

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۵۴)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴
صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (علمی)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه	
استاد دانشگاه ایلام	مهدی اکبرنژاد
دانشیار دانشگاه الزهرا (علمی)	پروین بهارزاده
دانشیار دانشگاه الزهرا (علمی)	عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
استاد دانشگاه تهران	سیدمحمدباقر حجتی
دانشیار دانشگاه الزهرا (علمی)	بی‌بی‌سادات رضی بهابادی
استاد دانشگاه تربیت مدرس	نهلله غروی نائینی
استاد دانشگاه الزهرا (علمی)	فتحیه فتاحی زاده
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	محسن قاسم‌پور
استاد دانشگاه قم	سیدرضا مؤدب
دانشیار دانشگاه تهران	شادی نفیسی
Full Professor of McMaster University	Takim Liyakat

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهراء(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: (۰۲۱) ۸۵۶۹۲۹۴۰ دورنگار: (۰۲۱) ۸۸۰۴۱۵۷۶

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)
تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون‌متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می‌شود، همان رتبه‌ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<https://tqh.alzahra.ac.ir/?lang=fa>



نشریه تحقیقات «علوم قرآن و حدیث» با همکاری انجمن علمی ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[magiran](#)

[noormags](#)

[civilica](#)

[isc](#)

[sid](#)

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- | | |
|---------|--|
| ۱-۳۵ | واکوی ابهامات درباره انتساب کامل زیارات به ابن قولویه
مجتبی پورموسی |
| ۳۷-۷۱ | قرآن کریم و خاستگاه ایمان
محسن جهانی، مهدی عظیمی |
| ۷۳-۱۰۵ | عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و
«رحیمیت»
علی رضایی کهنمویی |
| ۱۰۷-۱۴۵ | ابو احمد عسکری در میراث حدیثی شیعه
حسین ستار، سید محمد موسوی |
| ۱۴۷-۱۸۲ | گونه شناسی بهره وری از عقل مستقل در نقد روایات
البرز محقق گرفمی، سید علی دلبری |
| ۱۸۳-۲۱۸ | تحلیل دیدگاه‌های متن‌محورانه و انسجامی ابن عاشور تونسسی در
تفسیر «التحریر و التنویر»
خالد محمدزاده ارشد، علیرضا نظری، سیدمحمد میرحسینی |
| ۲۱۹-۲۵۰ | سبک شناسی لایه ای آیات جهاد براساس تحلیل فنوسمانتیک
(مطالعه موردی واژه جهاد و مشتقات آن)
جواد معین، نورالدین پروین، حسن خرقانی |



Inquiry of Ambiguities Regarding the Attribution of *Kāmil al-Ziyārāt* to Ibn Qūliwayh

Mojtaba Pourmousa¹

DOI: 10.22051/TQH.2021.35442.3151

Received: 12/03/2021

Accepted: 30/10/2021

Abstract

In order to use religious sources, their validation is necessary, which must be achieved through authentic ways. One of the effective components in the validity of a scientific work is the personality and authenticity of its author. The book of *Kāmil al-Ziyārāt* has been attributed to Ja'far bin Qūliwayh Qumī (d. 368 AH). The attribution of this work to him has been recently questioned by one of the contemporary scholars, that this doubt is due to the existing ambiguities in this field. The present article examines the ambiguities on the attribution of the complete book of *Kāmil al-Ziyārāt* to its famous author Ja'far bin Qūliwayh Qumī. Thus, using various evidences through the analytical-library method, the problems and ambiguities are criticized to pave the way for readers to have a fair judgment. The result of reviewing written and complete manuscripts of the book is as follows: 1. It is the work of Ja'far bin Qūliwayh Qumī and its narrator is Hussein bin Ahmad bin Mughairah Būshnajī. 2. The narrator had a few additions - with appropriate markings - to the book. 3. The correct and complete name of the book is *Kāmil al-Ziyārāt*. 4. The quotation of unknown people in this work and other early hadith works is because of their principles for accepting hadiths. So it cannot be recognized as the weakness of the Shiite narrative heritage, nor a sign that these books were written by unreliable and unknown people.

Keywords: *Kamil al-Ziyarat* ' Validation ' Ibn Qalwiya ' boshnji

¹. Lecturer and Researcher in Qom Seminary.

mojtabapormusa313@gmail.com



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱-۳۵

واکوی ابهامات درباره انتساب کامل الزیارات به ابن قولویه

مجتبی پورموسی^۱

DOI:10.22051/TQH.2021.35442.3151

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

چکیده

برای بهره‌گیری از منابع دینی احراز اعتبار آنها ضروری است. یکی از مؤلفه‌های مؤثر در اعتبار یک اثر علمی، بررسی شخصیت و منزلت مؤلف آن است. از آنجا که در سال‌های اخیر انتساب کتاب کامل الزیارات اثر جعفر ابن قولویه قمی (م ۳۶۸ق) به روایت یکی از شاگردان مؤلف یعنی بوشنجی مورد تردید قرار گرفته است، لذا در این نوشتار به بررسی ابهامات مطرح در رابطه با انتساب این کتاب پرداخته و با استفاده از روش تحلیلی- کتابخانه‌ای، به اشکالات و ابهامات پاسخ داده شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد این کتاب اثر جعفر بن محمد ابن قولویه بوده و راوی آن حسین بن احمد بن مغیره بوشنجی است که افزوده‌هایی اندک با نشانه‌گذاری مناسب بر کتاب داشته است. همچنین روایت از مجهولان یا ناشناسان در این اثر و دیگر کتب قدما به دلیل مبنای متفاوت ایشان در اعتبارسنجی بوده و نمی‌توان آن را نشانه‌ای بر ضعف میراث روایی شیعه و یا نشانه‌ای از نگارش این کتب به دست افراد ضعیف و ناشناس و نفی آنان از مؤلفان اصلی‌شان دانست.

واژه‌های کلیدی: کامل الزیارات، اعتبارسنجی، جعفر بن محمد ابن قولویه، حسین بن

احمد بوشنجی، ادراج، نقد حدیث.

مقدمه و طرح مسئله

از ابتدای تاریخ اسلام توصیه پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) بر کتابت احادیث ایشان و تلاش برای پایش و حفظ این میراث مکتوب از هرگونه دسّ و نابودی بوده است. شیعه با سرلوحه قرار دادن این توصیه‌ها همواره سعی در کتابت احادیث داشته تا بدانجا که فرهنگ نقل و انتقالات حدیثی شیعه، فرهنگی مکتوب محور بوده است. با شروع عصر امامان باقر و صادق (ع) نهضت کتابت اوج گرفته و پس از ایشان و در زمان ائمه متأخر (ع) تا حدود انتهای قرن چهارم هجری نهضت پردازش و فراوری این مکتوبات نیز پا گرفته و به قوت پیش رفت. مکتوبات به یادگار مانده از زمان‌های گذشته که مراحل تنقیح و تنسیق را گذرانده و دارای ملاک‌های اعتباری بودند؛ همواره در پرتو پاسداشت دانشمندان اعصار بعد قرار داشته و مکتوباتی که این مراحل را طی نکرده بودند؛ با استفاده از ملاک‌ها و شواهد موجود، نقد شده و به حاشیه تردید و احتیاط رانده شدند. برای نقد یک اثر علمی باید از شواهد متقن علمی بهره جست و بنا به تصریح قرآن کریم که فرمود: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶) از صرف گمانه‌زنی احتراز کرد.

از جمله کتاب‌هایی که نقدهایی در رابطه با آن وجود دارد، کتاب *کامل الزیارات* است. به طور کلی ابهامات مربوط به *کامل الزیارات* را می‌توان در چند دسته جای داد:

۱- ابهامات پیرامون نقل برخی روایات و اعتبار آنها مانند روایات عاشورایی یا روایات بیانگر ثواب‌های کثیر برای اعمال کم مقدار، که در پی آن اعتبار و جایگاه کتاب نیز تحت الشعاع قرار گرفته و نیازمند بررسی جداگانه‌ای است (برای نمونه بنگرید به: رفعت، ۱۳۹۴، ص ۴۱۰-۴۳۱).

۲- ابهامات پیرامون اسناد برخی از روایات کتاب، که به واسطه مجهول یا مهمل بودن و یا ضعیف شمرده شدن راویان آنها این اسناد نیز ضعیف تلقی شده‌اند (برای نمونه بنگرید به: رفعت، رحمان ستایش و حجازی، ۱۳۹۶)؛

۳- ابهامات و شبهات که در قرن معاصر در زمینه انتساب کتاب به نگارنده مشهور آن یعنی جعفر ابن قولویه قمی مطرح شده؛ و این نوشتار، ناظر به آن سامان یافته است. گفتنی است اولین بار این ابهام توسط مرحوم آقای محمدباقر بهبودی در ضمن پانوشت بر یکی از روایات بحارالانوار (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۲۸، ص ۵۵، پانویس ۲) مطرح شده است. خلاصه نظریه بهبودی این است که کامل الزیارات اثر شخصی به نام ابو عبدالله بوشنجی بوده و او با اصل قرار دادن اثر استاد خود یعنی ابن قولویه، این کتاب را تدوین کرده است. این پانوشت دستمایه‌ی نگارش مقاله‌ای با عنوان «زیادات کامل الزیارات و مساله انتساب اثر به ابن قولویه» از خانم سرشار شده است (۱۳۹۵ش). سرشار در مقاله خود، شواهد بهبودی را در این زمینه دسته‌بندی کرده و با ذکر شواهد و تحلیل‌هایی در این زمینه؛ به تقویت نظریه بهبودی پرداخته است.

گفتنی است که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در اعتبارسنجی و نقد یک اثر، مؤلف آن است. هرگاه که مؤلف شخصی شناخته شده و مورد توجه باشد، و از جایگاه متقن علمی برخوردار باشد، این اعتبار در جایگاه آثار او نیز تأثیر خواهد داشت. این مساله در رابطه با کامل الزیارات نیز مطرح بوده و بحث از مؤلف آن ضروری است. قلمی حاضر با توجه به ابهامات مطرح شده از سوی این افراد و ابهامات احتمالی در رابطه با کتاب کامل الزیارات سامان یافته و با دست‌یازیدن به ملاک‌ها و قرائن موجود در کتب، پس از بررسی جوانب به روش تحلیلی-کتابخانه‌ای، به ارائه تحلیل و داوری نقدهای مطرح شده نشسته است.

لازم به ذکر است که ابهامات مطرح شده از سوی منتقدان کتاب و نیز دیگر ابهامات شناسایی شده ذیل شش مورد دسته‌بندی شده و در این قلمی مورد بررسی قرار گرفته است. این شش دسته ابهام عبارتند از: ابهامات مربوط به اعتبار و اصالت نسخه موجود، یادکرد غریب ابن قولویه در اثر، تقدیم خطبه کتاب بر طریق آن، گزارشات متفاوت برخی فهرست‌نگاران متقدم از عنوان کتاب با آنچه امروزه به آن شهرت داد، عبارات حاکی از افزوده بر کتاب و بالاخره روایت از مهملان و مجهولان توسط مؤلف. نگارنده تلاش کرده تا با

بهره‌جویی از شواهد تاریخی، منابع رجالی و فهرستی و نیز نسخه‌های خطی کامل‌الزیارات به داوری صحیح در رابطه با این اثر پیردازد.

در رابطه با کامل‌الزیارات مقالات متعددی نگارش یافته که برخی از آنها صرفاً جنبه توصیفی و کتابشناسی داشته و برخی دیگر به مباحثی مانند بررسی محتوایی برخی روایات این کتاب یا بررسی نسخ خطی کتاب پرداخته و از بحث این نوشتار-یعنی بازکاوی ابهامات پیرامون انتساب اثر به ابن قولویه-پیرون هستند.

۱. معرفی مؤلف و اثر

کتاب کامل‌الزیارات اثر ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور بن قولویه قمی است. او از خاندانی اهل علم بوده و پدرش محمد و برادرش علی از محدثان شیعه هستند. سال تولد وی برای ما مشخص نیست. البته با توجه به قرائنی مانند سال وفات اساتید و شاگردان او و نیز از آنجا که ابن قولویه از مُعَمَّرین^۱ شمرده نشده است، می‌توان سال تولد وی را حدود دهه آخر قرن سوم هجری در نظر گرفت.

شیخ طوسی سال وفات وی را ۳۶۸ق برشمرده است. (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۴۱۸) حدود بیست و پنج اثر مکتوب برای جعفر ابن قولویه ذکر شده (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۴۳۱، ص ۳۰؛ طوسی، ۱۴۲۷، ص ۱۰۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵الف، ص ۱۲۳-۱۲۴) که شوربختانه فقط کتاب کامل‌الزیارات وی به دست ما رسیده است. نجاشی (م: ۴۵۰ق) و شیخ طوسی (م: ۴۶۰ق) ابن قولویه را به شخصیتی گرانقدر و دارای صفات ممدوحه فراوان (طوسی، بی تا، ص ۱۰۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ب، ص ۱۲۳)؛ و نیز شخصیتی مورد اطمینان توصیف کرده‌اند. نام کامل این کتاب به تصریح مؤلف آن، کامل‌الزیارات است:

۱. به کسانی که عمر نسبتاً طولانی (حدود ۹۰ سال به بالا) در مقایسه با دیگران داشته‌اند، اصطلاحاً «مُعَمَّر» گفته می‌شود.

«... و سمیته کتاب کامل الزیارات و فضلها و ثواب ذلك و فصلته أبوابا...».

(ابن قولویه، ۱۳۵۶، بخش دیباچه، ص ۴)

موضوع و محتوای این کتاب شامل فضیلت، ثواب و آداب زیارت ائمه معصومین (ع) و محبت و فضائل برخی از آن حضرات، و نیز متن زیارت نامه‌های مشترک بین آن ذوات مقدسه و برخی زیارت نامه‌های خاصه است. کتاب کامل الزیارات شامل حدود ۷۵۵ روایت است که در ضمن ۱۰۸ باب چینش و پردازش شده که حدود ۸۲ باب آن به امام حسین ع اختصاص یافته است.

این کتاب از مهم‌ترین منابع روایی شیعه در مساله زیارت و از برخی جهت‌ها جامع‌ترین کتاب موجود است. همچنین کتبی که پس از آن در موضوع زیارت نگاشته شده به نوعی متأثر از این اثر هستند. برای نمونه می‌توان به کتاب‌های *المزار شیخ مفید و المزار الکبیر ابن مشهدی* در این زمینه اشاره کرد. همچنین این کتاب آراء برخی از رجالیان متأخر را در مبانی و زیرساخت‌های توثیق و تضعیف راویان-توثیقات عام-تحت تأثیر قرار داده است. باید افزود نسخه‌ای که هم‌اکنون از این کتاب موجود است؛ نسخه‌ی یکی از شاگردان ابن قولویه به نام حسین بن احمد بن مغیره بوشنجی/ثلاج است. امروزه از زمان تولد یا وفات او اطلاعات خاصی در دست نیست. تنها گزارش قدما در رابطه با او مربوط به *رجال نجاشی* است.

نجاشی در رابطه با بوشنجی چنین نگاشته:

«الحسین بن احمد بن المغیره ابو عبد الله البوشنجی. کان عراقیا، مضطرب المذهب و

کان ثقة فیا بیرویه». (نجاشی، ۱۳۶۵ ج، ص ۶۸)

همان‌گونه که از عبارت نجاشی مشخص است؛ بوشنجی با این که فاقد استحکام عقیدتی بوده، اما از جهت گزارشگری، شخصی ثقة و مورد اطمینان است. افزوده‌های وی در کتاب استادش ابن قولویه نیز حاکی از توثیق وی و مؤیدی برای نظر نجاشی در این زمینه است. چه آنکه وی هرگاه افزوده‌ای بر اثر استادش داشته، همانجا با قرار دادن قرینه‌ای

مخاطب را از آن آگاهی داده تا موجب اشتباه آن اضافه با متن اصلی کتاب نشود (برای نمونه ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۸۲، ص ۲۴۹). توضیح بیشتر در این زمینه در مباحث پیش رو - ابهامات ناشی از افزوده - خواهد آمد.

۲. ابهامات پیرامون انتساب کتاب به ابن قولویه

پیش تر بیان شد که ابهامات موجود در رابطه با کامل الزیارات به سه دسته کلی تقسیم شده که رسالت نوشتار حاضر و اکاوی ابهامات در زمینه انتساب و شواهد پیرامونی آن است.

۲-۱. تردید در اصالت و اعتبار نسخه موجود

آقای محمدباقر بهبودی با توجه به اینکه ابن داود و علامه حلی، بوشنجی را در بخش ضعفای کتاب خود مدخل کرده اند (تقی الدین حلی، ۱۳۴۲ الف، بخش دوم، ص ۴۴۳)؛ اقدام به تضعیف بوشنجی کرده و از پی آن کامل الزیارات را نیز ضعیف برمی شمرد. وی در یکی از حواشی خود بر بحار الانوار چنین نگاشته است:

«نمونه ابن داود فی رجاله ناقلاً نص ذلك عن النجاشی و الغضائری، الا انه ادرجه فی القسم الثانی المختص بذکر المجروحین و المجهولین، كما فعل ذلك العلامة [حلی] فی رجاله و ذكره فی الضعفاء و یرد قوله او یقف فیہ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۲۸، ص ۵۵، پانویس ۲).

این پانویس در این مجلد از کتاب بحار الانوار متعلق به آقای محمدباقر بهبودی است و می گوید:

«ابن داود حلی عنوان (مدخل) وی [بوشنجی] را به نقل از نجاشی و [حسین بن عبیدالله] غضائری آورده، جز این که نام وی را در بخش دوم کتابش که مربوط به مجروحان و مجهولان است؛ ذکر کرده است. همان گونه که علامه [حلی] نیز در رجالش چنین کرده و نام او

[بوشنجی] را در زمره ضعفا و کسانی که کلامشان رد یا در آن

توقف می‌شود؛ ذکر کرده است».

در نقد این دیدگاه نکاتی تقدیم می‌شود:

۱- ابن داود حلی، بوشنجی را یک مرتبه به اعتبار توثیق نجاشی در بخش اول کتابش (راویان مورد اطمینان) (تقی الدین حلی، ۱۳۴۲ب، بخش اول، ص ۳۸۵) و بار دیگر او را در بخش دوم (راویان مجروح و ضعیف) کتابش ذکر کرده و ظاهراً مستند او بنا بر متن کتاب، رجال ابن غضائری است (تقی الدین حلی، ۱۳۴۲ب، بخش دوم، ص ۴۴۳). البته علت تضعیف، ذکر نشده که به احتمال همان اضطراب مذهب بوشنجی است. افزون بر این که امروزه نیز اصل کتاب ابن غضائری موجود نبوده و در نسخه بازسازی شده موجود، مدخل یا مطلبی مربوط به بوشنجی وجود ندارد. این احتمال را نیز نمی‌توان دور از نظر داشت که این نقیصه نقل شده از رجال نجاشی بوده که به اشتباه واژه "جش" در نسخه خطی و تصحیح، "غض" خوانده شده باشد.

۲- علامه حلی نیز مدخل بوشنجی را در بخش دوم کتاب خود و با نقل عبارت نجاشی در این زمینه آورده (علامه حلی، ۱۴۰۲ب، بخش ۲، ص ۲۱۷) که در ظاهر دلیل این کار اضطراب در مذهب بوشنجی بوده است. عجیب آن که هر دو عالم اهل حله، نظر نجاشی در مورد وثاقت بوشنجی در مقام گزارشگری را منعکس کرده اما در نهایت به بوشنجی اعتماد نکرده‌اند. لازم به ذکر است که بخش دوم خلاصه الاقوال علامه حلی اختصاص به راویانی دارد که به دلیل اضطراب یا فساد مذهب و یا دیگر نقیصه های نقل شده در رابطه با آنان؛ توسط علامه حلی به عنوان افرادی که به آنان اعتماد ندارد؛ شناسانده شده‌اند (بنگرید به: دلبری، ۱۳۹۸، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ ربانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۲).

- ۳- اقدام علامه حلی و ابن داود نمی‌تواند موجب تضعیف یا قده جدیدی در رابطه با یک راوی باشد؛ چه آن که آن‌ها با تکیه بر گزارشات قدما اقدام به این کار کرده و دلیل حکم آنان برای ما مشخص است و محملی برای قبول تقلیدوار این تضعیفات وجود ندارد.
- ۴- نکته‌ای که باید در رابطه با بوشنجی در نظر گرفت، نقل دست کم سه روایت از او توسط شیخ مفید است که می‌توان آن را مؤیدی بر توثیق بوشنجی توسط نجاشی دانست (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۵، مجلس دوم؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۲، مجلس هشتم؛ محمد بن محمد مفید و مفید، ۱۴۰۳، ص ۲۳، مجلس سوم).
- ۵- از قدما تنها نجاشی مدخلی را به بوشنجی اختصاص داده و اطلاعات ما محدود به همان داده‌هاست که بر اساس آن اطلاعات، بوشنجی شخصی موثق است.
- در نتیجه، ضعف نسبت داده شده به بوشنجی بی پایه بوده و او از جهت گزارشگری شخصی مورد وثوق است و *کامل الزیارات* ابن قولویه - که امروزه از طریق او به دست ما رسیده- نیز مورد اطمینان است.

۲-۲. یادکرد غریب ابن قولویه در اثر

بهبودی معتقد است که با توجه به کاربرد تعابیری غریب در رابطه با ابن قولویه در *کامل الزیارات*؛ مؤلف کتاب شخص دیگری به نام بوشنجی بوده که با اصل قرار دادن روایات یا کتاب ابن قولویه و افزودن روایاتی چند بر آن، کتاب دیگری تولید نموده است. (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۲۸، ص ۵۵، پانویس ۲) سرشار نیز به منظور شاهد آوردن برای این فرضیه در ضمن مقاله‌اش چنین نگاشته:

«کاربرد تعابیری مانند رحمه الله و رضی الله عنه و الحقه بموالیه بعد از نام ابن قولویه، یا ذکر نام وی بعد از القابی همچون شیخی و شیخنا در متن این اثر (ص ۲۷۹، ۲۷۳، ۲۷۲) نشان می‌دهد کامل الزیارات بعد

از درگذشت جعفر بن محمد بن قولویه تالیف شده است». (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸).

۲-۳. تقدیم خطبه بر طریق [کتاب]

دومین شاهد ارائه شده بر فرضیه بهبودی مقدم شدن خطبه کتاب بر طریق آن است. توضیح آنکه مطابق نظر بهبودی اگر مؤلف کتاب ابن قولویه بوده؛ می‌بایست راوی کتاب - یعنی بوشنجی - ابتدا طریق خود به مؤلف را بیان می‌داشته و سپس خطبه استادش را نقل می‌کرده؛ در حالی که خطبه کتاب بر طریق بوشنجی به این اثر مقدم شده است. بهبودی از این قضیه اینطور نتیجه گرفته که بوشنجی مؤلف کتاب است و نه استادش ابن قولویه. او در این رابطه می‌نویسد:

«و الظاهر من تأخیر سند الكتاب عن الخطبه و الفهرس انه - بوشنجی - هو الذی انشا الخطبه و رتب الفهرس، لا شیخه، والا لوجب تقدیم سند الكتاب علی الخطبه کما فی غیر واحد من اسناد کتب الحدیث» (مجلسی، ج ۲۸، ص ۵۶؛ سرشار، ص ۱۶۰).

ترجمه: از تأخیر سند کتاب از خطبه و فهرست آن چنین بر می‌آید که او - بوشنجی - کسی است که خطبه را نگاشته و فهرست را مرتب کرده است، نه استادش ابن قولویه. اگر این چنین نبود، تقدیم سند کتاب بر خطبه [آن] لازم می‌نمود، همان‌گونه که در بسیاری از اسناد کتب حدیث این چنین است.

پیرامون دو ابهام/شبهه پیش گفته چند نکته تقدیم می‌شود:

۱. مواردی که در رابطه با یادکرد غریب ابن قولویه در کامل الزیارات بیان شده، همگی مربوط به افزوده‌هایی است که شاگردش بوشنجی بر این کتاب داشته است. البته مساله افزوده‌های واقع شده بر این کتاب در بخش مربوط به خود به تفصیل پیگیری خواهد

^۱ در تفاوت سند با طریق می‌توان چنین توضیح داد: سند راه رسیدن به یک روایت و طریق راه دسترسی به مجموعه‌ای از روایات - در قالب کتاب و ... - است.

شد اما گذرا باید گفت که این موارد همان گونه که در متن کتاب نیز مشخص است، افزوده‌های نشانه دار راوی کتاب هستند؛ که با توجه به عبارات او، این تعبیر مربوط به پس از رحلت ابن قولویه بوده و این ضروری به صحت انتساب اثر به ابن قولویه نمی‌زند.

۲. با کاوشی گذرا در کتب قدما این نکته به آسانی به دست می‌آید که آن عصر برای تحمل حدیث شیوه‌های گوناگونی وجود داشته که متداول‌ترین آن‌ها شیوه‌ی قرائت و سماع بوده است. توضیح آن که در حلقه‌های درسی، استاد کتاب یا روایات خود را قرائت می‌کرده و شاگردان با سماع - یا بالعکس - و استنساخ آن، به مرور زمان اجازه روایت آن کتاب یا روایات را از استاد خویش دریافت می‌کردند. می‌توان در این زمینه به اجازاتی مانند «بلاغ»‌های مختلف در این زمینه اشاره کرد. منظور از بلاغ، نسخه خطی پس از نگارش است که گاه توسط مؤلف و گاه به واسطه شخص دیگری غیر از مؤلف با نسخه اصلی مقابله می‌شده است. پس از مقابله با عبارات متنوع اصل این مقابله و به طور معمول شیوه مقابله را گزارش می‌کردند که همگی این علامات و عبارات را «بلاغ» می‌نامند. (بنگرید به: صدرایی خویی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹؛ صدرایی خویی و محمودی، ۱۳۹۶، ص ۴۰-۴۱).

طبیعی است که در این میان شاگردان با عباراتی از استاد خود نیز یاد می‌کردند و گاه که شاگردان پس از مدتی دست‌نوشته‌های اولیه خویش را تبدیل به متن نهایی کرده و یا حواشی - افزوده‌هایی - را بر نسخه خود از کتاب استاد شان می‌افزودند، استاد وفات یافته بود و با عباراتی مانند "رحمه الله" و شبیه آن از او یاد می‌کردند که در ادامه به مواردی از آن اشاره خواهد شد. طُرفه آن که هنوز هم چنین شیوه‌ای در حوزه‌های علمیه شیعه تاحدودی مرسوم است. افزون بر اینکه به صرف این مطلب که امروزه نسخه شاگرد به دست ما رسیده و نه استاد؛ نمی‌توان به مغایرت میان کتاب استاد با نسخه شاگرد حکم داد.

۳. با بررسی اجمالی در کتب شیعه می‌توان موارد مشابهی در یادکرد غریب راوی کتاب از استاد - البته در نگاه بهبودی - و نیز تقدیم خطبه بر طریق به کتاب را یافت که برای نمونه به برخی از این آثار و عبارات طرق آنها اشاره می‌کنیم:

نام کتاب	مؤلف	متن طریق به کتاب
تفسیر قمی	علی بن ابراهیم قمی (زنده در: ۳۰۷ق)	قال و حدثنی ابی عن محمد بن ابی عمیر... (قمی، ۱۴۰۴، ص ۱، ص ۲۸)
کافی	محمد بن یعقوب کلینی (م: ۳۲۹ق)	اخبرنا ابو جعفر محمد بن یعقوب قال حدثنی عدّه من اصحابنا... (کلینی، ۱۳۶۳ الف، ج ۱، ص ۱۰)
هدایه الکبری	حسین بن حمدان خصیبی (م: ۳۳۴ق)	قال السید ابو عبدالله الحسین بن حمدان الخصیبی رضی الله عنه حدثنی جعفر بن محمد بن مالک... (خصیبی، ۱۴۱۹، ص ۳۵)
تمحیص	محمد بن همام اسکافی (م: ۳۳۶ق)	حدثنی ابو علی محمد بن همام قال حدثنی عبدالله بن جعفر... محمد بن همام اسکافی، تمحیص، پژوهشکده باقر العلوم (ع)، انتشارات نورالسجاد: قم، ۱۳۸۸، ص ۳۰.
کتاب من لا یحضره الفقیه	شیخ صدوق (م: ۳۸۱ق)	قال الشیخ السعید الفقیه ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی مصنف هذا الكتاب رحمه الله علیه... (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵)
کتاب التوحید	همو	قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی رضی الله عنه... (ابن بابویه، ۱۴۱۶، ص ۱۸)
اختصاص	منسوب به شیخ مفید (م: ۴۱۳ق)	قال محمد بن محمد بن النعمان حدثنی ابو غالب... محمد بن محمد مفید، الاختصاص (جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي: قم، بی تا)، ۱.

موارد مشابهی از این دست وجود دارد که با رجوع به کتب حدیثی قدما مشهود و قابل پیگیری است.

۴. همان گونه که در نمونه‌های ذکر شده مشخص است، این گونه نیست که اصل و رسم میان محدثان بر تقدیم طریق کتاب به خطبه آن باشد؛ بلکه به عکس می‌توان گفت شیوه اصلی یا دست کم آنچه در بیشتر کتب حدیثی رخ داده خلاف ادعای مطرح شده بوده

و خطبه کتاب بر طریقی مقدم شده است. افزون بر این که مستند و دلیلی بر این ادعا ارائه نشده است. در *کامل الزیارات* نیز، اگر نام راوی در آغاز خطبه نیست و از آن سو نام ابن قولویه در آغاز سند حدیث اول کتاب است این به دلیل مشی محدثان و راویان بوده که روایت را در آغاز سند احادیث و نه اول خطبه کتاب قرار می‌داده‌اند و این را هر آگاهی بر سنت محدثان می‌داند. (انصاری، بی تا)

۵. انتساب *کامل الزیارات* به ابن قولویه امری مشهور بوده که این شهرت بر کسی پوشیده نیست. برای نمونه ذکر شهادت سید ابن طاوس (م: ۶۶۴ق) بر وجود چنین کتابی در نزد او از ابن قولویه آن هم به ضمیمه دستخط جدش شیخ طوسی جالب به نظر می‌رسد:

«رؤینا ذلك یاسنادنا إلى جدّي أبي جعفر الطوسي، عن الشيخ المفيد
محمد بن محمد بن النعمان، عن شبيخه أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه قدس الله جل
جلاله أرواحهم، من كتابه الذي ساه كامل الزيارات، من نسخة عليها خط جدي أبي
جعفر الطوسي» (ابن طاووس، ۱۴۱۴ الف، ص ۷۳).

بر اساس این گزارش، نسخه‌ای که به واسطه‌ی دیگر شاگرد ابن قولویه یعنی شیخ مفید از *کامل الزیارات* نگاشته شده، به دست سید رسیده و حداقل تا آن عصر موجود بوده است. گفتنی است شهرت انتساب چنین کتابی را نمی‌توان به صرف یک گمانه زنی و فرضیه زیر سؤال برد. با توجه به اینکه شیخ مفید علاوه بر ابن قولویه، شاگرد بوشنجی نیز بوده؛ این احتمال که نسخه او از *کامل الزیارات* نیز به واسطه بوشنجی به ابن قولویه برسد، بعید به نظر نمی‌رسد.

۴-۲. گزارشات متفاوت شیخ طوسی و نجاشی از عنوان کتاب

نجاشی از این کتاب با عنوان کتاب الزیارات (نجاشی، ۱۳۶۵ ب، ص ۱۲۴) یاد می‌کند. شیخ طوسی اما عنوان جامع الزیارات (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۰۹) را گزارش کرده است. ممکن

است گزارش شیخ و نجاشی نیز به عنوان شاهدی برای فرضیه اثبات مغایرت کتاب ابن قولویه با کامل الزیارات استفاده شود؛ چنانچه سرشار نگاشته:

«نام اثر وی را هم، کتاب الزیارات یا جامع الزیارات - و نه کامل الزیارات - آورده‌اند. با این حال دست کم در سده‌های اخیر، کامل الزیارات فوق الذکر همان اثر ابن قولویه تلقی شده است» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴).

در رابطه با تغایر اسامی گزارش شده از کتاب با نام کنونی آن، نکات ذیل تقدیم می‌شود:

۱- مؤلف کتاب یعنی ابن قولویه در دیباچه کتابش در رابطه با عنوان کتاب چنین می‌نگارد: «... و سمیته کتاب کامل الزیارات و فضلها و ثواب ذلك و فصلته أبوابا...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۴). امروزه نیز آنچه که برای این کتاب شهرت دارد هماهنگ با مقدمه خود کتاب، یعنی عنوان کامل الزیارات است. پیش‌تر ذکر شد که سید ابن طاوس - در قرن هفتم قمری - نیز به هنگام یادکرد از کتاب ابن قولویه از عنوان کامل الزیارات استفاده می‌کند (ابن طاووس، ۱۴۱۴ ب، ص ۷۳) و نه عنوان دیگری. آقا بزرگ تهرانی نیز پس از یادکرد از دو عنوان گزارش شده توسط شیخ و نجاشی برای این کتاب، می‌نویسد: «البته عنوان مشهور [این کتاب] کامل الزیارة است». (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۲۵۵)

۲- ساده‌ترین تبیین برای مساله اختلاف در گزارش عنوان این کتاب این است که نام‌های گزارش شده توسط شیخ طوسی و نجاشی، از لحاظ معنا اختلاف قابل توجهی با عنوان اصلی ندارند؛ یکی کلمه‌ای کمتر داشته و دیگری عبارتی مترادف با عنوان اصلی است. افزون بر اینکه فهرست‌نگاران شیعه همیشه در مقام گزارشگری دقیق از نام کتاب

نبوده‌اند؛ بلکه گاه عنوانی را که متناسب با موضوع و محتوای کتاب است برای آن برشمرده و یا نامی که برای کتاب مشهور بوده و یا حتی عنوان انتخابی خود را گزارش کرده‌اند!

۵-۲. افزوده‌ها و تعابیر حاکی از افزوده

بخشی از ابهامات در رابطه با این کتاب، در نتیجه برخی افزوده‌ها به کامل‌الزیارات و یا تعابیری حاکی از زیاده است. افزوده‌هایی که بوشنجی بر کتاب داشته موجب شکل‌گیری چهار ابهام برای بهبودی شده تا جایی که فرضیه‌ی تعلق اثر حاضر به بوشنجی مطرح شده است. اما پیش از پرداختن به این ابهامات شایسته است که این افزوده‌ها با نگاهی اجمالی از نظر گذرانده شوند. گفتنی است که تمامی افزوده‌های شناسایی شده بوشنجی بر کتاب محدود به پنج مورد است:

شماره افزوده	آدرس	عبارت سند
اول	باب ۸۲، حدیث پنجم، ص ۲۴۹	وَ زَادَهُ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَقِبَ هَذَا الْحَدِيثِ فِي هَذَا الْبَابِ بِمَا أَخْبَرَهُ بِهِ حَبْدَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ نَعِيمِ السَّمَرَقَنْدِيِّ...
دوم	همان باب، حدیث نهم، ص ۲۵۰	وَ مِنْ زِيَادَةِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْمُغِيرَةِ مَا فِي حَدِيثِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ زَكَرِيَّا الْقُتَيْبِيِّ...
سوم (به احتمال بسیار)	همان، حدیث دهم	حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي زَاهِرٍ...
چهارم	باب ۸۸، حدیث اول، صص ۲۵۹-۲۶۶	للحسين بن أحمد بن المغيرة فيه حديث- رواه شيخه أبو القاسم رحمه الله مصنف هذا الكتاب و نقل عنه...
پنجم	باب ۹۰، حدیث سوم، ص ۲۷۳	قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْمُغِيرَةِ...

^۱. برای نمونه نجاشی و شیخ طوسی از کتب حسین بن سعید با عنوان ثلاثون کتاب نام می‌برند حال آنکه عناوین این کتب چیز دیگری است (نجاشی، ص ۵۹؛ طوسی، ص ۱۴۹). یا نام گذاری کتب صفوان بن یحیی به ثلاثون کتاب توسط نجاشی (نجاشی، ص ۱۹۷) و نیز نام گذاری کتاب *نوادیر الحکمه* احمد بن محمد بن یحیی توسط قمی ها به *دبه* [روغن] شیبیب! (نجاشی، ص ۳۴۹).

۱-۵-۲. افزوده‌های بوشنجی بر کتاب

برای توضیح بیشتر در این باره به نقل پاره ای از عبارت‌های سرشار می پردازیم:

«محمد باقر بهبودی ... معتقد است کامل الزیارات کنونی اثر ابن قولویه نیست بلکه نتیجه بازنویسی اثر ابن قولویه توسط یکی از شاگردان او، و آکنده از درج ها و اضافات است. ... وی (بوشنجی) با اصل قرار دادن مجموعه‌ی روایات استاد خود - ابن قولویه - و البته با بهره گرفتن از روایات دیگر استادانش، کامل الزیارات را پس از درگذشت ابن قولویه تالیف نموده است» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷).

این عبارت اشاره به حاشیه بهبودی بر بحارالانوار دارد که وی در آن به دلیل وجود ادراجاتی در کتاب که توسط بوشنجی صورت گرفته، کتاب را از آن او - و نه ابن قولویه - می داند (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۲۸، ص ۵۵).

همچنین سرشار در جای دیگر می نویسد:

«بهبودی نه از این موضوع به تنهایی، که از نهادن آن در کنار شواهد و قرائنی دیگر به نتیجه پیش گفته (عدم صحت انتساب به ابن قولویه) می رسد» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰).

با توجه به حاشیه بهبودی ذیل روایت اول باب ۸۸ کامل الزیارات که در بحارالانوار نقل شده، در ظاهر زیاده‌ای که ایندو در این فقره به آن اشاره کرده‌اند؛ همین یک روایت و یا حداکثر ۵ روایت از مجموع ۷۵۵ روایت کتاب است. بوشنجی در باب ۸۸ کامل الزیارات روایتی را - با ذکر قرائن و شواهد مشخص برای خواننده - بر کتاب افزوده است.

بوشنجی در توضیح افزوده خود در این باب می نگارد:

«للحسین بن أحمد بن المغيرة فيه حديث رواه شيخه أبو القاسم رحمه الله مصنف هذا الكتاب و نقل عنه... ذهب علي شيخنا رحمه الله أن يضمه كتابه هذا و هو مما يليق بهذا الباب... وقد كنت استفتت هذا الحديث بمصر - عن شَيْخِي أَبِي الْقَاسِمِ عَلِيِّ بْنِ

محمد بن عبدوس الکوفی رحمه الله... و قد ذاکرت شیخنا ابن قولویه بهذا الحدیث بعد فراغه من تصنیف هذا الكتاب لیدخله فيه فما قضی - ذلك و عَاجَلْتُهُ مَبِئْتُهُ رَضِيَ اللهُ عنه... و هذا الحدیث داخل فیما أجاز لی شیخی ره و قد جمعت بین الروایتین... و ذلك أني ما قرأته علی شیخی ره...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۶۰).

به صورت خلاصه او انگیزه خود از این کار اینطور توضیح می‌دهد که روایتی را که از خود ابن قولویه دریافت کرده در این باب می‌آورد و دلیلش هم این است که استادش قصد این کار را داشته اما اجل به او مهلت نداده، پس او این کار را به اتمام می‌رساند (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۶۰).

سرشار در این باره چنین نگاشته است:

«نویسنده این باب توضیح می‌دهد که در این باب حدیثی است که مصنف این اثر - ابن قولویه - نیز آن را در جایی غیر از این کتاب روایت کرده [است]. این سخن بدان معناست که وی نوشتار ابن قولویه را برگرفته و دست کم این باب را بدان افزوده، و در این افزونه‌ها نیز به نقل‌های خود ابن قولویه نظر داشته است. بهبودی شکاکیت خود را از این هم فراتر می‌برد و محتمل می‌داند که دخل و تصرف‌های بوشنجی در این اثر، محدود به درج این موارد نباشد.» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲).

حال که محل ابهام و نزاع در مساله روشن شده، چند نکته پیرامون آن تقدیم می‌شود:

۱- مساله افزوده نگاری بر کتب به دو صورت قابل تصور است:

الف) اضافات به قدری باشد که ماهیت اثر را تحت الشعاع قرار داده و آن را به کتابی دیگر تبدیل کند. این مورد همان صورت فرضی است که بهبودی و سرشار در مورد کامل الزیارات بدان معتقدند که پیش‌تر نیز کلام آنان در این زمینه ذکر شد. برای اینکه این فرضیه اثبات شود نیاز به قرائن و شواهد متعددی داریم - از جمله وجود نسخه دیگری از اثر

اصلی تا از رهگذر مقابله با نسخه دارای افزوده، دوگانگی و افتراقات آنان مشخص شود - که چنین شواهد و مستندات در دست نیست.

ب) اضافات جزئی؛ به صورتی که اصل اثر به قوت خود باقی بوده و صرفاً چند گزارش در لابلای حجم عظیم محتوای کتاب گنجانده شود که خود به دو صورت است:

- بدون نشانه گذاری؛ این عدم نشانه گذاری اگر موجب تدلیس و فریب مخاطب را فراهم آورد، از عوامل جرح راوی بوده که به دلیل توثیق موجود در رابطه با بوشنجی (نجاشی، ۱۳۶۵ الف، ص ۶۸) و عدم وجود قرینه‌ای در این زمینه، این فرض نیز منتفی است.

- با نشانه گذاری؛ این مورد در حقیقت چیزی است که در کامل الزیارات با آن مواجهیم. راوی کتاب در تمامی موارد اضافاتی که شناسایی شده؛ آنها را با قرائن متعدد نشانه گذاری نموده است.

افزون بر اینکه به صرف ادعای احتمال وجود اضافات دیگری بر اثر آن هم بدون ذکر دلیل و مستند نمی‌توان مدعی مغایرت نسخه موجود با اثر ابن قولویه شد. طرفه آنکه با وجود ادعای قرائن متعدد از سوی منتقدان به کتاب، ایشان هیچ‌گاه مستندات خود را ارائه نکردند.

۲- در گذشته راویان و دانشوران اسلامی با اهدافی چون رفع نقایص و یا تکمیل کتاب دست به تلخیص، افزودن و یا حتی تغییرات گسترده‌ای در ساختار کتاب همچون تبویب آثار می‌زدند. برای نمونه افزوده‌های محمد ابن ابی عمیر بر کتاب حلبی (برای اطلاع در این زمینه بنگرید به: عباس مفید، ۱۳۹۸) اضافات علی بن مهزیار بر برخی از کتب حسین

بن سعید، افزوده‌های عبدالرحمن بن ابی نجران بر کتاب *القضایا* محمد بن قیس،^۱ تبویب برخی از کتب حدیثی توسط داود بن کوره و ... همه از این دست هستند. در نتیجه افزودن روایاتی بر یک کتاب روایی در میان محدثان امری متعارف و رایج بوده و تا زمانی که ماهیت یک اثر کاملاً تغییر نمی‌یافته؛ آن اثر متعلق به مؤلف آن و نه افزوده‌نگار بوده و هست. در *کامل الزیارات* که وضعیت بسیار خوبی وجود دارد چه آنکه این افزوده‌ها با نشان‌گذاری مناسب و به شدت اندک - حدود ۵ گزارش از حدود ۷۵۵ گزارش موجود در کتاب - هستند.

جالب آنکه سرشار خود نیز به متعارف بودن افزوده‌های جمعی از دانشوران در آثار دیگران اشاره کرده و می‌نویسد:

«درج مطالبی در ضمن آثار دیگران، البته پدیده‌ی شناخته‌شده‌ای

است» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲).

۳- بوشنجی در هنگام درج حدیثی در ابتدای باب ۸۸ به دو نکته اشاره می‌کند:

الف) در حال مذاکره با استادش ابن قولویه بوده تا این روایت را بر کتاب استادش بیافزاید اما اجل استاد را مهلت نداده، فلذا خود بوشنجی این روایت را می‌افزاید. این گزارش می‌تواند حاکی از راضی بودن ابن قولویه به این امر باشد، چه آنکه بوشنجی این روایت را از جمله روایاتی بر می‌شمرد که از استادش ابن قولویه دریافت کرده و نقل

^۱ «قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي: إن علي بن مهزيار أخذ مصنفات الحسين بن سعيد و زاد عليها في ثلاثة كتب منها زيادة كثيرة أضعاف ما للحسين منها: كتاب الوضوء و كتاب الصلاة و كتاب الحج و سائر ذلك زاد شيئاً قليلاً» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۶۶-۲۶۵).

^۲ «عبد الله بن محمد بن خالد عن عبد الرحمن بن أبي نجران بكتابه القضایا و هو كتاب محمد بن قيس رواه عن عاصم بن حميد عن محمد و زاد عبد الرحمن فيه زيادات» (نجاشی، ۱۳۶۵ الف، ص ۲۳۵).

^۳ «و هو الذي بوب كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى و كتاب المشيخة للحسن بن محبوب السراد (نجاشی، ۱۳۶۵ الف، ص ۱۵۸) و «بوب كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى» (برقی، ۱۳۴۲، ص ۴۲۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۱۸۳).

روایت توسط راوی-ابن قولویه-به معنای قبول محتوای آن توسط او است. یکی از منتقدان اما، این عبارات را حاکی از عدم رضایت ابن قولویه تلقی کرده و می نویسد:

«نقل هایی که چه بسا ابن قولویه با همه ی مذاکرات [بوشنجی با او]، وی را ضعیف به درج آن‌ها در اثر خود نشده است» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲).

ب) بوشنجی پس از نام بردن از استادش ابن قولویه از او به عنوان «مصنف هذا الكتاب» یاد می کند (ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۸۸، ص ۲۶۰). این بهترین مستند و قرینه بر عدم مغایرت نسخه موجود با اصل اثر ابن قولویه و این همانی آنهاست. چه آنکه با تصریح روشنی که راوی کتاب به انتساب اثر به ابن قولویه دارد، جای هیچ گونه شک و گمانه زنی در این زمینه باقی نمی ماند.

۲-۵-۲. تعابیر حاکی از درج زیادات

از جمله شواهدی که سرشار برای تقویت نظریه خود- مبنی بر تعلق اثر به بوشنجی-ارائه می دهد، تعابیر حاکی از افزوده‌های بوشنجی به اثر استادش است. اگرچه نگارنده این قلمی، چگونگی دلالت این تعابیر بر مغایرت نسخه موجود با اثر ابن قولویه را دریافته و به نظر می رسد عبارات سرشار نیز دلالت بر تعلق اثر به ابن قولویه دارد؛ نه تعلق اثر موجود به بوشنجی و تقویت نظریه ایشان. توضیح آنکه سرشار در جای جای قلمی خود در این بخش به امانت داری بوشنجی تصریح، و نیز بر دلالت تعابیر حاکی از ادراج بر جزئی بودن تصرفات بوشنجی در کتاب استادش ابن قولویه شهادت داده است.

برای نمونه می نویسد:

«عباراتی چون "من زیاده الحسین" یا "زاد الحسین" می تواند حاکی

از این دانسته شود که بعد از وفات ابن قولویه، بوشنجی در این اثر

ویرایش هایی اعمال کرده است ... به نظر می رسد زیادات بوشنجی

بر اثر ابن قولویه، ویرایش‌هایی جزئی به شمار می‌روند؛ ویرایش‌هایی که وی همواره خود بدان تصریح کرده و راه را بر سوء تفاهم خواننده و اشتباه گرفتن مؤلف حقیقی اثر با درج‌کننده‌ی عباراتی جزئی بسته است» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۴).

۳-۵-۲. پنداره نقل از شاگردان ابن قولویه در کتاب

سرشار در نقدی دیگر بر کتاب کامل الزیارات می‌نویسد:

«در کامل الزیارات نویسنده گاه از افرادی روایت می‌کند که به طبقه شاگردان ابن قولویه تعلق دارند؛ نه استادان وی. چنین پدیده‌ای با نگارش اثر به دست شاگرد ابن قولویه سازگارتر است و احتمال گسترده‌تر بودن دامنه‌ی درج‌ها در کتاب را بیشتر می‌کند» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۳).

منظور سرشار از این عبارات به احتمال، همان روایت موجود در صفحه ۲۴۹ کتاب با

این متن است:

«قال ابن قولویه و زاده الحسين بن أحمد بن المغيرة عقب هذا الحديث في هذا الباب بما أخبره به حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي بإجازته بخطه باجتناباً للحج عن أبي النضر محمد بن مسعود العياشي عن علي بن محمد» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۴۹).

این حدیث در شماره گذاری جدید کتاب به عنوان پنجمین حدیث باب در نظر گرفته شده است. سرشار با توجه به عبارات این سند چنین فهمیده که ابن قولویه روایتی را به واسطه شاگردش بوشنجی نقل کرده است.

اکنون در رابطه با این سند می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت:

۱- عبارت "قال ابن قولویه" مربوط به حدیث قبل و نه ابتدای سند بعد بوده و بوشنجی با این عبارت قصد داشته تا به مخاطب بفهماند که کلام ابن قولویه تمام شده و از ابتدای عبارت "زاده الحسین..." افزوده اوست که چنین نشانه گذاری شده است. این فرض با توجه به اینکه حیدر بن محمد از اقربان ابن قولویه و از شاگردان وی و نیز شاگرد کشی و عیاشی است، به واقع نزدیک تر می نماید (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۶). افزون بر این که در نسخه های خطی کهن، بنا بر شماره گذاری روایات نبوده و اسناد نیز به صورت مسلسل نبوده و روایات به صورت پشت سر هم چینش می شده که نتیجه بررسی چندین نسخه خطی از کتاب *کامل الزیارات* توسط نگارنده نیز موید این ادعاست (برای نمونه ر.ک: نسخه های خطی کتاب کامل الزیارات به شماره گان ۸۱۲۴۵۳، ۱۲۲۰۸۴۶ و ۱۰۸۵۸۴۴ موجود در سایت «سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران - نسخه های خطی»).

۲- ابن قولویه این روایت را -به دلیل اینکه ذکر آن را لازم می دانسته- از شاگردش بوشنجی و از طریق او از دیگر شاگردش حیدر بن محمد بن نعیم ذکر کرده باشد! به دلیل اینکه چنین شیوه ای نزد قدما در غایت ندرت بوده -تا بدانجا که چنین روایاتی را با برجسبی چون روایه الاقران نشانه گذاری نموده اند (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ص ۱۳) - و قرینه ای نیز بر وقوع آن در دسترس نیست، صحیح به نظر نمی رسد.

از آنچه بیان شد می توان به نتایج ذیل اشاره کرد:

الف) ادعای سرشار این است که موارد فراوانی سند به نقل از شاگردان ابن قولویه در کتاب موجود بوده که دلالت بر انتساب اثر به غیر او دارد؛ حال آنکه وی مورد دیگری را سراغ نمی دهد.

ب) این روایت نیز از افزوده های بوشنجی بوده و مساله روایت از شاگردان ابن قولویه در کتاب، صحیح به نظر نمی رسد.

دو روایت پایانی باب هشتماد و دوم کامل الزیارات به نقل از احمد بن ادریس (ابوعلی الاشعری) بوده که روایت اول با توجه به قرائن موجود، از زیادات بوشنجی بر کتاب است. چالش اما، روایت دوم بوده که مشخص نیست از زیادات بوشنجی و یا نص کتاب است. سند دو روایت بدین قرار است:

«و من زیادة الحسین بن أحمد بن المغيرة ما فی حدیث أحمد بن إدريس بن أحمد بن زکریا القمي قال حدثني محمد بن عبد الجبار عن علي بن إسماعيل عن محمد بن عمرو عن قائد [فائد] الحناط عن أبي الحسن الماضي (ع)؛ -حدثني أحمد بن إدريس قال حدثني أحمد بن أبي زاهر عن محمد بن الحسين الزيات عن حسين بن عمران عن عمران قال قلت لأبي الحسن (ع)» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۸۲، ص ۲۵۰).

سرشار با توجه به غریب بودن سند دوم و ناهمخوانی آن با شیوه نقل ابن قولویه، احتمال داده که این روایت از زیادات بوشنجی باشد. البته او این گونه عبارت پردازی بوشنجی را تصحیف به افتادگی (سقط) یا تدلیس می داند (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵-۱۶۶). با توجه به توثیق صریح نجاشی در رابطه با بوشنجی، احتمال تدلیس وی منتفی بوده و یا دست کم با وجود تذکار و آگاهی افزوده نگار در مواقع افزودن زیاده، احتمال قوی تری نسبت به گمانه منتقدان وجود دارد- مبنی بر اینکه اگر افزوده دیگری رخ می داد، افزوده نگار به سان دیگر موارد، نشانه‌ای به جای می گذاشت- اما احتمال تصحیف را نمی توان دور از واقع دانست.

تقدیم چند نکته در رابطه با این روایت ضروری می نماید:

^۱ تدلیس در کتب رجال و فهرست گاه با واژه تخلیط و خلط به کار رفته و نوعی در هم آمیختن چند چیز با یکدیگر که به سلامت و بهره برداری صحیح از آنها آسیب میرساند؛ است. انجام چنین کاری از سوی راوی، از عوامل تضعیف او و نقطه مقابل توثیق است. (بنگرید به: استرآبادی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۲؛ حسینی شیرازی، ۱۳۹۸، ص ۳۷۵-۳۷۸؛ غلامعلی، ۱۳۹۶، ص ۷۰)

۱- هر دو روایت از حیث سندی مرسل بوده، چرا که ابن قولویه و بوشنجی هیچ یک به لحاظ طبقه نمی‌توانستند راوی از احمد بن ادریس (م: ۳۰۶ق) (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵ الف، ص ۹۲) باشند. افزون بر اینکه ابن قولویه روایت دیگری نیز از احمد بن ادریس ندارد.

۲- این روایت در هیچ یک از دیگر کتب حدیثی شیعه به نقل از احمد بن ادریس موجود نیست. به علاوه اینکه چنین روایتی به نقل از ابن قولویه نیز در هیچ یک از کتب حدیثی وجود ندارد. گویا این روایات نیز با توجه به قرائن، از زیادات بوشنجی بوده و تصحیف به افتادگی در ابتدای سند آن رخ داده و یا اینکه با توجه به سند قبل، پدیده تعلیق در آن صورت گرفته است.

۶-۲. روایت از مهملان، مجهولان و ضعیفان

سرشار در جایی دیگر برای نزدیک ساختن مخاطب به نظریه استادش بهبودی می‌نویسد:

«در این اثر فراوان از شخصیت‌هایی نقل روایت می‌شود که عالمان شیعه در طعن ایشان متفق بوده‌اند... افزون بر این شماری قابل توجه از راویان روایات این اثر هم از مجاهیل هستند... و به طبع نقل روایت از ایشان با مقام محدثی سرشناس همچون ابن قولویه ناسازگار است... از دیگر سو، وی مؤلف اثری تلقی می‌گردد که حجم قابل توجهی از آن به نقل از راویان ضعیف و غیر قابل اعتماد اختصاص یافته است. نقل‌هایی که به طبع نمی‌توان از محدثی همچون وی انتظار داشت» (سرشار، ۱۳۹۵، ص ۱۵۵-۱۵۷).

^۱ در فرایند تحدیث، به لحاظ طبقه و امکان درک و روایت مستقیم راویان یک طبقه از طبقه دیگر ضوابطی وجود دارد (برای اطلاع در این زمینه بنگرید به: پورموسی و حیدری فطرت، ۱۳۹۸).

در پاسخ به این عبارات و رفع آخرین ابهام در انتساب کامل الزیارات تقدیم چند نکته ضروری است:

۱- نظام اعتبارسنجی قدما یعنی وثوق به صدور روایت به واسطه قرائن متعدد؛ با رویکرد برخی متأخرین-وثوق به راوی یا در اصطلاح، وثوق به سند- متفاوت است. در نگاه قدما، یکی از قرینه های احراز صدور یک روایت، ثقه بودن راوی است و بالطبع قرائن دیگری نیز در این زمینه مورد نیاز است (استرآبادی، ۱۴۲۲، تعلیقات وحید بهبهانی، ج ۱، ص ۸۹ و ۱۶۷). آنگاه این مطلب پدیده اکثار روایت از ضعیفان در معتبرترین کتب حدیثی مانند کتب اربعه است. در نتیجه وجود روایات-ولو متعدد- از ضعیفان یا مجهولان به معنای عام-شامل مهملان و مجهولان اصطلاحی- در یک اثر در نگاه کسی که اندک آشنایی با کتب حدیثی داشته باشد؛ غریب نمی نماید (برای اطلاع در رابطه با شیوه اعتبارسنجی قدما و روش بازیابی منابع بنگرید به: حمادی و حسینی شیرازی، ۱۳۹۳). افزون بر اینکه در نگاه قدما روایات به دو دسته مقبول و نامقبول-و نه دسته بندی چهارگانه مکتب حله- تقسیم می شده است. ملاک آن نیز برآیند بررسی تمامی قرائن-و نه فقط سند- بوده است.

۲- ناگفته پیداست که فضای نقل روایات در شیعه-بخلاف اهل سنت- نظام نقل مکتوب و مجموعی روایات بوده است. در نتیجه در برخورد با یک سند که از یک مکتوب^۱ برش خورده، ممکن است با چند چیز مواجه باشیم:

• طریقی که مؤلف کتاب مانند کلینی به یک کتاب دارد، مانند علی عن ایبه عن

ابن ابی عمیر؛

^۱ این قرائن به طور کلی مربوط به منبع، وسائط و مسائل پیرامونی نقل، و وضعیت متن و دلالات آن هستند. برای نمونه حدود ۵۰ قرینه مربوط به وضعیت یک روایت از وحید بهبهانی نقل شده است (بنگرید به: حسینیان قمی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۷۶-۸۱). همچنین در کتاب دفاع از حدیث از دیگر دانشمندان شیعی نیز سخنان سودمندی در رابطه با وضعیت اعتبارسنجی روایات موجود است.

- نام مؤلف کتاب منبع، مانند ابن ابی عمیر؛
 - سند موجود در کتاب منبع تا امام(ع)، مانند: «عن جمیل بن دراج عن فضیل بن یسار [عن ابی عبدالله(ع)]». (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶)
- در نتیجه، برخورد با چنین پدیده ای فقط با در نظر گرفتن سند و صرفاً با توجه به نقش راوی و چشم پوشی از دیگر قرائن محوری پیرامون نقل روایات، موجب قضاوت ناصحیح در رابطه با میراث حدیثی شیعی خواهد شد.
- در نظام مکتوب محور، آنچه محور و سنگ آسیاست، کتاب و مصنف آن؛ و نه واسطه‌ها هستند. علت پدیده کثرت نقل از بسیاری از مجهولان، ضعیفان و مهملان نیز همین بوده؛ چرا که ایشان ناقلان کتب بوده و نقشی محوری ایفا نمی کردند (بنگرید به: حسینی شیرازی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳-۲۱۵، ص ۲۳۶-۲۱۹). البته احراز عدم دس آنان در این فرایند مساله ای مستقل است که قطعاً با توجه به پایش های مستمر و مکاتب حدیثی سخت گیری چون قم و بغداد، تکلیف آن مشخص و البته از محل بحث ما بیرون است (بنگرید به: محمد کاظم طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۷۶-۸۵، ص ۱۱۲-۱۱۹؛ مهریزی، ۱۳۹۸، ص ۸۱-۸۲، ص ۸۹-۹۰).

۳- نکته دیگری که باید بدان التفات شود، رسالت کتب رجالی موجود است. کتب رجالی موجود، به خصوص کتبی که بیشترین حجم توصیفات کاربردی رجالی در آنان موجود است، متصدی معرفی صاحبان آثار مکتوب و برخی از آثار ایشان بوده اند. در نتیجه بدیهی است که ایشان در کتب خود مدخلی برای راویان بدون اثر نمی گشوده اند. و نیز به همین دلیل امروزه با حجم گسترده راویان مهمل یا فاقد توصیف کاربردی مواجهیم.

به دیگر سخن، کتب موجود رجالی شیعه هیچ یک در پی ارائه توصیفات کاربردی برای غیر صاحبان اثر و راویان صرف نبوده و در نگاه وثوق صدوری - نگاه قدما و اکثریت

۱. مراد از توصیفات کاربردی، عباراتی است که از رهگذر آنان به توثیق یا تضعیف یک راوی پی می بریم.

شیعه به جز پیروان مکتب حله - نیازی به این مطلب دیده نمی شود. در نتیجه، انتظار مدخل گشودن و یا توثیق تمامی راویان یک کتاب از سوی رجالیان و فهرستیان شیعه، پدیده‌ای عجیب و ناشدنی و خارج از حیطه‌ی کارکرد این آثار است.

افزون بر اینکه در عصر حاضر تمامی مکتوبات کهن رجالی در دسترس نبوده و بسیاری از آنها از بین رفته‌اند؛ که در صورت وجود آنها وضعیت بهتر و مشخص تری برای داوری‌های رجالی فراهم بود. به هر صورت آنچه که امروز با آن مواجهیم، تعداد اندکی از این کتب در موضوعات مشخص است که باید بنا به واقعیت‌های موجود در این کتب و ریل گذاری آنها و نیز روش‌های اعتبارسنجی متقن پیش رفت تا دچار آفت ضعیف انگاری میراث حدیثی گرانسنگ شیعه نشویم.

نتیجه گیری

در رابطه با انتساب کتاب *کامل الزیارات* به مؤلف مشهور آن - یعنی جعفر ابن قولویه - تردیدها و گمانه‌هایی از سوی برخی معاصران مطرح شده است. در مجموع می توان این گمانه‌ها و دیگر مواردی که می تواند موجب ابهام در انتساب این کتاب - البته در نسخه موجود از آن به روایت بوشنجی - شود را در ۶ مورد خلاصه نمود: ۱. ابهام و ابراز تردید در اصالت نسخه موجود، ۲. تقدم یافتن طریق کتاب بر خطبه آن، ۳. یادکرد از مؤلف با الفاظی غریب مانند رَحْمَهُ اللهُ و مانند آن، ۴. گزارشات متفاوت نجاشی و شیخ طوسی از آنچه این کتاب امروزه بدان شهرت دارد، ۵. افزوده‌ها و تعابیر حاکی از آن و در نهایت ۶. نقل روایت از راویان مهمل، مجهول یا ضعیف در این کتاب.

با توجه به بررسی‌های انجام شده و تحلیل‌های ارائه شده در این مقاله، نگارنده معتقد است که ابهامات بیان شده قابل پاسخگویی بوده و قرائن متقنی بر حل بسیاری از آنها موجود است. همچنین این ابهامات ضروری را متوجه صحت انتساب این کتاب به جعفر ابن قولویه قمی نمی کند. نهایت چیزی که قابل اثبات است، رُخ نمودن پدیده‌ی زیاده و افزوده

نگاری بر این اثر توسط راوی آن یعنی بوشنجی است. زیاداتی که به صورتی بسیار محدود - با افزوده شدن حدود ۵ روایت به مجموع ۷۵۰ روایت موجود در کتاب - و با نشانه گذاری مناسب انجام گرفته و مخاطب از آن مطلع گشته است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*. احمد بن محمد حسینی. بیروت: دار الأضواء.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۴۳۱). *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین منهم قد یمما و حدیثا*. مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحی. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث (قم).
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳). *من لا یحضره الفقیه*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶). *التوحید*. تصحیح: هاشم حسینی طهرانی. قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، مؤسسه النشر الإسلامی.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۴). *الدروع الواقیه*. تصحیح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث. بیروت: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). *کامل زیارات*. تصحیح: عبدالحسین امینی، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی. نجف اشرف: دار مرتضویه.

