

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۵۸

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه	
استاد دانشگاه ایلام	مهدی اکبرنژاد
دانشیار دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	پروین بهارزاده
دانشیار دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	عبدالکریم بی آزار شیرازی
استاد دانشگاه تهران	سیدمحمدباقر حجتی
دانشیار دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	بی بی سادات رضی بهابادی
استاد دانشگاه تربیت مدرس	نهره غروی نائینی
استاد دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	فتحیه فتاحی زاده
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	محسن قاسم پور
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 پروین بهارزاده

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 الزهرا (س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: 2008-2681

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 2016 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Nazli14 و عبارت‌های عربی با قلم Nazli 14 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.

به‌منظور 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 می شود.

فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[Magiran](#)

[Noormags](#)

[Civilica](#)

[Sana](#)

[Civilica](#)

[Isc](#)

[Sid](#)

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

اعتبار سنجی روایات کتاب مستطرفات السرائر	۱-۲۲
میثم افشاری؛ غلامحسین اعرابی؛ محمد کاظم رحمان ستایش	
تحلیل انتقادی ادله موافقان و مخالفان اغراض لفظی در فواصل قرآنی	۲۳-۴۵
سعید امینائی؛ جعفر نکونام، مهرا ب صادق نیا	
تبیین الگوی الفت قلوب و سنجش نسبت آن با آیت مندی قرآن کریم	۴۷-۶۹
منصور پهلوان محمدعلی؛ رامین طیاری نژاد	
الگوی بندگی خدا در ماه مبارک رمضان، بر اساس تحلیل مضمونی دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجاده	۷۱-۹۳
حسن زرنوشه فراهانی؛ محمد عترت دوست؛ علی عباسی	
تحلیل ساحت‌های مجاهدت در گفتمان قرآنی بر اساس الگوی انتقادی نورمن فرکلاف	۹۵-۱۱۷
ابراهیم ابراهیمی؛ فاطمه دست رنج	
عمل شیخ صدوق به احادیث منفرد فقهی الزامی سهل بن زیاد و چگونگی تحلیل آن	۱۱۹-۱۳۹
سید علی رضا حسینی شیرازی	
رهیافتی به انتساب کتاب تحف العقول و مؤلف آن	۱۴۱-۱۶۸
هاجر بنائی؛ سید مهدی لطفی	
قرائات رایج در ایران در قرن چهارم؛ بررسی موردی قرائت مضبوط در مصاحف آستان قدس رضوی	۱۶۹-۲۰۳
الهه شاه‌پسند؛ مژگان عظیمیان	

The Authenticity of Hadiths in Mustatrafāt al-Sarā'ir

Meysam Afshari¹

GolamHossein Arabi²

Mohammad Kazem Rahman Setayesh³

Received :2021/11/14

Accepted: 2022/03/10

DOI: 10.22051/TQH.2022.38511.3440

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.1.1

Abstract

The authenticity of Mustatrafāt al-Sarā'ir, which is the final part of the Book of Al-Sarā'ir, is the subject of this study. Ibn Idris Hillī, one of the hadith scholars of the seventh century AH, a period that can be considered as the beginning of the change in the standard of authenticity of hadiths, took a number of hadiths from other hadith sources and included them in his book. In order to authenticate these hadiths, there are positive opinions from some contemporaries. They try to authenticate the hadiths of this book either by relying on the claim of Ibn Idris who did not pay attention to the single news, or by considering Ibn Idris's series of permissions, or by referring to Ibn Idris's method of obtaining hadiths by finding (wijādah). After examining the structure of the book Mustatrafāt al-Sarā'ir and analyzing the evidence for the authenticity of the hadiths, it is concluded that with regard to the sanad, it is not correct to consider its hadiths completely authentic. Also, we are unaware of the authenticity proofs of the early scholars, which were probably also used by Ibn Idris. Accordingly, we cannot judge the authenticity of all the hadiths present in the book. Furthermore, an early sign cannot be used for all the hadiths of Mustadrafāt, because although Mustadrafāt al-Sarā'ir is considered a single book, it is actually a collection of several different books.

keywords: Ibn Idris Hillī, Mustadrafāt al-Sarā'ir, Validation, Authentic Hadith

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. (The Corresponding Author).
Email: meysamafshari@mailfa.com

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: golamhosein.arabi@gmail.com

³. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: kr.setayesh@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۱-۲۲

اعتبار سنجی روایات کتاب مستطرفات السرائر

میثم افشاری^۱

غلامحسین اعرابی^۲

محمد کاظم رحمان ستایش^۳

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹

DOI: 10.22051/TQH.2022.38511.3440

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.1.1

چکیده

اعتبارسنجی روایات کتاب مستطرفات السرائر در بخش انتهایی کتاب، موضوع این پژوهش است. ابن‌ادریس حلی از محدثان قرن هفتم هجری- که می‌توان آن را دوران آغاز تغییر معیار صحت احادیث دانست- تعدادی از روایات را از منابع حدیثی دیگر استخراج و به صورت عمدتاً مرسل در کتاب خود درج کرده است. به منظور اعتباربخشی به این روایات، نظرات موافقی از جانب برخی معاصران وجود دارد. برخی از ایشان با اتکاء بر ادعای ابن‌ادریس که در تألیف کتاب خود به خبر واحد اعتناء نکرده است و یا با مدنظر قرار دادن سلسله اجازات ابن‌ادریس تا شیخ طوسی و یا اشاره به روش ابن‌ادریس در دستیابی به احادیث به صورت وجاده، سعی در اعتبار بخشی روایات این کتاب دارند. پس از بررسی ساختار کتاب مستطرفات السرائر و واکاوی ادله صحت روایات، مشخص گردید که صحیح دانستن تمامی روایات این کتاب از منظر سندی ناصواب است؛ بسیاری از آن‌ها از ارسال خارج نمی‌شود و بسیاری دیگر به علت ضعف و ناشناسی روایت معتبر نیستند. از سویی قراین صحت نزد قدما که احتمالاً مورد کاربست ابن‌ادریس قرار گرفته‌اند، برای ما ناشناس است و بر اساس آن نمی‌توان به صحت تمام روایات این کتاب حکم راند. علاوه بر آن اگر به یک قرینه قدمایی دست یابیم، نمی‌توان آن را برای تمامی روایات مستطرفات به کار برد، زیرا اگر چه مستطرفات السرائر مجازاً یک کتاب انگاشته می‌شود، اما در حقیقت مجموعه‌ای از چند کتاب متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌ادریس حلی، مستطرفات السرائر، اعتبارسنجی، حدیث صحیح.

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). meysamafshari@mailfa.com

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران. golamhosein.arabi@gmail.com

^۳ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران. kr.setayesh@gmail.com

مقدمه

یکی از کتبی که درباره آن ادعا شده است که ممکن است به صحت روایاتش دست یابیم، کتاب مستطرفات السرائر است (داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۷). نویسنده این کتاب «ابو جعفر محمد بن احمد بن ادریس العجلی الحلّی» متوفای سال ۵۹۸ قمری است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۱۱). او اولین کسی است که باب نقد را بر آرای شیخ طوسی گشود در حالی که قبل از وی، غالباً همه دنباله روی شیخ بودند (البحرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۶۴). او و نظریاتش از سوی محقق و علامه حلی مورد انتقاد و طعن فراوان قرار گرفته است (همان). شیخ سدید الدین محمود الحمصی متکلم قرن ششم، او را «مخلط» خوانده است (البحرانی، همان و حر عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۳). اما گفته می‌شود علمای متأخر بر کتاب السرائر و مستطرفات وی که از کتب و اصول قدما نقل شده است، اعتماد دارند (حر عاملی، همان).

کتاب مستطرفات در واقع بخش زیادات است که در انتهای کتاب دیگر «ابن ادریس» یعنی «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی» افزوده شده است. از اصول روایی چهارصدگانه شیعه، اختصار سیزده اصل در مستطرفات السرائر موجود است (معارف، ۱۳۸۹ش، صص ۲۴۹-۲۵۰). بیشترین اهمیت این کتاب از آن روست که بسیاری از کتاب‌هایی که ابن ادریس از آن‌ها نقل می‌کند، به دست ما نرسیده است و اگر چه برخی از روایات آن‌ها در کتب معتبره دیگر وجود دارد، ولی همان مقدار اندک جز این کتاب، مصدر دیگری ندارد (مدنی بجستانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶۴۴).

شیخ حر عاملی در فایده ششم از خاتمه کتاب وسائل الشیعة که به صحت کتب مورد اعتماد وی در تألیف کتاب وسائل می‌پردازد، از کتاب مستطرفات السرائر نیز نام می‌برد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۱۱). وی می‌افزاید که سید بن طاووس در کتاب‌هایش متذکر شده است که اکثر کتبی که ابن ادریس از آن‌ها در مستطرفاتش بهره برده است، نزد او نیز وجود داشته است و از کلام ابن ادریس، (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱) شهادت وی به صحت، ثبوت و اعتماد به این کتب مشخص می‌شود. همچنین معلوم می‌شود که ابن ادریس و سید بن طاووس به خبر واحد خالی از قرینه مفید به علم و قطعیت عمل نمی‌کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۱۳).

با توجه به سال وفات ابن ادریس که در اواخر قرن ششم است، وی را می‌توان از محدثان شروع عصر گذار از دوره متقدمان به دوره متأخران در نظر گرفت. یکی از مسائل مهم در این گذار تاریخی، تغییر معیار صحت نزد محدثان است. در عصر قدما، معیارهای صحت عمدتاً مبتنی بر منابع اخذ احادیث و توجه به قرائن و ادله است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۱۹۷)، اما در دوره متأخران به علت از بین رفتن منابع و در دسترس نبودن قرائن و ادله، معیار صحت سنجی احادیث، بیشتر مبتنی بر سند است (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۹). در این پژوهش بررسی می‌شود که روایات کتاب مستطرفات السرائر با کدام ملاک در

دایره اعتبار و صحت قرار می‌گیرد؟ البته به این نکته باید توجه داشت که یک حدیث ممکن است در چارچوب‌های صحت قرار نگیرد، اما حجیت داشته باشد و فقها با راهکارهایی از احادیث ضعیف نیز بهره برده‌اند که این موضوع، مورد تحقیق در این مرقومه نیست و تنها به اعتبار سنجی احادیث این کتاب پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است که اعتبار سنجی می‌تواند ساحت‌های گوناگونی داشته باشد که در این پژوهش، اعتبار سنجی سندی مد نظر قرار گرفته است.

تحقیق مستقلی در مورد مستطرفات السرائر انجام نشده است و تنها تعدادی از اندیشمندان در ضمن کتب رجالی یا حدیثی خود به بحث در مورد این کتاب پرداخته‌اند.^۱ برخی از ایشان با ذکر دلایلی عنوان می‌کنند که روایات مستطرفات السرائر، اگر چه مرسل هستند، اما باید آن‌ها را در زمره احادیث صحیح بر شمرد. در ادامه ضمن اشاره به ساختار کتاب مستطرفات السرائر، دلایل اعتبار و صحیح انگاری روایات انتخابی ابن ادریس بر اساس معیار قدماء و متأخران مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. البته باید به این نکته توجه داشت، اگر چه کتاب مستطرفات السرائر یک کتاب انگاشته می‌شود، اما به راستی اینگونه نیست و در واقع مجموعه‌ای از چندین کتاب در کنار یکدیگر است که هر کدام از کتاب‌ها باید در جای خود مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

۱. ساختارشناسی کتاب مستطرفات السرائر

ابن ادریس ادعا می‌کند که مستطرفات السرائر را از کتب مشایخ مصنف و راویان محصل انتخاب و گزینش کرده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۴۹). وی در این بخش، از ۲۱ منبع به گزینش احادیث اقدام کرده است. مؤلف در این کتاب، سند خود به کتب منبع را ذکر نکرده است ولی اگر صاحبان کتاب برای روایت سندی ذکر کنند، آن را می‌آورد (مدنی بجستانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶۴۳). در ادامه به نام این کتب - آنگونه که ابن ادریس از آن‌ها یاد کرده است - و تعداد روایات هر بخش اشاره می‌شود.

۱. کتاب موسی بن بکر الواسطی از حمران، ۱۲ روایت؛ ۲. کتاب معاویة بن عمار، ۴ روایت؛ ۳. نوادر احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی، ۳۶ روایت؛ ۴. کتاب أبان بن تغلب صحابی امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع)، ۱۵ روایت؛ ۵. کتاب جمیل بن دراج، ۵ روایت؛ ۶. کتاب ابو عبد الله السیاری صحابی امام کاظم^(ع) و امام رضا^(ع)، ۱۷ روایت؛ ۷. جامع البزنطی صحابی امام رضا^(ع)، ۴۷ روایت؛ ۸. کتاب مسائل الرجال و مکاتباتهم ابا الحسن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر^(ع)، ۱۱ روایت؛ ۹. کتاب حریر بن عبد الله السجستانی، ۲۱ روایت؛ ۱۰. کتاب مشیخه حسن بن محبوب السراد صحابی امام رضا^(ع)، ۴۵ روایت؛ ۱۱. کتاب نوادر محمد بن علی بن محبوب الاشعری الجوهری القمی، ۶۸ روایت؛ ۱۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ۹ روایت، ۱۳.

^۱ همانند شیخ مسلم داوری در اصول علم الرجال، سید علی حسینی صدر در الفوائد الرجالیة، شیخ حسین مظاهری در الثقات الاخبار و علی الکبر سیفی در مقیاس الرواة.

کتاب قرب الاسناد محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری، ۱۰ روایت؛ ۱۴. کتاب جعفر بن محمد بن سنان الدهقان، ۲ روایت؛ ۱۵. کتاب معانی الاخبار، ۲ روایت؛ ۱۶. کتاب تهذیب الاحکام، ۱۸ روایت؛ ۱۷. کتاب عبد الله بن بکیر بن اعین، ۱۱ روایت؛ ۱۸. روایت ابو القاسم بن قولویه، ۲۲ روایت؛ ۱۹. کتاب انس العالم نوشته الصفوانی، ۷ روایت؛ ۲۰. کتاب المحاسن نوشته احمد بن ابی عبد الله البرقی، ۳۷ روایت؛ ۲۱. کتاب العیون و المحاسن نوشته محمد بن محمد بن نعمان الحارثی، ۱۱ روایت.

۲. بررسی روایات کتاب بر مبنای متقدمان

شیخ بهایی عنوان می‌کند اطلاق صحیح نزد قدماء بر هر حدیثی بوده است که به سبب برخی موارد به آن اعتماد می‌کردند یا همراهی حدیث با مواردی که سبب وثوق و رکون به آن می‌شده است (شیخ بهایی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۶). در واقع قراینی که سبب اطمینان به صدور روایت می‌شده‌اند نقش اساسی در اعتبار بخشی به روایات داشته‌اند. در ادامه برخی از ادله که می‌توان در معتبر دانستن روایات مستطرفات السرائر از آن‌ها بهره جست، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲-۱. اخذ حدیث از منابع معتبر

ابن ادريس در ابتدای مستطرفات خود اعلام می‌کند که روایات این بخش را از کتب مشایخ مصنف و راویان محصل بیرون کشیده و انتخاب کرده است (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۴۹). تعدادی از منابع که ابن ادريس از آن‌ها حدیث اخذ کرده است، از منابع معروف و معتبر است. اما مؤلفان برخی از منابع وضعیت رجالی مناسبی ندارند. «موسی بن بکر الواسطی» واقفی است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۴۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۷). ابو عبد الله السیاری یا «احمد بن محمد بن السیاری» از راویان ضعیف است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ص ۵۷؛ ابن غضائری، بی‌تا، ص ۴۰). شیخ طوسی در ذیل روایتی که از السیاری نقل کرده است، آن را ضعیف می‌داند و عنوان می‌کند که ابو جعفر بن بابویه در فهرستش متذکر شده است به روایات او به لحاظ ضعفش عمل نمی‌کند و با آن فتوا نمی‌دهد (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۳۷). جعفر بن محمد بن سنان الدهقان نیز شخصی مجهول و فاقد توصیف در کتب رجالی است.

از سند روایت اول کتاب مسائل الرجال و مکاتباتهم بر می‌آید که برخی مسائل به روایت «احمد بن محمد بن عبید الله بن الحسن بن عباس الجوهری» و «عبد الله بن جعفر الحمیری» نقل شده است (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۷۸). در نام شخص اول تصحیف رخ داده است و به جای «عباس»، «عیاش» در کتب رجال ثبت شده است. فرد مزبور در آخر عمر دچار اضطراب شده است و برخی او را تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۵). اما کتاب مورد بحث که ابن ادريس از آن حدیث گزینش کرده است

متعلق به شخص دوم «عبد الله بن جعفر الحمیری» است که شیخ و بزرگ قمی‌ها بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۹). اما نکته‌ای که سبب خدشه بیشتر بر روایات این بخش می‌شود، این است که علاوه بر این که یکی از دو نفر موثق نیست، هم عصر نیز نبوده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۹) و مشخص نیست نقل مکاتبه کار کدامشان بوده است، هر چند که ظاهر کلام ابن ادریس اشاره به هر دو نفر دارد (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۰).

چنان که پیشتر اشاره شد، یکی از اندیشمندان ابن ادریس را مخلط خوانده است. اگر چه تایید این سخن شواهد گوناگون می‌خواهد و به راحتی قابل اثبات نیست، اما وقوع برخی اشتباهات در مستطرفات به تقویت این نظر کمک می‌کند. از آن جمله تصریح ابن ادریس به اخذ حدیث از «کتاب ابان بن تغلب صحابی امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع)» است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۶۳). ابان بن تغلب با امام سجاد^(ع)، امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) ملاقات داشته است و از ایشان روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ص ۴۴). با دقت در روایات این بخش، جز یک روایت که از «سماعة بن مهران» که هم عصر امام صادق^(ع) و امام کاظم^(ع) بوده است و با یک واسطه از امیر المؤمنین^(ع) روایت می‌کند و نشان از ارسال روایت دارد، بقیه روایات نیز با یک یا دو واسطه و بیشتر از امام باقر^(ع)، امام صادق^(ع)، امام کاظم^(ع) و امام رضا^(ع) نقل شده‌اند و این نشان از اشتباه ابن ادریس در شناسایی این راوی دارد. و به این علت «مخلط» ارزیابی شده است چرا که وی روایاتی را از کسی نقل می‌کند که امام صادق^(ع) را درک نکرده است و چگونه ممکن است ابان که متوفی در زمان حیات امام صادق^(ع) است از کسی که یک یا دو طبقه متاخر از اوست، روایت کند (خوئی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۶۳)؟ در واقع «ابان» شخصی غیر معروف است، (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۲۰) یا این که او «ابان بن محمد البجلی» معروف به «السندی» است، (این نظریه حضرت آیت الله سید موسی شبیری زنجانی است که در حاشیه کتاب السرائر ذکر شده است: ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۶۳) که نجاشی از کتاب نوادر او یاد کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۱۸۷).

مورد دیگری که آن را نشان از تخلیط او دانسته‌اند، (خوئی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۶۳) سخن ابن ادریس درباره ابو عبد الله السیاری است که او را از اصحاب امام موسی کاظم^(ع) و امام رضا^(ع) می‌داند، (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۶۸) در صورتی که وی از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۶۰۶؛ خوئی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۶۳).

همچنین در مستطرفات وی از جامع بزنطی، خلط وجود دارد و به نظر می‌رسد پانزده روایت اول که حدیث فوق الذکر نیز از آن جمله است، از مسائل علی بن جعفر^(ع) از امام کاظم^(ع) است و نمی‌توان آن را از روایات امام رضا^(ع) شمرد (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۰۷).

۲-۲. عدم توجه ابن ادريس به خبر واحد و شهادت وی

مهم‌ترین مستند قائلان صحت روایات ابن ادريس، سخن ابن ادريس در مقدمه کتاب السرائر است که می‌گوید: «فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، و بها أخذ و أفتي و أدين الله تعالى، و لا ألتفت إلى سواد مسطور، و قول بعيد عن الحق مهجور، و لا أقلد إلا الدليل الواضح، و البرهان اللائح، و لا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي؟» (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱) و بر این اساس اعلام می‌کند که وی در تألیف کتاب السرائر بر اصولی پایبند است که به واسطه آن‌ها عمل می‌کند و فتوا می‌دهد و به سیاهه‌های اوراق و سخنان دور از حق التفات نمی‌کند و بر اخبار آحاد تکیه و توجه نکرده است. چرا که خبر واحد موجب علم و عمل نمی‌گردد (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۷). وی در این زمینه با سید مرتضی هم عقیده است و در مقابل، مشهور فی الجملة قائل به حجیت خبر واحد هستند (قبولی در افشان، محمد تقی و دیگران، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵).

در این رابطه مرحوم آیت الله خوئی در ذیل حدیثی که از مستطرفات نقل می‌کند ابتدا اشکالی را به این صورت عنوان می‌کند که به علت عدم آگاهی ما نسبت به طریق «السرائر» به کتاب «حریز» حکم به ضعف و مرسل بودن روایت می‌شود چرا که ظاهراً حلی روایت را بدون واسطه از حریز نقل کرده است حال آن که ابن ادريس متأخر از شیخ طوسی است و ممکن نیست که او بدون واسطه از کتاب حریز نقل کرده باشد و به این علت روایت از اعتبار ساقط می‌شود.

وی سپس در جواب اشکال می‌گوید که صحیح آن است که تمام روایاتی که حلی در مستطرفات السرائر از کتاب‌هایی مانند کتاب حریز و امثال وی نقل می‌کند، هیچ مانعی برای اعتماد به او نیست، چرا که وی بر خبر واحد اعتماد نمی‌کرد و به متواترات و آنچه قرینه قطعی بر صحتش وجود دارد، عمل می‌کرد. بنابراین نقل او از کتاب حریز دلالت می‌کند که کتاب او به طریق قطعی و قابل اعتماد به او رسیده است. و به عبارتی دیگر حلی با قاطعیت ادعا می‌کند که روایت در کتاب حریز موجود است و اینگونه روایت نزدیک به حس است و دلایلی بر آن وجود دارد (خوئی، ۱۴۱۸ق، الصلاة، ج ۱، ص ۴۷۶).

آیت الله محسنی در توضیح نظر استاد خود حضرت آیت الله خوئی^(ره) اشاره می‌کند که ایشان در خلال درس‌های خارج فقه خود در نجف اشرف، قائل به عدم قبح ارسال روایات مستطرفات نسبت به آن روایات بوده‌اند، چرا که «حلی» بر خبر واحد اعتماد نمی‌کرد و به حدیث غیر قطعی عمل نمی‌کرده است و حتی اگر احتمال ضعف در اسناد محذوف وجود داشته باشد، می‌دانیم که آن کتب به طریق تواتر به او رسیده است (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۶۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، الصلاة، ج ۱، ص ۵۲۱).

برخی نیز معتقدند که ابن ادريس حلی روایات را از برخی اصول چهار صدگانه که مورد اعتماد اصحاب [امامیه] هستند خصوصاً کلینی، صدوق و شیخ طوسی و دیگران که کتاب‌هایشان بر مدار همان اصول

می‌چرخد، اخذ کرده است و تمام اخبار این کتاب، به لحاظ شهادت عادل، «حجت» هستند (مظاهری، ۱۴۲۸ق، ص ۲۷).

چنان که در طلیعه بحث اشاره شد برخی بر این ادیس نقد و طعن وارد کرده‌اند و عمده نقد ایشان به علت نظر وی درباره اخبار آحاد است. اما فضل و علو منزلت وی قابل انکار نیست و اشتباه وی در مسأله‌ای از مسائل فنی، مستلزم طعن به وی نیست و بسیاری از فضایی متأخر مثل محقق و علامه که اصلی ترین منتقدان وی هستند، به بسیاری از اقوال وی عمل کرده‌اند (البحرانی، ۱۴۲۹ق، صص ۲۶۶-۲۶۷).

اما به هر حال «ابن ادیس حلی» بدون شک به اخبار آحاد عمل می‌کرده است، چرا که صاحبان کتب و روایت قبل از ایشان واحد بودند و چون او به خبر آن‌ها اعتماد کرده است، به خبر واحد آنچه بعد از آن صاحب کتاب است، اعتماد کرده است. با فرض عدم اعتماد او به خبر واحد، با احتمالی سوم، لازم نیست طرق متواتر باشد و آن این است که اسناد منقول به خبر واحد، محفوف به قرینه قطعی باشند و معلوم است که اکثر قرائن مذکور حدسی و اجتهادی هستند که در آن‌ها تفاوت دیدگاه وجود دارد و بر ما جایز نیست که در آن تقلید کنیم (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۶۱). ابن ادیس در مواردی به اخبار واحد استناد کرده است که گاهی همراه با قرینه و مورد تأیید ادله معتبر است و بنابراین خبر موافق با ادله معتبر، خبر متواتر، خبر واحد مجمع علیه و خبر مستفیض را مورد استناد قرار داده است. اما وی در مواردی نیز به اخباری تمسک کرده است که مجرد از این قرائن هستند و اعتراف کرده که به خبر واحد عمل کرده و آن‌ها را از باب تسلیم و جدل پذیرفته است که در این صورت یا باید این موارد را حمل بر مواردی نمود که قرینه و ادله موافق با آن‌ها را ذکر نکرده است یا این که در این موارد به مبانی خویش در انکار خبر واحد و مخالف با اهل سنت چندان وفا دار نبوده است و آن‌ها را پذیرفته است (قبولی درافشان و دیگران، ۱۳۹۴ش، ص ۵۴).

از طرفی سخن ابن ادیس در ابتدای کتاب السرائر که کتابی فقهی و فتوا محور است، در مجموع صحیح است، چرا که وی احتمالاً برای صدور یک فتوا با رؤیت چند حدیث هم مضمون و در کنار هم گذاشتن قرینه‌های گوناگون نتیجه‌گیری کرده است، اما روایات مستطرفات که پیوستگی موضوعی با یکدیگر ندارند، لزوماً نیازمند در نظر گرفتن تمامی قرائن نبوده است.

در نقد سخن آیت الله خوئی و کسانی که مانند ایشان شهادت نویسنده را بر اعتبار بخشی کتاب مؤثر می‌دانند، به نظر خود آیت الله خوئی درباره کتاب کافی ارجاع می‌دهیم. ایشان عنوان می‌کند که اگر بپذیریم محمد بن یعقوب به صحت تمام روایات کافی شهادت داده است، این شهادت غیر مسموع است چرا که اگر منظور کلینی این باشد که روایات کتابش واجد شرایط حجیت هستند، قطعاً ادعایی باطل

است چرا که در کتاب وی روایات مرسل و اسناد ناشناخته و اشخاص مشهور به وضع و کذب مانند «ابو البختری» و امثال وی وجود دارد. و اگر منظور وی آن است که روایات به خودی خود حجت نیستند بلکه قرائن خارجی بر صحت و لزوم اعتماد به آن ها دلالت می‌کند، امری ممکن است اما تصدیق آن برای ما میسر نیست (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۹۱).

وی همچنین درباره شهادت شیخ صدوق به صحت روایات من لا یحضره الفقیه، می‌گوید تصحیح هر کدام از اعلام متقدم نسبت به روایتی، برای کسانی که شرط حجیت روایت را وثاقت یا حسن روای آن می‌دانند، نافع نیست. علاوه این که شیخ صدوق در تضعیف و تصحیح روایات از شیخ خود، «ابن الولید» تبعیت می‌کرد و به وضع راوی توجه نمی‌کرد و به این علت در کتاب او روایات مرسل وجود دارد، چگونه می‌توان آن‌ها را چون شیخ صدوق صحیح دانسته، صحیح دانست؟ و در یک جمله باید گفت که خبر دادن شیخ صدوق نسبت به صحت روایت و حجیت آن، بر اساس رای و نظر خودش است و برای دیگران حجت نیست (خوئی، بی تا، ج ۱، صص ۹۳-۹۴). در مورد تهذیبین شیخ طوسی نیز عنوان می‌کند اگر بپذیریم شیخ بر صحت تمام روایاتش شهادت داده باشد، این شهادت نیز همانند شهادت شیخ صدوق بر صحت روایات کتابش است که تنها برای خود او حجیت دارد و برای دیگران حجت نیست (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۹۷).

حال با وجود نظرات ایشان درباره کتب اربعه که مهم‌ترین کتب شیعه هستند و شهادت «محمودون ثلاثه» را صرفاً برای خودشان حجت دانسته است و آن را برای اثبات صحت روایات، کافی نمی‌داند، چگونه نسبت به کتاب مستطرفات با معیاری دیگر عمل کرده‌اند؟ آیا شهادت این سه محدث عالیقدر به اندازه شهادت ابن ادریس که ادعا می‌کند به خبر واحد بی اعتناء است، ارزش و اعتبار ندارد؟ اگر وجود مجاهیل و ضعفاء و مرسلات در این چهار کتاب سبب کم اعتباری آن‌ها شده است، آیا کتاب مستطرفات از این ضعف‌ها مبرا است؟ در صورتی که اینگونه نیست و گفته شد که ابن ادریس به خبر واحد عمل کرده است و در کتاب او نیز افراد ضعیف وجود دارد، و بسیاری از اسناد آن علی الظاهر قابل بازسازی نیست و از ارسال خارج نمی‌شود.

البته آیت الله خوئی بنا بر گفته شاگردشان، بعدها در برخی مواضع از «معجم رجال الحدیث» از رای خود در خدشه وارد نکردن این ارسال در اعتبار روایات، برگشته است (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۶۲). شاید به عنوان مثال بتوان به نمونه‌های ذیل از تغییر موضع آیت الله خوئی اشاره کرد: ایشان ضمن اشاره به روایت «عَنْهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ بَنَى لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ كَانَ وَاللَّهِ مَأْمُونًا عَلَى الْحَدِيثِ» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۷۸) عنوان می‌کند که این روایت را محمد بن ادریس در مستطرفات السرائر از جامع بزنتی از داود بن الحصین از هشام بن سالم

نقل کرده است و گمان کرده است که روایت صحیح است، اما اینگونه نیست، چرا که طریق ابن ادريس به جامع بزنطی مجهول است و روایت به هر دو طریقش (این طریق و طریق دیگری که مورد اشاره قرار گرفته است) ضعیف است (خوئی، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۹۴).

یا در ذیل روایت « قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ نَاحِيَةَ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي زُرْعَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَضْرَمِيُّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ بِشَفِيرِ النَّارِ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ حَسَنٌ وَ حُسَيْنٌ فَيَصِيحُ صَائِحٌ مِنَ النَّارِ... » (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۵۶۶-۵۶۷) بیان می کند که روایت ضعیف است، چرا که وثاقت «جعفر بن ابراهیم الحضرمی» اثبات نشده است و روایت او از «زرعه» عجیب است... و در ترجمه محمد بن ادريس اشاره کردیم که در کتاب او تخلیط وجود دارد (خوئی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

۲-۳. دست یابی به روایات کتاب به طریق وجاده

منابع مورد استفاده ابن ادريس از کتب مشهور و معروف هستند که عصر به عصر متداول و مورد اعتماد بوده اند و از حیث صدور مورد اطمینان هستند و نقل از آنها نقل مستقیم و نه به صورت مرسل بوده است چرا که وی احادیث را در آنها یافته است نه این که از آنها نقل کند، همچنان که ما احادیث را از کتب اربعه وجاده می کنیم. بسیاری از آن کتابها مانند «من لایحضره الفقیه»، «التهدیب»، «معانی الاخبار»، «قرب الاسناد» و «المحاسن» در زمان ما موجود هستند و ارسال از آنها بی معنی است (حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، صص ۱۶۹-۱۷۰).

به این علت است که بزرگانی مانند علامه مجلسی در بحار الانوار و شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه به آن اعتماد کرده اند (حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۱۷۰). در واقع ابن ادريس این روایات را عیناً از متون کتب و اصول روایی نقل کرده است و این از کلام او مشخص می شود که می گوید: «باب الزیادات، و هو آخر أبواب هذا الكتاب، مما استنزعته و استطرفته من كتب المشيخة المصنفين و الرواة المحصلين: باب زیادات، آخرین باب کتاب السرائر که آن را از کتب مشایخ مصنف و راویان محصل بیرون کشیده و انتخاب کرده ام» (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۴۹) و ظاهر کلام او قطعی بودن ثبوت آن کتب نزد وی است، چرا که وی روایات را جزماً به آنها اسناد می دهد و این اسناد جزمی نشان از اطمینان او به ثبوت این کتب نزد وی دارد خواه با شهرت و تواتر و یا خواه با اخبار ثقه و در هر صورت ظاهر کلامش برای ما حجت است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۴).

از طرفی بعضی از این کتب را ابن ادريس به خط برخی از مشایخ ثقات که از نقل ایشان اطمینان حاصل می شود، نقل می کند. مانند کتاب «نوادیر محمد بن علی بن محبوب الأشعري» که ابن ادريس آن را از خط شیخ طوسی نقل می کند (حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۱۷۰). در ابتدای مستطرفات از کتاب نوادر

«محمد بن علی بن محبوب» ابن ادريس تصريح می کند که این کتاب به خط شیخ طوسی مصنف کتاب النهایة بوده است و وی این احادیث را از خط وی نقل کرده است (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۰۱). همچنین مراجعه به روایات کتاب مشیخه حسن بن محبوب نشان می دهد که می توان بالفعل به کتاب حسن بن محبوب دانستن آن، وثوق داشت، چرا که تمامی روایات با اسامی مشایخ وی آغاز می شود و بیشتر این اسناد در کتب اربعه نیز وجود دارد. همچنین احتمال وقوع دس و تزویر در کتاب حسن بن محبوب منتفی است، چرا که نسخه های این کتاب در آن زمان مشهور و متداول بوده است (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۱۰). تعدادی از روایات این بخش مورد بررسی قرار می گیرد: حدیث اول (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۹)^۱ با سند در الکافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲۶)^۲ و تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۶۹)^۳ وجود دارد. حدیث دوم (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۹) با سند در الکافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۲۸)^۴ و تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۲)^۵ وجود دارد. حدیث سوم (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۹)^۶ به صورت مرسل در من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۲۶) و با سند در تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۹۸)^۷ آمده است. حدیث چهارم (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۹۰)^۸ با سند در تهذیب الاحکام آمده است. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۷۹)^۹.

در پذیرش روایات به طریق وجاده اختلاف نظر وجود دارد (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۸). اما آن چیزی که مسلم است این است که میزان در جواز عمل به روایت، وجود فرد ثقه آگاه به حدیث در سند است که اگر این ملاک در وجاده محقق شد، می توان به آن عمل کرد (سبحانی، ۱۳۹۳ش، صص ۲۳۰-۲۳۱). نقل به صورت وجاده در صورتی معتبر است که نسخه بر استاد قرائت شود، در صورتی که در مورد مستطرفات از کتابی مثل کتاب جمیل بن دراج اینگونه نیست (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۹۰). از طرفی اگر ابن ادريس در دستیابی به نسخه ها سندی داشت، آن را ذکر می کرد (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۹).

۱ «أبو أيوب عن سماعة قال: ...»

۲ «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن أبي أيوب عن سماعة قال: ...»

۳ «الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن سماعة قال: ...»

۴ «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن أبي أيوب عن أبي بصير قال: ...»

۵ «الحسن بن محبوب عن أبي بصير قال: ...»

۶ «أبو أيوب عن سماعة بن مهران قال: ...»

۷ «أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: ...»

۸ «أبو أيوب عن ضريس الكناسي قال: ...»

۹ «الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن ضريس الكناسي قال: ...»

اگر نسخه ای همانند کتاب نوادر «محمد بن علی بن محبوب الأشعری» دست به دست از شیخ طوسی به ابن ادریس رسیده بود، به این موضوع اشاره می کرد، در صورتی که اینگونه نیست (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۰۹).

برخی ارسال در «نوادر محمد بن علی بن محبوب» را به لحاظ تصریح ابن ادریس که آن را به خط شیخ طوسی نقل می کند، اگر چه شناخت خط شیخ حدسی باشد اما نزدیک به حس است، قابل اغماض می دانند، (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۶۲) و گروهی نقل از خط مشایخ ثقات را سبب اطمینان و بلکه علم می دانند (حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۱۶۹). مضافاً این که بعضی نیز قائل به نسبت خانوادگی میان ابن ادریس و شیخ طوسی هستند و او را نوه دختری شیخ می دانند (حر عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۳). اما در نقد این اطمینان ناشی از نقل از خط شیخ طوسی گفته شده است اولاً اعتماد بر شهادت ابن ادریس که نسخه وی به خط شیخ طوسی است، مشکل است. چرا که حدود صد سال بین ایشان فاصله است و معروفیت شیخ، دلیل بر معروفیت خط وی نیست. البته شهادت اینگونه، از سوی کسی مثل سید بن طاووس که از نسل شیخ طوسی است و کتابهای بسیاری از او در کتابخانه خود داشته است، قابل پذیرش است.

ثانیاً اگر چه در فهرست شیخ، طرق گوناگونی به کتب محمد بن علی بن محبوب است و بعضی از آن ها معتبرند، اما وی از کتاب النوادر در فهرست یاد نمی کند. بنابراین دلیلی بر این که شیخ نسخه ای که به خط خودش از کتاب النوادر داشته است را با طرق مذکور در فهرست، نقل کرده باشد، نیست و ممکن است آن را به طریق دیگری که آن را نمی شناسیم، روایت کرده باشد. همچنین اگر حتی کتاب النوادر در فهرست مذکور بود، باز نمی توان گفت که نسخه مورد اشاره، با آن طرق مذکور روایت شده است، چرا که روش شیخ طوسی در فهرست، اعتماد به طرق با اتکا به کتب اصحاب بر اساس اجازات و فهارس ایشان است و غالباً آن طرق به عناوین کتب و نه به نسخه ای خاص است (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۱۳-۶۱۵).

ثالثاً مرحوم محدث نوری به علت این که بین وفات شیخ طوسی و ولادت ابن ادریس ۶۹ سال فاصله است، این سخن را که مادر وی دختر شیخ است را ناصحیح می داند. همچنین می افزاید چگونه ممکن است که ابن ادریس از شیخ یا از فرزند شیخ، ابو علی روایت کند در حالی که هیچ کدام از معاصرین وی، شیخ را درک نکرده است (نوری، ۱۴۰۸ق، الخاتمة، ج ۳، ص ۴۵).

۲-۴. وجود طریق از شیخ طوسی تا صاحبان منابع

از شیخ طوسی به عنوان حلقه اتصال بین متأخران و صاحبان اصول که کتب اربعه و سایر کتب از آن ها اخذ شده است، نام می برند (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴). بر این اساس می توان وجود طریق صحیح بین شیخ

طوسی و کتب مورد استفاده ابن ادریس را قرینه‌ای بر صحت روایات مستطرفات دانست. برخی از طرقی که شیخ طوسی به آن‌ها اشاره کرده است و صحیح ارزیابی می‌شوند مانند طریق به کتاب موسی بن بکر الواسطی (طوسی، بی تا، ص ۴۵۲؛ خوئی، بی تا، ج ۱۹، ص ۳۱) و طریق به کتاب جمیل بن دراج (طوسی، بی تا، ص ۱۱۴؛ خوئی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۲).

اما طریق شیخ به برخی کتب صحیح نیست که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود: معاویه بن عمار دارای کتب حج، یوم و ليله و الزکاة است. (طوسی، بی تا، ص ۴۲۶) طریق اول شیخ طوسی به وی صحیح است، (خوئی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۱۸) اما طریق دوم که کتاب «یوم و ليله» با آن نقل شده است، به علت وجود دو فرد مجهول، خالی از اشکال نیست. صحت طریق شیخ به نوادر بزنتی، (طوسی، بی تا، ص ۵۰) مسلم نیست، چرا که در آن «احمد بن محمد بن موسی» یا همان «ابن الصلت الاهوازی» از رجال نجاشی واقع است و تمام رجال نجاشی را ثقة دانستن مورد خدشه است. همچنین از اجازه علامه حلی به بنی زهره بر می آید که او از عامه است (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۱۸).

شیخ طوسی به وجود طریق جماعتی از راویان، از ابی المفضل از ابن بطة از صفار و احمد بن ابی عبد الله از ابان بن محمد البجلی - (با این فرض که مقصود این شخص بوده است و نه ابان بن تغلب) - اشاره می کند (طوسی، بی تا، ص ۲۲۸)، که آن را به علت وجود «ابی المفضل» و «ابن بطة» ضعیف دانسته‌اند (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۱).

طریق شیخ طوسی به کتب السیاری (طوسی، بی تا، ص ۵۷) ضعیف است. (خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۴) طریق شیخ طوسی به مشیخه ابن محبوب^۱ (طوسی، بی تا، ص ۱۲۲) به علت عدم ثبوت وثاقت ابن الزبیر، (خوئی، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۴۱) مخدوش است.

طریق کتاب جعفر بن محمد بن سنان الدهقان که خود شخصی مجهول است و به صورت «جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ^(ع)» ذکر شده است، (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۶۲۶-۶۲۷) به علت ضعف راوی دوم «عبید الله بن عبد الله الدهقان الواسطی» که در نام وی تصحیف اتفاق افتاده است، (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۱) و واقفی بودن «درست بن ابی منصور الواسطی» (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۶؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵۶) معتبر نیست. در مورد راوی آخر نیز به نظر می‌رسد که تصحیف رخ داده باشد، چرا که «عبد الحمید بن ابی العلاء» از امام صادق^(ع) نقل روایت دارد و در مشایخ «درست الواسطی» نام «ابراهیم بن عبد الحمید» ذکر شده است که هم طبقه امام کاظم^(ع) است. شیخ طوسی او را در الفهرست، ثقة معرفی کرده است، (طوسی،

^۱ «أحمد بن عبدون از علي بن محمد بن الزبير از الحسين بن عبد الملك الأودي از الحسن بن محبوب»

بی تا، ص ۱۷) ولی در رجال از او با عنوان واقفی یاد کرده است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۲؛ همچنین: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۶).

طریق شیخ طوسی به کتاب عبد الله بن بکیر بن اعین (طوسی، بی تا، ص ۳۰۴) به واسطه وجود «ابو المفضل» و «ابن بطه» در آن ضعیف است (خوئی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۲۵). شیخ طوسی چهار طریق به کتب احمد بن ابی عبد الله البرقی ارائه می کند (طوسی، بی تا، ص ۵۴). اما طریق اول به لحاظ مجهول بودن «احمد بن محمد بن سلیمان رازی» و مهمل بودن «علی بن الحسین السعد آبادی»، طریق دوم به لحاظ مجهول بودن «احمد بن عبد الله ابن بنت البرقی»، طریق سوم به لحاظ وجود «ابو المفضل» و «ابن بطه» و طریق چهارم به لحاظ مجهول بودن «ابن ابی جید» مورد خدشه است.

از طرفی طرق صحیح را نیز به راحتی نمی توان قبول کرد، چرا طریق به اصل کتاب است و نه به نسخه ای از کتاب که به ابن ادریس رسیده است و وجود طریق به اصل کتاب، صحت نسخه رسیده از طریق وجاده یا طریقی که برای ما مشخص نیست را ثابت نمی کند. و به این علت اعتماد به اصول شانزده گانه رسیده به متأخران به مجرد وجود اسانید صحیح به این کتب با ملاحظه فهارس ممکن نیست (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، صص ۶۰۵-۶۰۶). در واقع تنها زمانی که به صحت نسخه واصله وثوق حاصل شود، می توان به آن اعتماد کرد و در آن صورت، به شناخت طریق به مؤلف کتاب و سند نیاز نیست (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۰۶).

۳. معیار متأخران

صاحب معالم روش قدمات و متأخران را در امر حدیث نقیض یکدیگر معرفی می کند و درباره قدمات بیان می دارد که ایشان مصنفات گوناگونی تولید کردند و در طرق روایات توسعه دادند و در کتاب هایشان آنچه را که مقتضای رأی شان بود، بدون توجه به فرق بین طریق صحیح و ضعیف و سند سالم و غیر آن، با اعتماد بر قرائنی بر قبول طریق ضعیف و تکیه بر اماراتی که طرق ضعیف را به معتبر ملحق می کرد، گنجاندند (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲).

وی در ادامه عنوان می کند که آن راهی که برای قدمات موجود بود و به آن به احادیث صحیح دست می یافتند برای ما باقی نمانده است و ما تنها خبری از آن داریم و باب اعتماد بر آنچه برای ایشان باز بود برای ما بسته شده است و فراغ راهی که ایشان پیمودند برای ما تنگ شد و اگر جز همین اجازه روایتی که برای ما مانده است، نبود، راهی برای درایت حدیث وجود نداشت (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳).

در واقع او با این عبارات بیان می‌کند که چاره ای برای متأخران که از عصر قدماء فاصله گرفته اند و قرائن آشکار برای آن‌ها از بین رفته است، جز اعتماد و اتکا بر اسنادی که نسل به نسل با اجازه روایت با ما رسیده است، نمانده است.

۳-۱. وجود سلسله اجازات از ابن ادريس تا شيخ طوسي

محمد بن ادريس رواياتی را که به آخر کتاب خود «السرائر» اضافه کرده است را از برخی کتب و اصول بدون ذکر طريق به آن‌ها نقل کرده است و در نگاه اول، روايات به علت ذکر نشدن سند، مرسل هستند و به علت ناشناس بودن طريق ابن ادريس به این کتب، ضعیف محسوب می‌شوند. اما با تتبع کامل در تعدادی از طرق، مشخص می‌شود که امکان تصحيح این روايات و دست یابی به طريق ابن ادريس به این کتب وجود دارد (داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱). «منهج اجازات» روشی است که به برکت آن بسیاری از روايات مستطرفات السرائر از ارسال خارج می‌شود، چرا که از طريق اجازات شهيد ثانی و دیگران از متأخران به علت وجود «ابن ادريس» در آن سلسله‌های منتهی به شيخ طوسي، طرق ابن ادريس به آن کتب نیز شناخته می‌شود (سند، ۱۴۲۹ق، ص ۱۹۸). در واقع چون ابن ادريس به شيخ طوسي طريق داشته است و همچنین شيخ نیز به آن کتبی که روايات مستطرفات از آن‌ها اخذ شده است، طريق داشته است و در فهرست و رجالش طرقش را به آن کتب و اصول روايي ذکر کرده است و طريق شيخ به همه آن‌ها صحيح بوده است، لذا به صحت تمامی رواياتی که ابن ادريس از آن کتب یا اصل‌ها نقل می‌کند، حکم می‌شود (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۲ق، صص ۳۳۴-۳۳۵). در هشت اجازه نامه، طريق ابن ادريس به تمامی کتب شيخ طوسي و از جمله «الفهرست» ذکر شده است و چون ابن ادريس کتاب الفهرست و آنچه از کتبی که داخل آن ذکر شده است را روايت می‌کند، طريق شيخ به آن کتب، طريق ابن ادريس نیز به آن کتب می‌شود (داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱).

اما اتکا به سلسله اجازات برای رفع ارسال و اعتبار بخشی به روايات، تلاشی ناتمام و خطا است چرا که مجرد اجازه روایت از یک کتاب با یک سلسله معمولی، روايات را از ارسال خارج نمی‌کند، بلکه آنچه سبب خروج از ارسال علاوه بر صحت طرق می‌شود، رسیدن نسخه ای از کتاب از مؤلف به صورت «سماع» یا «قرائت» است، و یا حداقل باید به صورت «مناوله» رسیده باشد. اما اگر نسخه کتاب به شيخ یا هر کس دیگری مثلاً با خریدن از بازار چنان که متداول بوده است، رسیده باشد، صحت طريق با اجازه به آن در صحت آنچه در کتاب است، تأثیر گذار نیست. و اکثر اجازات متعارف به همراه مناوله هم نیستند، چه برسد که به صورت قرائت و سماع باشند (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۶۳). برخی از راویان مانند ابن بطه که اسانید را معلق به اجازات می‌کنند مورد مذمت نجاشی قرار گرفته اند (همان). نجاشی درباره ابن بطه آورده است که او در حدیث تساهل دارد و اسناد را به اجازات معلق می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۲).

در واقع در مقایسه روش های تحمل حدیث، اجازه نسبت به سماع رجحان ندارد، (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۰۸) و از روش هایی نیست که بتوان با آن با قاطعیت درباره صحت روایات یک کتاب قضاوت کرد. مضافاً این که اثبات صحت روایات مستطرفات بسته به اثبات وثاقت راویانی است که بین صاحبان منابع مورد استفاده ابن ادریس و ائمه^(ع) وجود دارند که این امر محقق نشده است و در جای خود نشان دادیم که در بین مصنفان تا ائمه اطهار^(ع) راویان ضعیف و یا ناشناخته وجود دارد، که سبب ضعف روایت می شوند.

ملا احمد نراقی در ذیل روایتی که از نوادر احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی نقل کرده است، آن را صحیح دانسته است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۸۹). شاید علت این صحیح دانستن این باشد که گفته شود شیخ طوسی طریق معتبری به نوادر بزنطی در فهرست دارد و ابن ادریس تمامی روایات شیخ را از «ابن رطبه» از فرزند شیخ از شیخ طوسی نقل می کند و اینگونه طریق وی به کتاب نوادر صحیح می شود، در صورتی که بر این کلام خدشه وارد است (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۱۷). و در ذیل بررسی طرق عنوان شد که طریق شیخ طوسی به این کتاب معتبر نیست.

۲-۳. وجود سند متصل و راویان ثقه

از منظر متأخران حدیثی صحیح است که سند آن تا معصوم^(ع) متصل باشد و در تمامی طبقات آن راوی عادل امامی مذهب باشد (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۳). به نظر می رسد قضاوت در مورد احادیث گزینش شده از کتبی که در عصر ما وجود دارد، آسان باشد و بتوان با بررسی منبع اصلی به مسند بودن یا مرسل بودن آن آگاهی یافت و با ارزیابی سند آن در صورت مسند بودن آن حدیث را ارزیابی کرد. اما درباره احادیثی که منبع آن در زمان ما موجود نیست و احادیث آن در سایر منابع وجود ندارد، قضاوت دشوار است و نمی توان آن ها را از ارسال خارج کرد.

در اینجا به عنوان نمونه سه سند منتخب از کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی مورد بررسی قرار می گیرد:

در سند اول^۱ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲) درباره «حنان بن سدید» باید تأمل کرد. اگر چه او در یکجا ثقه توصیف شده است (طوسی، بی تا، ص ۱۶۴) اما عمدتاً رجالیون وی را واقفی دانسته اند. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۴؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۱۸) آیت الله خوئی^(ره) نیز طریق شیخ به حنان بن سدید را به خاطر وجود «ابی المفضل» و «ابن بطه» ضعیف می داند (خوئی، بی تا، ج ۶، ص ۳۰۲).

^۱ «مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ»

در سند دوم (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۲۹) که کاملتر آن در تهذيب وجود دارد،^۱ (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۷۸) برخی افراد مورد طعن مانند «سهل بن زیاد» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۵؛ طوسی، بی تا، ص ۲۲۸؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۸۷؛ ابن غضائری، بی تا، ص ۶۷)، «محمد بن الحسن بن شمون»، (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۵؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۰۲؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۲؛ ابن غضائری، بی تا، ص ۹۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۲) «عبد الله بن عبد الرحمن» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۷؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۰؛ ابن غضائری، بی تا، ص ۷۶؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۷۰) وجود دارند.

سند سوم (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۶۲۹-۶۳۰) که کاملتر آن در الکافی^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۵) و تهذيب (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۸) وجود دارد، حاوی دو راوی است که سبب ضعف سند می شوند که عبارتند از «عثمان بن عیسی» (طوسی، ۱۴۲۷ق، صص ۳۴۰، ۳۶۰؛ طوسی، بی تا، ص ۳۴۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۰؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹۷؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۴۴) و «سماعة بن مهران» که شیخ طوسی وی را واقفی می داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۷). اما نجاشی او را «ثقه ثقه» توصیف کرده است، (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۳) علامه حلی نیز او را «ثقه ثقه» اما واقفی معرفی می کند (علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۲۸).

همچنین به عنوان نمونه های دیگر سه حدیث اول انتخاب شده از کتاب العیون و المحاسن شیخ مفید که ابن ادريس خود از او با عنوان «کثیر المحاسن» یاد کرده است، (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۴۸) با سند ذکر شده اند و می توان آن ها را مورد بررسی سندی قرار داد.

سند اول^۳ (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۴۹) از جهاتی مخدوش است. اولاً وضعیت رجالی فرزند «ابن الولید» مشخص نیست. ثانیاً سند به علت ناشناسی «بعض اصحابه» قطع می شود. ثالثاً وضعیت رجالی «خیثمة» نیز مشخص نیست، اگر چه او را فاضل خوانده اند و این توصیف از مرجحات است، اما نشانه تعدیل او نیست (علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۶۶).

در سند دوم^۴ (ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۵۰) نیز «کثیر بن علقمة» مجهول است. در سند سوم^۵ (همان) نیز اختلاط وجود دارد. اولاً «حمید بن المثنی» تصحیف شده «حمید بن المثنی» است. ثانیاً حمید بن المثنی از «عبید الله بن علی الحلبي» روایت نقل می کند و نه بالعکس. علاوه

۱. «سهل بن زیاد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله (ع)»

۲. «محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبد الله (ع)»

۳. «قال أخبرني أبو الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه عن خيثمة عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (ع)»

۴. «و عنه قال أخبرني أبو الحسن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن كثير بن علقمة.»

۵. «و بهذا الإسناد عن الحلبي عن حميد بن المثنى عن يزيد بن خليفة.»

بر این‌ها «یزید بن خلیفه» واقفی است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۴۶؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۶۵) که این موضوع سبب ضعف این سند است.

چنان‌که از بررسی اسناد این روایات بر می‌آید برخی از آن‌ها به علت وجود راویان ضعیف، مجهول یا مهمل متصف به ضعف هستند و نمی‌توان آن‌ها را در زمره احادیث صحیح بر شمرده، حال‌که وضع احادیث مسند اینگونه است، روایات مرسل وضعی به مراتب نامناسب‌تر دارند. بررسی اجمالی روایات کتاب مستطرفات نشان می‌دهد که تعداد قابل توجهی از این روایات در منابع دیگر از قدمات که در زمان ما موجود است، (به عنوان شاهد) وجود ندارد. از طرفی بدون سند بودن یا ناقص بودن سند این روایات ارزیابی آن‌ها را مشکل کرده است. علاوه بر این که برخی از ناقلان این روایات نیز از لحاظ رجالی وضعیت مناسبی ندارند.

نتیجه

به دنبال بررسی و اعتبار سنجی کتاب مستطرفات السرائر نتایج ذیل به دست می‌آید:

اول: ادله و قرائنی که نزد قدمات سبب اعتبار احادیث می‌شود و اگر ابن ادريس بر آن اساس احادیث خود را گزینش کرده است، برای ما ناشناس است و ما راهی برای دسترسی به آن‌ها نداریم.

دوم: برخی از صاحبان منابع مورد استفاده در این کتاب از وثاقت برخوردار نیستند و نمی‌توان به احادیث آن‌ها اعتماد کرد.

سوم: طریق شیخ طوسی به برخی از صاحبان منابع به علت وجود افراد ضعیف و یا ناشناس، صحیح نیست و نمی‌توان به آن‌ها اعتماد کرد.

چهارم: اگر چه طریق شیخ طوسی به برخی منابع صحیح است، اما این طرق عموماً به نام کتاب مورد نظر و نه نسخه‌ای خاص است و معلوم نیست نسخه‌ای که در اختیار ابن ادريس بوده است، همان نسخه مورد استفاده شیخ طوسی باشد و تنها می‌توان احادیث نسخه‌ای را پذیرفت که به خط یکی از مشایخ باشد.

پنجم: ابن ادريس قطعاً به اخبار آحاد توجه کرده است و ادعای وی نسبت به عدم التفات به خبر واحد مسموع نیست. چرا که اگر روایات مستطرفات همگی به تواتر و یا حداقل مستفیض به وی رسیده بود، سایر محدثان هم عصر وی از این احادیث بی‌بهره نبودند و گزارشی از این طرق متواتره از جانب آن‌ها به ما می‌رسید. مضافاً این که سخن ابن ادريس ناظر به کتاب فقهی السرائر است، و لزوماً به معنای کاربست آن در مستطرفات السرائر که مجموعه‌ای ناهمگون از احادیث است، نیست.

ششم: سلسله اجازات حتی اگر سبب اتصال طریق بین ابن ادریس و شیخ طوسی گردد، اما به علت عدم شناخت نسبت به نسخه مورد استفاده ابن ادریس و وجود راویان ضعیف و ناشناس بین شیخ طوسی و صاحبان منابع، نمی‌توان طریق ایجاد شده بین ابن ادریس تا صاحبان منابع را صحیح انگاشت.

هفتم: نسبت به احادیث کتب قدام که در زمان ما وجود دارد و ابن ادریس از آن‌ها وجاده کرده است، همواره با سخت‌گیری و تردید عمل می‌شود، و این سخت‌گیری و عدم اعتماد نسبت به منابعی که در زمان ما وجود ندارد، ضروری و به صواب نزدیک‌تر است.

هشتم: سند که نقش محوری در ارزیابی احادیث نزد متأخران دارد، در روایات مستطرفات السرائر یا ارائه نشده است، یا مرسل است و یا شامل راویان ضعیف است که سبب عدم پذیرش آن می‌شود.

نهم: از منظر متأخران تنها در مورد روایاتی که سند آن‌ها کامل و یا قابل بازسازی است و از لحاظ رجالی می‌توان آن‌ها را مورد ارزیابی قرار داد، می‌توان قضاوت کرد و باقی روایات را نمی‌توان صحیح انگاشت که البته این به منزله حجیت نداشتن این احادیث نیست، چرا که فقهای شیعه همواره در طی قرون گذشته با راهکارهایی حتی از برخی احادیث ضعیف بهره برده‌اند.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*. بیروت: دار الاضواء.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی و المستطرفات*. به کوشش حسن بن احمد الموسوی و ابوالحسن بن مسیح. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن داود حلی، حسن بن علی (۱۳۸۳ق). *رجال ابن داود*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین (بی تا). *رجال ابن الغضائری*. به کوشش سید محمد رضا حسینی جلالی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۶. البحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۲۹ق). *لؤلؤة البحرين فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث*. به کوشش سید محمد صادق بحر العلوم. منامة: مكتبة فخرآوی.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا). *امل الامل فی علماء جبل عامل*. به کوشش احمد حسینی اشکوری. بغداد: مكتبة الاندلس.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البیته^(ع).
۹. حسینی صدر، سید علی (۱۴۳۰ق). *الفوائد الرجالية*. قم: نشر دلیل ما.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*. قم: بی نا.

۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۹ق). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*. بی جا: بی نا.
۱۲. داوری، مسلم (۱۴۱۶ق). *اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق*. به کوشش محمدعلی علی صالح المعلم، قم: نشر مؤلف.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۹۳ش). *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۱۰ق). *کلیات فی علم الرجال*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق). *ضیاء الناظر فی احکام صلاة المسافر*. قم: مؤسسه الامام صادق (ع).
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ق). *الصوم فی الشريعة الاسلامية الغراء*. قم: مؤسسه الامام صادق (ع).
۱۷. سند، محمد (۱۴۲۹ق). *بحوث فی مبانی علم الرجال*. قم: نشر مدين.
۱۸. سیستانی، سید محمدرضا (۱۴۳۷ق). *قبسات من علم الرجال*. بیروت: دار المورخ العربی.
۱۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۲ق). *مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. شیخ بهایی، محمدبن حسین (۱۴۲۹ق). *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*. به کوشش سید مهدی رجایی. مشهد: آستانه الرضویة المقدسة مجمع البحوث الاسلامیة.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول*. به کوشش سید محمدصادق آل بحر العلوم. نجف اشرف: المكتبة الرضویة.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۷ق). *رجال الطوسی*. به کوشش جواد قیومی اصفهانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*. به کوشش حسن الموسوی خراسان. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۴. طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*. به کوشش حسن الموسوی خراسان. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۵. عاملی، حسن بن زین الدین (۱۳۶۲ش). *منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان*. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۸۱ق). *خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال*. نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۲۷. قبولی درافشان، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۴ش). بررسی خبر واحد در فقه ابن ادیس، *مطالعات اسلامی*: **فقه و اصول**، ۴۷ (۳)، ۳۳-۵۷. DOI: [10.22067/FIQH.V47I22.26858](https://doi.org/10.22067/FIQH.V47I22.26858)
۲۸. کشی، محمدبن عبدالعزیز (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفة الرجال*. به کوشش حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

٣٠. مامقانی، عبدالله (١٤٢٨ق). *مقیاس الهدایة فی علم الدراية*. به کوشش محمد رضا مامقانی. قم: نشر دلیل

ما.

٣١. محسنی، محمدآصف (١٤٣٢ق). *بحوث فی علم الرجال*. قم: مرکز المصطفی العالمی للترجمة و النشر.

٣٢. مدنی بجستانی، سید محمود (١٣٨٥ش). *فرهنگ کتب حدیثی شیعه*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

٣٣. مظاهری، حسین (١٤٢٨ق). *الثقات الاخيار من رواة الاخبار*. قم: مؤسسة الزهراء علیها السلام الثقافية

الدراسية.

٣٤. معارف، مجید (١٣٨٩ش). *تاریخ عمومی حدیث*. تهران: انتشارات کویر.

٣٥. نجاشی، احمد بن علی (١٤٠٧ق). *رجال النجاشی*. به کوشش سید موسی شبیری زنجانی. قم: دفتر

انتشارات اسلامی.

٣٦. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (١٤١٥ق). *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*. قم: مؤسسة آل البيت.

٣٧. نوری، حسین بن محمد تقی (١٤٠٨ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت.

References

1. Aqā BuzurgTehrānī (1403 AH). Al-Dharī'a, Beirut: Dar al-Adwā'.
2. Ibn Idrīs, Muhammad Ibn Ahmad (1410 AH). Al-Sarā'ir, Qom: Islamic Publications Institute.
3. Ibn Babiwayh, Muhammad Ibn Ali (1413 AH). Man lā Yahduruḥu al-Faqīh, Qom: Islamic Publications Institute.
4. Ibn Dāwūd, Hillī (1383 AH). Rijāl Ibn Dāwūd, Tehran: Press of University of Tehran.
5. Ibn Gadā'irī, Ahmad Ibn Abi Abdullah (nd), Rijāl, Qom: np.
6. Al-Bahrānī, Yusif Ibn Ahmad (1429 AH). Lu'lu' al-Bahrain, Manama: Fakhrawī Institute.
7. Hurr Āmilī, Muhammad Ibn Hassan (nd), 'Amal al-Amil, Baghdad: Al-Andalus.
8. Hurr Āmilī, Muhammad Ibn Hassan (1409 AH). Wasā'il al-Shī'a, Qom: Āl al-Bayt Institute.
9. Hosseini Sadr, Seyed Ali (1430 AH). Al-fawā'id al-Rijālīyah, Qom: Dalil-e Ma Publications.
10. Khū'ī, Sayed 'Abu al-Qāsim (1418 AH). Al-Tanqīh, Qom: np.
11. Khū'ī, Sayed 'Abu al-Qāsim (nd), Mu'jam Ridjāl al-Hadith, np.
12. Dawari, Moslem (1416 AH). Principles of Rijāl Science, Iran: Mo'allef Publications.
13. Sobhani, Ja'far (1435 AH). Usūl al-Hadith, Qom: Islamic Publications Institute.
14. Sobhani, Ja'far (1410 AH). Generalities of Rijāl Science, Qom: Islamic Seminary of Qom.
15. Sobhani, Ja'far (1418 AH). Dīyā' al-Nadīr, Qom: Institute of Imam Sadiq (as).
16. Sobhani, Ja'far (1420 AH). Al-Sawm, Qom: Institute of Imam Sadiq (as).
17. Sind, Muhammad (1429 AH). Buhūth fī Mabānī 'lm al-Rijāl, Qom: Madyan Publications.
18. Sistani, Sayed Muhammad Reza (1437 AH). Qabasāt min 'Elm al-Rijāl, Beirut: Dar al-Mo'arrikh al-'Arabī.
19. Seyfī Mazandarani, Ali Akbar (1422 AH). Miqyās al-Ruwāt, Qom: Islamic Publications Institute.
20. Sheikh Bahā'ī, Muhammad Bin Hassan (1429 AH). Mashreq al-Shamsain, Mashhad: Astan Quds Razavi
21. Tūsī, Muhammad Bin Hassan (nd). Al-Fihrist, Najaf: al-Radawīyah Institute.
22. Tūsī, Muhammad Bin Hassan (1427 AH). Rijāl al-Tūsī, Qom: Islamic Publications Institute.
23. Tūsī, Muhammad Bin Hassan (1407). Tahdhīb al-Ahkām, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
24. Tūsī, Muhammad Bin Hassan (1390 AH). Al-Istibsār, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
25. Amilī, Hassan Ibn Zayn al-Din (1983). Muntaqa al-Jam'ān, Qom: Islamic Publications Institute.

26. Allamah Hillī, Hassan Bin Yusuf Bin Mutahhar (1381 AH). *Khulāsah al-Aqwāl*, Najaf: al-Haidariyah Publications.
27. Qabouli Dorafshan, Muhammad Taqi et al (2015). Review of the single news in the jurisprudence of Ibn Idris, *Islamic studies: jurisprudence and principles* 47(3): 33-57.
28. Kashī, Muhammad Bin Abdul 'Aziz (1409 AH). *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*, Mashhad: University of Mashhad.
29. Kulainī, Muhammad Bin Ya'qūb (1407 AH). *Al-Kāfi*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
30. Māmaqānī, 'Abdullah (1428 AH). *Miqbās al-Hidāyah*, Qom: Dali-e ma Publications.
31. Mohseni, Muhammad Āsif (1423 AH). *Buhūth fī 'lm al-Rijāl*, Qom: al-Mustafa International Translation & Publications Institute.
32. Madani Bajestani, Seyed Mahmoud (2006). *Dictionary of Shiite Hadith Books*, Tehran: Amir Kabir.
33. Mazāhirī, Hossein (1428 AH). *Al-Thiqāt al-Akhyār*, Qom: Al-Zahra (as) Cultural & Educational Institute.
34. Ma'aref, Madjid (2010). *General History of Hadith*, Tehran: Kavir Publishers.
35. Najāshī, Ahmad Bin Ali (1407 AH). *Rijāl al-Najāshī*, Qom: Islamic Publications Institute.
36. Narāqī, Ahmad Bin Muhammad Mahdi (1415 AH). *Mustanad al-Shi'ah*, Qom: Āl al-Bayt (as) Institute.
37. Nūrī, Hussein Bin Muhammad Taqī (1408 AH). *Mustadrak al-Wasā'il*, Qom: Āl al-Bayt (as) Institute.

Critical Analysis of Verbal Purposes in Qur'anic Intervals

Saeed Aminae¹
Ja'far Nekonam²
Mehrab Sadeqnia³

Received :2021/11/06

Accepted: 2022/06/01

DOI: 10.22051/TQH.2022.38420.3428

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.2.2

Abstract

Sometimes there are changes in the beginnings of the verses, which some commentators and linguists see as the reason for these changes in the intervals of the verses. Such an analysis raises the question of whether it is possible for God to make a change in the Quran that has only a verbal purpose? This article discusses this: "What are the approaches to this issue?", "What is the historical trajectory of these approaches?", "What are the origins, presuppositions, and arguments of each approach?", and "What are the criticisms of the justification methods and arguments of each approach?" The research method is descriptive in the presentation and explanation of views and analytical in the critical part (analysis of presuppositions and methods of argumentation). The supporters of purely verbal purposes consider verbal aesthetic purposes to be meaningful and believe that there is no obstacle to the will of these purposes without the will of a meaningful purpose. Opponents believe that the absence of a purpose in the intervals of verses is incompatible with the power and wisdom of God. The latter sometimes consider even the changes that occur in ordinary texts without a meaningful purpose to be meaningful in the Qur'an. They regard such a belief as a necessary consequence of faith in the expressive miracle of the Qur'an. The opponents are criticised in two respects: First, it is methodologically impossible to speak about the language of the Qur'an with presuppositions and verbal arguments without phenomenological investigation. Second, it is possible from the argumentation to provide a linguistic explanation for the phenomenon of "interval change with verbal intention" that is compatible with the power and wisdom of God and the miracles of the Qur'an. In conclusion, there is no decisive reason to prohibit will for purely verbal purposes in the Quran.

Keywords: Intervals of Verses, Beginning of the Verses, Verbal Purpose, Semantic Purpose, The Language of the Qur'an

¹. PhD Candidate of Comparative Tafsir, University of Qom, Lecturer in Qom Seminary, Qom, Iran. Email: aminaees@yahoo.com

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. Email: jnekonam@gmail.com

³. Assistant Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: mehrabsadeghniam@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۴۵-۲۳

تحلیل انتقادی ادله موافقان و مخالفان اغراض لفظی در فواصل قرآنی

سعید امینائی^۱

جعفر نکونام^۲

مهراب صادق‌نیا^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۱

DOI: 10.22051/TQH.2022.38420.3428

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.2.2

چکیده

تغییراتی در رؤوس آیات رخ داده که برخی مفسران و ادیبان علت آنها را رعایت مشاکله فواصل دانسته‌اند. چنین تحلیلی، این پرسش را ایجاد کرده که آیا ممکن است خدای متعال، در قرآن تغییری با غرضی صرفاً لفظی ایجاد کند؟ در نوشتار حاضر به این پرداخته شده که چه رویکردهایی در قبال این مسأله وجود داشته و سیر تاریخی این رویکردها چگونه است، خاستگاه، پیش‌فرض‌ها و ادله هر رویکرد چیست و چه انتقاداتی به روش استدلال و ادله هر رویکرد وارد است. روش تحقیق در بخش گزارش و تبیین دیدگاه‌ها، توصیفی و در بخش انتقادی، تحلیلی (تحلیل پیش‌فرض‌ها و روش‌های استدلال) است. موافقان اغراض صرفاً لفظی، اغراض زیباشناختی لفظی را حکیمانه می‌دانند و معتقدند هیچ مانعی برای اراده این اغراض بدون اراده غرض معنایی وجود ندارد. اما مخالفان معتقدند عدم اراده معنا در فواصل آیات با قدرت و حکمت الهی سازگار نیست. برخی از این گروه حتی تغییراتی را که در متون عادی بدون غرض معنایی رخ می‌دهد، در قرآن معنادار می‌دانند و چنین باوری را نتیجه ضروری اعتقاد به اعجاز بیانی قرآن تلقی می‌کنند. دیدگاه مخالفان از دو جهت قابل نقد است. نخست اینکه از جهت روش نمی‌توان با پیش‌فرض‌ها و استدلال‌های کلامی و بدون بررسی پدیدارشناسانه درباره زبان قرآن سخن گفت. از منظر شیوه استدلال نیز می‌توان تبیینی زبان‌شناختی از پدیده «تغییر در فواصل با غرض لفظی» ارائه داد که با قدرت و حکمت خدا و اعجاز قرآن سازگار باشد. نتیجه پژوهش حاضر این است که دلیل قاطعی برای منع اراده اغراض صرفاً لفظی در قرآن وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: فواصل آیات، رؤوس آیات، غرض لفظی، غرض معنایی، زبان قرآن

۱. دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، طلبه و مدرس حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول). aminaees@yahoo.com

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث و استاد گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قم. jnekoona@gmail.com

۳. دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی و استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. mehrabsadeghnam@gmail.com

۱. طرح مسئله

برخی از وجوه زیبایی‌شناختی کلام مانند مجاز، استعاره و تشبیه، معنایی‌اند و برخی مانند وزن و سجع و قافیه، اصالتاً لفظی‌اند. گاهی شاعران برای بهره‌گیری از یکی از وجوه لفظی مجبور می‌شوند در الفاظ تغییراتی ایجاد کنند؛ برای نمونه صرفاً برای اینکه وزن یا قافیه تنظیم شود، واژه‌ای را حذف یا آن را بر واژه دیگر مقدم می‌کنند یا اسلوبی را بر اسلوب دیگر ترجیح می‌دهند؛ بدون این که در هیچ یک از آنها غرضی معنایی را اراده کرده باشند. در قرآن نیز مشاکله در بسیاری از فواصل آیات مشهود است؛ بنابراین فارغ از ویژگی‌های خاص این کتاب مانند آسمانی‌بودن و اعجاز، احتمال وقوع چنین پدیده‌ای در آن وجود دارد. اما آیا بالفعل این پدیده در قرآن رخ داده است؟ در این نوشتار قرار است به این مسأله پرداخته شود. ضرورت پاسخ به این پرسش برای مفسرانی که از تحلیل ادبی متن غافل نیستند، کاملاً روشن است. اگر پاسخ مفسری در امکان‌سنجی منفی باشد، خود را ملزم کرده برای هر تغییری در عبارات پایانی آیات، توجیهی معنایی بیابد. اما کسی که پاسخی مثبت به این پرسش می‌دهد، می‌تواند در جایی که غرضی معنایی نیافت، به غرض لفظی بسنده کند.

در پاسخ به این پرسش، ابتدا تغییراتی که در رأس آیات برای رعایت فواصل رخ داده در دو گونه کلی معرفی می‌شود. این بخش به عنوان مقدمه‌ای برای توصیف رویکردهای موجود است. سپس گزارشی تاریخی از رویکردهای مفسران و ادیبان و متکلمان ارائه شده و در مرحله نقد، خاستگاه و پیش‌فرض‌ها و روش استدلال هر رویکرد بررسی و نقد خواهد شد.

۲. پیشینه بحث

در کتاب‌ها و مقالات فراوانی از جنبه‌های مختلف به فواصل قرآنی پرداخته شده؛ اما درباره موضوع این مقاله یعنی تحلیل انتقادی رویکردها به اغراض لفظی در فواصل، اثری یافت نشد. در کتاب‌های ادبی قرآنی موجود چیزی فراتر از نقل برخی رویکردها یافت نمی‌شود. در مقالات نگاشته شده به زبان عربی نیز مقاله‌ای که به تحلیل و نقد رویکردها بپردازد، به دست نیامد. البته یادداشت‌هایی در مباحث مشابه یافت می‌شود که در آنها استطراداً نکاتی مفید ناظر به موضوع مطرح شده؛ اما اصل بحث آنها هیچ یک از آنها ناظر به پرسش این مقاله تدوین نشده است. برای نمونه عبدالرؤف مخلوف در سه یادداشتِ عالمانه در مجله الأزهر با عنوان «السجع و القرآن و الباقلانی» دیدگاه باقلانی در انکار سجع را نقد کرده است.^۱ محمد احمد العمرای در همان مجله ضمن چهار یادداشت با عنوان «قضیة السجع و نظم القرآن الکریم» در نقد مخلوف به دفاع از باقلانی پرداخته^۲ و سپس مخلوف در یادداشت پایانی «عود إلى قضیة السجع و القرآن و الباقلانی» به انتقادات پاسخ داده است.^۳

^۱ این سه مقاله در نشریه الأزهر به این ترتیب به چاپ رسیده است: السنة الثامنة و الثلاثون، شوال ۱۳۸۶، الجزء ۸، ص ۸۰۴-۸۱۰، السنة التاسعة و الثلاثون، جمادی الأولى ۱۳۸۷، الجزء ۳، ص ۲۶۰-۲۶۷، السنة التاسعة و الثلاثون، رجب ۱۳۸۷، الجزء ۵، ص ۴۳۵-۴۳۸.

^۲ این یادداشت‌ها به این ترتیب به چاپ رسیده: السنة التاسعة و الثلاثون، ذوالقعدة ۱۳۸۷، الجزء ۹، ص ۷۳۶-۷۳۲، السنة التاسعة و الثلاثون، ذوالحجة ۱۳۸۷، الجزء ۱۰، ص ۸۵۰-۸۵۵، السنة الأربعون، صفر ۱۳۸۸، العدد ۲، ص ۱۱۸-۱۲۴، السنة الأربعون، رمضان ۱۳۸۸، الجزء ۹، ص ۵۶۱-۵۶۷.

^۳ مجلة الأزهر، السنة الأربعون، رمضان ۱۳۸۸، الجزء ۹، ص ۵۶۸-۵۷۲.

در مقالات فارسی دو مقاله هم وجود دارد که در آنها به طور ضمنی به مسأله مورد بحث ما پرداخته شده است: یکی مقاله‌ای با نام «فراهنجاری‌های ادبی در فواصل آیات و تفسیرهای زیباشناسانه و معناشناسانه آن»^۱ از حسن خرقانی و دیگری مقاله‌ای با نام «بازسامانی دیدگاه‌ها و گونه‌های ساختارشکنی لفظی و ادبی در فواصل قرآن»^۲ از علی‌اصغر آخوندی. کاستی این مقالات این است که اولاً گونه‌شناسی مطرح‌شده، ناظر به رویکردهای موافقان و مخالفان نیست و از موضوع بحث بیگانه است و ثانیاً توصیف رویکردها به درستی صورت نگرفته و رویکرد مخالفان معاصر از رویکرد مخالفان متقدم تفکیک نشده و ثالثاً ادله و پیش‌فرض‌های هر رویکرد استخراج و تحلیل نشده و به تبع روش استدلال و پیش‌فرض‌ها ارزیابی و نقد نشده است. بنابراین نوآوری این مقاله در استقرا و تفکیک دقیق رویکردها و استخراج و تحلیل و نقد و ارزیابی پیش‌فرض‌های هر رویکرد است.

۳. پرسش‌های تحقیق

بر اساس آنچه بیان شد پرسش‌های این پژوهش چنین است:

۱. چه رویکردهایی در قبال پدیده «اغراض صرفاً لفظی در فواصل آیات» وجود داشته و سیر تاریخی این رویکردها چگونه است؟
۲. خاستگاه و پیش‌فرض‌ها و ادله هر رویکرد چیست؟
۳. چه انتقاداتی به روش استدلال و ادله هر رویکرد وارد است؟

۴. روش تحقیق

روش تحقیق در پاسخ به پرسش نخست، توصیفی است. در این مرحله با مطالعه کتابخانه‌ای منابع معتبر علمی در طول تاریخ و البته پژوهش‌های معاصر، رویکردهای موجود استقرا و تقریر شده است. در پاسخ به پرسش دوم، از دو روش توصیفی و تحلیلی بهره برده شده؛ چراکه برخی از پیش‌فرض‌ها و ادله به صراحت در منابع صاحب‌نظران وجود دارد و صرفاً توصیفی از آنها ارائه شده؛ اما خاستگاه هر رویکرد و برخی پیش‌فرض‌ها، از تحلیل دیدگاه آنان استنباط شده است. روش در پاسخ به پرسش سوم تحلیلی-انتقادی است.

۵. گونه‌شناسی تغییرات فواصل

تغییراتی که در فواصل آیات با هدف رعایت مشاکله صورت گرفته، به دو گونه تقسیم می‌شود که تفاوت رویکردهای نظری درباره موضوع این نوشتار با این دو گونه ارتباط دارد:

^۱ مشخصات نشر: مجله علوم قرآن و حدیث، سال چهارم و سوم، شماره پیاپی ۳/۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۳۶.

