

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - اختصاصی

دانش ما و آموزه‌های

قرآن و حدیث

شماره اول، سال اول، تابستان ۱۳۹۷

«دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث» با استناد به پروانه انتشار شماره ۸۲۴۹۸ به تاریخ ۱۳۹۷/۴/۲۵ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در زمینه معارف دینی (قرآن و حدیث) به زبان فارسی و عربی در گستره سراسری منتشر می‌شود.

صاحب‌امتیاز و مدیرمسئول:	هیأت تحریریه:
محمد مهدی احسانی فر	علی انجم شعاع
سر دبیر و مدیر اجرایی:	دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه
محمد جواد حسنی	ابراهیم عبدی
ویراستار علمی و ادبی:	دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه
محمد مهدی احسانی فر	رضا عطایی
صفحه‌آرایی و طراحی جلد:	دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه
علی انجم شعاع	عباس محمودی
	دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه

ارزیابان این شماره

محمد مهدی احسانی فر، ابراهیم عبدی، رضا عطایی، حسین محققیان، عباس محمودی، مهدی مرادی، سید علی اصغر موسوی اطهر

همکاران این شماره

مهدی صفری، محمد واحدی نژاد
با تشکر از معاونت فرهنگی شهرک مهدیه حوزه علمیه قم
و معاونت فرهنگی و هنری مؤسسه دارالحدیث

نشانی: قم، خیابان قدس، کوچه ۳، پلاک ۱۸.
تلفن: ۰۹۲۱۴۳۱۲۶۵۱

Majaleh.d.a@Mailfa.com

رایانامه: Majaleh.d.a@Gmail.com

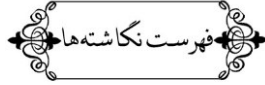
تارنما: www.majaleh-a.ir

نشانی چاپخانه: قم، خیابان امام خمینی، کوچه ۲، چاپخانه دارالحدیث.
تعداد صفحات: ۱۴۹ قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

شیوه‌نامه تنظیم نگاشته‌ها

فصلنامه علمی - اختصاصی دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث

۱. نگاشته‌ها، همراه با مشخصات نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلی یا جایگاه علمی، شماره تماس و ایمیل باشد.
۲. نگاشته‌ها، همراه با چکیده (بین ۴۰ تا ۱۵۰ کلمه) و واژگان کلیدی (۳ تا ۷ واژه) باشد.
تبصره: چکیده نکته‌نگاری‌ها بین ۴۰ تا ۷۰ واژه و چکیده نگاشته‌های دیگر، بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه باشد. یادداشت آزاد، نیازی به چکیده ندارد.
۳. حجم نگاشته‌های ارسالی به جز یادداشت‌های آزاد، نباید کمتر از هفتصد کلمه باشد.
۴. نگاشته‌های ارسالی نباید به‌طور کامل در هیچ نشریه داخلی یا خارجی یا کتاب همایش، چاپ شده یا به نشر الکترونیکی رسیده باشد.
تبصره: نگاشته‌هایی که پیشتر چاپ شده و اکنون به هر دلیلی مانند قدمت چاپ و ... در دسترس نیست، با نظر سردبیر، قابلیت چاپ مجدد در مجله را دارد.
۵. همه آثار باید موازین علمی - اختصاصی را بر اساس سند «شناخت، گونه‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی - اختصاصی» رعایت کنند.
۶. متن نگاشته‌ها، به‌صورت تایپ شده و در دو قالب PDF و word در سامانه مجله ثبت گردد.
۷. منابع کتاب‌شناختی، در پاورقی بر اساس این الگو مستند شود:
آدرس آیه: البقره، ۵۱.
آدرس کتاب: نام کتاب، جلد، صفحه. (برای جلد، ج و برای صفحه، ص استفاده شود. بدون درج فاصله بعد از ج و ص)
آدرس مقاله: عنوان مقاله، نام مجله یا کتاب مقالات، شماره مجله، شماره صفحه. (برای شماره صفحه، ص استفاده شود.)
آدرس سایت: نام سایت، آدرس صفحه به لاتین.
آدرس پایان‌نامه: عنوان پایان‌نامه، صفحه. (برای صفحه، ص استفاده شود).
۸. اگر از دو منبع هم‌نام در نگاشته استفاده شود بر اساس الگوی زیر در پاورقی مستند می‌شود:
الکافی (کلینی)، ج ۳، ص ۲۵۰ الکافی (حلبی)، ج ۱، ص ۱۷۰.
۹. پاورقی‌ها در هر نگاشته به‌صورت پی در پی آورده شود.
۱۰. در پایان نگاشته، کتابنامه به ترتیب حروف الفبا همراه با شماره و بر اساس این الگو ذکر شود:
نام کتاب، نام نویسنده، نام محقق یا مترجم، محل چاپ، انتشارات، نوبت چاپ، سال چاپ.
عنوان مقاله، نام نویسنده، نام مترجم، نام کتاب مقالات، گردآورنده، سال چاپ.
عنوان مقاله، نام نویسنده، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال چاپ.
عنوان پایان‌نامه، نام نویسنده، نام استاد راهنما، نام استاد مشاور، مرکز تحصیلی، سال دفاع.
عنوان نسخه، نام نویسنده، شهر محل نگهداری، کتابخانه محل نگهداری، شماره ثبت.
نام سایت، تاریخ اخذ از سایت، آدرس سایت به لاتین.
تذکر ۱: نگاشته‌های ارسالی، بازگردانده نمی‌شود.
تذکر ۲: مسؤلیت محتوای نگاشته‌ها، به عهده نویسندگان است.
تذکر ۳: مجله در ویرایش، تلخیص و اصلاح نگاشته‌ها، آزاد است.
تذکر ۴: هر گونه از نگاشته‌ها، به جز یادداشت آزاد، در صورتی برای ارزیابی ارسال می‌شود که نویسنده، بابت هر صفحه سیصد واژه‌ای، هزینه مصوب مجله را بپردازد. دریافت این مبلغ، تعهدی برای مجله نسبت به چاپ نگاشته، ایجاد نمی‌کند.
تذکر ۵: نگاشته‌ها پس از ویرایش نهایی مجله، برای تأیید به نویسنده داده می‌شود. نویسنده یک هفته فرصت اظهار نظر دارد. اظهار نظر نکردن نویسنده در این بازه، به معنی تأیید خواهد بود.
تذکر ۶: نگاشته‌ها، پس از پذیرش نهایی، با در نظر گرفتن موضوع، قالب و حجم، به نوبت چاپ می‌شود.



سرمقاله

نیازهای تازه در پژوهش و نشر حدیث / محمد جواد حسنی ۴

مقاله سفید

کاربری سیاق متصل برای فهم معنا با تمرکز بر مشتقات «کتب» در نهج البلاغه / ابراهیم عبدی ۷

مقاله سفید

لوازم و نتایج بندگی با نگاهی به سیره و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله / سید محمد رضا علوی نژاد ۲۰

مقاله شناختی

شناخت، گونه‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی - اختصاصی / محمد مهدی احسانی فر ۴۰

مقاله شناختی

نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان / محسن کرمی ۶۵

مقاله شناختی

نشانه‌های تخریب در نگارش نهج البلاغه / عباس محمودی ۸۲

مقاله فهرستی

طرحی در سرفصل‌های دانش دعا / علی انجم شمع ۹۸

مقاله پایان‌نامه

شعور موجودات در قرآن و روایات ۱ / علی عظیمی شندآبادی ۱۱۴

یادداشت آزاد

خطه دراسیه لفقہ اللغة / محمد احسانی فر الّنګرودی ۱۴۵

نمیچه اهل الحدیث، نگاشته‌ای در آداب الحدیث / احمد برار یان ۱۴۶

اهمیت اجازة حدیث در دوران گذشته / رسول طلائیان / مهدی لاهیجی ۱۴۸

نیازهای تازه در پژوهش و نشر حدیث^۱

سردبیر

نزدیک به ۱۵ سده از صدور نخستین احادیث می‌گذرد. در این بازه زمانی، معصومان علیهم السلام، اصحاب ایشان و محدثانی بسیار، برای حفظ و نشر این میراث گران‌سنگ، همت گمارده‌اند. با این حال، آگاهی شایسته‌ای از زوایای این تلاش‌ها وجود ندارد. افزون بر این، هنوز قلمروهای گوناگونی از دانش‌ها و آموزه‌های وابسته و پیوسته با حدیث معصومان علیهم السلام به روی علاقه‌مندان گشوده نشده است. پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۹۹ق حرکتی پرشتاب و جریانی رو به جلو در عرصه علمی تشییع ایجاد کرد. اکنون این جریان در بستر حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها اندکی سامان پذیرفته و فعالیت‌های حدیثی با بهره‌گیری از فناوری‌های نو، سرعت و کیفیت نسبتاً خوبی یافته است. می‌توان در نگاهی کوتاه، فعالیت‌های حدیثی دوره کنونی را این‌گونه فهرست کرد:

۱. ایجاد رشته‌های علوم قرآن و حدیث، علوم حدیث، نهج البلاغه و مشابهات آن در مراکز تخصصی حوزوی و دانشگاه‌ها
۲. تأسیس دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها، مراکز و گروه‌های آموزشی و پژوهشی ویژه حدیث؛ مانند دانشگاه قرآن و حدیث، پژوهشگاه قرآن و حدیث، مرکز تخصصی حدیث حوزه و انجمن حدیث حوزه
۳. تولید کتاب، مقاله و پایان‌نامه‌های بسیار از سوی مراکز و افراد مختلف با موضوع علوم و معارف قرآن و حدیث
۴. نگارش جوامع حدیثی نو مانند دانشنامه معارف قرآن و حدیث توسط آیت الله محمدی ری‌شهری

۱. برگرفته از مباحث نخستین جلسه هیأت تحریریه مجله به تاریخ ۹۶/۱۱/۱۷.

۵. انتشار ده‌ها نشریه مکتوب و دیجیتال در موضوعات مشترک قرآنی و حدیثی یا به صورت اختصاصی در موضوعات حدیثی
۶. تولید نرم‌افزارهای حدیثی و تبدیل بسیاری از منابع حدیثی مکتوب به دیجیتال؛ مانند مکتبه اهل البیت علیهم السلام و جامع الاحادیث
۷. ارائه ترجمه‌های بسیار از متون حدیثی؛ مانند ترجمه‌های مختلف از جوامع حدیثی، نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه
۸. تولید دائرة المعارف‌ها، مصطلح‌نامه‌ها و معجم‌های موضوعی؛ مانند اصطلاح‌نامه علوم حدیث و معجم موضوعی بحار الانوار
۹. ترغیب قشرهای گوناگون جامعه به سوی بهره‌گیری از حدیث با روش‌هایی چون برگزاری دوره‌های آموزشی
۱۰. تهیه بانک‌های حجیم از نسخه‌های خطی حدیثی در مراکزی مانند کتابخانه آستان قدس رضوی، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، کتابخانه علامه مجلسی، مؤسسه دار الحدیث و کتابخانه آیت الله مرعشی

این حجم از فعالیت‌های حدیثی، دوران کنونی را در کنار برخی از دوره‌های طلایی حدیث شیعه مانند عصر تدوین جوامع متقدم و متأخر حدیثی قرار می‌دهد. با این حال، بسیاری از عرصه‌های حدیثی، کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

الف) عرصه علوم و معارف حدیث به دلیل گستردگی شاخه‌های زیرمجموعه آن، در فضای آموزشی، با سرفصل‌های متعدد و گوناگونی ارائه می‌شود. در سال‌های اخیر برای بسیاری از این سرفصل‌ها، متون آموزشی تهیه شده و تا سطح قابل پذیرشی، ارتقا یافته‌اند؛ اما برخی از شاخه‌های مهم این دانش، کمتر مورد توجه قرار گرفته و شایسته است متخصصان، به طراحی سرفصل‌ها و تهیه متون آموزشی آن همّت گمارند:

۱. نقش بلاغت در فهم متون حدیث
۲. دانش تخریج حدیث نزد شیعه
۳. ملاک‌های اعتبارسنجی منابع حدیثی
۴. ملاک‌های اعتبارسنجی متون حدیثی
۵. ملاک‌های اعتبارسنجی حدیث

۶. اصول فهم دعاها و زیارت‌های مأثور

۷. اصول و قواعد تاریخ‌گذاری احادیث

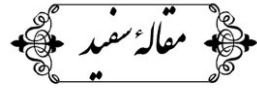
ب) معمولاً ارائه دیدگاه‌ها و نقد و بررسی آن در هر دانش، به پویایی و بالندگی آن دانش می‌انجامد. برگزاری نشست‌های علمی برای ارائه ایده‌های نو، نقد آثار و نگاه‌های موجود، ارزیابی آثار پیش از انتشار، گفت‌وگو درباره دیدگاه‌ها و ... می‌تواند پیشرفت حوزه حدیث را به دنبال داشته باشد.

ج) شناسایی و احیای نسخه‌های خطی، با هدف یافتن آسیب‌های حدیثی، اعتبارسنجی منابع حدیثی موجود و ... اهمیت فراوانی دارد. بهره‌گیری از یافته‌های محدثان گذشته که بر پایه قرینه‌های موجود در زمان ایشان و نزدیک به عصر صدور بوده، در گرو بازشناسی مخطوطات است. با وجود مراکز که به گردآوری نسخ خطی حدیثی همت گمارده‌اند، جای خالی مجموعه‌ای نواندیش و پیشرو که سیاست «آزادی دسترسی به نسخه‌های خطی» را برای پژوهشگران و دانشجویان دنبال کند، احساس می‌شود. البته بخش مهمی از فعالیت‌های نسخه‌شناسانه حدیثی، مبتنی بر گردآوری و تنقیح مبانی نظری و اصول دانش نسخه‌پژوهی است.

د) نشر پژوهش‌ها و نویافته‌های حدیثی، متناسب با میزان تولید آن نیست. بسیاری از یافته‌های پژوهشگران و دانشجویان علاقه‌مند و اهل مطالعه، با وجود شایستگی محتوایی، به دلایل دیگر، زمینه عرضه نمی‌یابد. نشر نگاه‌های کوتاه، به انتشار مقالات علمی - پژوهشی و علمی - ترویجی محدود شده؛ درحالی‌که همه یافته‌ها را نمی‌توان به مقالاتی این‌چنینی، تبدیل کرد و اگر هم تبدیل شود، ظرفیت مجلات موجود، برای نشر آن کافی نیست. از دیگر سو، یکی از مهم‌ترین شرایط برخی از مجلات این‌چنینی، شناخت نویسنده و یا داشتن پیشوند «دکتر» است. برای بازکردن راه عرضه یافته‌های قرآنی و حدیثی، می‌توان نکات کم‌حجم، اشکالات و یافته‌های مطالعاتی، نکات برداشت‌شده از کلاس‌های درس، نشست‌ها و مباحثات علمی و ... را در قالب انواع مقالات، یادداشت‌های آزاد و یا طرح پژوهشی منتشر کرد.

مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، ضمن قدردانی از تلاش‌های صورت‌گرفته در نشر مقالات قرآنی و حدیثی و ادای احترام به دست‌اندرکاران و پیشکسوتان این عرصه، با نگاه و تأکید بر زمینه‌های پیش‌گفته، درصدد است تا محور چهارم را رونق بخشد و در این زمینه از نگاه‌های پژوهشگران، اساتید و دانشجویان و همکاری مجلات قرآنی و حدیثی استقبال می‌کند.

بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ



کاربری سیاق متصل برای فهم معنا با تمرکز بر مشتقات «کتب» در نهج البلاغه

ابراهیم عبدی^۱

چکیده

یکی از راه‌های رایج در فهم متون مقدّس، بهره‌گیری از لغت‌نامه است. آن‌چه لغت‌نامه‌ها برای مخاطبان روشن می‌کنند، معنای ریشه، مشتقات و کاربری‌هاست. چیزی که لغت‌نامه‌ها متکفل آن نیستند، تبیین مراد جدی متکلم است؛ به همین دلیل از مصطلحاتی چون «يُقَالُ كَذَا وَ كَذَا» استفاده می‌کنند. این مشکل برای مخاطب امروزی که از زمان صدور متون مقدّس، فاصله زیادی گرفته، بیشتر می‌شود. برای حلّ این مشکل می‌توان به قواعد زبانی پناه برد. یکی از این قواعد، سیاق است. دانشمندان اصول، تفسیر و علوم قرآن از این قاعده برای فهم کلام مخاطب سود برده‌اند. تاکنون نوشتارهای مختلفی به کاربری سیاق، توجه کرده و نوشتار حاضر با تأکید بر روش تطبیقی، قواعد سیاقی را بر ریشه «کتب» در نهج البلاغه پیاده می‌کند. تبیین سیاق متصل و اهمّیت آن و بررسی نقش سیاق متصل در فهم معنای «کتب» در نهج البلاغه با روش آمارگیری عددی، بخش‌های این مقاله را شکل می‌دهد.

واژگان کلیدی

هم‌نشینی واژگان، معنای مشتق، مراتب معنا، فقه الحدیث، زبان‌شناسی

درآمد

قرآن و حدیث، دارای واژگانی است که فهم بهتر آن نیازمند رجوع به زمان است. سپس باید آن معنا را با ویژگی‌های همان عصر، به زبان مقصد و امروزی، منتقل ساخت. یکی از گام‌های مؤثر برای

این کار، بهره‌گیری از معاجم لغت است. گذشته از این که قول لغوی حجیت دارد یا نه، بنیاد قرآن و حدیث بر پایه زبان عربی شکل گرفته و در هر صورت برای فهم یک زبان، مراجعه به لغت‌شناسان، ضروری است. می‌توان درباره میزان و گونه بهره‌گیری از قول لغوی، گفت‌وگو کرد؛ اما پیش‌تر این پرسش مطرح می‌شود که کار این معاجم چیست؟

معاجم، کتاب‌هایی هستند که ریشه و یا معانی واژگان، مترادف‌ها و متضاده‌ها، ترکیبات و کاربری‌های یک واژه را می‌شناسانند. لغت‌نامه‌ها گاهی واژه را در دل یک شعر معنا می‌کنند و گاهی از زبان یک آعرابی، ترکیبی را مطرح و معنای مقصود را ارائه می‌دهند. آنچه مراجعه به لغت‌شناسان را دچار چالش می‌کند، اراده جدی سخن‌گو از یک واژه است. لغت‌شناس اگرچه معنای واژه را به مخاطب انتقال می‌دهد اما برای فهم کامل سخن، فاصله‌ای از کاربری تا مراد جدی، وجود دارد. از بین راه‌های مختلف تشخیص مراد سخن‌گو، می‌توان «سیاق» را نزدیک‌ترین و عرفی‌ترین قرینه فهم دانست.

شارحان نهج البلاغه همواره با در نظر گرفتن سیاق و فضای سخن، مراد جدی امام علیه السلام را تبیین کرده‌اند؛ ولی کمتر به صورت تطبیقی، چگونگی بهره‌گیری از سیاق در برداشت خویش را مطرح نموده‌اند. نوشتار کنونی پس از گردآوری همه کاربری‌های ریشه «کتب» و دسته‌بندی آن به تحلیل تطبیقی نقش سیاق در فهم عبارت‌های مشتمل بر این ریشه پرداخته و از این راه، ثابت کرده که در بسیاری از جمله‌ها نمی‌توان بدون توجه به فضای متن، مقصود گوینده را به دست آورد. این نگاشته ابتدا سیاق متصل را بازشناسی کرده و سپس تأثیر این ابزار را بر فهم مقصود در کاربری‌های اسمی و فعلی «کتب» و نیز کاربردهای این ریشه با حرف جر، تبیین می‌کند.

الف) بازشناسی سیاق متصل

فهم مقصود گوینده، غایت فهم متن است. انسان‌ها برای دریافت مقصود یکدیگر، متون شفاهی و کتبی گویندگان را به صورت بافتی یکپارچه در نظر می‌گیرند و آغاز سخن را با انجام آن سنجیده و پایان کلام را به ابتدای آن ارجاع می‌دهند. این، همان بهره‌گیری عرفی از سیاق متصل است. در این بخش، معنای لغوی و اصطلاحی سیاق متصل، بازگویی می‌شود.

۱. معنای لغوی سیاق

سیاق از ریشه «سین، واو و نون» است. اصل آن «سواق» بوده که طبق قاعده، به «سیاق» تبدیل شده است.^۲ ابن فارس معنای این ریشه را «حَدَوُ الشَّيْءِ»^۳ یعنی «راندن به همراه تبعیت از چیزی»

۲. حرف عله ماقبل مکسور، قلب به یا می‌شود.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۱۷.

دانسته است. لسان العرب، کاربری‌های آن را چنین آورده: رشتۀ پیوسته، راندن، تابع، اسلوب و روش، امور مخفی، کنایه از شدت داشتن و مهریه زن.^۴

۲. معنای اصطلاحی سیاق

این واژه در دانش‌های مختلف تنها یک معنا دارد. اصولیان^۵ از این قاعده بسیار سود جست‌ه‌اند. علامه مظفر (ره) سیاق را در مقابل دلالات مفهوم و منطوق دانسته، از آن به «دلالت سیاقیه» تعبیر می‌کند. او سه دلالت اشاره، تنبیه و اقتضاء را از گونه‌های دلالت سیاقیه شمرده است.^۶

شهید صدر (ره) به روشنی از نقش سیاق سخن می‌گوید. وی برای این که قاعده حجیت ظهور را بر الفاظ تطبیق کند، سه حالت برای واژه در نظر گرفته است. نخست آن که واژه، تنها یک معنا داشته باشد. در اینجا مشکلی برای ظهورگیری لفظی وجود ندارد. دوم آن که واژه دارای چند معنای مرتبط با هم باشد. در این حالت، تعیین مراد گوینده، مشکل می‌شود. این مشکل تا جایی پیش می‌رود که ممکن است دلیل لفظی را مجمل و مبهم نموده و امکان ظهورگیری را ممتنع کند. سوم آن که لفظ، معانی متعددی داشته ولی یکی از این معانی، بیش از بقیه، به واژه نزدیک باشد. شهید صدر، مسأله را با نمونه‌ای از واژه «بحر» دنبال کرده و می‌گوید:

معنای حقیقی نزدیک بحر، دریاست. اما همین واژه، یک معنای دورتر هم دارد و آن "دریای علم" است. حال اگر کسی در قالب یک جمله بگوید: "إِذْهَبْ إِلَى الْبَحْرِ فِي كُلِّ يَوْمٍ" پرسش این است که هر روز به دریا بروم یا نزد یک دانشمند؟ آنچه شنونده را به پاسخ نخست می‌رساند، همان معنای نزدیک و حقیقی است؛ اما یک قاعده به نام سیاق، شنونده را به رفتن نزد عالم، راهنمایی می‌کند.

شهید صدر (ره) سیاق را اینگونه معنا نموده است:

هر دال یا نشانه‌ای اگر با لفظی که فهم آن مقصود است، همراه شود، سیاق است؛ خواه آن دال و نشانه، لفظی باشد، به گونه‌ای که آن دال لفظی

۴. ج ۱۰، ص ۱۶۶. و نیز ن. کذ معجم البحرین، ج ۵، ص ۱۸۷.

۵. ن. کذ عده الاصول، ج ۲، ص ۵۷۹؛ نهاية الوصول، ج ۱، ص ۲۶۱ و ۴۰۴ و ج ۲، ص ۳۳۱ و ۳۳۶ و ۵۰۱ و ج ۵، ص ۱۸۳؛ قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۷۳ و ج ۲، ص ۴۵۱ و ج ۳، ص ۶۰ و ۶۲ و ۱۸۲؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۸۹ و ج ۳، ص ۳۴۴ و ۳۴۵ و ۳۴۶ و ۳۴۹؛ نهاية الافکار، ج ۳، ص ۱۳۰ و ۲۰۳ و ۲۱۱ و ۲۱۴ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۴۳۴ و ج ۴، ص ۴۵ و ۴۸.

۶. اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۴.

با لفظ مورد نظر، کلامی یک‌پارچه و مرتبط را تشکیل دهند، یا آن دال و نشانه، حالی یا غیر لفظی باشد، مانند موقعیت‌ها و شرایطی که کلام را در برگرفته و نسبت به موضوع مورد بحث، نقش دلالت‌گری دارند.^۷

زرکشی در البرهان، فصلی را برای یافتن معنا سامان داده که در آن هفت روش ارائه می‌کند. یکی از این روش‌ها سیاق است. او می‌گوید:

دلالت سیاق، مخاطب را به تبیین مجمل و یقین به نبودن احتمال خلاف و تخصیص عام و تقیید مطلق و تنوع دلالت، راهنمایی می‌کند. سیاق، بزرگ‌ترین قرینه دلالت بر مراد گوینده است. بنابراین هر کسی به قرینه مهم، بی‌اعتنا باشد، دچار خطا شده و در گفتگوهای خود نیز اشتباه می‌کند.

وی در ادامه از آیه ۴۹ سوره دخان «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» بچس که تو همان ارجمند

بزرگواری^۸ سود جسته و می‌گویی:

اگر بدون در نظر گرفتن سیاق، آیه را بخوانیم، خواهیم دید که یک تضاد بین "ذُقْ" و "العَزِيزُ الْكَرِيمُ" وجود دارد؛ یعنی چگونه می‌شود که فرد عزیز کریم، عذاب بچشد؟! اما با در نظر گرفتن سیاق، خواهیم یافت که منظور از "العَزِيزُ الْكَرِيمُ"، "الدَّلِيلُ الْحَقِيرُ" است.^۹

بر این اساس سیاق در اصول و تفسیر، یک معنای مصطلح داشته و در دانش‌های دیگر نیز از همین معنا استفاده می‌شود. سیاق، بافت سخن است که پیشینه و پسینه موجود لفظ را به یکدیگر پیوند زده و بر دلالت منفرد الفاظ، می‌افزاید یا آن را تغییر می‌دهد.

ب) نقش سیاق متصل در فهم معنای «کتب»

ریشه «کاف، تاء، باء» همان‌گونه که در نمودار یکم دیده می‌شود، کاربرد بسیاری در نهج البلاغه دارد. از میان ۱۰۴ کاربری این واژه، ۱۰۲ مورد، مفهوم «مجموعه‌ای از نوشته‌ها» را می‌رساند. دو نمونه

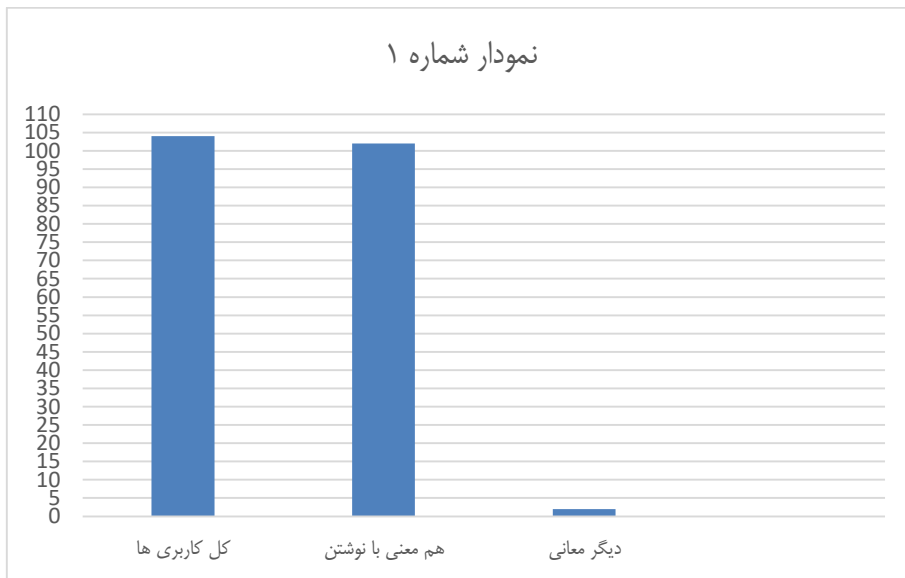
۷. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۸. همه ترجمه‌های قرآنی از محمد مهدی فولادوند است.

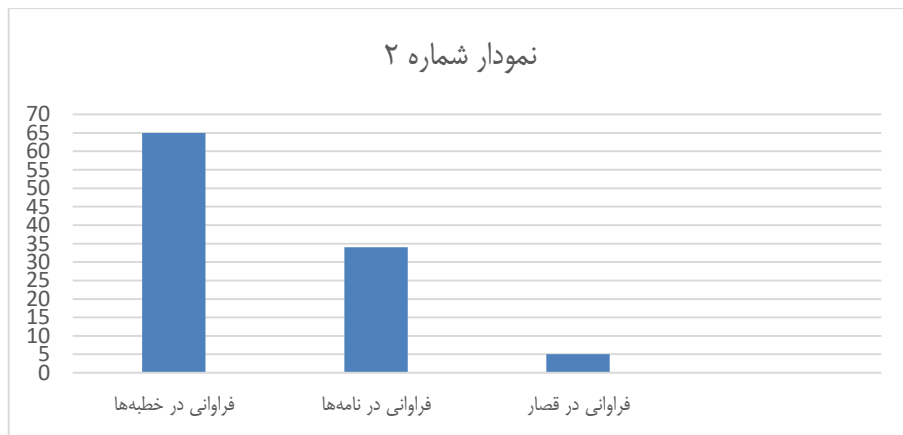
۹. البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۳۵.

دیگر به معنای «پیش‌قراول سپاه» هستند که یکی در قالب مفرد (ثُمَّ أَخْرَجَ فِي كَتِيْبَةٍ اتَّبَعُ أُخْرَى) ۱۰ و

دیگری در قالب جمع (وَيُرْجَمُوا بِالْكَتَائِبِ) ۱۱ آمده است.



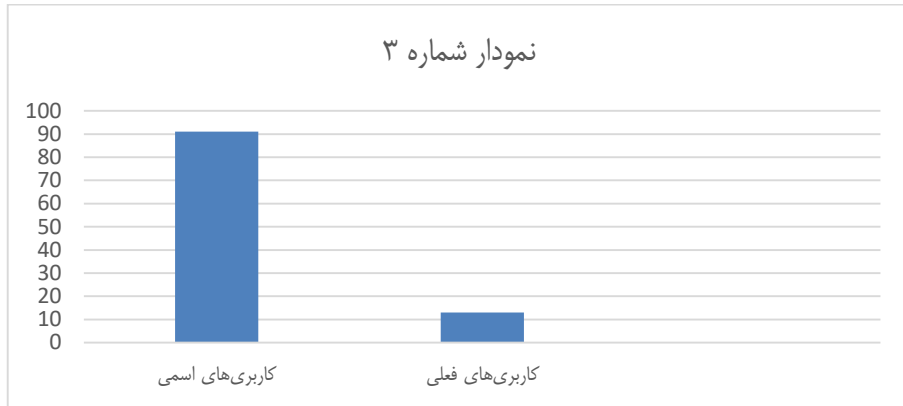
توزیع استعمالات مرتبط با «نوشتن» چنین است:



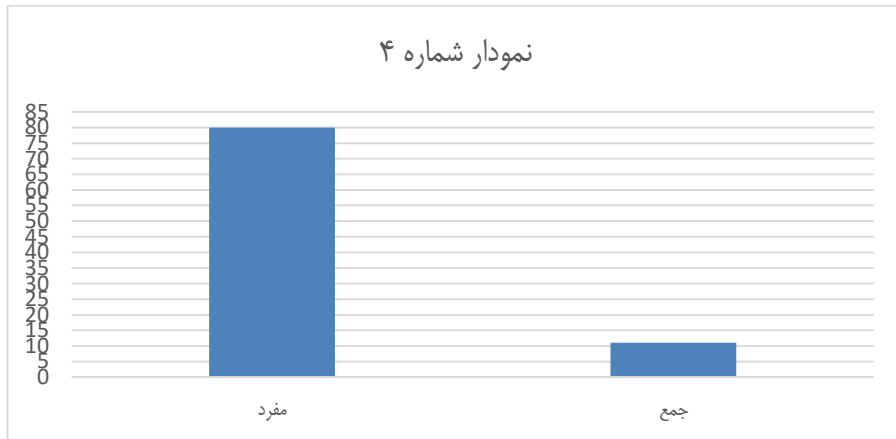
۱۰. خطبه ۱۱۹.

۱۱. خطبه ۱۲۴.

بر پایه نمودار شماره ۳، از مجموع ۱۰۲ کاربری، کاربرد اسمی، فراوانی بیشتری دارد:



فراوانی مفرد و جمع، در میان کاربری‌های اسمی بدین گونه است:



گام آغازین در هر واژه‌پژوهی، ریشه‌شناسی است. ریشه‌شناسی برآیند همه کاربری‌های یک واژه

است. برای فهم ریشه این واژه، می‌توان به سراغ ابن فارس رفت. او گفته:

الْكَافُ وَ النَّاءُ وَ الْبَاءُ أَصْلُ صَحِيحٍ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى جَمْعِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ ۱۲

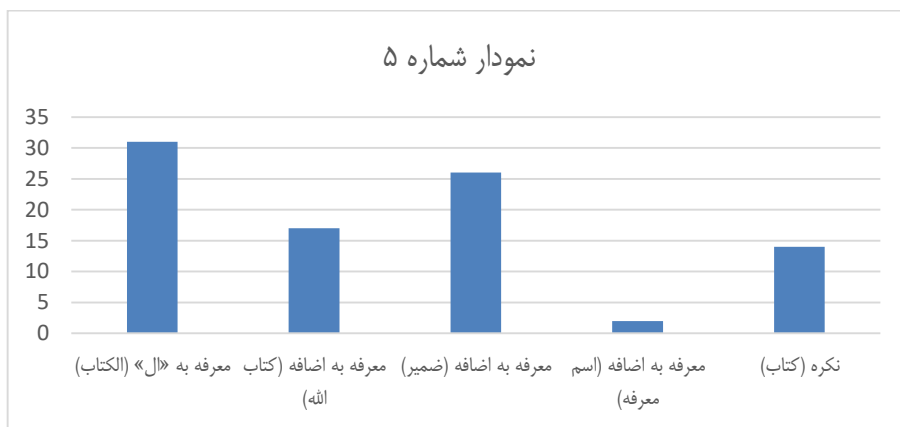
کاف و باء و تاء یک ریشه معنایی دارد که بر افزودن چیزی به چیز دیگر دلالت

می‌کند.

۱۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۵۸.

۱. نمونه‌های کاربری اسمی

گسترده‌ترین کاربری این واژه در نهج البلاغه، کاربرد اسمی است. فراوانی شمارگانی آن ۹۱ مورد بوده که ۲ مورد، مرتبط با نوشتن نیست. می‌توان این کاربری را به سه گروه «معرفه به اضافه»، «معرفه به ال» و «نکره» دسته‌بندی کرد.



۱/۱. نمونه‌های کاربری در قالب معرفه به اضافه

اگر «کتاب» به «الله» اضافه شود، فهم مراد جدی آن آسان است؛ مانند «کِتَابُ اللَّهِ». حال اگر «کتاب» به ضمیر اضافه شود، کار، کمی دشوار بوده و مراد جدی از سیاق فهمیده می‌شود:

أَوَّلُ: «هُم ... وَ كَهُوفٌ كُتِبَ». ^{۱۳} در این نمونه، «کُتِبَ» جمع کتاب است؛ اما سیاق عبارت، معنای ساده کتاب را نمی‌پذیرد. عبارت در اصل از اینجا آغاز می‌شود: «هُم مَوْضِعٌ سِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ مَوْئِلُ حُكْمِهِ وَ كَهُوفٌ كُتِبَ وَ جِبَالٌ دِينِهِ. بِهِمْ أَقَامَ انْحِنَاءَ ظَهْرِهِ وَ أَذْهَبَ ارْتِعَادَ فَرَائِصِهِ». جمله «كُهُوفٌ كُتِبَ» خبر برای «هُم» بوده و این جمله پنجمین خبر «هُم» است. ضمیر «ه» به «الله» بازمی‌گردد. با توجه به سیاق، منظور از این کاربری، همه کتاب‌های آسمانی است. گفتنی است که شارحان معمولاً به معنای عبارت اشاره کرده، ولی دلیل دست‌یابی به این معنا را بیان نکرده‌اند. ^{۱۴}

دوم: «أَوْ غُفْرَانٍ سَيِّئَةٍ أَحْصَتْهَا كُتُبُهُ وَ حَفِظَتْهَا رُسُلُهُ». ^{۱۵} در این نمونه هم «كُتُبُ» از نظر لغوی

جمع کتاب است؛ اما به قرینه سیاق، مراد جدی، همه کتاب‌های آسمانی است نه چند کتاب معمولی.

۱۳. خطبة ۲.

۱۴. ن. کذ شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۳۸؛ فی ظلال نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷۹؛ بهج الصباغه، ج ۲، ص ۵۷؛ پیام امام، ج ۱، ص ۳۹.

۱۵. خطبة ۵۲.

سوم: «وَسْتَغْفِرُهُ مِمَّا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ وَ أَحْصَاهُ كِتَابُهُ»^{۱۶} در این جا منظور از «کتاب»، قرآن نیست؛ بلکه «کتابِ اعمال» است؛ زیرا سخن از استغفار و کارهای خوب و بد زیادی است که انسان‌ها انجام می‌دهند و تنها خداوند متعال می‌تواند آن را به شماره درآورد.

چهارم: «رَسُولُكَ تَرْجُمَانُ عَقْلِكَ وَ كِتَابُكَ أَبْلَغُ مَا يَنْطِقُ عَنْكَ»^{۱۷} در این نمونه، به قرینه سیاق (رَسُولُكَ تَرْجُمَانُ عَقْلِكَ)، «کتاب» به معنای نامه است. حال اگر این واژه، به تنهایی در نظر گرفته رفته شود، تعیین معنا، مشکل خواهد بود.

پنجم: «وَ لَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ الْإِتِّبَاعَ لِرُسُلِهِ وَ التَّصَدِيقُ بِكُتُبِهِ»^{۱۸} در این نمونه اگر «کُتُب» تنها باشد، جمع کتاب و به معنای کتاب‌های متداول است. ولی اگر در سیاق (الله، اراد و اتباع رسل) معنا شود به معنی کتاب‌های آسمانی خواهد بود.

۲/۱. نمونه‌های کاربردی در قالب معرفه به «ال»

«ال» تعریف بر گونه‌ای از فراگیری دلالت دارد. در نمونه‌های زیر «الکتاب» بر پایه قرینه سیاق به معنای قرآن به کار رفته است:

اول: «أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالذِّينِ الْمَشْهُورِ وَ الْعِلْمِ الْمَأْثُورِ وَ الْكِتَابِ الْمَسْطُورِ»^{۱۹} در این جا «رَسُولُهُ» و «أَرْسَلَهُ» قرینه سیاقی است.

دوم: «عَلَيْهَا بَاقِيَ الْكِتَابِ وَ آثَارُ النَّبُوَّةِ وَ مِنْهَا مَنَعْدُ السُّنَّةِ وَ إِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ»^{۲۰} در این جا «آثَارُ النَّبُوَّةِ» قرینه سیاقی است.