۷. استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲). **منهج الم قال فی تحقیق أحوال الرجال**. تصحیح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث. قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث.
۸. اسکافی، محمد بن همام؛ صالحی نجف آبادی، عبدالله. (۱۳۸۸). **تکامل و طهارت روح**. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. انصاری، حسن. (بی تا). «**بررسی های تاریخی**». بازیابی ۲۷ تیر ۲۰۲۱، از <https://ansari.kateban.com/print/3266>
۱۰. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲). **الرجال**. تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. پورموسی، مجتبی؛ حیدری فطرت، جمال الدین. (۱۳۹۸). «ترسیم طبقه روایی ابراهیم بن هاشم قمی و رفع چالش های پیش رو». **حدیث حوزه**، شماره ۱۸، صص ۱۲۹-۱۷۰.
۱۲. تقی الدین حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲). **الرجال**. تصحیح: جلال الدین محدث، احمد بن محمد برقی، و محمد کاظم میاموی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. حسینی شیرازی، سید علیرضا. (۱۳۹۸). **اعتبار سنجی احادیث شیعه: زیرساخت ها، فرایندها، پیامدها**. تهران: سمت.
۱۴. حسینیان قمی، مهدی. (۱۳۹۹). **دفاع از حدیث**. قم: [بی نا].
۱۵. حمادی، عبدالرضا؛ حسینی شیرازی، سیدعلیرضا. (۱۳۹۳). «بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی». **حدیث پژوهی**، شماره ۱۱.
۱۶. خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۴۱۹). **الهدایة الکبری**. بیروت: مؤسسه البلاغ.
۱۷. دلبری، سیدعلی. (۱۳۹۸). **آشنایی با اصول علم رجال**. مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۸. ربانی، محمد حسن. (۱۳۸۵). **سبک شناسی دانش رجال الحدیث**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
۱۹. رفعت، محسن. (۱۳۹۴). پایان نامه دکتری: **نقد و بررسی روایات عاشورایی مقاتل امام حسین (ع)**. استاد راهنما: محمد کاظم رحمان ستایش. قم: دانشگاه قم.
۲۰. رفعت، محسن؛ رحمان ستایش، محمد کاظم؛ حجازی، مریم السادات. (۱۳۹۶). «روایات عاشورایی کامل زیارات در بوته نقد». **شیعه پژوهی**، شماره ۱۲، صص ۱۰۷-۱۴۰.
۲۱. «روایات عاشورایی کامل زیارات در مرور»، شیعه شناسی ۱۲ (۳): ۱۰۷-۱۴۰.
۲۲. **سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران**. (بی تا). بازیابی ۲۷ تیر ۲۰۲۱، از <http://www.nlai.ir>
۲۳. سرشار، مژگان. (۱۳۹۵). «زیادات کامل زیارات و مسأله انتساب اثر به ابن قولویه». **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، شماره ۵۹، صص ۱۵۳-۱۷۲.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۰). **البدایه فی علم الدرایه و بدایه الدرایه**، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: محلاتی.
۲۵. صدراپی خویی، علی. (۱۳۸۱). «دانش فهرست نویسی نسخه های خطی». **پژوهش و حوزه**، شماره ۹، صص ۱۳۹-۱۵۲.
۲۶. صدراپی خویی، علی؛ محمودی، عباس. (۱۳۹۶). «روش های فهرست نویسی نسخه های خطی». **علوم و معارف قرآن و حدیث**، شماره ۱۰، صص ۲۳-۵۸.
۲۷. طباطبایی، محمد کاظم. (۱۳۹۰). **تاریخ حدیث شیعه**. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴). **الأمالی**. قم: دار الثقافة.

٢٩. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٢٠). **فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول**. تصحیح: عبد العزیز طباطبائی و مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
٣٠. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٢٧). **الرجال**. تصحیح: جواد قیومی اصفهانی. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
٣١. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **الفهرست**. تصحیح: محمد صادق بحر العلوم. قم: مکتبه المرتضویه.
٣٢. علامه حلی، حسن بن یوسف. (١٤٠٢). **رجال العلامة الحلی**. تصحیح: محمد صادق بحر العلوم. قم: الشریف الرضی.
٣٣. غلامعلی، مهدی. (١٣٩٦). **سند شناسی**. قم: دارالحدیث.
٣٤. قمی، علی بن ابراهیم. (١٤٠٤). **تفسیر القمی**. طیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.
٣٥. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٦٣). **الکافی**. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٣٦. مجلسی، محمد باقر. (١٣٦٨). **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٧. مفید، عباس. (١٣٩٨). «بررسی ابهاماتی پیرامون اصالت کتاب عییدالله بن علی حلی». **سفینه**، شماره ٦٢، صص ١٣٤-١٦٤.
٣٨. مفید، محمد بن محمد. (١٤٠٣). **الأمالی**. تصحیح: حسین استادولی و علی اکبر غفاری. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۹. مفید، محمد بن محمد. (بی تا). **الإختصاص**. تصحیح: علی اکبر غفاری و محمود موسوی زرنندی. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۰. مهریزی، مهدی. (۱۳۹۸). **حوزه ها و مکاتب حدیثی**. قم: دارالحدیث.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). **رجال النجاشی**. تحقیق: موسی شبیری زنجانی. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ الف)، رجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۹۸۶-ب)، رجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ ج)، رجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

Software:

45. Jame al-Ahadith Noor 3/5; Qom: Noor Computer Research Center.
46. Derat al-Noor 1/2, Qom: Noor Computer Research Center.
47. Tarājim 3, Qom: Noor Computer Research Center.
48. Rjāl of Shi'a, Qom: Noor Computer Research Center.
49. Asnād of Sadūq, Qom: Noor Computer Research Center.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

1. Aqābuzurg Tehrani, Mohammad Mohsen (1403 AH), *Al-Dharī'a*, Research: Ahmed bin Mohammad Hosseini, Beirut: Dar al-Adwā'.
2. Ibn Shahr Āshūb, Muhammad bin Ali (1431 AH), *Ma'ālim al-'Ulamā*, Qom: Āl al-Bayt (AS) Institute.

3. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Ali (1416 AH), *Al-Tawhīd*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
4. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Ali (1984), *Man Lā Yahduruh al-Faqīh*, Qom: Qom Seminary Teachers Association, Al-Nashar al-Islami Foundation.
5. Ibn Tāwūs, Ali bin Musa (1414 AH-a), *Al-Durū' al-Wāqīyah*, Beirut: Āl al-Bayt (AS) Institute.
6. Ibn Qūliwayh, Ja'far bin Muhammad (1356 AH), *Kāmil al-Zīyārāt*, Research: Gholamreza Erfanian Yazdi, Najaf Ashraf: Dar Murtazawīyah.
7. Astarābādī, Muhammad bin Ali (1422 AH), The approach of the article in investigating the conditions of men. Aal al-Bayt Foundation, peace be upon them, for the revival of heritage. Qom: Aal al-Bayt (peace be upon them) Institute for the Revival of Heritage.
8. Iskāfī, Muhammad bin Himām; Sālihī Najafābādī, Abdullah (2008), *Evolution and Purity of Soul*, Qom: Islamic Propagating Organization an Baqir Al-Uloom Research Institute, Noor Al-Sajjad Publications.
9. Ansari, Hassan (nd), "Historical studies." Retrieved: July 27, 2021, from <https://ansari.kateban.com/print/3266>.
10. Barqī, Ahmad bin Muhammad (1342 AH), *Al-Rijāl*, University of Tehran.
11. Pourmousa, Mojtaba; Heydari Fetrat, Jamaluddin (2019), "Drafting the narrative class of Ibrahim bin Hashem Qomi and solving the challenges, *Hadith-e Hawza* 18 (9): 129-170.
12. Taqī al-Dīn Hillī, Hassan bin Ali (1342 AH-a), *Al-Rijāl*, Research: Jalaluddin Muhaddith, Ahmed bin Mohammad Barqī, and Mohammad Kazem Miyamawi, Tehran: University of Tehran.

13. Hosseini Shirazi, Seyed Alireza (2019), *Validation of Shia Hadiths: Infrastructures, Processes, Consequences*, Second Edition, Np: SAMT.
14. Hosseinian Qomi, Mehdi (2019). *Defense of Hadith (Vol. 1)*. Qom: np.
15. Hammadi, Abdul Reza; Hosseini Shirazi, Seyed Alireza (2014), "Recognition of Kulaynī's Sources in Compiling Kāfī," *Hadith Pajhūhī* 11.
16. Khasībī, Hussein bin Hamdān (1419 AH), *Al-Hidāyat al-Kubrā*, Beirut: Al-Balaq Foundation.
17. Delbarī, Seyed Ali (2018), *Introduction to Principles of Rijal Science*, Mashhad: Āstān Quds Razawī Printing and Publishing Institute.
18. Rabbani, Mohammad Hassan (2006), *The Stylistics of Rijal al-Hadith Sciences*, Qom: Jurisprudential Center of Imams Athar (AS).
19. Raf'at, Mohsen (2015), *Critique and Analysis of Ashura Traditions of Maqātil Imam Hussain (AS) (doctoral thesis)*, University of Qom.
20. Rifat, Mohsen; Rahman Satish, Mohammad Kazem; Hijazi, Maryam Al Sadat. (1396). "Complete Ashura narratives of pilgrimages in Bute Naqd". *Shia Research*, No. 12, pp. 107-140.
21. 44 "Ashura'i narratives of Kāmil al-Ziyārāt in review," *Shi'a Studies* 12 (3): 107-140.
22. "Organization of Documents and National Library of Iran." (nd). Retrieved: July 27, 2021, from <http://www.nlai.ir>
23. Sarshar, Mozhgan (2016). "Additions of Kāmil al-Ziyārāt and the issue of attributing the book to Ibn Qūliwayh," *Historical Studies of Qur'an and Hadith* 59 (22): 153-172.

24. Shahīd Thānī, Zainuddin bin Ali; Hosseini Jalali, Mohammad Reza (2001). *Al-Bidāyah fī 'Ilm al-Dirāyah*, Qom: Mahalati.
25. Sadraei Khoei, Ali (2002), "The science of cataloging manuscripts (2)," *Research and Seminary*, 9 (3): 139-152.
26. Sadraei Khoei, Ali; Mahmoudi, Abbas (2017), "Manuscript cataloging methods." *Sciences and Teachings of Qur'an and Hadith* 10: 23-58.
27. Tabataba'i, Mohammad Kazem (2011), *History of Shi'a Hadith (2)*, Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute, Publishing Organization.
28. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1414 AH), *Al-'Amālī*, Qom: Dar al-Thaqāfa.
29. Tūsī, Mohammad bin Hassan (1427 AH), *Rijāl*, Research: Jawad Qayoumi Isfahani. Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
30. Tūsī, Mohammad bin Hassan (1420 AH), *Al-Fihrist*, Research: Abdulaziz Tabataba'i and Āl al-Bayt Foundation, Qom: School of al-Muhaqiq al-Tabataba'i.
31. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), *Al-Fihrist*, Research: Muhammad Sadiq Bahr al-Uloom, Qom: Al-Mortazawī Library.
32. Allameh Hillī, Hassan bin Yusuf (1402 AH-a), *Rijāl*. Qom: Al-Sharif Al-Radī.
33. Gholamali, Mehdi (2017), *Knowledge of Sanad*, Qom: Dar al-Hadith.
34. Qomī, Ali bin Ibrahim (1404 AH). *Tafsir al-Qumī*, Tayeb Mousavi Jazay'irī, Qom: Dar al-Kitāb.
35. Kulaynī, Muhammad bin Yaqub (1984-a), *Al-Kāfī*, Research: Ali Akbar Ghafari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.

36. Kulaynī, Muhammad bin Yaquub (1984-b), *Al-Kāfī*, Research: Ali Akbar Ghafari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
37. Majlisī, Mohammad Baqer bin Mohammad Baqer (1368 AH), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
38. Mufīd, Abbas (2018), "Study of ambiguities about the authenticity of the book of 'Ubaidullah bin Ali Halabī," *Safīna* 62(16): 134-164.
39. Mufīd, Muhammad Ibn Muhammad (1403 AH), *Al-Amālī*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
40. Mufīd, Muhammad Ibn Muhammad (nd), *Al-Ilhtisās*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
41. Mehrizi, Mehdi (2018). *Hadith Schools*. Qom: Dar al-Hadith.
42. Najāshī, Ahmed bin Ali (1986-a), *Rijāl*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
43. Najāshī, Ahmed bin Ali (1986-b), *Rijāl*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
44. Najāshī, Ahmed bin Ali (1986-c), *Rijāl*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.

Software:

45. Jame al-Ahadith Noor 3/5; Qom: Noor Computer Research Center.
46. Derat al-Noor 1/2, Qom: Noor Computer Research Center.
47. Tarājim 3, Qom: Noor Computer Research Center.
48. Rjāl of Shi'a, Qom: Noor Computer Research Center.
49. Asnād of Sadūq, Qom: Noor Computer Research Center.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022

<http://tqh.alzahra.ac.ir/>

Alzahra University

The Holy Qur'an and The Origin of Faith

Mohsen Jahani¹

Mehdi Azimi²

DOI: 10.22051/TQH.2022.34683.3101

Received: 05/01/2021

Accepted: 19/02/2022

Abstract

Faith is the basis of religiosity and it has been the subject of discussion in many scientific and political controversies throughout the history. The origin of the tendency to faith is one of the fundamental questions in religious studies and it connects directly to the perspective on the nature of faith. In general, the interpretations that has been raised about faith can be divided into two main groups: 1. Sometimes faith means a kind of cognition and the way to achieve it, by which man is guided to the recognition of the principles of religion. 2. Sometimes faith and science are separated; therefore, to achieve faith man must meditate and control himself. Based on evidence and studies, the present research finds that the second theory distinguishing faith from epistemological science better captures the reality of faith. Faith is a voluntary act that might crystallize without knowledge. The most important duty of man in the guidance process is accepting and practically adhering to the truth. Thus, the most significant origin of faith is a force facilitating this acceptance, causing man to resist the allure of infidelity, namely the force of piety. Therefore, lack of piety leaves man vulnerable against the obstacles to acquiring faith, making accepting truth more challenging.

Keywords: *Faith, Infidelity, Piety, The Holy Qur'an.*

¹. MA of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran (The Corresponding Author). mohsen.jahani@ut.ac.ir

². Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran. mahdiazimi@ut.ac.ir



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم الهیة)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۷-۷۱

قرآن کریم و خاستگاه ایمان

محسن جهانی^۱

مهدی عظیمی^۲

DOI : 10.22051/TQH.2022.34683.3101

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

چکیده

ایمان اساس دینداری بوده و در طول تاریخ موضوع بسیاری از مجادلات علمی و سیاسی قرار گرفته است. خاستگاه گرایش به ایمان، از پرسش‌های اساسی در حوزه مطالعات دینی به شمار می‌رود و این مسئله ارتباط مستقیمی با چگونگی نگاه به سرشت ایمان دارد. به طور کلی تفاسیری که راجع به ایمان مطرح شده را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم نمود: ۱- گاهی ایمان به نوعی معرفت ترجمه می‌شود و راه دستیابی به آن؛ همان راهی است که ما را به شناخت اصول دین می‌رساند. ۲- و گاهی ایمان و علم را از هم منفک می‌کنند و بدین ترتیب راه وصول به ایمان، نوعی مراقبه و تربیت نفس خواهد بود. بر اساس بررسی‌های صورت گرفته و ادله ارائه شده در این پژوهش به این نتیجه رسیدیم که نظریه دسته دوم یعنی نظریه آنها که ایمان و علم معرفت شناختی را از هم منفک می‌کنند به حقیقت ایمان نزدیک تر است. به این ترتیب نتیجه گرفتیم ایمان یک فعل ارادی است که امکان دارد بدون دانش لازم تحقق پیدا کند و مهم‌ترین وظیفه انسان در فرآیند هدایت پذیرفتن حق و التزام عملی به آن است. بر این اساس مهم‌ترین خاستگاه تحقق ایمان نیرویی است که این پذیرش را آسان می‌کند و سبب می‌شود انسان در برابر جاذبه‌ی کفر از خود مقاومت نشان دهد و آن نیرو چیزی جز تقوا نیست. نبودن تقوا انسان را در مقابل موانعی که در راه کسب ایمان وجود دارد بی دفاع می‌کند و پذیرش حق را دشوار می‌سازد.

^۱- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). mohsen.jahani@ut.ac.ir

^۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. mahdiazimi@ut.ac.ir

واژه‌های کلیدی: ایمان، کفر، تقوا، قرآن کریم.

مقدمه و طرح مسئله

ایمان ستون اصلی دینداری بوده و در طول تاریخ موضوع بسیاری از مجادلات علمی و سیاسی قرار گرفته است. شناخت ایمان یک امر ضروری برای شناخت دین محسوب می‌شود، انسانی که می‌خواهد به دعوت پیامبران الهی (ع) لبیک گوید بی‌نیاز از شناخت ایمان و راه دستیابی به آن نیست، همچنین یک مبلغ دینی که می‌خواهد مردم را به دین دعوت کند و از گمراهی نجات دهد ضرورتاً باید بداند چه عاملی باعث می‌شود انسان سختی دین‌داری را به جان بخرد و ایمان بیاورد. در نگاهی کلان یک حکومت دینی که می‌خواهد از دیانت مردم در برابر هجومی کفار دفاع کند می‌بایست بداند دین و ایمان مردم از چه ناحیه‌ای آسیب‌پذیرتر است و دشمنان دین از چه طریقی می‌توانند به آن ضربه وارد کنند. تمام این‌ها بخش کوچکی از مواردی است که ضرورت شناخت ایمان و ضرورت بررسی خاستگاه تحقق آن را برای ما روشن می‌سازد.

ضرورت شناخت ایمان، باعث شده قریب به اتفاق اندیشمندان حوزه‌ی مطالعات دینی بدان توجه نمایند و راجع به آن مطالبی هرچند مختصر ارائه نمایند. به طور اجمالی اندیشمندانی که راجع به ماهیت ایمان اظهار نظر نموده‌اند به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- گروه اول کسانی هستند که ایمان را مطابق با معرفت به اصول دین معنا می‌کنند. این نظریه‌ی کسانی است که تحقق ایمان را تنها در صورتی می‌پذیرند که همراه معرفت و دلیل معتبر شناختی باشد. این گروه از اندیشمندان به واسطه راهی که برای دستیابی به ایمان معرفی می‌کند خود به چندین دسته تقسیم می‌شود.^۱

^۱ - گروهی برهان و قیاس را راه دستیابی به ایمان می‌دانند (اکبری، ۱۳۸۹) گروهی استقراء و تجربه را برمیگزینند (سویینیرن، ۱۳۸۷) گروهی به سراغ ادله عملگرایانه می‌روند (آذربایجانی، ۱۳۸۳؛ ر.ک: رحمتی، ۱۳۸۵). برخی هم تنها راه ایمان را شهود الهی میدانند. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ۳۲۹-۳۳۱). گاهی علمای اسلامی به سبب مغایرت معرفت و ایمانی که در متون دینی به کار رفته است قیودی به ایمان افزوده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۱۵۸) (میرباباپور، ۱۳۹۶)

۲- گروه دوم نظریه کسانی است ایمان و معرفت را مغایر و بی ارتباط با هم نشان می دهند. اصطلاحاً به عقیده ی این گروه ایمان گرایی گفته می شود. ایمان گرایان هم با توجه به اعتقادشان نسبت به رابطه ایمان و معرفت به دسته های مختلفی تقسیم می شوند.^۱

در این پژوهش ابتدا به دنبال تبیین چیستی ایمان می رویم و به این مسئله می پردازیم که با استناد به آیات قرآن کریم آیا می توانیم ایمان را نوعی معرفت یقینی ترجمه کنیم یا خیر. اگر جواب منفی بود به این سوال می پردازیم که آیا امکان دارد ایمان دینی را با ادبیات ایمان گرایان معنا کنیم؟ اگر هیچ یک از دو صورت فوق منطبق بر آیات قرآن کریم نبود تلاش می کنیم ترجمه ای از ایمان ارائه کنیم که بیشترین قرابت را به آیات شریف قرآن کریم داشته باشد.

سؤال اصلی پژوهش این است که با توجه به آیات قرآن کریم، خاستگاه تحقق ایمان در وجود انسان چیست؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا می بایست به چند سوال فرعی پردازیم از جمله این که مقصود از تصدیق قلبی چیست؟ سپس باید ببینیم چه موانعی مانع از شکل گیری این تصدیق در وجود انسان می شود و چه عاملی مهم ترین اثر را بر تحقق آن میگذارد؟

فرضیه تحقیق

ایمان یک فعل ارادی و اختیاری است و عوامل موثر بر ایمان عواملی است که بر اراده و اختیار انسان اثر میگذارد. گزاره ایمان امری پیچیده و نامفهوم نیست که نیاز به استدلال های پیچیده داشته باشد و انسان در فهمش دچار مشکل شود اما به گونه ای هست که مخالف نفسانیات انسان باشد و هر انسانی نتواند صدق آن ها را بپذیرد. وجود تقوا باعث می شود

^۱ - برخی چون کرگور ایمان و معرفت را متعارض با هم می دانند. (کرگور، ۱۳۷۴). برخی مثل ویتگنشتاین ایمان را بی ارتباط با دلایل عام معرفتی میدانند (لگنهاوزن، ۱۳۷۹). برخی بمانند پلنتینگا اگر چه ادله معرفتی را معتبر می داند اما آنها را برای ایمان ضروری نمی شناسد (میرباباپور، ۱۳۹۶)

انسان این گزاره ها را تصدیق کند هرچند بر خلاف میل باطنی و منافع شخصی اش باشد. بدین ترتیب خاستگاه تحقق ایمان دینی و منشاء تمایز میان مومن و کافر وجود تقوا است.

۱. پیشنهاد تحقیق

اهمیت ایمان در حوزه علوم دینی باعث شده تا مسائل مربوط به آن در کانون توجه علما در طول تاریخ قرار بگیرد و اندیشمندان خداپاور و غیر خداپاور به طرق مختلف در تبیین معنای آن همت بگمارند. حاصل این تلاش ها پدید آمدن آراء و نظرات مختلف در قالب مقالات و کتب متعدد بوده است. تعداد این آثار به حدی است که به نوعی می توان احصاء آنها را غیر ممکن قلمداد کرد.

ورود موضوع ایمان به مباحث نظری اسلامی را می توان مصادف با ظهور اسلام دانست. برخی، خوارج را اولین گروهی می دانند که به مناقشه در معنای ایمان وارد شده اند. بعد از خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره و ... نظرات خاصی راجع به معنی ایمان پیدا کردند. (محمدی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷، ص ۱۷) اهمیت پرداختن به مسئله ایمان به حدی است که اشعری کتاب مشهور "مقالات الاسلامیین" را با این جمله آغاز می کند که: "الایمان بالله ماهو؟" (همان، ص ۱۷)

برخی از مرتبط ترین آثار با موضوع حاضر به شرح زیر می باشد:

- هستی شناسی ایمان، کاوشی در رابطه ایمان و معرفت (محمدی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷)
- رویکردی فلسفی کلامی به ایمان در فلسفه‌ی دکارت و ملاصدرا (اسفندیاری، سیمین، ۱۳۹۴)
- عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتألهین شیرازی و امانوئل کانت (علاءالدین ملک‌اف، و صاف‌دل، حسین، ۲۰۱۱)

- معرفت لازم و کافی در دین (مروری بر عمده ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی) (حسین زاده، محمد، ۱۳۸۴)
 - ایمان و امید (سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹)
 - ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا (روح‌الله شاکری زواردهی و ملیحه محمودی بیات، ۱۳۹۳)
 - رابطه ایمان و معرفت از منظر علامه مصباح یزدی (میرباباپور، ۱۳۹۶)
 - کاوشی در رابطه با ایمان و معرفت فلسفی (نعمت‌الله بدخشان و دیگران، ۱۳۸۸)
 - بررسی همسان‌انگاری علم و ایمان از دیدگاه قرآن (رضی بهابادی، ۱۳۸۶)
- اما آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌های همسو متمایز می‌سازد عبارت است از:
- ۱- جمع میان ترجمه معرفت‌شناختی و میان ترجمه ایمان‌گرایانه ایمان، به این صورت که از ایمان به صورت یک فعل ارادی و اختیاری تعبیر میشود که ضرورتی ندارد با شناخت همراه باشد اما معیت آن با علم هم ممتنع نیست، همینطور تبعیت از عقل و کسب علم آموزی برای رسیدن برای تحقق ایمان ضروری می‌دانیم اما این ضرورت نه از باب تحقق تصدیق قلبی بلکه یک ضرورت عقلی و شرعی به جهت جلوگیری از انحراف در راه رسیدن به ایمان و دینداری صحیح است.
 - ۲- ایمان از یک مسئله کلامی که در علوم چون کلام و معرفت‌شناسی به آن پرداخته می‌شد، به مسئله رفتاری تبدیل شده است که می‌بایست در علم اخلاق و نفس‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. مفهوم ایمان

۲-۱. معنی ایمان در لفظ

کلمه‌ی ایمان از ریشه‌ی "ا-م-ن" در مقابل ترس است. این لفظ اشاره به یکی از حالات روانی انسان دارد. چنین حالتی زمانی برای انسان رخ می‌دهد که انسان خود را در معرض

خطری نبیند. به همین سبب مکانی که انسان در آن احساس خطر نکند مأمّن گفته می‌شود. (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۸۸) نویسنده تحقیق ایمان را به سکون و آرامش قلبی تعبیر کرده است. (مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۴۹) معنایی که برای لفظ "ایمان" بیان شده، "تصدیق" است. (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۸۸) تعلق تصدیق به یک گزاره یعنی انسان، مطابقت مفاد گزاره خبری مذکور با واقعیت خارجی را قبول کرده است. (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۱۵۱)

برخی از اندیشمندان معتقدند انسان مؤمن که حق را تصدیق کرده است به واسطه‌ی ایمانش از شک و ریب در امان می‌ماند. و این گونه میان معنای اصطلاحی ایمان با ریشه لغوی‌اش ارتباط برقرار می‌نمایند. (طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۵).

۲-۲. ایمان دینی (ایمان در اصطلاح شرع)

راغب اصفهانی سه امر را در تحقق ایمان شرعی مؤثر می‌داند که شامل تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به دستورات شرع است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۰) فرق مختلف اسلامی در تعیین مصداق ایمان دینی باهم اختلاف نظرهایی دارند که فخر رازی طرفهای این اختلاف نظر را به چهار دسته تقسیم کرده است، او میگوید مسلمانان در معنای ایمان باهم اختلاف نظر دارند اما تمام این اختلاف نظرها را می‌توان در چهار نظریه دسته بندی کرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۰) این چهار دسته عبارت‌اند از:

۱. گروه اول: ایمان عبارت است از پذیرش قلبی عمل جوارحی و اقرار زبانی.^۱
۲. گروه دوم: ایمان یعنی پذیرش قلب و اقرار زبان.^۲
۳. گروه سوم: ایمان چیزی جز یک عمل قلبی نیست.^۳
۴. گروه چهارم: ایمان همان اقرار زبانی است.^۴ (همان)

۱ - هم المعتزلة و الخوارج و الزیدیه، و أهل الحدیث. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۰)

۲ - و هو قول أبی حنیفه و عامه الفقهاء. (همان، ص ۲۷۱)

۳ - و هو قول الحسین بن الفضل البجلي و قول جهم بن صفوان (همان)

۴ - و هو قول غیلان بن مسلم الدمشقی و الفضل الرقاشی و قول الکرامیه (همان)

از چهار گروهی که فخر رازی نامبرده سه گروه اول در لزوم تصدیق قلبی برای تحقق "ایمان دینی" مشترک‌اند و اختلاف میان آنها تنها در کیفیت ظهور این تصدیق در اقوال و افعال است. اما عقیده فرقه‌ی چهارم مبنی بر کفایت تصدیق لفظی در صدق "ایمان دینی" را همان طور که خود فخر رازی اشاره می‌کند (همان) نمی‌توان پذیرفت، چرا که آیات متعددی از قرآن کریم به روشنی این نظریه را رد می‌کند. (البقرة: ۸) (الحجرات: ۱۴) (المائدة: ۴۱) در نتیجه تصدیق زبانی برای صدق ایمان کافی نبوده و می‌توانیم تصدیق قلبی را قدرمتیقن تمام اقوال موجود در معنای ایمان در نظر بگیریم.

۳. مفهوم کفر

کفر (ک-ف-ر) از الفاظ پرتکرار در قرآن کریم به حساب می‌آید که به معنی پوشاندن ترجمه شده است. اگر شخص یا چیزی باعث شود امری پنهان گردد کافر خواهد بود. به شب کافر گفته می‌شود چرا که باعث پوشیده شدن انسان‌ها می‌شود و زارع را نیز کافر گویند چرا که دانه‌ها را زیر خاک پنهان می‌کند. (قرشی بنابی، ۱۳۷۱ ج ۳ ص ۱۲۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۴) کفر در اصطلاح شرعی ضد معنای ایمان است، از همین جهت اختلاف نظرهایی که راجع به معنای ایمان وجود دارد به همان شکل نسبت به معنای کفر هم طرح می‌گردد. به عنوان مثال آنکه ایمان را معرفت بالله (جل جلاله) میدانند کفر را هم جهل ترجمه می‌کند. (آمدی، ۱۴۲۳) (نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۵۱) شیوع معنای اصطلاحی کفر و ایمان در جامعه اسلامی به حدی است که معنای لفظی آنها تحت تاثیر قرار گرفته و برخی از کتب لغوی مانند العین در ترجمه کفر از معنای اصطلاحی (ضد ایمان) استفاده نموده‌اند. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ج ۵ ص ۳۵۶). منظور از کفر، انکار و عدم قبول دعوت انبیاء (ع) است که امکان دارد در اقوال و افعال انسان ظاهر شود.

۴. بررسی مناقشه پیرامون ایمان در میان مسلمانان

۴-۱. ملازمت ایمان و معرفت

کشف مهم‌ترین خاستگاه تحقق ایمان ارتباط مستقیمی با چگونگی تعریف ایمان دارد. اگر نگاه ما به ایمان به گونه‌ای باشد که حقیقت آن را بر پایه معرفت و شناخت فرض کنیم خاستگاه آن هم کیفیت علم ما به گزاره ایمان خواهد بود و از این رو تعلیم و تعلم معارف الهی جایگاه اساسی در هدایت پیدا خواهد کرد. اما اگر نگاه ما به ایمان از اساس یک نگاه رفتاری باشد و به عنوان یک فعل ارادی قلبی به آن نگاه کنیم خاستگاه ایمان را می‌بایست در اموری مربوط به رفتار و تزکیه نفس جست و جو کنیم.

از زمان ظهور اسلام تا به امروز مسئله‌ی ایمان و کفر به صور مختلف درون جامعه اسلامی طرح شده و به بهانه‌های گوناگون مورد مناقشه گروه‌های مختلف فکری قرار گرفته است، خوارج به عنوان اولین گروهی شناخته می‌شود که به‌طور جدی و البته با اهداف سیاسی به تبیین مفهوم ایمان ورود کرد. بعد از آن مسئله تکفیر و رابطه میان ارتکاب ذنب و ارتداد به صورت یکی از مناقشات جدی در جهان اسلام تبدیل شد و سالیان سال محافل علمی را به خود مشغول نمود.

خوارج که ابتدای این رشته را در دست دارند معتقد بودند اگر انسان مرتکب معصیت شود از دایره ایمان خارج می‌گردد. گروه‌های منسوب به خوارج تا بیست گروه شمارش شده‌اند و این گروه‌ها در مصداق معصیتی که موجب کفر معصیتکار می‌گردد با هم اختلاف نظر دارند. (بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۵۴) بنا بر نظریه خوارج هر آنکه مرتکب معصیت شود عملاً منکر توحید شده است. چنین فردی یا وجود خداوند را انکار کرده، یا علم الهی به معصیت را منکر شده، یا قدرت الهی بر مجازات خود را نادیده گرفته و یا شریعت و اخبار فرستادگان الهی مبنی بر عدم جواز معصیت را تکذیب نموده است.

این عقیده خوارج که منجر به تکفیر جمع کثیری از مومنان می‌شد مخالف روح لطیف سنت اسلامی و ظاهر آیات قرآن کریم بود^۱ و از همین رو مورد مخالفت مسلمانان از فرق مختلف قرار گرفت. علمای اسلامی تلاش کردند به هر نحو ممکن با این گرایش

^۱ - بر اساس قرآن کریم و روایات اسلامی، کسی که به زبان شهادتین جاری کند مسلمان است و در پناه اسلام جان، مال و عرضش در امان است و هر گونه تعرضی به او حرام است. (علیخانی کشکک، ۱۳۹۹)

انحرافی مقابله کنند و مانع از تکفیر مسلمانان گردند. در همین راستا گروهی از معتزله نظریه منزله بین المنزلین را طرح نمودند تا بگویند اگرچه انسان با ارتکاب معصیت از ایمان خارج می شود اما وارد به دایره کفر نمیگردد. از مرجئه، اشاعره، ماتریدیه و شیعه می توان به عنوان گروههای دیگری نام برد که در این نزاع وارد شده اند و اظهار نظر کرده اند.

(محمدی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷:ص ۱۰۲، ص ۹۱-۱۰۹)

اگرچه از این مناقشه به عنوان مهمترین و گسترده ترین بحث راجع به مفهوم ایمان در میان فرق مختلف اسلامی یاد می شود اما در حقیقت نمی توانیم مباحثی که در این موضع طرح گردیده را به عنوان مباحثی راجع به چیستی ایمان با یک نگاه عقلی و فلسفی یا حتی شرعی و اخباری به حساب آوریم بلکه با دقت نظر به مسئله مورد بحث متوجه می شویم حقیقت این نزاع؛ یک نزاع فقهی راجع به تعیین حدود ارتداد است که براساس مغالطه اشتراک لفظ (عدم توجه به تمایز میان کفری که در مقابل ایمان قلبی قرار می گیرد و میان کفری که در مقابل اسلام قرار میگیرد) شکل گرفته است.

در جدالی که پیرامون ایمان و ارتداد برپا شد همه طرفها، چه آنها که عمل مکلف را داخل در ایمان می دانستند (مثل خوارج) و چه آنها که عمل مکلف را خارج از ماهیت ایمان تعریف کرده اند (مانند اشاعره) هر یک به نوعی کسب معرفت را یکی از ارکان اصلی ایمان فرض نموده اند. دلیل این مدعا این است که اولاً برخی که به طور صریح جهل را مساوی با انکار معرفی می کنند (اکبریان و گلستانه، ۱۳۹۱) (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴ ص ۹۱) برخی دیگر هم که مانند غزالی اشکالاتی به مطابقت میان ایمان و معرفت گرفته اند به هنگام تعریف ایمان، به طریقی شناخت را هم در این تعریف گنجانده اند. (غزالی، ۱۴۱۶:ص ۳۲۹).

۴-۲. مخالفت غزالی با ترویج ایمان مورد نظر کلام و فلسفه

در اوایل قرن سوم با ترجمه‌ی آثار فلسفه یونانی و تأمل بر این آثار فلسفه اسلامی زاده شد. (نصر، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵) ورود علوم عقلی چون فلسفه به دایره‌ی علوم اسلامی که در آنها

وحی به عنوان حقیقت مرکزی به حساب می‌آمد سبب شد تا نوع نگاه به مقوله ایمان نیز تحت تأثیر قرار گیرد. برخی از اندیشمندان با گرایش‌هایی که به علوم عقلی داشتند ایمان دینی را معادل تصدیق منطقی و یقین معرفت‌شناختی فرض گرفتند. نتیجه این شد که استدلال‌های منطقی و فلسفی اثبات واجب‌الوجود راه دستیابی به ایمان قلمداد شد و ایمان عوامانه که فاقد معیارهای معرفت‌شناختی بود مورد مناقشه قرار گرفت. (غزالی، ۱۴۱۶:ص ۲۵۰)

این دیدگاه با اعتراض برخی از علما همراه شد که سرشناس‌ترین آن‌ها اندیشمندی صوفی مسلک به نام غزالی است. به عقیده غزالی ایمانی که متکلمین و فلاسفه پیش روی مردم گذاشته بودند و به آن دعوت می‌کردند با حقیقتی که از جانب قرآن کریم معرفی شده مطابقت نداشت. او مثال‌هایی از مردم عوام صدر اسلام می‌آورد تا نشان دهد اگرچه دانسته‌های آن‌ها از لحاظ معرفت‌شناختی اعتبار لازم را ندارد اما ایمان‌شان مورد قبول پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته است. (غزالی، ۱۴۱۶:ص ۳۳۲) او معتقد بود علوم عقلی و محافل بحث فلسفی از ظرفیت لازم برای هدایت انسان برخوردار نیستند. (غزالی، ۱۴۱۶:ص ۲۵۱)

اعتراض‌های غزالی می‌توانست زمینه‌ساز دیدگاه جدیدی نسبت به سرشت ایمان گردد اما او هم با وجود التفات به مغایرت اساسی ایمان با شناخت، نهایتاً به نحوی ایمان را تعریف کرد که بنیانش بر معرفت استوار بود، (غزالی، ۱۴۱۶:ص ۳۲۹) با این تفاوت که با ورود به مسائل معرفت‌شناختی دامنه‌ی ابزار شناخت را وسعت بخشید و اموری چون تقلید در عقاید را هم از لحاظ معرفتی معتبر به حساب آورد. (محمّدی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷:ص ۱۰۲، ص ۶۶)

۵. تبیین نظریه‌ی ایمان مبتنی بر شناخت

بر اساس این نظریه، بنای ایمان بر شناخت (اعم از علم یقینی و ظنی) استوار گردیده و کسب معرفت مهم‌ترین ابزار دستیابی به ایمان فرض می‌شود. بر این اساس منظور از تصدیق قلبی نوعی یقین معرفت‌شناختی است که می‌بایست علاوه بر حصول یقین برای فاعل شناسا

گزاره موردنظر هم از لحاظ منطقی معتبر و یقینی باشد. در اینجا به چند مورد از نظرات اندیشمندان به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم:

۵-۱. فخر رازی

فخر رازی زمانی که به دنبال وجه تمایز و برتری مؤمن بر کافر می‌گردد به مسئله معرفت اشاره می‌کند. و معتقد است شناخت امر غایب به کمک استدلال بر ظواهر، کار دشواری است که غیر از مؤمنین از عهده‌اش بر نمی‌آیند و اهل ایمان به سبب آن سزاوار ستایش می‌گردند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۳) در نتیجه منظور از "تصدیق قلبی" از دیدگاه فخر رازی علم یقینی نسبت به امر غیبی مبتنی بر استدلال بر امر ظاهری عینی است. همچنین دشواری چنین استدلالی وجه تمایز اهل ایمان از اهل کفر خواهد بود و سبب کفر، جهل به معارف حقه است.

۵-۲. شیخ مفید

مرحوم شیخ مفید صراحتاً نسبت علم توحید به کفار را نفی می‌کند. ایشان در کتاب "تصحیح اعتقاد الامامیه" کفار را جاهل به معارف و فاقد علم توحید خطاب کرده و در پاسخ به سؤال مقدر مبنی بر وقوع کفر عالم، چنین تصویری را ناشی از یک نگاه سطحی می‌داند. (مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۱۹) مرحوم مجلسی هم در جلد هشتم بحار الانوار به تبعیت از شیخ مفید همین مسئله را طرح کرده و مؤمنین را عالمان به علم توحید و کفار را گروه جهال معرفی می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۲۵)

۵-۳. سهروردی

چنین نگرشی به روشنی در آثار سهروردی قابل رؤیت است. از نظر او غایت هدایت یعنی خلیفه‌ی الهی، همان حکیم جامع‌الاطراف است. بنا بر باور او عقل نهایت نفس (سهروردی، ۱۳۸۵، ۴۷۶) و انسان کامل فردی است که هم در تعقل و قوه‌ی استدلال و هم در عقل و شهود به درک حقایق عالم نائل می‌گردد. (لطفی و صلواتی، ۱۳۹۸) بدین ترتیب معنای هدایت از نظر سهروردی خروج از ظلمات جهل و ورود به روشنایی معرفت خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴ ص ۹۱) به عقیده‌ی سهروردی برتری مؤمن به واسطه‌ی علمش به معارف حقه بوده (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۱۰) و کفار گروهی هستند که گرفتار جهل مرکب شدند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۲) بدین ترتیب معتقد است انسان مؤمن که به علم توحید دست پیدا کرده، هیچ‌گاه مخلد در عذاب نخواهد بود یعنی اگر به واسطه عمل فاسدش به اسفل‌السافلین هم رفت، مدتی در آنجا معذب خواهد شد، اما در نهایت به واسطه‌ی نورانیت علم و ارزش و جودی معرفت نجات پیدا خواهد کرد. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۲)

۵-۴. ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا در آثار خود با تعابیر مختلف به تعریف ایمان پرداخته اما در همه این تعابیر ایمان از جنس علم معرفی شده است. بدین ترتیب می‌توان به این نتیجه رسید که جوهره اصلی ایمان از دیدگاه ملاصدرا علم و معرفت است. (اکبریان و گلستانه، ۱۳۹۱) او بخش "الاهیات بالمعنی الاخص" حکمت متعالیه را ایمان حقیقی می‌داند (صدرالدین شیرازی و دیگران، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۸) و در کتاب المشاعر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲-۳) اظهار می‌دارد که ایمان حقیقی به خدا و قیامت بر ای نفس علامه از راه براهین یقینی و آیات الهی به دست می‌آید همچنین در یکی دیگر از آثار خود که به

۱- انسان کامل در عرفان اسلامی اصطلاحی شناخته شده است که عمدتاً با مترادف‌هایی نظیر صادر نخستین، حقیقت محمدی، فرّه ایزدی، نور اسپهبدیه، عقل اول و ... بیان شده است. (لطفی و صلواتی، ۱۳۹۸)

روش متعارف متکلمان وارد بحث ایمان شده (صدرالدین شیرازی و صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱ ص ۲۵۲) آن را مجرد علم و تصدیق می‌داند. (اسفندیاری، ۱۳۹۴)

۵-۵. علامه طباطبائی

مرحوم علامه طباطبائی اگرچه ایمان را نوعی شناخت می‌داند اما از نظر ایشان معرفت تنها جزئی از آن محسوب می‌شود و صرف دستیابی به علم و برطرف شدن شک انسان را مؤمن نمی‌سازد. سرشت ایمان از دیدگاه علامه ترکیب شده است از معرفت و التزام عملی (که شامل التزام قلبی و جوارحی می‌شود) به آن. (طباطبائی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۸، ص ۱۵۸) یعنی به عقیده ایشان ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارت است از پذیرش ویژه از ناحیه‌ی نفس نسبت به آنچه بدان علم یافته‌ایم؛ پذیرشی که باعث می‌شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری که اقتضا دارد تسلیم شود. (مجیدی بیدگلی، ۱۳۸۶)

۶. نقد نظریه ایمان مبتنی بر شناخت

ایمان گاهی به صورت هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار می‌گیرد و با استناد به شباهت‌ها و تفاوت‌های ایمان با دیگر حالات درونی انسان تلاش می‌شود ویژگی‌های هستی‌شناسانه ایمان هم شناخته شود. (محمدی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷: ص ۹۲) اما عمده اندیشمندان اسلامی نگاهی دستوری به ایمان داشته‌اند، منظور از نگاه دستوری این است که محقق در تبیین چیستی ایمان به دنبال کشف شروط اعتبار از منظر اعتبار کننده (شارع) باشد. (همان) از این رو دلیلی که بر آن اقامه می‌گردد یا از نصوص معتبر اسلامی است که دلالت می‌کند منظور از ایمان همان شناخت است یا قول لغوی بگوید لفظ ایمان که در نصوص دینی به کار رفته است دلالت بر شناخت می‌کند. در اینجا به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱- قول اهل لغت: اهل لغت ایمان را "تصدیق قلبی" ترجمه کرده‌اند. (خلیل بن

احمد فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۸۸) از جایی که تصدیق گزاره به معنی قبول

مطابقت مفاد گزاره با نفس الامر است در نتیجه در تصدیق قلبی، معرفت و شناخت هم باید باشد. همچنین تا دلیلی بر صدق گزاره نباشد انسان نمی تواند آن را تصدیق کند.

جواب: تصدیق قلبی با تصدیق منطقی تفاوت دارد و می تواند بدون همراهی شناخت و صرفاً به وسیله ی اراده انسان تحقق پیدا کند. در تصدیق منطقی حاکم اصلی عقل است. این عقل است که مطابقت و عدم مطابقت با نفس الامر را بررسی می کند و حکم به صدق گزاره می دهد. اما در تصدیق قلبی که نقش گرایشها و تمایلات در آن مطرح است گرایش قلبی، تعیین کننده اصلی است. (محمدی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷، ص ۴۲) از این رو ممکن است انسان بدون شناخت لازم نسبت به یک قضیه نادرست تصدیق قلبی داشته باشد. عکس این مسئله هم وجود دارد به این صورت که انسان نسبت به مسئله ای علم لازم را کسب کند اما نتواند قلباً آن را تصدیق کند و بپذیرد. مانند نقل قولی که از "خلیل بن احمد" نویسنده کتاب "العین" راجع به دور شدن مردم از دور امیرالمومنین علی (ع) نقل شده است. او میگوید کمالات و حقانیت علی (ع) مثل روز برای همه روشن بود اما مردم به سویی میروند که نفس آنها بدان شباهت دارد. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷)

۲- اخبار و آیاتی که برای هدایت به تدبیر و تعقل دعوت می کند. (انفال/۲۲)(زمر/۹)
جواب: اگر چه این اخبار فضیلت معیت ایمان و معرفت را نشان می دهد اما تصدیق قلبی بدون شناخت لازم را نفی نمیکند.

۳- اخباری که نهی از پیروی از ظنون نموده است. (انعام/۱۱۶)(یونس/۳۶) چرا که ایمان بدون معرفت نوعی تبعیت از ظنون محسوب می شود.

الف- اولاً این اخبار مطلق ظنون را بی اعتبار نمی کند بلکه ارشادی است بر این که از ظن در جای یقین استفاده نشود. یعنی اگر جایی می توانیم از برهان استفاده کنیم نباید به سراغ استقرا برویم، اما آن جا که چاره ای جز رجوع به استقرا نداریم (مثل علم پزشکی) این ظنون معتبر خواهند بود. یا به این معنی است که اگر نتیجه ای از یک استدلال ظن آور

مثل استقرا حاصل شد به مانند نتیجه ی برهان با آن برخورد نکنیم و بدانیم این نتیجه یک امر ظنی است و همیشه پرونده ی احتمال نقض آن را باز نگه داریم.

ب- نهی از تبعیت ظنون یک امر ارشادی است و هیچ دلالتی بر نقض ایمانی که بدون شناخت شکل گرفته باشد ندارد.

۴- اخباری که نشان می دهد انبیاء (ع) به کمک استدلال های عقلی و معرفت افزایی مردم را به سوی ایمان دعوت نمودند. (یس/۷۹)

قطعا یک از بهترین راههای وصول به اطمینان قلبی تعقل و تدبر است اما این دلیل نمی شود که راه دستیابی به ایمان را منحصر در کسب شناخت بدانیم یا بگوییم ایمان بدون شناخت محقق نمی شود.

۶-۱. اشکالات

۶-۱-۱. تأکید قرآن کریم بر ترکیه نفس

اگر دانستن اساسی ترین عنصر تحقق ایمان به حساب می آمد، ابزار ذهن هم به تبع آن اهمیت ویژه ای برای هدایت انسان می یافت، حال آنکه در قرآن کریم چنین تأکیدی مشاهده نمی شود بلکه بارها قلب مؤمن به عنوان جایگاه ایمان (حجرات/۱۴) و "شرح صدر" به عنوان مقدمه ی ضروری هدایت معرفی شده است. (انعام/۱۲۵) همچنین به طور محسوس قرآن کریم بر ترکیه ی نفس و پاکی دل تأکید دارد و آنجا که سخن از کفر و تکذیب رسالت پیامبران (ع) می شود اموری چون ظلم و فساد به عنوان مهم ترین عوامل زمینه ساز این انکار مطرح گردیده است نه جهل و عدم معرفت. (آل عمران/۱۵۱)

۶-۱-۲. قبح عقاب بلا بیان

در تاریخ فقه شیعه، از زمانی که عقل به عنوان یکی از منابع فقهی به حساب آمد، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» در رأس اصول عقلی قرار گرفت. (محقق داماد، ۱۳۸۷) این قاعده، برگرفته از قواعد عقلی و مبتنی بر پذیرش حسن و قبح عقلی بوده که در آیات قرآن کریم هم به آن

اشاره شده است. (قصص: ۵۹) (اسراء: ۱۵) بر اساس قاعده قبح عقاب بلا بیان، کیفر شخصی که از جانب شارع، بیان روشنی بر تکلیف دریافت نکرده، نزد عقل زشت و ناپسند است. بنابراین انسان در شرایطی سزاوار عقاب می‌گردد که پس از درک حقیقت (ابراهیم: ۴) از آن روی گرداند. با این حساب استحقاق عذاب پس از تبیین و تفهیم فرض می‌شود که در نتیجه‌ی آن می‌توان مدعی شد عمده‌ی عتاب موجود و عقاب موعود در قرآن کریم نسبت به کفار مربوط به گروهی است که پس از تمیز حق از باطل به طور تعمدی حق را انکار نموده‌اند. (بقره: ۸۹) یعنی وعده‌ی عذاب در پس هدایت تشریحی معنا پیدا می‌کند. و هدایت تشریحی جز در سایه اختیار معنا ندارد.

اگر بخواهیم مطالب فوق را به طور خلاصه صورت‌بندی کنیم چنین می‌شود:

- اولاً اگر بزرگ‌ترین چالش انسان در راه ایمان صعوبت معرفت به حق باشد، عمده‌ی کافرن را جهال تشکیل خواهند داد.
 - ثانیاً بر اساس قاعده‌ی عقلی قبح عقاب بلا بیان زمانی کفار مستحق عقاب هستند که به صورت اختیاری پس از شناخت حق به آن پشت کرده باشند.
- با کنار هم قرار دادن دو مقدمه فوق نتیجه می‌گیریم اگر کفار جاهل باشند عذابشان عقلاً ناصحیح خواهد بود. باین حال وعده‌های عذاب قرآن کریم نسبت به کفار نشان می‌دهد آن‌ها شناخت کافی نسبت به رسالت انبیاء (ع) داشته‌اند.

۶-۱-۳. کفر فرد عالم

شناخت حق همان‌طور که مقدمه ایمان است مقدمه کفر هم به حساب می‌آید با این تفاوت که نسبت به کافر جنبه اتمام حجت دارد. در قرآن کریم به افرادی اشاره شده است که از لحاظ معرفت به حق نقصی نداشتند باین حال آن‌را کتمان کردند. در اینجا به چند نمونه قرآنی اشاره می‌کنیم:

- شیطان یکی از مصادیقی است که روشن است جهالتش علت انکارش نبوده، (صاد: ۷۴) بلکه تکبر و خودبزرگ‌بینی او مانع تسلیمش شده است. (صاد: ۷۵)

- زمانی که حضرت موسی (ع) به سوی آل فرعون فرستاده شد معجزاتی به آن‌ها نشان داد. این معجزات به حدی روشن بود که شک آل فرعون را نسبت به حقانیت دعوت حضرت موسی (ع) به کلی از بین برد. باین حال آن‌ها ایمان نیاوردند و به صورت تعمدی کفر ورزیدند. (نمل: ۱۳-۱۴)
- بر اساس آیات قرآن کریم گروهی از اهل کتاب در حالی رسالت پیامبر اکرم (ص) را انکار نمودند که شناخت عمیقی نسبت به ایشان و صدق دعوتشان پیدا کرده بودند. (بقره: ۱۴۶)

۷. نظریه دوم ایمان گرایان راجع به ایمان

ایمان گرایان ایمان و معرفت را نامرتب با هم بلکه گاهی دو امر متعارض می دانند. (میرباباپور، ۱۳۹۶) به عقیده طرفداران این دیدگاه مسیر دستیابی به ایمان نمی تواند از لحاظ معرفت شناختی موجه باشد. تاریخ ایمان گرایی (fedeism) در مسیحیت به سده‌های اولیه مسیحی برمی گردد که در آن ترتولیان الهی دان قرن دوم معتقد بود: «ایمان می آورم چون نامعقول است» یعنی اگر معقول بود به آن معرفت پیدا می کردم. (قنبری و رستمی، ۱۳۹۶)

۷-۱. عدم مطابقت ایمان گرایی با آیات قرآن کریم

قرآن کریم در موارد متعدد انسان‌ها را دعوت به تفکر و تدبیر نموده (آل عمران/ ۱۹۱) و در موارد متعددی برای اثبات گزاره های دینی از ادله عقلی بهره گرفته است. (یس/ ۷۸) (یس/ ۷۹) طبیعی است چنین تعاملی با اندیشه و عقلانیت نمی تواند با عقیده ایمان گرایان همخوانی داشته باشد. (میرباباپور، ۱۳۹۶) ضمن این که زمینه های گرایش به ایمان گرایی مثل گزاره های متناقض (جوادی، ۱۳۸۱) و منع از تفکر و تعقل (مطهری، ۱۳۹۷: ص ۲۰) (محمدرضایی، ۱۳۹۱) در دین اسلام وجود ندارد.

۸. جمع میان نظریه ایمان مبتنی بر شناخت و ایمان منفک از شناخت

۸-۱. بررسی معنای صحیح ایمان بر اساس آیات قرآن کریم

در این قسمت تلاش داریم معنایی از ایمان ارائه کنیم که نزدیک ترین معنی به آیات شریف قرآن کریم باشد. به همین منظور می‌گوییم: ایمان یک فعل اختیاری است که می‌تواند مورد امر و نهی قرار گیرد. (نساء/۱۳۶) از آنجا که اراده انسان همیشه به امر صحیح تعلق پیدا نمی‌کند ایمان هم گاهی به شیوه نادرست و به گزاره نادرست تعلق پیدا می‌کند. (نساء/۵۱) نکوهش ایمان آوردن به طاغوت (نساء/۵۱) به ما نشان می‌دهد لزومی ندارد متعلق ایمان از لحاظ معرفت شناختی همواره معتبر باشد. همچنین نمیتوان از قرآن کریم دلیلی ارائه نمود که به صراحت بگوید صحت ایمان به تحقق شناخت صحیح و معتبر نسبت به گزاره موجه وابسته است همان طور که دلیلی بر امتناع معیت ایمان و شناخت در قرآن کریم یافت نمی‌شود. با این حال از آن جا که فردی که نسبت به دو طرف گزاره خالی الذهن باشد عقلاً نمی‌تواند آن را تصدیق یا تکذیب کند می‌توانیم ادعا کنیم از لحاظ عقلی برای تحقق ایمان حداقل به یک شناخت تصویری نسبت به اجزاء قضیه نیاز داریم.

بدین ترتیب می‌توان گفت منظور از مطلق "ایمان" و "تصدیق قلبی" همان "اعتماد قلبی" است و منظور از "ایمان دینی" اعتماد درونی به رسول و صدق گفته‌های او است. چنین اعتمادی اگر چه در بستر شناخت مناسب بهتر محقق می‌شود اما این توانایی در انسان وجود دارد که بدون شناخت کافی هم اعتماد کردن را اختیار نماید.^۱ به همین جهت انبیاء که وظیفه تبلیغ دین را دارند، میبایست اعتماد عمومی را هم نسبت به خود جلب نمایند.^۲ مردم هم وظیفه دارند زمانی که بستر را برای اعتماد فراهم می‌بینند با اراده خود اعتماد را اختیار کنند.

^۱ - مانند آنهایی که بدون شناخت کافی ایمان آوردند. (غزالی، ۱۴۱۶:ص ۳۳۳)

^۲ - به عنوان مثال حضرت یوسف گذاشتند به عنوان یک چهره خیانتکار شناخته شوند. (یوسف:۵۲) از ابن عباس روایت شده که مشرکان قریش، رسول خدا(ص) را امین می‌نامیدند و می‌دانستند که او هرگز دروغ نمی‌گوید با این وجود او را انکار می‌کردند. (زمخشری و ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۸-۱۹)

تفاوتی که امیرالمومنین (ع) میان خوارج و میان معاندین قائل شده^۱ نشان می دهد دینداری و ایمان می تواند به شکل نادرست تحقق یابد و از مسیر حقیقی منحرف شود. آیات و روایاتی که انسان را به تبعیت از عقل و کسب علم ملزم می کند از یک طرف نشان می دهد دینداری می تواند در فضای نادرست و بدون تعقل شکل گیرد و از سویی راهنمایی می کند که ایمان و دین با التزام به قواعد عقلی و منطقی و بهره گیری از علم و معرفت از انحراف در امان می ماند.

۲-۸. موانع شکل گیری ایمان

بر اساس آیات قرآن کریم مسئله تبعیت انسان در جایی مطرح می شود که قبلا هدایت نازل شده و تبیین میان حق و باطل شکل گرفته باشد. (بقره: ۳۸) (طه: ۵۰) (انسان: ۳) پس از آن که ارسال رسل صورت گرفت و راه و چاه معلوم شد (نساء: ۱۶۵) مومن با اراده خود حق را می پذیرد و کافر با اراده خود منکر می شود. این یعنی گزاره های دینی نباید جزء مسائل پیچیده علمی محسوب شود بلکه بالعکس باید ساده و همه فهم باشد. (بقره: ۴۱) (بقره: ۸۹) (بقره: ۹۱) (النساء: ۴۷) (بقره: ۷۵) (بقره: ۱۰۹) (بقره: ۱۵۹) (بقره: ۲۰۹) (آل-عمران: ۱۹) (آل-عمران: ۱۰۵) (البجائیه: ۱۷) (محمد: ۲۵) (محمد: ۳۲) (اسراء: ۱۵) (ابراهیم: ۱۴) با این احوال وجود منکرینی که علم به حق دارند (بقره: ۴۱) نشان می دهد پذیرش قلبی صدق گزاره های دینی برای همه مردم آسان نیست و باید بینیم چرا انسانی که حقیقت را میداند دست به انکار آن می زند.

در بررسی آیات قرآن کریم به امور متعددی برمی خوریم که عامل تکذیب دعوت انبیاء شمرده شده اند. یعنی عواملی متعدد وجود دارد که می تواند انسان را از هدایت محروم سازد. در حقیقت مسئله قبول رسالت برخلاف ظاهر ساده اش امر پیچیده ای است که عوامل متعددی می تواند مانع تحقق آن محسوب شود. اموری چون: شک و ریب نسبت به صدق

^۱ - فرمودند: خوارج را بعد از من نکشید که آن که حق را می خواهد و اشتباه کرده مانند آن که از ابتدا باطل را می خواسته و به آن رسیده است نیست. (مطهری، ۱۳۸۶)

دعوت نبی (الجائیه: ۳۲) (البقره: ۲۳) حسادت به شخص پیامبر (نساء: ۵۴) گرایش های قومی و قبیله ای (هود: ۹۲) تناقض تعالیم دینی با انگاره های نادرست ذهنی^۵ (جائیه: ۲۴)^۶ ترس از آسیب دشمنان (النساء: ۷۷)^۷ و... می تواند فرد را از فیض ایمان محروم سازد. برای انسانی که در ماده به دنیا آمده، سالیان متمادی در ماده زندگی کرده و تمام ساختارهای ذهنی او از قواعد مادی شکل گرفته قبول جهانی که هیچ ارتباطی به ماده ندارد و هیچ تجربه ای نسبت به آن نداشته تنها به واسطه یک استدلال عقلی امر دشواری است. (الجائیه: ۲۴) آن که چون فرعون تکبر دارد و مست قدرت و دل بسته ی ثروت دنیا شده نمی تواند به راحتی به موسی (ع) ایمان آورد و از سال ها تفرعن خود دست بردارد حتی اگر عصایی در پیش دید گانش به ازدها تبدیل گردد. (مومنون: ۴۶)^۸ یا آن که به فرستاده ی الهی حسد ورزد از او پیروی نخواهد کرد حتی اگر حق مثل آفتاب برایش روشن گردد. (بقره: ۲۴۷)^۹ (امور متعددی از جمله فسق، ظلم، و تکبر و به عنوان عامل گمراهی ذکر شده است).

۱ - وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ (جائیه: ۳۲)

۲ - وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره: ۲۳)

۳ - أَمْ يُحْسَدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (نساء: ۵۴)

۴ - قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرًا (هود: ۹۲)

۵ - یکی از روشن ترین مثال های انگاره های ذهنی نادرست نگاه مادی گرایانه به عالم هستی است. زندگی در عالم ماده باعث می شود به مرور زمان این ذهنیت در انسان به وجود آید که هستی غیر از ماده نیست. چنین تصور نادرستی بعد از بعثت پیامبران (ع) و دعوت ایشان به عالم غیب (که التفات به وجوه دیگر وجود است) فرایند ایمان را دچار اختلال می سازد. قرآن کریم در موارد متعدد به این مساله اشاره کرده است. (جائیه: ۲۴) بدین ترتیب یکی از امتیازات مومنین این است که پیش فرض های ذهنی خود را در برابر دعوت انبیاء (ع) قرار نمی دهند و اگر قرار باشد به امری غیبی که هیچ تجربه پیشین از آن نداشته

اند ایمان بیاورند قادر به این امر هستند. (بقره: ۳) (حسن بن علی (ع) ۱۴۰۹، ص ۶۲)

۶ - وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (جائیه: ۲۴)

۷ - فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ إِذَا فِرْقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ (النساء: ۷۷)

۸ - إِي فِرْعَوْنَ وَمَلَأَتْهُ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ (مومنون: ۴۶)

۹ - وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مِنْ يَشَاءِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (بقره: ۲۴۷)

امور بسیار زیادی بالقوه می‌توانند انسان را از پذیرش حق بازدارند و ایمان آوردن را دشوار سازند. اما همه این امور را می‌توانیم در یک عنوان خلاصه کنیم و آن تمایلات نفسانی و منافع شخصی است. با این حساب انسان برای قبول حق یا باید این تمایلات را به طور کلی در خود از بین ببرد و یا به نیرویی دست پیدا کند که بتواند علی‌رغم میل باطنی و کشش نفسانی حق را اگرچه مخالف منافع شخصی اش باشد بپذیرد. به چنین نیرویی "تقوا" گفته می‌شود.

۸-۳. تقوا خاستگاه ایمان

۸-۳-۱. تقوا زمینه ساز هدایت و وجه تمایز مومن و کافر

بنا بر آیات قرآن کریم اگر تقوا در وجود انسان شکل بگیرد قادر خواهد بود به دعوت دینی پاسخ مثبت دهد و ایمان بیاورد. در سوره مبارکه بقره گروه متقین به عنوان جامعه‌ی هدف برای دعوت دینی معرفی شده‌اند: (بقره: ۲)

در همین آیات به این نکته اشاره شده است که پروردگار عالم (جل جلاله) متقین را مورد هدایت قرار می‌دهد و این گروه در نهایت به رستگاری دست می‌یابند. (بقره: ۵) از دیدگاه قرآن کریم انسان‌ها تنها به واسطه‌ی تقوا بر یکدیگر تفوق و برتری پیدا می‌کنند. (حجرات: ۱۳)^۱ تقوا و صیانت از نفس همان امری است که اهل ایمان را از اهل کفر جدا می‌کند. (مومنون: ۱-۱۰) همچنین از سوی مقابل اهل کفر به صفاتی چون ظلم و فسق متصف گردیده‌اند. (انعام: ۴۹)^۲

۲-۳-۸. تقوا چگونه موجب تحقق ایمان می‌شود؟

^۱ - (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر) (حجرات: ۱۳)

^۲ - وَ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیَاتِنَا یَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا کَانُوا یَفْسُقُونَ (انعام: ۴۹)

منظور از تقوا یک حالت روحی و معنوی است که از آن تعبیر به «تسلط بر نفس» می‌کنند. اینکه انسان بتواند خود بر خود و در واقع اراده و عقل و ایمانش بر خواهش‌ها و هوس‌هایش تسلط داشته باشد به طوری که بتواند خودش خودش را نگه دارد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۴۴) تقوا توانایی مقاومت در برابر جذبه باطل و باورهای نادرست است. تقوا که آمد، طمع نیست، عجب نیست، هوا و هوس نیست، گردوغبار نیست، روشنایی است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۹)

هر امری که در تعارض با مفاد دعوت انبیاء (ع) قرار گیرد می‌تواند فرد را از تسلیم در برابر پیامبر بازدارد و طبیعتاً امور بی شماری را می‌توان در این مجموعه گنجانید. در وضعیتی که نیروهای مخالف شدت می‌یابد و انجام فعل ثواب با چالش مواجه می‌گردد تقوا انسان را از زیر پا گذاشتن حق حفظ می‌کند، در نتیجه فرد با تقوا فرمان عقل را قربانی خواسته‌های نفسانی نمی‌کند. تقوا به مانند سپری است که از انسان در برابر هجوم باطل با چهره‌های مختلف محافظت می‌کند. (آل عمران: ۱۳۸)^۱ و از دست دادن این وصف او را در برابر هجوم‌های باطل بی‌دفاع می‌سازد. از این رو مهم‌ترین منشاء گرایش به کفر عدم تقوا می‌باشد که این بامعنای لغوی کفر (پوشاندن حقیقت) هم منطبق است.

از جایی که تقوا امری مشکک است، شدت و ضعف آن سبب قرب و بعد انسان نسبت به ایمان گردد. از این رو انسان برای دستیابی به ایمان می‌بایست این وصف را در خود تقویت کند. در قرآن کریم اموری چون عبادت کردن (بقره: ۲۱)^۲ و روزه گرفتن (بقره: ۱۸۳)^۳ به عنوان عواملی که می‌توانند تقوا را در وجود انسان به وجود آورد و تقویت کند ذکر شده است.