^۲ مشخصات نشر: پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال هشتم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۹، ص ۱-۲۵.

۵-۱. گونه نخست: تغییرات اصالتاً بی‌معنا

تغییرات قاعده‌مند در قوافی و تغییرات مرتبط با قواعد وقف در زبان عربی با غرض معنایی صورت نمی‌گیرد. خلیل بن احمد (م ۱۷۰ق) در «الجمَل فی النحو» برخی از قواعد قوافی را ذکر کرده است (الفراهیدی، ۱۴۱۰، ۲۵۵). سیبویه (م ۱۸۰هـ) نیز در «الکتاب» بخشی را تحت عنوان «باب وجوه القوافی فی الإنشاد» به برخی از این قواعد اختصاص داده است (سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۰۴-۲۱۶). برخی از این قواعد در فواصل آیات نیز مشاهده می‌شود؛ از جمله:

۵-۱-۱. الف اطلاق

خلیل از این الف با نام «الف خروج و ترنم» تعبیر می‌کند (الفراهیدی، پیشین، ص ۲۳۷-۲۳۶). حروف اطلاق همان‌گونه که در متن خلیل و متون دیگر ادیبان (برای نمونه: سیبویه، پیشین، ج ۴، ص ۲۰۶) ذکر شده، مخصوص قوافی شعر است که در قرآن نیز وجود دارد؛ از این رو غالب قرآن‌پژوهان و مفسران معتقدند الحاق این الف به رؤوس آیاتی مانند «وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (احزاب: ۱۰)، «فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (احزاب: ۶۷)، «وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا» (احزاب: ۶۶) برای هماهنگی با فواصل آیات همجوار است که به الف ختم شده‌اند.

۵-۲-۱. حذف «یاء» ضمیر متکلم

این حذف در قرآن کریم هم در میانه آیه^۱ و هم در پایان آیه رخ داده است. اما نکته مهم اینجاست که در پایان آیات و به باور بسیاری از ادیبان و مفسران به دلیل رعایت فواصل، این حذف قطعی است؛^۲ در حالی که در میانه آیه جز در منادی^۳، غالباً حذف نشده است. برای نمونه عبارت «عبادی» در غیر نقش منادی در میانه آیات، همواره با یاء آمده است؛ در حالی که این عبارت در تنها موردی که در فاصله قرار گرفته، با حذف یاء آمده است: «فَبَشِّرْ عِبَادِ» (زمر: ۱۷). شیخ طوسی درباره این آیه می‌نویسد: «و قوله: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ» الاختیار حذف الیاء، لأنه رأس آیه و رؤوس الآی لا یثبت فیها الیاء، لأنها فیها اصل ینوی فیها الوقف كما یفعل ذلك فی القوافی» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵).

۵-۳-۱. هاء سکت

در زبان عربی در هنگام وقف بر یک کلمه، گاهی در آن کلمه تغییراتی ایجاد می‌شود که برخی در لغت فصیح یا افسح جوازی و برخی وجوبی است (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۹۵ق. ج ۲، ص ۲۷۱-۳۲۴). الحاق هاء سکت به آخر کلمه یکی از پدیده‌هایی است که در وقف اتفاق می‌افتد و گاهی وجوبی است - در جایی که

^۱ برای نمونه عبارت «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اِحْشُونِي» (بقره: ۱۵۰) با ذکر یاء و در «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اِحْشُونِ» (مائده: ۳) و «فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَ اِحْشُونِ» (مائده: ۴۴) با حذف یاء آمده است.

^۲ جز در مواردی که به دلیل تفاوت فواصل، با هاء سکت آمده است. در آینده این موارد بررسی خواهد شد. به عنوان نمونه برای عمومیت حذف یاء در فواصل: «فَارْهَبُونِ» (بقره: ۴۰، نحل: ۵۱)، «فَاتَّقُونِ» (بقره: ۴۱، نحل: ۲، مؤمنون: ۵۲، زمر: ۱۶) و «فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۲۵ و ۹۲، عنکبوت: ۵۶).

^۳ در زبان عربی در منادای صحیح که به یاء متکلم اضافه شده است، غالباً یاء حذف می‌شود (ابن هشام، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۹). در قرآن نیز چنین است. برای نمونه عبارت پرتکرار «یا قوم» همواره بدون یاء آمده و عبارت «یا عبادی» در سه مورد بدون یاء (زمر: ۱۰ و ۱۶ و زخرف: ۶۸) و در دو مورد با یاء (عنکبوت: ۵۶ و زمر: ۵۳) آمده است.

کلمه یک حرفی است؛ مانند فعل امر «فَه» - و گاهی جوازی (همان. ج ۲، ص ۲۹۶). تمام مواردی که هاء سکت در قرآن در رأس آیات به کار رفته، جوازی و البته با فواصل آیات هماهنگ است؛ مانند «هیه» در: «فَأَمَّهُ هَاوِيَةً * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا هِيَه * نَارٌ حَامِيَةً» (قارعه: ۹-۱۱) و مانند رؤوس آیات ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۸ و ۲۹ سوره حاقه که به ترتیب عبارت‌اند از: «كِتَابِيَه»، «حِسَابِيَه»، «كِتَابِيَه»، «حِسَابِيَه»، «مَالِيَه» و «سُلْطَانِيَه».

۵. ۲. گونه دوم: تغییرات اصالتاً معنادار

این تغییرات به دو حوزه لغت و بلاغت مربوط می‌شود. در حوزه لغت گاهی واژه‌ای بر واژه مترادف خود و حتی گاهی واژه کم‌کاربرد و غریب بر واژه پرکاربرد ترجیح داده شده است. برای نمونه «أولو الألباب» و «أولو النهی» هر دو تقریباً یک معنا را منتقل می‌کنند: «اهل خرد». ترکیب نخست ۱۶ بار در قرآن آمده که ۴ مورد آن در میانه آیه و ۱۲ مورد در رأس آیه قرار گرفته است. اما ترکیب دوم تنها دو بار در قرآن در رأس آیات ۵۴ و ۱۲۸ سوره طه به کار رفته که بعضی علت این کاربرد را هماهنگی با فواصل سوره طه می‌دانند که غالباً به «الف» ختم می‌شوند (سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۹، به نقل از ابن الصائغ). نمونه‌هایی نیز برای ترجیح واژه کم‌کاربرد بر نظائر پرکاربرد ذکر شده؛ از جمله: «ضیزی» در آیه ۲۲ سوره نجم به معنای «جائرة»، «حطمه» در آیه ۴ سوره همزه و «سقر» در آیات ۲۶، ۲۷ و ۴۲ سوره مدثر و آیه ۴۸ سوره قمر و «لظی» در آیه ۱۵ سوره معارج که سه مورد اخیر نام‌هایی برای جهنم هستند و هر چهار واژه جز در موارد مذکور که همگی در رؤوس آیات واقع شده‌اند، در موضع دیگری از قرآن به کار نرفته‌اند. مراد از تغییرات معنادار مرتبط با حوزه بلاغت، حالاتی است که بر الفاظ عارض می‌شود و در نثر عادی، بار معنایی دارند؛ حالاتی مانند:

۵. ۲. ۱. حذف

در کتب بلاغی رعایت فواصل به عنوان یکی از اغراض یا مرجحات حذف معرفی شده است. برای نمونه درباره آیه «وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى» (لیل: ۱۹) در المیزان آمده: «فالتقدير "من نعمة تجزی به"، وإنما حذف الظرف رعاية للفواصل» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۰۷). علامه در این عبارت تصریح کرده که تنها دلیل حذف، رعایت فواصل است.

۵. ۲. ۲. تقدیم

در نثر عادی، تقدیم لفظ نسبت به جایگاه اصلی خود، نشان‌دهنده اهمیت بیشتر آن لفظ در جمله است (جرجانی، ۱۴۲۲، ص ۷۷). جرجانی (م ۴۷۴) پس از ذکر این مطلب، جمله‌ای را از سیبویه به عنوان مؤید ذکر می‌کند: «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم بيانه أعتى، وإن كانا جميعاً يهمنهم ويعنيانهم» (سیبویه، پیشین، ج ۱، ص ۲۴) و سپس بر این نکته تأکید می‌کند که در هر موضعی باید به دنبال پاسخ این پرسش بود که چرا در این مقام، لفظ متقدم برای متکلم دارای اهمیت بیشتری است (جرجانی، پیشین، ص ۷۷-۷۸). اما در شعر و نثر مسجع گاهی ممکن است لفظی صرفاً برای رعایت قافیه یا سجع، بدون اینکه

در مقام دارای اهمیت بیشتری باشد، مقدم شود. برخی ادیبان و مفسران بر این باورند که در قرآن نیز برای رعایت فواصل چنین پدیده‌ای رخ داده است.

برای نمونه در پایان آیات ۷۹ و ۸۰ سوره غافر، ظرف بر عامل مقدم شده است: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ». مفسران درباره تغییر اسلوب بین دو عبارت «لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» و تقدیم در آیه ۸۰ احتمالاتی را مطرح کرده‌اند که یکی از آنها رعایت فواصل است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۴۲؛ القونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۱۰۵). طیبی (م ۷۳۴) در این باره می‌نویسد: «وإنما غير النظم في الأكل؛ لأنه في حيز الضرورة- كما قال القاضي- أو لرعاية الفواصل وهو الوجه؛ إذ لو جيء على ظاهره لاختلت، وكذلك جرى في الفاصلة الآتية» (الطیبی، ۱۴۳۴، ج ۱۳، ص ۵۵۲).

۵.۲.۳. تغییر در ساختار صرفی کلمه

ساختار صرفی واژه‌ها بار معنایی دارد. از این رو متکلم بلیغ در نثر عادی، برای استفاده از هر ساختار و ترجیح آن بر ساختارهای دیگر، توجیهی معناشناختی دارد. در موضعی از فواصل قرآن کریم ساختارهایی ترجیح داده شده که برخی از مفسران علت آن را رعایت فواصل دانسته‌اند؛ از جمله ترجیح واژه مفرد بر واژه جمع در آیه ۵۴ سوره قمر «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ» که درباره آن گفته شده: «والإفراد للاكتفاء باسم الجنس مراعاة للفواصل» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۹۴؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۹۵).

نمونه دیگر، ترجیح واژه مثنی بر مفرد و جمع است. یکی از مواضع بحث‌برانگیز در فواصل قرآنی، واژه‌های مثنی در برخی فواصل سوره الرحمن است؛ از جمله: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (الرحمن: ۴۶). اگر واژه «جنتان» در رأس آیه واقع نشده بود، تردیدی نداشتیم که معنای آن «دو باغ» است. اما از طرفی این واژه در رأس آیه واقع شده و از طرفی در دیگر آیات قرآنی که بهشت را وصف می‌کنند، واژه جمع «جنتات» به کار رفته است؛ از این رو برخی مفسران بر این باورند که این واژه و البته واژه‌های مشابه در آیات ۵۰، ۵۲، ۶۲، ۶۴ و ۶۶ دلالتی بر تثنیه ندارند و صرفاً برای هماهنگی با رأس آیات همجوار با صیغه مثنی به کار رفته‌اند: «و قد يكون في العربية جنة تثنيها العرب في أشعارها... و ذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة و النقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام» (الفراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۱۱۸، ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۲۶۴-۲۶۵).

۵.۲.۴. تغییر صیغه فعل

گاهی در فواصل آیات صیغه افعال از نظر ماضی یا مضارع بودن و همچنین از حیث فاعلی تغییر پیدا کرده است. برای نمونه در آیات ابتدایی سوره شمس، افعال «تلاها»، «جلاها»، «بناها»، «طحاها» و «سواها» ماضی است و تنها در آیه ۴، فعل مضارع به کار رفته است: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا». ابوحیان درباره این آیه می‌نویسد: «ولمّا كانت الفواصل ترتبت على ألف وهاء المؤنث، أتى "و اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا" بالمضارع، لأنه الذي ترتب فيه ولو أتى بالماضي، كالذي قبله وبعده، كان يكون التركيب "إذا غشيها"، فتفتوت الفاصلة، وهي

مقصوده» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۸۶؛ همچنین درباره آیه ۸۷ سوره بقره ن.ک: ابن‌الانباری، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۰۶).

۵.۲.۵. تغییر در ترتیب

گاهی در برخی آیات، ترتیب چینش کلمات از نظر معنایی، خلاف انتظار است. برای نمونه در آیات «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى» (طه: ۱۱۸-۱۱۹) انتظار می‌رود به دلیل تناسب معنایی، «جوع» در کنار «ظماً» و «عری» در کنار «ضحی» قرار گیرد. اما در آیات، چنین اتفاقی نیفتاده است. علامه در این باره می‌نویسد: «و قد رتبت الأمور الأربعة على نحو اللف والنشر المرتب لرعاية الفواصل والأصل في الترتيب أن لا تجوع فيها و لا تظمأ و لا تعرى و لا تضحى» (طباطبایی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۲۱). روشن‌ترین نمونه برای این گونه تغییر، در آیه ۷۰ سوره طه: «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» رخ داده که بر خلاف دو مورد مشابه در آیه ۱۲۲ اعراف و آیه ۴۸ سوره شعراء: «رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ»، «هارون» بر «موسی» مقدم شده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۵۱، الميدانی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۱۷۹).

۶. دیدگاه‌های علمای اسلامی درباره معناداری فواصل

پرسشی که اینک مطرح است، این است که آیا این امکان وجود دارد که در فواصل آیات همچون شعر و نثر مسجع، به ضرورت رعایت مشاکله تغییراتی بدون غرض معنایی رخ دهد؟ در بخش قبل بیان شد که خلیل و سیبویه برخی از تغییرات قاعده‌مند را در فواصل آیات نیز جاری دانسته‌اند. پس از این دو تا دوران معاصر قرآن‌پژوهان را می‌توان به دو دسته موافق و مخالف تقسیم کرد که البته مخالفان نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند.^۱

۶.۱. دیدگاه موافقان تغییر در فواصل با غرض لفظی

بر اساس دیدگاه موافقان، هرگونه تغییری با هدف رعایت فواصل جایز است؛ البته به شرطی که چنان تغییری برای اهل زبان، مانوس باشد و ذوق سلیم آن را بپسندد. ظاهراً فراء (م ۲۰۷هـ.ق) نخستین کسی است که درباره تغییراتی که در ادبیات عرب، تحت یک قاعده کلی و رایج قرار نمی‌گیرند، اظهار نظر کرده است. صریح‌ترین کلام او در این زمینه در بخش پیش ذیل آیه ۴۶ سوره الرحمن: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» بیان شد. او فواصل آیات را با قوافی شعری در احکام یکسان انگاشته و این‌گونه حکم کرده است: «و ذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة والنقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام» (الفراء: ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۱۱۸).

^۱ برای مطالعه نمونه‌ای دیگر از این نوع اختلافات در موارد مشابه ن.ک: محجوب، عطاء الله، ترکمانی، حسینعلی (۱۳۹۸). «تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون تقدیم و تأخیر آیات متشابه لفظی»، فصلنامه علمی تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، صص ۱۷۵-۲۰۲.

ابوالبقاء عکبری (م ۶۱۶) نیز در مواضع مختلف تغییراتی از دسته چهارم را صرفاً با غرض رعایت فواصل آیات می‌داند. برای نمونه درباره تقدیم در «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳) می‌نویسد: «وَالْتَقْدِيرُ: وَيُنْفِقُونَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ؛ فَيَكُونُ الْفِعْلُ قَبْلَ الْمَفْعُولِ كَمَا كَانَ قَوْلُهُ «يُؤْمِنُونَ» وَ «يُقِيمُونَ» كَذَلِكَ، وَإِنَّمَا أُخِّرَ الْفِعْلُ عَنِ الْمَفْعُولِ لِتَتَوَافَقَ رُءُوسُ الْأَيِّ» (العکبری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸؛ برای نمونه‌های دیگر ن.ک: همان: ج ۱، ص ۸۹؛ ج ۱، ص ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۹۰۶).

عبدالله بن عمر بیضاوی (م دهه دوم سده ۸ ق) نیز اشکالی در این نمی‌بیند که علت تغییراتی همچون تقدیم و تأخیر را رعایت فواصل بداند. برای نمونه در آیه «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان: ۱۸) «مُخْتَالٍ» با «لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا» و «فَخُورٍ» با «لَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ» تناسب دارد؛ اما به اعتقاد بیضاوی صرفاً به دلیل موافقت با رؤوس آیات، ترتیب این دو تغییر کرده است (البیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۱۵). چنین دیدگاهی در مواضع دیگری از تفسیر او مشهود است (ن.ک: همان: ج ۵، ج ۲۸۰؛ ج ۱، ص ۱۱۱؛ ج ۳، ص ۱۰۳؛ ج ۳، ص ۲۳۴؛ ج ۴، ص ۶۹؛ ج ۵، ص ۸۴). شرف الدین طیبی (م ۷۴۳ق)، شارح بزرگ کشف نیز ظاهراً با بیضاوی هم‌عقیده است و در موضعی از فتوح الغیب برای تغییراتی همچون تقدیم، به غرض مراعات فواصل بسنده کرده است (ن.ک: الطیبی، ۱۴۳۴ق، ج ۶، ص ۷۳۰؛ ج ۹، ص ۷۹؛ ج ۹، ص ۸۵؛ ج ۹، ص ۹۶؛ ج ۱۰، ص ۴۴۶؛ ج ۱۳، ص ۵۵۲). زرکشی (م ۷۹۴ق) در البرهان و سکاکی (م ۶۲۶ق) در مفتاح العلوم نیز چنین دیدگاهی را ابراز کرده‌اند (الزرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰۴؛ السکاکی، ۱۴۲۰، ص ۳۴۵-۳۴۶).

از بین طرفداران این دیدگاه در دوران معاصر به علامه طباطبایی (۱۳۶۰ق)، علامه شعرانی (۱۳۹۳ق)، مصطفی خمینی (۱۳۵۶ش)، ابن‌عاشور (۱۹۷۳)، تمام حسان (۲۰۱۱)، رشیدرضا (۱۹۳۵) و حسن حبنکه میدانی (۱۹۷۸) می‌توان اشاره کرد (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۲۱/۱۴؛ غیاثی کرمانی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۱۲۸۹-۱۲۹۱؛ مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۶-۷۵؛ ج ۲۱، ص ۱۶۹؛ ج ۲۲، ص ۳۳۰؛ ج ۲۷، ص ۱۱۵؛ ج ۲۷، ص ۲۶۵؛ تمام حسان، ۱۴۱۳ق: ص ۲۸۵؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲ و ج ۹، ص ۶۴-۶۵؛ میدانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۱، ص ۶۳۹؛ ج ۴، ص ۴۸۳).

پیش تر سخن علامه و ابن‌عاشور را درباره برخی از آیات ذکر کردیم. در این میان علامه شعرانی درباره آیه ۳۰ سوره مدثر: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» باوری جالب دارد. او معتقد است تعداد نگهبانان جهنم دقیقاً نوزده نفر نیست و این عدد، برای مبالغه در کثرت عدد نگهبانان ذکر شده و انتخاب عدد «تسعة عشر» به این دلیل است که بزرگترین عددی است که می‌توانسته در این مقام بر مبالغه دلالت کند و در عین حال با رؤوس آیات نیز سازگار باشد (غیاثی کرمانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۲۸۹-۱۲۹۱).

همچنین تمام حسان به صراحت بیان کرده که فواصل قرآنی لزوماً معنادار نیستند و می‌توانند همچون وزن غرض زیباشناسانه صرف داشته باشند؛ بلکه فواصل بیش از اینکه با مباحث دلالتی مرتبط باشند، با موسیقی قرآنی ارتباط دارند (تمام حسان، پیشین، ص ۲۸۵).

۲.۶. دیدگاه مخالفان تغییر در فواصل با غرض صرفاً لفظی

صراحت سخن فراء در یکسان‌انگاری فواصل با قوافی، متکلمان و مفسران و ادیبان زیادی را به واکنش وادار کرده و سخن مخالفان رویکرد نخست، معمولاً ناظر به این جمله او مطرح شده است. این مخالفان به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول کسانی هستند که تغییر در فواصل آیات را به طور مطلق انکار نمی‌کنند. از نظر آنان تغییرات گونه اول که در زبان عربی رایج است و در معنا تغییری ایجاد نمی‌کند، در فواصل آیات نیز وجود دارد؛ مانند اضافه شدن هاء سکت، اضافه شدن الف اطلاق و حذف همزه یا یاء از پایان کلمه؛ چراکه: «هذا لا یزیل معنی عن جهته، و لا یزید و لا ینقص. فأما ان یکون الله عزّ و جل وعد جنتین، فیجعلها جنة واحدة من أجل رءوس الآی، فمعاد الله!» (ابن قتیبة، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۱). ابن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶) که ظاهراً نخستین کسی است که به دیدگاه فراء واکنش نشان داد، از سخن او به خدا پناه می‌برد: «و هذا من اعجب ما حمل علیه کتاب الله و نحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف و نجیز علی الله جل ثناؤه الزیادة و النقص فی الکلام لرأس آیه» (همان، ص ۳۸۰) و با تعریض به فراء می‌نویسد: «اگر بنا باشد کسی بگوید خازنان جهنم بیست نفرند و خدای متعال تنها به دلیل رعایت فواصل فرموده «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» (مدثر: ۳۰) چنین سخنی از کسی جز مانند فراء صادر نمی‌شود» (همان، ص ۳۸۱).

شخصیت مهم دیگر از این گروه ابوالحسن رمانی معتزلی (م ۳۸۴ق) است. او درباره فواصل و تفاوت آن با سجع جمله‌ای مشهور دارد: «والفواصل بلاغة والأسجاع عیب؛ وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها» (الرمانی، ۱۹۷۶م، ص ۹۷). ظاهراً این نگاه او به سجع، برخاسته از بررسی و تحلیل متون مسجع موجود است؛ وگرنه اینکه معنا تابع سجع باشد در مفهوم سجع نهفته نیست. به عبارت دیگر رمانی می‌خواهد این نکته را بیان کند که در متون مسجع موجود، سجع‌هایی وجود دارد که نویسنده در به‌کاربردن آنها دچار تکلف شده؛ تا جایی که انتخاب سجع معنا را تحت تأثیر قرار داده است؛ اما در فواصل قرآن هرگز چنین امری رخ نداده؛ بلکه فواصل، در راستای القای بهتر همان معنای مراد به‌کار گرفته شده است: «وفواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة، لأنها طریق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها» (همان، ص ۹۸). بر اساس این اظهار نظر رمانی، می‌توان گفت او با تغییراتی که به دلیل رعایت فواصل رخ داده و معنا را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، مخالف نیست.

عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱) نیز معتقد است: «من الخطأ أن یقسّم الأمر فی تقدیم الشيء وتأخیره قسمین: فیجعل مفیداً فی بعض الکلام، و غیر مفید فی بعض، وأن یعلّل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعه علی الشاعر والکاتب، حتی تطرد لهذا قوافیه ولذاک سجعه» (جرجانی، ۱۴۲۲، ص ۷۹). او علت این امر را چنین بیان می‌کند:

ذاك لأنّ من البعید أن یکون فی جملة النظم ما یدل تارة ولا یدل أخرى. فمتی ثبت فی تقدیم المفعول مثلاً علی الفعل فی کثیر من الکلام، أنه قد اختصّ بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخیر، فقد وجب أن تكون تلك قضية فی کل شيء وکلّ حال. ومن سبیل من يجعل التقدیم وترك التقدیم سواء، أن یدعی أنه كذلك فی عموم الأحوال، فأما أن يجعله

شریجین، فیزعم أنه للفائدة في بعضها، وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يرغب عن القول به (همان).

زمخشری معتزلی (م ۵۳۸ق) نیز معتقد است نمی‌توان گفت در موضعی از قرآن تغییری که می‌تواند غرض معنایی داشته باشد، صرفاً با غرض لفظی رخ داده است. زرکشی از کتاب تفسیر مفقود او که از آن با عنوان «الکشاف القديم» یاد می‌کند، نقل کرده: «لَا تَحْسُنُ الْمُحَافَظَةَ عَلَى الْفَوَاصِلِ لِمُجَرِّدِهَا إِلَّا مَعَ بَقَاءِ الْمَعْنَى عَلَى سَدَادِهَا عَلَى النَّهْجِ الَّذِي يَفْتَضِيهِ حُسْنُ النَّظْمِ وَالْتِمَامِهِ» (الزرکشی، پیشین، ج ۱، ص ۷۲).

فخر رازی اشعری (م ۶۰۶ق) نیز با زمخشری هم عقیده است. او در تفسیر آیات ۱۹ تا ۲۲ سوره فاطر «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ» پرسشی مطرح کرده که چرا در دو مورد از این چهار مثل (اعمی و بصیر، ظلمات و نور) لفظ اشرف مقدم نشده است. سپس پاسخ برخی از مفسران را نقل می‌کند که گفته‌اند علت این امر، رعایت فواصل آیات است و در رد این پاسخ از این اعتقاد پرده بر می‌دارد که نمی‌توان گفت در قرآن تقدیم یا تأخیری بدون غرض معنایی رخ داده است.^۱

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این گروه متکلمانی از هر دو مکتب کلامی اشعری و معتزلی وجود دارند؛ به این دلیل که این دو مکتب در حد وسط این استدلال‌ها با هم اختلافی ندارند.

گروه دیگر کسانی‌اند که هیچ‌گونه تغییری را با غرض صرفاً لفظی نمی‌پذیرند. این گروه که در دوران معاصر ظهور یافته، معتقدند حتی تغییرات گونه اول مانند هاء سکت یا حذف یاء در قرآن غرض معنایی دارند. منشأ این دیدگاه این است که آنان اعجاز قرآن و قدسی و فرابشری بودن آن را با اینکه پدیده‌ای با غرض صرفاً لفظی در قرآن رخ دهد، ناسازگار می‌دانند.

عایشه بنت الشاطی (م ۱۴۱۹) پس از ذکر نمونه‌های متعدد از گونه‌های مختلف تغییر در فواصل (بنت الشاطی، ۲۰۰۴م، ص ۲۶۸-۲۷۸) با انتقاد از کسانی که این تغییرات را با غرض رعایت فواصل مرتبط می‌دانند، می‌نویسد:

«در هر فاصله قرآنی که لفظ آن در سیاق، دلالت معنایی‌ای - که فقط همان لفظ بتواند آن را ادا کند - اقتضا نمی‌کند، مقتضای اعجاز این است که یا در آن تدبر می‌کنیم و راز بیانی آن را در می‌یابیم یا نمی‌توانیم سر آن را درک کنیم که در آن صورت به قصور فهم خود در ادراک آن اعتراف می‌کنیم [نه اینکه به غرض رعایت فواصل بسنده کنیم]» (همان: ۲۷۸).

البته او به هدفمندی و اثرگذاری فواصل و دیگر آرایه‌های لفظی باور دارد؛ اما نمی‌پذیرد که صرفاً با غرضی زیبایی‌شناختی پدیده‌ای در قرآن رخ داده باشد: «وَأَمَّا تَعْلِيلُ الْحَذْفِ بِرِغَاةِ الْفَاصِلِ، فَلَيْسَ مِنَ الْمَقْبُولِ عِنْدَنَا أَنْ يَقُومَ الْبَيَانُ الْقُرْآنِيُّ عَلَى اعْتِبَارِ لَفْظِي مُحْضٍ، وَإِنَّمَا الْحَذْفُ لِمُقْتَضَى مَعْنَوِي بِلَاغِي، يَقْوِيهِ الْأَدَاءُ الْلفْظِي، دُونَ أَنْ يَكُونَ الْمَلْحَظُ الشَّكْلِي هُوَ الْأَصْلُ» (بنت الشاطی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۵) «لأننا لا

^۱ وَهُوَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ تَوَاحِي الْأَوَاحِرِ رَاجِعٌ إِلَى السَّجْعِ، وَمُعْجَزَةُ الْقُرْآنِ فِي الْمَعْنَى لَا فِي مُجَرَّدِ اللَّفْظِ، فَالشَّاعِرُ يُقَدِّمُ وَيُؤَخِّرُ لِلْسَّجْعِ فَيَكُونُ اللَّفْظُ حَامِلًا لَهُ عَلَى تَغْيِيرِ الْمَعْنَى، وَأَمَّا الْقُرْآنُ فَحِكْمَةٌ بِاللُّغَةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ صَحِيحٌ وَاللَّفْظُ فَصِيحٌ فَلَا يُقَدِّمُ وَلَا يُؤَخِّرُ اللَّفْظُ بِلَا مَعْنَى (الفخر الرازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۳۲).

نسلم، بل لا نعرف أن هذا البيان المعجز، يؤثر كلمة على غيرها لمجرد ملحظ لفظي لا يقتضيه المعنى» (همان، ص ۹۲).

محمد محمد ابوموسی (ت ۱۹۳۷م) با دفاع از دیدگاه بنت الشاطی، به تبیین معناشناختی برخی پدیده‌ها در فواصل آیات همچون الف اطلاق و هاء سکت می‌پردازد (ابوموسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶۱-۳۶۲). فاضل سامرایی (ت ۱۹۳۳م) نیز با قاطعیت همین دیدگاه را تبیین و ترویج می‌کند. مباحث او در تبیین معناشناختی برخی از پدیده‌های قاعده‌مند در قوافی و فواصل، دیدگاه این گروه را به خوبی متجلی می‌سازد. او درباره برخی مواضع که در آنها الف اطلاق به کار رفته معتقد است:

در ابتدای سوره احزاب، کلمه «السبیل» در پایان آیه ۴ آمده؛ در حالی که رأس آیه قبل و بعد از آن به الف ختم شده است و در آیات پایانی سوره احزاب «يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَصْلَوْنَا السَّبِيلَ» (الأحزاب: ۶۶-۶۷) کلمه «السبیل» و «الرسول» با الف آمده است. سخن در این آیات درباره کسانی است که در آتش‌اند و صدای خود را در آتش بلند می‌کنند و الف در «الرسول» همان صدای شخص گریه‌کننده است. اما در ابتدای سوره سخنی از عذاب نیست؛ از این رو «السبیل» آمده و نه «السبیل»...

نمونه دیگر: «وتظنون بالله الظنونا»؛ این الف در نحو، «الف الإطلاق» نامیده می‌شود و کلمه ظنون اگر به ساکن منتهی شود «مقیّد» نامیده می‌شود. در این آیه مراد از «الظنونا» ظن‌های فراوان و گوناگون است که متعددند و در ذهن با هم درگیر می‌شوند. از این رو با الف اطلاق آمده [که از نظر آوایی نسبت به تقیید با کثرت سازگارتر است] (السامرائی، بی تا ب، ص ۸۹).

و درباره هاء سکت در سوره حاقه می‌گوید:

نمونه دیگر در سوره حاقه است: «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَمْثَرُوا كِتَابِيَهُ» (الحاقه: ۱۹). این سخن در روز حشر گفته می‌شود و چنان روزی سنگین و هولناک است... و حرف «هاء» به صدای نفس انسان‌های خسته شبیه است و صحنه‌ای را تصویر می‌کند که همه در آن خسته و درمانده‌اند... بنابراین حرف «هاء» در فواصل این سوره بر خستگی و درماندگی و درد دلالت دارد و «هاء» برگرفته از «آه» است (همان، ص ۹۰).

محمدتقی مدرسسی (۱۳۲۴-) نیز در آثارش درباره هاء سکت می‌نویسد:

به نظر می‌رسد «هاء» زائد نیست که بتوان آن را در حالت وصل در قرائت حذف کرد و برای نظم پایان آیات آورده نشده... و کسانی که تلاش می‌کنند کلام الله را با شعر و کلام عرب ارزیابی کنند، در اشتباه‌اند... و ساختار «کتایبه، حسابیه» تأثیری روان‌شناختی دارد که در روزی از روزها پژوهشگران به آن خواهند رسید... و بهترین واکنش در زمان ناتوانی از فهم آیات اعتراف به جهل و تواضع در برابر حق است... (مدرسسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۳۰۷).

۷. تحلیل و نقد رویکردهای علمای اسلامی درباره معناداری فواصل آیات

هر کدام از این رویکردها، زمینه‌های پیدایش خاص خود را دارد و در دل برخی از آنها دغدغه‌هایی کلامی نهفته است. اینک به این زمینه‌ها و دغدغه‌ها می‌پردازیم.

۱.۷. تحلیل و نقد رویکرد موافقان

رویکرد نخست بر خلاف رویکرد دوم در فضایی کلامی به وجود نیامده است و صاحبان نخستین این رویکرد، مواجهه‌ای طبیعی با قرآن و زبان آن داشته‌اند. به عبارت دیگر آنان با همان روش و قواعدی که میراث ادبی عرب را تحلیل می‌کردند، به تحلیل و فهم قرآن می‌پرداختند. علت این رویکرد این بود که:

- اولاً هیچ دلیلی برای تردید در این نگاه نداشتند. به عبارت دیگر هیچ آیه یا حدیثی وجود نداشت که برای قرآن زبانی خاص و متفاوت با ادبیات رایج عرب اثبات کند که لازم باشد قواعدی متفاوت برای فهم آن در نظر گرفته شود. بنابراین شاید در دو قرن نخست حتی تصور وجود زبانی متفاوت با قواعدی خاص برای قرآن در اذهان وجود نداشته است.^۱

- ثانیاً آیات قرآن و سیره صحابه به عنوان مراجع نخستین در تفسیر، با چنین نگاهی سازگار بود. از طرفی در قرآن بارها تأکید شده که این کتاب به زبان عربی مبین نازل شده (برای نمونه ن.ک: شعرا: ۱۹۵، یوسف: ۲، احقاف: ۲، شوری: ۷) و مضمون آیاتی از قرآن نشان می‌دهد عرب مخاطب قرآن توان فهم آن را داشته است؛ خصوصاً آیاتی که از مخاطب عرب‌زبان انتظار دارد قرآن را بفهمد (برای نمونه ن.ک: قمر: ۴۰، ۳۲، ۲۲، ۱۷، نساء: ۸۲، محمد(ص): ۲۴، طه: ۱۱۳، زمر: ۲۸)، از طرف دیگر سیره صحابه در تفسیر قرآن نشان می‌دهد آنان مواجهه‌ای عادی با متن قرآن داشته‌اند. این مضمون از ابن‌عباس با عباراتی مختلف، مشهور است که: «إذا أشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا فيه إلى الشعر فإنه ديوان العرب» (مبرد، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰؛ همچنین ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۳۶۶).

این نگاه و مواجهه طبیعی باعث می‌شود مفسر مانعی در این نبیند که در قرآن نیز مانند متون ادبی، برای اغراض زیبایی‌شناختی نیز اصالت قائل شود و برای برخی پدیده‌های قرآنی صرفاً غرض لفظی ذکر کند؛ خصوصاً پدیده‌هایی قصد چنین اغراضی برای آنها در میراث ادبی عرب سابقه دارد.

نقدهایی از جانب مخالفان این رویکرد مطرح شده است. از آنجا که این نقدها، ادله اثبات دیدگاه مقابل قلمداد می‌شود، در بخش بعد در ضمن تحلیل رویکرد مخالفان بدانها خواهیم پرداخت.

۲.۷. تحلیل و نقد رویکرد مخالفان

این رویکرد، رویکردی اصالتاً کلامی است و آن‌گونه که پیش‌تر آمد، غالب طرفداران آن متکلم‌اند. در تحلیل این رویکرد سه نکته حائز اهمیت است:

^۱ ظاهراً از نظر این افراد روایاتی که درباره وجود آیات محکم و متشابه یا ناسخ و منسوخ در قرآن صادر شده، صرفاً برای تأکید بر این نکته است که در فهم قرآن بدانها توجه شود؛ چرا که در هر متنی که به شکل تدریجی شکل گرفته، ممکن است عبارات متشابه یا ناسخ و منسوخ وجود داشته باشد و چنین اموری به قرآن اختصاص ندارد.

^۲ «المعروف في لغة العرب أن معنى الديوان: الأصل الذي يرجع إليه ويعمل بما فيه» (النحاس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۱).

نکته اول اینکه این رویکرد جنبه دفاعی دارد و در مقابل رویکرد اول پدید آمده است. به عبارت دیگر این رویکرد چیزی را اثبات نمی‌کند؛ بلکه به دنبال نفی یک امکان و رویارویی با یک باور است.

نکته دوم اینکه رویکرد اول در فضای طبیعی تفسیر به صورت استطرادی و بالعرض خود را نشان می‌داد و صاحبان نخستین آن، بالاصاله بحثی علمی و تحلیلی درباره آن ارائه ندادند و حتی شاید به مسأله بودن و یا مباحث کلامی ورای آن التفات نداشته‌اند؛ اما رویکرد دوم در بستری کلامی شکل گرفته و در این رویکرد به عنوان یک مسأله مستقل درباره این موضوع بحث کلامی ارائه شده است.

نکته سوم اینکه در قرن سوم به تدریج مباحث کلامی درباره وجوه اعجاز قرآن رونق پیدا کرد و از آنجا که غالب دیدگاه‌ها با اعجاز بیانی ارتباط داشت، توجه به زبان قرآن به عنوان متنی فرابشری با ویژگی‌های خاص افزایش یافت. چنین فضایی بستر را برای حساسیت‌های کلامی نسبت به آرای زبان‌شناختی قرآنی فراهم کرد.

به هر حال از آنجا که استدلال‌ها و روش بحث دو گروه ذیل این رویکرد متفاوت است، تحلیلی مستقل از مباحث این دو گروه ارائه می‌شود:

گروه اول، برای نفی رویکرد اول به دو مسأله کلامی استناد می‌کنند:

۱. تعارض با قدرت خدا: پذیرش رویکرد اول با قدرت خدای متعال سازگار نیست و قدرت او را محدود می‌کند. چراکه تغییر از گونه دوم در فواصل بدون غرض معنایی نوعی نقص در کلام به شمار می‌آید و برخاسته از ضعف متکلم است. به عبارت دیگر اینکه متکلم مجبور شود بدون توجه به بار معنایی حاصل از تغییر، صرفاً برای رعایت غرضی لفظی، آن تغییر را ایجاد کند، نشان‌دهنده ضعف متکلم در به‌کارگیری زبان است و از آنجا که قرآن کریم از جانب خدای عالم و قادر نازل شده، نمی‌توان چنین پدیده برخاسته از ضعفی را به آن نسبت داد: «و نحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف، و نجيز على الله جل ثناؤه الزيادة و النقص في الكلام، لرأس آية» (ابن قتیبة، پیشین، ص ۳۸۰؛ همچنین ن. ک. العمرای، ۱۳۸۸ق، ص ۱۲۰). البته درباره این استدلال باید به دو نکته توجه داشت:

اول اینکه: آیا وقوع تغییرات گونه دوم در فواصل بدون غرض معنایی، لزوماً برخاسته از ضعف متکلم است؟ آیا ممکن نیست منشأ آن، امری دیگر مانند ضعف در «قابلیت‌های زبان» باشد؟ به هر حال واژه‌ها و ساختارهای زبانی، هر قدر وسیع باشند، محدودند و متکلم بلیغ نمی‌تواند از چارچوب ساختارها و واژه‌های مأنوس فراتر رود^۱؛ چراکه اگر چنین کند، کلامش پیچیده، نامفهوم و معماگونه می‌شود. به همین دلیل است که در علم بلاغت، اموری همچون غرابت معنایی و ضعف تألیف از امور محل به فصاحت شمرده شده است.^۲

^۱ البته تولید واژه یا ترکیب جدید یا استفاده از مجازها و کنایه‌های بدیع برای هر نویسنده‌ای مجاز و بلکه مطلوب است، به شرط این که در چارچوب قواعد زبان قرار گیرد و با ذوق سلیم سازگار باشد و اهل زبان آن را بپسندند و روشن است که این نوآوری‌ها نیز در دایره محدودی می‌تواند اتفاق بیفتد.

^۲ ابن‌سنان خفاجی در سر الفصاحة دو فصل را به فصاحت الفاظ و فصاحت تراکیب اختصاص داده و ویژگی‌های ظریف و سختگیرانه‌ای را برای واژه و ترکیب فصیح برشمرده است (ر.ک: خفاجی، ۱۴۰۲، ص ۵۸-۲۲۳).

دوم اینکه: فرض کنیم در تراث ادبی عرب، تغییر از جنس دسته سوم و چهارم با اغراض صرفاً لفظی، بین اهل زبان مانوس باشد و آنان احساس منفی نسبت به این تغییرات نداشته باشند و آنها را خودآگاه یا ناخودآگاه، عادی قلمداد کنند و به راحتی بتوانند تشخیص دهند کجا غرض معنایی و کجا صرفاً غرض لفظی اراده شده است. آیا در این صورت نیز وجود این پدیده در قرآن از نظر زبان‌شناختی نقص قلمداد خواهد شد؟^۱

۲. ناسازگاری با حکمت خدا: هرگونه تغییر در واژه‌ها در نثر معمولی، از نظر ادبی بار معنایی خاصی دارد. اگر بگوییم خدای متعال برای رعایت غرضی لفظی، تغییری ایجاد کرده و معنای مترتب بر آن تغییر را اراده نکرده است، با حکمت او سازگار نیست: «وفواصل القرآن کلها بلاغة وحکمة، لأنها طریق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها» (الرماني، پیشین، ص ۹۸)؛ «وَأَمَّا الْقُرْآنُ فَحِكْمَةٌ بِاللِّغَةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ صَحِيحٌ وَاللَّفْظُ فَصَحِيحٌ فَلَا يُقَدِّمُ وَلَا يُؤَخِّرُ اللَّفْظَ بِلَا مَعْنَى» (الفخر الرازي، پیشین، ج ۲۶، ص ۲۳۲).

نکته محوری در این استدلال، انکار حکیمانه بودن اغراض زیباشناسانه و لفظی است. اما حقیقتاً آیا در تحلیل زبان‌شناختی، اراده اغراض زیباشناسانه، حکیمانه، معقول و قابل دفاع نیست؟ پدیده‌هایی که با غرض لفظی اتفاق می‌افتند، اگر چه تأثیر معنایی ندارند، اما آیا این‌گونه نیست که دارای اثر روانی‌اند و کلام را زیبا، جذاب و گوش‌نواز می‌کنند و مخاطب را به وجد می‌آورند؟ آیا زیبایی ظاهری نمی‌تواند در کنار زیبایی معنایی و حکمت محتوا، در جذب و اقناع مخاطب اثرگذار باشد و از این جهت حکیمانه باشد؟ البته هیچ یک از طرفداران این دیدگاه، منکر وجوه زیبایی‌شناختی قرآن و اثرگذاری آن نیستند و باید بررسی کرد «آیا آنان اغراض زیبایی‌شناختی را حکیمانه و منطقی نمی‌دانند؟» عبدالرؤف مخلوف در این باره می‌نویسد: «شأن رعایت جانب صوتی در اسلوب لغوی کمتر از جانب معنوی نیست؛ خصوصاً زمانی که رعایت جانب صوتی به جانب معنوی تجاوز نکند یا در آن اخلال ایجاد نکند و البته قرآن کریم چنین است» (مخلوف، ۱۳۸۸ق، ۵۶۹).

در میان متقدمان، جرجانی به طور ویژه در فضای بلاغت به این مسأله پرداخته و چنانکه بیان کردیم، استدلال او مبتنی بر یک استبعاد است: «بعید است پدیده‌ای زبانی در جایی معنادار و در جایی بی‌معنا باشد! در نتیجه اگر تقدیم مفعول در موارد متعددی معنادار بود، باید این معناداری عمومیت داشته باشد». مهم‌ترین نقضی که این استدلال دارد، تعمیم آن است که می‌تواند با طرح یک احتمال به چالش کشیده شود؛ احتمال اینکه تقدیم مفعول در شرایطی خاص محقق شود؛ به گونه‌ای که در آن شرایط، مخاطب از تقدیم معنای رایج را برداشت نکند. البته ظاهراً جرجانی به این احتمال توجه داشته و به همین دلیل ادبیات استدلال او بر محور «استبعاد» قرار دارد.

اما گروه دوم، ظاهراً خاستگاه دیدگاهش، مکتب ادبی مصر معاصر است که درباره اعجاز بیانی قرآن نگاهی ویژه دارند. این گروه بر خلاف گروه اول بر معنادار بودن تغییرات گونه اول نیز اصرار دارند. در این

^۱ سخنانی که از ادیبان و مفسران در بخش گونه‌شناسی نقل کردیم، واقعیت‌داشتن این فرض را تقویت می‌کند.

گروه محور اصلی استدلال، اعجاز بیانی قرآن و قدسی بودن متن آن است: قرآن کریم معجزه‌ای است که بلیغان خبره عرب در برابر آن سر تعظیم فرود آوردند و مقتضای اعجاز بلاغی و بیانی این است که هر پدیده‌ای حتی از جنس دسته اول در آن با غرضی معنایی همراه باشد.

این استدلال مبتنی بر پیش فرضی است که مسلم و اجماعی نیست و آن این است که اعجاز قرآن، اعجاز بیانی است. از این رو این استدلال برای کسانی که دیدگاهی متفاوت در وجه اعجاز دارند، پذیرفتنی نیست. همچنین با فرض پذیرش این پیش فرض، باید در این مسأله تأمل شود که آیا میان اعجاز بیانی و لزوم وجود غرض معنایی در تغییرات رؤوس آیات تلازم وجود دارد؟ برای درک بهتر پرسش باید توجه داشت اعجاز بیانی مقتضی این است که کلام در اوج فصاحت و بلاغت باشد و کلامی در اوج فصاحت و بلاغت است که هیچ نقصی نداشته باشد (فصاحت) و مطابق مقتضای حال و اثرگذار باشد (بلاغت) و بتواند مراد متکلم را به بهترین شکل به مخاطب انتقال دهد. بنابراین پرسش را این گونه بازخوانی می‌کنیم: «آیا اینکه در قرآن مطابق با قواعد زبان عربی در متون ادبی، تغییری صرفاً با غرض لفظی رخ داده باشد، به گونه‌ای که این پدیده برای مخاطب مأنوس باشد و مخاطب بتواند آن را درک کند، با اثرگذاری و مطابقت کلام با مقتضای حال ناسازگار است؟ آیا این پدیده اختلالی در انتقال معنا ایجاد می‌کند؟»

طرفداران این رویکرد شواهدی برای اثبات این دیدگاه ارائه می‌دهند، از جمله اینکه فواصل، در همه آیات قرآن حفظ نشده و در مواضعی از قرآن با آیاتی مواجه می‌شویم که رأس آن با آیات قبل و بعد سازگار نیست: «ولو كان البيان القرآني يتعلق بهذا الملحظ اللفظي فحسب، لما عدل عن رعاية الفاصلة في الآيات بعدها: "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (۹) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (۱۰) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" (ضحی: ۹-۱۱) (بنت الشاطی، ۲۰۰۴م، ص ۲۶۹). مشابه این پدیده در آیات دیگری همچون آیه ۴ سوره احزاب، آیه ۷۸ سوره طه، آیه ۶۶ سوره انبیا و آیه ۱۴ سوره انشقاق نیز وجود دارد. چنین پدیده‌هایی در قرآن، نشان می‌دهد رعایت فواصل در قرآن مقصود بالذات نیست و به عبارت دیگر خدای متعال بر این امر اصرار نداشته که رؤوس آیات حتماً با یکدیگر تناسب داشته باشند. از این رو نمی‌توان غرض هیچ تغییری از تغییرات پایان آیات را صرفاً لفظی دانست. البته باید در این تأمل کرد که آیا استشهاد به این آیات می‌تواند اثبات کند که خدای متعال هرگز در کلام خود اغراض لفظی و زیبایی‌شناختی را اصالتاً لحاظ نکرده است؟ چراکه:

اولاً: ممکن است در چنین مواردی به دلیل محدودیت در ظرفیت زبان، امکان ذاتی برای رعایت فواصل ممکن نبوده باشد. البته بنت‌الشاطی معتقد است خدای متعال می‌توانسته به جای «فَحَدِّثْ» از «فَخَبِّرْ» استفاده کند (همان، ۲۶۹)، غافل از اینکه بار معنایی این دو فعل، بسیار متفاوت است^۱ و کسانی که تغییر با غرض صرفاً لفظی را می‌پذیرند، معتقدند چنین پدیده‌ای قرار نیست به هر قیمتی رخ دهد. به عبارت

^۱ «تحدیث» به معنای «درباره چیزی با کسی سخن گفتن» است: «قد حَدَّثَهُ الْحَدِيثَ وَ حَدَّثَهُ بِهِ... وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (الضحی: ۱۱) أَيْ بَلِّغْ مَا أُرْسِلْتَ بِهِ، وَ حَدَّثَ بِالنُّبُوَّةِ الَّتِي آتَاكَ اللَّهُ وَ هِيَ أَجَلُ النَّعْمِ» (المحکم والمحیط الأعظم، ذیل ماده «حدث») و «تخبیر» به معنای «آگاه کردن کسی» است: «خَبَّرْتُ بِالْأَمْرِ أَي عَلَّمْتَهُ وَ خَبَّرْتُ الْأَمْرَ أَخْبِرُهُ إِذَا عَرَفْتَهُ عَلَى حَقِيقَتِهِ... الْخَيْرُ النَّبَأُ... وَ خَبَّرَهُ بِكَذَا وَ أَخْبَرَهُ: نَبَأَهُ (لسان العرب، ذیل ماده «خبیر»).

دیگر آن گونه که از مخلوف نقل شد، این پدیده در جایی رخ می‌دهد که غرضی لفظی و زیبایی‌شناختی را محقق کند، بدون اینکه در معنا خللی ایجاد شود.

ثانیا: همان گونه که رعایت فواصل، کلام را زیبا می‌کند و از این جهت حکیمانه است، گاهی عدم رعایت فواصل می‌تواند غرضی بلاغی داشته باشد و از این جهت حکیمانه باشد؛ مانند اینکه کلام را از یکنواختی خارج کند یا تفاوت مضمون در یک عبارت با عبارات پیشین و پسین را متذکر شود که البته طرفداران این دیدگاه، چنین امری را می‌پذیرند و اتفاقاً برای مصادیق ذکر شده در پی کشف غرض بلاغی بوده‌اند (ر.ک: ابوموسی، پیشین، ص ۳۶۱-۳۶۲). بنابراین این پرسش جای تأمل دارد که آیا وجود رؤوس ناهم‌هنگ در برخی آیات می‌تواند عدم اصالت اغراض زیبایی‌شناختی و لفظی را اثبات کند؟

نکته مهمی که درباره این گروه به نظر می‌رسد این است که ذکر چنین نمونه‌هایی با نگاهی که این گروه دارند، تصور ضعف در جانب متکلم را به مخاطب منتقل می‌کند و در نتیجه، آنان در دامی گرفتار می‌شوند که معتقد بودند دیگران در آن گرفتار شده‌اند. به عبارت دیگر اینان از طرفی وجود فواصل را صفتی کمالی برای کلام می‌دانند و از طرف دیگر گزارش می‌کنند خدای متعال در بیش از هفتاد آیه از سوره احزاب رؤوس آیات را هم‌هنگ قرار داده و در یک آیه این کار را انجام نداده است؛ چراکه هم‌هنگی رؤوس آیات برای او اهمیت اصلی نداشته و معنا مهم‌تر بوده است. پرسشی که آنها باید پاسخ دهند این است که آیا این، ضعف و نقص نیست که خدای متعال نتواند فاصله را - که صفتی کمالی است - در این آیه نیز حفظ کند، بدون اینکه در معنا خللی واقع شود؟

نکته مهمی که در تحلیل رویکرد مخالفان اهمیت دارد این است که استدلال‌های کلامی درباره زبان قرآن، بدون مطالعه و بررسی عینی موضوع پژوهش که همان متن قرآن است، درباره زبان قرآن داوری می‌کنند. به عبارت دیگر، متکلم با استدلالی کلامی - که طبیعتاً مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی خاصی است - به حکمی درباره زبان قرآن می‌رسد و سپس در مواجهه با متن قرآن آن حکم را پیش‌فرض قرار می‌دهد و هر کجا در متن به پدیده‌ای ناسازگار با نتیجه استدلال کلامی برخورد کرد، آن پدیده را به گونه‌ای توجیه و تأویل می‌کند که با نتیجه استدلال کلامی سازگار باشد.

پیش‌تر بیان شد که رویکرد دوم، بیش از اینکه ادبی و زبان‌شناختی باشد، کلامی است. یکی از چالش‌هایی که طرفداران این رویکرد در فرایند تفسیر با آن مواجه‌اند، این است که آنان مجبورند برای هر نوع تغییری توجیه معنایی ارائه کنند. البته اگر کسی بتواند برای مصداقی از این تغییرات، تفسیری موجه و معنایی قابل قبول ارائه دهد و آن را تبیین و از آن دفاع کند، قطعاً از جانب مفسران به عنوان یک احتمال تفسیری پذیرفته می‌شود، حتی اگر از تغییرات گونه اول باشد. اما مسأله اینجاست که اینان مجبورند برای هر تغییری، به دنبال کشف مرادی معنایی باشند و چنین رویکردی آنان را به ارائه تفاسیری پر از تکلف، غیرموجه و ذوقی کشانده است. برای نمونه فاضل سامرایی برای تقدیم «هارون» بر «موسی» در سوره طه را با این دو نکته توجیه می‌کند:

اولاً: در سوره «طه» ذکر هارون بارها تکرار شده و به عبارت دیگر نقش هارون در این سوره نسبت به سوره شعرا یا اعراف پررنگ‌تر است،

ثانیاً: در آیه ۶۷ سوره طه از خوف موسی سخن به میان آمده؛ در حالی که در سوره شعرا از جوانب کمال و قوت در موسی یاد شده و از ترس او سخن به میان نیامده است (السامرائی، بی تا الف، فصل فواصل الآی). سامرایی پس از ذکر این دو نکته، وجدان خواننده را مخاطب قرار می‌دهد که «اگر به تو می‌گفتند بر اساس سیاق درباره تقدیم و تأخیر در این دو سوره داوری کن، قطعاً هارون را در سوره طه و موسی را در سوره شعرا مقدم می‌کردی» (همان)!

او سپس از جهتی دیگر به این مسأله می‌پردازد: سوره طه با دو حرف طاء و هاء آغاز شده و سوره شعرا با سه حرف «طسم». یعنی در ابتدای سوره طه یکی از حروف کلمه هارون وجود دارد؛ در حالی که در ابتدای سوره شعرا، دو حرف از حروف موسی دیده می‌شود؛ «أفلا یزید حسناً علی حسن تقدیم هرون علی موسی فی طه و تقدیم موسی علی هرون فی الشعراء؟!» (همان).

پرسشی که در برابر این تفسیر مطرح است این است که: چه معیار معناشناختی و زبان‌شناختی برای اثبات یا ابطال این تفسیر وجود دارد که بتوان با تکیه بر حجیت این معیار، آن تفسیر را به خدای متعال نسبت داد؟ آیا سامرایی می‌تواند کسی را بیابد که همچون او به چنین تحلیلی دست یافته باشد یا بدان التفات داشته باشد؟ اگر پاسخ منفی است، آیا خدای متعال فقط برای فهم او این تقدیم و تأخیر را قرار داده است؟ به عبارت دیگر سامرایی با این تحلیل، برای ساختارهای قرآنی اراده دورترین معانی از اذهان را جایز قلمداد کرده است.

نتیجه

از آنچه بیان شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

مفسران در دوران نخستین تفسیر، متن قرآن را همچون متون ادبی عرب تحلیل می‌کردند؛ چرا که آنان زبانی خاص برای قرآن قائل نبودند؛ بلکه آیات قرآن و سیره مفسران صحابی با این رویکرد موافق بود. از نگاه کسانی که با اراده اغراض صرفاً زیباشناختی موافقاند، این اغراض صفتی کمالی در کلاماند و از این رو اراده این اغراض بدون اینکه در فهم معنا خللی ایجاد شود، نه تنها با حکمت ناسازگار نیست، بلکه امری حکیمانه است. بنابراین در تفسیر می‌توان در جایی که غرض معنایی موجهی وجود ندارد، به اغراض لفظی اکتفا کرد.

از قرن سوم مباحث کلامی به تحلیل‌های زبان‌شناختی قرآنی وارد شد و متکلمان با پیش‌فرض‌ها و استدلال‌های کلامی درباره زبان قرآن به اظهار نظر پرداختند. برخی از آنان معنادار نبودن پدیده‌های لفظی را با حکمت و قدرت خدای متعال ناسازگار می‌دانستند.

در دوران معاصر نیز رویکردی ایده‌آل‌گرا ظهور یافت که با استناد به اعجاز و قدسی بودن قرآن معتقد است هر تغییری در فواصل آیات حتی اگر در ادبیات عرب معنادار نباشد، در قرآن با غرض معنایی همراه است. بر اساس این رویکرد به اقتضای اعجاز بیانی، خدای متعال هرگز ظرفیت زیبایی‌شناختی زبان را به تنهایی لحاظ نکرده و انتقال معانی و آموزه‌ها در هر پدیده قرآنی قطعاً قصد شده است.

نقد روشی به شیوه استدلال مخالفان این است که داوری درباره مسائل زبان قرآن اصالتاً باید با بررسی پدیدارشناسانه متن قرآن و با تعلیق و درپرانترگذاری پیش‌فرض‌های کلامی صورت گیرد. قرآن پدیده‌ای است که دست‌کم وجه زبانی آن در دسترس و قابل تجربه است و می‌توان با رویارویی مستقیم با آن، ویژگی‌های آن را توصیف و تحلیل کرد.

درباره ناسازگاری با حکمت و اعجاز بیانی می‌توان گفت: از آنجا که اغراض زیباشناختی مطلوب و در نتیجه حکیمانه است و در اثرگذاری کلام نقش دارد، تغییرات اصالتاً معنادار می‌تواند در فواصل آیات با غرض صرفاً لفظی رخ دهد، بدون اینکه با حکمت و قدرت خدای متعال یا اعجاز بیانی ناسازگار باشد.

در نقد ادعای ناسازگاری با قدرت خدای متعال نیز باید به این نکته توجه داشت که به شرطی این پدیده ضعف به‌شمار می‌آید که در زبان عربی، رایج و مأنوس نباشد. از آنجا در آثار ادبی عربی، چنین پدیده‌ای رایج است، می‌توان آن را از قواعد دستوری ادبی دانست و به همین دلیل به کاربردن آن در موضع صحیح، نشانه ضعف متکلم نخواهد بود.

اختلاف در رویکردها نسبت به این مسأله، در تفسیر اثر مستقیم دارد. طرفداران رویکرد اول هر کجا نتوانند غرضی معنایی بیابند، به غرض لفظی اکتفا می‌کنند. این در حالی است که طرفداران رویکرد معاصر مجبورند برای هر پدیده‌ای در فواصل آیات، تبیینی معناشناختی ارائه دهند. این امر آنان را گرفتار تکلف و تفاسیر ذوقی کرده است. البته اگر تبیین معناشناختی علمی و قابل دفاعی از پدیده‌ای در موضعی خاص ارائه شود، به‌عنوان یک احتمال، معتبر قلمداد می‌شود.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. تحقیق عبدالباری عطیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم* (الطبعة الثالثة). تحقیق أسعد محمد طیب. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۳. ابن الانباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۲ش). *البيان فی غریب اعراب القرآن* (چاپ اول)، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴. ابن عاشور (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۵. ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). *تفسیر غریب القرآن*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۶. ابن هشام، عبدالملک (۱۴۲۹). *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك* (الطبعة الأولى). تحقیق: عبدالحمید محمد محیی‌الدین. بیروت: المكتبة العصرية.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. تحقیق: صدقی محمد جمیل. دمشق: دار الفكر.

۸. أبو موسى، محمد محمد (۱۴۱۶ق). *خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني* (الطبعة الرابعة). القاهرة: مكتبة وهبة.
۹. استرآبادی، رضی‌الدین (۱۳۹۵ق). *شرح شافية ابن‌الحاجب*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. بنت الشاطی، عائشة محمدعلی عبدالرحمن (۱۹۹۰م). *التفسير البياني للقرآن الكريم* (الطبعة السابعة). القاهرة: دار المعارف.
۱۱. بنت الشاطی، عائشة محمدعلی عبدالرحمن (۲۰۰۴م). *الإعجاز البياني للقرآن و مسائل ابن‌الأزرق* (الطبعة الثالثة). القاهرة: دار المعارف.
۱۲. البیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزيل و أسرار التأویل* (الطبعة الأولى). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲). *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تحقیق: عبدالحمید هنداوای. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. حسان، تمام (۱۴۱۳ق). *البيان في روائع القرآن* (الطبعة الأولى). القاهرة: عالم الکتب.
۱۵. خفاجی، ابن‌سنان (۱۴۰۲ق). *سرّ الفصاحة* (الطبعة الأولى). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق). *تفسير القرآن الكريم* (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
۱۷. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار* (الطبعة الأولى). بیروت: دار المعرفة.
۱۸. الرماني، ابوالحسن (۱۹۷۶م). *النكت في إعجاز القرآن* (الطبعة الثالثة). تحقیق: محمد خلف‌الله و محمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف.
۱۹. الزرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق). *البرهان في علوم القرآن* (الطبعة الأولى). تحقیق: جمال حمدی ذهبی و دیگران. بیروت: دار المعرفة.
۲۰. السامرائی، فاضل (بی تا الف). *أسرار البيان في التعبير القرآني*. المنتشر فی برنامج المكتبة الشاملة.
۲۱. السامرائی، فاضل (بی تا ب). *أسرار البيان في التعبير القرآني* (محاضرة). المنتشر فی برنامج المكتبة الشاملة.
۲۲. السکاکی، یوسف بن محمد (۱۴۲۰ق). *مفتاح العلوم* (الطبعة الأولى). تحقیق: عبدالحمید هنداوای. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق). *الكتاب* (الطبعة الثالثة). تحقیق: عبدالسلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.

۲۴. السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۸ق). *معتزک الأقران فی إعجاز القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (چاپ سوم). تصحیح: فضل‌الله یزدی طباطبایی. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۷. الطوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.
۲۸. الطیبی، شرف‌الدین‌الحسین‌بن‌عبدالله (۴۳۴ق). *فتوح الغیب فی الكشف عن قناع الریب* (الطبعة الأولى). المشرف العام علی الإخراج العلمی للکتاب محمد عبدالرحیم سلطان العلماء. دبی: جائزة دبی الدولیة للقرآن الکریم.
۲۹. العکبری، أبوالبقاء عبدالله (۴۱۹ق). *التبیان فی إعراب القرآن*. الریاض: بیت الأفكار الدولیة.
۳۰. العمرای، محمد أحمد (۱۳۸۸ق). *قضية السجع ونظم القرآن الکریم. مجلة الأزهر*. ۴۰ (۲)، ۱۲۴-۱۱۸.
۳۱. غیائی کرمانی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۶ش). *پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین* (چاپ دوم). تحقیق محمدرضا غیائی کرمانی. قم: بوستان کتاب.
۳۲. الفخرالرازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر* (الطبعة الثالثة). بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.
۳۳. الفراء، یحیی‌بن‌زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن* (الطبعة الثانية). تحقیق محمدعلی نجار و احمد یوسف نجاتی. القاهرة: الهيئة العامة المصریة للکتاب.
۳۴. الفراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۰ق). *الجمال فی النحو*. تهران: استقلال.
۳۵. القونوی، اسماعیل‌بن‌محمد (۴۲۲ق). *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن‌التمجید*. تصحیح: عبدالله محمود عمر. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. المبرد، محمدبن‌یزید (۴۲۱ق). *الفاضل* (الطبعة الثالثة). القاهرة: دار الکتب المصریة.
۳۷. محجوب، عطاءالله و ترکمانی، حسینعلی (۱۳۹۸). *تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون تقدیم و تأخیر آیات متشابه لفظی؛ مورد پژوهی آیات ۵۸ بقره و ۱۶۱ اعراف. تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۶ (۲)، ۱۷۵-۲۰۲. DOI:10.22051/TQH.2019.21108.2084
۳۸. مخلوف، عبدالرؤف (۱۳۸۸ق). *عود إلى قضية السجع و القرآن و الباقلائی. مجلة الأزهر*. ۴۰ (۹)، ۵۶۸-۵۷۲.
۳۹. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن* (چاپ اول). تهران: دار محبی‌الحسین.

٤٠. الميدانی، عبدالرحمن حسن حبنكة(١٤٢٣ق). *معارج التفكير ودقائق التدبر*(الجزء الثامن، الطبعة الأولى). دمشق: دارالقلم.
٤١. النحاس، أبو جعفر احمد بن محمد(١٤٢٥ق). *عمدة الكتاب*(الطبعة الأولى). تحقيق بسام عبدالوهاب الجابي. بيروت: دار ابن حزم.

References

The Holy Qur'an.

1. Ālūsī, Mahmoud (1419 AH). Rūh al-M'ānī [Research: Abdul Bari Atīyah.] Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
2. Ibn Abi Hātam, 'Abd al-Rahman (1415 AH). Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm [Research: Asad Mohammad Tayyeb.] Third edition. Al-Riyadh: Maktabah Nazzār Mostafa al-Bāz.
3. Ibn al-Anbārī, 'Abd al-Rahman (1983). Al-Bayān fī Qarīb al-Qur'an. First Edition, Qom: Dar al-Hejrah.
4. Ibn Āshūr (1420 AH). Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Moassasah al-Ta'rīkh al-'Arabī.
5. Ibn Qutayba (1411 AH). Tafsīr Qarīb al-Qur'an. Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilāl.
6. Ibn Hishām (1429 AH). Awdah al-Masālik ilā 'Alfiya Ibn Mālik. Beirut: Al-Maktabah al-'Asrīyah.
7. Abu Hayyān (1420 AH). Al-Bahr al-Muhīt. Damascus: Dar al-Fikr.
8. Abu Mūsā, Muhammad Muhammad (1416 AH). Khasā'is al-Tarākīb. Cairo: Wahaba Library.
9. Astarabādī, Razī al-Din (1395 AH). Sharh al-Shāfiya Ibn al-Hājib, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
10. Bint al-Shāṭī, 'Ā'isha Muhammad Ali 'Abd al-Rahman (1990). Al-Tafsīr al-Bayānī lil-Qur'an al-Karīm. 10th edition, Cairo: Dar al-Ma'ārif.
11. Bint al-Shāṭī, 'Ā'isha Muhammad Ali 'Abd al-Rahman (2004). Al-jāz al-Bayānī lil-Qur'an wa Masā'il 'Abd al-Razzāq. 3rd edition, Cairo: Dar al-Ma'ārif.
12. Al-Baydāwī (1416 AH). 'Anwār al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl: Tafsīr al-Baydāwī. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
13. Al-Jurjānī 'Abd al-Qāhir (2001). Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'ānī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
14. Hassan, Tammām (1413 AH). Al-Bayān fī Rawā'ih al-Qur'an. Cairo: 'Ālam al-Kitāb.
15. Al-Khafājī, Ibn Sinān (1402 AH). Sir al-Fasāha. First Edition. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
16. Khomeini, Mustafa (1418 AH). Tafsīr al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Imam Khomeini Works Organizing and Publishing Institute.
17. Rashid Reza, Mohammad (1414 AH). Tafsīr al-Qur'an al-Hakim, known as Tafsīr Al-Manār. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
18. Al-Rumānī, Abul-Hassan (1976). Al-Nukat fī 'Ijāz al-Qur'an al-Karīm. Cairo: Dar al-Ma'ārif.
19. Al-Zarkashī, Muhammad bin Abdullah (1410 AH). Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
20. Al-Sāmīrrā'ī, Fadel (nd-A). Asrār al-Bayān fī al-Ta'bīr al-Qur'anī [in Al-Maktaba Al-Shamila Software.]
21. Al-Sāmīrrā'ī, Fadel (nd-B). Asrār al-Bayān fī al-Ta'bīr al-Qur'anī (Muhādara) [in Al-Maktaba Al-Shamila Software.]

22. Al-Sakākī, Yusuf bin Muhammad (1420 AH). Miftāh al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah
23. Sībiwayh, 'Amr bin 'Uthmān (1408 AH). Al-Kitāb [Research: Abdul Salam Haroun.] Third edition. Cairo: Al-Khānjī Library.
24. Al-Suyutī, Jalal al-Din (1408 AH). Mu'tarak al-Aqrān fī 'I'jāz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
25. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1390 AH). Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Al-'A'lamī Publications Corporation.
26. Tabrisī, Faal bin Hassan (1993). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
27. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
28. Al-Tayyibī, Sharaf Al-Din (1434 AH). Futūh al-Qayb. Dubai: Dubai International Holy Qur'an Award.
29. Al-'Ukbarī, Abu Al-Baqā' (1419 AH). Al-Tibyān fī 'I'rāb al-Qur'an. Riyadh: Bayt al-Afkār al-Duwalīya.
30. Al-'Amrāwī, Muhammad Ahmad (1388 AH). Qadīyat al-Saj' wa Nazm al-Qur'an al-Karīm. Al-Azhar Magazine, 40(2): 118-124.
31. Ghiyathi Kermani, Seyed Mohammad Reza (2007). Qur'anic Researches of Allameh Sha'rani in the Commentaries of Majma' al-Bayan, Rūh al-Jinān and Manhaj al-Sādiqin. Qom: Boostan-e Ketab.
32. Fakhr al-Rāzī, Muhammad bin Omar (1420 AH). Al-Tafsīr al-Kabīr. Third Edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
33. Al-Farrā', Yahya bin Ziyad (1980). Ma'ānī al-Qur'an. Second Edition, Cairo: Al-Hay'at al-'Āmmat al-Misrīya lil-Kitāb.
34. Al-Farāhīdī, al-Khalīl bin Ahmad (1410 AH). Al-Jumal fī al-Nahw. Tehran: Esteqlal.
35. Al-Qūnawī, Ismail bin Muhammad (1422 AH). Hāshīyat al-Qūnawī 'alā Tafsīr al-Imam al-Baydāwī [edition: Abdullah Mahmoud 'Omar.] Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
36. Al-Mubarred, Muhammad bin Yazid (1421 AH). Al-Fādīl. Third Edition, Cairo: Dar al-Kutub al-Misrīya.
37. Mahjoub, Ata Allah; Turkmani, Hossein Ali (2018). Critical Analysis of the Exegetes' Opinions on the Presentation (Taqdīm) and Delay (Ta'khīr) of the Verbal Similar (Mutashābih) Verses. Scientific Quarterly of Qur'an and Hadith Research, 16(2): 175-202.
38. Makhloof, 'Abd al-Ra'ouf (1968). Return to the Case of Saj', the Qur'an and al-Baqalani, Al-Azhar Magazine, 40(9): 568-572.
39. Modarresi, Mohammad Taqi (1419 AH). Min Huda al-Qur'an, Tehran: Dar Muhib Al-Hussein.
40. Al-Maydānī, 'Abd al-Rahman Hassan Habankah (1423 AH). Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur, first edition, Damascus: Dar Al-Qalam.
41. Al-Nahhās, 'Abu Ja'far (1425 AH). 'Umdat al-Kitāb [edition: Bassam 'Abd al-Wahhāb al-Jābī.] first edition, Beirut: Dar Ibn Hazm.

Clarifying the Pattern of Linking Hearts and Measuring Its Relation to the Sign Structure of the Holy Qur'an

Mansor Pahlavan Mohammad Ali¹
Ramin Tayyarinejhad²

Received :2022/04/13
Accepted: 2022/10/09

DOI: 10.22051/TQH.2022.40059.3575
DOR: 10.22051/TQH.2022.40059.3575

Abstract

The Holy Qur'an introduces the "signs" (āyāt), their examples and functions, of which one may mention the "linking hearts" as a sign of such āyāt, such that many thinkers looking at the historical situation of the time of descent refer to it as a social miracle. Discovering a conceptual model for the analysis of the phenomenon of linking hearts is an important issue that has been neglected so far. Investigating the verses containing the concept of "linking hearts" and using the exploratory method of thematic content analysis in discovering the chain of parallel verses, as well as with a phenomenological approach to the way that the Qur'an affected the audience of the descent age, this research discovers a conceptual model of linking hearts and its relation to sign structure of the holy Qur'an. Findings show that the Qur'an draws a "system of signs" with various examples and functions in more than 300 verses; Many signs are introduced with the functions of "intellect," "contemplation," "reflection," "thinking," "learning," etc., but the function of "guidance" is only for two signs, namely "Qur'an" and "linking hearts." The emergence of the Qur'anic special guidance, which is transferred and done in the heart through listening to the recitation, is associated with the "soft heart" in the individual state and the "linking hearts" in the social state. The linking hearts is unusual, independent of material affairs and different from conventional social linking. This phenomenon, as a social manifestation of the miracle of the Qur'an, follows a certain pattern that is explained in this research.

Keywords: Holy Qur'an, Miracles of the Qur'an, Linking Hearts, Sign, Guidance, Content Analysis

¹. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. Email: pahlevan@ut.ac.ir

². PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author).
Email: muhammad.tayyari@ut.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۶۹-۴۷

تبیین الگوی الفت قلوب و سنجش نسبت آن با آیت‌مندی قرآن کریم

منصور پهلوان محمدعلی^۱

رامین طیاری نژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷

DOI: 10.22051/TQH.2022.40059.3575

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.3.3

چکیده

قرآن کریم به معرفی «آیات» و مصادیق و کارکردهای آن پرداخته است. «الفت قلوب» نشانه‌ای از این دست آیات است که کثیری از اندیشمندان ناظر به وضعیت تاریخی زمانه نزول، از آن به اعجاز اجتماعی یاد کرده‌اند. کشف الگوی مفهومی برای تحلیل پدیده الفت قلوب، مسئله مهمی است که تاکنون مغفول مانده است. این تحقیق درصدد است با بررسی آیات مشتمل بر الفت قلوب و بهره‌گیری از روش اکتشافی تحلیل محتوای مضمونی در واکاوی زنجیره آیات همسو و نیز با رویکردی پدیدارشناختی به شیوه تأثیرگذاری قرآن در مخاطب عصر نزول، الگوی مفهومی الفت قلوب و نسبت آن با آیت‌مندی قرآن را تبیین نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد قرآن در بیش از ۳۰۰ آیه به ترسیم «نظامی از آیات» با مصادیق و کارکردهای گوناگون پرداخته است؛ بسیاری از آیات با کارکردهای «تعقلی»، «تفقهی»، «تذکری»، «تفکری»، «تعلیمی» و... معرفی شده‌اند، ولی کارکرد «هدایتی» تنها برای دو آیه یعنی «قرآن» و «الفت قلوب» به کار رفته است. ظهور هدایت خاص قرآنی که از طریق استماع تلاوت به قلب منتقل و در آنجا محقق می‌شود، با «لینت قلب» در ساحت فردی و «الفت قلوب» در ساحت اجتماعی همراه است. الفت قلوب امری خارق عادت، غیروابسته به شئون مادی و متفاوت با اتحادهای مرسوم اجتماعی است. این پدیده به‌عنوان بروز اجتماعی اعجاز قرآن، از الگوی معینی تبعیت می‌کند که در این پژوهش مورد تبیین قرار گرفته است.

کلمات کلیدی: قرآن کریم، اعجاز قرآن، الفت قلوب، آیه، هدایت، تحلیل محتوا

^۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. Pahlevan@ut.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Muhammad.tayyari@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

کاوش در مختصات محیط نزول وحی، از مؤلفه‌هایی است که معمولاً در مطالعات تاریخی مربوط به شناخت اسلام و قرآن مورد توجه است. تأکید بر این مؤلفه حتی در آیاتی از قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام به‌خصوص نهج‌البلاغه و اغلب تحت ادبیات جاهلیت مشاهده می‌شود. یکی از بارزترین مختصات عصر جاهلی عرب، نزاع‌ها و خصومت‌های دیرپا و خونین میان قبایل عرب بوده که بعضاً عمر آن‌ها به بیش از یک قرن می‌رسیده است. تحوّل شگرف و ناگهانی در خلیفات و روال زندگی مردمان عصر نزول دقیقاً پس از بعثت حضرت رسول صلی‌الله‌علیه و آله و همزمان با نزول وحی، بسیاری از مورخان، اندیشمندان دینی و علاقه‌مندان به مطالعه تحولات اجتماعی را بر آن داشته تا به تحلیل و پدیدارشناختی احوال عرب عصر نزول اقدام کنند؛ یکی از تحولات مشهود در آن عصر، برادری و پیوند محکم میان قبایلی بود که مخاطب اولیه وحی قرار گرفته بودند و سال‌های مدیدی در جنگ علیه همدیگر قرار داشتند. عده‌ای این تحوّل اجتماعی را که در مدت زمان بسیار کمی رخ داده، جزو خوارق عادت اسلام به شمار آورده‌اند. ابن‌خلدون می‌گوید: «أمر الدين و الإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه و استماتة الناس دونه» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۵)؛ وی در جای دیگری، خوارق عادت را افعالی می‌داند که بشر عادی از آوردن مثل آن عاجز است و به همین خاطر معجزه نامیده می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۱۷)؛ قرآن نیز از این تحوّل به «الفت قلوب» یاد نموده که موجب پیوند «اخوت» میان مردمان شده و ظرفیت آن را دارد تا در هدایت‌گری مردم ایفای نقش نماید. آیه ۱۰۳ سوره آل‌عمران، مشتمل بر همین مطلب است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل‌عمران: ۱۰۳)؛ همچنان که از ظاهر آیه پیدا است، «الفت قلوب» میان مردم عصر حجاز یکی از آیات الهی برشمرده شده است. بر این پایه، عده‌ای از الفت قلوب به‌عنوان یکی از معجزات حضرت رسول (ص) یاد کرده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۶۷) و بعضی مفسران از آن به‌منزله «معجزه بزرگ اجتماعی اسلام» تعبیر نموده و اقوال دانشمندان جهان را در اظهار شگفتی از این پدیده‌ی غیرعادی نقل کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۰)؛ در این زمینه دو مسئله اصلی و فرعی ذیل وجود دارد:

- مسئله اصلی: اساساً عرب جاهلی که سال‌های مدیدی با هم در قتل و خونریزی بودند و به تعبیر قرآن «عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ: بر لبه پرتگاه آتش» قرار داشتند، با چه سازوکار و الگویی میان قلوب آن‌ها الفت برقرار شد؟

- مسئله فرعی: آیا می‌توان نسبتی میان پدیده الفت قلوب با اعجاز قرآن کریم قائل شد؟

این پژوهش با هدف پاسخ به پرسش‌های مزبور سامان یافته است؛ برای این کار، در کنار بررسی‌های پدیدارشناختی ناظر به قرآن و آثار و کارکردهای آن در میان مردمان عصر نزول وحی، لازم است منطق

قرآن نیز در این زمینه کشف و ارائه شود. بهره بردن از روش تحلیل محتوای مضمونی برای شناسایی آیات مرتبط و تحلیل آن‌ها، روشی است که در استنباط دیدگاه قرآن به کار گرفته می‌شود. بیان این نکته حائز اهمیت است که آن چه این تحقیق درصدد انجام آن است، با موضوع «تألیف قلوب» به‌عنوان یکی صنف چهارم از موارد مصرف زکات که در کتب فقهی شیعی مورد توجه قرار گرفته است، متفاوت می‌باشد. این تحقیق می‌خواهد الفت قلوب را به‌عنوان یک عامل در یکپارچگی اقوام عرب که در دو آیه از قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته و از آن به «آیه» تعبیر شده است، بررسی نماید.