سوم: «لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرَ مِنْ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ وَ لَا سِلْعَةٌ أَنْفَقَ بَيْعًا وَ لَا أَعْلَى ثَمَنًا مِنْ الْكِتَابِ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^{۲۱} در این جا «إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ» قرینه سیاق است.

۱۶. خطبه ۱۱۴.

۱۷. حکمت ۳۰۱.

۱۸. خطبه ۱۹۲.

۱۹. خطبه ۲.

۲۰. خطبه ۱۶.

۲۱. خطبه ۱۷.

چهارم: «قَدْ حَمَلَ الْكِتَابَ عَلَى آرَائِهِ وَ عَطَفَ الْحَقَّ عَلَى أَهْوَائِهِ»^{۲۲} در این جا «حَمَلَ ... عَلَى

آرَائِهِ» قرینه سیاقی است.

۳/۱. نمونه‌های کاربری در قالب نکره

گاهی ریشه «کتب» به صورت نکره استفاده شده که در لفظ تداعی کننده کتابی نامعین است؛ اما با پیوست سیاق، معنایی دیگر را نشان می‌دهد.

أول: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا وَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ يَقْرَأُ كِتَابًا وَ لَا يَدَّعِي نُبُوَّةً»^{۲۳} در

این نمونه، تشخیص معنا، کمی مشکل است. برخی از شارحان^{۲۴} با «یا»ی تردید در بین دو معنی «کتاب الهی» و «دانش و فرهنگ» مردد شده‌اند. مترجمان نیز دو گروه شده‌اند. برخی «کتاب الهی» و برخی «فرهنگ و دانش» معنا کرده‌اند. البته اگر به این آیه شریفه استناد شود: «وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ

أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا هُوَ مِنْ

عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»^{۲۵} یعنی و از میان آنان، گروهی هستند که زبان خود

را به (خواندن) کتاب (تحریف شده‌ای) می‌پیچانند تا آن (برباخته) را از (مطالب) کتاب (آسمانی) پندارید، با اینکه آن از کتاب (آسمانی) نیست و می‌گویند: «آن از جانب خداست» در صورتی که از جانب خدا نیست و بر خدا دروغ می‌بندند، با اینکه خودشان (هم) می‌دانند؛ دیگر منظور از کتاب، نمی‌تواند کتاب آسمانی باشد. ولی از آغاز آیه برمی‌آید که موضوع آیه، برخی از اهل کتاب است؛ زیرا آیه با «مِنْهُمْ» که به بعضیت دلالت دارد

شروع می‌شود. حال می‌توان گفت که بر اساس جمله پیشین یعنی «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا» و

۲۲. خطبه ۸۷.

۲۳. خطبه ۳۳.

۲۴. منهج البراعه، ج ۴، ص ۶۲؛ شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۱۴.

۲۵. آل عمران، ۷۸.

جملهٔ پسین یعنی «وَلَا يَدْعَى نُبُوَّةَ» کتاب الهی منظور باشد. در این نمونه، افزون بر سیاق متصل از سیاق منفصل نیز برای فهم مراد جدی متکلم بهره گرفته شد.

دوم: «فَقَدَّ أَعْدَرَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ بِحُجَجٍ مُسْفِرَةٍ ظَاهِرَةٍ وَ كُتِبَ بَارِزَةَ الْعُدْرِ وَاضِحَةٍ.»^{۳۶} در این نمونه «كُتِبَ» به تنهایی مراد جدی را نمی‌رساند؛ بلکه به قرینهٔ سیاق (مجموعهٔ جملهٔ فَقَدَّ أَعْدَرَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ بِحُجَجٍ مُسْفِرَةٍ ظَاهِرَةٍ) به معنی کتاب‌های آسمانی است.

سوم: «وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا وَ لِكُلِّ قَدْرٍ أَجَلًا وَ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابًا.»^{۳۷} در این نمونه «كِتَابًا» از نظر لغوی معنایی متداول دارد؛ اما به قرینهٔ سیاق، کتابی ویژه، مقصود است که تمامی رفتارهای انسان در آن ثبت و ضبط می‌شود. کتاب در آیهٔ شریفه «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فِتْرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيَلَّتْنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.»^{۳۸} و کارنامه (عمل شما در میان) نهاده می‌شود، آنگاه بزهکاران را از آن چه در آن است بیمناک می‌بینی و می‌گویند: «ای وای بر ما، این چه نامه‌ای است که هیچ (کار) کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز این که همه را به حساب آورده است.» و آن چه را انجام داده‌اند حاضر یابند و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد؛ نیز به همین معناست.

چهارم: «وَ قَدْ آتَانِي كِتَابٌ مِنْكَ ذُو أَفَانِينَ مِنَ الْقَوْلِ.»^{۳۹} در این نمونه با در نظر گرفتن سیاق، معنای نامه متبادر می‌شود. این عبارت در میانهٔ نامهٔ امیر مؤمنان علیه السلام به معاویه آمده است. پنجم: «وَ خَادِعَ نَفْسِكَ فِي الْعِبَادَةِ وَ أَرْفُقَ بِهَا وَ لَا تَقْهَرُهَا وَ خُذْ عَفْوَهَا وَ نَشَاطَهَا إِلَّا مَا كَانَ مَكْتُوبًا عَلَيْكَ مِنَ الْفَرِيضَةِ.»^{۴۰} در این جا «مکتوبا» به همان معنای اسم مفعول «یکتب» نیست بلکه

۳۶. خطبهٔ ۸۱.

۳۷. خطبهٔ ۱۸۳.

۳۸. کهف، ۴۹.

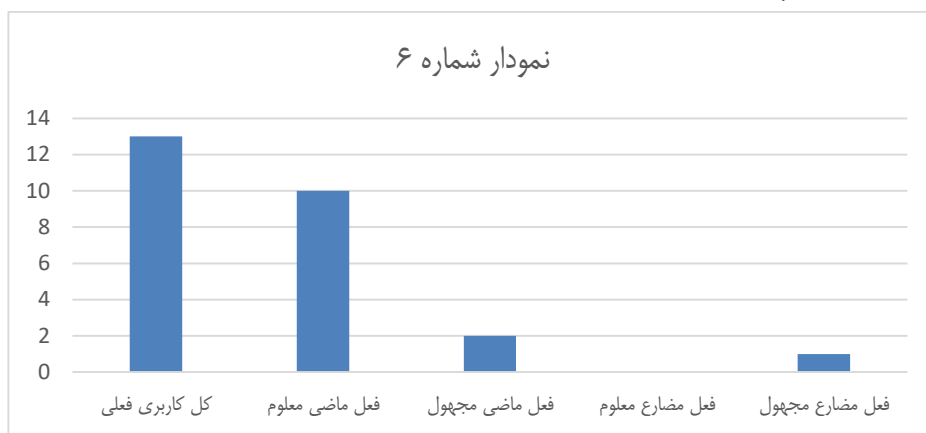
۳۹. نامهٔ ۶۵.

۴۰. نامهٔ ۶۹.

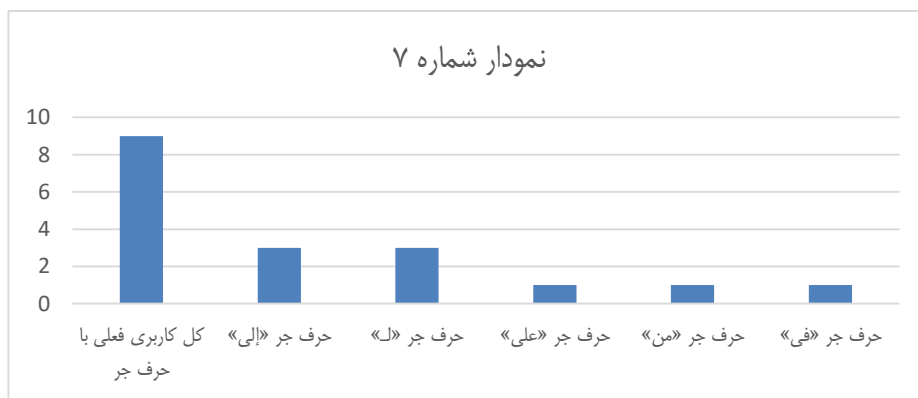
با توجه به سیاق، به معنی دستور است. یعنی با نفست مدارا کن و او را در عبادت فریب بده و برخی مواقع از او درگذر؛ مگر در جاهایی که خدا به تو دستورات واجبی داده است.

۲. نمونه‌های کاربری فعلی

کم‌ترین فراوانی در کاربری‌های «کتب»، گونه فعلی آن است. در این میان بیشترین شمار به فعل ماضی و کمترین آن مربوط به حالت مضارع است.



در میان کاربری‌های ماضی، نه مورد همراهی فعل با حرف جرّ دیده می‌شود.



اگر «کتب» با «الی» بیاید نشانه ارسال نوشته به سوی نفر دوم بوده و بیانگر آن است که نامه، برای چه کسی می‌رود؛ مانند: «فَكَتَبْتُ إِلَيْكَ كِتَابِي هَذَا مُسْتَظْهِرًا بِهِ»^{۳۱} و یا «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ عَيْنِي بِالْمَغْرِبِ

كَتَبَ إِلَيَّ يُعَلِّمُنِي.»^{۳۲} و یا «وَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَيْكَ يَسْتَزِلُّ لُبَّكَ.»^{۳۳} حال اگر «کتب» با «علی» بیاید به معنای واجب شدن است؛ مانند: «وَكَتَبَ عَلَيْهِ عَلَيْكُمْ وَفَادَتَهُ.»^{۳۴} اگر «کتب» با «فی» بیاید، «آن چه در کتاب است» و یا «محتوای نوشته» را معنا می دهد؛ همانند: «إِنْ كَانَ فِي الْغَافِلِينَ كُتِبَ فِي الذَّاكِرِينَ.» یعنی اگر در جمع بی خبران باشد، در دیوان ذاکران نوشته خواهد شد؛ زیرا دل او به یاد خدا مشغول است. حرف «لام» نیز با «کتب» مفهوم «نوشتن برای دیگری» را دارد؛ مانند: «وَقَالَ لَهُ بَلَّغْنِي أَنَّكَ ابْتَعْتَ دَارًا بِشَمَانِينَ دِينَارًا وَكَتَبْتَ لَهَا.»^{۳۵}

بنابر آن چه گذشت، فهم مقصود گوینده از کاربری ریشه «کتب» تنها با توجه به سیاق ممکن خواهد بود.

نتیجه گیری

پس از بررسی مشتقات «کتب» در نهج البلاغه نتایج زیر به دست آمد:

۱. یکی از مهم ترین قرائن برای فهم هر سخن یا نوشته ای، سیاق یا متن یک پارچه سخن است.
۲. معاجم تنها «ریشه پژوهی» و یا «کاربری» های یک واژه را روشن می کنند.
۳. بسیاری از کاربری های ریشه «کتب» در نهج البلاغه، مقصودی جز معنای لغوی را دنبال می کند.

۳۲. نامه ۳۳.

۳۳. نامه ۴۱.

۳۴. خطبه ۱.

۳۵. نامه ۳.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق دار القرآن الکریم، دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۵ق.
۲. اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم، جامعه مدرسین، پنجم، ۱۴۳۰ق.
۳. البرهان فی علوم القرآن، زرکشی، تحقیق ذهبی و کردی و مرعشی، بیروت، دار المعرفه، اول، ۱۴۱۰ق.
۴. بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغه، محمّدتقی شوستری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۵. پیام امام، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تهران، دار الکتب الاسلامیه، اول، ۱۳۷۵ش.
۶. دروس فی علم الاصول، محمّد باقر صدر، قم، جامعه مدرسین، پنجم، ۱۴۱۸ق.
۷. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، اول، ۱۳۳۷ش.
۸. العدة فی اصول الفقه، شیخ طوسی (محمّد بن حسن)، تحقیق انصاری قمی، قم، علاقبندیان، اول، ۱۴۱۷ق.
۹. العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، هجرت، دوم.
۱۰. فوائد الاصول، میرزای نایینی، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۳۷۶ش.
۱۱. قوانین الاصول، میرزای قمی، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، اول، ۱۴۳۰ق.
۱۲. لسان العرب، محمّد بن مکرم ابن منظور، بیروت، دار الفکر، سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۳. مجمع البحرین، فخر الدین محمّد طریحی، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، سوم، ۱۳۷۵ش.
۱۴. معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، تحقیق محمّد عبد السلام هارون، قم، بوستان کتاب، اول.
۱۵. منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، حبیب الله خوبی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۳۸۵ش.
۱۶. نهایة الافکار، ضیاء الدین عراقی، قم، بوستان کتاب، سوم، ۱۴۱۷ق.
۱۷. نهایة الوصول، علامه حلّی (حسن بن یوسف)، تحقیق ابراهیم هادی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۴۲۵ق.
۱۸. نهج البلاغه، محمّد بن حسین شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، دار الهجره.

لوازم و نتایج بندگی با نگاهی به سیره و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله

سید محمدرضا علوی نژاد^۱

چکیده

خداوند، هستی را برای انسان و انسان را برای بندگی آفریده و راه رسیدن به خود را برای او گشوده است. عبادت، تنها راه رسیدن به خداوند است. عابد، با عبادت به معبود نزدیک شده و کامل می‌شود. خداوند، مقصود، کمال و مقصد عبد است. اگر عبد مقصودی غیر از خدا داشته باشد، به مقصد نمی‌رسد. اگر انسان راه و رسم بندگی را نداند، قدم‌هایش در مسیر بندگی می‌لرزد. رسول خدا صلی الله علیه و آله، تکیه‌گاه هستی در طریق بندگی است؛ با تأمل در زندگی ایشان دفتر بندگی به روی انسان گشوده می‌شود. بندگی، لوازم و نتایج دارد. با مشخص شدن لوازم، بندگی آسان‌تر و با روشن شدن نتایج، انگیزه برای بندگی بیشتر می‌شود. این نوشتار، در پی ارائه تحلیلی از لوازم و نتایج بندگی با تکیه به حیات مادی و معنوی اشرف مخلوقات است. لوازم و نتایج به صورت ترتیبی و پیوسته در پی هم آمده تا مراحل و نظام بندگی روشن شود. گویا نخستین بار است که چنین چینی‌اشی ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی

عبادت، خودسازی، سیر الی الله، الگوی نبوی، سیره نبوی، معارف قرآن و حدیث

درآمد

همه ساکنان آسمان و زمین در حال عبادت خداوند هستند^۲ و همگان خواسته یا ناخواسته تسلیم خداوند^۳ و در حال حرکت در مسیر اراده اویند. خداوند، هستی را برای انسان^۴ و انسان را برای عبادت و بندگی آفرید و فرمود:

۱. پژوهشگر مرکز تخصصی حدیث حوزه علمیه قم، (smran۳۱۳@yahoo.com)

۲. ن. ک: حشر، ۲۴.

۳. ن. ک: آل عمران، ۸۳.

۴. ن. ک: الجواهر السنیه، ص ۷۰۱.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونِ. إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ.^۵

من جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا عبادت کنند. هرگز از آنها روزی نمی‌خواهم و نمی‌خواهم مرا اطعام کنند. خداوند، روزی‌دهنده و تواناست.

انسان برای عبادت آفریده شده اما در فراز و نشیب دنیا در اثر پرداختن بسیار به فروع، از اصول غافل می‌شود. اگر انسان، لوازم و نتایج بندگی را بداند، انگیزه او برای عبادت، بیشتر شده و برای رسیدن به خداوند، بیشتر تلاش می‌کند.

این نوشتار در پی ارائه‌ی طرحی مختصر از لوازم و نتایج بندگی با تکیه به سیره و سخن بزرگ‌ترین فرستاده‌ی خداست تا با افزایش آگاهی، انگیزه برای بندگی افزایش یابد و تلاش‌ها زودتر به نتیجه رسد. در موضوع بندگی، کتاب‌ها و مقالات فراوانی نگاشته شده؛ اما نگارنده به متنی که با تکیه به سیره و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله به لوازم و نتایج بندگی با رعایت ترتیب مباحث پرداخته باشد، دست نیافت.

مقالات «عبودیت و خودسازی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» از محمد حسین توسلی، «عرفان و عبادت در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله» از محمد رضا جباری و «عرفان خردگرا در سیره نبوی» از محمد جواد رودگر، نگاشته‌هایی است که در موضوع عبادت، با تکیه به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله نوشته شده و نمونه‌های خوبی از حیات معنوی ایشان را ارائه کرده است. در این اثر، نگارنده به بیان نظام‌مند لوازم و نتایج بندگی با تکیه به سیره و سخن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌پردازد. در این نگاشته، تلاش شده تا روش و حرکت آسان در راه بندگی، معرفی شده و با بیان نتایج، برای مخاطب، انگیزه بیشتری ایجاد شود. در بخش لوازم، به سخن و در بخش نتایج، به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تکیه شده است.

برای نگارش این مقاله از نرم‌افزارهای جامع الاحادیث، جامع التفاسیر، نور السیره، جامع فقه اهل بیت علیهم السلام و مکتبه اهل بیت علیهم السلام استفاده و حدود هزار فیش تهیه شده است.

الف) لوازم بندگی

پیش از آغاز سخن، بهتر است واژهٔ عبادت و برخی از مشتقات آن تبیین شود تا تعیین مصادیق آن آسان گردد.

ابن فارس می‌گوید:

مادهٔ «عبد» بر دو معنای متضاد دلالت می‌کند؛ یکی «خَفَّت» و «ذَلَّت» و دیگری «شَدَّت» و «غَلَطت».^۶

خلیل نیز همین دو معنا را برای آن ذکر نموده و می‌گوید:

«عبد» به کسی می‌گویند که خدا را عبادت کند.^۷

جوهری، «عبادت» را در معنای «اطاعت» به کار برده است.^۸ ابن منظور نیز «عبادت» را به معنای «اطاعت» دانسته و می‌گوید:

«عابد» کسی است که تنها خدا را عبادت کند و مراد از «عبودیت»، «خضوع» و «تذلل» است.

او به نقل از زجاج می‌گوید:

«عبادت» در لغت به معنای اطاعت به همراه خضوع است.

و در ادامه به نقل از ابن الانباری می‌گوید:

«عابد» کسی است که در برابر معبود، خاضع بوده و تسلیم امر او باشد.^۹

زیبیدی «عبادت» را همان «اطاعت» می‌داند. او می‌گوید:

بعضی از بزرگان اشتقاق گفته‌اند: «عبودیت» به معنای «ذَلَّت» و «خضوع» است و بعضی دیگر گفته‌اند: «عبودیت» یعنی رضایت به آنچه خداوند انجام می‌دهد و «عبادت» یعنی انجام آنچه مورد رضای رب است و در ادامه، احتمال نخست را قوی‌تر می‌شمارد.^{۱۰}

۶. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۰۵.

۷. العين، ج ۲، ص ۴۸.

۸. الصحاح، ج ۲، ص ۵۰۲.

۹. لسان العرب، ج ۳، ص ۲۷۰.

۱۰. تاج العروس، ج ۵، ص ۸۲.

با توجه به این سخنان، عبادت و بندگی یعنی خضوع و خشوع در برابر خداوند و اطاعت از او و انجام آن چه باعث رضای اوست. عبادت یعنی فرمان برداری و فروتنی^{۱۱} و هر رفتار درستی که با هدف بندگی، انجام گیرد، عبادت است.

عبادت یک حرکت درونی است که گاهی انجام آن نیازمند رفتار بیرونی است. هر حرکتی لوازمی دارد که رعایت آن انسان را آسان تر و زودتر به مقصود می‌رساند. هرچه راه دشوارتر باشد به لوازم بیشتری نیاز دارد. بندگی و سیر الی الله، طولانی‌ترین راه هستی است. بی‌توجهی به لوازم بندگی، عبد را بازداشته یا باز می‌گرداند. با نگاهی کلی به زندگی پربار رسول خدا صلی الله علیه و آله و بررسی رفتار و گفتار ایشان، روشن می‌شود که خداشناسی، مسیریابی، برنامه‌ریزی، پیداکردن نقطه آغاز، حرکت و استقامت از لوازم بندگی است که در این بخش بررسی می‌شود.

۱. خداشناسی

اشرف معارف، خداشناسی است.^{۱۲} کسی می‌تواند خدا را عبادت کند که او را شناخته باشد.^{۱۳} هر چه شناخت عابد از معبود بیشتر شود، انگیزه و توان او برای عبادت و بندگی بیشتر می‌گردد. رسول خدا صلی الله علیه و آله، فرمود:

نخستین گام در عبادت، شناخت معبود است. این که بدانی چیزی پیش از او نبوده و کسی همراه او نیست؛ همیشگی و بی‌پایان است؛ آفریننده آسمان‌ها و زمین است؛ از همه چیز خبر دارد و بر همه چیز تواناست.^{۱۴}

انسان با شناخت خدا، گوشه‌ای از محبت و بزرگی معبود را درک کرده و تمایلش به ارتباط با او افزایش می‌یابد. اگر انسان، درک درستی از خداوند نداشته باشد، عبادت او، بی‌نتیجه یا کم‌نتیجه می‌شود.^{۱۵} اگر شناخت انسان نسبت به خدا افزایش یابد، خشنودی او برای انسان اهمیت یافته و بندگی، آسان می‌گردد. انسان، برای شناخت خداوند، باید خود و راهنمای خود را بشناسد.

۱۱. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۸۹.

۱۲. ن. ک: التوحید، ص ۲۸۵.

۱۳. ن. ک: تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۱۶.

۱۴. الامالی للطوسی، ص ۵۲۶.

۱۵. ن. ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۸.

۱/۱. خودشناسی

خودشناسی مقدمه خدانشناسی است. انسان، تنها از عمق وجود خود می‌تواند به خداوند دست یابد.^{۱۶}
رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.^{۱۷}

کسی که خود را بشناسد خدا را شناخته است.

کسی که به کنه وجود خود دست یابد، خدا را یافته است. هر که خود را بیشتر بشناسد، خدا را بیشتر شناخته است.^{۱۸} اگر انسان، خود را نشناسد نمی‌تواند خدا را بشناسد.^{۱۹}
کسی که می‌خواهد خود را بشناسد، باید جایگاهش را در نظام آفرینش بیابد؛ این که از کجا آمده، در کجا قرار دارد، به کجا می‌رود^{۲۰} و چه ارزشی بر وجود او مترتب بوده و برای چه آمده است. انسان با خودشناسی به فقر وجودی خویش آگاه شده و گرایش او به بندگی افزایش می‌یابد.
تفکر و تطهیر نفس از لوازم خودشناسی است. تفکر، لایه‌های پنهان وجود را نمایان کرده و ترک گناه با از بین بردن تاریکی‌های درون، موانع خودشناسی را از میان برمی‌دارد.

۲/۱. امام‌شناسی

امام، انسان کامل و نزدیک‌ترین انسان به خداوند بوده و دارای عمیق‌ترین درک نسبت به اوست.^{۲۱}
هر چه انسان به امام نزدیک‌تر شود، به خدا نزدیک‌تر خواهد شد. اگر انسان، امام را نشناسد قادر به شناخت خدا نیست و نمی‌تواند در مسیر بندگی گام بردارد.
امام‌شناسی مقدمه خدانشناسی است.^{۲۲} پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

لَا يُعْرِفُ اللَّهَ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِكُمْ.^{۲۳}

خدا را نمی‌شود شناخت مگر از طریق شناخت شما؛ یعنی ائمه علیهم السلام.

۱۶. ن. کذ مشارق انوار الیقین، ص ۲۹۹.

۱۷. مصباح الشریعه، ص ۱۳.

۱۸. ن. کذ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۲۰.

۱۹. ن. کذ عیون الحکم و المواعظ، ص ۳۲۹.

۲۰. ن. کذ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲۱. ن. کذ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۶۳.

۲۲. ن. کذ علل الشرائع، ج ۱، ص ۹.

۲۳. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۹۷.

انسان در تمام شئون زندگی و بندگی، محتاج امام است. اگر انسان از امام فاصله بگیرد، هیچ نتیجه‌ای بر بندگی او مترتب نیست؛^{۲۴} راه را گم کرده، خود را به تباهی می‌اندازد. عابد باید معبود را بشناسد. انسان، زمانی می‌تواند خدا را عبادت کند که خدا را بشناسد. خودشناسی، امام‌شناسی و خداشناسی، مباحثی درهم تنیده است.

۲. یافتن مسیر بندگی

ارزش انسان به هدفی است که دنبال می‌کند. هر چه هدف بلندتر باشد ارزش کارها بیشتر می‌شود.^{۲۵} اگر انسان، بلندترین هدف هستی را دنبال کرده، ولی راه رسیدن به آن را نداند به جایی نخواهد رسید. کسی که در انتخاب مسیر، اشتباه نموده، هرچه بیشتر تلاش کند، از هدف دورتر می‌شود.^{۲۶} انسان برای بندگی باید مسیر حرکت به سوی خداوند را بیابد. هرچه شناخت انسان از خدا بیشتر شود، تلاش او برای یافتن مسیر بندگی، بیشتر خواهد شد. خداوند راه رسیدن به خود را برای تلاش‌گران گشوده و فرموده:

الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.^{۲۷}

هر که برای رسیدن به خدا تلاش کند، خداوند راه رسیدن به خود را برای او آشکار می‌نماید.

اگر کسی تلاش کند مسیر را می‌یابد و اگر نیافت، تلاش نکرده یا کوتاهی کرده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله، چهل سال تلاش نمودند^{۲۸} و با یافتن مسیر بندگی به بالاترین مراتب هستی رسیدند^{۲۹} و راه بندگی را برای خود و دیگران هموار کردند. خداوند به وسیله پیامبر، مسیر بندگی را به بندگان آموخت. دین، تعیین‌کننده مسیر بندگی است. هر چه شناخت انسان از دین بهتر باشد، کامیابی او در بندگی بیشتر است. گناه، عقل را زائل و انسان را در مسیریابی دچار اشتباه می‌کند؛ او را به توقف یا حرکت در تاریکی واداشته و به گمراهی می‌کشاند. عابد، بعد از شناخت معبود، باید مسیر بندگی را بیابد.

۲۴. ن. ک: تفسیر فرات، ص ۵۳۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹-۶۱۷.

۲۵. ن. ک: الامالی للمفید، ص ۶۶.

۲۶. ن. ک: المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲۷. عنکبوت، ۶۹.

۲۸. ن. ک: تاریخ الاسلام، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲۹. ن. ک: نجم، ۸.

۳. برنامه‌ریزی برای بندگی و یافتن نقطه آغاز

برنامه‌ریزی از لوازم نتیجه‌گیری است. حرکتِ بدون برنامه با ایستایی، تفاوت زیادی ندارد. بی‌برنامگی، مسیر کوتاه را بلند و زمان بلند را کوتاه و اهداف نزدیک را دور می‌نماید. اگر کسی بدون برنامه، حرکت کند، زحماتش تباه شده و هرچه بیشتر تلاش نماید، کمتر نتیجه می‌گیرد. بندگی، برترین و دشوارترین مسیر هستی است. مسیر دشوار را تنها با برنامه دقیق می‌توان پیمود.

تعیین زمان، مکان و شکل برای بسیاری از عبادات، نشانگر نظام‌مند بودن حرکت دینی در نگاه رسول خداست. ایشان برای بسیاری از عبادات مانند نماز، روزه، حج و زکات، زمان و شکل و برای حج، مکان و برای نماز، مکان ترجیحی، بیان نمودند.^{۳۰} این سنخ از تعاملات، حاکی از جایگاه برنامه‌ریزی در مسیر بندگی است و این که رشد، بدون برنامه ممکن نیست.

امیر مؤمنان علیه السلام درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

كَانَ إِذَا أَوَى إِلَى مَنزِلِهِ، جَزَأَ دُخُولَهُ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ؛ جُزْءًا لِنَفْسِهِ عَزَّ وَجَلَّ
وَ جُزْءًا لِأَهْلِهِ وَ جُزْءًا لِنَفْسِهِ ثُمَّ جَزَأَ جُزْءَهُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ.^{۳۱}

هنگامی که به خانه می‌رفت، وقت خود را سه بخش می‌کرد؛ یک بخش برای خدای عز و جل، یک بخش برای خانواده و یک بخش برای خود. سپس بخش خود را بین خود و مردم تقسیم می‌کرد.

گستره نتایجی که بر زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله مترتب شده، حاکی از برنامه دقیق ایشان برای زندگی و بندگی است. برنامه باید با توان سنخیت داشته باشد. برنامه سنگین، باعث خستگی و برنامه سبک سبب ماندگی است.

کسی که نقطه آغاز را بیابد، بخش قابل توجهی از راه را پیموده است. انسان هرچه زودتر آغاز کند، زودتر به هدف می‌رسد. به فرمایش امام علی علیه السلام، هر که بخواهد می‌تواند.^{۳۲}

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، فهم و اقرار اُلوهیت و یگانگی خدا و التزام عملی به آن را، نقطه آغازین بندگی معرفی کردند و فرمودند:

۳۰. ن. کد تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۴۱.

۳۱. مکارم الاخلاق، ص ۱۳.

۳۲. ن. کد نهج البلاغه، ص ۵۴۴.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، تَفْلِحُوا. ۳۳

یعنی ای مردم، بگوئید: لا اله الا الله تا رستگار شوید.

انجام واجبات و ترک محرمات، التزام عملی به کلمه توحید^{۳۴} بهترین نقطه برای آغاز بندگی است. گناه نقطه شروع را تاریک کرده و حرکت را به تأخیر می‌اندازد. شیطان، تلاش می‌کند تا آغاز کار نیک را تلخ و سخت کند. انسان، با هر گذشته‌ای، می‌تواند آینده خوبی داشته باشد.^{۳۵} رسول خدا صلی الله علیه و آله تاریک‌ترین افراد را به آغاز این مسیر، تشویق کردند.^{۳۶} انسان پس از برنامه‌ریزی، نیازمند دانستن نقطه آغاز بندگی است. اگر او نقطه خوبی را برای آغاز برنگزیند، متوقف شده، نمی‌رسد یا دیر می‌رسد.

۴. حرکت در راه بندگی

کسی با ایستایی به هدف نمی‌رسد. نشانه و محصول حرکت، تغییر است؛ تغییر در گفتار، رفتار، اندیشه و نوع نگاه به زندگی. بیشتر تلاش انسان‌ها صرف مقدمات حرکت می‌شود و بسیاری از مردم وقتشان به پایان می‌رسد بدون اینکه حرکتی کرده باشند.^{۳۷} علم، یکی از مقدمات حرکت است. بخشی از زمان باید صرف علم و بخشی از آن صرف عمل شود. برخی، تمام عمر را مشغول آموختن هستند و دانش‌آموزی، فرصت عمل به دانش و حرکت را از آن‌ها گرفته، در حالی که ارزش علم به عمل است. علم اگر تبدیل به عمل نشود، حرکت نیست؛ بلکه ایستایی است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

إِنَّ الْعَالِمَ مَنْ يَعْمَلُ بِالْعِلْمِ. ۳۸

عالم واقعی، کسی است که به علمش عمل کند.

اگر عالم به علم خود عمل نکند، گمراه شده و جامعه را به گمراهی می‌کشاند.^{۳۹} عمل، مقوم ایمان است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«ایمان یعنی انسان با قلب، خدا را بشناسد، با زبان به الوهیت او اقرار کند و با تمام توان به دستورات او عمل نماید.»^{۴۰}

۳۳. الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۱۶۸.

۳۴. ن. ک: الکافی، ج ۳، ص ۸۵؛ تحف العقول، ص ۴۲۲.

۳۵. ن. ک: زمر، ۵۳.

۳۶. ن. ک: جامع الاخبار، ص ۸۸.

۳۷. ن. ک: هود، ۱۷.

۳۸. اعلام الدین، ص ۴۲۶.

۳۹. ن. ک: کتاب سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۷۱۸.

۴۰. الجعفریات، ص ۲۳۰.

بندگی با پذیرش الوهیت و حرکت در مسیر اراده خداوند آغاز شده، با عمل به دستورات او ادامه یافته و به سوی اطاعت کامل از خداوند^{۴۱} در همه ابعاد زندگی پیش رفته و به ملاقات با خدا و کمال می انجامد. سالک در آغاز می تواند با گروهی از کسان اهل اندیشه و عمل همراه شود تا در صورت کاهش انگیزه و یا غفلت از توان آنها برای ادامه مسیر بهره ببرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را به حرکت جمعی دعوت و از فردگرایی و گوشه گیری نهی و فاعل آن را لعن کردند.^{۴۲} ایشان فرمودند:

يَاكُمُ وَالشُّعَابَ وَ عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَ الْعَامَّةِ.^{۴۳}

از گوشه گیری بپرهیزید و با جامعه همراه شوید.

گوشه گیری، از آگاهی ها، توانمندی ها و آثار وجودی انسان کاسته و انسجام اجتماع را از بین می برد. این رفتار انسان را در ابعاد فردی و اجتماعی آسیب پذیر نموده و به ایستایی می کشاند. پیمودن راه در آغاز همراه با سختی و تلخ کامی است؛ اما به تدریج، توان انسان افزایش یافته و با ظهور نتایج، کام انسان شیرین و رهروی آسان می شود. انسان پس از یافتن نقطه آغازین، باید در مسیر بندگی به حرکت درآید. بسیاری خود را متحرک می دانند در حالی که ایستایند. رهرو کسی است که حرکت او همراه با نتیجه باشد.

۵. پایداری در بندگی

اگر سالک پیوسته و در یک جهت حرکت کند، به هدف نزدیک می شود. برخی همواره در حال تغییر مسیر هستند. گسستگی در حرکت، تلاش انسان را تباه کرده و از بزرگ ترین موانع رشد است. خدای متعال، پایداری را شرط نتیجه گیری قرار داده و می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ.^{۴۴}

کسانی که به خدا ایمان آوردند و استقامت کردند، رحمت خداوند بر آنها نازل می شود.

رمز موفقیت پیامبر صلی الله علیه و آله، ایمان به خداوند و استقامت در بندگی بود. ایشان در راه خدا چنان خود را به سختی می انداخت که وحی آمد:

۴۱. ن. ک: غرر الحکم، ص ۴۶۹.

۴۲. ن. ک: الاصول الستة عشر، ص ۱۴۴.

۴۳. المجازات النبویه، ص ۳۱۴.

۴۴. فصلت، ۳۰.

ای پیامبر، ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که خود را به مشقت اندازی.^{۴۵}
رسول اکرم صلی الله علیه و آله مردم را به پایداری در بندگی دعوت و از تباه کردن اعمالشان نهی می کردند.^{۴۶} ایشان فرمودند:

مداومت در انجام اعمال، حتی اگر عمل، کم باشد، مایه رضایت خدا و اصلاح عاقبت است.^{۴۷}

گناه، رونده راه را از حرکت بازداشته و او را دل بسته مادیات می کند. معصیت خداوند پایداری انسان را کاهش داده و اراده او را سست می گرداند.

بندگی، بدون شناخت معبود ممکن نیست. پس از شناخت، باید مسیر را یافت و با برنامه‌ای جامع از نقطه آغازین بندگی، حرکت را شروع کرد. پایداری در بندگی، نتایج آن را آشکار می کند و سستی، موجب تباه شدن زحمات‌ها می گردد.

ب: نتایج بندگی

نتایج بندگی، مترتب بر حرکت در مسیر اراده خداوند می باشد. او تضمین کننده نتایج بندگی است.^{۴۸} بعضی از این نتایج، محسوس و برخی به دلایلی، نامحسوس است. بی نتیجه بودن، نشان گر حرکت اشتباه و یا ایستایی است. نتایج و آثار بندگی، قابل شمارش نیست؛ اما کلیاتی از آن، قابل ذکر است. از بین رفتن وابستگی‌ها، طهارت وجودی، نزدیک شدن به خداوند، افزایش دریافت‌ها، شکوفایی و آمادگی برای اصلاح جامعه، برخی از این نتایج است.

۱. از بین رفتن وابستگی‌ها

بزرگترین مانع حرکت به سوی خدا، وابستگی به دنیاست. پیامبر صلی الله علیه و آله، وابستگی به دنیا را منشأ همه خطاها می دانند.^{۴۹} گستردگی چشم فریب دنیا، چشمان دنیابین را مسحور خود کرده و دنیا را در نظر گروهی، بزرگ نموده است. انسان با حرکت در مسیر بندگی، گوشه‌ای از بزرگی خداوند را درک می کند و غیر خدا در نظرش حقیر گشته^{۵۰} و از آن جدا می شود.

۴۵. طه، ۱ - ۲.

۴۶. ن. کة الامالی للصدوق، ص ۶۰۷.

۴۷. الکافی، ج ۱۵، ص ۲۳.

۴۸. ن. کة فصلت، ۳۰.

۴۹. ن. کة مصباح الشریعه، ص ۱۳۸.

۵۰. ن. کة التمهیص، ص ۷۱.

از بین رفتن وابستگی‌ها انسان را به کوهی استوار تبدیل می‌نماید که هر تندبادی را درهم می‌شکند.^{۵۱} هیچ چیزی نمی‌تواند انسان آزاد را از حرکت باز دارد. مشرکان در رویارویی با رسول خدا درمانده شده بودند. نه تهدید، آن حضرت را متوقف می‌کرد و نه تطمیع. پیامبر در پاسخ به مشرکان فرمود:

لَوْ وَصَعُوا الشَّمْسَ فِي يَمِينِي وَالْقَمَرَ فِي يَسَارِي مَا أَرَدْتُهُ.^{۵۲}

اگر خورشید را در دست راستم و ماه را در دست چپم قرار دهند، آن را نمی‌خواهم و از دعوت خویش دست برنمی‌دارم.

عبادت، وابستگی انسان به غیر خدا را از بین می‌برد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله به هیچ چیز غیر از خدا وابسته نبود. هر چه وابستگی انسان به غیر خدا کمتر شود به خدا نزدیکتر می‌گردد.

۲. طهارت و جودی

وابستگی‌های مادی، انسان را در کام گناه فرو می‌برد. مداومت بر بندگی، وابستگی انسان به غیر خدا را کاهش می‌دهد. با از بین رفتن وابستگی‌ها، تمایل انسان به گناه از بین رفته و ترک گناه، آسان می‌گردد. قرآن کریم می‌فرماید:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ.^{۵۳}

خداوند سرپرست مؤمنان است و آنها را از تاریکی‌ها به سوی نور می‌برد.

ایمان به خدا و حرکت در راه بندگی، انسان را تحت ولایت خداوند قرار داده، به سوی نور و طهارت و جودی پیش می‌برد. رسول خدا و اهل بیت آن حضرت علیهم السلام با ایمان به خدا و پایداری در بندگی به بالاترین درجه انقطاع رسیدند و خداوند، ایشان را از هر پلیدی دور نموده و به بالاترین درجه از پاکی رساند و فرمود:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا.^{۵۴}

خداوند اراده کرده، شما را از هر پلیدی دور نماید و به بالاترین درجه از پاکی برساند.

۵۱. ن. ک: الکافی، ج ۳، ص ۶۱۱.

۵۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۲۸.

۵۳. بقره، ۲۵۷.

۵۴. احزاب، ۳۳.