۳-۳-۸. هدایت دومرحله‌ای انسان

۱ - هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (آل عمران: ۱۳۸)
 ۲ - يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره: ۲۱)
 ۳ - كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره: ۱۸۳)

حرکت انسان به سوی کمال مشتمل بر دو هدایت است که این دو در طول یکدیگر قرار دارند. در هدایت اول فطرت انسانی و در هدایت دوم دعوت انبیاء (ع) هدایت‌گرند. تحقق هدایت اول انسان را به درجه‌ی تقوا رسانده وارد گروه متقین می‌کند. تقوا سبب می‌شود انسان قابلیت پذیرش دعوت دینی تو سط انبیاء (ع) را پیدا کند. بدین ترتیب هرگاه پیامبری برانگیخته شود تفاوت میان انسان‌ها آشکار می‌شود. (بقره: ۳۸) انسان متقی که تحت هدایت فطرت سالم قرار گرفته می‌تواند پس از درک حقانیت دعوت پیامبر از دین و آئین او پیروی کرده و هدایت دوم نسبت به او محقق گردد. به همین شکل کفار هم بر اساس آیات قرآن کریم گرفتار دو ضلالت خواهند بود، گمراهی اول گذار از فطرت پاک و ورود به خباثت و گمراهی دوم انکار رسالت انبیاء (ع).^۱ (طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۴)

نتیجه‌گیری

مقصود ما از این تحقیق بررسی خاستگاه تحقق ایمان در انسان بر اساس آیات شریف قرآن کریم بود که برای شروع از تبیین مفهوم ایمان آغاز کردیم. معنای لفظی ایمان "تصدیق قلبی" ترجمه شده است به همین دلیل خواستیم مقصود از این تصدیق قلبی را بیابیم. در این رابطه دو نظریه وجود داشت که یکی تصدیق قلبی را مترادف با تصدیق منطقی ترجمه می‌کرد که این تصدیق نوعی شناخت محسوب می‌شد، و دیگری تصدیق قلبی را فعلی نفسانی می‌دانست که هیچ‌گاه با شناخت جمع نمی‌گردد. در این پژوهش با مناقشه در هر دو نظریه گفتیم ایمان و تصدیق قلبی یک فعل اختیاری است که بی‌نیاز از شناخت است و می‌تواند به واسطه‌ی یک اراده و تنها با تصور اجزاء گزاره ایمان حاصل شود. همچنین گفته شد ایمان ضرورتاً باید با شناخت همراه باشد ولی این ضرورت نه به جهت تحقق

^۱ - و أن هؤلاء و هم متقون مخفوفون بهدایتین، هدایةً اولى بها صاروا متقین، و هدایةً ثانيةً أكرمهم الله سبحانه بها بعد التقوی و بذلك صحت المقابلة بين المتقین و بین الكفار و المنافقین، فإنه سبحانه يجعلهم فی وصفهم بین ضلالین و عماءین، ضلال أول هو الموجب لأو صافهم الخبيثة من الكفر و النفاق، و ضلال ثان يتأكد به ضلالهم الأول، و يتصفون به بعد تحقق الكفر و النفاق... (طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۴)

وجود ایمان بلکه یک ضرورت عقلی و شرعی برای جلوگیری از انحراف در مسیر کسب ایمان و راه دینداری است.

همچنین پذیرش گزاره های دینی از لحاظ شناختی قابل فهم برای عموم می باشد اما به واسطه هوای نفس و تمایلات انسان کار پذیرش آنها دشوار می شود. بر این اساس برای پذیرش گزاره های دینی می بایست نیرویی در وجود انسان باشد که به کمک آن حقیقت را حتی اگر به منافع شخصی اش ضرر برساند قبول کند، که به این نیرو اصطلاحاً تقوا گفته می شود. انسان در مسیر هدایت دو مرحله را طی می کند، در یک مرحله به تقوا اتصاف پیدا می کند و در مرحله بعد با تبعیت از دین به سوی کمالات انسانی حرکت می کند. همچنین از جایی که تقوا امری مشکک است، شدت و ضعف آن سبب قرب و بعد انسان نسبت به ایمان گردد.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۳ش). «توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز». **پژوهشهای فلسفی - کلامی**، شماره ۱۹، صص ۳-۱۶.
۳. آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵ق). **الفارابی فی حدوده و رسومه**. بیروت: عالم الکتب.
۴. آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۳ق). **أبکار الأفكار فی أصول الدین**. بیروت: دار الکتب و الوثائق القومیة.
۵. اسفندیاری، سیمین. (۱۳۹۴ش). «رویکردی فلسفی کلامی به ایمان در فلسفه‌ی دکارت و ملاصدرا». **اندیشه دینی**، شماره ۵۴، صص ۷۹-۹۰.
۶. اکبری، رضا (۱۳۸۹ش). «رویکردهای مختلف به مسئله وجود خداوند و نگاه ابن سینا به قرینه گروی»، **آینه معرفت**، شماره ۲۵، صص ۱۰۵-۱۲۲.
۷. اکبریان، رضا؛ و گلستانه، فهیمه. (۱۳۹۱ش). «حقیقت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی». **حکمت صدرایی**، شماره ۱، صص ۲۳-۳۲.
۸. بدخشان، نعمت الله، (۱۳۸۸ش)، «کاوشی در رابطه با ایمان و معرفت فلسفی»، **اندیشه دینی**، شماره ۳۲، صص ۸۹-۱۱۴.
۹. بغدادی، عبد القاهر ابن طاهر. (۱۴۰۸ق). **الفرق بین الفرق**. بیروت: دار الجیل.
۱۰. جوادی، محسن. (۱۳۸۱ش). «ایمان گرایی ویتگنشتاینی». **قبسات**، شماره ۲۶، صص ۱۲۳-۱۳۴.
۱۱. جهانی، محسن. (۱۳۹۹ش). **نسبت سنجی ایمان دینی و یقین معرفت شناختی نزد غزالی و سهروردی** (پایان نامه کارشناسی ارشد). استاد راهنما: مهدی عظیمی. تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۱۲. حسن بن علی (ع)، امام یازدهم. (۱۴۰۹ق). **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع)**. تحقیق: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث و سید محمد باقر نجل المرتضی. بیروت: مدرسه الإمام المهدی (ع).

۱۳. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۴ش)، «معرفت لازم و کافی در دین»، **معرفت فلسفی**، شماره ۷، صص ۴۳-۸۴.
۱۴. حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۷ق). **معاد شناسی**. قم: نور ملکوت قرآن.
۱۵. خمینی، روح الله. (۲۰۰۶م). **شرح چهل حدیث امام خمینی (ره)**. تهران: موسسه تنظیم و نشر عصر امام خمینی (ره).
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: دارالشامیه.
۱۷. رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۵ش). «پاسکال، ایمان و عقلانیت»، **برهان و عرفان**، شماره ۹ و ۱۰، صص ۹-۳۸.
۱۸. رضی بهابادی، بی بی سادات. (۱۳۸۶ش). «بررسی همسان انگاری علم و ایمان از دیدگاه قرآن». **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۸، صص ۴۵-۶۶.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹ش)، «ایمان و امید»، **مجله کیان**، شماره ۵۲.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۵ش). **المشارع و المطارحات**. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۲۲. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲ش). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۲۳. سویینبرن، ریچارد (۱۳۸۷ش). «اثبات وجود خدا»، ترجمه: مرتضی فتحیزاده. **کتاب ماه دین**، شماره ۱۳۵، صص ۴۰-۴۷.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **المشاعر**. تهران: طهوری.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**. تهران: بیدار.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. ترجمه موسوی همدانی. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۰۳ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۸. علیخانی کشکک، محمود. (۱۳۹۹ش). «مبانی تکفیر از نگاه شیعه بر اساس دیدگاه محمدباقر مجلسی». **هفت آسمان**، شماره ۷۹، صص ۲۵-۴۷.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق). **مجموعه رسائل الإمام الغزالی**. بیروت: دارالفکر.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). **کتاب العین**. قم: انتشارات هجرت.
۳۲. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**. قم: دار الکتب الإسلامیة.
۳۳. قنبری، حسن؛ رستمی، یداله، (۱۳۹۶ش)، «بنیانگذاران ایمان گرایی جدید: کرگگور و ویتگنشتاین»، **اسفار**، شماره ۵، صص ۸۰-۶۱.
۳۴. کرگگور، سورن (۱۳۷۴ش). «انفسی بودن حقیقت است»، **نشریه نقد و نظر**، شماره ۳ و ۴، صص ۶۲-۸۱.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). **الکافی**. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۳۶. لطفی، زهرا؛ صلواتی، عبدالله. (۱۳۹۸ش). «انسان کامل خسروانی به روایت سهروردی در مقایسه با آراء ملاصدرا». **تاریخ فلسفه**، شماره ۳۸، صص ۶۱-۹۲.
۳۷. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹ش)، «گناه ایمان گرایی ویتگنشتاین»، **نقد و نظر**، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۱۵۱-۱۶۵.
۳۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). **بحار الأنوار الجاهمه لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. قم: مؤسسه الوفاء.
۳۹. مجیدی بیدگلی، کبری. (۱۳۸۶ش). «معنا و مفهوم ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی (ره)». **اندیشه دینی**، شماره ۲۲.

۴۰. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۷ش). «قاعده قبح عقاب بلا بیان و مقایسه آن با اصل قانونی بودن مجازات». **فصلنامه قضاوت**، شماره ۵۲، صص ۵۳-۵۶.
۴۱. محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۱ش). «خاستگاه مخالفت با عقل در اسلام». **کتاب نقد**، شماره ۶۵-۶۶، صص ۹۱-۱۰۲.
۴۲. محمدی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). **هستی شناسی ایمان، کاوشی در رابطه ایمان و معرفت**. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۳. محمودی بیات، ملیحه، (۱۳۹۳ش)، «ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، **فلسفه دین**، شماره ۱۱، صص ۶۹۱-۷۱۴.
۴۴. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز کتاب للترجمه و النشر.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶ش). **سیری در سیره ائمه اطهار (ع)**. تهران: صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). **آشنایی با قرآن**. تهران: صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷ش). **انسان و ایمان**. تهران: صدرا.
۴۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **تصحیح اعتقادات الإمامیه**. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۵۰. مک گراث، آلیستر (۱۳۹۲م). **درسنامه الهیات مسیحی**. ترجمه: محمدرضا بیات و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵۱. ملک اف، علاء الدین، (۱۳۹۰ش)، **عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدر المتألهین شیرازی و ایمانویل کانت**، قم: مرکز بین المللی المصطفی (ص).
۵۲. میرباباپور، سیدمصطفی. (۱۳۹۶ش). «رابطه ایمان و معرفت از منظر علامه مصباح یزدی». **حکمت اسلامی**، شماره ۱۳، صص ۶۹-۹۵.
۵۳. نصر، سید حسین. (۱۳۹۶ش). **فلسفه در سرزمین نبوت**. ترجمه: بیت الله ندرلو. تهران: ترجمان علوم انسانی.

۵۴. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). **تفسیر غرائب القرآن و رغائب**

الفرقان. بیروت: منشورات محمد علی بیضون.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Azarbajejani, Masoud (2004), "The Justification of Faith from the Perspective of William James," *Philosophical-Theological Researches*, 19, pp. 3-16.
3. Al-e Yāsīn, Ja'far (1405 AH), *Al-Fārābī fī Hudūdihī wa Rusūmeh*, np: Ālam al-Kitāb.
4. Āmidī, Ali ibn Muhammad (1423 AH), *Abkār al-Afkār fī 'Usūl a-Dīn*, Research: Ahmad Mohammad Mehdi, Np: Dar al-Kutub wal-Withāq al-Qawmīyah.
5. Esfandiari, Simin (2015). "A theological philosophical approach to faith in the philosophy of Descartes and Mulla Sadra," *Religious Thought*, 54 (15), 79-90.
6. Akbari, Reza (2010), "Different approaches to the issue of the existence of God and Avicenna's view on symmetry," *Ayeneh Ma'refat*, 25, pp. 105-122.
7. Akbarian, Reza; Golestaneh, Fahimeh (2012), "The truth of faith from the point of view of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai," *Sadrā'i Wisdom*, 1 (1), 23-32.
8. Badakhshan, Ni'matullah (2009), "A Survey of the Relation between Faith and Philosophical Knowledge," *Religious Thought*, 32: 89-114.
9. Baghdadi, Abd al-Qāher Ibn Tāher (1408 AH), *Al-Farq bayn al-Firaq*, Dar al-Jail.
10. Javadi, Mohsen (2002), "Wittgensteinian Faith," *Qabasat*, 26 (7): 123-134.
11. Jahani, Mohsen (2020), *Comparison of Religious Faith and Epistemological Certainty with Ghazali and Suhrawardi* (master's thesis), Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.
12. Hassan ibn Ali (AS), The 11th Imam (1409 AH), *The Interpretation Attributed to Imam al-Hasan al-Askari (AS)*, Āl al-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage and Sayed Muhammad Baqir Najl al-Murtada, Imam Mahdi (AS) School.

13. Hosseinzadeh, Mohammad (2005), "Essential and enough knowledge in religion," *Philosophical Knowledge*, 7: 43-84.
14. Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein, (1427 Ah), *Eschatology, Research: Mohammad Hussein Hosseini Tehrani and Āl al-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage, The Light of the Malakūt of the Qur'an*.
15. Khomeini, Ruhollah (2006). *Explanation of forty hadiths of Imam Khomeini*, Imam Khomeini Publishing House.
16. Rāghib Isfahānī, Hussein bin Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Research: Safwān Adnān Dāwoudī, Dar-al-Shāmīya.
17. Rahmati, Insha'Allah (2006), "Pascal, Faith and Rationality," *Argument and Mysticism*, 9 and 10: 9-38.
18. Razi Behabadi, Bibi Sadat (2007), "A study of the similarity of science and faith from the perspective of the Qur'an," *Research of Qur'an and Hadith Sciences*, 8 (4): 45-66.
19. Zamakhshārī, Mahmūd bin Omar; Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad bin Ali (1407 AH), *Al-Kashshāf*, Research: Mustafa Hussain Ahmed, Muhammad 'Ulyān Mazkour, Ahmad bin Al-Munīr Iskandrī, and Muhammad 'Ulyān Marzouqī, Dar - al-Kitāb al-Arabi.
20. Soroush, Abdul Karim (2013), "Faith and Hope," *Kian*, 52.
21. Suhrawardi, Shahabuddin (2006). *Al-Mashāri' wa al-Mutārihāt*, Library of the Islamic Consultative Assembly.
22. Suhrawardi, Yahya bin Habash (1993), *Collection of Sheikh Ishraq's Works*, Research: Henry Carbon, Najaf Gholi Habibi, and Hossein Nasr, Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research (Research Institute).
23. Swinburne, Richard (2008), "Proving the existence of God" (Translated by Morteza Fathizadeh), *Ketab-e Mah-e Din* 135: 40-47.
24. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1984), *Al-Mashā'ir*, Research: Henry Carbon and Badi'at al-Mulk ibn

- Imam Qoli Emad al-Dawlah (Badi 'al-Mulk ibn Imam Qoli Imad al-Dawlah, translator), Tahoori.
25. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1987), Interpretation of the Holy Qur'an, Research: Mohammad Khajavi, Bidar.
 26. Tabātabā'i, Sayed Mohammad Hussein (1403 AH), Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an, Fifth edition, Scientific Foundation for Beirut Press.
 27. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hussein; And Mousavi, Mohammad Baqir (1999), Al-Mizān Commentary (Persian Trans.), Qom Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office.
 28. Alikhani Kashkak, Mahmoud (2020), "Fundamentals of Takfir from the Shiite point of view based on the view of Mohammad Baqir Majlisi," Haft Aseman 79 (22): 25-47.
 29. Ghazali, Muhammad bin Muhammad (1414 AH), Imam Al-Ghazali's Rasā'il Collection, Dar al-Fikr.
 30. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1420 AH), Al-Tafsir-Al-kabir, Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
 31. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1410 AH), Kitāb al-'Ayn, Hejrat.
 32. Ghorashi Bonabi, Ali Akbar (1992), Qāmūs-e Qur'an, Dar al-Kutub al-Islamiya.
 33. Ghanbari, Hassan; Rostami, Yadolah (2016), "Founders of New Faithism: Kierkegaard and Wittgenstein," Asfar, 5(3): 61-80.
 34. Kierkegaard, Soren (1995), "Being psychic is the truth," Critique and View 3&4: 62-81.
 35. Kulainī, Muhammad bin Yaqoub (1430 AH), Al-Kāfī, Research: Muhammad Hussain Derayati, Dar al-Hadith.
 36. Lotfi, Zahra; Salavati, Abdullah (2009), "Khosravani's perfect man according to Sohrawardi in comparison to Mulla Sadra's views," History of Philosophy 38 (10): 61-92.
 37. Legnhausen, Muhammad (2009), "The Sin of Wittgenstein's Faithism," Critique and View 25&26: 151-165.

38. Majlis, Muhammad Baqer (1404 AH), *Bihār al-Anwār*, Al-Wafa.
39. Majidi Bidgoli, Kobra (2007), "The meaning and concept of faith from the point of view of Allameh Tabataba'i, *Religious Thought* 22.
40. Mohaghegh Damad, Sayed Mostafa (2008), "The rule of ugliness of punishing Balabian and its comparison with the principle of legality of punishment," *Judgment* 52 (7): 53-56.
41. Mohammad Rezaei, Mohammad (2012), "The origin of opposition to reason in Islam," *Ketab-e Naqd* 65-66 (14): 91-102.
42. Mohammadi, Abdullah; Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy (2018), *Ontology of Faith, Exploring the Relationship between Faith and Knowledge*, Iranian Institute of Wisdom and Philosophy Research Institute.
43. Mahmoudi Bayat, Maleeha (2013), "The relationship between reason and faith from the perspective of Ghazali and Mulla Sadra," *Philosophy of Religion* 11(4): 691-714.
44. Mostafavi, Hassan (1402 AH), *Al-Tahqīq fī Kalemāt al-Qur'an al-Karīm*, Al-Kitab Center for Translation and Publishing.
45. Motahari, Morteza (2007), *A look at the biography of the Imams*, Sadra.
46. Motahari, Morteza (2018). *Man and Faith*, Sadra.
47. Motahari, Morteza (2010), *Introduction to the Qur'an*, Sadra.
48. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *Tashīh 'Itiqādāt al-Imāmīyah*, Research: Hossein Dargahi, The World Millennium Conference of Sheikh Al-Mufid.
49. Makarem Shirazi, Nasser (1995), *The Commentary of Nemoone*, Dar al-Kutub al-Islamiya.
50. McGrath, Alistair (2013), *Textbook of Christian Theology (Vol. 1)* (Translated by Mohammad Reza Bayat et al.), Qom: University of Islamic Religions and Schools.
51. Malik Auf, 'Alā al-Dīn (2013), *Intellect and faith from the point of view of Ibn Rushd*, Sadr al-Muti'allihīn Shīrāzī and

Immanuel Kant, Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center.

52. Mirbabapour, Seyed Mostafa (2017). “The relationship between faith and knowledge from the perspective of Allameh Mesbahizadi,” *Islamic Wisdom* 13(4): 69-95.
53. Nasr, Seyed Hossein (2017), *Philosophy in the Land of Prophecy*, (Baitullah Naderloo, trans.), Humanities Translator.
54. Nizam Al-'A'raj, Hassan bin Muhammad (1414 AH). *The Commentary of Gharā'ib al-Qur'an and Raghā'ib al-Furqān*, Research: Hassan bin Muhammad Nizam Al-'A'raj and Zakaria Omairat, Dar al-Kutub al- 'Ilmīyah, Muhammad Ali Baydoun Publications.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

Evaluating the Famous Theory about the Inclusion of “Al-Rahmānīyah” and “Al-Rahīmīyah” *Ali Rezaei Kahnemoei¹*

DOI: 10.22051/TQH.2022.35727.3185

Received: 12/04/2021

Accepted: 30/10/2021

Abstract

One of the most common ideas for a long time concerning the difference between “Al-Rahman” and “Al-Rahim” is the generality of the function of “Al-Rahman” and the specificity of the function of “Al-Rahim”. This view has been expressed in different interpretations, the most common of which is that “al-Rahman” includes all human beings or all creatures, but “al-Rahim” includes only believers. Based on a descriptive-analytical method, this study examined the origin and validity of this view. Despite the attempts to introduce it based on Qur’anic and literary evidence, it contradicts the total Qur’anic usage of “Al-Rahman” and “Al-Rahim”. In addition, the etymological construction of two good descriptions is not consistent with it as well. Finally, based on the Qur’anic usage and etymology form, it can be said that “al-Rahman” is an internal attribute that does not belong to the external source. “Al-Rahim” is an active adjective with stages, one of which is general for all and the strong and permanent of which is associated with specific people. Moreover, in some hadiths, it has been said that this view is not authentic, while it is proved that because of Qur’anic and literary usage of these two words, such hadiths are not acceptable. However, it is possible to have an interpretation of hadiths, agreeing with the chosen view.

Keywords: *Al-Rahman; Al-Rahim; The scope of mercy; General mercy; Special mercy*

¹. Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Khoy Islamic Azad University, Khoy, Iran.
alirk1353@yahoo.com



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۷۳-۱۰۵

عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و «رحیمیت» علی رضایی کهنمویی^۱

DOI:10.22051/TQH.2022.35727.3185

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

چکیده

از رایج‌ترین دیدگاه‌هایی که از دیرباز در خصوص تفاوت دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» مطرح شده، عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت است. البته دیدگاه مزبور با تقریرات متفاوتی ابراز شده است که رایج‌ترین آن، ناظر بودن الرحمن بر کل انسان‌ها یا کل مخلوقات، و ناظر بودن الرحیم، تنها بر مؤمنین است. تحقیق حاضر به شیوه توصیفی تحلیلی به تبارشناسی این دیدگاه و عیارسنجی آن پرداخته است. به نظر می‌رسد دیدگاه محل بحث، علیرغم اینکه سعی شده متکی بر شواهدی قرآنی و ادبی معرفی شود، با برآیند کاربست قرآنی از «الرحمن» و «الرحیم» مغایرت دارد و ساخت صرفی دو وصف شریف نیز با دیدگاه مزبور همخوان نیست. نهایتاً بر اساس مطالعه کاربست قرآنی و همچنین با ساختارشناسی صرفی، می‌توان چنین گفت که «الرحمن» و صفی ذاتی است که اساساً متعلق خارجی بر نمی‌دارد و «الرحیم» صفتی فعلی و دارای مراتب است که مرتبه‌ای از آن با متعلق عام و مرتبه‌ای شدید و دائمی از آن، با متعلق خاص پیوند می‌خورد. البته در روایاتی دیدگاه محل بحث تأیید شده است که اتقان سندی ندارند و با عنایت به برآیند محکم بحث قرآنی و ادبی، ظاهرشان مردود است، هرچند امکان تأویل به معنایی خلاف ظاهر که موافق دیدگاه مزبور باشد فراهم است.

واژه‌های کلیدی: الرحمن، الرحیم، رحمت الهی، رحمت عام، رحمت خاص.

مقدمه و طرح مسئله

آیه شریفه «بسمله» از مهم ترین آیات قرآن کریم و بنا به نقلی افضل آیات «ام‌الکتاب» است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۹) و به همین جهت معرفت دقیق تر نسبت به آن، جایگاهی ویژه داشته و می‌تواند موجب معرفتی دقیق تر نسبت به کلیت پیام قرآن با شد. در این آیه شریفه دو وصف شریف الهی، «الرحمن» و «الرحیم» مطرح شده، که قریب به اتفاق دانشمندان، هر دو را از ریشه رحم، و بیانگر اتصاف خدای سبحان به و صف رحمت می‌دانند. از دیرباز این سؤال ذهن مفسران را مشغول نموده که چه وجه تمایزی میان این دو و صف هم‌ریشه وجود دارد که موجب باهم آیی آن در این آیه مهم چهار کلمه‌ای شده است.

صرف نظر از دیدگاه سهل‌انگاران‌ای که دو واژه را مترادف و تکرار را از باب تأکید مطرح نموده (ر.ک: انباری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۸؛ و نقد آن در طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۳۲ و رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۶)، مفسران از جنبه‌های مختلفی به تفاوت این دو وصف پرداخته اند؛ برخی با رویکرد صرفی، سعی کرده‌اند با تمسک به نظریه «زیاده‌المبانی تدل علی زیاده المعانی» (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷) یا با تمسک به نظریه «عدول» (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۶؛ همچنین بنگرید به: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷)، تفاوت را در میزان مبالغه مطرح کنند، و برخی دیگر تفاوت این دو را از باب تفاوت صفت مشبهه و صیغه مبالغه دانسته‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۰؛ خوبی، ۱۴۳۰، ص ۴۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۸)، و برخی در بیان تفاوت، به‌طور ویژه بر خواص اوزان «فعلان» و «فعلیل» تمرکز نموده اند (سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۸۱)؛ در کنار این همه، غالباً به تفاوت این دو وصف از حیث دایره شمول نیز پرداخته شده است؛ نظر غالبی که از تفاسیر کهن تا تفاسیر کنونی در این خصوص رایج بوده، ناظر بودن «الرحمن» بر متعلق عام و «الرحیم» بر متعلق خاص است؛ تحقیق حاضر

^۱ نظریه عدول اجمالاً بیانگر آن است که اسم با تبدیل از قالب متعارف و اصلی به قالب دیگر، حائز مبالغه معنایی می‌گردد. بنگرید به: ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۹.

سعی دارد گزاره مشهور مزبور را به تفصیل و با شیوه توصیفی، تحلیلی، انتقادی، مورد بررسی قرار دهد.^۱ به تعبیر دیگر، مسئله تحقیق حاضر، میزان اعتبار دیدگاه ناظر بودن «الرحمن» بر رحمت عام، و «الرحیم» بر رحمت خاص است.

در مورد پیشینه بحث بایستی گفت، اصل نظریه عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت، در منابع روایی، تفسیری و بعضاً عرفانی مورد اشاره قرار گرفته و با چند نوع تقریر، بیان شده است، که چون به ضرورت بحث، در متن مقاله، منابع مزبور با تفکیک تقریرات، به تفصیل گزارش شده، در اینجا مطرح نمی گردد. اما در باب نقد این نظریه مشهور، به ندرت بوده اند کسانی که به اجمال، حداقل بخشی از این نظر را رد نموده اند که در این خصوص می توان از شیخ محمد عبده (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷) و آیت الله خوئی (خوئی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۲) یاد نمود که ناظر بودن «الرحیم» بر متعلق خاص را نپذیرفته اند؛ همچنین سید جعفر مرتضی العاملی کل نظریه مزبور را غیردقیق بر شمرده است (مرتضی العاملی، ۱۴۲۰، صص ۴۸-۴۷).

شایان ذکر است که در آثار معاصر نیز، تحقیقاتی مشتمل بر بررسی دو و صف شریف «الرحمن» و «الرحیم» قابل مشاهده است که در این راستا می توان از مقالات ۱- «پژوهشی درباره واژه های «رحمان» و «رحیم» بر اساس قاعده «زیاده المبنی تدل علی زیاده المعنی»، ۲- «اسم الله الرحمن فی القرآن الکریم جمع ودراسه»، ۳- «رویکردی نوین در ترجمه بسمله با تحلیل ساختارهای زبانی آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، ۴- «گستره معنایی «رحمن» و «رحیم» در روایات اهل بیت علیهم السلام» و ۵- «تاملی در معنای رحمن و رحیم»، یاد نمود؛ در این میان مقاله های ۱ و ۲ اساساً به بحث دایره شمول دو وصف شریف پرداخت نکرده اند؛ مقاله های ۳ و ۴ ضمن بحثی گذرا، همان نظریه رایج (عام بودن متعلق رحمانیت و ...) را پذیرفته

^۱ چون در تحقیق حاضر در کنار توصیف و تحلیل نظریه محل بحث و ادله آن، به اقتضای عنوان، به طور ویژه به ارزیابی و نقادی ماحصل توصیف و تحلیل مزبور تمرکز شده است، واژه «انتقادی» نیز در بیان روش تحقیق لحاظ گردید.

و تقریر نموده‌اند؛ و مقاله ۵، باز ضمن نگاهی گذرا، نقد آیت‌الله خوئی بر خاص بودن متعلقِ رحیمیت را - که قبلاً اشاره شد - مطرح نموده و پذیرفته است.

حال باید گفت در هیچ کدام از آثار پیشین و معاصر، بحثی متمرکز، جامع و دقیق در خصوص بررسی دیدگاه «عام بودن متعلقِ رحمانیت و خاص بودن متعلقِ رحیمیت» انجام نیافته است و از این حیث، مقاله حاضر، به فضل الهی، تحقیقی جدید به شمار می‌آید که برای نخستین بار گزارش دقیق و جامع از اصل نظریه و تقریرات متعدد آن ارائه کرده، و همچنین تمام ادله نظریه را از تصریحات، تلویحات و ملازمات کلام قائلان استخراج نموده، و آنگاه ارزیابی تفصیلی ادله مزبور، مخصوصاً مهمترین آنها یعنی ادله روایی را با مذاقه‌ها و تحلیل‌هایی نو عرضه داشته، و نهایتاً به ارائه مستدل نظریه معیار، با ذکر مستندات بدیع پرداخته است.

۱. طلعه نظریه عام بودن متعلق «الرحمن» و خاص بودن متعلق «الرحیم»

ناظر بودن رحمانیت الهی به عموم و رحیمیت الهی به مؤمنین، در برخی روایات، از پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) نقل شده که در مباحث آتی مفصلاً انتساب این روایات مورد ارزیابی واقع خواهد شد؛ گذشته از روایات مزبور، این گزاره از دیرباز میان اهل تفسیر رایج بوده است که شاید نخستین ایشان ضحاک تابعی (م ۱۰۵ه) (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸) و بعد از او عرزمی (م ۱۴۵ه) (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷) باشد. در ادامه، ابن وهب دینوری (م ۳۰۸) قائل به این نظر بوده (۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۴)، و طبری (م ۳۱۰) نیز ضمن پذیرش این دیدگاه شاید نخستین کسی باشد که به شرح آن پرداخته است (۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۹). ماتریدی (م ۳۳۳) (۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۶۱) و زجاجی (م ۳۳۷) (۱۴۰۶، ص ۴۰) نیز این دیدگاه را مورد اشاره قرار داده‌اند. شاید اولین دانشمند شیعی که این دیدگاه را به تقریر خود (و نه نقل روایت) بیان نموده، شیخ صدوق (م ۳۸۱) باشد (۱۳۹۸، ص ۲۰۳). این دیدگاه در تفاسیر بعدی نیز تا کنون غالباً مطرح شده و عمدتاً تلقی به قبول شده است.

۲. تقریرات نظریه

۲-۱. الرحمن ناظر بر کل انسان‌ها (یا کل مخلوقات)، و الرحیم ناظر بر مؤمنین رایج‌ترین و ساده‌ترین تقریر از نظریه عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت، آن است که الرحمن ناظر بر کل انسان‌ها یا کل مخلوقات، و الرحیم ناظر بر مؤمنین است (مثلاً ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷).

اما در کنار این تقریر، بعضاً در تفاسیر، در بیان وجه تمایز «الرحمن» و «الرحیم» دیدگاه‌هایی مطرح شده که گویا به مثابه تقریر و تعبیر دیگری از همین نظریه است، که ذیلاً تقریرات مزبور ارائه می‌گردد:

۲-۲. الرحمن ناظر بر دنیا؛ و الرحیم ناظر بر آخرت

این دیدگاه گویا ابتدا از جانب مجاهد مطرح شده (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹) و توسط برخی مفسران تکرار شده است (مثلاً: سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۲۷۳؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۸۳)، و البته در برخی منابع شیعی، ضمن ادعیه مأثوره از معصوم (ع) نیز با سند ضعیف و یا بدون سند نقل شده است (صدوق، ۱۴۰۶، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۹). دیدگاه مزبور، ظاهراً حاصل دو پیش‌فرض است، نخست آن که «تجلی‌گاه رحمت عام الهی، این دنیا است، که در آن کافر و مؤمن توأماً متنعم هستند؛ و تجلی‌گاه رحمت خاص، بهشت اخروی است که خاص مؤمنین است» و دوم آنکه «رحمانیت ناظر بر رحمت عام و رحیمیت ناظر بر رحمت خاص است».

تعبیر محل بحث، چندان مورد استقبال واقع نشده، چرا که اولاً در قرآن کریم در مواردی رحمانیت در مقام ناظر بر آخرت (مثلاً: نبأ: ۳۸ و طه: ۱۰۸) و رحیمیت در مقام ناظر بر دنیا (مثلاً: حج: ۶۵ و اسراء: ۶۵) استعمال گشته است؛ ثانیاً تحقق افاضاتی از رحمت خاص الهی بر مؤمنین در دنیا، مسلم است (مثلاً: کهف: ۱۶ و نساء: ۸۳)، و در خصوص تحقق افاضاتی از

رحمت عام در آخرت نیز شواهدی اقامه شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۹)؛ و ثالثاً در ادعیه مأثوره متعدد و بعضاً با سند معتبر، بر شمول هر دو وصف شریف رحمانیت و رحیمیت هم بر دنیا و هم بر آخرت تأکید شده است: «رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمَهُمَا» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۵۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۷۹؛ صحیفه سجاده، دعای ۵۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹).

همین ایرادات، باعث شده برخی نویسندگان، به تلطیف نظریه مورد بحث اقدام کرده و آن را این گونه تقریر نمایند که رحمانیت بیشتر با این دنیا و رحیمیت بیشتر با بهشت اخروی تناسب دارد (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۶).

شایان ذکر است در روایتی از رسول خدا (ص) که در منابع اهل سنت وارد شده، تعبیر «الرحمن، رحمان الدنيا والاخرة؛ و الرحيم، رحيم الآخرة» آمده است (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸) که ممکن است با توجهاتی، باز همسو با گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت معنا گردد (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰)؛ اما عالمان شاخصی از اهل سنت بر ضعف سندی و بطلان انتساب روایت مزبور به رسول الله (ص) تصریح نموده اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷ (پاورقی محقق))؛ و گذشته از آن، سه ایراد پیش گفته، اجمالاً دامن این عبارت را نیز می گیرد.

در تکمله آنچه گذشت می توان به نظر علامه طباطبایی ذیل روایت «الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَ الرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ» (که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت)، نیز اشاره نمود که «اسم خاص» بودن الرحمن را به معنی مختص بودنش به دنیا و «اسم عام» بودن الرحيم را به معنی اشتمالش بر دنیا و آخرت در نظر گرفته و باز این مطلب را همسو با گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص مومنین بودن متعلق رحیمیت، تلقی و تقریر نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳).

در خصوص این دیدگاه علامه نیز بایستی گفت: اولاً تعبیر «اسم خاص بودن الرحمن و اسم عام بودن الرحیم»، که تنها دلیل ایشان بر ادعایشان است، صراحت و بلکه ظهوری در معنایی که ایشان کرده اند ندارد و همانگونه که دیگر مفسران گفته اند اسم خاص بودن الرحمن می تواند ناظر بر اختصاصش به ذات پاک الهی و اسم عام بودن الرحیم اشاره به جواز تسمیه مخلوقات به این وصف باشد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹؛ اصفهانی، ۱۳۶۶، صص ۲۵۲-۲۵۳؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۸۵-۸۶)؛ ثانیاً همانگونه که گذشت، تنها ناظر بر دنیا دانستن الرحمن، با استعمالات قرآنی و روایی تعارض دارد.

۳-۲. الرحمن ناظر بر رحمت امتنانی و الرحیم ناظر بر رحمت وجوبی

محمی الدین عربی، الرحمن را ناظر بر رحمت امتنانی و الرحیم را ناظر بر رحمت وجوبی دانسته است (۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۵۱)؛ مراد از رحمت امتنانی، رحمت ابتدائی و پیش از استحقاق مخلوق است که همه چیز را فرا گرفته است، و مراد از رحمت وجوبی - که ایجابش از ناحیه خود خدای تعالی بر خود است (انعام: ۱۲)-، رحمت جزائی و بعد از استحقاق است که صرفاً شامل اهل ایمان و عمل صالح می شود (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۳۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۱۳). البته خود رحمت وجوبی نیز در حقیقت امتنانی است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۵۱؛ همچنین ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۱۴)، چه اینکه هم قوه و توفیق اختیار ایمان و عمل، ناشی از رحمت الهی است، و هم رحمتی که به عنوان جزا عطا می گردد بسی برتر از عمل عبد است!

اکنون بایستی گفت که دیدگاه مطرح شده در واقع تقریری دیگر از گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت است، که درصدد بیان وجه این عام و خاص بودن است. شایان ذکر است این تقریر از رحمت عام و رحمت خاص، پیش از محمی الدین نیز فی الجمله مطرح بوده است (ر.ک: ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۵۳؛ در این راستا همچنین بنگرید به: اصفهانی، ۱۳۶۶، صص ۲۵۱-۲۵۲).

۴-۲. الرحمن ناظر بر اعطای اصل وجود، و الرحیم ناظر بر اعطای کمال

عرفا در تبیین تمایز او صاف شریف «الرحمن» و «الرحیم»، علاوه بر سخن پیشین، وجه دیگری نیز مطرح نموده‌اند که در واقع، باز، تقریری دیگر از گزاره ناظر بودن «الرحمن» بر رحمت عام و «الرحیم» بر رحمت خاص است، به این نحو که مصداق رحمت عام و خاص را مشخص می‌نماید. تقریر مزبور اجمالاً چنین قابل طرح است که «الرحمن» ناظر بر اعطای اصل وجود به مخلوقات، و «الرحیم» ناظر بر اعطای کمالات است (ر.ک: پرچم و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). البته در متون عرفانی در بسط این دیدگاه تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود اما گویا، تقریری که روشن‌تر ذیل گزاره محل بحث در این مقاله، قرار می‌گیرد، آن است که: «الرحمن» اسمی از حق تعالی است که وجود ممکنات و کمالات تابع وجود ایشان، از آن فیضان یافته است و «الرحیم» اسم الهی است به اعتبار فیضان کمالات معنوی بر اهل ایمان (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۳۱)؛ و به تعبیر یکی دیگر از عرفا، «رحمت رحمانیتش عبارت از افاضه وجود منبسط بر جمیع مخلوقات [است]، و ایجاد او، همان رحمانیت او [است]، و آنچه هستی یافته، رحمت او است؛ و رحمت رحیمیه ذات اقدس حق، عبارت از افاضه هدایت و کمال نسبت به بندگان مؤمنش در دنیا و اعطاء پاداش و ثواب به آن‌ها در آخرت است؛ بنابراین، رحمانیت حق تعالی که مسئله ایجاد را شامل می‌شود، مسئله عامی است که نیک و بد را در بر می‌گیرد، ولی رحیمیت او که هدایت او هست اختصاص به مؤمنان دارد.» (ملکی تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۶؛ برای مشاهده تقریراتی دیگر از عنوان محل بحث، ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۹۹ و قیصری، ۱۳۷۵، صص ۹۰۹-۹۱۳؛ سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۱).

۳. ادله نظریه و ارزیابی آن

پیش از ارائه ادله نظریه، شایان ذکر است در آیاتی از قرآن کریم از عام و خاص بودن رحمت الهی سخن رفته است؛ قرآن کریم تصریح فرموده که رحمت خدای تعالی نقداً همه چیز را فرا گرفته است ولی سرانجام در خصوص شایستگان ثابت و مقرر خواهد شد: «... وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۵۶)؛ همچنین بنگرید به: غافر: ۷)؛

عنوان رحمت در اینجا عنوانی کلی و دارای مراتب است و با عنایت به دهها آیه دیگر (مثلاً: شوری: ۳۶ و اعلی: ۱۶-۱۷)، روشن است که مصداقی از رحمت که بر شایستگان مقرر خواهد شد فراتر از مصداق عام رحمت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۵ (پاورقی)). حال، این حقیقت (عام و خاص بودن رحمت الهی)، می تواند اذهان مفسران را در کشف وجه تمایز «الرحمن» و «الرحیم»، اجمالاً به سمت تفاوت در دایره شمول سوق دهد، هرچند آیات فوق الذکر تناظری میان این دو وصف شریف با رحمت عام و خاص مطرح نموده اند. اما در خصوص ناظر بودن «الرحمن» بر رحمت عام و ناظر بودن «الرحیم» بر رحمت خاص، ادله ای مطرح شده است که ذیلاً ارائه و ارزیابی می گردد.

۱-۳. ادله قرآنی

۱-۱-۳. تناسب استعمالات قرآنی دو وصف شریف با گزاره محل بحث

الف: برخی از مفسران، تصریحاً یا تلویحاً، آیاتی را که در آنها وصف شریف «الرحمن» مقارن با گزاره هایی ناظر بر عموم مخلوقات یا عموم انسانها آمده، دلیل بر عام بودن متعلق رحمانیت گرفته اند؛ مثلاً آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) دال بر این معنی گرفته شده که رحمانیت الهی شامل کل عالم وجود است که تحت عرش و حکومت الهی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۵)؛ یا آیات شریفه «الرَّحْمَنُ * ... * خَلَقَ الْإِنْسَانَ»

(الرحمن: ۱ و ۳) شاهی بر این مطلب تلقی شده که منشأ خلقت انسان رحمانیت است (سلطان علیشاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۱).

ب: برخی دیگر از مفسران، با نگاه و استدلالی متفاوت از آنچه گذشت، سعی کرده‌اند عام بودن متعلق الرحمن را مطرح نمایند؛ به این تقریر که چون الرحمن برخلاف الرحیم، هرگز در قرآن کریم، با متعلق ذکر نشده، لذا ناظر بر متعلق خاصی نبوده و متعلقش عام است (خویی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۰؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳).

ج: بسیاری از مفسران، عبارت شریفه «وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب: ۴۳) و نظایر آن را، دال بر اختصاص رحیمیت بر مؤمنین تلقی کرده‌اند (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸).

۱-۱-۱-۳. بررسی

الف: در آیات شریفه‌ای چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» یا «الرَّحْمَنُ * ... * خَلَقَ الْإِنْسَانَ»، تصریحی بر اینکه رحمانیت بر تمام مخلوقات یا بر تمام انسان‌ها تعلق یافته وجود ندارد، هرچند آیات شریفه را می‌توان حاوی اشارتی دانست بر اینکه عالم وجود و به‌طور ویژه خلقت انسان، در اصل از مبدأ رحمانیت سرچشمه گرفته است. در ادامه این وجه دقیق‌تر مطرح خواهد شد.

ب: بدون متعلق آمدن الرحمن در کل قرآن کریم، ظاهراً نمی‌تواند اشاره به عام بودن متعلق آن باشد چه اینکه در این صورت شایسته به نظر می‌رسید که حداقل در معدودی از استعمالات به این متعلق عام تصریح می‌شد! به نظر می‌رسد دلیل بدون متعلق آمدن «الرحمن»، آن است که اساساً صفتی ذاتی است و نمی‌تواند ناظر بر متعلق خارجی (چه خاص و چه عام) باشد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۴)؛ تفصیل این ترجیح، در تبیین نظریه معیار خواهد آمد. البته ممکن است برای بدون متعلق آمدن و صف شریف «الرحمن»، توجیه دیگری نیز مطرح گردد

مبنی بر اینکه عدم ذکر متعلق برای «الرحمن» بدان جهت است که اساساً «الرحمن» در قرآن در مقام اسم علم استعمال شده است و معنای وصفی اش ملحوظ نیست (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۳)؛ این توجیه نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، چه، اولاً برخی استعمالات «الرحمن» با وصفیت تناسب دارد و نه با علمیت (مانند آیه شریفه بسمله)، و ثانیاً در استعمالات ظاهر در علمیت هم، در بسیار، یا غالب، یا همه موارد، معنای لغوی نیز ملحوظ است (ر.ک: ابن قیم، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۳).

ج: آنچه ایراد اساسی دارد، استشهاد به شریفه «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» برای اثبات خاص بودن متعلقِ رحیمیت است، چراکه در آیات دیگری رحیمیت متعلق به عموم انسان‌ها بیان شده است، از جمله: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵)؛ «رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (اسراء: ۶۶)؛

ممکن است گفته شود مراد از «ناس» و «کم» در آیات شریفه پیشین، مؤمنین هستند، اما اولاً این آیات شریفه در مقام بیان نعمات عامی است که کل بشر از آن منتعم‌اند و ثانیاً سیاق آیات نیز، بر عدم اختصاص بر مؤمنین تأکید می‌نماید، چنانکه ادامه آیه ۶۶ اسراء روشن می‌کند که مخاطب این آیات مشرکان‌اند: «رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا * أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلاً» (اسراء: ۶۶-۶۸).

توجیه دیگری که ممکن است مطرح شود آن است که تعلق رحیمیت به مؤمنین، بالفعل، و به عموم مردم، بالقوه است، و آیات ناظر بر عام بودن متعلقِ رحیمیت، در صدد بیان آن‌اند که راه برای نیل همگان به رحمت ویژه الهی باز است؛ اما این توجیه نیز با آیات شریفه فوق‌الذکر سازگار نیست چه اینکه آیات مزبور، رحیمیت عام الهی را در مقام بالفعل مطرح نموده و

مصادیق آن را که همگان نقداً از آن متنعم‌اند، برشمرده‌اند (مسخر نمودن امکانات زمینی و بهره مندی از کشتی و ...).

با بررسی انجام گرفته روشن شد برخلاف پندار رایج که رحیمیت را صرفاً مخصوص مؤمنان می‌داند، در قرآن کریم رحیمیت بعضاً مختص مؤمنین و بعضاً شامل همه انسان‌ها مطرح شده است؛ حال این سؤال خودنمایی می‌کند که این دو متعلق متفاوت را چگونه می‌توان جمع نمود؟ در تبیین نظریه معیار این پرسش پاسخ داده می‌شود.

۲-۳. ادله روایی

در برخی از روایات منقول از حضرات معصومان (ع) گزاره محل بحث مورد تأکید قرار گرفته است:

روایت ۱: «... الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ؛ الرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً...».

روایت مزبور در تفسیر قمی با این دو سند از امام صادق (ع) نقل شده (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸):

الف. «قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عَمْرِو بْنِ إِبْرَاهِيمَ الرَّاشِدِيِّ وَ صَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ وَ يَحْيَى بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ بْنِ عَمْرَانَ الْحَلَبِيِّ وَ إِسْمَاعِيلَ بْنِ فَرَارٍ [مَرَارٍ] وَ أَبِي طَالِبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)...»

ب. «قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...».

و در محاسن (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۸)، کافی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۰) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۳۰) با سند «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ» از همان حضرت روایت شده است. همچنین در تفسیر

۸۶ مقاله علمی - پژوهشی: «عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و «رحیمیت» / رضایی کهنمویی

عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۳۰) همین تعبیر به واسطه راوی مجهول از امام صادق (ع) روایت گشته است.

علاوه بر آنچه گذشت در حقایق التفسیر (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۲۱) و کنز الفوائد (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۲) نیز عبارت مزبور بدون ارائه سند به امام باقر (ع) نسبت داده شده است.
روایت ۲: «الرَّحْمَنُ هُوَ الْعَاطِفُ عَلَى خَلْقِهِ بِالرِّزْقِ...؛ الرَّحِيمُ ... رَحِيمٌ بَعْبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ».

در تفسیر منتسب به امام حسن عسکری علیه السلام، ۳ نقل در تفاوت «الرحمن» و «الرحیم» بیان شده، که دو مورد به امیر المومنین (ع) و یک مورد به خود امام عسکری (ع) منتسب شده است (۱۴۰۹، ص ۲۸، ۳۴ و ۳۷)؛ مفاد روایات مزبور باهم تفاوت‌هایی دارند و آخرینشان که روایت فوق‌الذکر باشد، با گزاره محل بحث هماهنگ است.

روایت ۳: «أَمَّا الرَّحْمَنُ فَالْعَاطِفُ عَلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَأَمَّا الرَّحِيمُ فَالرَّقِيقُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً».

گویا قدیمی‌ترین منبع موجود برای روایت فوق، تفسیر سمرقندی (م ۳۷۳) است که آن را بدون ذکر سند، از عبدالله بن عمر از عثمان بن عفان از رسول‌الله (ص) نقل نموده است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴).

روایت ۴: «الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَ الرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ».

این روایت نیز با ناظر دانستن الرحمن به صفتی عام و الرحیم به صفتی خاص، گزاره محل بحث را با تعبیر دیگری مطرح نموده است. گویا قدیمی‌ترین منبع موجود روایت مزبور، تفسیر الکشف و البیان نوشته یکی از دانشمندان اهل سنت به نام ثعلبی (م ۴۲۷) است که آن را به امام صادق (ع) منتسب نموده است (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹).

۱-۲-۳. بررسی سندی

در خصوص روایت ۱، در سند الف از تفسیر قمی، اولاً پدر علی بن ابراهیم در منابع نخستین قدح و مدح نشده است هرچند برخی رجالیان متأخر سعی در توثیق وی دارند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۹۱)، و عمرو بن ابراهیم، صالح بن سعید، یحیی بن ابی عمیر بن عمران حلبی و اسماعیل بن فرار [مرار] مجهول‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۷۹؛ ج ۱۰، ص ۷۲؛ ج ۴، ص ۹۶)، و علی بن یحیی در طبقه مطرح در این سند، نامی مشترک میان ثقه و مجهول است (ر.ک: جواهری، ۱۴۱۷، ص ۴۱۷)؛ ثانیاً بنا به سندی که فرزند علی بن ابراهیم برای همین روایت آورده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲، ص ۵۱)، سند مزبور مختل است و باید «...یونس بن عبدالرحمن عن علی بن یحیی» باشد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۷۲۷ (پاورقی محقق))؛ ثالثاً سند مزبور سندی غریب است، چراکه با جستجو در نرم‌افزار جامع الاحادیث، سند دیگری یافت نشد که یونس از علی بن یحیی، یا علی بن یحیی از ابی بصیر روایتی نقل نموده باشند!

در سند ب از تفسیر قمی، گذشته از ابراهیم بن هاشم که پیش‌تر بررسی شد، سه راوی دیگر ثقه‌اند (جواهری، ۱۴۱۷، ص ۴۴۸، ۶۴۰ و ۶۸۶)، اما مسئله اینجاست که اولاً سند مزبور نیز افتادگی دارد، چراکه با جستجو در نرم‌افزار جامع الاحادیث، در کتب روایی ۵ قرن نخست، در سند حدود ۱۴۰ روایت، نضر بن سوید و ابی بصیر موجودند، که غیر از روایت محل بحث، در تمام موارد بین این دو راوی، یک یا دو واسطه وجود دارد. ثانیاً باز با جستجو در نرم‌افزار جامع الاحادیث، روشن می‌شود که هیچ سند دیگری وجود ندارد که در زنجیره آن توأماً ابن ابی عمیر و نضر و ابی بصیر حضور داشته باشند و لذا از این حیث، سند مزبور سندی غریب است.

به نقدهای فوق بایستی این نکته را نیز اضافه نمود که اساساً تفسیر قمی به گفته محققان، همان تفسیر نگاشته شده توسط علی بن ابراهیم قمی نیست و مورد دخل و تصرف دیگران واقع شده است (ر.ک: شبیری، ۱۳۸۲، صص ۷۰۰-۷۰۳ و موسوی، ۱۳۶۹، صص ۸۴-۹۴).

اما در سند روایت کافی، در خصوص قاسم بن یحیی، نجاشی (۱۳۶۵، ص ۳۱۶) و شیخ طوسی (۱۳۷۳، ص ۳۶۳) اسمش را آورده ولی نظری نداده‌اند ولی ابن غضائری تضعیفش کرده است (۱۴۲۲، ص ۸۶) و البته بعضی از متأخرین به جهاتی احتمال ثقه بودنش را مطرح نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۶۸)؛ و حسن بن راشد را ابن غضائری تضعیف کرده (۱۴۲۲، ص ۴۹) و نجاشی ذکر نموده و شیخ طوسی ذکر نموده ولی درباره اش نظر نداده است (۱۳۷۳، ص ۱۸۱)؛ بر همین اساس، علامه مجلسی سند مزبور را ضعیف ارزیابی نموده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷).

نهایتاً مشاهده می‌شود که تمام نقل‌های روایت ۱، از حیث سندی مشکل دارند. شایان ذکر است که روایت مزبور، چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، از برخی تابعین هم نقل شده است (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸).

اما روایت ۲، گذشته از اینکه با دو روایت دیگر ناظر بر تفاوت «الرحمن» و «الرحیم»، در همان تفسیر منسوب به امام عسکری ع، ناهماهنگی‌هایی دارد، یک مشکل مهم و اساسی دارد و آن ضعف یا فقدان اعتبار انتساب کتاب مزبور به امام عسکری (ع) است (مثلاً ر.ک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۵۷؛ شوشتری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲).

اما روایت ۳، روایتی فاقد سند و غیر قابل اعتناست که اساساً جز در تفسیر سمرقندی، در منابع متقدم، از جمله در منابع روایی، اثری از آن نمی‌توان یافت.

و روایت ۴ نیز، باز روایتی فاقد سند است که در منابع کهن روایی شیعه و اهل سنت نیامده، و چنانکه گذشت، گویا قدیمی‌ترین منبع موجود آن، تفسیر ثعلبی است که آن را به امام صادق (ع) منسوب نموده است (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹) و در مصنفات شیعه نیز گویا اولین بار آن را در مجمع البیان شیخ طبرسی (م ۵۴۸) می‌توان مشاهده نمود (۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۳).

بر اساس آنچه گذشت روایات شاهد بر گزاره محل بحث، همگی دچار ضعف سندی

۲-۲-۳. بررسی محتوایی

عطف به آنچه در بررسی ادله قرآنی گذشت، مضمون روایات فوق، به ویژه در فرازِ حاکی از خاص بودن متعلقِ رحیمیت، با دیدگاه قرآن کریم مغایرت دارد و لذا به حسب ظاهر قابل انتساب به حضرات معصومین (ع) نیست (ر.ک: خویی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۲)؛ البته برخی سعی نموده‌اند با تأویلاتی، مغایرتِ مضمونِ روایاتِ محل بحث با آیات حاکی از عام بودن متعلقِ رحیمیت را توجیه نمایند:

الف. تعبیرِ روایی «الرَّحِيمِ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً» (و نظائر آن)، خاص و صفِ «الرحیم» در آیه شریفه بسمله است (نه کلّ استعمالات آن که بعضاً ناظر بر متعلقِ عام است)، و در واقع در بسمله، بعد از «الرحیم»، «بالمؤمنین» در تقدیر است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۳). روشن است که تقدیر مطرح شده در این توجیه، خلاف ظاهر آیه شریفه بسمله است و قرینه ای نیز آن را مساعدت نمی‌کند.

ب. آیات حاکی از متعلقِ عامِ رحیمیت، ناظر بر تعلق بالقوه است و آیات ناظر بر متعلقِ خاصِ رحیمیت و همچنین روایات محل بحث که حاکی از همین خاص بودن متعلق است، ناظر بر تعلق بالفعل است (قریب به این توجیه در: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۳). به نادرستی این توجیه پیش‌تر اشاره شد.

ج. رحیمیت اگرچه در مرحله ای، عام است اما چون نهایتاً در خصوص مؤمنین استقرار می‌یابد لذا به اعتبار استقرارِ نهایی برای مؤمنین، می‌توان آن را مختص مؤمنین دانست، چه اینکه رحیمیت عامی که مقطعی باشد در قبال «ابدیت» و «عظمت» رحیمیتِ خاصِ مؤمنان اساساً قابل ذکر نیست! (قریب به این توجیه در: خویی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۲).

اگر قرار بر توجیه روایاتِ محل بحث باشد، توجیه اخیر در خصوص فراز مربوط به خاص بودن متعلقِ رحیمیت، علیرغم مغایرت با ظاهر روایات، محمل قابل توجهی است.

در انتهای مقاله، و بعد از تبیین نظریه معیار، تکمله ای در خصوص توجیه روایات فوق مطرح خواهد شد.

۳-۳. ادله ادبی

برخی از مفسران، سعی نموده‌اند برای گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت، دلایل ادبی نیز تدارک نمایند که ذیلاً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳-۳. مبالغه بیشتر «الرحمن» نسبت به «الرحیم»

چنانکه پیش‌تر با ذکر مستندات اشاره شد، بسیاری از مفسران، با تمسک به نظریه عدول، یا نظریه «زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی»، الرحمن را ابلغ از الرحیم ذکر نموده‌اند؛ حال برخی مفسران از همین ابلغ بودن الرحمن چنین نتیجه گرفته‌اند که الرحمن ناظر بر متعلق عام و الرحیم ناظر بر متعلق خاص است (بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴؛ زجاجی، ۱۴۰۶، ص ۴۰).

۱-۱-۳-۳. بررسی

استدلال مزبور تمام نیست چراکه:

اولاً قیاس دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» آنگاه معنا دار است که یا هر دو، صفت مشبیه و دال بر «دارندگی» بوده و از حیث «کثرت» یا «شدت» این دارندگی باهم قیاس شوند، و یا اینکه هر دو، صیغه مبالغه و دال بر «کنندگی» بوده و از حیث «کثرت» یا «شدت» این کنندگی باهم مقایسه گردند، و حال آنکه چنانکه در تبیین نظریه معیار خواهد آمد، این دو وصف شریف هم سنخ نیستند؛ الرحمن، صفتی ذاتی و از سنخ صفت مشبیه، و الرحیم، صفتی فعلی و از سنخ صیغه مبالغه است، و لذا ابلغ دانستن یکی نسبت به دیگری منطقی نیست.

ثانیاً حتی اگر دو وصف شریف هم سنخ هم می بودند، از ابلغ بودن الرحمن نسبت به الرحیم نمی توان گزاره محل بحث را نتیجه گرفت، چراکه این ابلغ بودن می تواند ناظر به جهات دیگری باشد، مانند اینکه متعلقات الرحمن بیش از الرحیم باشد بدون آنکه متعلق الرحمن به حدّ عموم برسد؛ و یا اینکه متعلقات این دو کماً مساوی بوده و شدت رحمت در رحمانیت بیش از رحیمیت باشد.

۲-۳-۳. صیغه مبالغه بودن «الرحمن» و صفت مشبّه بودن «الرحیم»

چنانکه پیش تر نیز اشاره رفت، یکی از وجوه ادبی که در تفاوت دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» مطرح شده، آن است که الرحمن از سنخ صیغه مبالغه، و الرحیم از سنخ صفت مشبّه است؛ قائلان این دیدگاه بعضاً چنین نتیجه گرفته اند که الرحمن به جهت صیغه مبالغه بودن بر کثرت رحمت و رحمت عامه دلالت دارد و رحیم به جهت صفت مشبّه بودن بر رحمت ثابت و دائم که خاص مؤمنین است دلالت می کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۸۱).

۱-۲-۳-۳. بررسی

استدلال فوق نیز تمام نیست چراکه:

اولاً الرحمن صیغه مبالغه و الرحیم صفت مشبّه نیست؛ در تبیین نظریه معیار، ساختار صرفی این دو وصف تبیین خواهد گشت.

ثانیاً صیغه مبالغه بودن اگرچه به جهت دلالت بر کثرت فاعلیت، می تواند از وجهی، حاکی از کثرت متعلق تلقی گردد، اما شمول بر عموم را نمی توان از آن استفاده نمود.

ثالثاً قائلان به این دیدگاه از طرفی رحیمیت را صفتی فعلی که شأنش رساندن رحمت ویژه به مؤمنان است دانسته اند و از طرف دیگر آن را صفتی مشبّه گرفته اند، و حال آنکه طبق

۹۲ مقاله علمی - پژوهشی: «عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و «رحیمیت» / رضایی کهنمویی

تعریف متعارف، صفت مشبیه بر صفات ملازم ذات، ناظر است، نه صفات دال بر فاعلیت (مثلاً ر.ک: سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۶۵).

۴. نظریه معیار

چنانکه مشاهده شد، نظریه محل بحث، علیرغم رواجش، متکی بر هیچ سند متقن قرآنی، روایی و یا ادبی نیست و بلکه حاصل رجوع به قرآن کریم و قواعد صرفی، حکم به مردودیت آن است. اینک نوبت آن است که نظریه مرجع در خصوص گستره شمول «الرحمن» و «الرحیم»، از رهگذر تمرکز بر کاربست قرآنی این دو وصف شریف و با عنایت به ساختار شناسی صرفی آن دو، ارائه گردد.

۴-۱. رحمانیت: صفتی ذاتی و بدون متعلق خارجی

وزن فعلان غالباً بر امتلاء از یک ویژگی، که ملازم حرارت درونی است دلالت دارد (مثلاً ر.ک: سامرائی، ۱۴۲۸، صص ۷۸-۸۲)؛ مانند: عَطْشان، عَضبان (پر از خشم)، حَنان (پر از مهر سوزناک)، ثکلان (پر از غم سوزناک به جهت فقدان عزیز)، و لَهان (سرگشته از شدت محبت، شدیداً غمگین)، هیمان (شدیداً تشنه، محبباً شدیداً به وجد آمده). روشن است که این خصوصیات، ناظر بر صفاتی منتزع از ذات مو صوف (و نه منتزع از فعل او) است و به عبارت دیگر از سنخ «دارندگی» است و نه «کنندگی» و به همین جهت در زمره صفت مشبیه قرار خواهد داشت (ر.ک: سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۱؛ سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۷۸؛ امیل، ۱۳۶۷، ص ۵۱۰).

در این راستا و صف شریف «الرحمن» نیز -در کنار واژگان هماهنگ و هم سنخش در وزن فعلان، که به برخی اشاره شد- بر صفتی مشبیه و به عبارت دیگر بر وصفی درونی و منتزع از ذات خدای سبحان دلالت خواهد داشت که بیانگر اتصاف ذات پاک الهی به رحمتی لبریز

و جوشان است. بر اساس آنچه گذشت، روشن می‌گردد که الرحمن به جهت ذاتی بودن، شأنیت تعلق مستقیم به متعلق خارجی را (چه عام باشد و چه خاص) ندارد؛ و چنانکه پیش‌تر نیز اشاره رفت، ظاهراً به همین جهت است که در قرآن کریم هرگز متعلق بر نداشته است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۴). البته آنچه گفته شد منافاتی ندارد با اینکه رحمانیت به طور غیر مباشر در عالم خارج اثر بگذارد، به این تقریر که رحمانیت ذاتی، منشأ رحمتی فعلی شود (که به تقریری که در ادامه می‌آید این رحمت فعلی همان رحیمیت است)، و آن رحمت فعلی به مخلوق تعلق یابد!

۲-۴. رحیمیت: صفت فعلی، ذو مراتب و ناظر بر متعلق عام و خاص

طبق قواعد صرفی، چون فعل «رَحِمَ» متعدی است لذا با ورود به ریخت «فعلیل»، بر صیغه مبالغه یا مبالغه در کنندگی دلالت خواهد نمود و بنا به تحلیلی دقیق‌تر، چون ساختار فعل بر طبیعت و سنجیت بودن یک ویژگی (چه به طبع اولیه چه به طبع ثانویه) دلالت می‌کند (ر.ک: سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۱۰۲)، لذا «رحیم» به معنی کسی است که «فعل رحمت ورزیدن» برایش «طبیعتی ثابت» است (ر.ک: سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۴۶). موارد متعددی که در قرآن کریم، رحیمیت، متعلق به متعلقات عینی خارجی استعمال شده (نظیر: نساء/ ۲۹؛ احزاب/ ۴۳؛ توبه/ ۱۱۷؛ فتح/ ۲۹) نیز، موید همین فعلی (و نه ذاتی) بودن این صفت است. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، روشن است که رحیمیت که جنبه فعلی دارد، انعکاس بیرونی رحمانیت ذاتی است.

