قرآن کریم»، *مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۵، سال بیست و پنجم، صص ۷۱-۹۶.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق نظیر ساعدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۹. الحسیمی، سلمان بن سالم بن رجاء (۱۴۱۵ق)، *ابدال الحروف فی اللهجات العربیة*، المدینه النبویه: مکتبه الغرباء الاثریة.
۲۰. حسینی همدانی، محمد (۱۳۸۰ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: لطفی.

۲۱. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
۲۲. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من العلوم*، بی‌جا: دارالفکر.
۲۳. خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، تحقیق مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۷۹م)، *أساس البلاغۃ*، بیروت: دارصادر.
۲۸. شبیر، عبدالله (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت: شرکه مکتبه الالفین.
۲۹. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغه*، بیروت: عالم الکتب.
۳۰. صدیق حسن خان، محمد صدیق (بی‌تا)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبر سی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی، بیروت: دارالمعرفه.
۳۳. طبری محمد بن جریر (۱۳۵۶ش)، *ترجمه تفسیر طبری*، تهران: توس.
۳۴. طبری محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ش)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۷. طیب‌حسینی، سید محمود؛ حکیمیان، علی محمد؛ شیرزاد، محمد حسین؛ شیرزاد، محمد حسن (۱۴۰۱ش)، «معناشناسی تاریخی واژه «مهر»: کاوشی در دلایل حذف مهر از نظام واژگانی قرآن کریم»، *کتاب قیام*، سال ۱۲، شماره ۲۷، صص ۷-۲۳.
۳۸. عبدالباقی، محمد فواد (۱۴۱۸ق)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، بیروت: دارالفکر.

۳۹. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالافتاء الجدیدة.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، تحقیق مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی، قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب.
۴۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: موسسه دارالهجرة.
۴۴. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۶۳ش)، *تفسیر خلاصه منهج الصادقین*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: ابوالحسن شعرانی.
۴۵. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة*، تحقیق مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۴۶. مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴ش)، *الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد مقدس: موسسه آل‌البیته علیهم السلام لاحیاء التراث.
۴۷. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۴۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
۴۹. مشکور، محمدجواد (۱۳۴۶ش)، *فرهنگ هزوارش‌های پهلوی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۵۰. مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی.
۵۱. مصلائی پور، عباس؛ شیرزاد، محمد حسین؛ شیرزاد، محمد حسن (۱۳۹۶ش)، «بازخوانی مفهوم قرض در قرآن کریم با تکیه بر انسان‌شناسی اقتصادی»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، سال نهم، شماره ۲، صص ۷-۳۰.
۵۲. مطرزی، ناصر بن عبدالسید، (۱۹۷۹م)، *المغرب فی ترتیب المعرب*، حلب: مکتبه اسامه بن زید.
۵۳. معین، محمد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ فارسی معین*، به اهتمام عزیزاله علی زاده و محمود نامنی، تهران: نامن.
۵۴. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵ق)، *التفسیر المبین*، قم: دار الکتب الإسلامی.

۵۵. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
۵۶. مکی بن حموش (۱۴۲۹ق)، *الهدایة إلى بلوغ النهایة*، اشراف: شاهد بوشیخی، شارجه: جامعه الشارقة، کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی.
۵۷. مهنا، عبد الله علی (۱۴۱۳ق)، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۸. مبیدی، احمد بن محمد (۱۳۸۸ش)، *قرآن کریم (ترجمه مبیدی)*، تصحیح مهدی ملک ثابت، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۵۹. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دارالغرب الإسلامی.

60. Al-Jallad, Ahmad. (2018). *The Earliest Stages OF Arabic and its Linguistic Clasification*, https://www.academia.edu/18470301/Al_Jallad_2018_The_earliest_stages_of_Arabic_and_its_linguistic_classification.
61. Beeston, A. F. L. et al. (1982), *Sabaic Dictionary, Beyrouth*: Librairie du Liban.
62. Bennett, Patrick R. (1998), *Comperative Semitic Linguistics: A Manual*, Winona Lake: Eisenbrauns.
63. Biella, J. Copeland (1982), *Dictionary of Old South Arabic Sabaeen Dialect*, Cambridge, Scholars Press.
64. Black, J. et al. (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
65. Brun. J. (1895). *Dictionarium syriacolatinum*. Beirut: Typographia PP. Soc. Jesu.
66. Bussmann, Hadumod (2006), *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, London & New York: Routledge.
67. Campbell, Lyle & Mixco, Mauricio (2007), *A Glossary of Historical Linguistics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
68. Costaz, Louis (2002), *Syriac-English Dictionary*, Beirut .Dar El-Machreq.
69. Dalman, Gustaf (1901), *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum*, Talmud und Midrasch, Frankfurt, Kauffmann.
70. Del Olmo Lete. Gregorio & Joaquín Sanmartín (2003). *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Leiden/ Boston: Brill.
71. Dolgopolsky, Aharon (2008), *Nostratic Dictionary*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
72. Ehret, Christopher (1995), *Reconstructing Proto-Afroasiatic: Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, Berkeley et al.: University of California Press.
73. Gelb, Ignace, et al. (1998), *The Assyrian Dictionary*, Chicago: Oriental Institute of Chicago University.

74. Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford .Oxford University Press.
75. Hoftijzer. J. & K. Jongelling (1995). *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden et al.: Brill.
76. Huehnergard, J., (2017). *Arabic in its Semitic context*, In: A. Al-Jallad, ed. Arabic in context, celebrating 400 years of Arabic at Leiden. Leiden: Brill, 3–34.
77. Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim*, London/New York . G. P. Putnam's Sons.
78. Klein, E. (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, The University of Haifa.
79. Leslau, Wolf (1991), *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
80. Moscati, Sabatino (1980), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Phonology and Morphology, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
81. Muss-Arnolt, W. (1905), *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin: Reuther & Reichard.
82. OCIANA. http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/corpus/pages/OCIANA_0037724.html
83. Oleary, De. Lacy (1923), *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Kegan Paul.
84. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill.
85. Payne Smith, Robert (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
86. Rubin, Aaron D. (2010), *A Brief Introduction to the Semitic Languages*, Piscataway: Gorgias Press.
87. Zammit, Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden, Brill.

بررسی جایگاه علی بن عبدالله و شخصیت رجالی او در تاریخ حدیث شیعه

مهدی اکبرنژاد^۱

مجتبی محمدی انویق^۲

محمد رضا هوری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶، صفحه ۸۴ تا ۱۰۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

علی بن عبدالله از اصحاب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) می‌باشد. وی کتابی در باب حج از امام کاظم (ع) روایت کرده است. با توجه به جایگاه علی بن عبدالله نزد بنی‌هاشم، زیدیان سعی در الصاق او به خود داشته‌اند و از این رو، گزارش‌های تاریخی و رجالی نادرستی درباره زیدی بودن او منتشر کرده‌اند؛ چنانکه همین گزارش‌ها باعث شده است تا علی بن عبدالله از سوی برخی از رجالیان شیعه به فساد مذهب متهم شود. اشتباه در بیان نام پدر او موجب شده است تا وی در برخی از کتاب‌های حدیثی و رجالی، علی بن عبدالله معرفی شود. پژوهش حاضر در پی آن بوده است تا با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، جایگاه علی بن عبدالله را در تاریخ حدیث شیعه تبیین کند و پاسخی مستدل به این پرسش دهد که آیا علی بن عبدالله، چنان که عده زیادی از رجالیون می‌گویند، فساد مذهب داشته است یا خیر؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که ادعای برخی از رجالیون مبنی بر زیدی مذهب بودن علی بن عبدالله با توجه به قرائن و شواهد متعدد تاریخی و حدیثی، مردود است؛ به گونه‌ای که او نه تنها فاسدالمذهب نیست، بلکه در قیام علویون بدون اذن امام دست به کاری نزده و نزدیکان خود را از پیوستن به قیام منع کرده است. وجود نص معتبر از معصوم (ع) مبنی بر بهشتی دانستن او و خانواده‌اش، در کنار ذکر واژگان و عبارات مخصوص رجالی در شأن او، بیانگر جایگاه رفیع و توثیق علی بن عبدالله نزد شیعه است.

کلیدواژه‌ها: علی بن عبدالله، علی صالح، رجال شیعه، مذهب راوی، زیدی مذهب.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران: m.akbarnezhad@ilam.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران: mo.mohammadi@ilam.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول):

mohamadreza.hory@gmail.com

درآمد

هجرت امام رضا(ع) از مدینه به مرو، حرکت جمعیت عظیمی از بنی هاشم را به سوی ایران در پی داشت. (دهقان پور و طرفداری، ۱۳۹۹ش، ۱۵۳) این امامزادگان از لحاظ مرتبه و جایگاه ایمانی نسبت به ائمه(ع) دارای درجات متفاوتی بوده‌اند. یکی از این افراد که بخشی از تاریخ و حدیث شیعه را به خود اختصاص داده است، علی بن عبدالله بن حسین الاصغر(ع) است که به زهد و عبادت مشهور بود و به او و همسرش، زوج صالح می‌گفتند. (مامقانی، بی‌تا، ۲/ ۲۹۸) در روزگار ما بقعه‌ای در بخش صالح‌آباد شهرستان مهران در استان ایلام واقع شده است که سنگ‌نوشته مزار ایشان، آن را متعلق به زمان والی پشت کوه، غلامرضاخان که در زمان ناصرالدین‌شاه ولایت آن منطقه را بر عهده داشته است، می‌داند. سید جعفر الاعرجی از ذریه ایشان در کتاب نسب‌شناسی خود پس از تشکر از والی به خاطر بنا نهادن بقعه، متن شعر اهدایی به علی بن عبدالله (علی صالح) را نیز ذکر می‌کند. والی نیز مأموران خود را مسئول رسیدگی و حفظ امنیت آن بقعه قرار می‌دهد. اعرجی همچنین محدوده قبر ایشان را میان کوه‌های زراعتی و مزروعی که مساحت آن، چهار فرسخ است مشخص می‌کند. (اعرجی، ۱۴۱۹ق، ۵۰۷) یک نسخه دست‌نویس از سوی نگارنده مناهل الضرب فی أنساب العرب که در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی موجود است، قبر علی بن عبدالله را در نزدیکی کوه‌های دهلبن هجدان‌دشت یعنی همان بخش صالح‌آباد امروزی معرفی می‌کند که آیت‌الله مرعشی نجفی نیز همین نظر را اختیار کرده‌اند. (رحمتی، ۱۳۹۴ش، ۴۰)

ذکر کرامات و عظمت و جلالت ایشان که شفاهاً و گاه در کتب تاریخی و حدیثی بیان گشته، باعث ارادت روزافزون شیعیان و زائران امام حسین(ع) که از این منطقه می‌گذرند، شده است. در کتب نسب مسطور است که او به غایت بزرگ بوده و ریاست عراق به اولاد او تعلق داشته است. (شوشتری، ۱۳۹۳ش، ۳/ ۳۹۸) علی صالح را از هم‌عصران امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) و نزدیکان این دو دانسته‌اند. وی دارای کتابی با موضوع حج است که تمامی روایات آن را از امام کاظم(ع) نقل کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۵) عظمت و بزرگی علی صالح و پدرش عبدالله الاعرج و خوشنامی این دو در بین بنی هاشم باعث شد تا هم صاحبان قیام علوی و هم دعوت‌کنندگان عباسی در ابتدای امر خود در پی همراه کردن آن دو با خود باشند. (اصفهانی، بی‌تا، ۴۳۴؛ عمری، ۱۴۲۲ق، ۳۹۷) همچنین با توجه به آنکه وی مورد عنایت اهل‌بیت(ع) بوده است در بین بومیان منطقه به «خاص علی» ملقب و معروف گشته است. با این اوصاف، در مورد وضعیت رجالی علی بن عبدالله و در نتیجه، احادیثی که از وی به دست ما رسیده است، بین عالمان شیعی اختلاف به وجود آمده است که این پژوهش در صدد حل این تعارض و تبیین درست وضعیت رجالی ایشان است.

طرح مسأله

حدیث معصومین با تعریف قول، فعل و تقریر معصوم (معارف، ۱۳۹۳ش، ۳۲)، به‌عنوان یکی از منابع تبیین احکام الهی همواره مورد توجه مسلمانان بوده است. تفاوت میان احادیثی که از معصومین به دست رسیده است، نسبت به قرآن کریم، در عدم اطمینان کامل در صحت صدور آن است. به‌گونه‌ای که برای نسبت دادن حدیثی به معصوم و اثبات آن نیاز به طی مراحل است که یکی از آن مراحل، آگاهی نسبت به احوالات راویانی است که منتقل‌کننده این روایات هستند. این نیاز باعث به وجود آمدن علمی به نام رجال گشته است؛ بدین معنا که پژوهشگر، اطلاعات صحیحی از احوالات یک راوی که در پذیرش یا عدم پذیرش روایت مهم است به دست بیاورد. (سبحانی، ۱۳۹۴ش، ۱۷) منشأ و ضرورت به وجود آمدن این علم نزد مسلمانان به عصر نزول وحی و زمانه معصومین برمی‌گردد؛ هنگامی که پیروان خود را از احادیثی که به دروغ به ایشان نسبت می‌دادند، برحذر می‌داشتند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴ / ۳۶۰)

علم رجال و بررسی احوال راویان باعث تقسیم‌بندی و درجه‌بندی احادیث شده است. برای اثبات یک حدیث صحیح؛ یعنی درجه‌اعلائی اعتبار، علاوه بر راستگو بودن راوی، امامی مذهب و عدم فساد در عقیده و مذهب راوی از مهمترین ملاک‌هاست. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۹۳ش، ۶۱) در برهه‌ای از تاریخ صدر اسلام، جریان‌های انحرافی با عقایدی اشتباه به وجود آمد که راه خود را از مکتب ائمه (ع) و مسلک تشیع اثنی‌عشری جدا کرد. سیاست‌ها و افکار این فرقه‌ها مورد تأیید اهل‌بیت نبود، اما معتقدان به آنها در رخداد‌های مختلف و به بهانه‌های گوناگون، به استماع و نقل روایت از معصومین (ع) می‌پرداختند. از دیدگاه علمای رجال شیعه، این افراد هرچند به صدق قول و ثقه بودن مشهور باشند، یا از بنی‌هاشم و از نزدیکان اهل‌بیت (ع) باشند، احادیثشان در زمره احادیث صحیح به شمار نمی‌آید.

با توجه به مطالب فوق، درباره علی بن عبیدالله، چند مسئله وجود دارد؛ ابتدا مسئله تصحیف و سپس وثاقت و مذهب ایشان. در کتب حدیثی و رجالی، با دو نام علی بن عبدالله و علی بن عبیدالله درباره او مواجه می‌شویم؛ گاهی مطالب مشابه و گاهی متفاوت است و همین امر، تصمیم‌گیری در مورد وضعیت رجالی او را دشوار کرده است. از سوی دیگر، برخی از علمای رجال با تمسک به برخی شواهد تاریخی، ایشان را زیدی‌مذهب معرفی می‌کنند که با قیام‌های علویون همراه شده، اما در آخر عمر مستبصر گشته است. (خویی، ۱۳۷۲ش، ۱۳ / ۹۵؛ بسام، ۱۴۲۶ق، ۲ / ۶۵) در کنار این رأی، وجود نصی از جانب امام رضا (ع) مبنی بر بهشتی بودن و رضایت از علی بن عبیدالله باعث شده تا رجالیون در دادن حکم نهایی بر سر توثیق یا عدم توثیق وی آرای متضاد و مختلفی داشته باشند.

(مامقانی، بی تا، ۲۹۸) با این اوصاف، پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخی روشن و مستدل به پرسش‌های زیر است:

۱. آیا علی بن عبدالله همان علی بن عبدالله است و مسئله تصحیف در منابع متقدم شیعه در مورد ایشان رخ داده است؟

۲. کدام شواهد تاریخی و حدیثی باعث اتهام ضعف در عقیده و مذهب درباره وی شده است؟

۳. با توجه به آنچه که در منابع حدیثی و رجالی متقدم موجود است، آیا می‌توان علی بن عبدالله را در زمره راویان موثق امامی معرفی کرد؟

در رابطه با شخصیت علی بن عبدالله کتابها و مقالاتی نوشته شده است. در اولین کنگره بزرگداشت امامزاده علی صالح (ع) که در سال ۱۳۹۰ به همت حبیب‌الله محمودیان برگزار شد و نتایج آن به صورت یک مجموعه منتشر شد، شخصیت خود علی صالح که محور این کنگره است، مغفول واقع شده است و به مسائلی همچون تاریخ بنای بقعه امامزاده، ظرفیت‌های گردشگری و مسئله وقف پرداخته شده است.

درباره علی بن عبدالله، سه کتاب نوشته شده است که هر کدام از آنها، گوشه‌هایی از زندگانی ایشان را بیان کرده‌اند. این سه کتاب عبارتند از:

الف) سیری کوتاه در حیات صالح آل محمد (ص)؛ حضرت علی صالح (ع)، به قلم جواد الیاسی که در سال ۱۳۸۵ و در انتشارات مهر امیرالمؤمنین (ع) به چاپ رسیده است. این کتاب مختصری از زندگانی امام سجاد (ع) به عنوان جد دوم علی صالح و عبدالله الاعرج به عنوان پدر وی پرداخته است؛ سپس مطالبی در مورد زندگانی علی صالح و نسب و فرزندان وی بیان می‌کند. پایان‌بخش کتاب، ذکر کرامات علی صالح است که از طریق گفت‌وگو و مطالبی شفاهی به دست آمده است.

ب) امامزاده علی صالح (ع) نگین معنوی ایلام، به قلم صیدمحمد رحمتی که در سال ۱۳۹۳ و در انتشارات زاگرو به چاپ رسیده است. این کتاب تنها به ذکر اجداد و اعقاب علی صالح و کراماتی از وی بسنده کرده است و در نهایت به دیگر بقاع متبرکه استان ایلام اشاره کرده است.

ج) شرح زندگانی امامزاده علی صالح مستجاب الدعوه، به قلم حبیب‌الله محمودیان که در سال ۱۳۹۳ و در انتشارات زاگرو و در ۳۷ صفحه منتشر و به مباحث عمومی مربوط به علی صالح پرداخته است.

همان‌گونه که بیان شد شخصیت رجالی و حدیثی علی صالح به عنوان یکی از بزرگان بنی‌هاشم و نزدیکان دو امام معصوم یعنی امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) تا کنون مورد بررسی قرار نگرفته است

و این پژوهش در صدد به دست آوردن یک نتیجه معین و علمی درباره وضعیت رجالی این راوی می‌باشد.

۱. عصر حیات علی بن عبیدالله

در مورد تاریخ دقیق ولادت و وفات علی بن عبیدالله هیچ مطلب مستقیم و آشکاری وجود ندارد و تنها می‌شود با استفاده از قرائن تاریخی و حدیثی، محدوده عمر و زیستن او را به دست آورد. علمای رجال، وی را از خاصان و اصحاب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) می‌دانند؛ در این صورت او دارای یک عمر طبیعی و متوسط است. همچنین او را دارای کتابی با موضوعیت حج می‌دانند که تمامی روایات کتاب را از امام کاظم (ع) نقل کرده است. هرچند امروزه این کتاب در دسترس نیست، اما نجاشی، طریقه خود برای ذکر این کتاب را از پدرش نقل می‌کند و به عبیدالله بن علی بن عبیدالله می‌رسد. (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ۲۵۶). آنچه از کتب تاریخی برمی‌آید، علی بن عبیدالله بعد از قیام و مرگ محمد بن ابراهیم، گزینه‌ای مطلوب برای رهبری قیام بوده است. با توجه به آنکه قیام تا سال ۲۰۰ ه. ق پابرجاست و همچنان علی بن عبیدالله مد نظر رهبران نظامی قیام‌های علوی است، و در جمع بنی‌هاشم پیشنهاد ابوالسرایا را رد می‌کند. او یقیناً قرن سوم را درک کرده است. (اصفهانی، بی‌تا، ۴۲۵) همچنین او را تا سال ۲۰۳ در قید حیات دانسته‌اند، و پس از آن است که اطلاع دقیقی در مورد زمان وفات او در دست نیست. پس امام جواد (ع) را در خردسالی، درک و زیارت کرده است، اما مشخص نیست زمان امامت ایشان را درک کرده باشد. با این حساب نزدیک‌ترین تخمین برای وفات وی سال ۲۰۳ ه. ق است. (شبستری، ۱۳۶۹ ش، ۱/ ۴۱۶) این که علی بن عبیدالله در عصر حیات امام صادق (ع) متولد شده باشد، امری دور از ذهن نیست، اما برای رسیدن به سن تلقی و ضبط حدیث از این امام از سوی علی بن عبیدالله دو راه وجود دارد: ابتدا مشخص کردن برهه زندگانی پدر علی صالح یعنی عبیدالله بن حسین الاصغر و دوم آنکه در احادیث قرینه‌ای یافت شود که وی از امام صادق (ع) حدیث نقل کرده است.

پدر علی صالح در میان کتب رجالی و تاریخی که از او نام برده‌اند، هم عصر سفاح اولین خلیفه عباسی است و سفاح به وی هشتاد هزار دینار هدیه می‌دهد. (عمری، ۱۴۲۲ ق، ۳۹۷؛ نوری، ۱۴۰۸ ق، ۳۴۱) صاحب *مقاتل الطالبیین* او را شهید و قاتلش را ابومسلم خراسانی معرفی می‌کند. (اصفهانی، بی‌تا، ۱۶۰) چه شهادت و چه مرگ طبیعی برای وی اثبات شود، این مسئله حتمی است که وی به خراسان نقل مکان کرده و در همان‌جا وفات یافته است. عمر او را در هنگام مرگ چهل و هفت سال ثبت کرده‌اند. (عمری، ۱۴۲۲ ق، ۳۹۷) یقیناً سفاح که در سال‌های منتهی به حکومتش پنهانی می‌زیسته قدرت و اختیار چنین بذل و بخششی نداشته است و این امر در هنگام خلافت و قدرت وی بوده

است. سفاح در سال ۱۳۲ ه.ق به قدرت رسید و در سال ۱۳۶ ه.ق نیز درگذشت. (طبری، ۱۳۸۷ ش، ۷/ ۴۲۱) در سال ۱۳۷ ه.ق نیز ابومسلم خراسانی کشته می‌شود (همان، ۷/ ۴۸۰) و ما اگر آن قول کشته شدن عبیدالله بن حسین توسط ابومسلم را مبنا قرار دهیم، یقیناً او قبل از سال ۱۳۷ ه.ق از دنیا رفته است. اگر همین ایام را اواخر عمر عبیدالله بن حسین الاصر و نیمه آن را سن ازدواج و فرزندداری او بدانیم، علی صالح در اوایل امر امامت امام صادق(ع) که سال ۱۱۴ ه.ق است به دنیا آمده است. کنیه عبیدالله بن حسین یعنی «ابوعلی» (طوسی، ۱۳۷۳ ش، ۲۳۴) نیز این امر را تقویت می‌کند؛ زیرا در بین عرب‌ها، رسم نامگذاری کنیه بر نام پسر بزرگ است. روش دوم یافتن قرینه‌ای است دال بر روایتی که اثبات کند علی صالح در عصر امام صادق(ع) زندگی می‌کرده است. نگارنده *الأئمة الثمینیة* روایتی نقل می‌کند که از آن چنین برداشت می‌شود که علی بن عبیدالله نه تنها در زمان امام صادق(ع) می‌زیسته، بلکه محل رجوع و سؤال نیز بوده است. راوی چنین نقل می‌کند: «فدایت شوم، آیا جعفر بن محمد امام است؟ بله؛ در حلال و حرام امام است. آیا زید هم امام است؟ آری به خدا امام ما و امام جعفر است.» (مرشد بالله، ۱۴۲۹ق، ۵۸۳) هرچند سند این حدیث ضعیف است، اما صرف وجود چنین اشخاصی در تاریخ، وجود علی بن عبیدالله را در زمان امام صادق(ع) قوت می‌بخشد. در نهایت به نظر می‌رسد اینکه علی بن عبیدالله را از معمرین و برهه زندگانی او را در زمان امام صادق(ع)، امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) و بخشی کوتاه از زمانه امام جواد(ع) بدانیم به صواب نزدیک‌تر باشد.