۳. نزدیک شدن به خداوند

خداوند، عالم را هدفمند آفریده^{۵۵} و تمام موجودات در تحقق این هدف، نقش دارند اما نقش همگان یکسان نیست. انسان پررنگ‌ترین موجود هستی است. خداوند کائنات را برای انسان و انسان را برای خود آفریده؛^{۵۶} از این رو انسان بیش از همه موجودات می‌تواند به خداوند نزدیک شود. پروردگار جهان، راه رسیدن به خود را برای همگان گشوده است. قرآن کریم می‌فرماید:

مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ
أَحَدًا.^{۵۷}

یعنی هر که می‌خواهد پروردگارش را ملاقات کند، باید عمل صالح انجام دهد و در عبادت، هیچ کس را با او شریک ننماید.

پیامبر صلی الله علیه و آله، با مداومت بر بندگی و رسیدن به مقام توحید، آماده ملاقات با خدا شد و به بالاترین جایگاه دست یافت که قرآن کریم می‌فرماید:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى.^{۵۸}

سپس نزدیک و نزدیکتر شد تا به اندازه دو کمان یا نزدیکتر.

عبادت از فاصله انسان با خداوند کاسته و انسان را به او نزدیک می‌کند.

۴. افزایش دریافتها

همه اشیا عالم، پیام برای هدایت به سوی خدا دارند.^{۵۹} حضور غیر خدا در قلب، مانع دریافت پیام‌های اوست. عبادت، غیر خدا را از قلب زدوده و باعث افزایش دریافتها می‌گردد. هر چه دریافتها بیشتر باشد، آثار وجودی و زمینه رشد بیشتر است.

انسان هر چه به خدا نزدیک‌تر شود ظرفش، بزرگ‌تر و دریافت‌هایش، بیشتر می‌شود.^{۶۰} رسول خدا صلی الله علیه و آله، با عبور از تمام مراتب هستی و نزدیک‌شدن به خدا بالاترین ظرف وجودی را فراهم کرده و قرآن، بالاترین معرفت ممکن^{۶۱} را دریافت کرد.^{۶۲}

۵۵. ن. کذ انبیاء، ۱۶.

۵۶. ن. کذ مشارق انوار البقین، ص ۲۸۳.

۵۷. کشف، ۱۱۰.

۵۸. نجم، ۸.

۵۹. ن. کذ الامالی للصدوق، ص ۵۰۹.

۶۰. ن. کذ رعد، ۱۷.

۶۱. ن. کذ التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، ص ۱۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳.

۶۲. ن. کذ صحیفة الامام الرضا علیه السلام، ص ۵۹؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵.

گسترش بندگی در تمام ابعاد زندگی، انسان را در معرض بارش رحمت قرار می‌دهد. هیچ‌یک از لحظه‌های زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله خالی از بندگی نبود؛ لذا دریافت‌های ایشان قابل شمارش نیست. امام صادق علیه السلام در تبیین جایگاه و گستره دریافت‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

مَا أَعْطَى اللَّهُ نَبِيًّا شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ أَعْطَاهُ مُحَمَّدًا.^{۶۳}

خداوند به هیچ‌یک از پیامبران چیزی نداد، مگر این‌که آن را به محمد صلی الله علیه و آله نیز عطا نمود.

خود پیامبر، گوشه‌ای از دریافت‌های اختصاصی خویش را این گونه بیان می‌کنند:

أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي؛ جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا وَ أُحِلَّ لِي الْمَغْنَمُ وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلَامِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ.^{۶۴}

خداوند پنج چیز را به من عطا کرده که به کسی قبل از من، ن داده است؛ زمین را برایم سجده‌گاه و مایه طهارت قرار داده؛ استفاده از غنیمت را برای من حلال نموده؛ مرا با رعب، یاری کرده؛ قدرت گفتن سخنان جامع و پر محتوا و توان شفاعت به من عطا نموده است.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله با رسیدن به بالاترین مراتب بندگی و نزدیک شدن به خداوند، بیشترین میزان دریافت‌ها را داشت.

۵. شکوفایی همه ابعاد وجودی

انسان حرکت خود را از کرانه‌های نیستی آغاز نموده^{۶۵} و خداوند توانایی رسیدن به بالاترین مراتب هستی را در وجودش نهاده است. آدمی در عالم حجاب رها شده تا با پرده‌برداری از حقایق، فاصله خود را با نور، کم کند و وجودش را بارور نماید.^{۶۶}

۶۳. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۸۲.

۶۴. الامالی للصدوق، ص ۲۱۶.

۶۵. ن. کتبه مریم، ۶۷.

۶۶. ن. کتبه بقره، ۱۸۶.

انسان، دو گونه تولّد دارد؛ تولّد مادی و تولّد معنوی.^{۶۷} تولّد مادی، زمان ورود به عالم ماده و تولّد معنوی زمان ورود به عالم معناست. انسان با پایداری در بندگی و رشد معنویت، از قیود مادی رهیده، آماده ورود به عالم معنا شده و در معرض تولّدی دوباره قرار می‌گیرد.

نوع تعاملات رسول خدا صلی الله علیه و آله با خالق و مخلوق، دوستان و دشمنان، در اوج ضعف و قدرت ظاهری، در شادی و غم و در لحظه‌لحظه زندگی، نشان‌گر گستره‌توانایی‌های وجودی و اوج شکوفایی ایشان است.

پیامبر به قدری به گفتگو با خداوند می‌ایستادند که پاهایشان متورّم می‌شد.^{۶۸} نه ضعف، آن حضرت را منفعل کرده و به عقب می‌راند و نه قدرت، باعث تجاوز ایشان از حدود الهی می‌شد. آن حضرت، در اوج ضعف، دست از دعوت، بر نداشتند^{۶۹} و در اوج قدرت، اهل مکّه را که عامل بیرون‌راندنشان از شهر و در اوج دشمنی بودند، بخشیدند. پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله به آن‌ها که خود را برای مرگی سخت آماده کرده بودند، با آرامش فرمود:

إِذْهَبُوا، فَانْتُمُ الطُّلُقَاءُ.^{۷۰}

همه شما آزادید و می‌توانید بروید.

عظمت اخلاقی پیامبر، ستایش خداوند را در پی داشت و فرمود:

إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ.^{۷۱}

تو اخلاقی بسیار شایسته داری.

رسول خدا، خوش‌سخن و گشاده‌رو بود. با فروتنی، به همگان سلام می‌کرد. گفتارش سنجیده و کامل بود. هیچ‌کس را از خود ناامید نمی‌کرد. اگر کسی از آن حضرت چیزی طلب می‌کرد، یا به خواسته‌اش می‌رسید و یا کلامی خوش از ایشان دریافت می‌نمود. سخت‌گیر نبود و هرگز به خاطر امور دنیوی خشم‌گین نمی‌شد، ولی وقتی پای حق در میان بود، چیزی در مقابل خشم ایشان تاب مقاومت نداشت تا این‌که حق را پیروز گرداند.^{۷۲}

۶۷. ن. کذ شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۱۷.

۶۸. ن. کذ مصباح الشریعه، ص ۱۷۰.

۶۹. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۲۸.

۷۰. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۶۱.

۷۱. قلم، ۴.

۷۲. ن. کذ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۳۱۶ - ۳۱۹.

انسان با عبادت، به بلوغ در انسانیت رسیده و کامل می‌شود. کامل شدن، فایدهٔ سلوک است نه غرض سلوک. هدف سلوک چیزی غیر از خداوند نیست. اگر کسی در جستجوی چیزی غیر از خداوند باشد، به کمال نمی‌رسد. انسان در سایهٔ بندگی، شکوفا می‌شود و با تداوم بندگی به اوج می‌رسد.

۶. آمادگی برای اصلاح جامعه

اصلاح جامعه، هدف خداوند از بعثت انبیاست. مصلح جامعه، پیامبران و حجج الهی‌اند.^{۷۳} اصلاح جامعه، انعکاس تغییری است که در اثر بندگی در وجود مصلح ایجاد شده و اکنون، دامنه‌اش به دیگران رسیده است. تغییری که در عصر جاهلیت رخ داد، انعکاس حرکت درونی رسول خدا صلی الله علیه و آله، به سوی خدا بود. آن حضرت، با حرکت خود، جامعه را به حرکت درآورد.

اصلاحات بیرونی باید ریشه در اصلاحات درونی داشته باشد وگرنه به نتیجه نخواهد رسید. کسی که خود را اصلاح نکرده، نمی‌تواند دیگران را اصلاح کند.^{۷۴} اگر کسی پیش از اصلاح نفس به اصلاح جامعه بپردازد، از خود بازمی‌ماند، خود را فاسد کرده و جامعه را به تباهی می‌کشانند.

مداومت بر بندگی، آثار وجودی را افزایش داده و انسان را آمادهٔ پذیرش نقش‌های پررنگ در نظام آفرینش می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله در اوج تنهایی^{۷۵} با شجاعت به مبارزه با ارکان کفر پرداخت.^{۷۶} اگر به فقر و تنهایی آن حضرت و به ضعف دوستان و قدرت دشمنان ایشان توجه شود، بزرگی کار آن حضرت، نمایان می‌گردد. امام صادق علیه السلام فرمود:

خداوند پیامبر را مکلف کرده بود که اگر گروهی را برای همراهی در جنگ

با دشمنان خدا پیدا نکرد، به تنهایی با همهٔ دشمنان وارد جنگ شود. او

هیچ کس را پیش و پس از پیامبر به چنین کاری مکلف نکرد.^{۷۷}

هرچه آمادگی انسان بیشتر باشد، لطف خدا بیشتر و تکالیف، دشوارتر می‌شود. برخورد به مانع، در طبیعت حرکت، نهفته است. کسی که نمی‌خواهد به مانع برخورد کند، نباید حرکت کند. اگر ارتباط مصلح با خدا ضعیف باشد، با برخورد به اولین مانع از پای درآمده و از درون متلاشی می‌شود. رسول خدا

۷۳. ن. کذ تخریج الاحادیث و الآثار، ج ۱، ص ۲۱۳.

۷۴. ن. کذ عیون الحکم و المواضع، ص ۴۲۷.

۷۵. ن. کذ المحاسن، ج ۱، ص ۱۵۹.

۷۶. ن. کذ السیرة النبویة، ج ۱، ص ۲۰۴ - ۴۲۷.

۷۷. الکافی، ج ۱۵، ص ۶۲۶.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي طَوْلِ زَنْدِغَى بِأَمْوَاعِ زَيْدَى بَرْخُورِدْ كَرْدَنْدَ أَمَّا هَيْجِ بَيْكِ مِنْ أَيْنِ مَوَانِعِ، رُوحِ بَلَنْدِ
أَيْشَانِ رَا خُسْتَه نَكْرَدِ وَ أُنْ حَضْرَتِ رَا وَادَارِ بَه تَوْفَقِ نَمُودِ. يَعْقُوبَى مَى گوید:

قریش، تصمیم به قتل رسول خدا گرفت؛ اما زمانی که دیدند توان چنین کاری را ندارد، قراردادی نوشتند مبنی بر این که کسی حق خرید، فروش، ازدواج و معامله با بنی هاشم ندارد مگر این که محمد را به آن‌ها تحویل دهد. سپس رسول خدا و اطرافیانش را در شعب بنی هاشم محاصره کردند و سه سال تحت فشار شدید قرار دادند؛ اما نتوانستند آن‌ها را تسلیم کنند. در این ایام رسول خدا، ابوطالب و خدیجه، هرچه داشتند انفاق کردند به گونه‌ای که هیچ چیز برای آن‌ها باقی نماند و خود به حد فقر رسیدند.^{۷۸}

منشأ حرکت و ایستایی بسیاری از انسان‌ها عوامل بیرونی است. حرکت و سکون مصلح، باید تحت تأثیر عوامل درونی باشد. عبادت، با تطهیر درون، سبب رهایی از قیود مادی و معنوی شده و اثرپذیری مصلح را از بیرون، کاهش می‌دهد. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ برای تحقق اهداف خداوند در طول ده سال، هفتاد و چهار بار با شجاعت به مبارزه با دشمنان خدا پرداخت.^{۷۹} گفتار و رفتار ایشان دلالت بر اوج آمادگی و همت برای اصلاح جامعه دارد. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

جُمِعَ لَهُ الْحَدْرُ فِي أَرْبَعٍ؛ أَخَذَهُ بِالْحَسَنِ لِيُقْتَدَى بِهِ وَ تَرَكَهُ الْقَبِيحَ
لِيُنْتَهَى عَنْهُ وَ اجْتِهَادِهِ الرَّأْيَ فِي صَلَاحِ أُمَّتِهِ وَ الْقِيَامِ فِيمَا جُمِعَ لَهُمْ
مِنْ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.^{۸۰}

رسول خدا در چهار مورد با دقت و احتیاط رفتار می‌کردند؛ انجام کارهای نیک تا دیگران به ایشان تأسی کنند؛ ترک کارهای زشت تا دیگران نیز ترک کنند؛ تلاش در اصلاح امت خویش و اقدام به اموری که دربردارنده خیر دنیا و آخرت آنها باشد.

۷۸. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۱.

۷۹. ن. ک: المغازی، ج ۱، ص ۷.

۸۰. معانی الاخبار، ص ۸۳.

مصلح، در جریان اصلاح، بر سر دو یا چند راهی‌های زیادی قرار می‌گیرد که در یک طرف، منافع خود و در طرف دیگر منافع جامعه را می‌بیند. اگر مصلح، در سایهٔ بندگی، اصلاح نشده باشد برای رسیدن به منافع خود، جامعه را تباه می‌کند.

نتیجه

خداوند انسان را برای بندگی آفریده و راه رسیدن به خود را برای او گشوده است. عبادت، تنها راه رسیدن به خداوند و کامل شدن است. انسان برای عبادت باید معبود را بشناسد. خودشناسی و امام‌شناسی از لوازم شناخت خداوند است. هرچه شناخت عابد از معبود بیشتر باشد، عبادت، آسان‌تر و اثربخش‌تر است. عابد با یافتن مسیر بندگی، پیدا کردن نقطهٔ آغاز، برنامه‌ریزی برای حرکت در مسیر اراده خداوند و پایداری در بندگی، به بالاترین درجات دست می‌یابد. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز اینگونه بودند. عبادت، وابستگی انسان به غیر خدا را از بین می‌برد، قلب انسان را از غیر خدا تطهیر نموده و او را به خداوند نزدیک می‌نماید. با نزدیک شدن به خدا دریافت‌ها و توانمندی‌های انسان، افزایش یافته، به اوج شکوفایی می‌رسد. رسول اعظم، با نزدیک شدن به خداوند، بالاترین مرتبه از شکوفایی در همهٔ ابعاد وجودی را دریافتند. کسی که خود را اصلاح نکرده، توان اصلاح جامعه را ندارد. راهی جز بندگی برای اصلاح نفس وجود ندارد. عبادت، انسان را اصلاح کرده و آمادهٔ اصلاح جامعه می‌کند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، از تمام توان، برای گسترش بندگی و اصلاح جامعه استفاده کردند و با رفتار و گفتارشان، راه بندگی را به بندگان آموختند.

پیشنهاد‌های پژوهشی

۱. شیوهٔ بندگی و عوامل گرایش به آن با نگاهی به سیره و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله.
۲. موانع بندگی و عوامل گریز از آن با نگاهی به زمان و سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الاصول الستة عشر، جمعی از اصحاب و محدثان، تحقیق دار الحدیث، قم، دار الحدیث، اول؛ ۱۴۲۳ق.
۳. أعلام الدین فی صفات المؤمنین، حسن بن محمد دیلمی، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱۴۰۸ق.
۴. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم، دار الکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۷۱ق.
۵. الامالی، شیخ صدوق (محمد بن علی بن ابن بابویه)، تهران، کتابچی، ششم، ۱۳۷۶ش.
۶. الامالی، شیخ طوسی (محمد بن حسن) تحقیق مؤسسه بعثت، قم، دار الثقافة، اول، ۱۴۱۴ق.
۷. الامالی، شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان)، قم، کنگره شیخ مفید، اول؛ ۱۴۱۳ق.
۸. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، محمد بن حسن صفار، تحقیق محسن کوچه‌باغی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، دوم، ۱۴۰۴ق.
۹. تاج العروس من جواهر القاموس، سید محمد مرتضی حسینی زبیدی، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، اول، ۱۴۱۴ق.
۱۰. تاریخ الاسلام، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، دوم، ۱۴۱۳ق.
۱۱. تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوك)، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، بیروت، دار التراث، دوم، ۱۳۸۷ق.
۱۲. تاریخ الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، بیروت، دار صادر.
۱۳. تحف العقول، حسن بن علی ابن شعبه حرانی، قم، جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۴. تخریج الاحادیث و الآثار، زیعلی، تحقیق عبد الله بن عبد الرحمن، ریاض، دار ابن خزیمه، اول، ۱۴۱۴ق.
۱۵. تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران، المطبعة العلمیة، اول، ۱۳۸۰ق.
۱۶. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم، دار الکتب، سوم، ۱۴۰۴ق.
۱۷. التفسیر المنسوب الی الإمام العسکری علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، اول، ۱۴۰۹ق.
۱۸. تفسیر فرات الکوفی؛ فرات بن ابراهیم کوفی، تصحیح محمد کاظم، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۴۱۰ق.
۱۹. التمخیص، محمد بن بن همّام اسکافی، تحقیق مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، اول، ۱۴۰۴ق.
۲۰. التوحید، شیخ صدوق (محمد بن علی ابن بابویه)، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۳۹۸ق.
۲۱. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی (محمد بن حسن)، تحقیق حسن موسوی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.

۲۲. جامع الاخبار، محمد بن محمد شعیری، نجف، المطبعة الحیدریه، اول.
۲۳. الجغریات (الاشعئیات)، محمد بن محمد ابن اشعث، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، اول.
۲۴. الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، شیخ حرّ عاملی (محمد بن حسن) ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران، دهقان، سوم، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. روضة الواعظین، محمد بن احمد فتال نیشابوری، قم، رضی، اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. السیره النبویه، ابن هشام حمیری، بیروت، دار المعرفه.
۲۷. شرح اصول الکافی، ملا صدرا (محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگ، اول، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. الصحاح، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق احمد عبد الغفور عطّار، بیروت، دار العلم للملایین، اول، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. صحیفه الامام الرضا علیه السلام، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام، اول، ۱۴۰۶ ق.
۳۰. الطبقات الکبری، محمد بن سعد، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. علل الشرائع، شیخ صدوق (محمد بن علی ابن بابویه)، قم، داوری، اول، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، شیخ صدوق (محمد بن علی ابن بابویه)، تهران، جهان، اول، ۱۳۷۸ ق.
۳۳. عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد لیثی واسطی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، قم، دار الکتب الاسلامی، دوم، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۴۲۹ ق.
۳۶. العین، خلیل بن احمد فراهیدی، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، هجرت، دوم، ۱۴۱۰ ق.
۳۷. کتاب سلیم بن قیس الهمالی، سلیم بن قیس الهمالی، تحقیق محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی، اول، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، تحقیق احمد فارس، بیروت، دار الفکر، سوم، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. المجازات النبویه، محمد بن حسین شریف رضی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۴۲۲ ق.
۴۰. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق جلال الدین محدث ارموی، قم، دار الکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۷۱ ق.
۴۱. مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین علیه السلام، حافظ رجب بن محمد برسی، بیروت، اعلمی، اول، ۱۴۲۲ ق.
۴۲. مصباح الشریعه، بیروت، اعلمی، اول، ۱۴۰۰ ق.

۴۳. المصباح المنیر، احمد بن محمد فیومی، قم، دار الرضی، اول.
۴۴. معانی الاخبار، شیخ صدوق (محمد بن علی ابن بابویه)، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۴۰۳ق.
۴۵. معجم مقاییس اللغه، احمد بن فارس، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۴۰۴ق.
۴۶. المغازی، محمد بن عمر واقدی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، اعلمی، سوم، ۱۴۰۹ق.
۴۷. مکارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم، شریف رضی، چهارم، ۱۴۱۲ق.
۴۸. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق (محمد بن علی ابن بابویه)، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۱۳ق.
۴۹. نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، اول، ۱۴۱۴ق.
۵۰. الوافی، فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین علیه السلام، اول، ۱۴۰۶ق.

شناخت، گونه‌ها و ویژگی‌های نگاهشده علمی - اختصاصی ویژه دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث

محمد مهدی احسانی فر^۱

چکیده

نگاشته علمی - اختصاصی یکی از انواع سه‌گانه نوشتارهای علمی است. شناخت این نوع از نگاهشده و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن نسبت به دو گونه دیگر، راه را برای متنوع‌نگاری و بهره‌گیری بهتر از فرصت باز می‌کند. نوشتارهای علمی - اختصاصی، قالب‌های گوناگونی را پذیرا بوده، حجم‌های متفاوت و مطالب مفصل و خلاصه را می‌پذیرد. این گونه نیست که پژوهشگران، همواره فرصتی بسیار یا تحلیلی طولانی داشته باشند. گاهی زمان، کوتاه و نکته، کوچک و ولی قابل توجه است. اگر نویسنده با قالب‌های نگارش علمی در نوع اختصاصی، آشنا باشد، قدرت مانور بیشتری داشته و آسان‌تر و زودتر می‌تواند مطلوب خویش را به مخاطب، برساند. مقاله حاضر درصدد است با معرفی نگاهشده علمی - اختصاصی، گونه‌ها و ویژگی‌های آن را بشناساند. گویا نوشتار حاضر، نخستین محصول بررسی میدانی جامعی درباره این رده از نگاهشده‌هاست که در قالب مقاله، ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی

انواع مقالات علمی، قالب‌های نگاهشده علمی، تنوع در نوشتار، علوم قرآن و حدیث، علوم پشتیبان.

درآمد

نشر معانی قرآن کریم و حدیث اهل بیت علیهم السلام نیازمند دانش‌پیش‌نهاده‌هایی است. یکی از این نهادها پیشینی، روش‌های پردازش یا قالب‌های نشر علمی است. در هر بازه‌ای از تاریخ، گونه‌ای از نشر، رواج داشته و مخاطبان با آن انس بیشتری داشتند. زمانی، آمالی‌گویی پررونق بود و دوره‌ای،

۱. ehsanyfar@gmail.com

جامع‌نگاری؛ گاهی چهل‌حدیث‌نگاری رواج داشت و دورانی، موضوعی‌نویسی یا تکنگاری. امروزه نیز متناسب با امکانات و توانمندی‌های پژوهش‌گران و نویسندگان و سلیقه و نیاز مخاطبان، قالب‌هایی برای نشر دانش‌ها و معانی قرآن و حدیث، رواج یافته است. مقاله‌نویسی یکی از قالب‌هاست.

مقاله، قالبی است که با بهره‌گیری از آن می‌توان موضوعاتی کوچک یا کم‌گستره را پردازش کرد. این روش برای دوره‌ کنونی که بسیاری از مطالب برای مخاطبان خاص، روشن بوده و نیازمند تبیین نیست، کارگشاست. کارشناسان مخاطب مقالات علمی در روزگار کنونی، پس از گذراندن دوره‌های آموزشی مختلف، بسیاری از مبادی و مبانی دانش‌ها و بخش قابل توجهی از قواعد دانش محور تخصص خویش را در اختیار دارند. بسیاری از این افراد تنها به پرکردن خلأها و پرداختن به نکاتی با گستره اندک نیاز دارند. از این رو مقاله، مهم‌ترین مخاطب خود را کارشناسان و یا دست‌کم، آشنایان با رشته‌ای خاص از دانش‌ها می‌داند.

مقاله علمی - اختصاصی گونه‌ای از مقالات علمی است که مخاطبی خاص دارد. این نوع از مقاله، ابعاد، قالب‌ها و ویژگی‌هایی می‌پذیرد که شناخت آن، راه بهره‌مندی درخور از فرصت‌ها و داشته‌ها را باز می‌کند. پژوهشگران در طول کار تحقیقی خویش با نکات بسیاری برخورد می‌کنند که شایستگی پردازش و عرضه دارد. همیشه زمینه برای پرداخت مفصل یک نکته فراهم نیست. گاهی تنگی زمان این اجازه را نداده و گاهی، نکته، ظرفی بزرگ برای پردازش ندارد. در این صورت، به‌کارگیری قالب‌های کوتاه‌نگار، میدان را برای بهره‌مندی مخاطبان از یافته‌های پژوهشگران باز می‌کند. چه بسیار نوبافته‌هایی که به علت کوتاهی زمان و ظرف محدود، زمینه بروز نیافتند و با دفن یابندگان خود به فراموشی سپرده شدند. نوشتار حاضر، درصدد پاسخگویی به این پرسش است که «نگاشته علمی - اختصاصی» چیست؟ این نوشتار چه تفاوتی با نوشتارهای علمی - عمومی و علمی - تخصصی دارد؟ آیا امکان متنوع‌نگاری در این روش از نوشتار وجود دارد یا نه؟ چگونه؟ ویژگی‌های یک نگاشته علمی - اختصاصی کدام است؟ پاسخ به این پرسش‌ها هدف مقاله حاضر را می‌سازد. در حقیقت، هدف این مقاله، آشناکردن مخاطب با ماهیت، قالب‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی - اختصاصی است.

برای نگارش مقاله حاضر، این مراحل پیموده شده است: نخست حدود ۱۵ معیار که می‌توانست در قوت مقاله علمی اثرگذار باشد، مورد شناسایی قرار گرفت که نوشتار حاضر به دو معیار «قالب نگارش برپایه مأموریت» و «کمیت نگاشته» می‌پردازد. سپس بیش از ۳۰۰۰ نگاشته قرآنی و حدیثی به‌صورت میدانی مطالعه شد. آنگاه ویژگی‌های مشترک و متفاوت این ۳۰۰۰ مقاله، استخراج و فهرست شد. سپس بیش از ۲۰۰ کتاب و مقاله که به‌صورت مستقل یا نامستقل، موضوع «مقاله‌نویسی» را مطرح کرده بودند،

مورد مطالعه قرار گرفت. محصول این مطالعه، استخراج گونه‌ها، ویژگی‌ها و نکات بسیار دیگری درباره مقاله‌نویسی، به‌ویژه مقاله‌نویسی علمی بود. پس از آن نتایج این دو محور مطالعاتی با یکدیگر تطبیق داده شد. آنگاه مقاله حاضر با بهره‌گیری از نتایج پژوهش یادشده به نگارش درآمد. بنابراین مقاله کنونی، محصول پژوهشی میدانی با مأموریت شناسایی گونه‌ها و ویژگی‌های نگارش قرآنی و حدیثی در فضای دو زبان فارسی و عربی است که اکنون بخشی از آن متناسب با مقالات علمی - اختصاصی، ارائه می‌شود. پیش از این، نگاشته‌ای که با بررسی‌های میدانی به گردآوری جامع گونه‌ها و ماهیت‌شناسی نگاشته علمی - اختصاصی پردازده دیده نشد. نوشتارهای دیگر یا بررسی‌هایی بسیار کوتاه داشته و این حجم از نمونه‌ها را مطالعه نکرده‌اند و یا به‌صورت نظری به بخشی از این موضوع پرداخته‌اند.^۲ با بهره‌گیری از این مقاله می‌توان مجلات را دسته‌بندی و هر یک را بر پایه مأموریت تعریف‌شده، بررسی کرد. نویسنده، پیشتر در مقاله «بازشناسی، گونه‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی - اطلاع‌رسانی در حوزه قرآن و حدیث» را به عنوان بخش دیگری از دستاورد پژوهشی خویش در شماره نخست فصلنامه علمی - اطلاع‌رسانی علوم و معارف قرآن و حدیث، منتشر کرده بود. نوشتار حاضر در سه بخش، ابتدا ماهیت مقاله علمی - اختصاصی را شناسایی کرده و سپس گونه‌ها و ویژگی‌های آن را معرفی می‌کند. بخش «الف» و «ج» نوشتار حاضر به همراه عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، درآمد، نتیجه‌گیری، پیشنهادها و پژوهشی و پیوست‌ها، جدید بوده و بخش «ب» با تفاوت‌هایی اندک، برداشتی از مقاله پیشین است. در مقاله کنونی، مصطلحات و تعابیری همچون «جزیی»، «نوآوری»، «قابل توجه» و ... به کار رفته که هر یک دارای معنایی علمی و منضبط است؛ اما تلاش این نوشتار برای گزیده‌نگاری، مانع از تعریف همه مصطلحات شده است.

الف) شناخت مقاله علمی - اختصاصی

سامانه جامع رسانه‌های کشور وابسته به معاونت مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مجلات علمی را به سه گروه علمی - تخصصی، علمی - اختصاصی و علمی - عمومی دسته‌بندی کرده است. شناخت این دسته‌بندی با قیود و تفصیلاتش به مجلات کمک می‌کند تا راه خویش را روشن‌تر دیده و بهتر ببینند.

۲. به عنوان نمونه، دکتر مهرداد جلالیان در مقالات متعدد و وبسایت خود و دکتر یزدان منصوریان در کتاب‌ها و مقالات مختلفی که به برخی از آنها در کتابنامه اشاره شده، مطالب سودمندی آورده‌اند. همچنین سید حامد صدر در مقاله «بررسی و بیان انواع مقالات و مطالب قابل چاپ در یک نشریه علمی» و معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه در جزوه «قوانین و مقررات مجلات علمی» نکاتی در این زمینه نوشته‌اند.

۱. مقاله علمی

مطالعات انجام شده در نمونه‌های ۳۰۰۰ گانه نشان داد که مقاله، نوشتاری با ۷۰۰ واژه تا ۲۴۵۰۰ واژه است که درباره موضوعی مشخص و با محدوده‌ای روشن به ارائه دیدگاه‌ها و یافته‌های نویسنده یا دیگران در چارچوبی منسجم می‌پردازد. در این تعریف، قیدهایی نیازمند توضیح، وجود دارد.

«مقاله» همواره مکتوب یا نوشتاری است. بین نوشتار کاغذی با نوشتار الکترونیک تفاوتی وجود ندارد. نوشتار در برابر گفتار است. گفتار، سخنی است که از دهان کسی خارج شده و به صورت زنده یا ضبط شده به مخاطب می‌رسد؛ خواه منظم و منسجم باشد یا نباشد. در برابر، نوشتار، چیزی است که کسی با قلم، اعم از قلم دستی یا الکترونیک می‌نگارد. بین این دو مفهوم، نگاهتهایی است که محصول نگارش گفته‌هاست. این نگاهتهای نه نوشتار یا مقاله‌اند و نه گفتار یا سخن. این گروه از مفاهیم در برخی از ویژگی‌ها و احکام، همانند نوشتار و در برخی، همانند گفتاراند؛ مثلاً از جهت نظم الفاظ، نوشتاری‌اند و از حیث شیوه ارائه محتوا، گفتاری هستند.

کوتاهی مقاله آن را در برابر کتاب قرار می‌دهد. کتاب، نوشتاری است با بیش از ۲۴۵۰۰ کلمه. البته «کتاب کودک» قاعده‌ای ویژه خود دارد. بر اساس تعاریف رایج، می‌توان نوشتارهایی با بیش از ۱۷۰۰۰ واژه را «کتابچه» نامید. تعیین تعداد واژگان به معنی وجود محدودیت ریاضی نیست بلکه نشان‌دهنده حدود کمیت در نوشتارهاست. در یک کتاب، می‌توان به موضوعات مختلفی پرداخت و در بخشی از آن گفته‌ها را نیز قلمی کرد. کوتاهی مقاله، چاپ آن را محدود به مجلات می‌کند. هرچند می‌توان یک مقاله را در قالب کتاب منتشر کرد؛ ولی معمولاً مقالات در کنار یکدیگر و در قالب مجلات و یا کتاب‌های ویژه منتشر می‌شوند. دایره موضوعی مقاله، کوچک‌تر از کتاب بوده و ساختار آن با کتاب، متفاوت است.

«مشخص بودن» موضوع مقاله به معنی آن است که نویسنده، نمی‌تواند از روش شاخه‌به‌شاخه، استفاده کند. بایسته است که مقاله، درباره موضوعی مشخص صحبت کند؛ نه اینکه از موضوعی به موضوع دیگر رفته و به اندک مناسبتی، راه را برای ورود به موضوعات دیگر، باز ببیند. نویسنده مقاله، تنها درباره یک موضوع سخن می‌گوید و اگر پرداختن به آن نیازمند اظهار نظر درباره موضوعی دیگر باشد، این نظر در قالب مقدمه یا دیدگاه مفروض و یا نکته ارجاعی مورد اشاره قرار می‌گیرد؛ تازه، همین هم در جایی است که مخاطب اهل آن رشته، پرداختن به موضوع دیگر را ضروری بدانند. در غیر این صورت، مقاله برپایه دیدگاه پیش‌نهاده مفروض، نگاهته می‌شود.

«روشن بودن محدوده» نگارش به معنی این است که نویسنده، آغاز و انجام موضوع را تعیین می‌کند. او نمی‌تواند یک موضوع را از مقدمات پیدایش، آغاز کرده و تا معاد به بحث بگذارد. در یک مقاله تنها از

گستره‌ای بسته، سخن گفته می‌شود نه گستره‌ای باز. از این رو برخی از نویسندگان ترجیح می‌دهند تا در آغاز مقاله، یادآوری کنند که درباره چه چیزهایی سخن نخواهند گفت.

«دیدگاه» به معنی نظری است که بر پایه مستندات و تحلیل، به سرانجام رسیده و نویسنده، دست کم برخی از مستندات آن را به همراه چگونگی رسیدن از این مستندات به دیدگاه، ذکر می‌کند. تحلیل مستندات، می‌تواند مقاله را به نکته‌ای نو یا پردازشی جدید، رسانده و یا به تثبیت پردازش‌های پیشین کمک کند. در برابر، مفهوم «یافته» قرار دارد. یافته‌ها، امور مکشوف هستند؛ اموری که تاکنون از دید دیگران پنهان بوده و برای نخستین بار در یک نوشتار، مورد توجه قرار گرفته‌اند. پنهان بودن امور مکشوف، امری نسبی است. اگر گزاره‌ای از دید متخصصان یک دانش، پنهان باشد، بهره‌گیری از آن و ارائه برای اهالی دانش، یک نوآوری محسوب می‌شود. ممکن است مقاله‌ای به عرضه دیدگاه یا یافته‌های خود نویسنده بپردازد و یا نویسنده ترجیح دهد که دیدگاه یا یافته‌های دیگران را مطرح کند.

«چارچوب منسجم» به معنی دسته‌بندی درختی و فهرستی است. از بایستگی‌های مقاله، روشن بودن رابطه اجزای آن با یکدیگر است. از آنجا که مقاله می‌خواهد در حجمی محدود و زمانی کوتاه، موضوعی را برای خواننده روشن کند، باید بتواند با دسته‌بندی منطقی و منسجم، مطالب مورد نظر را در کمترین زمان ممکن و بهترین شکل به مخاطب منتقل نماید. برای این منظور، ضروری است تا مقالات از دو روش درختی و فهرستی برای دسته‌بندی بهره‌گیرند. در غیر این صورت، چه بسا مخاطب، مجبور شود بارها به صفحات پیشین مقاله رجوع کند تا به یاد بیاورد که این مطلب، زیرمجموعه کجاست.

«مقاله علمی» در برابر نوشتار غیر علمی قرار دارد. نوشتارهای غیر علمی شامل ادبی، خبری، فکاهی و ... است. ویژگی نوشتار علمی آن است که با بهره‌گیری از مستندات، به تحلیل رسیده و مجموعه مستندات و تحلیل را یکجا ذکر کرده و برای بازه‌ای بلند می‌توان از آن بهره برد. نوشتار علمی به ارائه قاعده پرداخته و یا مصادیق یک قاعده را روشن می‌سازد. در برابر، مثلاً نوشتار خبری در نهایت به ارائه چند مستند و سپس تحلیل آن می‌پردازد؛ اما سخنی از قاعده، نگفته و بهره‌ای بلندمدت ندارد. بهره بلندمدت نوشتار علمی به دلیل قاعده‌محور بودن آن است.

۲. مقاله اختصاصی

مقاله اختصاصی در برابر مقاله عمومی و مقاله تخصصی قرار دارد. قید «اختصاصی» نشان‌دهنده زمینه یا رشته خاص موضوعی برای نگاشته‌هاست. مقالات عمومی، کاربردی همگانی دارد؛ در برابر، مقالات اختصاصی، برای مخاطبان خاص که در زمینه‌ای ویژه از دانش، فعالیت می‌کنند، دارای کاربری است. میزان عمومی یا اختصاصی بودن نوشتارها، نسبی است. گاهی نگاشته‌ای، فضای عمومی داشته

ولی مشتمل بر مطالب اختصاصی هم هست. عکس این شکل نیز امکان دارد. زمینه‌های اختصاصی نگارش، متناسب با رشته‌های علمی موجود در یک کشور معنا می‌یابد؛ مثلاً اگر در جایی، عقاید و زبان-شناسی از یک سینخ محسوب شود، ممکن است مجله‌ای با همین زمینه، منتشر گردد. در این صورت می‌توان انتظار داشت که در این مجله، نوشتارهایی دربارهٔ مکاتب عقیدتی بشری در کنار نگاشته‌هایی با موضوع شناخت زبان، دیده شود. بر اساس تعریف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مجلهٔ عمومی «نشریه‌ای است که مخاطبان آن عموم جامعه یا قشرهای سنی، جنسیتی، جغرافیایی، شغلی و ... هستند و در زمینه‌های موضوعی متعدّد منتشر می‌شود.» در برابر، مجلهٔ اختصاصی، «نشریه‌ای است که مخاطبان آن متخصصان و یا علاقه‌مندان آن موضوع هستند و صرفاً در یک زمینه و یک موضوع خاص منتشر می‌شود.» همچنین مجلهٔ تخصصی «نشریه‌ای است که مخاطبان آن فقط متخصصان آن موضوع هستند. صاحبان امتیاز این نشریات، دانشگاه‌ها، مراکز پژوهشی، انجمن‌های علمی و یا اشخاص حقیقی با درجه دکترا (یا معادل آن) در موضوع درخواستی هستند.»^۳ در این تعاریف، مجلهٔ اختصاصی و تخصصی، از حیث صاحبان امتیاز با هم متفاوت‌اند. همچنین مخاطبان مجلهٔ تخصصی، تنها متخصصان و مخاطبان مجلهٔ اختصاصی، متخصصان و علاقه‌مندان شمرده شده که نوعی تفاوت در گسترهٔ مخاطبان به حساب می‌آید.