با عنایت به آنچه گذشت، روشن می‌شود که آن رحمت الهی که به مخلوقات تعلق می‌گیرد، تماماً زیر پوشش و وصف رحیمیت است، حال چه متعلق خاص باشد و چه عام. به عبارت دیگر رحمت عامی که «وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» است و رحمت خاصی که ویژه مؤمنین و متقین است، هر دو، مصداق رحمت رحیمیه اند. البته این عام و خاص بودن متعلق رحیمیت، بیانگر تفاوت مراتب آن است؛

اولاً یک مرتبه از رحیمیت، شامل بر «کل شیء» است (اعراف: ۱۵۶ و غافر: ۷)؛

ثانیاً گویا بتوان از تفاوت جایگاه ارزشی انواع مخلوقات (مثلاً بنگرید به: اسراء: ۷۰)، به رحیمیت عام محدودتری که مخصوص دایره هر نوع خاص از مخلوقات است پی برد، که در این میان نوع انسان نیز حائز مرتبه‌ای از رحیمیت است که نسبت به دایره انسان‌ها عام و در قیاس با سایر انواع مخلوقات خاص است (بنگرید به: حج: ۶۵؛ اسراء: ۶۶)؛

ثالثاً اشتداد و همچنین امتداد رحیمیت بر انسان‌ها، دیگر عمومیت ندارد و مرتبه‌ای خاص، برای افرادی است که با حُسن اختیار، صلاحیت ویژه‌ای در خود ایجاد نمایند که بالاترین این صلاحیت‌ها از رهگذر ایمان و عمل صالح حاصل می‌شود؛ به همین جهت در برخی آیات شریفه، رحیمیت مختص مؤمنین ذکر شده است (مانند: اعراف: ۱۵۳ و احزاب: ۴۳)؛ بنابراین رحیمیت خاص مطرح شده در آیات شریفه‌ای نظیر «وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب: ۴۳)، با رحیمیت عام مطرح شده در آیات شریفه‌ای نظیر «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵)، از حیث رتبه و شدت و ضعف متفاوت بوده و هر کدام ناظر بر مرتبه‌ای متفاوت از حقیقت ذو مراتب رحیمیت است. چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، آیات حاکی از اختصاص رحیمیت به مؤمنین، از منظری دیگر، حاوی اشاره به این مطلب نیز می‌تواند باشد که رحیمیت عامی که مقطعی باشد در قبال «ابدیت» و «عظمت» رحیمیت خاص مؤمنان اساساً قابل ذکر نیست!

۳-۴. تکمله‌ای بر توجیه روایات

پیش‌تر در خصوص فراز مربوط به «خاص بودن متعلق رحیمیت» در روایات، تأویل و توجیهی مطرح شد؛ اکنون بعد از تقریر نظریه معیار می‌توان گفت که فراز نخست روایات، یعنی «عام بودن متعلق رحمانیت» نیز به نوعی قابل تأویل و توجیه است، به این تقریر که:

اولاً رحمانیت، مبدأ و منشأ رحیمیت است و در نتیجه آثار و متعلقات عام و خاص رحیمیت به‌طور غیر مستقیم و غیر مباشر به رحمانیت نیز قابل انتساب است.

ثانیاً منشأیتِ رحمانیت بر رحیمیتِ عام، پررنگ‌تر از منشأیتش بر رحیمیت خاص است، چراکه چنانکه گذشت برای تحقق رحیمیت خاص، خود فرد بایستی از رهگذر حسن اختیار و با ورود به وادی ایمان و عمل صالح، صلاحیت لازم را در خود ایجاد نماید؛ به عبارت دیگر برخلاف رحیمیت عام، در رحیمیت خاص، اختیار و عمل خود مخلوق نیز مدخلیت دارد. حاصل کلام آنکه می‌توان از باب مجاز و از باب ذکر سبب بجای مسبب، رحمانیت را در جایگاه رحیمیت و مخصوصاً رحیمیت عام بکار برد و مثلاً گفت خداوند بر همگان رحمن است.

فی الجمله در خصوص روایات، چنین می‌توان گفت که گرچه ظاهرشان خلاف قرآن کریم است، اما در مقام توجیه، می‌توان با تأویل برخلاف ظاهر و با حمل کلام بر مجاز، این گونه گفت که هرچند رحمانیت، ذاتی است و متعلق بردار نیست، اما چون همین رحمانیت ذاتی، یگانه منشأ رحیمیت فعلی عام است، لذا متعلقات عام این نوع رحیمیت، در روایات محل بحث، به رحمانیت منتسب شده است؛ و چون مرتبه شدید و دائمی رحیمیت، خاص مؤمنین است، روایات مزبور، با نادیده گرفتن رحیمیت عام محدود در قبال آن رحیمیت ویژه، کل رحیمیت را متعلق به مؤمنین دانسته است.

نتیجه‌گیری

بسیاری از مفسران در مقام ذکر تفاوت‌های دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم»، با تعبیرها و تقریرهای مختلف بر این گزاره تأکید نموده‌اند که رحمانیت، ناظر بر متعلق عام، و رحیمیت، ناظر بر متعلق خاص است؛ روایاتی نیز بر این معنا دلالت دارد. اما گزاره مزبور، در مقام ارزیابی، محل اشکال است، چراکه:

اولاً با برآیند حاصل از کاربست قرآنی این او صاف شریف (به‌ویژه برخی موارد صریح استعمال رحیمیت با متعلق عام) مغایرت دارد؛

ثانیاً خواص اصیل ساختار صرفی «رحمن» و «رحیم» نیز با گزاره مزبور هماهنگ نیست؛

ثالثاً روایات مربوطه نیز هیچ کدام اعتبار سندی ندارد. با عنایت به کاربست قرآنی و ویژگی‌های صرفی دو وصف شریف، گویا چنین بتوان گفت که «الرحمن» صفتی ذاتی است که اساساً شأنیت تعلق بر متعلق خارجی را (چه عام و چه خاص) ندارد و «الرحیم» صفتی فعلی است که به متعلق خارجی تعلق می‌گیرد؛ رحیمیت دارای مراتب است، که مرتبه‌ای از آن بر عموم تعلق می‌گیرد و اساساً منشأ وجود کل مخلوقات است، و مرتبه‌ای دیگر از آن، خاص و منوط به حسن اختیار مخلوق است که بالاترین مصداقش نصیب مؤمنان خواهد بود.

شایان ذکر است که مضمون روایات مربوطه، در مقام توجیه، قابلیت تأویل به معنایی خلاف ظاهر را که موافق با ره‌آورد فوق باشد، دارد.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. **صحیفه سجادیه.**
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم** (ابن ابی حاتم)، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن انباری، محمد بن قاسم (۱۴۱۲ق)، **الزاهر فی معانی کلمات الناس**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۵. ابن جنی، عثمان (بی تا)، **الخصائص**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۲ق)، **تفسیر ابن عربی** (تأویلات عبد الرزاق)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶م)، **فصوص الحکم**، قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
۸. ابن قیّم، محمد (۱۴۲۵ق)، **بدائع الفوائد**، مکه المکرمه: دار عالم الفوائد.

۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰ش)، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**، تهران: امیر کبیر.
۱۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۶۶ش)، **مجد البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: موسسه البعثه.
۱۲. امیل، یعقوب (۱۳۶۷ش)، **موسوعه النحو و الصرف و الإعراب**، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. پرچم، اعظم و دیگران (۱۳۸۹ش)، «معناشناسی رحمت رحیمیه در قرآن»، **تحقیقات قرآن و حدیث**، ش ۱۴.
۱۶. **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام** (۱۴۰۹ق)، قم: مدرسه الإمام المهدی عج.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۲ش)، **ادب فنای مقربان**، قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۳ش)، **تسنیم**، قم: اسراء.
۲۰. جواهری، محمد (۱۴۱۷ق)، **المفید من معجم رجال الحدیث**، قم: نشر محلاتی.
۲۱. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة**، نجف الاشرف: موسسه اسلامی امام خویی.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

۹۸ مقاله علمی - پژوهشی: «عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و «رحیمیت» / رضایی کهنمویی

۲۴. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۵. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، **تفسیر القرآن الحکیم** (تفسیر المنار)، بیروت: دار المعرفه.

۲۶. زجاجی، عبد الرحمن بن إسحاق (۱۴۰۶ق)، **اشتقاق أسماء الله**، بی جا: مؤسسه الرساله.

۲۷. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی.

۲۸. سامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۸ق)، **معانی الابنیة فی العربیة**، عمان: دار عمار.

۲۹. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق)، **بیان ال سعاده فی مقامات العبادة**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۰. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ش)، **حقائق التفسیر**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۱. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.

۳۲. سیویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق)، **الکتاب** (کتاب سیویه)، قاهره: مکتبه الخانجی.

۳۳. سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق)، **تفسیر الشریف المرتضی المسمی ب: نفائس التأویل**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۴. سیوطی، عبد الرحمن (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۳۵. سیوطی، عبد الرحمن (بی تا)، **هَمع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۳۶. شییری، محمد جواد (۱۳۸۲ش)، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، **داند سنامه جهان اسلام**، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

۳۷. شوشتری، محمد تقی (بی تا)، **الاحبار الدخیله**، تهران: مکتبه الصدوق.

۳۸. شیخ‌زاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹ق)، *حاشیه محیی‌الدین شیخ‌زاده علی‌تف‌سیر القاضی البیضاوی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
۴۱. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *نواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تف‌سیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، *مکارم الأخلاق*، قم: الشریف الرضی.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تف‌سیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، *جامع البیان فی تف‌سیر القرآن*، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*، قم: جامعه مدرسین.
۴۹. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعه العلمیه.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتب.
۵۱. قیصری، داود (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، محقق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۲. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۰۰ مقاله علمی - پژوهشی: «عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و «رحیمیت»
/ رضایی کهنمویی

۵۳. کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰ش)، *شرح فصوص الحکم* (کاشانی)، قم: انتشارات بیدار.
۵۴. کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، *کنز الفوائد*، قم: دارالذخائر.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، محقق: دارالحدیث، قم: دارالحدیث.
۵۶. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة* (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۵۹. مرتضی‌العاملی، سید جعفر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر سورة الفاتحة*، بیروت: المرکز الإسلامی للدراسات.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۱. ملکی تبریزی، میرزا جواد (۱۳۷۸ش)، *اسرار الصلاة*، مترجم: رضا رجب زاده، تهران: پیام آزادی.
۶۲. موسوی، سید احمد (۱۳۶۹ش)، «پژوهشی پیرامون تفسیر قمی»، *کیهان اندیشه*، ش ۳۲.
۶۳. نظام الاعرج، حسن بن محمد قمی نیشابوری (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an.*
2. Al-Sahifah Al-Sajjadiya (Supplications by Imam Sajjād AS).
3. Ibn Abi Hātam, Abdurrahman ibn Muhammad (1419 AH), Tafsīr AlQur'an Al-'Azīm, Riyadh: Nazar Library.
4. Ibn Anbārī, Muhammad bin Qasim (1412 AH), Al-Zāhir fi Ma'ānī fi Kalimāt Al-Nāss, Beirut: Al-Risala Foundation.

5. Ibn Jennī, Othman (nd), *Al-Khaṣā'is*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya.
6. Ibn Arabī, Muhy al-Din (1422 AH), *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī.
7. Ibn Arabī, Muhy al-Din (1946), *Fusūs al-Hikam*, Cairo: House of Revival of Arabic Books.
8. Ibn Qayyim, Muhammad (1425 AH), *Badai' Al-Fawā'id*, Mecca: Dar Ālam Al-Fawā'id.
9. Ibn Kathīr Demashqī, Ismail (1419 AH), *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
10. Āshtiyānī, Seyed Jalal ad-Din (1992), *Explanation of Qaysari's Introduction on Fusus al-Hekam*, Tehran: Amir Kabir.
11. Isfahani, Muhammad Hussein (1987), *Majd al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Al-Bethah Institute.
12. Emile, Yaqoub (1988), *Encyclopedia of Grammar, Syntax and Syntax*, Beirut: Dar Al-elm le Al-Malaein.
13. Barqī, Ahmed bin Muhammad (1371 AH), *Al-Mahāsin*, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyya.
14. Baydāwī, Abdullah bin Omar (1418 AH), *'Anwār al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
15. Parcham, Azam et al. (2010), "Semantics of Rahimiyeh Mercy in the Qur'an," *Qur'an and Hadith Research* 14.
16. *Al-Tafsir* Attributed to Imam Hasan bin Ali al-Askari (1409 AH), Qom: Al-Imam Mahdi school.
17. Tha'labī, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH), *Al-Kashf wa Al-Bayān*, Beirut: Dar Al-'Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī.
18. Javadi Amoli, Abdullah (2003), *Adab-e Fana-e Moqarraban*, Qom: Esra'.
19. Javadi Amoli, Abdullah (2004), *The Commentary of Tasnim*, Qom: Isra'.
20. Jawāhirī, Muhammad (1417 AH), *Al-Mufid min Mu'jam Rijāl al-Hadith*, Qom: Mahallati Publishing.

21. Khomeini, Mustafa (1418 AH), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
22. Khū'ī, Sayed Abu al-Qasim (1413 AH), Mu'jam Rijāl al-Hadith wa Tafsīl Tabaqāt al-Ruwāt, Najaf Al-Ashraf: Imam Khū'ī Islamic Institute.
23. Khū'ī, Sayed Abu al-Qasim (1430 AH), Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Institute for the Revival of the Works of Imam Khū'ī.
24. Diniwārī, Abdullah Ibn Muhammad (1424 AH), Tafsir Ibn Wahb (Al-Wadih fī Tafsir Al-Qur'an Al-Karim), Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiya.
25. Rashid Rida, Muhammad (1414 AH), Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim (Tafsir Al-Manar), Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
26. Zajājī, 'Abdurrahman bin 'Ishaq (۱۴۰۶ AH), 'Ishtiqaq 'Asma' Allah, Np: Al-Risāla Foundation.
27. Zamakhshārī, Mahmūd bin Omar; Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad bin Ali (1407 AH), Al-Kashshāf, Research: Mustafa Hussain Ahmed, Muhammad 'Ulyān Mazkour, Ahmad bin Al-Munīr Iskandrī, and Muhammad 'Ulyān Marzouqī, Dar -al-Kitāb al-Arabi.
28. Samirā'ī, Fādil Saleh (1428 AH), Ma'ānīy al-Abnīya fī al-Arabīya, Amman: Dar Ammar.
29. Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad bin Haider (1408 AH), Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibāda, Beirut: Al-'A'lamī Publications Institution.
30. Sulamī, Muhammad ibn Hussein (1990), haqā'iq al-Tafsīr, Tehran: Daneshgahi Publishing Center.
31. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), The Commentary of al-Samarqandī called Bahr al-'Ulūm, Beirut: Dar al-Fikr.
32. Sibiwayh, 'Amr bin Othman (1408 AH), Al-Kitab (Book of Sibiwayh), Cairo: Al-Khanjī Library.

33. Sayed Mortada 'Alam Al-Huda, Ali Bin Al-Hussein (1431 AH), The Commentary of Al-Sharif Al-Murtadā called: Nafā'is Al-Ta'wīl, Beirut: Al-'A'lamī Foundation for Publications.
34. Al-Suyūtī, Abd al-Rahman (1404 AH), Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Mathūr, Qom: Ayat`ollah Marashi Najafi's Library.
35. Al-Suyūtī, Abd al-Rahman (nd), Hama' al-Hawā'mi', Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Arabī.
36. Shubairī, Muhammad Jawad (2003), "Ali Ibn Ibrahim Qomi's Tafsir," Encyclopedia of Muslim World, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
37. Shoushtari, Muhammad Taqi (nd), Al-Akhbar Al-Dakhilah, Tehran: Al-Sadooq Library.
38. Sheikh Zadeh, Muhammad bin Mustafa (1419 AH), A footnote by Mohy Al-Din Sheikhzadeh on the interpretation of Al-Qadi Al-Baydawi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya.
39. Sadeqi Tehrani, Mohammad (1986), Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an, Qom: Islamic Culture Publications.
40. Sadūq, Muhammad bin Ali (1398 AH), Al-Tawhid, Qom: Qom Seminar Teachers Association.
41. Sadūq, Muhammad bin Ali (1406 AH), Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl, Qom: Dar Al-Sharif Al-Radi for Publishing.
42. Tabataba'ī, Sayed Muhammad Hussein (1390 AH), Al-Mīzān, Beirut: Al-'A'lamī Foundation for Publications.
43. Tabrisī, Hassan bin Fadl (1412 AH), Makārim al-'Akhlāq, Qom: Al-Sharif Al-Radi.
44. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an, Tehran: Naser Khosrov Publications.
45. Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1420 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Edited by: Ahmad Muhammad Shakir, Beirut: Al-Risala Foundation.

46. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
47. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1407 AH), *Tahdhīb al-Ahkām*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
48. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1994), *Al-Rijāl*, Qom: Qom Seminary Teaches Association.
49. Ayyāshī, Muhammad ibn Masoud (1380 AH), *Tafsīr al-Ayyāshī*, Tehran: Al-'Ilmiyah Printing House.
50. Qummi, Ali ibn Ibrahim (1984), *Tafsīr al-Qumī*, Qom: Dar al-Kutub.
51. Qaisarī, Davood (1996), *Sharh Fusūs Al-Hakam (Al-Qaisarī)*, Research: Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
52. Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1426 AH), *'Istilāhāt Al-Sūfiyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
53. Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1991), *Sharh Fusūs al-Hakam (Kāshānī)*, Qom: Bidar Publications.
54. Karājākī, Muhammad bin Ali (1410 AH), *Kanz al-Fawā'id*, Qom: Dar Al-Dhakhā'ir.
55. Kulainī, Muhammad bin Yaquob (1429 AH), *Al-Kāfī*, Research: Dar Al-Hadith.
56. Mātirīdī, Muhammad bin Muhammad (1426 AH), *Ta'wīlāt 'Ahl al-Sunnah (Tafsīr Al-Matirīdī)*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya.
57. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH), *Bihar Al-Anwar*, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
58. Majlisī, Muhammad Baqir (1404 AH), *Mir'āt al-'Uqīl*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
59. Mortada Al-Āmilī, Sayed Ja'far (1420 AH), *Tafsīr Sūrat al-Fātiha*, Beirut: The Islamic Center for Studies.
60. Makarem Shirazi, Nasser (1995), *The Commentary of Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

61. Maleki Tabrizi, Mirza Jawad (1999), *Asrār al-Salaat*, Translated by: Reza Rajabzadeh, Tehran: Payam-e Azadi.
62. Mousavi, Seyed Ahmad (1990), "A study of Qumī's Interpretation", *Kayhan Andisheh* 32.
63. Nizam al-A'raj, Hassan bin Muhammad Qumi Nishabūrī (1416 AH), *Tafsīr Gharā'ib al-Qur'an wa Raghā'ib al-Furqān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya..



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

Abu Ahmad Askarī in the Shiite Hadith Heritage

*Hussein Sattar*¹

*Seyed Mohammad Moosavi*²

DOI: 10.22051/TQH.2021.36218.3223

Received: 31/05/2021

Accepted: 30/10/2021

Abstract

Abu Ahmad Askarī was one of the greatest Sunni commentators and scholars in the 11th century. His works rank a great place in the area of Islamic Sciences. Considering his school of thought, his place in Shi'a hadith books is significant and worthy of investigation. This article aims to briefly introduce this scholar and examine the works attributed to him by Shi'a sources. In this regard, it's necessary to consider his major works narrated by Sheikh Sadūq, who firstly referred to Abu Ahmad's works, as well as Sayed bin Tāwūs. However, the approach adopted by Ibn Tāwūs to Abu Ahmad's works was the same as Sheikh Sadūq's. The narrations of this free-thinking and unbiased Sunni scholar are examples of the best documents to response the misconceptions raised against Shi'a, especially proving sermons of Nahj Al-Balaghah to Imam Ali (as) such as the sermon Sheqsheqīyah. He is one of the few Sunni scholars who quoted Sheqsheqīyah and explained it in detail as well. Thus, he may be recognized as a Shi'a-oriented scholar. This paper also proves the annulment of two reports about Abu Ahmad, as "Shi'a" or "anti-Shi'a."

Keywords: *Abu Ahmad Askarī, Sheikh Sadīq, Sayed Bin Tāwūs, Al-Zawājir wal-Mawā'iz, Sermon Sheqsheqīyah.*

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Iran.
sattar@kashanu.ac.ir

². PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Iran.

seyyedmosavi1375@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام علیها)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۰۷-۱۴۵

ابو احمد عسکری در میراث حدیثی شیعه

حسین ستار^۱

سید محمد موسوی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۰

DOI: 10.22051/TQH.2021.36218.3223

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

چکیده

ابو احمد عسکری از بزرگترین ادبا، لغویون و محدثان سنی مذهب قرن چهارم است. آثار و تألیفات او دارای جایگاهی رفیع در حوزه علوم اسلامی است. با توجه به مذهب ابو احمد عسکری، جایگاه او در کتب حدیثی شیعه قابل توجه و در خور بررسی است. این نوشتار تلاش می‌کند پس از معرفی کوتاهی از این اندیشمند به بررسی حضور، جایگاه و گونه شناسی اسناد به وی در آثار شیعی بپردازد. از این میان توجه به جایگاه و مرویات مهم وی در آثار شیخ صدوق (هم عصر/ مروی عنه) که آغازگر اسناد به او در بین شیعیان می‌باشد و نیز سید ابن طاووس (از پسینیان) قابل توجه است. با این حال نوع رویکرد سید ابن طاووس به آثار ابو احمد همان رویکرد صدوق به وی بوده است. روایات این عالم بی‌تعصب و آزاد اندیش اهل تسنن از بهترین مستندات استفاده شده در ردیه‌های شیعی و مجادلات کلامی و نیز اثبات صدور و شرح چند خطبه از نهج البلاغه به ویژه خطبه شمشقیه بوده است. او از معدود عالمان اهل تسنن است که هم خطبه شمشقیه را نقل کرده و هم به شرح فقه الحدیثی آن به‌طور تفصیلی پرداخته است. عسکری را با این پیشینه می‌توان در زمره متشیعان برشمرد. این نوشتار ابطال دو گزارش «شیعه بودن» و «ضد شیعه بودن» ابو احمد عسکری را نیز روشن می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ابو احمد عسکری، شیخ صدوق، سید ابن طاووس، الزواجر و المواعظ، خطبه شمشقیه.

sattar@kashanu.ac.ir

^۱ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

^۲ دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. seyedmosavi1375@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

شیخ صدوق (ره) از محدثان سرآمد امامیه به دلیل گردآوری، تألیف، تبویب و تدوین کتاب‌های حدیثی زبانزد است (شیخ طوسی، بی تا، ص ۱۵۷). او برای دستیابی به این هدف ارزشمند سفرهای علمی خویش را آغاز نمود. در این سفرها از استادان بزرگی استفاده کرد و بنا به برخی از گزارش‌ها پاره‌ای از کتاب‌های خود را در این سفرها تألیف نمود (نک: شیخ صدوق، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۸-۹). صدوق به دلیل زحمات کم‌نظیر مرزبان مکتب تشیع شناخته می‌شود. از این رو مطالعه زیست‌نامه‌چنین اندیشمندی موردنظر حدیث پژوهان واقع شده است. از بین آثار گوناگون درباره زندگی علمی شیخ صدوق مطالعه و تحقیق پیرامون استادان و مشایخ حدیثی اهل سنت او توجه محققان را جلب نموده است (نک: مهروش، ۱۳۸۸ش، ص ۱۷۱-۱۹۶؛ ستار، ۱۳۹۳، ص ۲۰۷-۲۳۸ و ۱۳۹۷ش، ص ۳۱۱-۳۴۰). زیرا از یک سو شیخ صدوق هم در مشافهه حضوری و هم در استفاده از کتب مشایخ اهل سنت، احادیث معتناهی از این عالمان به حوزه شیعی و امامیه منتقل نمود. و از طرف دیگر احادیث منقول از استادان و مشایخ اهل سنت صدوق، در مباحث تفسیری، فضائل نویسی، ردیه نویسی و فقهی مورد توجه علمای شیعه قرار گرفته. از این رو می‌توان گفت شیخ صدوق سهم بزرگی در انتقال این میراث ارزشمند بر عهده داشته است.

این مسئله که شیخ صدوق مشایخ حدیثی فراوانی به ویژه از اهل سنت دارد (لجنة التحقيق، ۱۴۳۲ق، ص ۶۷ به نقل از ستار، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۹) پیامدها و آثار متعددی به دنبال داشته است. برای نمونه با گذشت زمان و با دور شدن از عصر شیخ صدوق، حدیث پژوهان در کتب روایی وی با روایات و مرویاتی روبرو شدند که در نگاه نخست رنگ و بوی شیعی داشته، اما در اصل از روایات اهل سنت و بعضاً همراه با مبانی کلامی اهل سنت بوده است. امروزه حدیث پژوهان به این رخداد «انتقال خبر از مذهب رقیب به مذهب

امامیه» می‌گویند. لذا شنا سایی، مطالعه و تحلیل جایگاه و نقش مشایخ اهل سنت صدوق در مکتوبات باقیمانده وی اهمیت افزون‌تری خواهد یافت.

از جمله مشایخ اهل سنت صدوق فردی به نام «أَبُو أَحْمَدِ عَسْكَرِي حَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ» است. وی به عنوان یکی از مشایخ غیر امامی شیخ صدوق و از راویان خطبه شقشقیه شناخته می‌شود (امینی، ۱۳۸۷ش، ج ۷، ص ۸۳). به یقین نقل شیخ صدوق از مشایخی همچون ابو احمد عسکری انگیزه‌های گوناگونی به دنبال داشته.

پی‌جویی این مسئله می‌تواند انگیزه و اندیشه شیخ صدوق در این راهبرد را برای ما بیش‌ازپیش روشن سازد. از این رو در این جستار با ترسیم فرضیه‌های زیر در صدد پاسخگویی به زوایای نهفته کثرت استماع صدوق از مشایخ غیر امامی به‌ویژه حسن بن عبدالله العسکری خواهیم بود.

فرضیه‌ها

۱. گمانه‌ها و تردیدها در مذهب ابو احمد و انتساب او به تشیع؛ فاقد ادله کافی و مخالف گزارش‌های تاریخی است.
۲. مهم‌ترین واسطه در انتقال میراث حدیثی و فقه الحدیثی ابواحمد عسکری به میراث حدیثی شیعه؛ شیخ صدوق بوده است.
۳. نمودار کاربست فراوانی استناد به مرویات ابواحمد عسکری در کتب امامیه، نشانگر استنادات مکرر عالمان شیعی به او در نقل فضائل اهل بیت است.

^۱ علامه عسکری اولین کسی است که اصطلاح «روایات منتقله» را به کار برد. از دیدگاه وی پدیده روایات منتقله در قبال عمده روایاتی استفاده می‌شود که از لحاظ محتوایی به تحریف قرآن اشاره دارند (عسکری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۲۴). از دیگر دانشمندانی که به این پدیده به طور مستقل پرداخته آیت‌الله صالحی نجف آبادی است (نجف آبادی، حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

در نگرشی کلی‌تر، می‌توان اصطلاح منتقله را به سایر فرق اسلامی نیز تسری داد و تعریفی عام از آن ارائه نمود. سخنان، مرویات و آثاری که از یک دین یا فرقه به دین یا فرقه دیگر راه یافته و در موارد و منابعی، تلقی به قبول شده است (ستار، ۱۳۹۳، مقدمه، ص ۲).

پیشینه تحقیق

یافته‌ها و دانسته‌های حدیث پژوهان از مشایخ حدیثی شیخ صدوق بسیار کم است. ولیکن در این راستا کوشش‌ها و تحقیقات شایان توجهی انجام شده است. پژوهش پیرامون مشایخ حدیثی را می‌توانیم از لابه‌لای شناخت‌نامه شیخ صدوق به دست آوریم (معارف، ۱۳۸۹ش، ص ۲۴). از دیگر آثار در این زمینه می‌توان کتاب «محدث صادق» استاد معارف را نام برد. نوع این آثار البته بیش از آنکه شرح و بسط اندیشه‌های حدیثی شیخ صدوق باشد، دربرگیرنده شرح حال، مشایخ، شاگردان و آثار مکتوب اوست.

همچنین ربانی شیرازی در اثر تحقیقی دیگری ذیل عنوان «معجم اساتذته و مشائخه و من روی عنهم» ۲۵۲ نفر از مشایخ حدیثی صدوق را نامبرده است (ربانی شیرازی، ۱۳۹۹ش، ص ۳۷). ناگفته نماند محققان دیگری این مسیر را ادامه داده و مقالاتی در این باره به رشته تحریر درآورده‌اند.^۲

با عنایت به تحقیقات پیش گفته، مطالعه جایگاه و نقش ابو احمد عسکری در تراث روایی صدوق در عداد پژوهش‌های بکر و ناب قرار می‌گیرد. باید افزود اثر «ابو احمد و ابو هلال عسکری» به کوشش دکتر محمدعلی شیخ به نقش و جایگاه عسکری‌ها در عرصه دانش ادبیات پرداخته و همچنین مقاله دیگری درباره زندگی ابو احمد عسکری در یکی از مدخل‌های دائرةالمعارف بزرگ اسلامی به کوشش عنایت‌الله فاتحی نژاد نوشته شده و اثری وزین و قابل توجه در این موضوع است. درحالی که باید تأکید کرد این نوشتار از زوایای نوینی به این موضوع نگریسته است: ۱- زندگی ابو احمد عسکری؛ ۲- بهره‌گیری

^۱ مجید معارف، محدث صادق (مروری بر زندگی و آثار شیخ صدوق)، تهران، همشهری، ۱۳۸۸.

^۲ برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مقاله «بررسی و میزان تأثیرگذاری ابن بابویه و ابن الولید بر شیخ صدوق» اثر حسین ستار و عاطفه خاتمی (۱۳۹۷ش).

و مقاله «محمد بن احمد شبیبی محدثی از مکتب ری در نسل مشایخ شیخ صدوق» اثر فرهنگ مهرش (۱۳۸۸ش).

اهل تسنن از ابواحمد در حدیث و فقه الحدیث و تاریخ؛ ۳- یاد کرد ابو احمد در منابع رجالی شیعه؛ ۴- مذهب ابو احمد در منابع شیعی؛ ۵- راه یابی میراث ابواحمد به منابع شیعی و میزان بسامد مرویات وی در تراث روایی صدوق؛ ۶- مطالعه گمانه‌های ملاقات ابو احمد عسکری و شیخ صدوق.

بنابراین پژوهش درباره ابو احمد عسکری که از پیشوایان ادیب و واسطه انتقال اخبار اهل سنت به منابع شیعی بوده و با عنایت به اقوال مختلف درباره مذهب وی و نیز کندوکاو جایگاه او در کتب حدیثی شیعه ضرورت این پژوهش دوچندان شده است. تا آنجا که نویسندگان این جستار تتبع نموده‌اند این تحقیق در نوع خود جدید و گامی روبه جلو است که باید رهیافت‌های نوینی در عرصه صدوق پژوهی به آن اضافه کرد.

۱. زندگی ابو احمد

ابو احمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری (أبو الفداء، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۳) ادیب، لغت دان و محدث قرن چهارم از منطقه عسکر مکرّم در خوزستان است. از او به «احد الائمه الادب» (السمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۲۹۸)؛ «اللَّغَوِيُّ الْعَلَمَةُ» (الحموی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۱۱)؛ «الْعَلَّامَةُ الرَّاوِيَّة» (ابن تغری بردی، ۱۳۴۲ق، ج ۴، ص ۱۶۳)؛ «أَحَدُ الْأَئِمَّةِ فِي الْأَدَبِ وَالْحِفْظِ» (ابن الأثیر، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۰) و «صَاحِبُ الْأَخْبَارِ وَالنُّوَادِرِ» (ابن الأثیر، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۰) یاد شده است؛ کما اینکه در نوع منابع پیش گفته، فراوانی علمیت تصنیفات و تألیفات او در گزاره‌هایی همچون «صاحب التصانیف الکبیره» بازتاب داده شده است (أبو الفداء، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۳) و نیکویی این آثار تحت عنوان «ملیح و حسن» (ابن الأثیر، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۰) و «النَّصَائِنِيفُ الْمَفِيدَةُ» (ابن خلکان، بی تا، ج ۲، ص ۸۳) مورد توجه قرار گرفته است.

هم او در خاندانی عالم و ادیب رشد یافته و هم شهر عسکر مکرم مکانی مناسب برای زندگانی عالمان و برگزاری گفتگوهای ادیبان بوده است. تا آنجا که ابواحمد نیز فعالیت‌های عالمانه خود را بیشتر و پس از گشت و گذارها و سفرهایش در این شهر به انتها رسانید. (الحموی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۱۲). محل نشو و نما و موطن ابواحمد همین عسکر مکرم بوده است. تاریخ تولد او در تاریخ به دقیق‌ترین شکل ممکن ثبت شده است؛ روز پنجشنبه‌ای، دهم شوال سال ۲۹۳ هجری (الحموی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۱۱). اینکه بعضی منابع سخن از تولد او در مکانی به نام عسکر مکرم در خراسان گفته‌اند صحیح نیست.^۱ علاوه بر اینکه هیچ‌گاه محلی به نام عسکر مکرم در خراسان یاد نشده و تنها محله‌ای به نام عسکر در نیشابور گزارش شده است (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹ش، ج ۴، ص ۱۳۶).

فوت او نیز در بعضی منابع به صورت دقیق یاد شده؛ جمعه، ذی‌حجه سال ۳۸۲ ه.ق (الحموی، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۹۱۱). سال ۳۸۲ مورد تأیید و تأکید اکثر مورخان قرار گرفته است (الیافعی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۲). البته برخی منابع فوت او را در وقایع سال ۳۸۷ ق گزارش نموده‌اند (أبو الفداء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۳) که با توجه به قراینی صحیح نیست. از جمله اینکه صاحب بن عباد که وی را رثا گفته، خود در ۳۸۵ ق در گذشته است. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ مدخل ابو احمد عسکری). افزون بر این با نظر بیشتر شرح حال نویسان اختلاف دارد و احتمال دارد با یکی دیگر از خاندان ابواحمد این خلط صورت گرفته باشد. ریحانه الأدب از سال ۳۸۳ نیز به عنوان تاریخ وفات یاد می‌کند که بی‌دلیل است و بدون مستند (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹ش، ج ۴، ص ۱۳۷).

اینکه عسکری در همین عسکر مکرم متولد شده باشد حدسی موجه به نظر می‌آید (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹ش، ج ۴، ص ۱۳۶). که جای گزیدن عسکری در آن شهر و خاندان

^۱. مقدمه «شرح ما يقع فيه التحصیف و التحریف؛ صفحه: ج»: ولادته بعسکر مکرم احدی مدن خراسان.

^۲. با جستجوی فراوان تا کنون این رثا در کتب و تراجم یافت نشد.

شناخته تر شده او در این مرکز احتمال را تقویت می کند؛ هر چند در منابع تاریخی ذکری از این محل تولد نشده باشد.

۲. بهره گیری اهل تسنن از ابواحمد در حدیث و فقه الحدیث و تاریخ

علاوه بر گستره استنادات به او در حوزه ادب و لغت، نظرات درایه الحدیثی ابواحمد در برخی از منابع حدیثی مورد توجه قرار گرفته است (آل ناجی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۸۵، مغلطای، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۱۱).

در بعضی کتب نیز به اقوال و مرویات ابو احمد به مثابه وجه موید در تبیین آرای دیگر اندیشمندان نگریسته شده است (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۲۳۵). در این بین هراز گاهی از او به عنوان «الحاکم ابو عبدالله» در کتب حدیث یاد شده است، در حالی که از نظر صاحب اسدالغابه فی معرفه الصحابه این اشتباهی آشکار است (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۹۳). گاهی نیز حسن بن عبدالله العسکری در سلسله اسناد روایات ذکر شده است (نک: الحموی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۹۱۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ همو، ج ۱، ص ۱۰۴). جمال الدین مزنی به طور محدود از مرویات ابو احمد عسکری یاد کرده (المزنی، ج ۶، ص ۵۵۶ و ج ۴، ص ۴۸۱).

نظرات درایه الحدیثی او در برخی از منابع حدیثی اهل سنت دیده می شود همچون: «و قال أبو أحمد العسکری: حدیثه مرسل» و «و قال البُخاریُّ وأبو حاتم حدیثه» (العسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۸۳) و «قُلْتُ قَالَ أَبُو أَحْمَدَ الْعَسْكَرِيُّ فِي تَصْحِيفَاتِ الْمُحَدِّثِينَ مِنْ ثِقَاتِ الْأَشْأَمِيِّينَ» (آل ناجی، ۱۴۲۵، ص ۲۸۵). همچنین نگاه کنید به (مغلطای، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۱۱؛ عسقلانی، بی تا، ج ۶، ص ۱۴۰).

در بعضی نیز به اقوال و مرویات ابو احمد به مثابه وجه موید در تبیین آرای دیگر اندیشمندان نگریسته شده است (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۷۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲،

ص ۲۳۵). در این بین هراز گاهی از او به عنوان «الحاکم ابو عبدالله» یاد شده است در حالی که از نظر صاحب اسدالغابه فی معرفه الصحابه این اشتباهی آشکار است؛ چه اینکه آورده است: «ذکره الحاکم أبو أحمد العسکری عبد الله و هو خطأ لا شک فیهِ و قد شطب علی هذه الزیادة وهی أحمد العسکری فی مخطوطة الدار وهی غیر ثابتة فی المصورة والحاکم أبو عبد الله هو محمد بن عبد الله بن حمدویه توفی سنه و هو صاحب تاریخ نيسابور، ينظر الأعلام: ۷/ ۱۰۱» (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۹۳). گاهی نیز حسن بن عبدالله العسکری در سلسله اسناد روایات ذکر شده است (نک: الحموی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۹۱۳؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۱۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ همو، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۵۴).^۱

۳. یاد کرد ابو احمد در منابع رجالی شیعه

تراجم شیعه البته نوعاً انعکاس دهنده همین گزارش‌های یاد شده بوده‌اند؛ هر چند در مذهب و رویکرد ابواحمد سخنانی قابل توجه را مطرح نموده‌اند. اولین بار در حوزه تشیع؛ این شیخ صدوق است که هم در حوزه نقل حدیث و هم در حوزه فقه الحدیث از این عالم معاصر خود نام برده و مطالبی را از ایشان نقل کرده است.

نام و نشان ابو احمد عسکری در برخی از کتب رجالی پسینیان شیعی وجود دارد. گرچه برخی نسبت به جرح و تعدیل او سکوت کرده و سخنی از مذهب وی بیان نکرده‌اند و تنها به گزارش چندی از نگاه‌های وی اکتفا نموده‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۳). در متأخران، مامقانی از جمله رجال نویسانی است که ابواحمد عسکری را مورد توجه قرار داده است. صاحب تنقیح المقال، عسکری را از مشایخ حدیثی صدوق دانسته و به گزارش پاره‌ای از منقولات شیخ صدوق از وی بسنده نموده است. او بر این باور

^۱ اطلاعات بیشتر درباره زندگانی ابواحمد عسکری در کتاب صدوق پژوهی از همین مؤلف منتشر خواهد شد.

است «ابی محمد الحسین» و «ابو احمد» یک فرد هستند و ظاهر بر آن است که در نقل، تصحیفی رخ داده است (مامقانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲۲، ص ۱۹۵-۱۹۶).

او می‌افزاید نام «الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَسْكَرِيُّ» در بسیاری از اساتید روایات، ذکر شده و مناسب است کنیه وی ابو محمد العسکری باشد نه ابا احمد (همو، ص ۱۹۶). مامقانی پیرامون مذهب عسکری چنین باور دارد که مضمون روایات عسکری و شیخوخت وی برای صدوق نشان می‌دهد وی اقلماً امامی مذهب باشد یا نزد بعضی از امامیه ثقه و مورد اطمینان باشد (همان). مامقانی در دیگر مجلدات کتاب تنقیح المقال بر باور خویش پیرامون مذهب امامی عسکری تأکید می‌نماید (همو، ۱۴۲۳، ج ۱۹، ص ۳۹۳). گرچه جای بسی شگفتی است که مامقانی در بخشی دیگر از کتاب تنقیح المقال و پس از چند بار تأکید بر مذهب امامی وی، ابو احمد عسکری را متمایل به معتزله اعلام می‌دارد (همو، ص ۳۹۱). گفتنی است تمایل ابو احمد عسکری به معتزله را تنها ابن جوزی در المنتظم (ابن جوزی، ۱۳۵۸ق، ج ۷، ص ۱۹۱) تصریح نموده است.

از دیگر سو گویا مفصل‌ترین بحث رجالی پیرامون «ابو احمد عسکری» توسط علامه سید محسن امین نگاشته شده در حالی که در برخی از منابع از او به عنوان ادیبی سرشناس یاد شده است و آرای او جهت تأیید یا رد بر اقوال اندیشمندان مورد تمسک قرار می‌گیرد (حجتی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۹۲).

۴. مذهب ابو احمد در منابع شیعی

از میان کتب تراجم شیعه، صاحب اعیان الشیعه تلاش کرده تا وی را به مذهب تشیع منتسب نماید؛ هر چند این سخن را می‌توان از سخن ریاض نیز استظهار نمود، اما این نظر چندان مورد توجه قرار نگرفته است. آنچه بیش از همه علامه امین را به سمت شیعه دانستن ابو احمد

عسکری سوق داده، نقل و شرح خطبه شقشقیه توسط ابواحمد عسکری برای صدوق در قرن چهارم است.

وی پس از نقل قول صاحب ریاض با عنوان «تشیعه فی الرياض» (افندی، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۲۰۰) به این نتیجه رسیده که: «و كَفَى بِكَوْنِهِ شَيْخًا لِلصَّدُوقِ دَلِيلًا عَلَى تَشْيِيعِهِ وَبُرْشِدْ أَلَيْهِ رِوَايَتُهُ عَنِ ابْنِ دُرَيْدٍ وَتَشَوُّقَ الصَّاحِبِ بْنِ عَبَّادٍ إِلَى رُؤْيَتِهِ كَمَا يَأْتِي» (امین، ج ۵، ص ۱۴۶).

افندی البته در ریاض اظهار نموده که من در کتب رجالی اسم ابواحمد را نیافتم و با تردید و به نقل از بشاره المصطفی گفته که او از مشایخ صدوق بوده (افندی، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۲۰۰). هر چند افندی با مراجعه به کتب صدوق به راحتی می توانست به شیخوخیت ابواحمد نسبت به صدوق مطمئن شود تا نیازی به قول بشاره المصطفی متأخر نباشد.

آن سه دلیل علامه امین در تشیع ابواحمد عسکری عبارت اند از:

۱. عسکری از مشایخ صدوق بوده است؛

۲. عسکری از ابودرید روایت نموده است؛

۳. صاحب بن عباد او را به ری دعوت نموده است.

هر کدام از دلایل سه گانه مزبور قابل نقد بوده، بلکه غیر قابل استناد باشد.

۱. اما اینکه «عسکری از مشایخ صدوق بوده است» با اندک مراجعه به کتب متعدد صدوق همچون امالی و خصال و معانی و التوحید و ... درستی آن مشهود است، اما اینکه چون عسکری شیخ صدوق بوده پس شیعه باید باشد نتیجه درستی نیست. صدوق نه تنها از مخالفان، بلکه از نواصب نیز سخنان فراوانی در کتب متعدد خود نقل نموده به گونه ای که کمتر محدث شیعه ای این تعدد نقل از اهل تسنن و مخالفان مذهبی خود دارد. در اینجا فقط به ذکر یک نمونه از این مخالفان اکتفا می کنم: «ابونصر، أحمد بن حسین بن أحمد بن مروان بن عبید بن اَبی مروان ضَبی متوفی ۳۸۰ که شیخ صدوق او را از بدترین مخالفان و متعصبان شیعه دانسته. صدوق از او سخنان مختلفی به خصوص در عیون اخبار الرضا نقل

نموده، اما این فراوانی نقل از یک شیخ دلیل بر مذهب وی نیست (ستار، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۷).

۲. اما سستی این گزاره «عسکری از ابودرید روایت نموده است و ابن درید شیعه است؛ پس باید عسکری نیز که شاگرد او است شیعه باشد» با توجه به استدلال ارائه شده در بخش نخست آن معلوم می شود؛ افزون بر این تشیع ابن درید نیز محل اختلاف است. (برای تردیدها در مذهب وی بنگرید به (مدخل ابن درید؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی).

۳. اما مدعای سوم نگارنده اعیان الشیعه اعیان که چون «صاحب عباد، عسکری را به ری دعوت نموده پس او شیعه است.» نیز پذیرفتنی نیست. اولاً چنانکه خود اعیان الشیعه و البته دیگر تراجم به تفصیل نقل نموده اند، عسکری هیچ گاه دعوت وزیر بویه را نپذیرفت؛ ثانیاً این دعوت ها از سیره علمی و مدیریتی و علائق دانشی صاحب نشأت می گرفته است، نه از علائق مذهبی او. صاحب بن عباد چه در دوره صدارت و وزارت اصفهان و چه ری تمایل فراوانی به جمع کتب، تأسیس کتابخانه، مصاحبت با عالمان، برگزاری مناظرات با اصحاب فرق و تکریم و منزلت آنان داشته است؛ تا حدی که برای بسیاری از عالمان مکه و مدینه و بغداد نیز فارغ از مذهب و مکتب آن ها مقرر تعیین نموده بود. از این رو دعوت صرف صاحب بن عباد نمی تواند نشانگر مذهب دعوت شونده باشد.

۴. ابو احمد عسکری از مشایخ اهل سنت و مذهب معتزلی بوده است و اهتمامی خاص به بیان جایگاه اهل بیت، فضل، علم و تقوای آنان داشته است. بسیاری بیش از عسکری در فضایل اهل بیت سخن گفته اند؛ همانند حاکم نیشابوری و حسکانی، اما تردیدی در مذهب غیر شیعی آنان نیست. سخن این است که این ها می تواند قرینه ای بر مدعا باشد؛ ولیکن به عنوان دلیل امر مشکلی است. وجود قرائن و شواهد ادعایی نیز به واسطه مخالفت با

^۱ برای تفصیل بیشتر بنگرید به صاحب بن عباد؛ شرح احوال و آثار؛ احمد بهمنیار، محمدابراهیم باستانی پاریزی؛ ۱۳۸۳؛

گزارش‌ها و مستندات تاریخی کنار گذاشته می‌شود. همین اختلاف مذهبی او با شیعیان بوده که سخنانش را برای عالمان شیعی همچون صدوق و سید ابن طاووس مهم و قابل یادکرد جلوه داده است.

۵. بهره‌گیری منابع شیعی از میراث علمی ابو احمد / راه‌یابی میراث ابواحمد به منابع شیعی

نخستین کسی که در بین شیعیان به نقل روایت الحدیث و فقه الحدیث از ابو احمد عسکری پرداخته، شیخ صدوق است. بعدتر ابتدا شیخ طوسی و سپس در قرن ششم نویسندهٔ بشاره المصطفی، ابن عماد طبری و سپس در قرن هفتم سید ابن طاووس است که به ذکر روایات و گاه نقل فقه الحدیث او توجه داشته‌اند.

۵-۱. در آثار صدوق

حضور برخی از راویان در اسناد جوامع حدیثی شیعیان، زمینه انتقال اخبار اهل سنت به تراث روایی شیعیان را فراهم آورده است. با مطالعهٔ موردی منقولات و مرویات ابو احمد عسکری از مشایخ حدیثی اهل سنت شیخ صدوق، شواهدی برای دیدگاه مزبور فراهم شده است. کندوکاو در مرویات ابو احمد عسکری در پهنهٔ جوامع حدیثی فریقین و شهرت قابل توجه او نزد اهل سنت و همچنین اخبار منقول از او در سلسله اسناد شیخ صدوق، بستر ساز ایجاد پدیده اخبار منتقله می‌شود. این نوشتار به احادیث و اخباری می‌پردازد که گمان می‌رود به واسطهٔ ابو احمد عسکری از جوامع حدیثی اهل سنت به کتب شیعیان راه یافته است. باید خاطر نشان کرد شیخ صدوق از محدثان پرتلاشی است که با داشتن خصوصیتی از دیگر اندیشمندان شیعی، متفاوت شده است. کثرت مشایخ شیخ صدوق به خصوص از اهل سنت از وجوه تمایز صدوق از دیگران محدثان به حساب می‌آید؛ (لجنة

التحقیق، ۱۴۳۲ق، ص ۶۷ به نقل از ستار، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۹). از روی تحقیق حسن بن عبدالله عسکری از مشایخ اهل سنت صدوق (نگاه کنید به «مذهب عسکری» در همین نوشتار) بوده که صدوق از او احادیث متعددی آورده است. شمارش آماری اسناد آغاز شده با ابو احمد عسکری نشان می‌دهد بیشترین نقل از وی توسط صدوق در کتب الخصال و عیون اخبار الرضا علیه السلام است. از طرفی هیچ‌گاه شیخ صدوق از ابو احمد عسکری با ترضی و ترحم یاد نکرده است.

گفتنی است در مواردی محدود؛ سند منقول مندرج در کتب حدیثی شیخ صدوق دچار پدیده تصحیف نیز شده است و گاهی «حسن» به «حسین» (شیخ صدوق، بی تا، ص ۶۱۸ و شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۵) و نیز «سعید» به «سعد» (شیخ صدوق، ۱۳۸۸ش، ص ۶) تصحیف شده است.

همین روایات صدوق از او، حاوی اطلاعات بسیار مفیدی از ابو احمد است. ابو احمد عسکری دارای مشایخ گوناگون و مشهوری بوده است. یکی از آن مشایخ حدیثی عموی ابواحمد، علی بن سعید العسکری است. با تفحص در اخبار منقول در کتب شیخ صدوق، نام علی بن سعید العسکری در سلسله اسناد یک حدیث و با یک واسطه (محمد بن ابراهیم بن یونس معاذی) ذکر شده است؛ حدیثی که در سه کتاب صدوق بعینه در خصوص سیره رسول الله در رمضان در پاسخ به نیازمندان و آزادی اسیران تکرار شده است (صدوق، بی تا، ص: ۵۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ش، ص ۷۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵).

اما یک نقل تأمل برانگیز دیگر از علی بن سعید با واسطه ابواحمد عسکری در باب ساعات روز در خصال گزارش شده که معرف عموی عسکری به عنوان یکی از مشایخ اوست؛ جایی که عسکری با عنوان «عمی» از علی بن سعید یاد نموده (صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۸۸). در منابع و تراجمی که جستجو شده هیچ‌گاه ذکری از شیخوخیت علی بن سعید نسبت به ابواحمد به میان نیامده و این یکی از داده‌های منحصر به فرد صدوق

در خصوص عسکری است. البته نقلی وجود دارد که اسم این دو محدث کنار یکدیگر آمده، اما تصریحی مبنی بر قرابت خانوادگی بین آن دو در آنجا دیده نشد (نک: بلقینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۲۳).

۵-۱-۱. روایت حدیث

شیخ صدوق در آثارش بیش از ۴۵ بار از او یاد نموده است. جدا از روایاتی که شیخ صدوق از او نقل نموده می‌توان به بهره‌های فقه الحدیثی صدوق از او، به خصوص در دو کتاب علل الشرایع و معانی الاخبار نیز اشاره نمود.

صدوق ۱۲ روایت از او در کتاب امالی، ۱۳ روایت در خصال (از جمله صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۱، ۱۱۴ و ج ۲، ص ۳۴۶، ۳۵۵ و ۳۶۰) و ۸ روایت در کمال‌الدین و تمام النعمه (از جمله صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۳۵، ۲۳۹) نقل نموده است. در کتاب علل الشرایع ابتدا از او حدیثی در باب علت ترک ولایت حضرت علی علیه‌السلام و رجوع به دیگران (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۵) نقل و سپس تفسیر خبری مشابه آن را از وی ذکر نموده است. (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۲) در دیگر کتب صدوق نیز همچون معانی الاخبار (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۳، ۹۰، ۸۰، ۲۳۲) و فضائل الشیعه (صدوق، بی تا، ص ۶) و عیون اخبار الرضا علیه‌السلام (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۱۵ و ج ۱، ص ۲۵) هم به عنوان شیخ صدوق از عبدالله بن سعید سخن به میان آمده و صدوق احادیث او را نقل نموده است.

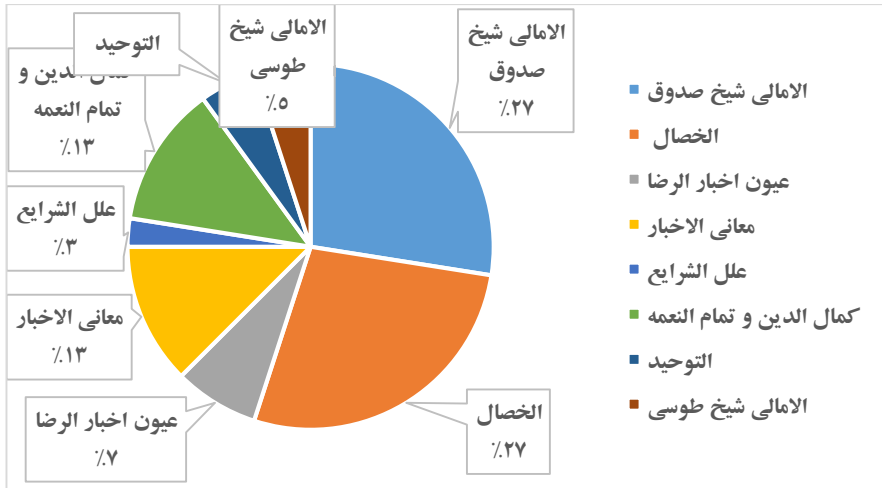
روایات صدوق از او، گاه جنبه تاریخی دارد؛ همانند تمجید امام باقر از زید بن علی (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۴۰-۴۱ و ۶۱۹) یا علت دشمنی مردمان با علی علیه‌السلام با وجود معرفت به مقام و جایگاه وی (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۵۲ و ج ۱، ص ۱۴۵) و یا اخباری در احوال قس بن ساعده الایادی و جایگاه وی نزد پیامبر (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۶۶).

همچنین روایات صدوق از عبدالله گاه جنبه تفسیری دارد؛ همانند تفسیر نصیب از دنیا در آیه شریفه «وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص: ۷۷) به سلامتی و توانایی و جوانی و نشاط (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۹-۲۲۸) و نیز در (أمالی در تفسیر آیه الرحمن: ۶۰، ص ۳۸۷)، گاه در فضائل اهل بیت است (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۹ و نیز ص ۱۲) یا آنچه وی در کتاب خصال در باب فواید دوستی پیامبر و اهل بیت در موطن سبعه نقل نموده (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۶۰) و گاه این روایات جنبه اخلاقی دارد؛ همانند نصایح حضرت به قیس بن عاصم (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۴ و نیز همان، ج ۱، ص ۱۶۳؛ أَشَدُّ مَا يَتَخَوَّفُ عَلَى أُمَّتِي، همان، ج ۱، ص ۲۰۲) و یا آنچه در معانی الاخبار آمده است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۳).

باین حال وجه غالب در نقل روایات از عسکری در کتب صدوق، همانند بسیاری از مشایخ عامی دیگر و بیان جایگاه اهل بیت آن‌هم از زبان یکی از مخالفان کلامی آنان است. شیخ صدوق از زبان عسکری حدیث ثقلین را به سه روایت در یک جای کتاب کمال‌الدین می‌آورد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۳۷).

از سوی دیگر صدوق به روایات او در بیان دلایل نفسانی و عقده‌های فرو کوفته در دشمنی مخالفان علی (ع) تأکید دارد (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۵) و به تفسیر چنین اخباری از زبان او می‌پردازد (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۱).

نمودار فراوانی کاربست نام ابو احمد عسکری در آثار پیشینیان



۵-۱-۲. فقه الحدیث

گرچه شیخ صدوق در روایت حدیث بیش از فقه الحدیث از ابو احمد عسکری بهره برده، اما گزارش‌های صدوق از ابو احمد عسکری در درایت و فقه الحدیث صدوق قابل تأمل است. زمانی این مطلب بیشتر جلب توجه می‌کند که صدوق در ملاقات حضوری از ابو احمد عسکری شرح و تبیین خطبه شقشقیه را نقل کرده باشد. این قسمت در واقع مفصل‌ترین نقل صدوق از ابو احمد است. این شرح ابو احمد بر این خطبه و تبیین یک‌به‌یک واژه‌ها دال بر اعتبار خطبه نزد او و نیز اهمیت این خطبه در آن زمان دارد.

۵-۱-۳. ملاقات ابو احمد عسکری با شیخ صدوق

اطلاعات و دانسته‌های ما از تعاملات و یا فراز و فرود زندگی ابو احمد عسکری در مواجهه با شیخ صدوق محدود به همان اطلاعاتی است که صدوق در کتب خود به یادگار گذاشته، اما ریزی‌نی و کاوش بیشتر در همین داده‌های صدوق، اطلاعاتی ناب و منحصر دارد که به نحو تعجب‌آمیزی هنوز مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است؛ از جمله دیدار شیخ

صدوق و عسکری. هیچ‌یک از تراجم از این رخداد سخنی به میان نیاورده‌اند، اما گزارش زیر توسط صدوق نشانگر وقوع چنین رخدادی است:

او پس از آنکه در «بَابُ الْعِلَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا تَرَكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مُجَاهِدَةً أَهْلِ الْخِلَافِ» (صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۴۶) به بیان روایات گوناگون در این باب پرداخته و از جمله خطبه شقشقیه را به دو نقل متفاوت از دو تن از مشایخ خود (همان، ۱۵۰؛ ۱۵۳) نقل می‌نماید؛ به تفسیر خطبه از ابو احمد در طی دو صفحه پرداخته است و با این عبارات نحوه گزارش خود را برای خواننده روایت نموده است:

" قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ سَأَلْتُ الْحَسَنَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ تَفْسِيرِ هَذَا الْخَبَرِ فَفَسَّرَهُ لِي... " (صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

عبارت یادشده به وضوح دلالت بر ملاقات حضوری صدوق با عسکری و نقل فقه اللغه از وی می‌باشد. اصولاً واژه «سألت» هیچ‌گاه در مواجهه بالمکاتبه استفاده نمی‌شود. علاوه بر آنکه عبارت «قال لی ...» در ادامه راه هرگونه احتمال مواجهه غیر حضوری را نیز می‌بندد. اگر هم ترکیب دو واژه «سألت» و «مصنف» را در مجموع آثار صدوق جستجو کنیم، خواهیم دید که این ترکیب را در یک مورد غیر از عسکری، صدوق به کار برده که قطعاً دال بر ملاقات حضوری است؛ جایی که وی از دیدار خود با ابوبشر لغوی در مدینه السلام به صورت حضوری یاد نموده است. (صدوق، ۱۳۷۷، ص ۹۶). همچنین از تعبیر «سألت» مکاتبه فهم نمی‌شود چون لسان روایات در نامه‌نگاری‌ها با «سألت» نبوده بلکه نامه‌نگاران و دبیران از «کتبت» استفاده می‌نموده‌اند (کلینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۷). البته قرینه دیگر بر این مدعا کاربرد تعابیری همچون «حدثنا، حدثنی» هنگام نقل صدوق از عسکری است که فرضیه ما را تقویت می‌نماید.

^۱ "قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه سألت أبا بشر اللغوى بمدينة السلام عن معنى الإمام فقال...."

بنابراین تردیدی در مواجهه مستقیم و رو در روی صدوق با عسکری باقی نمی ماند. برای نگارنده این سطور نیز با توجه به گزارش صدوق در علل الشرایع، عدم ارائه و ذکر این گزارش در متون تاریخی و رجال، جای بسی شگفتی است و عدم اشاره به مواجهه و ملاقات مستقیم بین صدوق و شیخ صدوق محل تردید است. احتمال اشتباه صدوق در ارائه این گزارش چندان قابل اعتماد نیست و احتمال خلط بین ابو احمد عسکری با دیگر افراد مسمی به «عسکری» نیز در قالب رجال شیخ با جستجویی ساده منتفی می گردد.

باقی می ماند حدس و گمان‌ها در خصوص تعیین محل این ملاقات که خود مجالی دیگر می طلبد. بغداد و عسکر مکرم و نیشابور و ری و قم از مکان‌هایی هستند که به ذهن خطور می کند. با جستجویی که در آثار شیخ صدوق انجام شد می توان گفت صدوق نوعاً در سفرها و مهاجرت‌ها و اقامت در بلاد در زمان تحمل حدیث، مکان و حتی زمان را مشخص می کرده و معمولاً از تحمل حدیث در شهر قم و ری که در آن ساکن بوده یاد نموده است. از این رو با توجه به اینکه صدوق در نقل از عسکری زمان و مکان را یاد نموده؛ احتمال ملاقات در قم تقویت می شود؛ خصوصاً که تراجم از حضور عمومی وی در قم سخن گفته‌اند.

ادعای طرائف در تدوین و اتمام کتاب معانی الخبر در سال ۳۳۱ هجری قمری (سید ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۷) با توجه به اینکه صدوق در همین کتاب از عسکری به نقل خطبه و معنای خطبه شفشقیه پرداخته و با توجه به اینکه شیخ در این تاریخ هنوز در قم بوده این احتمال را تقویت می کند.

۲-۵. شیخ طوسی

طوسی باب ۱۵ امالی خود را به احادیث شیخ صدوق به روایت الحسین بن عبدالله الغضائری اختصاص داده است و در این بین ضمن نقل ۵۱ روایت این باب، دو روایت از

ابو احمد عسکری نقل نموده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱). یکی حدیثی است که گاه به «اشعث اغبر» معرفی شده و در فضیلت مستمندان عابد پیشه است.^۱ این نقل از ابوهریره در کتب اهل تسنن فراوان مورد توجه قرار گرفته است. حدیث دیگر هم نقل روایت تفسیری ذیل آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» از پیامبر است (همان، ص ۴۲۹). می بینیم که در امالی طوسی هم این نقل به واسطه صدوق است که به کتاب او راه یافته است.

۵-۳. طبری و بشاره المصطفی

عمادالدین طبری (متوفای ۵۵۳ق) صاحب کتاب بشاره المصطفی در لابه لای نگاشته های خویش، که در اثبات فضائل اهل بیت است، نام و یاد از ابو احمد عسکری به همین هدف داشته است (طبری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱). در دیگر مقام طبری حدیثی از ابو احمد عسکری نقل می کند که پادشاه محبت به خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام هم نشینی و معیت با رسول اکرم خواهد بود (همو، ج ۱، ص ۶۲). شیخ صدوق با سه واسطه از طبری نقل نموده و او نیز از ابو احمد عسکری احادیثی روایت کرده است.

۴-۵. سید بن طاووس

از دیگر عالمانی که روایات ابو احمد عسکری را نقل کرده اند می توان به سید بن طاووس (۵۸۹-۶۶۴ ه.ق) اشاره کرد. روایت او به واسطه شیخ صدوق نقل شده است (سید بن طاووس، بی تا، ج ۱، ص ۵۱۴ و ص ۵۱۶ و نیز همو، ج ۲، ص ۴۱۷). ناگفته نماند سید بن طاووس از دانشمندی است که خطبه شقشقیه امیرالمؤمنین علیه السلام را از طریق شیخ صدوق و با سند حسن بن عبدالله العسکری نقل نموده است. سید بن طاووس در این نقل ابو احمد عسکری را از روسای مخالفان مذهب حقه اهل بیت توصیف می کند (ابن طاووس،

^۱: رُبَّ أَشْعَثِ أَعْبَرِ ذِي طَمْرَيْنٍ يُدْفَعُ بِالْأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ (تَعَالَى) لَأَبْرَهُ

۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۷). همچنین در کتاب کشف المحججه لثمره المهجه سید بن طاووس، وصیت امیرالمؤمنین به امام حسن مجتبی با سند سعید بن عبدالله آمده است. در این یادکرد نیز سید از ابو احمد عسکری به مثابه مخالفان مذهب نام برده (ج ۱، ص ۱۵۷).

اما در طرائف سید به خطبه شقشقیه توجه نموده. می دانیم که خطبه شقشقیه در نهج البلاغه با اسناد متفاوتی از فریقین نقل شده است. سید ابن طاووس اما از این نقل ها نقل صدوق در معانی الاخبار را که از ابو احمد عسکری است نقل نموده و به دلایل سه گانه ای بر نقل سید رضی در نهج البلاغه برتری داده است. از ادله وی در این مسیر به گزارش گلبرگ آن است که: «روایت معانی (الخبر) را یک مؤلف ضد شیعی تفسیر کرده و بطور ضمنی صحت آن را تأیید نموده است.» (اتان گلبرگ، ۱۳۷۱ش، ص ۳۷۸).

اتان گلبرگ نویسنده کتاب ارزشمند کتابخانه ابن طاووس در رد دلیل سید ابن طاووس می نویسد: «فرض ضد شیعی بودن عسکری با اینکه او چندین بار به عنوان راوی ابن بابویه ظاهر می شود سازگار نیست.» (همان).

اما اشاره به این نکته ضروری است که هم انتساب ضد شیعه بودن ابو احمد عسکری به سید ابن طاووس توسط گلبرگ صحیح نیست و هم استدلال اتان گلبرگ در رد این استناد (به فرض صحت استناد).

الف) آیا سید ابن طاووس مدعی ضدیت ابو احمد عسکری با تشیع است؟ با نگاهی به دو کتاب طرائف و کشف المهجه این عبارات را در توصیف ابو احمد عسکری از سید ابن طاووس خواهیم دید: از مخالفین شیعه (ابن طاووس، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۸)؛ من علماء السنه (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۰۵)؛ من روسا مخالفی اهل البیت (همان، ج ۲، ص ۴۱۷)؛ من اعیان رجال الاربعه (همان، ج ۲، ص ۴۱۹).