۱. پیشینه پژوهش

پس از بررسی‌های صورت‌گرفته در بانک مقالات و پایان‌نامه‌ها، اثری که مستقلاً پدیده الفت قلوب را موضوع پژوهش قرار داده باشد، یافت نشد. این پژوهش از این حیث که درصدد بیان منطق و کشف الگوی الفت قلوب و نیز بررسی نسبت آن با اعجاز قرآن کریم است، نوآوری دارد و می‌تواند حاوی دلالت‌های مهمی در مبحث اعجاز قرآن باشد.

۲. اصطلاح‌شناسی تحقیق

در ذیل، معنای اصطلاحات کلیدی که فهم پژوهش به آن‌ها وابسته است، می‌آید.

۲/۱. الفت قلوب

الفت از ریشه «ألف» به‌معنای انضمام و پیوستگی چیزی به چیزی است که درباره هر چیزی صادق است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۳۶ و ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۱)؛ عده‌ای آن را از ریشه «إلف» به‌معنای اجتماع توأم با التیام دانسته‌اند و لذا عدد هزار را به‌این‌خاطر «الألف» می‌گویند که همه اعداد در آن جمع شده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱)؛ ملازمت و مؤانست و اتصال چیزی با چیزی و نیز اجتماع گروهی پس از تفرقه از دیگر معانی مشتقات «ألف» برشمرده شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۰). البته عده‌ای میان اجتماع با تألیف فرق قائل شده‌اند. به این معنا که اجتماع، لزوماً افاده موافقت نمی‌کند، اما الفت بر موافقت و مودت و خلوص نسبت به همدیگر دلالت دارد. مضاف بر این که گفته شده معنای «لینت و نرمی» نیز به اصطلاح تألیف بازگشت دارد (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۳۷).

قلب در ادبیات دین، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است؛ بسامد این واژه در ۱۲۶ آیه و تکرار آن به میزان ۱۳۳ مرتبه، حاکی از چنان اهمیتی است. مفهوم‌شناسی قلب در سه حوزه قابل بررسی است؛ قلب نزد لغت‌پژوهان، قلب در حوزه معرفت‌شناختی و قلب در ادبیات قرآن. اهل لغت قلب را به دو وجه اسمی و فعلی معنا کرده‌اند. قلب گاهی به‌عنوان یک عضو بدن قلمداد شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۷۰). ابن‌فارس برای قلب دو اصل معنایی بیان می‌کند؛ یکی این که قلب بر خالص و اشرف هر چیزی اطلاق می‌شود و دیگر این که به معنای بازگشت چیزی از وجهی به وجه دیگر است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷)؛ دگرگونی چیزی از وجهی به وجه دیگر را می‌توان عمده‌ترین مفهومی دانست که اهل لغت بیان

کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۸۵ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۸۱). قلب هم شأن ادراکی و هم شأن عاطفی دارد. در لسان روایات، قلب امیر جوارح نامیده شده که تعقل و تفهم به واسطه آن صورت می‌پذیرد: «وَفَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ وَ هُوَ أَمِيرُ الْجَوَارِحِ الَّذِي بِهِ تَعْقِلُ وَ تَفْهَمُ...» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۷). ملاصدرا با اشاره به همین روایت، قلب را «امیر الحواس» نامیده که هیچ فعلی توسط انسان جز به اراده قلب صورت نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۱۱). در قرآن علاوه بر آن که اموری چون «تدبر» (محمد: ۲۴)، «تفقه» (أنعام: ۲۵) و «تعقل» (حج: ۴۶) به قلب نسبت داده شده است، «حب» (بقره: ۹۳)، «غیظ» (توبه: ۱۵)، «اطمینان» (رعد: ۲۸)، «رعب و وجل» (آل عمران: ۱۵۱ و حج: ۳۵)، «خشوع» (حدید: ۱۶)، «رأفت و رحمت» (حدید: ۲۷)، «غلّ و کینه» (حشر: ۱۰)، «سکینه» (فتح: ۴) نیز به قلب مربوط شده است. بر این اساس قلب ضمن آن‌که از مدرکات اصلی قلمداد می‌شود، عواطف و افعال انسان را نیز مدیریت می‌کند و به تعبیری، قلب تمام جان انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۴۶) و ادراکات آن ارتباط تنگاتنگی با معرفت حضوری و شهودی از ناحیه خداوند دارد (واعظی و جدی، ۱۳۹۹، ص ۲۴۳).

ذیل گزاره «...وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (أنفال: ۲۴)، روایاتی وجود دارد که از نقش و جایگاه منحصره فرد قلب پرده برمی‌دارد. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «يَحُولُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْبَاطِلَ حَقٌّ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۷)؛ یعنی خداوند مانع از این می‌شود که قلب انسان، باطل را حق بداند. در روایت دیگری که قرابت زیادی با این روایت دارد، نقل شده است: «لا يستيقن القلب أن الحق باطل أبداً و لا يستيقن أن الباطل حق أبداً» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۶۶)؛ یعنی قلب هرگز به گونه‌ای نیست که حق را باطل و باطل را حق یقین کند. از این روایات برمی‌آید که قلب انسان تحت تدبیر الهی قرار دارد. قلب با حق آمیخته شده و این قلب است که می‌تواند نقش منحصره فرد معیار و میزان را در ورودی‌های دیگر مدرکات انسان ایفا نماید.

۳. روش تحقیق

این تحقیق می‌خواهد با روش تحلیلی توصیفی، دو آیه مربوط به الفت قلوب یعنی آیه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳) و آیه «وَ أَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (أنفال: ۶۳) را بررسی نماید. سپس با مبنا قرار دادن مضامین پایه این دو آیه و بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای مضمونی، زنجیره آیات همسو را گردآوری و مورد تحلیل قرار بدهد. یکی از روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای در حوزه‌ی علوم انسانی که دایره وسیعی از ارتباطات اعم از گفتاری، شنیداری و نوشتاری را در بر می‌گیرد، روش تحلیل محتوا^۱ است. این روش به تحلیل ارتباطات معنادار می‌پردازد و لذا ارتباطات عامیانه‌ای که

1. Content Analysis

مفاهیم در آن‌ها روشن و بدیهی هستند را شامل نمی‌شود (باردن، ۱۳۷۵، ص ۳۰ و ۳۳)؛ ذیل روش تحلیل محتوا، انواع مختلفی فنون تعریف شده که فن «تحلیل محتوای مضمونی»^۱ جزو پرکاربردترین آن‌ها است. این فن با تمرکز بر متن و اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن اعم از کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و... به‌طور نظام‌مند سعی در تبیین و دستیابی به اندیشه‌ها، نظریه‌ها و پیام‌های موجود در یک متن دارد. در تحلیل محتوای مضمونی، سعی در یافتن هسته‌های معنی‌داری از متن است که با هم مرتبط هستند و حضور و فراوانی آن‌ها حکایت از معناهایی در خصوص هدف تحقیق است (باردن، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰)؛ در تحلیل محتوای مضمونی به عنوان نوعی از روش تحلیل محتوا، تکیه محقق بیش از هر چیزی دیگری، روی مضامین و محتوای پیام و متن است. در این روش محقق تلاش می‌کند به جای استفاده از مقیاس‌ها و پرسش‌نامه‌های از پیش طراحی‌شده، مضامین متن را مورد سنجش قرار دهد (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲ و ۱۹۳). اجرای درست روش تحلیل محتوا و استخراج یافته‌های حاصل از آن، زمینه‌ی الگویابی یا الگوبرداری از عبارات قرآنی را فراهم می‌آورد (عترت‌دوست، ۱۳۹۷، ص ۸۵). هرچند این پژوهش در «نظام‌مند» نمودن داده‌ها و «تحلیل کمی» آن‌ها به روش تحلیل محتوای مضمونی پایبند است، در مواردی به روش «تحلیل گفتمان» به عنوان یکی از روشهای تحلیل کیفی متن که نقش مکمل روش تحلیل محتوا را ایفا می‌کند، نزدیک می‌شود. در تحلیل گفتمان، بخشی از بررسی‌ها از طریق سازگاری و رابطه هم‌نشینی کلمات با همدیگر صورت می‌گیرد که یافته‌های آن منجر به تحلیل مضمونی محتوا و در نتیجه ساخت واژگان مرکزی می‌شود (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۱۵ و ۱۶).

در این تحقیق از رهیافت پدیدارشناختی در بررسی الفت قلوب به‌عنوان یک پدیده تاریخی نیز استفاده خواهد شد. رهیافت پدیدارشناختی در مطالعات دینی در کنار استفاده از تحلیل‌های کیفی، راهی میانه برای تعدیل رویکردهای افراطی پوزیتویستی از یک سو و تکیه صرف بر الهیات انتزاعی از سوی دیگر است.

۴. بررسی آیات الفت قلوب

قرآن می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده و گروه گروه نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید آن گاه که با یکدیگر دشمن بودید، پس میان دل‌های شما پیوند و الفت برقرار کرد، در نتیجه به رحمت و لطف او با هم برادر شدید و بر لب گودالی از آتش بودید، ولی شما را از آن نجات داد. خدا اینگونه، نشانه‌های خود را برای شما روشن می‌سازد تا هدایت شوید» (آل عمران: ۱۰۳). همچنین می‌فرماید: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (أنفال: ۶۳).

¹ Thematic Content Analysis (TCA)

از مجموع دو آیه به دست می‌آید که الفت قلوب صرفاً در دستگاه توحید محقق می‌شود و هیچ مبدأ دیگری جز خداوند ندارد و اگر الفت میان قلوب ایجاد شود، حتماً و لزوماً به دست خداوند محقق شده است. خداوند بر مبنای نظام اسباب و مسببات، تمسک به حبل‌الله را اسباب فعلیت الفت قلب‌ها قرار داده است. در آیه سوره آل‌عمران، الفت قلوب مصداق نعمت الهی دانسته شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۷۰ و جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۹۲) و اخوت ایمانی از آثار آن قلمداد شده است. مطابق گزاره «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»، الفت قلوب یکی از آیات الهی است (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۲۳) که نقش آن در تحقق هدایت، کارکرد اصلی آن به شمار آمده است. از این آیه به معجزه بزرگ اجتماعی اسلام تعبیر شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۲۳). ابن عربی مراد از «آیت» در این آیه را تجلی صفات لطیفه الهی و اشراقات و تشعشعات نوری خداوند می‌داند و هم‌زمان تعبیر او از الفت قلوب، حبّ متقابل مسلمین و منور شدن به نور خدا است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۱۶).

بر اساس آنچه بیان شد، شبکه‌ای از روابط معنایی میان «حبل‌الله»، «نعمت»، «الفت قلوب»، «اخوت»، «آیت» و «هدایت» مشاهده می‌شود که نوع روابط معنایی میان آن‌ها، بیان شد. اگر در این شبکه معنایی، «حبل‌الله» به عنوان مبدأ الفت قلوب فاکتور گرفته شود، آنگاه این دو گزاره به دست می‌آید:

- الفت قلوب، نعمتی است که موجب اخوت می‌شود.
- الفت قلوب، آیتی است که موجب هدایت می‌شود.

پیوند اخوت میان مسلمانان، یکی از اصول مهم اسلامی در اتحاد و اتصال اجتماعی و حفظ هویت و پیکره جامعه دینی است؛ اخوت، آن‌طور که عده‌ای گمان کرده‌اند، یک تعبیر مجازی و استعاره‌ای نیست، بلکه حاکی از نوعی قرارداد اجتماعی است که در امت اسلامی اعتبار شده است. به موجب این اصل، نظامی از مسئولیت‌های حقوقی و شرعی میان مسلمانان نسبت به همدیگر به وجود می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۱۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۷۳). بنابراین اصل اخوت، وضع یک قرارداد اعتباری اجتماعی میان مسلمانان است که پشتوانه معنوی آن طبق آیات مورد بحث، الفت قلوب است؛ آن‌طور که عده‌ای از مفسران پنداشته‌اند، الفت قلوب میان مسلمانان با اخوت و وحدت اجتماعی میان آن‌ها یکی نیستند و الفت قلوب امری فراتر و عمیق‌تر از پیوند اجتماعی اخوت و در نتیجه اتحاد و وحدت اجتماعی است که اگر حاصل شود، پیوند اجتماعی اخوت یکی از آثار آن خواهد بود. اتحاد و اجتماع میان یک قوم و گروه ولو بر موضوعی مادی و باطل، امری نیست که از دست بشر عادی برنیاید؛ کما اینکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام یکی از امتیازات یاران معاویه نسبت به همراهان خودش را این‌طور بیان می‌فرماید: «وَاللَّهِ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَجْلِبُ الْهَمَّ مِنْ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَى بَاطِلِهِمْ وَ تَفَرُّقِكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ: به خدا سوگند که اجتماع اینان بر باطلشان و پراکندگی شما از حقتان، دل را می‌میراند و باعث جلب غم و غصه است» (رضی، ۱۴۱۴، ص ۷۰)؛ معلوم می‌شود اتحاد و وحدت اجتماعی پدیده‌ای نیست که مختص به دین باشد تا یکی

از آیات الهی قلمداد شود. آنچه آیات قرآن بر آن به‌عنوان یک آیت الهی تکیه دارند، وحدت و الفتی است که کانون آن، دل‌ها باشد و این پدیده است که امری الهی و کاملاً خارج از دسترس انسان است. قرآن پس از تشریح وضع جبهه یهود در برابر جبهه اسلام، می‌فرماید: «لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» همه آنان با شما نمی‌جنگند مگر در آبادی‌هایی که دارای حصار و قلعه و دژ هستند، یا از پشت دیوارها، دلاوری آنان میان خودشان شدید است، آنان را متحد و هم‌دست می‌پنداری در حالی که دل‌هایشان پراکنده است؛ زیرا آنان گروهی هستند که تعقل نمی‌کنند» (حشر: ۱۴). این آیه آن‌گونه که برخی مفسران تصور کرده‌اند، درصدد نفی هرگونه اجتماع و اتحاد یهودیان در برابر مسلمانان نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۲۵۲ و زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۰۷)، بلکه خواسته میان دو نوع وحدت تفکیک کند؛ یکی وحدت و انسجام ظاهری بر حول منافع مادی که یهودیان و هر گروه دیگری می‌توانند از آن برخوردار باشند و دیگری، وحدت قلوب است که انسجامی عمیق می‌باشد و جز گروهی که بر مدار حق باشند، از آن برخوردار نمی‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۹۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۵۳۳)؛ بنابراین الفت قلوب آیتی الهی، فرابشری و با انسجام‌ها و اتحادهای اجتماعی ظاهری و سطحی، کاملاً متفاوت است. الفت قلوب جز با تصرف خداوند محقق نمی‌شود؛ هم از این حیث که اساساً دل امری غیرمادی است و لذا هیچ وابستگی به مسائل اقتصادی و مادی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

۵. بسترشناسی بحث از الفت قلوب

بر مبنای بررسی اولیه شبکه مفهومی دو آیه مورد بحث و بیانی در روابط معنایی آن‌ها، الفت قلوب هم به‌عنوان یک آیت الهی در بستر آیات قرآن و هم به‌عنوان یک پدیده در بستر پدیدارشناختی تاریخی می‌تواند مورد واکاوی قرار بگیرد. در این دو روش، تکیه بر اکتشاف فرایند ایجاد الفت قلوب و در واقع مطالعه این پدیده به‌عنوان فعل خداوند است و لذا هیچ فرضیه‌ای از پیش مطرح نیست. دامنه این تحقیق، محدود به بستر قرآن‌شناختی پدیده الفت قلوب است و اگر ورودی به حوزه پدیدارشناختی آن خواهد داشت، صرفاً در خدمت بیان روشن‌تر آیات قرآن و از باب انطباق مفهوم بر مصداق و از باب ارائه مؤید عینی بر مفهوم ذهنی می‌باشد.

مضامین پایه «آیت» و «هدایت» در بحث از الفت قلوب به‌عنوان یک آیت الهی، بر آن می‌دارد تا زنجیره آیات همسو که شامل این مضامین پایه هستند، گردآوری شود و عملیات تحلیل محتوا روی آن‌ها انجام گیرد. در این صورت اولاً جایگاه الفت قلوب در نظام آیت قرآنی مشخص می‌شود و ثانیاً می‌توان به دلالت‌هایی در عوامل به‌وجودآورنده آن دست یافت. مجموع این دو یافته اساسی، نقش کلیدی در الگوبرداری از الفت قلوب خواهند داشت.

۶. بررسی آیات حاوی «آیت»

پس از گردآوری آیات حاوی لفظ «آیت» و مشتقات آن، عملیات تحلیل انجام گرفت. در تحلیل محتوای «آیت» آن چه مدنظر بوده است، یکی بررسی مصادیق آیت و دیگری کارکردها یا کاربری آن بوده است. لفظ «آیه» با تمامی مشتقات آن در ۳۵۳ آیه ذکر شده است.

جدول شماره (۱): تحلیل آیات حاوی «آیت»

«فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۳)		
مصدق آیه	کاربست آیه	کدگذاری
احیاء مرده با تکه گوشت گاو	تعقل در پرتو رؤیت آیه	A
«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَکِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)		
مصدق آیه	کاربست آیه	کدگذاری
خلقت آسمان‌ها و زمین، آمد و شد شب و روز، حرکت کشتی، زنده شدن زمین مرده، گرداندن بلدها، ابرهای مسخر	تعقل در خلقت آفاق	A1
«وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَآبْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَ أَحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۴۹)		
مصدق آیه	کاربست آیه	کدگذاری
خلقت طیر از گل، بهبود کور مادرزاد و مبتلا به پیسی، زنده کردن مردگان، اخبار از اندرونی خانه‌ها	ایمان‌آوری از طریق معجزات انبیاء (اطلاق آیه بر امور خارق العاده)	B
«يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ» (اعراف: ۲۶)		
مصدق آیه	کاربست آیه	کدگذاری
نزول لباس	تذکر	C
«وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (أنعام: ۹۸)		
مصدق آیه	کاربست آیه	کدگذاری

D	تفقه	پدید آوردن بنی آدم از نفس واحد
«و ما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون» (نحل: ۱۳)		
کدگذاری	کاربست آیه	مصدق آیه
C1	تذکر	خلقت مختلف الالوان
«و كذلك أنزلناه آيات بينات و أن الله يهدي من يريد» (حج: ۱۶)		
کدگذاری	کاربست آیه	مصدق آیه
E	هدایت	قرآن
«لقد أنزلنا آيات مبينات و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» (نور: ۴۶)		
کدگذاری	کاربست آیه	مصدق آیه
E1	هدایت	قرآن

بررسی همه آیات حاکی از این است که «تعقل»، «تفکر»، «تذکر»، «تشکر»، «تفقه»، «تعلم»، «تقوا»، «یقین»، «ایمان» و «هدایت» کارکردهای «آیت» رو شکل می دهند. همه کاربردها به جز «هدایت»، میان مصادیق گوناگونی که برای آیات بیان شده است، مشترک هستند؛ به این معنا که «تعقل»، «تذکر»، «تشکر» و... می توانند کاربردهای مصادیق آیات قرار بگیرند؛ کمالینکه مواردی در جدول شماره ۱ مورد اشاره قرار گرفته است (ر.ک: کدهای A و A1 و کدهای C و C1). در این میان، کاربردهای «هدایت» فقط اختصاصی یک مصداق یعنی قرآن می باشد (ر.ک: کدهای E و E1). البته در مواضعی، هدایت به تورات و انجیل نیز نسبت داده شده است؛ از جمله آیه: «وَ إِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ الْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره: ۵۳ و آیه: «وَ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (مائده: ۴۶)، اما به گفته طباطبایی، قرآن هیچ وقت تورات را در شمار آیات حضرت موسی^(ع) به شمار نیاورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۸). بنابراین در میان آیات، تنها قرآن است که به وصف هدایت توصیف شده است. داده های حاصل از جدول نشان می دهد هم میان هدایت با دیگر کاربردها تفاوت وجود دارد و هم این که تحقق هدایت فقط طریق وحی است و دیگر آیات، نقش مستقیمی در هدایت گری ندارند. در سطور پیشین تحلیل آیات حاوی الفت قلوب، به این گزاره منتج شد که «الفت قلوب، آیتی است که موجب هدایت می شود». بر این اساس کشف روابط میان سه مؤلفه «قرآن»، «الفت قلوب» و «هدایت» با اجرای درست روش تحلیل محتوا می تواند زمینه الگوپردازی یا ارائه مدل از الفت قلوب را فراهم آورد (جانی پور و لطفی، ۱۳۹۴، ص ۳۵). بر این مبنا، لازم است آیات مربوط به این سه مضمون گردآوری شوند و در فرایند تحلیل محتوا قرار بگیرند.

۷. تحلیل محتوای آیات حاوی مضامین سه‌گانه

چون از میان آیات فقط قرآن و الفت قلوب کاربرست هدایت‌گری دارند، لذا مضمون کانونی که جدول تحلیل محتوا باید بر مدار آن سامان یابد، هدایت و مشتقات آن است. طبیعتاً تنها آن دسته آیاتی منظور است که هدایت را در نسبت با قرآن و الفت قلوب مطرح کرده باشند. بنابراین آیاتی مثل «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّعَلَّهِمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ» (أنعام: ۱۵۴)، «وَ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (مائده: ۴۶)، «وَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعَدِلُونَ» (أعراف: ۱۵۹) و «وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَ كَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (أنبياء: ۷۳) که هدایت را به تورات، انجیل، گروهی از قوم موسی (ع) و امامان ذریه حضرت ابراهیم (ع) نسبت داده‌اند، از شمول تحلیل محتوا خارج خواهند بود؛ چون هیچ یک از این موارد، مصداق آیت شمرده نشده‌اند. آیات حاوی لفظ «هدی» و مشتقات آن که در نسبت با قرآن و الفت قلوب مطرح شده‌اند، ۵۴ آیه می‌باشند که بخشی از جدول تحلیل محتوا برای نمونه ذکر می‌شود.

جدول شماره (۲): تحلیل محتوای آیات حاوی مضامین سه‌گانه

«وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَ كُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت‌گیری کلی
اعتصام، حبل‌الله، نعمت‌الله، الفت قلوب، آیت، هدایت	اعتصام جمعی به حبل‌اللهی	پرهیز از تفرقه با اعتصام به حبل‌الله	A1	کاربست قرآن
		افت قلوب؛ ثمره اعتصام جمعی به حبل‌الله	A2	شیوه هدایت‌گری قرآن
		افت قلوب؛ آیه‌ای برای هدایت	A3	
«وَ إِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (أعراف: ۱۹۸)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت‌گیری کلی
هدایت، استماع، بصیرت	عدم قطعیت هدایت‌گری قرآن	این‌همانی هدایت با قرآن	B1	مواجهه با هدایت قرآن
		طریقت استماع در هدایت قرآنی	B2	کاربست قرآن

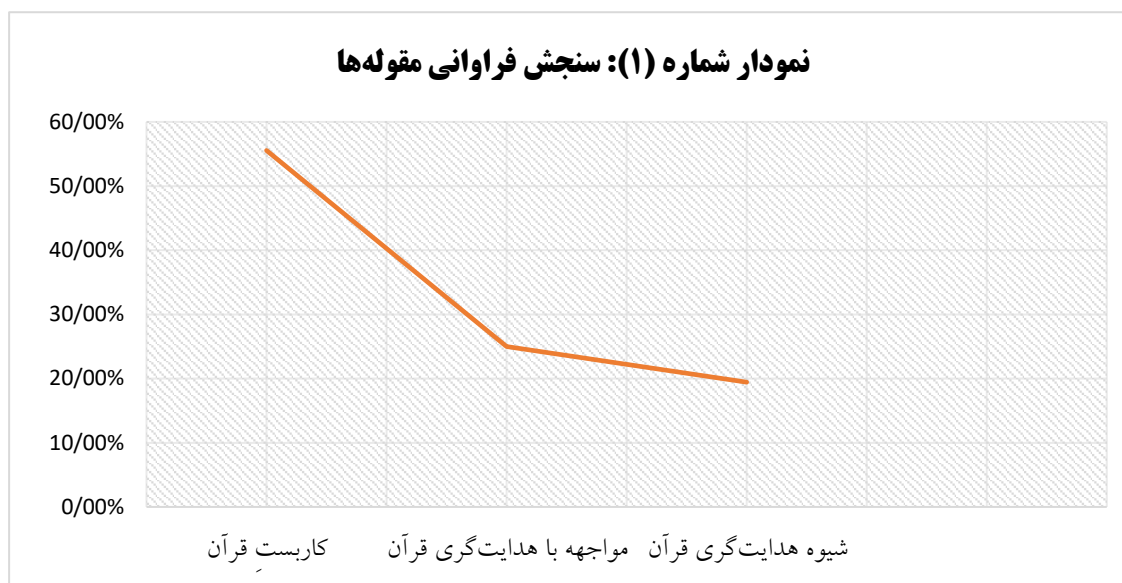
۱. مراد از هدایت در این آیه، قرآن است. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، تسنیم جلد دوم، ص ۱۴۱ تحقیق علی اسلامی، چاپ ششم، اسراء، قم)

«قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (أحقاف: ۳۰)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری کلی
استماع، کتاب(قرآن)، هدایت، حق، طریق مستقیم	اخبار جنیان از هدایت گری و حقمداری قرآن	طریقت استماع در هدایت قرآنی قرآن؛ تصدیق کننده تورات	C1	کار بست قرآن
			C2	شیوه هدایت گری قرآن
«وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (حج: ۵۴)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری کلی
صاحبان علم، اخبات قلوب، هدایت، مؤمنان	مقدمات و علامت هدایت پذیری از قرآن	ایمان به قرآن؛ مقدمه هدایت پذیری هدایت قرآنی با خشوع و نرمی قلبها	D1	کار بست قرآن
			D2	شیوه هدایت گری قرآن
«وَمَا أَنْتَ بِهَادِ الْعُمِّيِّ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعِ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ» (روم: ۵۳)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری کلی
هدایت، استماع، مؤمن، مسلم	مشروط بودن هدایت گری قرآن	ایمان به آیات؛ زمینه هدایت پذیری قرآنی اطلاق سمع بر هدایت	E1	مواجهه با هدایت قرآن
			E2	شیوه هدایت گری قرآن
«وَأَنْ أُنزِلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ» (نمل: ۹۲)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری کلی
تلاوت، هدایت، ضلالت، منذر	هدایت؛ کارکرد اصلی تلاوت	نقش تلاوت در هدایت گری انذار؛ نقش حضرت رسول (ص) هدایت یا ضلالت؛ آثار مواجهه با قرآن	F1	مواجهه با هدایت قرآن
			F2	شیوه هدایت گری قرآن
			F3	
«اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشِرُّ عَنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودَهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۲۳)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری کلی

کاربست قرآن شیوه هدایت‌گری قرآن	G1	الهی بودن، نوواری، همسانی و هماهنگی؛ الزامات قرآن در هدایت‌کنندگی	بیان چیستی هدایت الهی	احسن الحدیث، جمع شدن پوست، لینت پوست، لینت قلوب، هدایت، ضلالت
	G2	ظهور هدایت‌یافتگی در لینت پوست و لینت قلب		
	G3	عدم قطعیت هدایت‌گری قرآن		
ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ (بقره: ۲)				
جهت‌گیری کلی	کدگذاری	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان
کاربست قرآن	H1	قرآن؛ کتابی محکم و تردیدناپذیر	هدایت‌گری مشروط قرآن	کتاب، ریب، هدایت، متقین
	H2	تقوا؛ زمینه هدایت‌پذیری از قرآن		

۷-۱. تحلیل داده‌ها

پس از ترسیم جدول تحلیل محتوا و احصاء مضامین اصلی و فرعی و جهت‌گیری‌ها، نوبت به ارائه تحلیل‌ها و یافته‌های حاصل از داده‌ها می‌رسد. در روش تحلیل محتوا، از اطلاعات کمی در ارائه تحلیل‌های کیفی بهره برده می‌شود. مراد از تحلیل کمی، شمارش فراوانی عناصر متن اعم از کلیدواژگان، مضامین و جهت‌گیری‌های کلی آن است (باردن، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱). یکی از ویژگی‌های تحلیل محتوا، ابتدای یافته‌های تحلیلی کیفی به تحلیل‌های کمی است (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۷۷)؛ به تعبیر دیگر، تحلیل‌های کمی، دست‌مایه‌ی پژوهشگر برای ورود روشمند به تحلیل‌های کیفی و ارائه نتایج، یافته‌ها و گزاره‌های علمی است (کرپیندورف، ۱۳۷۳،



ص ۴۷). بنابراین در گام اول، نمودار سنجش فراوانی جهت‌گیری‌های آیات بر اساس جدول تحلیل محتوا ترسیم می‌شود تا زمینه ورود به تحلیل‌های کیفی فراهم آید.

بر پایه داده‌های حاصل از نمودار شماره (۱)، مقوله‌بندی آیاتی که هدایت در آن‌ها در نسبت با قرآن کریم و الفت قلوب مطرح شده است، به ترتیب فراوانی بالا به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود:

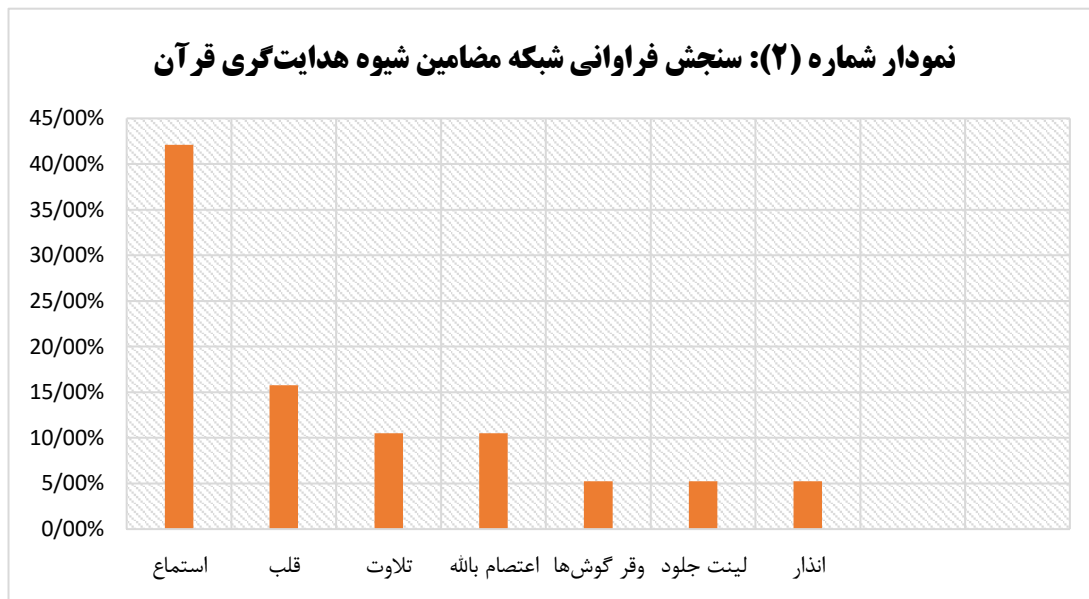
- مقوله اول: کار بست قرآن
- مقوله دوم: مواجهه با هدایت‌گری قرآن
- مقوله سوم: شیوه هدایت‌گری قرآن

تقریر سنجش فراوانی مقوله‌ها به این صورت است: بیان و معرفی کار بست قرآن با فاصله بسیار زیاد از دیگر مقوله‌ها، بیشترین فراوانی را در میان آیات مورد تحلیل داشته است. مطابق بررسی و تحلیل این دسته از آیات، «هدایت»، «بشارت»، «رحمت»، «بصیرت»، «موعظه»، «شفاء» و «انذار» کار بست‌ها یا کارکردهای قرآن به شمار می‌آیند. از این میان، کار بست «هدایت» و سپس «رحمت» بیشترین فراوانی را دارند. بر این اساس، کار بست اصلی قرآن کریم بیش از هر چیز دیگری، هدایت انسان است. هدایت‌گری قرآن به نحوی نیست که مخاطب ملزم به دریافت هدایت باشد. به تعبیر دیگر، مواجهه مخاطب با هدایت قرآنی و دریافت هدایت، زمینه‌مند است و لذا قطعی نیست (کدهای E1 و G3). بسته به بود و نبود زمینه‌ها، نوع مواجهه می‌تواند دریافت هدایت قرآنی یا ضلالت مخاطب باشد (کد F3). اصل اینکه قرآن موجب هدایت می‌شود، با توجه به کار بست اصلی آن روشن است، اما اینکه مخاطب چرا و چگونه در مواجهه با قرآن به ضلالت کشیده می‌شود، مسئله مهمی است که هر چند مفسران در مواردی به آن پرداخته‌اند، همچنان جای بحث دارد. همانطور که بیان شد، هدایت‌گری قرآن مشروط و زمینه‌مند است. یکی از این زمینه‌ها، حال مخاطب، تقوای او و ایمانش به آیات الهی است (کدهای D1 و E1 و H2). اما زمینه دوم در هدایت‌گری قرآن، به شیوه بیان و ابلاغ آیات قرآن رجوع دارد که در واقع ناظر به مقوله سوم یعنی شیوه قرآن در هدایت‌گری می‌باشد. با

توجه به مسئله این مقاله که بر تحلیل کیفیت هدایت‌گری قرآن و نسبت آن با الفت قلوب و در نهایت الگوبرداری از سازوکار الفت قلوب تمرکز دارد، لازم است به تحلیل‌های کمی و کیفی در زمینه مقوله سوم پرداخته شود.

۸. تحلیل شیوه هدایت‌گری قرآن

منظور از شیوه هدایت‌گری قرآن، مجموعه مؤلفه‌هایی است که در تحقق هدایت قرآنی ایفای نقش می‌کنند. تحلیل محتوای کمی کلیدواژگان مستخرج از مجموعه آیاتی که در شمول مقوله سوم قرار گرفته‌اند، می‌تواند در کنار مضامین فرعی پایه تحلیل‌های کیفی قرار بگیرد. کلیدواژگان یا مؤلفه‌های مرتبط با مقوله شیوه هدایت‌گری قرآن بر اساس جدول تحلیل محتوا، عبارت از «تلاوت»، «استماع»، «لینت قلوب»، «اخبار قلوب»، «طبع قلوب»، «وقر گوش‌ها»، «اقشعرار جلود»، «لینت جلود»، «اعتصام بالله»، «اعتصام بحبل‌الله» و «انذار» می‌باشند. نمودار سنجش کمی با این دو ملاحظه که مؤلفه‌های لینت قلوب، اخبار قلوب و طبع قلب در مؤلفه «قلب» و مؤلفه‌های اعتصام بالله و اعتصام بحبل‌الله ادغام شده‌اند، به صورت زیر است:



با دقت نظر در این مؤلفه‌ها و آیات حامل آن‌ها، معلوم می‌شود بعضی در مقام مقسم و بعضی قسیم آن‌ها هستند؛ «تلاوت»، «استماع» و «قلب» سه مقسم هستند که سایر مؤلفه‌ها یا ذیل آن‌ها قرار می‌گیرند یا در مقامی کلان‌تر، پوشش‌دهنده همه آن‌ها هستند. اعتصام به الله یا اعتصام به حبل‌الهی، به منزله کبرای کلی است که اعتصام به تلاوت قرآن و حضرت رسول (ص) را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۶۵)؛ انذار نیز بر محور قرآن شکل می‌گیرد. هرچند حضرت رسول (ص) به واسطه قرآن شأن انذار دارد (کد F2)، اما مطابق دیگر آیاتی که می‌فرماید: «...وَأَوْحِي إِلَيْهِ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ...» (أنعام:

۱۹) و با عنایت به عبارت «مَنْ بَلَغَ» که همه مردمان عصر حضرت رسول (ص) و عصرهای آینده تا قیامت را شامل می‌شود، این قرآن است که در هر زمانی و توسط هر کسی که به سمع مردم برسد، مندر است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۱۴). پس انداز نیز در بطن اعتصام به حبل الهی و تلاوت و استماع قرآن قرار دارد. مؤلفه «وقر گوش‌ها» نیز به ظرف استماع قرآن و سنگینی گوش‌ها در برابر آن اشاره و ارتباط دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵ و ۲۶)؛ «اقشعرار و لینت جلود» از اثری حکایت دارد که مخاطب تحت تأثیر استماع قرآن دریافت می‌کند. اقشعرار یعنی جمع شدن شدید پوست به خاطر غلبه ترس است و لینت و نرمی پوست به سبب سکون و طمأنینه می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵۶). در این میان، «قلب» شأنی متفاوت از دیگر مؤلفه‌ها دارد. هر چند «لینت قلب» هم تراز با «لینت جلود» و در سیاق واحدی مطرح شده است (کد G2)، عباراتی چون «اخبارت قلوب» و «طبع قلوب»، بر این معنا دلالت می‌کنند که قلب، ظرف اصلی دریافت معرفت و هدایت قرآنی است. مطابق گزاره «وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ...»، اخبارت که به معنای خشوع است، خود از لوازم علم و از خصوصیات صاحبان علم است (آصفی، ۱۴۳۱، ص ۳۷). طبع قلب نیز در گفتمان قرآن، مانع اصلی تفقه معارف قرآن است. همچنانکه می‌فرماید: «...فَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون، ۳) بنابراین «قلب» در شبکه مضامین شیوه هدایت‌گری قرآن جای دارد. بدین ترتیب مضامین سه‌گانه «تلاوت»، «استماع» و «قلب»، شبکه مضامین شیوه هدایت‌گری قرآن را تشکیل می‌دهند. با این تقریر که حقایق قرآن از طریق استماع تلاوت، به قلب مخاطب منتقل خواهد شد. نسبت استماع با قلب نیز نسبت بعیدی نیست و خود قرآن به چنین نسبتی تصریح کرده است. در آیه «أَوْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (أعراف: ۱۰۰)، میان «هدایت»، «استماع» و «قلب» رابطه‌ای برقرار شده است. چنان‌که گفته‌اند، مُدْرِكِ اصْلِي حَقَائِقِ قُرْآن، قلب است و به همین خاطر استماع قرآن به قلب نسبت داده شده است (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۷۹).

۸-۱. نسبت‌سنجی الفت قلوب با شیوه هدایت‌گری قرآن

برونداد تحلیل شیوه هدایت‌گری قرآن به سه ضلعی «استماع»، «قلب» و «تلاوت» منتهی شد. بر این اساس، هدایت قرآنی پس از استماع تلاوت و درون قلب با حالتی از «لینت قلب» محقق می‌شود. بسیاری از مفسران ذیل آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۲۳)، اشاره‌هایی به سازوکار تحقق هدایت قرآنی که ظهورش با «لینت قلب» همراه است داشته‌اند. از دیدگاه آنان، به موجب «استماع تلاوت» است که این هدایت محقق می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۷۳ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۱۳۵ و ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۳۱۷ و زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۴ و ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۸۴ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵۶ و کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۹۱ و صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵،

ص ۳۲۷ و قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۸۸ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۶۶). بنابراین معلوم می‌شود هدایت خاص قرآن نسبت وثیقی با قلب انسان دارد. علامه طباطبایی، مراد از هدایت ویژه قرآنی را «انبساط خاص فی القلب» ذکر کرده و آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۲۲ و ۲۳) را به‌عنوان مؤید آن بیان می‌کند. سخن ایشان درباره وصف هدایت به نور در این آیه چنین است: «و قد وصفه في الآية بالنور لأنه ينجلي به للقلب» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۴۶ و ۳۴۷). بنابراین هدایت خاص قرآنی در قلب رخ می‌دهد. راغب اصفهانی هدایت را «دلالة بلطف» یعنی راهنمایی با نوعی لطافت و نرمی تعریف کرده که با بیان علامه طباطبایی در تعریف هدایت خاص قرآن کاملاً تناسب و همسویی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳۵). سید قطب که در کتاب التصوير الفنی خود تلاش کرده ابعادی از اعجاز هنری و نمایشی قرآن را به تصویر بکشد، با ذکر گزاره «التأثر الوجداني لسماع القرآن» در توضیح مجموعه‌ای از آیات قرآن که به حال مخاطب پس از مواجهه با قرآن اشاره دارند، بر این عقیده است که اساساً منشأ «سحر» نامیدن قرآن از جانب معاندان، دقیقاً به همین اثر سماع تلاوت آیات که بسیاری را متحول کرده و به وادی ایمان کشانده، برمی‌گردد. ایشان علاوه بر استناداتی که به آیات قرآن دارد، بخشی از شواهد تاریخی در این زمینه را نیز نقل کرده است (سید قطب، ۱۴۱۵، ص ۱۶). تلاش مخالفان قرآن برای ممانعت از استماع آن با استناد به آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ» (فصلت: ۲۶)، نشان از تأثیر تحول‌آفرین استماع تلاوت قرآن در مخاطب دارد. زرکشی از این تأثیر با گزاره «فترق القلوب و تلین الأفتدة» تعبیر کرده است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۴) که با مباحث مطرح شده در سطور پیشین و اطلاق هدایت ویژه قرآنی بر لینت قلب متأثر از استماع تلاوت، همسو است.

بر این اساس الفت قلوب که خود محصول اعتصام به حبل الهی یعنی تلاوت قرآن و حضرت رسول (ص) است و در نقش آیتی هدایت‌گر قرار دارد (کدهای A1 و A2)، نسبتش با هدایت خاص قرآنی که ظهورش در لینت قلب است، روشن می‌شود؛ با این تقریر که لینت قلبها در سطح فرد فرد جامعه، به‌طور طبیعی الفت قلوب در سطح جامعه و میان اجزای اجتماع را فراهم می‌آورد. در واقع الفت قلوب با استناد به گزاره «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...» (آل عمران: ۱۰۳)، ثمره نوعی اعتصام جمعی و همگانی است؛ از این رو الفت قلوب در ساحت اجتماعی مطرح است و از لینت قلب افراد جامعه به‌واسطه دریافت هدایت ویژه قرآنی تغذیه می‌کند. بنابراین آیت‌مندی الفت قلوب و انحصار آن به نیرویی مافوق بشر یعنی وحی الهی و کاربست آن در تحقق هدایت اجتماعی، توجیه می‌شود.

۸-۲. رهیافتی پدیدارشناختی به پدیده الفتِ قلوب در عرب عصر نزول

در کنار تحلیل محتوای آیات قرآن و طرح مباحث نظری و با توجه به سنخ تاریخی و تجربی پدیده الفتِ قلوب، تحلیل گزارشات تاریخی در خصوص شأن نزول آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳) با رویکرد پدیدارشناسانه، خواهد توانست در الگوپردازی پدیده الفتِ قلوب به عنوان مؤیدی بر یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای زنجیره آیات همسو عمل کند. این آیه وضع دو قبیله اوس و خزرج را بیان می‌کند. سیره‌نگاران و برخی مفسران از جمله ابوالفتوح رازی ذیل این آیه، ماجرای مفصل دو قبیله اوس و خزرج و تألیف قلوب میان آن‌ها را نقل کرده‌اند. از خلال این نقل‌ها، سازوکار تألیف قلوب میان دو قبیله به دست می‌آید. طبق این نقل، عداوت عمیق اوس و خزرج بیش از ۱۲۰ سال به طول انجامید تا این که به عهد رسول الله (ص) متصل شد. حضرت رسول (ص) به طور جداگانه، از هر قبیله تعدادی را به حضور می‌خواندند و بر آن‌ها قرآن تلاوت می‌کردند. همچنین یک مقری تعیین و به مدینه ارسال کردند. آن مقری بر مردانی از قبایل اوس و خزرج قرآن تلاوت می‌کرد. نقل این وقایع حاکی از نوعی انبساط درونی و تحوّل معنوی در کسانی است که قرآن بر آن‌ها تلاوت شده است. گزارش فرازهایی از آن چه در این دیدارها رخ داده، به این صورت است:

- سوید بن الصّامت من بنی عمرو بن عوف^۱ به مکه آمد به حجّ یا به عمره... و رسول علیه السلام به دعوت برخاسته بود. رسول علیه السلام بیامد و او را دعوت کرد و با خدای و با اسلام خواند او را. سوید گفت: همانا این که تو داری مانند آن است که من دارم. رسول علیه السلام گفت: تو چه داری؟ گفت: مجله لقمان، یعنی کتاب حکمت او. رسول علیه السلام گفت: عرضه کن بر من. او عرضه کرد. رسول علیه السلام گفت: این کلامی نیکوست و آنچه با من است، از این نیکوتر است، آن کلام خداست و خدای از آسمان فرستاده است علیّ نور و هدی. و قرآن بر او خواند. او از اسلام دور نبود و خوش آمد او را. آنچه بشنید برگشت و با مدینه آمد... او را خزرجیان کشتند و قوم او دعوی کنند که: اسلام آورده بود.

- جماعتی آمدند از انصار و رسول را علیه السلام عادت بودی که در اوقات مواسم چون شنیدی که جماعتی آمده‌اند، بیامدی و ایشان را دعوت کردی. رسول علیه السلام بنزدیک عقبه رسید، شش مرد را دید از خزرج... ایشان را گفت: شما چه قومی؟ گفتند: ما جماعتی ایم از خزرج. گفت: از موالی جهودان؟ گفتند: آری. گفت: بنشینید تا با شما سخنی گویم، ایشان بنشستند. رسول علیه السلام ایشان را دعوت کرد با دین اسلام و اسلام برایشان عرض کرد و قرآن برایشان خواند. ایشان بنشیندند و اندیشه کردند... ایشان هر شش به رسول علیه السلام ایمان آوردند.

^۱ فردی از قبیله اوس

• و رسول علیه السلام مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبد مناف را به ایشان^۱ بفرستاد تا قوم را دعوت کنند، و اینان را قرآن و شرع آموزد. او بیامد و به سرای اسعد بن زراره فرود آمد و مردم را قرآن می‌آموخت و قرآن برایشان خواند. روزی سعد بن معاذ، اسید بن حضیر را گفت: بیا تا برویم و این دو مرد را که اغوا و اضلال سفیهان قوم ما می‌کنند زجر کنیم و برانیم ایشان را، و الاّ تو خود برو که اسعد پسر خاله من است، من از او شرم دارم... اسید فراز آمد و روی در مصعب نهاد و گفت- به لفظی درشت و روی ترش: چه کار را آمده و سفیهان ما را گمراهی می‌دهی! برخیزید و از این شهر بروی اگر شما را هلاک خود آرزو نیست، و جان خود به کار است شما را. مصعب گفت او را: اگر بنشین و از من چند سخن بشنوی، اگر با رای تو موافق باشد فهو المراد، و اگر بر خلاف آن باشد که تو را رای بود خود انگار که نشنیدی. اسید گفت: با انصاف گفتم. آنکه حربه به زمین فرود زد و بنشست، و مصعب چند آیت قرآن بر او خواند، و وصف اسلام با او بگفت و او می‌شنید و روی او تازه می‌شد و بشاشت و استبشار در او پدید آمد، تا گفتند: و الله که ما مسلمانی در روی او شناختیم.

• اسعد بن زراره، مصعب را گفت: این رئیس قوم است^۲ و اگر این مرد اجابت کند ما را، ما را در این شهر هیچ مخالف نماند. مصعب گفت: ای جوانمرد! اگر بنشینی و سخنی بشنوی و اندیشه کنی، اگر تو صواب آید، و الاّ آنچه رای تو باشد می‌کنیم. سعد گفت: انصاف دادی، آنکه بنشست و مصعب حدیث اسلام و طریقه مسلمانی و مکارم اخلاق وصف کردن گرفت، و از قرآن پارهای بر خواند. او می‌گفت و روی سعد می‌شکفید و تازه می‌شد تا محبت اسلام در روی او ظاهر شد پیش از آن که بر زبان راند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۶۵ تا ۴۷۳).

این گزارش حاکی از محوریت قرآن در الفت قلوب و طریقت سه ضلعی تلاوت، استماع و قلب (با تأکید بر اخبات قلوب و لیت قلوب) می‌باشد.

نتیجه‌گیری

واکاوی الفت قلوب به‌عنوان یک پدیده و تحوّل شگرف اجتماعی که در میان مردمان عصر حجاز رخ داده و در لسان قرآن کریم به‌عنوان آیتی هدایت‌گر از آن نام برده شده و بسیاری از اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان از آن به‌عنوان یک پدیده شگفت‌انگیز یاده کرده‌اند، در دو سطح صورت پذیرفت؛ یک سطح، بر محور آیات حاوی الفت قلوب و پیدایی زنجیره آیات همسو و نهایتاً اجرای فرایند تحلیل محتوا روی آن‌ها و سطح دیگر، با نگرشی پدیدارشناختی به این واقعه انجام شد. یافته‌های این پژوهش در گزاره‌های ذیل صورت‌بندی می‌شود:

در پاسخ به کیفیت سازوکار تحقق الفت قلوب میان قبایل به‌شدت متخاصم عرب، این‌گونه می‌توان گفت که: بررسی زنجیره آیات همسو با مضامین سه‌گانه «هدایت»، «قرآن» و «الفت قلوب»، داده‌ها و مضامین مهمی در

^۱ مراد گروهی از قبیله خزرج و اوس است.

^۲ سعد بن معاذ؛ رئیس قبیله اوس بود.

تحلیل کیفیت شیوه هدایت‌گری قرآن به دست می‌دهد. این مضامین سه‌گانه، شبکه مفهومی شیوه هدایت‌گری قرآن را شکل دادند. معلوم شد هدایت‌خاص قرآنی که در واقع ظهور نوعی لطافت و انبساط خاص در قلب است، از طریق استماع تلاوت به قلب منتقل و بر اثر دریافت و تحقق این هدایت، «لینتِ قلب» برای مخاطب حاصل می‌شود. لینتِ قلب در ساحتِ فردی، اصلی‌ترین زمینه و عامل الفتِ قلوب در ساحت اجتماعی بوده است. نگرش پدیدارشناختی به الفت قلوب به‌عنوان یک واقعیت تاریخی و اجتماعی، نشان می‌دهد ابتدا تحوّل درونی تحت تأثیر استماع تلاوت قرآن در افراد ایجاد شده است و بعد از آن، الفت قلوب میان آن‌ها به‌وجود آمد.

چیستی نسبت پدیده الفت قلوب با اعجاز قرآن، این‌گونه تقریر می‌شود: پس از بررسی نظام آیات در قرآن کریم، معلوم شد مصادیق متنوعی از آیات با کارکردهای متفاوتی همچون «تعقل»، «تشکر»، «تذکر»، «تفکر»، «تفقه»، «تعلم»، «تقوا»، «ایمان» و «هدایت» وجود دارند که در این میان، کارکرد «هدایت» اختصاصی قرآن و الفت قلوب به‌عنوان دو مصداق از آیات الهی می‌باشد. از این رو آیت‌مندی قرآن کریم، دائرمدار هدایتی است که ظهور آن با نوعی لینتِ قلب همراه است. بنابراین الفت قلوب جلوه اجتماعی آیت‌مندی قرآن کریم است به‌نحوی که بدون دخالتِ وحی، هرگز در میان اقوام عرب محقق نمی‌شد. این پدیده، امری فرابشری بوده که خارج از نظام عادی عالم رخ داده است و با وحدت‌های مرسوم اجتماعی متفاوت است. در بهترین حالت، نیروی بشرِ عادی تنها قادر بوده و هست که حول منافع مادی، انسجام‌ها و اتّحادهای اجتماعی ظاهری و سطحی شکل بدهد.

منابع

- قرآن کریم.
 - نهج البلاغه.
۱. آصفی، محمدمهدی (۱۴۳۱ق). *حوارات و إشارات حول المرجعية والفقهية*. نجف اشرف: المجمع العالمي لأهل البيت^(ع).
 ۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۳. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق). *تاریخ ابن خلدون*. بیروت: دارالفکر.
 ۵. ابن عربی، محی‌الدین محمد (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۸. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
 ۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۰. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۱۱. باردن، لورنس (۱۳۷۵ش). *تحلیل محتوا*. ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمینی دوزی تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۲. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
۱۳. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). *المحاسن*. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۴. بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ق). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: بنیاد بعثت.
۱۵. جانی‌پور، محمد و لطفی، مهدی (۱۳۹۴ش). نقش آیات اخلاقی قرآن کریم در تدوین نظام هدایت فردی و اجتماعی، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۲(۲)، ۲۷ - ۵۳.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش). *بنیان مرصوص امام خمینی (ره)*، محقق: محمدمبین شاهجوئی، قم: إسرائ.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). *تسنیم*. جلد اول. محقق: علی اسلامی، قم: إسرائ.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش). *تسنیم*، جلد هجده. محقق: حسین اشرفی و روح‌الله رزقی، قم: إسرائ.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
۲۰. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
۲۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۲. سید قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دارالشروق.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العين*. قم: نشر هجرت.
۲۹. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق). *الأصفی فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۰. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ش). *أحسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
۳۱. قمی مشهیدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تحقیق حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۳۶ش). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.

۳۳. کریپندورف، کلاوس (۱۳۷۳ش). تجزیه و تحلیل محتوا. *رسانه*. (۱)۱، ۴۶ - ۵۰. DOI: -
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۳۶. نئوندورف، کیمبرلی ای (۱۳۹۵ش). *راهنمای تحلیل محتوا*. مترجمان: حامد بخشی و وجیهه جلائیان بخشنده. مشهد: جهاد دانشگاهی.

۳۷. واعظی، محمود و جدی، حسین (۱۳۹۹ش). ابعاد شناختی قلب در منظومه معرفتی قرآن کریم.

پژوهش‌های قرآن و حدیث، (۱)۵۳، ۲۳۹ - ۲۵۷. DOI: .

[10.22059/JQST.2020.297452.669473](https://doi.org/10.22059/JQST.2020.297452.669473)

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha.

1. Āsifi, Mohammad Mahdi (1431 AH). *Hiwārāt wa Ithārāt Hawl al-Marja'īyya wal-Fiqāhah*, Najaf Ashraf: Al-Majma' al-Ālamī li Ahl al-Bayt (as).
2. Ālousī, Sayed Mahmoud (1415 AH). *Rūh al-Ma'anī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
3. Ibn Bābiwayh, Muhammad Ibn Ali (1413 AH). *Man Lā Yahdaruh al-Faqīh*, Qom: Islamic Publications Office.
4. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahman bin Muhammad (1408 AH). *Ta'rīkh Ibn Khaldūn*, Beirut: Dar al-Fikr.
5. Ibn 'Arabī, Muhyuddīn Muhammad (1422 AH). *Tafsīr Ibn 'Arabi*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
6. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Qom: Maktab al-'A'lām al-Islamī.
7. Ibn Kathīr, Ismail bin 'Amr (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem*, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
8. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukrim (1414 AH). *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar Sādir.
9. Abul Futūh Rāzī, Hossein bin Ali (1408 AH). *Rawd al-Jinān wa Rūh al-Janān fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad: Āstan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
10. Abu Hilāl 'Askarī, Hassan bin Abdullah (1400 AH). *Al-Furūq fī al-Lughah*, Beirut: Dar al-Āfāq al-Jadīla
11. Burden, Lawrence (1996), *Content Analysis* [translated by Maleeche Ashtiani and Mohammad Yamani Dozi,] Tehran: Shahid Beheshti University.
12. Bahrānī, Sayed Hashem (1416 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Bi'that Foundation.
13. Barqī, Ahmed bin Muhammad (1992), *Al-Mahāsīn*, Qom: Dar al-Kutub al-Islamī.
14. Balāghī, Mohammad Jawad (1420 AH). *Ālā'r al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Bi'that Foundation.
15. Janipour, Mohammad and Lotfi, Mehdi (2014). The role of moral verses of the Holy Qur'an in developing the individual and social guidance system, *Research on Qur'an and Hadith Sciences*, Year 12: 53-27.
16. Javadi Amoli, Abdullah (2005), *The Firm Foundation of Imam Khomeini (RA)* [Researcher: Mohammad Amin Shahjou'i,] Qom: Isra.

17. Javadi Amoli, Abdullah (2009), Tasnim Commentary, first volume [Researcher: Ali Eslami,] Qom: Isra.
18. Javadi Amoli, Abdullah (2010), Tasnim Commentary, eighteenth volume [Researcher: Hossein Ashrafi and Ruhollah Rizqi,] Qom: Isra.
19. Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1412 AH). Mufradāt Alfāz al-Qur'an, Beirut: Dar al-Qalam.
20. Zarkashī, Muhammad bin Abdullah (1410 AH). Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
21. Zamakhsharī, Mahmoud (1407 AH). Al-Kashāf'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabī.
22. Sayed Qutb, Sayed bin Qutb bin Ibrahim Shazilī (1412 AH). Fī Zilāl al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shurūq.
23. Sādeqī Tehrani, Mohammad (1986), Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an, Qom: Islamic Farhang Publications.
24. Sadr al-Din Shīrāzī, Mohammad bin Ibrahim (2004), Sharh Usūl al-Kāfī, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
25. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1417 AH). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office.
26. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow.
27. Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1412 AH). Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rafa.
28. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). Al-'Ain, Qom: Hijrat Publishing.
29. Fa'id Kāshānī, Mullā Mohsen (1418 AH). Al-Asfā fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Islamic Propagation Office.
30. Qurashī, Ali Akbar (1998), Ahsan Al-Hadith, Tehran: Bi'that Foundation.
31. Qomī Mashhadī, Mohammad bin Mohammad Reza (1989), Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib [Researcher: Hossein Dargahi,] Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
32. Kāshānī, Mulla Fathullāh (1957), Manhaj al-Sādiqain fī Ilzām al-Mukhālifain, Tehran: Mohammad Hassan Elmi's Bookstore.
33. Krippendorf, Klaus (1994), "Content Analysis," Media, 1: 46-50.
34. Makarem Shirazi, Nasser (1995), The Commentary of Nemooneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamī.

35. Makarem Shirazi, Nasser (1421 AH). *Al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munzal*, Qom: Madrasah of Imam Ali bin Abi Tālib (as).

36. Neendorf, Kimberly E (2016), *Content Analysis Guide* [Translators: Hamed Bakhshi and Wajihe Jalaian-Bakhshandeh,] Mashhad: University Jihad.

37. Vaezi, Mahmoud and Jedi, Hossein (2018), "Cognitive dimensions of the heart in the epistemic system of the Holy Qur'an," *Research on Qur'an and Hadith Sciences*, 53: 239-257.

The Model of God's Service in the Holy Month of Ramadan, Regarding the Thematic Analysis of Prayers 44 and 45 of Al-Sahīfah Al-Sajjādīyah

Hasan Zarnooshe Farahani¹
Mohammad Etrat Doost²
Ali Abbasi³

Received :2022/05/24

Accepted: 2022/09/06

DOI: 10.22051/TQH.2023.38836.3612

DOR: 10.22051/TQH.2023.38836.3612

Abstract

To use properly the spiritual opportunity of the holy month of Ramadan it's necessary to know the position of the month mentioned in the words of Shiite Imams (AS). Among them, refer may be done to the prayers 44 and 45 of the book Al-Sahīfah Al-Sajjādīyah, namely the prayer of "entering the holy month of Ramadan" and "farewell to the month of Ramadan." This article aims to find the themes of these prayers, utilizing the method of thematic analysis. Accordingly, it extracts the basic, organizing comprehensive themes of these prayers, applying two quantitative and qualitative approaches in three steps of analysis, description and composition, to discover the solutions proposed in these prayers and discover the model of God's service in the month of Ramadan from the perspective of Imam Sajjād (AS). Findings show that according to the Imam, the benefit of the opportunity to serve God in the month of Ramadan requires conditions that observing them will bring spiritual works and blessings to man both in this world and the Hereafter, including personal and social conditions. The former includes knowing God, praise to God, knowing the month of Ramadan, fasting, offering prayers, seeking forgiveness, and salawāt. The latter includes kindness to relatives, kindness to neighbors, cleaning property from people's rights, reconciliation with someone who stays away from us, fairness to the oppressor, and tolerance to the enemy, which will be explained. Then, the effects of practicing them are portrayed in two worldly and Hereafter areas. The former includes purity, forgiveness and acceptance of repentance, closeness to God Almighty, and the latter includes salvation from divine punishment and wrath, and access to Paradise and Divine pleasure, which will be explained too. Finally, the sum of findings will be drawn in the form of a diagram to illustrate the content and model for more benefit.

Keywords: Sahīfah Sajjādīyah, Prayer of Entering the Month of Ramadan, Prayer of Farewell to the Month of Ramadan, Thematic Analysis Method, Salvation from Punishment

¹. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). Email: zarnooshe@sru.ac.ir

². Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: etratdoost@sru.ac.ir

³. MA student of Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: aliabbasi@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-ترویجی، صص: ۷۱-۹۳

الگوی بندگی خدا در ماه مبارک رمضان، بر اساس تحلیل مضمونی دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه

حسن زرنوشه فراهانی^۱

محمد عترت دوست^۲

علی عباسی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

DOI: 10.22051/TQH.2023.38836.3612

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.4.4

چکیده

بهره‌گیری مناسب از فرصت معنوی ماه مبارک رمضان، نیازمند شناخت آن و شیوه صحیح مواجهه با آن است که در کلام معصومان (ع) مورد اشاره قرار گرفته است. از جمله آن‌ها می‌توان به دعاهای شماره ۴۴ و ۴۵ و چهار و چهل و پنج صحیفه سجادیه با عنوان دعای ورود به ماه مبارک رمضان و دعای وداع با ماه رمضان اشاره کرد. مسئله این مقاله، یافتن مضامین دو دعای مذکور با استفاده از روش تحلیل مضمونی است که بدین منظور با دو رویکرد کمی و کیفی در سه گام تجزیه، تشریح و ترکیب، به استخراج مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر این دعاها پرداخته تا راهکارهای مطرح در این دعاها به منظور کشف الگوی بندگی خدا در ماه رمضان از منظر امام سجاده (ع) را تبیین کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از منظر آن امام معصوم، بهره‌مندی از فرصت بندگی خدا در ماه رمضان نیازمند آداب و شرایطی است که با رعایت آن‌ها، آثار و برکاتی معنوی هم در دنیا و هم در آخرت برای انسان به ارمغان می‌آید. این آداب ذیل دو دسته فردی شامل: معرفت به خداوند، حمد خداوند، معرفت به ماه رمضان، روزه‌داری، اقامه نماز، استغفار و صلوات و آداب اجتماعی شامل: نیکی به خویشاوندان، احسان به همسایگان، پیرایش دارایی از حقوق مردم، آشتی با کسی که از ما دوری جسته، انصاف با ستمگر و مدارا با دشمن در متن مقاله تبیین شده و در ادامه، آثار عمل کردن به آنها نیز در دو حوزه دنیوی شامل: پاکی و طهارت، مغفرت و قبولی توبه، تقرب به خداوند متعال و آثار اخروی شامل: نجات از عذاب و غضب الهی، و فوز به بهشت و رضوان الهی تشریح شده است. در پایان مقاله نیز مجموع یافته‌های تحقیق به صورت یک نمودار جهت‌گویاسازی مطالب و الگوگیری برای بهره‌مندی بیشتر، ترسیم گشته است.

کلیدواژه‌ها: صحیفه سجادیه، دعای ورود به ماه رمضان، دعای وداع با ماه رمضان، روش تحلیل مضمون، نجات از عذاب.

^۱ . استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) zarnooshe@sru.ac.ir

^۲ . استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. etratdoost@sru.ac.ir

^۳ . دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. aliabbasi@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

در میان کتاب‌های حدیثی منسوب به ائمه اطهار^(ع)، صحیفه سجادیه پس از نهج‌البلاغه مهم‌ترین و معتبرترین کتاب حدیثی است. ارتباط و شباهت زیاد این کتاب با قرآن کریم موجب اطلاق عنوان «أخت القرآن» از جانب علماء در حق آن شده است (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳). «انجیل اهل بیت» و «زبور آل محمد»^(ع) نیز از دیگر نام‌های این کتاب شریف است (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق-ب، ۷۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۵۱۹). از میان ادعیه صحیفه سجادیه، دو دعای ۴۴ با عنوان ورود به ماه رمضان و ۴۵ با عنوان وداع با ماه رمضان، مربوط به ماه رمضان هستند. حال پرسش اصلی این پژوهش آن است که مضامین این دو دعای صحیفه سجادیه چیست؟ و امام سجاد^(ع) به واسطه این دو دعا، در پی بیان چه نکات و آموزه‌هایی بوده‌اند؟ این مقاله، به منظور دستیابی به پاسخ این سؤالات، با استفاده از روش متن‌محور و میان‌رشته‌ای «تحلیل مضمون»، به شناسایی مضامین اصلی و فرعی موجود در این دو دعا پرداخته است.

شایان ذکر است که اگرچه پژوهش‌های متعددی در رابطه با ادعیه صحیفه سجادیه انجام شده و از زوایای مختلفی مانند تحلیل‌های زبانشناسی و زیبایی‌شناسی و با روش‌های مختلفی از جمله تحلیل محتوا به این ادعیه توجه شده است، ولیکن در بررسی پیشینه این تحقیق، هیچ پژوهشی که با تمرکز بر دعا‌های ورود به ماه رمضان و وداع با آن، و با استفاده از روشی کیفی «تحلیل مضمون» در پی ارائه الگویی از این دعاها باشد، یافت نگردید.

۱- اعتبارسنجی دعا‌های ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه

بر اساس جستجوهای صورت گرفته، قدیمی‌ترین منابعی که دعای ۴۴ صحیفه سجادیه در آن وجود دارد، کتاب‌های مصباح‌المتهدّد و سلاح‌المتعبد از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق)، (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۰۸)، إقبال‌الأعمال از ابن طاووس (متوفی ۶۶۴ق)، (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق-الف، ج ۱، ص ۴۳)، المصباح از کفعمی (متوفی ۹۰۵) (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۱۰) و مستدرک‌الوسائل از محدث نوری (متوفی ۱۳۲۰ق) (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۳۶۸) و همچنین قدیمی‌ترین منابعی که دعای ۴۵ صحیفه سجادیه در آن وجود دارد، کتاب‌های مصباح‌المتهدّد و سلاح‌المتعبد از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق) (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۴۴)، إقبال‌الأعمال از ابن طاووس (متوفی ۶۶۴ق) (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق-الف، ج ۱، ص ۲۵۰)، المصباح از شیخ کفعمی (متوفی ۹۰۵) (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۴۳) و بحار‌الانوار از علامه مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ق) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۱۷۴) است. از آن‌جا که، ادعیه صحیفه سجادیه دارای سند جداگانه نیستند، بلکه تمام آن‌ها با سلسله سند مذکور در ابتدای کتاب به دست ما رسیده‌اند، بنابراین امکان اعتبارسنجی مستقل دعا‌های ۴۴ و ۴۵ وجود ندارد، لذا می‌بایست به بررسی اعتبار اصل کتاب صحیفه سجادیه پرداخت تا هر حکمی که درباره آن حاصل شود، در حق ادعیه آن نیز جاری گردد. تنها شخصی که صحیفه سجادیه را از زید بن علی^(ع) و امام جعفر صادق^(ع) روایت کرده، «متوکل بن هارون» است. در طبقه بعد نیز فقط فرزند او «عمیر بن متوکل» صحیفه را نقل کرده است؛ بنابراین علیرغم فراوانی راویان در طبقات بعدی سند، به دلیل منفرد بودن روات در دو طبقه اول، نمی‌توان ادعیه

صحیفه را از نوع خبر متواتر دانست، و باید گفت که ادعیه صحیفه در زمره اخبار آحاد قرار دارند. برخی رجالیان نیز با توجه به مهمل بودن «متوکل بن هارون» و مجهول بودن «عمیر بن متوکل»، سند صحیفه سجادیه را دارای ضعف دانسته‌اند، اما باید گفت که قرینه‌های متعددی وجود دارند که می‌توانند این ضعف سندی را جبران نمایند و راه اعتماد به صدور آن از امام معصوم^(ع) را هموار سازند. از جمله این قرینه‌ها: وجود سندهای متفاوت برای برخی از دعاها در آثار بعدی، وجود روایت‌های پنج‌گانه صحیفه سجادیه، شهرت این کتاب و فراوانی اعتماد عالمان به صحیفه است (برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: غلامعلی، ۱۳۹۲ش، صص ۴۵-۵۳). برخی از علماء نیز فصاحت و بلاغت صحیفه و اشتغال آن بر علوم و معارف الهیه را قرینه‌ای بر انتساب آن به امام معصوم^(ع) دانسته‌اند. به‌طور مثال وحید بهبانی در بیان مصادیق روایاتی که قوت متن آن بیانگر انتساب به ائمه^(ع) است، از صحیفه سجادیه نام می‌برد (وحید بهبانی، بی‌تا، ص ۶۰). بروجردی نیز در این باره می‌نویسد:

«ولا یخفی أنّ کون الصحیفه من الامام^(ع) من البدیهیات، و هی زبور آل محمد^(ص)، یشهد بذلک اسلوبها و نظمها و مضامینها التي یلوح منها الاعجاز» (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰).

آیت‌الله خمینی^(ره) نیز علیرغم اعتقاد به ضعف سند صحیفه که موجب عدم حجیت آن برای استدلال در فقه می‌شود، اما علو مضمون و فصاحت و بلاغت و مقبولیت آن در نزد اصحاب امامیه را موجب وثوق اجمالی کتاب می‌شمارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰). او همچنین در وصیت‌نامه خود صحیفه سجادیه را از افتخارات شیعه معرفی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۹۴ش، ج ۲۱، ص ۱۷۱).

۲- روش تحقیق

کسب نتایج مفید و با معنی در تحقیقات کیفی، مستلزم به کارگیری روش‌هایی است که بتواند حجم عظیم داده‌ها را به گونه‌ای نظام‌مند ثبت نموده و به تحلیل دقیق آن‌ها بپردازد. از جمله روش‌های تحلیل کیفی که با استفاده از آن می‌توان به فهم عمیق و جامعی از داده‌های مورد بررسی رسید، روش «تحلیل مضمون»^۱ است.

تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (Braun & Clarke, 2006: 80). به عبارت دیگر تحلیل مضمون راهبردی برای تقلیل و تحلیل داده‌هاست و به وسیله آن داده‌های کیفی، تقسیم‌بندی، طبقه‌بندی، تلخیص و بازسازی می‌گردند (Given, 2008: 867). در تحلیل مضمون، پژوهشگر به دنبال یافتن الگوهای تکراری معنادار است که با سنجش فراوانی واژگان حاصل می‌شود. این روش، بر اساس یک رویه مشخص و در سه سطح، مضامین را نظام‌مند می‌کند که عبارتند از:

الف) مضامین پایه شامل کدها و نکات کلیدی موجود در متن،

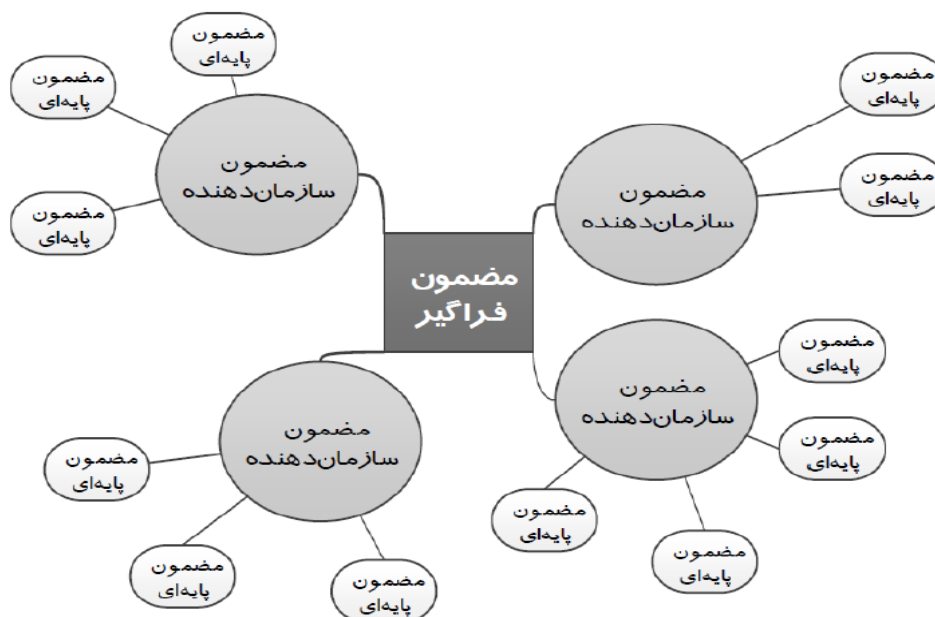
ب) مضامین سازمان دهنده که از ترکیب و تلخیص مضامین پایه به دست می‌آیند،

^۱. Thematic Analysis

ج) مضامین فراگیر که همان مضامین عالی در برگیرنده اصول حاکم بر متن به‌عنوان یک کل هستند. با تحلیل مضامین، شبکه‌ای از مضامین ایجاد می‌شود و در نهایت با تحلیل آن‌ها مفاهیم کلیدی استخراج، و مدل تبیین می‌گردد (Attride-Stirling, 2001: 389).

الگوی نمادین سطوح مضامین در روش تحلیل مضمون بدین شرح است:

نمودار شماره ۱: ساختار یک شبکه مضامین (Attride- Stirling, 2001: 388)



تحلیل مضمونی یک راهبرد توصیفی است که با جستجوی الگوهای درون یک مجموعه، فرایند تحلیل داده‌های کیفی را برای درک بهتر تسهیل می‌کند. حاصل این تحلیل مضمونی نیز، توصیفی از آن الگوها و طرح محیطی است که بر آن الگوها وحدت می‌بخشد، بدین معنا که چه مضمون کلانی باعث شده این مضامین متعدد در یک متن واحد وجود داشته باشند و این مضامین چه ارتباطی با همدیگر دارند (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰ش، ص ۱۶۰).

فرایند تحلیل مضمون شامل ۳ مرحله، ۶ گام و ۲۰ اقدام است که در جدول ذیل بیان شده است:

جدول شماره ۱: فرایند گام به گام تحلیل مضمون (عترت‌دوست و همکاران، ۱۳۹۸ش، صص ۱۵۹-۱۸۷)

مرحله	گام	اقدام
تجزیه متن	۱- آشنا شدن با متن مورد بررسی	۱-۱- پیاده‌سازی داده‌ها (در صورت لزوم)
		۱-۲- مطالعه مجدد داده‌ها
		۱-۳- نوشتن ایده‌های اولیه
	۲- ایجاد کدهای اولیه و کدگذاری	۲-۱- پیشنهاد چارچوب کدگذاری
		۲-۲- تفکیک متن به بخش‌های کوچک‌تر
		۲-۳- کدگذاری ویژگی‌های جالب داده‌ها

۱-۳- تطبیق دادن کدها با مضامین بالقوه ۲-۳- استخراج مضامین از بخش‌های کدگذاری شده متن ۳-۳- پالایش و بازبینی مضامین	۳- جستجو و شناسایی مضامین	
۱-۴- بررسی و کنترل همخوانی مضامین با کدهای استخراج‌شده ۲-۴- مرتب نمودن مضامین ۳-۴- انتخاب مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر ۴-۴- ترسیم نقشه مضامین ۵-۴- اصلاح و تأیید شبکه(ها)	۴- ترسیم شبکه مضامین	
۱-۵- تعریف و نام‌گذاری مضامین ۲-۵- توصیف و توضیح شبکه مضامین	۵- تحلیل شبکه مضامین	تشریح متن
۱-۶- تلخیص شبکه مضامین و بیان مختصر و صریح مضامین ۲-۶- استخراج نمونه‌های جالب و مورد توجه از داده‌ها ۳-۶- مرتبط نمودن نتایج تحلیل با سؤالات تحقیق و مبانی نظری ۴-۶- نوشتن گزارش علمی و تخصصی از تحلیل‌ها	۶- تدوین گزارش	ترکیب متن

۳- تحلیل مضمون دعا‌های ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه

۱-۳- مرحله اول: تجزیه متن و استخراج مضامین پایه

به‌منظور اجرای روش تحلیل مضمون، در مرحله اول لازم است به تجزیه متن پرداخته و جملات با ملاک واحد و مشخصی در جدول مربوطه، تقطیع شوند. این مرحله شامل چهار گام آشنا شدن با متن، ایجاد کدهای اولیه، شناسایی مضامین و ترسیم اولیه شبکه مضامین می‌باشد. مطالعه دقیق و مکرر دعا‌های ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه نشان داد که این دو متن را می‌توان در ۷۵ جمله تقطیع نمود. بعضی از جملات دعاها شامل چند مضمون پایه و مهم بوده‌اند و برخی هم مضامین مشترک داشتند که در نتیجه مطالعه متن با رویکرد تحلیلی، تعداد ۳۳ مضمون پایه به دست آمد.

لازم به ذکر است که شناخت مضمون، از مهم‌ترین مراحل تحلیل مضمون بوده، زیرا مراحل بعدی بر پایه آن انجام می‌شود و جهت‌گیری‌ها و سؤالات تحقیق، ارزش‌ها و تجربه پژوهشگر پیرامون مسئله پژوهش، در نحوه شناخت مضامین، تأثیر می‌گذارد. همچنین باید توجه داشت که انتخاب مضمون، لزوماً تابع معیارهای کمی نیست؛ بلکه به این مطلب بستگی دارد که چقدر به نکته مهمی درباره سؤالات تحقیق می‌پردازد. در واقع مقدار داده‌های مورد نیاز جهت پاسخ به مسئله پژوهش با توجه به ماهیت کیفی روش تحلیل مضمون ثابت و مشخص نیست. برای درک بهتر چگونگی استخراج مضامین از دعا‌های ۴۴ و ۴۵ در صحیفه سجادیه بخشی از جدول تحلیل به‌عنوان نمونه درج می‌شود.