۲. کنیه و لقب علی بن عبیدالله

برای دست‌یابی به کنیه و لقب علی بن عبیدالله از دو طریق می‌توان به نتیجه رسید؛ ابتدا از طریق کتب انساب که در پی معرفی شجره طیبه رسول خدا(ص) هستند؛ سپس از طریق رجالیون که شخصیت رجالی ایشان را در کتب خود ذکر کرده‌اند. صاحب کتاب *عمدة الطالب*، کنیه و لقب وی را چنین معرفی می‌کند: «یکنی أبا الحسن، و كان هو و زوجته أم سلمة بنت عبدالله بن الحسين بن علی یقال لهما الزوج الصالح و كان علی بن عبیدالله مستجاب الدعوة». (ابن عنبه، ۱۴۲۴ق، ۵۶۱) صاحب *المجلی فی أنساب الطالبین*، تنها به ذکر «أباالحسن» به عنوان کنیه وی، اکتفا می‌کند. (عمری، ۱۴۲۲ق، ۴۰۰) صاحب کتاب *سلسلة العلویة*، کنیه علی بن عبیدالله را ذکر نمی‌کند، اما پس از ذکر اوصاف اخلاقی، وی و همسرش را ملقب به الزوج الصالح و مستجاب الدعوة می‌نامد. (بخاری، ۱۴۳۲ق، ۱۱۳) کتاب *شجره المبارکة فی أنساب الطالبیة و الفخری فی أنساب الطالبین*، در معرفی فرزندان عبیدالله بن حسین الاصر، وقتی به علی می‌رسد، او را چنین معرفی می‌کند: «أبوالحسن الأكبر العابد». (فخررازی، ۱۴۰۹ق، ۱۶۲؛ مروزی، ۱۴۰۹ق، ۵۸) در کتب تاریخی، هنگام نقل جریان

قیام ابن طباطبا علیه عباسیان، وقتی نام علی بن عبیدالله به میان می‌آید، بزرگان قوم و قیام از او با کنیه «أبالحسن» یاد می‌کنند. (حسینی، ۱۴۲۳ق، ۵۳۰؛ اصفهانی، بی‌تا، ۴۳۴)

علمای رجال در کتب خود، کنیه وی را همان ابوالحسن معرفی می‌کنند. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۵۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ۹۷) ابن داود حلی نیز در کتاب رجال خویش با تکرار همین مطالب، الزوج-الصالح را اضافه می‌کند. (ابن داود حلی، ۱۳۷۲، ۲۴۶) مجلسی متمایز از دیگران لفظ محدث را به ابوالحسن اضافه می‌کند و می‌گوید: علی بن عبیدالله، به صالح معروف بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۶۲/۴۶) برخی از رجالیون معاصر نیز در فتح بابی به نام الزوج‌الصالح، این لقب را از آن علی بن عبیدالله دانسته و علت آن را خطاب امام رضا(ع) به او و همسرش می‌دانند. (مامقانی، بی‌تا، ۳/۶۴؛ شبستری، ۱۳۶۹ق، ۴۱۶)

۳. طبقه راوی

یکی از قرائن و وسائل برای دست‌یابی به سن راوی و عصر حیات وی، پی بردن به طبقه آن راوی است. طبق تعریف معیاری که صاحب کتاب *الرعاية فی علم الدراية* ارائه می‌دهد، طبقه روات عبارت است از: «جماعتی که در سن و دیدار شیخ مشترک هستند.» (عاملی، ۱۴۰۸ق، ۳۸۷). علمای معاصر رجال نیز با وی هم عقیده هستند. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ۳/۴۸) با توجه به این تعریف و روش مجلسی که در شرح مشیخه صدوق آمده است، طبقه روات به دوازده مورد تقسیم می‌شود. آنچه که در کتب رجالیون در مورد علی بن عبیدالله آورده شد، همگی مستند به سخن نجاشی مبنی بر درک حضور امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) و همچنین روایت کتابی با موضوع حج از امام کاظم(ع) است. با این اوصاف و با روش مجلسی، جایگاه وی را باید در طبقه هفت که شامل اصحاب امام رضا(ع) و طبقه هشت که شامل اصحاب امام کاظم(ع) می‌شود، دانست.^۴ (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۴/۳۲۴) اگر علاوه بر نقل روایت، سن را هم لحاظ کنیم، علی بن عبیدالله شامل طبقه نهم که اصحاب امام صادق(ع) است نیز می‌شود؛ زیرا مجلسی در *روضه المتقین*، این تبصره و توضیح را در تکمله بحث طبقات یادآور می‌شود که ممکن است یک روای به خاطر کبر سن در چند طبقه جای بگیرد؛ علت آن هم

۴. مجلسی در انتهای کتاب *روضه المتقین* که در شرح کتاب *من لا یحضره الفقیه* نوشته است، جهت تمییز مشترکات اسمی در سند احادیث و تقسیم‌بندی جهت تعیین محدوده زندگانی روات، دست به تقسیم‌بندی دوازده‌گانه راویان می‌زند. اولین طبقه با نسل شیخ طوسی و شیخ نجاشی و هم‌عصران ایشان شروع می‌شود و هر طبقه دربردارنده برهه‌ای از راویان است که با بزرگان آن عصر مشخص شده است و طبقه دوازدهم با ذکر اصحاب حسنین(ع) و امیرالمؤمنین(ع) به پایان می‌رسد. مجلسی در نهایت این تذکر را می‌دهد که ممکن است راوی به علت کبر سن در چند طبقه قرار گیرد.

این است که از طبقه بالا دست و پایین دست خود حدیث نقل کرده است و با امامان زیادی همراهی داشته است. (همان، ۱۴ / ۳۲۴)

۴. مسئله تصحیف

در نام و نسب علی بن عبدالله بین محدثین و رجالیون دو دیدگاه وجود دارد که برگرفته از مسئله تصحیف نام پدر ایشان است.

۴-۱. علی بن عبدالله

قدیمی ترین منبعی که از علی بن عبدالله نام می برد، رجال کشی است. کشی ماجرای نقل می کند که خود در کتاب شخصی به نام محمد بن حسن بن بندار خوانده است. در این کتاب در روایتی نسبتاً طولانی که سند آن به سلیمان بن جعفر ختم می شود، آمده است: «علی بن عبدالله به من گفت: مشتاقم تا به دیدار علی بن موسی الرضا(ع) بروم.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ۵۹۳) صاحب کتاب الاختصاص، همین روایت را با اندکی نقصان، بیان کرده و ایشان را علی بن عبدالله معرفی می کند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۸۹) افزون بر کشی و مفید، نجاشی نیز وی را با عنوان علی بن عبدالله بن حسین بن علی بن حسین(ع) معرفی می کند. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۵۶) همچنین رجالیون متأخر با عنوان علی بن عبدالله به بررسی شخصیت رجالی او پرداخته اند و استناد همگی به همان دسته اول کتب متقدمین است. (ابن داود حلی، ۱۳۴۲ش، ۲۴۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ۹۷)

۴-۲. علی بن عبدالله

کلینی در کتاب الکافی از طریق سند خود که مؤید بخش پایانی روایت کشی مبنی بر ملاقات امام رضا(ع) و بهشتی بودن علی صالح و همسرش است، او را علی بن عبدالله معرفی می کند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲ / ۲۶۶) طوسی نیز در *الأمالی*، در سلسله سندی که به امیرالمؤمنین(ع) ختم می شود، نسب کامل ایشان را تا امام علی(ع) چنین معرفی می کند: «علی بن عبدالله بن حسین بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب(ع)». (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۵۷۱) در میان دیگر کتب حدیثی شیعه همچون: *عیون اخبارالرضا و کفایة الأثر فی نص ائمة اثنی عشر*، از او با نام علی بن عبدالله یاد شده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱ / ۲۶؛ خزاززازی، ۱۴۰۱ق، ۲۷۲) در بین کتب تفسیری نیز در *مجمع البیان* ذیل تفسیر آیه ۳۰ و ۳۱ سوره احزاب، در سلسله سند روایت با نام علی بن عبدالله آمده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ۵۵۶ / ۸)

با این اوصاف و با مراجعه به کتب انساب و تاریخ می توان مشخص کرد که کدام گروه نظر درستی در مورد نام کامل این شخصیت دارند. در نام جد علی صالح که حسین الاصغر است اختلافی وجود ندارد، پس بررسی را باید از فرزندان حسین الاصغر بن علی بن حسین آغاز کرد. صاحب

کتاب *الطبقات الكبرى*، حسین الاصغر بن علی را دارای فرزندان با این نام‌ها می‌داند: «عبدالله، عبیدالله، علی، حسن، محمد و ابراهیم». (واقدی، ۱۴۱۰ق، ۵/ ۲۵۱) صاحب کتاب *تهذیب الانساب* برای او پنج پسر نام می‌برد: «عبیدالله الاعرج، عبدالله، علی، سلیمان و حسن» (عبیدلی، ۱۴۱۳ق، ۲۲۱) صاحب کتاب *المجدی فی أنساب الطالبیین*، علاوه بر اسامی مذکور نام‌های دیگری را نیز اضافه می‌کند: «زید، محمد، ابراهیم و عیسی». (عمری، ۱۴۲۲ق، ۳۹۶) صاحب کتاب *الفخری فی أنساب الطالبیین*، علاوه بر شمردن نام پسران حسین الاصغر، لقب‌های این افراد را نیز ذکر کرده است: «عبیدالله الاعرج، عبدالله العقیقی، الحسن الدکة، علی الاصغر و سلیمان» (مروزی، ۱۴۰۹ق، ۵۷) در کتاب *الشجرة المباركة فی أنساب الطالبیة* نیز همین تعداد پسران و همین اسامی تأیید می‌شود. (فخررازی، ۱۴۰۹ق، ۱۴۷)

صاحب *مقاتل الطالبیین* وقتی به نام عبیدالله بن حسین به‌عنوان آخرین شهید در عصر بنی‌امیه می‌رسد، کنیه وی را «أباعلی» می‌خواند. (اصفهان‌ی، بی‌تا، ۱۵۹) در بین کتب تاریخی نکته قابل توجهی وجود دارد و آن این که در کتاب *الدر النظیم فی الأئمة اللہامیم*، در متن خود کتاب قرائنی بر تصحیف وجود دارد. صاحب کتاب بعد از نام بردن از حسین الاصغر و اولادش، به معرفی اولاد عبیدالله الاعرج می‌پردازد که در همان متن نیز اشتباه رخ می‌دهد: «و من ولد عبداللہ بن الحسین الأصغر فی خمسۃ رجال منهم علی بن عبید اللہ و محمد بن عبید اللہ و جعفر بن عبید اللہ و حمزۃ بن عبید اللہ و یحیی بن عبید اللہ». (شامی، ۱۴۲۰ ق، ۵۹۲) ابتدا می‌گوید: عبدالله، سپس فرزندان را به عبیدالله متعلق می‌داند. با بررسی این کتب مشخص شد وجود تصحیف مسئله‌ای محتمل است؛ زیرا برای حسین الاصغر، فرزندان با شیوه نگارشی نزدیک به هم یعنی عبیدالله و عبدالله وجود داشته است. اما صاحب *تهذیب الانساب و الدر النظیم* در قسمت ذکر نام فرزندان عبیدالله، این اسامی را می‌شمارد: «در پس عبیدالله بن حسین پنج پسر هستند با اسامی: علی بن عبیدالله، محمد بن عبیدالله، جعفر الحججہ بن عبیدالله، حمزہ بن عبیدالله و یحیی بن عبیدالله» (عبیدلی، ۱۴۱۳ق، ۲۲۲؛ شامی، ۱۴۲۰ق، ۵۹۲) نگارنده *المجدی فی أنساب الطالبیین* نیز همین افراد را با کنیه و اعقابشان ذکر می‌کند و در میان این فرزندان، علی بن عبیدالله را نیز به شمار می‌آورد. (عمری، ۱۴۲۲ق، ۳۹۷) نگارنده *الفخری فی أنساب الطالبیین و الشجرة المباركة*، اعقاب عبیدالله الاعرج را در چهار پسر معرفی می‌کند: «جعفر الحججہ، محمد الاکبر، حمزہ، علی». (مروزی، ۱۴۰۹ق، ۵۸؛ فخررازی، ۱۴۰۹ق، ۱۴۸)

در مقابل این نظرات، وقتی فرزندان عبدالله بن حسین الاصغر را بررسی می‌کنیم، در میان فرزندان ذکور جز با یک نام مواجه نمی‌شویم و آن نام، جعفر است که نسب‌شناسان و تاریخ‌نویسان برای او بر شمرده‌اند، و اعقاب عبدالله از طریق جعفر گسترش یافته است. (عبیدلی، ۱۴۱۳ق، ۲۳۶؛ شامی، ۱۴۲۰ق، ۵۹۳؛ فخررازی، ۱۴۰۹ق، ۱۵۹؛ مروزی، ۱۴۰۹ق، ۷۱؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ۳۱۷) لقب عبدالله

العقیقی به علت محل تولد وی در وادی العقیق مدینه است و تمام افرادی که جزء اعقاب وی محسوب می‌شوند در کتب تاریخ به تنها پسر وی یعنی جعفر ختم می‌شود که برای نمونه چند مورد اشاره می‌شود. (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ۱۱/ ۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۵۰/ ۳۷۰). بررسی‌ها در بین کتب أنساب و تاریخ نشان می‌دهد حسین الاصغر در میان فرزندان خود پسرانی با نام‌های عبدالله و عبیدالله داشته است که هر دو از زنی به نام امّ ولد بنت جعفر بن مصعب بن زبیر می‌باشند و هر دو در زمان حیات پدر خویش وفات کرده‌اند. بررسی اعقاب این دو شخص نشان می‌دهد که در نسخ کهن حدیثی به هر دلیلی تصحیف رخ داده است و شخصیت رجالی و حدیثی به نام علی بن عبدالله بن حسین الاصغر وجود ندارد و صورت صحیح آن، علی بن عبیدالله الاعرج بن حسین الاصغر است که شخصیت رجالی وی در کتب رجال، مشخص و قابل بررسی است.

۵. مذهب علی بن عبیدالله

سخنی از امام رضا(ع) که برخی با استدلال به آن، علی بن عبیدالله را زیدی مذهب دانسته‌اند، مطلبی اجتهادی و اختلافی است؛ چراکه عده‌ای با استناد به همان متن، وی را توثیق کرده‌اند و ثابت قدم دانسته‌اند و عده‌ای نیز بر اساس آن، چنین برداشت کرده‌اند که او زیدی مذهب گشته و سپس از عقیده اشتباه خود بازگشته است. کشی طی روایتی که در کتاب محمد بن حسن بن بندار مشاهده کرده است، از سلیمان بن جعفر داستانی نقل می‌کند مبنی بر عیادت امام رضا(ع) توسط علی بن عبیدالله، که امام رضا(ع) در ایام بیماری علی بن عبیدالله، این عیادت را پاسخ می‌دهد. تا این قسمت از روایت بین علما و محدثین مشترک است. (کشی، ۱۴۰۹ق، ۵۹۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۸۹) روایت کشی عبارتی اضافه بر سایر اقوال از قول امام رضا(ع) پس از تکریم و احترام همسر علی بن عبیدالله نسبت به ایشان دارد که برخی از علما آن را نقل کرده‌اند و عده‌ای از نقل آن صرف نظر کرده‌اند. سلیمان بن جعفر در مورد پرسش امام چنین می‌گوید: «پس مرا از آنچه ام‌سلمه انجام داد باخبر ساز. آن را به ابوالحسن اطلاع دادم، پس ابوالحسن فرمود: ای سلیمان! همانا علی بن عبیدالله و همسر و فرزندان اهل بهشت هستند. ای سلیمان! هرگاه خداوند به فرزند علی و فاطمه (ع) این مسئله را بشناساند، مانند سایر مردم نیستند.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ۵۹۳) کلینی نیز در *الکافی* و در فصلی با عنوان معرفت نسبت به حق اهل بیت(ع)، این روایت را ذکر می‌کند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲/ ۲۶۶) صاحب *معجم رجال الحدیث*، اصل روایت را به خاطر وجود سند صحیح کلینی تأیید می‌کند و اعتقاد دارد ضعف سند کشی به خاطر وجود محمد بن حسن بن بندار پوشش داده می‌شود. (خویی، ۱۳۷۲ش، ۱۳/ ۹۵). پس مهمترین و اصلی‌ترین مدرک برای بررسی این امر همین روایت است که قسمت پایانی آن، محل مناقشه علماست.

عبارت «عرفهم الله هذا الأمر» در پایان روایت که معرفت به مقام امامت است، برخی را بر آن داشته است که بگویند علی بن عبدالله و همسرش ابتدا بر مذهبی دیگر بوده‌اند و بعدها بر مذهب حق تشریف یافته‌اند. آنچه از احوالات رجالی علی بن عبدالله در کتب رجالیون برمی‌آید آن است که علمای رجال خصوصاً معاصرین اعتقاد دارند که وی زیدی مذهب بوده است و بعداً مستبصر گشته است. (خویی، ۱۳۷۲ ش، ۱۳ / ۹۵؛ بسام، ۱۴۲۶ ق، ۲ / ۶۵) برای ارائه پاسخ صحیح به این مسئله، لازم است آن را از جنبه‌های گوناگون تاریخی، حدیثی، رجالی و نیز با استنباط از کلام معصوم (ع) بررسی کرد که در ادامه به صورت جداگانه به هریک از این جنبه‌ها پرداخته می‌شود.

۵ - ۱. شواهد تاریخی

علمای رجال با استناد به سخن رجالیون متقدم، علی بن عبدالله را پیرو زیدیه می‌دانند. این دیدگاه، مربوط به مطلبی است که نجاشی در بررسی شخصیت علی بن عبدالله به آن اشاره می‌کند: «کان لما أراه محمد بن إبراهيم طباطبا لأن يبایع له أبو السرايا بعده أبي عليه و رد الأمر إلى محمد بن محمد بن زيد بن علی». (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ۲۵۶) برخی از دانشمندان شیعی به علت استرداد امر بیعت به نوه زید، او را زیدی مذهب معرفی می‌کنند. (خویی، ۱۳۷۲ ش، ۱۳ / ۹۵؛ بسام، ۱۴۲۶ ق، ۲ / ۶۵) اما به غیر از این مطلب باید شواهد تاریخی که خاصه به قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا پرداخته‌اند بررسی شوند. نکته مهم در این عبارت که کاملاً مغفول مانده، این است که فاعل رد خلافت به نواده زید، ابوالسرایا است، نه علی بن عبدالله. نکته‌ای که نجاشی به آن اشاره نمی‌کند، این است که علی بن عبدالله علاوه بر عدم پذیرش و همراهی با قیام مزبور، فرزندان خود را نیز از همراهی این قیام منع کرده است. مؤلف عمده الطالب، مطلب را چنین نقل می‌کند: «کان محمد بن إبراهيم طباطبا القائم بالكوفة قد أوصى إليه، فان لم يقبل فألحد ابنه محمد و عبدالله، فلم يقبل وصيته و لا أذن لابنيه في الخروج». (ابن عنبه، ۱۴۲۴ ق، ۳۲۱) مجلسی همین مطلب را از قول ابونصر بخاری نقل می‌کند و معتقد است علی بن عبدالله و فرزندان در این قیام شرکت نکرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۴۶ / ۱۶۲)

در کتب تاریخی که به قیام ابوالسرایا اشاره می‌کنند، کلیاتی خالی از جزئیات مفید ارائه می‌شود؛ یعنی در اثنای قیام وقتی محمد بن ابراهیم که همان ابن طباطبا است از دنیا می‌رود، ابوالسرایا رهبری قیام را به محمد بن محمد بن زید محول می‌کند و نامی از علی بن عبدالله در میان نیست. (بلاذری، ۱۹۵۹ م، ۳ / ۲۶۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ش، ۳ / ۳۰۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ۱۳ / ۷؛ یعقوبی، بی تا، ۲ / ۴۴۵). اما مؤلف کتاب المصابیح که از علمای زیدیه است، روایتی از نصر بن مزاحم نقل می‌کند و آن این که زمانی که محمد بن ابراهیم در حال احتضار بوده است، به ابوالسرایا چنین وصیت می‌کند: «از آل علی (ع) بهترین شخص را که به سودشان است در جایگاه من به ولایت نصب کن؛ اگر در این امر به اختلاف

گرفتار شدند، علی بن عبدالله بن حسین را انتخاب کن؛ چراکه من دین او را آزموده و راه و روشش را پسندیده‌ام؛ به انتخاب او راضی باشید، کنارش قرار بگیرید و در اطاعت و پذیرفتن نظرش نیکو رفتار کنید.» (حسنی، ۱۴۲۳ق، ۵۲۷) نویسنده مسئله رد کردن پیشنهاد رهبری و محول کردن آن به محمد بن محمد زید را با تفصیل می‌آورد. جواب علی بن عبدالله به علویون، خلاف آنچه را که دانشمندان اسلامی مبنی بر زیدی بودن او ارائه می‌کنند، اثبات می‌کند. او پاسخ بیعت حاضران را چنین می‌دهد: «ابوعبدالله را خدای رحمت کند. مرا در میان شما برگزید، اما در این انتخاب تنها عواطف و اندیشه‌های خود را ملاک امر شمرد. او را خدای بیامرزد که در راه اعتلای دین آنچه از دستش برآمد به جای آورد و حقی را که به عهده داشت، ادا کرد. من انتخاب او را از سر بی‌اعتنایی و توهین باز نمی‌گردانم و به‌عنوان نکول خودم را کنار نمی‌کشم، بلکه می‌بینم اگر امامت شما را بپذیرم، اعمال دیگری که به عقیده من از امامت شما برایم سودمندتر است، از دست می‌دهم.» (اصفهانی، بی‌تا، ۴۳۴؛ حسنی، ۱۴۲۳ق، ۵۳۰) قسمت پایانی سخنان علی بن عبدالله نشان می‌دهد آنچه که او در سر می‌پروراند غیر از چیزی است که زیدیه در سر دارند و تنها به خاطر عدم ایجاد اختلاف از سخنان صریح خودداری می‌کند. اصرار بر عدم شرکت فرزندان او در این قیام نیز مزید بر علت می‌شود تا این نتیجه به دست آید که او رضایتی نسبت به قیام و این امور نداشته است؛ ضمن آنکه نقل مستقیم حسنی از نصر بن مزاحم با توجه به فاصله زمانی دو نفر در منطق طبقه روایت هم‌خوانی ندارد.