می بینید که هیچ کدام از عبارات سید بن طاووس متضمن نسبت ضد شیعی به ابواحمد عسکری نیست و کلمه «مخالف» هم نوعاً در متون شیعی انتساب شخص به مذاهب غیر

امامی است، نه ضدیت با تشیع. اصولاً رویکرد ابن طاووس در این دو کتاب در استناد به غیر امامیه در انکار و رد آنان است. به خصوص در «الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف» استناد او به اقوال مخالفین برای پیدا کردن راه حق است.

اینکه ابواحمد عسکری ضد شیعی باشد تاکنون در هیچ منبع تاریخی مشاهده نشده است. علائق و اهتمام او به تفکر شیعی آنقدر زیاد بوده که حتی چند ترجمه شیعی، مدعی تشیع وی شده‌اند؛ هرچند این ادعا در جای خود پذیرفتنی نیست.

ب) ادعای کلبرگ که «فرض ضد شیعی بودن عسکری با اینکه او چندین بار به عنوان راوی ابن بابویه ظاهر می شود سازگار نیست» (همان) و بسیار محل تعجب است. صدوق نه تنها از مخالفان، بلکه از نواصب نیز سخنان فراوانی در کتب متعدد خود نقل نموده به گونه‌ای که کمتر محدث شیعه‌ای این تعدد نقل از اهل تسنن و مخالفان مذهبی خود دارد. اما این نقل‌ها دلیلی بر مذهب مشایخ صدوق نیست. بنابراین صرف نقل و تعدد آن لزومی منطقی با سازگاری مذهبی راوی و مروی عنه ندارد.

از این روی یا اتان کلبرگ در استناد عبارت «ضد شیعی» به سید ابن طاووس دچار اشتباه شده و یا مترجمین در ترجمه عبارت کلبرگ، دسترسی به متن انگلیسی کتاب خواهد توانست در این مسیر کارگشا باشد. نهایت چیزی که سید ابن طاووس در خصوص ابواحمد عسکری در ضمن نقل خطبه شقشقیه ادعا کرده «غیر شیعه» بودن وی است نه «ضد شیعه» بودن و بین این دو تفاوت بسیاری است.^۱

توجه به ابو احمد عسکری در آثار صدوق و سید ابن طاووس با توجه به گرایش مذهبی غیر امامی ابو احمد و نوعاً در باب ذکر برتری فرهنگ امامی از زبان مخالفین

^۱ از این روی یا اتان کلبرگ در استناد عبارت «ضد شیعی» به سید ابن طاووس دچار اشتباه شده و یا مترجمین در ترجمه عبارت کلبرگ، دسترسی به متن انگلیسی کتاب خواهد توانست در این مسیر کارگشا باشد.

مذهبی است. در این مسیر زبان حق گرا و اندیشهٔ تعصب گریز ابو احمد به یاری عالمان شیعی آمده است.

۵-۵. در دیگر منابع شیعی

معمولاً نوع روایات منقول از ابو احمد عسکری همراه با آن دست از روایاتی است که به فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام اشاره دارند. ارزیابی روایاتی که از عسکری نقل شده نشان می‌دهد وی گرچه از پیروان مذهب اهل سنت بوده، ولی نگاهی اعتدالی به موضوعات دینی داشته است. بر این مدعا شواهد گوناگونی قابل ارائه است. روایات او آنقدر با نام و یاد اهل بیت عجین است که از دیدگاه برخی دانشمندان امامیه، او شیعه مذهب است؛ گرچه در همین نوشتار به تفصیل این انگاره مورد نقاش قرار گرفت.

نمودار (۲) نشان دهندهٔ استنادات مکرر عالمان شیعی به او در نقل فضائل اهل بیت است، که نوع این منقولات به واسطهٔ شیخ صدوق در منابع روایی امامیه راه پیدا نموده و همواره علاوه بر استقبال از آن احادیث توسط فضائل نویسان، مورد توجه تفاسیر روایی همچون نورالثقلین، کنز الدقائق، البرهان و همچنین تاریخ نگاران و فقیهان در کتبی همچون وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل و نیز مجامع روایی بزرگ چون بحار الانوار قرار گرفته است.

در اینجا لازم است پیرامون کاربرد روایات و مرویات ابو احمد عسکری در آثار شیخ صدوق به خصوص در کتب فقهی ایشان، نظری بیفکنیم. مانند بسیاری از منقولات و مرویات دیگر صدوق از اهل سنت، اینجا نیز بسیاری از این روایات صدوق از عسکری رنگ و بوی شیعی به خود گرفته و پسینیان و متأخران به دیدهٔ اخبار شیعی بدان نگریسته‌اند (بنگرید به ستار، ۱۳۹۳؛ بررسی و تحلیل... و نیز همو؛ بررسی نقش روات مشترک). از این رو

روایات صدوق از عسکری در کتب فقهی شیعه به عنوان مستند احکام جای گرفته‌اند. به عنوان مثال صاحب وسائل الشیعه:

۱. در باقیمانده کتاب حج و در بیان احکام دهگانه سفر و حضر؛ باب حرمت توهین

و خواری مومن را به روایت صدوق از عسکری در کتاب امالی اختصاص داده.

این روایت توسط شیخ طوسی و به واسطه صدوق در امالی طوسی هم روایت شده

(عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸).

۲. در ابواب نماز جمعه و بیان مستحبات پس از صلاتین به بیان روایتی از عسکری

در امالی صدوق پرداخته؛ هر چند همانند آن را از پدر خود نیز روایت نموده و

صاحب وسائل الشیعه از آن خبر داده است (همان، ج ۷، ص ۳۹۸).

۳. در کتاب جهاد، باب وجوب دوری از گناهان به روایت مشترک عسکری و

محمد بن ابراهیم طالقانی استناد شده است (همان، ج ۱۵، ص ۳۰۷).

صاحب مستدرک الوسائل نیز در موارد دیگری از این استنادات بهره برده است

(نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۵؛ همان، ج ۱، ص ۴۰۲؛ همان، ج ۸، ص ۲۳۷).

می‌بینیم که این راهیابی احادیث در منابع شیعی به واسطه اهتمام صدوق در نقل اخبار

عسکری بوده است؛ گزاره‌ای که در تفاسیر روایی نیز تکرار شده است:

مشهدی در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب در سوره اخلاص به روایت صدوق از

عسکری در نافع بودن حُب اهل بیت در هفت موضع استناد نموده (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش،

ج ۱۴، ص ۵۲۰؛ نیز همان، ج ۱۲، ص ۵۸۶). دیگر تفسیر روایی شیعه یعنی نورالثقلین ذیل

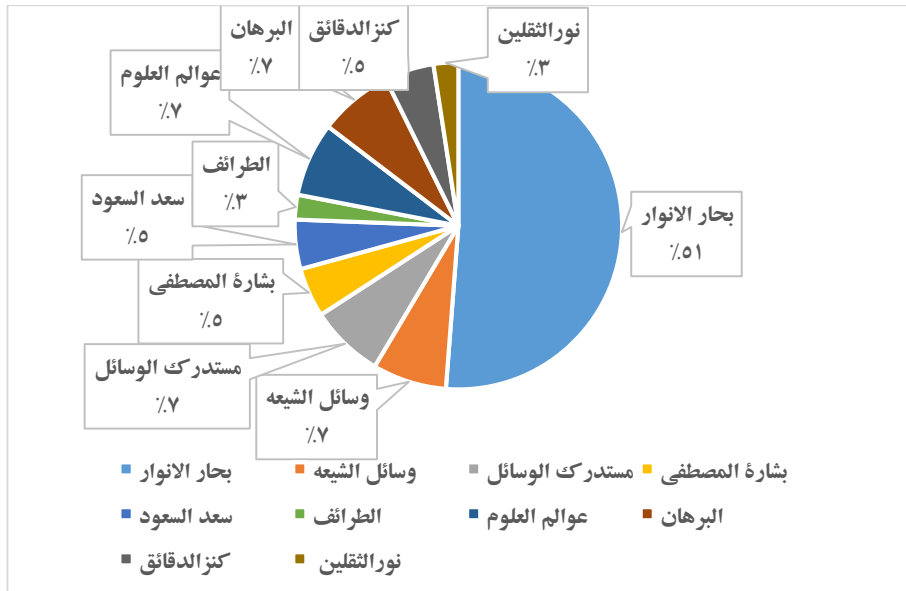
همین آیات چنین نموده و حدیث را به نقل از توحید صدوق ذکر نموده (حویزی، ۱۴۱۵ق،

ج ۵، ص ۱۹۸). بحرانی در البرهان فی تفسیر القرآن در تبیین «تبیان بودن قرآن برای همه

^۱ «فی کتاب التَّوْحِيدِ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْعَسْكَرِيِّ» در این گزارش نور الثقلین اشتباه نموده؛ ابو احمد حسن بن عبدالله صحیح است.

امور» (فیه تبیان کل شیئی) به سند صدوق از عسکری؛ حدیثی از پیامبر را نقل نموده (بحرانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵).

نمودار فراوانی کاربرد نام ابو احمد عسکری در آثار پسینیان



نتیجه گیری

ابو احمد عسکری از بزرگترین محدثان و ادیبان قرن چهارم در عسکر مکرم به واسطه تنوع دانش، آزاد اندیشی و حُب اهل بیت در همان دوره خود مورد توجه شیخ صدوق، محدث بزرگ شیعه در قرن چهارم، قرار گرفت. صدوق هم در مشافهه حضوری و هم در استفاده از کتب او چون الزواجراحدیثی گرانقدر از این عالم سنی را به حوزه شیعی و امامیه منتقل نمود و بیشتر به واسطه صدوق و بعدها تا حدی از طریق طبری و سید ابن طاووس این اندوخته به مجامع روایی شیعه راه پیدا نمود. احادیث منقول از عسکری در مباحث تفسیری، فضائل نویسی، ردیه نویسی و فقهی شیعیان مورد استناد قرار گرفته و سهم عظیمی در انتقال این میراث بر عهده شیخ صدوق بوده است. مذهب غیر شیعی عسکری از یک سو و علاقه

و ارادت او به ائمه اطهار از سوی دیگر؛ موجب توجه به روایات وی شده؛ هرچند در سده‌های بعد این احادیث علاوه بر کتب فضایل در کتب تفسیری شیعه نیز راه یافته و حتی مستند آرای فقهی عالمان شیعی هم قرار گرفته است. می‌توان ادعا نمود میراث حدیثی ابواحمد عسکری در منابع شیعی صرفاً و نوعاً توسط صدوق به این کتب منتقل و در بسیاری از موارد فارغ و یا حتی غافل از مذهب نویسنده مورد استناد قرار گرفته است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، **اسد الغابه**، ج ۴، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، (۱۴۰۹ق).
۲. ابن الأثیر، علی بن محمد، **اللباب فی تهذیب الانساب**، ج ۲، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، (بی تا).
۳. ابن العماد الحنبلی، عبدالحی بن احمد، **شذرات الذهب فی أخبار من ذهب**، ج ۴، محقق محمود ارناووط، بیروت: دار ابن کثیر، چاپ اول، (۱۴۰۶ق).
۴. ابن تغری بردی، یوسف بن تغری بردی، **النجوم الزاهره فی ملوک مصر والقاهره**، ج ۴، قاهره: وزاره الثقافه و الإرشاد القومي، موسسه المصریه العامه، (۱۳۹۲ق).
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، **المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک**، ج ۱۴، محقق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، (۱۴۱۲ق).
۶. ابن جوزی؛ عبدالرحمن بن علی، **المنتظم**، ج ۷، حیدرآباد دکن: ۱۳۵۸ق.
۷. ابن خلکان، احمد بن محمد، **وفیات الأعیان**، ج ۲، محقق احسان عباس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، (بی تا).

۸. ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود، ج ۱، قم: دار الذخائر، چاپ اول، (بی- تا).
۹. ابن طاووس، علی بن موسی، **کشف المحجبه لثمره المهجه**، مترجم علی نظری منفرد، قم: جلوه کمال، چاپ پنجم، (۱۳۹۰).
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، لطائف، ج ۱، قم: **مطبعه الخيام**، چاپ اول، (۱۴۰۰ق).
۱۱. ابن عساکر، علی بن حسن، **تاریخ دمشق**، ج ۱۲، محقق علی شیری، بیروت: دارالفکر، (۱۴۱۵ق).
۱۲. أبو الفداء، اسماعیل بن علی، **المختصر فی اخبار البشر**، ج ۲، مصحح محمود دیوب، بیروت: دارالکتب العلمیه، (۱۴۱۷ق).
۱۳. ابوالحسنی؛ رحیم، عالمان شیعه، ج ۲، قم: **انتشارات شیعه شناسی**؛ چاپ اول، ۱۳۸۶
۱۴. آذرنوش؛ آذرتاش؛ مدخل ابن درید؛ **دائرة المعارف بزرگ اسلامی** (دسترسی در سایت اینترنتی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ۱۳ فروردین ۱۴۰۰)
۱۵. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، طبقات الشیعه، ج ۵، (بی تا).
۱۶. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، **ریاض العلماء و حیاض الفضلاء**، ج ۱، محقق احمد حسینی اشکوری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، (۱۴۳۱ق).
۱۷. آل ناجی، طارق بن محمد، **التذیل علی کتب الجرح و التعدیل**، مکتبه المثنی الإسلامیه، (۱۴۲۵).
۱۸. بحرانی؛ هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**؛ قم: مؤسسه العتبه، بی تا.
۱۹. بلقینی؛ سراج الدین؛ **مقدمه ابن صلاح و محاسن الاصطلاح**؛ تحقیق فاطمه بنت شاطی؛ قاهره: دار المعارف؛ چاپ اول، (۱۴۱۱ق)
۲۰. بهمنیار، احمد، **شرح حال صاحب بن عباد**؛ به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ؛ سازمان مطالعه و تدوین

کتاب علوم انسانی دانشگاهی (سمت)، ۱۳۸۳.

۲۱. جمیل زاده، ذلفا و زهرا نوروزی و علی غفرانی «**جغرافیا، تاریخ و مشاهیر**

عسکر مکرم»؛ دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۵.

۲۲. حجتی، محمدباقر، **کشاف الفهارس**، ج ۱، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی،

(۱۳۸۷).

۲۳. الحموی، شهاب الدین أبو عبد الله؛ **معجم الادباء ارشاد الاریب الی معرفه**

الادیب، المحقق: إحسان عباس، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۴۱۴ هـ

۲۴. الحموی، یاقوت بن عبدالله؛ **معجم البلدان**، ج ۴، بیروت: دار صادر، چاپ دوم،

(۱۹۹۵م).

۲۵. الحویزی، عبد علی بن جمعه؛ **تفسیر نور الثقلین**؛ تصحیح هاشم رسولی، قم:

اسماعیلیان، ۱۴۱۵.

۲۶. خطیب البغدادی، احمد بن علی؛ **تاریخ بغداد**، ج ۱، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا،

بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، (۱۴۱۷ق).

۲۷. ذهبی، محمد بن احمد؛ **سیر الاعلام النبلا**، ج ۱۶، محقق شعیب ازناووط، بیروت:

موسسه الرساله، (۱۴۱۴ق).

۲۸. رحمتی، محمد کاظم؛ **بازمانده‌هایی از کتاب المواعظ و الزواجر**، قم: دفتر

تبلیغات اسلامی، آینه پژوهش بهمن و اسفند ۱۳۸۲، شماره ۸۴

۲۹. ستار، حسین و سید رضا مودب (۱۳۹۳)؛ بررسی نقش روایت مشترک در اخبار منتقله

(مطالعه ی موردی؛ جعابی از مشایخ صدوق)؛ **حدیث پژوهی**؛ بهار و تابستان ۱۳۹۳؛

شماره ۱۱.

۳۰. ستار، حسین؛ **بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار**

شیخ صدوق، رساله دکتری، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۳ش.

۳۱. سمعانی، عبدالکریم بن محمد؛ **الانساب**، مصحح عبدالرحمن بن یحیی معلمی، هند: مطبعه مجلس، چاپ اول، (۱۳۸۲ق)

۳۲. السیوطی، جلال‌الدین؛ **بغیه الوعاه**، ج ۱، المحقق محمد أبو الفضل إبراهیم، لبنان: المكتبه العصریه، (بی تا).

۳۳. الشافعی، أبو العباس شهاب‌الدین؛ **اتحاف الخیره المهره بزوائد المسانید العشره**، ج ۷، محقق دارالمشکاه للبحث العلمی یاشراف أبو تمیم یاسر بن إبراهیم، ریاض: دارالوطن للنشر، (۱۴۲۰).

۳۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **اعتقادات الامامیه**، ج ۱، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم، (۱۴۱۴ق).

۳۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **التوحید**، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۳۹۸ق).

۳۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **الخصال**، ج ۲، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۳۶۲ش).

۳۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **الخصال**، ج ۲، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: کتابچی، چاپ اول، (۱۳۷۷ش).

۳۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **امالی**، ج ۱ تهران: نشر کتابچی، چاپ ششم، (۱۳۷۶ش).

۳۹. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **امالی**، ج ۱، بیروت: اعلمی، چاپ پنجم، (۱۴۰۰ق).

۴۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**، ج ۱، قم:

- دار الرضی، چاپ اول، (۱۴۰۶ق).
۴۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **خصال**. ج ۲، ترجمه مرتضی مدرس گیلانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، چاپ اول، (۱۳۶۲ش).
۴۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **خصال**. ج ۲، ترجمه سید احمد فهری زنجانی، (تهران: اسلامیة، چاپ اول، بی تا).
۴۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **صفات الشیعة**. ج ۱، تهران: اعلمی، چاپ اول، (۱۳۶۲ش).
۴۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **علل الشرائع**. ج ۲، قم: نشر داوری، چاپ اول، (قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش).
۴۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **عیون اخبار الرضا علیه السلام**. ج ۲، تهران: نشر جهان، چاپ اول، (۱۳۷۸ق).
۴۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **عیون اخبار الرضا علیه السلام**. ج ۲، ترجمه علی اکبر غفاری؛ حمید رضا مستفید، تهران: نشر صدوق، چاپ اول، (۱۳۷۲ش).
۴۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **فضائل الاشهر الثلاثة**، چاپ اول، (نجف: مکتبه الاداب، ۱۳۷۹ق).
۴۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **فضائل الشیعة**. ج ۱، تهران: اعلمی، چاپ اول، (بی تا).
۴۹. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **کمال الدین و تمام النعمة**. ج ۲، تهران: اسلامیة، چاپ دوم، (۱۳۹۵ق).
۵۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **معانی الاخبار**. ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۴۰۳ق).
۵۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **معانی الاخبار**. ترجمه حمید رضا شیخی؛ مقدمه

- صمد عبدالهی عابد، انتشارات ارمغان طوبی، ج ۱، چاپ اول، (۱۳۸۹).
۵۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **من لا یحضره الفقیه**. ج ۱، ترجمه علی اکبر غفاری و...، اول (تهران: نشر صدوق، ۱۴۰۹ ق).
۵۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه؛ **من لا یحضره الفقیه**. ج ۶، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، (۱۴۱۳ ق).
۵۴. الصفدی، خلیل بن ابیک، **الوافی بالوفیات**، ج ۲۰، محقق هلموت ریتر، بیروت: دارالنشر فرانز شتاینر، چاپ دوم، (۱۴۰۱ ق).
۵۵. طبری، عماد الدین، محمد بن علی؛ **بشاره المصطفی صلی الله و علیه و آله لشیعہ المرتضی علیه السلام**، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العمیه بقم موسسه النشر الاسلامی.
۵۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **الامالی**. قم: دار الثقافه، چاپ اول، (۱۴۱۴ ق).
۵۷. عبداللهی عابد، صمد (۱۳۸۶)؛ معانی الاخبار و سبک مؤلف در نگارش آن؛ شیخ صدوق، **شیعہ شناسی**، زمستان ۱۳۸۶؛ شماره ۲۰
۵۸. العسقلانی، احمد بن علی؛ **الاصابه فی تمییز الصحابه**، ج ۶، محقق علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، (۱۴۱۵ ق).
۵۹. العسکری، أبوأحمد، **المصون فی الادب**، ج ۱، (بی تا).
۶۰. عطایی مرتضی، نیستانی جواد؛ موسوی کوهپر سید مهدی؛ موسوی حاجی سید رسول؛ **بازشناسی شهر تاریخی عسکر مکرّم براساس متون تاریخی و جغرافیایی. جامعه شناسی تاریخی**. ۱۳۹۳؛ ۶ (۳): ۱-۳۰.
۶۱. عطایی، مرتضی (۱۳۹۲)؛ کوفه، شیراز، **عسکر مکرّم**؛ اولین همایش باستان شناسی.

۶۲. عطایی، مرتضی (۱۳۹۸)؛ «رفع یک شبهه پیرامون مکان یابی شهر تاریخی **عسکر مکرّم**» اولین کنفرانس ملی دوسالانه باستان شناسی و تاریخ هنر ایران.
۶۳. عموری، جعفر و هاشمی امجد، صادق (۱۳۹۶)؛ **علماء عسکر مکرّم و جهودهم فی إزدهار اللغة العربیة**، اولین همایش بین المللی نقش عربی نویسان و عربی سرایان ایرانی در رشد و شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی.
۶۴. غلامعلی، مهدی، **سند شناسی احادیث**، دارالحدیث، (۱۳۸۹).
۶۵. القفطی، علی بن یوسف؛ **انباه الرواه علی انباه النجاه**، ج ۱، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المكتبة العصریة، چاپ اول، (۱۴۲۴ق).
۶۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا؛ **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۶۷. کلبرگ، اتان؛ **کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او**. ج ۱، ترجمه سید علی قرائی؛ رسول جعفریان، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، (۱۳۷۱ش).
۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **کافی**، ج ۲، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، چاپ اول، (۱۴۳۰ق).
۶۹. مامقانی، عبدالله؛ **تنقیح المقال**، ج ۲۲، مصحح محمدرضا المامقانی، قم: موسسه آل بیت لاحیاء التراث، چاپ اول، (۱۴۲۳).
۷۰. مامقانی، عبدالله؛ **مقباس الهدایه**، محقق محمدرضا مامقانی، قم: موسسه آل بیت لاحیاء التراث، چاپ اول، (بی تا).
۷۱. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**. ج ۱۱۱، محمد باقر محمودی؛ عبد الزهرا علوی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، (۱۴۰۳ق).

۷۲. محمد بن حسن شیخ حر عاملی؛ **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، چاپ اول، (قم: مسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق).
۷۳. مدرس تبریزی، محمدعلی؛ **ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب**، ج ۴، تهران: خیام، چاپ سوم، (۱۳۶۹).
۷۴. المزنی، یوسف بن عبدالرحمن، **تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**، ج ۶، محقق بشار عواد معروف، بیروت: موسسه الرساله، (۱۴۱۳ق).
۷۵. مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا؛ **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**. ج ۱۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، (۱۳۶۸ش).
۷۶. مغلطای، بن قلیج بن عبدالله و ابو عبدالرحمن، عادل بن محمد (۱۴۲۲ق)؛ **اکمال تهذیب الکمال**، ج ۲، محقق، بی جا، چاپ اول.
۷۷. نمازی شاهرودی، علی؛ **مستدرک سفینه البحار**. ج ۱۰، تحقیق و تصحیح حسین نمازی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ دوم، (۱۳۸۵ش).
۷۸. نوری، حسین بن محمد تقی؛ **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. ج ۳۰، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، (۱۴۰۸ق).
۷۹. الیافعی، عبدالله بن اسعد؛ **مراه الجنان وعبره الیقظان**، ج ۲، محقق خلیل منصور، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون، (۱۴۱۷ق).

Bibliography:

The Holy Qur'an.

1. Ibn Athīr, Ali Ibn Muhammad (1409 AH), 'Usd Ghābah, vol. 4, Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
2. Ibn Athīr, Ali ibn Muhammad (nd), Al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb, vol. 2, Beirut: Dar Sādir, 3rd ed.

3. Ibn al-'Amād al-Hanbalī, 'Abd al-Hay bin Ahmad (1406 AH), *Shadharat al-Dhahah fī Akhbār man Dhahah*, vol. 4, Research: Mahmoud 'Irnāwūt, Beirut: Dar Ibn Kathīr, first edition.
4. Ibn Tagharī Bardī, Yusuf bin Tagharī Bardī (1392 AH), *Al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Misr wal-Qāhira*, Vol. 4, Cairo: Ministry of Culture and Guidance, Al-Misrīya Institute.
5. Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali (1358 AH), *Al-Muntazam fī Ta'rīkh al-Umam wa al-Mulūk*, vol. 7, Hyderabad.
6. Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali (1412 AH), *Al-Muntazam fī Ta'rīkh al-Umam wa al-Mulūk*, vol. 14, Research: Muhammad Abd al-Qadir 'Atā, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmīya, first edition.
7. Ibn Khalakān, Ahmad Ibn Muhammad (nd), *Wafayāt al-'A'yān*, vol. 2, Research: Ehsan Abbas, Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
8. Ibn Tāwūs, Ali Ibn Musa (nd), *Sa'd al-Su'ūd*, vol. 1, Qom: Dar al-Zakha'ir, first edition.
9. Ibn Tāwūs, Ali Ibn Musa (2010), *Kashf al-Mahajja li Thamarat al-Mahajja* (translated by Ali Nazari Monfared), Qom: Jelveh Kamal, fifth edition.
10. Ibn Tāwūs, Ali Ibn Musa (1400 AH), *Al-Tarā'if*, vol. 1, Qom: Al-Khayyam Press, first edition.
11. Ibn Asāker, Ali Ibn Hasan (1415 AH), *History of Damascus*, vol. 12, Research: Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
12. Abu al-Fidā', Ismail bin Ali, *Al-Mukhtasar fī Akhbār al-Bashar*, vol. 2, Research: Mahmoud Diyoub, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmīya.
13. Abulhassani, Rahim (2016), *Shiite Scholars*, Vol. 2, Qom: Shi'a Publications, 1st edition.
14. Azarnoosh; Azartash (2021) "Ibn Durayd's Entry", *Great Islamic Encyclopedia* (accessed on the website of the Great Islamic Encyclopedia Center; April 13, 2021).
15. Ash'arī Qumī, Sa'd bin Abdullah (nd), *Tabaqāt al-Shī'a*, Vol. 5.
16. Afandī, Abdullah bin Isa Beyg (1431 AH), *Rīyād al-'Ulamā wa Hūyād al-Fudalā'*, Vol. 1, Research: Ahmad Hosseini Eshkevari, Beirut: Al-Ta'rīkh Al-Arabi Institute, first edition.
17. Āl-Nājī, Tariq bin Muhammad (1425 AH), *Al-Tadhyīl 'alā Kutub al-Jarh wal-Ta'dīl*, Maktaba al-Muthanā al-Islamīya.

18. Bahrānī, Hashim bin Suleiman (nd), *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Al-Atabah Institute.
19. Balqīnī, Seraj al-Din, Introduction of the book of Ibn Salah and Mahāsen al-Istilāh, Research: Fatima bint al-Shati, Cairo: Dar al-Maārif, first edition.
20. Bahmanyar, Ahmed (2013), Sā'ib bin 'Abād, By the efforts of Mohammad Ebrahim Bastani Parisi, Tehran: University of Tehran, Publishing and Printing Institute; Organization for the study and compilation of academic humanities books (SAMT).
21. Jamilzadeh, Zulfa and Zahra Nowrozi and Ali Ghofrani "Geography, history and famous people of Askarmakram"; Ferdowsi University of Mashhad, Faculty of Theology and Islamic Studies, 2015.
22. Hojjati, Mohammad Baqer (2007), *Kashāf al-Fahāris*, Vol. 1, Qom: Center for Islamic Information and Documents.
23. Al-Himawī, Shahab al-Din Abu Abdullah (1414 AH), *Mu'jam al-udabā*, Research: Ihsan Abbas, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
24. Al-Himawī, Yaqut bin Abdullah (1995), *Al-Mu'jam al-Buldān*, vol. 4, Beirut: Dar Sadir, second edition.
25. Huwayzī, Abd Ali bin Jum'a (1415 AH), *Tafsīr Noor al-Thaqalain*, Editor: Hashim Rasouli, Qom: Ismailian.
26. Khatib al-Baghdadi, Ahmed bin Ali (1417 AH), *History of Baghdad*, Vol. 1, Research: Mustafa Abdul Qadir Attā', Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmīya, first edition.
27. Dhahabī, Muhammad bin Ahmad (1414 AH), *Sīyar 'A'lām al-Nubalā*, Volume 16, Research: Shoaib Arnawut, Beirut: Al-Rasalah Institute.
28. Rahmati, Mohammad Kazem (2003), "Remnants of the Book of Al-Mawā'iz walZawājir, Qom: Islamic Propagating Office, Ayen-e Pazhouhesh, No. 84.
29. Sattar, Hossein; Moaddab, Seyed Reza (2013), "Study of the role of common narrators in transmitted news (case study; Ju'ābī, a Sheikh Sadūq's scholar), *Hadith Research*, spring and summer, 11.
30. Sattar, Hossein (2013), *Investigation and Analysis of the Reasons and Consequences of Narratives Transmitted in the Works of Sheikh*

- Sadouq (Doctoral Dissertation, University of Qom, Faculty of Theology and Islamic Studies).
31. Sam'ānī, Abdul Karim bin Muhammad (1382 AH), Al-Ansāb, Editor: Abdul Rahman bin Yahya Mu'allimī, India: Majlis Press, first edition.
 32. Al-Suyūfī, Jalal-al-Din (nd), Bughyat al-Wi'ā, Vol. 1, Research: Mohammad Abul-Fazl Ibrahim, Lebanon: Al-Maktabeh Al-Asriya.
 33. Al-Shāfi'ī, Abu al-Abbas Shahab al-Din (1420 AH), Ithāf al-Khairah Al-Muhra, Vol. 7, Research: Dar al-Mishkah, Riyadh: Dar al-Watan Publishing House.
 34. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1414 AH). 'Itiqādāt al-Imāmīya, Vol. 1, Qom: Sheikh Mufid Congress, second edition.
 35. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1398 AH), Al-Tawhid, Qom: Qom Seminar Teachers Association.
 36. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1983). Al-Khisāl Vol. 2, Ali Akbar Ghafari's research and correction, Qom: Qom Seminary Teachers Community, first edition.
 37. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1998). Al-Khisāl, Vol. 2, translated by Mohammad Bagherkammeraei, Tehran: Kitabchi, first edition.
 38. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1997). Al-Amālī, Vol. 1, Tehran: Ketabchi, 6th edition.
 39. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1400 AH). Al-Amālī, Vol. 1, Beirut: 'A'lamī, 5th edition.
 40. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1406 AH), Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl, Qom: Dar Al-Sharif Al-Radi for Publishing.
 41. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1984). Al-Khisāl, Vol. 2, translated by Morteza Modares Gilani, Tehran: Javidan Printing and Publishing Organization, first edition.
 42. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (nd). Al-Khisāl, Vol. 2, translated by Seyed Ahmad Fahri Zanjani, Tehran: Islamiya, first edition.

43. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1994), *Sifāt al-Shi'a*, Vol. 1, Tehran: Al-A'lamī, first edition.
44. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (2006). 'Ilal al-Sharā'ī', Vol. 2, Qom: Davari Publishing House, first edition.
45. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1378 AH). 'Uyūn Akhbār al-Ridā (AS), Vol. 2, Tehran: Jahan, first edition.
46. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1378 AH). 'Uyūn Akhbār al-Ridā (AS), Vol. 2, Translated by Aliakbar Ghafari; Hamidreza Mostafid, Tehran: Sadooq.
47. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (2000). *Fadā'il al-Ashahur al-Thalātha*, first edition, Najaf: Al-Adab Library.
48. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (nd). *Fadā'il al-Shi'a*, Vol. 1, Tehran: A'lamī, first edition.
49. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (2016), *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma*, vol. 2, Tehran: Islamiya, second edition.
50. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1403 AH). *Ma'ānī al-Akhbār*, Vol. 1, Qom: Office of Islamic Publications.
51. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1403 AH). *Ma'ānī al-Akhbār*, Translation by Hamid Reza Sheikhi; Introduction by Samad Abdolahi Abid, Armaghan Toubi Publications, 1st edition.
52. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1409 AH). *Man Lā yahduruh al-Faqīh*, translated by Ali Akbar Ghaffari et al., Tehran: Sadouq Publishing House.
53. Sadūq, Abu Ja'far Mohammad ibn Ali ibn Babiwayh (1409 AH). *Man Lā yahduruh al-Faqīh*, edited by Ali Akbar Ghaffari et al., Qom: Islamic Publications Office.
54. Al-Safadi, Khalil bin Abiq (1401 AH), *Al-Wāfi Bilwafiyāt*, Vol. 20, Helmut Ritter, Beirut: Franz Steiner Publishing House, second edition.
55. Tabari, Muhammad bin Ali (nd), *Bishārat al-Mustafā li Shi'at al-Murtadā*, Qom: Jama'ah al-Mudrasin fi al-Hawza, Islamic Publishing Institute.

56. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1414 AH), Al-'Amālī, Qom: Dar al-Thaqāfa.
57. Abdollahi, Samad (2016), "The meanings of al-Akhbar and the style of the author in writing it," Shia studies, winter 2016, 20.
58. Al-Asqalānī, Ahmad bin Ali (1415 AH), Al-Isābah fī Tamyīz al-Sahāba, vol. 6, Research: Ali Muhammad Mu'awad, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiya, first edition.
59. Askari, Abu Ahmed (nd), Al-Masūn fī al-Adab, Vol. 1.
60. Atayi, Morteza (2019), Resolving a doubt about the location of the historical city of Askar Mukarram, The first biennial national conference of archeology and art history of Iran.
61. Ataei, Morteza (2012), "Kufa, Shiraz, Askar Mukram," the first archeology conference.
62. Ataei Morteza et al. (2014). "Recognizing the historical city of Askar Mukram based on historical and geographical texts," Historical sociology, 6 (3): 1-30.
63. Amourī, Jafar et al. (2016), "Scholars of Askar Mukram and their efforts in the development of the Arabic language," the first international conference on the role of Iranian Arabic writers and Arabic poets in promoting and prospering Islamic culture and civilization.
64. Gholamali, Mehdi (2010), Knowledge of Sanad, Qom: Dar al-Hadith.
65. Al-Qafti, Ali Ibn Yusuf (1424 AH), Anbāh al-Ruwāt 'Alā Anbāh al-Nuhāt, vol. 1, Research: Muhammad Abulfazl Ibrahim, Beirut: Al-Maktabah al-Asriya, first edition.
66. Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza (1989), Tafsir Kanz al-Daqa'q wa Bahr al-Ghara'b, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
67. Kolberg, Ethan (1992). Ibn Tawūs's library and his works, Vol. 1, translated by Seyed Ali Ali Qaraei and Rasoul Jafarian, Qom: Hazrat Ayatollah Mur'ashi Najafi Public Library, first edition.
68. Kulainī, Muhammad ibn Yaqoub (1430 AH), Al-Kāfī, Research: Muhammad Hussain Derayati, Dar al-Hadith Institute and SAMT.

69. Mamqānī, Abdullah (1423 AH), Tanqīh al-Maqāl, vol. 22, revised by Muhammad Reza al-Māmqānī, Qom: Āl-Bayt Institute, first edition.
70. Mamqānī, Abdullah (nd), Miqbās al-Hidāya, Research: Mohammadreza Mamqānī, Qom: Āl-Bayt Institute for Revival of Heritage, first edition.
71. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihar Al-Anwar, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
72. Muhammad ibn Hasan Sheikh Hurr Āmilī (1409 AH), Wasā'il al-Shī'a, first edition, Qom: Āl-Bayt Institute,
73. Modarres Tabrizi, Mohammad Ali (1990), Rayhānat al-Adab, Vol. 4, Tehran: Khayyam, 3rd edition.
74. Al-Mizzī, Yusuf bin Abdurrahman (1413 AH), Tahdhīb al-Kamaal fi Asma' al-Rijāl, Vol. 6, Research: Bishar 'Awād, Beirut: Al-Risalah Institute.
75. Mashhadi Qomi, Mohammad bin Mohammad Reza (1989), Tafsir Kanz al-Daqa'q wa Bahr al-Ghara'b, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
76. Moghlatai, ibn Qilij ibn Abdullah and Adel ibn Muhammad Abu Abdur Rahman (1422 AH), Ikmāl Tahdhīb Al-Kamal, Vol. 2, Research: np, 1st edition.
77. Namazi Shahroudi, Ali (2006). Mustadrak Safinat al-Bihār, Vol. 10, Research and Correction: Hossein Namazi, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
78. Nouri, Hossein ibn Mohammad Taghi (1408 AH). Mustardak al-Wasā'il, Vol. 30, Qom: Āl-Bayt Foundation, first edition.
79. Al-Yafai'ī, Abdullah bin Asad (1417 AH), Mirāh al-Jinān wa 'Ibarih al-Yaqzān, Vol. 2, Khalil Mansour, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya, Muhammad Ali Baydūn's Publications.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022
http://tqh.alzahra.ac.ir/

Alzahra University

Typology of Using Independent Reason in Criticism of Narrations

Alborz Mohaghegh Garfami¹

Sayed Ali Delbari²

DOI: 10.22051/TQH.2021.36187.3222

Received: 2021/05/19

Accepted: ۳۰/۱۰/۲۰۲۱

Abstract

Suspicious narrative reports are refined if they benefit from the authenticity of the informant with specific criteria such as the Qur'an, Sunnah, history, science, sense, experience, consensus and definite reason. Among these criteria, the function of intellect in two spheres of instrumental role-playing and independent role is very colorful. The confusion between these two areas has caused the researchers of the theoretical sciences of hadith to consider the instrumental applications of reason in criteria such as submission to the Qur'an, science and even literary sciences as components of the reason-oriented criticism of hadith, and as a result, to explain the types of measures of independent reason in the criticism of hadith. On the other hand, the similarity of concepts such as science, sense and experience, customs, the construction of intellectuals, the way of the wise and the way of Muslims, has caused these concepts to be equated. One of the achievements of this article in a descriptive-analytical method is redefining the concept of the standard of reason for criticizing hadith and explaining the difference between the function of reason in the aforementioned two spheres. In the next step, different types of the measure of reason in the criticism of hadiths are distinguished from each other with logical definitions and appropriate hadith examples are provided in each article. These types are: the way of the wise, the construction of the wise, the judgment of the independent reason, custom and logic. At the end, with the practical approach of the theoretical discussions, the necessity of solid interpretation of the hadith, before the final judgment about its validity, along with some hasty criticism of the hadith with the measure of reason is exemplified.

Keywords: *Hadith, content critique, independent intellect, instrumental intellect, interpretation*

¹. MA of Qur'an and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (The Corresponding Author). mohaghegh.gr@gmail.com

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. saddlebari@gmail.com



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۴۷-۱۸۲

گونه‌شناسی بهره‌وری از عقل مستقل در نقد روایات

البرز محقق گرفمی^۱

سید علی دلبری^۲

DOI: 10.22051/TQH.2021.36187.3222 تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

چکیده

گزارش‌های روایی ظن‌آور در صورت بهره‌مندی از صحت مخبری با معیارهای مشخصی مانند قرآن، سنت، تاریخ، علم، حس، تجربه، اجماع و عقل قطعی پالوده می‌شوند. در میان این معیارها، کارکرد عقل در دو سپهر نقش آفرینی ابزاری و نقش مستقل، بسیار پر رنگ می‌نماید. خلط میان این دو حوزه، سبب شده تا پژوهشگران علوم نظری حدیث، کاربردهای ابزاری عقل در معیارهایی چون عرضه به قرآن، علم و حتی علوم ادبی را از مؤلفه‌های عقل محور نقد حدیث شمرده و در نتیجه از تبیین گونه‌های سنجه عقل مستقل در نقد احادیث باز بمانند. از دیگر سو، مشابهت مفاهیمی چون علم، حس و تجربه، عرف، بناء عقلاء، سیره عقلاء و سیره مسلمین، سبب همسان‌پنداری این مفاهیم شده است. از دستاوردهای این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، بازتعریف مفهوم معیار عقل برای نقد حدیث و تبیین تفاوت میان کارکرد عقل در دو سپهر پیش‌گفته است. در گام بعدی، گونه‌های مختلف سنجه عقل در نقد احادیث، با تعاریف منطقی از یکدیگر افراز شده و نمونه‌های حدیثی مناسبی در هر مقال فراهم آمده است. این گونه‌ها عبارتند از: سیره عقلاء، بناء عقلاء، حکم عقل مستقل، عرف و منطق. در پایان نیز با رویکرد کاربردی کردن مباحث نظری، بایستگی تأویل استوار حدیث، پیش از داوری نهایی درباره اعتبار آن به همراه نمونه‌هایی از نقد شتابزده احادیث با سنجه عقل آمده است.

واژه‌های کلیدی: حدیث، نقد محتوایی، عقل مستقل، عقل ابزاری، تأویل.

^۱ . کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد. ایران (نویسنده مسئول)

mohaghegh.gr@gmail.com

^۲ . دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد. ایران saddlebari@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

عقل و ادراک زیربنای حیات انسان‌ها و زبان مشترک آدمیان برای گفتگو و مفاهمه است. عقل، تنها معیار تشخیص حق از باطل بوده (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۵۶) و اگر این سنجه حجیت آفرین از اعتبار ساقط شود، مبنایی استوار و همگانی وجود نخواهد داشت. اهمیت عقل سبب شده تا در روایات با عنوان رسول باطنی از وی یاد شده (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۵) و پیامبران نیز برای اثبات سفارت خود از این عنصر بهره برند. روش عقلی به عنوان یکی از روشهای کسب شناخت، در تمامی شاخه‌های علوم اسلامی حتی علوم نقلی، یا منبعی مستقل برای دستیابی به معرفت است یا ابزاری برای فهم، تبیین و اعتبارسنجی. آیات قرآن نیز حوزه‌های کارکرد عقل را از اثبات براهین وجود خدا (انعام: ۷۶؛ ابراهیم: ۱۰) و معاد (سجده: ۱۸؛ ص: ۲۷) گرفته تا داوری عقل بر کنش‌های نیک و نقش آن در تشویق به ارزش‌های اخلاقی (حجرات: ۱۱-۱۲؛ فصلت: ۳۴) گسترانده‌اند. هم چنین یکی از چالش‌های تفسیر روائی نیز تعارض میان حکم عقل و روایات تفسیری است (غروی نایینی و نجفی، ۱۳۸۸، ص ۲۷).

دانشوران پیشین علوم اسلامی در پاره‌ای موارد، اصطلاحاتی چون بناء عقلاء، حکم عقل، سیره عقلاء، عرف، مدح و ذم عقلاء، اجماع عملی، عادت، مرکزات عقلیه و اتفاق امت را در معنای واحدی که حاکی از توافق و تواطؤ شماری از افراد بود، به جای هم به کار می‌بردند. به ویژه میان مفاهیم سیره عقلاء، بناء عقلاء و حکم عقل تفاوت معناداری تعریف نمی‌کردند. حتی گاهی عرف و اجماع را بالاترین درجه توافق عقلی افراد دانسته‌اند (آمدی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۶ و ۱۶۷). به کاربردن مفاهیمی چون عادت، عقل و نظر عقلاء برای رد روایات دال بر سی روز بودن ماه مبارک رمضان در همه سالها و نیز یکسان دانستن بداهت عقل و قول عقلاء، نمونه‌هایی از همسان‌انگاری این معیارها در آثار حدیث‌پژوهان است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۷۳، ۱۷۰؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۹). کاربست موارد پیش گفته به جای هم، ضرورت تعریف دقیق،

نقش و کارکرد هر کدام از این سنجه‌ها را در گستره اعتباریابی محتوایی حدیث آشکار می‌سازد.

۱. پیشینه

تقریباً تمامی کتب حوزه نظری نقد حدیث، از معیار مخالفت حدیث با عقل به عنوان سنجه‌ای برای رفوزش حدیث یاد کرده و نمونه‌هایی ذکر کرده‌اند. در میان عامه نگاشته‌هایی چون «رد الحدیث من جهة المتن، دراسه فی مناہج المحدثین و الاصولیین» به کوشش معتز خطیب، «منهج نقد المتن عند علماء الحدیث» به قلم صلاح الدین ادلبی و «جهود المحدثین فی نقد متن الحدیث النبوی» نوشته محمد طاهر جوابی به بحث از پالودن حدیث با معیار عقل و یادکرد نمونه‌هایی پرداخته‌اند (به ترتیب: ۲۰۱۱، صص ۳۶۶-۳۷۱؛ ۱۴۰۳، ص ۳۰۴؛ بی تا، ص ۴۲۵ و ۴۸۹).

در میان امامیه نیز پی‌رنگ این موضوع، از کتب دانشوران متأخر مانند «عده الاصول» شیخ طوسی (۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۳) تا «أخبار الدخیله» مرحوم شوشتری (بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۲) و نیز کتاب‌های «روش شناسی نقد احادیث» به کوشش استاد علی نصیری (۱۳۹۰، ص ۴۹۴-۵۶۶)، «منطق فهم حدیث» جناب سید محمد کاظم طباطبایی (۱۳۹۸، ص ۶۳۳-۶۶۸) و «روش شناسی نقد متن حدیث، با رویکرد تطبیق بر نمونه‌ها» نوشته مهدی ایزدی (۱۳۹۴، ص ۸۶-۹۵) قابل مشاهده است.

هم چنین، مقالاتی چون «نقد متن محور بر اساس ادله عقلی» (فتح اللهی، ۱۳۹۴، صص ۴۶-۵۶) و «نقش عقل در نقد و فهم حدیث از دیدگاه شیخ مفید» (مهدوی راد و تجری، ۱۳۸۷، صص ۱۶۵-۱۸۷) نیز، سنجه‌هایی چون نقد تاریخی، زبان شناختی، کشف معانی ترکیبی، انواع دلالت‌های کلام و نقد با استفاده از سنت قطعی را از سنجه‌های عقلانی فهم حدیث معرفی کرده‌اند. در حالیکه این معیارها هر یک حوزه‌ای مستقل دارند و استفاده از گوهر عقل در روند بهره از آنها در قامت ابزار معنا می‌یابد نه در نقش سنگ محکی

مستقل. افزون بر این، به گونه‌های مختلف کاربست سنجه عقل در نقد احادیث هیچ اشاره‌ای نداشته‌اند. نوشتار دیگری با عنوان «تحلیل حجیت بنای عقلاء با رویکردی به مسائل مستحدثه» (حسین نژاد، ۱۳۹۲، صص ۳۵-۵۴) نیز هیچ مرزی میان سیره عقلاء و بناء عقلاء در نظر نگرفته و به سبب همین همسان‌انگاری درپاره‌ای از مصادیق و نتایج دچار لغزش گردیده است.

مقاله «جایگاه و نقش عقل در نقد حدیث» (اعرابی، ۱۳۹۰، صص ۱۱-۳۴) نیز به سبب وابسته دانستن حجیت عقل به دلیل نقلی و عقلی، دچار خطای دور در کاربست استقلالی سنجه عقل شده و مانند آثار مشابه میان بهره از عقل و تعقل تفاوتی تصویر نکرده است. اما مقاله «بررسی کاربرد عقل در نقد روایات» (معارف و مرادی، ۱۳۹۶، صص ۸۰-۱۱۶)، به دوحوزه کارکرد ابزاری و مستقل عقل در نقد حدیث توجهی ویژه داشته و دسته‌بندی مناسبی برای کارکرد عقل ابزاری در نقد سند و متن ارائه کرده است. با این همه درباره عقل مستقل، تنها به میزان توان آن در اعتبارسنجی احادیثی با موضوعات احکام، عقاید و اخلاق پرداخته است و از دسته‌بندی گونه‌های معیار عقل در نقد روایات سخنی به میان نیاورده است.

با این توضیحات، نوشتاری که به تقسیم‌بندی منطقی و تبیین گونه‌های کارکرد عقل مستقل در اعتبارسنجی حدیث پرداخته شود، یافت نمی‌شود. بر این اساس، نوآوری‌های پژوهش حاضر در موارد ذیل خواهد بود: (۱) توجه به تفاوت میان بهره از عقل در قامت ابزار با نقش آفرینی آن به عنوان سنجه‌ای مستقل برای پالودن حدیث، (۲) افزاینده‌های کارکرد این سنجه و (۳) تعریف دقیق هر کدام از گونه‌ها و ذکر نمونه‌های حدیثی متناسب با هر گونه.

۲. کلیات و مبانی

پیش از آغازیدن به معرفی گونه‌های بهره‌وری از عقل در فرآیند نقد احادیث، بایسته است مفاهیمی عقل مستقل و نقد محتوایی تبیین گردند. و در گام بعد نظرگاه دانشوران درباره

بهره از معیار عقل، باز خوانی شده و دیدگاه برگزیده درباره مدلول این قاعده تشریح گردد.

۱-۲. عقل در لغت و اصطلاح حدیث پژوهی

عقل در لغت به معانی حبس کردن، تقیید، منع، ضد جهل، دیه، علم به صفات اشیاء، بستن با طناب و قوه تشخیص دهنده حسن و قبح بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۵۳) و عاقل به شخصی گفته می شود که نفس خود را از هواپرستی باز داشته و کارش را سامان داده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۲۶). گوهر معنایی واژه عقل را هرگونه حبس، منع و گرفتگی می توان دانست. تعریف برگزیده عقل در اصطلاح لغت شناسان چنین آمده است: «نیروی ادراکی که به انسان و نفس ناطقه او اختصاص دارد و بوسیله آن می تواند حقایق را درک کند و به شناخت آنها دست یابد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۸).

برای عقل در علوم مختلف تعاریف گوناگونی در نظر گرفته شده است. فلاسفه باستان آن را به معنای چیزی دانسته اند که نفس، بوسیله آن فکر می کند و اعتقاد می یابد (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴). در علم اخلاق آن را حالتی دانسته اند که با مواظبت بر اعتقادات و رفتار، در نفس پدید آمده و سبب ایجاد توان بر استنباط بایدها و نبایدهای اخلاقی می شود (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۶). متکلمان نیز آن را علم به بدیهیات، مسلمات و مشهورات دانسته اند (غزالی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۸۵). عموم مردم نیز عقل را به معنای ادراکاتی می دانند که از تجارب در امور دنیایی به دست می آید (همان).

بر اساس برخی از آموزه های دین، عقل در سه معنای مبدأ ادراکات بشر، اندیشه ورزی و نیروی تشخیص خوب و بد به کار می رود. پس مفهوم عقل، افزون بر بدیهیات عمومی شامل باورها، مقبولات و مسلمات کلی نزد همه انسان های عاقل خواهد بود که به

واسطه آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل می‌گردد (ری شهری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۴). و با استفاده از حکم این سنجه می‌توان اعتبار احادیث را سنجید.

تعریف برگزیده از معیار عقل در قامت سنجه‌ای برای نقد حدیث، گوهری فطری و خدادادی در وجود همه آدمیان است که برای ترازیدن حدیث، گاه از بدیهیات بهره می‌گیرد گاه از برهان‌هایی با ماده و صورت برآمده از عقل.

عقل از منظر کارکرد و قلمرو کنش‌گری در سپهرهای گوناگونی قابل ارزیابی است. در سپهر وجود شناختی، به دو رده طبعی و تجربی قابل افراز بوده و در گستره معرفت شناختی، عقل انسانی به کاربست آن در علوم الهی و علوم بشری توجه می‌شود (ری شهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۷؛ اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۹۴). برخی دانشوران، منابع ادراک عقلی را به سه دسته حس و تجربه، امور بدیهی و براهین نظری تقسیم کرده‌اند (صدر، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷). در این تقسیم‌بندی، بداهت عقلانی و برهان را می‌توان از گونه‌های عقلانی معیارهای نقد حدیث شمرد. اما حس و تجربه را نمی‌توان معیاری با ماده اولیه برآمده از عقل برشمرد؛ چراکه هریک، گونه‌ای از منابع شناختی بشر شمرده می‌شوند. به دیگر سخن، تعقل اگر بر مواد و مبانی عقلی استوار باشد، آن را مستقلات عقلیه نامند و اگر بر مواد وحیانی، نقلی، تجربی، شهودی و حسی استوار گردد از گونه غیر مستقلات عقلیه خواهد بود. هرگونه ملازمات عقلی نیز، در حوزه غیر مستقلات عقلیه قرار دارند.

۲-۲. نقد محتوایی

منظور از نقد محتوایی حدیث، بررسی و ارزیابی متن حدیث بدون توجه به سند و ویژگی‌های آن است. معیارهای اعتبارسنجی متن حدیث، نزد دانشوران مسلمان یکسان نیست. موافقت با قرآن، مخالفت با عامه، موافقت با اجماع و نظر دانشمندان، نزد عده‌ای کافی دانسته شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۸). و برخی تنها، سه معیار مخالفت با محکّمات و نصوص بعد از شناخت ناسخ و منسوخ، موافقت با عامه و مخالفت با اجماع را مایه مرجوحیت حدیث می‌شمرند (بحرانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۱). درحالی که عده‌ای

تا ۱۹ عنوان برای پالایش حدیث و شناخت حدیث موضوع معرفی کرده‌اند (الجوزیه، ۱۹۷۰، ص ۵۰-۱۰۴). البته بسیاری از این سنجه‌ها، مصادیقی هستند که توان نقش آفرینی در قامت معیاری مستقل را ندارند.

این معیارها در کتب حدیث پژوهان با عناوینی مانند «مقایس نقد متون السنه»، «منهج نقد المتن»، «ضوابط معرفة الاحادیث الموضوع» و «منهج تخریج حدیث الموضوع» و در کتب اصولیان در دو موضوع «شرایط عمل به اخبار آحاد» و «مرجحات باب تعارض» بر شمرده شده‌اند. در یک دسته بندی کلی، معیارهای نقد متن را می‌توان به دو دسته معیارهای لَبّی و معیارهای نقلی تقسیم کرد. عرضه حدیث به قرآن، سنت، نظرات مخالفین مذهب (شیعه) و تاریخ در رده سنجه‌های نقلی قابل ارزیابی است. وپالودن حدیث از طریق عرضه به اجماع، دستاوردهای علمی و تجربی، حس و مشاهده و نیز دلایل عقلی در رده سنجه‌های لَبّی قرار می‌گیرد.

۳-۲. اقوال علماء درباره این قاعده و شناخت معیار آن

سنجه عقل در پالایش احادیث هم نزد اصولیان معتبر شمرده می‌شود هم در باور محدثان. این معیار با عباراتی چون «دلیل عقلی» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۳)، «خرد پرتو گرفته از قرآن و سنت» (ادلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۰۴)، «عقل سلیم» (همان)، «عقل حصیف» (سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۴۵)، «موجبات العقول» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۱)، «حجت ضروری عقل» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۱۸)، «بدیهه الفطره» (معرفت، ۱۴۱۹ الف، ج ۲، ص ۵۱)، «عقل رشد یافته و حکم استوار» (معرفت، ۱۴۱۹ ب، ج ۱، ص ۲۵۹) و «عقل» (حاج حسن، ۱۹۷۵، ص ۳۴۵) بیان شده است. یکی از دانشوران معاصر چنین می‌نگارد: «مراد از عقل درین معیار، روش‌ها و استدلال‌هایی که تنها حکماء به کار می‌برند نیست، بلکه مراد از عقل، آن چیزی است که همه عاقلان بر آن اتفاق نظر دارند مانند نیازمندی هر پدیده به علت، امتناع دور و تسلسل، قبح ظلم و حسن عدل» (سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۶۱).

عموم بهره‌وران از این قاعده، هرگونه عقل ابزاری و تعقل ورزی مانند کشف ملازمات بین و غیرین دلالت‌های یک حدیث را در زمره نقد حدیث با معیار عقل شمرده‌اند (طباطبایی، محمد کاظم، ۱۳۹۰، ص ۶۵۴؛ نصیری، ۱۳۹۰، ص ۵۱۵). البته برخی نیز به تفاوت استفاده از عقل در قامت ابزار و سنجه بودن مستقل عقل در پالودن احادیث توجه کرده‌اند (الدینی، ۱۴۰۴، ص ۹۷) ولی از بیان گونه‌های این سنجه غافل بوده و در ذکر نمونه‌های هر حوزه دچار خلط شده‌اند.

۴-۲. دیدگاه برگزیده درباره مدلول قاعده

نیک روشن است تعقل ورزی مایه مشترک همه معیارهای پالودن حدیث شمرده می‌شود. در این معنا، عقل در قامت یک ابزار در خدمت نقد حدیث خواهد بود. بر این اساس، عقل ابزاری را نمی‌توان بالجمله، معیاری مستقل برای نقد حدیث دانست. با این توضیحات روشن خواهد شد که بهره از عقل در نقد حدیث در دو شکل ابزاری (روشی) یا مستقل، متصور خواهد بود. ماده اولیه بهره ابزاری از عقل، خود به دو نوع مواد برآمده از عقل یا نقل تقسیم می‌شود.

به دیگر سخن، سنجه‌ای را می‌توان در حوزه عقل مستقل معرفی کرد که هم ماده اولیه استدلال در آن و هم روش استنباط و استنتاج آن تنها برآمده از عقل باشد. پس اگر ماده اولیه استنباط، بر گزاره‌های نقلی، حسی و تجربی استوار باشد؛ نمی‌توان آن را در حوزه سنجه عقل قرار داد. هر چند در استنباط از همه مواد اولیه گوناگون، از عقل به عنوان یک ابزار بهره برده می‌شود. مثلاً در نقد روایاتی مانند نامه‌نگاری پیامبر به هرقل (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰) که سبب نزول آیه ۶۵ سوره آل عمران را دعوت پیامبر از سلطان روم می‌داند؛ ماده اولیه استدلال، گزاره‌ای تاریخی است. بر اساس این گزارش تاریخی، دعوت پیامبر اسلام از مسیحیان نجران پس از سال نهم واقع شده و آیه فوق در همان زمان نازل شد و نیز نامه‌نگاری پیامبر خدا به پادشاهان کشورها در سال ششم رخ داده است. مقایسه این دو ماده اولیه، با بهره‌گیری از عقل، سبب رفوزش محتوای روایت نخستین خواهد شد. برخی

پژوهشگران، این نحوه استدلال را در شمار نمونه های بهره از عقل در نقد روایات یاد کرده اند (نفیسی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۱). حال آنکه، عقل در روند این نقد، تنها در قامت ابزاری به کار می آید. چون ماده اولیه استدلال، گزاره تاریخی است نه برآمده از عقل مستقل.

نمونه ای دیگر از استدلال عقلانی بر اساس ماده اولیه غیر عقلی، نقد علامه طباطبایی در روایات مربوط به ویژگی های ناقه حضرت صالح است. در این روایات فاصله دو پهلوی این شتر، یک میل بیان شده است. ایشان معتقد است این روایات بدان جهت نادر ستند که کوهان چنین شتری باید ۶ میل باشد و محال است که کسی بتواند او را با شمشیر به قتل برساند (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۷). بر خلاف نظر برخی از پژوهشگران که این نقد را بهره از معیار عقل شمرده ان (نفیسی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳)، ماده اولیه این استدلال برآمده از حس و تجربه است. چراکه که عادتاً ارتفاع کوهان این شترها از زمین، ۶ برابر فاصله بین دو پهلوی او است. و این امر در طبیعت، محسوس است نه اینکه گزاره ای بدیهی، عقلی و تخلف ناپذیر باشد.

۵-۲. دلایل حجیت این قاعده

حجیت دلیل عقلی، بر اساس گرفتار نیامدن در اشکال دور، ذاتی شمرده می شود. اما مهمترین دلیل حجیت قاعده عرضة حدیث به عقل، دلیلی عقلی است. تلازم میان حکم حقیقی شرع و رهنمایی عقل، دلیلی عقلانی بر حجیت قاعده خواهد بود، چرا که عقل، حجت باطنی و معصومان، حجت ظاهری هستند و در راهنمایی بشر دچار تعارض نخواهند شد. چون تعارض ذاتی میان دو حجیت، به حکم عقل محال است. هم چنین حجیت بنیان های دینی چون توحید، نبوت و معاد در اثر تزلزل حجیت عقل ناستوار خواهد شد. بنابراین، روایات قطعی الصدور به هیچ روی نمی توانند مخالف حکم عقل باشند. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۱۸).

افزون بر این دلیل، از روایاتی می‌توان در مقام تأیید و پشتیبانی این قاعده سود جست. از جمله اخباری مانند روایت نبوی «إِذَا أَتَاكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَيَّ كَمَا عَلَّمَ اللَّهُ وَحُجَّةٌ عَقُولِكُمْ؛ هرگاه حدیثی از من به شما رسید، آن را بر کتاب خدا و حجت عقل‌های خود عرضه کنید» (رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۶۸).

۶-۲. گستره حجیت قاعده عرضه به عقل

ادراک عقلی به دو گونه ادراکات کامل و ادراکات ناقص ظنی تقسیم می‌شود. قسم اول سبب یقین و علم می‌شود، مانند امتناع اجتماع ضدین. قسم دوم تنها سبب گونه‌ای ترجیح، تقویت و تفضیل گزاره‌ای می‌شود که در آن احتمال خطا و اشتباه وجود دارد. قسم دوم معتبر نیست و در سنجش احادیث کاربردی ندارد. بر این اساس در غالب موارد احکام شرعی عقل راهی به آن ندارد، مانند وجوب روزه ماه مبارک رمضان و حرمت روزه عید فطر و عید قربان و در مقابل برخی از احکام شرعی را عقل درک می‌کند مانند حرمت قتل، حرمت سرقت و غضب اموال مردم. در مسائل اعتقادی نیز در اصول بنیادی اعتقادی مانند اعتقاد به وجود خداوند، حیات، یکتایی، علم و قدرت او، ضرورت معاد و اصل اثبات نبوت، عقل مستقلاً قادر به ادراک آن است و اما در مسائل جزئی اعتقادی، مانند کیفیت اراده خداوند، رازقیت، خالقیت و سایر صفات فعل خداوند و تفصیل صفات نبی و تفصیل معاد، مانند کیفیت حشر، چگونگی سوال در قبر، عالم برزخ و کیفیت زندگی در آن و.... عقل راهی به درک آن ندارد. پاره‌ای روایات نیز به موضوع ناتوانی روش‌های عقلی در کشف برخی احکام اشاره دارند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۸۴). برای نمونه، اخبار دربردارنده مسائلی چون خاتمیت پیامبر اسلام، خصوصیات عالم برزخ و قیامت، شفاعت، وجود کنونی بهشت و دوزخ، توقیفی بودن اسامی پروردگار توسط عقل قابل ارزیابی نیستند و به ارشاد نقل نیازمندند.

کاربست عباراتی مانند «فلا طریق الی العلم به آلا السمع» و «أنَّ العقل لا مدخل فیه» (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۳؛ ج ۴، ص ۳۴۵) نمونه‌ای از توجه دانشوران آگاه امامی به

قلمرو توان عقل در فهم و نقد احادیث است. بنابراین بهره‌وری از سنجه عقل در پالودن برخی احادیث ناروا خواهد بود، چرا که عقل را یارای فهم و ترازیدن موضوعات خارج از قلمرو شناختی خویش نیست. به دیگر سخن، نیافتن دلیل عقلی برای اثبات یک حدیث، به معنای مخالفت حدیث با حکم عقل نیست، بنا بر مدلول برخی روایات (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۸۹) نمی‌توان نیافتن دلیل عقلی بر دلالت حدیثی را مایه انکار آن دانست.

۳. گونه‌شناسی کاربرست این قاعده

شناسایی گونه‌های مختلف بهره‌وری از عقل مستقل در نقد روایات، به منطقی شدن فرآیند نقد حدیث یاری خواهد رساند. از همین رو، در این بخش پس از تعریف هر یک از گونه‌ها، نمونه‌های حدیثی متناسب در بهره‌وری از این گونه‌ها به نقد کشیده شده‌اند.

۱-۳. عرضه به بناء عقلاء

در تعریف بناء عقلاء دو رویکرد در نظرگاه دانشوران وجود دارد. نظرگاه اول، بناء عقلاء را رویه یا روشی می‌داند که همه خردمندان در تمامی دوره‌ها بدان مبادرت دارند (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۲). دیدگاه دوم که بیشتر در میان متأخران رایج است، تحقق عمومیت ازمائی آن روش را لازم نمی‌داند، مانند مشروعیت حق بیمه و معاملات معاطاتی که با بناء عقلاء حجیت می‌یابند، حال آنکه در گذشته مطرح نبوده‌اند (خویی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۱). در نقد تعاریف پیش گفته روشن است که، مفاهیمی چون رویه یا روش، ناظر به بیان سیره هستند نه بناء. از دیگر سو با توجه به پیدایش موارد جدید در موضوعات، به نظر می‌رسد بناء عقلاء را اینگونه می‌توان تعریف کرد: «مجموعه اصول ارتکازی و عملی که خردمندان در هر زمانی در مواجهه با موضوعی واحد بر اساس آن حکم می‌کنند. خواه این اصول، شکل بیرونی به خود نگرفته باشند». براین اساس، نیازی نیست که لزوماً بناء عقلاء در قامت سیره و سلوک عملی جاری گردد و تنها زمانی عملی خواهد شد که موضوع آن

در عالم خارج محقق گردد. هم چنین الزامی نیست که بناء عقلاء مستند به زمان شارع باشد، چرا که برخی موضوعات در دوره‌های بعدی پیدا می‌شوند و از پشتوانه اتفاق خردمندان بر حکم آنها برخوردار هستند.