جدول شماره ۲: نمونه تحلیل مضمون دعای ۴۴ صحیفه سجادیه

ردیف	متن دعا	مضامین پایه	کدگذاری
1	<p>الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِحَمْدِهِ، وَ جَعَلَنَا مِنْ أَهْلِهِ لِنَكُونَ لِإِحْسَانِهِ مِنَ الشَّاكِرِينَ، وَ لِيَجْزِيَنَا عَلَى ذَلِكَ جَزَاءَ الْمُحْسِنِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَبَانَا بِدِينِهِ، وَ اخْتَصَّنَا بِمِلَّتِهِ، وَ سَبَّلَنَا فِي سَبْلِ إِحْسَانِهِ لِنَسْأَلُكَهَا بِمَنِّهِ إِلَى رِضْوَانِهِ، حَمْدًا يَتَقَبَّلُهُ مِنَّا، وَ يَرْضَى بِهِ عَنَّا</p>	یکی از عوامل ستایش، هدایت به حمد است.	Q1
		یکی از عوامل ستایش، توفیق حمد است.	Q2
		اهل ستایش الهی بودن، یکی از راه شکرگزاری از احسان‌های خداوند است.	Q3
		پاداش خداوند به شکرگزاران مانند پاداش به نیکوکاران است.	Q4
		یکی از عوامل ستایش، ارزانی داشتن دین الهی توسط خداوند است.	Q5
		یکی از عوامل ستایش، مختص شدن برای شریعت الهی است.	Q6
		یکی از عوامل ستایش، به راه افتادن در راه‌های احسان الهی است.	Q7
2	<p>وَ وَفَّقْنَا فِيهِ لِأَنْ نَصِلَ أَرْحَامَنَا بِالْبِرِّ وَ الصَّلَةِ، وَ أَنْ نَتَعَاهَدَ جِيرَانَنَا بِالْإِفْضَالِ وَ الْعَطِيَّةِ، وَ أَنْ نُخَلِّصَ أَمْوَالَنَا مِنَ التَّبِعَاتِ، وَ أَنْ نَطَهَّرَهَا بِإِخْرَاجِ الزَّكَاةِ، وَ أَنْ نُرَاجِعَ مَنْ هَاجَرْنَا، وَ أَنْ نُنْصِفَ مَنْ ظَلَمْنَا، وَ أَنْ نَسْأَلَ مَنْ عَادَانَا حَاشِيَ مَنْ عُوْدِي فِيكَ وَ لَكَ، فَإِنَّهُ الْعُدُوُّ الَّذِي لَا نُؤَالِيهِ، وَ الْحِزْبُ الَّذِي لَا نُصَافِيهِ .</p>	احسان و نیکی به خویشان از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q34
		رسیدگی و کمک به همسایگان با احسان و عطا، از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q35
		پیرایش دارایی‌ها از حقوق مردم از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q36
		پاکیزه کردن مال با پرداخت زکات‌ها از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q37
		آشتی با کسی که از ما دوری جسته، از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q38
		انصاف با کسی که به ما ستم کرده، از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q39
		مدارا با دشمن، مگر کسی که در راه خدا و برای خدا با او دشمن شده‌ایم، از آداب بندگی در ماه رمضان است.	Q40
3	<p>أَوْ إِذَا كَانَ لَكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ لَيَالِي شَهْرِنَا هَذَا رِقَابٌ يَعْتِقُهَا عَفْوُكَ، أَوْ يَهَبُهَا صَفْحُكَ فَاجْعَلْ رِقَابَنَا مِنْ تِلْكَ الرِّقَابِ،</p>	در هر شبی از شب‌های ماه رمضان، عده‌ای به عفو خداوند آزاد می‌شوند.	Q58
4	<p>وَ أَهْلْنَا فِيهِ لِمَا وَعَدْتَ أَوْلِيَاءَكَ مِنْ كَرَامَتِكَ، وَ أَوْجِبْ لَنَا فِيهِ مَا أَوْجَبْتَ لِأَهْلِ الْمِبَالِغَةِ فِي طَاعَتِكَ، وَ اجْعَلْنَا فِي نَظْمٍ مِنْ اسْتَحَقَّ الرَّفِيعَ الْأَعْلَى بِرَحْمَتِكَ.</p>	می‌توان برای آنچه خداوند به اولیائش وعده داده، اهلیت یافت.	Q45
		می‌توان به آنچه شامل حال اهل کوشش در طاعت خداوند می‌شود، دست یافت.	Q46
		می‌توان در برترین مراتب قرار گرفت	Q50

جدول شماره ۳: نمونه تحلیل مضمون دعای ۴۵ صحیفه سجادیه

ردیف	متن دعا	مضامین پایه	کدگذاری
1	اللَّهُمَّ فَلَكَ الْحَمْدُ إِفْرَارًا بِالْإِسَاءَةِ، وَاعْتِرَافًا بِالْإِضَاعَةِ، وَ لَكَ مِنْ قُلُوبِنَا عَقْدُ النَّدَمِ، وَ مِنْ أَلْسِنَتِنَا صِدْقُ الْإِعْتِدَارِ، فَأَجْرُنَا عَلَى مَا أَصَابَنَا فِيهِ مِنَ التَّفْرِيطِ أَجْرًا نَسْتَدْرِكُ بِهِ الْفَضْلَ الْمَرْغُوبَ فِيهِ، وَ نَعْتَاضُ بِهِ مِنْ أَنْوَاعِ الذَّخْرِ الْمَحْرُوصِ عَلَيْهِ.	R98	اقرار به بدی از آداب ستایش و بندگی خداست.
		R99	اعتراف به تباہ کاری از آداب ستایش و بندگی خداست.
		R100	پشیمانی با قلب از آداب بندگی خداست.
		R101	عذرخواهی صادقانه با زبان از آداب بندگی خداست.
		R102	دستیابی به فضل و انواع اندوخته‌ها، از نتایج پشیمانی و توبه است.
2	السَّلَامُ عَلَيْكَ مِنْ شَهْرِ قَرَبْتُ فِيهِ الْأَمَلُ، وَ نَشِرْتُ فِيهِ الْأَعْمَالَ.	R61	ماه رمضان، ماه نزدیک شدن به تحقق آرزوهاست.
		R62	ماه رمضان، ماه گسترش اعمال شایسته است.
3	وَ اجْعَلْنَا عِنْدَكَ مِنَ التَّوَابِينَ الَّذِينَ أُوجِبْتَ لَهُمْ مَحَبَّتَكَ، وَ قَبِلْتَ مِنْهُمْ مُرَاجَعَةَ طَاعَتِكَ، يَا أَعْدَلَ الْعَادِلِينَ.	R141	توبه‌کنندگان، محبوب خداوند هستند.
		R142	بازگشت توابین به اطاعت خداوند پذیرفته می‌شود.
4	فَذَكِّرْهُ بِمَنِّكَ، وَ شَكَرْهُ بِفَضْلِكَ، وَ دَعُوهُ بِأَمْرِكَ، وَ تَصَدَّقُوا لَكَ طَلِبًا لِمَزِيدِكَ، وَ فِيهَا كَانَتْ نَجَاتُهُمْ مِنْ غَضَبِكَ، وَ فَوْزُهُمْ بِرِضَاكَ.	R26	یکی از نتایج ذکر، شکر، دعا و صدقه، نجات از غضب الهی است.
		R27	یکی از نتایج ذکر، شکر، دعا و صدقه، رستگاری به رضوان الهی است.

۳-۲- مرحله دوم؛ تشریح متن و شناسایی مضامین سازمان‌دهنده

در مرحله دوم تحقیق لازم است به تشریح متن و شناسایی مضامین سازمان‌دهنده پرداخت. اما پیش از شروع این مرحله، ابتدا لازم است «پایایی»^۱ و «روایی»^۲ تحقیق اثبات و تأیید شود. بدین منظور دو اقدام ضروری می‌بایست انجام شود که عبارتند از: الف). تأیید پایایی تحقیق توسط شخص محقق، ب). تأیید روایی تحقیق توسط متخصصان دیگر.

بنابراین پیش از شروع مرحله دوم، ابتدا محقق تلاش نمود تا در یک فاصله زمانی متأخر، مجدداً کل متن دعاها را تحلیل و کدگذاری نموده و نتایج دو جدول را با همدیگر مقایسه نماید. همپوشانی نسبتاً بالای نتایج کدگذاری، نشان‌دهنده «پایایی» تحقیق صورت گرفته است. در اقدام دوم نیز از دو نفر همکار

1. Validity

2. Reliability

متخصص در حوزه روش تحلیل مضمون و آشنا به نصوص دینی خواسته شد تا متن مذکور را تحلیل نمایند. همپوشانی بالای نتایج این بخش نیز مسئله «روایی» تحقیق را تأیید و اثبات می‌نماید. پس از تأیید پایایی و روایی نتایج اولیه تحقیق، در مرحله دوم از فرایند اجرای روش تحلیل مضمون، به تشریح متن و شناسایی مضامین سازمان دهنده پرداخته می‌شود. دسته‌بندی‌های مشخص و منطقی صورت گرفته از مضامین پایه، نشان می‌دهد که مجموعه این مضامین در قالب ۴ مضمون سازمان‌دهنده قابل تقسیم و تفکیک هستند. این مضامین سازمان‌دهنده، محور اصلی مضامین پایه بوده که جدول عناوین آنها همراه با سنجش میزان فراوانی هر کدام در ذیل درج شده است:

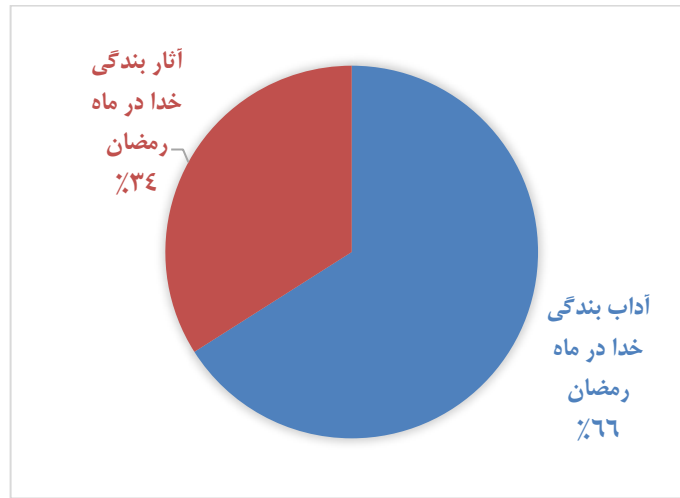
جدول شماره ۴: مضامین سازمان دهنده دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه

ردیف	مضمون سازمان دهنده	فراوانی
۱	آداب فردی	۷۲
۲	آثار دنیوی	۳۵
۳	آداب اجتماعی	۱۱
۴	آثار اخروی	۸

۳-۳- مرحله سوم؛ ترکیب متن و تحلیل مضامین فراگیر

مرحله سوم از فرایند اجرای روش تحلیل مضمون، ترکیب متن به واسطه طبقه‌بندی مضامین سازمان دهنده و دستیابی به مقوله‌هایی است که از آنها با عنوان مضامین فراگیر یاد می‌شود. بررسی‌های دقیق و تلاش برای طبقه‌بندی دقیق مضامین سازمان دهنده دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه نشان داد که این مضامین را در نهایت می‌توان ذیل ۲ مضمون فراگیر با عناوین «آداب بندگی خدا در ماه رمضان» و «آثار بندگی خدا در ماه رمضان» طبقه‌بندی نمود که در نمودار ذیل سنجش فراوانی آنها به صورت درصدی نشان داده شده است. نمودار ذیل نشان می‌دهد که حدود ۶۶٪ از متن این دو دعای امام سجاده^(ع) در رابطه با آداب بندگی خدا در ماه رمضان بوده و آن امام همام تلاش داشته‌اند تا به صورت تفصیلی آداب بندگی را به مخاطبان خود آموزش دهند. در قسمت‌هایی نیز آن حضرت به تبیین آثار و کارکردهای دنیوی و اخروی بندگی خداوند متعال در ماه رمضان پرداخته و ۳۴٪ از متن این دو دعا به این موضوع اختصاص یافته است.

نمودار شماره ۲: سنجش فراوانی مضامین فراگیر دعا‌های ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجاده



همین بخش از نتایج اولیه تحقیق و سنجش فراوانی مضامین نشان می‌دهد که در دعا‌های ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجاده، امام سجاد^(ع) تلاش داشته‌اند تا به‌واسطه این دعاها، مفاهیم و آموزه‌های بندگی و آداب نظری و عملی روزه‌داری و اعمال ماه رمضان و آثار دنیوی و اخروی آن‌ها را به مخاطبان خود تعلیم دهند. بر این اساس، مطالعه دقیق جزئیات دعا‌های مذکور و استخراج الگوی حاکم بر متن، ضرورت دوچندان پیدا می‌کند که در ادامه به‌منظور تحلیل کیفی یافته‌های تحقیق و ارائه الگوی مطرح شده در دعا‌های امام سجاد^(ع) برای بندگی خدا در ماه رمضان، به شرح و تبیین این دو مضمون فراگیر پرداخته می‌شود و در نهایت الگوی ارائه شده در متن، به‌صورت نمودار درختی ترسیم می‌گردد.

۴- یافته‌های تحقیق و الگوی بندگی خدا در ماه رمضان

۴-۱- آداب بندگی خدا در ماه رمضان

همان‌گونه که اشاره شد، پس از تقطیع متن دعا‌های ۴۴ و ۴۵ و استخراج ۳۳ مضمون پایه و دسته‌بندی آن‌ها در ۴ مضمون سازمان‌دهنده، مجموع این مضامین ذیل ۲ مضمون فراگیر طبقه‌بندی شدند. اولین مضمون فراگیر، آداب بندگی خدا در ماه رمضان است که ذیل آن ۲ مضمون سازمان‌دهنده آداب فردی و آداب اجتماعی قرار می‌گیرند. مضامین مذکور به ترتیب یاد شده در ذیل تبیین می‌شوند.

۴-۱-۱- آداب فردی بندگی خدا در ماه رمضان

بخشی از آداب بندگی خداوند متعال در ماه رمضان، آداب فردی در دو ساحت معرفتی یا شناختی و عملی یا رفتاری است؛ بدین معنا که هر شخصی باید نسبت به اموری معرفت یابد و مبتنی بر آن معرفت، اعمالی را انجام دهد که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

الف) معرفت به خداوند متعال: امام سجاد^(ع) در فرازهای متعددی در دعا‌های ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجاده، خداوند را معرفی می‌نماید. برای نمونه در ابتدای دعای ۴۵ صحیفه سجاده می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ يَا مَنْ لَا يَرْغَبُ فِي الْجَزَاءِ وَيَا مَنْ لَا يَنْدَمُ عَلَى الْعَطَاءِ وَيَا مَنْ لَا يَكْفِي عَبْدَهُ عَلَى السَّوَاءِ». یعنی: «خدا یا! ای که

میل و رغبت به پاداش ندارد؛ چون بی‌نیاز از آفریده‌هاست. و ای که بر عطابخشی‌اش پشیمان نمی‌شود. و ای که پاداش بنده‌اش را مساوی و برابر نمی‌دهد؛ بلکه پاداشش بیش از عمل بنده است». معرفت خداوند متعال به این معناست که صفات و اسماء خداوند، شناخته شود و انسان به حقیقتی برسد که درک کند خداوند علت و خالق اوست و او عین نیاز و متعلق به خداوند است. شناخت خداوند و درک این مطلب که مبدأ و معاد از آن خداوند است، آثار و برکات فراوانی هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی بشر به دنبال دارد.

چند نمونه از اسماء و صفات الهی که امام زین العابدین^(ع) در دو دعای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه از آنها یاد نموده، عبارتند از: عدم رغبت خداوند به دریافت مزد و پاداش، عدم پشیمانی خداوند بر عطا نمودن به بندگان، تفضل خداوند به بندگان مافوق استحقاق آنها، عادلانه بودن کیفر الهی، شکرگزاری خداوند در قبال شکر بندگان درحالی که ذات اقدسش شکر را الهام نموده، جزای خداوند در قبال ستایش بندگان درحالی که ذات اقدسش ستایش را تعلیم داده، توبه‌پذیری خداوند، مضاعف شدن حسنات در معامله با خداوند و راهنمایی‌های وحیانی به آن، فراخوان الهی به حمد با احسان و فضل و... .

ب) حمد خدا: حمد به معنای ستودن و متضاد ذم است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۱۰۰). امام سجاده^(ع) در ادعیه صحیفه سجادیه به حمد خداوند توجه بسیار داشته است و در دو دعای ۴۴ و ۴۵ نیز شش مرتبه به این مضمون اشاره کرده‌اند. حضرت در ابتدای دعای ۴۴ می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِحَمْدِهِ وَ جَعَلَنَا مِنْ أَهْلِهِ». لطافت و زیبایی کلام حضرت سجاده^(ع) در این است که حمد الهی را نتیجه هدایت الهی می‌داند؛ یعنی اگر حمد خدا را به جا می‌آوریم، این به سبب هدایت خداست که ابتدا ما را هدایت کرده و در پی آن، توفیق حمد را عنایت فرموده است. همچنین در فرازی از دعای ۴۵ صحیفه سجادیه ذکر شده است که خداوند بندگان را با احسان و فضلش به حمد فراخوانده است.

پ) معرفت به ماه رمضان: در دو دعای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه تأکید بسیاری بر معرفت به ماه رمضان شده است. در دعای ورود به ماه رمضان، با ۱۴ وصف و در دعای وداع با ماه رمضان نیز با ۴۵ وصف به توصیف این ماه پرداخته شده است. در فرازهای ابتدایی دعای ۴۴ می‌خوانیم: «وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ مِنْ تِلْكَ السُّبُلِ شَهْرَهُ شَهْرَ رَمَضَانَ، شَهْرَ الصِّيَامِ، وَ شَهْرَ الْإِسْلَامِ، وَ شَهْرَ الطَّهْوَرِ، وَ شَهْرَ التَّمْحِيصِ، وَ شَهْرَ الْقِيَامِ، الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ...». توجه به این اوصاف، موجب تلاش برای بهره‌مندی بیشتر از فرصت‌های معنوی این ماه است؛ اوصافی مانند: «ماه خدا»، «ماه روزه‌داری»، «ماه اسلام»، «ماه طهارت و پاکی»، «ماه خالص شدن»، «ماه قیام به عبادت» و «ماه نزول قرآن».

در قسمت‌هایی از دعای ۴۵ نیز، امام^(ع) در قالب مناجات با خدا ویژگی‌های دیگری از ماه رمضان را بیان می‌فرمایند: خدایا! تو از خالص‌ترین آن وظایف و برگزیده‌ترین آن فرایض، ماه رمضان را قرار دادی که آن را از میان سایر ماه‌ها برگزیدی و از میان همه زمان‌ها و روزگارا انتخاب فرمودی و بر تمام اوقات سال ترجیح دادی؛ به خاطر آن که قرآن و نور را در آن نازل کردی و ایمان را در آن چند برابر ساختی و

روزه گرفتن در آن را واجب کردی و به شب‌زنده‌داری در آن تشویق فرمودی و شب قدر را که از هزار شب بهتر است، در آن بزرگ داشتی... پس ما او را وداع می‌کنیم؛ وداع کسی که هجرانش بر ما سخت و غم‌انگیز است و روگرداندنش ما را غم‌زده و دچار وحشت کرد. برای او برعهده ما، پیمانی محفوظ و حرمتی در خور رعایت و حقی واجب‌الاداء، لازم شد. بر این اساس می‌گوییم: سلام بر تو ای بزرگ‌ترین ماه خدا! و ای عید دوستانش!

ت) روزه‌داری: روزه در لغت به معنای خودداری و ترک خوردن، نوشیدن و جماع است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۵۰؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۳۲۳). اما یک مؤمن از چه چیزی و تا چه اندازه‌ای باید خودداری کند؟ از تعبیر دعای ۴۴ صحیفه سجادیه به دست می‌آید که در روزه کامل، چهار مرحله خودداری وجود دارد:

- نخستین مرحله، خودداری از مفطرات و چیزهایی است که روزه را باطل می‌کند؛ همان‌گونه که امام سجاد^(ع) دعا می‌کند: «وَ اَلْهَمْنَا مَعْرِفَةَ فَضْلِهِ وَ اِجْلَالَ حُرْمَتِهِ وَ التَّحْفِظَ مِمَّا حَظَرْتَ فِيهِ». اگر کسی اسلام را پذیرفته و به ضروریات آن عمل می‌کند، قدم اول آن است که یک ماه روزه بگیرد و در طول روز از مفطرات و چیزهایی که روزه را باطل می‌کند، بپرهیزد. این پایین‌ترین مرحله خودداری است.
- دومین مرحله، خودداری از همه گناهان است. انسان باید نه تنها از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و چیزهای دیگری که روزه را باطل می‌کند، خودداری کند، بلکه باید تمرین کند تا در این یک ماه از همه گناهان دوری نماید. حضرت نیز در این باب از خداوند می‌خواهد: «وَ اَعِنَّا عَلٰی صِيَامِهِ بِكِفِّ الْجَوَارِحِ عَنْ مَعْاصِيكَ» و یا «وَ حَتَّى لَا نَبْسُطَ اَيْدِيَنَا اِلَى مَحْظُورٍ، وَ لَا نَخْطُوَ بِاَقْدَامِنَا اِلَى مَحْجُورٍ». این یک مرتبه بالاتر از مرحله پیشین است. البته بخشی از گناهان، ترک واجبات است. طبیعی است که انسان باید به واجبات عمل نماید تا مرتکب معصیت نشود و در این یک ماه هر عملی را که خداوند واجب فرموده، انجام دهد.
- مرحله سوم، خودداری از اموری است که حرام نیست، اما خدا آن‌ها را دوست ندارد، و آن خودداری از مشتبهات و مکروهات است. در این مرحله انسان باید تلاش کند تا در این ماه از مشتبهات و مکروهات هم خودداری کند. لذا حضرت در ادامه می‌فرمایند: «وَ اسْتَعْمَلِهَا فِيهِ بِمَا يَرْضِيكَ».
- مرحله چهارم خودداری، این است که انسان در این ماه باید خود را وقف خدا کرده و هیچ کاری جز برای خدا انجام ندهد. در مرحله سوم خودداری از مکروهات و مشتبهات تأکید شده بود ولی انجام مباحات اشکالی نداشت. اما در مرحله چهارم انسان باید ببیند که حتی کار مباح و حلال نیز اگر واقعاً برای خداست، انجام دهد؛ در غیر این صورت اگر هم عمل مباح است، آن را ترک کند. امام زین العابدین^(ع) این‌گونه از خداوند می‌خواهد: ما را یاری کن تا اندام‌ها و قوایمان را در راهی به کار ببریم که موجب رضای توست؛ به‌گونه‌ای که: «حَتَّى لَا نُصْغِيَ بِاَسْمَاعِنَا اِلَى لَعْوٍ»؛ حتی به سخنان بیهوده، لغو و بی‌فایده گوش نسیاریم. «وَ لَا تُسْرِعَ بِاَبْصَارِنَا اِلَى لَهْوٍ»؛ چشمانمان را برای نظاره به هر منظره‌ای که ما را از یاد خدا غافل می‌کند، منصرف نکنیم. در پایان این فقره فرمودند: «وَ لَا نَبْتَغِي فِيهِ مُرَادًا سِوَاكَ»؛ بدین معنا که روزه‌دار واقعی، خواسته‌ای جز جلب رضایت خدا نداشته باشد. در بین اولیاء خدا چنین کسانی بوده‌اند. اگر تلاش

و همت کنیم خدا توفیقش را می‌دهد و ما نیز می‌توانیم همچون اولیاء خدا به آن عمل کنیم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۴۷ - ۱۴۹).

ث) اقامه نماز: امام سجاد^(ع) در دعای ۴۴ صحیفه سجادیه از خداوند توفیق ادای فریضه نماز را به بهترین و کامل‌ترین صورت، می‌خواهد و به پیشگاه خداوند عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ قِفْنَا فِيهِ عَلَيَّ مَوَاقِيتِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ بِحُدُودِهَا الَّتِي حَدَدْتَ». امام^(ع) می‌خواهد که وقت نماز پاس داشته شود، ارکان و واجبات و حدود آن حفظ گردد، طهارت آن به بهترین وجه و رکوع و سجده و خشوع و خضوع آن رعایت گردد و با پیروی از سنت رسول خدا^(ص) بهترین نماز به جا آورده شود و بنده بتواند به جایگاه ویژه در مقام نمازگزاران دست یابد. در حالات ائمه^(ع) در نماز، روایات فراوانی نقل شده است. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «علی بن الحسین^(ع) وقتی به نماز بر می‌خواست، رنگش تغییر می‌کرد، و آنگاه که به سجده می‌رفت سر از سجده بر نمی‌داشت تا عرق او جاری می‌شد» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۴۷۴).

ج) استغفار و توبه: یکی از مهم‌ترین آدابی که امام سجاد^(ع) در دعای ۴۵ صحیفه سجادیه برای ماه رمضان بر آن تأکید فرموده‌اند، «توبه» است. کلمه «توبه»، مصدر است از ریشه «ت و ب» به معنای رجوع و بازگشتن. ابن فارس در این باره آورده است: «التَّاءُ وَالْوَاوُ وَالْبَاءُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ، تَدُلُّ عَلَيَّ الرَّجُوعِ» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۵۷)؛ تاء و واو و باء بر بازگشتن و رجوع دلالت می‌کند. کثرت کاربرد این کلمه در بازگشت از گناه و کارهای زشت، سبب شده که حقیقت ثانوی در این معنا گردد، چنان که واژه شناسان، توبه را به معنای بازگشت از گناه تفسیر کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۳۳). امام سجاد^(ع) در فرازی از دعای ۴۵ هنگام وداع با ماه رمضان، به درگاه خدای متعال عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَتُوبُ إِلَيْكَ... تَوْبَةً مَنْ لَا يَنْطَوِي عَلَيَّ رُجُوعٍ إِلَى ذَنْبٍ، وَلَا يَعُودُ بَعْدَهَا فِي خَطِيئَةٍ، تَوْبَةً نَصُوحًا خَلَصَتْ مِنَ الشُّكِّ وَالْإِرْتِيَابِ...»؛ خدایا! توبه می‌کنیم ... توبه کسی که خیال بازگشت به گناه را ندارد و پس از آن به دامن خطایی بر نمی‌گردد؛ توبه‌ای خالص که از شک و تردید، پاک باشد.

البته تعلیمات دینی و تجربه‌های شخصی این معنا را اثبات می‌کند که انسان نمی‌تواند به آینده خویش به‌طور یقینی و قطعی مطمئن باشد. گاهی برخی افراد تصمیم قطعی بر ترک گناه می‌گیرند و نذرهای سنگینی هم می‌کنند که در صورت بازگشت به گناه آن‌ها را ادا کنند، اما باز هم نمی‌توانند مطمئن باشند که روزی شیطان دوباره فریبتان ندهد. از این رو انسان غیر از استغفار باید از خدای متعال یاری بطلبد. چنان که می‌بینیم امام سجاد^(ع) هم می‌فرماید: «و تَبَّتْنَا عَلَيَّهَا»؛ و ما را بر این توبه نصح ثابت قدم بدار. حضرت در ادامه درخواستی لطیف را مطرح می‌کند و آن این است: «خدایا! تو در قرآن فرموده‌ای که توبه‌کنندگان را دوست داری «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ» (بقره: ۲۲۲) من می‌خواهم جزء کسانی باشم که تو آن‌ها را دوست داری! این بسیار بالاتر از آن چیزهایی است که پیش از این مطرح شد. امام^(ع) از خداوند درخواست می‌کند که: «می‌خواهم تو من را دوست بداری!» اگر انسان به جایی برسد که خدا او را دوست بدارد به منزلتی دست یافته است که فوق همه منزلت‌ها است.

چ- صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت (ع): یکی از مضامینی که در تمام ادعیه صحیفه سجادیه به فراوانی وجود دارد، صلوات بر محمد و آل محمد (ع) است. مضمون صلوات در این دو دعای امام سجاده (ع) هم بسیار فراوان است. امام سجاده (ع) در فراز آخر دعای ۴۵ صحیفه سجادیه بر پیغمبر اکرم و آل ایشان درود فرستاده، عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ نَبِيِّنَا وَ آلِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى مَلَائِكَتِكَ الْمُقَرَّبِينَ، وَ صَلِّ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى أَنْبِيَائِكَ الْمُرْسَلِينَ، وَ صَلِّ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ، وَ أَفْضَلْ مِنْ ذَلِكَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ...»؛ «خدایا! بر محمد پیامبر ما و آلش درود فرست؛ همان گونه که بر فرشتگان مقربت درود فرستادی؛ و بر او و آلش درود فرست؛ همان گونه که بر پیامبران مرسلت درود فرستادی؛ و بر او و آلش درود فرست؛ همان گونه که بر بندگان شایسته‌ها درود فرستادی و برتر و بهتر از آن را؛ ای پروردگار جهانیان...». صلوات در صحیفه سجادیه از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است:

چ-۱) جنبه اعتقادی: ذکر صلوات، یادآور اصل نبوت و امامت اهل بیت (ع) است و طبق روایات، آثار و برکات بسیار زیادی دارد. در روایات آمده که یکی از چیزهایی که تأثیر در استجاب دعا دارد این است که دعا را بین دو صلوات قرار دهیم، چون دعای اول و آخر مستجاب است، احتمال استجاب دعا وسط هم افزایش پیدا می‌کند. به طور مثال امام صادق (ع) فرمودند: «هر کس حاجتی از خداوند عزوجل دارد، پس با صلوات بر محمد و آل او شروع کند، سپس حاجت خود را بخواهد و پس از آن با صلوات بر محمد و آل محمد پایان دهد، خداوند عزوجل کریم‌تر است که دو طرف را بپذیرد، و وسط را رها کند، زیرا صلوات بر محمد و آل محمد رد نمی‌شود و همیشه پذیرفته است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۴).

چ-۲) جنبه سیاسی: شاید بتوان گفت ذکر صلوات بر محمد و آل محمد (ص) ترجیح‌بند بسیاری از جملات و عبارات صحیفه سجادیه است. صرف نظر از ابعاد اعتقادی آن، ذکر این عبارت آن هم در حجم انبوه، در ظرف زمانی و مکانی دوران حیات امام (ع)، خود رفتاری سیاسی است. امام (ع) می‌کوشد که بدین وسیله، حقانیت خاندان نبوت و آل علی (ع) را در مقابل خلفای اموی طرح کرده، بر ویژگی‌هایی تکیه کند که حاکمان و سیاستمداران اسلامی باید دارا باشند و بر اصل «امامت» به‌عنوان اصلی اعتقادی در اندیشه سیاسی شیعیان تأکید کند. آن حضرت صلوات را با ادعیه دیگر همراه می‌ساخت تا از این طریق هم جانشینان واقعی پیامبر (ص) را معرفی نماید و هم فضائل و مقام و منزلت والای آنها را بیان نماید (برزگر، ۱۳۸۳ش، ص ۲۹).

چ-۳) جنبه روانی: هنگامی که نام و یاد پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) بر سر زبان‌ها می‌افتد و گوش و ذهن آحاد جامعه را به یاد و ذکر فرستاده خدا و جانشینان ایشان مشغول می‌دارد، موجب آرامش دل‌ها می‌شود؛ چرا که در قرآن کریم آمده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد: ۲۸).

چ-۴) جنبه تربیتی: یکی از اصول اساسی هدایت و تربیت انسان‌ها، معرفی الگوی کامل است. انسان برای پیمودن راه‌های کمال، نیاز به الگوهایی دارد تا با سرمشق قرار دادن آنها از کج‌روی و دور شدن از

هدف اصلی در امان باشد (ابراهیمی فر، ۱۳۸۵ش، ص ۱۷۸). شاید بتوان گفت یکی از اهداف مهم امام سجاد^(ع) از ذکر صلوات در صحیفه برای این بوده است که پیامبر اکرم^(ص) و آل او را به عنوان الگو معرفی نماید (ر.ک: احمدوند، ۱۳۹۱ش، صص ۵۹-۶۴).

۴-۱-۲- آداب اجتماعی بندگی خدا در ماه رمضان

سالک الی الله برای رسیدن به کمال مطلوب و تقرب به خداوند متعال، در عین خودسازی و تزکیه نفس، باید توجه به جامعه نیز داشته باشد. بدون پرداختن به اصلاح جامعه نمی‌توان رضایت کامل خداوند را کسب نمود. از همین جهت است که بسیاری از واجبات دین اسلام از قبیل: امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، صلوة رحم، تولی، تبری و... بعد اجتماعی دارند. امام سجاد^(ع) نیز در دعاهای ورود و وداع با ماه رمضان، آدابی اجتماعی را برای نائل آمدن به آثار بندگی بیان نموده‌اند که در ادامه به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم.

الف) نیکی به خویشاوندان: صلوة رحم یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اسلام در اخلاق و رفتار با دیگران است. امام سجاد^(ع) در دعای ۴۴ صحیفه سجادیه می‌خواهد در ماه رمضان به «بر» و «صلوة» نسبت به رحم موفق شود و می‌فرماید: «و وَقَفْنَا فِيهِ لِأَنَّ نَصِلَ أَرْحَامَنَا بِالْبِرِّ وَ الصَّلَةِ». ارحام که جمع رحم است به معنای خویشاوندان می‌باشد. خویشاوندی مراتبی دارد، هر چه نزدیک‌تر باشد از اولویت بیشتر برخوردار است: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال: ۷۵) و وظایف نسبت به او سنگین‌تر است و کمترین آن، صلوة رحم به «سلام» است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

ب) احسان به همسایگان: از دیگر درخواست‌های امام سجاد^(ع) هنگام ورود به ماه رمضان، توفیق احسان و بخشش نسبت به همسایگان است؛ لذا در دعای ۴۴ صحیفه سجادیه از خداوند می‌خواهد: «و وَقَفْنَا فِيهِ... وَ أَنْ نَتَعَاهَدَ جِيرَانَنَا بِالْإِفْضَالِ وَالْعَطِيَّةِ». همسایه، کسی است که در این دنیا در مجاورت ما زیست می‌کند. در روایات، همسایه خانه را از چهار طرف چهل خانه برشمرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۹) و این خود به معنای توسعه همسایگی است. سفارش‌های زیادی درباره همسایه و حقوق آنها در روایات آمده است: برخورد نیکو، نیاززدن همسایه، رسیدگی به امور وی، تلاش برای حل مشکلات وی، نداشتن نگاه بد به مال و جان و ناموس همسایه، عفو و بخشش در برابر بدی و صبر در برابر آزار همسایه، و از سوی دیگر هدایت و راهنمایی همسایه، دادن مشاوره نیکو به وی، خیرخواهی برای وی، و در نهایت شفاعت همسایه از همسایه در بارگاه الهی و دستور خبرگیری از حال همسایه و نفی ایمان از کسی که شب سیر بخوابد و در همسایگی وی کسی گرسنه سر به بالین بگذارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۶۶۵-۶۶۹).

پ) پیرایش دارایی از حقوق مردم: از مهم‌ترین وظایفی که بر عهده انسان است، حسابرسی صحیح اموال و پرداخت حقوق واجب آن است. امام سجاد^(ع) در ماه رمضان از خداوند توفیق می‌خواهد که اموالش را از آلودگی‌ها، خالص و با پرداخت زکات‌ها پاک گرداند. لذا در دعای ورود به ماه رمضان دعا می‌کند که: «و

وَقَفْنَا فِيهِ ... وَ أَنْ نُخَلِّصَ أَمْوَالَنَا مِنَ التَّبِعَاتِ وَ أَنْ نُظَهِّرَهَا بِإِحْرَاجِ الزَّكَّوَاتِ». بر طبق روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۵۸) منظور از تبعات، حقوق مردم است؛ یعنی در اموال ما از حق مردم چیزی نباشد.

ت) آشتی با کسی که از ما دوری جسته: حضرت سجاد^(ع) در دعای ورود به ماه رمضان به درگاه الهی عرضه می‌دارد: «... وَ أَنْ نُرَاجِعَ مَنْ هَاجَرَنَا». در بین مردم گاهی قهر و ستم و دشمنی اتفاق می‌افتد، در برابر آنها می‌توان مقابله به مثل کرد، کسی که با ما قهر می‌کند ما نیز از او دوری کنیم و در برابر ستم و دشمنی نیز، پاسخ همانند آن بدهیم. اما در اخلاق کریمانه و صفات اهل ایمان، راه دیگری ترسیم شده است که پیوند با قهرکنندگان، انصاف و عدالت با ستم‌کنندگان است. امام زین العابدین^(ع) در دعای بیستم صحیفه سجادیه چنین دعا می‌کند: «خدایا! بر محمد و آتش درود فرست و مرا به این اموری که از تو می‌خواهم پایدار و استوار دار: ایستادن در برابر کسی که به من خیانت کرده، با سلاح نصیحت و خیرخواهی؛ پاداش دادن به کسی که از من دوری جسته، با نیکی و خوبی؛ جزا دادن به کسی که مرا از عطایش محروم ساخته، با بذل و بخشش؛ تلافی کردن نسبت به کسی که با من قطع رابطه کرده، با صلح و پیوند؛ مخالفت ورزیدن با کسی که از من غیبت کرده، با نیکو یاد کردن از او؛ به جا آوردن سپاس، در برابر خوبی و چشم‌پوشی از بدی».

ث) انصاف با ستمگر: یکی از اخلاقی‌ترین و زیباترین آداب بندگی خدا در ماه رمضان که امام سجاد^(ع) در قالب دعا به ما آموزش می‌دهد، انصاف با کسی است که به ما ظلم کرده است. رعایت انصاف و اخلاق در برابر ظالم یکی از آموزه‌های دینی اسلام ناب است که رعایت آن، مشکل است. لذا امام سجاد^(ع) از خداوند توفیق رعایت این مهم را دارد و در دعای ورود به ماه رمضان می‌گوید: «وَ وَقَفْنَا فِيهِ ... أَنْ نُنْصِفَ مَنْ ظَلَمَنَا». انصاف در برخورد یعنی با دیگران با عدل رفتار کردن. انسان منصف به طرف مقابل حقی را می‌دهد مانند حق خودش (ر.ک: مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، صص ۵۵-۶۰). وقتی انسان می‌خواهد حق خود را از کسی گرفته و زیر بار ظلم نرود در چنین موقعی انسان باید بسیار مواظب باشد تا مرز حلال و حرام و مرز حق و ناحق را دقیقاً رعایت کند. اگر انسان می‌خواهد انتقام هم بگیرد، باید در همان حدی باشد که به او ظلم شده است نه بیشتر.

ج) مدارا با دشمن: امام سجاد^(ع) از خداوند متعال طلب می‌کند که بتوانیم با دشمنان مسالمة و مدارا کنیم و در دعای ورود به ماه رمضان می‌گوید: «وَ وَقَفْنَا فِيهِ ... أَنْ نُسَالِمَ مَنْ عَادَانَا». مسالمة با دشمن یعنی مصالحه کردن و خوش‌رفتاری با کسی که بنای عداوت با ما را دارد، با نیت‌های متفاوت مانند انتقام یا ضرر زدن. حضرت در این طلب توفیق مسالمة، گروهی را استثنا می‌کند و آنها کسانی هستند که دشمنی ما با آنها به خاطر خدا و دین خداست؛ زیرا آنها همان دشمنانی هستند که ما هرگز با آنها دوستی و محبت نداریم (ر.ک: مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، صص ۵۵-۶۰).

۴-۲- آثار بندگی

همان طور که گفته شد بندگی و سیر و سلوک در ماه رمضان آدابی دارد که اهم آن‌ها در دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه ذکر شده و به‌طور مختصر مرور شد. اگر این آداب رعایت شود، آثاری در دنیا و آخرت مترتب می‌شود که آن‌ها نیز با توجه به مضامین دعاهای ۴۴ و ۴۵ ذکر می‌شوند.

۴-۲-۱- آثار دنیوی

الف) پاکی و طهارت: حضرت سجاد^(ع) در دعای ورود به ماه رمضان، در وصف ماه رمضان می‌فرماید: «و شَهْرَ الظُّهُورِ وَ شَهْرَ التَّمْحِیصِ». تمحیص از ریشه «محص» به معنای خالص کردن و برطرف کردن عیب از چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ش، ص ۷۶۱). اما منظور حضرت، پاک شدن از چیست؟ منظور، پاک شدن قلب و کل زندگی از گناهان، عیوب و بدی‌های روحی و اخلاقی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، صص ۷۲-۷۳). در قسمتی از دعای وداع با ماه رمضان، امام سجاد^(ع) از خداوند درخواست می‌کند که: «اللَّهُمَّ اسْلُخْنَا بِانْسِلَاحِ هَذَا الشَّهْرِ مِنْ خَطَايَانَا، وَ أَخْرِجْنَا بِخُرُوجِهِ مِنْ سَيِّئَاتِنَا»: خدایا! با گذشتن این ماه، از خطاهای ما بگذر؛ و با خارج شدنش، ما را از گناهانمان خارج کن. پس امکان طهارت و پاکی از بدی‌ها و عیوب در ماه رمضان برای بندگان خدا که از فرصت‌های طلایی این ماه استفاده می‌کنند، فراهم است.

ب) مغفرت و قبولی توبه: امام سجاد^(ع) در فرازی از دعای ۴۵ به خداوند عرض می‌کند: «أَنْتَ الَّذِي فَتَحْتَ لِعِبَادِكَ بَاباً إِلَى عَفْوِكَ، وَ سَمَّيْتَهُ التَّوْبَةَ، وَ جَعَلْتَ عَلَى ذَلِكَ الْبَابِ دَلِيلاً مِنْ وَحْيِكَ لِئَلَّا يَضِلُّوا عَنْهُ، فَقُلْتَ تَبَارَكَ اسْمُكَ: «تَوَبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ، نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ، يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ فَمَا عُدْرٌ مَنْ أَعْفَلَ دُخُولَ ذَلِكَ الْمَنْزِلِ بَعْدَ فَتْحِ الْبَابِ وَ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ؟!» تویی که دری برای بندگان به سوی بخشش گشودی و آن را توبه نامیدی و بر آن در گشوده، دلیلی از وحی‌ات قرار دادی تا آن را گم نکنند؛ - ای که نامت والا و مبارک است! - فرمودی: «به سوی خدا بازگردید؛ بازگشتی خالص، باشد که پروردگار گناهانتان را محو کند و شما را وارد بهشت‌هایی کند که از زیر آن‌ها، نهرها روان است. روزی که خداوند، پیامبر و کسانی که به او ایمان آوردند، خوار نمی‌کند؛ نورشان پیش رویشان و از جانب راستشان در حرکت است. می‌گویند: خدایا! نور ما را کامل کن و ما را بیمارز که تو بر هر کاری توانایی». پس بهانه و عذر کسی که پس از گشوده شدن در و اقامه راهنما، از ورود به عرصه‌گاه بخشش غفلت کند چیست؟

امام سجاد^(ع) بعد از درخواست رحمت‌های واسعه الهی در روز عید فطر برای جبران کوتاهی‌ها در ماه رمضان، به خصوصیات روز عید فطر پرداخته، می‌فرماید: «خدایا! در روز فطرمان که آن را برای مؤمنین عید و سرور و برای اهل آیینت روز اجتماع و گردهمایی، قرار دادی؛ به درگاہت از هر گناهی که مرتکب شدیم، یا کار زشتی که از پیش فرستادیم، یا اندیشه سویی که در باطنمان پنهان داشتیم، توبه می‌کنیم».

شاید حضرت به این دلیل بر توبه در روز عید فطر تأکید می‌کند که خداوند این روز را روز سرور و شادی مسلمانان قرار داده است، و از خداوند می‌خواهد که با قبول توبه ما را شاد نماید.

پ) تقرب به خداوند متعال: زین‌العابدین^(ع) در فرازی از دعای ورود به ماه رمضان از خداوند توفیق تقرب می‌خواهند و عرضه می‌دارند: «وَأَنْ تَتَقَرَّبَ إِلَيْكَ فِيهِ مِنَ الْأَعْمَالِ الزَّكِيَّةِ بِمَا تُطَهِّرُنَا بِهِ مِنَ الذُّنُوبِ، وَ تَعْصِمُنَا فِيهِ مِمَّا نَسْتَأْنِفُ مِنَ الْعُيُوبِ، حَتَّى لَا يُورِدَ عَلَيْكَ أَحَدٌ مِنْ مَلَائِكَتِكَ إِلَّا دُونَ مَا نُورِدُ مِنْ أَبْوَابِ الطَّاعَةِ لَكَ، وَ أَنْوَاعِ الْقُرْبَةِ إِلَيْكَ». یعنی: «و ما را در این ماه توفیق ده که به وسیله اعمال شایسته که ما را به سبب آن‌ها از گناهان پاک کنی، به تو تقرب جوئیم؛ و ما را در این ماه، از این که بخواهیم اعمال زشت را از سر بگیریم حفظ فرما و کار بندگی ما در این ماه به جایی رسد که هیچ یک از فرشتگانت نتواند، بالاتر از آنچه ما به جا آوردیم، از ابواب بندگی و طاعت برای تو و انواع اعمالی که سبب قرب ما به حضرت توست، به پیشگاهت ارائه کند». در این قسمت، امام سجاد^(ع) تقاضای تقرب را مطرح کرده است. تقرب به حق با اعمال زاکیه، که دو معنا دارد یکی اعمالی که پاک باشد و دیگر رشد دهنده. معلوم است که میزان پاکی اعمال به نیت آن، یعنی اخلاص بر می‌گردد. هر اندازه عمل از غیر خدا و خواسته‌های نفسانی دورتر باشد پاک‌تر است، گناهان را پاک می‌کند و سیئه را به حسنه تبدیل می‌کند.

از دیگر آثار دنیوی بندگی خدا در ماه رمضان که در دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه ذکر شده‌اند، می‌توان به مواردی از قبیل: ولایت خدا بر اهل ماه رمضان، سعادت و خوشبختی، رقت قلوب، دست‌یافتن به برخی آرزوها و افزایش ایمان و معرفت اشاره کرد.

۴-۲-۲- آثار اخروی

می‌توان گفت مهم‌ترین آثار بندگی خدا در ماه رمضان، آثار اخروی هستند و مربوط به زمان جان دادن و قبض روح و قبر و روز قیامت است؛ روزی که عدل الهی کاملاً اجرا می‌شود و در قرآن با تعبیر مختلفی مانند: الواقعة، یوم التغابن، یوم الحسرة، یوم مشهود، یوم الدین و... از آن روز عظیم یاد شده است. آثار اخروی بندگی که امام سجاد^(ع) در دعاهای ۴۴ و ۴۵ از آن‌ها یاد کرده‌اند، به‌طور کلی عبارتند از: (۱) نجات از عذاب و غضب الهی و (۲) فوز به بهشت و رضوان الهی. برای مثال در دعای ۴۵ صحیفه سجادیه، در نتیجه‌ی ذکر، شکر، دعا و صدقه به هر دوی این آثار اشاره شده است: «وَ فِيهَا كَانَتْ نَجَاتُهُمْ مِنْ غَضَبِكَ، وَ فَوْزُهُمْ بِرِضَاكَ».

نتیجه

در این پژوهش تلاش شد با استفاده از یک روش تحقیق متن محور و میان‌رشته‌ای، به تحلیل دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه جهت استخراج الگوی حاکم بر آن‌ها پرداخته شود. بر این اساس می‌توان نتایج ذیل را ذکر کرد:

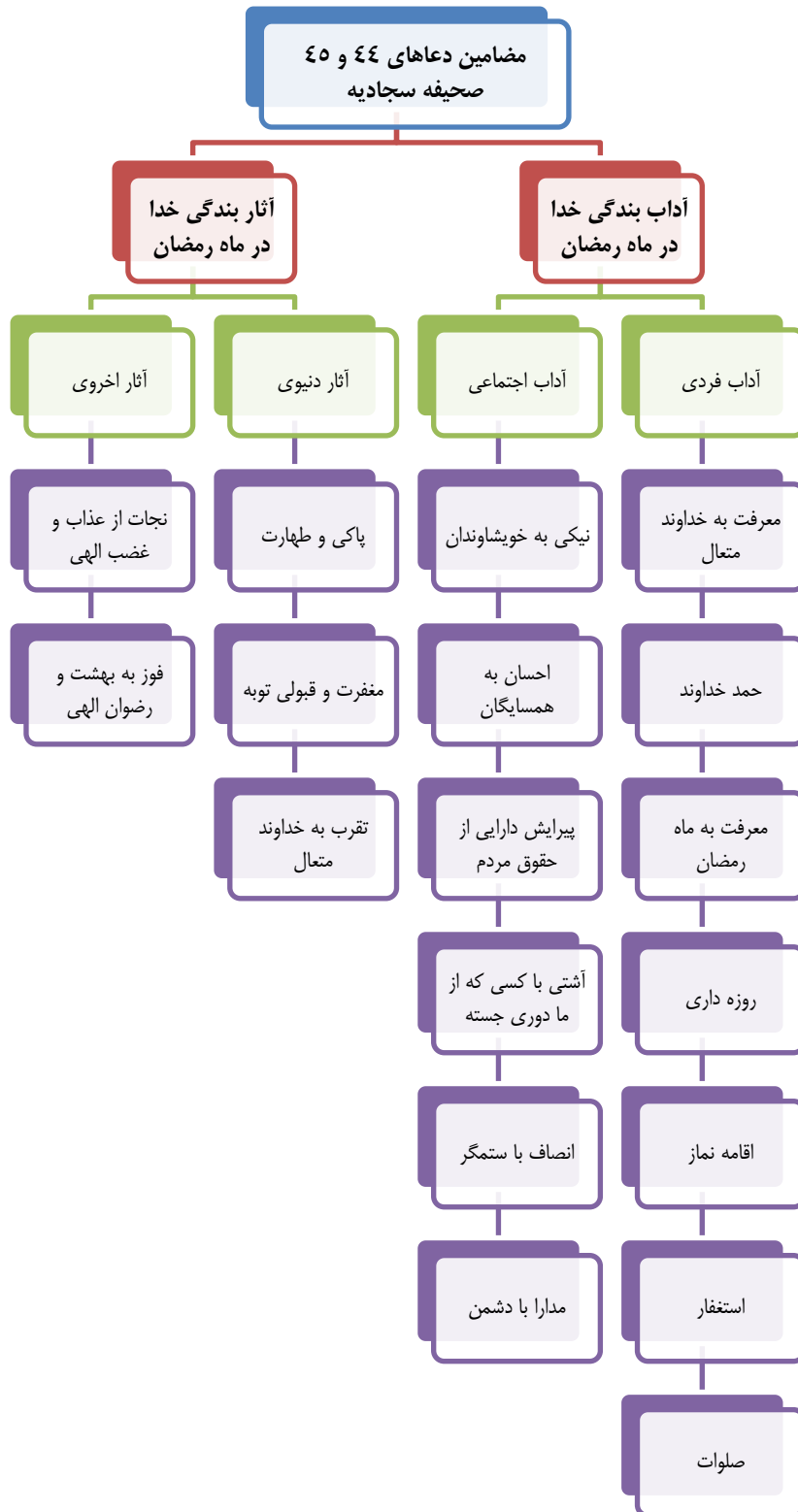
ره‌آورد مطالعه دقیق دعاهای ۴۴ و ۴۵ صحیفه سجادیه با استفاده از روش «تحلیل مضمونی»، استخراج ۳۳ مضمون پایه و دسته‌بندی آنها در ۴ مضمون سازمان‌دهنده و در نهایت طبقه‌بندی همه مضامین ذیل ۲ مضمون فراگیر «آداب بندگی خدا در ماه رمضان» و «آثار بندگی خدا در ماه رمضان» بوده است. تحلیل کیفی و توصیفی دقیق مضامین مستخرج از دعاهای مذکور نشان می‌دهد که حدود ۶۶٪ از متن این دو دعای امام سجاده^(ع) در رابطه با آداب بندگی خدا در ماه مبارک رمضان بوده و آن امام همام تلاش داشته‌اند تا به صورت تفصیلی آداب بندگی خدا را به مخاطبان خود آموزش دهند. مابقی مضامین دعا نیز حمد و تجلیل الهی و یا بیان آثار و برکات عمل کردن به آداب بندگی خدای متعال بوده است. مجموع آداب بندگی خدای متعال در ماه مبارک رمضان در کلام امام سجاده^(ع) به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم شده است که آداب فردی عبارتند از: معرفت به خداوند متعال و حمد او، معرفت به ماه مبارک رمضان و تلاش برای اقامه نماز و روزه‌داری شایسته در این ماه، طلب استغفار بسیار و صلوات فرستادن بر محمد و آل محمد^(ص) به جهت قبولی عبادات. مجموعه آداب اجتماعی نیز عبارت است از: نیکی به خویشاوندان، احسان به همسایگان، پیرایش دارایی از حقوق مردم، آشتی با کسانی که از ما دوری جسته‌اند، انصاف با ستمگران و مدارا با دشمنان.

همچنین مجموع آثار عمل کردن به آداب بندگی در ماه مبارک رمضان از منظر امام سجاده^(ع) نیز به دو دسته دنیوی و اخروی تقسیم شده است که آثار دنیوی عبارتند از: کسب پاکی و طهارت ظاهری و باطنی، کسب مغفرت و قبولی توبه، تقرب به خداوند متعال. آثار اخروی آن نیز عبارت است از: نجات از عذاب و غضب الهی، و فوز به بهشت و رضوان الهی که در حقیقت بالاترین سعادت و کمال انسانی بوده و آرزوی انسان‌های صالح و متقی است.

بررسی دقیق مجموعه آداب بندگی در دو حوزه فردی و اجتماعی در کلام امام سجاده^(ع) نشان می‌دهد که آن امام بزرگوار به دنبال ترسیم مسیر سبک زندگی اسلامی و تربیت انسان‌های متقی و شایسته بوده و با بهره‌گیری از فرصت خودسازی که در ماه مبارک رمضان برای مسلمانان ایجاد می‌شود، گام‌ها و مراحل بندگی و خودسازی را در قالب دعای ورود و وداع با این ماه پر خیر و برکت به افراد آموزش داده و جهت تشویق بیشتر مؤمنان به تحمل سختی‌های مسیر بندگی و فرمان‌برداری از خدای متعال، آثار دنیوی و اخروی آنها را نیز به اجمال معرفی نموده‌اند.

نتیجه بررسی این دعا با استفاده از روش تحلیل مضمون، استخراج الگوی مناسب برای بندگی خدا در ماه مبارک رمضان است که در نمودار ذیل به تصویر کشیده شده است:

نمودار شماره ۳: الگوی بندگی خدا در ماه رمضان از منظر امام سجاد (ع)



منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی (۱۳۸۳ش). قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر.
- **نهج البلاغه**. ترجمه ناصر مکارم شیرازی (۱۳۹۸ش). قم: امام علی بن ابی طالب (ع).
- ۱. ابراهیمی فر، علی اصغر (۱۳۸۵ش). **بررسی نظام تربیتی صحیفه سجادیه**. قم: دفتر عقل.
- ۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق-الف). **إقبال الأعمال**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق-ب). **فتح الأبواب بین ذوی الألباب و بین ربّ الأرباب**. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- ۴. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: دار الفکر.
- ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
- ۶. احمدوند، فردین (۱۳۹۱ش). **مکارم اخلاق در صحیفه سجادیه**. قم: زائر.
- ۷. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳ش). رابطه عرفان و سیاست در صحیفه سجادیه، **اندیشه دینی**، ۴ (۱۲)، ۲۳-۴۶.
- ۸. بروجردی، سیدحسین (۱۴۱۶ق). **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر**. تقریر بحث البروجردی للشیخ المنتظری، قم: مکتبه آیت الله المنتظری.
- ۹. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۶ق). **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
- ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲ش). **مفردات الفاظ القرآن**. ترجمه غلامرضا خسروی. تهران: مرتضوی.
- ۱۱. سجاد، علی بن الحسین (ع) (۱۳۹۱ش). **الصحیفه السجادية**. ترجمه حسین انصاریان. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
- ۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲ش). **شرح أصول الکافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). **مصباح المتهدد و سلاح المتعبد**. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
- ۱۴. عابدی جعفری، تسلیمی، محمد سعید، فقیهی و همکاران (۱۳۹۰ش). تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. **اندیشه مدیریت راهبردی**، ۵ (۲)، ۱۵۱-۱۹۸. DOI: [10.30497/SMT.2011.163](https://doi.org/10.30497/SMT.2011.163)
- ۱۵. عترت دوست، محمد، نصیری، امید و غیاثی، هادی (۱۳۹۸ش). شبکه مضامین عوامل ایجاد فقر در جامعه اسلامی از آیات قرآن و احادیث اهل بیت (ع). **مطالعات قرآن و حدیث**، ۱۳ (۲۸)، ۱۵۹ تا ۱۸۷.
- ۱۶. غلامعلی، احمد (۱۳۹۲ش). اعتبارسنجی صحیفه السجادية. **علوم حدیث**، ۱۸ (۶۹)، ۳۲-۵۸.

۱۷. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق). *المصباح للكفعمی*. قم: دارالرضی.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الكافی*. تهران: دار الکتب اسلامیة.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۸ش). *بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*^(ع). تهران: المكتبة الاسلامیة.
۲۰. مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد (۱۴۰۹ق). *رياض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۶ش). *بدرود بهار*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱ش). *صهباي حضور*. اسدالله طوسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
۲۳. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق). *المکاسب المحرمة*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۴ش). *صحیفة نور*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
۲۵. وحید بهبانی، محمد باقر (بی تا). *الفوائد الرجالية، رسالة فی علم الرجال*. اصفهان: مكتبة اهل البيت^(ع).

26. Attride- Stirling, J, (2001), "Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research", Qualitative Research, Vol.1, No.3, Pp.385-405.
27. Braun, V. & Clarke, V, (2006), "Using thematic analysis in psychology", Qualitative Research in Psychology, Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101.
28. Given L.M, (2008), "the sage encyclopedia of qualitative Methods". Vol. 1-2, California: sage.

References

- The Holy Qur'an Persian trans: Mohammad Ali Rezaei Isfahani,] Qom: Dar al-Zikr Cultural Research Institute.
- Nahj al-Balagha (2019), [Persian trans: Nasser Makarem Shirazi,] Qom: Imam Ali bin Abi Talib (as).
- 1. Ebrahimifar, Ali Asghar (2006), Review of the Education System of the Book Al-Sahīfat al-Sajjādīyah, Qom: Daftar-e Aql.
- 2. Ibn Tāwūs, Ali Ibn Musa (1409 AH-A). 'Iqbāl al-'A'māl, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
- 3. Ibn Tāwūs, Ali Ibn Musa (1409 AH-B), Fath al-Abwāb bayn Zaw al-Albāb wa bayn Rab al-Arbāb, Qom: Āl al-Bayt Institute.
- 4. Ibn Fāris, Ahmad (1399 AH). Mujam Maqāyīs al-Lugha, Qom: Dar al-Fikr.
- 8. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukrim (1414 AH). Lisān al-'Arab, Beirut: Dar Sādir.
- 6. Ahmadvand, Fardin (2012), Makarem Akhlaq in Sahīfa Sajjādīyah, Qom: Za'ir.
- 7. Barzegar, Ebrahim (2013), Relationship between mysticism and politics in the book Al-Sahīfat al-Sajjādīyah, Andisheh Religious Thought Quarterly, No. 12.
- 8. Boroujerdi, Seyed Hossein (1416 AH). Al-Badr al-Zahir fī Salāt al-Jum'a wa al-Mosāfir - a version of al-Boroujardi's discussion by Sheikh Muntazeri, Qom: School of Ayatollah al-Muntazeri.
- 9. Hurr Āmilī, Muhammad bin al-Hassan (1416 AH). Wasā'il al-Shī'a, Qom: Āl al-Bayt Institute.
- 10. Rāghib Isfahānī, Hossein bin Mohammad (1983), Al-Mufradāt [Persian trans. Gholamreza Khosravi,] Tehran: Mortazawi.
- 11. Sajjad, Ali Ibn al-Hussein (as) (2012), Al-Sahīfat al-Sajjādīyah [Persian trans. Hossein Ansarian,] Tehran: Qur'an Publishing Center of the Islamic Republic of Iran.
- 12. Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim (1983), Explanation of 'Usūl al-Kafī, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- 13. Tūsī, Muhammad bin al-Hassan (1411 AH). Misbāh al-Mutahajid wa Salāh al-Muta'abbid, Beirut: Shiite Jurisprudence Foundation.
- 14. Abedi Jafari; Taslimi, Mohammad Saeed; Faqihi, Abul Hassan; Sheikhzadeh, Mohammad (2017), Thematic analysis and network of themes: a simple and efficient method to explain the patterns in qualitative data, Strategic Management Thought No. 10: 151-198.
- 15. Etratdoost, Mohammad; Nasiri, Omid; Ghiyasi, Hadi (2018), The network of themes of the causes of poverty in Islamic society from the verses of the Qur'an and the hadiths of the Ahl al-Bayt (as), Biannual Scientific Journal of Qur'an and Hadith Studies 13(28).
- 16. Gholam Ali, Ahmad (2012), Authentication of Al-Sahīfat al-Sajjādīyah, Quarterly Journal of Hadith Sciences, No. 69: 32-58.
- 17. Kaf'amī, Ibrahim bin Ali Āmilī (1405 AH). Al-Misbah, Qom: Dar al-Razī.
- 18. Kulainī, Muhammad Bin Ya'qūb (1407 AH). Al-Kāfī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- 19. Majlisī, Mohammad Bāqir (1989), Bihār al-'Anwār, Tehran: al-Maktab al-Islāmīya

20. Madani Shirazi, Seyed Ali Khan Ibn Ahmad (1409 AH). *Rīyāz al-Sālikīn fī Sharh Sahīfa Sayed al-Sājidīn*, Qom: Islamic Publications Office.
21. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2016), *Goodbye Spring!* Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
22. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2013), *Opportunity of Presence*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
23. Mousavi Khomeini, Sayed Ruhollah (1410 AH). *Al-Makāsib al-Muharamah*, Qom, Ismailian Institute.
24. Mousavi Khomeini, Sayed Ruhollah (2014), *Sahīfeh Noor*, Tehran: Imam Khomeini Organizing and Publishing Institute.
25. Vahid Behbahani, Mohammad Baqer (nd), *Al-Fawā'id al-Rijālīya*, Np.
26. Attride- Stirling, J (2001), *Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research*, *Qualitative Research*, 1(3): 385-405.
27. Braun, V. & Clarke, V (2006), *Using thematic analysis in psychology*, *Qualitative Research in Psychology*, 3(2): 77-101.
28. Given L.M, (2008), *The sage encyclopedia of qualitative Methods*. Vols. 1-2, California: Sage.

Analyzing Aspects of Jihad in Qur'anic Discourse According to the Critical Model of Norman Fairclough

Ebrahim Ebrahimi¹
Fatemeh Dastranj²

Received :2022/04/29

Accepted: 2022/09/06

DOI: 10.22051/TQH.2022.37993.3588
DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.5.5

Abstract

One of the pragmatic approaches in language that makes it possible to read religious texts as discourse is the critical discourse analysis approach. Considering the Qur'an's emphasis on the issue of "Jihad" and its relation to the concept of "war", there are many challenges in this field, including the promotion of violence and warmongering. Therefore, the analysis of the Jihad discourse in the Qur'an will provide a detailed explanation of the concept of Jihad, considering the social, cultural and value structures that the text is created in their context. Utilizing the descriptive-analytical method, this study investigates the jihad aspects based on the analysis of Fairclough's critical discourse at the three levels of description, interpretation, and explanation. It concludes that in the discourse network of Jihad in the Qur'an, considering the existing discourse system in the society of the Descendant Age, the principle of defense and fighting in the way of God is the central signifier of the discourse of Jihad that has redefined and changed a set of conceptual elements and values. The most important change is the reproduction of the power system in society and its redefinition under dual semantic and epistemic systems such as truth and falsehood, Allah and tyranny, and faith and disbelief. It defines a new value system and gives a new order to social relations. It also leads the audience to appropriate social action by changing and modifying thoughts and inner beliefs and drawing norms.

Keywords: *Holy Qur'an, Discourse Analysis, Fairclough, Verses of Jihad, Aspects of Jihad*

¹. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: ebrahimi978@atu.ac.ir

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Arak, Arak, Iran. Email: f-dastranj@araku.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۹۵-۱۱۷

تحلیل ساحت‌های مجاهدت در گفتمان قرآنی بر اساس الگوی انتقادی نورمن

فرکلاف

ابراهیم ابراهیمی^۱

فاطمه دست رنج^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶

DOI: 10.22051/TQH.2022.37993.3588
DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.5.5

چکیده:

از جمله رویکردهای کاربردشناسانه در زبان که امکان بازخوانی روشمند متون دینی را به مثابه گفتمان فراهم می‌آورد، رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی است. با عنایت به تأکید قرآن بر مسئله جهاد و ارتباطی که جهاد با مفهوم «جنگ» دارد، چالش‌های بسیاری مانند ترویج خشونت، جنگ‌طلبی و ... در این زمینه مطرح است. از این‌رو تحلیل گفتمان مجاهدت در قرآن با عنایت به ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و ارزشی که متن در بستر آن به وجود آمده، تبیین دقیقی از مفهوم مجاهدت ارائه خواهد نمود. لذا در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، ساحت‌های مجاهدت بر پایه رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در سطوح سه گانه توصیف، تفسیر و تبیین، مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه حاصل آمد که در شبکه گفتمانی جهاد در قرآن با عنایت به نظام گفتمانی موجود در جامعه عصر نزول، اصل دفاع، مقاتله و مجاهده در راه خدا، دالّ مرکزی گفتمان جهاد است که مجموعه‌ای از عناصر و ارزش‌های مفهومی را تغییر داده و بازتعریف کرده است. از مهم‌ترین این تغییرات، بازتولید مناسبات قدرت در جامعه و باز تعریف آن ذیل نظام‌های معنایی و معرفتی دوگانه‌ای همچون حق و باطل، الله و طاغوت و ایمان و کفر است که نظام ارزشی جدیدی را تعریف و ضمن تغییر بسیاری از حوزه‌های معنایی در گردش جامعه، مناسبات اجتماعی را نظمی تازه می‌بخشد. همچنین مخاطب گفتمان را با تغییر و اصلاح اندیشه و باورهای درونی و ترسیم هنجارها به سوی کنش اجتماعی مناسب در راستای نظام‌های بهنجار سوق می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تحلیل گفتمان، فرکلاف، آیات جهاد، ساحت‌های مجاهدت.

^۱ . استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). Ebrahimi978@atu.ac.ir

^۲ . دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، تهران، ایران. f-dastranj@araku.ac.ir

بیان مسئله

در رویکردهای کاربردشناسانه به زبان، نگاه به متن از زاویه تحلیل گفتمان، امکان خوانش متن را از زاویه‌ای تازه فراهم می‌آورد و این فرصت را فراهم می‌آورد که با واکاوی متن در یک فرآیند مشخص و روشمند، امکان یافتن زوایای پنهان آن فراهم آید. از جمله رویکردهای کاربردی در برخورد با متون، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است. نورمن فرکلاف^۱ در رویکرد خود علاوه بر اهمیت دادن به سطح زبانی و درونی به لایه بیرونی که متن در آن شکل گرفته است نیز توجه می‌نماید و از این رو کارکردهای اجتماعی را نیز در سطح بالاتری برای تحلیل گفتمان در نظر می‌گیرد. در این رویکرد، زمینه‌های ایدئولوژیکی و ساخت‌های قدرت در تولید گفتمان، تبیین می‌شوند و نقش تحلیل گفتمان انتقادی در این میان، تحلیل آن دسته از نشانه‌ها و ساختارهاست تا مفاهیم ایدئولوژیک را که در باز تولید ساختارهای اجتماعی مؤثر هستند، آشکار نماید (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۲۶). بازخوانی متون دینی از این منظر، با مشخص کردن ایدئولوژی حاکم و با عنایت به پیش‌فرض‌های مفهومی، بافت موقعیتی و سایر عناصر زبانی و غیر زبانی زوایای پنهان گفتمان را کشف و بازگو می‌کند.

مسئله جنگ، قتال و جهاد در طول حیات بشر، از مواضع چالش‌برانگیز بوده است که تلاش‌های بسیاری در حوزه علوم نظری و اجتماعی برای فهم و دریافت صحیح آن و نیز شرح و توضیح چرایی و چگونگی این پدیده صورت گرفته است. در قرآن کریم نیز به مسئله جهاد به طور ویژه پرداخته شده است. با عنایت به تأکیدات قرآن کریم بر مسئله جهاد و ارتباطی که جهاد با مفهوم «جنگ» دارد، چالش‌های بسیاری مانند ترویج خشونت، جنگ‌طلبی و غیره در این زمینه مطرح است. از اینرو بازخوانی روشمند آیات جهاد و ارائه تحلیل گفتمان مجاهدت در قرآن با عنایت به عوامل زبانی و فرازبانی به ما در درک حقیقت این کمک خواهد نمود. لذا به طور خاص در این پژوهش از نظرات نورمن فرکلاف و سطح‌بندی سه گانه او (توصیف-تفسیر-تبیین) در تحلیل گفتمان، بهره گرفته شده است. مطالعه موردی در این پژوهش آیات جهاد در قرآن کریم است که به دو صورت صریح و غیر صریح به حوزه دامنه معنایی جهاد، قتال، حرب و غزو مرتبط می‌شوند. آیات مصرح جهاد، دسته‌ای از آیات هستند که در آنها به جهاد نظامی با دشمنان اسلام در راه رضای خداوند سخن به میان رفته است. این آیات شامل ۲۱ آیه با ماده «جهد» و مشتقات آن و ۶۱ آیه با ماده «قتل» و مشتقات آن است که در مجموع ۸۲ آیه می‌شوند که در ۱۸ سوره از قرآن کریم وجود دارند. آیات غیر مصرح جهاد نیز آیاتی هستند که اشاره به فضای جهاد و لوازم و بسترهای آن دارند اما در هیچ یک از آنها واژگان دامنه مفهومی

جهاد به کار نرفته است. تعداد این آیات در مجموع ۸۲ آیه می باشد که این آیات هر یک عهده‌دار انتقال قسمتی از مسائل جهاد هستند و گفتمان مجاهدت در قرآن را شکل می‌دهند.

پیشینه پژوهش

در خصوص مسئله جهاد و آیات جهاد پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. به عنوان نمونه یوسف نجفی در مقاله «گستره مفهوم جهاد به مثابه قتال در اندیشه سید قطب و علامه طباطبایی» (۱۳۹۶) به دنبال برقراری ارتباط میان آیات مبنی بر عدم اکراه در پذیرش دین و آیات مبارزه و قتال با مخالفان و دشمنان دین است. همچنین مقاله «تبیین راه برد نرم افزار گرایانه جهاد در قرآن کریم» اثر محمد جانی پور و محمدرضا ستوده نیا که در آن نظریه قرآن درباره جنگ نرم جهادی از طریق معناشناسی و بررسی گونه‌های مختلف جهاد، ترسیم شده است. مقاله «تحلیل مضمونی ویژگی‌های جهاد در آیات قرآن کریم» اثر رضا احمدزاده نیز آیات جهاد را تجزیه و تحلیل مضمونی نموده است.

گرچه پژوهش‌های پیش گفته، نتایج ارزشمندی در حوزه تبیین آیات جهاد داشته‌اند اما در این میان، پژوهشی که با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی به آیات جهاد پرداخته باشد، مشاهده نگردید. از آنجا که تحلیل گفتمان انتقادی به عنوان روشی برای خوانش متن به مثابه گفتمان است و نتایج حاصل از کاربست این شیوه پژوهش می‌تواند محتوای پژوهش‌های دیگر را از منظری دیگر تایید و تقویت نموده و شبهه خشونت در دین اسلام را با روشی دیگر پاسخ دهد، تحلیل آیات جهاد و بررسی ساحت‌های مجاهدت در قرآن، محور پژوهش حاضر است.

۱- ساحت‌های مجاهدت در قرآن بر اساس الگوی گفتمانی فرکلاف

گفتمان^۱ فرآیند تولید معنا است. از تحلیل گفتمان می‌توان به مثابه ابزاری برای فهم محتوا و ساختار گفتار تولید شده (کوبلی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰۰) و کشف و تبیین ارتباط متن با کارکردهای فکری و اجتماعی بهره برد (یار محمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۳). یکی از روش‌های تحلیل گفتمان، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است. فرکلاف در رویکرد خود میان علوم اجتماعی و زبان‌شناسی ارتباط برقرار می‌کند. یعنی محدوده تحلیل گفتمان را در سطح جامعه، تاریخ و ایدئولوژی موسع می‌بیند. فرکلاف اعتقاد دارد که آنچه در تحلیل گفتمان مغفول مانده است، بازنمایی ایدئولوژیکی است. به این معنا که در مواردی در اثر «طبیعی شدگی» گفتمان،

ایدئولوژی‌ها به عدم شفافیت نیل می‌کنند و از این رو دیگر به آنها به عنوان ایدئولوژی نگاه نمی‌شود و از این رو بازنمایی ایدئولوژیک در تحلیل گفتمان انتقادی مغفول می‌ماند (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۵۰). البته برای رسیدن به این سطح از تحلیل گفتمان باید از دو سطح توصیف و تفسیر عبور کرد. از این رو در تحلیل گفتمانی انتقادی فرکلاف سه سطح مد نظر قرار گرفته است. سطح توصیف که در آن ساخت‌شناسی و معناشناسی در سطح واژگانی و تا حدودی کاربردشناسی زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. در سطح تفسیر با عنایت به بافت موقعیت و عوامل بینامتنی، تحلیل گفتمان پیش می‌رود. در نهایت در سطح سوم، به توضیح تولید چنین متنی پرداخته می‌شود که در واقع همان تبیین است. در این سطح متن در ارتباط با عوامل تاریخی، جامعه‌شناختی، ایدئولوژیک و زمینه اجتماعی دانش‌ها و فرهنگ‌های جاری، تبیین می‌شود (Fairclough, 2001, 91-117). کارکرد «ایدئولوژیک» گفتمان یکی از اصولی است که در تحلیل گفتمان انتقادی در نظر گرفته می‌شود (Schiffrin & the others, 2005, 353). بنابراین رویکرد فرکلاف در تحلیل گفتمان، از جمله روش‌های کیفی است که گفتمان را در سه لایه متن، بافت موقعیت و بافت اجتماعی و ایدئولوژیک، پردازش می‌کند.

در ادامه به بررسی گفتمان مجاهدت در قرآن در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین می‌پردازیم؛ با عنایت به این که ذکر تمام آیات مورد مطالعه از حوصله مقاله خارج است، تنها به آیاتی اشاره می‌شود که مقصود ما را از مبحث مورد نظر برآورده سازد، با این حال، بررسی‌ها و نتایج به دست آمده ناظر به تمامی آیاتی است که به صورت مصرّح و غیر مصرّح، گفتمان مجاهدت را در قرآن شکل داده‌اند.

۱-۱- گفتمان مجاهدت در قرآن در سطح توصیف

نخستین سطح بررسی در تحلیل گفتمان انتقادی، سطح زبانی است. فرکلاف در این سطح، ارزش‌های تجربی کلمات، روابط معنایی متن را در نظر می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰-۱۷۲). لذا در واکاوی سطح توصیف، نخستین گام بررسی دامنه مفهومی آیات جهاد و واژگان کلیدی است که شبکه گفتمان جهاد را شکل می‌دهند. جهاد از ریشه «جهد» چیز اندکی است که انسان با آن زندگی سختی را می‌گذراند و «الجهد» رسیدن به غایت امری با تلاش است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸۶). برخی «جهد» و «جهد» را تلاش انسان در بالاترین حد قوت و طاقت، معنا کرده‌اند (ابن درید، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۲۵۹). ازهری «الجهد» را غایت و «الجهد» را طاقت معنا می‌کند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۶). بنابراین معنای این واژه «بذل الطاقة و السعي البلیغ الی أن ینتهي النهایة الممكنة و ینبغ غایة وسعه» است و تفسیر آن به وسع، طاقت، مشقت، نهایت، غایت و غیره از لوازم معنای آن است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۱۵۰). در تعریف اصطلاحی واژه جهاد نیز می‌توان گفت

«الجهاد بذل النفس و المال و الوسع فی اعلاء کلمة الاسلام و اقامة شعائر الایمان» (نجفی، ۱۴۱۳ ج ۲۱، ص ۳). همچنین «جهاد عبارت است از بذل جان و مال به طریقی مخصوص برای جنگ با مشرکان و یا افراد یاغی در راه اعتلای کلمه اسلام» (جبعی عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۹). بنابراین در اصطلاح به کوششی که همراه با بذل جان و مال برای مقابله و مبارزه با دشمنان دین خدا و در راه خدا و اسلام صورت می‌پذیرد، جهاد گفته می‌شود.

شاید بتوان نزدیک‌ترین واژه به معنای جهاد را واژه «حرب و محاربه» دانست. اشتقاقیات این ریشه در ۱۱ آیه قرآن بکار رفته است. «حَرْب» نقیض «سَلَم» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۱۳). راغب اصل این واژه را تاراج و ربودن غنائم در جنگ می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۶۴). در واقع حرب همان شدت عمل است. این واژه زمانی که در باب مفاعله به صورت محاربه به کار می‌رود، استمرار و تداوم را می‌رساند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۱۵). تفاوت اساسی حرب با جهاد در اصول و روش آنهاست. منظور از حرب جنگی است که فرد قصد ستیزه با خدا و رسول خدا را دارد (قاسم‌پور و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴).

واژه پرکاربرد دیگر در این دایره مفهومی، قتل است. ماده «قتل» ۱۷۰ بار در ۳۳ سوره و در ۱۲۲ آیه در قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۵۳۳-۵۳۶). اصل واژه «قتل» به معنای ازاله روح از بدن، همانند موت است؛ ولی بنا به اعتباری اگر کسی متولّی ازاله روح باشد، لفظ «قتل» و به اعتبار از دست رفتن حیات، لفظ «موت» به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۵۵). در تفاوت جهاد و قتل می‌توان گفت که قتل منحصراً بر برخورد نظامی دلالت می‌کند و عبارت است از مهیا شدن برای رویارویی نظامی و کشتن و کشته شدن، اعم از این که در نتیجه این امر واقعاً هم کسی کشته شود یا نشود؛ "وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا" (نساء: ۷۴). اما جهاد مفهومی وسیع‌تر از قتل دارد. از این رو در لغت، تعبیر قتل با مال نداریم و قتل فقط با جان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷-۲۳۹). قتل در قرآن کریم لزوماً در معانی مقدس و به معنای جهاد به کار نرفته است، بلکه به جنگ‌ها و اقدام‌های نظامی کفار و مشرکان در مقابل مسلمانان نیز اطلاق شده است. اما در برخی موارد با «جهاد» مترادف است و این مترادف از قید «فی سبیل الله» فهمیده می‌شود (اکبری و شیرین کار، ۱۳۹۵، ص ۴۸). در تکمیل این دایره مفهومی می‌توان به واژه «غزو» هم اشاره نمود. از ریشه «غزو» در قرآن کریم فقط یک کاربرد را در آیه ۱۵۶ سوره آل عمران مشاهده می‌کنیم. در معنای این واژه آمده است که «غزا الشیء غَزَوْا: أَرَادَهُ وَ طَلَبَهُ» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۸). از این رو «الغزو» خروج برای محاربه با دشمن است که چنین کسی را «غازی» گویند و جمع آن «غُزَاةٌ وَ غُزَى» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۰۶). معنای دقیق‌تر آن است که غزو

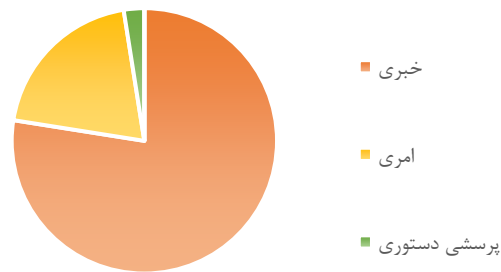
در اصل، درخواست عمل است و به معنای مطلق اراده و قصد نیست، بلکه در معنای قصد همراه با عمل به کار می‌رود که از مصادیق آن، حرکت به سوی دشمن و اراده جنگ با آنهاست (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۲۶۸). پس واژه غزو با آن بخش از معنای واژه جهاد که جهاد مسلحانه و نظامی است قرابت معنایی دارد.