اگر بخواهیم از طریق قرینه‌های دیگر نیز که تلفیقی بین تاریخ و حدیث است، این مطالب را اثبات کنیم، باید به تاریخ شکل‌گیری قیام ابن طباطبا که در سال ۱۹۹ ه.ق بوده اشاره کنیم. اگر روایت کلینی مبنی بر خطاب و نص امام رضا(ع) در مورد علی بن عبدالله را در نظر بگیریم: «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأُمَّرَأَتُهُ وَبَنِيهِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲/۲۶۶) متوجه می‌شویم که این عبارت، متعلق به قبل از قیام یا همزمان با آن بوده است؛ چراکه در سال بعد از شروع قیام، امام رضا(ع) راهی مرو گشته و دیگر دیداری با علی بن عبدالله نداشته است. یقیناً معصوم بهشت را برای کسی که فساد مذهب داشته است، تضمین نمی‌کند؛ ضمن آنکه این قیام بعد از شهادت امام کاظم(ع) است و در بیان نجاشی، علی بن عبدالله از خاصان امام کاظم(ع) بوده است. صاحب *مرآة العقول* در شرح حدیث مزبور نیز این مسئله را دور از باور می‌داند و آن را از افتراءات و الحاقات زیدیه می‌داند تا با معرفی وی به عنوان بزرگ خود برای خودشان وجهه‌ای به دست آورند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴/۲۲۳)

۵ - ۲. شواهد حدیثی

شاهد مستقیم بر زیدی بودن علی‌صالح، روایتی است در مورد پرسشی در باب امامت امام صادق(ع) و امامت زید که متن آن در مباحث قبل ارائه شد و تنها به سند و ذکر رجال آن بسنده می‌شود: «أَخْبَرَنَا الشَّرِيفُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بِقِرَاءَتِي عَلَيْهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَاجِبٍ قِرَاءَةً، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأَشْنَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ الرَّاشِدِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا جَمِيعُ بْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عُثْمَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ...». (مرشد بالله، ۱۴۲۹ق، ۵۸۳) در این روایت راوی از علی بن عبدالله در مورد امامت زید سؤال می‌پرسد و وی چنین پاسخ می‌دهد: «به خدا سوگند او امام ما و امام جعفرالصادق است.» این متن روایتی است که مستقیماً به اعتقاد و مذهب علی‌صالح اشاره دارد، اما وقتی به بررسی سند می‌پردازیم، نتیجه‌ای دیگر به دست می‌آید. تنها اطلاعات به‌دست‌آمده از راوی مستقیمی که نگارنده کتاب از او نقل حدیث کرده، این است که وی شخصی از سادات است و با کنیه ابوعبدالله نمی‌شود به نتیجه‌ای رسید. نفر بعد علی بن محمد بن حاجب است که نام وی در هیچ یک از کتب رجالی وجود ندارد. اگر تسامح به کار گرفته شود علی بن محمد حاجب در برخی کتب وجود دارد که تنها در سلسله سندی است و هیچ نظر رجالی در موردش نیست. راوی بعد محمد بن الحسین الأشنانی است؛ کنیه‌اش ابوجعفر و کوفی است؛ کتب رجالی، تنها ولادت و وفات وی را ذکر کرده‌اند و در کنار آن، آورده‌اند که تلعبیری از وی روایت نقل کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ۴۴۲) اسماعیل بن اسحاق راشدی، دیگر راوی این روایت است که در کتب حدیثی بسیاری همچون *الأمالی مفید* و *الأمالی طوسی* نام وی موجود است. در مورد او نیز نظری رجالی ثبت نشده است و مهمل به شمار می‌رود. (مامقانی، بی‌تا، ۱۰/ ۱۹۱) راوی بعد جمیع بن المبارک است. وی در سلسله سند چند روایت تفسیری وجود دارد، اما هیچ نظر رجالی در موردش ثبت نشده است. علی بن عثمان آخرین راوی این سند که سؤال را از علی‌صالح پرسیده است، احوالات حدیثی‌اش مجهول است. شیخ طوسی او را در زمره اصحاب امام رضا(ع) آورده است. (همان، ۲/ ۲۹۹) نجاشی نیز در بخش بررسی شخصیت رجالی حسن بن علی بن عثمان در حالی که او را از نظر بزرگان رجال ضعیف می‌داند، می‌گوید: حسن بن علی پدرش را از اصحاب امام کاظم(ع) می‌داند. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۶۲) با بررسی سند این روایت به این نتیجه می‌توان رسید که این حدیث ضعیف است و قابل اعتنا نیست. پس زیدی دانستن علی‌صالح بر مبنای این حدیث، فاقد وجهت علمی و غیر قابل پذیرش است. در مقابل، علی بن عبدالله برای شیعیان راوی حدیثی است از امام کاظم(ع) که نص مستقیم بر امامت امام رضا(ع) است و او را جانشین بر حق امام معرفی می‌کند. (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ش، ۱/ ۲۶؛ خزاززازی، ۱۴۰۱ق، ۲۷۲)

۵ - ۳. شواهد کتب رجالی

نجاشی در رجال خود در وصف علی بن عبدالله از عبارت «إختلط بأصحابنا الامامية» استفاده کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ۲۵۶) عبارتی که هیچ‌یک از رجالیون آن را درباره شخصی دیگر به کار نبرده‌اند و از این جهت، بررسی چرایی کاربرد این عبارت درباره این راوی حائز اهمیت است. در *مرآة العقول* در شرح حدیثی از امام صادق(ع) در مورد پرسشی از ایشان مبنی بر اینکه شیطان از ملائکه بوده یا خیر، و منافقین از مسلمانان هستند یا نه، مطلبی بیان می‌شود که از آن متن چنین برمی‌آید که واژه اختلاط زمانی به کار می‌رود که شخص چنان شبیه و جزئی از یک مجموعه باشد که فرقی و تمایزی با آن جماعت نداشته باشد. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۶ / ۲۸۴) با این اوصاف ما باید علی بن عبدالله را بر مذهبی غیر مذهب شیعه و اصطلاحاً او را فاسدالمذهب بدانیم، اما جواب رد بر این فرضیه آن است که مسئله اختلاط امری درونی و باطنی است و محرز شدن آن نیازمند قرینه و مطلبی یقینی است. مثل تمردی که شیطان در جمع ملائکه انجام داده است و یا خیانت‌هایی که به طور مشخص منافقین انجام داده‌اند و از صف مسلمانان جدا شده‌اند. این در حالی است که در تاریخ چنین چیزی در مورد علی صالح مشاهده نمی‌شود و آن چند مورد اتهام نیز در بحث‌های گذشته مرتفع شد. علاوه بر این مجلسی در ذیل این حدیث آن را حدیثی ضعیف می‌شمارد. اما اگر در سیاق کلام نجاشی نیز دقیق شویم، اضطراب و جملات ضد و نقیض در آن مشاهده می‌کنیم. چگونه ممکن است شخصی عابد و زاهد باشد، خاص امامش باشد اما در تصمیم‌گیری بر وی سبقت گیرد؟ (راضی، ۱۴۲۱ق، ۱۳۳) آنچه مسلم است علی بن عبدالله مورد اعتماد و احترام شیعیان و بنی‌هاشم بوده است و در مباحث مختلف به او رجوع می‌کرده‌اند. اگر فساد مذهب برای او می‌بود، علمای متقدم رجال صراحتاً آن را بیان می‌کردند؛ چنانکه برای پیروان دیگر فرق ضاله از جمله واقفیه و فطحیه بیان داشته‌اند. همان‌گونه که اشاره شد اصلاً علی بن عبدالله سران قیام را به حضور نپذیرفت تا در حضورش چنین خطابه کنند. (اصفهانی، بی‌تا، ۴۲۵) در مسئله خلافت نیز آن کس که جانشین انتخاب می‌کند خود خلیفه است، نه شخصی عابد و زاهد. حتی تعارف تعیین تکلیف کردن از سوی سران نظامی همچون ابوالسرایا نیز بدون شأنیت است؛ چراکه وی وظیفه‌ای دیگر دارد. آنچه از کتب تاریخ برمی‌آید آن است که ابن‌طباطبا قبل از مرگ انتخاب خود را کرده است و ابوالسرایا آن را اعلام داشته است. (یعقوبی، بی‌تا، ۲ / ۴۴۵؛ راضی، ۱۴۲۱ق، ۱۳۳)

چنین به نظر می‌رسد که مطالب مجلسی مبنی بر استفاده زیدیان از عظمت نام علی بن عبدالله صحیح باشد، و بر این اساس، نجاشی با فرض گرفتن زیدی‌مذهب بودن علی بن عبدالله بر اساس پاره‌ای از تصورات نادرست که پیش‌تر درباره آنها سخن گفته شد، این عبارت را در وصف او آورده

و دیگران نیز به تبعیت از وی چنین کرده‌اند. پس اگر فرضاً علی بن عبدالله، کج‌روی مذهبی هم داشته، نجاشی باید به استبصار و کلام امام رضا(ع) در حق وی اشاره می‌کرد، نه آنکه واژه «إختلط» را به‌گونه‌ای بیاورد که گویی او در آخر عمر گمراه گشته است. بر فرض صحت تمامی این مطالب که علی بن عبدالله، کج‌روی اعتقادی داشته است، به سه دلیل، برهه‌ای کوتاهی را دربر می‌گیرد. اول آنکه علی صالح کتابی فقهی درباره حج دارد که تمام روایات آن از موسی بن جعفر(ع) است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۵۶) قرینه دوم عبارت «اختصاص» است که نجاشی و به تبع او رجالین دیگر استفاده می‌کنند: «اختص بموسی و الرضا علیهما السلام» (همان، ۱۳۶۵ش، ۲۵۶) سوم آنکه نوع برخورد وی و همسرش با امام رضا(ع) که نشان از فهم و معرفت بالای ایشان نسبت به امام است خود دلیلی بر استقامت و عمق نگاه ایشان و تشیع او و همسرش است. ضمن آنکه عبارت بلند امام رضا(ع) در شأن وی دلیل واضح بر توثیق است.

همسر علی بن عبدالله پس از عیادت امام از همسرش، جایگاه امام(ع) را مسح کرده و بر سر و صورت خود کشیده است. امام(ع) در واکنش به این عمل چنین می‌فرماید: «ای سلیمان! همانا علی بن عبدالله و همسر و فرزندان اهل بهشت هستند. ای سلیمان! هرگاه خداوند به فرزند علی و فاطمه (ع) این مسئله را بشناساند مانند سایر مردم نیستند.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ۵۹۳) این در حالی است که امام(ع) برای هرکسی بهشت را تضمین نمی‌کند. البته سخن می‌تواند کنایه‌ای باشد به جفای برخی از برادران ایشان و هاشمیون و اصحاب ائمه پیشین در حق امام رضا(ع) در مسئله امامت و اجر مضاعف ایمان و حمایت بنی‌هاشم در این موضوع. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۲/ ۱۲۵؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ۲/ ۳۹۴). نکته مهمی که شاید مغفول واقع شود و خود قرینه‌ای است بر توثیق و صداقت علی بن عبدالله، آن است که سلیمان بن جعفر ابتدا صدق این ماجرا را از خود علی بن عبدالله جویا می‌شود؛ یعنی به او و کلامش اعتماد دارد و سپس آن را برای امام رضا(ع) تعریف می‌کند: «قَالَ سُلَيْمَانُ ثُمَّ دَخَلْتُ عَلِيَّ عَلِيَّ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، فَأَخْبَرَنِي بِمَا فَعَلْتُ أُمَّ سَلَمَةَ فَخَبَّرْتُ بِهِ أَبَا الْحَسَنِ (ع)». (کشی، ۱۴۰۹ق، ۵۹۳) برخی از علمای رجال از این عبارت و مجموع روایات کشی و کلینی و آنچه نجاشی نقل کرده، فارغ از مستبصر شدن علی بن عبدالله، مسئله توثیق وی را برداشت کرده‌اند. (جزائری، ۱۴۱۸ق، ۲/ ۴۳؛ دریاب نجفی، ۱۴۳۰ق، ۳۵۰)

۶. وثاقت راوی

نجاشی برای توصیف وضعیت رجالی علی بن عبدالله از چند کلیدواژه استفاده می‌کند که بررسی هر کدام نقش بسزایی در مشخص کردن جایگاه رجالی و مسئله توثیق وی دارد. هرچند تقدم و تأخر این واژه‌ها مخاطب را به اشتباه می‌اندازد، اما منهای مسئله اختلاط که در بحث قبل مطرح شد، نجاشی

علی بن عبدالله را چنین وصف می‌کند: «علی بن عبدالله، أبو الحسن، کان أزهْد آل أبي طالب و أعبدهم فی زمانه، و اخص بموسی و الرضا علیهما السلام، و اختلط بأصحابنا الإمامیه، له کتاب فی الحج یرویه کله عن موسی بن جعفر علیه السلام». (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۵۶) دو تعبیر ابتدایی که نجاشی در مورد علی بن عبدالله به کار می‌برد و بر وزن اسم تفضیل است، خود قرینه‌ای است بر آنکه وی هیچ چشم‌داشتی بر حضور و رهبری در قیام نداشته است و فضای فکری وی با این مسائل هم‌خوانی ندارد. این خوی علی بن عبدالله نیز به گواه تاریخ قابل اثبات و تأکید و مبینی بر مشی وی است. صاحب *مقاتل الطالبیین* در نقل جریان قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا وی را از نگاه آن دو چنین معرفی می‌کند: «فأما علی بن عبید الله فإنه کان مشغولاً بالعبادة لا یصل إلیه أحد و لا یأذن له». (اصفهانی، بی تا، ۴۲۵) حال باید دید از این دو واژه توثیق رجالی برداشت می‌شود یا خیر؟

شهید ثانی در *الرعاية* معتقد است این الفاظ شاید بر مدح راوی اشاره کند، اما اگر همراه ضبط و عدم نیسان باشد، راوی را در شمار روات موثق می‌آورد. (عاملی، ۱۴۰۸ق، ۲۰۸) پس این دو واژه، نوعی مدح محسوب می‌شود که اگر قرینه داشته باشند توثیق را دربر می‌گیرد. «له کتاب فی الحج یرویه کله عن موسی بن جعفر علیه السلام» دیگر مطلبی است که نجاشی ذکر کرده است. مورد اتفاق همه علمای رجال این است که به صرف داشتن کتاب نمی‌شود یک راوی را توثیق کرد، اما این مطلب دو نکته را به ما یادآور می‌شود؛ اول آنکه علی بن عبدالله فقه و اعمال عبادی‌اش را از امام شیعیان گرفته است و این قرینه‌ای است بر صحت عقیده‌اش و دوم آنکه او شخصیتی محدث است، هرچند که امروزه این کتاب در دسترس ما نباشد. واژه «إختلط بأصحابنا الإمامیه» در مباحث پیشین مفصل بحث شد.

آنچه مهم است و می‌شود از آن ثقه بودن علی بن عبدالله را برداشت کرد، واژه «إختص بموسی و الرضا(ع)» است. نجاشی این عبارت را جز برای علی بن عبدالله برای سه نفر استفاده کرده که همگی افرادی موثق و مورد اعتماد ائمه(ع) هستند. نجاشی در مورد علی بن مهزیار اهوازی (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۵۳) و مسمع بن عبدالملک (همان، ۴۱۹) و در نهایت یونس بن یعقوب البجلی الدهنی (همان، ۴۴۶) این لفظ را به کار می‌برد که از همگی آنها نزدیکی به امام و اعتماد امام به راوی برداشت می‌شود. در واقع این افراد برای ائمه خاص بوده‌اند و با بقیه فرق داشته‌اند. حال اگر به کتب لغوی نیز مراجعه کنیم، صدق این ادعا مشخص می‌شود. صاحب کتاب *تهذیب اللغة* چنین می‌نویسد: «إختصَّ به، إذا انفرد به» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۶/۲۹۲). نگارنده *لسان العرب* نیز مطلبی مشابه همین مطلب می‌آورد: «واختصَّه: أفرده به دون غیره». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۷/۲۴) راغب اصفهانی درباره این واژه و مشتقاتش چنین می‌نویسد: «خص و التخصیص و الإختصاص و الخُصُوصیَّة و التَّخصُّصُ»

تفرّد بعض الشیء بما لا یشارکه فیہ الجملة، و ذلك خلاف العموم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۲۸۴). نویسنده مجمع‌البحرین معتقد است: «الخاصة: خلاف العامة». (طریحی، ۱۳۷۵ش، ۴/ ۱۶۷) دیگر علمای لغت نیز نظراتشان حول همین موارد است و می‌توان از آن چنین برداشت کرد که زمانی که یک راوی شامل واژه «إختص» می‌شود که بسیار به معصوم نزدیک و مورد اعتماد وی باشد، به‌گونه‌ای که با دیگران فرق کند. به بیان دیگر، آن راوی به علل مختلف در آن برهه زمانی متمایز از سایرین و عموم، برای معصوم(ع) است. صاحب ثقات الرواة در اثبات وثاقت علی بن عبیدالله با قبول اینکه صرف عابد بودن و یا توبه از راه اشتباه دلیلی بر وثاقت نیست، اختصاص و جایگاه علی بن عبیدالله نسبت به امام کاظم(ع) و امام رضا(ع)، در کنار عبارت امام رضا(ع) در حق وی در روایت کشی را دلیلی محکم بر وثاقت راوی می‌داند. (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۲ ش، ۳/ ۵۵)

نتیجه

ابوالحسن، علی بن عبیدالله از اصحاب خاص امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) است. وی دارای کتابی روایی در موضوع حج است که مستقیماً از امام کاظم(ع) نقل کرده است. علی بن عبیدالله به جهت شهرت بسیار به زهد و عبادت و به جهت لقبی که امام رضا(ع) به ایشان منتسب کرده، به علی صالح و مستجاب الدعوة ملقب گشته است. نام ایشان در برخی از کتب رجالی و حدیثی، به صورت علی بن عبدالله ثبت شده است. با مطالعه کتب انساب و با بررسی‌های رجالی و تاریخی، مشخص شد که علی صالح، فرزند عبیدالله بن حسین الاصرع است و این اشتباه در ذکر نام پدر، حاصل تصحیف است و اگر در کتب متقدمین، علی بن عبدالله مشاهده شود مراد همان علی بن عبیدالله است.

ادعای علمای رجال مبنی بر زیدی‌مذهب بودن علی بن عبیدالله با توجه به قرائن و شواهد متعدّد تاریخی و حدیثی، مردود است. علی بن عبیدالله نه تنها فاسدالمذهب نیست، بلکه همواره مطیع امامان شیعه بوده و در برهه حساس قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا بدون اذن امام دست به کاری نزنده و نزدیکان خود را نیز از پیوستن به آن قیام منع کرده است.

با توجه به نص معصوم(ع) مبنی بر رضایت از وی و تضمین بهشت برای ایشان و همچنین وجود واژه «إختص» در عناوین رجالی علی بن عبیدالله نسبت به دو معصوم و مقایسه آن با موارد مشابه، این نتیجه حاصل می‌شود که ایشان از راویان موثق امامی است و می‌توان به روایاتش اعتماد کرد.

منابع

۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحیا التراث العربی.
۲. ابن‌عنه، احمد بن علی (۱۴۲۴ق)، *عمدة الطالب فی أنساب آل ابی طالب*، ریاض: مكتبة الجد المعرفة.
۳. ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ش)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا(ع)*، تهران: نشر جهان.
۵. ابن‌داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲ق)، *الرجال*، تهران: دانشگاه تهران.
۶. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۷. اصفهانی، علی بن حسین (بی‌تا)، *مقاتل الطالبیین*، بیروت: دارالمعرفة.
۸. اعرجی، سید جعفر (۱۴۱۹ق)، *مناهل الضرب فی أنساب العرب*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۹. بخاری، سهل بن عبدالله (۱۴۳۲ق)، *سر السلسلة العلویة*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۰. بسام، مرتضی (۱۴۲۶ق)، *زبدة المقال من معجم الرجال*، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹م)، *أنساب الأشراف*، مصر: دارالمعارف.
۱۲. جزائری، عبدالنبی بن سعدالدین (۱۴۱۸ق)، *حاوی الأقوال فی معرفة الرجال*، قم: ریاض الناصری.
۱۳. جزائری، نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *ریاض الأبرار فی مناقب ائمة الأطهار*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۴. حسنی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق)، *المصابیح*، صنعاء: مؤسسه الإمام زید بن علی الثقافیة.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *الرجال*، نجف: دار الذخائر.
۱۶. حلّی، علی بن یوسف (۱۴۰۸ق)، *العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۷. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی نص أئمة إثنی عشر*، قم: بیدار.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲ق)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. دریاب‌نجفی، محمود (۱۴۳۰ق)، *نصوص الجرح و التعدیل دراسة و تقییم*، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۲۰. دمشقی، اسماعیل بن کثیر (۱۴۰۷ق)، *البداية والنهاية*، بیروت: دارالفکر.

۲۱. دهقان‌پور، زهره؛ طرفداری، منصور (۱۳۹۹ش)، «هجرت امام رضا(ع) به ایران و تأثیر آن بر روند مهاجرت علویان در دوره عباسی»، فرهنگ رضوی، سال هشتم، شماره ۳۲.
۲۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الإسلام*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۳. راضی، حسین (۱۴۲۱ق)، *تاریخ علم الرجال و أهمیة رجال النجاشی*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ قرآن کریم*، بیروت: دارالقلم.
۲۵. رحمتی، صیدمحمد (۱۳۹۴ش)، *امامزاده علی صالح نگیں معنوی ایلام*، ایلام: زاگرو.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۷. سبحانی، جعفر (۱۳۹۴ش)، *کلیات علم رجال*، ترجمه: علی اکبر روحی و مسلم قلی‌پور گیلانی، قم: انتشارات عالمه.
۲۸. شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰ق)، *الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم*، قم: جامعه مدرسین.
۲۹. شبستری، عبدالحسین (۱۳۶۱ق)، *أحسن التراجم لأصحاب الإمام موسی الکاظم(ع)*، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا(ع).
۳۰. شوشتری، نورالله (۱۳۹۳ش)، *مجالس المؤمنین*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ش)، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دارالتراث.
۳۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: انتشارات مرتضوی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *الرجال*، قم: جامعه مدرسین.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دارالثقافة.
۳۶. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، *الرعاية فی علم الدراية*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۳۷. عبیدلی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *تهذیب الأنساب و نهاية الأعتاب*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۳۸. عمری، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، *المجدی فی أنساب الطالبین*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۳۹. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *الشجرة المباركة فی أنساب الطالبیة*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۴۰. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۸ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین(ع).
۴۱. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۱ق)، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دار الحدیث.

۴۳. مامقانی، عبدالله (بی تا)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف: مطبعة المرتضویة.
۴۴. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، *مقباس الهدایة فی علم الدرایة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار الرسول*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۷. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه کوشانیپور.
۴۸. مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۹۳ش)، *درایة الحدیث*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۹. مرشدبالله، یحیی بن حسین (۱۴۲۹ق)، *الأمالی الأثنیة*، صنعنا: مؤسسه الإمام زید بن علی الثقافیة.
۵۰. مروزی، اسماعیل بن حسین (۱۴۰۹ق)، *الفخری فی أنساب الطالبین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۵۱. معارف، مجید (۱۳۹۳ش)، *تاریخ عمومی حدیث*، تهران: کویر.
۵۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۵۳. موسوی اصفهانی، حسن (۱۳۸۲ش)، *ثققات الرواة*، قم: مؤسسه الامام المنتظر.
۵۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، قم: جامعه مدرسین.
۵۵. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۵۶. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۱۰ق)، *المغازی*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۵۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

بررسی تأثیر مکتب تفسیری آندلس بر جریان‌های تفسیری و علمی مغرب میانه در دوره میانه اسلامی

مجتبی قربانیان قهفرخی^۱

مصطفی شریفی اذرخوارانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱، صفحه ۱۰۴ تا ۱۲۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مهاجرت بزرگان آندلس به مغرب میانه از ابتدای قرن هفتم هجری و استقرار آنان در دو منطقه تلمسان و بجایه و استقبال پادشاهان مناطق مذکور از ایشان، چهره‌ی متفاوتی از تفسیر در این منطقه بوجود آورد و در شکوفایی علمی این مکتب تفسیری و مفسران آن نقش موثری ایفا کرد. اهل مغرب با تعلیم و تقلید از آندلسیان، تفسیر را از روشی که محدود به بیان معانی آیات با روایات بود به موضوعاتی از احکام، قرائات، لطائف و اشارات توسعه بخشیدند. همچنین بزرگان آندلس به ترویج روش‌های خاص خود در تعلیم و حتی گسترش خط خود در مغرب میانه همت گماردند. بزرگان الجزائر نیز، ضمن مشارکت با اعلام آندلس درخشش قابل توجهی داشتند. این مشارکت‌ها شکل‌های متنوعی مانند نقل مشهورترین آثار تفسیری اندلسی و نیز شرح و تدریس آن‌ها دارد. از این رو طلاب مغرب میانه، از تألیفات آندلسیان آگاه شده و به این مکتب تفسیر متصل شدند. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی انجام خواهد شد و نویسنده سعی دارد ضمن بررسی مهمترین اعلام تفسیری آندلس در مغرب میانه و نیز معرفی تألیفات ایشان به بررسی میزان تأثیر دیدگاه‌های اندیشمندان آندلسی در مغرب میانه در موضوع تفسیر پردازد و آثار و نتایج این تأثیر را تبیین نماید. از رهگذر این پژوهش روشن گردید مهمترین عرصه‌های تاثیرگذاری عبارت از مباحث بلاغی، علم قرائات، مباحث فقهی و مباحث عرفانی است که نتیجه آن تقویت مکتب تفسیری مغرب میانه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: آندلس، جنبش تفسیر، مغرب میانه، تلمسان، بجایه.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم اصفهان، ایران:

m.ghorbanian@quran.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم اصفهان، ایران (نویسنده مسئول):

mostafa.sharifi3@chmail.ir

درآمد

مغرب میانه "الجزایر کنونی" (حسین مونس، ۲۰۰۸م، ۱۰/۱) از ابتدای قرن هفتم هجری جنبش علمی ویژه‌ای را به عرصه‌ی شناخت رسانید، بخش زیادی از فضیلت این جنبش مرهون مهاجرت اهل آندلس و سکونت آنان در دو منطقه‌ی تلمسان زیانیه (تلمسان شهری است در شمال افریقا که در قرون میانه به پایتخت مغرب اوسط مشهور شده بود) و بجایه‌ی حفصیه آنذاک (دودمانی از تبار بربرهای آمازیغ و بنیان‌گذار کشور تونس امروزی) بود؛ علت انتخاب منطقه‌ی تلمسان به دلیل وجود پادشاهان آن دیار و تشویق آنان بر این مهم بود، این (تشویق) به خصوص در فرمانی از طرف سلطان، متجلی است که سلطان "یغمراسن بن زیان" (ابن خلدون، ۱/ ۲۵۷) آن را برای اهل آندلس و تکفل امور آنان صادر کرده بود. در آن فرمان، بالاترین مراتب مانند قضاوت، کتابت، خطابه و تدریس را به اهل آندلس سپرده بود، درباره این فرمان آمده است: «این فرمان، عنایتی مستدام، کرامتی فراخ، و حمایتی است که از نابودی و زوال آن عقد و قرارداد مستحکم هیچ ترسی نیست، فلانی را - خدا در امرش او را یاری کرده و زمانه‌اش را موید بدارد- برای اهالی آندلس که ساکن شهر تلمسان - خدا نگهدار آن باد- شدند امر کرده، از روی اهتمام و انعامش آنان را در سرزمین‌های زیبا و بستان‌هایی انبوه مکان داده، برای انس گرفتن قلب‌های وحشت زده‌ی آنان، آن‌ها را محترم شمرد، مالش را در راه مقاصد ارزشمند آنان بخشید، آن هنگام که خدمت حقیقی آنان را آزمود. حمایتش را که موجب دفع آزار و ستم می‌شد بر آنان ارزانی داشت، از تلاش و اجتهاد آنان سپاسگذار بود، از غرض استوار آن‌ها برای سکنی گزیدن در محضر خودش به جای دیگر بلاد، مطلع بود، نیت آن‌ها را مورد توجه قرار داده و مزایای این رفتارهای پسندیده را بر آنان آشکار کرد» (العلوی البغلیشی، ۲۰۱۳م/ ۹۴)