ب) گونه‌های نگاشتهٔ علمی - اختصاصی

دسته‌بندی نگاشته‌های علمی - اختصاصی از جنبه‌های گوناگونی امکان‌پذیر است. می‌توان این نوشتارها را از حیث حجم، مأموریت، داده‌ها، روش پردازش، مخاطب و ... دسته‌بندی کرد. مقالهٔ کنونی، «مأموریت» را به عنوان ملاک محوری برای دسته‌بندی این نگاشته‌ها قرار داده و هم‌زمان به معرفی حجم هر گونه بر اساس معیارهای رایج می‌پردازد. روشن است که هر مجله بر اساس ملاک‌های خود، کمینه و بیشینه‌ای از واژگان را برای مقالات در نظر گرفته و رعایت آن برای چاپ مقاله در آن مجله، الزامی و یا دست کم، ترجیحی است. در این مقاله از نگاشته‌های علمی - مروری و ... سخنی به میان نمی‌آید؛ زیرا این گونه‌ها برپایهٔ «داده» و «پردازش» تقسیم شده و در رتبهٔ علمی - پژوهشی قرار می‌گیرند. رتبهٔ علمی - پژوهشی از زیرمجموعه‌های نگاشتهٔ علمی - تخصصی است نه علمی - اختصاصی. از این رو تنها نگاشته‌هایی که عضوی از ردهٔ علمی - اختصاصی باشند بر پایهٔ «مأموریت» هر گونه از نوشتار، معرفی می‌شود.

۳. سامانهٔ جامع رسانه‌های کشور، e-rasaneh.ir

۱. ارائه یا دسته‌بندی یافته‌ها

برخی از نگاشته‌ها، مأموریت ارائه یا دسته‌بندی یافته‌های خود یا دیگران را بر عهده دارند. این نگاشته‌ها چه در قالب مقاله و چه در قالب‌های دیگر، برپایه تحقیقات مستند، ارائه می‌شوند. هشت‌گونه از نگاشته‌ها چنین مأموریتی دارند.

۱/۱. مقاله نکته‌نگاری

نگاشته‌ای است بسیار کوتاه^۴ درباره موضوع یا روش علمی بسیار جزئی و مشخص، با نتیجه‌گیری ملموس. مأموریت این نوع از نوشتار، ارائه گزاره‌های علمی نویافته و الگوهای تازه در سریع‌ترین زمان و به کوتاه‌ترین شکل است.

۲/۱. مقاله سفید

نگاشته‌ای است کوتاه^۵ با موضوعی جزئی، دارای نوآوری، روش، عناصر و نتیجه‌گیری مشخص. مأموریت این نوع از مقاله، تولید و نشر روش‌مند دانش برای مخاطبان تخصصی است. بیشتر مقالات علمی قرآنی و حدیثی، دارای چنین مأموریتی هستند. در حقیقت، نداشتن ویژگی گونه‌های دیگر نگاشته‌ها و داشتن ویژگی‌های یادشده، ماهیت مقاله سفید را می‌سازد.

۳/۱. مقاله فهرستی

نگاشته‌ای است کوتاه که به ارائه فهرستی درباره موضوعی مشخص یا از موضوعی مشخص می‌پردازد؛ مثلاً می‌توان کتاب‌شناسی‌های موضوعی را در این قالب ارائه کرد و یا به ارائه فهرست یک اثر دارای ویژگی خاص، پرداخت. مأموریت این نوع از نوشتار، عرضه سرآغازهای پی‌گیری علمی موضوع یا نتایج آن و یا ارائه تصویری مختصر از موضوع به مخاطب است.

۴/۱. مقاله دست‌نامه

مقاله‌ای است با حجم متوسط^۶ یا نسبتاً بلند^۷ درباره یک دانش یا شاخه‌ای از یک دانش که به ارائه همه اجزای آن پرداخته و درباره هر جزء، توضیحاتی شناساننده ارائه کرده و توسط افراد مسلط به آن دانش یا شاخه مربوط، نوشته می‌شود. مأموریت این نوع از مقاله، شناساندن دانش یا بخشی از آن به گروه‌های مختلف مخاطبان علمی، در زمانی کوتاه است؛ به گونه‌ای که هیچ‌یک از اجزای دانش یا بخش مورد نظر، ناگفته نماند. مقالات دانش‌نامه‌ای و دایرةالمعارفی، معمولاً با بهره‌گیری از روش دست‌نامه‌نگاری نوعی دیگر

۴. مثلاً بین ۷۰۰ تا ۲۱۰۰ واژه.

۵. مثلاً بین ۲۱۰۰ تا ۸۷۵۰ واژه.

۶. مثلاً بین ۸۷۵۰ تا ۱۷۵۰۰ واژه.

۷. مثلاً بین ۱۷۵۰۰ تا ۲۴۵۰۰ واژه.

از چنین نگاهشته‌ای را سامان می‌دهند که به علت بسیار جزیبی بودن موضوع، حجم آن کوتاه یا بسیار کوتاه است.

۵/۱. مقاله طرح علمی

نگاشته‌ای است کوتاه که به بیان راه کارهای علمی، کاربردی و روشن، برای پی‌گیری یا اجرای موضوعی مشخص پرداخته و توسط اساتید یا دانش‌پژوهان دارای تجربه مطالعاتی یا میدانی در موضوع مورد نظر، نوشته می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، موضوع‌سازی یا تبیین پیشنهادهای علمی برای پی‌گیری یا اجرای خود یا دیگران یا الگوگیری برای مشابه‌سازی است. مقاله نیازسنجی، نوعی مقاله طرح علمی به شمار می‌رود.

۶/۱. پوستر علمی

نگاشته‌ای است بسیار کوتاه و یا با واژگان اندک^۸ که فهرستی از یک پژوهش را به تصویر می‌کشد. این نگاهشته در قالب یک یا دو صفحه با دسته‌بندی تأثیرگذار بر ذهن یا جدول کشی و بهره‌مندی از بُردار و نمودار و اشکال هندسی، به صورت خلاصه، یک پژوهش یا گفتار را در یک تصویر ارائه می‌کند.

۷/۱. یادداشت آزاد

نگاشته‌ای است با واژگان اندک که بدون داشتن ساختار یک مقاله علمی، به ارائه نکته علمی می‌پردازد. این نگاهشته درصدد است یافته نویسنده را در کوتاه‌ترین زمان و به آسان‌ترین شکل، قلمی کرده و به مخاطب برساند. به عنوان نمونه، اساتید می‌توانند طرح درس خود را که دارای نوآوری باشد در قالب یادداشت آزاد، چاپ چاپ کنند.

۸/۱. سیر ارزیابی

مجموعه نقدهای ارزیابان بر یک نگاهشته علمی در مراحل مختلف، سیر ارزیابی را شکل می‌دهد. این نقدها، نگاهشته‌ای منظم و منسجم نیست؛ بلکه متناسب با نگاهشته، از حیث حجم یا روش و ... تغییر می‌کند. مأموریت این نقدها، کمک به نویسنده برای ارتقای نگاهشته است و مجله علمی - اختصاصی می‌تواند با اجازه نویسنده، همه یا بخشی از آن را با هدف آموزشی یا تمرینی منتشر کند.

۲. تمرین، آزمون و ارزیابی

برخی از نگاهشته‌ها مأموریت تمرینی دارند. این نگاهشته‌ها زمینه‌ای برای خودآزمایی نویسنده بوده و با اندکی تغییر، مطالب تمرینی در اختیار دیگران قرار می‌گیرد. گروهی دیگر از نگاهشته‌ها دارای مأموریت آزمونی هستند. اساتید و مراکز علمی با هدف سنجش آموزش یا پژوهش، در قالب‌هایی مشخص،

۸. مثلاً کمتر از ۷۰۰ واژه.

تحقیقاتی مکتوب را از فراگیران می‌خواهند. این تحقیقات، بعدها با کمترین تغییر، امکان تبدیل به مقاله را خواهد داشت. گروه سوم از این قبیل نگاشته‌ها با هدف دریافت دیدگاه‌ها و ارزیابی خود، منتشر می‌شود. در ادامه، پنج گونه دارای مأموریت تمرین، آزمون و ارزیابی، شناخته می‌شود.

۱/۲. مقاله تحقیق کلاسی

نگاشته‌ای است با حجم متوسط درباره موضوعی مشخص، دارای نتیجه و مرتبط با یکی از درس‌های دانش‌پژوه که زیر نظر استاد تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، تمرینی بوده و برای آشنایی بیشتر دانش‌پژوه با سرفصل‌های درس و ارائه تبیینی دل‌خواه از آن و تقویت مطالعه درباره آن و احراز کامیابی فعالیت علمی او در کلاس است. این مقاله برای چاپ در مجله علمی، نیازمند دربرداشتن معیارهای مقاله علمی و تلخیص یا تبدیل به دو مقاله کوتاه است.

۲/۲. مقاله پروژه پایانی

نگاشته‌ای است کوتاه درباره یکی از موضوعات مطرح در دروس که با موضوعی مشخص و زیر نظر استاد، توسط دانش‌پژوه، پس از مطالعات جامع، در پایان دوره تحصیلی پیش از تحصیلات تکمیلی نوشته می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، آزمونی بوده و تبیین و تقویت علمی یکی از زیرشاخه‌های درسی و احراز توان علمی دانش‌پژوه در پایان مسیر آموزشی را بر عهده دارد.

۳/۲. مقاله پایان‌نامه

پایان‌نامه، نگاشته‌ای است بلند^۹ که پس از مطالعه و بررسی‌های همه‌جانبه درباره موضوعی مشخص و مرتبط با رشته تحصیلی دانش‌پژوه، به صورت تفصیلی، زیر نظر اساتید، نوشته شده و دارای نتایج ملموس است. مأموریت این نوع از نوشتار، آزمونی بوده و همزمان، پیش‌بردن دانش در حوزه مورد نظر، ارائه نو یافته‌های دانش‌پژوه فارغ‌التحصیل تحصیلات تکمیلی، دخالت دادن او در تولید علم و احراز توان علمی او را بر عهده دارد. مقاله پایان‌نامه، همان قسمت‌های مختلف پایان‌نامه است که پس از رفع اشکال و ساختاربندی به شکل مقاله، به ترتیب و به صورت پیوسته با حجم کوتاه، به چاپ می‌رسد. چنین مقاله‌ای با مقاله علمی - پژوهشی یا علمی - ترویجی برگرفته از پایان‌نامه، متفاوت است. مقاله برگرفته، پس از مبدأ قراردادن پایان‌نامه به عنوان میدان داده‌برداری، از مجموعه متن، یک یا دو و یا تعداد بیشتری مقاله استخراج می‌کند. این مقالات، الزاماً ترتیب پایان‌نامه را نداشته و هر یک مستقل از دیگری است و معمولاً پس از تکمیل مطالب، منتشر می‌شود.

۹. مثلاً بین ۲۴۵۰۰ تا ۴۲۰۰۰ واژه.

۴/۲. مقاله پیش‌چاپ کتاب علمی

کتاب علمی، نوشته‌ای است بلند یا بسیار بلند^{۱۰} درباره موضوع یا دانشی مشخص، به صورت تفصیلی، با بیان علمی آزاد و نتایج ملموس که توسط اساتید یا دانش‌پژوهان دارای تجربه مطالعاتی یا میدانی قابل توجه در موضوع مورد نظر، نوشته می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، پیش‌بردن دانش و تبیین تفصیلی موضوع است که میزان و انتخاب روش آن، به دل‌خواه نویسنده می‌باشد. مقاله پیش‌چاپ کتاب علمی، همان مطالب آماده‌شده برای نشر در کتاب با افزودن عناصر مقاله است که با حجم کوتاه چاپ می‌شود تا پیش از نشر رسمی کتاب، مورد ارزیابی صاحب‌نظران و منتقدان قرار گیرد. این‌گونه از مقالات، زمینه را برای ارتقای کتاب علمی، فراهم می‌کند.

۵/۲. مقاله پیش‌چاپ درس‌نامه

نگاشته‌ای است علمی برای مخاطب خاص درباره دانشی مشخص یا بخشی از آن که ویژگی آموزشی داشته و توسط استادی با تجربه تدریس مکرر همان دانش یا همان بخش از دانش، نوشته می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، آموزش سرفصل‌های دانشی به دانش‌پژوهان است. مقاله پیش‌چاپ درس‌نامه، همان مطالب آماده‌شده برای نشر در درس‌نامه با افزودن عناصر مقاله است که با حجم کوتاه چاپ می‌شود تا پیش از چاپ رسمی درس‌نامه، مورد ارزیابی صاحب‌نظران و منتقدان قرار گیرد. این‌گونه از مقالات، زمینه را برای ارتقای علمی و روشی درس‌نامه، فراهم می‌کند.

۳. پردازش گفته‌ها و نگاشته‌های دیگران

برخی از نگاشته‌ها بر پایه گفته‌ها و نوشته‌های دیگران، سامان می‌یابد. نویسندگان این‌گونه از مقالات درصد پردازش، معرفی یا نقد نوشتارها یا گفتارهای دیگران برمی‌آیند. نه‌گونه از نگاشته‌های علمی - اختصاصی، چنین مأموریتی را دنبال می‌کنند.

۱/۳. مقاله تقریر

تقریر، نوشتاری است که با تبیینی امانت‌دارانه و الفاظی دل‌خواه، مطالب ارائه‌شده در کلاس درس یا یک گفتار علمی مشخص را منعکس کرده و توسط دانش‌پژوه یا مخاطب، از دیدگاه‌ها یا دروس استاد یا صاحب‌نظر، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نگاشته، ارائه بیانی امانت‌دارانه با الفاظی دل‌خواه از مطالب استاد یا کارشناس است که معمولاً در قالب دسته‌بندی یا طبقه‌بندی کردن همان مطالب و توضیح فهماننده، ارائه می‌شود. تقریرات متوسط، نسبتاً بلند، بلند و بسیار بلند، پس از افزودن عناصر مقاله و تنظیم مطالب،

۱۰. مثلاً بیش از ۴۲۰۰۰ واژه.

متناسب با مقاله علمی، در حجمی کوتاه، قابل نشر به صورت پیوسته است. تقریرهای کوتاه نیز پس از افزودن عناصر مقاله و تنظیم مطالب، متناسب با مقاله علمی، قابل انتشار خواهد بود.

۲/۳. مقاله تعلیق

تعلیق، نوشتاری است منسجم یا غیر منسجم که به توضیح برخی از قسمت‌های متن علمی قابل توجهی می‌پردازد و توسط کسانی که مسلط به آن متن و موضوع هستند، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، نکته‌یابی و نکته‌پردازی از متن محور است. برای تبدیل تعلیق به مقاله، معیارهای نگارش مقاله علمی رعایت می‌شود. تعلیق‌ها به صورت مقالات کوتاه یا بسیار کوتاه، قابل نشر است.

۳/۳. مقاله شرح

شرح، نوشتاری است که به توضیح کامل متن علمی قابل توجهی^{۱۱} پرداخته و توسط کسانی که مسلط به آن متن و موضوع هستند، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، فهماندن و توجه‌دادن به زوایای متن محور است. شرح لغت نیز نوعی شرح متن به حساب می‌آید. برای تبدیل شرح به مقاله، معیارهای نگارش مقاله علمی رعایت می‌شود. شرح‌ها به صورت مقالات کوتاه پیوسته یا تک‌شماره و یا مقالات بسیار کوتاه، قابل نشر است.

۴/۳. مقاله حاشیه

حاشیه، نوشتاری است که به بیان مقدمات یا نتایج متن علمی قابل توجهی پرداخته و یا زوایای مرتبط با متن را روشن کرده و توسط کسانی که مسلط به آن متن و موضوع هستند، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، ارائه تصویری از ارتباطات علمی مستقیم و غیر مستقیم متن محور است. برای تبدیل حاشیه به مقاله، معیارهای نگارش مقاله علمی رعایت می‌شود. حاشیه‌ها به صورت مقالات کوتاه پیوسته یا تک‌شماره و یا مقالات بسیار کوتاه، قابل نشر است.

۵/۳. مقاله تصحیح

تصحیح علمی، نوشتاری است که اشکالات یک متن علمی را به صورت روش‌مند و هدف‌مند کشف کرده و با روشی مشخص و هدفی روشن، اصلاح نموده و توسط کسانی که مسلط به متن و آشنا با موضوع هستند، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، ارائه متن محور به صورت درست است. برای تبدیل تصحیح علمی به مقاله، معیارهای نگارش مقاله علمی رعایت می‌شود. تصحیحات، معمولاً به صورت مقالات کوتاه و یا بسیار کوتاه، قابل انتشار است.

۱۱. متن علمی معروف، متن علمی نویسنده‌ای معروف، متن علمی مخالف مشهور، نخستین متن علمی، جامع‌ترین متن علمی و از این قبیل متون علمی، می‌تواند قابل توجه باشد.

۶/۳. مقاله تنقیح

تنقیح علمی، نوشتاری است که به کشف قوت‌ها و ضعف‌های متن قابل توجهی پرداخته و پس از تبیین مستدل و تحلیلی آن، متن را آن‌گونه که درست می‌داند، ارائه می‌کند و توسط کسانی که مسلط به متن و موضوع هستند، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، تقویت و تضعیف متن و ارائه متن و محتوای مورد نظر منقح، ذیل کلمات متن محور است. برای تبدیل تنقیح علمی به مقاله، معیارهای نگارش مقاله علمی رعایت می‌شود. تنقیحات، معمولاً به صورت مقالات کوتاه یا بسیار کوتاه، قابل نشر است.

۷/۳. مقاله ترجمه اثر علمی

ترجمه اثر علمی، نگاشته‌ای است که اثری علمی را از زبانی به زبان دیگر برگردانده و توسط افراد مسلط به زبان مبدأ و مقصد و آشنا با دانش سرشاخه آن اثر علمی، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، ارائه نگاشته‌های علمی زبان مبدأ به مخاطبان علمی زبان مقصد است. مقاله ترجمه اثر علمی، همان ترجمه اثر علمی است که با افزودن عناصر مقاله، با حجمی کوتاه به صورت پیوسته یا تک‌شماره، چاپ می‌شود.

۸/۳. مقاله شناختی

نگاشته‌ای است کوتاه در معرفی یک یا چند نگاشته یا اثر علمی شفاهی یا روش یا شخصیت علمی قابل توجه که دارای ویژگی‌هایی خاص یا اشتراک‌ها و تفاوت‌های علمی قابل توجهی بوده که این نوشتار به همان ویژگی‌های خاص یا اشتراک‌ها و تفاوت‌های علمی به صورت توصیفی یا تحلیلی، پس از مطالعه و تسلط بر ابعاد مختلف، نوشته می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، شناساندن آثار علمی مکتوب و شفاهی از قبیل کتاب علمی، مقاله علمی، پایان‌نامه، نسخه خطی، درس‌نامه، تدریس و ...، شناساندن روش‌ها و شخصیت‌های علمی با رویکرد روش‌شناسی، ارائه الگو و تطبیق روش‌هاست. مقاله ممیزی، نوعی مقاله شناختی است.

۹/۳. مقاله نقد

نگاشته‌ای است کوتاه درباره دیدگاه یا نگاشته یا روش پیش‌تر ارائه‌شده که به بررسی ابعاد آن و نقاط قوت و ضعفش پرداخته و توسط اساتید یا دانش‌پژوهان دارای تجربه مطالعاتی و کاربردی قابل توجه، تهیه می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، بررسی درستی و نادرستی یا میزان راستی و ناراستی اجزای روش، دیدگاه یا نگاشته است. تفاوت این مقاله با مقاله تصحیح و تنقیح، آن است که در مقالات یادشده، متن، محور نقد بوده ولی در مقالات نقد، بیشتر تمرکز بر محتوا و روش است.

۴. اطلاع‌رسانی

برخی از نگاشته‌های علمی - اختصاصی وظیفه اطلاع‌رسانی علمی در چارچوب‌های علمی را برعهده دارند. می‌توان اطلاع‌رسانی از موضوعات و رویدادهای علمی را در چارچوب‌های خبری به سامان رساند و می‌توان آن را در چارچوب‌های علمی سرانجام داد. روش دوم می‌تواند نگاشته‌ای علمی - اختصاصی را در دو قالب زیر، تولید کند.

۱/۴. گزارش علمی

نگاشته‌ای است گزارشی و بسیار کوتاه یا کوتاه دربارهٔ برگزاری جلسهٔ علمی، اعم از نشست یا سمینار، همایش یا کنفرانس، جشنواره یا کنگره، جشنوارهٔ بین‌المللی یا همایش بین‌المللی یا سمپوزیوم و خلاصه‌ای از مطالب علمی مطرح‌شده در آن؛ یا دربارهٔ یک یا چند فعالیت یا روش یا شخصیت علمی که دارای ویژگی یا اشتراکات یا تفاوت‌های قابل توجهی هستند و این نگاشته به همان ویژگی قابل توجه یا اشتراکات و افتراقات علمی، می‌پردازد. مأموریت این نوع از نوشتار، اطلاع‌رسانی علمی است. گزارش علمی، نیازی به ساختار مقاله نداشته و می‌تواند با ساختاری آزاد و بیان علمی، موضوع مورد نظر خود را مطرح کند.

۲/۴. مصاحبهٔ علمی

نگاشته‌ای است کوتاه یا بسیار کوتاه با ادبیات گزارشی، دربارهٔ موضوع یا شخصی خاص که در آن به صورت میدانی، روش‌مند و هدف‌مند، از یک یا چند نفر مرتبط یا کارشناس، نظرخواهی و سپس این دیدگاه یا دیدگاه‌ها، تدوین می‌شود. مأموریت این نوع از نوشتار، گردآوری و ارائهٔ علوم شفاهی است. مصاحبه علمی، نیازی به ساختار مقاله نداشته و می‌تواند با ساختاری آزاد و بیان علمی، به موضوع مورد نظر خود بپردازد.

بیشتر نگاشته‌های یادشده، قابلیت ارائه در قالب یادداشت آزاد را داشته و همهٔ نگاشته‌های معرفی‌شده امکان ارائه در قالب پوستر علمی را دارد. در بین ۲۴ قالب معرفی‌شده، یادداشت آزاد، پوستر علمی، سیر ارزیابی، گزارش علمی و مصاحبه علمی نیازی به صورت‌بندی مقاله‌ای ندارد. چهار مأموریت کلی یادشده در قالب ۲۴ گونه ارائه‌شده، زمینه متنوعی را برای عرضهٔ دانش‌ها و گزاره‌های قرآنی و حدیثی در اختیار پژوهشگران و نویسندگان قرار می‌دهد. با بهره‌گیری از این زمینه‌ها می‌توان در زمانی کوتاه، نشر قرآنی و حدیثی را گسترش داد. هر یک از این انواع یادشده، معیارها و ویژگی‌هایی دارد که به صورت مستقل و تفصیلی، قابل بحث است. آنچه در این بخش، روی داد، معرفی اجمالی و ارائهٔ تصویری است که در آن همهٔ گونه‌ها وجود داشت و تفاوت آن‌ها با یکدیگر به اختصار، روشن شد.

ج) ویژگی‌های نگاهشده علمی - اختصاصی

نگاشته علمی - اختصاصی همانند سایر گونه‌های علمی نگارش، ویژگی‌هایی دارد که گاهی مشترک و گاهی متفاوت از انواع دیگر است. در نوشتار کنونی، ویژگی‌های این نوع از نگاهشده، متناسب با کاربرد ارزیابی مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، ارائه می‌شود. نویسندگان گرامی می‌توانند با در نظر گرفتن توضیحات این مقاله، نوع نگاه و چگونگی ارزیابی ارزیابان را تشخیص داده و متناسب با آن، نوشتار خود را تنظیم کنند. همچنین این کاربرد می‌تواند معیار مباحثه علمی میان نویسندگان و ارزیابان در دفاع یا نقد یک نوشتار قرار گیرد.

۱. عنوان نگاهشده

یکی از بایستگی‌های عنوان نگاهشده، گویایی آن است. عنوان گویا، کاملاً هماهنگ با محتوای نگاهشده بوده و نشان‌دهنده مطالب نوشتار است. عنوانی که اعم یا بزرگ‌تر و اخص یا کوچک‌تر از محتوا باشد، گویا نیست. همچنین هر عنوان، دارای بیشینه ۱۲ واژه بوده و در صورت ضرورت، واژگان بیشتر، در قالب زیرعنوان قرار می‌گیرد.

۲. چکیده

عناصر چکیده با ترتیب ترجیحی، عبارت است از: تبیین موضوع، بیان ضرورت و پرسش، تبیین هدف، یادکرد پیشینه و اشاره به دستاورد علمی. تبیین موضوع نگاهشده به معنی اشاره به مبدأ شکل‌گیری، مبنا و روشن‌سازی مرزهای موضوع است. در ضرورت و پرسش، علت پرداختن به موضوع، ناظر به رفع نیاز و نیز پرسش اصلی که نگاهشده، درصدد پاسخ به آن است، طرح می‌شود. لازم نیست که پرسش، به صوت پرسشی بیاید، بلکه صرفاً باید نشان‌دهنده سؤال اصلی باشد؛ خواه با جمله خبری یا با جمله پرسشی. هدف هر نگاهشده، پاسخ‌دادن به پرسش و تأمین ضرورت نوشتار است. پیشینه موضوع، مورد اشاره قرار گرفته و نوآوری نگاهشده، نسبت به کارهای گذشته ذکر می‌شود. همچنین یادکرد ساختار نوشته به صورت فهرستی می‌تواند راهنمایی برای خواننده باشد. یادداشت آزاد، نیازی به چکیده ندارد. در مقاله نکته‌نگاری، چکیده در حجمی بین ۴۰ تا ۷۰ واژه و در سایر نگاهشده‌ها با حجمی بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه تهیه می‌شود.

۳. واژگان کلیدی

واژگان کلیدی هر نوشتار با هدف جستجوی بهتر آن در فضای مجازی و کاربری در نمایه‌زنی تهیه می‌شود. از این رو نیازی به تکرار واژگان عنوان در کلیدواژه‌ها نیست. در برابر، کلیدواژه‌ها به دو گروه کمی و کیفی تقسیم می‌شوند. واژگان تخصصی پرتکرار، کلیدواژه‌های کمی را شکل داده و واژگان

تخصصی خاص، کلیدواژه‌های کیفی را می‌سازند. در کنار این دو گروه، واژه سرشاخه دانش نیز در پایان ذکر می‌شود تا روشن سازد که این مقاله، ذیل کدام شاخه از دانش قرار می‌گیرد.

۴. مقدمه

پیشگفتار، درآمد یا مقدمه که هر یک در جای خود، معنای مستقلی دارد، این عناصر را در خود جای می‌دهد: تبیین دقیق موضوع، پرسش‌های پژوهش، ضرورت، هدف، روش گردآوری، شیوه پردازش، پیشینه، نوآوری، بهره‌ها و ساختار. این عناصر با اجزای چکیده شباهت دارد. تفاوت این دو گروه به اجمال و تفصیل است؛ به گونه‌ای که در مقدمه به تفصیل و با واژگانی دیگر، درباره هر عنصر، سخن گفته می‌شود. در تبیین دقیق موضوع، تفاوت موضوع با موضوعات مشابه ذکر شده و آغاز و انجام موضوع به همراه قیود و شروط آن معرفی می‌شود. پرسش‌های پژوهش، دایره‌ای اعم از پرسش اصلی و توضیح آن به همراه پرسش‌های فرعی و نیز پرسش‌های جزئی را در صورت ضرورت، شکل می‌دهد. در بیان روش گردآوری و پردازش، ابتدا از چگونگی گردآوری داده‌ها و ابزار آن سخن گفته شده و سپس شیوه پردازش آن اعم از توصیفی یا تحلیلی یا انتقادی و ... معرفی می‌شود. در یادکرد پیشینه اثر، نخستین اثر، جامع‌ترین اثر و مهم‌ترین اثر از حیث نویسنده و نیز مهم‌ترین اثر از حیث تأثیرگذاری و همچنین مهم‌ترین اثر مخالف، سخن به میان می‌آید. در بیان نوآوری یا همان دستاورد علمی نگاشته، نوآوری اصلی و هدف‌گذاری شده موضوع نسبت به آثار مشابه پیشین، مطرح شده و سپس بهره‌های جانبی موضوع و فوایدی که به صورت هدف‌گذاری نشده، تحصیل شد، ذکر می‌شود. بخش‌های نگاشته نیز به صورت خلاصه، یادآوری می‌گردد.

۵. نتیجه

بخش‌ها و فصل‌های هر نگاشته علمی، نیازمند داشتن نتیجه است. این نتیجه یا در قالب جمله پایانی و یا در قالب پاراگرافی کوتاه در پایان هر بخش و فصل ذکر می‌شود. نتیجه‌گیری پایانی نگاشته که در پاراگرافی مستقل می‌آید، واژگانی متفاوت از متن و نتایج بخش‌ها و فصل‌ها و نیز متفاوت از چکیده و مقدمه دارد. در هیچ‌یک از نتیجه‌گیری‌ها نکته جدیدی نمی‌آید؛ بلکه نتیجه‌گیری، جمع‌بندی و گزیده‌نگاری مطالب گذشته است که نگاه روشن و دقیقی به پرسش‌های پژوهش دارد.

۶. ارجاعات و منابع

نقل قول‌های مستقیم در هر نگاشته علمی، نیازمند جداسازی از متن نویسنده است. این جداسازی یا با قراردادن گیومه در آغاز و انجام متن منقول و یا با چین کردن متن، صورت می‌گیرد. همچنین نقل قول‌های غیر مستقیم یا دستکاری شده با آوردن نام صریح یا غیر صریح منبع یا نویسنده آن در متن

و یا با ذکر آدرس یا ارجاع در پاورقی، متمایز می‌شود. در هر نگاهشده علمی، از منابع معتبر استفاده می‌شود. اعتبار منابع در هر موضوعی، به تناسب آن موضوع است؛ به گونه‌ای که گاهی قدمت و گاهی نبودن، موجب اعتبار منبع می‌شود. از آنجا که بیشتر نگاهشده‌های قرآنی و حدیثی، با متون حدیث یا شأن نزول آیات و اموری از این قبیل، سر و کار دارد، معمولاً قدمت منبع، موجب اعتبار آن خواهد بود. همچنین تناسب منابع از حیث موضوع و مطالب نیز یکی دیگر از بایسته‌های نوشتار علمی است. این قاعده، راه را برای استفاده از منابع غیر مرتبط، نمی‌بندد؛ بلکه تکیه نوشتار بر منابع غیر مرتبط را نازیبا یا غیر قابل پذیرش می‌داند. یادکرد یک‌دست از منابع در پاورقی‌ها و کتابنامه، یکی دیگر از شرایط نگاهشده علمی است. کامل بودن کتابنامه از حیث آوردن اطلاعات همه منابع و نیز ذکر همه اطلاعات منابع نیز ضروری است.

۷. ساختار

هر نگاهشده علمی، نیازمند ساختاری منطقی در ترتیب عناصر و محتوای نگاهشده است. انسجام این ساختار با بهره‌گیری از کدهای ارتباطی بخش‌ها و فصل‌ها و نیز با استفاده از قالب‌های درختی و فهرستی، برقرار می‌شود. کدهای ارتباطی همان «الف، ب، ج و ...» یا «اول، دوم، سوم و ...» یا «۱، ۲، ۳ و ...» و یا ترکیبی از اینهاست که خواننده را از بازگشت به مطالب خوانده‌شده، جهت فهم ارتباط ساختاری میان مطالب، بی‌نیاز می‌کند. در نگاهشده علمی از واژگان «بخش» و «فصل» استفاده نمی‌شود بلکه کدهای ارتباطی و شاخه‌بندی آنها نشان‌دهنده اعمیت و اخصیت هر قسمت، نسبت به قسمت‌های دیگر خواهد بود. قالب درختی برای مقالات بلندتر و پرعنوان همانند مقاله حاضر، کاربرد داشته و قالب فهرستی برای نگاهشده‌های کوتاه‌تر و کم‌عنوان، کاربری بهتری دارد. در درون نگاهشده نیز قسمت‌های مختلف، نیازمند حجم متناسب هستند؛ مثلاً نمی‌توان حجمی بیش از دو صفحه را به مقدمه مقاله‌ای بیست و پنج صفحه‌ای اختصاص داد. پاراگراف‌بندی مطالب هم معیارهایی ویژه دارد. هر بلوک از مطالب در یک پاراگراف، قرار گرفته و بین پاراگراف‌ها ارتباط محتوایی و متنی برقرار می‌شود. آوردن پیشنهادها و پژوهشی در پایان نوشتار، نشان‌دهنده ادامه مسیر پژوهش و در حقیقت، گویای ادامه ساختار تحقیق خواهد بود.

۸. ادبیات

مقالات فارسی، نیازمند ساختار جمله‌پردازی فارسی منطبق با دستور زبان پارسی است. آوردن جمله‌های گفتاری، نگاهشده نوشتاری را نازیبا می‌کند. بهره‌گیری از واژگان مأنوس و متناسب و ترکیب‌های رساننده منظور، شیوایی و رسایی متن را تضمین می‌نماید. در مقاله فارسی، نیازی به استفاده از متون عربی نیست؛ مگر اینکه قطعاتی از متون عربی یا غیر عربی مورد استناد لفظی قرار گرفته و یا برخی از

آیات قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم السلام به قصد تبرک و بهره‌مندی مخاطب از متن اصلی، ذکر شود. ترجمه درست متون عربی و غیر عربی نیز با در نظر داشتن رسایی و گویایی از ضروریات مقالات فارسی است.

۹. محتوای علمی

مهم‌ترین ویژگی نگاشته علمی، علمی‌بودن آن است. علمی‌بودن یک نگاشته به معنی بهره‌گیری از گزاره‌های واقعی یا حقیقی و استدلال بر پایه آن می‌باشد. یک نگاشته علمی پس از چیدن گزاره‌ها، به تحلیل پرداخته و یا پس از رونمایی از یک پدیده به تجزیه آن می‌پردازد. پس از تجزیه و تحلیل، استدلال، نویسنده را به نتیجه علمی خردپسند می‌رساند؛ به گونه‌ای که دیگران نیز از این نتیجه‌گیری، خوشنود می‌شوند. استفاده نکردن از خرافات، استفاده نکردن از مطالب ضعیف و ثابت‌نشده، بهره‌گیری از مقبولات، جامعیت در موضوع، مانعیت نسبت به موضوعات غیر مرتبط با نتیجه و تفکیک نتایج تحلیلی از نتایج آزمایشگاهی و تجربی، موجب خردپسند شدن تجزیه، تحلیل و استدلال می‌شود. روشمندی اثر یکی دیگر از ویژگی‌های محتوایی نگاشته علمی است. نوع داده‌ها، چگونگی گردآوری آن، روش چینش داده‌ها، شیوه پردازش داده، چگونگی نتیجه‌گیری و هرآنچه به روش محتوا برگردد، نیازمند رعایت معیارهایی کارآمد و مورد پذیرش است. پرهیز از آوردن مطالب حاشیه‌ای و زاید نیز به کوتاهی نگاشته و رساندن زودتر مخاطب به هدف، کمک می‌کند. ویژگی دیگری نگاشته علمی، داشتن برداشت درست از مطالب ارجاعی است. اگر فهم مطالب دیگران، روشمند نبوده و برای دیگران قابل تکرار نباشد، پذیرفتنی نیست.

۱۰. نوآوری

هر نگاشته علمی، مشتمل بر نوعی از نوآوری‌هاست. نوآوری در موضوع، مسأله، پرسش، مواد، ساختار، روش پردازش، تجزیه و تحلیل، گرایش یا زاویه دید، نتیجه و منابع، همگی نوآوری‌های قابل پذیرش در نگاشته علمی است. نویسنده چنین نوشتاری با توجه کردن به نوآوری کارش نسبت به کارهای گذشته و مشابه، آن را به خواننده گوشزد می‌کند.

۱۱. اخلاق پژوهش

صداقت و ادب، یکی از ویژگی‌های نگاشته علمی است. ارائه دستاوردهای پژوهش به صورت شفاف، ذکر دقیق منابع استفاده‌شده، قدردانی از حامیان، گزارش محدودیت‌ها، دوری از تحقیر دیگران و بزرگ‌نمایی خود و موضوع و حفظ حریم خصوصی افراد، تأمین‌کننده ویژگی صداقت و ادب است. امانت‌داری و پرهیز از سرقت علمی و ادبی، دومین ویژگی اخلاق پژوهش است. توجه محسوس به مالکیت فکری و معنوی صاحبان اثر و مشاوران و دست‌اندرکاران پژوهش، دوری از اقتباس نزدیک افکار و الفاظ

نویسندگان و کارشناسان دیگر و دوری از تناظر یک‌به‌یک در بیان اندیشه‌ها و شباهت‌های ساختاری بسیار، تأمین‌کننده ویژگی امانت‌داری است. سومین خصوصیت اخلاقی مهم در یک نگاشته علمی، بی‌طرفی همراه با شهامت است. یک نویسنده علمی، تعصبات را در تحقیق خویش، دخالت نداده و فارغ از سفارشات و بدون در نظر گرفتن جنسیت، نژاد و .. به ارائه شجاعانه نتایج در چارچوب‌های علمی می‌پردازد.^{۱۲}

گروهی از ویژگی‌های یادشده، متناسب با عناصر مقاله و گروهی دیگر، متناسب با فضای عمومی مقاله، مطرح شدند. این ویژگی‌های یازده‌گانه می‌تواند مراجعه به مقاله و در نتیجه، احتمال بهره‌مندی مخاطبان را افزایش دهد.

نتیجه‌گیری

زمینه‌سازی برای نشر متنوع مطالب قرآنی و حدیثی در چارچوب‌های علمی، امری ضروری است. بسیاری از گزاره‌ها و آموزه‌های مفید علمی به دلیل محدودیت زمان و یا ظرف طرح موضوع، در قالب مقالات علمی - پژوهشی و علمی - ترویجی که نوعی مقاله علمی تخصصی محسوب می‌شوند، درنمی‌آید. استفاده از گونه علمی - اختصاصی برای نشر مقالات، آسانی نگارش و در نتیجه بهره‌مندی بیشتر را به دنبال خواهد داشت. نگاشته‌های علمی - اختصاصی دارای ۲۴ قالب قابل ارائه بوده که هر یک مأموریت و حجم ویژه خود را دارد. نگارش مقاله در هر یک از این قالب‌ها نیازمند ویژگی‌هایی یازده‌گانه است؛ از جمله نوآوری، علمی بودن و روشمندی. نویسندگان می‌توانند به آسانی و در حجمی دلخواه نکات علمی خود را در قالب‌های بیست و چهارگانه، نگاشته و به چاپ برسانند. برپایه توضیحات ارائه‌شده در این مقاله، مجله علمی - اختصاصی آموزه‌های قرآن و حدیث، نوشتارهای علمی و نیز گفتارهای قلمی شده را در زمینه علوم انسانی و حوزه علوم دینی با موضوع قرآن و حدیث به چاپ می‌رساند.

پیشنهاد‌های پژوهشی

۱. شناخت، گونه‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی - تخصصی.
۲. شناخت، گونه‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی عمومی.
۳. روش‌ها و معیارهای ارزیابی نگاشته‌های قرآنی و حدیثی.

۱۲. ن. کد منشور و موازین آیین‌نامه اخلاق پژوهش.