۱-۱-۱- تحلیل بار ارزشی واژگان در سطح توصیف

فرکلاف واژگان را دارای سه ارزش تجربی، رابطه‌ای و بیانی می‌داند. ارزش‌های تجربی در واقع همان بازنمایی جهان طبیعی از دید ماتن است که اثرات ساختی آن در دانش و اعتقادات بروز می‌یابد. ارزش‌های رابطه‌ای بر روابط اجتماعی که در گفتمان به اجرا در می‌آید تأکید می‌کنند و ارزش‌های بیانی نیز با فاعل‌های دخیل در گفتمان و هویت‌های اجتماعی سر و کار دارند. در بررسی دامنه مفهومی آیات جهاد مشخص گردید که مفاهیم جهاد و قتال زمانی که با عبارت «فی سبیل الله» مقید می‌شوند، بار ارزشی تازه‌ای می‌یابند. این قید به دفعات در آیات جهاد به کار رفته تا بر ارزش تجربی جهاد در راه خدا و قتال در راه خدا تأکید کرده و روابط اجتماعی تازه‌ای را بر مبنای اعتقادات جدید تعریف نماید و هویت‌های اجتماعی‌ای را به فاعلان گفتمان نسبت دهد. در مجموعه آیات، عبارت «فی سبیل الله» همراه با ساخت‌های مختلف از ریشه‌های «قتل» (۱۸ بار)، «جهاد» (۳ بار)، «هجر» (۲ بار)، «نفاق» (۱ بار) و «صوب» (۱ بار) همراه شده است و بار ارزشی را به وجود آورده است. به گفته فرکلاف هر یک از ویژگی‌های صوری ممکن است که به طور همزمان واجد دو یا سه ارزش باشند (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲). این امر را در ارتباط با قید «فی سبیل الله» در آیه ۷۶ سوره مبارکه نساء مشاهده می‌کنیم: "الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا". دوگانه ایمان و کفر و نیز الله و طاغوت صف‌بندی و جهت‌دهی به باورها و اعتقادات و نیز شکل‌دهی به روابط اجتماعی و تعیین هویت مشارکین گفتمانی را روشن می‌سازد. در آیات جهاد فاعل‌های گفتمانی و کسانی که در جهاد و قتال شرکت می‌کنند مشخص می‌شوند و نوع برخورد و مواجهه با گروه‌های مختلف بیان می‌شود و روابط اجتماعی را شکل می‌دهد. برای مثال از ایجاد صلح میان دو گروه مؤمنان سخن گفته می‌شود و یا به قتال در برابر کسانی که تعدی کرده‌اند، فرمان داده می‌شود. در هر دو سوی این جبهه‌بندی‌ها نیز با بیان دلیل مقاتله و ضرورت و اهمیت آن و نیز با بیان ثواب و عقاب شرکت کنندگان در جهاد و متخلفین از جهاد و مواردی از این دست، محتوای گفتمان بر پایه ارزش‌های تجربی شکل می‌گیرند که خود در سامان‌دهی به کلیت گفتمان مجاهدت در قرآن سهیم هستند.

لازم به ذکر است مفهوم وجهیت، مفهومی مهم برای ارزش‌های رابطه‌ای و بیانی است. اگر مسئله اقتدار یکی از مشارکین در رابطه با دیگران مطرح باشد، وجهیت رابطه‌ای است و اگر مسئله اقتدار گوینده یا نویسنده در رابطه با احتمال یا صدق بازنمایی واقعیت مطرح باشد، با وجهیت بیانی سر و کار داریم (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳). وعده‌ها، وعیدها، سوگندها، و نیز امر و نهی‌هایی که در آیات جهاد مطرح می‌شود کنش‌هایی است از سوی مرجعی قدرتمند که کنش‌ها و توانش‌های مخاطبان گفتمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این عبارات دارای وجهیت رابطه‌ای هستند. نمونه‌ای از آن را می‌توان در آیه ۱۹۵ سوره آل عمران مشاهده نمود. در ارتباط با وجهیت بیانی نیز می‌توان به کاربرد واژه «عسی» در چند آیه از مجموع آیات جهاد اشاره کرد. برای نمونه در آیه ۸۴ سوره نساء "فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفَ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا"، درباره برطرف شدن گزند کافران از رسول و مؤمنان اظهار امیدواری می‌کند. البته باید در نظر داشت که تعبیر «عسی»، «لعل» و «لیت» درباره خداوند، برآمده از مقام فعل اوست و با پدیده‌های هستی، که ممکن‌اند، پیوند دارد نه ذات او. بنابراین نشان حال مخاطب است و بر امید یا ایجاد آن دلالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۳۷).

در تحلیل کنشگران و کنش‌پذیران حوزه جهاد نیز اوامر، نواهی و خطاب‌ها در تکمیل گفتمان مجاهدت و به جهت بیان صریح احکام و حدود است. در ساختار متن، برای جهت‌دهی به مسیر جهاد و مقاتله از افعال امر و نهی نظیر: جَاهِدُوا، قَاتِلُوا، اقْتُلُوهُمْ، اُخْرِجُوهُمْ، خُذُوا حِذْرَكُمْ، فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، لَا تَعْتَدُوا، لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَلَا تُولُّوهُمْ الْاُدْبَارَ، وَ لَا تَنَازَعُوا و ... استفاده شده است. اما وجه غالب جملات و عبارات در آیات جهاد جملات خبری است که جهت اظهار کردن، شرح، توصیف، تعلیل، اعلام، نقل قول و غیره بیان شده‌اند.



گفتمان مجاهدت در قرآن، گفتمان امری و نهی‌ای صرف نیست و بلکه در بخشی از آن توانش عاطفی و حسی-ادراکی مشارکین گفتمانی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. در کنار این گفتمان امری و نیز گفتمان حسی-عاطفی، تعلیل‌ها، تشریح‌ها و تبیین‌هایی صورت می‌گیرد که در شکل‌دهی به نظام گفتمانی جهاد در قرآن کمک می‌نماید.

۲-۱- گفتمان مجاهدت در قرآن در سطح تفسیر

فرکلاف سطح «تفسیر» را مرکب از محتویات متن به همراه ذهنیت مفسر می‌داند که منظور همان پیش فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها و دانش زمینه‌ای است که مفسر در برخورد با متن و برای دریافت معنای متن، از آنها بهره می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵). در واقع در مرحله تفسیر، بافت موقعیت، در تعیین معنا نقش برجسته دارد (آقا گل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹).

در سطح توصیف روشن شد تعبیر «فی سبیل الله» از جمله قیودی است که در گفتمان مجاهدت در قرآن به دفعات تکرار شده است. مقید شدن دو مفهوم قتال و جهاد به «فی سبیل الله» می‌فهماند که منظور از تشریح جهاد در اسلام، سلطهٔ دین الهی که مایه صلاح دنیا و آخرت مردم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۴). در واقع عبارت «فی سبیل الله» هدف از جهاد و قتال را نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۱۸۴). تکرار این قید که خود نشان از اهمیت آن در گفتمان مورد بحث است، منجر به باز تولید یک نظام ارزشی تازه می‌شود. مخاطبان اولیه این گفتمان اعرابی با خصلت جنگاوری و شجاعت در پیکار بوده که بنا به خصوصیات جاهلی این خصلت‌ها به گونه‌ای محرّف و افراطی در راستای غارت و چپاول نمود داشته است؛ اما در نظام ارزشی و مفهومی قرآن که نظام اعتقادی و رفتاری اسلام را شکل می‌دهد، گفتمان تازه‌ای شکل می‌گیرد که قتال و جهاد را سمت و سو می‌دهد. محوریت این نظام ارزشی «الله» است و سبیلی که به «الله» منتهی می‌شود. در تکمیل این گفتمان و شبکه مفاهیمی که بار ارزشی و ایدئولوژیک دارند، مجاهد و مقاتل فی سبیل الله دارای هویت می‌شود؛ آنها کسانی هستند که الله مشتری آنهاست و اوست که مال و نفسشان

را به بهای جنت از آنان می‌خرد. همچنین اطلاق صفت «حی» به کسی که در راه خدا کشته شده است، تعریف یک مفهوم ارزشی جدید است؛ "و لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ" (بقره: ۱۵۴). از نهی‌ای که در ابتدای جمله آمده است مشخص می‌شود که تا پیش از این چنین نگاهی وجود نداشته است و پس از این باید پذیرفت آن که در راه خدا کشته می‌شود، دارای حیات است. در واقع در گفتمان جدید یکی از مزیت‌های مقاتله در راه الله، احیاء پس از شهادت و موت ظاهری است. این نظام ارزشی در آیات ۱۶۹ تا ۱۷۱ سوره آل عمران هم ترسیم می‌شود و احوالات کسانی که در راه خدا به قتل رسیده‌اند و وضع جدید آنها نیز تشریح می‌شود.

با عنایت به اینکه گفتمان به واسطه ساختارها شکل می‌گیرد و در شکل‌دهی مجدد ساختارها و در باز تولید و تغییر آنها نیز سهم دارد (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۹۶). از این رو با تعریف مفاهیم ارزشی تازه نظام هنجار و نا به هنجار نیز باز تعریف می‌شوند و به کنش‌های اجتماعی جهتی تازه می‌بخشند. از جمله نظام‌های نا به هنجار اعراب جاهلی استفاده از قدرت پیکار و جنگاوری در حمایت از فردی از قبیله بود. در نظام قبیله‌گرایی این امری پسندیده محسوب می‌شود اما این امر تا جایی پیش می‌رفت که اگر عضو قبیله ظالم و خطاکار نیز بود از او دفاع می‌کردند، این حمیت و عصبیت جاهلی نظامی نا به هنجار بود که در دایره گفتمانی قرآن صورتی تازه می‌یافت. حال آن کنش‌های اجتماعی، ساختی تازه می‌یافتند و در قالب مسئولیت‌های اجتماعی مطرح می‌شدند؛ "وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا" (نساء: ۷۵). مشارکین گفتمانی برای شرکت در مقاتله و دفاع از کسانی که به استضعاف کشیده شده‌اند مورد سؤال قرار می‌گیرند. کسانی که توان مقاتله دارند باید بدانند که در برابر کسانی که ضعیف واقع شده‌اند، مسئولند و باید آنها را از این وضع برهانند. در آیه ۱۳ سوره توبه سطح این مسئولیت اجتماعی بالاتر می‌رود و مخاطب درباره مسائل مهمی مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ "أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَوُكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ أَخَشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَهَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ". این آیه مسلمان‌ها را تحریک می‌کند به اینکه با مشرکین بجنگند و برای اینکه تحریکشان کند، آن جرائمی را که مشرکین مرتکب شده و خیانت‌هایی که نسبت به خدا و حق و حقیقت روا داشته‌اند و نیز خطاهایشان را در رابطه با عهدشکنی و یا تلاش برای اخراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و غیره را خاطر نشان می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۱۳). در مجموع این آیه، مخاطب در قالب پرسشی به مقاتله با دشمن و نترسیدن از ایشان ترغیب شده و برای تکمیل این ترغیب و تشجیع شدن، وعده عذاب دشمن و نصرت مسلمانان نیز به ایشان داده می‌شود.

پادشاه‌های دنیوی و اخروی نیز بخشی دیگر از نظام ارزشی جدید را می‌سازد. بخشی از گفتمان مجاهدت در قرآن در پی بیان پادشاه‌های مجاهدان فی سبیل الله است؛ "وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا" (نساء: ۷۴). «در این آیه و چند آیه دیگر که به دنبال آن می‌آید افراد با ایمان با منطق مؤثر و هیجان‌انگیزی دعوت به جهاد در راه خدا شده‌اند. با توجه به اینکه این آیات در زمانی نازل شد که دشمنان گوناگونی از داخل و خارج، اسلام را تهدید می‌کردند، اهمیت این آیات در پرورش روح جهاد در مسلمانان روشن‌تر می‌گردد» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۴: ۷). طبق این آیات کسانی که در راه خدا قتال می‌کنند چه بکشند و چه مغلوب شوند، برای ایشان اجر عظیمی است. باز تعریف مفاهیم تازه و جهان‌بینی نو، در مخاطب ایجاد انگیزه می‌کند. «نقش اصلی در روش تربیتی انذار و تبشیر مربوط به جنبه انگیزش در انسان و در پی آن ایجاد رفتاری نو با میل و رغبت است» (شاملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). همچنین در آیاتی که از عاقبت گروهی سخن به میان می‌آید، فشارهای عاطفی تولید شده در گفتمان، بر مخاطب تأثیر گذاشته و او را برای رسیدن به حسن عاقبت، تحریک و تشویق کرده و یا برای دور ماندن از سوء عاقبت، تحذیر می‌کنند. این چنین توانش مخاطب گفتمان تحت تأثیر قرار گرفته و با ایجاد حس، زمینه برای انجام کنش اجتماعی و فعل بیرونی که مدنظر تولید کننده گفتمان است، فراهم می‌شود.

این پادشاه‌ها و عقاب‌ها در قالب وعده‌ها و وعیدها و نیز سوگندها در آیات جهاد از سوی مرجعی قدرتمند صورت می‌گیرد و کنش‌ها و توانش‌های گفته‌یابان و مخاطبان گفتمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. نمونه بارز چنین تأثیری را می‌توان در امدادهای غیبی و نصرت‌هایی مشاهده کرد که در خلال آیات جهاد به آنها اشاره شده است. در واقع در این نظام ارزشی جدید، سنت امداد و نصرت الهی شامل حال مجاهدان فی سبیل الله می‌گردد. در این جا هم توانش مخاطب زمان نزول تحت تأثیر قرار می‌گیرد و هم کسی که پس از آن و در دوره‌های بعد مخاطب این گفتمان قرار می‌گیرد، درگیر حسی مشترک می‌شود. گویی یک جریان حسی میان کسانی که به این نصرت دست یافته‌اند و نیز مخاطبان امروزی گفتمان به وجود می‌آید. برای نمونه در آیات ۱۲۳، ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران نصرت الهی در جنگ بدر بیان می‌شود که خداوند با سه هزار فرشته سپاه مسلمانان را یاری نمود. همچنین در آیه ۱۵۴ سوره آل عمران از آرامشی یاد می‌کند که در قالب خوابی سبک، مسلمانان را فرا گرفت تا غم و خوف آنها در میانه جنگ احد کاهش یابد. البته این نصرت الهی دارای یک حد است؛ یعنی مسلمانان تا جایی شامل نصرت الهی می‌شوند که دچار تنبلی و یا اختلاف در امور نشوند؛ "...حَتَّىٰ إِذَا فَاشَلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ..."(آل عمران: ۱۵۲). در صورت بروز سستی، نزاع و نافرمانی، زمینه سلب این نعمت به وجود می‌آید. اما در انتهای آیه از عفو و بخشش صحبت می‌کند تا مخاطب دلسرد نشود.

مفاهیم ارزشی «ایمان به الله» و «هجرت» نیز در کنار «جهاد و قتال فی سبیل الله» نظام سه‌گانه‌ای از ارزش‌ها را می‌سازد که نظام گفتمانی جهاد در اسلام و قرآن را کامل می‌کند؛ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (بقره: ۲۱۸). در این آیه سه گانه ایمان، هجرت و جهاد در راه خدا مطرح می‌شود. در این گفتمان تازه مفهوم ایمان، هجرت و جهاد دارای ارزش مفهومی جدیدی هستند که در نظام ارزشی اسلام معنا دارد، این نظام ارزشی جدید در جامعه به مفهوم امیدواری منتج می‌شود. «رجاء همان امیدواری است و اثر رجاء گرایش و طلب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۵۷۱). از این رو جامعه در اثر امتثال به این سه گانه، به رحمت خداوند امیدوار شده و به این نظام ارزشی گرایش می‌یابد. در تکمیل این گفتمان می‌توان به آیات متعددی اشاره نمود که آیه ۱۹۵ سوره آل عمران یکی از آنهاست. "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ". این نظام‌های ارزشی جدید نه تنها در بافت موقعیتی اعراب جاهلی گفتمان جدیدی را باز تولید کرده است، بلکه با توجه به گفتمان فرا عصری و فرا نسلی قرآن، در ادوار پسینی نیز هر کس مخاطب این گفته قرار بگیرد، در چارچوب این ساخت اجتماعی جای خواهد گرفت و در صورت برتافتن کنش‌های مذکور به عاقبت تشریح شده دست خواهد یافت. فراگیری گفتمان جهاد در قرآن و باز تعریف نظام ارزشی جدیدی که در مقابل ساختارهای تعریف شده‌ای که اجتماع و کنش‌های اجتماعی را شکل می‌دهد را در آیه ۲۴ سوره توبه می‌توان دید؛ در این گفتمان مجموعه‌ای از نظام‌های ارزشی چون اجداد و نیاکان، خانواده و عشیره، اموال و تجارت و غیره در مقابل حب به الله، رسول و جهاد در راه خدا قرار می‌گیرد. در این جا صورت‌بندی‌های جدیدی تعریف می‌شود و روابط فردی و اجتماعی شکل تازه‌ای می‌یابند. کارکرد گفتمان در اینجا تولید حوزه‌های ارزشی و معنایی جدیدی است که مناسبات اجتماعی را نظمی تازه می‌بخشد. تغییر و اصلاح اندیشه و باورهای درونی در نهایت مخاطب گفتمان را به سوی کنش اجتماعی مناسب سوق می‌دهد.

همان گونه که در سطح توصیف مشخص شد، مجاهده، مقاتله و محاربه اموری هستند که دو سویه دارند. جهاد در معنای مسلحانه و صورت نظامی آن در قرآن با غیریت‌سازی همراه است. از این رو دوگانه مسلمانان و کافران، مؤمنان و مشرکان، مؤمنان و منافقان مطرح می‌شود. تقابل میان این سویه‌های گفتمانی به کل جریان جهت داده و مسیر آن را شکل می‌دهد. در این جا تقابل میان دو گروه، دو نوع رفتار، دو نوع عاقبت و ... است. روشن‌ترین آیه‌ای که این تقابل دوگانه را روشن می‌سازد در آیه ۷۶ سوره نساء آمده است؛ "الَّذِينَ

ءَامِنُوا يُقَاتِلُون فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا". در این آیه دو پارادایم در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. واژه «يُقَاتِلُونَ» در هر دو پارادایم مطرح شده، اما آن چه در این امر تمایز و تقابل ایجاد می‌کند، قید «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» و «فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ» است. این گونه گروه مؤمنان در مقابل کافران قرار می‌گیرند. این نظام دو قطبی بین مؤمن و منافق هم شکل می‌گیرد. اصلاً یکی از کارکردهای امر به جهاد را می‌توان تشخیص مؤمن از منافق دانست؛ "وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتَيِّ الْجَمْعَانِ فَبَيَّضَ اللَّهُ وَ لَيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ - وَ لَيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ" (آل عمران: ۱۶۶-۱۶۷). البته این نظام دو قطبی درون پارادایم اسلام هم میان مجاهدان و قاعدان برقرار است؛ "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الْأَرْصِ وَ الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا" (نساء: ۹۵). همچنین ممکن است منازعات درون پارادایمی میان دو گروه از مسلمانان در بگیرد؛ "وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أفسطُوا إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (حجرات: ۹). گفتمان پیشنهادی در این صورت بر قراری «صلح» میان دو گروه است، مگر این که گروهی تعدی و تجاوز نماید که در آن صورت باید با آن گروه مقاتله نمود تا به سوی امر الهی بازگردد و در نهایت صلح و عدل و قسط میان ایشان برقرار شود. گفتمان صلح در منازعات برون پارادایمی مطرح نیست، مقاتله با دشمن بیرونی تا جایی است که آنها دست از قتال بردارند و فتنه پایان پذیرد؛ "وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً..." (بقره: ۱۹۲).

۳-۱- گفتمان مجاهدت در قرآن در سطح تبیین

سطح نهایی تحلیل گفتمان انتقادی، «تبیین» است. در این مرحله با توجه به نتایج سطوح قبلی، گفتمان به عنوان کنش اجتماعی در نظر گرفته می‌شود تا مشخص شود که ساختارهای اجتماعی چگونه به گفتمان تعیین می‌بخشند. از سوی دیگر نتایج بررسی در سطح تبیین مشخص می‌کند که گفتمان تولید شده چه تأثیراتی از قبیل حفظ یا تغییر در ساختارها و نهادهای اجتماعی که متن در بستر آنها شکل گرفته می‌گذارد (Fairclough, 2001, 163).

در سطح تفسیر مشخص شد، گفتمان مجاهدت در قرآن به باز تعریف ساختارهای مفهومی و ارزشی تازه‌ای در زمان نزول و به تبع آن در ادوار پسینی انجامید و بسیاری از حوزه‌های معنایی جاری در جامعه را تغییر داد. مهم‌ترین این تغییرات باز تولید مناسبات قدرت در جامعه است. رویکرد انتقادی تلاش دارد تا نقش تأثیرات گفتمانی در مناسبات قدرت در جامعه را آشکار نماید تا با عنایت به نتیجه تحلیل گفتمان انتقادی شرایط ایجاد تغییر فراهم گردد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵)، لذا از جمله عناصر و گزاره‌های مؤثر در شکل‌گیری گفتمان جهاد، وجود دشمن بیرونی، لزوم دفاع، حفظ بقاء، حفظ کیان عقیدتی و سرزمینی است. دفاع ذاتی هر موجود زنده است. مسلمانان و در سطح بالاتر، جامعه اسلامی به مثابه یک موجود زنده، در برابر تهاجم به دفاع نیاز دارد. از این رو «دفاع» یکی از دال‌های مرکزی گفتمان مجاهدت در قرآن است که مناسبات قدرت را تنظیم کرده و به آن شکل می‌دهد. بیان حکم وجوب قتال در آیه ۲۱۶ بقره آمده است؛ «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ». «لفظ کتابت در مقام تشریح ظهور در وجوب دارد، مگر آن که دلیلی از خارج مانع ظهور و موجب انصراف از آن گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۵۴۳). آن چه در گفتمان قتال اهمیت دارد و به آن امر می‌شود مقید شدن قتال به قید «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» است. از سوی دیگر نظام دو قطبی نیز ترسیم می‌شود، قتال با کسانی است که آنها نیز قصد مقاتله دارند. همچنین در گفتمان قتال باید میان مقاتله و تعدی و تجاوز نیز تمایز قائل شد و دانست که در اجرای این امر نباید تعدی صورت گیرد؛ «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰). این مفاهیم در تکمیل شبکه گفتمانی مجاهدت در قرآن دخیل هستند. در آیات متعددی سایر شئون گفتمان جهاد و قتال در قرآن روشن می‌شود، مانند مقاتله نکردن در مسجد الحرام یا مقاتله نکردن در ماه حرام، و یا این که شرکت در جهاد بر چه کسانی واجب نیست و عذر چه کسانی پذیرفته است و غیره. همچنین مشخص می‌شود تا زمانی باید قتال صورت گیرد که بساط فتنه جمع شود «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (انفال: ۳۹). «این آیه حکمت قتال را مشخص می‌کند. قتال و جنگ اسلامی، با هدف تسلط صورت نمی‌گیرد، بلکه به جهت اقامه حکم الهی و ممانعت از برز فتنه و تسلط نامشروع است. در حالی که دین همان سلطه شرعی است که از ایمان به الله و اقامه حق استمداد می‌گیرد و بر پایه آزادی انسان‌ها است» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۵۶). و این همان دین باقی است و این مانایی در انحصار دین الله است. در سوی دیگر، مشرکانی که این انحصار را بر نمی‌تابند و همواره با مسلمانان قتال می‌کنند تا مسلمانان از دین خود مرتد شوند؛ «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا» (بقره: ۲۱۷). مشابه همین مضمون در آیه ۸۹ سوره نساء هم آمده است؛ «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً». اما در آنجا از موضعی برتر به کسانی که به خداوند ایمان دارند و قدرت

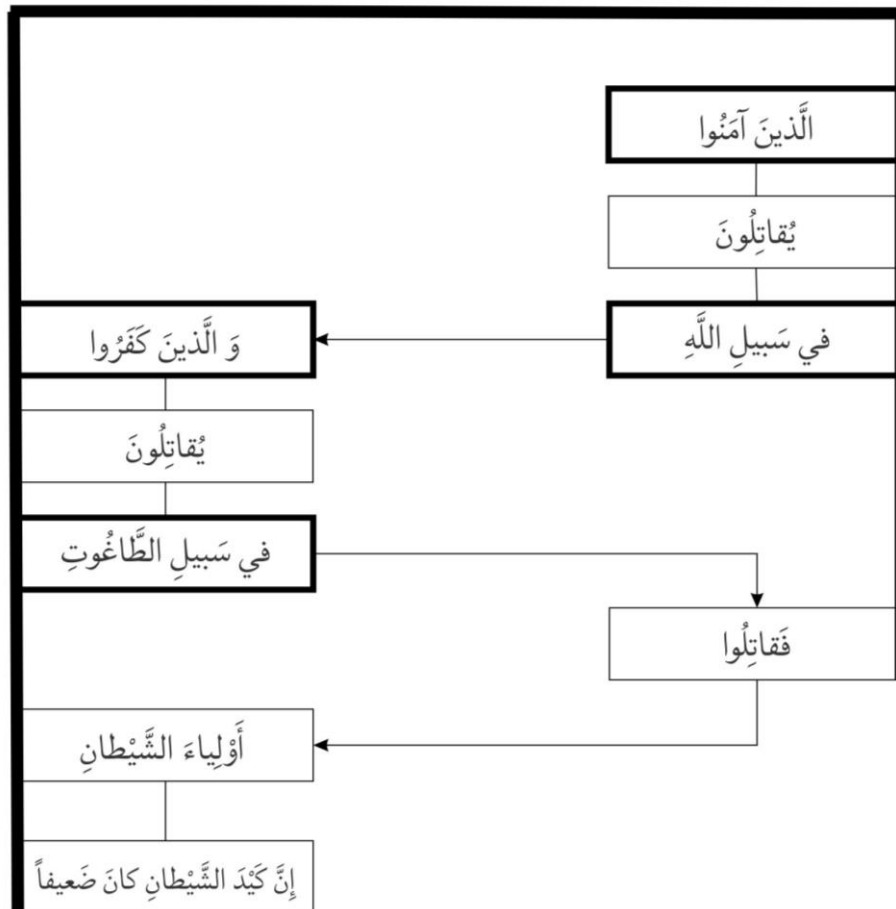
او را پذیرفته‌اند، امر می‌شود که ولایت چنین گروهی را نپذیرند؛ "فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ" تا زمانی که آنها به سوی خدا هجرت کنند. «در واقع در این آیه مراد از "فَإِنْ تَوَلَّوْا" اعراض از مهاجرت است و این گفته اندازی است قبل از مؤاخذه کردن. به این معنی که اگر حکم مهاجرت و عدم اتخاذ ولی به ایشان ابلاغ شد و آنها از این حکم اعراض کردند، باید ایشان را گرفت و قتل رساند "فَخَذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُكُلًا وَ لَا نَصِيرًا" (ابن عاشور، ۱۴۲۰ه.ق، ج ۴، ص ۲۱۱). با تأکیدی که در انتهای آیه با آمدن واژه ولی و نصیر صورت می‌گیرد، به وضوح عدم پذیرش سلطه و تسلط کافران مطرح می‌شود.

بنابراین تبیین نظام ارزشی جهاد در قرآن به باز تعریف ساختارهای قدرت در جامعه می‌انجامد و کنش‌های اجتماعی را سامان می‌دهد. در رابطه با جهاد مسلحانه و نظامی، سطح این کنش‌ها از دفاع ابتدایی تا قدرت بازدارندگی افزایش می‌یابد. در سطح دفاع ابتدایی اذن مقاتله به کسانی داده شده که ابتدائاً مورد ظلم قرار گرفته‌اند؛ "أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ" (حج: ۲۹). اما در آیه ۶۰ سوره انفال از کسب آمادگی سخن گفته می‌شود؛ "وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَ مِّن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ" «پیام آیه امر عامی است به مؤمنان که در قبال کفار به قدر توانایی‌شان از تدارکات جنگی که به آن احتیاج پیدا خواهند کرد تهیه کنند، به مقدار آنچه که کفار بالفعل دارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۱). در واقع به مسلمانان امر می‌شود که آمادگی لازم برای مقابله را کسب نمایند. با توجه به قید "مِن قُوَّةٍ وَ مِّن رِّبَاطِ الْخَيْلِ" این آمادگی یک آمادگی رزمی و نظامی است که خود نشان از بازدارندگی دارد. این بازدارندگی از طریق سازماندهی عده و عده فراهم می‌شود. «در این آیه خدای متعال به دو موضوع امر می‌کند. یکی تهیه (اعداد) جمیع اسباب و قوای لازم به قدر استطاعت و دیگری نظم دادن به سپاهیان (رباط الخیل) که در مرزها و حدود سرزمینی و یا در سرزمین دشمن متخاصم قصد مقابله دارند» (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۶۱). در تکمیل این گفتمان، آیاتی که از نحوه برخورد و مواجهه با مشرکان، کافران و محاربان سخن می‌گوید سطح کنش‌های اجتماعی را روشن می‌سازد. مانند آیه ۳۳ سوره مائده که درباره محاربان با الله و رسول سخن می‌گوید. گوینده در این گفتمان با اعلام‌هایش در پی ایجاد شرایط تازه‌ای است که مناسبات قدرت را تنظیم می‌کند. با توجه به آن چه در سطح توصیف در معنای حرب و محاربه بیان شد، این نوع از مواجهه، شدت عمل و نیز استمرار را می‌رساند. این گروه در سطحی از مواجهه قرار دارند که به طور مستقیم با الله و رسول به ستیزه برخاسته‌اند. توانش چنین گروهی توسط احکامی که قدرت بازدارندگی ایجاد می‌کند، باید مهار شده و کنترل گردد. بیان حکم در این آیه "أَنْ يُقَاتِلُوا أَوْ يَصَلُّوا أَوْ يَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَ أَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ" با عملی که گروه مقابل مرتکب آن شده، متناسب است. «چنین گروهی از حق و عدل

تعدی کرده‌اند و امام جامعه که اقامه عدل و حفظ نظام جامعه را بر عهده دارد، باید با آنها مقاتله نماید (مراغی، بی تا، ج ۶، ص ۱۰۵). در اثر کارکرد گفتمان تولید شده در این آیه به نوعی از یک پسا کنش باز دارندگی دست خواهیم یافت، به گونه‌ای که آنها از این عمل باز بمانند. این امر با توجه به آیه ۳۴ واضح تر می‌گردد؛ "إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ". با این استثنائی که در قالب کنش اظهاری بیان شد، روشن می‌گردد که هدف، اجرای آن احکام نیست، بلکه هدف جلوگیری از فساد گروهی در زمین و از آن سو، حفظ جان و مال و ناموس گروه مقابل است. این باز دارندگی و جلوگیری نمودن از طریق بیان آن احکام و فرمان‌ها صورت می‌گیرد. اعلام حکم خود می‌تواند یک عامل باز دارندگی باشد. در واقع مخاطب را هشدار می‌دهد که از آن عمل بر حذر باشد. در آیه ۵۶ و ۵۷ سوره انفال هم این گفتمان دیده می‌شود؛ "الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لَا يَتَّقُونَ - فِيمَا تَثَقَّفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدَّكَّرُونَ". در این آیه به مسلمانان امر می‌شود به گونه‌ای به کافران و یا کسانی که نقض عهد کرده‌اند هجوم بیاورند که در دل ایشان رعب ایجاد شود. کافرانی که در آیه ۵۵ سوره انفال «بدترین جنبنندگان» معرفی شده‌اند. در این آیه نیز واژه «حرب» مشاهده می‌شود. پس این نوع مواجهه نیز در نسبت با کسانی است که قصد ستیزه‌جویی دارند. از این رو شدت امری که در "فَشَرَّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ" وجود دارد، در واقع در پی بیان یک پسا کنش باز دارندگی و نوعی عبرت‌گیری است، که خود به تنظیم مناسبات قدرت می‌انجامد. «دینی که بخواهد پا برجا باشد ناگزیر از داشتن چنین هیبت و قوت است. به گونه‌ای که بتواند در قلوب طواغیتی که قصد مداخله در کار جامعه اسلامی را دارند، تزلزل ایجاد کند» (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۵۴۳). در تکمیل گفتمان مطرح شده در سوره انفال، می‌توان به آیه ۴ سوره محمد نیز اشاره کرد. در آن آیه نیز با ترسیم فضای جنگی، با عبارت "فَضْرَبَ الرَّقَابِ" شدت کنش در مواجهه با کافران، بیان می‌شود. گروهی که به واسطه کفرشان و سد کردن راه خدا، اعمالشان باطل می‌شود. ذکر این نکته لازم است چنین امری و فرمانی در راستای حفظ جان و مال و ناموس مسلمانان اس، همانگونه که در آیه ۳۸ سوره حج با صراحت بیان می‌شود "إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا". در گفتمان مجاهدت در قرآن در ساخت‌بندی جدید که بر پایه ایمان به الله بنا شده است در سطح دفاع نهایی، این الله است که از مؤمنان دفاع می‌کند. این تغییر باورها و نیز اصلاح کنش‌های اجتماعی و باز تولید مناسبات قدرت بر مبنای همان نظام دو گانه حق و باطل، الله و طاغوت، ایمان و کفر و غیره بنا شده است. مفاهیمی که هر یک بخشی از بار ایدئولوژیک گفتمان مجاهدت در قرآن را بر دوش کشیده و جهاد را به یک مفهوم ارزشی و ایدئولوژیک تبدیل می‌کند و صورت‌بندی جدیدی را در ساختارهای اجتماعی ایجاد

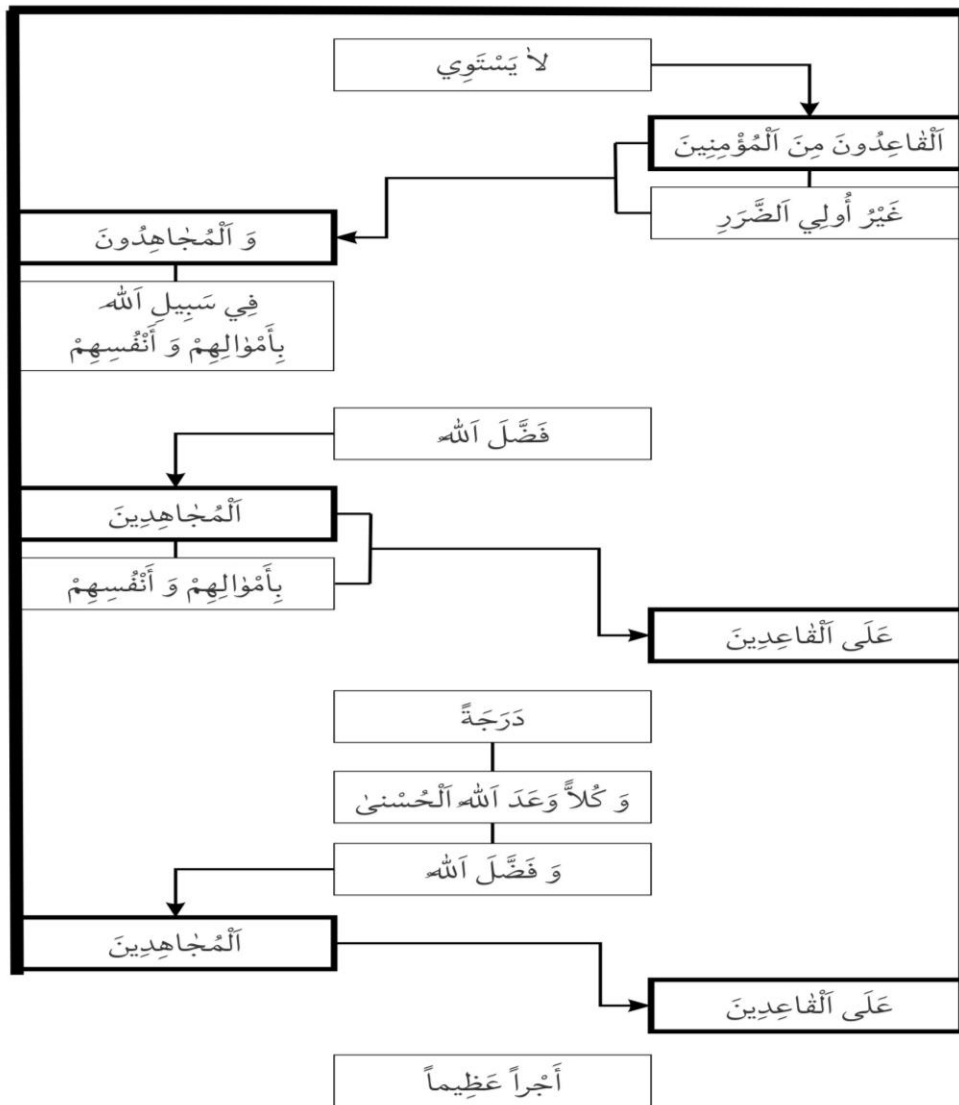
می‌کند که متناسب با جهان‌بینی و هستی‌شناسی قرآنی است. نمونه این ساختار دو قطبی در یک گفتمان برون پارادایمی در آیه ۷۶ سوره نساء آمده است.

نمودار ۲- ساختار تقابلی در آیات جهاد در صورت‌بندی‌های جدید اجتماعی و اعتقادی در مناسبات برون پارادایمی.



این نظام دو گانه در تقسیمات درون پارادایمی نیز وجود دارد، آنجا که در آیه ۹۵ سوره نساء، دو گروه از مؤمنان نیز با معیار مقاتله کردن و عدم مقاتله از یکدیگر متمایز می‌شوند.

نمودار ۳- ساختار تقابلی در آیات جهاد در صورت‌بندی‌های جدید اجتماعی و اعتقادی در مناسبات درون پارادایمی



همچنین در تنظیم مناسبات قدرت در گفتمان مجاهدت در قرآن علاوه بر نظام دو گانه مسلمانان و مشرکان و یا مؤمنان و کافران، با اهل کتاب نیز مواجه هستیم. آیه ۲۹ سوره توبه از جمله آیاتی است که تکلیف مسلمانان را با اهل کتاب مشخص می‌کند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۵۰)؛ خداوند در این آیه به قتال امر می‌کند و با عبارت "و حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ" به این قتال حد می‌زند. این قتال تا جایی است که آنان جزیه بپردازند. در این جا نیز مانند مواجه با کافران و مشرکان، توفیق ایدئولوژیک در گفتمان تولید شده، مشهود است. اما در منازعات درون پارادایمی میان گروه‌هایی از مسلمانان و مؤمنان، گفتمان پیشنهاد شده، گفتمان صلح و برقراری قسط و عدل است و آن جا از شدت عملی که در مواجه با دشمن بیرونی باید صورت داد، سخنی نیست؛ "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا

عَلَى الْأُخْرَى فَمَا تَلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ" (حجرات: ۹).

یکی از کاربردهای اعجاز آفرین آواها در آیات، تناسب و زیبایی بی‌نظیری است که نظام آهنگ ویژه‌ای را در واژه‌های آیات جهاد خلق نموده؛ به طوری که ضمن تناسب بین لفظ و معنا، استواری و پایداری در مؤلفه های جهاد را گوشزد می‌نماید (معین، جواد و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۴۲).

باتوجه به مفهوم و کارکرد جهاد، سطح مجاهدت صرفاً در قتال و اقدامات نظامی و مسلحانه محدود نمی‌شود، بلکه حوزه‌های دیگری چون مجاهده مالی، مجاهده فکری-عقیدتی، جهاد با نفس و غیره را نیز شامل می‌شود. از این رو جهاد در معنای عام ساحت‌های مختلف را شامل می‌شود، که یکی از حوزه‌های آن جهاد مسلحانه و نظامی است که بیشتر با حوزه تولید مناسبات قدرت در جامعه قرابت دارد. هر چند مجاهده مالی بر قدرت اقتصادی و مجاهده فکری-عقیدتی بر قدرت معرفتی در جامعه تأثیرگذار است.

نتیجه

در سطح توصیف مشخص گردید که دامنه مفهومی جهاد در قرآن، شامل واژه‌های «جهاد، قتال، حرب و غزو» است که هر کدام بار معنایی خاص خود را داشته و در قالب اوامر و نواهی و با خطاب‌های صریح و غیر صریح، کنش‌های عاطفی، حسی-ادراکی و نیز گزاره‌های تعلیلی، تشریحی و تبیینی، گفتمان مجاهدت در قرآن را شکل می‌دهند که این امر از ساختار رویین و ظاهری متن قابل دریافت است.

آیات ناظر به وجوب جهاد با ترسیم نظام دو قطبی مسلمانان و مشرکان - مسلمانان و کافران - مؤمنان و منافقان، چارچوب نظری گفتمان مجاهدت در قرآن را تبیین می‌نمایند و غیریت‌سازی در گفتمان مجاهدت در قرآن از تقابل میان دو گروه، دو نوع رفتار، دو نوع جهان‌بینی، دو نوع عاقبت و ... شکل می‌گیرد.

در سطح تفسیر روشن گردید که گفتمان جهاد در قرآن در پی باز تولید یک ساختار مفهومی و ارزشی تازه است. در این صورت‌بندی جدید مفهوم مجاهد فی سبیل الله تولید می‌شود. از این رو کسی که در راه خدا جهاد می‌کند و کشته می‌شود، دارای هویت ویژه‌ای می‌شود. در واقع، تکرار قید «فی سبیل الله» که حاکی از اهمیت آن در گفتمان مجاهدت در قرآن است، منجر به باز تولید یک نظام ارزشی تازه می‌شود. محوریت این نظام ارزشی «الله» و سبیلی است که به «الله» منتهی می‌شود.

در ساختار گفتمانی مجاهدت در قرآن، دفاع و جهاد فی سبیل الله به عنوان دالّ مرکزی گفتمان جهاد در نظر گرفته شده است. این امر از سطح دفاع نهایی تا ایجاد قدرت بازدارندگی افزایش می‌یابد و در سطح دفاع نهایی، این الله است که از مؤمنان دفاع می‌کند. این تغییر باورها و نیز اصلاح کنش‌های اجتماعی و باز تولید مناسبات قدرت بر مبنای همان نظام دو گانه حق و باطل، الله و طاغوت، ایمان و کفر و غیره بنا شده است.

مفاهیمی که هر یک بخشی از بار ایدئولوژیک گفتمان مجاهدت در قرآن را بر دوش کشیده و جهاد را به یک مفهوم ارزشی و ایدئولوژیک تبدیل می‌کند و صورت‌بندی جدیدی را در ساختارهای اجتماعی ایجاد می‌کند که متناسب با جهان‌بینی و هستی‌شناسی قرآنی است.

با تعریف مفاهیم ارزشی تازه، نظام هنجارها نیز باز تعریف می‌شوند و به کنش‌های اجتماعی جهت‌ی تازه می‌بخشند. پاسخ‌گو بودن و مسئول بودن توانمندان در برابر ضعفای جامعه، حساس بودن و مسئول بودن در برابر به چالش کشیدن مسائلی که به حق و حقیقت و خدا و رسولش ارتباط می‌یابد از جمله مفاهیم جدیدی است که ساختارهای اجتماعی را شکل می‌دهد. باز تعریف مفاهیم تازه و جهان‌بینی نو، در مخاطب ایجاد انگیزه می‌کند. در تکمیل این توانش انگیزشی، بهره‌مند شدن مجاهدان از پاداش‌هاش دنیوی و اخروی، وعده‌ها و وعیدها و در سطح بالاتر سنت نصرت و امداد الهی، توانش مخاطب گفتمان تحت تأثیر قرار گرفته و با ایجاد حس، زمینه برای انجام کنش اجتماعی و فعل بیرونی که مدنظر تولید کننده گفتمان است، فراهم می‌شود.

نظام‌های ارزشی جدید و ساخت‌های فردی و اجتماعی که در گفتمان مجاهدت در قرآن تولید شده، نه تنها در بافت موقعیتی اعراب جاهلی گفتمان جدیدی را باز تولید کرده است، بلکه با توجه به گفتمان فرا عصری و فرا نسلی قرآن، در ادوار پسینی نیز هر کس مخاطب این گفته قرار بگیرد، در چارچوب این ساخت اجتماعی جای خواهد گرفت و در صورت برتافتن کنش‌های مذکور در دایره گفتمان مجاهدت در قرآن قرار می‌گیرد. با توجه به مفهوم و کارکرد جهاد، سطح مجاهدت صرفاً در قتال و اقدامات نظامی و مسلحانه محدود نمی‌شود، بلکه حوزه‌های دیگری چون مجاهده مالی، مجاهده فکری-عقیدتی، جهاد با نفس و غیره را نیز شامل می‌شود.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آقا گل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵ش). *تحلیل گفتمان انتقادی* (چاپ اول). تهران: علمی فرهنگی.
۲. ابن‌درید، محمدبن‌حسن (۱۹۹۸م). *جمهرة اللغة* (چاپ اول). بیروت: دار العلم الملايين.
۳. ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم المحيط الاعظم* (چاپ اول). تحقیق عبدالحمید هنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر* (چاپ اول). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۵. ازهری، محمدبن‌احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة* (چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. اکبری، محسن و شیرین‌کار، محمد (۱۳۹۵ش). بازخوانی آراء مفسران سده اخیر در آیات جهاد،

۷. جبعی عاملی، زین‌الدین (بی‌تا). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*. بی‌جا: دارالعالم اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش). *تسنیم* (ج ۱۰، ج ۱۶ و ج ۲۰). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن* (چاپ اول). بیروت: دار القلم.
۱۰. رضا، محمدرشید (۱۴۱۴ق). *المنار (تفسیر القرآن الحکیم)* (چاپ اول). بیروت: دار المعرفة.
۱۱. سید قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن* (چاپ سی و پنجم). بیروت: دار الشرق.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. عبد الباقي، محمدفؤاد (۱۳۶۴). *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*. قاهره: دار الکتب المصرية.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین* (چاپ دوم). قم: هجرت.
۱۵. فرکلاف، نورمن (۱۹۴۱م). *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه: گروه مترجمان (۱۳۷۹ش). تهران: مرکز مطالعات رسانه.
۱۶. قاسم پور گنجه‌لو، زهرا؛ بهرامی، شبنم و دیگران (۱۳۹۵ش). *معناشناسی واژه جهاد در قرآن کریم*. *سراج منیر*، ۷(۲۳)، ۱۳۰-۱۵۰.
۱۷. کوبلی، پل (۱۹۶۳م). *نظریه‌های ارتباطات: مفاهیم انتقادی در مطالعات رسانه‌ای و فرهنگی* ترجمه: احسان شاه قاسمی (۱۳۸۷ش)، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. گروه تربیتی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (۱۳۸۸ش). *جایگاه و نقش انذار و تبشیر در نظام تربیتی پیامبران*. عباسعلی شاملی. ترجمه محمد روحانی، *مجموعه مقالات تربیت دینی، اخلاقی و عاطفی*. ص ۲۶۵-۲۸۳. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. چاپ اول. تهران: دار محبی‌الحسین.
۲۰. مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا). *التفسیر المراغی*. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷ش). *جنگ و جهاد در قرآن*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* (چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العلمية.

۲۳. معین، جواد؛ پروین، نوالدین، خرقانی حسن (۱۴۰۱). سبک شناسی لایه‌ای آیات جهاد براساس تحلیل فنوسمانتیک مطالعه موردی واژه جهاد و مشتقات آن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۹(۲)، ۲۱۹-۲۵۱.

DOI:10.22051/TQH.2021.36308.3233

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۱۳ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۶. یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.

۲۷. یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوییز (۲۰۰۲م). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان* (چاپ اول). ترجمه:

هادی جلیلی (۱۳۸۹). تهران: نشر نی.

28. Fairclough, Norman (2001). *Language and Power*, London: Longman, second edition.

29. Schiffrin, Deborah; Tannen, Deborah; Hamilton, Heidi E (2005). *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishers Ltd.

Reference

- The Holy Qur'an.
- 1. Agha Golzadeh, Ferdous (2006). *Critical Discourse Analysis*, Tehran: Scientific and Cultural.
- 2. Ibn Duraid, Muhammad Ibn Hassan (1998). *Jamharat al-Lughah*, Beirut: Dar al-'Im lil-Malā'īn.
- 3. Ibn Sayedah, Ali Ibn Ismail (1421 AH). *Al-Muhkam al-Muhīt al-'A'zam Research: Abdul Hamid Hindawī,*] Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
- 4. Ibn Āshūr, Muhammad Tāhir (1420 AH). *Al-Tāhīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Al-Ta'rīkh Al-'Arabi Institute.
- 5. Azharī, Muhammad bin Ahmad (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 6. Akbari, Mohsen; Shirinkar, Mohammad (2015). Re-reading the opinions of commentators of the last century on the verses of Jihad, *Scientific-Research Quarterly of Tafsīr Studies*, 7(27).
- 7. Jib'ī Āmulī, Zainuddīn (nd). *Al-Rawza al-Bahīyyah fī Sharh al-Luma' al-Damishqīyya*, Dar al-Ālam al-Islami.
- 8. Javadi Amoli, Abdullah (2010). *Tasnim Commentary*, Qom: Isra Publishing Center, vols.10, 16, 20.
- 9. Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Qalam.
- 10. Reza, Mohammad Rashid (1414 AH). *Tafsīr al-Qur'an al-Hakim (Tafsīr al-Manar)*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, first edition.
- 11. Sayed Qutb, Sayed Ebrahim Hossein (1425 AH). *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Sharq, 35th edition.
- 12. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1995). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an* [Persian Translasyon: Mohammad Baqir Mousavi,] Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society.
- 13. Abdul Bāqī, Mohammad Fouad (1985). *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'an al-Karim*, Cairo: Dar al-Kutub al-Misrīyah.
- 14. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). *Al-'Ain*, Qom: Hijrat Publishing.
- 15. Fairclough, Norman (2000). *Critical Analysis of Discourse* [Persian trans: Group of translators.] Tehran: Media Studies Center.
- 16. Qasempour Ganjelou, Zahra et al. (2015). The Semantics of the Word Jihad in the Holy Qur'an, *Siraj-e Munir*, 7(23): 130-150.
- 17. Kubly, Pavel (2008). *Theories of Communication* [Persian trans: Ehsan Shah Ghasemi,] Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- 18. Collection of Articles on Religious, Moral, and Emotional Education of the Educational Group of the Imam Khomeini Educational and Research Institute (2009). *The Place and Role of Warning and Encouragement in the Educational System of the Prophets*, Shameli, Abbasali [Persian trans. Mohammad Rouhani,] Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.

19. Modarresi, Mohammad Taqi (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*, Tehran: Dar Muhib Al-Hussein.
20. Marāghī, Ahmad Mustafa (nd). *Al-Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
21. Misbāh Yazdī, Mohammad Taghī (2008). *War and Jihad in the Qur'an*, Qom: Publication Center of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
22. Mustafawī, Hassan (1430 AH). *Atahqīq fī Kalimāt Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya, third edition.
23. Moin, Javad; Parveen, Nooruddin; Kharqani, Hassan (2022), *Layered Stylistics of Jihad Verses Based on Phenosemantic Analysis of the Case Study of Jahd and Its Derivatives*, *Research on Qur'an and Hadith Sciences*, 19(2): 219-251.
24. Makarem Shirazi, Nasser et al. (1992). *Tafsīr Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
25. Najafī, Mohammad Hassan (1413 AH). *Jawāher al-Kalām*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
26. Yarmohammadi, Lotfollah (2004). *Popular and Critical Discourse Studies*, Tehran: Hermes.
27. Jorgensen, Marian; Phillips, Louise (2010). *Theory and Method in Discourse Analysis* [Persian trans: Hadi Jalili,] Tehran: Ney Publishing.
28. Fairclough, Norman (2001). *Language and Power*, London: Longman, second edition.
29. Schiffrin, Deborah; Tannen, Deborah; Hamilton, Heidi E. (2005). *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishers Ltd.

Analytical Study of Practical Behavior of Sheikh Sadouq to Obligatory Jurisprudential Single Hadiths of Sahl bin Zīyād

Sayyed Alireza Hosayni Shirazi¹

Received :2022/05/08

Accepted: 2022/09/06

DOI: 10.22051/TQH.2022.40313.3597

DOR:

Abstract

The abundance of weakened narrators in Shiite hadith sources, including jurisprudential hadiths, has made it difficult to deal with these hadiths. The consequences of this difficulty stand out in two areas: the invalidation of a significant number of hadiths in hadith sources, and confusion to analyze the behavior of some scholars in dealing with the hadiths of weak narrators. While going through the data obtained in the hadith sources and validation of the predecessors, we come across two phenomena: The practical behavior of scholars toward weak narrators in the field of hadith and a descriptive look at narrators in validating sources. Considering the separation of two phenomena and not paying attention to the fundamental relation between them may lead to being misled in hadith studies. This article examines the practical behavior of Sheikh Sadouq regarding some obligatory jurisprudential single hadiths which Sahl bin Zīyād is seen in its chain of transmission. The purpose is to discover the scientific logic of practicing such hadiths. It shows that Sheikh Sadouq's reliance on hadith sources, especially Kitāb al-Nawādir, is one of the factors in obtaining hadiths attributed to the Infallibles (AS), leading to a positive look at the weak narrators and practicing based on their narrations.

Keywords: *Sheikh Sadouq, Sahl bin Zīyād, Single Hadith, Kitāb al-Nawādir, Weak Narrators, Man lā Yahduruh al-Faqīh*

¹. Senior Professor of Qom Seminary Center for Hadith Sciences, Qom, Iran. Email: sahoseini14@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۱۳۹-۱۱۹

عمل شیخ صدوق به احادیث منفرد فقهی الزامی سهل بن زیاد و چگونگی تحلیل آن

سید علی رضا حسینی شیرازی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

DOI: 10.22051/TQH.2022.40313.3597

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.6.6

چکیده:

حضور چشمگیر راویان تضعیف شده در جای جای منابع حدیثی شیعه و از آن میان، احادیث فقهی، چگونگی مواجهه با این احادیث را دستخوش دشواری کرده است. پیامد این دشواری در دو عرصه خودنمایی می‌کند؛ یکی، باطل‌انگاشتن حجم قابل توجهی از احادیث راه‌یافته به منابع حدیثی و دیگری سردرگمی در تحلیل رفتار برخی بزرگان در مواجهه عملی با احادیث راویان ضعیف. به هنگام گذر از داده‌های به دست رسیده در لابلای منابع حدیثی و اعتبارسنجی پیشینیان، با دو پدیده روبرو می‌شویم؛ رفتار عملی اصحاب با راویان ضعیف در عرصه‌ی نگاشته‌های حدیثی و دیگری، نگاه توصیفی به راویان در منابع اعتبارسنجی. جدا دیدن این دو پدیده و توجه‌نداشتن به ارتباط بنیادینی که میان آنها برقرار است، می‌تواند به پیمودن بیراهه‌هایی در مطالعات حدیث‌شناختی بیانجامد. نوشتار حاضر به بررسی رفتار شیخ صدوق در عمل به برخی احادیث منفرد فقهی الزامی پرداخته که سهل بن زیاد در سند آن واقع شده است. هدف از این نوشتار، کشف منطق علمی حاکم بر عمل به چنین احادیثی است. این پژوهش نشان می‌دهد که تکیه بر منابع حدیثی-به ویژه کتاب النوادر- از سوی شیخ صدوق یکی از عوامل دستیابی به احادیث صادر از معصومان^(ع) است که ضعف راوی را تحت‌الشعاع قرار داده و باور و عمل به روایات راوی ضعیف را به دنبال داشته است.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، سهل بن زیاد، حدیث منفرد، کتاب النوادر، راویان ضعیف، من لایحضره الفقیه.

طرح مسئله:

به هنگام گذر از داده‌های به دست‌رسیده در لابلای منابع حدیثی و اعتبارسنجی پیشینیان، با دو پدیده روبرو می‌شویم؛ رفتار عملی با احادیث در عرصه‌ی نگاشته‌های حدیثی و دیگری، نگاه توصیفی به برخی راویان در منابع اعتبارسنجی. جدا دیدن این دو پدیده از یکدیگر و توجه‌نداشتن به ارتباط بنیادینی که میان آن‌ها برقرار است، می‌تواند به پیمودن بیراهه‌هایی در مطالعات حدیث‌شناختی و اعتبارسنجی بیانجامد. شاید یکی از دشوارترین عرصه‌های پژوهش اعتبارسنجی احادیث، کشف رابطه‌ی میان مفهوم ضعف راوی و چگونگی رویارویی عینی و عملی با احادیث راویان تضعیف‌شده باشد.

بی‌تردید، دریافت و برداشت پیشینیان، از مفهوم ضعف و ضعیف‌خواندن راوی، متفاوت از دیدگاه پسینیان است. در نگاشته‌های پیش‌تر صاحب این قلم، به تفصیل، از این واقعیت، سخن به میان آمده‌است. (ر.ک: حسینی شیرازی، (۱۳۹۷ش)، ص ۳۷۹ به بعد) توقف در برابر احادیث منفرد راویان ضعیف را، می‌توان ره‌آورد ضعف راوی در نگاه دانشمندان و صاحب‌نظران پیشین از هر حوزه و خاستگاه علمی، دانست.

شاید در نگاه نخست، برداشت از حدیث منفرد و توقف در برابر آن، جامه عمل نپوشاندن به محتوا و درون‌مایه احادیثی است که نه از سوی دیگر احادیث، پشتیبانی محتوایی می‌شوند و نه حدیث و شاهد معتبر دیگری بر خلاف آن سخن می‌گوید. واقعیت، اما، به گونه دیگری است. احادیث فقهی الزامی، ضعیف یا مرسل پرشماری را می‌توان یافت که بزرگانی چون شیخ صدوق، کلینی و شیخ طوسی بدان فتوا داده‌اند. احادیثی که به هیچ روی نمی‌توان، پذیرش و عمل به آن‌ها را، نماد و نشانه‌ای از تساهل و تسامح در رویارویی با احادیث ضعیف دانست.

نگارنده بر این باور است که شناخت این دست از احادیث می‌تواند به بازشناخت مفهوم ضعف راوی در نگاه پیشینیان، یاری‌رسان پژوهشگر بوده و راه برای نظریه‌پردازی وی هموارتر سازد. فراموش‌نکنیم که بدون توجه به پیشینه‌ی تعامل با احادیث و از آن میان، احادیث ضعیف، نمی‌توان به تصویر روشنی از فضای اعتبارسنجی و چرایی‌های آن دست‌یافت.

این پژوهش به دنبال شناسایی برخی احادیث منفرد الزامی سهل بن زیاد است^۱ که شیخ صدوق در کتاب *من لا یحضره الفقیه* به آن‌ها فتوا داده‌است. کتابی که به باور شیخ صدوق، احادیث راه‌یافته به آن، از کتاب‌های مشهور و مرجع شیعی جمع‌آوری شده‌است. افزون بر آن، وی به احادیثی فتوای دهد که آن‌ها را حجت میان خود و خدای خود دانسته و حکم به درستی آن می‌کند (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳).

پسندیده است قبل از بررسی و تحلیل احادیث مورد نظر، نگاهی گذرا به شخصیت سهل بن زیاد از دیدگاه اندیشمندان پیشین داشته باشیم.

^۱ مقاله حاضر بخشی از یک پژوهش جامع و فراگیر با نام: «احادیث منفرد فقهی الزامی - رفتار شیخ صدوق و چگونگی تحلیل آن» می‌باشد که به مطالعه رفتار عملی شیخ صدوق با احادیث فقهی الزامی منفرد پرداخته است. بر پایه یافته آن پژوهش، شیخ صدوق افزون بر عمل به احادیث فقهی الزامی منفرد سهل بن زیاد به احادیث راویانی چون محمد بن عیسی بن عبید، فضل بن عمر، محمد بن سلیمان دیلمی، محمد بن سنان، وهب بن وهب ابوالختری و عمرو بن شمر جعفی عمل کرده است. هم‌چنان که به هشت حدیث مرسل از راویان و محدثانی چون: جمیل بن دراج، عبد الله بن مغیره، یونس بن عبدالرحمن، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران و محمد بن یعقوب کلینی فتوا داده‌است.

۱. سهل بن زیاد در نگاه پیشینیان

سهل بن زیاد از جمله راویان ضعیفی است که شیخ صدوق به چهار حدیث وی که همگی الزامی منفرد هستند، فتوا داده است. پیش از بررسی این احادیث و گونه‌ی تعامل صدوق با آن‌ها، به خوانش دیدگاه دانشمندان و رجال‌نگاران به سهل بن زیاد می‌پردازیم. در این مسیر، به ترتیب، دیدگاه‌های افرادی چون احمد بن محمد بن عیسی اشعری، فضل بن شاذان که هر دو از هم روزگاران سهل بن زیاد هستند؛ و نیز دیدگاه محمد بن حسن بن ولید، ابن غضائری، نجاشی و شیخ طوسی را می‌بینیم.

۱-۱. احمد بن محمد بن عیسی

احمد بن محمد بن عیسی اشعری از راویان هم‌عصر سهل بن زیاد است که افزون بر وثاقت، از جایگاه علمی اجتماعی بلندی در قم برخوردار بوده است. تعبیرهایی چون بزرگ قمی‌ها، دین‌شناس و فقیه قمی‌ها، به دیدگاه‌های راوی شناختی وی در آن زمان اهمیت ویژه‌ای می‌بخشد (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۸۱، ش ۱۹۸؛ طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۶۰، ش ۷۵).

چگونگی نگاه احمد بن محمد بن عیسی به سهل بن زیاد را در دو کتاب *رجال* ابن غضائری و *رجال* نجاشی می‌توان دید.

ابن غضائری به هنگام ترسیم این نگاه چنین می‌گوید:

"كان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرج من قم وأظهر البراءة منه ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه" (واسطي بغدادی، (۱۳۶۴)، ص ۶۶، ش ۶۵).

نجاشی اما با عبارتهایی متفاوت به بیان دیدگاه احمد بن محمد بن عیسی پرداخته است:

"كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الرّي و كان يسكنها" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰).

برآیند هر دو گزارش، غیرقابل اعتماد بودن سهل بن زیاد از نگاه احمد بن محمد بن عیسی است. فراموش نکنیم که وی به مبارزه علیه غالیان شهره بود.

۲-۱. فضل بن شاذان

فضل بن شاذان نیز از هم روزگاران سهل بن زیاد است. نجاشی وی را یکی از راویان قابل اعتماد، متکلم و دین‌شناس معرفی می‌کند. از نگاه نجاشی، بلندای مقام فضل بن شاذان در میان شیعیان به آن میزان است که وی را از هر توصیفی بی‌نیاز می‌کند (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۳۰۶، ش ۸۴۰).

در لابلای نگاه‌های نخستین رجال شیعه، و از آن میان رجال کشی، گاه با دیدگاه‌های راوی شناختی فضل بن شاذان روبرو هستیم.

سهل بن زیاد از راویانی است که نگاه فضل بن شاذان به وی گزارش شده است. کشی، نگاه فضل بن شاذان را به سهل چنین بیان می‌کند:

"قال علي بن محمد القتيبي: سمعتُ الفضل بن شاذان يقول في أبي الخير - و هو صالح بن سلمة أبي حماد الرازي، كما كُنِّي ١ - « و قال علي [بن محمد القتيبي]: كان أبو محمد الفضل يرتضيه و يمدحه و لا يرتضي أبا سعيد الأدمي و يقول: هو الأحمق " (كشي، (١٤٠٩)، ص ٥٦٦، ش ١٠٦٨).

بر پایه این گزارش، فضل بن شاذان ناخشنودی خویش از سهل بن زیاد را در مواردی چند^۲ ابراز داشته و او را احمق^۳ خوانده است.

۱-۳. ابن ولید

محمد بن حسن بن احمد بن ولید؛ استاد شیخ صدوق، چهره‌ای است بسیار سرشناس که دیدگاه‌های راوی شناختی وی دربارهٔ راویان می‌تواند بسیار تأثیرگذار باشد؛ تا آنجا که شیخ طوسی با عبارتی چون «عارف بالرجال»، او را رجال‌شناس معرفی کرده است (طوسی، (١٤٢٠)، ص ٤٤٢، ش ٧٠٩).

نیز سخن نجاشی در وصف او، نشان از جایگاه کم‌نظیر ابن ولید در حوزهٔ حدیثی قم و نگاه نجاشی دارد (نجاشی، (١٣٦٥)، ص ٣٨٣، ش ١٠٤٢).

سخن روشنی از ابن ولید که بازتاب دیدگاه وی دربارهٔ سهل بن زیاد باشد، در دست نیست. نگاه او را اما، می‌توان با جست‌وجو در یادکرد از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری در فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی یافت. (طوسی، (١٤٢٠)، ص ٤٠٨، ش ٦٢٣؛ نجاشی، (١٣٦٥)، ص ٣٤٨، ش ٩٣٩). وی سهل بن زیاد را در شمار کسانی آورده است که رویا تشان را از کتاب نوادر الحکمة، نگاشته محمد بن احمد بن یحیی و یکی از پررونق‌ترین آثار حدیثی آن دوران، (نجاشی، (١٣٦٥)، ص ٣٤٨، ش ٩٣٩) استثنا کرده و زمینه‌ی ضعیف‌انگاشتن وی را در نگاه بسیاری از رجال‌پژوهان و دانشمندان فقه، در طول قرن‌ها، فراهم آورده است.

نجاشی، رفتار ابن ولید را این گونه گزارش می‌کند:

"و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني أو ما رواه عن رجل أو يقول بعض أصحابنا أو عن محمد بن يحيى المعاذي أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني أو عن أبي عبد الله السيارى أو عن يوسف بن السخت أو عن وهب بن منبه أو عن أبي علي النيشابوري (النيسابوري) أو عن أبي يحيى الواسطي أو عن محمد بن علي أبي سمينة أو يقول في حديث أو كتاب و لم أروه أو عن سهل بن زياد الأدمي " (نجاشی، (١٣٦٥)، ص ٣٤٨، ش ٩٣٩).

شیخ طوسی، با بهره‌گیری از سخن شیخ صدوق، گونه نگاه ابن ولید را به کتاب نوادر الحکمه و سهل بن زیاد، فراز آورده است:

۱. فقیه محقق، سید موسی شبیری زنجانی، در کتاب نکاح، در توضیح فراز «کما کُنِّي» می‌گوید: «ای: فکنته مطابقة لوضعه، فهو أبو الخير» (شبیری زنجانی (١٤١٩)، ج ٨، ص ٢٥٣، پانوش ١).

۲. به جمله «کان ابو محمد الفضل... لا يرتضی ابا سعيد» که ظهور در ماضی استمراری دارد، توجه شود.

۳. شاید بتوان گفت، منظور از «احمق» در کلام فضل بن شاذان، بی توجهی سهل بن زیاد به شرایطی است که در آن به بیان حدیث می‌پرداخته است؛ بدین معنا که وی بدون در نظر داشتن شرایط پیرامونی و ظرفیت‌شناسی مخاطبان، احادیث را بیان می‌کرده، نه این که از دو ویژگی دروغ‌گویی و غلو برخوردار باشد. (ر.ک: طریحی، (١٣٧٥)، ج ٥، ص ١٥٢، ذیل ریشه «حمق»)

"و قال محمد بن علي بن الحسين (ابن بابويه): إلا ما كان فيه من تخليط، و هو (الذي يكون) في طريقه محمد بن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا، أو يقول: و روي، أو يرويه عن محمد بن يحيى المعادي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن السياري، أو يرويه عن يوسف بن السخت، أو عن وهب بن منبه، أو عن أبي علي النيشابوري، أو أبي يحيى الواسطي، أو محمد بن علي الصيرفي، أو يقول: وجدت في كتاب و لم أروه، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع يتفرد به، أو عن الهيثم بن عدي، أو عن سهل بن زياد الأدمي" (طوسی، (۱۴۲۰)، ۴۰۸، ش ۶۲۳).

افزون بر آنچه گفته شد، شیخ طوسی در یکی از فرازهای کتاب الاستبصار نیز به استثنا شدن سهل بن زیاد از راویان موجود در کتاب نوادر الحکمة به دلیل ضعف وی تصریح کرده است:

"أما الخبر الأول، فرأويه أبو سعيد الأدمي، و هو ضعيف جداً عند نقاد الأخبار، و قد استثناه أبو جعفر بن بابويه في رجال نوادر الحکمة" (طوسی (۱۳۹۰)، ج ۳، ص ۲۶۱، ذیل ح ۱۳).

۴-۱. ابن غضائری

احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری، رجال شناس هم عصر نجاشی، در شناساندن شخصیت روایی سهل بن زیاد، این گونه سخن می گوید:

"كان ضعيفاً جداً، فاسد الرواية و الدين ... و يروي المراسيل و يعتمد المجاهيل" (واسطي بغدادی، (۱۳۶۴)، ص ۶۶، ش ۶۵).

۵-۱. نجاشی

نجاشی چهره سهل را بدین سان تصویر می کند:

"كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰).

۶-۱. شیخ طوسی

در چگونگی نگاه شیخ طوسی به سهل بن زیاد می توان سه عبارت را از نظر گذراند. پیش از این و نه در فاصله ای دور، عبارت شیخ در کتاب الاستبصار را خواندیم. برآیند آن عبارت، ضعیف بودن سهل، بلکه بسیار ضعیف بودن وی، از نگاه شیخ طوسی بود.

دو واژه دیگر راه یافته به دو نگاشته دیگر شیخ طوسی، یعنی فهرست و رجال، هر یک تصویری متفاوت را نشان می دهد؛ گویی نگاه شیخ طوسی به این راوی، در گذر زمان دچار تغییر شده است! وی سهل را در فهرست، بسیار ضعیف خوانده (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۲۲۸، ش ۳۳۹)، اما در کتاب رجال که آخرین نگاشته رجالی او است، از سهل با واژه "ثقة" یاد می کند (طوسی، (۱۳۷۳)، ص ۳۸۷، ش ۵۶۹۹).

۷-۱. نتیجه گیری بخش اول

بر پایه آنچه گذشت باید گفت جز شیخ طوسی، و آن هم در آخرین اثر رجالی خویش، دیگر رجال شناسان پیشین شیعی، در ضعیف دانستن سهل بن زیاد هم داستان اند؛ هر چند که دامنه این ضعف، از نادیده انگاشتن شرایط پیرامونی به گاه بازگویی آموزه های حدیثی از سوی او، تا دروغ گو و غالی خواندن وی، نوسان دارد.

فارغ از این که دیدگاه نگارنده این سیاهه، یا دیگران در ثقه، یا ضعیف دانستن سهل بن زیاد چیست، واقعیت این است که چهره سرشناسی؛ چون شیخ صدوق، به حدیث منفرد الزامی این راوی، فتوا داده است.

۲. بررسی نمونه‌های عینی عمل شیخ صدوق به احادیث منفرد سهل بن زیاد

۱-۲. نمونه اول:

شیخ صدوق در جلد چهارم کتاب خویش، سخن از بابی، با عنوان "بَابُ الْإِمْتِنَاعِ مِنْ قَبُولِ الْوَصِيَّةِ" به میان آورده است. او این باب را با پنج حدیث، سامان داده است. سومین حدیث باب، حدیث مورد گفتگوی ماست. بنگرید:

"وَرَوَى سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع رَجُلٌ دَعَاهُ وَالِدُهُ إِلَى قَبُولِ وَصِيَّتِهِ هَلْ لَهُ أَنْ يَمْتَنَعَ مِنْ قَبُولِ وَصِيَّةِ وَالِدِهِ فَوَقَّعَ ع لَيْسَ لَهُ أَنْ يَمْتَنَعَ" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۴، ص ۱۹۵، ح ۵۴۴۷).

نه، در این باب از کتاب شیخ صدوق، و نه در دیگر کتاب‌های حدیثی، به حدیثی با چنین موضوع و حکمی بر نمی‌خوریم. هر چند کلینی نیز، بابی را با عنوان "بَابُ الرَّجُلِ يُوصِي إِلَى آخِرٍ وَلَا يَقْبَلُ وَصِيَّتَهُ" در کتاب خود، آورده و به بیان احادیثی در این زمینه پرداخته است، اما تنها یک حدیث را با محتوای مورد بحث ما آورده است:

"عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع رَجُلٌ دَعَاهُ وَالِدُهُ إِلَى قَبُولِ وَصِيَّتِهِ هَلْ لَهُ أَنْ يَمْتَنَعَ مِنْ قَبُولِ وَصِيَّتِهِ فَوَقَّعَ ع لَيْسَ لَهُ أَنْ يَمْتَنَعَ" (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۷، ص ۶، ح ۷).

نیز، شیخ حر عاملی به هنگام گفتگو از چگونگی مواجهه فرزند با وصیت پدر، بابی را با عنوان "بَابُ وَجُوبِ قَبُولِ الْوَالِدِ وَصِيَّةَ وَالِدِهِ" گشوده و تنها، حدیث سهل بن زیاد را مستند فتوای خویش قرار داده است (حر عاملی، (۱۴۰۹)، ج ۱۹، ص ۳۲۱، ح ۲۴۹۶۴).

شیخ صدوق و کلینی، هر دو به این حدیث فتوا داده‌اند. می‌دانیم که دست‌کم، نمی‌توان پذیرفت که صدوق، به وثاقت سهل بن زیاد باور داشته است.

نکته در خور درنگ اینکه، در مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه، شاهد ذکر طریق شیخ صدوق به سهل بن زیاد، نیستیم^۱. به بیان دیگر، در تحلیل عملکرد شیخ صدوق با چند واقعیت روبرو هستیم:

(الف) فتوای وی به حدیث ضعیف السند سهل بن زیاد؛

(ب) باور صدوق به حجت دانستن این حدیث، میان او و خداوند و همچنین، درستی محتوای آن؛ (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳).

(ج) ذکر نشدن طریق به سهل بن زیاد در مشیخه صدوق.

^۱. ناگفته نماند که در دو منبع فهرستی در اختیار ما فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی- نیز شاهد حضور شیخ صدوق در طریق به کتاب، یا کتاب‌های سهل بن زیاد نیستیم.

پرواضح است که نمی‌توان رویکرد صدوق، یا هر دانشمند دیگری را به این حدیث، از سر تساهل و تسامح، تحلیل کرد. گستره کارکرد تساهل و تسامح، در نگاه باورمندان به آن، آداب و سنن است، نه احکام الزامی که مکلف را به بایستگی انجام کاری واداشته، یا انجام کاری را بر وی حرام می‌کند. بنابراین، پیروان روش اعتبارسنجی متأخران، باید به دنبال پاسخی غیر از دست‌آویز قراردادن تساهل و تسامح باشند. شاید پیروان این روش، به دو پدیده دیگر روی آورده تا بر پایه‌ی آن، فتوای شیخ صدوق به این حدیث را توجیه‌کنند.

نخست: ممکن است سهل‌بن‌زیاد، در طریق به کتاب علی‌بن‌ریان قرار گرفته‌باشد. بدین معنا در واقع، منبع اصلی حدیث کتاب علی‌بن‌ریان است و اگر چنین باشد، ضعف سهل‌بن‌زیاد، به اعتبار حدیث، آسیب نمی‌رساند. به دیگر سخن، نقش سهل‌بن‌زیاد در سند حدیث مورد گفتگوی ما، نقش شیخ اجازه است؛ که تنها عامل انتقال کتاب‌های حدیثی دیگران بوده و در اعتباربخشی به این کتاب‌ها نقشی ندارد^۱ (ر.ک: حسینی شیرازی، (۱۳۹۷ش)، ص ۱۹۸).

پدیده‌ی دیگری که ممکن است در توجیه فتوای شیخ صدوق به این حدیث، مطرح شود، این است که: شیخ صدوق، این حدیث و دیگر احادیث باب "الامتناع من قبول الوصیه" را، از باب "الرجل یوصی الی آخر و لا یقبل وصیته" کتاب *الکافی* برداشت کرده است. مقایسه‌ی میان دو کتاب و ترتیب چینش احادیث، گویای این حقیقت است که اعتماد شیخ صدوق به این حدیث، به دلیل اعتماد کلینی و فتوای او به آن بوده است.

در پاسخ به دو احتمال پیش‌گفته، می‌توان چنین گفت: نه، در منابع فهرستی و نه، در مشیخه کتاب من‌لایحضره/الفقیه، سهل‌بن‌زیاد، در طریق به کتاب، یا احادیث علی‌بن‌ریان قرار نگرفته‌است (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۴، ص ۴۵۱؛ نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۲۷۸، ش ۷۳۱؛ طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۲۶۹، ش ۲۸۷). شاید بتوان ادعا کرد که، رفتارشناسی شیخ صدوق، در تعامل با احادیث علی‌بن‌ریان در کتاب *الفقیه*، نتیجه‌ای عکس خواهد داشت. او در این کتاب، افزون بر حدیث مورد بحث ما، به ذکر سه حدیث دیگر از علی‌بن‌ریان پرداخته‌است که، علی‌بن‌ریان در ابتدای سند هر سه حدیث قرار دارد (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۲۶۵، ح ۸۱۶؛ ص ۵۴۴، ح ۱۵۳۸؛ ج ۳، ص ۴۶۰، ح ۴۵۹۰). جست و جوی از درون مایه‌ی این سه حدیث، در منابع حدیثی/فقهی دیگر، نشانگر آن است که این سه حدیث از کتاب علی‌بن‌ریان گرفته شده‌است. طبیعی است که اگر شیخ صدوق این حدیث را نیز، از کتاب علی‌بن‌ریان گرفته‌بود، دلیلی برای ذکر سهل‌بن‌زیاد در ابتدای سند، وجود نداشت، به ویژه اینکه، سهل‌بن‌زیاد در طریق وی به علی‌بن‌ریان وجود ندارد (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۴، ص ۴۵۱). بنابراین، نمی‌توان، کتاب علی‌بن‌ریان را منبع شیخ صدوق در حدیث مورد بحث دانست.

^۱ گفتنی است که گروهی از دانشمندان بر این باورند که هرگاه راوی ضعیف در طریق به کتابی واقع شده باشد، ضعف وی به احادیث و اعتبار کتاب آسیب نمی‌رساند؛ با جستجو واژه "مشایخ الإجازة" در کتاب روضة‌المتقین می‌توان این نظریه را پیگیری کرد. به عنوان نمونه ر.ک: مجلسی، (۱۴۰۶)، ج ۴، ص ۵۱۴: ... و الظاهر أخذ من کتاب ابن أبي نجران أو کتاب أبي بصیر، فلا یضر ضعف سهل بن زیاد لأنه من مشایخ الإجازة.