و مقری در «نفخ الطیب» مهاجرت فراوان اهل آندلس به تلمسان را چنین ثبت کرده است: هزاران نفر به شهر فاس و هزاران نفر دیگر از سمت وهران به سمت تلمسان خروج کردند. (التلمسانی، ۱۹۹۷م، ۴/ ۵۲۸) و ابوعباس احمد زیانی (۸۶۲-۸۳۴) مهاجران را خوش‌آمد گفت و متناسب با طبقات و حرفه‌هایشان آنان را بزرگداشت، علما نیز در پایتخت آنجا، شهر تلمسان، ساکن شدند. (نک. همان)

اما در مورد بجایه، اطلاع از کتاب «عنوان الدرایه فیمن عرف من العلماء فی المئه السابعة ببجایه» (از آثار احمد بن احمد بن عبدالله غبرینی) نوشته‌ی ابی‌عباس الغبرینی، برای شناخت کثرت اشخاص اهالی آندلس که در بجایه ساکن شده بودند و در شکوفایی جنبش علمی آنجا - به دلیل موقعیت جغرافیایی و قرار گرفتن در مجاورت ساحل آندلس - مشارکت داشتند کفایت می‌کند. البکری نیز

این مطلب را با قول خودش: «شهر بجایه توسط اهالی اندلس، مسکونی و آباد گشت» تایید کرده است. (الآندلسی، ۱۹۹۲م، ۲/ ۷۹۷)

سرشناسان اندلس در این دو شهر عرصه‌ی آموزش را به نوعی با نام خود به شهرت رسانده و روش‌های خود را در تعلیم واجب کرده و سبک خاص خود را به این دو شهر منتقل کردند، مانند محدود نکردن تعلیم کودکان به حفظ قرآن، چنانچه پیش از آنان مرسوم بود، بلکه اضافه بر آن (حفظ قرآن)، یادگیری حدیث و قوانین کلی برای علوم مختلف و آموختن آن‌ها به یکدیگر را نیز افزودند. همانطور که روایات قرآن و انواع قرائات آن را تعلیم دادند. اهل اندلس خطشان را نیز گسترش دادند تا آنجا که بر خط عربی مغرب برتری یافت. اما آموزش عالی تنها در مسجدها و گوشه و کنارها و حلقه‌ی علما و مجالس تعلیم و انتقال داده می‌شد. علاوه بر این مکان‌های عمومی، حکومت، برای مدرّس‌ها، بزرگان علمای اندلس و غیر آن‌ها را تعیین کرده و برای آن‌ها حقوقی نیز جاری می‌ساخت. (سعد الله، ۲۰۰۷م، ۱/ ۴۷)

بر این اساس می‌توان گفت حضور اعلام اندلس در مغرب میانه، چهره‌ی متفاوتی از تفسیر در این منطقه بوجود آورد و عامل موثری در رشد و شکوفایی این مکتب تفسیری و مفسران آن دیار به شمار می‌رود.

طرح مسأله

مهاجرت بزرگان اندلس به مغرب میانه در ابتدای قرن هفتم هجری و تلاش‌های علمی و تفسیری ایشان، تفسیر را وارد مرحله جدیدی کرد. آن‌ها در دو منطقه تلمسان و بجایه استقرار یافتند و مورد استقبال پادشاهان آن دیار قرار گرفتند و همین امر زمینه‌ساز شکوفایی علمی و پویایی مکتب تفسیری ایشان گردید. اهل مغرب بر اساس تفاسیر آندلسیانی که به شهرت گسترده‌ای رسیده بودند به تفسیر قرآن پرداختند و ضمن توسعه در مرزهای تفسیر، به راهبردهای جدیدی دست یافتند و تفسیر را با تحقیقات مرتبط با جنبه‌های بلاغی، قرائات، احکام و تصوف غنا بخشیدند. همگام با تلاش‌های اعلام اندلس در مغرب میانه و آغاز تحولات تفسیری، بزرگان الجزائر نیز سکوت‌شان را در این عرصه شکستند و درخشش قابل توجهی داشتند. مشارکت اعلام اندلسی، تفسیر را از روشی که محدود به بیان معانی آیات قرآن با روایات و اخبار و آثار بود به سمت توسعه موضوعاتی از احکام، قرائات، لطائف و اشارات خارج ساخت. بر این اساس طلاب مغرب میانه، به آسانی به تألیفات تفسیری آندلس آگاه شده و در نتیجه به این مکتب قدیمی تفسیر، متصل شدند. نتیجه‌ی این اهتمام، ارتقای سطح تفسیر و ترویج آن در مساجد و مدارس و در محضر پادشاهان بود. نویسنده در این

تحقیق به دنبال پاسخی به پرسش‌های ذیل است که اعلام آندلس تا چه زمانی در شکوفایی و پیشرفت جنبش تفسیر در مغرب میانه مشارکت داشتند؟ و انواع این مشارکت در چه چیزهایی تمثل می‌یافت؟ و نتایج آن چیست؟

در این تحقیق با روش تحلیلی و توصیفی و با مطالعه‌ی کتابخانه‌ای به بررسی میزان تاثیر دیدگاه‌های اندیشمندان آندلسی در مغرب میانه در موضوع تفسیر خواهیم پرداخت.

فرضیه‌ها: ورود بزرگان آندلس به سرزمین مغرب میانه بر جنبش تفسیر تأثیر مثبت داشت و مکتب تفسیری از نظر فرم و محتوا تکامل و پیشرفت یافته و همچنین اعلام الجزائر که در کلاس‌های درس تفسیر اعلام آندلس شاگردی کردند، فضیلت وافری یافتند.

اهداف تحقیق

این مطالعه اتصال سند مکتب تفسیر مغرب میانه به مکتبی قدیمی در این فن که همان مکتب آندلس است را دنبال می‌کند. بر این مسأله دلیلی بالاتر از این نیست که تفاسیر آندلسی تا به امروز مقبولیت و رواج دارند، همچنین (تحقیق به دنبال) رد قول کسانی است که معتقدند اهل مغرب در تفسیر، تألیفی نداشته و آن را نشناخته‌اند.

روش تحقیق

در این پژوهش بخشی از منابع و مآخذ زندگینامه که برای این اعلام به نگارش در آمده و نیز منابعی که نقش تفسیر در پویایی علمی آن‌ها را در تلمسان و بجایه، تایید می‌کند بررسی کرده و جواب خواهیم داد. در این مطالعه سعی نموده‌ایم بر منابع اصلی و نگارش یافته در همان اقلیم‌ها رجوع نموده و در مواردی ضروری از ترجمه‌های سایر کتب نیز استفاده نموده‌ایم.

۱. اعلام تفسیر اهل آندلس در مغرب میانه

عده‌ای از مفسران سرشناس آندلسی که در مکتب تفسیری همکاری‌های گسترده‌ای داشتند، به مغرب میانه (بجایه و تلمسان) قدم گذاشتند که برخی از ایشان را با اشاره به اهتمام و اشتغال آنان به تفسیر ذکر می‌کنیم:

اول) ابوالحسن ابن عصفور (۶۶۹ ق) (التلمسانی، ۱۹۹۷م، ۵/ ۳۸۲) او کسی است که غبرینی درباره وی می‌گوید: بعضی از اصحاب ما گفته‌اند که او بخشی از کتاب عزیز خداوند را شرح کرده و در آن شرح، راهی را پیمود که کسی از حیث بیان و آغاز و پایان کلام - هم از نظر الفاظ، هم از نظر معانی و هم از نظر بیان سوالات ادبی به شکل‌های پسندیده، بر وی پیشی نگرفته بود. (الغبرینی، ۱۹۷۹م/ ۳۱۸)

دوم) ابو عثمان سعید بن علی بن محمد بن عبدالحمن بن زاهر بلنسی (۶۵۴ ق) از اهل اشبیلیه، غبرینی از جانب وی نقل می‌کند: او کار و حرفه و آمیزشی با مردم نداشت به جز اشتغال به آموزش قرآن چه از جهت روایت آن چه از جهت فهماندن آن، چه از جهت گسترش و آموزش آن. (الغبرینی، ۱۹۷۹م/ ۲۹۰)

سوم) ابو اسحاق بن ابراهیم بن حکم السلوی (۷۳۷ ق) که از شیوخ مقری بود و نیز در تفسیر، به خصوص آنچه مربوط به بلاغت و اسلوب است، تبحری وافر داشت. (التلمسانی، ۱۹۹۷م، ۵/ ۲۱۶) چهارم) ابوالعیش بن عبدالرحیم خزرجی: دارای اصالت اشبیلی، که خدا وی را رحمت کند، ادیبی ماهر در کتابت، شاعری بزرگ، خوش نویس، که در انواع علم شرکت جسته، مؤلفی قابل اعتماد، که کتاب عزیز خداوند را تفسیر نموده است. (ابن خلدون، ۲۰۱۱م، ۱/ ۱۳۹)

پنجم) ابواسحاق ابراهیم بن یسول اشبیلی: به تلمسان وارد شده و در همانجا وفات یافت. (ابن الزیات، ۱۹۹۷م/ ۲۹۴)

ششم) ابوالحسن مشهور به قصادی (۸۹۱ ق) (سخاوی، بی تا، ۶/ ۱۴؛ التلمسانی، ۱۹۹۷م، ۲/ ۴۵؛ ابن مریم، ۱۹۰۸م/ ۱۴۱؛ سیوطی، ۲۰۰۵م/ ۱۳۱؛ تنبکتی، ۲۰۰۰م/ ۲۰۹): زمانی که با اساتیدش سخن می‌گفت، تفسیری که از آنان گرفته بود را بیان می‌کرد، برای استادش علی لخمی ترجمانی را به نگارش در آورد و او را چنین توصیف کرد که «... وی در تفسیر و حدیث و اصول و طب نقش به سزایی داشت».

هفتم) ابو عبد الله محمد بن ابی العیش خزرجی: اصالت وی از اشبیلیه است، او از فقیهان و علمای بزرگ تلمسان بود. وی تالیف بزرگی در دو جلد در زمینه‌ی اسمای حسنا‌ی الهی داشته و نیز تألیفی به نام «الفتاوی فی المعیار»، وی در تلمسان در سال ۹۱۰ ق وفات یافت. (تنبکتی، ۲۰۰۰م/ ۵۷۹) و نشریسی (یک متکلم مغربی بربر مسلمان و فقیه مکتب مالکی در زمان سقوط غرناطه بود) (نک: مجله تاریخ علم عربی، ۱۹۹۵م/ ۱۲) در فتواهای خود نمونه‌هایی از کلام وی در زمینه‌ی تفسیر را ذکر می‌کند. (جواب ایشان در معنای این گفته‌ی خداوند: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِنُ اللَّهُ» (فاطر: ۳۲) چنین است: برگزیده شدن و رستگاری برای متقی اولی است، اما اگر ضمیر در فرمایش خداوند «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ» به برگزیدگان برگردد وقوع آن برای میانه رو و ظالم نیز مانعیتی ندارد و این تفسیر ابن عباس و جمهور است.)

هشتم) ابوعبدالله شوذی اشبیلی معروف به حلوی (نک: ابن تیمیه، ۲۰۰۱م، ۱۰۷) او وارد تلمسان شد و در آن استقرار یافت، یحیی بن خلدون او را از بزرگان بندگان عارف توصیف می‌کند؛ وی در تلمسان وفات یافته و بیرون از باب علی دفن شد. (یحیی بن خلدون، ۲۰۱۱م، ۱/ ۱۲۸-۱۲۷)

نهم) ابو عبدالله محمد بن صالح بن احمد کنانی (۶۹۹ ق): او از جمله کسانی است که ابوحیان اندلسی صاحب تفسیر «البحر المحیط» هنگام ورود به بجایه از وی سماع داشته است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱/ ۳۷)

۲. مشارکت‌های اهل آندلس در جنبش تفسیر در مغرب میانه

این مشارکت‌ها شکل‌های متنوعی مانند نقل مشهورترین آثار تفسیری اندلسی و نیز شرح و تدریس آن‌ها دارد. همچنین مشارکت‌های مذکور شکل مقررات و دوره‌های آموزشی را در مدارس زیانیه به خود گرفته است. همچنین موضوعات بلاغی و لغوی که پیش از آن، بدان شکل مرسوم نبوده غلبه یافته و نیز به قرائات قرآن و توجیه و علت‌یابی آن‌ها، آیات الاحکام و تفصیل آن‌ها در درس تفسیر توجه شده، همانطور که بعضی اقوال تفسیری نیز رنگ صوفی به خود گرفتند.

۱-۲. تألیفات بزرگان تفسیری آندلس تکیه‌گاه تدریس در مغرب میانه

جلسات آموزش و تدریس در مغرب میانه بر بسیاری از تفاسیر آندلسی متکی است چنانکه اساتید و طلاب مدارس تلمسان این تألیفات را اخذ کرده بودند و شکی نیست که اعلام آندلسی که به مغرب میانه وارد شده بودند سندی متصل به این تألیفات داشتند.

تفسیر ابن عطیه (المحرر الوجیز) (نک: عبدالسلام عبدالشافی، ۱۴۲۲ق / ۲۹) کلاس‌های درس تفسیر به خصوص بر تألیفات اندلسی متکی بود، به خصوص تفسیر ابن عطیه که در شرق و غرب مشهور شده بود؛ به شهادت ابن خلدون که گفت: «ابو محمد بن عطیه از متأخرین مغرب، همه‌ی آن تفاسیر را خلاصه کرد و آنچه را که به صحت نزدیک‌تر بود برگزید و آن را در کتابی متداول نزد اهل مغرب و آندلس قرار داد (ابن خلدون، ۱۹۸۸م، ۱/ ۵۵۵) و این بدان علت است که تفسیر ابن عطیه نماینده‌ی اهل سنت (اشاعره) است؛ (عبدالسلام عبدالشافی، ۱۴۲۲ق، ۱/ ۳۳۰) همچنین وی آنچه نزد مفسران قدیم در تفاسیر مختلفشان پراکنده بود تلخیص کرده است.

تفسیر عبد ابن حمید ابن أبار (نک: لسانی فشارکی، ۱۳۷۴ش، ۲/ ۶۲۲) سند تفسیر عبد بن حمید را که عبدالحق اشبیلی (ابن الخراط، فقیه ومحدث وقاضی وأدیب وشاعر مالکی اشبیلی) در بجایه از آن خبر داده بود، تا مولفش بیان کرده است. (ابن الأبار، ۲۰۰۰م / ۱۳۹)

تفسیر بحر المحیط: (نک: کوشا، محمد علی، مقاله «تفسیر البحر المحیط ابوحیان اندلسی»، دانشنامه معاصر قرآن کریم) ابوحیان، جایگاهی والا و قدمی راسخ در تفسیر داشت و صاحب تألیف

در این زمینه بود. مقری، کل روایات وی را آن هنگام که او را در سفرش به حج، در مصر ملاقات کرده بود جایز دانسته و از او اخذ کرده چنانچه خود می‌گوید: از او روایت کرده و استفاده نمودم. (المقری: شهاب الدین احمد بن محمد، ۱۹۸۰م، ۷۴/۵)

از دیگر تفاسیر اندلسیان که در مغرب میانه مورد نگاه و توجه قرار گرفت می‌توان به تفاسیر، ابن ابی زمنین و احکام القرآن ابن عربی، اشاره کرد.

تفسیر ابن ابی زمنین (نک: ابن بشکوال، ۱۹۵۵م؛ ابن خاقان، ۱۹۸۲م؛ ابن عماد، ۱۹۳۱م؛ ابن فرحون، ۱۹۷۴م؛ خلاّف، ۱۴۰۶ق، س ۳۰، ش ۱؛ داوودی، ۱۹۸۳م) و **احکام القرآن ابن عربی**: (نوشته ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد معافری اندلسی خاتم علمای اندلس و آخرین حلقه از سلسله علما و حافظان قرآن در این منطقه است)

مجاری (محمد مجاری اندلسی کتابی دارد بنام (برنامج المجاری) که در سال ۱۹۸۲ در بیروت به تحقیق محمد ابوالاجفان به چاپ رسیده است) در کتاب برنامج خود می‌گوید که تفسیر ابن ابی زمنین و تفسیر احکام القرآن ابن عربی را بر شیخ خود، بلنسی (نک: رفیعی؛ شریفی، ۱۳۸۲ش، شماره ۸۳)، قرائت کرده است. او می‌گوید: نزد استادم در بعضی از مسائل، از کتاب‌های نامبرده شده تفقه کردم، همچنین بعضی از کتاب‌هایی که بعد ذکر شد را هم از او شنیدم، که یکی از آن‌ها تفسیر امام ابن ابی عبدالله بن ابی زمنین،... و احکام القرآن قاضی ابی بکر بن عربی بود. همچنین وی به من اجازه‌ی همه آن‌ها را داد و از دو شیخ خود یعنی ابی قاسم بن جزّی و ابی عبدالله بن مرزوق سندهایی که برایش معلوم بود در آن را، در کتاب برنامج من، برایم روایت کرد. (المجاری، ۱۹۸۰م/۱۱۲)

همچنین ابن مرزوق خطیب (نک: دایره المعارف بزرگ اسلامی ج ۴)، سندی برای این دو تفسیر داشته و این دو تفسیر بعد از آن در تلمسان رواج داشتند.

تفسیر ثعلبی (الکشف و البیان): (نک: ذهبی، ۱۴۰۷ق، ۱/۲۲۸؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲/۳۴۴-۳۴۵؛ سلیمان آتش، ۱۳۸۱ش، ۱/۳۳۲) چنانچه گذشت، غبرینی این تفسیر را در بجایه، از ابن عصفور (نک: فاتحی نژاد، ۱۳۷۸ش، ۴/۳۰۰) از طریق قرائت ابی العباس احمد بن محمد بن خضر صدفی شاطبی، اخذ کرده است. (الغبرینی، ۱۹۷۹م/۳۶۰)

۲-۲. تکیه بر آراء سرآمد آندلسیان در برخی علوم اسلامی و قرآنی و غنی شدن تفسیر در

مغرب میانه

اعلام آندلسی که به مغرب میانه وارد شده بودند، درس تفسیر را با مباحث علم بلاغت، قرائات، اشارات صوفی و استنباطات فقهی که در آن سرآمد بودند، غنا بخشیدند و با آن، بر شاگردان مغربی خود تأثیر گذاشتند در نتیجه آنان به ذکر این مباحث و توجه به آن‌ها متمایل شدند:

الف. توجه به مطالب بلاغت

آنچه توجه نگارنده‌ی این سطور را در مورد اعلام الجزایر در مغرب، در ابتدای قرن هفتم و هشتم هجری، به خود جلب می‌کند، توجه بسیار آنان به علوم بلاغی (از معانی، بیان و بدیع) است. ابن خلدون ریشه‌ی ظهور این نوع از تفسیر را به تکامل علم زبان و توجه بیشتر به فنون آن - تا آنجا که یادگیری آن به یک تخصص بدل می‌گردد- باز می‌گرداند. او می‌گوید: نوع دیگری از تفسیر به علم زبان بر می‌گردد که شامل شناخت واژگان، اعراب و بلاغت در ادای معانی مطابق با غرض و اسلوب است. این نوع از تفسیر بعد از آن ظهور و بروز یافت که زبان و دانش آن، یک تخصص شده بود. (ابن خلدون، ۱ / ۳۶۰) برتری اهل آندلس با این گفته تأیید می‌شود که: «تخصص در آموزش، کثرت روایت اشعار و خوانش آرام اهل آندلس و نیز آموزش و یادگیری عربی از ابتدای عمر توسط آن‌ها موجب حصول ملکه‌ای برای آن‌ها شده بود که به عربی داناتر شده بودند» (ابن خلدون / ۵۳۹) در این میان می‌توان به تفسیر گرانسنگ زمخشری در این باره اشارتی فرمود که ردپایی از چنگ اندازی مفسران مغرب میانه بر آراء و نظرات ایشان در میان آثار آن‌ها به چشم می‌خورد.

پر واضح است که مشهورترین تفسیری که در این صناعت شناخته می‌شود تفسیر زمخشری است که مردم به روش آن تالیف می‌کردند. که در اینجا به ذکر نمونه‌ای از تاثیرگذاری این تفسیر بر تفاسیر اندلس و بالطبع بر تفسیر مغرب میانه اشاره می‌کنیم. مقری در این باره در «نفح الطیب» می‌گوید: در تألیف کسانی که بر تفسیر کشاف زمخشری کتاب نوشته بودند، بخشی را دیدم که در دیگر تألیفات ندیدم که در قول خداوند «و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷) زمانی که مردم در اینجا اختلاف زیادی کردند، گروهی گفتند راسخون در علم، تأویل را می‌دانند (پس) وقف در این بخش از آیه است «والراسخون فی العلم»؛ گروهی دیگر گفتند راسخان در علم تأویل را نمی‌دانند که در «و لایعلمون تاویله الا الله» وقف می‌شود؛ اما به نظر گوینده آیه از باب جمع و تفریق و تقسیم (از انواع علم بیان) است. این از آن جهت است که در این قول خداوند، آیه‌ی «هو الذی نزل علیک الکتاب» جمع، آیه‌ی «منه آیات مُحکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» تفریق و آیه‌ی «فَأَمَّا الذِّینَ فِی قُلُوبِهِمْ زِیغٌ.... وَابْتِغَاءُ تَأْوِيلِهِ» یکی از دو طرف تقسیم است. مانند قول خداوند در آیه‌ی «وَإِنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ»

(جن: ۱۴-۱۵) که «إنا» جمع، «منا المسلمون ومنا القاسطون» تفریق و «فمن أسلم... وأما القاسطون» تقسیم است و این تفسیری بی نظیر است. (التلمسانی، ۱۹۹۷م، ۱/ ۲۶۹)

از دیگر نمونه‌ها میتوان اشاره داشت به کتاب «المعيار» و تشریحی که تعدادی سوال و فتوا را می‌یابیم که مربوط به تفسیر بلاغی است. یکی از این سوالات، موردی است که ابویحیی ابن شریف تلمسانی (نک: ابن مریم، ۱۹۰۸م/ ۱۲۷؛ ابن مخلوف، ۲۰۰۳م، ۱/ ۳۶۲) در جواب شخصی که از حکمت تقدیم سمع بر بصر در اغلب آیات قرآن پرسیده، گفته است. او در کلامی طولانی پاسخ داده است که بخشی از آن بدین نحو است: بدان که آیات خدا به دو نحو است. آیات خواندنی، آیات متجلی. وسیله‌ی درک اولی، سمع، و ابزار درک دومی بصر است. پس آیات تلاوت شده، با سمع در تناسب بوده و آیات متجلی شده، با بصر متناسب است. اما لازم نیست با هر یک از این دو نوع، آنچه با آن در تناسب بیاید لکن اگر ذکر شد ممکن است به دلیل دیگری غیر از مناسبت بوده یا آن که تنها به خاطر مناسبت باشد. پس اگر -آنچه مناسب نبود- ذکر نشد که مشخص است و اگر چیزی که با یکی در تناسب است با دیگری ذکر شد به این دلیل است که آن آیه در وضوح به حدی بوده که گویا با چشم دیده می‌شود. (گاهی هم) با آیه‌ای که متجلی شده، سمع ذکر می‌شود به این علت که این آیه به حدی از حقیقت رسیده که زبانی دارد که با آن، به اقبال و خوب گوش دادن فرا می‌خواند. (الونشیری، ۱۹۸۱م، ۱۲/ ۳۲۷)

در این کلام نکته‌ای بلاغی، در مورد مناسبت کلام با مقتضای حال تمثیل یافته است.