۱. جدول گونه‌های قابل نشر در مجله علمی - اختصاصی

رج	عنوان	مأموریت	حجم به واژه
۱	مقاله نکته نگاری	ارائه گزاره‌های علمی نویافته و الگوهای تازه در سریع‌ترین زمان و به کوتاه‌ترین شکل	۲۱۰۰-۷۰۰
۲	مقاله سفید	تولید و نشر روش‌مند دانش برای مخاطبان تخصصی	۸۷۵۰-۲۱۰۰
۳	مقاله فهرستی	عرضه سرآغازهای پی‌گیری علمی موضوع یا نتایج آن و یا ارائه تصویری مختصر از موضوع	۸۷۵۰-۲۱۰۰
۴	مقاله دست‌نامه	شناساندن دانش یا بخشی از آن به گروه‌های مختلف مخاطبان علمی، در زمانی کوتاه به گونه‌ای که هیچ‌یک از اجزای دانش یا بخش مورد نظر، ناگفته نماند	۱۷۵۰۰-۸۷۵۰ ۲۴۵۰۰-۱۷۵۰۰
۵	مقاله طرح علمی	موضوع‌سازی یا تبیین پیشنهادهای علمی برای پی‌گیری یا اجرای خود یا دیگران یا الگوگیری برای مشابه‌سازی	۸۷۵۰-۲۱۰۰
۶	پوستر علمی	ارائه یک پژوهش یا گفتار در تصویری واحد در چهره یک یا دو صفحه با دسته‌بندی موثر بر ذهن یا جدول‌کشی و بهره‌مندی از بُردار و نمودار و اشکال هندسی	کمتر از ۷۰۰ ۲۱۰۰-۷۰۰
۷	یادداشت آزاد	نگاشته‌شدن یافته‌نویسنده در کوتاه‌ترین زمان و به آسان‌ترین شکل	کمتر از ۷۰۰
۸	سیر ارزیابی	کمک به نویسندگان برای ارتقای نگاشته‌ها و معرفی تطبیقی روش ارزیابی ارزیابان	متناسب
۹	مقاله تحقیق کلاسی	برای آشنایی بیشتر دانش‌پژوهان با سرفصل‌های درس و ارائه تبیینی دل‌خواه از آن و تقویت مطالعه درباره آن و احراز کامیابی فعالیت علمی او در کلاس	۸۷۵۰-۲۱۰۰
۱۰	مقاله پروژه پایانی	تبیین و تقویت علمی یکی از زیرشاخه‌های درسی و احراز توان علمی دانش‌پژوه در پایان مسیر آموزشی	۸۷۵۰-۲۱۰۰

۸۷۵۰-۲۱۰۰	پیش‌بردن دانش در حوزه مورد نظر، ارائه نویافته‌های دانش‌پژوه فارغ‌التحصیل تحصیلات تکمیلی، دخالت دادن او در تولید علم و احراز توان علمی او	مقاله پایان‌نامه	۱۱
۸۷۵۰-۲۱۰۰	پیش‌بردن دانش و تبیین تفصیلی موضوع	مقاله پیش‌چاپ کتاب علمی	۱۲
۸۷۵۰-۲۱۰۰	آموزش سرفصل‌های دانشی به دانش‌پژوهان	مقاله پیش‌چاپ درسنامه	۱۳
۸۷۵۰-۲۱۰۰	ارائه بیانی امانت‌دارانه با الفاظی دل‌خواه از مطالب استاد یا کارشناس در قالب دسته‌بندی یا طبقه‌بندی کردن همان مطالب و توضیح فهماننده	مقاله تقریر	۱۴
۲۱۰۰-۷۰۰ ۷۸۵۰-۲۱۰۰	نکته‌یابی و نکته‌پردازی از متن محور	مقاله تعلیق	۱۵
۲۱۰۰-۷۰۰ ۷۸۵۰-۲۱۰۰	فهماندن و توجه‌دادن به زوایای متن محور	مقاله شرح	۱۶
۲۱۰۰-۷۰۰ ۷۸۵۰-۲۱۰۰	ارائه تصویری از ارتباطات علمی مستقیم و غیر مستقیم متن محور	مقاله حاشیه	۱۷
۲۱۰۰-۷۰۰ ۷۸۵۰-۲۱۰۰	ارائه متن محور به صورت درست	مقاله تصحیح	۱۸
۲۱۰۰-۷۰۰ ۷۸۵۰-۲۱۰۰	تقویت و تضعیف متن و ارائه متن و محتوای مورد نظر منقح، ذیل کلمات متن محور	مقاله تنقیح	۱۹
۷۸۵۰-۲۱۰۰	ارائه نگاشته‌های علمی زبان مبدأ به مخاطبان علمی زبان مقصد	مقاله ترجمه اثر علمی	۲۰
۷۸۵۰-۲۱۰۰	شناساندن آثار علمی مکتوب و شفاهی از قبیل کتاب علمی، مقاله علمی، پایان‌نامه، نسخه خطی، درس‌نامه، تدریس و ... شناساندن روش‌ها و شخصیت‌های علمی با رویکرد روش‌شناسی، ارائه الگو و تطبیق روش‌ها	مقاله شناختی	۲۱

۲۲	مقاله نقد	بررسی درستی و نادرستی یا میزان راستی و ناراستی اجزای روش، دیدگاه یا نگاهته	۲۱۰۰-۷۸۵۰
۲۳	گزارش علمی	اطلاع‌رسانی علمی	۲۱۰۰-۷۰۰ ۲۱۰۰-۷۸۵۰
۲۴	مصاحبه علمی	گردآوری و ارائه دانش‌های شفاهی	۲۱۰۰-۷۰۰ ۲۱۰۰-۷۸۵۰

۲. کاربرگ ارزیابی نگاهته‌ها، مصوب هیأت تحریریه اردیبهشت ۱۳۹۷

رج	عنوان کلی	عنوان جزئی	قوت و ضعف	اصلاحات مورد نیاز
۱	عنوان نگاهته	تطابق عنوان با محتوای نگاهته (گویایی عنوان)		
		رعایت تعداد کلمات عنوان نگاهته (حداکثر ۱۲ کلمه)		
۲	چکیده	رعایت تعداد کلمات چکیده (بین ۴۰ تا ۷۰ واژه در نکته‌نگاری و بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه در قالب‌های دیگر نگاهته به جز یادداشت آزاد)		
		تبیین موضوع		
		بیان ضرورت		
		بیان هدف		
		اشاره به پیشینه		
		بیان دستاورد علمی		
۳	واژگان کلیدی	تکرار نکردن واژگان عنوان در کلیدواژه‌ها		
		بهره‌گیری از کلیدواژه‌های کمی و کیفی (واژگان تخصصی پرتکرار، واژگان تخصصی خاص، واژگان سرشاخه دانش)		
۴	مقدمه	تبیین دقیق موضوع		

		اشاره به پرسش‌های پژوهش		
		بیان ضرورت		
		بیان هدف		
		بیان روش گردآوری و شیوه پردازش		
		بیان پیشینه (اشاره به نخستین اثر، جامع‌ترین اثر، مهم‌ترین اثر از حیث نویسنده، مهم‌ترین اثر مخالف و ...)		
		یادکرد نوآوری و بهره‌ها (نوآوری اصلی و هدف‌گذاری شده پژوهش نسبت به آثار مشابه پیشین، بهره‌های جانبی پژوهش)		
		بیان ساختار		
۵	نتیجه	داشتن نتیجه بخش‌ها و فصل‌ها و نتیجه پایانی		
		استفاده نکردن از عین عبارات نتایج بخش‌ها و فصول و چکیده در نتیجه پایانی		
		نیابردن مطلب جدید		
		داشتن پاسخ دقیق به پرسش‌های پژوهش		
۶	ارجاعات و منابع	مشخص بودن آغاز و انجام نقل قول‌های مستقیم (آوردن در گیومه، چپ‌چین کردن و ...)		
		تمایز نقل قول‌های غیر مستقیم		
		استفاده از منابع معتبر و متناسب (اعتبار منابع در هر موضوعی به تناسب خود است به گونه‌ای که گاهی، قدمت و گاهی نو بودن، به منبع، اعتبار می‌بخشد.) (تناسب منابع از حیث موضوع یا مطالب)		

		یکدستی نام هر اثر در همهٔ پاورقی‌ها و کتابنامه		
		کامل بودن کتابنامه		
۷	ساختار	داشتن دسته‌بندی و ساختار منطقی در ترتیب عناصر و محتوای نگاشته به همراه درج کدهای ارتباطی بخش‌ها و فصل‌ها در قالب‌های درختی و فهرستی		
		اختصاص حجم متناسب به قسمت‌های مختلف		
		پاراگراف‌بندی منطقی و ارتباط محتوایی و متنی میان پاراگراف‌ها		
		داشتن پیشنهادهای پژوهشی		
۸	ادبیات	استفاده نکردن از ساختار عربی و گفتاری در جملات		
		شیوایی و رسایی متن (واژگان مانوس و متناسب، ترکیب‌های رسانندهٔ منظور)		
		استفاده نکردن از متون غیر فارسی (به جز آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام و نیز قطعاتی از متون عربی که مورد استدلال لفظی قرار گرفته)		
		ترجمهٔ درست متون غیر فارسی		
۹	محتوای علمی	خردپسند بودن تجزیه و تحلیل مطالب و استدلال‌ها (استفاده نکردن از خرافات و مطالب ضعیف و ثابت نشده، استفاده از مقبولات، جامعیت و مانعیت، تفکیک نتایج تحلیلی از نتایج آزمایشگاهی و تجربی)		

		روشنمندی اثر (تناسب روش معرفی شده در مقدمه، کارآیی روش در پژوهش‌های مشابه، میزان التزام به روش در نگاشته) (روش گردآوری داده‌ها، روش پردازش داده‌ها مانند توصیف، تحلیل، نقد و ...، روش نتیجه‌گیری از پردازش و روش‌های دیگر)		
		پرهیز از مطالب حاشیه‌ای و زاید		
		فهم درست از مطالب ارجاعی (روشنمندی بودن فهم، قابل تکرار بودن فهم برای دیگران)		
		در یکی از: موضوع، مسئله، پرسش، مواد، ساختار، روش پردازش، تجزیه و تحلیل، گرایش یا زاویه دید، نتیجه، منابع	نوآوری	۱۰
		صداقت و ادب (ارائه دستاوردهای پژوهش به صورت شفاف، ذکر دقیق منابع استفاده شده، قدردانی از حامیان، گزارش محدودیت‌ها) (دوری از تحقیر دیگران و بزرگ‌نمایی خود و موضوع، حفظ حریم خصوصی افراد)	اخلاق پژوهش	۱۱
		امانت‌داری و پرهیز از سرقت علمی و ادبی (توجه محسوس به مالکیت فکری و معنوی صاحبان اثر و مشاوران و دست‌اندرکاران پژوهش) (دوری از اقتباس نزدیک افکار و الفاظ نویسنده و کارشناس دیگر و تناظر یک‌به‌یک در بیان اندیشه‌ها و شباهت‌های بسیار ساختاری)		
		بی‌طرفی همراه با شهامت در پژوهش (دخاله ندادن تعصبات، فارغ از سفارشات،		

		بدون در نظر گرفتن جنسیت و نژاد و ...، ارائه شجاعانه نتایج)	
	۱۲	دیدگاه کلی

کتاب نامه

۱. روش تحقیق در علم اطلاعات و دانش‌شناسی، یزدان منصوریان، تهران، سمت، اول، ۱۳۹۳ش.
۲. مبانی نگارش علمی، یزدان منصوریان، تهران، کتابدار، اول، ۱۳۹۱ش.
۳. کتابچه منشور و موازین اخلاق پژوهش، وزارت علوم، اهواز، دانشگاه شهید چمران، اول، ۱۹۰ش.
۴. جزوه قوانین و مقررات مجلات علمی، معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، اول، ۱۳۸۹ش.
۵. مقاله بررسی و بیان انواع مقالات و مطالب قابل چاپ در یک نشریه علمی، سیدحامد صدر، پژوهش و حوزه، ش ۳۶، زمستان ۱۳۸۷ش.
۶. مقاله بازشناسی گونه‌ها و ویژگی‌های نگاشته علمی - اطلاع‌رسانی در حوزه قرآن و حدیث، محمد مهدی احسانی‌فر، فصلنامه علوم و معارف قرآن و حدیث، ش ۱، زمستان ۱۳۹۳ش.
۷. سامانه جامع رسانه‌های کشور (کاربرگ درخواست مجوز)، تابستان ۱۳۹۷ش، e-rasaneh.ir
۸. وبلاگ دکتر یزدان منصوریان، تابستان ۱۳۹۷ش، ymansourian.ir
۹. وبلاگ پژوهش کیفی و نگارش علمی، تابستان ۱۳۹۷ش، mixedmethod.blogfa.com
۱۰. وبلاگ دکتر مهرداد جلالیان، ۱۳۹۰ش، dr mehrdad.com

نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان

محسن کرمی^۱

چکیده

مکتب حدیثی قم یکی از بزرگ‌ترین مکتب‌های حدیثی شیعه است. دیدگاه‌های این مکتب و رفتارهای آن تأثیر بسیاری بر دیدگاه و رفتار محدثان دیگر داشته است. یکی از رفتارهای ویژه که در دوره‌ای از اوج مکتب قم رخ داد، اخراج سه نفر از محدثان به سبب غلو و یک نفر به سبب نقل از ضعفا بود. قرارگرفتن احمد بن محمد بن عیسی در مَسند مهم ریاست حوزه قم و اخراج گروهی از راویان نام‌دار، پرسشی است که همواره در مباحث حدیثی و رجالی مطرح می‌شود. تاکنون پاسخ‌های متعددی به این پرسش داده شده؛ اما نویسندگانی بر این باور است که از رهگذر شناخت شخصیت‌های نام‌برده و نیز بازشناسی شخصیت ابن عیسی و همچنین توجه به فضای آن دوره، می‌توان احتمالات دیگری نیز مطرح کرد. نگاشته حاضر ابتدا شناسایی مختصری از موضوع غلو و مکتب قم ارائه کرده و سپس شخصیت ابن عیسی و محدثان تبعیدشده را معرفی می‌کند؛ آنگاه به تحلیل درباره احتمالات دیگر نسبت به چرایی اخراج این افراد از قم، می‌پردازد.

واژگان کلیدی

سهل بن زیاد، احمد بن محمد بن خالد برقی، ابوسمینه، حسین بن عبید الله المحرر، رمی به غلو، نقل از ضعفا، مکتب حدیثی قم، رجال، علوم حدیث.

درآمد

یکی از معیارهای اعتبارسنجی حدیث، سلسله‌سندی است که آن را تا معصوم می‌رساند. یکی از ملاک‌های صحّت سند، معتمدبودن راویان آن است. افراد غالی غیر قابل اعتمادند. غلو دارای عوامل

فردی و اجتماعی و دربردارنده منافع شخصی و حب و بغض‌هاست. ائمه اطهار علیهم السلام به شکل‌های گوناگونی با جریان غلو برخورد کرده‌اند. معرفی غالیان، رفتار خاص با آنان، توصیه به طرد آنها و بررسی احادیث و کتاب‌هایشان از جمله رفتارهای ائمه علیهم السلام در برابر این فرقه بوده است. بزرگان شیعه نیز به تبعیت از امامان خود با این مسأله برخورد کردند.

در بررسی سندی احادیث، مشایخ هر راوی هم مورد توجه قرار می‌گیرند. اگر یک راوی از افراد ضعیف، نقل بسیاری کند، خودش تضعیف شده و روایاتش کمتر مورد اعتنا قرار می‌گیرد. مکتب قم که در پذیرش احادیث، دقت بالایی داشت، در برخورد با راویان غالی و راویان کثیر النقل از ضعف، سخت‌گیری ویژه‌ای را اعمال می‌کرد. یکی از محورهای این سخت‌گیری، تبعید برخی از راویان بود.

این مقاله به تحلیل برخورد احمد بن محمد بن عیسی در اخراج سه راوی به سبب غلو و اخراج برقی به جهت نقل از ضعف می‌پردازد. محور این تحلیل، بررسی شخصیت این راویان در کنار شخصیت ابن عیسی و نیز توجه به فضای آن دوران و چند رویداد به ظاهر کم‌اهمیت است. در حقیقت، نویسنده از راه این بررسی، درصدد پی‌بردن به انگیزه‌های غیر مشهود چنین رفتاری است.

کتاب‌ها و مقالات بسیاری در موضوع غلو نگاشته شده که کامل‌ترین آن «غالیان، کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم» از نعمت الله صفری فروشانی و «خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعه در عصر امامان» از علی آقانوری است. مقالات «پیرامون پدیده غلو و جریان غالی‌گری در شیعه»^۲، «بررسی اندیشه غلو در تاریخ شیعه»^۳ و «پیشینه غلو در اسلام و ادیان پیشین»^۴ نیز در این موضوع نگاشته شده است. درباره مکتب قم هم نگاشته‌هایی وجود دارد؛ مانند مقاله‌های «شجره علمی خاندان اشعری قم»^۵، «گستره علم امام در مکتب قم و بغداد»^۶، «نگاهی به مکاتب حدیثی شیعه در سده‌های اولیه»^۷ و کتاب‌های «مکتب حدیثی قم»^۸، از محمد رضا جباری، «مکتب کلامی قم» از احمد عابدی و «مدرسه قم و بغداد» از آندره نیومن.^۹ نوشته‌هایی درباره شخصیت احمد بن محمد بن عیسی،

۲. از سید محمد رضوی.

۳. از سمیه کارگر.

۴. از سایت دایرة المعارف ظهور.

۵. از محمد حاج‌تقی.

۶. از سید ابراهیم افتخاری.

۷. از محمد رضا جباری. (همه نگاشته‌های یادشده از راه جست‌وجوی اینترنتی، قابل دست‌یابی است.)

۸. هر سه کتاب، در کنگره بزرگداشت حضرت معصومه علیها السلام قم چاپ شده است.

سهل بن زیاد، برقی و ابوسمینه نیز وجود دارد.^۹ هیچ کدام از نگاهشده‌های یادشده، از راه شخصیت‌شناسی راویان اخراجی و رئیس حوزه قم و نیز توجه به وضعیت آن روز قم و ارتباط آن را ری به تحلیل انگیزه‌های این رفتار نپرداخته‌اند.

این نگاهشده، ابتدا نگاهی به مفهوم غلو داشته و سپس شناختی کلی از مکتب حدیثی قم ارائه می‌کند. آنگاه شخصیت «احمد بن محمد بن عیسی اشعری» و راویان اخراج‌شده توسط وی را بازشناسی می‌کند. از این رهگذر به تحلیلی درباره انگیزه‌های اخراج دست می‌یابد.

الف) شناخت غلو و مصادیق آن در شیعه

«غُلُو» بر وزن فُعُول، مصدر فعل «غَلَى، يَغْلُو» است. این ماده، معنای افراط، ارتفاع، بالارفتن و تجاوز از حد و حدود هرچیزی را می‌دهد.^{۱۰} هنگامی که تیر از کمان، تجاوز می‌کند، می‌گویند: «غَلَى». شیخ مفید می‌گوید: «غلو در لغت، گذشتن از حد و خارج شدن از اندازه مناسب است.»^{۱۱}

در فرهنگ اسلامی، واژه «غلو» برای تندروی در دین و اعتقاد به مقامات فرابشری برای اولیای الهی به کار می‌رود؛ مانند این که پیامبر صلی الله علیه و آله را خدا بدانند یا برای امامان علیهم السلام اختیاراتی فراتر از بشر قائل شوند.

محدثان شیعه درباره گونه‌های غلو سخن گفته‌اند که دیدگاه شیخ صدوق به عنوان نماینده مکتب قم و علامه مجلسی و شیخ حرّ عاملی ذکر می‌شود. مصادیق غلو در اندیشه شیخ صدوق را می‌توان این‌چنین برشمرد:

۱. اعتقاد به فضایی برای امامان علیهم السلام که خود ایشان آن را قبول ندارند.
۲. ادعای الوهیت و ربوبیت برای امامان علیهم السلام.
۳. اعتقاد به تفویض امور عالم مانند خلق و رزق به امامان علیهم السلام.
۴. اعتقاد به تجلی خداوند در برخی از افراد.
۵. اعتقاد به برتری ولی بر نبی.
۶. انکار سهو النبی.^{۱۲}

۹. ن. ک: مقاله «علمای اشعری قمی» و مقاله «ابوجعفر محمد بن احمد برقی» از سید جعفر ربانی و «خاتمه مستدرک الوسائل» و کتاب «سهل بن زیاد آدمی» از حیدر مسجدی.

۱۰. المفردات، ص ۳۷۷؛ النهایه، ج ۳، ص ۳۸۲.

۱۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۰۹.

۱۲. الاعتقادات، ص ۱۰۱.

شیخ حرّ عاملی در همهٔ موارد با شیخ صدوق موافق است اما علامه مجلسی شمارهٔ یکم و ششم را برنشمرده و برای ردّ مورد ششم، احادیث نفی سهو از پیامبر و ائمه علیهم السلام را آورده است. البته مرحوم مجلسی، اذعان دارد که آیات و روایات بسیاری بر صدور سهو از معصومان علیهم السلام دلالت می‌کند؛^{۱۳} ولی از دیدگاه وی انکار این امر، به غلو ختم نمی‌شود. مجلسی، سه مورد دیگر را نیز از مصادیق غلو شمرده است:

۱. اعتقاد به علم غیب معصومان علیهم السلام از راهی غیر از وحی و الهام.
۲. پیامبردانستن امامان علیهم السلام.
۳. اعتقاد به این که معرفت به معصومان علیهم السلام انسان را از انجام عبادات و ترک معاصی بی‌نیاز می‌کند.

وی همهٔ اینها را کفر و الحاد دانسته و معتقد است که اگر در برخی از روایات شیعه چنین مطالبی آمده باشد، یا قابل تأویل بوده و یا از دروغ‌پردازی‌های غالیان است.^{۱۴}

ب) مکتب حدیثی قم

مکتب حدیثی به مجموعه اندیشه‌هایی گفته می‌شود که در مبانی، اخذ و نقل حدیث، همسو بوده، روش و کلیات حدیثی مستقل و متفاوت با دیگر اندیشه‌ها دارند.^{۱۵} با این تعریف، قم، دارای یک مکتب حدیثی بوده است.

۱. شناخت مکتب حدیثی قم

قم یکی از شهرهای مورد توجه شیعیان و محدّثان به حساب می‌آمد. روایات اهل بیت علیهم السلام دربارهٔ امتیازهای قم و شیعیان مقیم آن، اظهار محبّت شدید مردم قم به اهل بیت علیهم السلام،^{۱۶} عنایات ویژهٔ اهل بیت علیهم السلام به مردم قم،^{۱۷} هم‌نشینی و روابط حضوری^{۱۸} و مکاتبه‌ای^{۱۹} شیعیان و محدّثان قم با ائمهٔ اطهار علیهم السلام و حضور نمایندگان امامان شیعه حاکمی از جایگاه رفیع این منطقه در آن دوران است.^{۲۰}

۱۳. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۵۰.

۱۴. همان، ص ۳۳۶.

۱۵. مکتب حدیثی شیعه در کوفه تا پایان قرن سوّم هجری، ص ۹.

۱۶. ن. کد رجال کشی، ص ۵۰۵.

۱۷. ن. کد رجال نجاشی، ص ۳۳۲.

۱۸. ن. کد رجال کشی، ص ۶۱۶.

۱۹. ن. کد رجال کشی، ص ۳۲۹.

۲۰. ن. کد بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۲۱۲ و ج ۹۵ و ۲۱۲ و ۲۱۶ و ۲۱۷.

مهاجرت اشعری‌ها در سال ۸۲ق از کوفه به قم، یکی از مهم‌ترین سرفصل‌های تاریخی این منطقه محسوب می‌شود. اشعریان مهاجر، شیعه امامی بوده و توانستند در مدتی کوتاه، موقعیت خود را در قم تثبیت کنند.^{۲۱} یکی از امتیازات خاندان اشعری، وجود تعداد بسیاری راوی ثقه در بین آنهاست. اعتبار علمی این خاندان و تلاش‌هایشان در عرصه فقه و حدیث، موجب افزایش اثرگذاری و نفوذ آنان شد. شاید در انتخاب قم برای هجرت، نزدیکی این شهر به ری که یکی از مراکز مهم حکومت عباسیان بود، نقش داشت. اشعریان نیز خاندانی شجاع و اهل مبارزه بودند؛ همین ویژگی موجب شد تا به سرعت، مورد توجه مرکز حکومتی ری قرار گیرند. رفته‌رفته، حوزه قم به یکی از پایگاه‌های بسیار معدود مرجعیت شیعه تبدیل شد. امام رضا علیه السلام در پاسخ به علی بن مسیب که از آن حضرت پرسیده بود:

به هنگام دسترسی‌نداشتن به شما، دین خود را از چه کسی فرا گیرم؟

فرمودند:

از زکریا بن آدم قمی که امین در امور دین و دنیا است.^{۲۲}

و در جایی دیگر، عبد‌العزیز بن مهتدی را به یونس بن عبد‌الرحمن قمی ارجاع دادند.^{۲۳} نام محدثان قم در بیشتر اسناد منابع روایی متقدم شیعه آمده به‌گونه‌ای که گویای کثرت نقل حدیث توسط آنان و تبخشان در این فن است.^{۲۴} نص‌گرایی علمای قم به همراه دقتشان در نقل احادیث، گونه‌ای از جامع‌نگری نسبی را به آنان بخشیده بود.^{۲۵} این ویژگی باعث شد با برخی از محدثان بزرگ مانند ابراهیم بن هاشم از کوفه احایث بسیاری را همراه خود به قم آورده و اجازه نشر آن را بیابد.^{۲۶} حسین بن سعید هم احادیثش را برای عرضه به حسین بن روح نوبختی تقدیم نمود.^{۲۷}

در دوره‌ای که احمد بن محمد بن عیسی به عنوان بزرگ اشعریان و نیز بزرگ قم بود، برای حفظ این شهر و مکتب علمی آن، جلو هرگونه کاری را که موجب تحریک حکومت می‌شد، می‌گرفت. برای

۲۱. ن. کذ تاریخ قم، ص ۲۴۰.

۲۲. رجال کشی، ص ۵۹۵.

۲۳. ن. کذ همان، ص ۴۸۳.

۲۴. ن. کذ الفهرست، ش ۳۹ و ۴۰ و ۴۹ و ۵۲ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۵ و ۵۷ و ۶۴.

۲۵. ن. کذ الاعتقادات (صدوق)، ص ۷۴.

۲۶. ن. کذ رجال نجاشی، ص ۱۷.

۲۷. ن. کذ الغیبه، ص ۲۴۰.

او حفظ و گسترش شیعه و نشر حدیث اهل بیت علیهم السلام بیش از درگیری با حکومت که نتیجه آن شکست و ضعف شیعیان بود، ارزش داشت.

با توجه به گزارش‌های تاریخی و رجالی، چهار نفر از محدثان قم تبعید شدند که سه نفر متهم به غلو بودند. نکته مهم این است که تبعید محدثان تنها در زمان ریاست احمد بن محمد بن عیسی رخ داد؛ یعنی نمی‌توان این رفتار را به اندیشهٔ مکتب قم تسری داد بلکه شاید بتوان آن را نوعی سلیقهٔ شخصی برداشت‌شده از اندیشهٔ مکتب قم دانست.

۲. شخصیت احمد بن محمد بن عیسی اشعری

نسب احمد بن محمد بن عیسی به ابوعامر از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد که در جنگ حنین به شهادت رسیده^{۲۸} و پیامبر برای او طلب مغفرت کردند.^{۲۹} پدر بزرگ او عیسی بن عبد الله از اصحاب امام صادق علیه السلام بود که ایشان دربارهٔ وی فرمودند:

او از ما اهل بیت است چه زنده باشد چه نباشد.^{۳۰}

پدر احمد، محمد بن عیسی از بزرگان قوم خود بوده که نجاشی از وی به «وَجْهَ الْأَشَاعِرَةِ» یاد می‌کند. وی در طبقهٔ اصحاب امام رضا و امام جواد علیهما السلام بوده است.^{۳۱}

رجالیان، احمد بن محمد بن عیسی را از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام به شمار آورده‌اند.^{۳۲} گزارشی مبنی بر ملاقات او با امام حسن عسکری علیه السلام وجود ندارد و گفته شده که وی به دلیل کهولت سن و محاصره امام حسن عسکری علیه السلام توسط دشمن نتوانست به محضر ایشان شرفیاب شود؛ اما مکاتباتی با حضرت دربارهٔ مسائل دینی و اجتماعی داشت. از این رو گاهی وی را جزو اصحاب امام عسکری علیه السلام نیز می‌شمارند.^{۳۳}

رابطهٔ احمد با امامان علیهم السلام ارتباطی خاص بود به‌گونه‌ای که امام عسکری علیه السلام هنگام سفارش به یاران، به دنبال او فرستادند و نظر او را دربارهٔ شیعیان دیگر، جویا

۲۸. ن. کد رجال نجاشی، ص ۸۲؛ فهرست، ص ۸۱۴.

۲۹. ن. کد همان؛ همان، ص ۸۱۶.

۳۰. ن. کد رجال نجاشی، ص ۳۳۲.

۳۱. ن. کد رجال نجاشی، ص ۳۳۸.

۳۲. ن. کد رجال نجاشی، ص ۸۲؛ خلاصه الاقوال، ص ۱۴.

۳۳. ن. کد ستارگان حرم، ص ۱۰۲.

شدند.^{۳۴} مقام علمی، کرامت نفس و فضایل بسیاری برای او نقل شده است. برخی از مناصب و مناقب وی عبارتند از:

اول: رهبری شیعیان قم:^{۳۵} او به خاطر توانایی‌هایش، رهبری شیعیان قم را بر عهده گرفت. قدرت سیاسی و اجتماعی وی چنان شد که وقتی بر اساس برداشت شرعی، عده‌ای را از قم اخراج کرد، هیچ‌کسی توان مخالفت نداشت.^{۳۶} او را به «وَجْهَ الْقُمِّینِ وَ وَجِیْهِمْ» یاد کرده‌اند.^{۳۷}

دوم: فقیه و مرجع تقلید شیعیان: جایگاه علمی ابن عیسی چنان بود که مرجعیت شیعیان قم و شیخوخت حوزه علمیه را عهده‌دار شد. وی را به «شَيْخُ الْقُمِّینِ» و «فَقِیْهُ الْقُمِّینِ» یاد کرده‌اند.^{۳۸}

سوم: صاحب‌نظر در عقاید: مجموعه احادیث اعتقادی ابن عیسی تنها در کتاب کافی به ۵۴۱ روایت می‌رسد که برخی از موضوعات آن عبارت است از: شناخت خدا،^{۳۹} صفات الهی،^{۴۰} معنای اسماء الله تعالی،^{۴۱} ضرورت وجود حجّت و امام،^{۴۲} تفویض برخی از امور دینی به پیامبر صلی الله علیه و آله،^{۴۳} واگذاری برخی از امور الهی به ائمه علیهم السلام،^{۴۴} شناخت اهل بیت علیهم السلام شرط قبولی طاعات^{۴۵}. نظر به فراوانی روایات اعتقادی ابن عیسی می‌توان او را فردی صاحب‌نظر در اعتقادات دانست.^{۴۶}

چهارم: عمل به وظیفه و تسلیم در برابر حقیقت: احمد بن عیسی در تصمیم‌گیری و کار، قاطع بود. اگر در تشخیص، دچار اشتباه می‌شد، دست از سخن‌نخست، می‌کشید. شاید حضور وی در تشییع جنازه احمد برقی با پای پیاده، از همین رو باشد.^{۴۷}

۳۴. ن. کذ رجال کشی، ج ۲، ص ۸۵۱ - ۸۵۸.

۳۵. ن. کذ رجال نجاشی، ص ۸۲.

۳۶. ن. کذ تنقیح المقال، ج ۱، ص ۹۲.

۳۷. ن. کذ الفهرست، ص ۶۰.

۳۸. ن. کذ همان.

۳۹. ن. کذ الکافی، ج ۱، ص ۲۱۲.

۴۰. ن. کذ همان، ص ۲۶۳.

۴۱. ن. کذ همان، ص ۲۶۸.

۴۲. ن. کذ همان، ص ۴۳۳.

۴۳. ن. کذ همان.

۴۴. همان، ج ۲، ص ۶۹۹، ح ۱۳۸۹.

۴۵. همان، ج ۱، ص ۴۴۳، ح ۴۷۲.

۴۶. ن. کذ: پایان‌نامه «آراء و اندیشه‌های کلامی احمد بن محمد بن عیسی اشعری».

۴۷. ن. کذ رجال ابن غضائری، ص ۳۹.

پنجم: تلاش در کسب دانش و معارف اهل بیت علیهم السلام: احمد بن محمد بن عیسی با اینکه مسئولیت‌های مهم اجتماعی را بر عهده داشت، در راه کسب دانش و معارف اهل بیت علیهم السلام، همت فراوانی به خرج می‌داد.^{۴۸} شمار نگاشته‌های وی را به ۱۵ رسانده‌اند که اکنون جز یک کتاب منسوب به وی چیزی از نگاشته‌های مستقل او باقی نمانده؛ اما روایات وی در منابع متقدم، بسیار است.^{۴۹} اساتیدی که احمد بن محمد بن عیسی موفق به دیدار آنها شد، نزدیک به ۱۵۰ نفر هستند، از جمله حسین بن سعید، عبد العزیز بن مهتدی و عبدالله مسکان.

ششم: نشر معارف اهل بیت علیهم السلام: یکی از محورهای تلاش ابن عیسی، تبلیغ دین و نشر حدیث اهل بیت علیهم السلام بود. همچنین او بر روند انتشار حدیث، نظارت داشته و اجازه ورود روایات ناشناخته را به قلمرو تحت زعامت خویش نمی‌داد. برخی از شاگردانش همچون محمد بن حسن صفار (صاحب بصائر الدرجات)، محمد بن علی بن محبوب و محمد بن یحیی عطار (صاحب نوادر الحکمه) هستند.^{۵۰}

هفتم: جایگاه وی نزد اهل سنت: اهل سنت هم از ابن عیسی به بزرگی یاد کرده‌اند. ابن ندیم (م ۳۷۵ق) می‌نویسد:

ابوجعفر، احمد بن محمد بن عیسی از جمله دانشمندان است و این کتاب‌ها از اوست: طبّ کبیر، طبّ صغیر و مکاسب.^{۵۱}
ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) می‌نویسد:

احمد بن محمد بن عیسی علامه‌ای است از استادان شیعیان قم. او فردی مشهور بوده و کتاب‌هایی دارد.^{۵۲}
بنا بر اهمیت مسائل اعتقادی و تأثیر آن بر جامعه، احمد در زمان خود با دو جریان انحرافی غلو و واقفیه برخورد کرده و برای برخورد با غالیان از ائمه علیهم السلام کسب تکلیف کرد.^{۵۳}

۴۸. ن. ک: رجال نجاشی، ص ۳۹ و ۴۰.

۴۹. نگاشته‌های وی عبارتند از: التوحید، فضل النبی صلی الله علیه و آله، المتعه، النوادر، التاسخ و المنسوخ، الاظله، المسوخ، الحج، المبود، الملاحم، الطبّ الکبیر، الطبّ الصغیر، مکاسب، مسیل الامام الهادی علیه السلام و فضائل العرب. تنها کتابی که از وی باقی مانده، نوادی است که انتشارش به ابن عیسی روشن نیست. روایاتی که احمد، بدون واسطه از امامان علیهم السلام نقل کرده، بسیار اندک است. او بیش‌تر از طریق راویان دیگر، روایت می‌کند. مجموع احادیث احمد (باواسطه و مستقیم) به ۲۲۹۰ حدیث می‌رسد. (ن. ک: معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۳۰۹)

۵۰. ن. ک: همان.

۵۱. فهرست ابن ندیم، ص ۲۷۸.

۵۲. لسان المیزان، ص ۲۶.

۵۳. ن. ک: رجال کشی، ص ۵۱۷.

علی بن حسکه و قاسم یقطینی سردمداران اصلی غلو در زمان احمد بودند. وی گزارشی از تبلیغات آنان خدمت امام حسن عسکری علیه السلام فرستاد و در آن نوشت:

گروهی پیدا شده‌اند که برای مردم سخنرانی می‌کنند. آنها سخنانی از طرف شما و پدرانتان برای شیعیان می‌گویند. دل‌های ما گفتار آنان را نمی‌پذیرد. اینان دو نفر به نام‌های علی بن حسکه و قاسم یقطینی هستند که می‌گویند مقصود خدا از نماز در «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^{۵۴} رکوع و سجود نیست؛ بلکه مردی است که مردم را از زشتی باز می‌دارد. همین‌طور مقصود از زکات، همان مرد است؛ نه مقداری درهم که انفاق شود. آنها بقیه واجبات و محرّمات را نیز به همین صورت تأویل کرده‌اند. بر ما شیعیان منت گذاشته، راه سالم را به ما معرفی کنید.

حضرت در پاسخ نامه نگاشتند:

این، دین ما نیست. از این سخنان دوری بجوی.^{۵۵}

او پس از شهادت امام کاظم علیه السلام، در برخورد با واقفیان، نامه‌هایی به امامان علیهم السلام نوشته و مسائل فقهی و غیر فقهی را از ایشان پرسیده و مردم را به آنها ارجاع دادند. رجالیان و تاریخ‌نگاران به اخراج بعضی از محدثان توسط احمد اشاره کرده و از موقعیت سیاسی و قدرت او و سخت‌گیری‌اش در نقل حدیث و قاطعیت وی در نقد عقیده برخی از محدثان به‌ویژه اخراج‌شدگان، سخن گفته‌اند. وحید بهبهانی می‌نویسد:

در موارد متعددی احمد بن محمد بن عیسی و ابن غضائری، راوی را متّهم به غلو و کذب می‌کردند؛ زیرا او روایتی را نقل می‌کرد که مضمون آن در نظر آنها غلوآمیز بود.^{۵۶}

۵۴. یعنی «نماز از کار زشت و ناپسند بازمی‌دارد.» (عنکبوت، ۴۵)

۵۵. رجال کشی، ج ۲، ص ۸۰۲ و ۸۰۳.

۵۶. الفوائد، ص ۳۸ و ۳۹.

با توجه جایگاه علمی و سیاسی ابن عیسی، موقعیت سیاسی قم، توجه وی به احادیث اعتقادی و برخورد این شخصیت با تعدادی از غالیان و تبعید چهار نفر از محدثان، بررسی روایات و احوال رجالی این محدثان ضروری است.

ج) راویان تبعیدشده و احوال آنها

در دوره ریاست احمد بن محمد بن عیسی بر قم، چهار نفر از این شهر اخراج شدند. در این بخش احوال رجالی و حدیثی این گروه، بررسی می‌شود.