دومین پدیده و احتمال اخذ حدیث از کتاب کافی و فتوا برپایه‌ی فتوا و اعتماد کلینی به آن، نیز، گره‌گشای رویکرد اعتبارسنجی متأخران نخواهد بود. هر چند، احتمال رجوع شیخ صدوق به کافی و گزینش حدیث از آن کتاب، بسیار قوی است، اما دلیلی نداریم که پشتوانه‌ی اعتماد شیخ صدوق به این حدیث و عمل به آن، اعتماد کلینی باشد. حتی اگر چنین دلیلی وجود داشت، جای این پرسش بود که کلینی، برپایه‌ی کدام دلیل به چنین حدیثی اعتماد کرده و فتوا داده‌است؟

اگر پاسخ داده‌شود که کلینی به وثاقت سهل بن زیاد باور داشته و به همین دلیل فتوا داده‌است، از یاد برده‌ایم که شیخ صدوق، سهل بن زیاد را ضعیف‌انگاشته و باور کلینی به وثاقت سهل، برای صدوق، وثاقت‌ساز نیست.

به گمان نگارنده، پشتوانه‌ی اعتماد شیخ صدوق به این حدیث و دیگر احادیث از این دست را، باید در منظومه‌ی اعتبارسنجی حاکم بر نگاه پیشینیان و از آن میان، شیخ صدوق، جست و جو کرد. (ر.ک: حسینی شیرازی، (۱۳۹۷ش)، ص ۱۹۴ و ۲۰۳) در این مجال، با اشاره‌ای گذرا به برخی محورهای آن، پرده از چرایی اعتماد شیخ صدوق، بر خواهیم داشت.

گام نخست را با، بازخوانی مدخل سهل بن زیاد در فهرست شیخ طوسی، بر می‌داریم. وی این گونه از سهل، سخن می‌گوید:

"یکنی أبا سعید ضعیف. له کتاب. أخبرنا ابن أبي جید عن محمد بن الحسن بن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن سهل. و رواه محمد بن الحسن بن الوليد عن سعد و الحميري عن أحمد بن أبي عبدالله عن سهل بن زیاد" (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۲۲۸، ش ۳۳۹).

نکته‌ی درخور درنگ و تأمل، حضور ابن ولید، در هر دو طریق منتهی به کتاب سهل بن زیاد است. بی‌تردید، این حضور نشانگر این واقعیت است که، ابن ولید، کتاب سهل بن زیاد را در مسیر دست‌یابی به آموزه‌های دینی، معتبر می‌داند. اگر چنین نبود، به هیچ روی ابن ولید، حاضر به آموزش و تحدیث این مجموعه به شاگرد، یا شاگردان خود، نبود. حضور وی در طریق به هر کتابی، پرده از اعتماد به وی به کتاب و درون‌مایه‌های آن، بر می‌دارد. هر چند که ممکن است این اعتماد، اعتمادی فی الجمله باشد؛ (ر.ک: حسینی شیرازی، (۱۳۹۹ش)) بدین معنا که وی دست‌کم بخشی از آموزه‌های راه‌یافته به کتاب را پذیرفته و به آن باور دارد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که شیخ صدوق، در مبانی حدیث‌شناختی و راوی‌شناختی خویش، به فراوانی از ابن ولید -مهم‌ترین استاد خود- تأثیر پذیرفته است. این تأثیرپذیری را می‌توان در دو گزارش زیر به روشنی دید.

او در چگونگی مواجهه با روایتی که پاداش بسیاری را بر روزه‌داری روز عید غدیر و نماز آن روز، بار کرده‌است چنین می‌گوید:

"وَأَمَّا خَبْرُ صَلَاةِ يَوْمِ غَدِيرِ خُمٍّ وَ التَّوَابِ الْمَذْكُورِ فِيهِ لِمَنْ صَامَهُ فَإِنَّ شَيْخَنَا مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ لَا يُصَحِّحُهُ وَ يَقُولُ إِنَّهُ مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْهَمْدَانِيِّ وَ كَانَ كَذَابًا غَيْرَ ثِقَّةٍ وَ كُلُّ مَا لَمْ

يُصَحِّحُهُ ذَلِكَ الشَّيْخُ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ لَمْ يَحْكَمْ بِصِحَّتِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ فَهُوَ عِنْدَنَا مَتْرُوكٌ غَيْرُ صَحِيحٍ" (صدوق، ۱۴۱۳)، ج ۲، ص ۹۰).

همو در فرازی از سخن خویش، در کتاب *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، در چرایی پذیرش و گزارش حدیثی که محمد بن عبدالله المسمعی در سند آن قرار دارد این گونه آورده است:

"قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيئ الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث و إنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لي" (صدوق، ۱۳۷۸)، ج ۲، ص ۲۱).

نجاشی نیز، پیروی همه جانبه شیخ صدوق از ابن ولید را در نوع نگاه وی به کتاب *نوادیر الحکمه*، گزارش می کند:

"قال أبو العباس بن نوح: و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك" (نجاشی، ۱۳۶۵)، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹).

دامنه‌ی پیروی صدوق از آرای استاد خویش، تا بدانجاست که گاهی، رویکرد و رفتار ابن ولید، به شیخ صدوق نسبت داده می شود. این واقعیت را می توان به روشنی، از مقایسه‌ی دو مدخل زید نرسی و زید زراد در فهرست شیخ طوسی، با مدخل این دو راوی در رجال ابن غضائری، دید.

شیخ طوسی به هنگام سخن از دو راوی نام برده چنین می گوید:

"لهما أصلان. لم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه و قال في فهرسته: لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد و كان يقول: هما موضوعان و كذلك كتاب خالد بن عبدالله بن سدیر و كان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني" (طوسی، ۱۴۲۰)، ص ۲۰۱، ش ۲۹۹ و ۳۰۰).

ابن غضائری از این رفتار، این گونه پرده برمی دارد:

"رويا عن أبي عبدالله عليه السلام. قال أبو جعفر ابن بابويه: إن كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان" (واسطی بغدادی، ۱۳۶۴)، ص ۶۱).

بنابراین، بسیار طبیعی است که شیخ صدوق، بر پایه‌ی باورها و دیدگاه‌های حدیث‌شناختی استاد خود، به اعتبار فی الجمله کتاب سهل بن زیاد و توانمندی این کتاب، در به دست دادن برخی آموزه‌های دینی باورد داشته و به همین دلیل، به حدیث مورد گفتگو، فتوا داده باشد.

پرواضح است که اعتماد محدثان و میراث‌شناسانی چون ابن ولید، که به سادگی در برابر هر روای و هر حدیثی، تن به کرنش نمی دهند، برخوردار از پشتوانه یا پشتوانه‌های علمی است که نیاز به شناخت و شناساندن دارد. پشتوانه‌هایی که در ارتباط تنگاتنگ با پیشینه‌ی حدیث شیعه، بستر شکل‌گیری آن و گونه‌های مختلف آموزه‌های دینی نهفته در حدیث است.

کاوش در رفتار عملی ابن ولید و شیخ صدوق، بیانگر آن است که درون‌مایه‌های راه‌یافته به یک کتاب حدیثی و منابع پیشین آن کتاب، نقشی بنیادین در اعتمادبخشی به کتاب را بر عهده داشته است (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۳۹۹ ش). احادیث منفرد الزامی فقهی که در میان ادله فقهی، دلیلی بر مخالفت با آن‌ها یافت نشود، به سادگی از گردونه‌ی اعتبار، کنار گذاشته نمی شوند، حتی اگر صاحب کتاب، ضعیف یا

۲-۲. نمونه دوم

حدیث دیگری که شیخ صدوق بر پایه‌ی آن فتوا داده‌است، حدیثی است که می‌توان آن را نیز، از احادیث منفرد الزامی سهل‌بن‌زیاد به شمار آورد. وی در "بَابُ الْوَصِيَّةِ لِلْأَقْرَبَاءِ وَالْمَوَالِي" حدیث زیر را از سهل‌بن‌زیاد روایت می‌کند:

"وَكُتِبَ سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ الْأَدْمِيُّ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَ رَجُلٍ لَهُ وَلَدٌ ذَكَورٌ وَإِنَاثٌ فَأَقْرَبُ بَضِيعَةٍ أَنَّهُا لَوْلَدِهِ وَ لَمْ يَذْكُرْ أَنَّهُا بَيْنَهُمْ عَلَى سَهَامِ اللَّهِ وَ قَرَأْتُهُ الذَّكَرُ وَ الْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ فَوَقَّعَ عَ يَنْفِذُونَ وَصِيَّةَ أَبِيهِمْ عَلَى مَا سَمَى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ سَمَى شَيْئاً رَدُّهَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۴، ص ۲۰۸، ح ۵۴۸۴).

در پرسش از چرایی باور شیخ صدوق به درون‌مایه‌ی این حدیث و التزام به آن، ساختار حدیث راهگشای ما خواهد بود. آشکار است که حدیث پیش‌رو، در ردیف احادیث مکاتبه‌ای جای می‌گیرد.

نجاشی، به هنگام سخن از شخصیت روایی سهل‌بن‌زیاد، با این وجود که وی را به شدت تضعیف می‌کند، اما، به حقیقتی ارزشمند که دو رجال‌شناس و میراث‌بان سرشناس و نام‌آور آن زمان: ابن نوح سیرافی و احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری، به آن باورداشته‌اند، اشاره می‌کند. آن حقیقت، مکاتبه سهل‌بن‌زیاد با امام حسن عسکری علیه‌السلام است، که حتی تاریخ آن به دقت ضبط و بیان شده است. بنگرید:

"و قد كاتَبَ أبا محمد العسكري عليه السلام علي يد محمد بن عبد الحميد العطار للنصف من شهر ربيع الآخر سنة خمس و خمسين و مائتين. ذكر ذلك أحمد بن علي بن نوح و أحمد بن الحسين رحمهما الله" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰).

بی‌تردید، نمی‌توان و نباید از کنار چنین داده‌ی اطلاعاتی ارزشمندی به سادگی عبور کرد، به ویژه آن‌گاه که شخصیتی چون ابن نوح سیرافی -علی بن احمد بن نوح- بر آن مهر تأیید زده‌است (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۸۶، ش ۲۰۹). بنابراین، در اصل وجود مکاتبه، یا مکاتباتی میان سهل‌بن‌زیاد و وجود مقدس امام حسن عسکری علیه‌السلام، تردیدی نیست.

شیخ صدوق به پشتوانه‌ی وجود چنین مکاتبه‌ای، به درستی حدیث و محتوای آن باورداشته و فتوا داده‌است. از یاد نبریم که چنین دلیلی، به دلیل بیان حکم از امام متأخر، دارای اهمیتی دو چندان است.

۲-۳. نمونه سوم

شیخ صدوق، برای سومین بار، در "بَابُ الرَّجُلِ يُوصِي بِوَصِيَّةٍ فَيَنْسَاهَا الْوَصِيُّ وَ لَا يَحْفَظُ مِنْهَا إِلَّا أَبَاً وَ أَحَدًا" به حدیث سهل‌بن‌زیاد فتوا می‌دهد. وی، در ذیل این باب، تنها به ذکر یک حدیث، بسنده کرده‌است؛ حدیثی که به نظر می‌رسد، منشأ راه‌یابی آن، به الفقیه شیخ صدوق، کتاب النوادر سهل‌بن‌زیاد، باشد. حدیث را ببینیم:

"رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رِيَّانٍ قَالَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَعْنِي عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ عَ أَسْأَلُهُ عَنْ إِنْسَانٍ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ فَلَمْ يَحْفَظِ الْوَصِيُّ إِلَّا أَبَاً وَ أَحَدًا مِنْهَا كَيْفَ يَصْنَعُ فِي الْبَاقِي فَوَقَّعَ عَ الْأَبْوَابِ الْبَاقِيَةَ اجْعَلْهَا فِي الْبِرِّ" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۴، ص ۲۱۸، ح ۵۵۱۳).

کلینی، این حدیث را، در کتاب الوصایا و ذیل "باب النوادر" آورده است (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۷، ص ۵۷). در سند کافی نیز، شاهد نقش آفرینی سهل بن زیاد هستیم. سند کلینی از این قرار است:

"عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرِّيَّانِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ (ع) (کلینی، (۱۴۰۷)، ص ۵۸، ج ۷).

اگر به یادکرد محمد بن ریان بن صلت، در منابع رجالی، رجوع کنیم، خواهیم یافت که او، مجموعه‌ی پرسش‌هایی از وجود مقدس امام هادی علیه السلام، داشته است. نجاشی به هنگام سخن از محمد بن ریان، چنین می‌گوید:

"محمد بن الريان بن الصلت الأشعري، له مسائل لأبي الحسن العسكري عليه السلام" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۳۷۰، ش ۱۰۰۹).

شیخ طوسی نیز، در کتاب رجال خود، با کاربرد واژه "ثقه" سخن از وثاقت محمد بن ریان به میان آورده است (طوسی، (۱۳۷۳)، ص ۳۹۱، ش ۵۷۶۴).

بنابراین، می‌توان چنین گفت که: شیخ صدوق، با آگاهی از منبع نخستین حدیث؛ یعنی کتاب محمد بن ریان، نسبت به راهیابی حدیث، به کتاب النوادر سهل بن زیاد، دلهره‌ای نداشته است؛ از آن روی که، این کتاب، مجموعه‌ای از احادیث نادر و منفرد، و از آن میان، حدیث محمد بن ریان را، دربرداشته است. صدوق، از سرِ باور به صدور حدیث از معصوم علیه السلام، به درون مایه‌ی آن ملتزم شده و به آن فتوا داده است. پرواضح است که، در این میان، ضعف سهل بن زیاد، آسیبی به اعتبار حدیث نمی‌رساند.

۲-۴. نمونه چهارم

شیخ صدوق، در "باب الفطرة" به حدیثی فتوا می‌دهد که شاید نتوان سند آن را، بر پایه‌ی هیچ‌یک از مبانی حاکم در میان متأخران تصحیح کرد. حدیثی که نه تنها متن آن، بلکه سند آن نیز، به گونه‌ای منفرد و کم‌یاب است. سند و متن حدیث، از این قرار است:

"و رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ نَصِيرٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْصُورُ بْنُ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَهْلِ بْنِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ رَقِيقٌ بَيْنَ قَوْمٍ عَلَيْهِمْ فِيهِ زَكَاةُ الْفِطْرَةِ قَالَ إِذَا كَانَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ رَأْسٌ فَعَلَيْهِ أَنْ يُؤَدِّيَ عَنْهُ فِطْرَتَهُ وَإِذَا كَانَ عِدَّةُ الْعَبِيدِ وَ عِدَّةُ الْمَوَالِيِّ سَوَاءً وَ كَانُوا جَمِيعاً فَهَمُّ سَوَاءً أَدَّوْا زَكَاتَهُمْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى قَدْرِ حِصَّتِهِ وَ إِنْ كَانَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ أَقْلٌ مِنْ رَأْسٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِمْ" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۲، ص ۱۸۲، ح ۲۰۸۲).

افزون بر سهل بن زیاد که پیش از این، سخن از تضعیف وی در نگاه غالب دانشمندان رجالی به میان آمد، شائبه‌ی ضعف منصور بن عباس و اسماعیل بن سهل در نگاه برخی رجالیان وجود دارد.

نجاشی از شخصیت روایی منصور بن عباس، این چنین پرده برمی‌دارد:

"منصور بن العباس أبو الحسين الرازي سكن بغداد و مات بها كان مضطرب الأمر. له كتاب نوادر كبير" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۴۱۳، ش ۱۱۰۲).

واژه‌ی "مضطرب الأمر" می‌تواند، نشان‌گر حرکت‌نکردن راوی در مسیر اعتدال و پیراسته‌نبودن احادیث وی از برخی موارد مشکوک باشد، که دست‌کم، تردید در تعامل با برخی از احادیث وی را به دنبال خواهد داشت.

همو، به هنگام معرفی چهره‌ی اسماعیل بن سهل، این‌گونه سخن رانده‌است: "إسماعیل بن سهل الدهقان، ضعفه أصحابنا" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۲۸، ش ۵۶).
بعید نیست که تعبیر "ضعفه أصحابنا" بیان‌گر شهرت اسماعیل بن سهل، به ضعف، از نگاه دانشمندان و صاحب‌نظران باشد.

به هر روی، حضور سهل بن زیاد، به همراه منصور بن عباس و اسماعیل بن سهل در سند، دشواری چگونگی رفتار با این حدیث را، دوجندان می‌کند. با این همه، شیخ صدوق، همین حدیث را پشتوانه‌ی رأی فقهی خویش قرار داده‌است. پرواضح است که وی، این حدیث را یکی از مصادیق: "بَلْ قَصَدْتُ إِلَيْهِ إِبْرَادِ مَا أَفْتِي بِهِ وَ أَحْكَمُ بِصِحَّتِهِ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وَ تَعَالَتْ قُدْرَتُهُ" می‌داند. نکته‌ی مهم، کشف وجه حجیت این حدیث از دیدگاه صدوق است که اکنون، سرگفتگو پیرامون آن را داریم.
شیخ صدوق، در فرازی از مقدمه‌ی کتاب خود، خاستگاه احادیث راهیافته‌ی به این کتاب را، کتاب‌های حدیثی مشهور و قابل‌اعتمادی می‌داند که پشتوانه‌های اصلی دست‌یابی به احکام و آموزه‌های فقهی‌اند. او در آشکارسازی این حقیقت، چنین می‌گوید:

"وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعْوَلُ وَ إِلَيْهَا الْمَرْجِعُ" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳).

برپایه‌ی این سخن، حدیث مورد گفتگوی ما نیز، از چنین خاستگاهی برخوردار است. درستی این برداشت را، می‌توان در رابطه‌ی میان صدوق و عیاشی در کتاب *الفقیه ردیابی کرد*. وی، در این کتاب، تنها، به ذکر دو حدیث از محمد بن مسعود عیاشی بسنده کرده‌است. او به هنگام ذکر نخستین حدیث برگرفته از کتاب عیاشی، می‌گوید:

"وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَقَدْ رَوَى فِي كِتَابِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ السَّمَاكِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَقَرَأَ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ بِخَمْسِينَ مَرَّةً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ كَانَتْ صَلَاةَ فَاطِمَةَ ع وَ هِيَ صَلَاةُ الْأَوَّابِينَ وَ كَانَ شَيْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَرَوِي هَذِهِ الصَّلَاةَ وَ ثَوَابَهَا إِلَّا أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِنِّي لَا أَعْرِفُهَا بِصَلَاةِ فَاطِمَةَ ع وَ أَمَّا أَهْلُ الْكُوفَةِ فَإِنَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا بِصَلَاةِ فَاطِمَةَ ع وَ قَدْ رَوَى هَذِهِ الصَّلَاةَ وَ ثَوَابَهَا أَبُو بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۵۶۴).

تصریح وی، به گرفتن این حدیث از کتاب عیاشی، راه را برای مواجهه با حدیث مورد بحث ما، هموار می‌سازد. توجه به طریق شیخ صدوق به احادیث عیاشی، در این مسیر، چاره‌ساز است. او طریق خویش به عیاشی را این‌گونه معرفی می‌کند:

"و ما كان فيه عن محمد بن مسعود العياشي فقد رويته عن المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي رضي الله عنه- عن جعفر بن محمد بن مسعود، عن أبيه أبي النضر محمد بن مسعود العياشي رضي الله عنه- (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۴، ص ۴۹۲).

بی تردید، مظفر بن جعفر علوی و جعفر بن محمد بن مسعود -پسر عیاشی-، واسطه‌های صدوق برای دستیابی به کتاب‌ها و احادیث عیاشی اند و احتمال این که، کتاب یا کتاب‌های یکی از آن دو، منبع وی باشد، منتفی است. در هیچ‌یک از دو منبع فهرستی در اختیار ما یعنی فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی، از یادکرد این دو راوی به عنوان دو راوی دارای مدخل که کتاب یا کتاب‌هایی به آن‌ها نسبت داده شده باشد، اثری نیست. از سوی دیگر شیخ طوسی در کتاب رجال خویش، هر دو را واسطه‌های دستیابی به آثار محمد بن مسعود عیاشی معرفی می‌کند.

او، در یادکرد از جعفر بن محمد بن مسعود چنین می‌گوید:

"جعفر بن محمد بن مسعود العياشي فاضل روى عن أبيه جميع كتب أبيه روى عنه أبو المفضل الشيباني" (طوسی، (۱۳۷۳)، ص ۴۱۸، ش ۶۰۴۳).

وی، در فراز دیگری از همین کتاب، این‌گونه از مظفر بن جعفر، سخن می‌راند:

"المظفر بن جعفر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب روى عنه التلعكبري إجازة كتب العياشي محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمي عن ابنه جعفر بن محمد عن أبيه أبي النضر" (طوسی، (۱۳۷۳)، ص ۴۴۲، ش ۶۳۰۸).

بنابراین، می‌توان گفت: شیخ صدوق به شکل مستقیم و بدون استفاده از کتاب‌ها و منابع نقش‌آفرین میان وی و عیاشی، به کتاب‌های عیاشی رجوع کرده و احادیث مورد نظر خود را، از آن‌ها گرفته و نقل کرده‌است. این، بدان معناست که، کتاب‌های عیاشی نیز، در شمار منابع مشهور و قابل‌اعتماد جای داشته‌است. از یاد نبریم که ضرب‌آهنگ سخن صدوق در معتبرخواندن منابع خویش، تنها، در صدد بازتاب اعتماد وی به این منابع نیست، بلکه در صدد بیان اعتماد فراگیر دین‌پژوهان شیعی آن زمان به چنین منابعی است. بار دیگر، سخن شیخ صدوق را در این زمینه ببینیم:

"جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها الموعول و إليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستاني و كتاب عبيدالله بن علي الحلبي و كتب علي بن مهزيار الأهوازي و كتب الحسين بن سعيد و نوادر أحمد بن محمد بن عيسى و كتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري و كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله و جامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه و نوادر محمد بن أبي عمير و كتب المحاسن لأحمد بن أبي عبدالله البرقي و رسالة أبي رضي الله عنه إلي و غيرها من الأصول و المصنفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي و أسلافي رضي الله عنهم" (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳).

آشکار است که کتاب‌هایی چون، کتاب عبیدالله بن علی حلبی، کتاب حرّیز بن عبدالله سجستانی و نوادر محمد بن ابی‌عمیر، کتاب‌های پراوازه‌ای بودند که دامنه سودمندی آن‌ها را می‌توان در جای جای نگاشته‌های حدیثی به دست ما رسیده مشاهده کرد.

شاید ناآشنایی بسیاری از ما، با بلندآوازی و شخصیت علمی عیاشی، باورپذیری سودمندی آثار وی را با دشواری روبرو کند. به همین دلیل، پسندیده است در ادامه‌ی سخن، نگاهی گذرا به شخصیت و جایگاه علمی عیاشی در نگاه اصحاب، داشته‌باشیم؛ تا از این رهگذر، بخشی از غبار نشسته بر چهره‌ی این محدث توانمند و پرکار زدوده شود.

۳. بازخوانی شخصیت علمی محمدبن مسعود عیاشی

با جست و جویی کوتاه در منابع رجالی، می‌توان، شخصیت علمی عیاشی را، این‌گونه ترسیم کرد:

(الف) بسیار آگاه و بصیر در شناخت روایات؛

(ب) یکی از برجسته‌ترین چهره‌های علمی شیعه؛

(ج) بسیار قابل اعتماد در ایفای نقش روایت‌گری و دین‌گستری؛

(د) دارای تألیفات و نگاشته‌های پرشمار در عرصه‌های گوناگون دین‌شناختی؛

(ه) دانش‌آموخته‌ی نزد چهره‌های علمی مهم‌ترین حوزه‌های فعال شیعی؛

(و) تأسیس‌کننده یکی از نهادهای پرکار شیعی در اقلیم اهل سنت و پیروان مکتب خلفا؛

(ز) آگاهی از بیشترین منابع حدیثی به یادگارمانده از ائمه علیهم‌السلام؛

(ح) کوشا در دستیابی به آموزه‌های حدیثی صحیح و ثابت الانتساب به ائمه علیهم‌السلام، حتی از راویان ضعیف.

نجاشی در معرفی چهره‌ی عیاشی و جامعیت علمی او، می‌گوید: "محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش السلمی السمرقندی أبو النضر المعروف بالعیاشی ثقة صدوق عین من عیون هذه الطائفة و كان يروي عن الضعفاء كثيرا. و كان في أول أمره عامي المذهب و سمع حديث العامة فأكثر منه ثم تبصر و عاد إلينا و كان حديث السن سمع أصحاب علي بن الحسن بن فضال و عبدالله بن محمد بن خالد الطيالسي و جماعة من شيوخ الكوفيين و البغداديين و القميين. قال أبو عبدالله الحسين بن عبيدالله: سمعت القاضي أبا الحسن علي بن محمد قال لنا أبو جعفر الزاهد: أنفق أبو النضر على العلم و الحديث تركة أبيه سائرها و كانت ثلاثمائة ألف دينار و كانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قارئ أو معلق مملوءة من الناس" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۳۵۰، ش ۹۴۴).

شیخ طوسی در گستره‌ی وسیع آگاهی و بصیرت وی نسبت به اخبار و احادیث، این‌چنین سخن رانده‌است: "محمد بن مسعود العیاشی من أهل سمرقند و قيل: إنه من بني تمیم یکنی أبا النضر جلیل القدر واسع الأخبار بصیر بالروایة مطلع علیها. له كتب كثيرة تزيد علی مائتي مصنف" (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۳۹۶، ش ۶۰۵).

چهره‌ی علمی عیاشی، در کتاب رجال شیخ طوسی، بدین‌سان، بازتاب یافته‌است: "أكثر أهل المشرق علما و فضلا و أدبا و فهما و نبلا في زمانه صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في الفهرست و كان له مجلس للنخاص و مجلس للعام رحمه الله" (طوسی، (۱۳۷۳)، ص ۴۴۰، ش ۶۲۸۶).

محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی که در عرصه‌ی راوی‌شناسی، بهره‌ی فراوانی از عیاشی برده‌است، رابطه‌ی علمی استاد خویش با علی بن حسن بن فضال -یکی از نام‌آورترین راویان و محدثان آن دوران- را از زبان عیاشی، این‌گونه به تصویر می‌کشد: "أما علي بن الحسن بن علي بن فضال: فما رأيت فيمن لقيت بالعراق و ناحية خراسان أفقه و لا أفضل من علي بن الحسن بالكوفة و لم يكن كتاب عن الأئمة عليهم السلام من كل صنف إلا و قد كان عنده و كان أحفظ الناس" (کشی، (۱۴۰۹)، ص ۵۳۰، ش ۱۰۱۴).

همو، از آگاهی و هوشیاری عیاشی در دوری‌جستن از آموزه‌های نادرست، سخن گفته‌است: "و أما أبو يعقوب إسحاق بن محمد البصري: فإنه كان غاليا و صرت إليه إلى بغداد لأكتب عنه و سألته كتابا أنسخه؟ فأخرج إلي من أحاديث المفضل بن عمر في التفويض فلم أرغب فيه فأخرج إلي أحاديث منتسخة من الثقات" (کشی، (۱۴۰۹)، ص ۵۳۰، ش ۱۰۱۴).

از آن‌چه گذشت، جایگاه علمی عیاشی و کتاب‌های او، به روشنی پدیدار شد. بی‌تردید، شیخ صدوق با مراجعه به یکی از کتاب‌های عیاشی، که می‌تواند "کتاب النوادر" یا "کتاب زکات الفطره" باشد، حدیث مورد نظر خویش را، از آن کتاب اقتباس کرده و به پشتوانه‌ی آن، فتوا داده‌است. حدیثی که خاستگاه نخستین آن، کتاب النوادر حریر بن عبدالله است.

در توضیح این مطلب، ناچار باید، به بازخوانی و تحلیل احادیثی بپردازیم که سهل بن زیاد و حریر بن عبدالله، در سند آن قرار گرفته‌اند.

افزون بر حدیث مورد گفتگوی ما، حضور سهل بن زیاد و حریر بن عبدالله را تنها، در سند چهار حدیث دیگر، از احادیث فقهی راه‌یافته به کتب اربعه، می‌توان دید. هر چهار حدیث را، به لحاظ خاستگاه و منبع نخستین آن، می‌توان در شمار احادیث منفرد و نادر فقهی، به حساب آورد. به احتمال بسیار زیاد، منبع هر چهار حدیث، ریشه در کتاب النوادر حریر بن عبدالله دارد. با هم به بررسی این احادیث می‌نشینیم.

نخستین حدیث را کلینی در "باب من يعطى حجة مفردة فيتمتع أو يخرج من غير الموضع الذي يشترط" با این متن و سند آورده‌است: "عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن علي بن رئاب عن حرير قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل أعطى رجلاً حجة يحج بها عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة قال لا بأس إذا قضى جميع مناسكه فقد تم حجه" (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۴، ص ۳۰۷، ح ۲).

پیش از این، یادآور شدیم که نجاشی، تنها دو کتاب "التوحيد" و "النوادر" را، به سهل بن زیاد نسبت می‌دهد. (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰) هم‌چنان گفتیم: رد پای احادیث فقهی وی را باید در کتاب النوادر او پی‌گرفت. نکته‌ی چشم‌گیر موجود در سند این حدیث، حضور ابن محبوب است. آشکار است که ابن محبوب راوی از علی بن رئاب، حسن بن محبوب؛ راوی پرکار و کوشای شیعی است. این حقیقت را می‌توان به روشنی، در یادکرد نجاشی و شیخ طوسی، از علی بن رئاب، دید.^۱ افزون بر آن، کشی در گزارشی، از رابطه‌ی روایی ویژه میان ابن رئاب و حسن بن محبوب، پرده برمی‌دارد:

^۱. نجاشی و شیخ طوسی، هر دو حسن بن محبوب را، راوی کتاب‌های علی بن رئاب، می‌دانند. (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۲۵۰، ش ۶۵۷؛ طوسی، (۱۴۲۰)،

"قال نصر بن الصباح: ابن محبوب لم يكن يروي عن ابن فضال و سمعت أصحابنا أن محبوبا أبا حسن كان يعطي الحسن بكل حديث يكتبه عن علي بن رثاب درهما واحدا" (كشي، (۱۴۰۹)، ص ۵۸۵، ش ۱۰۹۵).
 شيخ طوسي، در شمار کتاب‌های حدیثی حسن بن محبوب، از کتابی به نام "کتاب النوادر" یاد می‌کند که حجمی نزدیک به هزار ورق داشته‌است (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۱۲۲، ش ۱۶۲).

بنابراین، در ردیابی منبع نخستین این حدیث، می‌توان گفت، خاستگاه اصلی راه‌یابی حدیث، به کتاب‌های پسینی و از آن میان، کتاب النوادر سهل بن زیاد، کتاب النوادر حریر بن عبدالله است.

دومین حدیث را کلینی، در "بَابُ مَنْ جَهَلَ أَنْ يَقِفَ بِالْمَشْعَرِ" با همان سند حدیث نخست آورده‌است:
 "عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ حَرِيرِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ أَفَاضَ مِنْ عَرَقاتٍ مَعَ النَّاسِ وَ لَمْ يَلْبَثْ مَعَهُمْ بِجَمْعٍ وَ مَضَى إِلَى مَنِيٍّ مُتَعَمِّدًا أَوْ مُسْتَخْفًا فَعَلِيهِ بَدَنَةٌ" (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۴، ص ۴۷۳، ح ۶).

کلینی، حدیث سوم را، در "بَابُ مَقْدَارِ الْمَاءِ الَّذِي يُجْزَى لِلْوُضُوءِ وَ الْغُسْلِ وَ مَنْ تَعَدَّى فِي الْوُضُوءِ" با سندی متفاوت، ذکر کرده‌است: "عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ غَيْرُهُ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيرِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا يَكْتُبُ سِرْفَ الْوُضُوءِ كَمَا يَكْتُبُ عُدْوَانَهُ" (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۳، ص ۲۲، ح ۹).

پدیده‌ای که در سند این حدیث، دارای اهمیت است، حضور راویان در چهار طبقه‌ی متوالی است، که به همگی آن‌ها کتاب نوادر نسبت داده شده‌است؛ حریر بن عبدالله، حماد بن عیسی، محمد بن حسن بن شمون و سهل بن زیاد.

بی‌تردید، نمی‌توان منبع اصلی و مورد رجوع کلینی در این حدیث را، کتاب حریر بن عبدالله دانست. مشهورترین سند کلینی به احادیث حریر بن عبدالله، که می‌تواند بیان‌گر مراجعه‌ی مستقیم وی، به کتاب، یا کتاب‌های حریر باشد، این سند است: "علی بن إبراهیم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حرير" سندی که صدها بار، در جای جای کتاب الکافی به چشم می‌آید. بنابراین، منبع کلینی، در دست‌یابی به این حدیث را، باید یکی از دو کتاب نوادر سهل بن زیاد، یا ابن شمون، دانست.

شایسته است بدانیم، هرچند نجاشی، چهره‌ای بسیار ضعیف را، از شخصیت روایی ابن شمون، به نمایش می‌گذارد، اما آموزه‌های حدیثی وی را که از مسیر کلینی، از علی بن محمد، از سهل بن زیاد، منتقل شده است، پیراسته‌ی از هر کژی و انحراف می‌داند. سخن نجاشی، این‌چنین است:

"محمد بن الحسن بن شمون أبو جعفر بغدادی واقف ثم غلا و كان ضعيفا جدا فاسد المذهب... له من الكتب: كتاب السنن و الآداب و مكارم الأخلاق و كتاب المعرفة. أخبرنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا عبيد الله بن أحمد الأنباري قال: حدثنا الحسين بن القاسم عنه. و له كتاب نوادر. أخبرنا أحمد بن علي قال: حدثنا ابن أبي رافع عن محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون بكتبه كلها ما خلا التخليط" (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۳۳۵، ش ۸۹۹).

حدیث چهارم، حدیثی است که کلینی در ادامه‌ی گفتگو از "میراث الخنثی" و در بابی بدون نام آورده‌است. با هم ببینیم: "عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ

أَشِيْمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ١ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ وَلِدَ عَلِيَّ عَهْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع مَوْلُودٌ لَهُ رَأْسَانٌ وَ صَدْرَانٌ فِي حَقِّهِ وَاحِدٍ فَسُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُورَثُ مِيرَاثَ اثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدٍ فَقَالَ يَتْرُكُ حَتَّى يَنَامَ ثُمَّ يُصَاحُ بِهِ فَإِنْ أَنْتَبَهَا جَمِيعاً مَعاً كَانَ لَهُ مِيرَاثُ وَاحِدٍ وَإِنْ أَنْتَبَهُ وَاحِدٌ وَ بَقِيَ الْآخَرُ نَائِماً يُورَثُ مِيرَاثَ اثْنَيْنِ" (كلینی، (۱۴۰۷)، ج ۷، ص ۱۵۹، ح ۱).

پیش از هرگونه سخن، پیرامون این حدیث، باید بدانیم که، احمد بن محمد در سند به عنوان راوی از علی بن احمد بن اشیم، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۳، ص ۷۵، ح ۱؛ و ص ۵۱۲، ح ۲؛ و ج ۶، ص ۵۳، ح ۸؛ و ص ۲۱۶، ح ۲؛ و ج ۸، ص ۲۶۷، ح ۳۹۱). آگاهی از این نکته، به این دلیل، دارای اهمیت است که، هر دو فهرست‌نگار نام‌آور شیعی - شیخ طوسی و نجاشی - احمد بن محمد بن عیسی را دارای کتابی با عنوان "کتاب النوادر" می‌دانند. (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۶۰، ش ۷۵؛ نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۸۱، ش ۱۹۸) نیز، شیخ صدوق به هنگام شمارش منابع حدیثی مشهور، که پشتوانه‌های دست‌یابی وی به آموزه‌های فقهی بوده‌اند، از نوادر احمد بن محمد بن عیسی، نام برده‌است. (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳) کاوشی کوتاه، در دو کتاب فهرست شیخ طوسی و نجاشی، بیان‌گر آن است که، نوادر احمد بن محمد بن عیسی، مشهورترین کتاب این راوی بوده‌است.

گفتنی است که، کلینی، بدون هیچ فاصله‌ای، پس از ذکر این حدیث، چنین می‌گوید: "عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مِثْلَهُ" (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۷، ص ۱۵۹، ذیل ح ۱).

برپایه‌ی داده‌های منابع فهرستی، احمد بن محمد بن خالد و پدرش، هر دو، دارای کتاب نوادر هستند. (نجاشی، (۱۳۶۵)، ص ۷۶، ش ۱۸۲؛ طوسی (۱۴۲۰)، ص ۵۱، ش ۶۵؛ و ص ۴۱۸، ش ۶۴۰).

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت: سهل بن زیاد و حرز بن عبدالله، به‌رغم مشهوربودن و حضور چشم‌گیرشان در شمار فراوانی از اسناد، به شکل جداگانه، در اسناد محدودی، به شکل مشترک، نقش‌آفرینی کرده‌اند. درون‌مایه‌ی تمام این احادیث، در زمره احادیث منفرد فقهی الزامی، جای می‌گیرد. احادیثی که، منبع و خاستگاه نخستین آن، کتاب نوادر حرز بن عبدالله و یکی از خاستگاه‌ها و منابع پسینی آن، کتاب نوادر سهل بن زیاد است.

بنابراین، کتاب نوادر سهل بن زیاد، به دلیل برخورداری از احادیث منفردی که از منابع پیشین و قابل اعتماد، به آن راه یافته‌بود، مورد رجوع اصحاب قرار گرفته و دست‌کم به برخی احادیث آن فتوا داده شده‌است. شیخ صدوق نیز، با وجود باورداشتن به ضعف سهل بن زیاد، به تعدادی از این احادیث، فتواداده‌است. نیز، مکاتبه‌های سهل بن زیاد، با امام یازدهم علیه‌السلام، که رد و بدل شدن آن، میان سهل و امام علیه‌السلام، یقینی بوده‌است، پشتوانه‌ای مطمئن در دست‌یابی به برخی آموزه‌های فقهی، بوده‌است.

^۱ بی‌تردید، سند حدیث، در بیان رابطه‌ی محمد بن قاسم جوهری و حرز بن عبدالله، برخوردار از اختلال است. نگارنده در تعلیقه‌ای نه چندان کوتاه به این اختلال اشاره کرده‌است. (ر.ک: کلینی، (۱۴۲۹)، ج ۱۳، ص ۷۳۰، پانویس اول)

با درنگ در آن چه گذشت، می‌توان، چنین نتیجه گرفت: خوانش دقیق داده‌های راه‌یافته به منابع اعتبارسنجی شیعی، به همراه درنگ در رفتار دانشمندان نام‌آور این فرهنگ، توانِ گره‌گشایی از پدیده‌های دشوارنما، در مسیر پژوهش‌های راوی‌شناختی و حدیث‌شناختی را دارد.

نتیجه:

مهم‌ترین دستاورد نوشتار حاضر را می‌توان در چهار نکته زیر ارائه داد: تکیه بر منابع حدیثی - به ویژه کتاب النوادر - از سوی شیخ صدوق یکی از عوامل دستیابی به احادیث صادر از معصومان علیهم السلام است که ضعف راوی را تحت الشعاع قرار داده و باور و عمل به روایات راوی ضعیف را به دنبال داشته است.

بایستگی درنگ و دوباره‌اندیشی در چگونگی تعامل با احادیث فقهی منفرد الزامی راویان ضعیف. بازخوانی مفاهیم بنیادینی چون مفهوم ضعف در نگاه اعتبارسنجی دانشیان پیشین و خوانشی دوباره از مفهوم انفراد.

توجه‌دادن به جایگاه کتاب النوادر در بازخوانی تاریخ فقه شیعه و چگونگی رفتار عملی اصحاب به برخی روایات فقهی الزامی.

منابع

۱. حسینی شیرازی، سید علیرضا (۱۳۹۷ش). *اعتبارسنجی احادیث شیعه*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲. حسینی شیرازی، سید علیرضا (۱۳۹۹ش). واکاوی نظریه "وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف" با تأکید بر کتاب «النوادر» ابراهیم بن هاشم قمی، *دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث*. ۳(۹)، ۱۳-۳۷.
۳. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع).
۴. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۵. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا^(ع)*. تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشرجهان.
۶. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*. تصحیح: احمد حسینی اشکوری. تهران: انتشارات مرتضوی.

۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰ق). *الإستبصار فيما اختلف من الأخبار*. تصحیح: حسن الموسوی خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۹. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*. تحقیق: عبدالعزیز طباطبائی. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.
۱۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳ش). *رجال الطوسي*. تصحیح: جواد القیومی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). *إختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*. تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*. تصحیح: دار الحدیث. قم: انتشارات دار الحدیث.
۱۴. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. تصحیح: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۱۵. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. واسطی بغدادی، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش). *رجال لابن الغضائری*. تصحیح: محمد رضا حسینی جلالی. قم: انتشارات دار الحدیث.

References

1. Hosseini Shirazi, Seyed Alireza (2017), Authentication of Shiite Hadith, Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (Samt).
 2. Hossini Shirazi, Seyed Alireza (2019), Analysis of the theory of "occurrence in my mashīkah of Man lā Yahduruh al-Faqīh" and its implication on the author's authenticity, with an emphasis on the book "Al-Nawādir" by Ibrahim bin Hashem Qomī, Qur'an and Hadith Knowledge and Teachings, 9: 13-37.
 3. Hurr Āmilī, Muhammad Ibn Hassan (1409 AH). Wasā'il al-Shī'a, Qom: Āl al-Bayt Institute.
 4. Shubayri Zanjani, Seyed Musa (1419 AH). Marriage Book, Qom: Ra'y Pardaz Research Institute.
 5. Sadouq, Mohammad bin Ali bin Babouyeh (1378 AH). 'Uyūn ' Akhbār al-Ridā (as) [Research: Mehdi Lajvardi,] Tehran: Jahan.
 6. Sadouq, Muhammad Ibn Ali (1413 AH). Man lā Yahduru al-Faqīh, Qom: Islamic Publications Institute.
 7. Turayhī, Fakhruddin bin Muhammad (1996), Majma' al-Bahrai [edition: Ahmad Hosseini Eshkevari,] Tehran: Mortazawi Publications.
 8. Tūsī, Muhammad Bin Hassan (1390 AH). Al-Istibsār, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
 9. Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1420 AH). Al-Fihrist [research: Abdul 'Aziz Tabātabā'ī,] Qom: Al-Muhaqiq Tabatabā'ī Library.
 10. Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1373), Rijal al-Tūsī [edition: Jawad al-Qayoumi,] Qom: Al-Nashr al-Islami Foundation.
 11. Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1409 AH). Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl [research: Hassan Mostafavi,] Mashhad: Mashhad University Publishing House.
 12. Kulainī, Muhammad Bin Ya'qūb (1407 AH). Al-Kāfī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
 13. Kulainī, Muhammad bin Ya'qub (1429 AH). Al-Kāfī [edition: Dar al-Hadith,] Qom: Dar al-Hadith Publications.
 14. Majlisī, Mohammad Taqī (1406 AH). Rawdat al-Muttaqīn fī Sharh Man lā Yahduruh al-Faqīh' [revised: Hossein Mousavi Kermani and Ali Panah Eshtherdī,] Qom: Kushanbur Islamic Cultural Institute.
 15. Najashi, Ahmad bin Ali (1986), Rijāl al-Najāshī, Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.
- Wasetī al-Baghdadī, Ahmed bin Hossein (1985), Rijāl Ibn al-Ghadā'irī [edition: Mohammad Reza Hosseini Jalali,] Qom: Dar al-Hadith Publishing House.



An Approach to Attribution of Tuhaf al-'Uqūl and Its Author

*Hajar Banaei*¹
*Seyyed Mahdi Lotfi*²

Received :2022/07/03

Accepted: 2023/01/17

DOI: 10.22051/TQH.2023.40905.3644

DOR: 10.22051/TQH.2023.40905.3644

Abstract

Tuhf al-'Uqūl fīmā Jā'-a min al-Hikam wal-Mawā'iz 'an Āl al-Rasūl (PBUH) by Hassan bin Shu'ba Harrānī is one of the Shiite moral traditional sources. The author, the period of writing, and the origin of its narrations are challenging. Some of the later scholars and contemporary researchers consider the author to be one of the praiseworthy Shiite scholars of Aleppo in the fourth century. Some of this group consider him as the same author of Haqā'iq Asrār al-Din. Some also consider him an unknown person, a Nusayrī from the 6th century. However, the author's identity is questionable and there are uncertainties about his identity. This research shows that the author has been a Shi'a from Aleppo, living at least in the 8th century. The author's jurisprudential and theological foundations deny the researchers' belief that he was a Nusayrī but confirm his Shiite identity. Also, examining the historical course of Aleppo and adapting it with the discourses included in the book are the reasons that confirm the attribution of the author to Aleppo. The author was Imami, layin al-Hadith (his hadith is considered to be noticed), ascetic, and the averted from the world. He considers Ahl al-Bayt (AS) to be the caliphs of God and the Infallibles. He believes in Resurrection and the Shiite belief in predestination and free will.

Keywords: *Ibn Shua'ba Harrānī, Tuhaf al-'Uqūl, Author's Identity, Origin of Hadiths, Nusayrīyah*

¹. PhD of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran. Email: banaei.hajar@gmail.com

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran. (The Corresponding Author). Email: mhdlotfi@yahoo.com

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

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۱۶۸-۱۴۱

رهیافتی به انتساب کتاب تحف العقول و مؤلف آن

هاجر بنائی^۱

سیدمهدی لطفی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷

DOI: 10.22051/TQH.2023.40905.3644

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.7.7

چکیده

تحف العقول فیما جاء من الحکم و الموعظ عن آل الرسول (ص) اثر حسن بن شعبه حرّانی یکی از منابع روایی- اخلاقی شیعه است که درباره مؤلف و زمان نگارش و خاستگاه روایات آن اقوال گوناگونی وجود دارد. برخی از علمای متأخر و پژوهشگران معاصر، مؤلف را از علمای ستودنی شیعه اهل حلب در قرن چهارم می‌دانند. عده‌ای از این دسته، وی را همان مؤلف حقائق اسرارالدین تلقی کرده‌اند. بعضی نیز او را فردی ناشناخته و نصیری‌مذهب از قرن ششم برشمردند. با وجود این، هویت مؤلف محل سؤال است و ابهام‌هایی درباره هویت وی وجود دارد. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد مؤلف شیعه و حلبی است که دست‌کم در قرن هشتم زیسته است. مبانی فقهی و کلامی مؤلف، باور پژوهشگران مبنی بر نصیری‌بودنش را نفی و شیعه‌بودنش را تأیید می‌کند. همچنین، بررسی سیر تاریخی حلب و تطبیق آن با گفتمان‌های حاکم بر کتاب از دلایلی است که انتساب مؤلف به حلب را تصدیق می‌کند. مؤلف امامی‌مذهب، لاین‌الحدیث، زاهد و دنیاگریز است. او اهل‌البیت (ع) را خلیفه خدا و معصوم می‌داند و به بعث و عقیده شیعه در جبر و اختیار باورمند است.

کلیدواژه‌ها: ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، هویت مؤلف، خاستگاه روایات، نصیریّه.

۱. فارغ التحصیل دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. banaei.hajar@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). mhdlotfi@yahoo.com

طرح مسئله

تحف‌العقول عن آل الرسول^(ص)، اثر حسن بن شعبه حرانی،^۱ مجموعه‌ای روایی و از آثار مهم اخلاقی شیعه در قرن چهارم محسوب می‌شود. مؤلف که فردی ناشناخته است، در کتاب خود، روایاتی از پیامبر^(ص) و امام علی^(ع) تا امام عسکری^(ع) را به صورت مرسل ذکر می‌کند (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳). کتاب در ساختار کلی دربردارنده روایات اخلاقی است؛ اما روایات فقهی و کلامی نیز در بر دارد.

یکی از مباحث بحث‌برانگیز درباره تحف‌العقول، هویت مؤلف آن است. پرسش‌هایی مانند «مؤلف در چه دوره‌ای زیسته است؟ مذهب وی چیست؟ از نظر جغرافیایی متعلق به کدام منطقه است؟» جزو مهم‌ترین پرسش‌هایی است که برای عالمان و پژوهشگران مطرح بوده و آرای گوناگونی را به دنبال داشته است. مشهورترین دیدگاه درباره مؤلف، رأی عالمان متقدم و متأخر شیعه است که وی را عالمی شیعی حلبی، در قرن چهارم دانسته‌اند؛ اما این دیدگاه از جهاتی اشکالات و ابهاماتی دارد. اشکال آن مربوط به فقدان قراین و دلایل عرضه‌شده برای این دیدگاه است. همچنین، پرسش‌هایی را برای صحت‌سنجی این دیدگاه ایجاد می‌کند: چه قراین و دلایلی مبنی بر شیعه‌بودن مؤلف وجود دارد؟ آیا قراین درون متنی، حلبی‌بودن مؤلف را تأیید می‌کند؟ آیا گفتمان حاکم بر کتاب، با فضای حاکم بر حلب در قرن چهارم تطبیق دارد؟ افزون بر ابهامات یادشده، قراینی بر اثبات هویت مؤلف در تحف‌العقول وجود دارد که با برخی از ابعاد دیدگاه مشهور سازگار نیست.

بر اساس این مطالب می‌توان گفت که هویت مؤلف تحف‌العقول نیازمند بازشناسی است. این مقاله درصدد بررسی هویت مؤلف و بررسی وضعیت انتساب تحف‌العقول به وی است؛ بنابراین، ابتدا به دیدگاه‌های رایج درباره مؤلف می‌پردازیم و مستندات و شواهد هر دیدگاه را بررسی و نقد می‌کنیم. سپس، بر اساس شواهد و مستندات درون‌متنی و برون‌متنی دوره مؤلف و مکان زیست و اندیشه‌های وی را شناسایی می‌کنیم. در بخش قراین و شواهد درون‌متنی بر باورهای کلامی مؤلف، قراین کتاب‌شناختی و متن‌شناختی و رجالی تکیه می‌کنیم و در بخش قراین برون‌متنی، بر شواهد تاریخی تمرکز می‌یابیم.

گفتنی است کتاب تحف‌العقول به چند صورت در مقالات و پایان‌نامه‌ها درخور توجه پژوهشگران قرار گرفته است. بعضی در پژوهش‌های خود به مؤلف و کتاب توجه کرده‌اند: شایسته‌نژاد (۱۳۹۰) در مقاله «جایگاه تحف‌العقول در منابع روایی شیعه» کوشیده است تا اتهامات وارد بر چهره حرانی را زدوده و گامی در جهت احیای منزلت کتاب تحف‌العقول گامی بردارد. ایزدی‌فرد و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی اعتبار تحف‌العقول» دیدگاه‌های متفاوت درباره اعتبار آن را بررسی کرده‌اند. ایشان حرانی را موثق و روایات

فقهی‌اش را نیز معتبر و حجت برشمرده‌اند. افزون بر این، بصیرت (۱۳۹۷) در پایان‌نامه/اندیشه‌نامه کلامی/ابن‌شعبه حرانی اندیشه او را بررسی و حیات فکری ابن‌شعبه را به دو دوره تقسیم کرده است و معتقد است وی در زمان نگارش *تحف‌العقول* به مذهب نصیریّه گرایش نداشته و بعد از آن، یعنی هنگام نگارش *حقایق اسرار الدین نصیری* شده است.

عده دیگری به پژوهش درباره متن *تحف‌العقول* پرداخته‌اند: پسندیده در مقاله «بررسی مقایسه‌ای عهدنامه مالک اشتر در سه کتاب *نهج‌البلاغه*، *تحف‌العقول* و *نهایة‌الایرب*» عهدنامه را به هدف کشف اختلاف متن‌ها و کمک به دستیابی متنی متقن و استوار بررسی کرده است. رحیمی (۱۳۹۶) پایان‌نامه بررسی سندی و دلالتی روایات امام‌علی^(ع) در کتاب *تحف‌العقول*، در خصوص صبر، تقوا و حسن خلق را نگاشته و حزائی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه نقد و بررسی احادیث امام‌صادق^(ع) (از وصیت عبدالله بن جنبد تا صفت خروج از ایمان) حرانی را از لحاظ متن و سند و رجال ارزیابی کرده و معتقد است بسیاری از این روایات فقط در منابع محدودی از متأخران و معاصران شیعه نقل شده است؛ اما به دلیل مطابقت احادیث با آموزه‌های قرآنی و معارف اسلامی، فصاحت، بلاغت و دوربودن از الفاظ رکیک، معتبر و حجت است.

اخلاقی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه بررسی و نقد مبانی و مصادیق قاعده «الاجاره احد معایش العباد» قاعده مذکور را منتج از روایت امام‌جوادی^(ع) در *تحف‌العقول* (حرانی، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۳۱) می‌داند. همچنین، سپاسی در پایان‌نامه ترجمه و تحقیق حدیث *جوامع الاشرایع از امام‌رضا (علیه‌السلام)* و بررسی احکام فقهی مستفاد از آن، روایت منقول از امام^(ع) (حرانی، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۲۳-۴۱۵) را ترجمه و احکام فقهی مستفاد از آن را شرح داده است.

صالحی انصاری (۱۳۹۱) در پایان‌نامه بررسی و نقد احادیث پیامبر^(ص) در کتاب *تحف‌العقول* (سند و رجال و منبع‌شناسی، ترجمه و شرح احادیث) روایات قصار رسول‌الله^(ص) را به لحاظ سند و وضعیت روایان را بررسی کرده و شرح کوتاهی بر روایات ایشان نگاشته است. بر اساس پژوهش صورت گرفته، حدوداً ده روایت از میان روایات پیامبر^(ص) در هیچ‌یک از منابع فریقین وجود ندارد. بنائی و لطفی (۱۳۹۹) نیز در مقاله «تبارشناسی روایات قصار *تحف‌العقول*» کلام منتسب به غیرمعصومین و نوادر^۱ *تحف‌العقول* را از روایات حضرت علی^(ع) تا روایات امام‌عسکری^(ع) شناسایی کرده‌اند. همچنین، در مقاله «تبارشناسی روایات قصار حضرت علی^(ع) در *تحف‌العقول*» کوشیده‌اند (۱۴۰۰) تا روش مؤلف در نقل روایات به لحاظ سند و متن و منابع حرانی در نقل روایات قصار امام^(ع) را کشف کنند و اعتبار روایات را بسنجند. گفتنی است این

۱. در *تحف‌العقول*، روایاتی وجود دارد که فاقد پیشینه و منبع و مصدر هستند و برای نخستین بار در این کتاب نقل شده‌اند (برای مطالعه بیشتر، نک: بنائی و لطفی، ۱۳۹۹: ۱۴۰-۱۳۳؛ بنائی و لطفی، ۱۴۰۰: ۳۴۳ و ۳۴۴).

مقاله نیز از رساله نگارنده با عنوان *تبارشناسی حدیثی و لایه‌شناسی تاریخی تحف‌العقول* (۱۴۰۰) مستخرج شده است.

۱. دیدگاه نخست: حرانی، عالم اهل تشیع اهل حلب، در قرن چهارم

در کتاب‌های متقدم رجالی از ابن‌شعبه حرانی و کتابش اثری نیست. حسین بن علی بن صادق البحرانی در کتاب اخلاقی خود از حرانی یاد کرده و کتابش را ستوده است: «هو کتاب لم یسمح الدهر بمثله» (قمی، ۱۳۶۸: ۱، ص ۳۳۰-۳۲۹). وی و دیگر علمای پس از او، همچون حر عاملی (۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۱۵۶؛ بی تا، ج ۲، ص ۷۴) و مامقانی (۱۴۳۱ق، ج ۲۰، ص ۱۱۴) ابن‌شعبه را ستوده‌اند (ایزدی فرد و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۳۲-۳۳). مجلسی نیز می‌نویسد: «نظم و ترتیب آن، بر بلندی مرتبه مؤلفش دلالت می‌کند و بیشتر مطالب آن، در مواظ و اصول ثابت شده‌ای است که نیاز به اثبات ندارد.» (۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۹)

برخی از عالمان، مؤلف کتاب را از شخصیت‌های برجسته و از چهره‌های درخشان فقها و حدیث‌شناسان شیعه در قرن چهارم هجری محسوب کرده‌اند. وی از معاصران شیخ صدوق و از شاگردان ابوعلی محمد بن همام (۳۳۶ق)، (سبحانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۰) و بنا بر برخی نقل‌ها از مشایخ شیخ مفید (۴۱۳ق) است (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷؛ سبحانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۰؛ نقل در: ایزدی فرد و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۳۰؛ همچنین، آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۰۰). گفتنی است اولین کسی که او را از مشایخ شیخ مفید برشمرده، شیخ حسین بحرانی است (قمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۰) و دیگران نیز بر اساس نظر او بر همین باورند. سید محسن امین نوع رابطه وی با صدوق و محمد بن همام را می‌پذیرد؛ ولی نقل مفید از او را دال بر شیخ بودن مؤلف برای مفید نمی‌داند (۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۶-۱۸۵). حر عاملی در *فصول المهمه*، امین، آقابزرگ تهرانی، سبحانی و مامقانی هم وی را حرانی حلبی خوانده‌اند. داده دیگری درباره عصر و بوم مؤلف وجود ندارد.

گفتنی است در آثار منسوب به نصیریه کتابی تحت عنوان *حقائق اسرار الدین* وجود دارد که به حسن بن شعبه حرانی منسوب است. برخی از پژوهشگران معاصر معتقدند مؤلفش، همان مؤلف *تحف‌العقول* است. درباره *حقائق* دو پژوهش انجام داده‌اند. باقری با توجه به نشانه‌هایی در متن، از جمله واژه «مقصره» (حرانی، ۲۰۰۶، ۱۲۸) و محتوای کتاب، نصیری بودن نویسنده را اثبات کرده و سپس، انتساب کتاب به حرانی و زمان نگارش آن را به دست آورده است. وی معتقد است که بر اساس نقل روایت از کلینی و اسکافی، نقل قول‌های مستقیم فراوان از خصیبی و تقلید از اسلوب روایی وی و نیز نقل مطالبی از *رساله الراستابشیة خصیبی* می‌توان «حد اولیه» نگارش *حقائق* را ۳۲۹ یا ۳۳۶ دانست. همچنین، تخمین «حد نهایی» نگارش آن را بر اساس یادکرد دیگر مؤلفان این خاندان در کتاب‌هایشان از حسن بن شعبه یا فرد هم‌عصرش، سال ۴۰۸ق دانسته است (باقری، ۱۳۹۴، ص ۱۷۷-۱۷۲).

باقری (۱۳۹۴، ص ۱۸۰) و بصیرت (۱۳۹۷، ص ۸) معتقدند حسن بن شعبه در زمان نگارش *تحف العقول* شیعه امامیه بوده و در زمان نگارش *حقائق نصیری* شده است. ایشان فرض متفاوت بودن نویسندگان این کتابها را نپذیرفته‌اند. یکی از دلایل باقری برای منتفی دانستن این فرض، وجود دو روایتی است که فقط در همین کتابها آمده است (۱۳۹۴، ص ۱۷۹-۱۷۸).

۱.۱. بررسی و نقد دیدگاه اول

دیدگاه اول را می‌توان از چند منظر نقد کرد: ۱. این دیدگاه برگرفته از نظر عالمی متأخر و بدون استدلال است؛ ۲. واحد نبودن مؤلف *تحف العقول* و *حقائق اسرار الدین* با چند ادله اثبات‌شدنی است. در ادامه هر دو نقد را تبیین می‌کنیم. دیدگاه اول برگرفته از نظر شیخ حسین بحرانی است و استدلالی بر نظر وی عرضه نشده است. هیچ قرینه مستدلی هم برای تعیین عصر مؤلف و روابط علمی‌اش و مذهب وی در این دیدگاه وجود ندارد. بحرانی در کتاب خود که نامش معلوم نیست، از *تحف العقول* و نام نویسنده و دوران زیست وی یاد کرده است. در کتاب تراجم، اطلاعاتی درباره بحرانی وجود ندارد. بر اساس نقل برخی از علمای معاصر، بحرانی از مؤلفان قرن دهم است؛ بنابراین، استناد به داده‌ای از قرن‌های متأخر که استدلالی برای آن عرضه نشده است، درست به نظر نمی‌رسد. آیت‌الله مددی درباره انتساب کتاب به ابن شعبه به نقل از عالمان متأخر، بحرانی و مجلسی و حر عاملی، می‌گوید: «نخستین بار که از این کتاب نام برده شد، در قرن دهم هجری و توسط شیخ حسین بحرانی یکی از علمای بحرین بود. وی یک کتاب اخلاقی دارد و در آنجا گفته حدیثی را از *تحف العقول* نقل می‌کنم. این کتاب بسیار نفیس است: (لم یسمع الدهر مثله)؛ اصلاً در روزگار چنین کتابی نبوده. بعد، مرحوم مجلسی و مرحوم حر عاملی کتابی را پیدا می‌کنند به‌عنوان *تحف العقول عن آل الرسول* که در پشتش، این کتاب را به‌نام حسن بن علی بن حسین بن شعبه حلبی نسبت داده‌اند؛ لذا طریق ما به اینکه این کتاب اسمش این است و مؤلفش هم این آقا است، فقط به نقل شیخ حسین بحرانی است و مرحوم صاحب *بحار الانوار* و مرحوم حر عاملی در قرن یازدهم ادعای شهرت کتاب را می‌کنند» (دروس، کد اثر ۸۸۲۵، آخرین دسترسی ۲۱ اسفند ۱۴۰۰).

در نقد دوم به دیدگاه اول، گفتیم که واحد نبودن مؤلف *تحف العقول* و *حقائق اسرار الدین* اثبات‌شدنی است. *حقائق اسرار الدین* که از آثار نصیری است، در *مجموعه الحرائین*^(۱) به چاپ رسیده و به حسن بن شعبه حرانی منسوب است. به نظر می‌رسد بر اساس آنچه مؤلف در مقدمه اشاره می‌کند، در اواخر عمرش به نگارش این کتاب دست زده است (حرانی، ۲۰۰۶، ص ۱۰). انگیزه او برای نگارش کتاب، موجود نبودن کتابی است که مطابق با علاقه‌اش به محتوای باطنی باشد. همچنین، در مقدمه بیان می‌کند که هر کلام و معنایی او را به هدفش نزدیک سازد، ذکر و زوائد آن را حذف می‌کند. وی در مقدمه، به‌طور غیرمستقیم به مفرد بودن روایات این حوزه اشاره می‌کند (حرانی، ۲۰۰۶، ص ۱۴-۱۱). معرفی کردن سلمان

و ام‌سلمه و... به‌عنوان «ابواب» (واسطه‌های فیض‌رسانی)، (حرانی، ۲۰۰۶، ص ۵۸-۶۰) و تفسیر نماز به امیرالمؤمنین^(ع)، زکات به معرفت امام‌علی^(ع) و باطنی‌بودن غسل جنابت نمونه‌هایی از تفسیر باطنی نصیریه در این اثر است (حرانی، ۲۰۰۶، ص ۵۸-۶۰).

به نظر می‌رسد مقایسه مؤلفه تقیه در *حقائق* و *تحف‌العقول* یکی از عواملی است که ما را در بررسی یک یا دو نفر بودن نویسندگان آن یاری رساند؛ زیرا چنان‌که بیان می‌کنیم، تقیه‌گفتمان اصلی حاکم بر *تحف‌العقول* است. یکی از باب‌های *حقائق* نیز در این باره است: «تقیه و کتمان‌الایمان و إقامة أعمال الظاهره». بنابراین، مقایسه معنای مؤلفه تقیه در دو کتاب یادشده ضروری به نظر می‌رسد. اولین نکته‌ای که در *حقائق* توجه‌برانگیز است، عنوان باب است که تقیه و کتمان‌ایمان با إقامة أعمال ظاهری هم‌نشین می‌شود. مؤلف *حقائق* مصداق ﴿الْحَسَنَةُ﴾ در آیه ۳۴ فصلت را تقیه می‌داند. گفتنی است که در این باب هم از انتشارن‌دادن اسرار اهل‌البیت^(ع) و جزای آن سخن گفته شده است؛ اما روایتی در این باب وجود دارد که باب معنای مدنظر از تقیه در *حقائق* را آشکار می‌کند: «من استعمل الظاهر أعطاه الله الظاهر و الباطن و من استعمل ترک الظاهر سلبه الله الظاهر و الباطن جمیعة». این روایت به انجام أعمال ظاهری سفارش و ترک اعمال ظاهری را نهی می‌کند. روایت یادشده و عنوان باب به‌خوبی معنای مدنظر مؤلف را می‌رساند؛ یعنی تقیه در این کتاب، به معنای انجام أعمال ظاهری است (حرانی، ۲۰۰۶، ص ۱۶۸-۱۶۹)؛ در حالی که نصیریه اعمال عبادی را به تأویل برده و عبادات را واجب نمی‌داند.

در وصیت منقول از امام‌صادق^(ع) به محمدبن‌نعمان در *تحف‌العقول* به تفصیل مؤلفه تقیه و ضرورت آن بیان می‌شود. تقیه در این روایت، رفتاری سیاسی است در برابر دولت ظالم. عبارتی در این روایت، معنای تقیه را بیشتر روشن می‌سازد: «یا ابن‌النعمان إذا كانت دولة الظلم فامش و استقبل من تتقیه بالتحیة فإن المتعرض للدولة قاتل نفسه و موبقها إن الله یقول و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة». همچنین، بر ناپسندبودن انتشار اسرار اهل‌البیت^(ع) در *تحف‌العقول* بسیار تأکید می‌شود؛^۱ در حالی که در *حقائق* این‌گونه نیست. در نتیجه، تقیه در *تحف‌العقول* به معنای سازش‌کردن با دشمن برای حفظ جان و تقیه در *حقائق* به معنای انجام أعمال ظاهری است. مقایسه این دو نشان‌دهنده گفتمان‌هایی متفاوت درباره تقیه است که محیط‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی مختلفی می‌طلبد. بر اساس آنچه در ادامه پژوهش بیان می‌کنیم، باید گفت بر اساس سه عامل، فرض یکی‌دانستن مؤلف کتاب‌های *حقائق اسرار‌الدین* و *تحف‌العقول* درست نیست: محتوای نصیری *حقائق* و تقابل با باورهای نصیری در *تحف‌العقول* و دو گفتمان متفاوت درباره تقیه و اختلاف زمان نگارش *حقائق* و *تحف‌العقول*. شایان ذکر است دلیل سوم، یعنی اختلاف زمان نگارش دو

۱. «یا ابن‌النعمان إن المذبح لیس کقاتلنا بسیفه بل هو أعظم و زراً بل هو أعظم و زراً یا ابن‌النعمان إنه من روی علینا حدیثاً فهو ممن قتلنا عمداً و لم یقتلنا خطأ»

کتاب یادشده، امکان واحد بودن مؤلف و تغییر مذهب وی را کاملاً منتفی می‌سازد. در ادامه، ذیل دیدگاه مختار متأخر بودن دوران زیست مؤلف *تحف‌العقول* تبیین کرده و باورهای مؤلف را نیز به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۲. دیدگاه دوم: عالمی نصیری، در قرن ششم یا پس از آن

انصاری قمی به دو دلیل نویسنده کتاب را از پیروان نصیری برمی‌شمارد:

الف. تعبیر «الشیعة المستبصرین و استفاضتها فیهم» در *تحف‌العقول*: مؤلف توقیعات امام‌زمان را در کتابش نقل نمی‌کند و می‌گوید توقیعات بین شیعیان مستبصر به تواتر رسیده است. انصاری قمی این تعبیر را غریب می‌داند و آن را تحریفی از «الشیعة المقصرین» برمی‌شمارد. مقصرین هم تعبیری است که نصیری‌ها و غلات برای شیعه به کار می‌برند. همچنین، «فیهم» را نیز تأییدی بر آن تلقی می‌کند (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۱۱۲۸، ۱۵ مرداد ۱۳۸۶).

ب. نقل یکبارۀ وصیت مفضل بن عمر: نویسنده در پایان کتاب، وصیتی از مفضل، خطاب به شیعیان نقل می‌کند. انصاری قمی نقل از مفضل را در کتابی که سخنان اصحاب ائمه نقل نمی‌شود، قرینه‌ای بر نصیری بودن مؤلف برمی‌شمارد؛ زیرا نصیریان احترام ویژه‌ای برای مفضل قائل‌اند (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۱۱۲۸، ۱۵ مرداد ۱۳۸۶).

وی بر این باور است که ابن‌شعبه مؤلف ادعایی *تحف‌العقول*، به هیچ‌روی شناخته نیست و معلوم نیست متعلق به چه دوره‌ای است. دلیل متینی نیز بر انتساب این اثر به او در کتاب‌های رجالی و حدیثی وجود ندارد. نویسنده در مقدمه *تحف‌العقول* از قدمای شیعه به گونه‌ای تعبیر می‌کند که نشان می‌دهد نباید خودش از دوره‌ای مانند سده چهارم باشد (نک: حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳-۲). نوع تعابیر او درباره کتابش (نک: حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳)، به روشنی گواه است که نویسنده کتاب از سده‌های ششم به بعد است. انصاری قمی درباره بوم مؤلف می‌نویسد اگر فقط مبنای ما کتاب‌ها و نسخه‌های متأخر باشد، باید گفت ابن‌شعبه‌ای در حران وجود داشته است که او را فقیه هم می‌خوانده‌اند. اگر نویسنده این متن واقعاً ابن‌شعبه حرانی نامی باشد، می‌توان فرض کرد که به دلیل وجود نداشتن سابقه مهم تشیع در حران، نام او در منابع رجالی نیامده است و فقط، نسخه‌ای از کتابش به نویسندگان بعدی رسیده و شاید، او در همین شهر بر شیعیان ریاست می‌کرده است (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۱۲۰۸ و ۱۱۲۸، ۱۸ مهر ۱۳۸۶).

۲-۱. بررسی و نقد دیدگاه دوم

انصاری قمی درباره بوم مؤلف دیدگاهی قطعی بیان نمی‌کند و فقط بر اساس دیدگاه متأخران که وی را حرانی دانسته‌اند، بعضی از ابن‌شعبه‌های حرانی را نام می‌برد و به‌طور مختصر، استدلال‌هایی مبنی بر

متأخر بودن مؤلف ذکر می‌کند. ما از استدلال وی برای تعیین عصر مؤلف در بخش «زبان متن» بهره می‌بریم؛ اما بررسی و نقد ما درباره نصیری دانستن مؤلف، جنبه سلبی دارد. به همین منظور، ابتدا استدلال اول وی را نقد کرده؛ سپس، به تفصیل، در نقد هر دو استدلال، فرقه نصیری را معرفی و آن را با مبانی مؤلف تحف‌العقول مقایسه می‌کنیم.

انصاری قمی اقدام مؤلف در به‌کارگیری واژه «مستبصرین» را دال بر نصیری بودن وی تلقی می‌کند. این واژه در روایتی از حقائق هم به کار رفته است. بر اساس این روایت، مؤمن مستبصر شیعه‌ای است که زنا و لواط و دزدی نمی‌کند و مرتکب فواحش نمی‌شود؛ اما گناه انجام می‌دهد. این شخص مرتکب گناهان می‌شود؛ ولی بر آن اصرار نمی‌ورزد (لمم) (حرانی، ۲۰۰۶، ۶۸-۷۱). همین روایت با اختلاف‌هایی در متن و سند، در *علل الشرایع* آمده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۰۶). از این رو، نقل واژه «مستبصرین» را نمی‌توان مختص منابع نصیری دانست. کاربرد آن در منابع امامیه حاکی از عمومیت آن دارد و نتیجه‌گیری از این واژه برای اثبات نصیری بودن مؤلف خالی از اشکال نیست.

۱.۱.۲. نفی نصیری دانستن مؤلف

در این بخش، نیازمند شناسایی باورهای فرقه نصیری و مقایسه آن با مبانی مؤلف تحف‌العقول هستیم. شناسایی باورهای کلامی و فقهی موجود در تحف‌العقول در شناسایی مذهب مؤلف کارساز است.

۱.۱.۱.۲. فرقه نصیری و مبانی کلامی و فقهی آن

نصیری یا نصیری نام فرقه‌ای است که بر وجود مذهبی در قرن سوم هجری دلالت می‌کند. آغاز فعالیت این فرقه در بعضی از منابع، به زمان امام‌عسکری^(ع) و در بعضی منابع، به زمان امام‌هادی^(ع) برمی‌گردد (بقائی، ۱۳۹۱، ص ۸۶). محمدبن نصیر نصیری بعد از شهادت امام‌عسکری^(ع)، ادعای نیابت و بابیت کرد که محمدبن عثمان از او بیزاری جست (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۸). گویا، ابن‌نصیر ادعای نیابت خود را در زمان نایب سوم حضرت مهدی^(عج) نیز مطرح کرد؛ زیرا امام‌زمان^(عج) او را در توقیعی لعن کرده است (محمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۶؛ نقل در: باقری، ۱۳۹۸، ص ۷). طوسی او را در *الرجال* خود از اصحاب امام‌جواد^(ع) برمی‌شمرد (۱۳۷۳، ص ۳۷۸) و در کتاب *الغیبه* او را از اصحاب امام‌عسکری^(ع) (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۸). ابن‌غضائری به نقل از ابوبکر الجعابی، او را از لحاظ علمی از افاضل بصره و در عین حال، ضعیف می‌داند (۱۳۶۴، ص ۹۹).



مکان مراکز اصلی سکونت نصیریان سوریه فعلی است (هالم، ۱۳۹۳، ص ۲۵۷). در کتاب‌های ملل و نحل و کتاب‌های فرقه‌شناسی متقدم، نصیریه فرقه‌ای غلوآمیز در میان شیعه است. نصیریان از غلات شیعه هستند که معتقدند خداوند به صورت اشخاص در پیامبر^(ص) و فرزندانش ظهور می‌کند. خدا به زبان ایشان سخن می‌گوید و به دست ایشان مرتکب می‌شود؛ اما اختصاص اسم و جزء الهی فقط ویژه امام علی^(ع) است؛ زیرا او به باطن اسرار دست یافته است (شهرستانی، بی‌تا، ص ۱۹۰-۱۸۹). بغدادی می‌نویسد نمیری هم معتقد است که خداوند در او حلول کرده است (۱۹۹۷م-۱۴۱۷ق، ص ۲۲۹).

اشعری قمی معتقد است نصیری‌ها در زمان امامت امام‌هادی^(ع)، به نبوت محمد بن نصیر قائل شدند و عقیده داشتند که او را علی بن محمد^(ع) ارسال کرده است. اشعری افزون بر باور داشتن مقام الوهیت داشتن ابوالحسن^(ع)، تناسخ، مباح بودن محارم و حلال بودن نکاح با مردان را به ایشان نسبت می‌دهد (۱۳۶۱، ص ۱۰۰). کشی نیز ادعای نبوت محمد بن نصیر را نقل می‌کند (۱۳۶۱، ص ۱۰۰ و ۲۴۷). بر مبنای داده‌هایی از استفتائاتی درباره نصیریان و پاسخ شماری از عالمان اهل سنت، مانند ابن تیمیه، حلال بودن خمر، واجب نبودن نماز و تأویلش به پنج اسم و واجب نبودن روزه، تأویل روزهای ماه رمضان به نام سی مرد و تأویل شب‌هایش به نام سی زن، به عنوان باورهای نصیریان است. آن‌ها دیگر شرعیات را نیز به همین شیوه و مانند اسماعیلیه به تأویل می‌برند. قیامت و معاد و بعث و دیگر اخبار رسیده از رسولان را هم

نپذیرفته‌اند (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۲۲۵۷، ۱۶ مهر ۱۳۹۴). ابن حزم اندلسی معتقد است نصیریه به لعن فاطمه^(س) و حسنین^(ع) پرداخته و بر آن تأکید می‌ورزند و فرزندان ایشان را شیطان‌هایی در صورت انسان برمی‌شمرد (اشعری قمی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷).

در سنت غالیان شیعی یا مکاتبی شیعی که تحت تأثیر افکار غالیان بوده‌اند، جایگاهی برای واسطه‌های فیض‌رسانی از امامان برای عموم تصور می‌شود که از آن بیشتر با تعبیر «باب یا ابواب» سخن رانده شده است (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۳۴۰۸، ۱۲ مهر ۱۳۹۶). در تشیع امامی، اندیشه باب هیچ‌گاه پذیرفته نشد. در میان غلات نصیریه، خصیبه این نظریه را پروبال داد و پس از آن، به‌عنوان مؤلفه‌ای مهم در منظومه فکری و دینی نصیریه درآمد (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۳۳۸۰، ۲۲ شهریور ۱۳۹۶).

۲.۱.۱.۲. مبانی کلامی و فقهی مؤلف تحف‌العقول در مقایسه با نصیریه

مؤلف، روایات کلامی و فقهی فراوانی نقل می‌کند. بعضی از روایات، کاملاً مربوط به این موضوعات است و در بعضی از روایات، فقط بخشی از آن کلامی و یا فقهی است. از مجموع روایات کلامی و فقهی موجود در تحف‌العقول، می‌توان اعتقادات مؤلف را شناخت و میزان تناسب آن را با مبانی نصیریه سنجید. در این بخش، فقط آن دسته از مبانی کلامی و فقهی مؤلف را ذکر می‌کنیم که در مقایسه با مبانی مذهب نصیریه کاربرد دارد، یعنی توحید، سرنوشت بعد از مرگ، انجام واجبات و ترک محرّمات.

در تحف‌العقول، عمران صابی از امام‌رضا^(ع) درباره کیفیت شناخت خداوند می‌پرسد. امام پاسخ می‌دهد: «إِنَّ النُّورَ الْبَدِيَّ الْوَاحِدَ الْكَوْنَ الْأَوَّلَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَرَدٌّ لَا ثَانِي مَعَهُ [و] لَا مَعْلُومٌ وَ لَا مَجْهُولٌ وَ لَا مُحْكَمٌ وَ لَا مُتَشَابِهٌ وَ لَا مَذْكُورٌ وَ لَا مَنْسِيٌّ وَ لَا شَيْءٌ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۲۳-۴۲۴). در رساله زهد امام‌سجاد^(ع)، مقام امامان معصوم^(ع) تبیین می‌شود: اوصیای بعد از رسول و حجت بر خلق و اطاعت از آنان، بعد از اطاعت خدا (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵). در روایات دیگری نیز مقام ائمه با همین مفاهیم تبیین می‌شود (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۶ و ۴۳۷-۴۳۸). این عبارات، آشکارا خداپنداری ائمه را نفی می‌کند. خدا واحد است و مشابهی ندارد و اطاعت اوصیا نیز بعد از اطاعت خداست، نه در جایگاه خدا. گفتنی است حرانی در مقدمه، به یگانگی خداوند و عبد و رسول بودن پیامبر^(ص) شهادت می‌دهد (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲).