برای نمونه، بناء عقلاء براین است که هر چیز دارای منفعت حلال عقلانی را می‌توان در یکی از عقود، معامله کرد. هم چنین هر چیزی که از نظر عقلاء مال به حساب آید می‌تواند مبیع قرار بگیرد (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۷۵). یا هر عمل حلال عقلانی می‌تواند موضوع عقد جعاله قرار گیرد. براین اساس خرید و فروش نطفه مرد و زن یا خون، در زمانهای گذشته، منفعت حلال در بر نداشت اما امروزه عقلاء برای آن منفعت عقلایی حلال در نظر می‌گیرند. ازینرو، بیع آن به حکم بناء عقلاء جایز خواهد بود. مواردی ازین دست با بناء عقلاء سنجیده می‌شوند هرچند ممکن است مصادیق آن نوپیدا باشند یا در آینده پیدا شوند. بنابر تعریف مختار که عنصر زمان و مکان را به نحو عموم موثر ندانستیم بلکه مواجهه عقلاء با موضوعی واحد در هر زمان را ملاک می‌دانیم، بناء عقلاء فطری بوده و نیازی به عدم ردع شارع برای حجیت ندارد، چراکه نظر شارع همسو با فطرت است.

بازگشت بناء عقلاء به حکم عقل سبب می‌شود که آنرا در قامت یکی از سنجه‌های اعتبارسنجی عقلی حدیث ارزیابی کنیم. بناء عقلاء یا برآمده از امور بدیهی است یا به حکم برهان‌های عقلی. بر این اساس دیدگاه خردمندان در تحسین و تقبیح عقلی واحد بوده و مخالفت شارع با آن معقول نخواهد بود.

مشهور دانشوران معتقدند حجیت بناء عقلاء تنها با امضاء شارع یا حداقل عدم ردع از طرف او منعقد می‌شود (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۳۸؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۳۳) و این عدم ردع را نیز تنها در عصر معصومین معتبر می‌دانند. در مقابل عده‌ای معتقدند که بنائات عقلایی هم سو با ضروریات نظام اجتماعی نیازی به تأیید شارع ندارد (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۱). بر اساس مبنای دوم، امضاء شارع در مصداقی خاص از بناء عقلاء به معنای امضای ملاک و طبیعت عقلایی آن است نه صرفاً پذیرش یک روش خارجی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۴۶).

در برخی مباحث دانش اصول چون حجیت ظواهر، قبح عقاب بدون بیان، و جوب تعلم، و جوب جستجو برای شخص ناآگاه به احکام، و جوب دفع زیان احتمالی و حجیت خبر واحد، بناء عقلاء مهم ترین دلیل اثبات این گزاره ها خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۹، ص ۶۸، ۱۳۶۵، ۲۰۲، ۲۷۵، ۴۶۰، ۵۱۴، ۵۲۶). در حوزه فقه نیز مباحثی مانند لزوم تقلید از مجتهد، شرطیت عقل برای او، مشروعیت معاملات متداول میان مردم، عدم انحصار معاملات در عقود معین شده در شرع، لزوم تساوی عوضین در ارزشمندی و ضمان داشتن نسبت به مقبوض به عقد فاسد مواردی هستند که به سیره عقلاء استوارند (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۳۳۳؛ خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۲۶؛ بروجردی، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۱).

نمونه حدیثی

علامه طباطبایی دلالت روایت «السَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۹) بر ذاتی بودن گمراهی یا سعادت در وجود آدمی را خلاف بناء عقلاء می داند، چرا که خردمندان بر اثربخشی تعلیم و تربیت بر هدایت و سعادت آدمی اتفاق نظر دارند. و اگر چنین نباشد، فرستادن شرایع، کتب آسمانی و پیامبران بی ثمر و لغو خواهد بود (۱۳۹۰، ج ۸، ص ۹۶).

۲-۳. عرضه به سیره عقلاء

سیره عبارت است از تکرار و استمرار روش عملی مردم یا جمعی از آنان بر انجام دادن یا ترک عملی واحد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۵۷۳) که دارای سه ویژگی ذیل باشد: عدم اختصاص به زبان، نژاد یا دینی ویژه؛ استناد و اتکاء به عقل و نیز فقدان رویه عقلایی مخالف. سیره، گاهی به مسلمانان به جهت اسلامشان نسبت داده می شود و گاه به عقلاء ازین جهت که عاقلند. اولی را سیره متشرعه و دومی را سیره عقلاء می نامند (مظفر،

۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۳؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۲۸). به نظر می‌آید دلیل ترجیح روایات معمولاً بها در تعارض روایات، استناد آن به سیره متشرعه باشد.

سیره عقلاء همان بناء عقلایی است که از عمل و سلوک خردمندان بدست می‌آید. حجیت بسیاری از قواعد فقهی و اصولی مانند قاعده ید، اصل لزوم در قرار دادها، اصل صحت، حجیت ظواهر سخن، اصالة الحقیقه و اصالة العموم از سیره عقلاء نشأت می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۸۲؛ خویی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۹۷).

سیره متشرعه، سلوک و رفتار عمومی دوره تشریح یا زمانهای نزدیک به آن است. این رفتار عمومی، نشانه‌ای از صدور حکم شرعی است که به دست ما نرسیده است. سیره عقلاء، زاده طبیعت عقلایی بوده و کاشف از بیان شارع شمرده نمی‌شود، در حالیکه سیره متشرعه محصول بیان شرعی است و عدم ردع آن معنا ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۳۶).

حجیت سیره عقلاء بدین جهت است که پروردگار متعال در مقام قانون‌گذاری، روش‌های خردمندان در جوامع انسانی را تأیید می‌کند و اساس احکام و قوانین عقلایی را با قوانین شرعی یکسان می‌داند (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۵). نمونه‌های فراوان از این تأیید را در آیات قرآن می‌توان جست (ر. ک: نحل: ۹۰؛ اعراف: ۲۸؛ بقره، ۲۷۱)

مشهور دانشمندان اصولی معتقدند سیره عقلاء تا زمانی ارزشمند است که با مخالفتی از ناحیه شارع روبرو نشود. این گروه برای اثبات باور خود به مخالفت قرآن با حکم عقلانی بهره‌برداری از سرمایه به شکل ربا استناد کرده‌اند (بقره: ۲۷۵). و جعل احکامی چون حرمت ربا را خارج از گستره شناخت عقل دانسته‌اند (طباطبایی، محمد کاظم، ۱۳۹۰، ص ۶۰۱).

اما این استدلال مبتلا به اشکال است. به این بیان که عقلاء به بهره‌وری از سرمایه حکم می‌کنند اما هرگز به تضمین قطعی پرداخت مازاد سرمایه در مقابل دریافت سرمایه از دیگری حکم نمی‌کنند، چرا که تجارت با سود و زیان همراه است و سیره عقلاء این است که برای امر محتمل، وعده تحقق یقینی نمی‌دهند. پس تضمین ابتدایی مازاد سرمایه، امری

غیر عقلانی شمرده می‌شود و دستور قرآن به حرمت ربا موافق این حکم عقلانی است نه مخالف آن.

با این تعریف، رابطه میان بناء عقلاء و سیره عقلاء عام و خاص مطلق خواهد بود، چرا که بناء عقلاء هم می‌تواند در مرتکرات عقلاء نهفته باشد و هم در روش عملی زیست ایشان. ولی سیره عقلاء، تنها رویه‌هایی هستند که نمود خارجی داشته و در عالم ماده قابل درک هستند.

هم چنین سیره عقلاء را یکی از مصادیق خاص حکم عرفی می‌توان بر شمرد. عرف در لغت به معنای اتصال، پی در پی بودن، خوی، عادت و امری متداول بین مردم آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۸۱). در اصطلاح، عادت است که زمانی طولانی میان مردم مرسوم بوده و به الزامی بودن آن معتقد شده باشند (سبحانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۵). پدید آمدن عرف به یکی از عوامل ذیل وابسته است: عواطف و احساسات، تقلید از تعالیم گذشتگان، قدرت و غلبه پیشوایان سیاسی، اجتماعی و دینی و یا حکم عقل. عرفی که برآمده که از حکم عقل باشد می‌تواند در قامت یکی از سنجه‌های نقد حدیث نقش آفرین باشد.

عرف را به اعتبار دایره شمول آن به عام و خاص و نیز به اعتبار تطابق آن با شرع، به صحیح و فاسد تقسیم می‌کنند. عرف خاص، در اثر رابطه و ویژگی‌های مشترک گروهی از مردم پدید می‌آید. عرف عام، رویه‌ای است که از مشارکت عموم یا اغلب مردم حاصل شده و نزدیکترین نهاد به سیره عقلاست (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۷۳). برای نمونه نوع خاصی از عزاداری و شادمانی و نیز تعیین جزییات جهیزیه وابسته به عرف خاص در زمان یا مکانی مشخص است که لزوماً نمی‌توان آن را برآمده از دلایل عقلی دانست.

عرف صحیح نیز برآمده از حکم عقلی بوده و با قانون شرعی مخالفتی نداشته و سبب تفویت مصلحت یا الغاء در مفسده نمی‌شود. این گونه از عرف با سیره عقلاء هم‌تراز خواهد بود. اعمال رایج میان عده‌ای از مردم که شرع با آن مخالف است، عرف فاسد خوانده

می‌شود مانند قمار. رابطه عرف و بناء عقلاء عموم و خصوص من وجه است، چه اینکه عرف ناشی از اراده و اختیار است ولی بناء عقلاء ممکن است غیر ارادی و برخاسته از فطرت باشد. و نیز بناء عقلاء همیشه ممدوح است بر خلاف عرف.

بنابر نظر فقهاء، احراز و شناخت دقیق موضوع احکام منوط به نظر عرف است (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۶۵؛ ج ۹، ص ۵۸۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۳۴). شهید اول با عبارت «يجوز تغیر الاحکام بتغییر العادات» فصلی را درباره تغییر حکم حاصل از دلایل نقلی به علت تغییر عرف گشوده است (مکی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۸۸). از آنجا که یکی از جلوه‌های رای عرف، سیره عقلاست، این سنجه را می‌توان در شمار گونه‌های عرضه حدیث به عقل بر شمرد. نیک روشن است که احکام بر آمده از احادیث را باید در ظرف زمانی عرف خویش، یعنی عصر صدور در نظر داشت. گرچه ممکن است مناط و حکمت برخی احادیث، قابل جریان در همه عرف‌ها باشد.

نمونه حدیثی

بسیاری از فقیهان، روایت «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۲۵) را به دلیل نامعقول بودن تخصیص فراوان حجت نمی‌دانند، ولی امام خمینی مضمون آن را موافق روش عقلاء در زندگی می‌داند، چه این که خردمندان، برای رفع تخصصم به قرعه روی می‌آورند که شارع هم آن را تأیید کرده است (خمینی، بی تا، ص ۳۹۶)

استاد معرفت روایات در زمینه ضرورت بیعت و حرمت نقض عهد با امام وقت مانند روایت نبوی «ثَلَاثٌ مُوبِقَاتٌ: نَكْتُ الصَّفْقَةَ وَ تَرَكْتُ السُّنَّةَ وَ فَرَأَقُ الْجَمَاعَةَ؛ سه چیز موجب هلاکت است: نقض بیعت، ترك سنت، جدا شدن از جماعت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۶۶) را دال بر واجبی می‌داند که سیره عقلاء ضرورت آن را ایجاب می‌کند (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۸۸).

منظور از حکم عقل، مفهومی است که عقل به گونه‌ای مستقل می‌تواند به آن رهنمون شود. بر این اساس، برخی دانشوران، دریافتن حسن و قبح پدیده‌ها را حکمی عقلی می‌دانند نه عقلانی، چرا که حسن عدل و قبح ظلم را خود عقل درک می‌کند هر چند مجموعه‌ای از عقلاء وجود نداشته باشند (سبحانی، ۱۴۱۵، ص ۳۳). تفاوت حکم عقل و سیره عقلاء درین است که حکم عقل لزوماً با حوزه عمل مرتبط نیست ولی سیره عقلاء از روشهای عملی بدست می‌آید. افزون بر این در حصول سیره، تکرار عمل به گونه‌ای روشمند مدنظر است در حالیکه حکم عقل چنین نیست. حکم عقل با بناء عقلاء نیز متفاوت است. چه اینکه بناء عقلاء در حوزه امورات روزمره زندگی آدمی کارکرد دارد. ولی اموراتی خارج ازین موضوع مانند نبوت با حکم عقلی سنجیده می‌شود. شاید بتوان گفت رابطه حکم عقل و بناء عقلاء عموم و خصوص مطلق است.

مفاهیمی مانند عقل سلیم و عقل رشید در عبارات علماء، درین معیار قابل ارزیابی هستند (معرفت، ۱۴۲۹ الف، ج ۱، ص ۲۲۰؛ ۱۴۲۹ ب، ج ۲، ص ۲۸۲). استاد معرفت برای پالودن روایات، عرضه حدیث به فطرت و طبع را معطوف به حکم عقل شمرده و گاهی همه را در یک مفهوم ارزیابی می‌کند (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۸، ۳۹۸، ۴۵۵)

نمونه حدیثی

نقد روایات مشهور به غرانیق (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۶۶) با سنجه عقل، منجر به رفوزش آنها خواهد شد. زیرا عقل بالاستقلال حکم می‌کند که تا خداوند خرد کسی را کامل نکند، وی را به نبوت بر نمی‌گزیند (معرفت، ۱۴۲۹ ب، ج ۱، ص ۱۱۱). توجه شود که این حکم، بناء عقلاء نیست بلکه حکم عقل مستقل است.

هم چنین روایات دال بر وجود آیات ادعایی رجم و رضاع (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۵) مخالف عقل سلیم شمرده شده است، چرا که بر اساس این روایات، این آیات در مصحفی نگاشته شده بود و در زیر بستر عایشه قرار داشت. روزی یک حیوان خانگی

بخش‌هایی ازین مصحف که در بردارنده آن آیات بود را خورد! مخالفت این واقعه با عقل بدان جهت است که هیچ کسی جز عایشه مدعی وجود چنین آیاتی در قرآن نبوده است. چرا که بی اطلاعی سایر مسلمانان از وجود چنین آیاتی و نیز حکم آن، امری خلاف حکم عقل است. و عجیب‌تر آنکه آن حیوان خانگی هم تنها آن آیات را خورده و بخش‌های دیگر آن مصحف سالم مانده است! این گزاره‌ها در محاسبات عقلی، احتمالی معنا دار نداشته و قابل پذیرش برای خرد نخواهند بود.

۱-۳-۳. معرفی چند شاخصه در متن حدیث برای کشف مخالفت حدیث با حکم عقل

اشتمال حدیث بر امر محال و گزافه‌گویی و امور عجیب و غریب، نشانه‌هایی در متن حدیث هستند که حدیث‌پژوه را به سمت کشف مخالفت حدیث با حکم عقل رهنمون می‌شوند. اشتمال حدیث بر امر محال، که به عنوان یکی از معیارهای رد حدیث مطرح شده نیز نتیجه‌ای از عرضه حدیث بر عقل محسوب می‌شود. ازینرو نمی‌تواند در قامت سنجه‌ای مستقل نقش آفرین باشد. این معیار با عناوینی چون «گزافه‌هایی که از سخن عقلاء به دور است» (حاج حسن، ۱۹۷۵، ص ۳۴۶) و «اشتمال حدیث بر امر منکر و مستحیل» (بیهقی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۸) نام‌گذاری شده است. مراد از امر مستحیل، امری است که از قدرت الهی خارج باشد نه امر محال برای بشر (دمینی، ۱۴۰۴، ص ۲۲۱).

برای نمونه ظاهر روایت «إِنَّ الَّذِي قَدَرَ أَنْ يَدْخَلَ الَّذِي تَرَاهُ الْعَدَسَةَ أَوْ أَقَلَّ مِنْهَا قَادِرٌ أَنْ يَدْخَلَ الدُّنْيَا كُلَّهَا الْبَيْضَةَ لَا يُصَغَّرُ الدُّنْيَا وَلَا يُكَبَّرُ الْبَيْضَةُ؛ آن که توانست آنچه را تو می‌بینی در یک عدس یا کوچکتر از آن درآورد می‌تواند همه دنیا را در یک تخم مرغ داخل کند بی آنکه دنیا را کوچک و یا تخم را بزرگ کند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹۵) مشتمل بر امر محالی است که هرگز اقتضاء وجود نمی‌یابد. سید مرتضی درباره این روایت می‌نویسد: «این حدیث، که در کتاب‌های شیعه و مخالفان ما نقل شده، دارای خطا و بخش‌های باطل است... بنابراین، باید با عرضه بر عقل سنجیده شود و چنانچه تسلیم عقل باشد، بر معیارهای

صحیح قرآنی عرضه می شود و اگر تسلیم آنها باشد، حق است و راوی آن راستگو» (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۹).

۳-۴. عرضه به منطق

منطق، ابزاری است که مراعات کردن و به کارگیری اصول و ضوابط آن ذهن را از اشتباه در تفکر و اندیشه باز می دارد. مخالفت حدیث با منطق نیز یکی از معیارهای نقد حدیث شمرده می شود. مراد از منطق به عنوان یکی از گونه های عقلانی اعتبارسنجی حدیث، مفهومی اخصّ از دانش منطق به معنای روش عقلانی مبتنی بر مواد اولیه صرفاً عقلانی است. پس، هم گونه های برهان عقلی و هم بدیهیات زیر مجموعه این معیار خواهند بود. درباره این معیار چنین گفته شده: «کل حدیث یمجه العقل و یخالف المنطق نسبتة الی الرسول (ص) زوراً و بهتان» (حاج حسن، ۱۹۷۵، ص ۳۳۱) هر حدیثی که عقل آن را پس می زند و با منطق ناسازگار است نسبتش به پیامبر (ص) بهتان است. درین نمونه ها شایسته است که معروض^۴ علیه منتسب به منطق، به درستی شناخته شوند. به نظر می رسد بدیهیات و براهین دو ستون از ساختمان عرضه حدیث به منطق خواهند بود که سایر سنجه های منطقی بر آنها استوارند.

۱-۳-۴. عرضه به بدیهیات

بداهت در لغت به معنای آغاز به کاری، ابتدائاً و ناگهانی بر کسی وارد آمدن، و نیز آشکاربودن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۲). در اصطلاح علم منطق نیز، مفاهیمی که به سبب بساطت و شناخته شده بودن، حصول آنها متوقف بر کسب، نظر و تعریف حدی یا رسمی نباشد، بدیهی خوانده می شوند. این مفاهیم بی واسطه در ذهن قابل درک هستند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱-۲۳). فطرت و خرد همه آدمیان به صحت این مفاهیم گواهی می دهد و هیچ کسی در هیچ زمانی، در استواری و

درستی آنها تردید نمی‌کند. در علم منطق واژگان ضروری، اولی و بدیهی مرادف با یکدیگر شمرده می‌شوند.

تصدیقات بدیهی عبارتند از اولیات، مشاهدات، وجدانیات، فطریات، تجریات و متواترات. مراد از عرضه حدیث به بدیهیات عقلی، عرضه به مفاهیمی است که عقل آنها را بدیهی می‌یابد و تنها اولیات منطقی را شامل می‌شود. بدیهیات دیگری مانند حس، تجربه و مشهورات، معیارهای مستقلی هستند که در حوزه عقل مستقل قابل ارزیابی نبوده و ضوابط عرضه حدیث به آنها با ضوابط نقد محتوایی بر اساس عقل مستقل تفاوت دارد. دانشوران حدیث پژوه ازین معیار با عنوان «بدیهیات عقول» یاد کرده و حدیث مخالف با آن را «باطل» فی نفسه» نامیده‌اند (معرفت، ۱۴۲۹ ب، ج ۱، ص ۲۵۹؛ السباعی، ۱۹۷۶، ص ۳۰۱؛ ادلی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۸)

نمونه حدیثی

روایت مشتمل بر تعیین سعادت و شقاوت بچه در شکم مادر «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا فَيَقُولُ أَيُّ رَبِّ نُطْفَئَهُ أَيُّ رَبِّ عَلَقَهُ أَيُّ رَبِّ مُضْغَةٍ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهَا قَالَ يَقُولُ أَيُّ رَبِّ ذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى شَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ فَمَا الرِّزْقُ فَمَا الْأَجَلُ قَالَ فَيَكْتُبُ كَذَلِكَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۴۸۲) به جهت مخالفت با حکم بدیهی عقل درباره ناروا بودن مجازات فاعل بی‌اختیار و مجبور، ناروا شمرده می‌شود.

۲-۴-۳. عرضه به برهان

برهان مهارتی در استدلال است که از طریق ترکیب مقدمات یقینی به نتیجه‌ای یقینی می‌انجامد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۸). مقدمات یقینی از منابع شناختی مانند حس، تجربه، منقولات و معقولات حاصل می‌آید. اگر تمامی مقدمات یقینی برآمده از عقل باشند می‌توان برهان را معیاری برای ارزیابی اعتبار حدیث از طریق عقل دانست.

نمونه حدیثی

روایت «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْفَرَسَ فَأَجْرَاهَا فَعَرَّقَتْ، ثُمَّ خَلَقَ نَفْسَهُ مِنْهَا» (بیهقی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۲۹) بیانگر دور مِصْرَح است، چراکه ممکن نیست خالق از مخلوق خود بوجود آمده باشد. ازینرو محدثان آن را جعلی دانسته‌اند (ابن جوزی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۰۵). روایت «رَأَيْتُ رَبِّي جَعِدًا أَمْرَدَ عَلَيْهِ حُلَّةٌ خَضْرَاءُ» (بیهقی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۶۴) نیز به سبب محال بودن تجسیم خداوند و محال بودن صدور این سخن از پیامبر مردود خواهد بود (ابن جوزی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۲۵).

۴. ضرورت تأویل حدیث پیش از حکم به بی اعتباری آن

تأویل از ماده «أول» مصدر باب تفعیل به معنای رجوع و بازگشت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۹). در اصطلاح، تبیین مفهوم کلی پنهان در پس الفاظی است که دارای معانی مختلف است (معرفت، ۱۴۲۹ الف، ج ۱، ص ۳۰). وجود پیچیدگی‌هایی مانند چند وجهی بودن، مخفی بودن جهت صدور و نیز وجود مشابهات در خانواده‌هایی از روایات دلایلی بر الزام تأویل آنها شمرده می‌شوند. براین اساس حدیث پژوه وظیفه دارد تا بر متن حدیث تحفظ داشته و از بی اعتبار شمردن بدوی آن پیش از تأویل اجتناب ورزد (عکبری، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹؛ ادلیبی، ۱۴۰۳، ص ۳۰۴).

پس از فرآیند اعتبارسنجی حدیث با عقل مستقل، اگر مخالفت متن حدیث با حکم عقلی احراز شد، نمی‌توان آنرا، حکم به بی اعتباری حدیث کرد. بلکه در این مرحله بهره از تأویل استوار بایسته است. مخالفت ظاهر روایت با حکم عقل، تنها سبب دست شستن از ظاهر آن خواهد شد. در نهایت، اگر راهی هم برای تأویل مناسب آن یافته نشود، باید حکم به بی اعتباری آن کرد (علم الهدی، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۳۵۰). دلایل حجیت این روش را از پاره‌ای روایات می‌توان جست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۸۷).

یکی از شاخصه‌های تأویل صحیح، موافقت آن با عقل و نقل یقینی شمرده شده است (معرفت، ۱۴۲۹ ب، ج ۳، ص ۳۳). علامه مجلسی پس از بحثی پر دامنه پیرامون روایات مربوط به اقالیم هفتگانه و دلیل زلزله می‌نویسد: «تأویل نصوص و اخبار بدون ضرورت عقلی یا معارض نقلی، گستاخی بر خداوند عزیز جبار است و در مواردی که عقل‌های ما بدان نرسید، علمش را به ائمه باز می‌گردانیم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۵۰).

۱-۴. نمونه‌ای از تأویل روایات مخالف حکم عقل

همانگونه که گفته رفت، پیش از حکم پایانی درباره اعتبار حدیث، تأویل آن بایسته می‌نماید. نقد شتابزده حدیث، بدون در نظر گرفتن تأویل آن، در پاره‌ای موارد، حکمی متفاوت از بهره از تأویل در مرحله پسین خواهد داشت. برای نمونه، بر اساس پاره‌ای روایات مانند «مَا يَمُوتُ مَوَالٍ لَنَا مَبْغُضٌ لَأَعْدَائِنَا إِلَّا وَيَحْضُرُهُ رَسُولُ اللَّهِ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَيَرُونَهُ وَيَشْرُونَهُ وَ إِنْ كَانَ غَيْرِ مَوَالٍ لَنَا يَرَاهُمْ بِحَيْثُ يَسُوؤُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۸۱) معصومین بر بالین همه محتضرین حاضر می‌شوند. این روایت، در ظاهر با حکم عقل بر عدم حضور جسمانی در چند مکان، در زمانی واحد ناسازگار است.

سید مرتضی با تأویل این روایات، آنها را مخالف عقل نمی‌داند. وی معتقد است اگرچه از نظر عقل، حضور جسمانی در چند مکان در زمان واحد محال است، اما حضور معصومین بر بالین افراد در حال مرگ، به معنای در نظر آوردن بهره یا ضرر ناشی از پذیرش یا انکار ولایت معصومین در خاطر محتضر است (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۸۱).

روایت «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي فَلَا يَبْصُقْ قَبْلَ وَجْهِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَبْلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى» (بيهقي، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۲۹۳) به علت مخالفت با حکم عقلانی عدم تجسم خداوند و نامحدود بودن پروردگار بی اعتبار شمرده شده است (طباطبایی، محمد کاظم، ۱۳۹۰، ص ۶۵۹). در حالیکه این روایت قابل تأویل بوده و مراد از مقابل پروردگار قرار گرفتن،

حضور در پیشگاه معنوی پروردگار در هنگامه نماز است. از دیگر سو، روایت در مقام آموختن یکی از آداب و بایسته‌های اخلاقی نماز خواندن است.

۵. نمونه‌ای از کاربرد نادرست قاعده

برخی حدیث‌پژوهان روایت «تُوْفِي رَسُوْلُ اللهِ وَدَرِعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۶۸) را از اخبار جعلی دانسته‌اند، چراکه معقول نیست فرد جنگاوری مانند پیامبر، ابزار دفاعی خود را در رهن شخصی یهودی بگذارد (فتحی دادی، ۲۰۱۵، ص ۶).

نیک روشن است این نحوه نقد حدیث را نمی‌توان عرضه به عقل دانست چراکه به حکم عقل بعید نیست هر جنگاوری دارای چند سپر باشد. افزون بر این، حتی اگر ایشان یک سپر داشته باشد در وقت حاجت مهمی مانند گرسنگی، به رهن گذاشتن آن موافق عقل خواهد بود. استدلال نادرست بالا، برآمده از یکی از روشهای نادرست معرفتی به نام انحصار‌گرایی روش‌شناختی است.

نتیجه‌گیری

هم‌سان‌پنداری کارکرد عقل به عنوان ابزار با نقش آن در قامت سنجه‌ای مستقل برای نقد حدیث، سبب شده تا سنجه‌هایی چون تاریخ، علم، سنت قطعیه و قواعد ادب عربی به عنوان معیارهای عقلانی نقد حدیث شمرده شوند. درین پژوهش پس از بیان این آسیب و تعریف هر یک دو حوزه پیش‌گفته، نتایج ذیل حاصل آمده است:

۱. مراد از معیار عقل برای اعتبارسنجی حدیث، سنجه‌ای است که هم مواد اولیه استدلال و هم روش آن برآمده از عقل مستقل باشد.
۲. گونه‌های سنجه عقلانی عبارتند از: بناء عقلاء، سیره عقلاء، حکم عقل، عرف و منطق. درین دسته‌بندی رابطه‌بندی عقلاء و سیره عقلاء عموم و خصوص مطلق

- است. پیوند عرف و سیره عقلاء نیز همین گونه خواهد بود. هم چنین حکم عقل با شاخصه‌هایی چون اشتغال بر امر محال، اشتغال بر امور عجیب و گزافه‌گویی، شناخته می‌شود. گونه منطقی نیز به دو بخش بدیهیات و برهان تقسیم می‌شود. رابطه این دو گونه با سیره عقلاء، عموم و خصوص من وجه است.
۳. تعارض دلالت‌های حدیث با حکم قطعی عقل در هر یک از معیارهای پیش گفته، سبب رفوز حدیث خواهد شد، نه اینکه موافقت حدیث با عقل سبب حکم به صحت صدور آن شود.
۴. احادیث را باید به عرف، بناء عقلاء و سیره زمان صدورشان عرضه کرد نه سیره‌های زمان بعدی. تنها احکام برآمده از بدیهیات عقلی و برهان عقلی در هر زمانی ثابتند و می‌توان مفاد احادیث را به آنها عرضه کرد.
۵. تنها زمانی می‌توان به عدم اعتبار یک حدیث حکم کرد که حدیث به ظاهر مخالف با حکم عقل، قابل تأویل نباشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن جوزی، جمال الدین بن علی، **الموضوعات**، مدینه المنوره، مکتبه السلفیه، ۱۹۶۶ق.
۲. ابن حنبل، احمد، **مسند**، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغه**، عبدالسلام هارون، قم، اول، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. ادلبی، صلاح الدین، **منهج النقد عند علماء الحدیث النبوی**، بیروت، دار الآفاق الجدیده، ۱۴۰۳ق.
۶. ارسطو، **در باره نفس**، علی مرادی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
۷. اصفهانی، میرزا مهدی، **ابواب الهدی**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

۸. اعرابی، غلامحسین و محمدی جولای، (۱۳۹۰ش)، «جایگاه و نقش عقل در نقد حدیث»، **ادبیات و علوم انسانی**، پاییز و زمستان، صص ۱۱-۳۴.
۹. آمدی، علی بن محمد، **الإحكام فی اصول الأحكام**، بیروت، دارالصمیعی، بی تا.
۱۰. انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۱. بحرانی، یوسف، **الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره**، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، دوم، ۱۴۳۰ق.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح المختصر**، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
۱۳. بروجردی، محمد تقی، **نهایه الافکار**، تقریر مباحث آغا ضیاء عراقی، قم، بی تا.
۱۴. بیهقی، احمد بن حسین، **السنن الکبری و فی ذیله الجوهر النقی**، حیدرآباد، مجلس دائره المعارف النظامیه الکائنه، ۱۳۴۴ق.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین، **معرفه السنن و الآثار**، کراچی، جامعه الدراسات، ۱۴۱۲ق.
۱۶. بیهقی، احمد بن حسین، **الأسماء والصفات**، جدّه، مکتبه السوادی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. جصاص، احمد بن علی، **الفصول فی الاصول**، کویت، وزاره الاوقاف، ۱۴۲۸ق.
۱۸. جوابی، محمد طاهر، **جهود المحدثین فی نقد متن الحدیث النبوی**، تونس، مؤسسه ع الکریم بن عبدالله، بی تا.
۱۹. الجوزیه، محمد بن ابی بکر، **المنار المنیف فی الصحیح والضعیف**، حلب، مکتبه المطبوعات الإسلامیه، ۱۹۷۰م.
۲۰. حاج حسن، حسین، **نقد الحدیث فی علم الروایه و الدرایه**، عبدالمجید ترکی، بیروت، بی تا، ۱۹۷۵م.
۲۱. حسین نژاد، سید مجتبی، (۱۳۹۲ش)، «تحلیل بنای عقلاء لا رویکردی بر مسائل مستحدثه»، **پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی**، شماره ۳۳، صص ۳۵-۵۴.
۲۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، **الفقیه و المتفقّه**، مکه، جامعه الم القری، ۱۴۱۷ق.
۲۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی، **الکفایه فی معرفه اصول علم الروایه**، قاهره، دارالهدی، ۲۰۰۳م.
۲۴. خمینی، سید روح الله، **الاستصحاب**، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره)، بی تا.

۲۵. خمینی، سید روح الله، **الرسائل**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره)، ۱۳۸۵.
۲۶. خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع**، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره)، ۱۴۲۱ق.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم، **محاضرات فی اصول الفقه**، نجف، انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۲۸. خویی، سید ابوالقاسم، **منهاج الصالحین**، نجف، بی نا، ۱۳۹۷.
۲۹. دمیعی، مسفر عزم الله، **مقایس نقد متون السنه**، ریاض، بی نا، ۱۴۰۴ق.
۳۰. رازی، حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان فی تف سیر القرآن**، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات فی الفاظ القرآن**، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۳۲. روحانی، سید محمد، **منتقى الاصول**، دفتر آیه الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۳۳. ری شهری، محمد، **دانشنامه عقاید اسلامی**، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.
۳۴. ری شهری، محمد، **شناخت نامه حدیث**، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۸.
۳۵. سباعی، مصطفی، **السنه و مکاتبتها فی التشریح الاسلامی**، بیروت، المكتبة الاسلامی، ۱۹۷۶م.
۳۶. سبحانی، جعفر، **الحدیث النبوی بین الروایه والدرايه**، قم، موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
۳۷. سبحانی، جعفر، **الملازمه بین حکمی العقل و الشرع عند الشیخ الانصاری**، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۵ق.
۳۸. سبحانی، جعفر، **الموجز فی اصول الفقه**، قم، موسسه امام صادق، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۷.
۳۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، **الدر المشور فی التفسیر بالمأثور**، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه. ق.
۴۰. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، **مفتاح الجنه فی الاحتجاج بالسنه**، المدینه المنوره، الجامعه الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۴۱. شوشتری، محمد تقی، **اخبار الدخیله**، علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، بی تا.

۴۲. شیرازی، ابراهیم بن علی، **اللمع فی اصول الفقه**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۴۳. صالح، صبحی، **علوم الحدیث و مصطلح**، بیروت، دارالعلم للعالمین، ۲۰۰۹م.
۴۴. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **شرح اصول الکافی**، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۴۵. صدر، محمد باقر، **المعالم الجدیدة لاصول**، بیروت، مکتبه النجاح، دوم، ۱۳۹۵ق.
۴۶. طباطبایی، محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
۴۷. طباطبایی، محمد کاظم، **منطق فهم حدیث**، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۹۰.
۴۸. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، تحقیق حسن خرسان، تهران، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، **التبیین فی تفسیر القرآن**، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۱ق.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، **العده فی اصول الفقه**، محمد رضا انصاری، بی نا، ۱۴۱۷ق.
۵۲. عراقی، ضیاء الدین، **نهایه الافکار**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۳. عکبری، محمد بن نعمان (شیخ مفید)، **تصحیح الاعتقادات الامامیه**، قم، اول، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۴. علم الهدی، علی بن حسین، **أمالی المرتضی**، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۸۸م.
۵۵. علم الهدی، علی بن حسین، **رسائل الشریف المرتضی**، قم، اول، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۵۶. غروی نایینی، نهله و محمد نجفی، (۱۳۸۸ش)، «بررسی رویکرد آیه الله سید محمد حسین فضل الله به روایات تفسیری در تفسیر من وحی القرآن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره اول، صص ۲۴-۴۷.
۵۷. غزالی، محمد بن محمد، **احیاء علوم الدین**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق.
۵۸. غزالی، محمد بن محمد، **المستصفی من علم الاصول**، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۷ق.
۵۹. فتح اللهی، ابراهیم، (۱۳۹۴ش)، «نقد متن محور بر اساس ادله عقلی»، **روش شناسی مطالعات دینی**، شماره ۱، صص ۴۵-۵۶.

۶۰. فتحی دادی، بابا، **مکانه العقل فی نقد الحدیث عند علماء الحدیث**، تلمسان، مجله دراسات لجامعه الأغواط، عدد ۳۵، ژوئن ۲۰۱۵م.
۶۱. فرامرز قراملکی، احد، **منطق ۲**، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۵.
۶۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۶۴. مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۵. مجلسی، محمد باقر، **ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاحکام**، مهدی رجایی، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۶۶. مطهری، مرتضی، **اسلام ومقتضیات زمان**، قم، صدرا، ۱۳۷۱.
۶۷. مطهری، مرتضی، **شرح منظومه**، قم، صدرا، ۱۳۶۹.
۶۸. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، تهران، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۶۹. معارف، مجید و لعیا مرادی، (۱۳۹۶ش)، «بررسی کاربرد عقل در نقل روایات»، **حدیث پژوهی**، شماره ۱۸، صص ۸۰-۱۱۶
۷۰. معرفت، محمد هادی، **التفسیر الأثری الجامع**، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تمهید، ۱۴۲۹ الف.
۷۱. معرفت، محمد هادی، **التفسیر و المفسرون**، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
۷۲. معرفت، محمد هادی، **التمهید فی علوم القرآن**، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۴۲۹ ب.
۷۳. معرفت، محمد هادی، **ولایت فقیه**، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ه. ش.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیه**، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۱۶ق.
۷۵. مکی، محمد، **موسوعه الشهید الأول**، قم، مکتب الإعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، ۱۴۲۰ق.

۷۶. مهدوی راد، محمد علی و محمد علی اجری، (۱۳۸۷ش)، «نقش عقل در نقد و فهم حدیث از دیدگاه مفید»، پژوهشهای فلسفی و کلامی، شماره ۳۸، صص ۱۶۵-۱۶۸.
۷۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۷۸. نصیری، علی، روش شناسی نقد احادیث، قم، وحی و خرد، ۱۳۹۰.
۷۹. نفسی، شادی، علامه طباطبایی و حدیث، تهران، دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
۸۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، تقریرات درس محمد باقر صدر، قم، ۱۴۰۵.
۸۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۲.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

1. Ibn Jūzī, Jamal al-Din ibn Ali (1966), Al-Mawdūāt, Medina: Maktaba al-Salafiya.
2. Ibn Hanbal, Ahmad (1420 AH), Al-Musnad, Beirut, Al-Rasalah Institute.
3. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH), Mu'jam Maqāyīs al-Lugha, Abd al-Salam Haroun, Qom: 'A'lām al-Islami Library.
4. Ibn Manzūr, Mohammad ibn Mukrim (1414 AH), Lisān al-Arab, Beirut, Dar Sadir.
5. Edelebī, Salah al-Din (1403 AH), Manhaj al-Naqd 'ind 'Ulamā' al-Hadith al-Nabawiī, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
6. Aristotle (2000), About Self, Ali Moradi, Tehran: Hikmat.

7. Esfahani, Mirza Mehdi (2016), *Abwāb al-Hudā*, Qom: Boostan-e Ketab.
8. Aarabi, Gholamhossein and Mohammadi Jola (2011), "The Place and Role of Reason in Hadith Criticism," *Literature and Human Sciences*, Fall and Winter: pp. 34-11.
9. Āmidī, Ali ibn Mohammad (nd), *Al-Ahkām fī 'Usūl al-Ahkām*, Beirut: Dar al-Samī'ī
10. Ansari, Morteza (1419 AH), *Farā'id al-'Usoul*, Qom: Majma'ul Fikr al-Islami.
11. Bahrānī, Yusuf (1430 AH), *Al-Hadāiq al-Nāzirah fī Akhām al-'Itrat al-Tāhirah*, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, 2nd ed.
12. Bukhari, Mohammad ibn Ismail (1407 AH), *Al-Jāmi' al-Sahīh al-Mukhtasar*, Beirut: Dar Ibn Kathir.
13. Borujerdi, Mohammad Taqi (nd), *Nahayat al-Afkār*, Qom: Np.
14. Beyhaqi, Ahmad ibn Hossein (1344 AH), *Al-Sunan al-Kubra*, Hyderabad: Majlis Al-Nazimiya al-Ka'ina.
15. Beyhaqi, Ahmad ibn Hussain (1412 AH), *Marifah al-Sunan wa al-Āthār*, Karachi: Jāmi'a al-Dirāsāt.
16. Beyhaqi, Ahmad ibn Hossein (1413 AH), *Al-Asmā' wa al-Sifāt*, Jeddah: Al-Sawādī Library.
17. Jassās, Ahmad ibn Ali (1428 AH), *Al-Fusūl fī al-'Usūl*, Kuwait: Ministry of Awqaf.
18. Jawābī, Mohammad Tahir (nd), *Juhūd al-Muhaddithīn fī Naqd Matn al-Hadīth al-Nabawī*, Tunisia: Al-Karim ibn Abdullah Institute.
19. Al-Jawzīyah, Mohammad ibn Abi Bakr (1970), *Al-Manār Al-Munīf fī al-Sahīh wa al-Za'īf*, Aleppo: Islamic Press.
20. Haj Hassan, Hossein (1975), *Criticism of Hadith in the Science of Al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, Abdul Majid Turki, Beirut: np.

21. Hosseinnejad, Seyyed Mojtabi (2013), "Analysis of the foundations of scholars with an approach to new issues," Research Journal of Islamic Jurisprudence and Law 33: 35-54.
22. Khatīb al-Baghdadi, Ahmad ibn Ali (1417 AH), Al-Faqih wa al-Motafaqih, Mecca: 'Umm al-Qurā.
23. Khatīb al-Baghdadi, Ahmad ibn Ali (2003), Al-Kifāyat fī Ma'rifat Usūl 'Ilm al-Riwāyah, Cairo: Dar al-Hadi.
24. Khomeini, Sayed Rouhollah (nd), Al-'Istishāb, Qom: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini.
25. Khomeini, Sayed Rouhollah (2006), Al-Rasā'il, Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
26. Khomeini, Sayed Rouhollah (1421 AH), Kitāb al-Bay', Qom: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
27. Khū'ī, Sayed Abulqasem (1417 AH), Lectures on the Principles of Jurisprudence, Najaf: Ansariyan.
28. Khū'ī, Sayed Abulqasem (2017), Minhāj al-Sālihīn, Najaf: np.
29. Demini, Mosfar Azmullah (1404 AH), Maqā'is Naqd Mutūn al-Sunnah, Riyadh: np.
30. Rāzī, Hossein ibn Ali (1408 AH), Rawd al-Janān wa Rūh al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'an, Mashhad: Islamic Research Foundation.
31. Rāghib Isfahānī, Hussein ibn Mohammad (1412 AH), Mufradāt Alfāz al-Qur'an, Research: Safwān Adnān Dāwoudī, Dar-al-Shāmīya.

32. Rouhani, Sayed Mohammad (1413 AH), *Muntaq al-'Usūl*, Office of Ayatollah Sayed Mohammad Hosseini Rouhani.
33. Reyshahri, Mohammad (2015), *Encyclopedia of Islamic Beliefs*, Qom: Dar al-Hadith.
34. Reyshahri, Mohammad (2018), *Hadith Encyclopedia*, Qom: Dar al-Hadith.
35. Sabā'ū, Mostafa (1976), *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī Tashrī' al-Islami*, Beirut: Al-Maktab al-Islami.
36. Sobhānī, Ja'far (1419 AH), *Al-Hadith al-Nabawī bayn al-Riwāyat wa al-Dirāya*, Qom: Institute of Imam al-Sadiq (AS).
37. Sobhānī, Ja'far (1415 AH), *Al-Mulāzama bayn al-Hukm al-Shar'ī wa al-'Aql 'ind al-Shaykh al-Ansārī*, Qom: Institute of Imam Sadiq (AS).
38. Sobhānī, Ja'far (2008), *Al-Mūjiz fī 'Usūl al-Fiqh*, Qom: Institute of Imam Sadiq, 14th edition.
39. Suyūṭī, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1409 AH), *Miftāh al-Jannah fī al-Ihtijāj al-Sunnah*, Medina: Islamic University.
40. Suyūṭī, Abd al-Rahman (1404 AH), *Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Mathūr*, Qom: Ayat`ollah Marashi Najafi's Library.
41. Shūshtarī, Mohammad Taqi (nd), *Akhbār al-Dakhīla*, Ali Akbar Ghafari, Tehran, Al-Sadouq Library.
42. Shirazi, Ibrahim ibn Ali (1424 AH), *Al-Luma' fī 'Usūl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
43. Saleh, Sobhī (2009), *Sciences of Hadith and Terminology*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
44. Sadr al-Din Shirazī, Mohammad ibn Ibrahim (1987), *Explanation of 'Usūl al-Kāfī*, Tehran: Cultural Studies and Research.

45. Sadr, Mohammad Baqir (2015), *Al-Ma'ālim al-Jadīdah fi al-'Usūl*, Beirut: Maktaba al-Najah, 2nd ed.
46. Tabataba'ī, Sayed Mohammad Hussein (1390 AH), *Al-Mīzān*, Beirut: Al-'A'lamī Foundation for Publications.
47. Tabataba'ī, Mohammad Kazem (2018), *Logic of Understanding Hadith*, Qom: Imam Khomeini Institute.
48. Tabarī, Mohammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Marifa.
49. Tūsī, Mohammad ibn Hasan (1431), *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Dhaw al-Qurbā.
50. Tūsī, Mohammad ibn Hasan (1417 AH), *Al-'Udda fi al-'Usūl*, Mohammad Reza Ansari, np.
51. Tūsī, Mohammad ibn Hasan (1407 AH), *Tahdhīb al-Ahkām*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
52. Iraqi, Ziya' al-Din (1417 AH), *Nihāyat al-Afkār*, Qom: Islamic Publishing House.
53. Akbari, Mohammad Ibn Numan (Sheikh Mufid), (1413 AH), *Tashīh 'l-tiqādāt al-Imāmīyah*, Research: Hossein Dargahi, The World Millennium Conference of Sheikh Al-Mufid.
54. 'Alam al-Hudā, Ali ibn Hossein (1988), *Al-Amālī*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
55. 'Alam al-Hudā. Ali ibn Hossein (1405 AH), *Al-Rasā'il*, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
56. Gharavi Na'ini, Nehlae; Najafi, Mohammad (2008), "Review of Ayatollah Seyed Mohammad Hossein Fazlullah's approach to interpretive narrations in the commentary of *Min Wahy Al-Qur'an*", *Qur'an and Hadith Science Research* 1: 24-47.
57. Ghazālī, Mohammad ibn Mohammad (1402 AH), *'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Ma'rifa.

58. Ghazālī, Mohammad ibn Mohammad (1417 AH), *Al-Mostasfā Min 'Ilm al-'Usūl*, Beirut: Al-Risālah Institute.
59. Fethullahi, Ebrahim (2014), "Criticism of text based on rational evidence," *Methodology of Religious Studies* 1: pp. 45-56.
60. Fathī Dadi, Bābā (2015), *The Place of Reason in the Criticism of Hadith by Scholars of Hadith*, *Journal of Studies for Al-Aghwāt University* 35, June.
61. Faramarz Qaramaleki, Ahad (2005), *Logic* 2, Tehran: Payam-e Noor University.
62. Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH), *Kitāb al-'Ayn*, Qom: Hijrah.
63. Kulainī, Mohammad ibn Yaqoub (1429 AH), *Al-Kāfī*, Research: Dar Al-Hadith.
64. Majlisī, Mohammad Baqir (1406 AH), *Malādh al-Akhyār*, Mehdi Rajaei, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī.
65. Majlisī, Mohammad Baqir (1403 AH), *Bihar Al-Anwar*, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
66. Motahari, Morteza (1992), *Islam and the Requirements of Time*, Qom: Sadra.
67. Motahari, Morteza (1990), *Explanation of Manzūmah*, Qom: Sadra.
68. Muzaffar, Mohammad Reza (1405 AH), *Principles of Fiqh*, Tehran: Islamic Knowledge Publishing House.
69. Ma'aref, Majid and Moradi, Laya (2016), "Examination of the use of reason in narrations", *Hadith Research* 18: 116-180.
70. Ma'rafet, Mohammad Hadi (1429 AH-a), *Al-Tafsīr Al-Atharī Al-Jām'i*, Qom: Tamhid Cultural Publishing Institute.

71. Ma'rafet, Mohammad Hadi (1418 AH), *Al-Tafsīr wal-Mufasssīrūn*, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
72. Ma'rafet, Mohammad Hadi (1429 AH-b), *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an*, Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute.
73. Ma'rafet, Mohammad Hadi (1998), *Wilāyat-e Faqīh*, Qom: Tamhid Publishing Cultural Institute, 3rd ed.
74. Makarem Shirazi, Nasser (1416 AH), *Al-Qawā'id al-Fiqhīya*, Qom: Madrasa al-Imam Ali ibn Abi Talib (AS).
75. Makkī, Mohammad (1420 AH), *Mawsū'at Al-Shaheed Al-Awal*, Qom: Library of Islamic Information in Al-Hawza Al- 'Ilmiya.
76. Mahdavirad, Mohammad Ali and Ajri, Mohammad Ali (2007), "The role of reason in criticizing and understanding hadith from Sheikh Mufīd's perspective," *Philosophical and Theological Researches* 38: 165-168.
77. Najafī, Mohammad Hassan (1412 AH), *Jawahir al-Kalām fī Sharh Sharīah al-Islam*, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiya.
78. Nasiri, Ali (2019), *Methodology of Ahadith Criticism*, Qom: Revelation and Reason.
79. Nafisi, Shadi (2010), *Allameh Tabatabae'i and Hadith*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, 2nd ed.
80. Hashemi Shahroudi, Sayed Mahmoud (1405 AH), *Buhūthun fī 'Ilm al-'Usūl*, Lectures of Mohammad Baqir Sadr, Qom: np.
81. Hashemi Shahroudi, Sayed Mahmoud (2013), *The Fiqh Encyclopedia Based on the School of Ahl al-Bayt (AS)*, Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

Analysis of Text-Based and Cohesive Approaches of Tunisian ibn Āshūr in His Exegesis al-Tahrīr wa al- Tanwīr

Khalid Mohammadzadeh Arshad¹

*Alireza Nazari*²*

Seyed Mohammad Mirhoseini³

DOI: 10.2Z051/TQH.2021.366.5.3252

Received: 19/06/2021

Accepted: 29/11/2021

Abstract

Text Linguistics as a new branch of linguistics was taken into consideration to focus on the unit development of the language study from sentence to text level. Along with Coherence, Cohesion is one of the features of texture that belongs to the text itself. In traditional criticism, cohesion was usually exquisite and did not follow a specific framework. Nowadays, due to the importance of textual approaches, several theories have been proposed to examine the cohesion of literary and non-literary works. The cohesion approach in its primary form at three grammatical, lexical, and junction cohesive levels, explains the cohesive components of the text and the quality of the relationship between the text components at the semantic level and consequently at the superficial level. The issue is that by exploring the critical heritage of Arabic literature, one can find traces of such approaches in some works, including Ibn Āshūr's Tafsīr of al-Tahrīr wa al-Tanwīr. In his commentary, Ibn Āshūr, not accidentally but consciously, has referred to the textual cohesive tools and has considered a level beyond the sentence. Using a descriptive-analytical method, this study tries to analyze his approach in the interpretation, based on a text-based perspective and alludes to the role of cohesive elements, which is closely related to the activities of text linguists. The results show that he was aware of the importance of cohesion and its application in his interpretation, and prior to western theorists, he consciously addressed the importance of cohesion and its various mechanisms in verse analysis and was able to make scientific and textual references to the function and importance of some linguistic elements .

Keywords: *Text linguistics, Cohesion, Text interpretation, Al-Tahrīr wa al-Tanwīr, Ibn Āshūr.*

¹ . PhD of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. khaled_arshad56@yahoo.com

² . Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (The Corresponding Author). a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

³ . Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. sm.mirhosseyni@gmail.com



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۸۳-۲۱۸

تحلیل دیدگاه‌های متن‌محورانه و انسجامی ابن‌عاشور تونسی

در تفسیر «التحریر و التئور»

خالد محمدزاده ارشد^۱

علیرضا نظری^۲

سیدمحمد میرحسینی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹

DOI: 10.2Z051/TQH.2021.366.5.3252

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

چکیده

زبان‌شناسی متن، شاخه‌ای نو در زبان‌شناسی است که با هدف توسعه واحد بررسی زبان از سطح جمله به متن مورد توجه قرار گرفته است. در میان مباحث زبان‌شناسی، انسجام، از جمله ویژگی‌های متنوارگی است که در کنار پیوستگی به متن تعلق دارد. امروزه یافتن سرنخ‌ها و نشانه‌هایی از مقوله‌های انسجام در متون تفسیری قرآن کریم ضروری می‌نماید که علاوه بر آنکه اصالت و پیشینه این مبحث را در پیش از اعلام این نظریه توسط نظریه‌پردازان غربی نشان می‌دهد تأثیر انسجام قرآن کریم بر تفسیر و نقد انسجام محور را مجسم می‌سازد. مسأله اینجا است که رویکرد انسجام که به تبیین مؤلفه‌های انسجامی متن و چگونگی ارتباط میان اجزای متون در سطح معنایی و به تبع آن در سطح روین می‌پردازد، در میراث نقدی ادبیات عربی از جمله تفسیر التحریر و التئور قابل ردیابی است. این مقاله در صدد است با روش توصیفی - تحلیلی، رویکرد ابن‌عاشور در تفسیر خود از منظر متن‌محورانه و اشاره به نقش عناصر انسجامی را که قرابت نزدیکی با فعالیت‌های زبان‌شناسان متن دارد، مورد تحلیل قرار دهد. نتیجه نشان می‌دهد، ابن‌عاشور در تفسیر خود از اهمیت انسجام و کاربرد آن آگاه بوده است و در تحلیل آیات، پیش از نظریه‌پردازان غربی به اهمیت انسجام و سازوکارهای مختلف آن در آیات به طور آگاهانه پرداخته است و توانسته است اشارات علمی و متن‌نگرانه به کارکرد و اهمیت برخی عناصر زبانی داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: زبان‌شناسی متن، انسجام، متن تفسیری، التحریر و التئور، ابن‌عاشور.

Khaled_arshad56@yahoo.com

۱. دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

sm.mirhosseyni@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، تهران، ایران.

مقدمه و طرح مسئله

زبان‌شناسی به دنبال شیوه‌های شناسایی و درک متن است، رویکرد کاربردی انسجام متن توسط «هالیدی» و «حسن» در نیمه دوم قرن بیستم مطرح شده که به مطالعه متن می‌پردازد. این دیدگاه، متن را از واحد زبانی و معنایی بزرگ‌تر از جمله توصیف می‌کند. مطابق این دیدگاه عوامل انسجام متن به سه دسته واژگانی و دستوری و پیوندی (لفظی پورساعدی، ۱۳۷۱؛ هالیدی و حسن، ۱۹۷۶) تقسیم می‌شوند.

تا اوایل نیمه دوم قرن بیستم زبان‌شناسان به تجزیه و تحلیل واحدهای فراتر از جمله توجهی نداشتند و به تدریج توجه زبان‌شناسان به چگونگی گسترش عناصر زبانی در سطح بزرگ‌تر از جمله معطوف شد و متن به مثابه واحدی فراتر از جمله کشف شد (آقاگل‌زاده و افخمی، ۱۳۸۵، ص ۹۱). بسیاری از این نوع رویکردها و نظریات جدیدی که توسط غربی‌ها در دوره معاصر طرح گردید، هرچند نمی‌توان به انکار آنها یا کم‌اهمیت جلوه دادنشان، به عنوان دستاوردهای علمی جدید و فنی پرداخت، اما این نکته را نباید فراموش کنیم که در میراث نقدی مسلمانان، پیشینه‌های متعددی از چنین نظریاتی دیده می‌شود. با کاوش دقیق در دیگر متون از جمله متون تفسیری و ادبی و نقدی می‌توان سرنخ‌های متعددی از گرایش‌های زبانی و نظریات ارزنده زبان‌شناسی به دستاورد که نشانگر اصالت و ریشه‌یابی بسیاری از نظریات جدید و اعتراف به شناخت نقد در جهان اسلام از این آورده‌های به‌ظاهر جدید غربی است که از جمله آنها تفسیر ابن‌عاشور و نحوه رویکرد و تحلیل آیات از دیدگاه اوست.

ابن‌عاشور تونسلی (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق)، مفسر مؤثر عصر نهضت در قرن چهاردهم هجری، ضمن رعایت اصول حاکم بر تفاسیر مغرب اسلامی در «التحریر و التنبیه» با نگاه کل‌گرایانه و فاصله گرفتن از نگاه جزئی‌نگرانه مفسرین قبل از خود، به ساختار آیات پرداخته و با توجه به سیاق آنها و پیوستگی لفظی و آوایی، به انسجام بین آیات قرآن توجه داشته است و از آنجا که این تفسیر یکی از تفاسیر مؤثر در دوره معاصر جهان اسلام و از جهات مختلف شایسته تأمل و واکاوی است، تحلیل دقیق ریشه‌یابی ابزارهای انسجام و توجه به آنها در تفسیر ابن‌عاشور از آگاهی او نسبت به مؤلفه‌های زبان‌شناسی پرده برمی‌دارد.

مقاله پیش رو در جهت بررسی متفاوت «التحریر و التئویر» سعی دارد با تکیه بر الگوهای جدید تحلیل متن، به پژوهش درباره متن این تفسیر بپردازد. هدف از انجام این پژوهش، در وهله اول برجسته‌سازی جایگاه متون تفسیری در التفات به رویکردهای متن‌محورانه و در وهله بعدی تبیین جایگاه و نگرش متن‌محورانه ابن‌عاشور نسبت به متن قرآنی است. ضمن آنکه با توجه به گسترش رویکردهای متن‌محور که مبتنی بر واحد متن عمل می‌کنند، ضرورت تبیین رویکردهای متن‌محورانه چه در آثار نقدی، بلاغی و تفسیری قدیم و چه در نزد زبان‌پژوهان معاصر در حوزه‌های مختلف معناشناسی، تحلیل گفتمان، هرمنوتیک و نشانه‌شناسی بیش از پیش اهمیت یافته و قابل کنکاش و تبیین می‌باشد؛ لذا این پژوهش با روش توصیفی — تحلیلی و با تحلیل محتوای تفسیر التحریر و التئویر، میزان توجه او به معیارهای «انسجام» و نسبت عناصر انسجام بخش در آیات قرآنی را که امروزه توسط زبان‌شناسان متن به عنوان یکی از عوامل متنوارگی مطرح است، مورد کنکاش قرار خواهد داد.

در این مقاله تلاش شده که با بررسی دقیق این مساله که مبتنی بر چگونگی و میزان توجه و بهره‌گیری ابن‌عاشور به مقوله ارتباطات متنی و کاربرد مؤلفه‌های آن در التحریر و التئویر است، بایستی به سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

رویکرد متن‌محورانه ابن‌عاشور در تناسب با کدام عوامل متنیت نمود یافته است؟
جایگاه نگرش متنی ابن‌عاشور به قرآن در چه دستاوردهایی قابل تحلیل است؟.

پیشینه تحقیق

در عصر حاضر نظریه انسجام با تعاریف دقیق و ابزارهایی که برای تحلیل متن ارائه می‌کند، چارچوبی کارآمد برای بررسی انسجام در متون مختلف از جمله متون دینی را فراهم ساخته است؛ از میان پژوهش‌هایی که بر مبنای نظریه مذکور بوده می‌توان به برخی اشاره کرد:

مقاله «زبان‌شناسی متن و الگوی انسجام در آرای نحوی، بلاغی، و نقدی عربی قدیم»، از علیرضا نظری و دیگران (۱۳۹۰) منتشر شده در مجله ادب عربی که نگارندگان در این مقاله به این نتیجه رسیده‌اند که عوامل و نشانه‌های مختلفی از مفهوم انسجام در نقد کهن وجود داشته است و در علوم قرآنی نیز با علمی به نام مناسبات برمی‌خوریم که بیشترین تقارب و تشابه را با رویکردهای متن محور زبان‌شناسی معاصر دارد. مقاله «بررسی و تحلیل نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی در پرتوی نظریه نقش‌گرای هایدی»، از راضیه‌سادات سادات‌الحسینی و دیگران (۱۳۹۵) این مقاله برخی جوانب نقش‌گرایانه نظریه نظم در ارتباط با دستور نظام‌مند، بافت و ساخت متنی را آشکار می‌سازد. مقاله‌ای دیگر (۱۳۹۲)، «بررسی انسجام و پیوستگی در سوره صف با رویکرد نقش‌گرا» از ایشانی و نعمتی، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی که نویسندگان در آن به بررسی کمی انسجام و پیوستگی سوره صف پرداخته و بر اساس الگوی ۱۹۸۵ هماهنگی انسجامی به این نتیجه رسیده‌اند که این سوره با وجود داشتن تنوع مضمون در آن، بافتی کاملاً پیوسته دارد.

اما در خصوص ارتباط دیدگاه‌ها و آراء ابن‌عاشور با زبان‌شناسی جدید، پژوهشی در ایران صورت نگرفته، جز اینکه در کشورهای عربی، پژوهش‌های معدودی دیده می‌شود که از جمله آنها مقاله‌ای با عنوان «مفاهیم لسانیات النص لدی الطاهر بن عاشور نماذج من التحرير والتنوير»، از «بوزیان حمزه» در مجله جسور المعرفة (۲۰۱۹) منتشر شده است، این مقاله بعد از بررسی چند عنوان از مفاهیم زبان‌شناسی مرتبط با نظریه انسجام به بررسی نگاه کاملاً کلی ابن‌عاشور در تفسیر پرداخته است. یا مقاله‌ای دیگر (۲۰۱۹)، با عنوان «الانسجام الدلالي فی النص القرآن، قراءة فی جهود الطاهر ابن‌عاشور فی التفسیر من خلال سورة الحديد»، به قلم احمد برماد، منتشر شده در مجله جامعه‌الأمیر عبدالقادر للعلوم الإسلامیة که نویسنده فقط با تکیه بر تفسیر سوره حدید به بررسی پیوستگی معنایی این سوره پرداخته است. مقالات و اشاراتی دیگری که در سایت‌ها و نشریات غیر دانشگاهی نیز دیده می‌شود.

شایان ذکر است که غالب آثار انجام گرفته به زبان عربی در حوزه انسجام در تفاسیر عمدتاً تک محور و تک بُعدی بوده و تنها یکی از مؤلفه‌های انسجام مانند «ارجاع» یا «حذف»

یا «تکرار» و... را در یک یا دو سوره مشخص از تفسیر برر سی کرده‌اند. اما مقاله حاضر از آنجایی که با تکیه بر الگو و مؤلفه‌های مهم الگوی هلیدی (دستوری، واژگانی، پیوندی) به استخراج همانندی‌های آن در تفسیر ابن‌عاشور پرداخته و نگاه وی را در تفسیر آیات مورد بررسی قرار می‌دهد، پژوهشی نو و جدید است که تاکنون مورد پژوهش قرار نگرفته است. در این بخش از مقاله، آراء ابن‌عاشور با توجه به سه دسته انسجامی (دستوری، واژگانی و پیوندی) در الگوی هلیدی، استقراء و مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. انسجام دستوری در تفسیر التحریر و التنویر

انسجام دستوری، مقدم‌ترین و پر اهمیت‌ترین نوع انسجام است که به سه مؤلفه اصلی ارجاع، جایگزینی و حذف تقسیم می‌شود.

۱-۱. ارجاع

منظور از ارجاع ویژگی مخصوص پاره‌ای از کلمات است که در درک معنای آنها بدون رجوع به عناصر دیگر امکان پذیر نیست. در واقع ارجاع کاربرد انواع مختلف ضمیر در متن می‌باشد که با ایجاد ارتباط بین جملات یک متن باعث انسجام متنی آنها می‌گردد (لطفی‌پورساعدی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰). این عنصر یعنی ارجاع، برای برقراری انسجام میان جملات و عبارت‌هایی که متن از آنها تشکیل می‌گردد، نقش مهمی دارد و عامل مؤثر در تألیف و ترکیب‌های متنی می‌باشد» (الخلیل، ۲۰۰۷، ص ۲۲۷).

با توجه به اهمیت ارجاع در انسجام‌بخشی متن، نقش انسجام‌بخشی آن در آیات قرآنی نیز مورد توجه ابن‌عاشور بوده است، وی به مواقعی که ارجاع به عنوان یک پل ارتباطی میان اجزاء مختلف کلام نقش ایفا می‌کند و آنها را به هم پیوند می‌دهد، اشاره نموده است و

^۱Grammatical elements

^۲Reference

متعاقباً تفسیری متن‌نگرانه از آن ارائه داده است. در تفسیر ابن عاشور عباراتی وجود دارد که دلالت بر مفهوم ارجاع دارند که عبارتند از: احویل، الاشارة الی، اسم الاشارة متوجه الی، الضمیر عائد الی و غیره.