ب. اهتمام به علم قرائات

آندلسی‌ها به توجه‌شان به قرآن کریم و اهتمام زیادشان به روایات و قرائات قرآن، شهره هستند. آندلس، مهد علمای بزرگ این فن است مانند: مجاهد و ابی عمرو دانی (نک: فاتحی نژاد، ۱۳۷۸ش، ۶/ ۶۹-۷۱) صاحب کتاب «التیسیر» و شاطبی که آنچه از قواعد در «التیسیر» آمده را در قصیده‌ی «بحر الامانی و وجه التهانی» (تألیف امام القراء ابومحمد قاسم بن فیره شاطبی شافعی است. این اثر یکی از مهمترین آثار در علم تجوید و اصول و قواعد قرائات سبعة (قرائت‌های هفتگانه) می‌باشد که به نظم و بسیار موجز است.) خلاصه کرده، در واقع، آن دسته از مطالب و نکات ظریفی که در این خلال، برای اهل آندلس و مغرب، درک فن قرائات را آسان کند. و این خلدون در سخن خود در مورد شاطبیه، این مطلب را تایید می‌کند:... این فن به خوبی فراگرفته شد و مردم به حفظ و آموزش آن به فرزندان خود توجه کردند و این عمل در شهرهای اندلس و مغرب جریان داشت. (ابن خلدون، ۱۹۸۸م، ۱/ ۵۵۳)

برای تایید این مطلب، همین دلیل کافی است که بر کتب تراجم اندیشمندان اندلس مانند کتاب «الصله» نوشته‌ی ابن بشکوال (القاسم خلف الانصاری خزرچی بن عبدالملک اندلسی القرطبی قاضی و مورخ اندلسی، متولد ۱۱۰۱ میلادی و متوفی ۱۱۸۳ میلادی / ۵۷۸ هجری قمری بود. وی اثر معروفی دارد که، کتاب الصله است که در آن ترجمه‌های بزرگان اندلس را جمع‌آوری کرده و نام آن‌ها را به ترتیب حروف الفبا تنظیم کرده است)، تحقیق شود. -زیرا- این مسأله نادر است که عالمی را بیابایی که از نظر روایت یا قرائت یا تفسیر با قرآن مرتبط نباشد. با مستقر شدن آنان (اعلام اندلس) در مغرب میانه از نظر کیفی بر این علم اضافه شد. و از این افراد أحمد بن محمد بن حسن بن محمد بن خضر الصدفی الشاطبی است که در علم قرائات سرآمد بود و غبرینی او را چنین توصیف کرده است: «الشیخ الفقیه المقرئ المحصل الراویة الضابط المتقن الموجود» (الغبرینی، ۱۹۷۹م / ۸۵) و نیز ابوبکر بن سعاده اشبیلی که به تلمسان وارد شد و در آنجا زیست و اینگونه بود «موجوداً للقرآن، ضابطاً محدثاً، نقاداً عالی الروایة». (ابن خلدون، ۲۰۱۱م، ۱ / ۱۶۸) این برتری اندلسی‌های مهاجر به تلمسان در علم قرائات، به طور آشکار بر تفسیر قرآن اثر گذاشت به خصوص در آنچه مربوط به اختلاف احکام بود. این مطلب را در کتب فتاوی و نوازل (یکی از منابع مهم مطالعه تاریخ اجتماعی مغرب، کتاب‌های نوازل است که در قرن سوم، در مغرب و اندلس به نگارش درآمدند. این کتاب‌ها، گرچه در اصل در زمره آثار فقهی محسوب می‌شوند، اما داده‌های مهمی را در باب تجارت، رفتارها و آداب جامعه، تعامل حکومت و مردم، اوضاع دینی، علمی و فرهنگی روزگار مؤلف، در خود منعکس کرده‌اند که نمونه‌های آن را به دشواری می‌توان در منابع دیگر یافت. (نک: فرهمند؛ امینی کاشانی، ۱۳۹۱ش، ۱ / ۸۵-۷۱) به صورت واضح می‌بایم مانند آنچه شریف تلمسانی در کتاب «مفتاح الوصول» بدان اشاره کرده که از اسباب اختلاف در احکام، اختلاف قرائات است؛ به عنوان نمونه او موقع ذکر حکم روزه برای کفاره‌ی قسم می‌گوید: استدلال حنفیه برای کفاره‌ی کسی که قسم خود را شکسته، سه روز روزه‌ی متوالی است و اگر متوالی نباشد، کفایت نمی‌کند. به دلیل قرائت ابن مسعود «فصیام ثلاثه أيام متتابعات»... همچنین حنفیه استدلال کردند بر اینکه زمان فیء در ایلاء (در دوران جاهلیت زن هیچ‌گونه ارزش و مقامی در جامعه عرب نداشت و به همین جهت برای جدایی از او یا تحت فشار قرار دادن زن، طرق زشتی وجود داشت که یکی از آنها "ایلاء" به معنی سوگند خوردن بر ترک عمل زناشویی - بود به این ترتیب که هر زمان مردی از همسر خود متنفر می‌شد، سوگند یاد می‌کرد که با او همبستر نگردد. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۲ / ۱۵۰) چهار ماه است نه بعد از آن، به دلیل قرائت ابی بن کعب: «إِنْ فَاءٍ فِيهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (الشريف التلمساني، ۱۹۹۸م / ۳۰۵-۳۰۴) در آیه شریفه «الَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نَسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، در «المعيار» آمده که

زمانی که ابن مرزوق (شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن ابی بکر العجیسی التیلمسانی، معروف به خطیب (واعظ) یا الجد (جد) یا ال. رئیس (رهبر)؛ محقق برجسته قرن چهاردهم اهل تلمسان بود. وی بمدت پانزده سال در مشرق تلمذ نمود و بعد به عنوان فقیه یا متخصص در شریعت اسلام به مغرب بازگشت. (نک: ابن فرحون، ۱۹۷۴م، ۲ / ۲۹۰؛ ابن حجر العسقلانی، ۱۳۹۲ش، ۵ / ۹۳)، مسأله‌ی ثبوت شرافت از جهت مادر را در قول خداوند: «هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتُّنِي» جواب می داد گفت: ولی، در اینجا مطلق است نه عام، این در صورت قرائت به جزم «یرث» است. اما بنا بر قرائت رفع «یرث»، عبارت، ظاهر در تخصیص است چون جمله صفت ولی است. (الونشریسی، ۱۹۸۱م، ۲ / ۲۰۱) اگرچه این قرائت جزم توسط ابو عمرو و کسایی، به اصحابش نسبت داده نشده.... و دیگران به رفع خوانده‌اند. (النیشابوری، ۱۹۸۱م، ۱ / ۲۸۷)

ج. پرداختن به احکام فقهی

رجال مکتب اندلسی در تفسیرهایشان به مذهب مالکی (در واقع ترویج و گسترش فقه مالکی و انتقال موطن مالک به اندلس و تدریس فقه مالکی در این خطه طرحی بود که توسط امراء خلفای اموی انجام گرفت تا نفوذ مذهب فقه حنفی که مورد تایید خلفای بنی عباس بوده است سد کنند و بدین ترتیب فقه حنفی را که مورد تایید خلفای بنی عباس بوده است سد کنند و بدین ترتیب فقه حنفی در غرب اسلامی جایگاهی پیدا نکند. در واقع خوش آمد گویی به فقه مالکی از سوی حاکمان اندلسی، انتخابی حکومتی و سیاسی بوده است. (نک: الازدی الفرضی، ۱۹۹۶م، ۱ / ۱۲۴) پایبند بوده و قواعد آن را تقریر می کردند و اصول و فروع آن را بسط و گسترش می دادند. این مسأله در احکام القرآن ابن عربی که در تفسیرش به آیات الاحکام توجه کرده، بارز است؛ آنجا که سوره را ذکر کرده و تعداد آیات الاحکام آن را گفته سپس به شرح تک تک آیات پرداخته است و احکام هر مسأله‌ای را به طور مفصل برشمرده است. همچنین است تفسیر قرطبی که به بیان آیات الاحکام اهتمام ورزیده و برای هر آیه‌ای، هر آنچه از آیات الاحکام را شامل می شود آورده است و اگر در آیه حکمی نیافته، آن را به صورت مجمل تفسیر کرده و کتاب خود را «الجامع لاحکام القرآن» نامیده است. با بررسی کتاب‌های فتاوی و نوازل به خصوص کتاب‌های «المعیار» و «الدرر المکنونه» بسیار می بینیم که جواب‌ها، شامل نقل کلام ابن عربی و قرطبی در مسائل مورد پرسش است. اعلام مغرب میانه از این تألیفات تاثیر پذیرفته و در استنباط مسائل و احکام فقهی آیات قرآن کریم در دروس تفسیری‌شان بیشتر بحث کردند.

از نمونه‌ی جواب‌ها و فتواهایشان آن چیزی است که در نوازل مازونی آمده که اباعبدالله محمد بن مرزوق این قول خداوند: «حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ» را ذکر کرده پس گفت خداوند خون را در این آیه به شکل جمله‌ای بدون قید تحریم کرده و آن را در سوره‌ی انعام تقیید زده و فرموده: «او دما مسفوحا»، پس رد مطلق به مقید واجب است.... از عایشه خبر آمد که گفت اگر این قول خداوند نبود «او دما مسفوحا»، خون رگ‌ها هم تابع آن بود(خون مانده در رگ هم حرام بود). (المازونی، ۲۰۰۹م/ ۲۴۲)

در «المعیار» آمده است که: ابن مرزوق در استدلال خود برای اثبات شرافت از جهت مادر، آیه‌ی « قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ » را ذکر کرده و گفته: روایت شده که مشرکان اجتماع کرده و بعضی از آن‌ها گفتند آیا می‌بینید که محمد بر آنچه به وی عطا شده طلب اجر می‌کند، پس آیه نازل شد و معنایش این است که «بگو برای قرآن و نبوتی که آوردیم اجری طلب نمی‌کنیم جز آنکه با نزدیکانم دوستی بورزید و در عظمت شرافت آن‌ها همین کافی است که خداوند آن‌ها را اجر اسلام و هدایت و قرآن قرار داده است و چه درجه‌ی رفیع و منزلت بزرگی. خداوند ما را بر حب محمد و آل محمد بمیراند و به منت و فضل خود ما را با آن‌ها محشور فرماید. در تفسیر آیه، غیر از این هم وارد شده که ذکر آن به طول می‌انجامد. (الونشریسی، ۱۹۸۱م، ۱۲/ ۲۳۴)

صاحب المعیار همچنین تعدادی رساله از حسن بن عطیه و نشریسی (۷۸۸ ق) آورده است که نکات تفسیری بلندی دارد و نشانگر اهتمام وی به استنباط احکام بوده و به وضوح، بر توانایی و سرآمدی وی در تفسیر فقهی دلالت می‌کند. یکی از آن‌ها مقاله‌ای است با عنوان «رفع الحرج والجناح عمّن أراد من الأمراض النکاح» (نک: الزاوی، ۱۴۴۱ق/ ۱۲۹-۱۵۴) که شامل ده مسأله‌ای است که همگی ذیل آیه‌ی رضاع: «والوالدات یرضعن أولادهنّ حولین کاملین» (بقره: ۲۳۳) و آیه‌ی «وحمله وفضاله ثلاثون شهرا» (احقاف: ۱۵) است. ابن عباس می‌گوید نوزادی که دو سال کامل شیر داده می‌شود بچه‌ای است که شش ماهه متولد شده است اما اگر هفت ماهه باشد مدت شیر دادن او ۲۳ ماه است و اگر هشت ماهه باشد ۲۲ ماه و.... قاضی ابی بکر بن عربی می‌گوید: علی رضی الله عنه از این دو آیه نتیجه گرفت که کمترین مدت وضع حمل ۶ ماه است و این استنباطی بی نظیر است و اگر بنا را بر قول علی که همان تفسیر ابن عباس است بگذاریم مشکل مسأله از بین می‌رود زیرا مدت حمل زنان غالباً نه ماه است؛ لذا سخن علما مبنی بر شش ماه بودن حداقل حمل زنان، برای رفع حد، الحاق نسبت‌ها یا ضرورتی که به این مطلب باز می‌گردد، است. اما اگر بنا را بر غیر از تفسیر این دو بگذاریم که مسأله‌ی دوم است، به کل دو سال شیردهی نگاه می‌کنیم که واجب است یا کمتر از آن هم جایز است؟ قاضی منذر بن سعید در تفسیرش گفته است: خداوند شیر دادن به مدت دو سال

کامل را برای اختیار در شیردهی ذکر کرده است پس گویا خداوند تعالی فرموده است که فرزندان خود را با اختیار شیر دهند اگر بخواهند دو سال شیر دادن را بر آنان کامل کنند و اگر خواستند آن را به خاطر ضرر، کامل نکنند. و این معنای کلام است؛ پس شیر دادن به مدت دو سال واجب نیست مگر آن که زوجین بخواهند به اتفاق آن را کامل کنند. بنابراین، آن دو در تکمیل شیر دهی مخیرند. لذا هر یک از والدین می‌تواند فرزند شیرخواره را قبل از دو سال، از شیر بگیرد تا آن زمان که ضرری متوجه دو طرف نباشد، اما اگر چنین باشد نمی‌تواند. من می‌گویم این سخن قاضی منذر بن سعید، برای از بین بردن دوگانگی و تضاد کافی است. زیرا ما این سخن را با کلام دیگران هم تایید می‌کنیم و می‌گوییم بعضی از مفسران گفته‌اند: قتاده گفته است: شیر دادن به مدت دو سال واجب بود و از شیر گرفتن پیش از آن حرام بود سپس خداوند تخفیف داده و شیر دادن در کمتر از دو سال را با این قول خود «فإن أَرَادَا فِصَالًا» (بقره: ۲۳۳) مباح دانست. قاضی ابوبکر بن عربی گفته است: اگر این حد موقت بود، زیاده بر آن جایز نبود و در صورت وجود هم معتبر شمرده نمی‌شد (پس این حد موقت نیست) زیرا خداوند آن را موكول به اراده کرده است. او می‌گوید پس صحیح این است که این مسأله حداقلی ندارد و حد اکثر آن محدود به دو سال است به شرط رضایت طرفین. (الونشریسی، ۱۹۸۱م، ۳۱-۳۲)

همچنین ایشان در ادامه به حکم غیله (شیر دادن در دوران حاملگی) می‌پردازد و این مسأله‌ای است که ارتباط محکمی با آیه‌ی رضاع دارد. آنجا که اقوال مفسران را در مورد لغات وارد شده ذیل این کلمه و اشتقاق آن را بیان می‌کند و می‌گوید: اما غیله که مسأله‌ی پنجم است، ابن‌زمین گفته است: در واژه‌ی غیله با کسره‌ی غین، فتحه جایز نیست مگر آن که هاء را کسره بدهیم. قاضی عیاض در «الاکمال» گفته است: اگر این قول صحیح بود این واژه، اجوف و او‌ی بود مانند این قول خداوند: «لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ» (صافات: ۴۷) یعنی عقل‌هایشان زائل نمی‌شود. پس مصدر غول است. در مورد اشتقاق این واژه مردم زیاد سخن گفتند و ما قصد پرداختن و فهم کلام آن‌ها را نداریم. (الونشریسی، ۱۹۸۱م، ۳۳)

پس ملاحظه می‌شود که چگونه آیه را ذکر کرده و مطالب استنباط شده از آن را به همراه استدلال بر سنت و اقوال صحابه و تابعین، ذیل آیه قرار می‌دهد. همچنین کلام مفسران، به خصوص ابن عربی را نقل کرده و نیز کلام مالک را در هر مسأله‌ای بیان می‌کند. او از مفسران حاذق در احکام القرآن است و با این مثال اخیر، تأثیرپذیری از مکتب آندلسی در تفسیر آیات الاحکام به وضوح مشخص است.

د. تفسیر صوفی

ابتدای قرن ششم هجری قمری تعدادی از اعلام اندلس وارد مغرب میانه شدند. (این افراد) حامل دو گونه از افکار تصوف بودند (توجه به زهد بمعنی دعوت به روی گرداندن از لذایذ مادی زندگی و زیبایی‌های آن از مهم‌ترین ویژگی‌های تصوف در اندلس بشمار می‌رود چنانچه غالب عرفای اولیه در اندلس به عنوان زاهد نام بردار شده‌اند) (جهانگیری، ۱۳۵۹ش / ۱۲۴) افکار عرفانی علی‌رغم ممانعت فرمانروایان و علماء دینی اندلس از قرن سوم نضج یافت و تا سده‌ی ششم یعنی تا دروان ابن عربی به اوج خود رسید (نک: زرین کوب، ۱۳۸۰ش / ۶۶) نخست افکار سنی و دوم افکار فلسفی. نماینده‌ی تفکر اول أبو‌مدین شعیب الإشبیلی الأندلسی (۵۹۴) معروف به ابومدیان تلمیسانی و ملقب به شیخ الشیوخ، و ابن عربی او را «معلم المعلمین» خوانده است، فقیه، عارف و شاعر اندلسی، مؤسس یکی از مهم‌ترین مکاتب تصوف در مغرب و اندلس، (نک: أبو العباس أحمد الغبرینی، عنوان الدرایة فیمن عرف من العلماء فی المائة السابعة ببجایة) بود که ۱۵ سال در بجایه ساکن شد، احیاء علوم دین را به آنجا برد و نیز در آنجا رساله‌ی قشیریه را تدریس کرد. طلاب خود را بر رعایت محاسبه آگاه کرد (الظاهر بونابی، ۲۰۰۴م / ۷۲-۷۱) در تلمسان وفات یافت (التلمسانی، ۱۹۹۷م، ۷ / ۱۴۱؛ الغبرینی، ۱۹۷۹م / ۲۸) تأثیر وی در انتشار تصوف بعد از آن نیز ادامه یافت زیرا تلمسان بعد از او مرکز نشر تصوف شد زیرا خاک آنجا بقایای او را در آغوش کشیده بود و بدین جهت ابن خلدون او را از دانشمندان بزرگ و صالحی می‌داند که تلمسان آن‌ها را به دنیا آورده است. (یحیی بن خلدون، ۲۰۱۱م، ۱ / ۱۲۵)

از کلام وی در تفسیر اشاری ذکر کرده‌اند که در قول خداوند «فإذا فرغت فانصب» (الشرح: ۷) می‌گفت: آنگاه که از کائنات فارغ شدی قلبت را برای مشاهده‌ی رحمان منصوب بدار. دائماً به پروردگارت مایل شو و زمانی که در عبادتی وارد شدی، در مورد خارج شدن از آن با خود حدیث نکن و بگو: «یا لیتها کانت القاضیه» (حاقه: ۲۷) او همواره می‌گفت قل الله ثم ذرهم و این بخشی از آیه‌ی «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون» (انعام: ۹۱) است که حامل معانی و اشاراتی است که ابن‌عجیبه در «شرح الحکم» آن‌ها را ذکر کرده است: صوفیه برای انقطاع به سوی خداوند و فراغت از غیر او، بسیار به این آیه استدلال می‌کنند و این تفسیر اشاری است نه تفسیر معنای الفاظ زیرا آیه در رد قوم یهود نازل شده است. (ابن عجیبه، ۲۰۰۵م / ۵۷۹)

نماینده‌ی تفکر دوم، ابی عبدالله حلوی شوذی است. در کتاب «سیر اعلام النبلاء» به نقل از ابن المرأه آمده است که: او شروع کرد به خبر دادن از احوال من چنانکه گویا با من بوده است، هنگامی که نماز می‌خواندم -نوری نزد اقدام من متصور شد که به من گفت تو خود پسندی، آیا خودت را

چیزی می‌پنداری تا آن زمان که علوم را نخوانده باشی؟ گفتم من قرآن را با روایاتش از حفظ دارم. گفت نه تا آن زمان که تاویل حقیقی آن را ندانی. سپس شروع کرده به تفسیر کردن قرآن برای من، تفسیری عجیب و حیران‌کننده و مرا به شگفت آورد. (الذهبی، ۱۴۰۳ق، ۲۳/۳۱۶) و نیز ابی‌عباس أحمد بن أحمد املقی (۶۶۰) کسی که به طلبه‌هایش اشارات و تنبیهات ابن سینا که کتابی است متضمن فلسفه‌ی تصوف اشراقی را می‌آموخت. (نک: الغبرینی، ۱۹۷۹م/۱۹۰؛ الطاهر بونابی، ۲۰۰۴م/۷۵)

همچنین ابی‌عبدالله محمد محی‌الدین بن عربی (وی حنبلی مذهب و از برجسته‌ترین شخصیت‌های عرفان اسلامی است). (نک: آشتیانی، بی‌تا/۱۳) (۶۳۳) کسی که دوبار به بجایه وارد شد و تلمسان را زیارت کرد و تفسیر بزرگی دارد که در آن به سوره‌ی کهف تا آیه‌ی «وَعَلَّمَنَا مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا» (کهف: ۶۵) رسیده است. (الطاهر بونابی، ۲۰۰۴م/۷۶)

این افکار و اشارات تأثیری بارز در شاگردان‌شان در مغرب میانه گذاشت و در مکتب تفسیری-شان منعکس شد و همچنین در گفته‌ها و پاسخ‌هایشان در ارتباط با معانی قرآن آشکار شد. بعضی از آن‌ها را در اینجا ذکر می‌کنیم:

مقری در "حقائق و رقائق" نمونه‌هایی تفسیر صوفی اشاری را آورده است که بخشی از آن کلام خود و بخشی دیگر کلام دیگر مفسران است. نمونه‌ی نوع اول گفته‌ی اوست: خلوت، منزل فکر است و حکمت‌ها در این منزل داده می‌شوند و در این خانه علم است. «واتوا البيوت من أبوابها» (بقره: ۱۸۹): (المقری، ۲۰۰۹م/۱۵۱) نمونه‌ی دسته‌ی دوم مطلبی است که از مفاتیح الغیب رازی در تفسیر «فاخلع نعلیک» (طه: ۱۲) نقل کرده است: نعلینی که موسی به در آوردن آنها امر شد مقدمه‌هایی بودند که به وسیله‌ی آن‌ها به معرفت رسید پس به او گفته شد تو برای شنیدن «انا ربک» به وادی مقدسی وارد شدی پس از مقام تحقیق به مقام تصدیق رو بر نگردان زیرا که خبر مانند دیدن نیست. (همان، ۱۶۳) و همچنین در کتابش «القواعد» نکته‌ای صوفی اشاری نقل می‌کند که آن را در قاعده‌ی ۲۴۵ می‌یابیم. او گفته است: خداوند ما را با قول خود «وانا الی ربنا لمنقلبون» (زخرف: ۱۴) نسبت به مراقبت انسان از خطر سواری یا حمل شدن توسط مرکب‌ها آگاه می‌کند و نیز بر متذکر بودن به امور آخرت به وسیله‌ی احوالی از دنیا که به امور آخرت اشاره دارد. پس با سوار شدن بر چهار پایان، حمل جسد را متذکر می‌شود و با گرمای حمام گرمای آتش و با لذت جماع و غیر آن، لذت نعیم بهشت را متذکر می‌شود. (المقری: ابو‌عبدالله محمد بن محمد بن احمد، بی‌تا، القواعد، ۲/ ۴۸۸)

همچنین اَبی یحیی شریف تلمسانی نیز کلامی در تفسیر دارد که به دلیل اشارات صوفیه‌ای که در آن است، می‌توان آن را در این گرایش جای داد. او در یکی از جواب‌هایش در «المعیار» این قول خداوند «إلیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه» (فاطر: ۱۰) را آورده و می‌گوید: معنا این است که کلام طیب بالا در عوالم بالا می‌رود تا منتهی می‌شود به عالم قلب و عمل صالح زیبایی آن است. و با عمل صالح تصرف روحی را اراده کرده است پس قلب متصف به این وصف، شایسته‌ی ورود به بهشت و دیدن رحمان است. (الونشیری، ۱۹۸۱م، ۱۲/۲۴۵)

و تمام این‌ها نمونه‌هایی تفسیری است که در زمره تفسیر ممدوح صوفیانه اهل سنت قرار می‌گیرد که با ظاهر آیات قرآن تعارضی ندارد و آن را الغاء نمی‌کند و این را تایید می‌کند که این نوع تفسیر در مغرب میانه در آن دوران و بعد از آن تا به امروز در مغرب میانه غلبه دارد.