در روایات کلامی تحف‌العقول، «سلمی» و «برهوت» و نیز «صخره‌ای در بیت‌المقدس» و «حضر موت» مکانی‌هایی است که روح مؤمنان و کافران در آن قرار می‌گیرد (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۹ و ۲۴۲). همچنین موضوعات قبر و قیامت، برانگیخته‌شدن، نکیر و منکر، صراط و میزان در روایات مطرح می‌شود (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۲-۲۴۹ و ۴۴۲). در روایتی نیز ایام سه دسته می‌شود: ۱. روزی که متولد می‌شوی؛ ۲. روزی که به‌سوی قبر می‌روی؛ ۳. روزی که از قبر به‌سوی پروردگارت خارج می‌شوی (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۲).

مؤلف روایاتی را نقل می‌کند که بر ادای واجبات و ترک محرمات تأکید می‌ورزد و برای ایمان سه پایه معرفت با قلب و اقرار به زبان و عمل به ارکان برمی‌شمارد (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۲۲). به نماز و روزه مستحبی سفارش می‌کند (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۰۳). با حلال بودن خمر نیز مخالفت می‌کند: «هر آنچه زیادش، عقل را زایل کند، کمش هم حرام است» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۸). همچنین، طبق روایت دیگری ازدواجی که مطابق سنت نباشد، پذیرفته نیست (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۵). گفتنی است وقتی ازدواج با محارم در قرآن باطل شمرده می‌شود (نساء، ۲۳)، در سنت نیز وجود ندارد.

چنان‌که پیداست باورهای مؤلف *تحف/العقول* با باورهای نصیرییه ناسازگار است؛ یعنی مؤلف نه ائمه را در جایگاه خداوند تلقی می‌کند، نه تناسخ را می‌پذیرد، نه اعمال را به تأویل می‌برد؛ بنابراین، نصیری دانستن مؤلف پذیرفتنی نیست. همچنین، روشن است که مبانی مؤلف با باورهای شیعه سازگار است و دیدگاه علمای متقدم اثبات می‌شود.

۳. دیدگاه مختار: مؤلف، عالم شیعی اهل حلب، در قرن هشتم یا پس از آن

مؤلف *تحف/العقول* امامی مذهب و حلبی است که دست کم در قرن هشتم زیسته است. مدعای مذکور بر پایه قراین گوناگونی، شامل قراین کلامی، تاریخی، کتاب‌شناختی، متن‌شناختی و رجالی، شکل گرفته است که آن را به تفصیل ذکر می‌کنیم.

۱.۳. قراین کلامی

گفتیم که برخی از علما مؤلف *تحف/العقول* را شیعه تلقی کرده‌اند. ما نیز بر اساس مبانی کلامی مؤلف، معتقدیم که وی شیعه است. پیش‌تر برخی از مبانی کلامی مؤلف را گفتیم، اکنون نیز علم و عصمت امامو جبرواختیار را بیان می‌کنیم.

گفتمان علم از زمان امام‌جواد^(ع) در قالب دو جریان نهادینه می‌شود: جریان اول، به انقطاع وحی در معنای مطلق آن بعد از پیامبر^(ص) و علم موروثی امام، به‌وسیله کتاب‌ها یا آموزش نسل‌به‌نسل باورمند است. جریان دوم، فقط انقطاع وحی نبوتی را پذیرفته است و معتقد است امام افزون بر علم موروثی، از جهات علم، یعنی نقر، نکت و... نیز بهره می‌برد؛ به همین دلیل، محدث نامیده می‌شود (گرامی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸). در *تحف/العقول* ریشه علم امام از جانب خداست و خداوند به امام علم عطا می‌کند؛ علمی که برتر از علم همه انسان‌هاست (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۳۶ و ۴۴۱). «نَامِي الْعِلْمِ» در این روایت، بر رشد پیوسته علم امام دلالت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۶) و منظور از مخزون علم و حکمت در روایت نیز بهره‌مندی از توحید، قضاوقدر، علم به حکمت‌های شرعی و علت آن و استواری در آن است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۲۷۵). امام‌مجتبی^(ع) نیز خودش را فرزند کسی می‌داند که اخبار آسمان پیاپی به او می‌رسد (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۳). این جملات بر باور مؤلف *تحف/العقول* به جریان دوم دلالت می‌کند.

گروهی از شیعیان حران را به حلب منتقل کرد؛ بنابراین، تشیع در حلب غلبه یافت (حلبی غزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن عدیم، بی تا: ۱، ص ۶۰). وجود دو دولت شیعی حمدانی (۲۹۴ق-۲۹۳ق) و بنی مرداس (۴۷۳ق-۴۱۴ق) و نفوذ فاطمیون (۵۶۷ق-۲۹۷ق) هم زمینه ساز رشد تشیع شد (زمانی محبوب و بادکوبه هزاوه، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳). گفتنی است طبق برخی از نقل‌های تاریخی، حران سکونتگاهی برای صالحان زاهد نیز بوده است (طباخ، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷).

مذاهب چهارگانه اهل سنت هم، در حلب قاضیانی مستقل داشت تا اینکه دولت عثمانی بر حلب قدرت یافت و قاضی واحدی از مذهب حنفی تعیین کرد؛ بنابراین، تا سال ۹۴۸ق مذهب مالکی و حنبلی از میان رفت (حلبی غزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴). صلاح‌الدین ایوبی، اولین حاکم ایوبی (۵۶۷ق)، به مذهب شافعی تعصب داشت؛ از این رو، نظام قضایی حکومتش را بر پایه همین مذهب قرار داد تا با روابط حکومت سلطانی با نهاد علما، کنترل خود را بر دین و نهادهای مذهبی سامان دهد؛ اما توفیق چندانی نیافت و دولت عثمانی توانست با عرضه مدل سلطان‌فقیه «دین دولتی» خود را تا اندازه‌ای تحمیل کرد (انصاری قمی، ۱۳۸۵، ص ۱۴). این مسائل موجب شد که شیعیان از سال ۶۵۰ق تا حدود ۱۰۰۰ق تقیه پیشه سازند تا به مقامات عالی سابق دست یابند و از درون، اهل سنت را نابود کنند. حلبی غزی معتقد است شیعیان بر اساس روایت امام صادق^(ع)، (برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵)، تقیه کرده‌اند (حلبی غزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۶).

حمدانیان در قرن چهارم حلب را به‌عنوان پایتخت خود برگزیدند که جایگاه سیاسی مهمی را برای آن رقم زد (ابن عدیم، بی تا، ج ۱، ص ۷۷). حلب و حران چندین مرتبه، در قرن‌های متفاوت، دچار ناآرامی‌های داخلی و جنگ‌های خارجی شد (برای نمونه، نک: طباخ، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۳). در زمان حکومت نورالدین زنگی و ایوبیان شافعی مذهب، عرصه بر شیعیان تنگ شد که بر حلب و حران نیز تأثیر گذاشت؛ اما چنانچه از تحلیل وقایع دوره ایوبیان برمی‌آید، سخت‌گیری‌ها بر همه فرق شیعه یکسان نبوده و شیوه برخورد ایوبیان با امامیه در مقایسه با شیعیان فاطمی متفاوت بوده است (نک: بادکوبه هزاوه و آبانگاه ازگمی، ۱۳۹۴، ص ۱۹). با این حال، انصاری قمی معتقد است پس از دولت ایوبیان، شیعیان تقریباً از میان رفتند (۱۳۸۵، ص ۲۰ و ۱۱).

در بعضی از قرن‌ها نیز حلب به قوت علمی بسیار مطلوبی دست یافت. علمای شیعه به شهر حلب، مهاجرت کردند، مانند خاندان آل‌ابی‌شعبه (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۳۰) و ابن شهر آشوب (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۲). خاندان بنی‌زهره هم از علمای مشهور حلب‌اند (جامعه علویان سوریه، ۸۲؛ نقل در: برومند اعلم و مهدوی، ۱۳۹۳، ۴۴). حلب در قرن چهارم تا ششم برای شیعیان از محیطی مناسب برخوردار بود و امکان فعالیت آزادانه و به‌دور از تقیه و نیز از نشاط علمی بهره‌مند بود؛ اما از زمان حکومت آل‌زنگی و

به‌خصوص ایوبیان، اوضاع برای شیعیان، به‌ویژه شیعیان فاطمی، سخت شد و آنان را در تنگنا قرار داد؛ به‌طوری که چنین وضعیتی لزوم تقیه را برای شیعیان بیشتر نمایاند (طباخ، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷).

۳.۳. قراین کتاب‌شناختی

تبارشناسی حدیثی روایات قصار و تعیین منابعی که روایات *تحف‌العقول* در آن موجود است، نتایج درخوری را برای تخمین زمان نگارش *تحف‌العقول* در اختیار قرار می‌دهد. گفتنی است در تبارشناسی که به‌هدف یافتن روایات در دیگر منابع صورت گرفته، ۶۲۴ روایت قصار امام‌علی^(ع) تا امام‌عسکری^(ع)، برای اولین بار در ۷۵ منبع شیعه آمده است که ۲۰۵ روایت یا برخی از عبارات‌های آن فقط در *الکافی* است. همچنین، ۸۲٪ از این منابع از آثار قرن چهارم تا ششم است.

فراوانی مراجع روایات قصار *تحف‌العقول*، در منابع شیعه

فراوانی	دسته‌بندی منابع شیعه
۱۵	منابع شیعه از قرن ۱ تا ۳
۵۱	منابع شیعه از قرن ۴ تا ۶
۹	منابع شیعه از قرن ۷ تا ۹
۷۵	جمع‌بندی

فراوانی روایات قصار *تحف‌العقول*، برای اولین مرتبه نقل در منابع شیعه

منابع شیعه	قرن	فراوانی	منابع شیعه ۲	قرن	فراوانی
کتاب سلیم بن قیس الهلالی	۱	۳	الخصال	۴	۲۵
صحیفة الامام الرضا (ع)	۲	۱	نهج البلاغه	۴	۲۵
الفقه المنسوب الى الامام رضا ع	۲	۲۰	الكافي	۴	۲۰۵
وقعه الطف	۲	۲	الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد	۵	۴
صحیفة امام رضا	۲	۳	الحكايات في مخالقات المعتولة من العدلية	۵	۱
نوادير اشعري	۳	۱	الذئب الدر	۵	۳
مسائل على بن جعفر	۳	۱	الاختصاص	۵	۴
اصول سنة عشر	۳	۷	امالي - طوسي	۵	۱
وقعه الصفين	۳	۳	تهذيب الاحكام	۵	۷
قرب الاسناد	۳	۱۱	معدن الجواهر	۵	۶
ازهد	۳	۵	أمالي طوسي	۵	۸
البصائر الدرجات	۳	۳	التمحيص	۵	۱۶
المحاسن	۳	۲۶	كز الفوائد	۵	۹
تفسير القمي	۳	۵	أمالي مفيد	۵	۱۲
التفسير المنسوب الى الامام الحسن العسكري	۳	۴	زهة الناظر حلواني	۵	۱۹
فضائل امير المؤمنين ابن عقده	۴	۱	الاحتجاج	۶	۱
معاني لأخبار	۴	۴	مشكاة الأنوار	۶	۳
ثواب الاعمال و عقاب الاعمال	۴	۳	بشارة المصطفى لشبيعة الرضی	۶	۱
تفسير العياشي	۴	۴	جامع-الأخبار	۶	۱
شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار	۴	۲	تذبيح الخواطر	۶	۱
فضائل امير المؤمنين	۴	۱	السوائر	۶	۲
علل الثواب	۴	۲	مشكاة الأنوار في غر الأخبار	۶	۳
صداقة الأعران	۴	۱	مناقب آل ابي طالب	۶	۱
علل الثواب	۴	۱	جامع-الأخبار	۶	۲
كامل أويارات	۴	۱	روضة الواعظين	۶	۳
المستوفى في إمامة علي بن ابي طالب عليه السلام	۴	۱	عيون الحكم و المواعظ	۶	۱۱
كمال الدين و تمام النعمة	۴	۳	غور الحكم و درر الكلم	۶	۵
دعائم الاسلام	۴	۲	تذبيح الخواطر	۶	۱۱
عيون اخبار الرضا	۴	۸	صدنيف غر الحكم	۶	۷
خصائص الانمه	۴	۵	الدر النظيم	۷	۱
الجعفریات	۴	۷	كشف الغمه	۷	۳
اثبات الوصيه للإمام علي بن ابي طالب (ع)	۴	۴	عدة الداعي	۹	۱
التوحيد صدوق	۴	۱۲	الإرشاد القلوب	۹	۱
طب الانمه	۴	۵	اعلام الدين	۹	۱
من لا يحضره الفقيه	۴	۱۹	التصدين في صفات العارفين	۹	۱
امالي صدوق	۴	۱۲	تسلية المجالس و زينة المجالس	۱۰	۱
معاني الأخبار	۴	۱۰	بحار الانوار به نقل از مطالب السؤال	۱۱	۱
****			صحیفة سجادية		۱

برخی از نشانه‌ها، در تبارشناسی روایات قصار *تحف العقول* امکان تعیین منابع مؤلف را به وجود آورد. این نشانه‌ها عبارت‌اند از:

- I. نقل روایات فقط در یک منبع؛
- II. وجود واژه‌ای از روایت فقط در یک منبع؛
- III. یکسان بودن الفاظ روایت در *تحف العقول* و منبع روایی دیگر. تعداد درخور توجهی از منابع مربوط به قرن پنجم به بعد است؛ حتی در بین این منابع احتمالی، آثار قرن نهم نیز وجود دارد. این منابع عبارت‌اند از:
 - i. منابع شیعه: *الفقه المنسوب الی الامام الرضا^(ع)*، *المحاسن*، *اثبات الوصیه*، *الکافی*، *من لا یحضر الفقیه*، *امالی صدوق*، *الخصال*، *امالی مفید*، *تهذیب الاحکام*، *مشکاة الانوار*، *کشف الغمه*، *ارشاد القلوب* دیلمی و *نیز عدة الداعی و نجات الساعی*.
 - ii. منابع اهل سنت: *سراج الملوک و فتوحات المکیه* و نیز شرح *نهج البلاغه* ابن ابی الحدید.

۴.۳. قراین متن شناختی

قراین متن شناختی گوناگونی در *تحف العقول* وجود دارد که در استدلال برای تعیین عصر مؤلف می‌توان از آن بهره برد. ما در بررسی این قراین که در حوزه نقد بیرونی قرار می‌گیرد، مؤلفه‌هایی از درون متن را با مؤلفه‌هایی خارج از متن مقایسه می‌کنیم و نشانه‌هایی مبنی بر تناسب کتاب با قرن‌های متأخر به دست می‌آوریم.

۱.۴.۳. زبان متن؛ تعابیر خاص به کاررفته در *تحف العقول*

نگارش در هر دوره‌ای از تاریخ بر اساس ساختار زبانی آن دوره و واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به همان دوره است (رضوی، ۱۳۹۸، ص ۵۸). بعضی معتقدند نویسنده *تحف العقول* در مقدمه به گونه‌ای از قدمای شیعه تعبیر کرده است که نباید خودش از دوره‌ای مانند قرن چهارم باشد (نک: حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳-۴). نوع تعابیر او درباره کتابش (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳)، نشان می‌دهد که حیات نویسنده سده ششم هجری به بعد است (انصاری قمی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۰)؛ مثلاً، وی در مقدمه کتاب از تعبیر «علماء الشیعه» استفاده کرده است (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳). این تعبیر اولین بار در قرن پنجم در *عیون المعجزات* آمده است (بی‌تا، ص ۴۳). نویسنده نمی‌تواند از تعابیر قرن‌های میانه استفاده کند؛ ولی خود در قرن‌های متقدم زیسته باشد.

زبان متن از بُعدی دیگر درخور توجه است. برخی از الفاظ موجود در متن نشانه‌ای بر نگارش کتاب در بومی خاص است. اصطلاح «مِنْ فُقَهَاءِ الْمُسْلِمِينَ» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶)، برای اولین بار در *الرساله*

نقل می‌شود (شافعی، بی‌تا، ص ۴۵۷). مذهب شافعی نیز جزو مذاهبی است که در قرن‌های نخستین، در حلب ظهور کرده است و همچنان پیروانی دارد (حلبی غزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۵). کاربرد واژه‌ای که برای اولین بار شافعی آن را به کار برده است، در مکانی که شافعی مذهب‌ها می‌زیند، کاملاً طبیعی است.

۲.۴.۳. مقایسه رساله مفضلیه و وصیت مفضل بن عمر به گروه شیعیان

برخی از پژوهشگران معتقدند نقل یک‌باره وصیت مفضل برای جامعه شیعه، پس از روایات امام‌عسکری (ع) دلیل مناسبی برای نصیری بودن مؤلف است. نقل وصیت مفضل با محتوای ویژه‌ای که دارد، مؤید این نظر است (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۱۱۲۸، ۱۵ مرداد ۱۳۸۶). دیدگاه انصاری قمی، بررسی رساله مفضلیه و «وصیت مفضل» و ضرورت تبارشناسی وصیت را بیشتر می‌نمایاند. پیش از تبارشناسی وصیت، خلاصه‌ای از محتوای هر دو را ذکر و سپس، نتایج تبارشناسی را بیان می‌کنیم.

رساله مفضلیه که به‌تازگی در مجموعه رسائل علویان سوریه منتشر شده، در واقع متنی است منسوب به مفضل بن عمر در گفت‌وگویی با امام‌صادق (ع). زمان نگارش متن معلوم نیست؛ اما قطعاً، پیش از دوران حسین بن حمدان خصیبه نوشته نشده است. این متن به‌روایت از مفضل در سنت نصیری شناخته می‌شود. در این متن، درباره مهم‌ترین مبانی و تعالیم نصیریه، یعنی سه‌گانه الوهی و طبیعت الهی علوی بحث می‌شود (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۴۰۹۵، ۲۲ خرداد ۱۳۹۸).

مفضل در وصیت خود به شیعیان، در تحف‌العقول به تقوای خدایی سفارش می‌کند که یگانه است و معبودی جز او نیست و محمد (ص) بنده و رسول اوست. سپس، حقوق الهی و اجتماعی و برخی از ویژگی‌های شیعه را ذکر می‌کند (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵-۵۱۳). برخی از جملات و عبارات وصیت مفضل در منابع وجود ندارد و برخی در آثار اسماعیلیه موجود است. مهم‌ترین جملات و عباراتی که در هیچ‌یک از منابع روایی نیامده است، عبارت‌اند از: تعبیر «فقیران شیعه آل محمد» و «انوع منتظران ظهور» و «دشمنی نکردن با اهل حق». عبارت مربوط به «گفت‌وگوی مفضل و امام‌صادق (ع) درباره شیعیان راستین و افرادی که شیعه قلمداد نمی‌شوند» نیز در دعائم‌الاسلام (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۵۹) آمده است و برخی از آن در توحید المفضل (ابن‌عمر، بی‌تا، ص ۱۹ و ۲۰). برای یافتن میزان شباهت و تفاوت بین رساله مفضلیه و وصیت مفضل در تحف‌العقول متن هر دو را مقایسه کردیم؛ اما هیچ‌یک از جملات وصیت مفضل در رساله مفضلیه موجود نبود. از این‌رو، نمی‌توان نقل روایت از مفضل را دلیلی بر نصیری بودن مؤلف دانست.

۵.۳. قراین رجالی؛ راویان یادشده در تحف‌العقول

مؤلف در بعضی از روایات نام یک راوی را نقل می‌کند. این افراد در سه دسته جای می‌گیرند که داده‌های هر دسته در تعیین زمان و مکان نگارش و هدف مؤلف در نگارش نقشی مؤثر دارد. دسته اول، یعنی جریان

هشامین بیشترین روایانی‌اند که نامشان در کتاب آمده است. گفتنی است در زمان صادقین^(ع) دو جریان کلامی وجود داشت که از گفتمان‌های اصلی کلامی امامیه بوده‌اند: جریان هشام‌بن‌حکم و جریان هشام‌بن‌سالم جوالیقی و ابوجعفر مؤمن الطاق. فقهای امامیه در قرن‌های دوم و سوم متأثر از اندیشه‌های جوالیقی بودند. در سده چهارم و پنجم مکتب کلامی قوی‌ای در بغداد به ریاست شیخ مفید شکل می‌گیرد که آموزه‌های آن از جریان معتزلی و بازمانده‌های عقاید هشامین است (گرامی، ۱۳۹۱، ص ۷۱ و ۸۵).

یکی از روایت‌های مهم *تحف‌العقول* از محمدبن‌نعمان احوّل (مؤمن الطاق) نقل می‌شود (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۷). احوّل در رأس جریان جوالیقی قرار دارد. عبدالله‌بن‌جندب، محمدبن‌قیس^۶، جابر بن‌یزید، داود الرقی، ابوبصیر اسدی، فضیل‌بن‌یسار، داودبن‌القاسم و مفضل‌بن‌عمر در جریان هشام‌بن‌سالم قرار می‌گیرند (گرامی، ۱۳۹۱، ص ۹۸) که نامشان در روایات ذکر شده است (به ترتیب در: حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۱، ۳۷۴، ۲۸۴ و ۲۸۶، ۳۶۵، ۳۶۹ و ۳۷۱ و ۳۷۵، ۴۴۵، ۴۴۶ و ۴۵۵، ۳۷۳ و ۵۱۳). نام هشام‌بن‌حکم و بعضی از جریان وی، یعنی هشام‌بن‌حکم، فضل‌بن‌شاذان و یونس‌بن‌عبدالرحمن، علی‌بن‌یقطین و صفوان‌بن‌یحیی به‌ندرت در *تحف‌العقول* ذکر شده است (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۳ و ۴۴۴ و ۴۱۰).

دسته دوم راویان *تحف‌العقول*، زاهدان‌اند. یکی از گفتمان‌های حاکم بر *تحف‌العقول* زهد است.^[۱] حرانی افزون بر نقل سخنان زهدمحور، نام چند تن از زاهدان، یعنی کمیل‌بن‌زیاد، حسن بصری، فضیل‌بن‌عیاض و سفیان ثوری (به ترتیب در: حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱ و ۱۶۹ و ۱۹۶، ۲۳۱، ۳۷۱، ۳۷۶ و ۳۷۷ و ۳۴۸) را نقل می‌کند. ابن‌شعبه افزون بر ذکر نام افراد منتسب به جریان‌ها، نام چند راوی یا اسامی اشخاص دیگری را ذکر می‌کند که متناسب با هدف پژوهش به ذکر دو نفر از آنان بسنده می‌کنیم: ابوحنیفه (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۱) و احمدبن‌عمر بن‌ابی‌شعبه الحلّبی (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۴۸).

بررسی سه دسته راویان یادشده متناسب با اهداف پژوهش چند دستاورد دارد: ۱. تضارب‌آرای بین هشامین در *تحف‌العقول* نمود ندارد. وجودنداشتن تضارب‌آرا بین هشامین نشان از عبور از قرن‌های نخستین است. ۲. ذکر نام زهاد هم هدف مؤلف در تبیین زهد را بیشتر نمودار می‌سازد، هم با حلب نیز که سکونتگاه زاهدان بوده است، تناسب دارد. ۳. نقل روایت از راوی اهل حلب، یعنی احمدبن‌عمر بن‌ابی‌شعبه الحلّبی می‌تواند نشانه‌ای بر حلبی‌بودن مؤلف قرار بگیرد. ۴. ذکر نام ابوحنیفه را می‌توان به‌عنوان قرینه دیگری بر نگارش *تحف‌العقول* در حلب قلمداد کرد؛ زیرا مذهب حنفی در قرن‌های متمادی در حلب پیروان زیادی داشته است و حاکمان سنی‌مذهب حلب از آن حمایت می‌کردند (حلبی غزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۵).

۶. در منابع دیگر، از جمله *الکافی* (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۶۴۹) روایت از طریق هشام‌بن‌سالم از محمدبن‌قیس الجلی از راویان صادقین^(ع) (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۵۶) نقل می‌شود.

۴. تعیین هویت مؤلف *تحف العقول*

هویت مؤلف را از دو بُعد نام مؤلف و ویژگی‌های شخصیتی وی می‌توان بررسی کرد. برای بررسی نام وی اقدام‌هایی لازم است: ۱. جست‌وجو در منابع رجالی برای یافتن فردی متناسب با ویژگی‌های مؤلف *تحف العقول* یا نام حسن بن شعبه یا نام‌هایی شبیه به آن؛ ۲. بررسی مؤلفان خاندان ابن شعبه در منابع نصیری. چنانچه در این دو مرحله، به مؤلف دست نیافتیم، وجه تسمیه ابن شعبه را بررسی می‌کنیم. گفتنی است، اقدام اول نتیجه‌بخش نبود.

۴-۱. ویژگی‌های شخصیتی مؤلف *تحف العقول*

مؤلف *تحف العقول* امامی مذهب است. وی زهد منفی را ترویج داده و در دوره‌ای زیسته است که تقیه را برای حفظ جان لازم می‌داند. منظور او از تقیه تنظیم ارتباط با دشمنان است. وی در برابر فقدان منابع اخلاقی احساس مسئولیت می‌کند و کتابی می‌نگارد. مؤلف اهل انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات است و ازدواج با محارم را حرام برمی‌شمارد. وی اهل البیت^(ع) را خلیفه خدا و معصوم و محدث می‌داند و ولایت ایشان را پذیرفته است. قبر و قیامت و بعث را باور دارد. در جبر و اختیار نیز «أمر بین الأمرین» را پذیرفته است.

۴-۱-۱. خاندان ابن شعبه در منابع نصیری

وضعیت رجالی خاندان ابن شعبه حرانی را می‌توان از منبع نصیری *معجم اعلام العلویین* به دست آورد. مؤلف این اثر، حرانی‌ها را از مشهورترین خانواده‌های (عائلات) شیعه امامی می‌داند که پیوسته آثار فکری مکتوبشان، به‌عنوان مصادر خصیبه قرار گرفته و در فقه و روایت و شرع مطمئن‌اند. خاندان بنی شعبه حرانی در حلب ساکن‌اند و در علوم ربانی و فلسفی و عرفانی سرآمد. علوم آل شعبه بر هر عارف و مناظره‌کننده‌ای (باحث) حجت است (علی، ۱۴۲۳ق، ج ۴/کتاب السابع، ص ۸۷ و ۱۰۴).

محمد بن شعبه حرانی: محمد بن شعبه از بزرگ‌ترین علمای قرن چهارم و موحد، فقیه، فیلسوف، متقی و دارای منزلت در قلب موحدان است. وی در علوم الهی تبحر دارد و تفکر امامی خصیبه را رهبری می‌کند (علی، ۱۴۲۳ق، ج ۴/کتاب السابع، ص ۸۸-۸۷).

حسن بن شعبه حرانی: حسن بن شعبه از نابغه‌های در تألیف است که فقط تعداد کمی از آثارش به دست ما رسیده است. وی عالمی فقیه و راوی صادق و از بزرگ‌ترین علمای موحد زمان خودش است (علی، ۱۴۲۳ق، ج ۴/کتاب السابع، ص ۱۰۴).

حمزه بن علی بن شعبه حرانی: حمزه بن علی متولد ۳۵۳ق است و عالم و فیلسوف. وی آثار گوناگونی دارد. ارجاع عالمان هم‌عصرش به آثار و سخنانش، نشان از غنای فکری‌اش دارد (علی، ۱۴۲۳ق، ج ۴/کتاب السابع،

ص ۱۳۹). چنان‌که می‌بینیم، ابن‌شعبه‌های حرانی نصیری مربوط به قرن چهارم و پنجم‌اند که با یافته‌های پژوهش ما مبنی بر قرن هشتم بودن مؤلف *تحف‌العقول* سازگاری ندارد. حال، برای وجه‌تسمیه مؤلف *تحف‌العقول* چند فرض می‌توان مطرح کرد.

۲-۱-۴. فرض‌هایی مبنی بر وجه‌تسمیه ابن‌شعبه

به‌دلیل اینکه نتوانستیم در منابع رجالی فردی متناسب با هویت مؤلف *تحف‌العقول* بیابیم و نام ابن‌شعبه حرانی در میان راویان شیعه و در قرن هشتم به‌بعد موجود نیست، دربارهٔ وجه‌تسمیه مؤلف چند فرض مطرح می‌کنیم:

۱. نام ابن‌شعبه برگرفته از آل‌ابی‌شعبه: می‌دانیم که قرن دوم، آل‌ابی‌شعبه به حلب مهاجرت کردند؛ بنابراین، می‌توان نام ابن‌شعبه حرانی را برگرفته از نام این خاندان دانست. جست‌وجو در منابع رجالی برای یافتن چنین شخصی در قرن‌های متأخر و تطبیق آن با مؤلف کتاب نتیجه‌بخش نبود. گفتنی است مامقانی نیز حرانی را از این خاندان برنمی‌شمارد (۱۴۳۱ق، ج ۲۰، ص ۱۱۴).

۲. نام ابن‌شعبه برگرفته از نام نصیریان موجود در تاریخ و آثار ایشان: در مجموعه *الحرانیین* از آثار نصیریان، دو دستهٔ تألیف‌های خاص و عام وجود دارد که به آثار «أبناء شعبة الحرانیون» منسوب است. *حقائق‌اسرارالدین* از تألیف‌های خاص و *تحف‌العقول* و *التمحیص* از تألیف‌های عمومی به حسن بن علی بن‌شعبه منسوب است (انصاری قمی، کاتبان، کد اثر ۱۶۷۴، ۱۳ تیر ۱۳۸۹).

برای تحلیل این فرض، باید چرایی عملکرد مؤلف *تحف‌العقول* در مقدمه و در بخش انتهایی کتاب را که مبنی بر باورهای نصیری است، تبیین کنیم. در تبیین آن فرضی را می‌توان بیان کرد: پیش از این گفتیم که شیعه در حلب از قرن هفتم به‌بعد، در اقلیت قرار گرفت و به‌دلیل جور حکومت تقیه پیشه کرد. طبق گفتهٔ برخی از پژوهشگران نیز در حلب مذهب نصیری رواج داشته است (باقری، ۱۳۹۸، ص ۱۳۱)؛ بنابراین، به نظر می‌رسد اقدام مؤلف، یعنی به‌کاربردن تعبیر «الشیعة المستبصرین و استفاضتها فیهم» و نقل از مفضل بن‌عمر که برخی از پژوهشگران را به‌سمت نسبت‌دادن صاحب این اثر به مذهب نصیری سوق داده است، رفتاری از سر تقیه باشد؛ زیرا چنان‌که دیدیم مبانی کلامی و فقهی مؤلف در متن کتاب، با مبانی کلامی و فقهی نصیری کاملاً متناقض است. در واقع، مؤلف خواسته است با عمل خود در مقدمه و آخر کتاب، شیعهٔ امامیه‌بودنش را مخفی کند؛ از این‌رو، نام وی نیز به‌نام عالمان نصیری حلب انتشار یافته است.

نتیجه‌گیری

قراین گوناگونی مذهب مؤلف تحف‌العقول، دوران و محل زیست و ویژگی‌های شخصیتی وی را تعیین می‌کند:

مؤلف *تحف‌العقول* امامی مذهب و زاهد است؛ زیرا او اهل‌البیت^(ع) را خلیفه خدا و معصوم می‌داند، عقیده او در جبر و اختیار مانند شیعیان است، بعث را باور دارد، اهل انجام واجبات و ترک محرمات است و گفتمان زهد منفی را در کتاب خود ترویج می‌دهد. هرچند نام مؤلف در منابع رجالی وجود ندارد و فقط می‌توان فرض‌هایی را برای وجه تسمیه‌اش ذکر کرد، مؤلفه‌های شخصیتی او شیعه‌بودنش را اثبات می‌کند. دیدگاه برخی از پژوهشگران مبنی بر نصیری‌بودن مؤلف پذیرفتنی نیست؛ زیرا اندیشه‌ها و باورهای کلامی و فقهی مؤلف با باورهای نصیری، یعنی نسبت‌دادن مقام الوهیت به ائمه^(ع) و تناسخ و نیز انجام واجبات و ترک محرمات، ناسازگار است.

برخلاف نتایج پژوهش‌های پژوهشگران، به نظر می‌رسد مؤلف *تحف‌العقول* و *حقائق اسرار الدین* شخصی واحد نیستند و فقط اسمی یکسان دارند؛ زیرا محتوا و گفتمان تقیه دو کتاب و زمان نگارششان متفاوت است.

چند قرینه انتساب مؤلف *تحف‌العقول* را به حلب تأیید می‌کند: گفتمان تقیه در *تحف‌العقول* و تقیه حاکم بر حلب در قرن‌های متأخر، گفتمان زهد در *تحف‌العقول* و زهدمحوربودن عالمان حلب، نقل اصطلاح موجود در اثر شافعی و نقل روایت از ابوحنیفه متناسب با مذاهب حاکم بر حلب و نیز نقل روایت از راوی حلبی.

مؤلف دست کم در قرن هشتم می‌زیسته است. لزوم رعایت تقیه برای شیعیان حلب، از قرن هفتم به بعد، مستندشدن ۸۲٪ روایات قصار *تحف‌العقول* برای اولین بار در منابع قرن چهارم تا ششم و تعیین برخی از منابع متأخر به عنوان منابع احتمالی مؤلف، کاربرد تعبیر مربوط به آثار قرن پنجم در مقدمه *تحف‌العقول* و وجودنداشتن تضارب‌آرا بین هشامین، به عنوان دو نفر از روایان موجود در *تحف‌العقول*، به ترتیب قراین دال بر این مدعاست.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۰۳ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*. گردآورنده: احمدبن محمد حسینی. لبنان: دارالاضواء.
۲. ابراهیم، محمدابوالفضل (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۶ش). *امالی*. تهران: کتابچی.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش). *علل الشرائع*. قم: داوری.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق). *دعائم الاسلام*. تحقیق و تصحیح: آصف فیضی. قم: آل البیت^(ع).
۶. ابن عبدالوهاب، حسین (بی تا). *عیون المعجزات*. قم: مکتبه الداوری.
۷. ابن عدیم، عمر بن احمد (بی تا). *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*. تحقیق: سهیل زکار. بیروت: دارالفکر.
۸. ابن عمر، مفضل (بی تا). *التوحید المفضل* (چاپ سوم). تحقیق: کاظم مظفر. لبنان: مؤسسة الوفاء.
۹. ابن غضائری، احمد بن حسین (۴۲۲ق). *الرجال*. تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی. قم: دارالحديث.
۱۰. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱ش). *کتاب المقالات و الفرق*. تصحیح و تقدیم محمد جواد مشکور. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. امین، محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعة*. بیروت: دارالتعارف.
۱۲. انصاری قمی، حسن (۱۳۸۵ش). *دین و دولت در دولت‌های ال‌زنگی و ایوبیان* (درآمدی بر ادبیات سیاسی اسلام). *کتاب ماه دین*. شماره ۱۰۴، ۶-۳۳.
۱۳. انصاری قمی، حسن. *کاتبان*. ansari.kateban.com.
۱۴. ایزدی فرد، علی اکبر، محسنی دهکلانی محمد و حسین نژاد، سید مجتبی (۱۳۹۵ش). بررسی اعتبار تحف‌العقول، *علوم قرآن و حدیث*، ۴۸(۱)، ۲۹-۵۱. DOI: 10.22067/NAQHS.V48I1.43914
۱۵. بادکوبه هزاوه، احمد و آبانگاه ازگمی، معصومه (۱۳۹۴ش). عملکرد دوگانه ایوبیان در مواجهه با شیعیان امامیه و اسماعیلیه و بازتاب آن در تاریخ‌نگاری مصر و شام. *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، ۱۱(۴۱)، ۱۸-۳۲.
۱۶. باقری، حمید (۱۳۹۳ش). پژوهشی در انتساب چند اثر جدیدالانتشار به ابو محمد حسن بن علی بن شعبه حرانی؛ محدث شناخته‌شده شیعی، *علوم حدیث*، ۱۹(۴)، ۷۴-۵۵.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. برومند اعلم، عباس و مهدوی، تقی (۱۳۹۳ش). نقش شیعیان در حیات علمی حلب در قرن چهارم و پنجم قمری، *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*، ۱۰(۳۷)، ص ۴۳-۵۵.
۱۹. بصیرت، علی (۱۳۹۷ش). *اندیشه‌نامه کلامی ابن شعبه حرانی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه قران و حدیث. دانشکده علوم و معارف حدیث.
۲۰. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۱۷ق-۱۹۹۷م). *الفرق بین الفرق* (چاپ دوم)، بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. بنائی، هاجر و لطفی، سیدمهدی (۱۳۹۹ش). تبارشناسی روایات قصار تحف‌العقول، *مطالعات فهم حدیث*، ۶(۲)، ص ۱۲۵-۱۴۳. DOI:10.30479/mfh.2020.2075
۲۲. بنائی، هاجر و لطفی، سیدمهدی (۱۴۰۰ش). تبارشناسی روایات قصار حضرت علی^(ع) در تحف‌العقول. *حدیث پژوهی*، ۱۳(۲۵)، ۳۳۳-۳۵۸. DOI:10.22052/HADITH.2021.111271

۲۳. بنائی، هاجر و لطفی، سیدمهدی (۱۴۰۰ق). *تبارشناسی حدیثی و لایه‌شناسی تاریخی تحف‌العقول*. رساله دکتری. دانشگاه اصفهان.
۲۴. پسندیده، حسین (۱۳۹۱ش). بررسی مقایسه‌ای عهدنامه مالک اشتر در سه کتاب نهج‌البلاغه، تحف‌العقول و نه‌ایة‌الرب، *علوم حدیث*، ۱۷ (۶۴)، ۲۰۷-۲۲۸.
۲۵. حر عاملی، محمدبن حسن (بی‌تا). *امل‌الآمل، بی‌جا: بی‌نا*.
۲۶. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل‌الشیعة الی تحصیل مسائل‌الشریعة*. قم: آل‌البیته^(ع).
۲۷. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی اصول الائمة؛ تکملة‌الوسائل*. تحقیق: محمدبن محمد الحسین القائینی. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام‌رضا^(ع).
۲۸. حرانی، حسن بن شعبه (۲۰۰۶م). *مجموعه‌الحرانیین، مؤلفات‌الخاصه؛ حقائق اسرار‌الدین*. تحقیق و تقدیم: ابوموسی و شیخ موسی. لبنان: دارالعقل.
۲۹. حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳ش). *تحف‌العقول فیما جاء من الحکم و الموعظ عن آل‌الرسول (ص)*. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
۳۰. حزبائی، خلود (۱۳۹۶ش). نقد و بررسی احادیث امام‌صادق^(ع) (از وصیت عبدالله بن جندب تا صفت خروج از ایمان). اهواز: دانشگاه چمران.
۳۱. حسینی حنبلی، عبدالرحمن بن ابراهیم (۱۴۳۰ق). *قلائد‌الاجیاد*. تحقیق: ولید عبدالله منیس. کویت: مرکز البحوث و الدراسات الكويتیة.
۳۲. حلبی غزی، کامل بن حسین (۱۴۱۹ق). *نهر‌الذهب فی تاریخ حلب*. تحقیق و تصحیح: شوقی شعث و محمود فاخوری. حلب: دارالقلم.
۳۳. رحیمی، زهرا (۱۳۹۶ش). *بررسی سندی و دلالی روایات امام‌علی(ع) در کتاب تحف‌العقول در خصوص صبر، تقوا و حسن خلق*. رساله دکتری. دزفول: دانشکده اصول‌الدین.
۳۴. رضوی، سیدابوالفضل (۱۳۸۵ش). نقد منبع در تاریخ. *تاریخ پژوهان*، ۲ (۶)، ۴۶-۶۵.
۳۵. زمانی محبوب، حبیب و بادکوبه هزاوه، احمد (۱۳۹۱ش). بررسی وضعیت شیعیان در عهد بنی‌مرداس. *مطالعات تاریخ اسلام*، ۴ (۱۴)، ص ۱۱۰-۹۳.
۳۶. سبجانی، جعفر (۱۴۲۷ق). *محاضرات فی الالهیات*. تلخیص علی ربانی. قم: امام‌صادق^(ع).
۳۷. سبجانی، جعفر (۱۴۱۸ق). *موسوعة طبقات‌الفقهاء*. قم: مؤسسه امام‌صادق^(ع).
۳۸. سپاسی، طیبه (۱۳۸۸ش). ترجمه و تحقیق حدیث جوامع‌الشرایع از امام‌رضا^(ع) و بررسی احکام فقهی مستفاد از آن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قم.
۳۹. شافعی، محمدبن ادريس (بی‌تا). *الرسالة*. تحقیق و شرح احمد محمد شاکر. لبنان: المكتبة العلمية.

۴۰. شایسته‌نژاد، علی‌اکبر (۱۳۹۰ش). جایگاه تحف‌العقول در منابع روایی شیعه. *علوم حدیث*. ۱۶ (۱ و ۲) ۲۴۵-۲۶۱.
۴۱. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (بی‌تا). *الملل و النحل*. ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تهران: علمی.
۴۲. طبخ، محمد راغب (۱۴۰۸ق). *اعلام‌النبلاء بتاریخ حلب الشهباء* (چاپ دوم). حلب: دارالقلم العربی.
۴۳. طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. محمدباقر خراسان. مشهد: مرتضی.
۴۴. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۳ش). *الرجال الطوسی*، تحقیق و تصحیح: جواد قیومی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة.
۴۵. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱ق). *مصباح‌المتعهد و سلاح‌المتعبد*. بیروت: فقه الشیعة.
۴۶. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). *اختیار معرفة الرجال (رجال‌الکشی)*. مع تعلیقات میر داماد الاسترآبادی. تصحیح: مهدی رجایی. قم: آل‌البيت (ع).
۴۷. علی، محمد احمد (۱۴۲۳ق). *معجم اعلام‌العلوی*. لبنان: دارالمحجة البيضاء.
۴۸. غالب الطویل، محمد امین (۱۳۸۶ق-۱۹۶۶م). *تاریخ‌العلویین*. بیروت: دارالاندلس.
۴۹. قمی، عباس (۱۳۶۸ش). *الکنی و الالقاب*. تهران: مکتبه الصدر.
۵۰. گرامی، محمدهادی (۱۳۹۱ش). *نخستین مناسبات فکری تشیع؛ بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*. تهران: امام‌صادق (ع).
۵۱. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). *شرح‌الکافی؛ الاصول و الروضة*. تحقیق و تصحیح: ابوالحسن شعرانی. تهران: مکتبه الاسلامیة.
۵۲. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق). *تنقیح‌المقال فی علم الرجال*. تحقیق: محمدرضا مامقانی. قم: موسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
۵۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). *مرآة‌العقول فی شرح اخبار آل‌الرسول*. تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۵۵. مددی، احمد، دروس. dorous.ir
۵۶. نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵ش). *رجال‌النجاشی*. قم: الاسلامی.
۵۷. هالم، هاینتس (۱۹۸۷م). *غنوصیان در اسلام؛ شیعیان غالی و علویان (چاپ اول)*. ترجمه: احسان موسی خلخالی (۱۳۹۳ش). تهران: حکمت.

i. نقد درونی تحف العقول نشان می‌دهد که مؤلف می‌کوشد تا به‌طور ویژه‌ای چند مؤلفه را ترویج دهد و به گفتمان تبدیل کند. گفتمان‌ها عبارت‌اند از: زهدورزی و تقیه. گفتمان‌های یادشده کاملاً با همدیگر پیوسته است. تشخیص و تعیین این موضوعات به‌عنوان ترویج گفتمان توسط مؤلف بر اساس قرآینی صورت گرفت؛ برای نمونه، مؤلف برای تبیین موضوع کتاب در مقدمه از کلیدواژه‌های عام که بیانگر موضوع کلی کتاب است، استفاده می‌کند؛ اما همین‌جا دو مرتبه واژه زهد را با فاصله‌ای کوتاه از همدیگر ذکر می‌کند؛ در صورتی که زهدورزی فقط یکی از مصداق‌های اخلاق است. همچنین، فراوانی روایات زهدمحور در این کتاب، در مقایسه با دیگر منابع و نیز تحریف‌های سندی یا متنی در روایات زهدمحور نشان از اهتمام مؤلف به این موضوع دارد.

زهدورزی از موضوعات برجسته موجود در کتاب است؛ به‌طوری که در همه کتاب، روایت‌های فراوانی در این باره ذکر می‌شود. روایات «چیستی»

(حرانی، ۱۳۶۳، ص ۵۰ و ۲۰۰ و ۲۲۵ و ۲۷۸ و ۲۸۱ و ۳۶۷)، «چرایی و چگونگی زهدورزی» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۳-۱۸۰ و ۲۰۳-۲۰۲ و ۲۷۳-۲۷۲ و ۲۸۱) و «تبیین زهد صحیح» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱ و ۱۸۸-۱۸۶ و ۲۰۰ و ۲۲۱ و ۲۷۳ و ۲۸۲ و ۳۲۲ و ۳۴۸ و ۳۴۸-۳۵۴ و ۴۵۵)، «شیوه دستیابی به زهد» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۶۰ و ۱۱۳ و ۱۹۹ و ۲۸۵)، «اهمیت زهد» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۶ و ۳۵۹ و ۳۶۴ و ۳۷۷ و ۵۱۳) و «آثار زهد»

(حرانی، ۱۳۶۳، ص ۶۰ و ۱۶۵ و ۴۵۵) را بیان می‌کند. در این گفتمان، زهد با تأکید بر دنیاگریزی تبیین و ترویج می‌شود.

علت سفارش فراوان مؤلف بر دنیاگریزی را در گفتمان زهد می‌توان در پرتوی تقیه فهمید؛ یعنی زیست ناشی از تقیه نیازمند بی‌توجهی به دنیا و کم‌بهره‌بری از منافع آن است. در واقع، جوّی بر جامعه حاکم است که نیازمند تبلیغ و ترویج دنیاگریزی و نهی از رفاه مالی است. تقیه که در کتاب، چند جا به آن پرداخته می‌شود (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۱ و ۳۱۳-۳۰۷ و ۳۷۳) هم نیازمند زیست مخفیانه (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۸-۲۱۷ و ۲۷۲ و ۲۸۴) و پنهان کردن رازها

(حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۸ و ۷۹ و ۱۷۳ و ۲۲۰ و ۲۹۳ و ۳۱۵ و ۳۱۶ و ۴۰۲ و ۴۴۲) است.

References

1. Aqā BuzurgTehrānī (1403 AH). Al-Dharī'a, Beirut: Dar al-Adwā'.
2. Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid bin Hebatullah (1404 AH). Commentary on Nahj al-Balagha by Ibn Abi al-Hadid [Research: Muhammad Abul Fazl Ibrahim,] Qom: School of Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi.
3. Ibn Bābiwayh, Mohammad Bin Ali (1997), Amālī, Tehran: Ketabchi.
4. Ibn Bābiwayh, Muhammad Bin Ali (2006), 'Ilal al-Sharā'i', Qom: Davari.
5. Ibn Hayyūn, Nu'man bin Muhammad Maghribī (1385 AH). Da'āim al-Islam, [Research and edition: Asif Fayzi,] Ch2, Qom: Āl al-Bayt (as).
6. Ibn 'Abd al-Wahhāb, Hossein (nd), 'Uyoun al-Mu'jizāt, Qom: Al-Davari.
7. Ibn 'Adeem, Omar Ibn Ahmad (nd), Bughyat al-Talab fī Ta'rīkh al-Halab [research: Sohail Zakkar,] Beirut: Dar al-Fikr.
8. Ibn 'Umar, Mufadal (nd), Al-Tawheed al- Mufaddal [research: Kazem Muzafar,] Ch3.
9. Ibn Ghazā'irī, Ahmad bin Hossein (1422 AH). Al-Rijāl [research: Muhammad Reza Hosseini Jalali,] Qom: Dar al-Hadith.
10. Ash'ari Qomi, Sa'd bin Abdullah (1982), Kitāb al-Maqālāt wal-Firaq [edition: Mohammad Javad Mashkoor,] Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications.
11. Amīn, Mohsen (1403 AH). 'A'yān al-Shī'a, Beirut: Dar al-Ta'āruf.
12. Ansari Qomi, Hassan (2006), Religion and government in the Al-Zangi and Ayyubid states, Ketab-e Mah, No. 104-106: 6-33.
13. Ansari Qomi, Hassan, Kateban, (www.ansari.kateban.com).
14. Izadifard, Ali Akbar; Mohseni Dehkalani, Mohammad; Hosseinejad, Seyyed Mojtaba (2016), Examination of the authenticity of Tuhaf al-'Uqūl, Qur'an and Hadith Sciences, 9(96): 51-29.
15. Badkobeh Hazaveh, Ahmad and Abangah Azgami, Masoumeh (2014), Dual performance of the Ayyubids in dealing with the Imami and Ismaili Shiites and its reflection in the historiography of Egypt and the Levant, Taqrībī Studies of Islamic Religions (Forugh-e Vahdat), 11(141): 18-32.
16. Bagheri, Hamid (2013), A study on the attribution of some recently published works to Abu Muhammad Hassan bin Ali bin Shu'ba Harrānī, the famous Shiite Muhaddith, Quarterly Journal of Hadith Sciences, No. 74.
17. Barqī, Ahmad bin Muhammad bin Khalid (1371 AH). Al-Mahāsen, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
18. Broumand 'A'lam, Abbas and Mahdavi, Taqi (2014), The role of Shiites in the scientific life of Aleppo in the 4th and 5th lunar centuries, Quarterly Journal of Taqrī Studies of Islamic Religions, 3: 55-43.
19. Basīrat, Ali (2018), Ibn Shu'ba Harrānī's Theological Thought [Master's Thesis, Qur'an and Hadith University, Faculty of Hadith Studies and Sciences.]
20. Baghdadi, 'Abd al-Qāhir (1417 AH-1997 AD), Al-Farq bayn Al-Farq, Ch. 2, Beirut: Dar al-Ma'rafa.

21. Banaei, Hajar and Lotfi, Seyed Mahdi (2020), Genealogy of Qisār Narratives in Tuhaf al-'Uqūl, Scientific Journal of Hadith Understanding Studies, 12: 125-143.
22. Banaei, Hajar and Lotfi, Seyed Mahdi (2021), Genealogy of Hadiths of Qisār of Hazrat Ali (as) in Tuhaf al-'Uqūl, Two Quarterly Scientific Journal of Hadith Studies, 13(25): pp. 333-358.
23. Banaei, Hajar and Lotfi, Seyed Mehdi (1400), Hadith genealogy and historical stratification of Tuhaf al-'Uqūl [PhD thesis, Isfahan University.]
24. Pasandideh, Hossein (2012), Comparative study of Malik Ashtar's Testament in three books: Nahj al-Balagha, Tuhaf al-'Uqūl and Nihāyat al-'Arab", Hadith Science Quarterly, 17: 207-228.
25. Hurr Āmilī, Mohammad bin Hassan (nd), 'Amal al-'Āmil, Np.
26. Hurr Āmilī, Muhammad Ibn Hassan (1409 AH). Wasā'il al-Shī'a, Qom: Āl al-Bayt Institute.
27. Hurr Āmilī, Muhammad bin Hassan (1418 AH). Al-Fusūl al-Muhimma fī Usūl al-'A'imma; Takmilat al-Wasā'il [research: Muhammad bin Muhammad al-Hussein al-Qā'īnī,] Qom: Imam Reza Institute of Islamic Education (as).
28. Harrānī, Hassan bin Shu'ba (2006), Al-Haraniyin Collection [Research: Abu Musa and Sheikh Musa,] Lebanon: Dar al-'Aql.
29. Harrānī, Hassan bin Ali (1984), Tuhaf al-'Uqūl [research: Ali Akbar Ghafari,] Qom: Teachers Association.
30. Hazba'i, Kholoud (2016), Criticism of Hadiths of Imam Sadiq (as) (from the will of Abdullah bin Jundab to the attribute of departure from faith), Chamran University of Ahvaz.
31. Hosseini Hanbalī, Abdul Rahman Ibn Ibrahim (1430 AH). Qalā'id al-Ajyād [research: Walīd Abdullah Menīs,] Kuwait: Al-Kuwaitiyya Center for Research and Studies.
32. Halabī Ghazi Kamel bin Hossein (1419 AH). Nahr al-Dhahab fī Ta'rīkh al-Halab [Research: Shoghi Shaath and Mahmoud Fakhuri,] Aleppo: Dar al-Qalam.
33. Rahimi, Zahra (2016), Sanad and reasoning inquiry of Imam Ali's (as) narrations in the book Tuhaf al-'Uqūl, regarding patience, piety and good character, Usul al-Din Faculty, Dezful Branch.
34. Razavi, Seyed Aboulfazl (2015), Source Criticism in History, Tarikh-pajohan Letter, 6: 85-46.
35. Zamani Mahjoub, Habib and Badkobei Hazaveh, Ahmad (2011), Study of the situation of Shiites during the reign of Bani Merdas, Islamic History Studies, 4(14): 110-93.
36. Sobhani, Ja'far (1427 AH). Muhādirāt fī al-Ilāhīyāt [Summary: Ali Rabbani,] Qom: Imam Sadeq (as).
37. Sobhani, Ja'far (nd). Tabaqāt al-Fuqahā Encyclopedia, Qom: Imam Sadeq (as).
38. Sepasi, Tayeba (2009), Translation and research of the hadith of Jawāmi' al-Sharā'i from Imam Reza (as) and the analysis of jurisprudential rules based on it [PhD Thesis, Qom University.]
39. Shāfi'ī, Muhammad bin Idris (nd), Al-Risālah [research and explanation: Ahmad Muhammad Shakir,] Lebanon: Al-Maktaba Al-'Ilmīya.

40. Shayestenejad, Aliakbar (2011), The Place of Tuhaf al-'Uqūl in Shia Narrative Sources, Hadith Sciences, 1&2: 245-261.
41. Shahrestani, Mohammad bin 'Abd al-Karim (nd), Al-Milal wal-Nihal [Persian trans: Afzaluddin Sadr Turke Esfahani,] Tehran: Elmi.
42. Tabākh, Muhammad Rāghib (1408 AH). A'lām al-Nubalā bi Ta'rīkh Halab al-Shahbā, Ch. 2, Aleppo: Dar al-Qalam al-'Arabi.
43. Tabrisī, Ahmad bin Ali (1403 AH). Al-'Ihtijāj [Research: Mohammad Baqer Kharsān,] Mashhad: Morteza.
44. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1994), Al-Rijāl [Research: Jawad Qayūmī,] Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.
45. Tūsī, Muhammad bin al-Hassan (1411 AH). Misbāh al-Mutahajid wa Salāh al-Muta'abbid, Beirut: Shiite Jurisprudence Foundation.
46. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl (Rijāl al-Kashī), Qom: Āl al-Bayt (as).
47. Ali, Muhammad Ahmad (1423 AH). Mu'jam al-'A'lām al-'Alawī, Lebanon: Dar al-Mahajah al-Bayda'.
48. Ghālib al-Tawīl, Mohammad Amin (1966-1386 AH). Ta'rīkh al-'Alawīyīn, Beirut: Dar al-Andalus.
49. Qomi, Abbas (1989), Al-Kunā wal-Alghāb, Tehran: Sadr School.
50. Gerami, Mohammad Hadi (2011), The first intellectual relations of Shiism; Rereading the concept of ghuluw in the thought of the early Imami groups, Tehran: Imam Sadeq University.
51. Mazandarani, Mohammad Saleh (1382 AH). Sharh al-Kāfi: Al-'Usūl wal-Rawzah [Research: Abol Hassan Sha'rānī,] Tehran: Maktabata al-Islamiya.
52. Māmqānī, Abdullah (1431 AH). Tanqīh al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl [research: Muhammad Reza Māmqānī,] Qom: Āl al-Bayt (as) Institute.
53. Majlisī, Mohammad Bāqir (1403 AH), Bihār al-'Anwār, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
54. Majlisī, Muhammad Bāqair bin Muhammad Taqī (1404 AH). Mir'āt al-'Uqūl [Research: Hashem Rasouli Mahalati,] Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
55. Madadi, Ahmed, Lessons. [dorous.ir]
56. Najāshī, Ahmad bin Ali (1986), Rijāl al-Najāshī, Qom: Al-Islamī.
57. Halm, Heinz (2013), Gnostics in Islam; Ghālī Shiites and Alawites [Persian trans: Ehsan Musa Khalkhali,] Tehran: Hekmat.

Qur'anic Readings Prevalent in Iran in the Fourth Century: Case Study of Recorded Readings in Qur'anic Manuscripts in the Library of Āstan-e Quds-e Radawī

Elaheh Shahpasand¹
Mozhgan Azimiyan²

Received :2022/07/25

Accepted: 2022/09/06

DOI: 10.22051/TQH.2022.39869.3557

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.8.8

Abstract

The accounts of the Quranic readings prevalent in the various Islamic countries in the early centuries are scanty and sometimes inaccurate. Therefore, it is necessary to examine the objective evidence that remains from this period. One of the most important objective evidences is the readings recorded in the ancient manuscripts of each region. In order to determine the readings of the Quran in 4th century Iran, this study examines the recorded readings in three complete Quranic manuscripts and three groups of Quranic manuscripts in the library of Āstan-e Quds-e Radawī. By creating a table of 1001 words and statistically recording the similarity of the recorded readings of these words in each manuscript with ten readings, as well as the remaining cases from the authority of 'Abū Hātam and 'Abū 'Ubayd, which were reportedly common in Iran at the time, it is concluded that in the fourth century the reading of a particular person was not common in Iran. For the readings of these codices are not only compatible with each other, but also with the reading of one of the famous readers. Their calligraphy most resembles the Basra codex and least resembles that of the Levant. At the stage of recording the readings, they are also remarkably similar to the readings of 'Abū 'Amr and 'Abū 'Ubayd. In fact, the readings of these codices are based on the Iraqi reading of 'Abū 'Amr, whose criteria include "agreement with the reading of most of the ten readers." This justifies the remarkable degree of similarity with both readings of 'Abū 'Ubayd and 'Abū Hātam, especially that of the 'Abū 'Ubayd.

Keywords: Differences of Amsār's Mushafs, Choice of Reading, 'Abū 'Amr, 'Abū 'Ubayd, 'Abū Hātam, Ten Qur'anic Readings.

¹. Associate Professor, The University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Mashhad, Iran. (The Corresponding Author). Email: shahpasand@quran.ac.ir

². MA of The Qur'anic Exegesis, The University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Mashhad, Iran. Email: azimiyan93@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)^۱

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۱۶۹-۲۰۳

قرائات رایج در ایران در قرن چهارم؛ بررسی موردی قرائت مضبوط در مصاحف آستان قدس رضوی

الهه شاه‌پسند^۱

مژگان عظیمیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

DOI: 10.22051/TQH.2022.39869.3557

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.8.8

چکیده

گزارش‌ها درباره قرائت رایج در هر کدام از بلاد اسلامی در سده‌های متقدم، اندک و گاه غیردقیقند. لذا بررسی شواهد عینی برجای مانده از آن دوران ضروری است. یکی از مهم‌ترین شواهد عینی، قرائت مضبوط در مصاحف کهن هر منطقه است. این پژوهش به منظور کشف قرائت قرن چهارم ایران، به بررسی قرائت مضبوط در سه قرآن کامل و سه گروه جزوه قرآنی موجود در آستان قدس رضوی پرداخته است. بدین منظور، جدولی مشتمل بر ۱۰۰۱ کلمه تهیه شد. بعد از تهیه آمار میزان شباهت قرائت مضبوط در این کلمات با هریک از قرائت ده‌گانه و نیز موارد برجای مانده از اختیار ابوحاتم و ابو عبید که طبق اخبار در ایران آن زمان رایج بوده‌اند، این نتیجه حاصل شد که در سده چهارم، قرائت یا اختیار یک شخص خاص در ایران رایج نبوده است؛ چراکه قرائت این مصاحف نه تنها با هم، بلکه با قرائت یکی از قاریان معروف نیز کاملاً هماهنگ نیست؛ در عین حال، این مصاحف در مرحله رسم مصحف بیشترین شباهت را به مصحف بصره و کمترین شباهت را به مصحف شام دارند. در مرحله ضبط قرائت نیز به قرائت ابو عمرو و اختیار ابو عبید شباهت قابل توجهی دارند. در واقع، قرائت این مصاحف یک اختیار بر پایه قرائت عراقی ابو عمرو است که یکی از ملاک‌های آن، «مطابقت با قرائت بیشتر قاریان ده‌گانه» بوده است، و همین، توجیه‌گر میزان قابل توجه شباهت آن با دو اختیار ابو عبید و ابوحاتم، به خصوص اختیار ابو عبید است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف مصاحف امصار، اختیار قرائت، ابو عمرو، ابو عبید و ابوحاتم، قرائت ده‌گانه.

^۱ دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). shahpasand@quran.ac.ir

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تفسیر قرآن مجید، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد، مشهد، ایران.

azimiyan93@gmail.com

مقدمه

گزارش‌های اندک و پراکنده‌ای از قرون اولیه وجود دارد که نشان می‌دهد در برخی از بلاد اسلامی چه قرائتی رایج بوده است. دربارهٔ قرن چهارم به طور خاص می‌توان به گزارش‌های ابن‌مجاهد بغدادی (د. ۳۲۴ق) که خود در ابتدای قرن چهارم به تسبیح سبعة دست زد، و مقدسی (د. ۳۸۰ق) جغرافی‌دان اهل شام که در سفر به هر منطقه، به اوضاع دینی و فرهنگی نیز توجه داشته و آن را در *أحسن التقاسیم* گزارش کرده است، اشاره داشت.

از جمله گزارش‌های برجای مانده دربارهٔ ایران قرن چهارم، سخن مقدسی است که هنگام سخن از اقلیم جبال که خود آن را متشکل از ری، همدان، اصفهان، دینور، کرمانشاه، نهاوند، قم و کاشان شمرده است، (مقدسی، (۱۴۱۱ق) ص ۳۸۴) قرائت رایج در این منطقه را قرائت ابوعبید (د. ۲۲۴ق) و ابوحاتم (د. ۲۵۵ق) و ادغام ابوعمرو (د. ۱۵۴ق) و ابن‌کثیر (د. ۱۲۰ق) معرفی کرده است. (مقدسی، (۱۴۱۱ق)، ص ۳۹۵) در اثر رافعی قزوینی (د. ۶۲۳ق) نیز اخباری مبنی بر قرائت و اقراء اختیار ابوحاتم در دورهٔ متقدم ایران مشاهده می‌شود (ر.ک: رافعی قزوینی، (۱۴۰۸ق)، ج ۲، ص ۱۸۳ و ۲۴۳، ج ۳، ص ۱۴۸ و ۲۹۳).

در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم، برخی از عالمان ایرانی چون ابن‌خالویه (د. ۳۷۰ق) و ابوعلی فارسی (د. ۳۷۷ق) تحت تأثیر فضای عراق و عمل ابن‌مجاهد، نسبت به قرائت سبع‌گرایش نشان داده و به مطالعاتی در این زمینه پرداختند؛ اما در همین زمان، شرق ایران زمینه‌ساز پدیداری مکتبی در برابر مکتب ابن‌مجاهد بود؛ این مکتب که بنیان‌گذار آن ابن‌مهران نیشابوری (د. ۳۸۱ق) بود، با محدود کردن قرائت به عددی خاص مخالفت می‌کرد و معتقد بود که هر قرائتی باید بر اساس ضوابط نقد شود و در صورت ضابطه‌مندی، معتبر به شمار آید (پاکتچی، (۱۳۹۳ش)، ج ۱۴، ص ۲۰۴).

به عنوان یکی دیگر از مهم‌ترین نقش‌های ایرانیان در تاریخ قرائت، می‌توان به حضور آنها در طرح اندیشهٔ اختیار اشاره نمود؛ برخی از عالمان ایران و بعداً عراق، به ایجاد قرائت‌هایی مبتنی بر «گزینش با مرجع معلوم» دست زدند که در تاریخ قرائت به «اختیار» آن قاری شهرت یافت (پاکتچی، (۱۳۹۳ش)، ج ۱۴، ص ۲۰۱). از میان چهره‌های شاخص در اختیار قرائت، باید به شخصیت‌هایی چون ابوعبید قاسم بن سلام اهل خراسان (د. ۲۲۴ق) که گفته می‌شود اولین کسی است که به اختیار قرائت با مفهوم رایج آن دست زد، (ر.ک: رضی‌بهبادی، (۱۳۸۵ش)، ص ۱۲۲) و ابوحاتم السجستانی (د. ۲۵۵ق) اشاره کرد که در سدهٔ چهارم، اختیار آنها به جای قرائتی از قرائت مشهور، در مناطقی از ایران رایج بوده است (پاکتچی، (۱۳۹۳ش)، ج ۱۴، ص ۲۰۲). اختیار ابوحاتم از میان قرائت پیشینیان، از نظر گرایش مکتبی، در زمرهٔ قرائت بصری به شمار می‌رود (ر.ک: حاج منوچهری، (۱۳۷۲ش)، ج ۵، ص ۳۱۲) قرائت ابوعبید نیز از نظر طبقه‌بندی مکاتب قرآء، در شمار کوفیان جای دارد. البته او گاه برخلاف اجماع کوفیان و حتی مصحف کوفه قرائت کرده است (پاکتچی، (بی‌تا)، ص ۷۰۶).

اینکه در این بازهٔ زمانی دو قرائت عراقی در ایران مورد توجه قرار گرفته باشد، چندان عجیب نیست. در عصر فتوح، مناطق ایران و ماوراءالنهر، از طریق عراق فتح شد؛ از این‌رو، تمام حکمرانان مختلف ایران،

از طریق نماینده خلیفه در بصره، هدایت می‌شدند. علمایی که برای تبلیغ به مناطق مختلف ایران می‌آمدند نیز از بصره و کوفه به این مناطق می‌آمدند. بنابراین، همیشه زمینه برای رشد فرهنگ عراقی در ایران و ماوراءالنهر وجود داشت (پاکتچی، ۱۳۸۸ش)، ص ۱۲۴).

اختیار ابو عبید و ابوحاتم جزو قرائت‌های غیرمشهورند و منبع متقدمی که آنها را به طور کامل ثبت کرده باشد، در دست نیست، اما در سال‌های اخیر برخی پژوهشگران قرائات بازمانده از ایشان را از منابع متقدم گردآوری کرده‌اند: کتاب *القراءات لأبي حاتم السجستاني* (ت ۲۵۵ق): سیرین حسین تاج‌الدین، مصر: دار ومکتبة البصائر، ۲۰۱۳؛ *ابوحاتم السجستاني والدراسات القرآنیة*: یسری محمدیاسین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه أم‌القری، ۱۴۰۹ق؛ *اختیارات ابی حاتم فی القراءات*: سعود بن عبدالعزیز، پایان‌نامه کارشناسی ارشد از دانشگاه محمد بن سعود، ۱۴۳۴ق؛ و *جهود الإمام أبي عبید القاسم بن سلام فی علوم القراءات وتحقیق اختیاره فی القراءه*: احمد بن فارس سلوم، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۷ق.

داده‌های اندکی درباره قرائت رایج در ایران در قرون مختلف وجود دارد. با توجه به کمبود اخبار حاکی از این مسأله، باید از مصاحف برجای مانده از هر دوره کمک گرفت. از سوی دیگر، مصاحف متعلق به قرون اول تا سوم اندک و غالباً فاقد نقط اعجام و اعراب هستند. این در حالی است که در مصاحف قرن چهارم به بعد، اهتمام زیادی به درج این علائم دیده می‌شود. لذا با وجود اهمیت فرهنگی - دینی بررسی قرائت رایج در ایران براساس مصاحف برجای مانده، این مسأله عملاً درباره قرن چهارم به بعد امکان دارد. بدین منظور، در این مقاله برآنیم تا با بررسی قرائت مضبوط در مصاحف مخطوط قرن چهارم موجود در ایران، دریابیم که این قرائت با کدام یک از قرائت‌های برجای مانده مطابق یا به آن شبیه‌تر است. بدین منظور، چند مصحف را از بین مصاحف متعلق به قرن چهارم موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی که به احتمال زیاد در ایران نگاشته یا به احتمال کمتر توسط اشخاصی به ایران منتقل شده‌اند انتخاب کرده‌ایم.

روند انجام این پژوهش چنین بوده است: ابتدا ۱۰۰۱ قرائت مورد اختلاف بین قاریان ده‌گانه انتخاب شد. با توجه به ویژگی‌های خط کوفی که در مصاحف مورد بررسی این قرن مشاهده می‌شود، مبنای انتخاب قرائت این بود که اختلاف آنها از طریق نقط اعجام یا اعراب قابل تشخیص باشد. آنگاه قرائتی که در هریک از مصاحف منتخب برای این کلمات ضبط شده بود، در جدول ثبت و مجموعه فرس‌الحروف مضبوط در این مصاحف مشخص شد. در نهایت، میزان موافقت این فرس‌الحروف با هریک از قرائت‌های مشهور، آمارگیری و تحلیل شد تا مشخص شود به چه فرد یا بومی تعلق دارد یا به کدام یک از آنها نزدیک است.

از آنجا که چهار قرائت متمم قرائت چهارده‌گانه در دوره‌ای متأخر به قرائت رسمی افزوده شده و فرس‌الحروف آنها همچون قرائت‌های عشر به صورت کامل به دست نرسیده است، قرار دادن آنها در کنار قرائت‌های ده‌گانه مقایسه دقیقی را فراهم نمی‌آورد. لذا ما در اینجا بر قرائت‌های ده‌گانه تمرکز داریم. اما چنانکه در برخی نمودارها و جداول دیده می‌شود، آمار به دست آمده از این چهار قرائت نیز مطرح و در برخی از تحلیل‌ها به کار گرفته شده‌اند.

به دلیل وجود گزارش‌های پیش‌گفته دربارهٔ رواج اختیار ابو عبید و ابوحاتم در ایران، هرآنچه از این دو قرائت برجای مانده بود نیز در جدول کلمات ذکر و میزان مشابهت قرائت مضبوط با هریک از این دو اختیار نیز محاسبه شد. گرچه تعداد فرش الحروف موجود از این دو اختیار کمتر از قرائت ده‌گانه است و در نتیجه به دلیل تفاوت در تعداد کل، درصد‌های ارائه شده از این دو گروه از دقت یکسانی برخوردار نیستند، اما همین اندازه هم ما را در بررسی گزارش به دست رسیده یاری می‌دهد.

به عنوان پیشینه‌ای از بررسی وضعیت قرائت در ایران، باید به مدخل «تاریخ علوم قرآن و حدیث در ایران» تاریخ جامع ایران به قلم احمد پاکتچی اشاره کرد. این اثر وضعیت علم قرائت و مکاتب قرائی ایران را به طور کلی مورد بررسی قرار داده، اما اثر حاضر برای یافتن قرائت رایج در ایران قرن چهارم، به بررسی دقیق مصاحف مخطوط این دوره پرداخته است. تاریخ تحول قرائت قرآن کریم در ایران طی قرون سه تا دوازده هجری قمری، رسالهٔ دکتری کریم پارچه‌باف دولتی نیز در این زمینه قابل اشاره است، اما این اثر در بررسی مصاحف قرن چهارم، یک مصحف موجود در کتابخانهٔ مجلس و دو اثر تفسیری را بررسی کرده و به ارائهٔ آمار نپرداخته و گاه تنها به موارد مخالفت قرائت مضبوط با قرائت حفص توجه داشته است، لذا به این نتیجه رسیده که قرائت عاصم به روایت حفص محور آنها نبوده و البته در هیچ کدام نیز قرائت یک فرد خاص در کل مصحف/تفسیر مبنا نبوده است (ر.ک: پارچه‌باف دولتی، (۱۳۹۲ش)، صص ۷۳-۷۷). اما مقالهٔ حاضر، ۱۰۰۱ کلمه را ذیل هرکدام از مصاحف انتخابی بررسی کرده و به آمار و درصد‌های مطابقت با هر قرائت دست یافته است.

۱. معرفی مصاحف منتخب

در بین مصاحف موجود در کتابخانهٔ آستان قدس که برای قرن چهارم تاریخ‌گذاری شده‌اند، در مجموع ۱۴۴ قرآن و جزوهٔ قرآنی ثبت شده است. در اینجا معیار انتخاب ما این است که غالب کلمات در مصحف یا جزوه اعراب و اعجام داشته باشند؛ تا حد امکان کامل باشند تا از این طریق فرش الحروف کامل‌تر و در نتیجه درصد‌های دقیق‌تری به دست دهند؛ نیز تلاش شد گزینش از بین مصاحفی باشد که واقف یا کاتب مشخص دارند تا احتمال نگارش یا اعراب‌گذاری آنها در ایران بیشتر باشد. در تعداد پیش‌گفته، ۱۴ مورد قرآن خطی وجود دارد که تنها ۶ تای آنها کاتب و یا واقف دارند و برای بقیه کاتب و یا واقفی ثبت نشده است. با لحاظ ملاک حجم حداکثری نیز ۴ قرآن کامل وجود دارد که ۳ مورد از آنها دارای واقف است و چهارمی واقفی ندارد.

۱۳۰ مورد باقی‌مانده هم با عنوان جزوهٔ قرآنی ثبت شده‌اند. به جز قرآن‌های کامل، جزوات قرآنی هم مورد توجه این مقاله قرار گرفت؛ چراکه جزوه غالباً در اختیار عموم مردم بوده و نمی‌توان گفت قرائت مضبوط در آن تنها در بین علما رایج بوده است. از تعداد پیش‌گفته، ۸۱ جزوه دارای کاتب و یا واقف هستند و برای بقیه هیچ کاتب و یا واقفی ثبت نشده است. برخی از این جزوات گروهی هستند، یعنی از مجموعهٔ کامل یک قرآن که به صورت یک سری جزوات کتابت شده، چندتا از آنها همزمان به دست رسیده‌اند. در این مقاله، سه دسته از جزوات اخیر انتخاب و بررسی شده است. ویژگی‌های قرآن‌ها و جزوه‌های منتخب از این قرار است:

۱.۱. قرآن شماره ۴۴

این قرآن کامل و مشتمل بر سوره حمد تا ناس است، البته به استثنای دو قسمت افتادگی (مریم: ۳۵-۶۶ و انبیاء: ۳۳-۶۶). خط مصحف کوفی است و توسط شاه طهماسب صفوی اول (د. ۹۸۴ق) وقف شده است. در این مصحف، حروف و کلمات با رنگ مشکی و نقاط اعراب به طور کلی با رنگ قرمز ثبت شده‌اند، اما در برخی موارد اعراب دیگری با رنگ سبز و گاه زرد نیز دیده می‌شود. تنها بعضی حروف دارای اعجام هستند که آن هم به صورت خط مورب است (ر.ک: تصویر ۱، سطر ۵).

به نظر می‌رسد در نگارش این مصحف بیش از یک کاتب نقش داشته، چراکه بعضی از صفحات آن با دستخط متفاوتی نوشته شده است. در این مصحف کتابت پیوسته یا پیوسته‌نگاری^۱ به کار رفته است؛ بدین معنا که فاصله بین حروف در یک کلمه و فاصله بین دو کلمه به یک اندازه بوده و گاهی نیز یک کلمه در پایان سطر شکسته شده است. علاوه بر دسته‌های پنج و ده‌تایی آیات که با علائمی مشخص شده‌اند، پایان هر آیه نیز با سه نقطه به شکل یک مثلث مشخص شده است. در حاشیه برخی از صفحات و ابتدای سوره‌ها تذهیب‌های ساده‌ای به چشم می‌خورد. در انتهای مصحف وقف‌نامه‌ای به زبان عربی با دستخط واقف نوشته شده است.

۲.۱. قرآن شماره ۵۱

این قرآن مشتمل بر سوره حمد تا ناس و خط آن کوفی است. در ابتدای مصحف وقف‌نامه‌ای به خط فارسی نوشته شده که در آن، مصحف وقف علی بن موسی‌الرضا^(ع) شده است. حروف، کلمات، نقاط اعراب و نقاط اعجام همگی با رنگ مشکی نوشته شده‌اند و تنها در برخی کلمات محدود، برای نشان دادن قرائت به شکلی دیگر، اعرابی با رنگ قرمز ثبت شده است. در این مصحف حروف با علائمی شبیه علائم امروزی اعراب‌گذاری شده‌اند. پایان هر آیه هم با یک دسته چهارتایی از نقاط به شکل یک لوزی مشخص شده است.

نام و تعداد آیات در ابتدای هر سوره با رنگ زرد کتابت شده است. روش پیوسته‌نگاری نیز در این مصحف به کار گرفته شده است. به جز افتادگی‌های موردی که بعداً با دستخط دیگری تکمیل شده‌اند (برای نمونه، ر.ک: فریم ۳۲۸، ۳۷۴ و ۳۷۵)، دستخط تمام مصحف یکسان و کار یک کاتب به نظر می‌رسد. در دستخط مکمل، حروف نقاط اعجام و اعراب دارند، ولی پایان آیات مشخص نشده است. در پایان نیز متنی با دستخط اخیر آمده که مصحف را به ائمه منسوب و در نهایت آن را به روضه رضوی وقف نموده است.

۳.۱. قرآن شماره ۴۸

این نسخه کوفی سوره حمد تا ناس را دربردارد، به استثنای برخی آیات سوره‌های میانی که به علت افتادگی برگه حذف شده‌اند. کلمات و نقاط اعجام با رنگ مشکی، نقاط اعراب با رنگ قرمز، و برخی علائم اعرابی نظیر تشدید و مدّ با رنگ سبز ثبت شده‌اند. پایان هر آیه به صورت جداگانه مشخص نشده،

اما دسته‌های پنج و ده‌تایی آیات با علائمی مشخص شده‌اند. برخی از کلمات در پایان خطوط و یا پایان صفحه شکسته شده‌اند که نشان از کتابت پیوسته آن دارد. نام و تعداد آیات سوره نیز با رنگ زرد در ابتدای سوره نوشته شده است (ر.ک: تصویر ۳).

از نیمه آیه ۲۵ سوره انسان تا آخر مصحف دستخط متفاوتی دارد و به خط نسخ است. حروف و نقاط اعجاز آن مشکی رنگ است. اما اعراب ندارد و پایان آیات نیز در آن مشخص نشده است. چون صفحات آغاز و پایان مصاحف معمولاً بیشتر در معرض آسیب است، عجیب نیست که انتهای مصحف از بین رفته و بعداً فردی آن را بازنویسی و به مصحف اضافه کرده باشد.