۱. سهل بن زیاد

سهل بن زیاد آدمی، در هفت کتاب‌های هشت‌گانه رجالی، تضعیف شده است. مستند تضعیف وی رفتار احمد بن محمد بن عیسی در اخراج او بوده است. ابن غضائری تندترین عبارات را درباره وی بیان داشته است. تنها شیخ طوسی در کتاب رجال خود، سهل را توثیق می‌کند.^{۵۷} بیشتر فقیهان شیعه، احادیث سهل را ضعیف شمرده و سخن نجاشی را مستند خویش قرار می‌دهند. برخی از فقیهان هم مانند امام خمینی، آیت الله مرعشی نجفی و آیت الله اراکی به وثاقت این شخص تصریح کرده‌اند.^{۵۸}

محدث نوری در خاتمة المستدرک برای اثبات وثاقت سهل، تلاش می‌کند. وی در جایی می‌گوید:

رفتار احمد بن محمد بن عیسی که مستند سخن نجاشی و ابن غضائری است، دالّ بر عدم وثاقت سهل نیست؛ بلکه مراد از ضعیف در حدیث، نقل از ضعیفان و مجهولان و اعتماد بر مراسیل است. این کار، مخالف عدالت نیست؛ همان‌گونه که درباره محمد بن خالد، همه عالمان به وثاقتش تصریح کرده‌اند.

۵۷. ن. کذ رجال برقی، ص ۵۸ و ۶۰؛ رجال کشی، ص ۴۷۴ ش ۴۵۴؛ رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۱۷، ش ۴۴۸؛ رجال طوسی، ص ۴۰۱ و ۴۱۶ و ۴۳۱، الفهرست، ص ۱۰۶، ش ۳۴۱؛ رجال ابن داوود، ص ۴۶۰، ش ۲۲۲؛ التحرير الطاووسی، ص ۱۴۳، ش ۱۸۴؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۲۸؛ جامع الرواه، ج ۱، ص ۳۹۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۲۱۳؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۷۵، ش ۵۳۹۶؛ معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۳۷.

۵۸. ن. کذ کتاب الصلاه، ج ۲، ص ۱۳۴؛ کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۷۲.

او در ادامه گفته:

واژه «احمق» که فضل بن شاذان درباره سهل، به کار برده، دال بر اخراج سهل از شهرش است؛ نه اینکه بر فساد و فسوق وی دلالت کند.^{۵۹}

البته با بررسی کتاب‌های لغت، این معنا برای ریشه «حمق» یافت نشد.

محدث نوری ادامه می‌دهد که بر اساس برخی از گزارش‌ها سهل بن زیاد، مکاتبه‌ای با امام حسن عسکری علیه السلام داشته و ایشان پاسخ وی را داده‌اند. سند این نامه قابل خدشه بوده و در تهذیب الاحکام، جزو مکاتبات مبهمه قرار گرفته است. بر فرض وجود چنین مکاتبه‌ای، می‌توان گفت که اگر سهل بن زیاد از غالیان بوده و کذبش ثابت شده باشد، امام علیه السلام به وی اعتنا نکرده و پاسخ او را نمی‌دهند. محتوای این نامه هم درباره توحید و فروعات است؛ در حالی که غالیان چنین پرسش‌هایی نداشتند. از سوی دیگر اگر سهل را غالی و دروغ‌گو بپنداریم چگونه عالمان دوره ابن عیسی به این ضعف اشاره نکرده و رجالیان تنها به سخن احمد بن محمد استناد کرده‌اند؟ جالب این که بسیاری از بزرگان مکتب قم و ری، بدون واسطه، از سهل، روایت نقل می‌کنند. همچنین شیخ طوسی در مشیخه تهذیب الاحکام از قول محمد بن علی رازی، سهل را از اجلائی می‌شمرد که در طریق کلینی هستند. میرزای نوری نکات دیگری را هم ذکر می‌کند. او می‌گوید:

وقتی بزرگان حدیث، سهل را به‌عنوان شیخ خود قرار دادند، همین، نشانه وثاقت اوست؛ زیرا سیره عالمان بر این بوده که به‌صورت مستقیم از ضعفا نقل حدیث نکنند. همچنین اگر محمد بن احمد بن یحیی از سهل، نقل حدیث کرده؛ حال اگر قاعده وثاقت رجال نواذر الحکمه درست باشد، قاعده فساد روایات سهل، باطل می‌شود. همچنین سهل از مشایخ اجازه شمرده شده است و این نشانه درجه عالی وثاقت می‌باشد.

از دیدگاه میرزای نوری، غلو نزد احمد بن محمد، به‌معنی کاذب مطلق است؛ نه به‌معنی خداشمردن

امامان علیهم السلام.^{۶۰} وی برای این ادعا مستندات نیز دارد.^{۶۱}

۵۹. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۲۲۶.

۶۰. همان، ص ۲۳۳.

۶۱. ن. ک: مسالک الافهام، ج ۱، ص ۹۵: تصحیح الاعتقاد، ص ۲۴۱.

سهل بن زیاد در منابع حدیثی اولیه، حدود ۳۰۰۰ حدیث دارد.^{۶۲} کافی ۱۹۲۱ حدیث از وی نقل کرده که ۲۷۷ حدیث آن در اصول بوده و از این تعداد، ۶۴ حدیث در کتاب الحجّه است. کتاب من لا یحضره الفقیه ۴۲ حدیث از سهل نقل کرده و شیخ صدوق در آثار دیگرش ۱۳۱ حدیث از او آورده است. تهذیب الاحکام ۴۸۷ حدیث و استبصار ۱۵۴ حدیث از ابن آدمی روایت کرده‌اند. تفسیر نور الثقلین ۳۱۹ حدیث، تفسیر البرهان ۲۳۹ حدیث و تفسیر کنز الدقائق ۳۰۶ حدیث از وی نقل کرده‌اند.

با توجه به این آمار، می‌توان جایگاه سهل بن زیاد را رفیع دانسته و دلیل تبعید وی به ری را توافقی بین ابن عیسی و سهل برای انتقال میراث حدیثی شیعه به این شهر شمرد؛ چراکه برای ری به عنوان مرکز حکومتی بنی عباس پذیرفته نبود که کسی از قم به صورت رسمی در آن شهر، رحل اقامت و تدریس افکند؛ اما یک تبعیدی آن هم از ناحیه اشعریان، برای حکومت و اهالی ری قابل پذیرش بود. همچنین ممکن است، اخراج وی به سبب نگاشته‌های دیگر و یا فعالیت‌هایی باشد که ابن عیسی آن را مضرّ به حال رشد شیعه در قم می‌دانست.

۲. محمد بن علی ابوسمینه

برای وی لقب‌های مختلفی در اسناد روایی آمده شامل: الصیرفی،^{۶۳} الهمدانی،^{۶۴} القرشی،^{۶۵} القرشی مولاهم،^{۶۶} الطّاحی و المقرّی^{۶۷} که بیشتر اینها همراه با نام محمد بن علی می‌آید. کتاب‌های رجالی، وی را این گونه وصف کرده‌اند: رمی بالعلو،^{۶۸} ضعیف جدّا فاسد الاعتقاد،^{۶۹} کذاب غال،^{۷۰} فی بعض روایاته علوّ و تخلیط.^{۷۱} نجاشی، افزون بر گزارش اخراج او از قم، تصریح می‌کند که وی در کوفه به «کذاب» شهرت داشته است.^{۷۲}

۶۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۲۹۷.

۶۳. الفهرست، ص ۴۰۶؛ رجال نجاشی، ص ۳۳۲.

۶۴. الفهرست، ص ۴۱۲؛ رجال طوسی، ص ۴۳۸؛ رجال ابن غضائری، ص ۹۵؛ رجال برقی، ص ۵۴؛ رجال ابن داود، ص ۵۰۷.

۶۵. رجال برقی، ص ۵۴.

۶۶. رجال نجاشی، ص ۳۳۲؛ رجال ابن داود، ص ۵۰۷؛ خلاصه الاقوال، ص ۲۵۳.

۶۷. رجال کشّی، ص ۵۴۵.

۶۸. همان، ص ۵۴۶.

۶۹. رجال نجاشی، ص ۳۳۳؛ خلاصه الاقوال، ص ۲۵۳.

۷۰. رجال ابن غضائری، ج ۱، ص ۹۵.

۷۱. الفهرست، ص ۴۱۲.

۷۲. ن. ک: رجال نجاشی، ص ۳۳۲.

برخی از بزرگان حدیث شیعه، بدون واسطه، روایات بسیاری از ابوسمینه نقل کرده‌اند؛ مانند محمد بن ابی القاسم عبدالله بن عمران ۱۴۵ حدیث، علی بن الحسن بن علی بن فضال ۹۱ حدیث، علی بن ابراهیم بن هاشم ۱۴ حدیث و محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری ۸ حدیث.

ابوسمینه ۳۸۶ حدیث در کتب اربعه دارد که کافی ۲۸۶ حدیث، کتاب من لا یحضره الفقیه ۲ حدیث، تهذیب الاحکام ۷۶ حدیث و استبصار ۲۶ حدیث را در خود جای داده‌اند. شیخ طوسی گفته که محدثان، روایات ابوسمینه را بررسی می‌کنند؛ آنها متون مشتمل بر غلو، تدلیس، تخلیط و نیز مفاهیم منفرد را کنار گذاشته و روایات دیگر او را نقل می‌کنند.^{۷۳} با توجه به این سخن و نیز نقل بزرگان از وی، گویا سیره‌ای بر حفظ آثار خوب ابوسمینه وجود داشته است. در نتیجه می‌توان علت اخراج وی به ری را دورساختن او از مرکز علمی شیعه به جهت اشکالات روایی وی و در عین حال، نشر میراث حدیثی شیعه در ری دانست؛ چه، اینکه ابوسمینه در ری به عنوان مرکز حکومت سنّیان، توان نقل روایات غلوآمیز را نداشت.

۳. حسین بن عبید الله محرّر

نام پدر این راوی، عبد الله و عبید الله گفته شده و با القاب «السَّعَدِی» و «الْقُمِی» از حسین یاد شده است. رجالیان درباره او عبارات «کان صَحیحَ العَقیدَةِ ثُمَّ انْحَرَفَ»،^{۷۴} «لَهُ کُتُبٌ صَحیحُ الحَدیثِ»،^{۷۵} «غالی ظاهراً»^{۷۶} و «یُرْمی بِالْغُلُو»^{۷۷} را به کار برده‌اند. توجه به سه عبارت نخستین، می‌تواند برخی از احادیث راوی را از دایره مردودشدن یا تضعیف خارج کند.

حسین محرّر در کتب اربعه شیعه ۲۰ حدیث دارد که ۱۶ حدیث در اصول کافی و ابواب مهمی چون «بابُ أَنَّ الْإِثْمَةَ نُورُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» و «بابُ ما جاءَ فی الْإِثْنِی عَشَرَ وَ النَّصِّ عَلَیْهِمْ» آمده و چهار حدیث در تهذیب الاحکام از وی نقل شده است.

با توجه به احادیث موجود وی می‌توان گمان برد که روایات او پالایش شده و علت اخراج او از قم نیز جلوگیری از نقل احادیث غالبانه بوده است.

۷۳. ن. ک: الفهرست، ص ۴۱۲.

۷۴. رجال نجاشی، ص ۶۱.

۷۵. رجال نجاشی، ص ۴۳.

۷۶. رجال کشی، ص ۵۱۲.

۷۷. رجال طوسی، ص ۳۸۶؛ خلاصه الاقوال، ص ۲۱۶.

۴. احمد بن محمد بن خالد برقی

همهٔ رجالیان بر تفه بودن برقی، اتفاق نظر دارند. تنها اشکالی که به وی وارد شده، نقل بسیار از ضعفاء و اعتماد بر مرسلات است که به قول علامه حلّی، این اشکال، ضربه‌ای به وثاقت وی نمی‌زند.^{۷۸} برقی در کتب اربعه ۲۶۲۴ حدیث دارد که ۱۴۲ حدیث از حسن بن علی بن فضال، ۱۶۶ حدیث از حسن بن محبوب و ۲۶ حدیث از علی بن یقظین روایت کرده است. همچنین بزرگانی چون علی بن ابراهیم، علی بن محمد بن عبدالله ابی القاسم بن عمران و محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری از برقی نقل روایت کرده‌اند.

احمد بن محمد بن عیسی، یکبار برقی را از قم اخراج کرد و بار دیگر، او را به قم بازگرداند. همچنین جلالت قدر برقی، امری روشن در منابع متقدم شیعه است. از این رو می‌توان احتمال هماهنگی این عیسی با وی جهت انتقال میراث حدیث شیعه به ری را دور از ذهن ندانست. همچنین می‌توان گفت که دقت ابن عیسی به طریق نقل روایات از سویی و رفتار برقی در نقل کثیر از روایان ضعیف از سوی دیگر، رئیس حوزه قم را بر آن داشته تا پس از تذکرات بی‌نتیجه مکرر، جهت حفظ مرکز علمی شیعه در ایران، اقدام به تبعید برقی نماید.

در مجموع، کثرت روایات فقهی و اعتقادی اخراج‌شدگان در منابع متقدم شیعه، صاحب‌نظر بودن ابن عیسی در فقه و عقاید، نقل حدیث بزرگان شیعه از ایشان، گفته‌های رجالیان دربارهٔ این گروه و حساسیت حکومت وقت نسبت به اشعری‌ها نشان می‌دهد که می‌توان به سراغ تحلیل‌هایی فراتر از آنچه در گزارش‌های رجالی آمده، رفت. از این رو سه نکته قابل طرح است. نخست اینکه شاید حکم اخراج، جنبه سیاسی داشته و به معنای طرد کامل روایان نبوده؛ بلکه موجب کاهش حساسیت حکومت، نسبت به قم شده باشد. دوم این که روایات موجود از این روایان، دوره‌های پالایش را گذرانده و مشمول ضعف مطرح‌شده در رجال نمی‌شود؛ همان‌گونه که دربارهٔ ابوسمینه به این نکته تصریح شده است. سوم اینکه اخراج روایان از قم، موجب نشر میزان قابل توجهی از احادیث شیعه در ری شد؛ رویدادی به ظاهر کم‌اهمیت که احتمال هماهنگی ابن عیسی با اخراج‌شدگان را تقویت می‌کند.

نتیجه

مکتب حدیثی قم، بزرگ‌ترین و ماندگارترین مکاتب حدیثی شیعه است. احمد بن محمد بن عیسی اشعری از بزرگان این مکتب بود. وی در دورهٔ ریاست خویش بر قم، چهار نفر از روایان را تبعید کرد. در

۷۸. ن. ک: خلاصه الاقوال، ص ۱۵.

دوره وی غالیان دیگر و ناقلان دیگری از ضعفا هم در قم می‌زیستند که ابن عیسی آنان را تبعید نکرد. بررسی شخصیت ابن عیسی و راویان اخراج‌شده و نیز بهره‌گیری بزرگان از این محدثان و همچنین توجه به نشر حدیث شیعه در ری توسط این گروه، نشان می‌دهد که احتمال اخراج آنها به دلیل غلو یا نقل از ضعفا، به قوتی که در برخی از منابع رجالی مطرح شده، نیست. شاید مجموعه‌ای از انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی، زمینه‌ساز اخراج ظاهری این راویان بوده باشد. البته محدودکردن این راویان در روایت‌گری اعتقادی را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق دار القرآن الکریم، دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۵ق.
۲. الاعتقادات فی دین الامامیه، شیخ صدوق (محمد بن علی)، تحقیق عبد السید، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۳. الامالی، شیخ طوسی (محمد بن حسن)، قم، دار الثقافه.
۴. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق.
۵. تاریخ قم، حسن بن محمد قمی، ترجمه حسن بن علی قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، توس، ۱۳۶۱ش.
۶. التحریر الطاووسی، حسن بن زین الدین، تحقیق فاضل جواهری، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، اول، ۱۴۱۱ق.
۷. تصحیح الاعتقاد، شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان)، تحقیق حسین درگاهی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۸. تنقیح المقال، عبد الله مامقانی، نجف، ۱۳۴۹ش.
۹. جامع الرواة، محمد علی اردبیلی، مکتبه المحمّدی.
۱۰. خاتمة المستدرک، حسین نوری طبرسی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ۱۴۱۵ق.
۱۱. خلاصة الاقوال، علامه حلّی (حسن بن یوسف)، تحقیق جواد قیومی، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۴۱۷ق.

۱۲. رجال ابن داوود، حسن بن علی بن داوود حلّی، تحقیق سید محمّد صادق آل بحر العلوم، قم، منشورات رضی.
۱۳. رجال ابن غضائری، احمد بن حسین ابن غضائری، تحقیق سید محمّد رضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۸۰ش.
۱۴. رجال برقی، احمد بن ابی عبد الله برقی، تهران، دانشگاه تهران، اول، ۱۳۴۲ش.
۱۵. رجال طوسی، شیخ طوسی (محمّد بن حسن)، تحقیق جواد قیومی، قم، جامعه مدرّسین، اول، ۱۴۱۵ق.
۱۶. رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)، شیخ طوسی (محمّد بن حسن)، تحقیق محمّد باقر حسینی میر داماد و سید مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۴ق.
۱۷. رجال نجاشی (فهرس اسماء علماء الشيعة و مصنّفیهم)، احمد بن علی نجاشی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۶۵ش.
۱۸. ستارگان حرم، جمعی از نویسندگان، قم، زائر، اول، ۱۳۷۷ش.
۱۹. سهل بن زیاد آدمی، حیدر مسجدی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۹۴ش.
۲۰. غالبان کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، نعمت الله صفری فروشانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش.
۲۱. الغيبة، طوسی (محمّد بن حسن) تحقیق عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۲۲. الفوائد الرجاليه، محمّد باقر وحید بهبهانی، نسخه نرم‌افزار مکتبه اهل البيت عليهم السلام.
۲۳. فهرست ابن ندیم، محمّد بن ابی یعقوب ابن ندیم، تحقیق رضا تجدد، تهران.
۲۴. الفهرست، شیخ طوسی (محمّد بن حسن)، تحقیق جواد قیومی، قم، جامعه مدرّسین، اول، ۱۴۱۷ق.
۲۵. الکافی، محمّد بن یعقوب کلینی، قم، دارالحدیث، اول، ۱۳۸۵ش.
۲۶. کتاب الصلاه، محمّد علی اراکی، قم، کتابخانه آیت الله اراکی، اول، ۱۳۷۹ش.
۲۷. کتاب الطهاره، روح الله موسوی خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۳۸۵ش.

۲۸. لسان العرب، محمّد بن مكرم ابن منظور، تحقيق جمال الدين ميردامادی، بيروت، دار الفكر و دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۲۹. لسان الميزان، احمد ابن علی بن حجر عسقلانی، بيروت، اعلمی، دوم، ۱۳۹۰ق.

۳۰. مسالك الافهام، شهيد ثانی (زين الدين ابن علی)، قم، مؤسسه معارف اسلامی، اول، ۱۴۱۳ق.

۳۱. معجم رجال الحديث، ابوالقاسم موسوی خویی، قم، مرکز نشر آثار شیعه، اول، ۱۴۱۰ق.

۳۲. المفردات فی الفاظ القرآن الکریم، حسین بن محمّد راغب اصفهانی، تحقيق صفوان عدنان داوودی، بيروت و دمشق، دار القلم و الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.

۳۳. مکتب حدیثی شیعه در کوفه، سعید شفیعی، قم، دار الحديث، اول، ۱۳۸۹ش.

۳۴. النهاية فی غریب الحديث و الاثر، مبارک بن محمّد ابن اثیر جزری، تحقيق محمود محمّد طنّاحی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۳۵. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی (محمّد بن حسن)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، دوم، ۱۳۷۲ش.

نشانه‌های تخریح در نگارش نهج البلاغه

عباس محمودی^۱

چکیده

عالمان پیشینی شیعه، مجموعه‌ای از دلایل و قرائن را در اعتبارسنجی حدیث، مؤثر می‌دانستند. آنها پس از استخراج روایت، برای یافتن این قرائن، به تخریح حدیث، همّت گماشته و آنگاه به اخراج آن اقدام می‌کردند. استخراج روایات و اخراج آنها در نهج البلاغه، امر روشنی است؛ اما آیا سید رضی به تخریح روایات هم اقدام نموده است؟ گرچه نویسنده، تخریح احادیث را در اثر خود نیاورده، ولی نشانه‌هایی دال بر این تلاش علمی در نهج البلاغه دیده می‌شود. پژوهش کنونی، با یافتن نشانه‌ها و بررسی آنها گامی برداشته تا نشان دهد که نویسنده نهج البلاغه احتمالاً پیش از اخراج احادیث، به تخریح آنها اقدام نموده است. اگر چنین چیزی ثابت شود، اعتبار نهج البلاغه افزایش خواهد یافت. با توجه به نتایج این پژوهش و نشانه‌هایی که از تخریح سند، منبع، متن و محتوا، ارائه کرده، می‌توان به برخی از شبهه‌ها درباره کم‌همتی سید رضی نسبت به نگاشته‌اش پاسخ داد.

واژگان کلیدی

شریف رضی، اعتبارسنجی نهج البلاغه، گونه‌های تخریح، علوم و معارف حدیث

درآمد

سید رضی، از عالمان سده چهارم و پنجم هجری است.^۲ وی سال ۳۵۹ق در بغداد به دنیا آمد و سال ۴۰۶ق در همین شهر درگذشت. کتاب نهج البلاغه یکی از نگاشته‌های ماندگار اوست.

۱. Abbasmahmoodi۱۳۵۷@yahoo.com

۲. ن. کت رجال نجاشی، ج ۲، ص ۳۳۶.

عالمان شیعه برای افزایش اعتبار آثار خود پس از استخراج روایات، به تخریب آن اقدام می‌کردند. آنگاه پس از اخراج^۳ روایت در کتاب خویش، گزارش تخریب هر حدیث را ذیل آن می‌آوردند. بیشتر پژوهشگران حدیثی با شنیدن نام تخریب، نگاشته‌های تخریبی اهل سنت مانند «تُحَفُّ الْأَشْرَافُ بِمَعْرِفَةِ الْأَطْرَافِ» و «نَصَبُ الرَّأْيَةِ لِأَحَادِيثِ الْهَدَايَةِ» را یادآوری می‌کنند؛ در حالی که دانشمندان شیعی نیز از این روش برای آسیب‌شناسی حدیث و اعتبارسنجی آن بهره برده‌اند. حتی کتابی مانند نهج البلاغه که ارائه گزارش‌های تخریب حدیث را مأموریت خود، ندانسته، به این موضوع توجه کرده است. پژوهش کنونی برای نخستین بار نشانه‌های تخریب در نهج البلاغه را گرد آورده و با ارائه آن، ثابت می‌کند که دانشمندان شیعی، هرچند به عرضه گزارش‌های تخریبی خویش همت نگمارده‌اند؛ ولی این کار به معنی، بهره‌نگرفتن از روش تخریب نبوده است؛ چه اینکه نشانه‌های بسیاری در نگاشته‌های حدیثی شیعه دال بر این امر وجود دارد.

یکی از پرسش‌های مهم درباره نهج البلاغه میزان تلاش نویسنده برای گردآوری و اعتبارسنجی احادیث است. بررسی تحلیلی این کتاب نشان می‌دهد، گرچه سید رضی به دلیل گزیده‌نگاری، گزارش تخریب‌ها را نیاورده اما نشانه‌هایی قرار داده که احتمال تخریب احادیث توسط وی را تقویت می‌کند. وی حتی به گونه‌های مختلف تخریب هم توجه داشته و با توضیحات مختلف در جای‌جای کتاب، متن مشابه، محتوای مشابه و ... برخی از احادیث را معرفی می‌کند.

این پژوهش پس از یافتن نمونه‌های متعدد از نشانه‌های تخریب در نهج البلاغه، آن را بر اساس ساختاری متناسب با دانش تخریب، در چهار گونه تخریب سند، تخریب منبع، تخریب متن و تخریب محتوا آورده است.

تاکنون، پژوهشی که به موضوع تخریب در نهج البلاغه توجه کرده باشد، یافت نشد. نگاشته‌های دیگر،^۴ خود، به تخریب احادیث نهج البلاغه اقدام کرده‌اند؛ اما به تخریجات سید رضی و تحلیل آن، نپرداخته‌اند.

۳. استخراج حدیث، یافتن آن در منابع است. تخریب حدیث، یافتن منابع و متون دیگر حدیث و مشابهات و اسناد آن است و اخراج حدیث، گزینش یک متن و آوردن آن در کتاب است.

۴. برای دسترسی به منابعی که تخریب نهج البلاغه را وجهه همت خویش ساخته‌اند، مراجعه به نرم‌افزار دانشنامه علوی کاری از مرکز رایانه‌ای علوم اسلامی نور، مفید است.

الف) نشانه‌های تخریح سند

نویسنده نهج البلاغه گرچه اسناد روایات را گزارش نکرده، ولی برای یافتن قوی‌ترین سند، تلاش کرده است. وی با پی‌گیری طرق مختلف برخی از متن‌ها، توانسته، صدور آن را از دو یا چند معصوم، گزارش کند. دنبال کردن کلیدواژه‌هایی مانند «رَوِيَ هَذَا الْكَلَامَ...»، «هَذَا الْكَلَامُ مَرْوِيٌّ عَنْ...» و «يُرْوَى هَذَا الْكَلَامَ...» نشان‌دهنده تصمیم سید رضی بر تخریح طرق است. نمونه‌های زیر، درستی این تحلیل را روشن می‌کند:

نمونه نخست: نویسنده نهج البلاغه پس از بیان عبارت:

الْقِنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ.^۵

قناعت ثروتی است که تمام نمی‌شود.

می‌نویسد:

وَ قَدْ رَوِيَ هَذَا الْكَلَامُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.
این سخن از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز روایت شده است.

این عبارت، گویای وجود طریقی دیگر، نزد سید است.

نمونه دوم: سید رضی پس از آوردن کلام امام علیه السلام که فرمود:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعَثَاءِ السَّفَرِ.^۶

خدایا از سختی سفر به تو پناه می‌برم.

می‌نویسد:

وَ ابْتِدَاءُ هَذَا الْكَلَامِ مَرْوِيٌّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ قَدْ قَفَاهُ
أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَبْلَغِ كَلَامٍ وَ تَمَمَهُ بِأَحْسَنِ تَمَامٍ مِنْ قَوْلِهِ
آغاز این سخن از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده و ادامه آن را امیر
مؤمنان علیه السلام با بلیغ‌ترین و نیکوترین سخن به پایان رسانده است.

نمونه سوم: سید رضی پس از نقل سخنی از امیر مومنان علیه السلام که فرمود:

الْحَجَرُ الْغَصِيبُ فِي الدَّارِ رَهْنٌ عَلَى خَرَابِهَا.^۷

سنگ غصبی در بنای ساختمان، مستلزم خرابی آن است.

۵. حکمت ۵۷.

۶. خطبه ۴۶.

۷. حکمت ۲۴۰.

با پیگیری طرق این حدیث، طریق دیگری یافته و آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند. او می‌گوید:

وَ يُرَوَّى هَذَا الْكَلَامَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ لَا عَجَبَ أَنْ يَشْتَبِهَ الْكَلَامَانِ لِأَنَّ مُسْتَقَاهُمَا مِنْ قَلْبٍ وَ مَفْرَعَهُمَا مِنْ ذُنُوبٍ.

این سخن از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده و اینکه سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام شبیه یکدیگرند، جای شگفتی نیست زیرا هر دو از یکجا سرچشمه گرفته و در دو ظرف ریخته شده‌اند.^۸

این سه نمونه نشان می‌دهد که سید رضی، بی‌توجه به طرق دیگر احادیث نبوده است.

(ب) نشانه‌های تخریح منبع

یکی از عوامل مؤثر بر اعتبار روایت، منابع ناقل حدیث است. هرچه تعداد و اعتبار منابع یک روایت بیشتر باشد، بر اعتبار حدیث افزوده می‌گردد. نویسنده نهج البلاغه برای دستیابی به منابع مختلف روایات، به تخریح منبع همت گماشته است. نمونه‌های زیر شاهد این ادعاست:

نمونه نخست: سید رضی به کمک تخریح منبع، برای اثبات انتساب یک کلام به امیر مؤمنان علیه السلام تلاش کرده است. ایشان پس از نقل خطبه‌ای^۹ می‌نویسد:

وَ هَذِهِ الْخُطْبَةُ رُبَّمَا نَسَبَهَا مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ وَ هِيَ مِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي لَا يُشَكُّ فِيهِ وَ آيِنَ الذَّهَبِ مِنَ الرُّغَامِ وَ آيِنَ الْعَذْبِ مِنَ الْأَجَاجِ وَ قَدْ ذَلَّ عَلَى ذَلِكَ الدَّلِيلُ الْخَرِيْتُ وَ نَقْدَةُ النَّاقِدِ الْبَصِيرُ عَمْرُو بْنُ بَحْرِنِ الْجَاحِظُ فَإِنَّهُ ذَكَرَ هَذِهِ الْخُطْبَةَ فِي كِتَابِ الْبَيَانِ وَ التَّبْيِينِ وَ ذَكَرَ مَنْ نَسَبَهَا إِلَى مُعَاوِيَةَ ثُمَّ ...»

بی‌بهره‌گان از دانش، این خطبه را به معاویه نسبت داده‌اند؛ در صورتی که بدون تردید از سخنان امیر مؤمنان علیه السلام است، طلای ناب کجا و خاک کجا؟! آب شیرین کجا و آب تلخ کجا؟! دلیل بر این مطلب، سخن عمرو بن بحر جاحظ است که ماهر در ادب و نقاد بصیر سخن می‌باشد، او این خطبه را در کتاب البیان و التبیین آورده و گفته: «آن را به معاویه نسبت داده‌اند.» و آن‌گاه گفته: «این خطبه به سخن امام علیه السلام و به روش او در تقسیم مردم شبیه‌تر است.»^۹

۸. مراد، خطبه ۳۲ است که در آن، امام علیه السلام به معرفی مردم و روزگار پس از پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخته و آغاز آن

چنین است: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّا قَدْ أَصَبْنَا فِي ذَهْرٍ غَنُودٍ»

۹. جاحظ، از ادبای بزرگ عرب، متوفای ۲۵۵ق است.

نویسنده نهج البلاغه با روش تخریح منبع توانست مصدري متقدم و معتبر را برای این حدیث بیابد. نمونه دوم: گستره اطلاعات سید رضی درباره سخنان امیر مؤمنان علیه السلام بسیار است. ایشان برای اثبات انتساب یک سخن امام علی علیه السلام، به تخریح منابع غیر روایی پرداخته است. وی پس از گزارش سخنی از آن حضرت که فرمودند:

أُخْبِرَ ثَقَلِيهِ.

بیازمای تا دشمن گردی!

می‌گوید:

برخی گمان کرده‌اند که این از کلمات رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ است.

آن‌گاه برای رد این ادعا و تقویت گفته خود، به تخریح کلام پرداخته و جریانی تاریخی را چنین گزارش می‌کند:

مِمَّا يَقْوَى أَنَّهُ مِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مَا حَكَاهُ ثَعْلَبٌ^{۱۰} عَنِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ^{۱۱} قَالَ الْمَأْمُونُ لَوْ لَا أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ «أُخْبِرَ ثَقَلِيهِ» لَقُلْتُ أَنَا أَقَلُّهُ تُخْبِرُ.

از جمله شواهدی که انتساب این سخن به امام علی علیه السلام را تقویت می‌کند، چیزی است که ثعلب از ابن اعرابی نقل کرده که روزی مأمون گفت: اگر علی علیه السلام نگفته بود بیازمای تا دشمن گردی من می‌گفتم دشمن دار تا بیازمایی.

در حقیقت، سید رضی برای تقویت اثبات این کلام به امیر مؤمنان علیه السلام، با بررسی منابع تاریخی و ادبی، سخن مأمون را یافته و آن را گزارش کرده است.^{۱۲}

۱۰. ثعلب، از دانشمندان لغت و ادبیات عرب و نام او احمد بن یحیی بوده که در سال ۲۹۱ق درگذشته است.

۱۱. ابن اعرابی، از بزرگان ادب و از منطقه سیند بوده است. نامش محمد بن زیاد و سال وفاتش ۲۳۱ق است.

۱۲. مرحوم فیض الاسلام می‌نویسد: «معنای سخن مأمون این است که چون دوستی با دیگری باعث عیب‌پوشی است؛ با او دشمنی نما تا از حال واقعی او بی‌بری. اما برای انسان‌های شایسته سزاوار نیست که پیش از آزمایش، با کسی دشمنی کنند». ن. ک: ترجمه و شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۲۸۹.

نمونه سوم: دلیل دیگر بر گستردگی تخریح منابع سید رضی، وجود کتاب‌های ادبیات در دامنه جست‌وجوی اوست. وی پس از آوردن سخنی منسوب به امیر مؤمنان علیه السلام که فرمودند:

أَلْعَيْنُ وَكَأُ السَّه. ۱۳

چشم، سربند نشیمن گاه است.

می‌نویسد:

وَ هَذِهِ مِنَ الْإِسْتِعَارَاتِ الْعَجِيبَةِ كَأَنَّهُ يُشْبِهُ السَّهَ بِالْوَعَاءِ وَ الْعَيْنَ بِالْوَكَاءِ فَإِذَا أَطْلَقَ الْوَكَاءَ لَمْ يَنْضَبِطِ الْوَعَاءُ وَ هَذَا الْقَوْلُ فِي الْأَشْهَرِ الْأَظْهَرِ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ قَدْ رَوَاهُ قَوْمٌ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَكَرَ ذَلِكَ الْمُبَرِّدُ فِي كِتَابِ الْمُقْتَضَبِ فِي بَابِ اللَّفْظِ بِالْحُرُوفِ ۱۴ وَ قَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَى هَذِهِ الْإِسْتِعَارَةِ فِي كِتَابِنَا الْمَوْسُومِ بِمَجَازَاتِ الْأَثَارِ النَّبَوِيَّةِ. ۱۵

این سخن امام علیه السلام از استعاره‌های شگفت است که نشستن گاه را به مشک و چشم را به سربند آن تشبیه کرده و آن گاه که بند گشوده شود آنچه در مشک است بیرون ریزد. مشهور است که این سخن از پیامبر صلی الله علیه و آله است، ولی عده‌ای آن را از امیر مؤمنان علیه السلام نقل کرده‌اند. این حکمت را مبرّد^{۱۶} در کتاب مقتضب باب اللفظ بالحروف آورده و ما آن را در کتاب خود که مجازات النبویه نام دارد آورده‌ایم.

سید رضی، با تخریح منبع، آدرس این کلام را در یکی از کتاب‌های ادبیات یافته، آن را گزارش نموده است.

ج) نشانه‌های تخریح متن

بررسی قوت و ضعف متن روایات، راه دیگری در اعتبارسنجی حدیث محسوب می‌شود. بر اساس قرائن متعدّد، نویسنده نهج البلاغه در پی گزارش دقیق‌ترین متن از نقل‌های مختلف یک روایت بوده است. او به تخریح متن‌های مختلف احادیث پرداخته که افزون بر زمینه‌سازی برای گزینش متن متقن،

۱۳. حکمت ۴۶۶.

۱۴. المقتضب، ج ۱، باب اللفظ بالحروف.

۱۵. متن این عبارت در مجازات النبویه چنین است: «أَلْعَيْنُ وَكَأُ السَّه، فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ اسْتَطَلَقَ الْوَكَاءُ.» (المجازات النبویه، ص ۲۵۸) برخی منابع دیگر، این روایت را از رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین آورده‌اند: «لَنْ الْعَيْنُ وَكَأُ السَّه، فَإِذَا نَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ.»

(ن. كند الفائق فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۳۷۶؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۰۹)

۱۶. ابوالعباس مبرّد از عالمان سده سوم هجری بوده که در لغت و ادبیات، تخصص وافر داشته و آثاری مانند الكامل فی الادب و اللغه، المقتضب و طبقات التحوین البصرین و اخبارهم را نگاشته است.

آثار دیگری مانند شناخت نقل به معنا، تصحیف، اختلاف نسخه و ... نیز داشته است. نمونه‌های زیر، گویای این ادعاست.

نمونه نخست: نویسنده نهج البلاغه با تخریح احادیث مشابه و مقایسه آن، شباهت و تفاوت را در معرض دید قرار می‌دهد. او پس از نقل عبارت:

يَهْلِكُ فِي رَجُلَانِ مُحِبُّ مُفْرِطٌ وَ بَاهِتٌ مُفْتَرٍ.

دو تن در رابطه با من هلاک می‌شوند: دوست افراط‌گر و دروغ‌بافنده‌ای که از آن چه در من نیست سخن براند.

می‌نویسد:

وَ هَذَا مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هَلَكَ فِي رَجُلَانِ مُحِبٌّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ

قال». ۱۷

این، مانند سخن آن حضرت است که فرمودند: دو تن در رابطه با من هلاک شدند: دوست افراط‌گر و دشمنی که از حد گذراند.

نمونه دوم: گاهی نویسنده پس از آوردن مکرر یک حدیث، علت تکرار آن را اختلاف دو روایت گزارش می‌کند به عنوان نمونه در خطبه ۲۱۷ می‌نویسد:

وَ قَدْ مَضَى هَذَا الْكَلَامُ فِي اثْنَاءِ خُطْبَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ إِلَّا أَنِّي ذَكَرْتُهُ هَاهُنَا لِاخْتِلَافِ الرِّوَايَتَيْنِ.

این سخن پیشتر در ضمن خطبه‌ای آمده بود اما من به جهت اختلافی که در دو روایت وجود داشت، آن را دوباره آوردم.

نمونه سوم: نویسنده نهج البلاغه سخنی را از امیر مؤمنان علیه السلام چنین آورده است:

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِابْنِهِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تُخَلِّفَنَّ وَرَاءَكَ شَيْئًا مِنَ الدُّنْيَا فَإِنَّكَ تُخَلِّفُهُ لِأَحَدٍ رَجُلَيْنِ أَمَّا رَجُلٌ عَمِلَ فِيهِ بِطَاعَةِ اللَّهِ فَسَعِدَ بِمَا شَقِيَتْ بِهِ وَ أَمَّا رَجُلٌ عَمِلَ فِيهِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَشَقِيَ بِمَا جَمَعَتْ لَهُ فَكُنْتَ عَوْنًا لَهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَ لَيْسَ أَحَدٌ هَدَيْنَ حَقِيقًا أَنْ تُؤَثِّرَهُ عَلَى نَفْسِكَ.

امام علیه السلام به فرزندش حسن علیه السلام فرمود: پسر! چیزی از دنیا را برای پس از خود مگذار، زیرا برای یکی از دو نفر خواهی گذاشت: یا کسی که مال را در طاعت خدا مصرف خواهد کرد که در این صورت او خوشبخت می‌شود با چیزی که تو به‌خاطر آن بدبخت شده‌ای؛ یا کسی که آن را در معصیت حق خرج خواهد کرد که در این صورت تو زیان‌کار گشته‌ای به سبب آنچه برای او فراهم آوردی و وی را بر معصیت خدا کمک کردی. هیچ‌کدام از این دو نفر شایسته نیستند که آنها را بر خود مقدم بداری.