گرچه کاربرد این عبارتها منحصر به تفسیر ابن عاشور نیست اما توضیحاتی که ابن عاشور پیرامون این عبارات ارائه می‌دهد بیش از دیگران جنبه متنی پیدا می‌کند، وی در تفسیرش به مسأله ارجاع اهمیت ویژه‌ای داده است تا جای که نظر ایشان با نظر زبان‌شناسان غرب تفاوتی چندانی ندارد، مثلاً اینکه ضمیر یا اسم اشاره به چیز دیگری در داخل یا خارج متن ارجاع داده می‌شود، یا اینکه ارجاع یا از نوع برون متن یا درون متن است.

به باور ابن عاشور خواننده نباید سیاق عبارات را از دست بدهد چون که در شناخت ارجاع ضمیر به اشتباه می‌افتد. در ذیل به بررسی چگونگی بهره‌مندی ابن عاشور در تفسیر آیات از این عنصر مهم پرداخته می‌شود. به عنوان مثال در خصوص ربط میان اجزا کلام با استفاده از ضمیر در آیه ذیل از سوره بقره تحلیلی دقیق و زبان‌شناسانه ارائه داده است. در این آیه خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَیَدْرُونَ أَرْوَاجًا یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِیْ أَنْفُسِهِمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (بقره: ۲۳۴).

ابن عاشور در تفسیر آیه فوق، تفسیری بدین نحو ارائه داده است:

«وقوله: ﴿یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ﴾ خبر ﴿وَالَّذِينَ﴾ وقد حصل الربط بین المبتدأ والخبر بضمیر ﴿یَتَرَبَّصْنَ﴾، العائد إلى الأزواج، الذي هو مفعول الفعل المعطوف على الصلاة، فهن أزواج المتوفين لأن الضمیر قائم مقام الظاهر، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمیر المبتدأ، بناء على مذهب الأخفش والكسائي من الاكتفاء في الربط بعود الضمیر» (ابن عاشور، ۱۴۹۸، ج ۲، ص ۴۴۴).

ابن عاشور در تفسیر این آیه، ارتباط میان مبتدا و خبر را به واسطه ضمیر مستتر در «یتربصن» دانسته است که به کلمه «الأزواج» بر می‌گردد و این ارتباط سبب می‌شود تا باقی

^۱Anaphoric Reference

^۲Exophoric Reference

عبارات در آیه، از کلمه یتربصّن به بعد، به ما قبل آن پیوند بیابد و دو بخش مختلف آیه در ارتباطی تنگاتنگ قرار گیرند. به همین ترتیب ضمایی که پس از یتربصن می‌آید و با آن هماهنگ است، تقویت‌کننده ضمیر انسجام‌ساز مستتر در یتربصن است که توانسته یک بافت معنایی مستقل را ایجاد کند که در انسجام آیه نقش بی‌بدیلی دارد. البته این همان ارجاع درون‌متنی و ارجاع به ماقبل که در متن تفسیری ابن‌عاشور آن را سبب گره‌خوردگی و انسجام آیه با یکدیگر شمرده است و دقیقاً آن را در متن تفسیری اش انعکاس داده است. گرچه صحبت از ارتباط مبتدا و خبر یا به عبارت دیگر اجزاء متن مختص ابن‌عاشور نبوده است و مفسران قرآن موضوع ارتباط و اتصال اجزای کلام در قرآن را در دیدگاه‌هایی مانند علم‌المناسبات مدنظر داشته‌اند اما آنچه در اینجا تازگی می‌نماید این است که مفسر در اینجا، هم عنصر ارجاع را به عنوان عامل انسجام معرفی کرده و هم اینکه آشکارا از کلمه «الربط» که یکی از معادل‌های واژه انسجام است، سخن گفته است.

اصطلاحاتی که وی از آن استفاده کرده گرچه اصطلاحاتی عام است اما شیوه تحلیل وی به گونه‌ای است که به ارتباطی در سطح کلیت کلام که همان نگرش متنی است توجه داشته. گاهی اسم اشاره نقش انسجام‌بخشی میان تعابیر را ایفا می‌کند که مورد توجه ابن‌عاشور در تفسیر بوده است و همانطور که می‌دانیم اسم اشاره نیز به مانند ضمائر یکی از انواع انسجام‌ساز متن است (شاذلی، ۲۰۰۳، ص ۴۱۶). اینگونه قربتها در اشاره همزمان به نقش انسجامی ضمائر و اسم اشاره است که در خصوص ابن‌عاشور تا حدودی تمایز ایجاد می‌کند.

۱-۲. جایگزینی

جانشینی یکی دیگر از ابزارهای اساسی در انسجام‌بخشی به متن است و از آنجایی که یک فرایند درون‌متنی است، آن را به عنوان یکی از عناصر انسجام‌ساز متنی مطرح می‌کنند:

«بیشتر گونه‌های جانیشینی ارجاع به ما قبل است، یعنی ارتباط عنصر پسین به عنصر پیشین و به این خاطر جانیشینی یکی از عناصر مهم در انسجام متن به شمار می‌آید» (خطابی، ۱۹۹۱، ص ۱۹).

به عبارت دیگر جایگزینی عبارت است از جایگزین کردن یک عبارت، اصطلاح، و یا واژه به جای یک جمله یا واحدی دیگر (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲). از آنجا که ذهن خواننده را به ماقبل ارجاع می‌دهد، سبب ارتباط اجزاء مختلف متن می‌شود. در ذیل به نحوه استفاده مفسر از این مؤلفه برای شرح انسجام در آیات پرداخته می‌شود. علی‌رغم اینکه جایگزینی یک پدیده زبانی ظریف است، اما ابن‌عاشور پیش از زبان‌شنا سان جدید، به اهمیت این مؤلفه به عنوان ابزاری برای انسجام بخشی به آیات در تفسیر خود بهره گرفته است و به نوعی وی پیشگام در مجموعه نظریاتی است که در قرن ۲۰ توسط نظریه پردازان غربی با عنوان «انسجام متن» مطرح گردید.

از نمونه‌های مورد بحث برای جایگزینی به عنوان یکی از عوامل انسجام‌ساز معنایی می‌توان به تفسیر ابن‌عاشور از آیه هفده سوره بقره اشاره دارد. خداوند در این آیه کلمه نور را به جای کلمه ضوء آورده است: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (بقره: ۱۷) مفسر در بخشی از تفسیر این آیه که دایر بر توجه وی به مفهوم جانیشینی است می‌نویسد:

«واختیار لفظ النور في قوله: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ دون الضوء ودون النار لأن لفظ النور أنسب لأن النبي يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التي يظهرها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور في القرآن فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة، وعبّر عما يقابله في الحال المشبهة بما بلفظ يصلح لها أو هو بالمشبه أنسب في اصطلاح المتكلم كما قدمنا الإشارة إليه في وجه جمع الضمير في قوله: ﴿بِنُورِهِمْ﴾» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۳۱۰).

همانطور که ملاحظه می‌شود، خداوند در عبارت ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ بر خلاف سیاق آیات کلمه «النور» را آورده است، حال اینکه در ظاهر این تصور نادرست ایجاد می‌شود که می‌بایست کلمه «الضوء» آورده شود. جایگزینی کلمه «نور» به جای «الضوء» در راستای انسجام و اعجاز و بلاغت قرآنی آورده است، موضوعی که از نگاه ابن‌عاشور پنهان نمانده است و از نگاه وی، انتخاب لفظ نور در عبارت ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ بدون تکرار «الضوء» و همچنین «النار»، به گونه هدفمند انجام گرفته است. زیرا ذکر کلمه نور در اینجا از دیگر واژگان متناظر شایسته‌تر است که این شایستگی را با واژه «أنسب» بیان نموده است.

در اینجا ابن‌عاشور به تفسیر و چرایی جایگزینی نور به جای الضوء اشاره کرده است و به مناسب بودن آن برای بیان بهتر سیاق و هماهنگی آن با گفتمان قرآنی — اسلامی را ذکر نموده است، موضوعی که تلاش وی برای توجیه کلام به عنوان واحدهای کوچک سازمان دهنده متن مورد توجه بوده است. چنین تعبیرهای دقیق و ظریف نشان از لطافت و اوج دقت ابن‌عاشور در بکارگیری این عنصر انسجامی می‌باشد. با توجه به اهمیت عنصر جانشین شده در انسجام و اعجاز آیات قرآنی، این ظرافت از نگاه دیگر مفسران نیز پنهان نمانده است. به عنوان نمونه در کشف زمخشری در ذیل همین آیه می‌خوانیم:

«نور» بلیغ تراز «ضوء» است، برای اینکه ضوء دلالتی افزون تراز نور دارد، در آن صورت این گمان پیدا می‌شد که ممکن است مراد همان دلالت بیشتر باشد و در واقع نور همچنان برجای مانده است، اما هدف در اینجا از بین بردن هر نوری است که آنان در اختیار داشته‌اند و زدودن آنها از بنیان است» (زمخشری، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۷۴).

یا مفسر دیگر آلوسی در همین رابطه می‌نویسد:

«والنور منشأ الضیاء ومبدؤه كما یشیر إليه استعمال العرب حیث أضافوا الضیاء ... وأشار سبحانه إلى نفي الضیاء الذي هو مقتضى الظاهر بنفي النور

واذها به لأنه أصله وبنفي الأصل بننفي الفرع» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۸).

در واقع در تفسیرهایی دیگر نیز به اهمیت نور و چرایی جایگزینی این واژه به جای واژه ضوء و دیگر واژگان اشاره شده است و علت و زیباشناسی آن مورد بررسی قرار گرفته است. آنچه در نزد مفسران اهمیت دارد، گزینش واژگانی بلاغت آفرین در آیات قرآن کریم است که در آن با دقت تمام انتخاب شده و اگر جایگزینی کلمه‌ای به جای کلمه‌ای دیگر صورت گرفته، از روی یک اندیشه و اعجاز بلاغی — معناشناختی کارآمد است نه بر حسب صدفه و تصادف.

بنظر می‌رسد که ابن عاشور در بیان تعبیرهای بلاغی — زبانی در مورد این آیه تفاسیر قبل از خود را به دقت مورد مذاقه قرار داده است. به مانند آنچه در آیه ۱۲۰ سوره عمران رخ داده و مفسر به نقش مهم گزینش کلمات، اشاره کرده است، آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِن تَضَرُّوا وَمَنْ يَضُرُّوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ (آل عمران: ۱۲۰) شاید به نظر رسد کلمه اذی را به جای کلمه الضرّ به طور عادی و طبیعی آمده است. اما مفسر شرح می‌دهد که جایگزینی کلمه الضر در اینجا به جای دیگر واژگان و کلمات متقارب‌المعنی، با سیاق و بافت کلام ارتباط تنگاتنگی دارد به نحوی که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، وی در تفسیر این آیه بیان می‌دارد:

«أرشد الله المؤمنين إلى كيفية تلقي أذى العدو: بأن يتلقوه بالصبر والحذر، وعبر عن الحذر بالاتقاء أي اتقاء كيدهم وخداعهم، وقوله لا يضركم كيدهم شيئاً أي بذلك ينفي الضر— كله لأنه أثبت في أول الآيات أنهم لا يضرّون المؤمنين إلا أذى، فالأذى ضر خفيف، فلما انتفى الضر— الأعظم الذي يحتاج في دفعه إلى شديد مقاومة من القتال وحراسة وانفاق، كان انتفاء ما بقي من الضر— هينا، وذلك بالصبر على الأذى، وقلة الاكتراث به، مع الحذر منهم أن يتوسلوا بذلك الأذى إلى ما يوصل ضرا عظيما» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۶۸).

بنابراین ابن‌عاشور در اینجا به طور دقیق به چرایی کاربرد کلمه الضر و نقش آن در انسجام و پیوستگی بافت جمله و ارتباط آن با سایر جملات و آیات قبلی اشاره کرده است که این نشان از دقت بالای وی تلاش برای ارائه تحلیل زبانشناختی از متن و نگرین به متن به عنوان یک واحد کلی مؤثر در القا پیام دارد. در اینکه به طور دقیق به شمولیت معنا الضر و شایستگی آن برای ذکر در این آیه اشاره کرده است و مهمتر از همه آنجایی است که ابن‌عاشور جایگزینی کلمه الضر را در بخش دوم آیه با کلمه «إن» در ابتدای آیه را تحلیل نموده است و ارتباط منسجم موجود در این دو کلمه را بیان کرده است.

۳-۱. حذف

دیگر مؤلفه مهم انسجام دستوری حذف است، بدیهی است که این حذف به منظور به وجود آوردن انسجام متنی است، چرا که حذف یکی از عوامل پیوستگی و ارتباط میان جمله‌های ماقبل و مابعد می‌باشد و نشان از ایجاز متن است (مدرسی، ۱۳۹۱، ص ۵۷). جرجانی در بیان جایگاه حذف در انسجام بخشی تأثیر حذف را عجیب و شبیه به سحر می‌داند و بر این باور است که گاه نیابردن لفظی از ذکرش فصیح‌تر است (جرجانی، ۱۹۸۴، ص ۱۴۶). از این رو یکی از نشانه‌های حذف بلیغ آن است که اگر محذوف آشکار شود زیبای هنری و نوع آوری کلام زائل می‌شود (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶۸) در ذیل به تحلیل نگاه ابن‌عاشور به این مؤلفه پرداخته می‌شود.

ابن‌عاشور به حذف به عنوان یک عنصر مهم انسجام‌بخش توجه نموده است. در واقع وی به زیبا شناسی عنصر حذف در آیات قرآنی دقت داشته است. از جمله موارد حذف در آیه ۴۱ سوره فصلت است که مفسر تحلیلی دایر بر تبیین نقش و کارکرد حذف در انسجام ارائه داده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لَهُمْ لَكِتَابًا عَزِيزًا﴾ (فصلت: ۴۱) مفسر در تفسیر خود می‌گوید:

«الأحسن أن يكون تقديره بما تدل عليه جملة الحال من جلاله الذكر ونفاسته، فيكون التقدير: خسروا الدنيا والآخرة، أو سفهوا أنفسهم أو نحو ذلك مما تذهب إليه نفس السامع البليغ، ففي هذا الحذف توفير للمعاني وإيجاز في اللفظ يقوم مقام عدة جمل، وحذف خبر إن إذا دل عليه دليل وارد في الكلام. وأجازه سيبويه في باب ما يحسن السكوت عليه من هذه الأحرف الخمسة، وتبعه الجمهور، وخالفه الفراء فشرطه بتكرّر إن» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۴، ص ۳۰۷).

با توجه به تفسیر وی از این آیه، حذف در این آیه در سطح جمله رخ داده و نه تنها یک جمله بلکه چند جمله از نگاه او در این آیه حذف شده است. اما نکته مورد بحث زمانی است که مفسر این حذف را دلیلی بر توفير معنای کلام و ایجاز سخن دانسته است. وی در ادامه می گوید که کلام بر موارد و معنای محذوف دلالت می کند. این یعنی اگر جملات محذوف ذکر شود، کلام دچار حذف و زیاده گویی می شود و در نتیجه انسجام و ایجازی که آیه قرآنی از آن برخوردار است، گرفته می شود. ابن عاشور در ادامه تفسیر، نقل قولی از سیبویه آورده است که طبق آن سکوت در اینجا از کلام زبینه تر است. با چنین استنادی مفسر به تأیید زیباشناسی حذف در آیه پرداخته است.

در راستای تبیین زیباشناسی حذف به ویژه بیان کارکرد انسجامی آن، ابن عاشور از دستاوردهای نحوی مهم که به نوعی نشانگر و مبین این نوع کارکرد حذف هستند بهره گرفته است. از جمله آنها مقوله «حذف و الإیصال» است که از اندیشه های نحوی مکتب کوفه است و ابن عاشور از آن برای تحلیل حذف در چندین موضوع از آیات قرآنی بهره گرفته است. زیرا در این نوع از حذف همانطور که از نامش پیداست، حذف توأمان با ایصال و پیوند جمله به واحد زبانی دیگر انجام می گیرد و چنین موضوعی عملاً فرایند انسجام را تقویت می کند. از جمله این موارد تفسیر ابن عاشور از آیه ۴۰ سوره اسراء است که خداوند در آن می فرماید: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (الإسراء: ۴۰) که در تفسیر آن بیان می دارد:

«والإصفاء: جعل الشيء صفوا، أي خالصا، وتعدية أصفى إلى ضمير المخاطبين على طريقة الحذف والإيصال، وأصله: أفأصفى لكم. وقوله: بالبنين الباء فيه إما مزيدة لتوكيد لصوق فعل (أصفى) بمفعوله. وأصله: أفأصفى لكم ركم البنين» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۵، ص ۱۰۸).

بنابراین در نگاه ابن‌عاشور، حذف نه تنها به رخنه کلام منجر نمی‌شود، بلکه پیوستگی آن را دوچندان کرده است و این موضوع در راستای انسجام معجزه‌آفرین میان ارکان مختلف آیات قرآنی است.

۲. انسجام واژگانی در تفسیر التحریر و التنویر

انسجام واژگانی یکی از ابزارهای انسجام متن است که در حوزه واژگان به وقوع می‌پیوندد، و مبتنی بر رابطه‌ای که واحدهای واژگانی زبان به لحاظ محتوای معنای شان دارند. (آقاگل زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸) از نظر هالیدی انسجام واژگانی تکرار یک مفهوم است و شامل تکرار و هم‌آیندی است. (هلیدی و حسن، ۱۹۷۶، ص ۴) ابن‌عاشور در باره اهمیت واژگان می‌گوید:

«واهتمت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن

ضبط كثير منه قواميس اللغة» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۸).

یعنی به تبیین معانی دقیق و محققانه معنای واژه‌ها در زبان عربی همت ورزیدم، تا جای که فرهنگ‌های لغت (زبان عربی)، ثبت و ضبط بسیاری از آن را ترک کرده است. در این محور بر اساس نظر هالیدی به بررسی دو مؤلفه مهم در انسجام واژگانی، یعنی تکرار و هم‌آیی و چگونگی کاربرد آن در تفسیر التحریر ابن‌عاشور می‌پردازیم.

۲-۱. تکرار

مهمترین عنصر انسجام بخش واژگانی تکرار است که علاوه بر انسجام برای کارکردهای بلاغی متنوعی هم به کار می‌رود. تکرار در اصطلاح چنین تعریف شده است:

«ذکر شدن مجدد یک لفظ است که مرجع آنها یکی است و از آنجایی که در اینجا هم سخن از دو عنصر مرتبط است به مفهوم ارجاع قرابت پیدا می‌کند. به این معنایی که در این جا هم عنصر زبانی دوم به عنصر اول بر می‌گردد و در نتیجه گونه‌ای از انسجام و پیوستگی میان این دو برقرار می‌گردد. همچنین این تکرار می‌تواند تشکیل دو زنجیره کلامی مستقل تشکیل دهد که در زنجیره اول جمله و بند مورد نظر که کلمه اول در آن آمده است با جمله و یا بند مورد نظر دوم که آن کلمه در آن تکرار گردیده است تلازم و هم بستگی پدید می‌آورد» (عبدالمجید، ۱۹۹۷، ص ۷۹).

تکرار، عامل انسجامی، کاربرد عنصر موجود در متن پیشین در متن پسین است (البرزی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴). ابن عاشور به نقش آفرینی عنصر تکرار در متن تفسیر التحریر و التنویر بویژه تکرار داستانهای قرآنی توجه ویژه‌ای داشته است و «فایده تکرار داستانها را جلب توجه مخاطب به اهمیت مضمون و رسوخ آن در ذهن مخاطب می‌داند» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۶۸). ابن عاشور در بیان فایده تکرار علاوه بر کارکردهای بلاغی که علماء بلاغی و مفسرین قبل بدان پرداخته اند در خلال تفسیرش به مزایای دیگر تکرار از جمله کارکرد انسجامی متن پرداخته‌اند و از آن بهره برده‌اند. به عنوان نمونه در تفسیر آیه ذیل ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ (إبراهيم: ۳۷) که در آن می‌گوید:

«جمله ﴿إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ مستأنفة لا ابتداء دعاء آخر. وافتتحت بالنداء لزيادة التضرع. وفي كون النداء تأكيدا لنداء سابق ضرب من الربط بين الجمل المفستحة بالنداء ربط المثل بمثله» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۳، ص ۲۴۰).

همانطور که مشاهده می‌شود، ابن‌عاشور آوردن نداء در این آیه را علاوه بر قصد تأکید برای پیوست میان جملات دانسته است. آنچه در اینجا بیش از همه مورد توجه قرار می‌گیرد. اهتمام ابن‌عاشور به ایجاد انسجام با تکرار در چندین آیه و در سطح متنی است، نه اینکه در سطح یک عبارت یا آیه بدان پردازد. به همین صورت زمانی که تکرار موصول در چندین آیه را ابزاری مهم برای انسجام میان آیات قلمداد کرده و آن را از جهت ایجاد پیوستگی از عطف مهم‌تر دانسته است. در همین راستا، در تفسیر آیات ذیل از سوره مومنون: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ (۵۷) ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (۵۸) ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ (۵۹) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ (۶۰) ﴿أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ (المؤمنون: ۵۷ - ۶۱) مفسر در تفسیر این آیه، با رویکرد متن‌محورانه بیان می‌دارد:

«این لاهتمام بالخبر، والاتیان بالموصولات للايماء إلى وجه بناء الخبر وهو أنهم يسارعون في الخيرات ويسابقون إليها وتكرير أسماء الموصولات للاهتمام بكل صلاة من صلاتها فلا تذكر تبعاً بالعطف. والمقصود الفريق الذين اتصفوا بصفة من هذه الصلوات. و ﴿مِنْ﴾ في قوله ﴿مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ﴾ للتعليل»
(ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۸، ص ۷۶).

تکرار موصولات در اینجا به پیوند میان صله‌ها انجامیده است و با توجه به این تکرار است که ارتباط صله با موصول قویتر شده است و چنانچه چنین تکراری در سطح موصول رخ نمی‌داد، کلام دچار پریشانی و عدم توجه به صله‌های مذکور می‌گشت. به ویژه زمانی که در جمله آخری، عطف را کنار نهاده و صرفاً به موصول بسنده کرده است. از نگاه ابن‌عاشور در ادامه خداوند برای ایجاد پیوند تنها بر تکرار اکتفا کرده و به دیگر حرف عطف او را قبل از موصول ذکر نکرده است. در چنین مواردی ابن‌عاشور آگاهانه از نقش تکرار در انسجام بخشی به آیات سخن گفته است.

۲-۲. هم آیی

دومین مؤلفه مهم در سطح واژگانی انسجام‌ساز، هم آیی^۱ یا همایش است.

«هم آیی یکی از عوامل انسجام متن است که توسط زبان‌شناسان متن به عنوان یکی از عناصر متنوارگی مطرح شده است. در هم آیی واژگان متن که به هر دلیلی دارای نمود بیشتر در بافت زبانی هستند با پراکندگی خود در سطح متن باعث انسجام بخشی به پیکره متن می‌شوند. هم آیی از طرق مختلفی همچون ارتباط با موضوع خاص، تقابل، شمول مشترک، عضویت در مجموعه‌ای خاص و جز آن در متن دیده می‌شود. هرچه کاربرد متن هدفمند این عامل در متنی بیشتر باشد خواننده موضوع اصلی و فرعی متن را به نحو بهتری دریافت می‌کند» (آلبویه لنگرودی و نظری، ۱۳۹۱، ص ۲۵).

به عبارت دیگر «توقع آمدن کلمه‌ای معین در متن به سبب حضور کلمه‌ای دیگر است» (رمضان النجار، ۲۰۰۶م، ص ۳۳۱) در واقع هم آیی ناظر بر گرایشی است که برخی از کلمات به وقوع در کنار هم دارند. در اینجا به تحلیل نگرش ابن عاشور به مؤلفه هم آیی در ایجاد انسجام پرداخته می‌شود.

هم آیی با دو تکنیک مهمش که القاکننده انسجام است، یعنی تضاد و ترادف، مورد توجه ابن عاشور بوده است. مفسر با رویکردی متن‌محورانه، به واکاوی مناسبت و هماهنگی میان کلمات به واسطه تضاد و ترادف اشاره کرده است. به عنوان مثال در تفسیر آیه ۸۰ سوره مومنون که خداوند می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (المؤمنون: ۸۰) به تبیین مفهوم تضاد که روشی برای ایجاد انسجام میان اجزا متن بود اشاره نموده است، آنجا که می‌نویسد:

«وأما ذكر الإمامة فلمناسبة التضاد، ولأن فيها دلالة على عظيم القدرة والقهر.
ولما كان من الإحياء خلق الأيقاظ ومن الإمامة خلق النوم كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ

^۱Collocation

يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴿الزمر: ۴۲﴾ الآية عطف على ذلك أن بقدرته
اختلاف الليل والنهار لتلك المناسبة، ولأن في تصريف الليل والنهار دلالة
على عظيم القدرة» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۸، ص ۱۰۵).

همانطور که مشاهده می‌شود، ابن عاشور از کلمه مناسبت که به نوعی با اصطلاح انسجام
هماهنگ است اشاره نموده است. همچنین شرح داده است که چه سان دو واژه متضاد از
«اماتة و حیات» و همچنین در ادامه از «لیل و نهار» در یک قالب محکم و متحد به کار رفته
است و جملگی برای تقویت یک مفهوم، یعنی نشان دادن قدرت و قوت الهی به کار رفته‌اند
از جهت انسجامی «این آیه از نظر معنا مترتب بر دو آیه قبلی است و زنده کردن و میراندن
یک سنت همیشگی الهی می‌باشد و چون زندگی و مرگ بدون مرور زمان و آمدن شب و
روز محقق نمی‌شود عبارت بعدی نیز متوقف بر جمله قبل است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵،
ص ۵۴).

در واقع هم‌آوایی میان مفاهیم به هم‌آوایی میان واژگان انجامیده و انسجامی در خور
توجه در آیه خلق کرده است. چنین شکلی از انسجام را در تفسیر آیات ذیل از سوره دخان
که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿۵۱﴾ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿۵۲﴾ يَلْبَسُونَ مِنْ
سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ ﴿الدخان: ۵۱ - ۵۳﴾ به صورت کوتاه و مختصر به نقش انسجام
بخشی میان کلمات موجود در این آیات با آیات قبلی در یک سطح متنی و کلی اشاره
می‌کند، آنجا که می‌نویسد:

«استئناف ابتدائی انتقال به الکلام من وصف عذاب الأثم إلى وصف نعيم

المتقين لمناسبة التضاد على عادة القرآن في تعقيب الوعيد بالوعد والعكس»

(ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۵، ص ۳۱۶).

در اینجا نیز مفسر آشکارا به مفهوم مناسبت و ارتباط موجود میان واژگان که در راستای
ارتباط میان مفاهیم و اصول دینی و اسلامی است به کار رفته است اشاره کرده است و به

عبارتی دیگر به مفهوم مهمتری چون سیاق یا بافت قرآنی که نقش بی‌بدیلی در انسجام متن دارد پرداخته است.

در این نمونه همانطور که دیده شد، ابن عاشور با کلیدواژه «المناسبة» به تحلیل پدیده‌های تضاد میان آیات می‌پردازد. به همین شکل در نمونه ذیل، چنین مناسبتی میان چندین واژه به شکل مراعات نظیر دیده می‌شود، در واقع مفسر ما با مهارتی خاص، از عناصر مختلف انسجام بخش و زیبایی‌آفرینی متنی در متن تفسیر خود بهره برده است. خداوند در آیه ذیل می‌فرماید:

﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ (۱۲) ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر: ۱۲ — ۱۳). اما مفسر بنا بر رویکرد کلی‌نگرانه خود، بعد از ذکر و بیان تناسب میان کلمات می‌گوید:

«ومناسبة الانتقال هي وصف العلي الكبير، لأن جملة ﴿يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ تناسب وصف العلو، وجملة ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ تناسب وصف الكبير بمعنى الغني المطلق» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۴، ص ۱۰۲).

در اینجا مفسر به طرز شایسته‌ای به تناسب میان دو واژه پایانی آیه و ارتباطی که این دو آیه با آیات قبلی دارد، اشاره کرده است. ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر مانند دیگر مفسران معاصر به تبیین و توضیح مترادفات در قرآن پرداخته که این مترادفات در تفسیر وی ضمن دوری از یکنواختی که در تکرار محض است سبب انسجام آن نیز شده است. زهرانی می‌گوید؛ ابن عاشور بر این باور است که دو لفظی که بر یک معنا دلالت یکسان داشته باشند مترادف بشمار می‌روند (زهرانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۸۸).

ابن عاشور پدیده مترادف را از اسالیب تفنن بشمار آورده و از آن جا که در مقدمه دهم می‌گوید:

«ومن أساليب ما أسمىه بالتفنن ... والإتيان بالمترادفات عند التكرير تجنبا لثقل

تكرير الكلم» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۱۱۶).

ابن‌عاشور اصل را در زبان، بر عدم مترادف دانسته اند چنانچه خود وی می‌گوید:

«لأن الاصل في اللغة عدم الترادف...» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص

۲۲۲).

بدین خاطر است که ابن‌عاشور گاهی مترادف تام را قریب المعنی و تفاوت‌های آنها را بر ذکر کرده و گاهی هم به وجود مترادف میان دو کلمه پرداخته است. بنابر این اساس مترادف در نگاه ابن‌عاشور به تام و شبه مترادف تقسیم می‌گردد.

۳. انسجام پیوندی در تفسیر التحریر و التنویر

نوع سوم از عوامل انسجام آفرین متن، انسجام پیوندی است و آن شامل روابط معنایی یا منطقی میان جمله‌های سازنده یک متن است. برای مثال یک جمله مسأله‌ای را مطرح می‌کند، جمله بعدی دلیل یا نتیجه یا شرطی برای آن ارائه و یا مطلبی بر آن اضافه می‌کند و چه بسا مثالی یا نمونه‌ای و یا نکته مقابلی برای آن مطلب عرضه می‌کند (فروزنده و بنی طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵). در این بخش از مقاله، سه مؤلفه مهم انسجام پیوندی و چگونگی کاربرد آن توسط ابن‌عاشور در تفسیر ارزنده التحریر و التنویر، مورد سنجش قرار می‌گیرد.

۳-۱. اضافی

بر کاربردترین نوع انسجام پیوندی در متن، انسجام اضافی^۱ است که به قصد شرح و توضیح اضافی به کار می‌رود. این رابطه‌ی معنایی زمانی برقرار می‌شود که جمله‌ای درباره‌ی محتوای جمله‌ی پیشین در متن، مطلبی اضافه کند. این افزوده ممکن است جنبه‌ی توضیحی، تمثیلی و مقایسه‌ای داشته باشد (اخلاقی، ۱۳۷۶، ص ۸۹). در ذیل به بررسی این رابطه در تفسیر

^۱Conjunctions

^۲Additive

ابن عاشور پرداخته می شود. این نوع از انسجام در سوره‌های مدنی که در خصوص قواعد و شرائع اسلامی است، بسامد بالایی دارد.

ابن عاشور در مواضع متعدد به اهمیت چنین انسجامی به ویژه در این سوره‌ها اشاره کرده است و از کاربرد و نقش مؤثر آن در ایجاد انسجام غافل نمانده است، از جمله آنها در تفسیر آیه سوم سوره مائده ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: ۳)، که پیوند اضافی میان اجزاء جملات کاملاً آشکار است و این موضوع سبب شده که مفسر به ارائه تفسیری عادی و سنتی اکتفاء نکند. آنجا که می گوید:

«الشأن في المعطف التناسب بين المتعاطفات، فلا جرم آن هنا المعطوف من نوع المتعاطفات التي قبله، وهي المحرم أكلها. فالمراد هنا النهي عن أكل اللحم الذي يستقسمون عليه بالأزلام، وهو لحم جزور الميسر لأنه حاصل بالمقامرة، فتكون السنين والتاء في تستقسموا مزيدتين كما هما في قولهم: استجاب واستراب. والمعنى: وأن تقسموا اللحم بالأزلام» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۶، ص ۹۶).

در اینجا ابن عاشور به مانند کلمه الربط، از واژه‌ای دیگر که متناظر و هم‌معنای واژه انسجام است، بهره گرفته است و آن کلمه «التناسب» است. وی آشکارا بیان می کند که در ورای این عطف و پیوندهای مکرر، تناسب و نظمی برقرار است و همه این متعاطفات، در حرام بودن و نهی از خوردن و پرهیز از یکی سری اعمال با هم متحدند و ارتباط میان عطف‌ها با تناسب موضوعی حاصل شده است. یا زمانی که در آیه ذیل از سوره سبأ، شرح و توضیح میان اجزاء جمله به واسطه مفهوم استطراد و اعتراض است و این ارتباط با حرف عطف ایجاد شده است که مفسر به نقش آن اشاره نموده است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ

وَرَبِّي لِتَأْتِيَتِكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿سبأ: ۳﴾ مفسر در تفسیر این آیه می‌نویسد:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ﴾، قالوا واعتراضية للاستطراد وهي في الأصل واو عطف الجملة المعترضة على ما قبلها من الكلام. ولما لم تفد إلا التشرية في الذكر دون الحكم دعوها بالواو الاعتراضية وليست هنا للعطف لعدم التناسب بين الجملتين وإنما جاءت المناسبة من أجزاء الجملة الأولى فكانت الثانية استطرادا واعتراضا» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۲، ص ۱۳۸).

در اینجا نیز مفسر بعد از شرح دقیق جملاتی که برای تکمیل معنا و توسعه مفهوم آیه به کار رفته‌اند، به کارکرد عطف چنین جملاتی که به گونه اعتراضی و استطرادی آمده‌اند، پرداخته است و به طور آشکار بیان کرده است که اینگونه عطف‌ها با وجوه مختلف خود، برای مناسبت و پیوند میان اجزای جملات به کار رفته‌اند. در همین راستا ابن‌عاشور به ارتباط میان آیات مختلف یا بررسی انسجام در سطح متنی و وسیعتر اشاره کرده است به عنوان مثال در تفسیر آیه ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ۲۵) به انسجام و ارتباط این آیه با آیات دیگر پرداخته و از واژگان و عبارتهایی که نشانگر توجه وی به تناسب و پیوستگی معنایی است، اشاره کرده است. در واقع مفسر سعی در آشکار ساختن زوایای مختلف انسجام در تفسیر آیات پرداخته است. در ذیل تفسیر این آیه بیان می‌دارد:

«وجعل جملة وبشيره معطوفة على مجموع الجمل المسوقة لبيان وصوف عقاب الكافرين، يعني جميع الذي فصل في قوله تعالى: ﴿وَأَن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ — إلى قوله — ﴿أَعَدَّتْ للكافرين﴾ فعطف مجموع أخبار عن ثواب المومنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين والمناسبة واضحة مسوغة لعطف المجموع على

المجموع، وليس هو عطفاً لجمّة معینة علی جملة معینة الذی یطلب معه التناسب
بین الجمالتین فی الخبریة والاینشائیة» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۲، ص ۳۵۰).

در چنین مواردی، ابن عاشور به طور آگاهانه بر اهمیت عطف که برای گسترش مفاهیم مربوط به سوژه و موضوع مورد نظر آمده اشاره کرده است. لازم به ذکر است که «حرف واو در میان حروف بخاطر انسجام بخشی در متن اهمیت به سزایی دارد و از میان حروف پیوندنا اضافی بسامد بالایی در هر متن دارد» (شاوش، ۲۰۰۹م، ص ۴۰۱).

این حرف مهم عطف که نقش مؤثری در انسجام بخشی آیات ایفا کرده، از نگاه مفسر پنهان نماده است. ابن عاشور در موارد مورد نیاز پیوندهایی مهمی که این حرف عطف برای همبستگی میان جملات ایجاد کرده اشاره کرده است. نگاه هم فراتر از بیان یک پیوند و ارتباط میان جملات با واو است که در دیدگاههای تفسیری مفسران قبل از وی نیز دیده می‌شود، بلکه آنچه در نگاه او تازگی دارد، توجه به مقوله مناسبت و انسجام میان مفاهیم است.

۲-۳. سببی

این نوع از انسجام در زبان عربی معمولاً تحت عنوان «الوصل السببی أو التعلیلی» شناخته می‌شود که در آن یکی از ادوات پیوندنا سببی به کار می‌رود و موارد آن در عربی بسیار است. اما مشهورترین ادات سببی در زبان عربی لعل است (عبابنه، ۲۰۱۳م، ص ۵۲۹). گاهی اوقات ارتباط سببی با ارتباط زمانی تقارن پیدا می‌کند، زیرا دو گزاره‌ای که در پی هم می‌آید و از جهت سببی میان آنها پیوند برقرار است، از جهت زمانی نیز از توالی زمانی برخورداراند، به گونه‌ای که اولی دیرتر از دومی اتفاق افتاده و در عین حال دومی سبب و نتیجه اولی نیز محسوب می‌شود» (زناده، ۱۹۹۳م، ص ۴۸).

ابن عاشور در مواقع مورد نیاز بسیار ماهرانه به ارتباط سببی میان جملات آیات قرآنی اشاره کرده است و به مانند زبان‌شناسان جدید، ارتباطی را که ناشی از یک علت و معلول

است را در تفسیر خود گنجانده است، از جمله این موارد، می‌توان به تفسیر ابن‌عاشور در آیه ذیل از سوره مائده اشاره نمود که در آن به طور اشاره به تعلیل و نقش آن در انسجام بخشی به کلمات و ارتباط میان جملات اشاره کرده است؛ خداوند می‌فرماید: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيُبْتُ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّائِسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهُدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِيَتَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ۹۷) اما مفسر در تفسیر خود از این آیه بیان می‌دارد:

«وقوله: ﴿ذَلِكَ لِيَتَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، مرتبط بالكلام الذي قبله بواسطة لام التعليل في قوله ﴿لِيَتَعَلَّمُوا﴾ ومفاد لام التعليل الربط بالكلام السابق، فلم يكن في هذا الكلام شيء جديد غير التعليل، والتعليل اتصال وليس باستئناف، لأن الاستئناف انفصال. وليس في الكلام السابق ما يصلح لأن تتعلق به لام التعليل إلا قوله جعل. وليست الإشارة إلا للجعل المأخوذ من قوله جعل» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۷، ص ۵۹).

همانطور که مشاهده می‌شود، نویسنده صراحتاً از مفهوم پیوند علی (سببی) سخن گفته است و آشکارا از کلمه «الربط» که معادل مفهوم انسجام است، بهره گرفته است. بنابراین صرف بیان علت در اینجا مد نظر نیست که در این صورت تفاوتی با مفسران دیگر نمی‌نمود، بلکه تلاش برای بیان کارکرد انسجامی این گونه ادوات در متن قرآنی است.

همچنین شرح داده است که انسجام در سطح جملات یا متنی رخ داده است. همان چیزی که در انسجام پیوندی زبانشناسی جدید مدنظر است. مفسر به همین اشاره گذرا بسنده نکرده و در ادامه توضیح داده است که این لام تعلیل به منزله اتصال است و فرض استئناف آن از پایه نادرست است. زیرا آنچه اهمیت دارد، پیوند میان جملات است که با اتصال ممکن می‌گردد در حالی که استئناف دایر بر افتراق و جدایی میان ارکان متن است.

چنین انسجامی که ابن عاشور به طور دقیق با واژگان مخصوص در انسجام بیان کرده از نگاه دیگر مفسران پنهان نمانده است. به عنوان مثال در تفسیر المحيط در همین رابطه می‌خوانیم:

«مناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة وذلك أنه تعالى ذكر تعظيم الإحرام بالنهي عن قتل الوحش فيه بحيث شرع يقتله ما شرع وذكر تعظيم الكعبة بقوله ﴿هديا بالغ الكعبة﴾» (اندلسی، ۱۹۹۲م، ج ۴، ص ۳۷۲).

در این تفسیر نسبتاً کهن مفسر از واژه مناسبه استفاده کرده است. در واقع او نیز به این انسجام قائل است اما ابن عاشور دقیق‌تر و هوشمندانه‌تر نوع مناسب و اصطلاحی نزدیک به مفهوم انسجام به کار برده است که ارزش زبان‌شناسی تفسیر وی را چندبرابر می‌کند. ارتباط سببی میان مضمون‌های جملات با استفاده از حروفی نظیر حروف تأکید انجام می‌گیرد و این موضوع در آیات قرآنی به طور مکرر به کار رفته است که در مواقع لزوم ابن عاشور قبل از زبان‌شناسان جدید به این مهم پی برده و کارکرد انسجام بخشی آن را مورد تأیید قرار داده است، به عنوان مثال در آیه ذیل از سوره عنکبوت، ﴿وَلَمَّا أَن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُونَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (العنكبوت: ۳۳) مفسر بیان می‌دارد:

«وَأَن حرف مزید للتوكيد وأكثر ما يزداد بعد لما وهو يفيد تحقيق الربط بين مضمون الجملتين اللتين بعد لما، فهي هنا لتحقيق الربط بين مجيء الرسل ومساءة لوط بهم» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۰، ص ۲۴۴).

در اینجا مفسر به طور صریح و آگاهانه بیان نموده است که فراتر از مفهوم تأکید برای حرف «أَن»، مفهوم ارتباط میان جملات است که به صورت سببی و پیاپی یکی منجر به شکل‌گیری دیگری می‌شود. اینکه در آیه کریمه آن به عنوان ادات سببی ارتباط میان آمدن

لوط از میان قوم و نزول عذاب با آنها که یکی منوط به دیگری است که در اینجا ابن‌عاشور، علی‌رغم اینکه آن جزو حروف زائد است، اما برای همین حرف زائد علاوه بر کارکرد تأکید کارکرد پیوند بخشی را هم ذکر کرده است. نقش حرف آن در اینجا به قدری است که تفاسیر قدیم هم از آن غافل نمادند، از جمله زمخشری مفهوم آن را با این تعابیر بیان کرده می‌نویسد:

«أَنَّ صَلَاةَ أَكْدَتِ وَجُودَ الْفَعْلَيْنِ مَتْرَبًا أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ فِي وَقْتَيْنِ مُتَجَاوِرِينَ لَا فَاصلَ بَيْنَهُمَا، كَأَنَّهَا وَجَدَا فِي جِزَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الزَّمَانِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: كَمَا أَحْسَسَ بِمَجِيئِهِمْ فَاجْتَاةَ الْمَسَاءَةِ مِنْ غَيْرِ رَيْثٍ»، خَيْفَةَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَوْمِهِ وَضَاقَ بِهِمْ دَرْعًا وَضَاقَ بِشَأْنِهِمْ وَتَدَبَّرَ أَمْرَهُمْ ذَرْعَهُ أَيْ طَاقَتْهُ» (زمخشری، ۲۰۰۱م، ج ۳، ص ۴۵۳).

در اینجا نیز زمخشری به سبب اشاره نکرده اما به نقش آن در آمدن فعلی بعد از فعل دیگر اشاره کرده است به گونه‌ای که هر دو در یک زمان در حال رخ دادن است و یکی مسبب دیگری است. این در واقع نشان از ادوات و ابزارهای انسجام ساز قرآنی دارد که ابن‌عاشور با ظرافت تمام آنها را ذکر و بیان کرده است.

۳-۳. زمانی

آخرین شاخصه انسجام پیوندی، ارتباط زمانی است که در داستان‌ها و گفتارهایی با صبغه روایی و داستانی به کرات دیده می‌شود و در نقد عربی از آن با عنوان «الوصل الزمینی» یاد می‌کنند (خطابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱). در این نوع از انسجام، ادوات انسجام و حروف عطف در صدد ایجاد یک نوع هماهنگی و پیوستگی زمانی میان عبارات هستند (عزّه شبل، ۲۰۰۷م، ص

۱۷)، ادواتی نظیر، واو، فاء، ثم و غیره که برای بیان جلوه های مختلف زمان در متن به کار می رود.

همانند دیگر عناصر انسجامی، ابن عاشور از بیان ارتباطی که به واسطه ادوات ربط زمانی میان جملات ایجاد می شود، غافل نیست. از جمله مواردی که وی به این مؤلفه انسجامی اشاره کرده، تفسیر وی از آیه ۲۴ در سوره نساء است که پیوند میان جملات را دلیل بر انسجام و ائتلاف میان آنها دانسته است. ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا تَرَاضِيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ۲۴) مفسر در تفسیر خود اشاره دقیقی به ارتباط آن با آیه قبلی نموده است، آنجا که می گوید:

﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ وما بعده، وبذلك تلتئم الجمل الثلاث في الخبرية المراد بها الإنشاء، وفي الفعلية والماضوية» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۵، ص ۵).

همین بند کوتاه کافی است که نویسنده به عطف موجود در این آیه با آیه قبلی اشاره کند که تناسب در اینجا علی رغم تضاد میان دو مفهوم برقرار است و نویسنده این تناسب را از جهت زمانی شرح داده است، هرچند علاوه بر آن تضاد میان این کلمات که در باره قوانین حرام و حلال الهی آمده است، نشانگر تناسب و انسجام است. نویسنده در ادامه به واژه «الثام» اشاره می کند که یکی دیگر از واژگان هم معنا و متناظر انسجام و اتساق است و این فرایند متحد را در یک ساختار دستوری زمانی تبیین نموده است. اینکه جملات در خبری بودن که مقصود آنها انشاء است، مطابق عمل نموده است و همچنین در اینکه هر دو نوع جملات از نوع جملات فعلیه و ماضویه هستند. در واقع زمان بیان شده در آن زمان گذشته است که در پی شرح یک قاعده فطری و اساسی است و آنچه از جهت زبانی مورد توجه است ارتباط و هماهنگی میان زمان که مورد نظر ابن عاشور هم بوده است. با این توضیحات می توان استنباط

کرد که ابن‌عاشور با نگاهی ژرف پیوند معنایی میان آیات را پی می‌برد و همچنین توجهی دقیق به وجود ادوات وصل در درون آیات دارد.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از تجزیه و تحلیل داده‌های این جستار را می‌توان در قالب سه دستاور کلی جمع‌بندی نمود و آنها عبارت‌اند از:

۱. ابن‌عاشور در تفسیر آیات به کاربرد آگاهانه و صریح از ادوات انسجام بهره گرفته است نه به شکل تصادفی. بلکه نویسنده در موارد مختلفی از انسجام و واژگان و اصطلاحات آن به طور آگاهانه و شفاف استفاده کرده است و به طور واضح تبیین کرده است که آیات از انسجام برخوردار است که این نشان از آگاهی و وقوف کامل بر بر مقوله انسجام در آیات دلالت دارد و هم اینکه نویسنده با توجه به این آگاهی و وقوف کامل به صورت صریح و مستقیم از آن بهره گرفته است.

۲. دستاورد دیگر این پژوهش منوط به جامعیت و توجه به بیشتر مؤلفه‌های انسجام متن است بنابراین مفسر به انسجام به طور کلی یا به یک نوع از انواع انسجام همچون ضمیر یا حروف سببی اکتفا نکرده است بلکه در تفسیر وی غالب مؤلفه‌های انسجام از ضمیر گرفته تا حذف و جایگزینی و تکرار و غیره مورد توجه بوده است که این موارد به طور شگرف ما را به همانندی آراء آن با دیدگاه امثال هلیدی سوق می‌دهد، هرچند از ترتیب و نظم خاصی برخوردار نیست و به طور نظام‌مند و نظریه‌ای ارائه نگردیده است.

۳. دستاورد سوم این جستار را می‌توان در تلاش نویسنده برای تحلیل پیوستگی انسجام میان متن به عنوان عوامل ویژگی متن در نظر گرفت. بنابراین نویسنده نه به مانند بسیاری از

کسانی که در پدید آمدن چنین نظریاتی دخیلند به صورت گذرا و مبهم به عوامل انسجام ساز توجه نکرده است، بلکه با تشریح و تفسیر این موارد را تحلیل کرده است و خواننده را بر اهمیت انسجام چنین ادواتی آگاه می‌کند. در واقع ابن عاشور سعی کرده تحلیلی مبتنی بر کاگرد مقوله انسجام ارائه دهد و به چگونگی ایجاد انسجام و نقش آن به طور عینی و جزئی پرداخته است که این نشان از حساسیت مقوله انسجام و اهمیت آن در دیدگاه مفسر تونسی است. نگارنده بر این باور است که غالب مؤلفه‌های انسجام به صورت درست و آگاهانه در متن تفسیری بکار گرفته شده‌اند، می‌طلبد که از منظر زبان شناختی بویژه زبان‌شناسی متن بنیاد قابل توجه باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. آقاگل زاده، فردوس؛ افخمی، علی (۱۳۸۳ش). «زبان‌شناسی متن و رویکردهای آن»؛ *مجله زبان‌شناسی*، سال ۱۹، شماره ۱، صص ۸۹-۱۰۳.
۲. آل بویه لنگرودی، عبدالعلی؛ نظری، علیرضا (۱۳۹۱ش). «هم‌آیی واژگانی و نقش آن در انسجام خطبه‌های نهج البلاغه»، *فصلنامه متون اسلامی مطالعات ادبی*، سال ۱، شماره ۳، صص ۲۵-۴۶.
۳. آلوسی، السید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن اثیر، ضیاءالدین (بی تا). *المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر؛ تحقیق: احمد الحوفی و بدوی طبانہ، القاہرہ: نهضه مصر.*

٥. ابن عاشور، محمد الطاهر (١٩٨٤م). **تفسير التحرير والتنوير**؛ تونس: الدارالتونسية للنشر.
٦. احمدی، بابک (١٣٩٠ش). **ساختار و تأویل متن؛ تهران**: مرکز، چاپ دوازدهم.
٧. اخلاقی، اکبر، (١٣٧٦ش). **تحليل ساختاری منطق الطير عطار؛ اصفهان**: فردا.
٨. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف (١٩٩٢م). **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دارالفکر.
٩. البرزی، پرویز (١٣٨٦ش). **مبانی زبان شناسی متن**، تهران: امیرکبیر.
١٠. جرجانی، عبدالقاهر (١٩٨٤م). **دلایل الإعجاز**، تعليق؛ محمود محمد شاکر، قاهره: مکتبه الخانجي.
١١. خطابی، محمد (١٩٩١م). **لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب**؛ بيروت: المركز الثقافي العربي.
١٢. خليل، ابراهيم (١٩٩٧م). **الأسلوبيه و نظرية النص**؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١٣. خليل، ابراهيم (٢٠٠٧م). **في اللسانيات و نحو النص**؛ عمان: دارالمسيرة.
١٤. رمضان النجار، نادية (٢٠٠٦م). «علم اللغة النصي بين النظرية و التطبيق: الخطاب النبوي نموذجاً»، **علوم اللغة**، شماره ٩.
١٥. زمخشري، محمود بن عمر (٢٠٠١م). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٦. زناد، الأزهر (١٩٩٣م). **نسيج النص؛ بحث فيما يكون به الملفوظ نصا**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

۱۷. زهرانی، مشرف بن احمد جمعان (۱۴۳۰ق). **اثر الدلالات اللغویه فی التفسیر عند الطاهر بن عاشور فی کتابه التحریر و التنویر؛ بیروت: مؤسسه الریان.**
۱۸. شاذلی، الهشیری، (۲۰۰۳م). **الضمیر، بنیته و دوره فی الجملة؛ تونس: منشورات کلیة الآداب، جامعة منوبة.**
۱۹. شاولش، محمد (۲۰۰۱م). **أصول تحلیل الخطاب فی النظریه النحویة العربیة؛ تونس: المؤسسة العربیة للتوزیع.**
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.**
۲۱. عبابنه، یحیی (۲۰۱۳م). «عنا صر الای تساق والانسجام النصی، قراءة نصیة تحلیلیة فی قصیده أغنیة لشهر أیار»، **مجلة دانشگاه دمشق**، شماره ۲۹.
۲۲. عبدالمجید، جلیل (۱۹۹۷م). **البدیع بین البلاغة العربیة واللسانیات النصیة، القاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب.**
۲۳. فروزنده، مسعود؛ بنی طالبی، امین (۱۳۹۳ش). «ابزارهای آفریننده انسجام متن و پیوستارهای بلاغی در ویس و رامین»، **شعر پژوهشی (بوستان ادب)**، سال ۶، شماره ۲۰، صص ۱۰۷-۱۳۴.
۲۴. لطفی پورساعدی، کاظم (۱۳۷۱ش). «درآمدی به سخن کاوی»؛ **مجله زبان شناسی**، سال ۹، شماره ۱۷، صص ۱۰۹-۱۲۲.
۲۵. محمد، عزه شبل (۲۰۰۷م). **علم لغة النص؛ القاهرة: مکتبه الآداب.**
۲۶. مدرس، فاطمه (۱۳۹۱ش). «انسجام متنی مقالات شمس تبریزی»، **پژوهشنامه نقد ادبی**، سال ۱، شماره ۱، صص ۴۵-۷۲.

۲۷. نظری، علیرضا و خلیل پروینی و کبری روشنفکر، فردوس آقا گل زاده (۱۳۹۰).

«زبان‌شناسی متن و الگوی انسجام در آرای نحوی بلاغی و نقدی عربی قدیم»،

مجله ادب عربی، سال ۳، شماره ۳، صص ۸۳ - ۱۱۲.

28. Halliday & R Hasan. (1976), *Cohesion in English* , London: Longman.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

1. Aghagolzadeh, Ferdous and Afkhami, Ali (2004), "Text linguistics and its approaches," linguistics 19 (1): 89-103.
2. Al-e Boyeh Langroudi, Abdul Ali; Nazari, Alireza (2012), "Lexual co-occurrence and its role in the coherence of Nahj al-Balagha sermons," Quarterly Journal of Islamic Texts of Literary Studies 1 (3): 25-46.
3. Ālusi, Mahmud ibn Abdullah (1415 AH), Ruh al-Maani, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
4. Ibn Athīr, Ziyā' al-Din (nd), Al-Mathal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa al-Sha'ir, Research: Ahmad al-Hawfi and Badwi Tabanah, Cairo: Nahdah Misr.
5. Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir (1984), Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir, Tunisia: Dar al-Tunisiya al-Nashr.
6. Ahmadi, Babak (2011), Structure and Interpretation of the Text, Tehran: Markaz, 12th edition.
7. Akhlagi, Akbar (1997), Structural Analysis of Mantegh al-Tayr of Attar," Isfahan: Farda.
8. Andalusī, Abuhian Muhammad bin Yusuf (1992), Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafseer, Research: Sedqi Mohammad Jameel, Beirut, Dar al-Fikr.
9. Al-Borzi, Parviz (2006), Basics of Text Linguistics, First edition, Tehran: Amirkabir.
10. Jurjani, Abdul Qahir (1984), Dalael al-ejaz, Taaligh; Mahmoud Mohammad Shakir, Cairo: maktabe Al-khanji.
11. Khattabi, Mohammad (1991), Lisaniat al-Nas, Madkhal ila Ensejam al-Khetab, Beirut: Al-markaz al-Thaghafi al-Arabi.
12. Khalil, Ibrahim (2007), Fi al-Lesaniat Wa Nahw al-Nas," Oman: Dar al-Masira.

13. Khalil, Ibrahim (1997), *Al-'Uslūbīyah wa Nazarīyt al-Nass*, Beirut: Arabic Institute for Studeis and Text.
14. Ramazan al-Najjar, Nadia (2006), 'Ilm al-Lughah, 'Ulom al-Lughah, n. 2, vol. 9.
15. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (2001), *Al-Kashaf*, Beirut, Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi.
16. Zanad, Al-Azhar (1993), *Nasīj al-Nas*, Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
17. Zahrani, Musharraf bin Ahmad Juman (1430 AH), *Athar al-Dalalāt al-Lughawīya fi al-Tafsir 'inda Ibn Āhūr fi Kitabeḥī al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Musisah Al-Rayan.
18. Shazli Al-Hashiri (2003), *Bunyatuhū wa Dawruhū fi al-Jumla*, Tunisia: Kuliyyat al-Adab Publishing, Manouba University.
19. Shawash, Mohammad (2001), *'Usūl Tahlīl al-Khitāb fi al-Nazarīyat al-Nahwīyat al-Arabīya*, Tunisia: Arabic Institute for Publishing.
20. Tabatabai, Mohammad Hossein (1417 AH), *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society.
21. Ababneh, Yahya (2013), "Anāsūr al-Itisaq wa al-Insejām al-Nasī," *Damascus University Magazine* 29 (2).
22. Abdul Majeed, Jalil (1997), *Al-Badi' Bayne al-Bilāgha al-Arabiya wa al-Lesania al-Nasiya*, Cairo: Al-Hay'at al-Mesriye al-'Ama lil Kitab.
23. Forouzandeh, Masoud; Banitalebi, Amin (2013), "Tools that create text cohesion and rhetorical continuity in Weiss and Ramin," *Research Poem (Bostan Adab)*, Shiraz University, 6 (20): 134-107.

24. Lotfipour Saedi, Kazem (1992), "Introduction to speech analysis," *Journal of Linguistics* 9 (17): 109-122.
25. Mohammad, 'Izzah Shabal (2007), 'Ilm Lughat al-Nass, Cairo: Maktaba Al-Adab.
26. Modarresi, Fatemeh (2011), "Textual coherence of Shams Tabrizi's articles," *Research Journal of Literary Criticism* 1 (1): 45-72.
27. Nazari, Alireza and Khalil Parvini and Kabri Roshanfekar, Ferdous Agha Golzadeh (2010). "Text Linguistics and Pattern of Coherence in Old Arabic Rhetorical and Critical Syntactic Opinions", *Arabic Literature Magazine*, Year 3, Number 3, pp. 112-83.
28. Halliday & R. Hasan (1976), *Cohesion in English*, London: Longman.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

Layered Stylistics of Jihad Verses Based on Phono-Semantic Analysis (A Case Study of the Word of Jahl and Its Derivatives)

Javad Moein¹

Nourudin Parvin²

Hassan Kharaghani³

DOI : 10.22051/TQH.2021.36308.3233

Received: 29/05/2021

Accepted: ۲۰۲۱/۱۰/۳۰

Abstract

Layered stylistic is one of the structural and cognitive linguistic approaches that studies the various phonetic, lexical, syntactic, rhythmic and ideological layers to explain the hidden layers. The Holy Qur'an, as the only miracle text, has placed the phonetic layer and the letters' tune in its verses wondrously, which leads to create beautiful and melodious verses for its audience. This delightful musical elegance has been revealed with a special luster in Jihad verses. In these verses, the arrangement and composition of the words which have rooted from Jihad along with the musical characteristics of the whisper and apparent letters have created special and fascinating phonetic effects in verses. The frequency of the phonemes used in these verses with the character of Jahr and Hams shows how the Holy Qur'an in a peaceful sphere with fluent melodies invites Muslims to this (Jihad) divine duty. The present study by an analytical-descriptive method, based on the layered stylistics, studies the phono-semantic aspect of Jihad verses. The most important results show that phonetic and semantic congruence of letters and conceptual coordination of selected words have created beautiful images alongside hopeful tune, which remind the results of Jihad for the sake of God for any Muslim.

Keywords: *Stylistics, Jihad Verses, Phonetic Layer, Semantic Congruence.*

¹. The graduated student of the 4th level of Khorasan Seminary (PhD), Member of Arabic Language and Literature Department, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
jmoein56@yahoo.com

². Assistant Professor, Shahid Mahalat Higher Education Center, Qom.
norudin.parvin@yahoo.com

³. Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad.
h.kharaghani@gmail.com



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۱۹-۲۵۱

سبک‌شناسی لایه ای آیات جهاد براساس تحلیل فنوسمانتیک (مطالعه موردی واژه جهاد و مشتقات آن)

جواد معین^۱

نورالدین پروین^۲

حسن خرقانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

DOI: 10.22051/TQH.2021.36308.3233

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

چکیده

سبک‌شناسی لایه ای یکی از رویکردهای زبان‌شناسی ساخت‌گرا و شناختی است که لایه‌های مختلف آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و ایدئولوژیک اثر را بررسی می‌کند تا لایه‌های پنهان آن را تبیین نماید. قرآن کریم به‌عنوان یگانه متن اعجاز آمیز، لایه آوایی و نغمه‌های مربوط به حروف را به گونه شگرفی در آیات خود جای داده که موجب آفرینش ترنم‌های زیبا و گوش‌نوازی برای مخاطب خود شده است. این زیبایی و ظرافت موسیقایی در «آیات جهاد» با جلوه‌های خاص نمودار شده است. در این دسته از آیات، آرایش و چینش واژگان ریشه یافته از «جهاد»، به همراه ویژگی‌های آوایی و موسیقایی حروف مجهور و مهموس، جلوه‌های خاص و شگرف آوایی در آیات آفریده است. بسامد آواهای به کار رفته در این آیات با ویژگی جهر و همس، نشان می‌دهد که چگونه قرآن کریم در فضایی آرام و نغمه‌هایی روان، مسلمانان را دعوت به این فریضه و عبادت الهی می‌کند.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی توصیفی و بر پایه سبک‌شناسی لایه‌ای به بررسی فنوسمانتیک آیات جهاد می‌پردازد؛ مهم‌ترین نتایج حاکی از آن است که تناسب آوایی و معنایی حاصل از صفات حروف و هماهنگی مفهومی با واژه‌های منتخب در آیات، تصویرهای زیبا به همراه موسیقی امیدبخشی را خلق کرده که پیامد جهاد در راه خدا را برای هر مسلمان تداعی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: سبک‌شناسی، آیات جهاد، لایه آوایی، تناسب معنایی.

۱. دانش آموخته سطح چهار (دکتری) حوزه علمیه خراسان و عضو گروه علمی زبان و ادبیات عرب جامعه المصطفی العالمیه مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)
jmoein56@yahoo.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی ره، قم، ایران.

norudin.parvin@yahoo.com
h.kharaghani@gmail.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

مقدمه و طرح مسئله

مفهوم سبک از دیرباز یکی از موضوعات پر مناقشه در میان زبان شناسان بوده است؛ چرا که تبیین دیدگاه روشنی از ساختار یک متن ادبی کار آسانی نیست؛ اما سبک‌شناسی با توجه به روش‌های علمی که در بررسی متون دارد، می‌تواند برجسته‌ترین ویژگی‌های اسلوبی ادیب را برملا سازد.

آواشناسی علمی است که موضوع آن مطالعه‌ی دقیق آواهایی است که در یک زبان به کار می‌روند. آواشناسی یکی از علوم وابسته به زبان‌شناسی است. در بین رشته‌های گوناگون زبان‌شناسی، آواشناسی بیش از همه جنبه تجربی دارد. زیرا، زمینه کار آن مطالعه و توصیف صداهای زبان است، یعنی پدیده‌هایی که وجود خارجی محسوس دارند (مدرسی، ۱۳۸۷: ۱-۲). بی‌تردید بازسازی دانش‌های اسلامی به خصوص تفسیر در پرتو دانش‌های جدید می‌تواند در فهم بهتر قرآن کارساز باشد. اگر به قرآن به عنوان یک متن نگریسته شود، می‌توان آیات آن را در ترازوی سبک‌شناسی سنجید و زیبایی‌های آن را برای خواننده آشکار کرد و از این طریق شیوه‌های متنوعی را که خدای سبحان به منظور اثرگذاری بر خواننده یا شنونده به کار گرفته، شناخت و به فوق بشری بودن آن صحنه گذاشت (مومن‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۶). از آنجایی که سبک بیانی هر اثری معنای موردنظر را القا می‌کند و با توجه به اینکه قرآن کریم در اوج بلاغت و فصاحت است؛ بنابراین بررسی سبک‌شناسانه آوایی آیات جهاد می‌تواند ما را به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر قرآن برساند و پرده از قسمت‌هایی از اعجاز معنایی و سبکی آن بردارد.

جستار حاضر بر آن است که با روش تحلیل محتوا ضمن بررسی لایه آوایی آیات جهاد

به سؤالات زیر پاسخ بدهد:

۱. چه ارتباطی بین تکرار آواها و محتوای کانونی آیات جهاد برقرار است؟
۲. مهم‌ترین ویژگی‌های لایه‌ی آوایی در آیات جهاد کدام است؟

۱. پیشینه پژوهش

تاکنون مقالات و کتاب‌های زیادی در ارتباط با سبک‌شناسی قرآن کریم به‌عنوان یگانه کتاب اعجاز آمیز به رشته تحریر درآمده؛ از جمله پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه:

۱. کتاب «سبک‌شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی) از حسین عبدالرؤوف» ترجمه پرویز

آزادی. نویسنده در این کتاب به بررسی سبک‌شناسی ادبی و لغوی قرآن کریم پرداخته است و از مواردی همچون ویژگی‌های زبانی و متنی گفتمان قرآن کریم، تغییرات نحوی و تفاوت سبکی، ویژگی‌های بافتی و هم‌متنی آن سخن می‌گوید.