۴.۱. جزوات گروه الف

این گروه شامل ۱۳ جزوه است که شماره ثبت و محتوای هر کدام از آنها از این قرار است: ۳۱۰۱ (۱۴۸ نساء تا ۸۲ مائده)؛ ۳۱۰۲ (۸۳ مائده تا ۹۴ انعام)؛ ۳۱۰۳ (۹۴ توبه تا ۱۰۹ یونس)؛ ۳۱۰۴ (۱ هود تا ۵۲ یوسف)؛ ۳۱۰۵ (۵۳ یوسف تا ۵۲ ابراهیم، از آیه ۳۳ تا ۳۵ رعد افتادگی دارد)؛ ۳۱۰۶ (۱ حجر تا ۲۸ انحل)؛ ۳۱۰۷ (۱ اسراء تا ۷۴ کهف)؛ ۳۱۰۸ (۷۵ کهف تا ۱۳۴ طه)؛ ۳۱۰۹ (۲۲ یس تا ۳۱ زمر، آیات ۴۱-۴۳ سوره یس افتادگی دارد)؛ ۳۱۱۰ (۳۲ زمر تا ۴۵ فصلت)؛ ۳۰۱۱ (۳۳ جاثیه تا ۳۰ ذاریات، از ۳۵ احقاف تا ۱ محمد افتادگی دارد)؛ ۳۱۱۲ (۳۱ ذاریات تا ۲۹ حدید)؛ ۳۱۱۳ (۱۱ ملک تا ۵۰ مرسلات). این جزوات دارای خط کوفی و دستخط یکسان هستند و همه آنها را ابوجعفر محمد بن موسی الخاصه وقف کرده است. در این جزوات روش پیوسته‌نگاری به کار گرفته شده و حروف و نقاط اعجاز با رنگ مشکی، نقاط اعراب با رنگ قرمز و تشدید و سکون (به شکل یک دایره توخالی) و مد هم با رنگ زنگاری ثبت شده‌اند (ر.ک: تصویر ۴).

۵.۱. جزوات گروه ب

این گروه ۱۶ تایی مصاحف خط کوفی دوره تکامل دارند و حمزة بن محمد بن عیسی علوی حسینی آنها را وقف کرده است. دو جزوه با شماره ثبت‌های ۳۰۱۹ و ۳۰۲۰ تکراری هستند (هر دو ۸۳ مائده تا ۱۰۹ انعام). شماره ثبت و محتوای بقیه جزوات چنین است: ۳۰۱۶ (۲۵۳ بقره تا ۱۹ آل عمران)؛ ۳۰۱۷ (۹۲ آل عمران تا ۲۷ نساء)؛ ۳۰۱۸ (۱۴۸ نساء تا ۸۲ مائده، ۲-۳ مائده افتادگی دارد)؛ ۳۰۱۹ (۸۳ مائده تا ۱۰۹ انعام)؛ ۳۰۲۱ (۸۸ اعراف تا ۴۰ انفال، آیات ۳۶-۳۸ انفال افتادگی دارد)؛ ۳۰۲۲ (۴۱ انفال تا ۹۳ توبه)؛ ۳۰۲۳ (۱ هود تا ۵۲ یوسف)؛ ۳۰۲۴ (۵۴ یوسف تا ۵۲ ابراهیم)؛ ۳۰۲۵ (۱ حجر تا ۲۸ انحل)؛ ۳۰۲۷ (۵۶ نمل تا ۴۳ عنکبوت)؛ ۳۰۲۸ (۳۲ زمر تا ۴۵ فصلت)؛ ۳۰۲۹ (۱ احقاف تا ۳۰ ذاریات)؛ ۳۰۳۰ (۳۱ ذاریات تا ۲۹ حدید)؛ ۳۰۳۱ (۱ مجادله تا ۱۲ تحریم)؛ ۳۰۳۲ (انبأ تا ۶ ناس).

حروف و نقاط اعجاز و اعراب کلمه‌ها در این دسته از جزوات با رنگ مشکی ثبت و روش پیوسته‌نگاری در کتابت آنها به کار گرفته شده است (برای نمونه، ر.ک: فریم ۴ از جزوه شماره ۳۰۱۹). در برخی از جزوه‌ها، پایان هر آیه مشخص نشده، ولی در تمام آنها دسته‌های پنج و ده‌تایی آیات با علائمی مشخص

شده‌اند. روی برخی از حروف هم قرائت دومی با رنگ آبی مایل به فیروزه‌ای یا قهوه‌ای درج شده است (ر.ک: تصویر ۵).

۶.۱. جزوات گروه ج

خط این جزوات کوفی و واقف آنها نورستی بنت حاج اسعد بن عمر موسی تاب الصرام است. شماره ثبت و محتوای این گروه ۱۱ تایی از جزوات چنین است: ۳۰۸۷ (۲۵۳ بقره تا ۸۹ آل عمران)؛ ۳۰۸۸ (۱۴۸ نساء تا ۸۲ مائده، آیه ۶۳ مائده افتاده است)؛ ۳۰۸۹ (۱۱۱ انعام تا ۸۷ اعراف)؛ ۳۰۹۰ (۱ هود تا ۵۲ یوسف)؛ ۳۰۹۱ (۵۳ یوسف تا ۵۲ ابراهیم)؛ ۳۰۹۲ (۱ انبیاء تا ۷۸ حج)؛ ۳۰۹۳ (۵۶ نمل تا ۴۳ عنکبوت)؛ ۳۰۹۴ (۳۱ احزاب تا ۲۷ یس)؛ ۳۰۹۵ (۳۲ زمر تا ۴۶ فصلت)؛ ۳۰۹۶ (۱۱ احقاف تا ۳۰ ذاریات، آیات ۱-۹ سوره حجرات افتادگی دارد)، ۳۰۹۷ (۱ انبأ تا ۶ عناس، سوره‌های زلزله، عادیات، قارعه، تکاثر، عصر و همزه افتادگی دارد).

در این جزوات، حروف و نقطه‌های اعجام با رنگ مشکی، نقاط اعراب با رنگ قرمز و برخی علائم اعرابی مانند مدّ، تشدید، سکون و همزه با رنگ سبز (زنگار) به ثبت رسیده‌اند (ر.ک: تصویر ۶). در بعضی از جزوه‌ها تمام آیات و در برخی فقط هر پنج و ده آیه با علامتی مشخص شده است. این گروه جزوات نیز دارای کتابت پیوسته هستند (برای نمونه، ر.ک: فریم ۴ از جزوه ۳۰۸۷) و دستخط آنها در تمامی جزوات یکسان به نظر می‌رسد که شاهدهی بر نگارش تمام آنها توسط یک کاتب است.

۲. اختلاف مصاحف امصار

طبق سنت اسلامی، مصاحف ارسالی عثمان به امصار، در رسم برخی کلمه‌ها با هم اختلاف داشتند (ر.ک: قاسم بن سلام، (۱۴۱۵ق)، صص ۳۲۸-۳۳۳). از آنجا که این مصاحف در سنت قرائی و نگارشی شهرهایی که گفته می‌شود مصاحف به آنها ارسال شده تأثیرگذار بوده‌اند، مراجعه به این کلمات در مصاحف مورد بررسی نشان می‌دهد که کاتب اولیّه، مصحف را بر اساس سنت کدام بوم نگاشته است. جدول زیر بیانگر میزان مطابقت رسم الخط این مصاحف به مصاحف هر یک از امصار است.

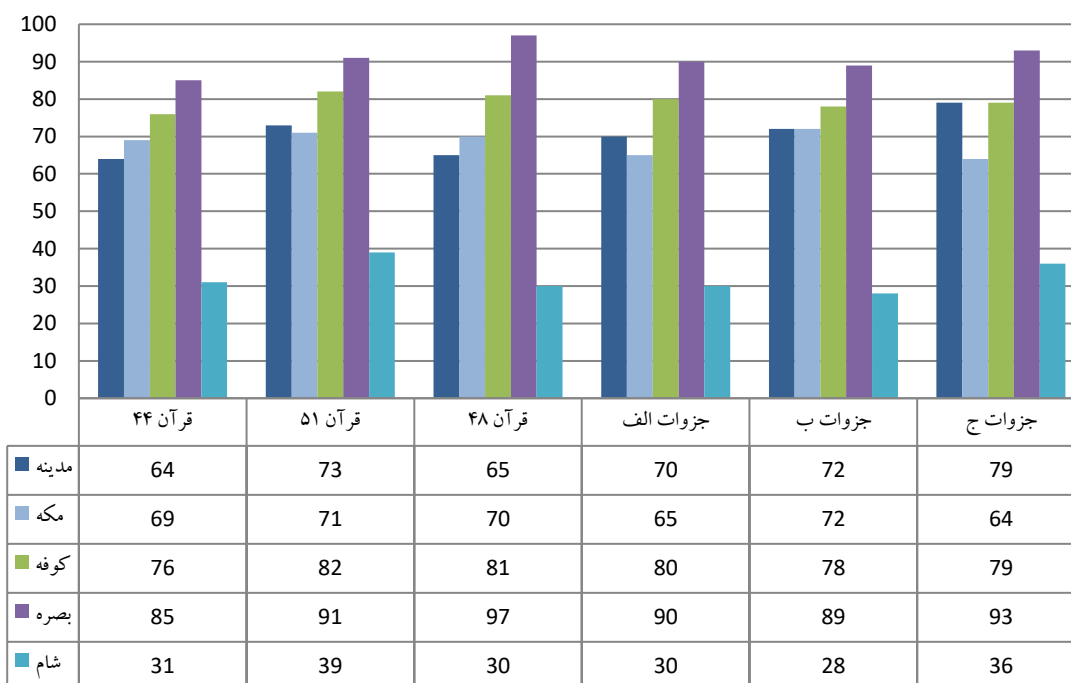
جدول ۱: مقایسه قرآن‌ها و جزوات با مصاحف امصار

شماره قرآن سوره: آیه	۱. قرآن ش ۴۴	۲. قرآن ش ۵۱	۳. قرآن ش ۴۸	۴. جزوات الف	۵. جزوات ب	۶. جزوات ت ج	مطابق با مصحف ...
بقره: ۱۱۶	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	-	-	-	-	۱،۲- مدینه، مکه، کوفه، بصره
بقره: ۱۳۲	ووصی ← وأوصی	ووصی	ووصی	-	-	-	۱،۲،۳- الف - مکه، کوفه، بصره ۱-ب- مدینه، شام
آل عمران: ۱۳۳	وسارعوا	وسارعوا	وسارعوا	-	سارعوا ← وسارعوا	-	۱،۲،۳، ۵-ب- مکه، کوفه، بصره ۵الف - مدینه، شام
آل عمران: ۱۸۴	والزیر والکتاب	والزیر والکتاب	والزیر والکتاب	-	والزیر والکتاب	-	۱،۲،۳، ۵- مدینه، مکه، کوفه، بصره
نساء: ۶۶	إلا قليل	إلا قليل	إلا قليل	-	-	-	۱،۲،۳- مدینه، مکه، کوفه، بصره
مائده: ۵۳	ويقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	۱،۲،۳، ۴، ۵، ۶- کوفه، بصره
مائده: ۵۴	من یرتد	من یرتد	من یرتد	من یرتد	من یرتد	من یرتد	۱،۲،۳، ۴، ۵، ۶- مکه، کوفه، بصره
انعام: ۳۲	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	-	۱،۲،۳، ۴، ۵- مدینه، مکه، کوفه، بصره
انعام: ۶۳	لئن انجیتنا	لئن انجیتنا	لئن انجیتنا	لئن انجیتنا	لئن انجیتنا	-	۱،۲،۳، ۴، ۵- مدینه، مکه، کوفه، بصره، شام
انعام: ۱۳۷	شركاؤهم	شركاؤهم	شركاؤهم	-	-	شركاؤهم	۱،۲،۳، ۶- مدینه، مکه، کوفه، بصره
أعراف: ۳	بدون اعجام	تذکرون	تذکرون	-	-	تذکر ون	۲، ۳، ۶- مدینه، مکه، کوفه، بصره
اعراف: ۴۳	وما کننا لنهنّدی	وما کننا لنهنّدی	وما کننا لنهنّدی	-	-	وما کننا لنهنّدی	۱،۲،۳، ۶- مدینه، مکه، کوفه، بصره

۱۳	اعراف: ۷۵	قال الملا	قال الملا	قال الملا	-	-	قال الملا	۱-۲، ۳، ۶ - مدینه، مکه، کوفه، بصره
۱۴	اعراف: ۱۴۱	واذ انجینکم	واذ انجینکم	واذ انجینکم	-	واذ انجینکم	-	۱-۲، ۳، ۵ - مدینه، مکه، کوفه، بصره
۱۵	توبه: ۱۰۰	تجری من تحتها ← تجری تحتها	تجری تحتها	تجری تحتها ← تجری من تحتها	-	تجری تحتها	-	۲، ۴، ۱ الف، ۳ ب - مدینه، کوفه، بصره، شام
۱۶	توبه: ۱۰۷	والذین اتخذوا	والذین اتخذوا	والذین اتخذوا	-	والذین اتخذوا	-	۱-۲، ۳، ۴ - مکه، کوفه، بصره
۱۷	یونس: ۲۲	یسیرکم	یسیرکم	یسیرکم	-	یسیرکم م	-	۱-۲، ۳، ۴ - مدینه، مکه، کوفه، بصره
۱۸	اسراء: ۹۳	قل سبحان	قل سبحان	قل سبحان	-	قل سبحان	-	۱-۲، ۴ - مدینه، کوفه، بصره
۱۹	کهف: ۳۶	خیرا منها	خیرا منها	-	-	خیرا منها	-	۱-۲، ۴ - کوفه، بصره
۲۰	کهف: ۹۵	ما مکنی	ما مکنی	-	-	ما مکنی	-	۱-۲، ۴ - مدینه، کوفه، بصره، شام
۲۱	انبیاء: ۴	قل ربی ← قال ربی	قل ربی	-	-	-	قل ربی	۱ الف، ۲، ۶ - مدینه، مکه، بصره، شام
۲۲	انبیاء: ۳۰	اولم الذین یر	اولم الذین یر	اولم الذین یر	-	اولم الذین یر	اولم الذین یر	۱-۲، ۳، ۶ - مدینه، کوفه، بصره، شام
۲۳	مؤمنون: ۸۷	سیقولون لله	سیقولون لله	سیقولون لله	-	سیقولون لله	-	۱، ۳ - بصره
۲۴	مؤمنون: ۸۹	سیقولون لله	سیقولون لله	سیقولون لله	-	سیقولون لله	-	۱-۲ - مدینه، مکه، کوفه، شام
۲۵	مؤمنون: ۱۱۲	قال لبثتم	قال لبثتم	قال لبثتم	-	قال لبثتم	-	۱-۲، ۳ - مدینه، مکه، بصره، شام
۲۶	مؤمنون: ۱۱۴	قال لبثتم	قال لبثتم	قال لبثتم	-	قال لبثتم	-	۱-۲، ۳ - مدینه، مکه، بصره، شام
۲۷	فرقان: ۲۵	ونزل الملائکة	ونزل الملائکة	ونزل الملائکة	-	ونزل الملائکة	-	۱-۲، ۳ - مدینه، کوفه، بصره، شام
۲۸	شعراء: فتوکل ←	وتوکل	وتوکل	وتوکل	-	وتوکل	-	۲، ۳، ۱ ب - کوفه، بصره

۱ الف - مکه، مدینه، شام						وتوکل	۲۱۷	
۱،۲،۳ - مدینه، کوفه، بصره، شام	-	-	-	لیاتینی	لیاتینی	لیاتینی	نمل: ۲۱	۲۹
۱،۲،۳،۴،۵،۶ - مدینه، کوفه، بصره، شام	وقال موسی	وقال موسی	-	وقال موسی	وقال موسی	وقال موسی	قصص: ۳۷	۳۰
۱ الف - کوفه، ۲،۴ اب - مدینه، مکه، بصره، شام	-	-	وما عملته	-	وما عملته	وما عملت ← وما عملته	یس: ۳۵	۳۱
۱،۲،۳،۴،۵،۶ - مدینه، مکه، کوفه، بصره	تامرونی	تامرونی	تامرونی	تامرونی	تامرونی	تامرونی	زمر: ۶۴	۳۲
۱،۲،۳،۴،۵،۶ - مدینه، مکه، کوفه، بصره	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	غافر: ۲۱	۳۳
۱،۲،۳،۴،۵،۶ - کوفه	او ان یظهر	او ان یظهر	او ان یظهر	او ان یظهر	او ان یظهر	او ان یظهر	غافر: ۲۶	۳۴
۱،۲،۳ - مکه، کوفه، بصره	-	-	-	فیما کسبت	فیما کسبت	فیما کسبت	شوری: ۳۰	۳۵
۱،۳ - مکه، کوفه، بصره، ۲ - مدینه، شام	-	-	-	یا عباد	یا عبادی	یا عباد	زخرف: ۶۸	۳۶
۱،۲،۳ - مکه، کوفه، بصره	-	-	-	ما تشتهی	ما تشتهی	ما تشتهی	زخرف: ۷۱	۳۷
۱،۲،۳،۴،۵،۶ الف - مدینه، مکه، بصره، شام، ۲ ب - کوفه	חסنا	חסنا	חסنا	חסنا	חסنا ← احسانا	חסنا	احقاف: ۱۵	۳۸
۱،۲،۳،۴،۵،۶ - مدینه، بصره، شام	ان تاتیهم م	ان تاتیهم	ان تاتیهم	ان تاتیهم	ان تاتیهم	ان تاتیهم	محمد: ۱۸	۳۹
۱،۲،۳،۴،۵ - مدینه، مکه، کوفه، بصره	-	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	الرحمن: ۱۲	۴۰
۱،۲،۴،۵ - مدینه، مکه، کوفه، بصره	-	ذی الجلال	ذی الجلال	ذی الجلال	ذی الجلال	ذی الجلال	الرحمن: ۷۸	۴۱
۲،۳،۴،۵ - مدینه، مکه، کوفه، بصره	-	وکلا و عدالله	وکلا و عدالله	وکلا و عدالله	وکلا و عدالله	-	حدید: ۱۰	۴۲
۲،۳،۴،۵ - مکه، کوفه، بصره	-	هو الغنی	هو الغنی	هو الغنی	هو الغنی	-	حدید: ۲۴	۴۳
۱،۲،۵ - مکه، کوفه، بصره	-	ولایخاف	-	-	ولایخاف	ولایخاف	شمس: ۱۵	۴۴

نمودار زیر، درصد مطابقت رسم الخط مصاحف و جزوات با مصاحف امصار را نشان می‌دهد. در این آمارگیری، تعداد هر بوم (از ستون مطابقت با مصاحف امصار) شمارش شده و بر اساس تعداد کل موارد موجود، درصد مطابقت رسم الخط هر مصحف با مصاحف امصار محاسبه شده است. موارد محذوف و بدون اعجام از تعداد کل کسر شده است. برای مثال، قرآن ش ۴۴، از ۴۲ مورد اختلاف موجود، در ۲۷ مورد با مصحف مدینه، ۲۹ مورد با مصحف مکه، ۳۲ مورد با مصحف کوفه، ۳۶ مورد با مصحف بصره و ۱۳ مورد با مصحف شام موافق است. با محاسبه درصدها مشخص می‌شود که رسم الخط این مصحف بیشترین شباهت را با مصحف بصره (۸۵٪) و سپس کوفه (۷۶٪) دارد. چنان‌که از نمودار مشخص می‌شود، دیگر مصاحف و جزوات نیز در درجه اول بیشترین شباهت را با مصحف بصره و سپس کوفه



نمودار ۱: درصد مطابقت مصاحف و جزوات با مصاحف امصار

دارند؛ کم‌ترین میزان شباهت نیز در تمام موارد متعلق به مصحف شام است. در جدول ۱، در هشت مورد علاوه بر رسم اصلی، رسم دومی که گاه سبزرنگ و گاه قرمز رنگ است نیز وجود دارد؛ این رسم دوم نیز به مصاحف عراق یعنی کوفه و بصره نزدیک‌تر است.

۳. جدول فرش الحروف مصاحف

برای بررسی فرش الحروف مضبوط در این مصاحف، ابتدا قرائت ثبت شده برای هر کلمه در هر قرآن یا جزوه در یک جدول گردآوری شد. کلمه‌هایی که قرائت آنها بین قاریان ده‌گانه مورد اختلاف است، زیادند؛ اما در اینجا تنها کلمه‌هایی انتخاب شده‌اند که اختلاف قرائی آنها از طریق نقط اعراب یا اعجام مشخص می‌شود. با در نظر گرفتن این ملاک و نیز پرهیز از بررسی مجدد کلمه‌هایی که چندین بار در

سرتاسر قرآن تکرار شده‌اند، ۱۰۰۱ کلمه انتخاب شد. به دلیل حجم زیاد این جدول، تنها یک صفحه از آن برای نمونه در ادامه آمده که مشتمل بر ردیف‌های ۱۰۲ تا ۱۱۵ است.

اما توضیح جدول ۳: کلمه‌هایی که قرائت آنها مورد اختلاف است، در ستون دوم جدول و مطابق با روایت حفص از قرائت عاصم نوشته شده‌اند. راه‌یابی اولیه به فهرست این کلمه‌ها از طریق کتاب معجم *القرائات القرآنیة* (عمر و مکرم، ۱۴۰۸ق) بوده است. ردیف جلوی هر کلمه، نشان‌دهنده قرائت همان کلمه در هر یک از مصاحف است. علامت " نشان‌دهنده یکسانی قرائت با قرائت ستون دوم است و در غیر این صورت، قرائت مضبوط در مصحف عیناً درج شده است. ستون‌های نهم و دهم قرائت ابوحاتم و ابو عبید را نمایش می‌دهند؛ اختیارات ابوحاتم از کتاب *القرائات لأبی حاتم السجستانی* (تاج الدین، ۲۰۱۳م) و اختیارات ابو عبید از کتاب *جهود الامام ابی عبید القاسم بن سلام فی علوم القرآن* (سلوم، ۱۴۲۷ق) و نسخه خطی *الایضاح فی القرآن* (اندرابی، ۵۵۶) جمع‌آوری شده‌اند. در ستون آخر جدول که «نام قاری» عنوان گرفته است، علامت اختصاری نام قاریانی که قرائتشان در جدول آمده، بعد از ذکر شماره قرآن/جزوه مشتمل بر آن قرائت ذکر شده است. به دلیل فضای اندک جدول و به منظور رعایت اختصار، در جدول از علائم و اصطلاحاتی استفاده شده که منظور از هر کدام از آنها در جدول ۲ توضیح داده شده است.

به جز قرائت اولیه و فراگیر در کل مصحف، روی برخی کلمات نقاط اعرابی برای قرائت دوم با رنگ متفاوتی ثبت شده است؛ برای نمونه، در قرآن شماره ۴۴، قرائت اول قرمز رنگ و قرائت دوم سبزرنگ است. در جدول، قرائت دوم (ب) پس از علامت فلشی که بعد از قرائت اول (الف) قرار گرفته، ثبت شده است.

جدول ۲: علائم اختصاری

"	قرائت مطابق با ستون اول (حفص از عاصم)	
-	محذوف	
ناخوانا	کلمه به اندازه‌ای کم رنگ شده که اعراب یا اعجام قابل تشخیص نیست.	
مخدوش	کلمه در اثر حادثه‌ای مانند پخش شدن جوهر، پارگی کاغذ، رسیدن آب به کاغذ و ... قابل خواندن نیست.	
بدون اعراب	تمام یا برخی از حروف کلمه فاقد اعراب بوده و یا اعراب حروف با رنگی غیر از رنگ رایج در کلّ مصحف ثبت شده‌اند.	
بدون اعجام	بدون نقاط اعجام بوده و یا نقاط با رنگی غیر از رنگی که در کلّ مصحف رایج بوده ثبت شده‌اند.	
نام قاریان	عا	ابن عامر
	ک	ابن کثیر
	عم	أبو عمرو
	نا	نافع
	ع	عاصم
	حم	حمزه
	کسا	کسائی
	جع	أبوجعفر
	یع	یعقوب
	خ	خلف
	حس	حسن بصری
	اع	أعمش
	مح	ابن محیصن
	یح	یحیی بن مبارک

جدول ۳: نمونه جدول فرش الحروف مصاحف

ردیف	قرآن الف	قرآن ۵۱	جزوات الف	جزوات ۵۰	جزوات ۱	قرائت ابوحنیفه	قرائت ابوعلیه	نام قاری
۱۰۲	فَيَكُونُ (آل) عمران: (۴۷)	"	"	"	"	-	-	۱، ۲، ۳، ۵، ۶ - ک. عم. نا. ع. حم. کسا. جع. یع. خ
۱۰۳	يُعَلِّمُهُ (آل) عمران: (۴۸)	نعلمه ← يعلمه	نعلمه	" ← نعلمه	"	"	"	۱، ۲، ۳، ۵، ۶ - ک. عم. نا. ع. حم. کسا ۵، ۶، ۱ - اب. نا. ع. جع. یع
۱۰۴	يُبَيِّنُكُمْ (آل) عمران: (۴۹)	" ← بيوتکم	"	"	"	-	-	۱، ۲، ۳، ۵، ۶ - الف. عم. جع. یع ۱ - اب. نا. ک. عا. حم. کسا
۱۰۵	تُعَلِّمُونَ (آل) عمران: (۷۹)	تُعَلِّمُونَ ← تُعَلِّمُونَ	تُعَلِّمُونَ	"	"	تُعَلِّمُونَ	"	۱، ۲ - الف. عم. نا. ک. یع، جع ۳، ۵، ۶، ۱ - اب. عا. ع. حم. کسا. خ
۱۰۶	يَأْمُرُكُمْ (آل) عمران: (۸۰)	يَأْمُرُكُمْ ← يَأْمُرُكُمْ	يَأْمُرُكُمْ	يَأْمُرُكُمْ	يَأْمُرُكُمْ	-	يَأْمُرُكُمْ م	۱، ۲، ۳، ۵، ۶ - الف. ک. نا. عم. کسا. ا. ع. ۱ - اب. عا. ع. حم. یع. خ
۱۰۷	يَتَّبِعُونَ (آل) عمران: (۸۳)	" ← تبعون	"	"	"	-	تبعون ن	۱، ۲، ۳، ۵، ۶ - الف. عم. یع ۱ - اب. نا. ک. عا. حم. کسا
۱۰۸	يُرْجَعُونَ (آل) عمران: (۸۳)	بدون اعجام	ترجع ون	ترجعون ن	ترجعون ن	ترجع ون	ترجع ون	۱، ۲، ۳، ۵، ۶ - نا. ک. عم. عا. ع. حم. کسا
۱۰۹	حُجُّ (آل) عمران: (۹۷)	حج	حج	حج	حج	-	حج	۱، ۲، ۳، ۵ - نا. ک. عم. عا. ع. حم. کسا
۱۱۰	تُرْجَعُ (آل) عمران: (۱۰۹)	" ← ترجع	"	ترجع ← ترجع	ترجع ← ترجع	-	-	۱، ۲ - الف. ه. ب. ک. عم. نا. ع. جع. مح ۳، ۱ - اب، ۵ - الف. عا. حم. کسا. یع. خ. حس. مح
۱۱۱	عَلَيْهِمْ (آل) عمران: (۱۱۲)	بدون اعر اب ← عليهم	بدون اعرا ب	عليهم ←	عليهم ←	-	-	۲، ۵ - ه. ب. عم ۵ - عا. ک. نا. ع. جع ۱ - اب. حم. کسا. یع. خ
۱۱۲	يَفْعَلُوا (آل) عمران: (۱۱۵)	تفعلوا ← يفعلوا	تفعلوا	تفعلوا	تفعلوا	-	-	۱، ۲، ۳، ۵ - الف. نا. عا. ک. عم. ع ۱ - اب. حم. کسا. خ
۱۱۳	يُكْفَرُونَ (آل) عمران: (۱۱۵)	تکفروه ← يكفروه	تکفر وه م	تکفروه	تکفروه	-	-	۱، ۲، ۵ - الف. نا. عا. ک. عم. ع ۱ - اب. حم. کسا. خ
۱۱۴	يَضُرُّكُمْ (آل)	يَضُرُّكُمْ کم	يَضُرُّكُمْ	يَضُرُّكُمْ	يَضُرُّكُمْ	-	يَضُرُّكُمْ کم	۱، ۲، ۵ - نا. ک. عم. حم. ع. یع. خ

عمران: (۱۲۰)										۳- عا. کسا. جع
۱۱۵	مُسَوِّمِینَ (آل) عمران: (۱۲۵)	بدون اعراب اب ← مُسَوِّمِینَ	مَسُوِّمِ مِینَ	-	مَسُوِّمِینَ ← مَسُوِّمِینَ	-	"	مَسُوِّمِ مِینَ	۳، ۲، ۱، هـ الف- نا. عا. حم. کسا. جع. خ هـ ب- ک. عم. ع. یع	

۴. آمار قرائت

در اینجا، از طریق رسم نمودارهای میله‌ای و مدور به تحلیل داده‌های جدول ۳ می‌پردازیم. در ابتدا لازم است نحوه درصدها و استخراج داده‌های نمودارها تبیین شود. چنانکه گفته شد، قرائت ۱۰۰۱ کلمه در جدول ۳ گردآوری شده است. اما به دلایلی همچون افتادگی (کلمه، آیه، صفحه)، آسیب دیدگی بخشی از صفحه و ناخوانا شدن برخی کلمات، فقدان نقط اعراب و یا اعجام در برخی از کلمه‌ها و در دسترس نبودن تمام بخش‌ها در جزوات قرآنی، تعداد کلمه‌هایی که در هر قرآن یا جزوه بررسی شده متفاوت است. به این جهت، برای احتساب درصدها، در ابتدا تعداد کل کلمه‌هایی که از هر مصحف در جدول ذکر شده است شمارش شد، سپس با توجه به ستون آخر جدول که نام قاریان هر قرائت را مطرح کرده، تعداد قرائت‌های مطابق با قرائت هر قاری و سپس درصد هر قرائت نسبت به تعداد کلمات موجود از هر مصحف محاسبه شد. برای نمونه، تعداد کل کلمه‌ها در قرآن ش ۴۴، ۸۰۱ مورد است. از این تعداد، قرائت ۴۸۴ کلمه مطابق با قرائت نافع بوده است. بنابراین، قرائت مضبوط در این مصحف ۶۰ درصد با قرائت نافع مشابهت دارد.

درصد کل در سطر آخر جدول ۳ نیز با توجه به تعداد کل قرائت‌های هر قاری و جمع کل کلمه‌های بررسی شده در همه مصاحف، محاسبه شده است. برای نمونه، تعداد کل کلمه‌های بررسی شده در تمام مصاحف ۳۵۵۴ عدد و تعداد کل قرائت‌های مطابق با قرائت نافع در تمام مصاحف، ۲۲۶۱ مورد بود که با توجه به این ارقام، درصد کل مطابقت قرائت مضبوط در مصاحف با قرائت نافع، ۶۴ درصد است.

جدول ۴: آمار جدول ۳

تعداد کل کلمات	یعقوب	ابوجعفر	خلف	کسائی	حمزه	عاصم	ابن عامر	ابوعمر	ابن کثیر	نافع		
۸۰۱	۵۰۴	۴۶۶	۴۲۵	۳۹۵	۳۶۹	۵۰۰	۴۷۴	۶۴۹	۵۶۴	۴۸۴	تعداد	قرآن
	۶۳	۵۸	۵۳	۴۹	۴۶	۶۲	۵۹	۸۱	۷۰	۶۰	درصد	۴۴
۹۵۳	۵۷۶	۵۸۹	۶۲۴	۵۹۰	۵۶۱	۵۹۴	۵۷۷	۶۴۸	۶۰۰	۶۷۳	تعداد	قرآن
	۶۰	۶۲	۶۵	۶۲	۵۹	۶۲	۶۱	۶۸	۶۳	۷۱	درصد	۵۱
۵۸۵	۳۵۳	۳۲۴	۳۵۸	۳۳۵	۳۳۵	۳۷۶	۳۵۱	۳۸۲	۳۴۹	۳۵۴	تعداد	قرآن
	۶۰	۵۵	۶۱	۵۷	۵۷	۶۴	۶۰	۶۵	۵۹	۶۰	درصد	۴۸
۴۳۲	۲۷۷	۲۶۸	۲۶۸	۲۴۹	۲۵۹	۳۰۴	۲۶۷	۲۷۲	۲۴۹	۲۵۵	تعداد	جزوات الف
	۶۴	۶۲	۶۲	۵۸	۶۰	۷۰	۶۲	۶۳	۵۸	۵۹	درصد	
۴۵۴	۲۸۸	۲۸۵	۲۷۱	۲۵۶	۲۵۵	۳۲۶	۳۰۷	۳۳۰	۲۹۶	۲۹۷	تعداد	جزوات ب
	۶۴	۶۳	۶۰	۵۶	۵۶	۷۲	۶۸	۷۳	۶۵	۶۵	درصد	
۳۲۹	۲۲۵	۱۸۸	۱۹۳	۱۹۲	۱۹۵	۲۲۸	۲۰۱	۲۲۰	۱۹۵	۱۹۸	تعداد	جزوات ج
	۶۸	۵۷	۵۸	۵۸	۵۹	۶۹	۶۱	۶۷	۵۹	۶۰	درصد	
۳۵۵۴	۶۳	۶۰	۶۰	۵۷	۵۶	۶۵	۶۱	۷۰	۶۳	۶۴	درصد کل	

جدول ۵: میزان موافقت با قرائت ابو عبید و ابوحاتم

قرآن ۴۴	قرآن ۵۱	قرآن ۴۸	جزوات الف	جزوات ب	جزوات ج	کل		
۳۸۴	۵۲۸	۳۰۴	۲۳۴	۲۴۲	۱۶۶	۱۸۵۸	تعداد	موافق
۶۵	۷۴	۶۸	۷۱	۷۲	۶۸	۷۰	درصد	ابو عبید
۵۸۹	۷۱۴	۴۴۵	۳۳۰	۳۳۵	۲۴۴	۲۶۵۷	تعداد کل کلمات	
۶۰	۶۷	۴۴	۳۲	۴۳	۳۱	۲۷۷	تعداد	موافق
۵۹	۵۸	۶۴	۶۲	۶۲	۶۵	۶۱	درصد	ابوحاتم
۱۰۲	۱۱۶	۶۹	۵۲	۶۹	۴۸	۴۵۶	تعداد کل کلمات	

۵. تحلیل آمارها

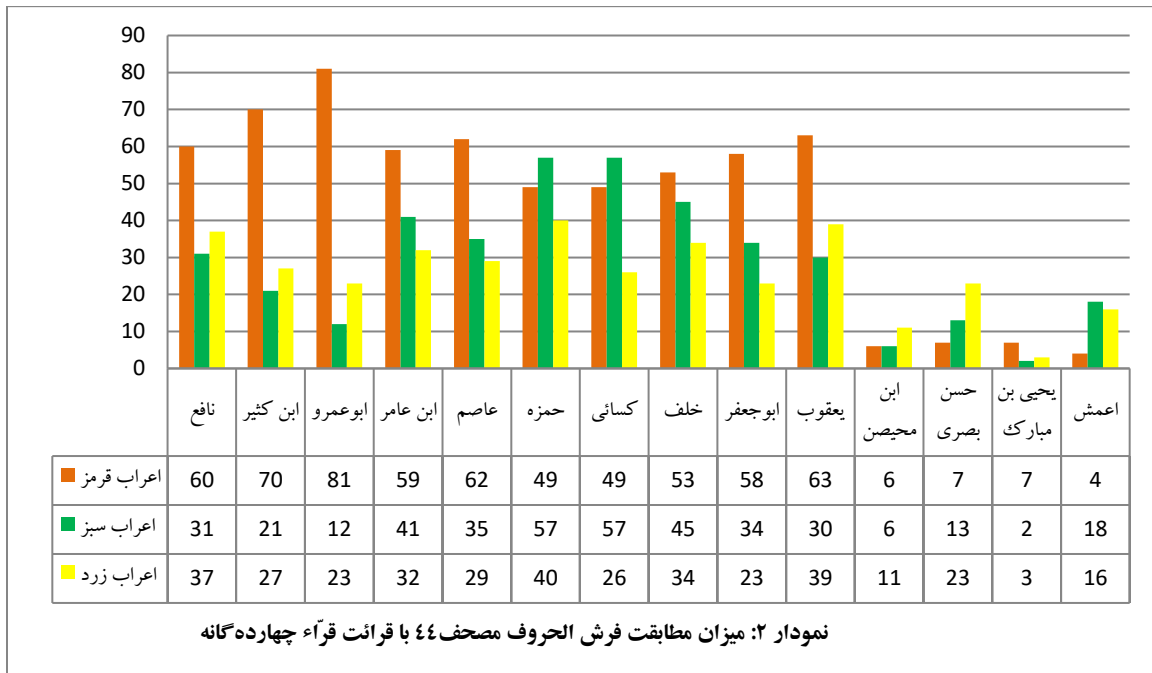
۵.۱. قرآن شماره ۴۴

چنانکه در نمودار ۱ دیده می‌شود، رسم المصحف این قرآن بیشترین شباهت را با مصحف بصره با ۸۵٪ و سپس کوفه با ۷۶٪ دارد. کمترین شباهت آن نیز با بوم شام با ۳۱٪ است. این نشان می‌دهد این قرآن در مرحله کتابت، با ترجیح بیشتر رسم مصحف بصره نوشته شده است. برای بررسی مرحله اعراب‌گذاری باید توجه داشت که در این مصحف نقاط اعراب با سه رنگ قرمز، سبز و زرد به چشم می‌خورد. جدول زیر تعداد کلمه‌هایی که طبق قرائت هر یک از قراء ثبت شده و درصد شباهت هر رنگ اعرابی با قرائت هر کدام از قاریان چهارده‌گانه را نشان می‌دهد.

جدول ۶: میزان شباهت سه قرائت قرآن ۴۴ با قرائت چهارده‌گانه

میزان شباهت	رنگ اعراب	قرمز	سبز	زرد
نافع	۴۸۴	۱۳۷	۲۳	
درصد	۶۰	۳۱	۳۷	
ابن کثیر	۵۶۴	۹۴	۱۷	
درصد	۷۰	۲۱	۲۷	
ابوعمر و	۶۴۹	۵۳	۱۴	
درصد	۸۱	۱۲	۲۳	
ابن عامر	۴۷۴	۱۸۱	۲۰	
درصد	۵۹	۴۱	۳۲	

عاصم	۵۰۰	۱۵۷	۱۸
درصد	۶۲	۳۵	۲۹
حمزه	۳۶۹	۲۵۳	۲۵
درصد	۴۶	۵۷	۴۰
کسائی	۳۹۵	۲۵۳	۱۶
درصد	۴۹	۵۷	۲۶
خلف	۴۲۵	۲۰۲	۲۱
درصد	۵۳	۴۵	۳۴
ابوجعفر	۴۶۶	۱۵۰	۱۴
درصد	۵۸	۳۴	۲۳
یعقوب	۵۰۴	۱۳۱	۲۴
درصد	۶۳	۳۰	۳۹
ابن‌محصن	۵۱	۲۸	۷
درصد	۶	۶	۱۱
حسن بصری	۵۵	۵۷	۱۴
درصد	۷	۱۳	۲۳
یحیی بن مبارک	۵۳	۱۱	۲
درصد	۷	۲	۳
اعمش	۳۶	۸۱	۱۰
درصد	۴	۱۸	۱۶
تعداد کلمات بررسی شده	۸۰۱	۴۴۴	۶۲

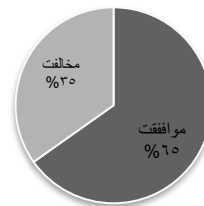
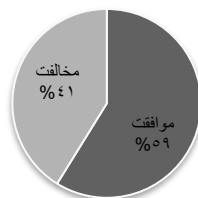


۵.۱.۱. اعراب قرمز رنگ

نقاط اعرابی که با رنگ قرمز درج شده‌اند، مرحله اول و فراگیر اعراب‌گذاری در این مصحف را نشان می‌دهند. فرش الحروف قرمز رنگ بیشترین شباهت را به ترتیب با قرائت ابوعمر و با ۸۱ درصد، ابن کثیر با ۷۰ درصد و یعقوب با ۶۳ درصد دارد. ابوعمر و و یعقوب هر دو از قرآء بصری هستند. از سوی دیگر، ابن کثیر یکی از استادان ابوعمر و بوده و در قرائت بصره تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است (پاکتچی، ۱۳۷۰ش)، ج ۴، ص ۵۱۰). لذا نزدیکی هم‌زمان قرائت این مصحف به سه قرائت پیش‌گفته عجیب نیست. در بین قرائت ده‌گانه، قرائت این مصحف کمترین شباهت را با قرائت کوفی حمزه، کسائی و خلف دارد. اما اینکه قرائت مضبوط در این مصحف با هیچ‌یک از این قرائت کاملاً هماهنگ نیست، با توجه به رواج سنت اختیار در ایران قابل فهم است. تنها می‌توان گفت که این اختیار به سنت قرائی بصره گرایش دارد.

نمودار ۳: مطابقت مصحف ۴۴ با اختیارات ابوعبید

نمودار ۴: مطابقت مصحف ۴۴ با اختیارات ابوحاتم



۵. ۱. ۲. اعراب سبز رنگ

توجه به چند نکته نشان دهنده تأخر اعراب سبزرنگ نسبت به اعراب قرمز رنگ است: ۱. ثبت اعراب اولیه غالب مصاحف کهن با رنگ قرمز، ۲. نحوه قرار گرفتن نقاط سبزرنگ نسبت به نقاط قرمز رنگ در این مصحف، ۳. کمتر بودن قرائت سبزرنگ نسبت به قرائت قرمز رنگ، و ۴. درج علائم ثانوی همچون تشدید با رنگ سبز (ر.ک: فریم ۱۵۹). برخلاف اعراب قرمز رنگ، اعراب گذاری سبزرنگ بیشترین شباهت را با قرائت سه قاری کوفی یعنی حمزه، کسائی و خلف دارد. بنابراین، در دورانی متأخرتر، برخی کوشیده‌اند این سه قرائت کوفی متأثر از قرائت ابن مسعود را در کنار قرائت غالباً بصری این مصحف نمایش دهند.

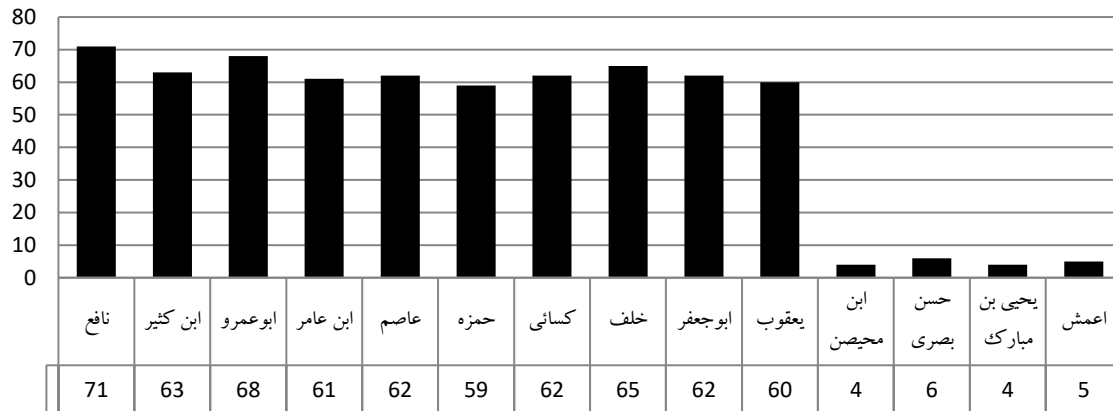
۵. ۱. ۳. اعراب زرد رنگ

قرائت مضبوط با رنگ زرد، بیشترین شباهت را با قرائت حمزه، یعقوب و نافع دارد. آنچه درباره این رنگ جلب توجه می‌کند این است که این قرائت با قرائت چهار قاری متمم شباهت قابل توجهی دارد و این می‌تواند نشان از توجه به قرائت این قرآء در برهه‌ای از زمان یا قسمت‌هایی از ایران داشته باشد.

۵. ۲. قرآن شماره ۵۱

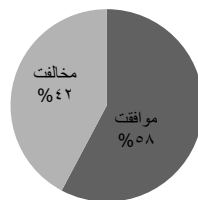
طبق نمودار ۱، رسم این مصحف با ۹۱٪ بیشترین شباهت را با مصحف بصره دارد و در مرتبه بعد با ۸۲٪ به مصحف کوفه شبیه است. کمترین شباهت آن نیز با مصحف شام با ۳۹٪ است. قرائت مضبوط در این مصحف، شباهت تقریباً برابری با همه قرائت‌های ده‌گانه دارد. در عین حال، به ترتیب به قرائت نافع، ابوعمر و خلف شبیه‌تر است. در این باره باید گفت: از آنجا که ابوعمر و استادان حجازی نیز داشته است، قرائت وی به لحاظ فرش الحروف مقداری شبیه به قرائت حجازی است (پاکتچی، (۱۳۷۳ش)، ج ۶، ص ۶۵). اختیار خلف نیز در طول قرن ۳ ق در ایران رایج بوده است (پاکتچی، (۱۳۹۳ش)، ج ۱۴، ص ۲۱۱)، بنابراین، این ادعا که برخی اختیارات قاریان ایرانی بر مبنای قرائت او صورت گرفته، دور از واقعیت نیست.

با این حال، میزان قابل توجه شباهت قرائت این مصحف با اختیار ابوعبید، در پرتو تحلیل ماهیت و مبانی اختیار وی قابل درک است؛ ابوعبید در اختیار خود، موافقت با بیشتر قرآء، بیشترین سازگاری با نحو و لغت عربی، صحیح‌تر بودن از نظر تأویل (اعتقادی یا فقهی)، سازگاری قرائت با نظائر آن در قرآن یا حدیث و بیشترین سازگاری با رسم‌المصحف را در نظر داشته است (پاکتچی، (بی‌تا)، ج ۵، ص ۷۰۶). اختیار به کار گرفته شده در این مصحف نیز ضمن توجه خاص به قرائت نافع و ابوعمر و، به گزینش اشتراکات قاریان ده‌گانه تمایل داشته است.

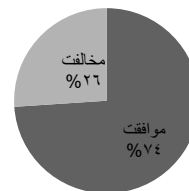


نمودار ۵: میزان مطابقت فرش الحروف مصحف ۵۱ با قرائت قرآن چهارده گانه

نمودار ۷: مطابقت مصحف ۵۱ با اختیارات ابو حاتم



نمودار ۶: مطابقت مصحف ۵۱ با اختیارات ابو عبید



۳.۵. قرآن شماره ۴۸

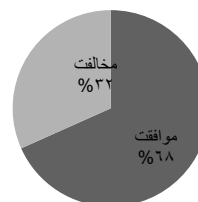
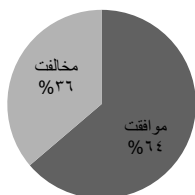
براساس نمودار ۱، رسم این مصحف با ۹۷٪ بیشترین شباهت را با مصحف بصره دارد و بعد از آن با ۸۱٪ به مصحف کوفه شبیه است. کمترین شباهت آن نیز با مصحف شام با ۳۰٪ است. قرائت مضبوط در این مصحف، بیشترین شباهت را به ترتیب با اختیار ابو عبید، قرائت ابو عمرو، قرائت عاصم و اختیار ابو حاتم دارد. در مجموع، درصد مشابهت‌های نزدیک قرائت این مصحف با تمام قرائت ده گانه نشان می‌دهد که در آن، با وجود توجه به اشتراکات قاریان ده گانه، قرائت ابو عمرو اولویت داشته است.



نمودار ۸: میزان مطابقت فرش الحروف مصحف ۴۸ با قرائت چهارده‌گانه

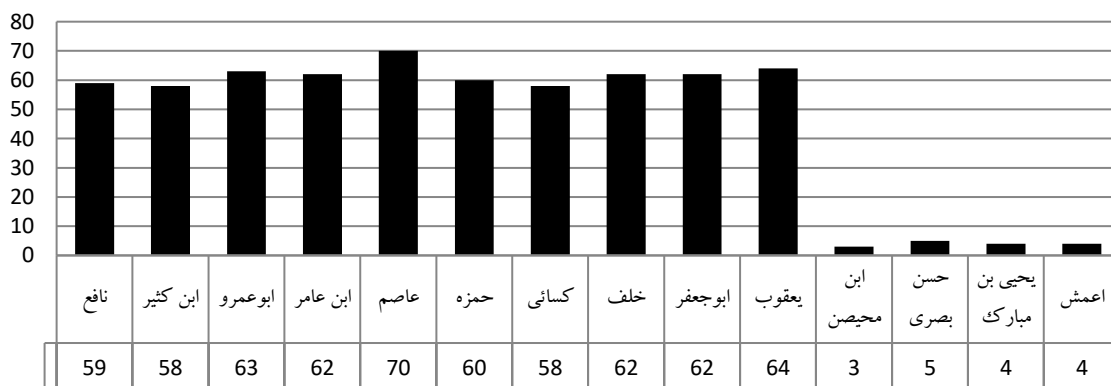
نمودار ۱۰: موافقت مصحف ۴۸ با اختیارات ابو حاتم

نمودار ۹: موافقت مصحف ۴۸ با اختیارات ابو عبید



۴.۵. جزوات الف

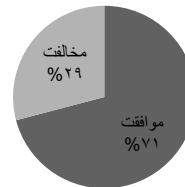
طبق نمودار ۱، رسم این جزوات بیشترین شباهت را به مصحف بصره با ۹۰٪ و سپس کوفه با ۸۰٪ دارد. کمترین شباهت آن نیز با مصحف شام با ۳۰٪ است. بررسی جزوات گروه الف نشان می‌دهد که قرائت ثبت شده در این مجموعه به ترتیب بیشترین شباهت را با قرائت ابو عبید، عاصم و یعقوب دارد. در عین تمرکز بیشتر بر قرائت عراقی، نمودار نشان می‌دهد که قرائت مضبوط در این مصحف، شباهت قابل ملاحظه‌ای با قرائت هر ده قاری از قاریان ده‌گانه دارد. لذا یکی از مبانی اختیار موجود در این مصحف،



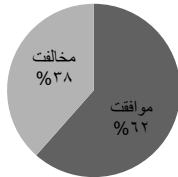
نمودار ۱۱: میزان مطابقت فرش الحروف جزوات گروه الف با قرائت هر یک از قراء چهارده‌گانه

توجه به اشتراکات قاریان ده گانه بوده است.

نمودار ۱۲: مطابقت جزوات گروه الف با اختیارات ابو عبید

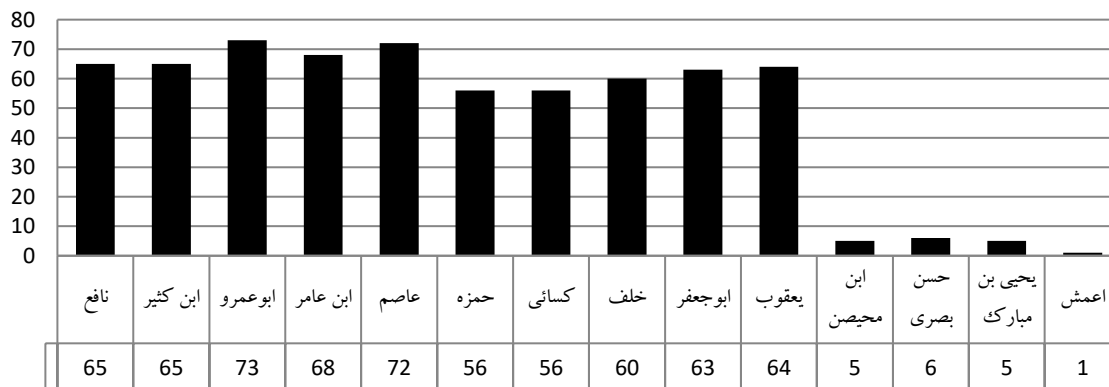


نمودار ۱۳: مطابقت جزوات گروه الف با اختیارات ابو حاتم



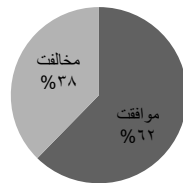
۵.۵. جزوات ب

بر اساس نمودار ۱، رسم این جزوات بیشترین شباهت را با مصحف بصره با ۸۹٪، و سپس کوفه با ۷۸٪ دارد. کمترین شباهت آن نیز با مصحف شام با ۲۸٪ است. قرائت مضبوط در این مجموعه نیز بیشترین شباهت را با قرائت ابو عمرو و پس از آن با قرائت ابو عبید و عاصم دارد. مشابهت اندک آن با قرائت حمزه و کسائی در عین تمایل به قرائت عراقی نیز نشان می‌دهد دو قرائت کوفی متأثر از قرائت ابن مسعود، تأثیر کمتری بر قرائت مختار این مصحف داشته است. چنانکه تنها یک درصد مشابهت با قرائت اعمش که جزو اصحاب ابن مسعود و بسیار متأثر از او به شمار می‌رود، (پاکتچی، (۱۳۸۲ش)، ج ۹، ص ۴۰۳) شاهدهی بر این مسأله است.

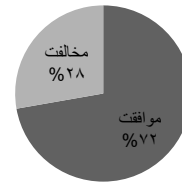


نمودار ۱۴: میزان مطابقت فرش الحروف جزوات گروه ب با قرائت قرآء چهارده گانه

نمودار ۱۶: مطابقت جزوات ب با اختیارات ابو حاتم



نمودار ۱۵: مطابقت جزوات ب با اختیارات ابو عبید



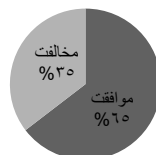
۵.۶. جزوات ج

با توجه به نمودار ۱، رسم این جزوات بیشترین شباهت را به مصحف بصره با ۹۳٪ و سپس کوفه و مدینه با ۷۹٪ دارد. کمترین شباهت آن نیز به مصحف شام با ۳۶٪ است. قرائت مضبوط در این مجموعه بیشترین شباهت را با قرائت عاصم، و پس از آن یعقوب و ابو عبید دارد. در اینجا نیز مشابهت اندک با قرائت حمزه، کسائی و خلف نشان می‌دهد که در عین تمایل فرش الحروف مصحف به قرائت عراقی، سه قرائت کوفی متأثر از قرائت ابن مسعود، تأثیر کمتری بر قرائت مختار این مصحف داشته است. چنانکه مشابهت بسیار اندک با قرائت اعمش شاهدی بر این ادعا است.

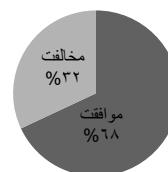


نمودار ۱۷: میزان مطابقت فرش الحروف جزوات ج با قرائت قرآء چهارده گانه

نمودار ۱۹: مطابقت جزوات ج با اختیارات ابو حاتم



نمودار ۱۸: مطابقت جزوات ج با اختیارات ابو عبید

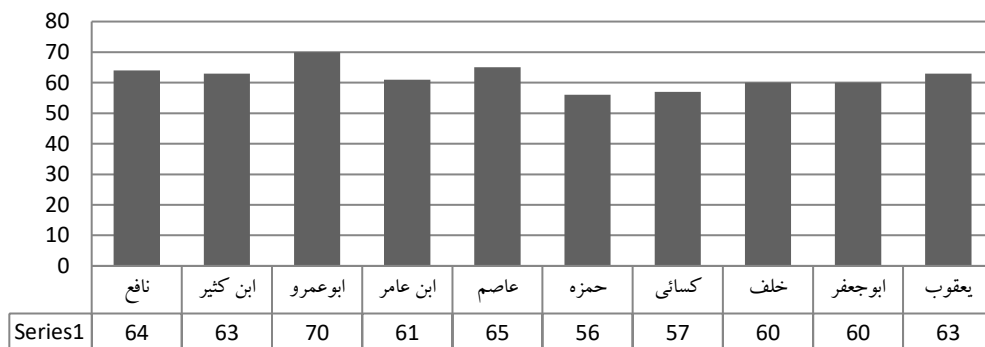


نتیجه

براساس جدول اختلاف مصاحف امصار، تمام نسخه‌های مورد بررسی با حدود ۹۰٪ مطابقت، بیشترین شباهت را به مصحف بصره، و کمترین میزان شباهت را با حدود ۳۰٪ به مصحف شام دارند.

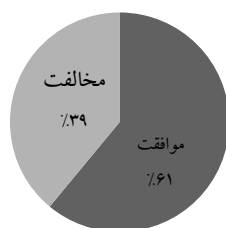
قرائت مضبوط در این مصاحف نیز به طور کامل با قرائت یکی از قاریان ده‌گانه همسان نیست. چنانکه از جدول فرش الحروف پیداست، قرائات این مصاحف با هم نیز یکی نیستند. این مسأله با توجه به رواج سنت اختیار در قرن چهارم ایران قابل درک است. اختیاری که این مصاحف بر اساس آن اعراب‌گذاری شده، در عین تمایل به اشتراکات قاریان ده‌گانه، قرائت قاریان عراقی غیر متأثر از قرائت ابن مسعود، یعنی قرائت ابوعمر و سپس عاصم، را بیشتر مورد توجه قرار داده است. قرائت دومی که در دورانی متأخرتر از قرائت اولیه در برخی مصاحف ثبت شده است نیز شباهت قابل توجهی با قرائت قرآء کوفی مکتب ابن مسعود، یعنی حمزه، کسائی و خلف دارد.

نمودارهایی که در ادامه و براساس درصدهای کل در جداول ۳، ۴ و ۵ رسم شده‌اند، میانگین درصد شباهت مصاحف مورد بررسی از سده چهارم ایران را با قرائت هر یک از قاریان ده‌گانه نشان می‌دهند. نمودارهای رسم شده بیانگر این است که قرائت مضبوط در مجموع مصاحف مورد بررسی بیشترین شباهت را به قرائت ابوعمر و ابوعبید و بعد از آن با قرائت عاصم دارد.

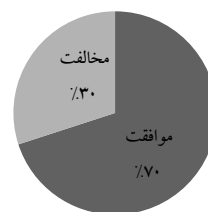


نمودار ۲۰: میزان مطابقت فرش الحروف مصاحف با قرائت قرآء ده‌گانه

نمودار ۲۲: مطابقت فرش الحروف مصاحف با اختیارات ابوحاتم



نمودار ۲۱: مطابقت فرش الحروف مصاحف با اختیارات ابوعبید



شباهت زیاد قرائت این مصاحف به قرائت عراقی، به خصوص قرائت‌های بصری، با توجه به نزدیکی جغرافیایی بصره به جنوب غربی ایران، و مبادلات فرهنگی این دو منطقه، قابل درک و توجیه است. همچنین، قرائت مضبوط در این مصاحف، شباهت قابل ملاحظه‌ای با اختیار ابو عبید دارد و این مسأله با توجه به ماهیت عراقی این اختیار و نیز رواج آن در سده چهارم مناطقی از ایران، (پاکتچی، ۱۳۹۳ش)، ج ۱۴، ص ۲۰۲) عجیب نیست.

بررسی قرائت مورد استفاده در تفاسیر هر قرن نیز می‌تواند به کشف قرائت رایج در بازه‌های زمانی مختلف کمک کند که در اینجا برای صحت‌سنجی نتایج آماری به دست آمده مورد اشاره قرار می‌گیرند. چنانکه در بررسی مصاحف معلوم شد، در این قرن، یک قرائت خاص در کل یک اثر محور قرار نگرفته و سنت اختیار برقرار بوده است. شیخ طوسی (د. ۴۶۰ق) نیز در *مقدمه التبیان* می‌گوید: آنچه در مذهب اصحاب ما عرف و در اخبار و روایاتشان شایع است، این است که قرآن به حرف واحد، بر نبی واحد نازل شده است. اما آنها بر جواز قرائت به آنچه بین قاریان متداول است و اینکه انسان مخیر است به هر قرائتی که خواست قرائت کند، اجماع کرده و اصرار فرد بر یک قرائت را مکروه شمرده‌اند. بلکه آنچه را که بین قرآء مجاز است، اجازه داده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷) از آنجا که شیخ طوسی درباره یک عادت شناخته شده سخن می‌گوید، مشاهده آثار متعدد با محوریت یک قرائت خاص در این بازه زمانی مورد انتظار نیست. درعین حال، ضاحی عبدالباقی ادعا دارد سجستانی در *غریب القرآن* خویش قرائت ابو عمرو را محور قرار داده است (ر.ک: ابن هائم، ۱۴۲۳ق)، ص ۲۳ (مقدمه محقق)).

ابوبکر محمد بن عزیر سجستانی (د. ۳۳۰ق) در اصل اهل سیستان بود و در بغداد می‌زیست. (ذهبی، ۱۴۱۳ق)، ج ۲۴، ص ۳۱۸) توجه به مواردی از *غریب القرآن* او ادعای عبدالباقی را تأیید می‌کند؛ مثلاً درباره «أَقَّتَتْ» (مرسلات: ۱۱) که تنها ابو عمرو آن را با واو قرائت کرده، آورده است: «وَقَّتْ أَى جَمَعْت لَوْقْت». (سجستانی، ۱۳۸۲ق)، ص ۲۱۲) در مورد «بَادِي» (هود: ۲۷) که تنها ابو عمرو آن را «بادی» قرائت کرده، با تقدیم قرائت وی آورده است: «بَادِي الرَّأْيِ مَهْمُوز، أَى أَوَّلِ الرَّأْيِ وَ بَادِي الرَّأْيِ أَى ظَاهِرِ الرَّأْيِ» (سجستانی، ۱۳۸۲ق)، ص ۴۲). درباره «يَتَفِيأُ» (نحل: ۴۸) که تنها ابو عمرو آن را «تتفياً» قرائت کرده، آورده است: «تتفياً ظلالة أَى تَرَجَع مَن جَانِبِ أَى جَانِبِ» (سجستانی، ۱۳۸۲ق)، ص ۵۴)، اما درباره دیگر آثار تفسیری که در قرن چهارم در ایران تدوین شده‌اند، همچنان که از سخن شیخ طوسی معلوم می‌شود، یک قرائت خاص که در تمام اثر محور قرار گرفته باشد قابل مشاهده نیست و این با عدم مشاهده یک قرائت محوری در مصاحف این دوره و نیز رواج سنت اختیار هماهنگ است.

نتیجه

در این مقاله، برای یافتن قرائت رایج در قرن چهارم ایران، به بررسی قرائت مضبوط در چند مصحف آستان قدس رضوی پرداختیم. تحلیل آمارهای به دست آمده نشان می‌دهد که از نظر اختلاف مصاحف، همه این مصاحف بیشترین شباهت را با مصحف بصره و سپس کوفه، و کمترین شباهت را با مصحف شام دارند. یعنی در مرحله نگارش اولیه متأثر از مکتب عراقی و به خصوص بصری بوده‌اند. قرائت مضبوط در این مصاحف نیز بیشترین شباهت را با قرائت بوم عراق و کمترین شباهت را با قرائت‌های حجازی و شامی دارد. با توجه به نزدیکی جغرافیایی غرب ایران به عراق، تأثیرپذیری فرهنگی از این بوم نیز محتمل و مورد انتظار است. اما اینکه قرائت این مصاحف به طور کامل با هم، و یا با مجموعه قرائت منسوب به یکی از قاریان هماهنگ نیست، شاهدی بر رواج «اختیار در قرائت» بین ایرانیان است. علاوه بر قرآن‌های کامل، جزوات قرآنی نیز از اختیاری متفاوت با یکدیگر برخوردارند، و این نشان می‌دهد در سده چهارم هجری اختیار واحدی به عنوان قرائت رسمی در بین مردم رایج نبوده است، نیز می‌توان احتمال داد چند اختیار در طول یکدیگر و به صورت هم‌زمان رواج داشته است. در همین حال، درصدهای نزدیک مشابهت قرائت مضبوط این مصاحف با قرائت عشر نشان می‌دهد که مهم‌ترین ملاک اختیار قرائت در سده چهارم ایران، موافقت با قرائت بیشتر قاریان ده‌گانه بوده است. از سوی دیگر، بالا بودن میزان میانگین مشابهت قرائت این مصاحف، با قرائت ابوعمرو و اختیار ابوعبید، نشان می‌دهد که اختیار ابوعبید مطابقت بیشتری با ملاک‌های رایج برای اختیار قرائت در قرن چهارم ایران داشته و آن همان مطابقت با قرائت اکثریت قاریان ده‌گانه است. قرائت ابوعمرو نیز با وجود اینکه به عنوان نماینده بوم بصره شناخته است، اما تأثیرپذیری وی از قرائت حجاز و نیز برخورداری او از بیشترین تعداد استادان از بوم‌های مختلف در بین قاریان هفت‌گانه، قرائت او را در واقع به قرائتی فرابومی - و نه تنها متعلق به بصره - تبدیل کرده است. همین نکته توضیحی برای شباهت بیشتر اختیار ایرانیان به این قرائت نیز به شمار می‌آید. حتی شاید بتوان گفت در این قرن، قرائت ابوعمرو، قرائت مبنای گروهی از قاریان ایرانی بوده است که در برخی موارد از آن عدول کرده و دست به اختیار زده‌اند و همین مسأله زمینه‌ساز شباهت زیاد این اختیارهای ایرانی با قرائت ابوعمرو است.

این نتیجه زمانی جالب است که بدانیم در مناطق غربی حکومت اسلامی آن روز که با سپاه شامی فتح شد، زمینه برای رواج قرائت شامی و مدنی فراهم بوده است. در ایران نیز قرائت کوفی متأثر از مکتب ابن مسعود هیچ‌گاه امتیاز قرائت ابوعمرو و عاصم را نیافتند. چراکه در قرون بعد، در ایران به مرور قرائت عاصم به هر دو روایتش مبنای اختیار قرائت ایرانیان قرار گرفت. بعدها روایت حفص به واسطه روی کار آمدن حکومت عثمانی و برخی دلائل دیگر، گوی سبقت را از قرائت پیش‌گفته ربود و در کنار قرائت نافع که تا کنون نیز در غرب اسلامی رایج است، قرائت رایج مناطق شرق اسلامی شد (ر.ک: شاه‌پسند، ۱۳۹۳ش)).

منابع

- **قرآن کریم، مصحف رایج.**
- ۱. **قرآن خطی،** شماره م ۴۴. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۲. **قرآن خطی،** شماره م ۵۱. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۳. **قرآن خطی،** شماره م ۴۸. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۴. **جزوات قرآنی گروه الف.** با شماره ثبت‌های: ۳۱۰۱-۳۱۰۲-۳۱۰۳-۳۱۰۴-۳۱۰۵-۳۱۰۶-۳۱۰۷-۳۱۰۸-۳۱۰۹-۳۱۱۰-۳۱۱۱-۳۱۱۲-۳۱۱۳م، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۵. **جزوات قرآنی گروه ب.** با شماره ثبت‌های: ۳۰۱۶-۳۰۱۷-۳۰۱۸-۳۰۱۹-۳۰۲۱-۳۰۲۲-۳۰۲۳-۳۰۲۴-۳۰۲۵-۳۰۲۶-۳۰۲۷-۳۰۲۸-۳۰۲۹-۳۰۳۰-۳۰۳۱ و ۳۰۳۲م، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۶. **جزوات قرآنی گروه ج،** با شماره ثبت‌های: ۳۰۹۰-۳۰۹۱-۳۰۹۲-۳۰۹۳-۳۰۹۴-۳۰۹۵-۳۰۹۶-۳۰۹۷-۳۰۸۸-۳۰۸۹-۳۰۸۷م. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۷. ابن هائم، احمد بن محمد (۱۴۲۳ق). **التبیین فی تفسیر غریب القرآن.** تحقیق ضاحی عبدالباقی. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- ۸. اندرابی، احمد بن ابی عمر (۵۵۶ق). **الایضاح فی القراءات.** تحقیق محمد بن عمر بن حمزة. ترکیه: کتابخانه بخش تحقیقات شرقی وابسته به دانشگاه استانبول.
- ۹. پارچه‌باف دولتی، کریم (۱۳۹۲ش). **تاریخ تحول قرائات قرآن کریم در ایران طی قرون سه تا دوازده هجری قمری،** رساله دکتری، تهران: دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات.
- ۱۰. پاکتچی، احمد (۱۳۷۰ش). ابن کثیر ابومعید. **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.** (ج ۴، صص ۵۰۹-۵۱۱). تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۷۳ش). ابوعمرو بن علاء. **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.** (ج ۶، صص ۶۴-۶۷)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۸۲ش). اعمش. **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.** (ج ۹، صص ۴۰۷-۴۰۲). تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸ش). **تاریخ حدیث.** تهران: انجمن علمی دانشگاه امام صادق (ع).
- ۱۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۳ش). **تاریخ علوم قرآن و حدیث در ایران. تاریخ جامع ایران (ج ۱۴، صص ۱۹۵-۲۲۸).** تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۵. پاکتچی، احمد(بی تا). ابو عبید قاسم بن سلام خزاعی. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. (ج ۵، صص ۷۰۳-۷۱۱). تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. حاج منوچهری، فرامرز(۱۳۷۲ش). ابوحاتم سجستانی، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. (ج ۵، صص ۳۱۱-۳۱۶). تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۷. ذهبی، شمس الدین(۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام*. تحقیق عمر تدمری. قاهرة: دار الكتاب العربی.
۱۸. رافعی قزوینی، عبدالکریم(۱۴۰۸ق). *التدوین فی أخبار قزوین*. تحقیق عزیزالله عطاردی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. رضی بهابادی، بی بی سادات(۱۳۸۵ش). مروری بر تاریخ «اختیار» در قرائات و ضوابط قرائات معتبر، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۳(۲)، ۱۱۵-۱۴۴.
۲۰. سجستانی، محمد بن عزیر(۱۳۸۲ق). *غریب القرآن*. مصر: مکتبة محمد علی صبیح.
۲۱. سلوم، احمد بن فارس(۱۴۲۷ق). *جهود الامام ابی عبید القاسم بن سلام فی علوم القرآن*. بی جا: دار ابن حزم.
۲۲. سیرین، حسین تاج الدین(۲۰۱۳م). *کتاب القراءات لأبی حاتم السجستانی*. بی جا: دار و مکتبة البصائر.
۲۳. شاه پسند، الهه(۱۳۹۳ش). *قراءت عاصم به روایت حفص از ابتدا تا اشتهار*. رساله دکتری. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن(۱۴۰۹ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. مصحح احمد حبیب عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عمر، احمد، و مکرم، عبدالعال(۱۴۰۸ق). *معجم القراءات القرآنیة*. کویت: مطبوعات جامعة کویت.
۲۶. قاسم بن سلام، ابو عبید(۱۴۱۵ق). *فضائل القرآن*. محقق مروان عطیه و دیگران. دمشق: دار ابن کثیر.
۲۷. مقدسی، محمد بن احمد(۱۴۱۱ق). *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*. قاهرة: مکتبة مدبولی.

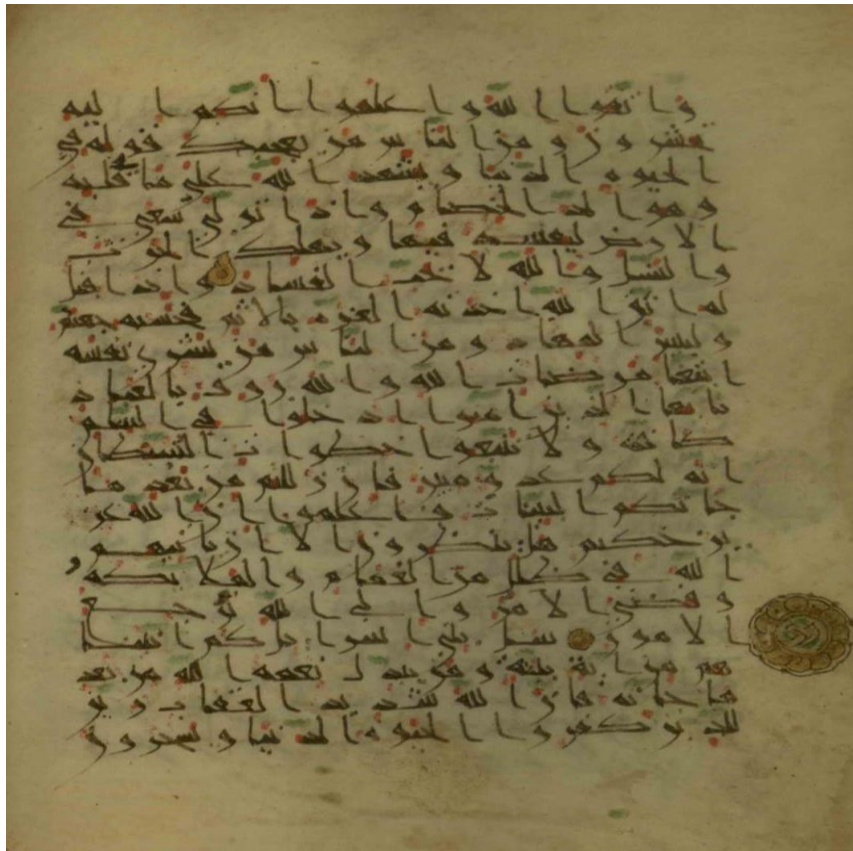
پیوست: تصویر مصاحف



تصویر ۱: قرآن ۴۴، فریم ۲۱



تصویر ۲: قرآن ۵۱، فریم ۲۹۲



تصویر ۳: قرآن ۴۸، فریم ۳۷



تصویر ۴: جزوه ۳۱۰۱ (گروه الف)، فریم ۲

References

1. The Holy Qur'an.
2. Qur'anic manuscript in the Library of Astan-e Quds-e Razavi, No. M 44.
3. Qur'anic manuscript in the Library of Astan-e Quds-e Razavi, No. M 51.
4. Qur'anic manuscript in the Library of Astan-e Quds-e Razavi, No. M 48.
5. Qur'anic pamphlets (group A), registration numbers: 3101m- 3102m- 3103m- 3104m- 3105m- 3106m- 3107m- 3108m- 3109m- 3110m- 3111m- 3112m- 3113m.
6. Qur'anic pamphlets (group B), registration numbers: 3016m- 3017m- 3018m- 3019m- 3021m- 3022m- 3023m- 3024m- 3025m- 3026m- 3027m- 3028m- 3029m- 3030m- 3031m- 3032m.
7. Qur'anic pamphlets (group C), registration numbers: 3090m- 3091m- 3092m- 3093m- 3094m- 3095m- 3096m- 3097m- 3089m- 3088m- 3087m.
8. Ibn Hā'im, Ahmad bin Mohammad (1423 AH). *Al-Tebyān fī Tafsīr Gharīb al-Qur'ān* [Edition: Dāhī 'Abd al-Bāqī.] Dār al-GHarb al-Islāmī.
9. 'Andarābī, Ahmad bin 'Abī 'Amr (556 AH). *Al-'Īdāh fī al-Qirā'āt* [edition: Mohammad bin 'Amr bin Hamzah. Istanbul University Library.
10. Parchehbaf, Karīm (2013). *The Historical Evolution of the Readings of the Qur'an in Iran through the 3rd to 12th Centuries* (PhD thesis). Islamic Azad University.
11. Pakatchi, Ahmad (1992). "Ibn Kathīr", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. 4, p. 509-511. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia
12. Pakatchi, Ahmad (1994). "'Abū 'Amr Ibn 'Alā", *Great Islamic Encyclopedia*, vol.6, p. 64-67. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia
13. Pakatchi, Ahmad (2003). "'A'maš", *Great Islamic Encyclopedia* vol. 4, p. 402- 407. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia
14. Pakatchi, Ahmad (2009). *Hadith History*. Tehran: Scientific Association of Imām Sādiq University.
15. Pakatchi, Ahmad (2014). *History of Qur'an and Hadith Sciences in Iran*. *Comprehensive History of Iran*. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
16. Pakatchi, Ahmad (nd). "'Abū 'Ubayd". *Great Islamic Encyclopediā*, vol. 5, p.703-711 Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia
17. Hāj Manouchehri, Faramarz (1993). "'Abū Hātam", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. 5, p.311-316, Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
18. Dhahabī, Shams al-Din (1413 AH). *History of Islam* [edition: 'Omar Tadmarī.] Dar al-Kitāb al-'Arabī.
19. Rāfi'ī Qazwīnī, 'Abd al-Karīm (1408 AH). *Al-Tadwīn fī 'Akhhār Qazwīn* [edition: 'Atārudī.] Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
20. Razi Bahabadi, Bibi Sadat (2006). *A Glance of the History of "'iḥtiyār."* *Research of the Quran and Hadith Sciences*, 3 (2): 115- 144.
21. Sajistānī, Mohammad Ibn 'Azīz (1382 AH). *Gharīb Al-Qur'an*. Maktabata Mohammad 'Alī Sabīh.
22. Sallūm, 'Ahmad Ibn Fāris (1427 AH). *Juhūd Al-'Īmām 'Abī 'Ubayd Sallām fī 'Ulūm al-Qur'an*. Dar Ibn Hazm.

23. Sīrīn, Tāğ al-Dīn Hussein (2013). Kitāb al-Qirā'āt li 'Ābī Hātām. Dar Maktaba al-Basā'ir.

24. Shahpasand, Elahe (2014). Reading of 'Āsim narrated by Hafs, from the beginning to the fame [PhD Thesis.] Ferdowsi University of Mashhad.

25. Ṭūsī. Mohammad Ibn Hassan (1409 AH). Al-Tibyān [edition: Habīb 'Āmilī.] Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

26. 'Umar, 'Ahmad; Mukram, 'Abd Al-'Ādil (1408 AH). Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyya. Kuwait University.

27. Qāsim bin Salam, Abū 'Ubayd (1415 AH). Fadā'il al-Qur'an (edition: Marwān 'Atīyah et al.) Dar Ibn Kathīr.

28. Muqdasī, Muhammad bin Ahmad (1411 AH). Ahsan al-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm. Cairo: Madbouli Library.

1-22	The Authenticity of Hadiths in Mustatrafāt al-Sarā'ir Meysam Afshari ,GolamHossein Arabi ,Mohammad Kazem Rahman Setayesh
23-45	Critical Analysis of Verbal Purposes in Qur'anic Intervals Saeed Aminaee ,Ja'far Nekonam ,Mehrab Sadeqnia
47-69	Clarifying the Pattern of Linking Hearts and Measuring Its Relation to the Sign Structure of the Holy Qur'an Mansor Pahlavan Mohammad Ali ,Ramin Tayyarinejhad
71-93	The Model of God's Service in the Holy Month of Ramadan, Regarding the Thematic Analysis of Prayers 44 and 45 of Al-Sahīfah Al-Sajjādīyah Hasan Zarnooshe Farahani ,Mohammad Etrat Doost ,Ali Abbasi
95-117	Analyzing Aspects of Jihad in Qur'anic Discourse According to the Critical Model of Norman Fairclough Ebrahim Ebrahimi, Fatemeh Dastranj
119-139	Analytical Study of Practical Behavior of Sheikh Sadouq to Obligatory Jurisprudential Single Hadiths of Sahl bin Ziyād Sayyed Alireza Hosayni Shirazi
141-168	An Approach to Attribution of Tuhaf al-'Uqūl and Its Author Hajar Banaei,Seyyed Mahdi Lotfi
169-203	Qur'anic Readings Prevalent in Iran in the Fourth Century: Case Study of Recorded Readings in Qur'anic Manuscripts in the Library of Āstan-e Quds-e Radawī Elaheh Shahpasand,Mozhgan Azimiyan

**Journal Researches of Quran and Hadith Sciences,
Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
Contents**