نتیجه

مغرب میانه به عنوان یکی از مراکز مهم در حوزه تفسیر، نقش بسزایی در حفظ و توسعه‌ی میراث فرهنگی و علمی اسلامی آندلس ایفا کرده است. علمای الجزائر با آثاری جاودانه و گرانسنگی که در زمینه تفسیر و علوم قرآن به ارمغان آورده‌اند تأثیرات بسزایی بر علم اسلامی به‌ویژه در زمینه تفسیر قرآن و نقش بارزی در افزایش فهم متون اسلامی داشته‌اند. بررسی میراث علمی - تفسیری مغرب میانه از قرن هفتم تا پایان قرن نهم هجری حاکی از تاثیر قابل توجه علمای آندلس بر مکتب علمای الجزائر و تعالی رویکردهای تفسیری از لایه‌های سطحی و ابتدائی به لایه‌های عمیق‌تر و تقویت بنیه تفسیری مغرب میانه است. مهاجرت اعلام آندلس به الجزائر و مشارکت در مباحث تفسیری، این علم را از روشی که محدود به بیان معانی آیات قرآن با روایات و اخبار و آثار بود به سمت بسط موضوعاتی چون احکام، قرائات، لطائف و اشارات خارج ساخت. تامل در متون و مطالعات تفسیری مغرب میانه نشان می‌دهد که این غنای تفسیری مرهون بهره‌مندی از دو منبع مشرق و مغرب و به ویژه تاثیرپذیری از مکتب تفسیری آندلس است و نیز مشارکت علمای الجزائر در تفسیر قرآن از دوران گذشته تاکنون، نمونه‌هایی از ارادت آنها به ارث فرهنگی اندلس و ادامه‌ی میراث علمی و فرهنگی آن منطقه را نشان می‌دهد.

منابع

١. ابن البار، ابو عبدالله محمد بن ابی بكر القضاعی (٢٠٠٠ م)، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدقی*، مكتبه الثقافه الدينيه.
٢. ابن الزيات، ابو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (١٩٩٧ م)، *التشوف الى رجال التصوف*، ت: احمد التوفيق.
٣. ابن بشكوال، خلف بن عبدالملك (١٩٥٥ م)، *الصله*، به كوشش عزت عطار حسيني، قاهره.
٤. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحلیم (١٤٢٢ ق)، *بغية المراتد في الرد على المتفلسفه والقرامطه والباطنيه أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد (السبعينيه)*، مكتبة العلوم والحكم.
٥. ابن خلدون، ابوزيد عبدالرحمن بن محمد بن محمد (١٩٨٨ م)، *ديوان المبتدا والخبر*، ت: خليل شحاده، بيروت، دارالفكر.
٦. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد (بی تا)، *مقدمه ابن خلدون*، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
٧. ابن عجبیه، احمد بن محمد الحسنی (٢٠٠٥ م)، *ایقاظ الهمم شرح مثل الحكم*، القاهره، دارالمعارف.
٨. ابن عماد، عبدالحی (١٣٥٠ ق)، *شذرات الذهب*، قاهره.
٩. ابن فرحون، ابراهيم بن علی (١٩٧٤ م)، *الديباج المذهب في معرفه اعيان علماء المذهب*، ت: محمد الاحمدی ابوالنور، القاهره، دارالتراث.
١٠. ابن مخلوف (٢٠٠٣ م)، *شجره النور الزكيه في طبقات المالكيه*، لبنان، دارالكتب العلميه.
١١. ابن مريم، ابو عبدالله محمد بن محمد بن احمد الشريف المليتي المديوني (١٩٠٨ م)، *الباستان في ذكر الاولياء و العلماء بتلسمان*، ت: محمد بم ابی شنب، الجزائر، المطبعه الثعالبیه.
١٢. ابن خاقان، فتح بن محمد (١٣٠٢ ق)، *مطمح الأنفس*، قسطنطينه.
١٣. ابوحیان، محمد بن يوسف بن علی بن يوسف (١٤٢٠ ق)، *تفسير البحر المحيط*، ت: محمد صدقی جمیل، بيروت، دارالفكر.
١٤. الازدی الفرضی، ابوالولید عبدالله بن محمد بن يوسف (١٩٩٦ م)، *تاريخ علماء الاندلس*، القاهره، الدار المصريه للتالیف و النشر.

۱۵. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص قیصری*، تهران، چاپ شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. آندلسی، ابو عبید عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۹۲م)، *المسالک و الممالک*، دار المغرب الاندلسی.
۱۷. التلسمانی، شهاب الدین احمد بن محمد (۱۹۹۷م)، *نفخ الطیب من غصن الاندلس الرطیب*، ت احسان عباس، بیروت، لبنان، دارصادر.
۱۸. التنبکتی، ابوالعباس احمد بابا بن احمد (۲۰۰۰م)، *نیل الایتهاج بتطریز الدیاج*، طرابلس، لیبیا، دار الکاتب.
۱۹. جهانگیری، محسن (۱۳۵۹ش)، *محمی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، سمت.
۲۰. حسین مونس، (۲۰۰۸م)، *فجر الاندلس*، ت: شیخی حمیدرضا، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
۲۱. خلّاف، محمد عبدالوهاب (۱۴۰۶ق)، «الفقیه ابن ابی زمنین و مخطوطه منتخب الاحکام»، *مجله معهد المخطوطات العربیة*، س ۳۰، ش ۱.
۲۲. داوودی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *طبقات المفسرین*، بیروت.
۲۳. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۰۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارتنوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت.
۲۴. ذهبی، محمد حسین (۱۴۰۷ق)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت.
۲۵. رفیعی، محسن، شریفی، معصومه (۱۳۸۲ش)، بازخوانی کتاب تفسیر مبهمات القرآن، *آینه پژوهش*، شماره ۸۳.
۲۶. الزاوی، عبد السلام بن مبارک (۱۴۴۱ق)، رفع الحرج و الجناح عن من أرادت من المراضع النکاح لأبی علی الحسن بن عثمان بن عطیة بن موسی التوجیتی الونشریسی، *آفاق الثقافة و التراث*، العدد ۱۰۷.
۲۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰ش)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
۲۸. السخاوی، شمس الدین أبو الخیر محمد بن عبد الرحمن (بی تا)، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاة.
۲۹. سعد الله، ابوالقاسم (۲۰۰۷م)، *تاریخ الجزائر الثقافی*، الجزائر، دارالبصائر.
۳۰. سلیمان آتش (۱۳۸۱ش)، *مکتب تفسیر اشاری*، ترجمه توفیقه، تهران، سبحانی.

٣١. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (٢٠٠٥م)، *نظم العقیان فی أعیان الأعیان*، لبنان، دار و مكتبة بیلیون.
٣٢. الشریف التلمسانی، ابو عبدالله محمد بن احمد (١٩٩٨م)، *مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول*، ت: محمد علی فرکوس، مؤسسه الریان للطباعة والنشر والتوزیع.
٣٣. الطاهر بونابی (٢٠٠٤م)، *التصوف فی الجزائر خلال القرنین ٦ و ٧ هجریین*، الجزائر، دارالهدی للطباعة والنشر.
٣٤. عبدالشافی، محمد عبدالسلام (١٤٢٢ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، منشورات محمد علی بیضون.
٣٥. العسقلانی، ابن حجر (١٣٩٢ق)، *الدرر الكامنه فی اعیان امانه الثامنه*، ت: محمد عبد المعید ضان، الهند، مجلس دایره المعارف العثمانیه.
٣٦. العلوی البغلیثی، ادیس (١٩٨٥م)، «فصل الخطاب فی ترسیل الفقیه ابی بکر الخطاب»، *مجله دعوه الحق*، العدد ٢٤٩.
٣٧. الغبرینی، ابو العباس احمد بن عبدالله بن محمد (١٩٧٩م)، *عنوان الدرایه فیمن عرف من العلماء فی المائه السابعه بیجایه*، ت: عادل نویهض، بیروت، دارالافاق الجدیده.
٣٨. فاتحی نژاد، عنایت الله (١٣٧٨ش)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
٣٩. فرهمند، یونس، امینی کاشانی، الهام (١٣٩١ش)، «نوازل نگاری و تاریخ اجتماعی بررسی موردی جایگاه اجتماعی زنان مغربی براساس نوازل و نشریسی»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*.
٤٠. کوشا، محمد علی، مقاله «تفسیر البحر المحیط ابو حیان اندلسی»، *دانشنامه معاصر قرآن کریم*.
٤١. لسانی فشارکی، محمد علی (١٣٧٤ش)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
٤٢. المازونی، ابو زکریا یحیی بن موسی بن عیسی بن یحیی المغیلی (٢٠٠٩م)، *الدرر المکنونه فی نوازل مازونه*، مذکره ماجستیر فی التاريخ اسلامی الوسیط، الطالب: برکات اسماعیل، جامعه منتوری، قسطنطنیه، السنه الجامعیه.
٤٣. المجاری، ابو عبدالله محمد بن محمد بن علی بن عبدالواحد (١٩٨٠م)، *برنامج المجاری*، ت: محمد ابوالاجفان، بیروت، لبنان، دارالغرب الاسلامی.

۴۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد.
۴۵. المقری، ابو عبدالله محمد بن محمد (۲۰۰۹م)، *الحقائق و الرقائق*، ت: عمرو سید شوکت، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۶. المقری، ابو عبدالله محمد بن محمد بن احمد (بی تا)، *القواعد*، ت: احمد بن عبدالله بن حمید، مکه المکرّمه، مرکز احیاء التراث اسلامی.
۴۷. المقری، شهاب الدین احمد بن محمد (۱۹۸۰م)، *ازهار الرياض فی اخبار عیاض*، ت: سعید احمد اعراب، عبد السلام الهراس، المغرب، مطبعه فضاله، المحمدیه.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از همکاران (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. النیشابوری، ابوبکر احمد بن الحسین بن مهران (۱۹۸۱م)، *المبسوط فی القرائات العشر*، ت: سبیب حمزه حاکیمی، دمشق، مجمع اللغة العربیه.
۵۰. الونشریسی، ابی العباس احمد بن یحیی (۱۹۸۱م)، *المعیار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوی اهل افریقیه و الاندلس و المغرب*، بیروت، نشر وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه للمملکه المغربیه.
۵۱. یحیی ابن خلدون، ابوزکریاء (۲۰۱۱م)، *بغیه الرواد فی ذکر الملوک من بنی عبد الواد*، ت: عبدالحمید حاجیات، الجزائر، عالم المعرفه للنشر و التوزیع.

الگویابی اسناد کلینی به روایات تفسیری حماد بن عثمان

عاطفه زرسازان^۱

مجید معارف^۲

مرضیه قدوسی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴، صفحه ۱۲۴ تا ۱۴۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

حماد بن عثمان از اصحاب اجماع و از جمله پر روایت‌ترین راویان روایات تفسیری در کتاب الکافی است. کلینی نیز مانند سایر رجال شناسان الگو یا سند ثابتی به روایات راوی دارد که کشف آن گام موثری در علم درایه و رجال است. لذا در پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی، راویان اولی که حدیث را از حماد بن عثمان گرفته‌اند، معرفی و بررسی شده‌اند. آنگاه الگوی ثابتی که کلینی به روایات حماد داشته، کشف شده است؛ پس از آن، این الگوی ثابت با اسناد حدیثی و طرق رجالی مقایسه شده و مشخص گردید نزدیک به نیمی از کل روایات حماد بن عثمان در کتاب «الکافی» را به ترتیب ابن ابی عمیر که بیانگر قدمت سند، حسن بن علی و شاء، ابی نصر بزنطی و یونس بن عبدالرحمان روایت کرده‌اند که به نقش پررنگ روات مکتب کوفه و بغداد در تفسیر آیات نسبت به راویان مکتب قم اشاره دارد. بدین سبب الگوی روایات آنها مهمتر از سایر راویان است. علاوه بر آن، بیش از نیمی از الگوهای به دست آمده با طرق رجالیانی چون طوسی مطابقت دارد که افزون بر اعتبار بخشی به روایات، با استناد به آنها کاستی‌های سایر اسناد همچون ارسال، تصحیف و تعلیق نیز برطرف گردید.

کلیدواژه‌ها: حماد بن عثمان، الگویابی، اسناد، کلینی، روایات تفسیری.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

zarsazan@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ایران: maaref@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران:

marzieghdosi@gmail.com

۱. درآمد

پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) که از هرگونه گناه و پلیدی به دور بوده اند بنا به آیه: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأُمَطَّهُرُونَ» (الواقعه/۷۹)، برترین مفسران قرآن و آگاه ترین انسانها به آیات بودند. استفاده از رهنمودها و بیانات ایشان، راه گشای بسیاری از مسائل غامض و پیچیده قرآنی و تفسیری است. در سیره ائمه طهار(ع) افزون بر تفسیر آیات قرآن کریم، تربیت شاگردان نیز از دیگر وظایف ایشان بوده است؛ به گونه ای که حضور این افراد در عرصه های مختلف دینی از جمله تفسیر قرآن و ذکر روایات کثیر از ایشان، گواه بر این مدعاست. حماد بن عثمان (۱۰۹ق) که از اصحاب امام صادق(ع)، امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) می باشد (طوسی، ۱۳۷۳ش، ۱۸۶، ۳۳۴؛ همو، ۱۴۲۰ق، ۱۵۶) از جمله راویانی است که حدود ۲۰۰۰ روایت از وی نقل شده است (خوئی، بی تا، ۶/۲۱۶-۲۱۸). وی در منابع رجالی با عناوینی مانند مولی غنی، مولی اُزْد و فزاری توصیف شده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ۳۳۴؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ۲۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۱۴۳). حماد در زمره اصحاب اجماع می باشد^۴ که برخی محدثان بر این باورند کلیه روایات اصحاب اجماع صحیح است (کشی، ۱۳۶۳ش، ۲/۵۰۷). عالمان علم رجال، وی را با صفاتی چون ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۱۴۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۵۶؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ۵۶)، فاضل (کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۲)، جلیل القدر (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۵۶؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ۵۶) و خیر (کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ۵۶) ستوده اند.

بنا بر نظر رجال شناسان، وی کتابی^۵ داشته است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ۳۳۴؛ همو، ۱۴۲۰ق، ۱۵۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۱۴۳)؛ که سید بن طاووس (متوفی ۶۶۴ق) نیز، آن را در اختیار داشته لکن از آن با عنوان «اصل»^۶ در دو کتابش نام برده است (ابن طاووس، ۱۳۹۸، ۱۱۹-۱۲۰؛ همو، بی تا، ۶-۹). کتاب روایی حماد بن عثمان، امروزه در دسترس ما نیست و ظاهراً در گذر ایام مفقود شده یا از بین رفته

۴. کشی در کتاب رجالش نام هجده نفر از اصحاب امام باقر(ع) تا امام رضا(ع) که همه از ثقات محدثین هستند را به عنوان اصحاب اجماع بیان کرده است. البته کَشِّی در توصیف آنان از کلمه «اجماع» استفاده کرده است. به همین سبب، رجالیان نام این عده را اصحاب اجماع گذاشته اند (کشی، ۱۳۶۳ش، ۲: ۵۰۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۵۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ۵۶)

۵. اصطلاح کتاب در کلمات علمای رجال به معنای متعارف آن است که شامل اصل و تصنیف نیز می شود (خمینی، بی تا، ۳: ۲۶۵؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۴۷۴) یعنی همان چیزی که توسط اصحاب ائمه اطهار (ع) برای نقل حدیث تألیف و تدوین شده باشد (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۴۷۷)

۶. از کتاب دیگری گرفته نشده است؛ بلکه حاوی احادیثی است که نویسنده، خود، از معصوم یا کسی که بی واسطه از معصوم نقل کرده شنیده و مکتوب کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ۱۲۶/۲)

است. شاید بتوان گفت از اینکه سایر رجالیان از آن با عنوان «کتاب» یاد کرده اند، در واقع مجموعه ی گسترده ای از احادیث مختلف بوده یا اینکه «اصل» باشد چرا که حماد از یاران مشترک امام صادق (ص) و امام کاظم (ع) بوده و «اصل» در همین دوران نوشته شده است؛ ضمن آنکه اصول حدیثی پایه کتب حدیثی شیعه از قرن سوم به بعد است و با استفاده از آنها کتب اربعه و سایر احادیث متقدمان به وجود آمده است و پس از تألیف کتب اربعه از رغبت دانشمندان در استنساخ اصول کاسته شد و در نتیجه بسیاری از آنها متروک شده و یا از بین رفتند (معارف، ۱۳۷۷ش، ۲۶۱).

۲. طرح مسأله

روایات حماد بن عثمان در کتب اربعه به وفور قابل مشاهده است. رجال شناسانی چون نجاشی و طوسی طرقی را به کتاب وی ارائه داده اند. کلینی نیز روایات وی را با اسنادی متفاوت ذکر آورده است. از آنجا که بخش زیادی از روایات حماد بن عثمان در کتاب «الکافی» کلینی، تفسیری است؛ این پژوهش درصدد است به برخی سوالات پاسخ دهد: الگو و اسناد روایات تفسیری حماد در کتاب کافی کدام است؟ آیا روایتی خارج از قاعده ی الگوی ثابت وجود دارد؟ اسناد روایات تفسیری، به لحاظ تاریخی از طریق چه فرد یا افرادی انتشار می یابد؟ به تعبیر دیگر حلقه مشترک اسناد روایات چه کسانی هستند؟ چرا که با به دست آوردن این الگو و طریق ثابت برای هر راوی، بسیاری از آف‌های اسناد دیگر از جمله ارسال^۷ تصحیف^۸، مزید^۹ و افتادگی راویان میانی سند قابل تشخیص، تصحیح و بازسازی می گردد.

روش پژوهش حاضر، اسنادی - تحلیلی و توصیفی می باشد؛ بدین منظور ابتدا کلیه روایات حماد در کتاب الکافی تحلیل گشته و وضعیت رجالی راویان نخست، روایات تفسیری بررسی می شود؛ آنگاه به الگویابی روایات در کتاب الکافی کلینی؛ پس از آن حلقه ی مشترک هر الگو مشخص و اسناد روایات بر این اساس اعتبار سنجی می شود. نکته قابل توجه اینکه در تحقیق حاضر روایات راویان نخستی که بسامد بیشتری داشته اند، بررسی شده اند.

۷. حدیثی که از سند آن یک نفر یا بیشتر حذف شده باشد. گاهی مرسل به معنی مقطوع یا معضل نیز به کار می رود و شامل مرفوع و معلق نیز می شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ۱۳۷).

۸. وقتی قسمتی از سند یا متن یک حدیث به کلمه یا عبارت مشابه تغییر یافته باشد (غفاری، ۱۳۶۹ش، ۴۲).

۹. روایتی که در سند یا متن آن زیادتی وجود داشته که در حدیث همسان آن نیست (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ۱۲۱).

۳. پیشینه تحقیق

در ارتباط با حماد بن عثمان پژوهش هایی چون «قاعده ی اجماع در نگاه امام خمینی» (ربانی، ۱۳۷۹) و «بررسی وثاقت اصحاب اجماع» (مختاری، ۱۳۹۹) انجام گرفته که تنها به جملاتی پیرامون حماد بسنده کرده است لکن در این حوزه می توان به تحقیق هایی چون «الگویابی و مقایسه اسناد رجالیان و محدثان به کتب زراره بن اعین و محمد بن مسلم» (حاتمی مهر، ۱۳۹۳) اشاره نمود که به الگویابی درباره روایات دو راوی دیگر و مقایسه اسناد آنها پرداخته است.

۴. الگویابی سندی کلینی از روایات حماد بن عثمان

در کتاب الکافی ۲۵۰ روایت از حماد بن عثمان نقل شده است که ۳۶ مورد آن تفسیری است. روایان نخست روایات تفسیری حماد که در سند پس از ایشان قرار می گیرند شامل حسن بن علی و شاء، ابن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمان، احمد بن محمد بن ابی نصر، حسن بن علی بن فضال، عبدالله بن بحر، عبدالرحمن بن ابی نجران و اسماعیل بن مهران می باشند. در تحقیق حاضر، پنج نفر اول که روایات بیشتری داشته اند، مبنا قرار گرفته و در کل احادیث کتاب الکافی که نام این روایان قرار دارد، بررسی و تحلیل می شود. بر این اساس اسنادی که بیشترین فراوانی نسبت به سایر اسناد دارد، به عنوان الگوی سندی کلینی در نظر گرفته و اسناد محدثان و طرق رجالی نیز معرفی می شود. هر یک از الگوها یکی از شیوه های دستیابی کلینی به کتاب حماد بن عثمان محسوب می شود.

۴-۱. الگوی ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان

ابو احمد محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی آزدی (د ۲۱۷ق / ۸۳۲م)، از اصحاب اجماع و از محدثان بزرگ امامیه است که دارای مقام و منزلتی رفیع بود (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۲۶). رجال شناسان بر این باورند او محضر امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام جواد (ع) را درک کرده است اما از امام کاظم (ع) نقل حدیث نداشته و تنها از امام رضا (ع) مستقیماً روایت کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ۸۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۴۰۴). طبق شمارش خوبی نام وی در بسیاری از اسناد روایی که بالغ بر ۶۴۵ مورد می شود، آمده است (خویی، بی تا، ۱۴ / ۲۷۶). ابن ابی عمیر در نقل از حماد بن عثمان در رتبه اول قرار دارد چرا که وی حدود ۱۰۰ روایت را بدون واسطه از طریق حماد دریافت کرده است. روایات با دو الگو قابل مشاهده است.



۹۸ سند روایت از الگوی اول پیروی می کند که ۱۳ مورد آن تفسیری است. این الگو که در اسناد صدوق نیز وجود دارد (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ۲/ ۴۱۱)؛ الگوی اصلی کلینی در الکافی است؛ چرا که درصد زیادی از روایات ذکر شده در این کتاب با همین سند آورده شده است. در اینجا حلقه ی مشترک اصلی 'محمد بن ابی عمیر' (د. ۲۱۷ق) است زیرا از وی دو نفر قومی (نک. نمودار)، روایت کرده اند. بنابراین تحریر وی قبل از سال ۲۱۷ ق، علاوه بر بغداد که محل سکونت وی می باشد، توسط راویانی در قم نشر یافته است.

الگوی اول ابن ابی عمیر از حماد در چند مورد قابل بررسی است:

– عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ وَ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۱۸۱). طبق این سند ابن ابی عمیر بین حماد و هشام مردد است. او بر اساس طریق نجاشی می تواند یکی از راویان هشام بن سالم باشد و لذا احتمال صحیح بودن طریق با «واو عطف» نیز وجود دارد. بدین صورت که وی این روایت را یک بار از حماد و یک بار از هشام نقل می کند. اما یکی دیگر از شاگردان هشام، حماد بن عثمان است (خوئی، بی تا، ۲۰/ ۳۳۰)؛ ضمن آنکه ابن ابی عمیر در اکثر روایات بدون واسطه از حماد بن عثمان حدیث نقل کرده تا هشام؛ بنابراین امکان نقل روایت حماد از هشام وجود دارد. از این رو ممکن است در این طریق «عن» به «و» تصحیف شده باشد.

– عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَرِيْزِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۱۴۴)؛ نقل روایت بدون واسطه ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان بعید است چرا که حماد در سال ۱۹۰ هجری یعنی در زمان بعد از امام کاظم (ع) از دنیا رفته در صورتیکه ابراهیم بن هاشم از اصحاب امام نهم (ع)

۱۰. حلقه مشترک اصلی: اگر فردی در سلسله سند باشد که شاگردان متعددی از وی روایت کرده اند. آنها هم جاعل متن حدیث هستند و هم جاعل بخش ابتدای سند که او را به قدیمی ترین مرجع متصل می کند. حلقه ی مشترک فرعی نیز بدان معنا است که هرگاه برخی شاگردان حلقه مشترک، خود چند شاگرد داشته باشند که راوی روایت او باشند، شاگرد حلقه مشترک را، حلقه مشترک فرعی می نامند؛ آقایی، «تاریخگذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد»،

است و از ایشان روایت دارد (خوئی، بی تا، ۱/ ۳۰۵). لذا ممکن است، این سند سهواً در نام حماد دچار تصحیف شده، بدین صورت که به جای حماد بن عیسی، حماد بن عثمان نوشته شده است. گواه بر این مدعا، فقدان ابن ابی عمیر در این سند مطابق با الگو و نقل مستقیم ابراهیم بن هاشم از حماد است. ابراهیم بن هاشم حماد بن عیسی را درک کرده ولی حماد بن عثمان را درک نکرده است و هر جا ابراهیم از حماد بن عثمان نقل کند، اشتباه است؛ به ویژه که معمولاً در اسناد کلینی، ابراهیم بن هاشم از حماد بن عیسی از حریر نقل می کند. این الگو در سند دو روایت دیگر به همین صورت قابل مشاهده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/ ۲۸۶، ۳۳۶).

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/ ۳۳۶)؛ در این سند، بر این اساس که امکان نقل مستقیم ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان وجود ندارد و با توجه به اسناد روایات الکافی که در آن، ابراهیم بن هاشم با واسطه ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان از حلبی نقل روایت می کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۵۶۳، ۴/ ۳۳۷، ۳۴۳، ۵/ ۱۸۷، ۶/ ۱۰۰)، با نظر به الگوی اول، تصحیفی رخ نداده بلکه واسطه ابن ابی عمیر از سند افتاده است، لذا سند مرسل است.

- عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۴۴۱)؛ لازم به ذکر است که این سند در حدود ۷ روایت به صورت تحویل است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۵۴۰، ۴/ ۷۶، ۱۰۱، ۵/ ۳۹۲، ۳۹۷، ۶/ ۲۰۲، ۷/ ۲۸۷) و کلینی برای آنها اسنادی با دو الگوی اول و دوم ثبت کرده است؛ در صورتی که طوسی در التهذیب روایت را تنها با الگوی اول آورده است (۱۴۰۷ق، ۳/ ۲۹۷).

درباره الگوی دوم، لازم به توضیح است که روایت مستقیم احمد بن محمد بن محمد بن عیسی از محمد بن ابی عمیر دور از ذهن نیست چرا که احمد بن محمد در عصر امام رضا (ع) وارد عرصه حدیث شد (طوسی، ۱۳۷۳ش، ۳۷۳) و از ایشان حدیث شنید (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۸۱) ضمن آنکه از راویان امام جواد (ع) می باشد (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۸۱) و ابن ابی عمیر نیز از اصحاب امام رضا (ع) بوده و یکی از مشایخ احمد بن محمد است با این وجود ممکن است در همه نقل های مستقیم، واسطه از سند افتاده باشد؛ چرا که محتمل است، احمد بن محمد بن عیسی اشعری که ساکن قم و از محدثان مکتب قم بوده، دفاتر حدیثی محمد بن ابی عمیر ساکن بغداد را با واسطه بدست آورده باشد و او یا محمد بن یحیی واسطه این دفاتر را حذف کرده باشد. مؤید سخن، روایتی در الکافی با سند ذیل است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۲۷۷). در این سند، حسین بن سعید اهوازی واسطه بین احمد بن محمد

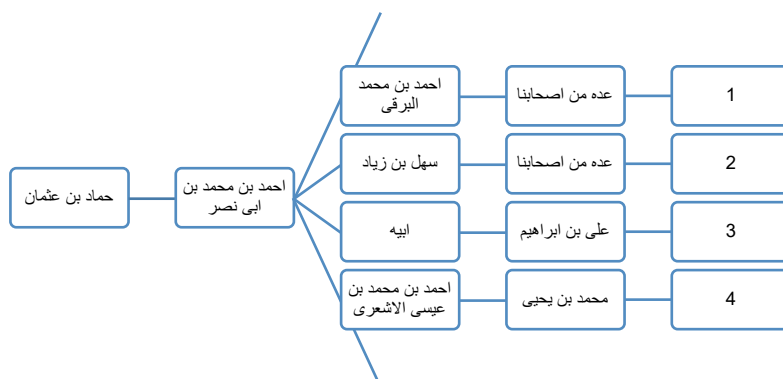
با ابن ابی عمیر است. وی از اصحاب امام رضا(ع)، امام جواد(ع) و امام هادی(ع) به شمار می‌رود(برقی، ۱۳۴۲ش، ۵۴، ۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۸۵) که از این امامان بدون واسطه و یا به واسطه مشایخی چون ابن ابی عمیر روایت کرده است(اهوازی، ۱۴۰۲ق، ۲۶، ۹۵، ۹۹؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۴۹) از جمله شاگردان وی احمد بن محمد بن عیسی اشعری است(طوسی ۱۴۲۰ق، ۶۰، ۱۴۹) با این اوصاف سند مزید نیست بلکه با توجه به الگوی اول کلینی، این احتمال وجود دارد که سند مرسل و راوی «حسین بن سعید» افتاده باشد. این سند در الامالی صدوق(ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۲۱۶) و کامل الزیارات دیده می‌شود(ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ۲۹۵).

کلینی دو روایات را با سند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ» آورده است(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۴۸؛ ۴/ ۱۳۳)، که به نظر می‌رسد با توجه به روایان سند، همان الگوی دوم است.

اما حضور ابن ابی عمیر از حماد در بیشتر اسناد احادیث در کتاب الکافی، نشان دهنده ی قدمت سند است. یکسان بودن الگوهای کلینی در وساطت ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان با طرق طوسی و صدوق، براشتراک مجرای کلینی و محدثان دیگر برای دستیابی به کتاب حماد بن عثمان دلالت دارد. بر این اساس اسناد مسند، متصل و صحیح بوده و از قوت و اعتبار بیشتری برخوردارند.

۲-۴. الگوی ابن ابی نصر از حماد بن عثمان

احمد بن محمد بن ابی نصر بَزَنْطِي (۲۲۱-۱۵۲ق)؛ از بزرگان شیعه در قرن دوم هجری و جز موالیان ساکن در کوفه است(نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۷۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۵۰؛ تستری، ۱۴۱۰ق، ۱/ ۵۶۳، ۵۶۶). او از اصحاب امام کاظم(ع)، امام رضا(ع) و امام جواد(ع) بوده است(نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۷۵). رجال شناسان شیعه وی را با الفاظی مانند ثقه(طوسی، ۱۳۷۳ش، ۳۳۲) و بلند منزلت در نزد امام رضا(ع) یاد کرده‌اند(طوسی، ۱۴۲۰ق، ۵۰). خوئی نامش را در سلسله سند حدود ۷۹۰ حدیث آورده است(بی تا، ۳/ ۲۲). در الکافی، ۳۵ روایت از حماد بن عثمان را با الگوهایی نقل می‌کند.



این الگوها، در ۷ روایات تفسیری قابل مشاهده است. در نمودار مذکور، احمد بن محمد بن ابی نصر (۲۲۱ق) حلقه ی مشترک اصلی است که از وی ۴ راوی روایت کرده اند به همین سبب روایات وی در قم و ری منتشر شده است.

در نگاه نخست، ۲ روایت در الکافی با الگوی اول ملاحظه می شود که یکی از آنها تفسیری است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ» (کلینی، ۱۴۲۰ق، ۵ / ۳۲۴، ۱ / ۳۹۰). کلینی جهت اختصار سند، نامی از برخی افراد نیآورده است زیرا اغلب آنها افرادی شناخته شده هستند که در کتب رجالی شرح حال آنان آمده است. حر عاملی به سه عده به نقل از کلینی اشاره کرده که مشایخ آن معلوم هستند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۰ / ۱۴۷-۱۵۰). در این الگو منظور از عده من اصحابنا، احمد بن عبدالله بن احمد برقی، علی بن ابراهیم، علی بن الحسین السعد آبادی، علی بن محمد بن عبدالله ابی القاسم بن عمران هستند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱ / ۳۴). با وجود ثقه بودن همه راویان (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۷۶، ۲۶۱؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۵۲-۱۵۳؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ۱۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰ / ۲۶۱) یک احتمال ضعیف وجود دارد که یک واسطه از سند افتاده باشد زیرا احمد بن محمد برقی از مشایخ مکتب قم (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۵۱؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ۱۴) و ابن ابی نصر از محدثان و علمای کوفه بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۷۵) و چه بسا دفاتر حدیثی ابن ابی نصر با واسطه به دست احمد بن محمد برقی رسیده باشد و این واسطه توسط خود برقی یا روایانش سهواً حذف شده باشد.

برخی اسناد روایات در این باره، جای تأمل دارد:

— عده من اصحابنا عن احمد بن محمد برقی عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن حماد بن عثمان عن عبدالله الكاهلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۳۹۰)؛ در این سند که طبق الگوی اول است، حماد بن عثمان به واسطه عبدالله الكاهلی حدیث را از امام صادق (ع) نقل کرده که با وی هم طبقه است زیرا هر دو از اصحاب امام صادق (ع) و کاظم (ع) بوده، ضمن آنکه سند دیگری برای همین روایت در کافی بر درستی این موضوع صحه می‌گذارد: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن عبدالله الكاهلی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/ ۳۹۸)؛ بنابراین سند به صورت مزید است. جالب است که خوئی گرچه یکی از مشایخ حماد را عبدالله بن کاهلی معرفی کرده اما برای عبدالله، راوی به نام حماد نام نبرده است (بی تا، ۱۱/ ۴۰۶).

— عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن حماد بن عثمان (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/ ۴۲۹)؛ این سند با توجه به الگوی اول، دوم و سوم به صورت مرسل بوده و یک راوی از سند افتاده است.

— عنه عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن حماد بن عثمان و محمد بن سوجه؛ در این سند که دو بار در کتاب کافی آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶/ ۳۰۶؛ ۸/ ۱۸۳)؛ با توجه به اسناد روایات قبلی، منظور از «عنه»، «احمد بن محمد بن خالد برقی» است لذا با توجه به الگوی اول، از ابتدای سند «عده من اصحابنا» افتاده و سند معلق است. نکته ای که در اینجا وجود دارد، راوی است که عطف به حماد بن عثمان شده است. گرچه خوئی ابن ابی نصر و حماد را از راویان، «محمد بن سوجه» معرفی کرده است (بی تا، ۱۷/ ۱۷۵) اما شواهد، بر این گواه است که محمد بن سوجه از مشایخ حماد بن عثمان است نه ابن ابی نصر. محمد بن سوجه از اصحاب مشترک امام باقر (ع)، امام صادق (ع) است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ۲۸۵؛ خوئی، بی تا، ۱۷/ ۱۷۵) در حالیکه ابن ابی نصر از اصحاب هیچ کدام از این امامان معصوم (ع) نیست لذا در اینجا یا «عن» به «و» تصحیف شده و یا محمد بن سوجه به این سند اضافه شده است.

الگوی دوم در ۲۲ روایت دیده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۴۹۷؛ ۴/ ۳۹۰، ۴۷۲، ۳۴۱، ۵۵۲، ۴۲۴، ۴۳۸، ۵۵۶، ۵۳۵؛ ۵/ ۲۳۵، ۲۳۴، ۴۱۹، ۴۴۳، ۳۷۵؛ ۶/ ۱۳۸، ۵۲۲، ۳۳۲، ۴۳، ۲۸۹؛ ۷/ ۲۱۶؛ ۸/ ۱۳۱، ۱۶۵) که در چند مورد نیاز به بررسی دارد:

- سهل بن زیاد عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن حماد بن عثمان؛ این سند تعلیق^{۱۱} شده در دو روایت کتاب الکافی قابل رؤیت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۱۳۴، ۲۵۴).

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ مُرَازِمٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/ ۴۱۹). در این سند چندین ادله بر احتمال تصحیف «و» به «عن» بین حماد و مرازم وجود دارد: مرازم از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بوده و در زمان حیات امام رضا (ع) در سال ۲۰۳ از دنیا می رود و حماد نیز از صحابی این سه امام (ع) بوده و در سال ۱۹۰ از دنیا می رود. از سوی دیگر در هیچ کتاب رجالی مطلبی راجع به رابطه شاگردی و استادی بین این دو صحابی وجود ندارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۴۲۴؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ۴۸) همچنین نه در کتاب الکافی و نه در کتب دیگر حدیثی، حماد بن عثمان جز همین روایت هیچ نقل دیگری را به واسطه مرازم نداشته است. در سندی در کتب تهذیبین، ابن ابی نصر با واسطه مستقیم مرازم روایتی را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵/ ۱۷۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۲/ ۲۴۷). طوسی همین روایت را با همین طریق ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۷/ ۲۸۳).

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۴۹۷)؛ در این سند حماد بن عثمان با واسطه رفاعه حدیث را ذکر کرده است. رفاعه از اصحاب مشترک امام صادق (ع) (طوسی، ۱۳۷۳ق، ۲۰۵) و امام کاظم (ع) می باشد (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ۳/ ۴۰۴). قرائنی وجود دارد که نشان می دهد وی به احتمال زیاد، با حماد هم طبقه است. از جمله، عدم ذکر نام وی به عنوان استاد حماد در طریقی که برای او در کتب رجالیان متقدم وجود دارد. همچنین تنها یک روایت از حماد بن عثمان از رفاعه در کتب حدیثی وجود دارد؛ لذا سند منفرد و شاذ است. از سوی دیگر روایاتی با واسطه هایی از طبقه سوم اصحاب اجماع از رفاعه نقل شده است در حالیکه حماد از طبقه دوم اصحاب اجماع است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶/ ۹۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۲/ ۱۲۶) و بالاخره ذکر روایاتی با الگوی سوم کلینی از ابن ابی نصر که در آن وی بدون واسطه از رفاعه حدیث نقل کرده است. بر این اساس به نظر می رسد، سند این روایت به صورت «تصحیف» یا «مزید» بوده است.

- سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/ ۵۵۶)، در این سند منظور از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن ابی نصر است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵/ ۱۹۷؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۲/ ۱۵۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۴/ ۳۷۶). این سند با الگوی دوم منطبق است لذا راوی از ابتدای آن افتاده و سند معلق است.

۱۱. اگر از ابتدای سند یک نفر یا بیشتر پشت سر هم حذف شده باشد؛ مامقانی، بی تا، ۱: ۱۷۶

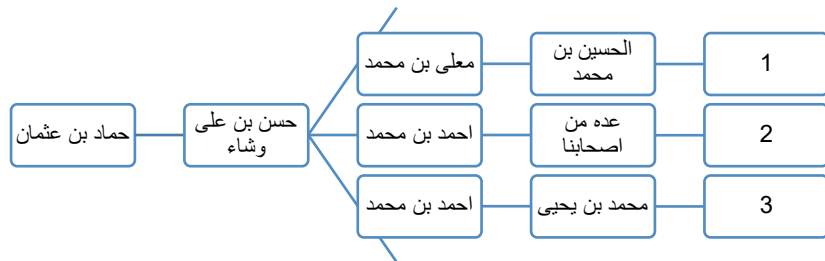
الگوی سوم به ۴ روایت اختصاص یافته است که یک مورد آن روایت تفسیری است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ» (کلینی، ۱۴۰۹ق، ۱/ ۴۴۲؛ ۲/ ۳۴۱؛ ۶/ ۳۱۱، ۴۱۹). این الگو در طریق طوسی وجود دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۸/ ۶۳، ۹/ ۱۱۹).

الگوی چهارم اباردر الکافی آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۴۸).

۳-۴. الگوی ابن وشاء از حماد بن عثمان

ابومحمد حسن بن علی بن زیاد وشاء بجلی خزاز کوفی (د. ۲۲۰ق)، از اصحاب امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام هادی (ع) به شمار می رود (برقی، ۱۳۴۲ش، ۵۴، ۵۸). نجاشی او را فردی جلیل القدر و مورد اعتماد معرفی می کند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۹). وی در ابتدا واقفیه بود اما پس از دیدن معجزات امام رضا (ع) به ایشان ایمان آورد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۷۱) و شیعه شد (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ۲/ ۲۳۵).

حسن بن علی الوشاء ۵۸ روایت را بدون واسطه از طریق حماد بن عثمان نقل می کند. از این تعداد سند ۵۵ روایت از الگوی اول تبعیت می کند.



شایان ذکر است که ۹ مورد از روایات تفسیری بر اساس الگوی اول است. الگوی اول با طریق مفید در الامالی (۱۴۱۳ق، ۱۵۸) و طوسی در التهذیبین (۱۴۰۷ق، ۳/ ۱۲۸، ۴/ ۳۰۲، ۱۰/ ۵۵؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۱/ ۴۴۴، ۲/ ۱۰۸، ۱۳۶) و با الگوی صدوق منطبق است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲/ ۸۲). در نمودار فوق حسن بن علی وشاء (د. ۲۲۰ق) حلقه ی مشترک اصلی است که سه راوی از وی روایت کرده اند (نک. نمودار). لذا روایات وی قبل از ربع اول قرن سوم در بصره، کوفه و قم رواج یافته است.

در برخی از روایات با این الگو، مواردی قابل بررسی است:

– الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴۰۹)؛ در این سند بین حسن بن علی با حرف «غیره» حرف عطف تردیدی است^{۱۲}. علاوه بر آن کلمه ی «غیره» در سند نشانه ای از مرسل بودن سند است.

– الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ وَ حَمِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶ / ۱۳۰)؛ این سند که به صورت تحویل^{۱۳} است تنها یک بار در کتاب الکافی آمده و لذا شاذ است. افزون بر آن جعفر از روایان «ابان» است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵ / ۱۹۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶ / ۲۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۳ / ۱۰۳) نه حماد؛ بر این اساس احتمال تصحیف ابان بن عثمان به حماد بن عثمان وجود دارد.

– الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴ / ۴۸۹)؛ در این سند بدل از حسن بن علی از عبارت «عمن حدّثه» استفاده شده است که نشانه مرسل بودن سند است.

– بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ عَثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱ / ۱۸۶). «بهذا الاسناد» که در آغاز اسناد کلینی اشاره به سند قبل است، نشان دهنده ی شبهه تعلیق بودن سند است^{۱۴}؛ در سند روایت قبل آمده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱ / ۱۸۶). با توجه به شواهد موجود در سند مورد بحث، مقصود از «بهذا الاسناد» همان «الحسین بن محمد» است.

– الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷ / ۱۴۱)، به نظر می رسد، مراد از «بعض اصحابه» بنابر الگوی اول، حسن بن علی و شاء باشد، لذا سند مرسل است. این الگو نیز در تهذیبین قابل مشاهده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۹ / ۳۷۹؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۴ / ۱۹۴).

۱۲. حرف «أو» که نوعی از عطف در سند است. در اینجا سند به دو یا چند سند تفکیک می شود؛ نک: شبیری، اسناد

ویژه الکافی در وسائل الشیعه، ۱۷۸

۱۳. اگر محدثی متنی را به دو سند یا بیشتر نقل کند، آن را تحویل می گویند و حرف «ح» را به عنوان رمز انتقال از

سند به سند دیگر به کار می گیرند؛ غفاری، ۱۳۶۹ق، ۱۸۷

۱۴. در شبهه تعلیق، علامت و نشانه ای وجود دارد تا خواننده از افتادگی در سند آگاه شود. برای نمونه، عنوان «بهذا الإسناد» در برخی روایات کتاب کافی، نشان دهنده افتادگی در سند است. برای کامل کردن این افتادگی به اسناد

پیشین بازمی گشته و یا از دانش طبقات بهره برده می شود؛ غلامعلی، ۱۳۹۳ق، ۵۰

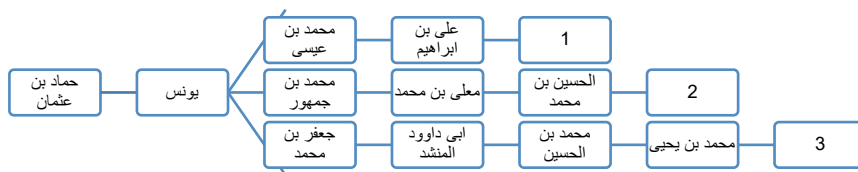
در الگوی دوم که در یک روایت آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶/۳۳۵)؛ به سبب اشتراک اسم احمد بن محمد دو احتمال درباره آن وجود دارد، یا همان احمد بن محمد بن عیسی اشعری است چرا که از جمله مشایخ وی «حسن بن علی بن وشاء» است و یا «احمد بن محمد بن خالد برقی» است. با توجه به این مطلب که در الگوی سوم مراد از احمد بن محمد با نظر به مروی آن (محمد بن یحیی) «احمد بن محمد بن عیسی اشعری» است، می‌توان در الگوی دوم آن را همان «احمد بن محمد بن خالد برقی» دانست. الگوی سوم در یک روایت دیده شده است اما یک روایت دیگر با این الگو وجود دارد که در آن «ابی یحیی الواسطی» بدل از «وشاء» است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَأَسِطِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶/۴۱۹). در این سند یک واسطه بین حماد بن عثمان و ابی یحیی افتاده است چرا که ابی یحیی امام یازدهم (ع) را ملاقات کرده (خوئی، بی تا، ۹/۳۷۵) در صورتیکه حماد از اصحاب این معصوم (ع) نبوده؛ لذا سند مرسل است. ناگفته نماند که روایات تفسیری با الگوی دوم و سوم دیده نشد.

در پایان، گرچه مقدار روایات ابن وشاء از حماد نصف روایات ابن ابی عمیر از حماد است اما تعداد راویان ناقل از وی با ناقلان از ابن وشاء تقریباً یکسان است. ناگفته نماند معلی بن محمد سهم بیشتری نسبت به دیگر راویان در نقل از ابن وشاء از حماد بن عثمان دارد. الگوهای سندی کلینی به ویژه «ابن وشاء» از حماد بن عثمان در سایر منابع حدیثی همچون کتب مفید، صدوق و طوسی کاربرد دارد، لذا می‌توان رایج‌ترین شیوه دستیابی محدثان به کتاب حماد بن عثمان را با نشر «حسن بن علی وشاء» دانست.

۴-۴. الگوی یونس از حماد بن عثمان

ابو محمد یونس بن عبدالرحمن معروف به مولی آل یقطین است (کشی، ۱۴۰۹ق، ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۵۱۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۴۴۶). نسب وی قمی (سمعانی، ۱۴۱۹ق، ۵/۶۲۹)، از اصحاب اجماع (کشی، ۱۳۶۳ش، ۲/۶۷۳، ۷۸۰، ۸۳۰) و از یاران امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) است (حلی، ۱۴۱۷ق، ۱۸۴). رجال شناسان وی را دارای مقام و جایگاهی رفیع می‌دانند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۴۴۶). طبق شمارش خوئی، وی از حدود ۱۸۰ محدث مانند حماد بن عیسی نقل حدیث کرده است (خوئی، بی تا، ۲۰/۳۲۳).

کلینی حدود ۱۶ روایت را از یونس از حماد بن عثمان در الکافی ثبت کرده است که در همه این احادیث یونس بدون واسطه راوی حماد بن عثمان است.



از این تعداد ۱۳ روایت بر مبنای الگوی اول، دو روایت بر پایه الگوی دوم و یک روایت بر اساس سند ثابت سوم است. از بین این روایات، دو روایت تفسیری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲ / ۲۱). طریق طوسی و نجاشی با الگوی اول به استثنای راوی اول سند، مطابق است (کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۲۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۴۴۸). حلقه ی مشترک اصلی در نمودار شماره ی ۵ یونس بن عبدالرحمان (د ۲۰۸ق) است که سه راوی از وی روایت کرده اند. با توجه به این موضوع که نسب وی قمی و مدفن او در مدینه است و از سوی دیگر راویان وی اهل بغداد، بصره و قم هستند، روایات یونس در بیشتر سرزمینهای اسلامی منتشر یافته است.