سید رضی با تخریح محتوای این سخن، مضمون مشابه را چنین گزارش می‌کند:

وَ يُرَوَّى هَذَا الْكَلَامُ عَلَى وَجْهِ آخَرَ وَ هُوَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الَّذِي فِي يَدِكَ مِنَ الدُّنْيَا قَدْ كَانَ لَهُ أَهْلٌ قَبْلَكَ وَ هُوَ صَائِرٌ إِلَى أَهْلِ بَعْدِكَ وَ إِنَّمَا أَنْتَ جَامِعٌ لِأَحَدٍ رَجُلَيْنِ رَجُلٍ عَمِلَ فِيهَا جَمْعَتَهُ بِطَاعَةِ اللَّهِ فَسَعِدَ بِمَا شَقِيتَ بِهِ أَوْ رَجُلٍ عَمِلَ فِيهِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَشَقِيتَ بِمَا جَمَعْتَ لَهُ وَ لَيْسَ أَحَدٌ هَذَيْنِ أَهْلًا أَنْ تُؤْتِرَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَ لَا أَنْ تَحْمِلَ لَهُ عَلَى ظَهْرِكَ فَارْحُ لِمَنْ مَضَى رَحْمَةً اللَّهُ وَ لِمَنْ بَقِيَ رِزْقَ اللَّهِ تَعَالَى.^{۱۸}

این سخن به صورتی دیگر هم روایت شده و آن این است: اما بعد، آنچه از دنیا در اختیار توست پیش از تو مالکی داشته و پس از تو به مالکی دیگر می‌رسد و تو برای یکی از این دو نفر جمع می‌کنی: کسی که با فراهم آورده‌ات به طاعت خدا برمی‌خیزد، پس خوشبخت گشته به آن چه که تو به آن بدبخت شده‌ای؛ یا کسی که آن را در معصیت خدا خرج می‌کند، پس زیان‌کار شده به آن چه که تو برای او جمع کردی. هیچ‌کدام از این دو نفر سزاوار نیستند که بر خود مقدم نمایی و نه اینکه به‌خاطر او بر پشت خود بار گذاری. پس برای کسی که از دنیا رفته رحمت خدا را و برای آن که مانده، رزق پروردگار را امیدوار باش.

نمونه چهارم: شریف رضی با تخریب یک عبارت در نسخه‌های مختلف، وجوه و احتمالات متعدّد را گزارش کرده است. به عنوان نمونه، هنگام نقل عبارت «أَصَابَكُمْ حَاصِبٌ وَ لَا بَقِيَّ مِنْكُمْ أَبْرٍ»^{۱۹} می‌نویسد:

«وَا لَا بَقِيَّ مِنْكُمْ أَبْرٍ» يُرْوَى عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ أَحَدُهَا أَنْ يَكُونَ كَمَا ذَكَرْنَاهُ
«أَبْرٍ» بِالرَّاءِ مِنْ قَوْلِهِمْ لِلَّذِي يَأْتِرُ النَّخْلَ أَيْ يُصْلِحُهُ وَ يُرْوَى «أَثْرٍ» وَ هُوَ
الَّذِي يَأْتِرُ الْحَدِيثَ وَ يُرْوِيهِ أَيْ يَحْكِيهِ وَ هُوَ أَصْحُ الْوُجُوهِ عِنْدِي كَأَنَّهُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ قَالَ لَا بَقِيَّ مِنْكُمْ مُخْبِرٌ وَ يُرْوَى «أَبْرٍ» بِالزَّايِ الْمُعْجَمَةِ وَ هُوَ الْوَائِبُ
وَ الْهَالِكُ أَيْضًا يُقَالُ لَهُ أَبْرٌ.»

گفتار حضرت «و لا بقى منكم أبر» به سه صورت روایت شده است. یکی همان‌طور که در متن آورده‌ایم «أبر» با راء به معنای اصلاح‌کننده نخل. دوم «أثر» با ثاء سه نقطه به معنای روایت‌کننده و حکایت‌کننده حدیث که این صحیح‌ترین وجه نزد من است. گویی حضرت فرموده: مخبری از شما باقی نماند. سوم «أبز» با زای نقطه‌دار به معنای پرخاشگر و نیز به معنای هلاک‌شونده.

این گزارش سید رضی، حکایت از وجود نسخه‌های متعدد روایت نزد ایشان است.^{۲۰}

نمونه پنجم: سید رضی با تخریب متن‌های متعدّد یک روایت و مقایسه آنها با یکدیگر، علّت تکرار یک متن را زیادی و نقصان نسخه‌ها بیان نموده است. او پس از نقل خطبه ۱۰۴ که درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام است؛^{۲۱} می‌گوید:

وَ قَدْ تَقَدَّمَ مُخْتَارُ هَذِهِ الْخُطْبَةِ إِلَّا أَنَّنِي وَجَدْتُهَا فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ عَلَى خِلَافٍ
مَا سَبَقَ مِنْ زِيَادَةٍ وَ نَقْصَانٍ.^{۲۲}

گزیده‌ای از این خطبه در گذشته آمد؛ اما در متن دیگری که از همین خطبه یافتیم، اضافه و نقصانی وجود دارد؛ لذا را تکرار کردم.^{۲۳}

۱۹. خطبه ۵۸. یعنی طوفان مرگ‌زا بر شما بوزد و درست‌کننده‌ای از شما باقی نماند.

۲۰. ن. ک: مفردات نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۲.

۲۱. آغاز خطبه چنین است: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا وَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ يَقْرَأُ كِتَابًا...»

۲۲. بخشی از این متن را بیشتر در خطبه ۳۳ آورده است.

۲۳. نمونه دیگری از این گونه تخریب در نامه ۲۳ آمده است.

نمونه ششم: سید رضی پس از عبارت «كَمْ مِنْ مُسْتَدْرَجٍ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَ مَعْرُورٍ بِالسُّتْرِ عَلَيْهِ وَ مَفْتُونٍ بِحُسْنِ الْقَوْلِ فِيهِ وَ مَا ابْتَلَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَحَدًا بِمِثْلِ الْإِمْلَاءِ لَهُ.»^{۲۴} می نویسد:

وَ قَدْ مَضَى هَذَا الْكَلَامُ فِيمَا تَقَدَّمَ إِلَّا أَنْ فِيهِ هَاهُنَا زِيَادَةٌ جَيِّدَةٌ مُفِيدَةٌ.
این سخن در گذشته آمده بود؛ اما دلیل تکرار آن، زیادی مفیدی است که در این جا وجود دارد.^{۲۵}

نمونه هفتم: شریف رضی وصیت امیر مؤمنان علیه السلام هنگام شهادت را چنین نقل می کند:

وَ صَيَّيْتُ لَكُمْ إِلَّا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَ مُحَمَّدًا فَلَا تُضَيِّعُوا سُنَّتَهُ أَقِيمُوا هَذَيْنِ الْعَمُودَيْنِ وَ أَوْقِدُوا هَذَيْنِ الْمِصْبَاحَيْنِ وَ خَلَاكُمُ دَمٌ أَنَا بِالْأَمْسِ صَاحِبِكُمْ وَ الْيَوْمَ عِبْرَةٌ لَكُمْ وَ عَدَا مُفَارِقُكُمْ إِنْ أَبَقَ فَأَنَا وَلِيُّ دَمِي وَ إِنْ أَمِنَ فَالْفَنَاءُ مِيعَادِي وَ إِنْ أَعَفْتُ فَالْعَفْوُ لِي قُرْبَةٌ وَ هُوَ لَكُمْ حَسَنَةٌ فَاعْفُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ اللَّهُ مَا فَجَّأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَ ارِدُّ كَرِهَتَهُ وَ لَا طَالِعٌ أَنْكَرْتُهُ وَ مَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍّ وَ طَالِبٍ وَجَدٍّ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ.

سفارشم به شما این است که چیزی را شریک خدا قرار ندهید و سنت محمد صلی الله علیه و آله را ضایع نکنید. این دو ستون دین را برپا دارید و این دو چراغ را محافظت نمایید که دیگر بر شما نکوهشی نخواهد بود. من دیروز هم نشین شما بودم؛ امروز برای شما عبرتم، و فردا از شما جدا می شوم. اگر زنده بمانم، صاحب خون خویشم و اگر بمیرم، مرگ، وعده گاه من است و اگر ببخشم، بخشیدن برای من موجب قرب و برای شما حسنه است؛ پس ببخشید آیا دوست ندارید خداوند شما را ببخشد؟ به خدا قسم چیزی از مرگ به طور ناگهانی به من روی نیاورد که پسند من نباشد و مسأله ای آشکار نشود که آن را نشانم. نسبت

۲۴. حکمت ۲۶۰. یعنی چه بسا کسی که با احسانی که به او شود غافل گیر گردد و با پرده ای که بر گناهای او افتد فریفته شود و با ستایشی که از او شود فریب خورد. خداوند کسی را مانند مهلتی که به او داده آزمایش نکرده است.
۲۵. همین متن در حکمت ۱۱۶ آمده که با توجه به کلام سید، ممکن است بخشی از آن توسط مستنسخان، افتاده باشد.

به مرگ، چونان جویای آب بودم که ناگهان به آب رسیده، یا جویای متاعی که به آن دست یافته و آن چه نزد خداست برای نیکان بهتر است.

سید رضی درباره علت تکرار این سخن می نویسد:

أَقُولُ وَ قَدْ مَضَى بَعْضُ هَذَا الْكَلَامِ فِيمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْخُطْبِ إِلَّا أَنَّ فِيهِ هَاهُنَا زِيَادَةً أَوْجَبَتْ تَكَرُّرَهُ.

بخشی از این سخن پیشتر گذشت، ولی چون در این گزارش، اضافه‌ای بود لازم دیدم که تکرار کنم.

نمونه هشتم: سید رضی پس از آوردن سخنی از حضرت که فرمودند:

يَا ابْنَ آدَمَ الرَّزْقُ رِزْقَانِ رِزْقٌ تَطْلُبُهُ وَ رِزْقٌ يَطْلُبُكَ فَإِنْ لَمْ تَأْتِهِ آتَاكَ فَلَا تَحْمِلْ هَمَّ سَنَتِكَ عَلَى هَمِّ يَوْمِكَ.

ای فرزند آدم! روزی دو گونه است: آن که تو آن را می‌طلبی و آن که تو را می‌جوید که اگر دنبالش نروی به دنبال می‌آید؛ بنابراین اندوه سال خود را بر اندوه روز خویش بار مکن.

می نویسد:

وَ قَدْ مَضَى هَذَا الْكَلَامُ فِيمَا تَقَدَّمَ مِنْ هَذَا الْبَابِ إِلَّا أَنَّهُ هَاهُنَا أَوْضَحُ وَ أَسْرَحُ فَلِذَلِكَ كَرَّرْنَاهُ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمُقَرَّرَةِ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ.^{۲۶}

این سخن، پیشتر در همین باب حکمت‌ها گذشت؛ ولی در اینجا روشن‌تر و مشروح‌تر است، به این خاطر بنا بر قراری که در آغاز کتاب گذاشته شده، آن را تکرار کردیم.^{۲۷}

نویسنده در آغاز کتاب، تبیین کرده که متن برخی از احادیث امام علی علیه السلام متفاوت است و اگر چند متن از یک حدیث، همگی دارای بلاغت عالی باشد، همه را خواهد آورد.

نمونه نهم: شریف رضی در برخی موارد، پس از بیان سخنی از امام علیه السلام، نقل به معنای رخ داده را گزارش می‌کند. این کار نشان‌گر عزم وی بر تطبیق نسخه‌های مختلف با یکدیگر است. به عنوان نمونه پس از آوردن عبارت «رَأَى الشَّيْخُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ جَلْدِ الْغُلَامِ»^{۲۸} می‌نویسد:

۲۶. حکمت ۳۷۹.

۲۷. حکمت ۲۶۷ چنین است: «يَا ابْنَ آدَمَ لَا تَحْمِلْ هَمَّ يَوْمِكَ الَّذِي لَمْ يَأْتِكَ عَلَى يَوْمِكَ الَّذِي قَدْ آتَاكَ فَإِنَّهُ إِنْ يَكُ مِنْ غَمْرِكَ يَأْتِ اللَّهُ فِيهِ بِرِزْقِكَ.» ای فرزند آدم! غم روزی را که نیامده بر روزی که در آن هستی بار مکن، اگر روز نیامده از عمرت باشد خداوند روزیت را می‌رساند. این حدیث نمونه‌ای از تخریج محتوا نیز هست.

۲۸. حکمت ۸۶. یعنی تدبیر پیرمرد را از رشادت جوان، دوست‌تر دارم.

وَ رُؤَى «مِنْ مَشْهَدِ الْعُلَامِ».

همچنین روایت شده: «از جنگیدن جوان، دوست‌تر دارم.»

این نمونه می‌تواند نقل به معنا باشد.

نمونهٔ دهم: سید رضی پس از نقل عبارت «لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ وَ قَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ»^{۲۹} می‌گوید:

وَ قَدْ رَوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا الْمَعْنَى بِلَفْظٍ آخَرَ: قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فِيهِ وَ لِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ.

همچنین از امام علیه السلام این معنا با لفظی دیگر آمده است: «قلب نادان در دهان اوست و زبان عاقل در قلب او»^{۳۰}.

در این‌جا تصریح شده که عبارت منقول از امام علیه السلام، نقل به معنا گشته است.

مجموع این نمونه‌ها، اهتمام سید رضی بر تخریح و یافتن متون مختلف یک حدیث و سپس گزینش متقن‌ترین متن را می‌رساند.

د) نشانه‌های تخریح محتوا

راه دیگر اعتبارسنجی حدیث، بررسی محتوای آن است. محدثان شیعه همواره با بازیابی محتواهای مشابه و موضوعات هم‌سو و کنار هم نهادن آن، ابواب حدیثی را تشکیل داده و یا کتاب‌های موضوعی می‌نگاشتند. یکی از مهم‌ترین بهره‌های این کار، دیدن مفهومی واحد در قالب احادیث متعدّد بود. این کار، گونه‌ای از تخریح محتواست.

نویسندهٔ نهج البلاغه، گرچه بر اساس موضوع، مطالب کتاب خود را نچیده؛ امّا شواهد نشان می‌دهد که در احادیث مختلف، به تخریح محتوایی و موضوعی پرداخته است.

نمونهٔ نخست: امام علیه السلام هنگام شنیدن خبر رحلت سهل بن حنیف انصاری فرمودند:

لَوْ أَحَبَّنِي جَبَلٌ لَتَهَافَتَ.^{۳۱}

اگر کوهی مرا دوست بدارد از هم فرو ریزد.

۲۹. حکمت ۴۰، یعنی زبان عاقل پشت قلب اوست و قلب نادان، پشت زبان اوست.

۳۰. حکمت ۴۱. نمونهٔ دیگر این روش سید را می‌توان در حکمت ۴۱۶ دید.

۳۱. حکمت ۱۱۱.

سید رضی، پس از آوردن این سخن، به تخریب محتوا پرداخته و سخن دیگری را از امام علی علیه السلام چنین گزارش می‌کند:

وَ هَذَا مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَلَيْسَتْ عِدَّةٌ لِلْفَقْرِ

جَلْبَابًا.»^{۳۲}

این سخن مانند قول آن حضرت است که فرمودند: «هرکس ما اهل بیت را دوست بدارد باید لباس لباس تهیدستی را آماده کند.» روشن است که این دو روایت، دو حدیث جدا از یکدیگرند؛ اما به دلیل داشتن موضوعی واحد، کنار هم آورده شده‌اند.

نمونه دوم: نویسنده نهج البلاغه پس از آوردن سخن امیر مؤمنان علیه السلام که فرمودند:

حُذِ الْحِكْمَةَ أَيْ كَانَتْ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجَلِجُ

فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ.^{۳۳}

حکمت را هر جا باشد فراگیر، زیرا حکمت، گاهی در سینه منافق است، پس در آنجا به جنبش درآید تا بیرون رود و در کنار یارانش در سینه مؤمن آرام گیرد. به تخریب محتوا پرداخته و حدیث مشابه آن را چنین گزارش نموده است:

وَ قَدْ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مِثْلِ ذَلِكَ: أَلْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحُذِ

الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ.^{۳۴}

و آن حضرت در همین زمینه فرمود: حکمت گم‌شده مؤمن است، پس حکمت را فراگیر گرچه از اهل نفاق باشد.

نمونه سوم: سید رضی پس از آوردن سخنی از امیر مومنان علیه السلام که فرمودند:

يَغْلِبُ الْمِقْدَارُ عَلَى التَّقْدِيرِ حَتَّى تَكُونَ الْأَفَةُ فِي التَّدْبِيرِ.^{۳۵}

تقدیر الهی چنان بر محاسبات ما چیره می‌شود که آفت آدمی در تدبیر و چاره‌جویی خود اوست.

۳۲. حکمت ۱۱۲. نمونه دیگری از این روش سید را می‌توان در حکمت ۴۶۹ دید.

۳۳. حکمت ۷۹.

۳۴. حکمت ۸۰.

۳۵. حکمت ۴۵۹.

با تخریح محتوای سخن، توانسته حدیثی دیگر با همین موضوع را در نهج البلاغه بیابد:
وَ قَدْ مَضَى هَذَا الْمَعْنَى فِيمَا تَقَدَّمَ بِرَوَايَةٍ تُخَالِفُ هَذِهِ الْأَفْظَ.^{۳۶}

این معنا در گذشته با الفاظی متفاوت از این الفاظ، آورده شد.

عبارت «تُخَالِفُ هَذِهِ الْأَفْظَ» نشان‌دهنده توجه سید به تخریح موضوع‌دهی حدیث و تخریح محتوایی برپایه موضوع است؛ زیرا نویسنده، با شباهت لفظی این دو عبارت را نیافته، بلکه با پیگیری موضوعی و سپس محتوایی توانسته به تعاضد معنایی دست یابد.

نمونه چهارم: یکی دیگر از تلاش‌های نویسنده نهج البلاغه، استخراج محتوای روایات از آیات قرآن کریم است. ایشان پس از آوردن روایت «مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ لَمْ يُحْرَمِ الْإِجَابَةَ»^{۳۷} می‌گوید:

وَ تَصْدِيقُ ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى؛ قَالَ اللَّهُ فِي الدُّعَاءِ «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ

لَكُمْ».^{۳۸}

تأیید این سخن در قرآن کریم آنجاست که خدای متعال فرموده است: «مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم.»

نمونه پنجم: یکی از شواهدی که نشان‌دهنده جامعیت نسبی تلاش سید رضی در تخریح محتوای نهج البلاغه است، بهره‌گیری وی از اشعار می‌باشد. به عنوان نمونه، او پس از آوردن سخن امام علیه السلام که فرمودند:

وَ اعْجَبَاهُ أَنْ كَوْنَ الْخِلَافَةَ بِالصَّحَابَةِ وَ لَا تَكُونُ بِالصَّحَابَةِ وَ الْقِرَابَةَ.^{۳۹}
شگفتا! آیا خلافت به دلیل مصاحبت با پیامبر صلی الله علیه و آله برپا می‌شود، ولی با مصاحبت و خویشی به وجود نمی‌آید؟!

می‌گوید:

وَ رُؤَى لَهُ شِعْرٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى.

از آن حضرت شعری در این معنا گزارش شده که فرمودند:

۳۶. در حکمت ۱۶ آمده: «تَذَلُّ الْأُمُورُ لِلْمَقَادِيرِ حَتَّى يَكُونَ الْخَتْفُ فِي التَّدْبِيرِ.» یعنی رویدادها چنان رام تقدیرهای الهی است که گاهی چاره‌جویی خود انسان، موجب مرگ او می‌شود.

۳۷. حکمت ۱۳۵. یعنی کسی که توفیق دعاکردن به او عطا شد از اجابت محروم نمی‌شود.

۳۸. غافر، ۶۰.

۳۹. حکمت ۱۹۰.

فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَى مَلَكَتْ أُمُورَهُمْ فَكَيْفَ بِهَذَا وَ الْمُشِيرُونَ غُيْبٌ
وَ إِنْ كُنْتَ بِالقُرْبَى حَجَجْتَ حَصِيمَهُمْ فَغَيْرُكَ أَوْلَى بِالنَّبِيِّ وَ أَقْرَبُ ۴

مجموع این نمونه‌ها، گمان تخریج را در نهج البلاغه تقویت کرده و تلاش‌های نویسنده در بهره‌گیری از روش‌های مختلف تخریج را نشان می‌دهد. سید رضی به نقد محتوایی نگاشته خویش توجه داشته و در صدد ارائه بهترین متن بوده است. وی اعتباریابی احادیث را با گزیده‌نویسی جمع کرده است.

نتیجه

نویسنده نهج البلاغه با در نظر گرفتن معیارهای اعتبارسنجی، اثر خود را اعتبار می‌بخشد. سید رضی گرچه اسناد روایات را در متن کتاب، ارائه نکرده اما به اعتبار حدیث، عنایت دارد. او با تخریج برخی از اسناد، منابع، متون و محتواها، به خواننده این پیام را داده که وی نسبت به اتقان نگاشته‌اش توجه داشته است. او حتی دامنه جست‌وجوی خویش را به منابع تاریخی و ادبی نیز سرایت می‌دهد. تکرارهای سید رضی نیز بدون علت یا از روی غفلت نبوده؛ چه اینکه وی علت تکرارها را ذکر می‌کند. تسلط نویسنده را بر متون و محتواهای مشابه و نیز گزارش‌های متعدد از یک حدیث، می‌توان در فعالیت تخریجی او مشاهده کرد.

۴۰. یعنی اگر با شورا حکومت را به دست گرفتی، چه شورایی بود که رأی دهندگانش غایب بودند؟ و اگر از طریق خویشی با پیامبر بر طرف مقابل حجت آوردی دیگری نسبت به پیامبر از تو سزاوارتر و نزدیک‌تر بود.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق دار القرآن الکریم، دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۵ق.
۲. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت، دار الفکر، اول، ۱۴۱۴ق.
۳. تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف، يوسف بن عبد الرحمن مزی، تحقیق بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامی، ۱۳۹۹ق.
۴. ترجمه و شرح نهج البلاغه، علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، پنجم، ۱۳۷۹ش.
۵. رجال نجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، جامعه مدرسین، ششم، ۱۳۶۵ش.
۶. الفائق فی غریب الحدیث، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۷ق.
۷. لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر، سوم، ۱۴۱۴ق.
۸. المجازات النبویه، محمد بن حسین شریف رضی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۸۰ش.
۹. مفردات نهج البلاغه، سید علی اکبر قرشی بنابی، تصحیح محمد حسن بکائی، تهران، قبله، اول: ۱۳۷۷ش.
۱۰. المقتضب، محمد بن یزید مبرک، تصحیح امیل یعقوب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۱۱. نصب الرایة فی تخریج احادیث الهدایه، عبد الله بن یوسف زیلعی، تحقیق مجلس علمی هند، قاهره، دار التحقیق، اول.
۱۲. نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور، اول: ۱۳۷۹ش.
۱۳. نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف رضی، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، اول، ۱۴۱۴ق.
۱۴. نرم افزار دانشنامه علوی، مرکز رایانه‌ای علوم اسلامی نور.

طرحی در سرفصل‌های دانش دعا

علی انجم شجاع^۱

چکیده

دعا راه نیایش با خدا و یکی از قالب‌های ارائه معارف است. این معارف به دلیل فراوانی، ژرف بودن و داشتن موضوعات انبوه، می‌تواند به‌عنوان دانشی مستقل ارائه شده و یا زیربنای شکل‌گیری و گسترش دانش‌های دیگر، باشد. گام نخست برای تولید این دانش، کشف، گردآوری و سامان‌دهی موضوعات آن است. برخی از این موضوعات به‌صورت پراکنده در کتاب‌ها و پژوهش‌های حدیثی و دعایی بیان شده؛ ولی تاکنون فهرستی نسبتاً جامع از موضوعات دانشی دعا ارائه نشده است. پژوهش حاضر، سعی کرده تا سرفصل‌های دانش دعا را ارائه نماید. نشان‌دادن گستره معارف ادعیه و امکان بهره‌گیری از سرفصل‌های ارائه‌شده برای نگارش پایان‌نامه، مقاله و کتاب بخشی از بهره‌های این پژوهش است. این پژوهش در ۱۴ بخش و به‌صورت درختی تنظیم شده است.

واژگان کلیدی

فهم دعا، گونه‌های دعا، آداب دعا، ادبیات دعا، آسیب‌شناسی دعا، منبع‌شناسی دعا، علوم و معارف قرآن و حدیث.

درآمد

هر دانشی دارای موضوعات مشخصی است. این موضوعات، زیرموضوعاتی دارند که ساختار آن علم را تشکیل می‌دهد. موضوع اصلی علم به همراه موضوعات درونی آن قلمرو هر دانش را مشخص می‌کند. دانش دعا دارای موضوعات گسترده‌ای است. مفاد، مواد، قواعد و مبانی این دانش در کتاب‌های حدیثی و دعایی به‌صورت پراکنده وجود دارد اما نیازمند گردآوری جامع، دسته‌بندی و جمع‌بندی است.

۱. a.a.shoa@gmail.com

در این نوشتار سعی شده تا موضوعات مرتبط با این دانش (سرفصل‌ها و عناوین) جست‌وجو و کشف شده، در قالب طرحی اولیه با عنوان هندسه دانش دعا ارائه شود.

این مقاله به دنبال نگارش دانش دعا نیست؛ بلکه می‌خواهد موضوعات کلی این علم را مشخص کند. گام پسین، می‌تواند جمع‌آوری محتوای این موضوعات و تکمیل آن باشد.

بسیاری از معارف اهل بیت علیهم السلام در قالب دعا به ما رسیده است. شیعه، منابع پرشمار و محتوای عمیقی از دعاهای معصومانه را در اختیار دارد. از این رو با معرفی و تولید این علم می‌توان در گسترش اندیشه شیعی گام برداشت. ضرورت دیگر این کار، نیاز به آشنایی روشمند با علوم و معارف دعاست. بسیاری از کتاب‌های دعاشناسی، ترتیب مناسبی در ارائه مطالب، ندارند. برخی از نگارش‌های بازاری نیز در مبانی و چارچوب دعا دچار اشتباه شده‌اند. با ارائه چهارچوب اصلی علوم دعا، می‌توان به نظم‌بخشی دانش دعا امیدوار بود.

یکی از بهره‌های این پژوهش، ارائه موضوعات و سرفصل‌های جدیدی است که پژوهشگران می‌توانند در پژوهش‌های پایان‌نامه‌ای و ... از آن استفاده کنند. چنانچه هر یک از این موضوعات، نگاشته‌ای مستقل داشته باشد، دانش دعا یکی از دانش‌های اصلی و قاعده‌مند اسلامی خواهد شد. بهره دیگر این پژوهش، نشان دادن گستره دعاست. برخی، دعا را تنها برای درخواست حاجت خود می‌دانند؛ اما این پژوهش نشان می‌دهد که دعا در درون و پیرامون خود، سخن‌های بسیاری دارد.

نوافرینی این تحقیق، ارائه تصویری اولیه از علم دعا است. بسیاری از موضوعات ارائه شده در این مقاله، جدید بوده و نشان‌دادن موضوعات در جای خود و نظام‌واره‌ای هماهنگ از دیگر گام‌های نوشتار کنونی است.

برای گردآوری عناوین موضوعات، افزون بر مراجعه به متون دعاها، از کتاب‌هایی مانند اصطلاح‌نامه علوم قرآن و اصطلاح‌نامه علوم حدیث^۲ استفاده شده است. ویژگی این عنوان‌ها واقعی بودن آنهاست و تلاش شده تا هیچ عنوان فرضی به این نگاشته راه نیابد. این پژوهش با بررسی‌های میدانی بیشتر، قابل ارتقااست. فهرست موضوعات علم دعا در نوشتار حاضر قالبی با ۱۴ محور، یافته است.

۱. مفهوم‌شناسی

مأموریت این بخش، ارائه موضوعاتی مرتبط با مفهوم دعا و مشابهات آن است.

۲. و نیز ن. ک: کتابنامه همین نوشتار.

الف: مفهوم دعا

۱. واکوی واژه «دعا» در لغت و اصطلاح
۲. کاربردهای ماده «دع و»
۳. چرایی بهره‌گیری از واژه «دعا» برای ارتباط خاص میان خالق و مخلوق
۴. گونه‌شناسی کاربرد «دعا» در لسان اهل بیت علیهم السلام
۵. بررسی واژگانی و مفهومی «دعا» در جوامع و مکاتب مختلف

ب: مفهوم‌شناسی مشابهات دعا

۱. مفهوم ذکر و تفاوت و شباهت آن با دعا
۲. مفهوم زیارت و تفاوت و شباهت آن با دعا
۳. مفهوم ادب و تفاوت و شباهت آن با دعا
۴. مفهوم لعن و نفرین و تفاوت و شباهت آن با دعا
۵. مفهوم خطبه و تفاوت و شباهت آن با دعا
۶. مفهوم حمد و شکر و تفاوت و شباهت آن با دعا
۷. مفهوم حرز و تفاوت و شباهت آن با دعا
۸. مفهوم استعاذه و تفاوت و شباهت آن با دعا
۹. مفهوم طب و تفاوت و شباهت آن با دعا
۱۰. مفهوم طلب و تفاوت و شباهت آن با دعا
۱۱. مفهوم رجز و تفاوت و شباهت آن با دعا
۱۲. مفهوم سؤال و تفاوت و شباهت آن با دعا

۲. مبانی دانش دعا

هر دانشی نیازمند روشن‌سازی مرزها و مسائل خود است. برای تولید دانش دعا باید گستره آن مشخص شود.

۱. جایگاه دعا در اسلام
۲. میزان روی‌آوری به دعا و علوم آن در اسلام
۳. چیستی و موضوع «دانش دعا»
۴. چرایی، هدف و بهره‌های دانش دعا
۵. دانش دعا، علمی مستقل
۶. پیشینه دانش دعا
۷. رابطه‌شناسی علوم دعا
۸. تفاوت دانش دعا با معارف دعا

۹. گونه‌شناسی دانش‌های دعایی
۱۰. ضرورت وجود دعا و خواندن آن
۱۱. ضرورت آشنایی با گونه‌های دعا
۱۲. اسباب صدور دعا
۱۳. بهره‌های دعاشناسی
۱۴. روش‌شناسی مطالعات دعا
۱۵. چگونگی پژوهش در دانش دعا
۱۶. چگونگی ارائه دانش دعا
۱۷. میزان فطری بودن روی‌آوری به دعا
۱۸. بررسی علت و چگونگی نام‌گذاری هر دعا
۱۹. ارکان اصلی و فرعی دعا یا چگونگی شکل‌گیری یک دعا
۲۰. شرایط و چگونگی انشای دعا
۲۱. تفاوت مشروعیت انشا در دعا، ذکر و زیارت
۲۲. ارتباط دعاها با یکدیگر
۲۳. بهره‌های شناخت خطابات ادعیه
۲۴. احکام فقهی دعا
۲۵. ارزش تعلیم و تعلم دعا
۲۶. ثواب دعاها و چگونگی رتبه‌بندی آن
۲۷. شرط تحقق دعا در درک معانی آن
۲۸. چگونگی یافتن و بهره‌بردن از خواص دعاها
۲۹. چگونگی فهم مقصود معصوم در دعا
۳۰. حجیت داشتن یا نداشتن مفاهیم در دعا
۳۱. حکم و چگونگی شکوه در دعا
۳۲. گستردگی و توان‌مندی معارف دعا برای هدایت و اکمال فرد و جامعه
۳۳. گستره کاربرد دعا در زندگی فردی و اجتماعی
۳۴. آثار دعا در زندگی فردی و اجتماعی
۳۵. چرایی و چگونگی تقرب به خدا با دعا

۳. گونه‌های دعا

دسته‌بندی دعاها برای اعتبارسنجی و فهم بهتر معانی آن، ضروری است. دعا را از چشم‌اندازهای گوناگون می‌توان دسته‌بندی کرد. در این بخش، گونه‌های دعا از حیث صدور و محتوا، قالب‌بندی می‌شود.

الف: دسته‌بندی بر اساس صدور

۱. امکان سنجی، چرایی و چگونگی دسته‌بندی و گونه‌شناسی دعا بر اساس صدور
۲. گونه‌های دعا بر اساس اعتبار
۳. گونه‌های دعا بر اساس صادرشدن یا نشدن از معصوم و دیگران
۴. تفاوت دعاهای قرآنی و حدیثی

ب: دسته‌بندی بر اساس محتوا

۱. امکان سنجی، چرایی و چگونگی دسته‌بندی دعا بر اساس محتوا
۲. گونه‌های دعا بر اساس ادبیات
۳. گونه‌های دعا بر اساس بسته‌های معرفتی موجود در آن
۴. گونه‌های دعا بر اساس زمان
۵. گونه‌های دعا بر اساس مکان
۶. گونه‌های دعا بر اساس درخواست‌ها و نیایش‌های دنیوی و اخروی
۷. گونه‌های دعا برای کسان خاص و عام
۸. گونه‌های دعا بر اساس چگونگی قرائت

۴. آداب دعا

بهره‌گیری از دعا ادب و روش ویژه‌ای دارد که در این بخش، سرفصل‌های آن مطرح می‌شود.

الف: ادب خواننده

۱. فضیلت حفظ دعا
۲. ارزش دعاخوانی و گوش سپردن به دعا
۳. خلوص نیت و تأثیر آن
۴. خضوع و خشوع و تأثیر آن
۵. خوف و رجا و تأثیر آن
۶. درک خواننده از درجات دعا و تأثیر آن
۷. ترک گناه و انجام واجب و تأثیر آن
۸. خُلق نیکو با خلق و تأثیر آن در هنگام ارتباط با خالق
۹. وضو و تأثیر آن
۱۰. اقبال قبله و تأثیر آن
۱۱. صلوات، پیش، پس و هنگام دعا و تأثیر آن
۱۲. استعاذه پیش از دعا و تأثیر آن
۱۳. قَسَم‌دادن و واسطه گرفتن کسان پاکه چرایی، چگونگی و تأثیر آن

۱۴. دعا برای دیگران و تأثیر آن

۱۵. شرایط و آداب دیگر

ب: ادب خواندن

۱. زمان‌ها و مکان‌های استجابت دعا

۲. شرایط و آداب دعاهاى جمعی و فردی

۳. چرایی تکرار یک دعا و اهتمام به آن در سیره اهل بیت علیهم السلام

۴. احکام خواندن دعا

۵. قواعد خوانشی دعاهاى جمعی و فردی

۶. ضرورت دعای همیشگی

۷. موانع استجابت دعا

ج: ادب نگاشتن

۱. ارزش شرح‌نویسی دعا

۲. ارزش نگاه‌کردن به متن دعا

۳. احکام و شرایط نگاشتن دعا

۴. رسم الخط و اعراب‌گذاری دعا

۵. ادبیات دعا

یک از تفاوت‌های دعا با دیگر قالب‌های گفتاری معصومان علیهم السلام، بلاغت ویژه است. دعاها افزون بر درون‌مایه‌های عمیق و جان‌بخش، چهره‌ای زیبا نیز دارند. در این بخش، سرفصل‌هایی برای شناخت بلاغت دعا معرفی می‌شود.

الف: فصاحت دعا

۱. فصاحت دعا، چیستی و چرایی

۲. اسلوب ادبی دعا

۳. نظم ادبی و زیبایی‌شناختی لفظی در دعاهاى هر یک از معصومان علیهم السلام

۴. پیوستگی درونی الفاظ دعا

۵. علت تکرار در دعا

۶. واژه‌های متداول در ادعیه و چرایی کاربری آن

۷. میزان اثرپذیری دعا از قواعد ادب عرب

۸. امکان‌سنجی برداشت قواعد ادبی از دعا

۹. وجوه تفاوت متنی دعاها و چرایی آن

۱۰. شگفتی‌های لفظی در برخی از دعاها

۱۱. تقطیع دعا

ب: بلاغت ادعیه

۱. بلاغت دعا، چیستی و چرایی
۲. گونه‌شناسی بیان دعا و تفاوت آن با گونه‌های دیگر حدیث
۳. نقش شرایط موضوعی در محتوای دعا
۴. همگانی‌بودن و عرفی‌بودن زبان دعا، چیستی و چرایی
۵. گونه‌شناسی دعا‌های ویژه برای حاجات خاص، دعاخوانان خواص و ...
۶. روش دلالت الفاظ در دعا
۷. مقایسه بلاغی زبان دعا با زبان وحی
۸. ارتباط قرآن، زبور و دعا
۹. ارتباط اعجاز و دعا‌های مأثور
۱۰. تحلیل بلاغی دعا‌های هر یک از معصومان علیهم السلام
۱۱. چگونگی استفاده از مجاز، کنایه، استعاره و تشبیه در دعاها
۱۲. چرایی اختلاف در ضمیر مرجع در ادعیه
۱۳. رتبه‌بندی بلاغی دعاها
۱۴. چگونگی بخش‌بندی و قطعه‌بندی دعا

۱۲. فهم دعا

دعا گونه‌ای از حدیث است. برای فهم حدیث، قواعد مشترکی وجود دارد که فهم دعا نیز تابع همین قاعده‌هاست. همچنین قواعدی ویژه فهم هریک از گونه‌های حدیث، از جمله، دعا، وجود دارد که بدون آن، برداشت درستی از دعا به دست نمی‌آید. عناوین این بخش، اشاره‌ای به سرفصل‌های فهم دعا دارد.

۱. دعا، راهی برای انتقال مفاهیم برتر
۲. ضرورت فهم معانی دعا
۳. مبانی و قواعد ویژه فهم دعا
۴. تحلیل ساختاری و محتوایی قرآن کریم و نقش آن در فهم دعا ذیل قرآن
۵. تحلیل ساختاری و محتوایی گونه‌های دیگر حدیث و نقش آن در فهم دعا
۶. روش فهم دعا با دعا
۷. موضوع‌شناسی و روش‌شناسی دعا و تأثیر آن در فهم
۸. روش فهم و تفسیر بطون دعای معصومان علیهم السلام

۹. روش قاعده‌سازی بر پایه دعاها

۱۰. زبان‌شناسی دعا، چیستی و چرایی

۱۱. الگوهای ترجمه دعا

۱۲. روش‌های شرح دعا

۱۳. مبانی معرفتی دعا

شناخت معارف دعا می‌تواند ارتباط بهتر انسان را با خدای خویش در پی داشته باشد. در دعاهای معصومان علیهم السلام موضوعات معرفتی مختلفی مطرح شده که روش‌شناسی و گونه‌شناسی آن یکی از مأموریت‌های دانش دعاست.

۱. روش موضوع‌شناسی دعا

۲. موضوع‌شناسی دعاها

۳. گونه‌شناسی گزاره‌های مادی یا دنیوی موجود در دعاها

۴. گزاره‌های مادی یا دنیوی در دعاها، چرایی طرح و گستره

۵. گونه‌شناسی گزاره‌های معنوی یا اخروی موجود در دعاها

۶. رابطه شناخت معارف دعا با بهره‌گیری از آن

۷. رابطه معارف دعا با فرح‌بخشی انسان

۸. رابطه معارف دعا با توکل

۹. رابطه معارف دعا با عبور از سختی‌ها

۱۰. شگفتی‌های معرفتی دعا

۱۴. رابطه دعا با دانش‌های دیگر

دعا می‌تواند پایه گسترش و یا شکل‌گیری برخی از دانش‌ها باشد. در این بخش به برخی از جنبه‌های ارتباطی دعا با بعضی از دانش‌ها پرداخته شده است.