۲. ابوالحسن مؤمن‌نژاد و همکاران در مقاله‌ی با عنوان «سبک‌شناسی سوره نازعات» به بررسی زیبایی‌های ادبی سوره نازعات در چهار سطح آوایی، معنایی، ترکیبی و تصویرپردازی پرداخته‌اند.

۳. مهرانگیز خدابخش‌نژاد و همکاران با عنوان سبک‌شناسی لایه‌ای سوره مبارکه «نبأ» (لایه نحوی، آوایی، واژگانی) در مقاله‌ی خویش به بررسی لایه نحوی، سه متغیر طول جمله، وجهیت و صدای دستوری؛ در لایه آوایی، ریتم و دلالت آواها و در لایه واژگانی رمزگان پرداخته‌اند.

۴. مینا پیرزاد و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «بررسی لایه‌ی آوایی سوره‌ی مبارکه‌ی "انبیاء" از منظر سبک‌شناسی» مهم‌ترین جنبه‌های خلق موسیقی را در سوره‌ی مبارکه‌ی (انبیاء) مورد واکاوی قرار داده‌اند.

۵. ابراهیم فلاح و سجادپور دانش «تناسب آوایی - محتوایی (فنوسماتیک) در آیات قرآن با بررسی مواردی از سوره واقعه» به بررسی تناسب آوایی - محتوایی در قرآن در قالب سه دسته متناسب در واژه، در آیه و تناسب در آیات با سیاق معنایی یکسان می‌پردازند.

۶. محمد خاقانی و یوسف فضیلت در مقاله‌ی خویش با عنوان «دلالت آوایی در آیه‌های وعد و وعید قرآن کریم» به بررسی آیات وعد و وعید از منظر معناشناسی آوایی و بایان زیبایی‌های فنی و موسیقایی این آیات، کارکرد مهم آوارا در رسانایی مفهوم آیات تبیین می‌کنند.

در خصوص آیات جهاد نیز، ناصر عبدالرحمن حنین، کتاب «النظم القرآنی فی آیات الجهاد» را نوشته است که ابتدا مدلول آیات و سیاق آنها را تحلیل و سپس اسالیب بلاغی آنها را بررسی می‌کند. این اثر به تطبیق مباحث علوم بلاغت همچون تعریف و تنکیر، اظهار و اضممار، التفات، تأکید، تقدیم و تأخیر، فصل و وصل و دیگر مباحث علم معانی و نیز شیوه‌های تصویر بیانی از طریق تشبیه، استعاره، کنایه و تعریض و تصویر از خلال فنون بدیعی پرداخته است.

با توجه به بررسی انجام‌شده، مشخص گردید که تاکنون در ارتباط با تحلیل سبک‌شناختی لایه‌ی آوایی آیات جهاد بر اساس سبک‌شناسی لایه‌ی پژوهشی صورت نگرفته است؛ بنابراین پژوهش حاضر می‌تواند از زوایای متفاوت با پژوهش‌های انجام‌گرفته و در چارچوب علمی سبک‌شناسی به کشف اعجاز بیانی و معنایی آیات جهاد بپردازد.

۱. ادبیات نظری پژوهش

۱-۲. سبک

سبک واژه‌ای عربی (مصدر ثلاثی مجرد) به معنی گداختن و به قالب ریختن زر و نقره است و پاره نقره گداخته را «سبیکه» گویند (ابن منظور ۱۹۸۸: ۴۳۷). استفن اولمن سبک را در سه طبقه جای داده: نگرش خاص، گزینش و عدول از هنجار (به نقل از علینقی و محسن‌نیا، ۱۳۹۹: ۲۹۸). شارل بالی (Charles Bally) پدر سبک‌شناسی جدید، اسلوب را عبارات متحد المضمونی که از نظر شدت عواطف و احساسات با هم متفاوتند، می‌داند (شمیسا، ۱۳۸۸: ۳۶) و

در تعریفی دیگر چنین بیان شده است: شیوه خاص در نزد هر گوینده تعبیر صادقانه‌ای است از طرز فکر و مزاج طبع او (زرین کوب، ۱۳۷۱: ۱۷۵).

سبک یک اثر، بیان‌کننده عناصر زبانی و امکانات بالقوه‌ی است که در آن وجود دارد. برای بررسی اسلوبی اثر، تنها نمی‌توان به بازگو کردن اندیشه و ذهن نویسنده آن بسنده کرد. گفتنی است ساختار یک اثر، مجموع ویژگی‌هایی است که در یک اثر هنری به کار رفته؛ از منظر میزان کاربرد بیشترین بسامد را داشته و باعث تمایز یک نوشته از آثار دیگر شده است. وجود این عوامل و ویژگی‌هاست که صدای هر نویسنده‌ای را از دیگری متمایز و متفاوت می‌نماید (رضایی و خیری، ۱۳۹۶: ۱۳۵). سبک عبارت است از استفاده از ترکیب معینی از عناصر صوری و معنایی زبانی که بسامدی نسبتاً بالا دارند. یکی از مباحث مهم در بررسی سبک، تأثیرات فکر با دیدگاه و همچنین شخصیت روان‌شناختی آفرینش‌گر ادبی و تبلور افکار بر سبک اوست. این تأثیرات ساختاری خود را به اشکال مختلف از جمله: گزینش واژه‌ها و به تبع تأثیر گذار در آواها، گزینش ژانر، گزینش ساخت‌های نحوی با بسامد بالا، ابداع واژه‌ها، هنجارگریزی واژگانی، هنجارگریزی نحوی و همانند آن‌ها نشان می‌دهند (قاسمی، ۱۳۹۳: ۲۲۴).

۲-۲. سبک‌شناسی

پل سیمسون سبک‌شناس بریتانیایی: «سبک‌شناسی روشی از تفسیر متن است که در آن به زبان اهمیت بیشتری داده می‌شود» (Simpson, 2004: 4). سبک‌شناسی دانشی است که به توصیف ویژگی‌های شکلی یک اثر و آنگاه رابطه این ویژگی‌ها با تفسیر اثر می‌پردازد (Davis & Elder, 2004: 331). سبک‌شناسی یکی از مهم‌ترین علوم ادبی است که متاسفانه ادبای ما کمتر به آن توجه نشان داده‌اند در حالی که این شاخه از علوم ادبی یکی از مهم‌ترین شاخه‌های ادبیات و زبان‌شناسی به شمار می‌آید؛ زیرا سبک‌شناسی، یک متن ادبی را به

طور بنیادی مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌توان گفت تا سبک‌شناسی یک اثر به صورت کامل و دقیق صورت نپذیرد، نمی‌توان آن را مورد نقد ادبی قرار داد. محمود فتوحی در پیش‌گفتار کتاب سبک‌شناسی خود، هدف اصلی از تألیف کتابش را احیای نقش سبک‌شناسی به عنوان میانجی دانش‌های زبانی و ادبی و پشتوانه اصلی نقد روش‌مند معرفی کرده است (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۱). زبان توده‌ای از آواها و نشانه‌های درهم و برهم و بی‌نظم نیست؛ بلکه شبکه‌ای است نظام‌مند و درهم بافته از لایه‌ها و پیوندها؛ بنابراین هر پاره گفتار یا هر تکه از یک متن از خلال هم‌کاری و پیوستگی چندین سطح متمایز زبانی، سازمان‌دهی می‌شود. سطوح و واحدهای تحلیل در زبان که می‌تواند یک بررسی سبک‌شناسانه را سازماندهی کند عبارت‌اند از: لایه‌ی آوایی، لایه‌ی صرفی، لایه‌ی نحوی، لایه‌ی ایدئولوژیک؛ که دانش زبانشناسی هر یک را از این لایه‌ها با روش‌ها و ابزارهای ویژه‌ای بررسی می‌کند (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۳۷).

۱-۲-۲. لایه‌ی آوایی

آواهای گوناگون هر زبان بر اثر حرکات گوناگون اندام‌های گفتار پدید می‌آیند. اولین برخورد جریان هوای بازدم با تارهای صوتی صورت می‌گیرد. بسته به اینکه تارهای مذکور در چه وضعیتی قرار گرفته باشند نحوه عبور هوا دستخوش تغییراتی می‌شود. بدین معنی که ممکن است عبور هوا منجر به ایجاد واک شود و نیز ممکن است سایش تولید نماید. همچنین رهایی هوا ممکن است به صورت یک نوع انفجار صورت پذیرد و بالاخره ممکن است در گذرگاه هوا هیچ گونه مانعی نباشد و جریان هوا به آزادی به خارج برود. سایر اندام‌های گفتار نیز به نوبه خود بر کیفیت گذر هوا اثر می‌گذارند و مجموعه همین عملکردهاست که موجب پیدایش آواهای زبان می‌گردد (ثمره، ۱۳۸۰: ۲۴). پریسکیانوس معتقد است که همانطور که ذرات فراگرد هم می‌آیند تا هر چیز جسمانی را به وجود آورند، آواهای گفتار هم به همان صورت با هم ترکیب می‌شوند تا گفتار معنی‌دار را پدید آورند؛ به گونه‌ای که تو گوئی گفتار نیز نوعی گوهر جسمانی است (آر. اچ. روبینز، ۱۳۷۸: ۶۲). ماهیت زبان به عنوان نظامی از علایم ایجاب

می کند که هر لفظ بین ساخت صوتی از یک طرف و ساخت معنایی از طرف دیگر، پیوند معنایی برقرار کند (بی‌پرویش، ۱۳۶۳: ۸۳). آوا امواج محسوسی است که در فضا حرکت کرده و بسته به شدت نوسانات خود، بخشی از آن در گوش می ماند و بر شادی، اندوه، نهی، امر و جز این امور دلالت دارد (علی الصغیر، ۲۰۰۰: ۱۴). آواشناسی به توصیف تلفظ واقعی آواهای زبان در گویندگان مختلف می پردازد؛ بنابراین آواشناسی به بررسی گفتار می پردازد (لویی - ژان کالو، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

در سبک شناسی، لایه آوایی ویژگی های آوایی و اموری که باعث ایجاد موسیقی در شعر می شوند، مورد بررسی قرار می گیرند. نوع انتخاب آواها نگاه زیبایی شناسانه هر شاعر را می تواند نشان دهد. در لایه آوایی می توان به آرای صورت گرایان روس درباره موسیقی آواها توجه کرد. آن ها در این مورد اصطلاح «زائوم» را ایجاد کرده اند که مقصود از آن «حالت تشخیص سحرآمیز کلمه که معنی جدیدی را در فضای زبان به وجود می آورد؛ ترکیب اصوات زبان به صورتی آزاد و به گونه ای که عهده دار بیان عاطفی باشند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۳۹). اهمیت سطح آوایی در ارتباط با موضوع مورد بحث این است که صوت و موسیقی به کار برده شده در یک متن انفعالات درونی و احساسات نویسنده متن را به دست می دهد و همین انفعال درونی است که به تنوع صوت، مد، غنه، لین و... منجر می شود (رافعی، ۱۴۲۱: ۱۵۳). اصوات هنگام مجاورت با یکدیگر در گفتار از هم اثر می پذیرند. گاهی اصوات در تأثیرپذیری از هم دیگر، به همگونی می رسند که بر اثر آن در صفات و مخارج به هم نزدیک می شوند. سیبویه در الکتاب (ج ۲، ص ۴۰۴، ۴۲۶، ۴۲۷) و کسانی که پس از وی آمدند، این پدیده را مضارعه و گاهی تقریب نامیده اند (دین محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

آواها ارزش معنایی و الایی دارند که این ارزش معنایی، گاه برگرفته از ویژگی های فیزیکی (طبیعی) و گاه برگرفته از ویژگی های اکوستیکی یا شنیداری است. گاه این ارزش ها در تداعی شباهت ها رخ می نماید؛ مانند تشابه یک شی به شی دیگر، مانند تشابه برخی از آواها

در سایشی بودن... (مفتاح، ۱۹۹۲: ۳۵). در حقیقت این مخارج حروف هستند که با دو ویژگی جهر و همس، نظام آوایی را تشکیل می دهند. لذا آواشناسی یکی از سطح‌های اساسی تحلیل لغوی سبک‌شناسی است که آواهای مجهور و مهموس را در اثر بررسی می کند.

۲-۱-۲-۱. فنوسماتیک (تناسب آوایی - محتوایی)

یکی از محورهای معناشناسی آوایی، نظام معنایی زبان است. نظام معنایی سومین سطح از زبان گفتاری است (سعیدی روشن، ۱۳۹۱: ۹). فراستخواه معتقد است که فنوسماتیک همان تناسب آوایی - محتوایی است (فراستخواه، ۱۳۹۶: ۱۶۶). فنوسماتیک در واقع همان معادله آوایی - معنایی است که در زبان شناسی مطرح می شود به این معنا که متغیرهای فنوتیک، هجایی و آوایی با متغیرهای سماتیک و معنایی همراه و همپاست و از آن با عنوان موسیقی باطنی و نغمه درونی یاد می کنند. (مشکین فام، بتول؛ خالقیان، ام البنین، ۱۳۸۶: ۲۸) یِتس^۱ می گوید: «تمامی آواها نامحدودند، ولی عواطف خاصی را دارند... من ترجیح می دهم که قدرت‌های خاص تجسم نشده‌ای را فراخوانم که پا بر قلبمان نهادند و عواطفمان را جریحه‌دار کردند» (اگدن، ریچاردز، ۱۳۹۲: ۷۲).

معناشناسی آوایی امروزه در حوزه زبان شناسی و خصوصاً در حوزه شعر و متن ادبی مورد توجه ویژه قرار گرفته است. شاید یکی از علل مطرح شدن این ویژگی در دوره معاصر، پیشرفت دانش زبان‌شناسی و آواشناسی بوده باشد. امروزه پژوهشگران زبان، در فصل مستقلی با عنوان «خصوصیتهای زبر زنجیری گفتار» به نقش عواملی چون آهنگ، کوبه، تکیه و نواخت، زیر و بمی، امتداد، کشش، طنین و درنگ در دلالت‌های زبان توجه دارند (فراستخواه، ۱۳۹۶: ۱۷۶) زبان انسان ترکیبی از دو مؤلفه لفظ و معنا می باشد؛ به عبارت دیگر علائم و نشانه‌های کلامی، مرتبط با واقعیت‌های بیرونی «آفاقی و انفسی» و بیانگر معانی است. این ارتباط چنان تنگاتنگ است که در فضای تعامل خویش با دیگران، هنگامی که سخن گوینده‌ای شنیده می

^۱ Yeats

شود، ذهن بدون التفات به صورت الفاظی که او ابراز می کند یکسر با معانی روبه رو می شود، چندان که زشتی و زیبایی معنا در محبوبیت یا منفوریت الفاظ مؤثر می باشد (سعیدی روشن، ۱۳۹۱: ۳)؛ بنابراین یکی از نشانه های اعجاز قرآن کریم تناسب محتوا و سبک بیانی است که می توان با تکیه بر فنوسمانتیک آن را تبیین نمود.

۳. تبیین فنوسمانتیک آیات جهاد

جهاد در لغت از ریشه جهد مشتق شده و به معنای تلاش، مشقت و انجام کاری با سختی اطلاق شده است (ابن منظور، ۳: ۱۳۳) ولی در اصطلاح متون دینی اسلام، به معنای «بذل الجهد فی قتال الکفار» (سعیدی، ۱۴۰۸: ۷۱) آمده است. در تعریف اصطلاحی درباره جهاد که در این نوشتار مراد نویسندگان است، چنین گفته اند که جهاد عبارت است از بذل جان و مال در راه خدا در نبرد با کافران و باغیان، یا بذل جان، مال و توان خود در راه اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر آن (نجفی، ۲۱، ۱۴۰۴: ۳). برخی نیز جهاد را در اصطلاح دینی، به کارزار مسلحانه در راه خدا برای یاری کردن دین و مقابله با دشمنان اسلام معنا کرده اند. (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱: ۳۲۸) با توجه به مسائل، احکام و اهتمام خاص مسلمانان به مسئله جهاد، فقیهان در ابواب فقهی کتاب های خود، مباحثی را به عنوان «کتاب الجهاد» مطرح نموده اند. جهاد به اجماع مسلمانان شیعه و اهل سنت از فرائض و واجبات برشمرده شده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲: ۲ / قرطبی، ۱۳۶۴: ۳: ۳۸). واژه های دیگری از جمله «حرب» و «قتال» نیز به همین معنای کارزار و جهاد در قرآن کریم به کار رفته است.^۱

۱. به عنوان نمونه آیه شریفه (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ) (بقره/۲۱۶) که بیشتر مفسران گفته اند مراد از «قتال» همان جهاد است (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱: ۳۲۸) و هم چنین آیه (فَإِذَا تَقَفَّيْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ) (انفال/۵۷) که سخن درباره پیکار با عهدشکنان دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴: ۸۵۰).

برخی بر این عقیده اند که جهاد، راهبردی نرم‌افزار گرایانه است و شمول آن، به مراتب بیشتر از جنگ سخت با دشمن است؛ بدان معنا که جنگ سخت با دشمن، تنها یکی از مصداق‌های جهاد در قرآن کریم است و در قرآن و سیره اهلیت (ع)، بیشترین تأکید بر جنگ نرم و راهبردهای نرم‌افزار گرایانه آن صورت گرفته است (جانی پور و ستوده نیا، ۱۳۹۳، ۶۳).

فراوانی آیات جهاد در سوره‌های مدنی نسبت به سوره‌های مکی بیشتر است؛ که البته برخی سوره‌های قرآنی هم چون انفال، توبه و فتح به طور کاملتری به مسئله جهاد پرداخته است. در مکه بنای دعوت بر تسامح و تساهل بود، مدارا و چشم‌پوشی، عفو و گذشت در سر لوحه کارها قرار داشت، ولی در مدینه اذن جهاد صادر شد و احکام آن بیان گشت، از همین رو هر سوره‌ای که در آن از جهاد و احکام آن سخن یاد می‌کند، مدنی است (رامیار، ۱۳۶۹: ۱۲۸). کاربرد جهاد در معنای مصطلح دینی و هم‌چنین در قرآن کریم نسبت به واژه‌های مشابه، بیشتر است؛ لذا در این نوشتار به بررسی آن پرداخته شده است.

۱-۳. تحلیل آواهای مجهور در آیات جهاد

تولید دسته‌ای از آواهای همراه با ارتعاش تارهای صوتی و نتیجتاً ایجاد واک است که آواهای واک دار^۱ می‌نامیم (ثمره، ۱۳۸۰: ۲۴). سیبویه در تعریف اصوات مجهور می‌گوید: آن حرفی است که اعتماد و استقرار زیادی بر مخرجش دارد و این مسئله مانع جاری شدن هوا می‌شود. وقتی این استقرار تمام می‌شود، صدای حرف آشکار می‌شود (دین محمدی، ۱۳۸۹: ۸۵). همان‌طوری که ابراهیم انیس معتقد است در زبان عربی اصوات مجهور عبارتند از: «الف ب ج د ذ ر ز ض ظ ع غ ل م ن» که به این تعداد حروف لین «واو و یاء» را اضافه می‌کند (انیس، ۱۹۷۱: ۲۲). در این جا به بررسی آواهای مجهور در آیات جهاد می‌پردازیم:

جدول ۱: بسامد آواهای مجهور در آیات جهاد

^۱ voiced

درصد	بسامد	آوای مجهور (الأصوات المجهورة)
۲۲/۸۰	۴۹۳	الف
۴/۰۲	۸۷	باء
۱۱	۲۳۸	میم
۳/۰۹	۶۷	دال
۱/۳۸	۳۰	ذال
۳/۹۷	۸۶	راء
۰/۷۴	۱۶	ضاد
۰/۴۱	۹	ظاء
۲/۹۱	۶۳	عین
۰/۶۰	۱۳	غین
۲/۸۲	۶۱	جیم
۰/۳۷	۸	زاء
۱۲/۹۰	۲۷۹	واو
۱۵/۳۰	۳۳۱	لام
۹/۳۴	۲۰۲	نون
۸/۲۷	۱۷۹	یاء
٪۱۰۰	۲۱۶۲	مجموع

جدول فوق آماری از بسامد واکه های مجهور در آیات جهاد ارائه می دهد که این بسامد، زیبایی شگرفی را بین آوا و محتوای آیات خلق نموده است. در این جا نمونه‌ای از اصوات مجهور را بررسی می‌کنیم:

▪ حرف «لام»

حرفی مجهور با ویژگی انفتاح و استفال است که از کناره زبان تا انتهای تیغه زبان خارج شده و به همین جهت بین شدت و رخاوت تلفظ می شود و خاصیت سیالیت و ترقیق را به آوای آن می بخشد (نیربانی؛ ۱۴۲۷: ۱۶۸). صامت /ل/ با ویژگی های یاد شده بر روان بودن و جریان داشتن حالتی در یک فضای آرام دلالت دارد که البته خاصیت قوام، قاطعیت و پایداری نیز از آن برداشت می شود (عباس؛ ۱۹۹۸: ۷۸). بسامد بالای این صامت با ویژگی های آوایی یاد شده، زیبایی شگرفی به موسیقی واژه های آیات جهاد بخشیده که ضمن آرامش آهنگ، به گونه ای می خواهد بر استواری و پایداری در مؤلفه های جهاد توجه دهد، هم چون ملودی «سان» نظامی که در سکوت و آرامش فرماندهان نواخته می شود و در عین حال، نُت های قاطعیت و پایداری آن در وجود آدمی جای می گیرد.

به عنوان مثال در آیه (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا) (نساء/۹۵)

بسامد بالای صامت /ل/ با توجه به ویژگی رخاوت و نرمی، موسیقی آرامی را تولید می کند که در کنار تکرار دوباره «تفضیل مجاهدان»، به گونه ای زیبا بر این آهنگ روان و جانبخش می افزاید، در نتیجه فضای لطیف و امیدوار کننده ای را برای کسانی به وجود می آورد که گمان می کردند اجر و مجاهدتشان در راه خدا، هم چون وانشستگان از جهاد، بی ثمر و بی بهره است. هم چنین تکرار دوباره ی مجاهدت با اموال و انفس، به همراه خاصیت قوامیت و قاطعیت صوت لام، تداعی کننده رمز برتری گروه «مجاهدان» بر گروه «قاعدان»؛ پایداری، استواری و استقامت در سختی های جهاد است.

در این آیه، ویژگی انفتاح و رخوت صامت /لام/ با همنشینی واژگانی چون «ایمان، مجاهدت، سیل الله، درجه، وعده حُسنی، اجر عظیم» و در مهمترین شکل آن، همنشینی

چهارباره با لفظ جلاله «الله» به طور شگرفی، نغمه ای آرام و امید بخش برای «مجاهدان» و حتی برای «وانشستگان از جهاد» می آفریند تا امید را برای ایشان زنده کند؛ چون که اساساً غرض آیه، ایجاد انگیزه و ترغیب همگان به جهاد است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵؛ ۴۶) لذا با این وعده، کمی از حزن «قاعدان» زدوده می شود تا دل‌هایشان به امید پاداش سترگ زنده بماند (سید قطب، ۱۴۲۵: ۲؛ ۷۴۱). بدیهی است که ایجاد این نوع انگیزه و غرض، می بایست در فضای آرام و پُر امید باشد که البته رستخیز واژه های امید بخش در کنار بسامد /لام/ موجب آفرینش ملودی آرام و دلنشین و البته توأم با استواری و پایداری برای این صحنه شده است.

در آیه ای دیگر قرآن می فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (بقره / ۲۱۸)

حرف /لام/ به هنگام تلفظ، با نوعی سایش ضعیف و نرم همراه است (ستوده نیا؛ ۱۳۷۸: ۱۲۷) که از روان بودن و آرامی یک حالتی حکایت می کند. موسیقی /لام/ با این ویژگی، در کنار واژگانی چون «ایمان، رجاء، رحمت، غفور» فضای خوشایندی را برای اهل ایمان و مجاهدان به ارمغان می آورد. همچنین ویژگی قوام و قاطعیت این مجهور، به گونه ای نغمه نوازی می کند که نشان دهد رحمت و غفران الهی، از آن کسانی است که در «ایمان، هجرت و مجاهدت» در راه خدا، همواره استوار و پایدار بوده اند. موسیقی پایداری در واژه «هاجروا» به زیبایی نمایان است زیرا حکایت از حال کسانی دارد که از مکه به مدینه با مشقت و سختی های فراوان هجرت کردند که باب مفاعله «هاجروا» خود گویای این سختی است (ابن عاشور؛ ۲: ۳۲۰).

ملودی قاطعیت، قوام و استواری صامت /لام/ در آیه (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ) (آل عمران/ ۱۴۲) نیز به زیبایی نواخته شده است.

این آیه باور کسانی را توییح می کند که در جریان لغزش های اعتقادیشان، گمان می کردند بهشت، بدون جهاد و استقامت ارزانی ایشان خواهد شد (ابوحیان؛ ۳/ ۳۵۹) در حالی که مفهوم آیه بر این نکته تاکید دارد که استقامت، استقرار و صبر لازمه داشتن یک ایمان قوی و رسیدن به جنت است (سید قطب؛ ۱/ ۴۸۳). تکرار چندباره صامت /ل/ در این آیه، گویی می خواهد با موسیقی قاطعانه خود، صدای این نوع اندیشه را خاموش کند و از سویی نیز آهنگ قوام و پایداری آن، گوش دل را نوازش و امید می دهد که می بایست در راه نیل به مقصود، همواره پایدار و شکیبیا بود. ویژگی سیال بودن و جریان داشتن این صامت نیز گویی نغمه ای را سر می دهد که تا ابد، آنان که شکیبیا و پایدار بوده اند، رسیدن و وصلشان به سر منزل مقصود هم چنان جریان خواهد داشت.

هم چنین در آیه (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (توبه/ ۱۶) سمفونی قاطعیت و استقامت در تکرار لام، شنونده را بیدار می کند، گویی موسیقی این حرف با افراد سخن می کند که تنها ادعای ایمان کافی نیست و استواری و صبر در جهاد است که عیار مؤمن را نمایان می سازد. ارتباط ریتمیک تکرار صوت لام با جمله «أَمْ حَسِبْتُمْ» در این دو آیه، نشان دهنده پیوند زیبا و ژرف واژه ها و صامت هاست که چگونه از نای نی، مفهوم به شنونده منتقل می شود، به طوری که قاطعیت موسیقی /ل/ می خواهد «حسبتم» و گمان افراد را کنار زند.

▪ حرف «میم»

صوتی مجهور است که به جهت فیزیک تلفظی و حرکت زبان، از حروف منفته و مستفله به شمار می رود (جزری، ۱۴۲۱: ۵۵) که به صورت نازک و پست اداء می شود. همچنین از رخاوت این حرف، می توان به عنوان دلیل دیگری برای سستی و آسانی تلفظ آن یاد کرد. در تلفظ میم، هوای خارج شده از ششها از حنجره عبور می کند و تارهای صوتی را به ارتعاش در می آورد. وقتی هوا به طرف دهان حرکت می کند، انتهای نرمکام پایین می آید و راه عبور هوا

را از دهان می‌بندد. در مقابل، راه عبور هوا از فضای بینی (خیشوم) باز می‌شود و با عبور هوا از خیشوم، نوعی سایش ایجاد می‌شود که همان صدای غنه است و از همین رو، میم را از جمله حروف غنوی برشمرده‌اند (محمود، ۱۴۲۴: ۱۰۸). در برخی از آیاتی که دعوت به جهاد شده است، موسیقی غنه نازک و سایشی لام، به زیبایی دلنوازی می‌کند که لازمه دعوت به این امر و عبادت الهی است که در فضای دل انگیز و به دور از جبر و خشونت انجام پذیرد.

به عنوان نمونه در آیه (انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (توبه/۴۱) در کنار فعل امر «انفروا» که در اینجا به معنای خروج و آماده شدن برای کارزار است، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵؛ ۵۰) و به وجوب شرکت در جهاد دلالت دارد (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱؛ ۳۶۳/قرطبی، ۱۳۶۴: ۸؛ ۱۵۳)، بسامد و تکرار ۶ بار حرف میم و آوای غنوی این صامت در جان مخاطب تأثیر لطیفی می‌گذارد و او را تشویق به حضور در جنگ و جهاد می‌نماید. ویژگی رخوت این حرف در کنار واژه «خففاً» که به معنای سبکی است و هم چنین صفت غنه آن در همنشینی با ترکیب «سبیل الله» و واژه «خیر»، نظم آهنگ نرم و امیدبخشی به آیه بخشیده است که فرجام جهاد در راه خدا را با نوعی خیر و برکت همراه می‌دارد. البته واژه «ثقالاً» نیز در جای خود متناسب با معناست و آوای حروف ثاء و قاف حالت سنگینی و چسبندگی را به خوبی ترسیم می‌کند.

در نمونه دیگری از آیات، ویژگی های /م/ آوای نرمی را آفریده است. آن جا که قرآن کریم امر به جهاد می‌کند و می‌فرماید: (وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ) (حج/۷۸) هر چند جهاد در این آیه به معنای مطلق است، ولی قطعاً یک بخشی از این جهاد مربوط به جهاد با دشمنان می‌شود (سیدقطب، ۱۴۲۵: ۴؛ ۲۴۴۶). تناسب آوایی صوت /م/ که با نرمی و نازکی ادا می‌شود با عبارت «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» بسیار موسیقی زیبایی خلق کرده که برای مخاطب این گونه تداعی می شود که آیه با لحنی نرم می خواهد بگوید شرکت در جهاد برای کسانی که معذورند، حرجی ندارد. هم چنین غنوی بودن صامت/م/ در کنار واژگان پایانی آیه که بهترین ولایت و نصرت را برای مجاهدان وعده می دهد، نوایی شادمان و طرب انگیز را، آفریده که با فضای پایانی آیه به زیبایی هرچه تمام تر سازگاری دارد.

▪ حرف «نون»

حرف مجهور/ن/، دارای حالت توسط و بین شدت و رخاوت است. مسیر تلفظی آن، با نوعی سایش بسیار نرم و ظریف، ویژگی صوتی غنّه را تولید می کند (انیس؛ ۱۹۷۱: ۴۵) و شبیه به صدای غزال است (ستوده نیا؛ ۱۳۷۸: ۸۰). به سبب همین ویژگی، نوعی نغمه نرم و اندوهناکی را خلق کرده و گاهی حالت حزن و درماندگی را برای مخاطب خود تداعی گر می شود. نون از حروف ترنم است و جهت موسیقی دادن به ابیات در قالب تنوین ترنم به پایان آنها افزوده می شده است. ویژگی های این صامت، در برخی از آیات جهاد، آهنگ زیبایی را آفریده است. به عنوان نمونه در آیه (وَ إِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطُّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ (توبه/ ۸۶)، روی سخن با منافقانی است که به رغم توانایی و امکانات مالی و جسمی که در اختیار داشتند و از آنها تعبیر به «أُولُوا الطُّوْلِ» می شد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵؛ ۳۴۴)، ولی تمایل به شرکت در جهاد از خود نشان نمی دادند و ترجیح می دادند در صف وامانندگان از جهاد باشند. ایشان به هنگام نزول این دسته از آیات، از پیامبر (ص) می خواستند آنها را همانند زنان، کودکان، سالخوردگان و بیمارانی که معذور از جهاد بودند، رها کند (طوسی، بی تا؛ ۵: ۲۷۴). واماندگی و درماندگی منافقان به خوبی در آوای تکرار/ن/ به گوش می رسد و گویا این امر، عادت برای منافقان شده بود که در هر جایی سخن از ایمان و جهاد باشد، خود را برای فرار از آن به درماندگی بزنند، به ویژه در این سوره که ابوحیان می گوید: «بیشتر مفسران بر این باورند که فضای کلی سوره پیرامون مسئله ایمان و

جهاد است» (ابوحیان، ۱۴۲۰؛ ۵: ۴۷۹). ویژگی های آوایی صامت/نون/ در کنار جمله «ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ» به زیبایی، نوعی درماندگی برای شنونده تداعی می کند.

همچنین در آخرین آیه سوره مبارکه عنکبوت، قرآن می فرماید: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (عنکبوت/۶۹) در واقع نور امیدی به کالبد مؤمنانی می تابد که در راه خدا، متحمل سختی ها و رنج های بسیاری شده اند. غرض کلی و سیاق جاری در این سوره، بیانگر این مهم است که ایمان به خدا، تنها به گفته و لقلقه زبان نیست، بلکه می بایست در میدان عمل، مرد میدان بود و در برابر سختی ها و در بوته های آزمایش، پایداری نمود. (طباطبایی، ۱۶: ۹۸) در این آیه، از جمله ی این میدان عمل ها، «جهاد» عنوان شده است. در هر صورت، همشینی واژه هایی هم چون جهاد، هدایت، سُبُل و محسنین، که نویدبخش آینده ای روشن برای مجاهدان است، در کنار سمفونی زیبای تکرار/یاء/ با ویژگی غنه، فضای بسیار زیبایی از جهاد و پاداش آن پدیدار نموده است. هم چنین آوای بلند و البته نرم /یاء/ با ویژگی استفال و انفتاح، گویی می خواهد تاکیدهای ادبی در آیه را با نغمه دلنشینی همراهی کند تا سُبُل الخیر و معیت نصرت و رحمت الهی را برای اهل جهاد ترسیم نمایند. در پایان آیه به این نکته اشاره می شود که معیت وجودی خدای سبحان در همه موجودات و انسان ها گستره است، اما معیت ذکر شده در آیه مخصوص محسنین بوده و معیتی اخص می باشد (طباطبایی، ۱۶: ۱۳۹۰؛ ۱۵۲) که موجب امید و اشتیاق می گردد و ملودی نرم و آرام /یاء/ نیز این معیت را دلنشین تر می سازد.

▪ حرف «واو»

صامت /واو/ از جمله حروف مجهوری است که دارای ویژگی انفتاح، استفال و رخوت می باشد (ابن جزری؛ ۱۴۲۱: ۱۶۰) و از همین رو جزء آواهای روان شمرده شده که در تلفظ آن نوعی لطافت و نرمی پیدا می شود. بسامد این مجهور با خصوصیات یاد شده از جمله انفتاح،

استفال، رخوت، نرمی و روانی در دسته ای از آیات جهاد نشان می دهد که این عمل عبادی و فریضه الهی، برای اهل ایمان موجب لطافت روح و حالات خوشی بوده، به طوری که همواره آرزومندی ایشان را برای ادای این فریضه بهمراه داشته است.

به عنوان نمونه در آیه (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (مائده/۳۵)

قرآن کریم پس از دستوراتی که درباره قتل محارب و مفسد فی الارض و نحوه مجازات و اعدام آنها در آیات قبلش ابلاغ می کند، در اینجا گویی داستان با نغمه آرامی که در اثر تکرار /واو/ به گوش می رسد، فضای لطیفی به خود می گیرد که با تکرار فعل های امر «اتَّقُوا، ابْتَغُوا، جَاهِدُوا» و شیوه ترویج و امر به معروف که می بایست در فضای آرام و با اصوات خوشی انجام گیرد، سازگاری زیبایی دارد. همچنین بسامد مجهور /لام/ با خاصیت رخوت، انفتاح و ترقیق در کنار مجهور /واو/ ملودی آرام بخشی را برای اهل ایمان می آفریند که سرانجام فلاح و رستگاری، این موسیقی آرامش بخش را به اوج می رساند.

در نمونه ای دیگر قرآن می فرماید: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ) (انفال/۷۴) در این آیه نیز، تکرار /واو/ با ویژگی رخوت و انفتاح، نغمه آرامی را در کالبد واژه های آن نواخته است. این آیه به نوعی درصدد ابراز تعظیم جایگاه مهاجران و انصار است که در راه خدا، از همه آن چه که داشتند گذشتند و سختی ها را به جان و دل خریدار شدند. لطافت موسیقی و ملودی آرامی که از تکرار /واو/ به گوش می رسد در کنار واژگانی هم چون «ایمان، نصرت، مغفرت و رزق کریم»؛ نوید بخش یک تصویر و سرانجام امیدوار کننده است که گویی این موسیقی، روح آدمی به آن مشتاق می کند. ترکیب وصفی «رزق کریم» که نشان از رزقی بی پایان و بی کژی است (حوی، ۱۴۲۴؛ ۴: ۲۲۰۵). در کنار نکره بودن واژه «مغفرة» که نشان از بخشایش کامل نسبت به همه گناهان است (فخر رازی، ۱۴۲۰؛ ۱۹: ۱۵) گویی فضای آرامی را ایجاد می

کند که آهنگ تکرار حرف /واو/ بر لطافت این فضا و موسیقی آرام بخش رسیدن به سعادت می افزاید.

▪ حرف «یا»

هنگام تولید حرف یاء، زبان تقریباً در وضعیت تلفظ صدای نرم قرار می گیرد، ولی فاصله میان زبان و وسط کام در تلفظ یاء تنگ تر از حالت صدای نرم می باشد، به طوری که نوعی صدای سایش ضعیف از آن شنیده می شود. این حرف به خاطر احتمال بر سایش ممکن است به عنوان صوتی ساکن محسوب گردد. اما با ملاحظه وضع زبان در تلفظ آن به صدای لین (i) شبیه است. به همین سبب آشناسان جدید آن را «شبه صوت لین» نامیده اند. (ستوده نیا؛ ۱۳۷۸: ۱۲۱)

صامت /یاء/، از حروف مجهوره ای است که با دارا بودن دو ویژگی استفال و انفتاح (ابن جزری؛ ۱۴۲۱: ۶۲) باعث می شود که با نازکی، نرمی و آشکارا اداء شود. هم چنین بیان احساسات و واکنش های مؤثر درونی از دیگر ویژگی های این حرف است (عباس؛ ۱۹۹۸: ۹۸). صامت /ی/ با ویژگی های یاد شده در آیات مرتبط با مسأله جهاد، نغمه های زیبایی آفریده است.

به عنوان نمونه آیه (لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ) (توبه/۴۴) از جمله آیاتی است که گوارایی فضیلت جهاد را بیان می دارد و می فرماید اهل ایمان، در انجام این فریضه الهی از پیامبر (ص) اذن و اجازه نمی خواهند بلکه برای جهاد در راه خدا با اموال و انفس خود، همیشه آماده هستند. این آیه در واقع نشانه ای است برای شناخت مؤمنانی که به وقت جهاد، برای تخلف و بازپس کشیدن خود از شرکت در جهاد، عذر و بهانه نمی آوردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵؛ ۵۲) و این واجب الهی را بدون استیذان بجا می آوردند. این قانونی بود که اهل ایمان از آن پیروی می کردند و برای جهاد منتظر اذن و اجازه نبودند: «و هذه هي القاعدة التي لا تخطئ فالذين يؤمنون بالله، و يعتقدون

بیوم الجزاء، لا ينتظرون أن يؤذن لهم في أداء فريضة الجهاد» (سید قطب؛ ۱۴۵۲، ۳: ۱۶۶۲). تکرار /یاء/ با ویژگی انفتاح و دلالتی که بر بیان احساسات و واکنش های مؤثر درونی دارد، گویی نغمه آشکار و آواز خوشی از رضایت و شوق باطنی سر می دهد که اهل ایمان در مسیر جهاد در راه خدا به آن رسیده اند. به تعبیری دیگر (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ ۹: ۲۸۹) جهاد در راه خدا با جان و مال از لوازم ایمان واقعی و درونی به خدا و روز جزاست. از چنین ایمانی است که آدمی به تقوای راستین می رسد، و همین ایمان و تقوا، نوعی «بصیرت در جهاد» را در دل می افکند که وجوب را به جان بخرد و هیچ کاهلی و سرپیچی نکند.

حال این ایمان و تقوا نیز که لازمه آن رسیدن به نوعی آرامش و اطمینان خاطر است، از ویژگی های باطنی مجاهدان بوده که چشش واژگان مرتبط (یؤمنون و متقین) به همراه موسیقی رقیق و نرم /یاء/ تصویر بسیار جذاب و دلنشینی را از صحنه شوق و اشتیاق به سوی جهاد می آفریند که با ایجاد رغبت و انگیزه بر جهاد که نتیجه این آیه است (ابن عاشور، ۱۴۲۰؛ ۱۰: ۱۰۸)، سازگاری محتوایی و موسیقایی اعجاز گونه ای دارد.

در نمونه دیگر آن جا که قرآن می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (مانده ۵۴) سخن از روی گرداندن منافقان، مرتدان و دین گریزانی دارد که به گمان خود، مؤمنان و دین اسلام را تنها گذاشته اند؛ لذا برای نشان دادن بی نیازی اسلام از این گروه آدمیان، نوید از حضور «قوم» می دهد که با ویژگی های چندگانه خود، مسلمانان را یاری خواهند نمود (طبرسی، ۱۳۷۲؛ ۳: ۳۲۱). به عبارتی آیه در پی آن است که بی نیازی مسلمانان را از این افراد نشان دهد. این نوید روح برانگیز در کنار تکرار حرف /یاء/ در این آیه با نواختن ملودی روان خود، فضای آرام و امیدبخشی را برای مؤمنان می آفریند. در بین ویژگی های یاد شده در آیه، مجاهدت در راه خدا به عنوان یک صفت برای «قوم» ذکر می شود (ابوحیان، ۱۴۲۰؛ ۴/ ۲۹۹) که به جهت فضای نزول و سیاق آیات، از اهمیت ویژه ای برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ ۵: ۳۸۵)؛ مخصوصاً

وقتی این مجاهدان که همان مجاهدان در میدان کارزار و جنگ هستند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳؛ ۳۳۱) این گونه توصیف می شوند که از سرزنش ملامتگران هراسی به دل ندارند، لازم است تا این آرامش و بی هراسی در کنار محتوا و چینش واژگان، با ساز و ملودی نازکی بیان شود که تکرار /یاء/ این نغمه را می نوازد. هم چنین تکرار لفظ جلاله «الله» بر زیبایی این فضای آرام می افزاید، و گویی واژه ها و نغمه ها، دست به دست یکدیگر داده تا جهاد و پاداش آن را امیدبخش جلوه دهند. شاید به همین جهت باشد که فضل گسترده خداوند علیم، در پایان آیه ذکر می شود تا نشان از عنایت ذات حق به گروهی هم چون مجاهدان فی سبیل الله باشد و ایشان را به فرجامی بی بدیل و خوش امیدوار کند. در کنار موسیقی تکرار یاء با خصوصیت لینی و نرم، تضاد واژگانی چون ذلت و عزت، مؤمن و کافر نیز، شگرف و جلوه خاصی به آیه بخشیده است.

۲-۳. تحلیل آواهای مهموس در آیات جهاد

سیبویه معتقد است اصوات مهموس، از اصطلاح ضعف الاعتماد استفاده کرده است. و آن به معنی عدم ثبات و استقرار صدا به هنگام جاری شدن در مجرای گفتار است. به همین جهت، صدای مهموس داری وضوح کمتری است. همچنین راه هوا هنگام تلفظ اصوات مهموس باز است، به گونه ای که عبور آن از حنجره بدون مزاحمت تارهای صوتی انجام می گیرد (دین محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). تولید گروهی از اصوات بدون ارتعاش تارهای صوتی است که آواهای بیواک ۱ نامیده می شوند (ثمره، ۱۳۸۰: ۲۴). اصوات مهموسه عبارتند از: «ت ث ح خ س ش ص ط ف ق ک ه» (انیس، ۱۹۷۱: ۲۲). در این جا به بررسی آواهای مهموس در آیات جهاد می پردازیم:

جدول ۳: بسامد آواهای مهموس در آیات جهاد

درصد	بسامد	آواهای مهموس
۱۳/۰۲	۶۲	تاء
۲/۱۰	۱۰	ثاء
۵/۲۵	۲۵	حاء
۳/۹۹	۱۹	خاء
۱۲/۸۱	۶۱	سین
۲/۵۲	۱۲	شین
۵/۴۳	۱۵	صاد
۰/۶۳	۳	طاء
۱۵/۱۲	۷۲	فاء
۶/۹۳	۳۳	قاف
۳۴/۴۵	۱۶۴	هاء
٪۱۰۰	۴۷۶	مجموع

جدول فوق بسامد آواهای بی‌واک (مهموس) در آیات جهاد را تبیین نموده، که بسامد آواهای مهموس در نهایت زیبایی تناسب موسیقایی محتوای مقصود را در آیات مبارکه شکل داده است؛ در این جا نمونه‌ای از اصوات مهموس را بررسی می‌کنیم:

▪ حرف «هاء»

این حرف از جمله حروف مهموس می‌باشد که صفاتی هم چون رخوت، انفتاح و استفال را برای آن برشمرده‌اند (قدروی؛ ۱۴۲۴: ۲۹۲). صامت /هاء/ به علت داشتن صفت خفاء، از شدت سبکی در تلفظ، مخفی می‌گردد (بیگلری، بی تا، ۲۰۵) و البته به سبب دارا بودن صفات ضعف

هم چون؛ همس، خفاء و رخوت این سبکی را کامل کرده است. انیس در توصیف این حرف معتقد است چون در تلفظ، دهان همانند حروف لین حالت می گیرد، لذا نوعی صوت سایشی از آن منعکس می شود (انیس؛ ۱۹۷۱: ۷۱). ویژگی های این حرف، با برخی از آیاتی که در آن مشتقات «جهاد» بکار رفته است، تناسب آوایی زیبایی را حاکم کرده است.

به عنوان نمونه در آیه (فَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا) (۵۲/فرقان) بسامد حرف مهموس «هَاء» با ویژگی سایشی که دارد، پیوند زیبایی بین سیاق آیه و موسیقی واژه های آن خلق کرده است. آیه به پیامبر (ص) فرمان جهاد می دهد البته نه جهاد مسلحانه و کارزار در میدان جنگ، چون این سوره مکی بوده و فرمان جهاد بعد از هجرت نازل شده (فخررازی، ۱۴۲۰؛ ۲۴: ۴۷۴) بلکه براساس آنچه از تفاسیر برمی آید و همچنین بازگشت ضمیر «بِهِ» به قرآن کریم، منظور از جهاد در این آیه جهاد ایدئوژیک و فکری بوده که با تلاوت قرآن و بیان معارف و حقایق آن محقق می شود و بدیهی است که این نوع جهاد می بایست به گونه جنگ نرم و پدافند غیر عامل پیاده شود تا تأثیر گذاری آن دوچندان شود. همین نغمه ای که از بسامد /هَاء/ تولید می شود، به جهت دارا بودن صفت رخوت و خفاء (ابن جزری؛ ۱۴۲۱: ۱۵۷) گویی بیانگر این نکته هست که این نوع نبرد سرد، می بایست به صورت پنهانی و در حلقه های تبلیغی انجام پذیرد. همچنین با توجه به این که هنگام تلفظ «هَاء»، دهان حالتی شبیه تلفظ آواهای لین، به خود می گیرد (انیس، الأصوات اللغویه، ص ۸۸)، این ویژگی نیز متناسب با دعوت با سخن نرم و لین است که در این آیه، رخوت و آهستگی تلفظ هاء از سویی و فضای نزول آیه از سوی دیگر، موسیقی جان بخشی را آفریده که تداعی کننده سکوت حاکم بر عملیات پیش از جهاد و آرامش در محافل تبلیغی است و چه بسا ویژگی رخوت و لینی صامت «هَاء»، نشانگر این مهم باشد که خداوند از پیامبرش (ص) خواسته است این جهاد تبلیغی به صورت دعوت های چهره به چهره نیز باشد که در این صورت هم خوانی بیشتر ویژگی های حرف هاء دارد.

در نمونه دیگر آنجا که قرآن می فرماید: (الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ) (توبه/۲۰) صفت سایشی و لَین/هَاء/ در کنار چینش واژه های «ایمان، درجه، فوز» موسیقی نرم و زیبایی به آیه بخشیده که حکایت از صحنه پیروزی و رستگاری مجاهدان است که متناسب با یک فضای آرام می باشد.

نتیجه گیری

بررسی لایه آوایی در آیات جهاد بیان گر آن است که تناسب کامل بین آواها و معانی مقصود وجود دارد؛ از مهم ترین نتایج این پژوهش آن است که:

- قرآن کریم در آیات جهاد آواهای مجهور و مهموس را برای بیان معانی مقصود در نهایت زیبایی و تناسب به کار می برد؛ هر گاه قرآن کریم مسلمانان را با قاطعیت به این فرضیه دعوت و عزم و انگیزه آنان را در مقابل دشمنان استوار می سازد به زیبایی از آواهای مجهور استفاده می نماید.

- کاربرد آواهای مهموس در آیات جهاد فضای از آرامش و امید در دل مسلمانان ایجاد می کند؛ به طوری که موسیقی زیبای آواهای مهموس گوش با آن انس و روح به نهایت طمأنینه می رسد و شوق جهاد را در مخاطب دو چندان می نماید.

- یکی از کاربردهای اعجاز آفرین آواها در قرآن کریم، تناسب و زیبایی بی نظیری است که رستاخیزی از موسیقی در واژه های آیات جهاد خلق نموده؛ به طوری که ضمن تناسب بین لفظ و معنا، استواری و پایداری در مؤلفه های جهاد را گوشزد می نماید.

- بسامد آواهای مجهور و مهموس سیالیت و جریانیت را در آیات جهاد طنین انداز می کنند. از طرف دیگر تکرار آواها به زیبایی نشان می دهد میدان جهاد در راه خدا، دارای مشقت های زیادی است که جز با استواری بر ایمان و تقوا امکان پذیر نیست و فرجام جهاد حقیقی همراه با خیر و برکت دنیوی و اخروی است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آ.ا.ج. رویینز (۱۳۷۸)؛ **تاریخ مختصر زبانشناسی**، ترجمه علی محمد حق شناس، چاپ سوم، چاپ ماد (وابسته به نشر مرکز)، تهران.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)؛ **روح المعانی**، دارالکتب العلمیه، بیروت .
۳. ابن جزری، ابوالخیر (۱۴۲۱)؛ **التمهید فی علم التجوید**، مؤسسه الرساله، بیروت .
۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)؛ **تفسیر التحریر و التنویر**، مؤسسه التاریخ الأدبی، بیروت .
۵. ابن منظور، محمد مکرم (۱۹۸۸)؛ **لسان العرب**، إحياء التراث العربی، بیروت.
۶. ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)؛ **البحر المحیط فی التفسیر**، دار الفکر، بیروت.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)؛ **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد .
۸. انیس، ابراهیم (۱۹۷۱)؛ **الأصوات اللغویة**، مکتبه نهضة مصر ومطبعتها بمصر .
۹. بیگلری، حسن (بیتا)؛ **سر البیان فی علم القرآن**، کتابخانه سنائی، بیجا .
۱۰. ثمره، یدالله (۱۳۸۰)؛ **آواشناسی زبان فارسی «آواها و ساخت آوایی هجا»**، چاپ ششم، انتشارات سمت، تهران.
۱۱. جانی پور، محمد؛ ستوده نیا، محمد رضا (۱۳۹۳)؛ تبیین راهبرد نرم‌افزار گرایانه جهاد در قرآن کریم، «تحقیقات قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۳، صفحه ۶۱-۸۵
۱۲. جرجانی، عبد القاهر (۱۴۳۰)؛ **درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم**، دارالفکر، عمان .

۱۳. دین محمدی، غلامرضا (۱۳۸۹)؛ **مبانی زبان‌شناسی در جهان اسلام**، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران.

۱۴. رافعی، محمد صادق (۱۴۲۱)؛ **اعجاز القرآن و البلاغة النبویة**، دار الکتب العلمیة، بیروت.

۱۵. رضایی، محمد؛ خیری، فهیمه (۱۳۹۶)؛ **بررسی سبک‌شناسانه رمان «ارمیا» اثر رضا امیرخانی**، سال نهم، شماره هفدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۳۴-۱۵۶.

۱۶. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱ ه.ش)؛ **شعری دروغ شعری نقاب**، انتشارات جاویدان، تهران.

۱۷. زمخشری، محمود (۱۴۰۷)؛ **الکشاف**، دارالکتب العربی، بیروت.

۱۸. ستوده نیا، محمد رضا (۱۳۷۸)؛ **بررسی تطبیقی میان تجوید و آواشناسی**، نشر رایزن، تهران.

۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۹۱)؛ **زبان قرآن و مسائل آن**، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

۲۰. سمین، احمد (۱۴۱۴)؛ **الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون**، دارالکتب العلمیة، بیروت.

۲۱. سی. کی. اگدن؛ آی. ای. ریچاردز (۱۳۹۲)؛ **معنای معنا**، مقدمه و ترجمه: محمود فضیلت، مریم نویدی، انتشارات زوار، تهران.

۲۲. سیوطی، جلال الدین (بیتا)؛ **معتزک الأقران فی إعجاز القرآن**، دارالفکر العربی، بیجا.

۲۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵.ه.ش)؛ **موسیقی شعر**، ویرایش سوم، چاپ نهم، انتشارات آگاه، تهران.

۲۴. شمیسا، سیروس (۱۳۸۸.ه.ش): **کلیات سبک‌شناسی**، نشر میترا، تهران.

۲۵. صالحی، پیمان، پریسا امیری، مهران معصومی (۱۳۹۹)؛ کارکرد لایه واژگانی در بیان ایدئولوژی حاکم بر مداخل علوی عبدالله الوایل احسائی، **لسان المبین**، سال دوازدهم، دوره جدید، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۹۹، ص ۷۹-۵۹.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ناصر خسرو، تهران .

۲۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)؛ **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، دارالمعرفه، بیروت .

۲۸. طوسی، محمدبن حسن (بی تا)؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**، دار إحياء التراث العربی، بیروت .

۲۹. عباس، حسن (۱۹۹۸)؛ **خصائص الحروف العربیة و معانیها**، منشورات اتحاد الکتاب العربی .

۳۰. علینقی، حسین؛ محسنی‌نیا، ناصر (۱۳۹۹)؛ سبک‌شناسی لایه آوایی اشعار کمال‌الدین اسماعیل و اثیر اومانی براساس سبک‌شناسی لایه‌ای، **متن پژوهشی ادبی**، سال ۲۴، شماره ۸۳، بهار ۱۳۹۹، ص ۲۹۷-۳۳۳.

۳۱. فتوحی، محمود (۱۳۹۱.ه.ش)؛ **سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها**، چاپ اول، انتشارات سخن، تهران.

۳۲. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰)؛ **التفسیر الکبیر**، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

۳۳. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۶)؛ **زبان قرآن**، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

۳۴. قاسمی، ضیاء (۱۳۹۳)؛ **سبک ادبی از دیدگاه زبان‌شناسی**؛ چاپ اول، امیر کبیر، تهران.

۳۵. قدروی، غانم (۱۴۲۴)؛ **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**، دار عمار، عمان .

۳۶. قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴)؛ **الجامع لأحكام القرآن**، ناصر خسرو، تهران.

۳۷. قطب راوندی، سعید (۱۴۰۵)؛ **فقه القرآن**، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم .

۳۸. قطب، سید (۱۴۲۵)؛ **فی ظلال القرآن**، دارالشروق، بیروت .

۳۹. لویی - ژان کالو (۱۳۷۹)؛ **درآمدی بر زبان‌شناسی اجتماعی**، ترجمه: محمدجعفر پوینده، انتشار نقش جهان، تهران.

۴۰. محمود عبد السمیع، احمد (۱۴۲۴)؛ **التجديد في الإتيان و التجويد**، دار الكتب العلمية، بیروت.

۴۱. مدرسی، فاطمه (۱۳۸۷.ه.ش)؛ **از واج تا جمله**، چاپ دوم، تهران: چاپار.

۴۲. مشکین فام، بتول؛ خالقیان، ام البنین (۱۳۸۶)؛ موسیقی الفاظ قرآن و اثر آن بر معنابخشی واژگان، فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، دانشگاه الزهراء شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۶. صص ۲۷-۵۳.

۴۳. مومن نژاد، ابوالحسن، مرتضی ساجینی، سید محمد موسوی (۱۳۹۶)؛ **سبک‌شناسی سوره نازعات**، فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی»، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶، صص ۲۶-۴۷.

۴۴. نجفی، محمدحسن (بی تا)؛ **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بیروت.

٤٥. نیربانی، عبد البدیع (١٤٢٧)؛ **الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات**، دارالغوثنانی، دمشق.

46. Simpson, P. (2004). **Stylistics**. London: Routledge.

47. Davis, Alan & Elder, Catherin. (2004). *the Handbook of Applied Linguistics*. UK: Blackwell Publishing Ltd..

Bibliography:

The Holy Qur'an.

1. R. H. Robins (1999), *A Short History of Linguistics* (3rd ed.), Ali Muhammad Haqshinas, Tehran: Maad Publications (related to Markaz Publications).
2. Ālusi, Mahmud ibn Abdullah (1415 AH), *Ruh al-Maani*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
3. Ibn al-Jazari, Abu al-Khayr (1421 AH), *Al-Tamhid fi Ilm al-Tajvid*, Beirut: Al-Risalah Institute.
4. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir (1420 AH), *Tafsir al-Tahrir wa'l-Tanwir*, Beirut: Tarikh al-Arabi institute.
5. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1988), *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
6. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (1420 AH), *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikr.
7. Abu al-Futuh al-Razi, Hussien ibn Ali (1408 AH), *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an*, Mashhad: Islamic Research Foundation.
8. Anees, Ibrahim (1971), *Al-Aswat Al-Loqhawiya*, Egypt: Maktaba al-Nahza al-Misriyya.
9. Biglary, Hassan (nd), *Sir al-Bayan fi Ilm al-Qur'an*, np: Sanai Library.

10. Samarah, Yadullah (2001), Persian Phonetics (6th ed.), Tehran: SAMT.
11. Jani Pour, Muhmmad; Sotoude Niya, Muhammad Reza (2014), "A Soft-Oriented Explanation of Jihad in the Holy Qur'an", Researches of Qur'an and Hadith Sciences 23: 61-85.
12. Jorjani, Abd al-Qahir (1430 AH), Darj al-Durar fi Tafsir al-Qur'an al-Azim, Oman: Dar al-Fikr.
13. Din Mohammadi, Gholamreza (2010), The Bases of Linguistics in Islamic World, Tehran: Imam Sadiq (AS) University.
14. Rafei, Muhammad Sadiq (1421 AH), Ejaaz al-Qur'an wa al-Balaghat al-Nabawiyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
15. Rezai, Muhammad; Kheyri, Fahime (2017), "A Stylistic Study around the Novel "Jeremiah" by Reza Amirkhani", 9 (17): 134-156.
16. Zarrinkoub, Abd al-Husayn (1992), Poem without Lie, Poem without Mask, Tehran: Javidan Publication.
17. Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH), Al-Kashshaaf 'an Haqa'iq al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
18. Sotodenia, Muhammad Reza (1999), A Comparative Study between Tajwid and Phonology, Tehran: Rayzan Publication.
19. Saeedi Roshan, Muhammad Baqir (2012), The Language of the Holy Qur'an and Its Matters (2nd), Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
20. Samin, Ahmad (1414 AH), Al-Dur al-Masun fi Uloom al-Kitab al-Maknun, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
21. C. K. Ogden, Richards, I. A. (2013), The Meaning of Meaning, Trans. Mahmud Fazilat; Maryam Navidi, Tehran: Zovar Publication.
22. Suyuti, Jalal al-Din (nd), Moatarak al-Aqran fi Ijaz al-Qur'an, np: Dar al-Fikr al-Arabi.
23. Shafiei Kadkani, Muhammad Reza (2006), Musiqi-ye Sher (9th ed.), Tehran: Agah Publication.
24. Shamisa, Sirus (2009), Generalities of Stylistics, Tehran: Mitra.

25. Salehi, Peyman; Amiri, Parisa; Mehran Masomi (2020), "The Function of Lexical Layer in Expressing the Governing Ideology in Alawi Praises of Abdullah al-Wail Ehsai", *Lisan al-Mobin*, 12 (42): 59-79.
26. Tabrisi, Fadhl ibn Hassan (1993), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasir Khusraw.
27. Tabari, Muhmmad ibn Jarir (1412 AH), *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marafah.
28. Tusi, Muhammad ibn Hassan (nd), *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
29. Abas, Hassan (1998), *Khasais al-Horof al-Arabiyah va Maaniha*, Manshorat Itihad al-Kitab al-Arabi.
30. Alinaqi, Husayn; Mohseninia, Nasir (2020), "Phonological Stylistics of the Poems of Kamal al-Din Ismail and Athir Omani Based on Layered Stylistic", *Literary Text Research*, 24 (83): 297-333.
31. Fotohi, Mahmud (2012), *Stylistics, Its Theories, Approaches and Methods* (1st ed.), Tehran: Sokhan Publication.
32. Fakhr Razi, Muhammad ibn Omar (1420 AH), *Al-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar Ihay al-Turath al-Arabi.
33. Farasatkah, Maqsud (2017), *The Language of the Holy Qur'an* (2nd ed.), Tehran: Ilmi va Farhangi Publication.
34. Qasemi, Ziya' (2014), *Literary Style from the Linguistic Point of View* (1st ed.), Tehran: Amir Kabir.
35. Qadravi, Ghanum (1424 AH), *Al-Darasat al-Sotiyah ind Olama al-Tajvid*, Oman: Dar Amaar.
36. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmmad (1985), *Al-Jame lil-Ahkam al-Qur'an*, Tehran: Nasir Khusraw.
37. Qutb Ravandi, Saeed (1405 AH), *Fiqh al-Qur'an*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
38. Qutb, Sayyid (1425 AH), *Fi Zilal al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shoroq.

39. Louis-Jean Calvet, (2000), An Introductory to Sociolinguistics, Trans. Muhammad Jafar Poyande, Tehran: Naqshe Jahan Publication.
40. Mahmud Abd al-Samie, Ahmmad (1422 AH), Al-Tajdid fi al-Itqan va al-Tajvid, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
41. Modaresi, Fateme (2008), Az Vaj ta Jomle (2nd ed.), Tehran: Chapar.
42. Mishkin Fam, Batool; Khaleqiayn, Omolbanin (2007), “The Rhythm of Qur’anic Words and Its Effects on Their Meanings”, Researches of Qur’an and Hadith Sciences (Al-Zahra University), 1: p. 27-53.
43. MomeniNejad, Abul Hassan; Morteza Sazjini, Sayed Muhammad Mussavi (2017), “The Stylistic of Surah al-Naziat”, Literary Qur’anic Researches (Scientific-Research Quarterly), 5 (4): p. 26-47.
44. Najafi, Muhmmad Hassan (nd), Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharai al-Islam (7th ed.), Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
45. Nirbani, Abd al-Badie, Al-Jawanib Al-Sawtiyyah fi Kutub al-Ihtijaj lil-Qaraat (AH), Damascus: Dar al-Ghothani.
46. Simpson, P. (2004), Stylistics, London: Rutledge.
47. Davis, Alan; Elder, Catherin, (2004), The Handbook of Applied Linguistics, UK: Blackwell Publishing Ltd.

Contents

1-35	Inquiry of Ambiguities Regarding the Attribution of Kāmil al-Ziyārāt to Ibn Qūliwayh	Mojtaba Pourmoussa
37-71	The Holy Qur'an and The Origin of Faith	Mohsen Jahani Mehdi Azimi
73-105	Evaluating the Famous Theory about the Inclusion of "Al-Rahmānīyah" and "Al-Rahīmīyah"	Ali Rezaei Kahnamoei
107-145	Abu Ahmad Askarī in the Shiite Hadith Heritage	Hussein Sattar Seyed Mohammad Moosavi
147-182	Typology of Using Independent Reason in Criticism of Narrations	Alborz Mohaghegh Garfami Sayed Ali Delbari
183-218	Analysis of Text-Based and Cohesive Approaches of Tunisian ibn Āshūr in His Exegesis al-Tahrīr wa al-Tanwīr	Khalid Mohammadzadeh Arshad Alireza Nazari Seyed Mohammad Mirhoseini
219-250	Layered Stylistics of Jihad Verses Based on Phono-Semantic Analysis (A Case Study of the Word of Jāhd and Its Derivatives)	Javad Moein Nourudin Parvin Hassan Kharaghani

In the name of Allah, the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (54)

Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences
Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022



The journal " Researches of Quran and Hadith Sciences" is published in collaboration with the Iranian Scientific Association of Quranic Studies and Islamic Culture.

Publisher: Alzahra University
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh

Editorial Board:

Dr. Mahdi Akbarnejad	Professor, Ilam University
Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BĪĀzār ShĪrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Professor, Tarbiat Modares University
Dr. Sayyed Mohammad Bāqer Hojjati	Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reza Mo'addab	Professor, Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Ghasempour	Professor, Allameh Tabataba'i University
Dr. BibiSadat Razi Bahabadi	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Takim Liyakat	Professor, McMaster University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali HasanNia
Persian Editor: Dr. Mohammad Etrat Doost

Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

[magiran](#); [noormagz](#); [SID](#); [sic](#); [civilica](#)

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681

E-ISSN: 2476-616X