طرق برخی از روایات بر اساس الگوی اول دارای تصحیف یا ارسال بوده که بر اساس الگوی سندی، این نقصان جبران می شود:

- وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱ / ۱۶۳)؛ عبارت «بهذا الاسناد» اشاره به شبه تعلیق بودن سند دارد. در اینجا با توجه به سند روایت قبل به «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید» برمی گردد.

- يُونُسُ عَنْ حَمَّادٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲ / ۲۷۸)؛ این سند دچار تعلیق است که با الگوی اول و بعضاً اسناد قبل از آن، بازسازی می شود.

- عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱ / ۶۰)؛ به نظر می رسد «ابیه» به سند اضافه شده است چرا که در این الگو علی بن ابراهیم بی واسطه از محمد بن عیسی نقل می کند. علاوه بر آن درباره تاریخ ولادت حماد آمده است که وی پانزده الی بیست سال قبل از وفات امام صادق (ع) (۱۴۸ق) به دنیا آمده و سال فوت وی ۱۹۸ق بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۱۴۳). عبدالله بن سنان نیز گرچه تاریخ ولادتش نامعلوم است اما در سال ۲۰۰ ق از دنیا رفته است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۳۰ق، ۷ / ۶۱)؛ لذا هردو هم

طبقه هستند. ضمن آنکه محمد بن سنان از ابی جارود حدیث استماع نموده است نه عبدالله، افزون بر آن محمد بن سنان از اساتید حماد بن عثمان نیست. با این اوصاف عبدالله بن سنان در این سند، اضافه شده است.

- اَلْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جُمهُورٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۴۰۵)؛ همانطور که مشاهده می شود، با توجه به الگوی دوم کلینی (۱۴۰۷ق، ۱/ ۴۳۷)، سند مرسل است و راوی افتاده «یونس بن عبدالرحمان» است.

- اَلْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۱۴۱)؛ با توجه به الگوی دوم، به نظر می رسد، دو راوی از سند افتاده باشد. بدین صورت که مراد از «بعض اصحاب» محمد بن جمهور عن یونس است. لذا سند دچار ارسال گشته است.

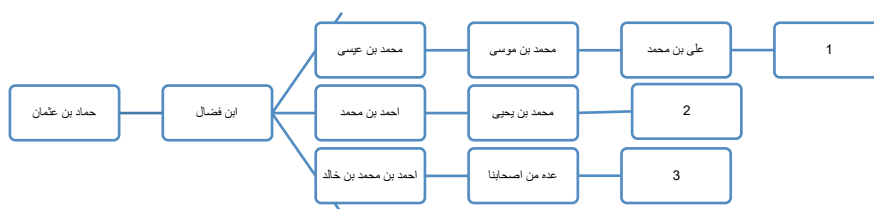
- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُنْشِدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۱). الگوی سوم در طریق طوسی نیز وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۲۱۶). در الگوی کلینی «محمد بن یحیی» در ابتدای سند است در حالیکه در طریق طوسی «سعد بن عبدالله» بدل از آن قرار گرفته است.

- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ شَاذَانَ بْنِ الْخَلِيلِ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَادِ بْنِ الْحُسَيْنِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۳۰)؛ در سند این روایت دو واسطه بین محمد بن یحیی با یونس بدل از الگوی آخر هستند. با توجه به اینکه شاگرد حسین بن مختار قلانسی، حماد بن عیسی است (کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۱۵) نه حماد بن عثمان، می توان منظور از حماد در این سند را حماد بن عیسی دانست لذا این سند متفاوت از الگوی سوم است بدون آنکه هیچ اشکالی متوجه آن شود.

در پایان، در الگوهای کلینی از یونس از حماد بن عثمان الگوی پر کاربرد و اصلی، همان الگوی اول است و سایر الگوها فرعی هستند. علاوه بر آن، به ترتیب محمد بن عیسی، محمد بن جمهور و جعفر بن محمد بیشترین سهم را در نقل روایات یونس از حماد بن عثمان دارند. مشایخ حدیثی کلینی در این الگوها علی بن ابراهیم، حسین بن محمد و محمد بن یحیی است و بیانگر این مطلب است که روایات کلینی از یونس از هر دو مکتب کوفه و قم نشأت می گیرد. اضافه بر آن، روایات یونس تنها در محمد بن عیسی با طرق رجالی مشترک بود. شاید بتوان گفت این تفاوت رجالی با الگوی کلینی بدین علت است که رجال شناسان کتابهایی از یونس در اختیار داشتند که در آن روایات حماد بن عثمان اندک بوده است.

۳-۵. الگوی ابن فضال از حماد بن عثمان

«حسن بن علی بن فضال» (د. ۲۲۴ ق)؛ از محدثان بزرگ کوفه و از اصحاب خاص امام رضا (ع) است که در ابتدا فطحنی مذهب بود اما از اعتقاد خویش بازگشت و به امامت امام موسی کاظم (ع) معتقد شد (کشی، ۱۳۶۳ش، ۲/۸۳۶). ابن فضال در کتب رجالی به ثقه، جلیل القدر و عظیم المنزله توصیف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۴؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۲۳). نام وی در اسناد بیش از ۱۶۰۰ روایت در کتب اربعه آمده است (خوئی، بی تا، ۵/۵۰). ابن فضال راوی ۶ روایت از حماد بن عثمان است که اسناد آنها تابع الگوهای به دست آمده است.



از این روایات، یک روایت تفسیری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۶۱). الگوی کلینی (محمد بن یحیی عن احمد بن محمد) با طریق طوسی مطابقت دارد و اختلاف تنها در مشایخ روایی هر کدام از آنهاست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۰/ ۱۴۱). کلینی علاوه بر الگوی دوم (محمد بن یحیی عن احمد بن محمد) که الگوی اصلی آن محسوب می شود، الگوهای فرعی (۱ و ۳) دیگری نیز در دستیابی به روایات ابن فضال دارد که مختص خود اوست و در ۳ روایت جاری است. حلقه ی مشترک اصلی در نمودار مذکور، ابن فضال (د ۲۲۴ق) است که ۴راوی از وی روایت کرده اند. بنابراین روایات وی در نیمه ی اول قرن سوم در سرزمینهای کوفه، بغداد و قم گسترده شده است.

برخی از طرق روایات ابن فضال از حماد قابل تأمل است:

– مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۶۱)؛ در این طریق محمد بن عبدالجبار که واسطه بین محمد بن یحیی با ابن فضال است بدل از احمد بن محمد بن عیسی اشعری از الگوی دوم کلینی آمده است. محمد بن یحیی العطار قمی که از استادان بلند مرتبه شیخ کلینی است، نزد محمد بن عبدالجبار، سمت شاگردی را دارد (خوئی، بی تا،

۳۳/۱۹). علاوه بر آن احمد بن محمد بن عیسی اشعری نیز یکی از شاگردان محمد بن عبدالجبار است (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۹۹) و ابن فضال نیز از استادان ایشان است. با این اوصاف گرچه در ابتدا چنین به نظر برسد که سند مذکور می‌تواند با نظر به الگوی دوم، دچار تصحیف شده باشد اما چنین نیست و این طریق خود الگوی جداگانه‌ای برای اسناد روایات کلینی محسوب می‌شود. این روایت، تنها روایت تفسیری از ابن فضال از حماد بن عثمان است که در کتاب الکافی آمده است.

– عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷/۳۹۶)، این سند، الگوی سوم کلینی در وساطت ابن فضال از حماد بن عثمان است. برقی در المحاسن روایتی با همین طریق به صورت تعلیق ذکر کرده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۱۷۸).

در پایان، درباره ابن فضال لازم به ذکر است که الگوی کلینی تنها در حلقه احمد بن محمد از حماد بن عثمان با طرق نجاشی یکسان است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۶). این مطلب حاکی از آن است که محدثان سندهای راویان قمی را برای حماد بن عثمان ترجیح داده اند اما رجالیان، طرق روات کوفی را استفاده کرده اند.

۵. نتیجه

۱. یکی از شاخص‌ترین جوامع حدیثی متقدم شیعه، کتاب «الکافی» کلینی است که به عصر ائمه (ع) نزدیک می‌باشد لذا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۲. حماد بن عثمان یکی از اصحاب اجماع و از یاران امام صادق (ع) می‌باشد که روایات متعددی در این کتاب از ایشان دیده می‌شود. بنا بر نظر رجالیان وی یک کتاب دارد که نامی برای آن عنوان نشده است. حماد بن عثمان راویان زیادی داشته است اما حدود نود درصد از روایات تفسیری وی توسط ۵ راوی: ابن ابی عمیر، حسن بن وشاء، احمد بن محمد بن ابی نصر، یونس بن عبدالرحمن و ابن فضال نقل شده است. از میان این اسناد الگوی اصلی کلینی از حماد: «علی بن ابراهیم عن ابیه، محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان» است چرا که تعداد زیادی از روایات ذکر شده در این کتاب (۹۸سند) با همین الگو آمده است که بیانگر قدمت سند است.

۳. یکسان بودن بیشتر الگوهای کلینی در وساطت ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان با طرق طوسی و اسناد صدوق، براشتراک مجرای کلینی و محدثان دیگر برای دستیابی به کتاب حماد بن عثمان دلالت دارد. لذا اسناد مسند، متصل و صحیح بوده و از قوت و اعتبار بیشتری برخوردارند. افزون بر ابن ابی عمیر سهم روایات ابی نصر بزنطی و وشاء از دیگر راویان بیشتر است که به نقش پررنگ روات مکتب کوفه و بغداد در تفسیر آیات نسبت به راویان مکتب قم اشاره دارد.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۳۰ق)، *طبقات اعلام الشیعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*. بیروت: دارالاضواء.
۳. اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، *الزهد*. چاپ غلامرضا عرفانیان، قم: المطبعه العلمیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن بابویه (۱۳۹۸ق)، *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن بابویه (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*. تهران: اسلامی.
۶. ابن بابویه، محمد بن بابویه (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.
۷. ابن بابویه، محمد بن بابویه (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. ابن بابویه، محمد بن بابویه (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، تهران: کتابچی.
۹. ابن بابویه، محمد بن بابویه (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*. قم: کتاب فروشی داوری.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۸)، *الملاحم و الفتن*، قم: بی نا.
۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا)، *قبس من کتاب غیاث سلطان الوری*. قم: مدرسه الامام المهدی (ع).
۱۲. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش) *کامل الزیارات*. نجف اشرف: دارالمرتضویه.
۱۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲ش)، *رجال البرقی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۵. تستری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*. قم: بی نا.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، *رجال العلامه الحلّی*. نجف اشرف: دار الذخائر.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۴۲ش)، *الرجال لابن داوود*. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. خوئی، ابوالقاسم (بی تا)، *معجم رجال الحدیث*. بیروت: بی نا.
۲۰. خمینی، روح الله (بی تا)، *الطهاره*. بی جا، بی نا.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق)، *کلیات فی علم الرجال*. قم: دفتر نشر اسلامی.

۲۲. سمعانی، عبدالکریم (۱۴۱۹ق)، *الانساب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۰۸ق)، *الرعايه في علم الدرايه*. تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المقدسه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعۀ و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول*. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*. قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، *لسان المیزان*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۱. غفاری، علی اکبر (۱۳۶۹ش)، *دراسات في علم الدرايه*. تهران: جامعه الامام الصادق ع.
۳۲. غلامعلی، مهدی (۱۳۹۳ش)، *سند شناسی احادیث*. قم: موسسه علمی فرهنگي دارالحدیث.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی ع.
۳۴. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳ش)، *اختیار معرفه الرجال*. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۵. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *اختیار معرفه الرجال*. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مامقانی، عبدالله (بی تا)، *مقیاس الهدایه فی علم الدرايه*. موسسه آل البيت لاحیاء التراث، بی تا.
۳۸. معارف، مجید (۱۳۷۷ش)، *تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی*. تهران: کویر، ۱۳۷۷ش.
۳۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*. قم: الموتر العالمی لالیفیه الشیخ المفید.
۴۰. کشی، محمد بن عمر (۱۴۱۳ق)، *الامالی*. قم: کنگره شیخ مفید.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المشرفه.
۴۲. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق)، *مستدرکات علم رجال الحدیث*. تهران: فرزندان مؤلف.
۴۳. آقایی، علی (۱۳۸۵) «تاریخگذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد». *علوم حدیث*. شماره ۴۱، ۱۶۸-۱۴۵.

ENGLISH ABSTRACTS

Historical Analysis of Upheavals for Knowledge of Miracle of the Holy Qur'an, a Case Study of 13th Century

Hamid Haji Esmaili Ardakani¹

Kamal Sahraie Ardakani²

Ahmad Zare Zardini³

Najaf Yazdani⁴

(Received: June 07, 2023, Accepted: November 06, 2024)

Abstract

Miracle of the Holy Qur'an has started since the end of the third century and the knowledge derived from this subject has changed over the centuries and after the widespread decline in the 13th century, it has grown gradually in the 14th century. It seems that social factors have more role than other factors in making mentioned changes. In this research, with descriptive-analytical method and using the sociological approach of knowledge, and in the direction of the convention of the development of miracle of the Qur'an to obtain the validity of the above hypothesis, the effective social components in the process of knowledge of the Qur'an such as the institution of religion and politics and structures such as sufis and other common discourses have been studied, and the effect of these factors on the transformation of the miracle of the Holy Qur'an is considered for analysis and for future use. The study shows that the efforts of the religion institution in the development of paying attention to the new dimensions of the miracle of the Qur'an as a scientific miracle has helped to strengthen the attention to scientific issues and create a feeling of inferiority.

Keywords: Holy Qur'an, Miracle Science, Analytical History, 13th Century.

1. PhD in Quranic Sciences and Hadith, Maybod University, Maybod, Iran
(corresponding author): hhajismaeeli@chmail.ir

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran: sahraei@meybod.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran: zareardini@meybod.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran: yazdani@meybod.ac.ir

Criticism of the View of the Influence of the Limitation of Human Existence Dimensions in the Historicity of the Holy Qur'an

Morteza Jafari Honarmandi¹

Alireza Kamali²

Seyed Hasan Mohammadi³

(Received: May 20, 2024, Accepted: November 10, 2024)

Abstract

The problem of this research is about the historicity of the Qur'an and the existential limitation of the Prophet (pbuh). Those who say that the Qur'an is historic, consider the nature and understanding of man to be variable and limited to time and place, and in the case of the Prophet (pbuh), they consider him to be the same as other human beings in all respects, and consider the nature and understanding of the Prophet (pbuh) to be the product of the upbringing and culture of Arab history, and as a result, they consider the Qur'an as the literal word and meaning of the Prophet (pbuh) and do not consider his understanding sacred. Opponents of the historicity of the Qur'an believe that man has the capacity to learn the spirit of revelation and the truth of all names and has a single soul that has the ability to be transtemporal and transhistorical; and this very high scientific and spiritual capacity causes him to surround and control everything. This is certainly true for the Holy Prophet (pbuh); in such a way that all the knowledge of the Prophet (pbuh) is beyond history, and the Holy Qur'an is, in this sense, a heavenly divine Book. The most important achievements of this research are the undocumented reasons for the limitations of human nature; man's divine nature is due to his divine and spiritual dimension - which has the ability to go beyond time and beyond history - and the Prophet's receiving of the Qur'an with God-sent knowledge.

Keywords: Man in the Qur'an, Anthropology, Historicity of the Qur'an, Existential Dimensions of Man.

1. Level 4 scholar of the Specialized Center for Modern Islamic Civilization and lecturer at the higher levels of Qom Theological Seminary, Iran: morteza124770@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Qom University of Islamic Education, Iran: Kamali@maaref.ac.ir

3. PhD in teaching of Islamic Studies and lecturer at the University of Tehran, Iran (corresponding author): s.h.mohammadi@ut.ac.ir

Historical Semantics of the Quranic Word *Rashad*; With the Approach of the History of Lexicography and Etymology

Parviz Azadi¹

(Received: September 03, 2024, Accepted: November 10, 2024)

Abstract

The Qur'anic word of growth (*rashad*) is one of the words that are the source of disagreement among the commentators in the interpretation of the Holy Qur'an. The concept of growth and its derivatives are used in Islamic education as well as in psychology. For this word, commentators have proposed the meanings of guidance, faith, good, right, seeing the good, knowledge, reason, insight and persistence in religion. On the other hand, in the dictionaries, they have stated the opposite meanings of astray and aberration (*ghay va dalāl*), the guidance, steadfastness in the right path, and good. Clarifying the exact meaning of this article provides more accurate interpretations of the verses of the Holy Qur'an and leads to a better understanding of some issues raised in Islamic tradition and culture. *Rashad* is one of the roots that has a history in the ancestral languages of the Arabic language, and the way it is formed goes back to the root of *thanāī* in Afro-Asiatic and Semitic languages. In this article, first, the history of lexicography is examined and analyzed, then the interpretive differences are presented in a categorized form. In the following, by looking for dichotomous roots in the two roots *rash* and *shad*, three methods of word formation (pre-formation, post-formation and fusion) and its multiple meanings were investigated.

Keywords: Semantics, Etymology, *Rashad*, History of Lexicography, Stabilization, Continuous Guidance.

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Imam Khomeini International University (ra): azadi@isr.ikiu.ac.ir

Examining the Position of Ali ibn Ubaydullah and His Biographic (*Rijāli*) Personality in the History of Shiite Hadith

Mehdi Akbarnejhad¹

Mojtaba Mohammadi Anvigh²

Mohammad Reza Hoori³

(Received: August 14, 2024, Accepted: November 06, 2024)

Abstract

Ali ibn Ubaydullah is a companion of Imam Kāzīm (as) and Imam Riḍā (as). He narrated a book on Hajj from Imam Kāzīm (as). Considering Ali ibn Ubaydullah's position among the Bani Hashim, the Zaidiyyah have tried to attach him to them and have therefore published incorrect historical and biographical reports about his being a Zaydi, as these reports have led to Ali ibn Ubaydullah being accused of deviation from the religion by many Shiite biographers. The mistake in stating his father's name has led to him being introduced as Ali ibn Abdullah in some hadith and biographical books. The present study has sought to explain Ali ibn Ubaydullah's position in the history of Shiite hadith by using a descriptive-analytical method and to provide a reasonable answer to the question of whether Ali ibn Ubaydullah, as many biographers say, had deviation from the religion or not? The results of the research indicate that the claim of some biographers that Ali ibn Ubaydullah was a Zaydi is rejected, considering numerous historical and hadith evidences; in such a way that he is not only a right believing person, but also did not do anything in the Alawites uprising without the permission of the infallible Imam and forbade his relatives from joining the uprising. The existence of an authentic text from the Infallible Imam (as) regarding him and his family as being in Paradise in the Hereafter, along with the mention of specific biographic words and phrases about him, indicates the high status and approval of Ali ibn Ubaydullah among the Shiites.

Keywords: Ali ibn Ubaydullah, Ali Ṣālih, Shiite Scholars, Narrator's School, Zaidiyyah School.

1. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran: m.akbarnejhad@ilam.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran: mo.mohammadi@ilam.ac.ir

3. PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran (corresponding author): mohamadreza.hory@gmail.com

Examining the Influence of the Andalusian Interpretive School on the Interpretive and Scientific Trends of the Middle Maghreb in the Middle Islamic Period

Mojtaba Ghorbanian Ghahfarokhi¹

Mostafa Sharifi Azarkharani²

Abstract

The migration of Andalusia's elders to the Middle Maghreb's from beginning of seventh century and their establishment in areas Tlemsan and Bejaieh, welcoming the kings these areas, created a different figure of interpretation, in the scientific prosperity of this interpretive school and its commentators. The wall played an effective role. By teaching the Andalusians, the Maghreb expanded the interpretation of way that was limited to the meanings of verses with traditions to topics of sentences, subordinates, and gestures. Andalusian also sought to promote their specific methods in teaching in the Middle Maghreb's. Algerian elders participated in a significant brilliance with the announcement of Andalus. These partnerships have a variety of forms such as the most famous Andalusian interpretive works, as well as their teaching. Therefore, the Middle Maghreb's scholars were easily aware of Andalusian interpretive writings and thus connected to school of commentary. This research will be conducted by library and analytical method, and the will try to examine the most important interpretation of Andalusian interpretation in the Middle Maghreb and to introduce their compilations to examine the impact of Andalusian scholars' views in the Middle Maghreb on the subject of interpretation and the effects and results of Explain this effect. it became clear that the most important areas of influence are rhetorical topics, science, jurisprudential and mystical topics, the result of which reinforces the Middle Maghreb's interpretive school.

Keywords: Andalusia, Tafsir Movement, Middle Maghreb, Tlemsan, Bejaieh.

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Isfahan University of Quranic Sciences and Education, Iran: m.ghorbanian@quran.ac.ir

2. Master of Quranic Sciences, Isfahan University of Quranic Sciences and Education, Iran (corresponding author): mostafa.sharifi3@chmail.ir

Modeling of Kolayni Documents to Interpretive Narratives of Hamad ibn Othman

Atefeh Zarsazan¹

Majid Maaref²

Marzieh Ghodosi³

(Received: August 24, 2024, Accepted: November 04, 2024)

Abstract

Hammad ibn Othman is one of the Companions of *Ijmá* and one of the narrators with many narrations of the interpretive narratives in the book *al-Kāfi*. Like other religious scholars, Kolayni also has a fixed model or document for the narrator's narrations, the discovery of which is an effective step in the science of understanding the narration and the narrator. Therefore, in the present research, the first narrators who took the hadith from Hamad ibn Othman have been introduced and examined with a descriptive, analytical and comparative method, then the fixed pattern that Kolayni had to Hamad's narrations has been discovered; after that, this fixed pattern has been compared with the hadith documents and the ways of other biographers, and it was found that almost half of all the narrations of Hamad ibn Othman in the book *al-Kāfi* were narrated by ibn Abi Umayr, Hasan ibn Ali Washa, Abi Nasr Bezanti and Yunus ibn Abdul Rahman, which refers to the strong role of the narrators of the school of Kufa and Baghdad in the interpretation of the verses compared to the narrators of the school of Qom. For this reason, the model of their narrations is more important than other narrators. In addition to that, more than half of the obtained patterns correspond to the methods of *rijālis* (religious biographers) such as Tusi, which in addition to giving credibility to hadiths, by referring to them the shortcomings of other documents such as *irsāl*, *tashīh* and *ta'liq* were also removed.

Keywords: Hamad ibn Othman, Modeling, Documents, Kolayni, Interpretative Narratives.

1. Associate Professor, Department of Quranic Sciences, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran (corresponding author): zarsazan@gmail.com

2. Professor of the Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran: maaref@ut.ac.ir

3. PhD student in Quranic Sciences and Hadith, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran: marziehghodosi@gmail.com

Table of Contents

- **Historical Analysis of Upheavals for Knowledge of Miracle of the Holy Qur'an, a Case Study of 13th Century**
Hamid Haji Esmaili Ardakani
Kamal Sahraie Ardakani
Ahmad Zare Zardini
Najaf Yazdani
- **Criticism of the View of the Influence of the Limitation of Human Existence Dimensions in the Historicity of the Holy Qur'an**
Morteza Jafari Honarmandi
Alireza Kamali
Seyed Hasan Mohammadi
- **Historical Semantics of the Quranic Word Rashad; With the Approach of the History of Lexicography and Etymology**
Parviz Azadi
- **Examining the Position of Ali ibn Ubaydullah and His Biographic (*Rijāli*) Personality in the History of Shiite Hadith**
Mehdi Akbarnejhad
Mojtaba Mohammadi Anvigh
Mohammad Reza Hoori
- **Examining the Influence of the Andalusian Interpretive School on the Interpretive and Scientific Trends of the Middle Maghreb in the Middle Islamic Period**
Mojtaba Ghorbanian Ghahfarokhi
Mostafa Sharifi Azarkharani
- **Modeling of Kolayni Documents to Interpretive Narratives of Hamad ibn Othman**
Atefeh Zarsazan
Majid Maaref
Marzieh Ghodosi



Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies

Vol. 79, Year 30, Summer 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), Seyyed 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