الف: دعا و علوم اسلامی

۱. ارتباط‌شناسی دعا با علوم اسلامی و احکام اصولی آن

۲. چرایی و چگونگی بهره‌گیری از گزاره‌های دعا در دانش کلام

۳. موضوعات عقیدتی در دعا

۴. نقش دعا در گسترش و ساماندهی دانش عقاید

۵. الهیات سلبی و ایجابی در آموزه‌های دعا و عقاید

۶. جبر و اختیار در آموزه‌های دعا و عقاید

۷. غیب در آموزه‌های دعا و عقاید
۸. چرایی و چگونگی استفاده از گزاره‌های دعا در دانش اصول و فقه
۹. موضوعات اصولی و فقهی در دعا
۱۰. نقش دعا در منطقة الفراغ فقه
۱۱. فروع دین در دعا
۱۲. چرایی و چگونگی استفاده از گزاره‌های دعا در دانش حدیث
۱۳. موضوع‌شناسی علم الحدیث در دعا
۱۴. چگونگی بهره‌گیری از دعا برای فهم بهتر حدیث
۱۵. سیر دعا در تاریخ حدیث
۱۶. چرایی و چگونگی بهره‌گیری از گزاره‌های دعا در علم اخلاق
۱۷. موضوعات دانش اخلاق در دعا
۱۸. جایگاه بهره‌گیری از دعا در تربیت فرد و جامعه
۱۹. نقش دعا در هدفمندسازی دانش اخلاق
۲۰. چرایی و چگونگی استفاده از گزاره‌های دعا در دانش تفسیر
۲۱. موضوعات دانش تفسیر در دعا
۲۲. بهره‌گیری از دعا برای تکمیل حوزه‌های کم‌روایت در علوم اسلامی

ب: دعا و دانش‌های نوین

۱. حلقه‌های ارتباطی دعا با دانش‌های نوین
۲. موضوع‌شناسی دانش‌های نوین در دعاها
۳. چگونگی دلالت‌گیری از دعا برای دانش‌های نوین
۴. چگونگی مواجهه با تعارض آموزه‌های دعا با دانش‌های نوین

۱۵. دعا و قرآن

دعا با قرآن کریم رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. سخن اهل بیت علیهم السلام همواره ذیل قرآن کریم بوده است. شناخت رابطه دعا با قرآن، بهره‌گیری از هر دو را رونق می‌بخشد.

۱. تفاوت‌ها و شباهت‌های متنی و محتوایی قرآن کریم و دعا
۲. چرایی و چگونگی کاربرد قرآن در دعا

۳. میزان و گونه‌شناسی کاربرد قرآن در دعا
۴. ریشه‌های لفظی و محتوایی دعاهای معصومان علیهم‌السلام در آیات قرآن
۵. امکان‌سنجی تطبیقی میزان بهره‌گیری از دعا در تفسیر قرآن
۶. فرضیه فضل اضافی دعا بر قرآن
۷. اسامی و صفات قرآن در دعا
۸. کارکرد ریشه «دعا» در قرآن
۹. شرح و تفسیر دعاهای فضل قرآن
۱۰. شرح و تفسیر دعاهای تلاوت قرآن
۱۱. موضوع‌شناسی دعاهای قرآنی
۱. زبان‌شناسی دعاهای قرآنی

۱۶. دعا و اهل بیت علیهم‌السلام

دعا، گونه‌ای از حدیث است که چهره‌ای ویژه دارد. شناخت رویکرد معصومان علیهم‌السلام نسبت به دعا می‌تواند مخاطبان و به‌ویژه، پژوهشگران را در فهم و بهره‌گیری از دعاها یاری کند.

۱. روش‌شناسی دعاکردن معصومان علیهم‌السلام
۲. موضوع‌شناسی دعاهای هر یک از معصومان علیهم‌السلام
۳. تحلیل آماری دعاهای هر یک از معصومان علیهم‌السلام
۴. منبع‌شناسی دعاهای معصومان علیهم‌السلام
۵. مقایسه دعاهای مأثور و غیر مأثور
۶. مقایسه دعاهای معصومان علیهم‌السلام با دعاهای کتاب‌های آسمانی در ادیان دیگر
۷. دعاهای پیامبران علیهم‌السلام در دعاهای ائمه علیهم‌السلام
۸. تأثیر دعای معصومان علیهم‌السلام درباره خود و دیگران
۹. درخواست دعای مردم از اهل بیت علیهم‌السلام و پاسخگویی ایشان
۱۰. جایگاه رجالی دعاهای معصومان علیهم‌السلام درباره دیگران
۱۱. آموزش و ترویج دعا در سیره معصومان علیهم‌السلام
۱۲. معنای پناه‌بردن اهل بیت علیهم‌السلام به خدا در دعا
۱۳. معنای اقرار به گناه و استغفار اهل بیت علیهم‌السلام در دعا
۱۴. چرایی دعاخوانی معصومان علیه‌السلام

۱۷. تاریخ دعا

دعا دارای پیشینه‌ای به بازه پیامبری پیامبران علیهم السلام است. اعتبارسنجی دعا و فهم بهتر آن متوقف بر شناخت این سرگذشت است.

الف: تاریخ عمومی دعا

۱. سیر تاریخی دعا از آغاز تا عصر اسلام
۲. فترت و اقبال به دعا در ادوار مختلف
۳. سرگذشت دانش دعا
۴. تاریخ نگارش دعا

ب: دعا در اسلام

۱. تاریخ دعا در دوران معصومان علیهم السلام
۲. تحلیل رویکرد صحابه و تابعان به دعا
۳. تحلیل رویکرد اصحاب شیعه به دعا
۴. تاریخ دعا در عصر غیبت
۵. تحلیل اقبال به دعا از سوی حکومت‌ها در ادوار مختلف
۶. مقایسه رویکرد مذاهب اهل سنت به دعا در ادوار مختلف
۷. تحلیل رویکرد علما به دعا در ادوار مختلف
۸. تحلیل رویکرد مردم به دعا در ادوار مختلف

ج: دعا در سایر ادیان و مذاهب

۱. مقایسه فرهنگ دعا در مسیحیت با اسلام
۲. مقایسه فرهنگ دعا در آیین یهود با اسلام
۳. مقایسه فرهنگ دعا در آیین زرتشت با اسلام
۴. مقایسه فرهنگ دعا در ادیان غیر ابراهیمی با اسلام
۵. مقایسه فرهنگ دعا در مکاتب بشری با اسلام

۱۸. نگارش‌های دعا

شناسایی نگارش‌ها و منابع مکتوب دعا راه را برای مطالعات بیشتر به‌ویژه مهندسی معکوس آثار باز می‌کند. روش‌شناسی، گونه‌شناسی و تهیه الگوی جامع دعانگاری با بررسی نگاشته‌های پیشین امکان‌پذیر خواهد بود. اهمیت صحیفه سجّادیه موجب شده تا در این بخش، عنوانی مستقل، بیابد.

الف: منبع‌شناسی دعا

۱. نگارش‌های دعایی دوران معصومان علیهم السلام
۲. تحلیل صحیفه‌های منتسب به معصومان علیهم السلام
۳. اعتبارسنجی منابع دعا
۴. شناخت نگاهتته‌های مرتبط با دعا‌های قرآنی
۵. شناخت نگارش‌های مقایسه‌ای میان قرآن و دعا
۶. فهرست‌شناسی نگاهتته‌های دعایی
۷. نوشتارشناسی تلاش‌های دعایی معاصر
۸. تحلیل درسنامه‌های دعا در دوره کنونی
۹. تحلیل نرم‌افزارهای دعایی
۱۰. سبک‌شناسی گردآوری دعا در منابع مکتوب
۱۱. مقایسه متنی و محتوایی نگاهتته‌های دعایی
۱۲. کتاب‌شناسی نگاهتته‌های موضوعی دعا
۱۳. تحلیل آماری دعانگاری در زبان‌های فارسی و عربی
۱۴. شناخت راویان و کاتبان دعا
۱۵. کتاب‌شناسی شروح دعا
۱۶. شناخت ترجمه‌های دعا
۱۷. شناخت نوشتارهای غیر مستقل دعایی
۱۸. شناخت نسخه‌های خطی دعا
۱۹. روش‌شناسی عالمان پرکار در عرصه دعا
۲۰. آشنایی با تلاش‌های دعایی غیر مکتوب در عصر حاضر

ب: صحیفه سجّادیه

۱. شناخت تحلیلی و اعتبارسنجی صحیفه سجّادیه
۲. تفاوت‌ها و شباهت‌های صحیفه سجّادیه با صحیفه‌های بازسازی‌شده معصومان علیهم السلام
۳. کتاب‌شناسی شروح صحیفه سجّادیه
۴. بررسی تطبیقی شروح صحیفه سجّادیه
۵. بررسی تطبیقی ترجمه‌های صحیفه سجّادیه

۶. نسخه‌شناسی خطی و چاپی صحیفه سجّادیه
۷. تفاوت‌ها و شباهت‌های صحیفه سجّادیه اصلی با صحائف دیگر منسوب به امام سجّاد علیه السلام
۸. آشنایی با نوشتارهای مرتبط با صحیفه سجّادیه
۹. گونه‌شناسی کتاب‌های پیرامونی صحیفه سجّادیه
۱۰. تحلیل نرم‌افزارهای مربوط به صحیفه سجّادیه
۱۱. پنداره عدم اقبال به صحیفه سجّادیه از سوی قدما
۱۲. رابطه صحیفه سجّادیه با قرآن کریم
۱۳. رابطه صحیفه سجّادیه با دعا‌های امام علی علیه السلام
۱۴. ساختارشناسی دعا در صحیفه سجّادیه

۱۹. نقد و آسیب‌شناسی دعا

دعا همانند دیگر متون حدیثی از آسیب در امان نمانده است. در این بخش انواع آسیب‌های دعایی در قالب سرفصل‌هایی معرفی می‌شود.

الف: آسیب‌های روشی

۱. مشخص نبودن جایگاه دعا در هندسه دین و آفت‌های آن
۲. تدوین نشدن دانش دعا و آفت‌های آن
۳. گونه‌شناسی آسیب‌های دعا در سده‌های گذشته و مقایسه با دوران کنونی
۴. گونه‌شناسی آسیب‌های حفظ دعا در حافظه و نگاشته‌ها
۵. گونه‌شناسی آسیب‌های دریافت و ارائه دعا
۶. گونه‌شناسی آسیب‌های فهم دعا
۷. گونه‌شناسی آسیب‌های نگارشی دعا
۸. گونه‌شناسی آسیب‌های سندی و متنی دعا
۹. آسیب‌شناسی ترجمه‌های نامناسب دعا
۱۰. آسیب‌شناسی اعراب‌گذاری نادرست دعا
۱۱. آسیب‌شناسی املای نادرست دعا
۱۲. تعارض‌شناسی دعا با معارف دیگر
۱۳. گونه‌شناسی آسیب‌های ساخت دعا
۱۴. چرایی پدیداری دعا‌های غیر مأثور
۱۵. امکان‌سنجی شناخت دعا‌های مأثور از غیر مأثور

ب: آسیب‌های اعتباری دعا

۱. تحریف‌پذیری دعا، امکان‌سنجی و راهکار
۲. انگیزه‌ها و آسیب‌های تحریف‌سندی و متنی دعا
۳. آسیب‌شناسی کتاب‌های دعایی معروف
۴. آسیب‌شناسی برخی از دعا‌های مشهور
۵. تأثیر اسرائیلیات بر دعا
۶. درج متفاوت متن برخی آیات در دعاها
۷. تأثیر تقیه بر دعا

ج: آسیب‌های بهره‌گیری از دعا

۱. آسیب‌های پیش و پس از اجابت دعا
۲. آسیب‌های دعاکردن
۳. آسیب‌های رعایت‌نکردن آداب دعا
۴. شناخت دعا‌های حرام و ممنوع
۵. آسیب‌های برگزاری دعای دسته‌جمعی
۶. آسیب‌های دوری از دعا

د: آسیب‌های پیرامونی

۱. شبهه‌شناسی دعا و پاسخ‌های آن
۲. رواج فال، دعانویسی و جادو در جامعه، تحلیل و چگونگی برخورد

۲۰. نیازهای عرصه دعا

قلمرو دعا نیازمند تلاش‌هایی برای تولید دانش و بهره‌وری از گزاره‌هاست. برخی از این نیازها در قالب سرفصل‌های زیر مطرح شده است.

۱. روش‌ها و موضوعات کتاب‌نویسی در دانش دعا
۲. روش‌های کاربردی‌سازی دعا
۳. راه‌های ارتقای فهم عمومی از دعا
۴. تحلیل چرایی عدم رویکرد به ترجمه و شرح دعا
۵. اعراب‌گذاری دوباره دعا
۶. بازنویسی ترجمه‌های دعا
۷. شرح امروزی و قابل فهم دعا
۸. چرایی و چگونگی دعا برای فرج

۹. روش‌شناسی و شناخت ملاک‌های اعتبارسنجی دعا
۱۰. اعتبارسنجی هریک از دعاها
۱۱. جبران سند دعا، امکان و چگونگی
۱۲. مقایسهٔ تحلیلی اعتبار دعاها نسبت به گروه‌های حدیثی دیگر

نتیجه

موضوعات دانش دعا در قالب ۱۴ عنوان کلی قابل دسته‌بندی است. این عناوین عبارت است از: مفهوم‌شناسی، مبانی دانش دعا، گونه‌شناسی، آداب، ادبیات، فهم، مبانی معرفتی دعا، دعا و قرآن کریم، دعا و اهل بیت علیهم السلام، تاریخ دعا، نگارش‌های دعا، نقد و آسیب‌شناسی دعا، نیازهای عرصه دعا. گستردگی این موضوعات، ضرورت پرداختن به دانش دعا را بیش از پیش نشان می‌دهد.

منابع

۱. اصطلاحنامه علوم حدیث، دفتر تبلیغات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ش.
۲. اصطلاحنامه علوم قرآن، دفتر تبلیغات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ش.
۳. آموزش علوم قرآن (ترجمه التمهید فی علوم القرآن)، محمد هادی معرفت، ترجمه ابومحمد وکیلی، تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۷۴ش.
۴. علوم قرآن، محمد باقر سعیدی روشن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ش.
۵. علوم قرآنی، محمد هادی معرفت، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۱ش.
۶. جایگاه دعا در اسلام، موحدی کرمانی، پیام، ش ۹۱، پاییز ۱۳۸۷ش.
۷. چند و چون علوم قرآن، پژوهش و حوزه، ش ۳ و ۴، ۱۳۸۴ش.
۸. حقیقت تاریخ قرآن (نقد و بررسی تألیفات نوین علوم قرآن)، فاطمه دانشمند، آموزش قرآن، ش ۲۲، پاییز ۱۳۸۷ش.
۹. درآمدی بر فلسفه علوم قرآن، احمد قرائی سلطان آبادی و سعید نظری توکلی و حسن نقی زاده و علی حقی، علوم قرآن و حدیث، ش ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش.
۱۰. روش‌شناسی علوم قرآن از منظر فلسفه علم، ابراهیم فتح‌اللهی، نامه حکمت، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۶ش.
۱۱. روش‌شناسی علوم قرآن، یدالله چوپانی، اقوام و مذاهب، ش ۱۷، زمستان ۱۳۸۹ش.
۱۲. علوم قرآن و پرسش‌های ناگزیر، سید علی محمد رفیعی، کتاب ماه دین، ش ۱۱، شهریور ۱۳۷۷ش.
۱۳. علوم قرآن و قرآن‌پژوهی اهمیت جایگاه و تنگناها، محمود رجبی، معرفت، ش ۳۵، ۱۳۷۹ش.
۱۴. علوم قرآنی از دیدگاه آیت الله معرفت، محمد فاکر میبدی، پیام جاویدان، ش ۶، بهار ۱۳۹۴ش.
۱۵. علوم قرآنی و گستره آن، علی‌رضا طیبی، کیهان اندیشه، ش ۷۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۵ش.
۱۶. فلسفه دعا از دیدگاه استاد جعفری، غلامرضا اعوانی، علامه، ش ۲، زمستان ۱۳۸۰ش.
۱۷. قرآن و علوم قرآنی، کتاب‌های اسلامی، ش ۵۶ و ۵۷، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
۱۸. قواعد فهم قرآن، حبیب‌الله زارعی، معرفت، ش ۲۴، زمستان ۱۳۸۸ش.

شعور موجودات در قرآن و روایات ۱ علم و ادراک از دیدگاه اندیشمندان با تطبیق بر آیات و روایات

علی عظیمی شندآبادی^۲

معرفی

شعور ذرات هستی، یکی از پرسش‌های پرتکرار بشر است. پس از نزول آیات قرآنی درباره تسبیح، نطق، حشر، گواهی و ... موجودات، مباحث گسترده‌ای میان مفسران، متکلمان، فیلسوفان و دانشمندان طبیعت، نسبت به چگونگی این فعالیت‌ها در گرفت. این موضوع می‌تواند به اثبات توحید ربوبی کمک کرده و تذکر انسان را در پی داشته باشد. پژوهش کنونی می‌خواهد جهت شناسایی شعور حیوانات، نباتات و جمادات و آثار و لوازم آن و همچنین حقیقت و محدوده آن، گامی بردارد. در این نگاشته، ابتدا حقیقت علم و شعور از دیدگاه‌های مختلف بررسی می‌شود؛ سپس ظهور آیات و روایات بحث شده و حقیقت، متعلق و محدوده شعور و ادراک، شناخته خواهد شد. دامنه اصلی این تحقیق، قرآن و حدیث است ولی کتاب‌های فیلسوفان، متکلمان، مفسران، محدثان، عارفان بزرگ، تفکیکیان و یافته‌های دانشمندان فیزیک و طبیعت هم مورد مراجعه قرار می‌گیرد. در این تحقیق بنیادین از روش شرح و تحلیل متن و کشف حقایق، استفاده شده و با فیش‌برداری کتابخانه‌ای از منابع دست اول و نرم‌افزارها، سعی شده تا بر پایه مبنای حجیت ظهور، از آیات و روایات، استفاده شود.

۱. این پایان‌نامه به راهنمایی حجت الاسلام و المسلمین دکتر عسکر دیرباز و مشاوره حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار، سال ۱۳۸۸ش در دانشگاه قرآن و حدیث قم، دفاع شد.
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور قم. (Ali.azimy14@gmail.com)

پیش از پژوهش حاضر کتابی که به صورت تفصیلی، این موضوع را بررسی کرده باشد، یافت نشد. مفسران قرآن کریم و شارحان حدیث، مباحث مختلف و گاه، متضادی مطرح کرده‌اند که مورد استفاده این تحقیق قرار گرفته است. در فضای مجازی هم نوشتارهایی با عنوان شعور ناشناخته و ... دیده می‌شود که بیشتر، برگرفته از ترجمه‌ها، شرح و تفسیر آیات و روایات و نتایج علمی و تجربی فیزیک‌دانان و کاوشگران طبیعت است؛ اما به ندرت، حقیقت، میزان و نوع این شعور را بررسی کرده‌اند.

چکیده

شعور داشتن انسان، مورد پذیرش همه اندیشمندان است. شعور موجودات دیگر شامل حیوانات، نباتات و جمادات، مسأله‌ای اختلافی است. پیش از بحث درباره شعور داشتن یا نداشتن غیر انسان‌ها، نیاز است که معنای شعور، روشن شده و ارتباط آن با درک و علم مشخص گردد. فیلسوفان، متکلمان و تفکیکیان، دیدگاه‌های مختلفی داشته و هر گروه، از زاویه‌ای خاص به این موضوع، نگریسته است. قرآن و روایات به عنوان مهم‌ترین منابع آشنای با مخلوقات، ویژگی‌هایی برای شعور بیان کرده‌اند که بر پایه آن می‌توان این مفهوم را شناخت و ارتباط آن را با علم و ادراک، درک کرد. نوشتار کنونی که نخستین شماره از پیوسته مقالات «شعور موجودات از دیدگاه قرآن و روایات» است، به طور خلاصه، مهم‌ترین دیدگاه‌های لغویان، فیلسوفان مکاتب مختلف، متکلمان مذاهب متفاوت و تفکیکیان را گرد آورده و با قرآن و حدیث، تطبیق داده است.

واژگان کلیدی

مفهوم علم، ادراک موجودات، نور وجود، کلام نقلی، معارف قرآن و حدیث

شعور و ادراک موجودات، یکی از مسائل جذّاب و مورد مطالعه بشر است. اکنون مباحث گسترده‌ای میان دانشمندان رشته‌های مختلف، درباره حقیقی یا مجازی بودن و دیگر جزئیات تسبیح، شعور و جان-داری ذرات هستی جریان دارد تا جایی که برخی فیزیک‌دان‌ها از شعور الکترون‌ها، اتم‌ها و تک‌سلولی‌ها سخن به میان آورده و عده‌ای، این شعور و حیات را سرمنشأ آفرینش می‌دانند.

برخی از اختلافات در دانش‌های مختلف، از روی تفاوت در برداشت‌هاست. از این رو ضروری است تا ابتدا روشن شود که پژوهش کنونی، کدام برداشت از شعور را می‌پذیرد. هدف مقاله حاضر، ارائه تصویری کوتاه از دیدگاه اندیشمندان مختلف درباره شعور، علم و ادراک و تطبیق آن با آیات و روایات است. نوشتار حاضر به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی شعور و علم و ادراک پرداخته و تعریف آن را از دیدگاه لغویان، فیلسوفان، متکلمان و تفکیکیان، می‌آورد.

این مقاله که بخشی از پژوهشی نسبتاً گسترده درباره دیدگاه دین نسبت به شعور موجودات است، توانسته با گردآوری مهم‌ترین دیدگاه‌ها، میزان اشتراک آنها را روشن کرده و آن را با ظهور قرآن و حدیث، تطبیق نماید. در این شماره از مقاله، سخنی درباره شعور حیوانات و نباتات گفته نمی‌شود.

الف) مفهوم‌شناسی شعور و مشابهات آن

شناخت مفهوم شعور به عنوان زیربنای پیگیری آن در قرآن و حدیث، ضروری است. این واژه دو مشابه پرکاربرد یعنی «علم» و «ادراک» دارد که گاهی به جای هم به کار می‌روند. مفهوم‌شناسی هر سه واژه به همراه تفاوت‌ها و شباهت‌های آن، کمک می‌کند تا درک بهتری از هر یک به دست آید.

۱. معنای لغوی شعور

ابن فارس «ش ع ر» را دارای دو اصل دانسته که یکی بر ثبات و دیگری بر علم و علامت دلالت می‌کند.^۳ نویسنده کتاب العین هم به این معنا گرایش داشته و تصریح می‌کند:

«شَعْرَتٌ بِكَذَا، فَطِنْتُ لَهُ وَ عَلِمْتُ بِهِ.»

او می‌افزاید: «ما يُشَعِّرُكَ» به معنی «ما يُدْرِيكُ» است.^۴ جوهری گفته:

شَعْرَتٌ بِالشَّيْءِ یعنی بر آن آگاهی یافتم.

او مصطلح «لیت شعری» را از همین باب و به معنی «ای کاش می‌دانستم» شمرده است.^۵

۳. ن. ک: معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۳.

۴. ن. ک: العین، ج ۱، ص ۲۵۱.

۵. ن. ک: الصحاح، ج ۲، ص ۶۹۹.

نویسنده الفروق اللغویه در بیان فرق میان علم و شعور، شعور را علم دقیق دانسته و می‌گوید:

شعور، علمی است که انسان از وجه دقیق به آن می‌رسد، مانند دقت مو و شاعر را به خاطر دقتش در دقایق معانی، شاعر گفته‌اند ... درباره خداوند «یَشْعُر» گفته نمی‌شود، چرا که هیچ‌گاه اشیا از دقت او خارج نبوده‌اند.^۶

با بررسی سخن لغویان این نتیجه به دست می‌آید که شعور در لغت به معنای علم و ادراک دقیق است.

۲. معنای اصطلاحی شعور

اندیشمندان دانش‌های گوناگون در معنای اصطلاحی شعور، دیدگاه‌های مختلف، اما قابل جمعی ابراز کرده‌اند. حکیمان، شعور را ادراک بدون استنبات شمرده^۷ و متکلمانی چون سید مرتضی، شعور را نخستین مرتبه علم به مُدرک^۸ می‌دانند. مفسران این واژه را به ابتدای علم و گاهی به ادراک دقیق^۹ تفسیر کرده‌اند. ملاحظه‌ای پس از تکرار دیدگاه حکیمان می‌گوید:

شعور، اوّل مرتبت حصول علم به قوه عاقله است و چنان می‌نماید که شعور، ادراک متزلزل است و از این جهت در حق خدا اطلاق نشده است.^{۱۰}

طبرسی ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره به مراتب شعور اشاره کرده و می‌گوید:

شعور، اوّل علم است از راه مشاعر و حواس و به قولی شعور، ادراک دقیق است مأخوذ از «شعر» به معنی «مو» که دقیق و نازک است.^{۱۱}

بر این اساس، شعور در مصطلح فیلسوفان، متکلمان و حتی برخی از مفسران، به معنی ادراک متزلزل و بدون استنبات بوده و با معنای لغوی آن که ادراک دقیق است، متفاوت می‌باشد.

۶. الفروق اللغویه، ص ۳۷۲.

۷. ن. کذ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۱۰۳۳؛ دزة التاج، ص ۵۶۲.

۸. ن. کذ رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۲۷۳.

۹. ن. کذ مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۳۳؛ التبیان، ج ۲، ص ۳۶؛ المیزان، ج ۲، ص ۲۴۸.

۱۰. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۵۰۸.

۱۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. معنای لغوی ادراک

ابن فارس، درک را به معنی لحوق و وصول چیزی به نقطه‌ای یا مرتبه‌ای خاص معنا کرده است.^{۱۲} جوهری هم معنای لحوق زمانی و مکانی و رسیدن به نقطه یا مرتبه‌ای خاص را برگزیده است.^{۱۳} راغب در المفردات می‌گوید:

«الدَّرَك» مانند «الدَّرَج» یعنی حرکت و راه رفتن تدریجی؛ ولی درج به اعتبار بالارفتن است و درک به اعتبار فرود آمدن؛ لذا می‌گویند: «دَرَجَاتُ الْجَنَّةِ وَ دَرَكَاتُ النَّارِ» ... أَدْرَكَ الصَّبِيَّ یعنی به پایان دوران کودکی و آغاز سنّ بلوغ رسید.^{۱۴}

نویسنده الفروق اللغویه در بیان فرق میان علم و ادراک، کاربری ادراک را در چیزها و صفات خاص و موجود دانسته، در حالی که علم، برای همه چیز حتی امور معدوم هم به کار می‌رود.^{۱۵} بر این اساس، لغویان ادراک را «بلوغ، وصول و لحوق» می‌دانند. ادراک با لحوق و وصول مُدْرَك به شخص مُدْرِك روی می‌دهد و نتیجه آن، علم و شعور به مُدْرَك است.

۴. معنای اصطلاحی ادراک

ادراک در مصطلح حکیمان، مراد با علم و به معنای «صورت حاصل از شیء نزد عقل» است؛ اعم از اینکه آن شیء، مجرد یا مادی، جزیی یا کلی، حاضر یا غایب، حاصل در ذات مدرک یا در اجزای آن باشد.^{۱۶} متکلمان در معنای اصطلاحی ادراک دیدگاه‌های متفاوتی ابراز کرده‌اند. برخی مانند سید مرتضی^{۱۷} ادراک را وجدان و دریافت مرئیات و شنیدن اصوات دانسته و بعضی مانند ابن میثم بحرانی، مفهوم متعارف از ادراک را لحوق عقل یا حس به معقول یا محسوس^{۱۸} می‌شمرند. تفتازانی همانند فلاسفه به حصول حضور، تمثّل و ارتسام صورت شیء در عقل و وصول نفس به آن گرایش یافته است.^{۱۹}

۱۲. ن. کذ معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۲۶۹.

۱۳. ن. کذ الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۲.

۱۴. المفردات، ص ۳۱۱.

۱۵. ن. کذ الفروق اللغویه، ص ۳۱.

۱۶. ن. کذ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۱۲۹.

۱۷. ن. کذ رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۲.

۱۸. ن. کذ قواعد المرام، ص ۹۶.

۱۹. ن. کذ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۲۴.

در مصطلح صوفیه، ادراک بر دو گونه است: نخست ادراک بسیط که ادراک وجود خداست بدون در نظر گرفتن اینکه مُدرک وجود حضرت حق می‌باشد. دیگری، ادراک مرکب که ادراک وجود حق است با توجه به اینکه مُدرک وجود حضرت حق می‌باشد.^{۲۰}

مفسران، ادراک درباره‌ی خدای متعال را به احاطه علمی و در غیر خدا به معنای لحوق و وصول، تفسیر کرده‌اند. فخر رازی معنای مقصود از ادراک را در فلسفه همان معنای لغوی دانسته و می‌گوید:

ادراک در لغت، لقاء و وصول است. این معنا مطابق با معنای مقصود در فلسفه می‌باشد؛ چراکه درک‌کننده به ماهیت مُدرک واصل می‌شود.^{۲۱}

صدر المتألهین نیز شبیه همین بیان را می‌آورد.^{۲۲}

معنای لغوی ادراک با معنای اصطلاحی آن کاملاً مرتبط است. ادراک، صورت حاصل از لحوق و وصول مُدرک، نزد مدرک می‌باشد که همان حصول، حضور، تمثّل و ارتسام صورت شیء است.

۵. معنای لغوی علم

ابن فارس می‌نویسد:

علم، یک اصل دارد به معنی نشانه‌ای بر روی چیزی که آن را از غیر خود متمایز می‌کند ... از این رو علم، نقیض جهل است.^{۲۳}

نویسنده العین هم چیزی شبیه همین گفته است.^{۲۴}

معنای علم، مورد مباحثات گسترده قرار گرفته که در ادامه مقاله نیز دنبال خواهد شد. در مجموع، با بررسی دیدگاه‌های لغویان، روشن می‌شود که گوهر معنایی علم، روشنی و شناخت چیزی نسبت به دیگر امور است.

۲۰. ن. ک: کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲۱. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲۲. ن. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۵۰۷.

۲۳. معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۱۰۹.

۲۴. ن. ک: العین، ج ۲، ص ۱۵۲.

۶. معنای اصطلاحی علم

برخی از دانشمندان، تعریف علم را به خاطر روشنی آن غیر ممکن دانسته و عده‌ای، آن را تعریف نمی‌دانند بلکه تنبیه و یادآوری می‌شمارند.

معتزله و برخی از متکلمان شیعی چون شیخ مفید و شیخ طوسی، علم را اعتقادی مقتضی آرامش نفس معنا کرده‌اند.^{۲۵}

برخی از عارفان مانند صدر الدین قونوی^{۲۶} علم را نور و بعضی آن را اضافه اشراقیه بین نفس و معلوم بالذات می‌دانند. فیلسوفان بحث از علم را تفصیل داده و عقاید مختلفی ابراز کرده‌اند که در آینده بررسی می‌شود.

با مطالعه معنای لغوی و اصطلاحی شعور، ادراک و علم، روشن می‌شود که هر سه واژه در مفهوم «آگاهی» مشترک بوده و با تفاوتی اندک، مترادف‌اند تا جایی که فخر رازی می‌گوید:

مقصود ما از شعور و ادراک و علم، مطلق آگاهی نسبت به چیزی است.^{۲۷}

ب) حقیقت شعور از دیدگاه فلاسفه

به همان اندازه که علم و شعور از نظر مفهومی، روشن است، از لحاظ حقیقت وجودی، مبهم و اسرارآمیز است. درباره علم، ادراک و شعور موجودات دیگر، وضعیت به مراتب، پیچیده‌تر است. آنچه تاکنون، اندکی روشن شده، آثار و لوازم شعور و ادراک می‌باشد. از آنجا که علم در ادبیات فیلسوفان به جای شعور به کار می‌رود، این فصل به بررسی آرای حکیمان درباره حقیقت علم و ادراک یا همان شعور، می‌پردازد.

موضوع علم در فلسفه را می‌توان از چشم‌انداز وجودشناختی و یا از نظرگاه معرفت‌شناختی، بررسی کرد. حوزه وجودشناختی، تصویری است که فیلسوفان از چگونگی وجودی علم یا نحوه موجودیت آن دارند. در برابر، حوزه معرفت‌شناسی به ارزش علم توجه کرده، از رابطه علم با خارج، جنبه حکایت‌گری و واقع‌نمایی معلومات و میزان اعتماد به علم بحث می‌کند. در این فصل، حقیقت و چیستی علم و ادراک در حوزه وجودشناختی به طور اجمال، بررسی می‌شود.

۲۵. ن. ک: النکت فی مقدمات الاصول، ص ۲۲؛ عده الاصول، ج ۱، ص ۱۲

۲۶. ن. ک: ترجمه اعجاز البیان، ج ۱، ص ۴۶.

۲۷. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۳۱.

۱. پیشینه شناخت علم و ادراک در فلسفه

فلسفه کنونی، سه مذهب عمدهٔ مشاء، اشراق و حکمت متعالیه دارد که در شناخت علم و ادراک با

یکدیگر مختلف‌اند. شهید مطهری می‌گوید:

از گام‌های نخستین و بسیار مهمی که در فلسفه اسلامی در زمینه مباحث معرفت برداشته شد، ابتکار معلّم ثانی، ابونصر فارابی در تقسیم معرفت به معرفت تصوّری و تصدیقی بود، این دسته‌بندی، منشأ تحوّلی بزرگ در فلسفه معرفت و نیز در منطق گردید.^{۲۸}

یکی دیگر از مسائل مهم معرفت‌شناسی فلسفی که برای نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شد، مسأله وجود ذهنی بود.^{۲۹} نخستین بار فخر رازی در المباحث المشرقیّه، فصلی تحت عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی»^{۳۰} گشود. این بحث به وسیلهٔ خواجه نصیر الدین طوسی گسترش یافت و به تعریف جدیدی از علم و ادراک، بلکه به طرحی نو در سازمان فلسفه معرفت، انجامید.

مسأله مهم دیگر در فلسفه اسلامی، تقسیم علم به حضوری و حصولی بود. در علم حصولی، حصول ذات معلوم برای عالم به واسطه وجود ذهنی آن است که با وجود خارجی اش مغایر می‌باشد؛ اما در علم حضوری، معلوم با همان وجود اصلی یا عین وجود خارجی، نزد عالم حاضر شده و با علم عالم، اتّحاد می‌یابد.

نوآوری‌های مآصدرا در فلسفه معرفت و ادراک با ابتکار نظریه «اصالت وجود» موجب رفع ابهامات و اشکالات از نظریه «وجود ذهنی» شده و با شاهکار دیگر وی در ابداع دیدگاه «حرکت جوهری» و این که طبیعت جوهر جسمانی از حرکت، تفکیک نمی‌پذیرد، پیکر فلسفه اسلامی جان تازه‌ای گرفت. احیای قاعده «اتّحاد عقل و عاقل و معقول» از دیگر ابتکارات فلسفی مآصدرا است که به قاعده فلسفی «نشأت گرفتن علم حصولی از علم حضوری» انجامید.

۲۸. مجموعه آثار (کلیات منطق)، ج ۵، ص ۵۳.

۲۹. ن. ک: مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۱، ص ۲۷۰.

۳۰. ن. ک: ج ۱، ص ۴۱.

۲. دیدگاه فیلسوفان مشاء

ابن سینا (۴۲۸ق) در کتاب رساله احوال النفس، ادراک را «اخذ صورت مدرک پیش مدرک» دانسته و می‌گوید:

اگر این اخذ، اخذ صورت برای شیء مادی باشد، دارای گونه‌ای تجرّد از ماده خواهد بود. البته گونه‌های تجرید، مختلف و مراتب آن متفاوت است. بنابراین بر صورت مادی به سبب مادی‌بودنش، احوال و اموری عارض می‌شود که ذاتی ماده نیستند.^{۳۱}

وی روشن‌ترین سخن خود را درباره ادراک، چنین بیان می‌کند:

ادراک چیزی، عبارت است از این که حقیقت شیء نزد درک‌کننده، تمثّل یافته و آن را با ابزار مخصوص، مشاهده می‌کند. آن حقیقت، هنگام دریافت، یا عین حقیقت خارج از نفس مدرک است ... که این احتمال، درست نیست و یا مثال آن چیز در ذات درک‌کننده، نقش می‌بندد، به گونه‌ای که مابینتی با آن ندارد. این شکل، درست است.^{۳۲}

برخی از فیلسوفان پیش از ابن سینا نیز نظر مشابهی درباره ماهیت علم داشتند. فارابی در فصّ ۳۹ فصوص الحکم، ادراک را شبیه هیأت و صورت در عقل می‌داند؛ هیأت و صورتی که با انتقاش چیزی بر چیز دیگر در خارج، مناسبت دارد.^{۳۳} ابوحنّیان توحیدی هم در پاسخ به پرسشی از چیستی ادراک می‌گوید: ادراک، تصوّر صورت مدرک به وسیله نفس مدرک است.^{۳۴}

وی در جای دیگری از قول نوشجانی گفته:

علم، نوعی اثرپذیری است؛ لکن با استکمالی [در نفس] که موجب سُرور آن می‌شود.^{۳۵}

اخوان الصفا هم حقیقت علم را صورت معلوم در نفس عالم، شمرده است.^{۳۶}

۳۱. ص ۶۹.

۳۲. الاشارات و التنبیها، ص ۸۲.

۳۳. ن. ک: ص ۶۴.

۳۴. المقابسات، ص ۳۱۲.

۳۵. همان، ص ۳۶۵.

۳۶. ن. ک: رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۳۸۵.

از دیدگاه مشائیان، ادراک پیدایش صورت مُدرک در ذات ادراک‌کننده است. مهم‌ترین اشکال این نظر، همخوانی آن با اصالت ماهیت، می‌باشد؛ زیرا به گمان ابن سینا علم، گونه‌ای انطباق و حصول صورت یا همان ماهیت است.

۳. دیدگاه شیخ اشراق

تعاریف مختلفی که شهاب الدین سهروردی (م ۵۸۷ق) از ادراک ارائه کرده، نشان‌دهنده سختی مسأله و خط‌سیری است که وی از وادی نظر به آسمان شهود و اشراق داشته است.

شیخ در آثار فارسی‌اش تقریباً بر همان نهج مشهور حکمای مشاء رفته است. او با شرح ملاقات روحانی خود با روح ارسطو و استمداد از معرفت و حکمت او، بایی نو را باز می‌کند.^{۳۷} وی در المشارع و المطارحات^{۳۸} از این هم فراتر رفته و به رد نظریه‌های مشهور به‌ویژه دیدگاه مشائیان می‌پردازد و سرانجام در حکمة الاشراق، نظر نهایی خود را که همان نور و ظهور است، عرضه می‌دارد.

شیخ پس از ملاقات روحانی با معلّم اوّل، دیگر، ادراک را «حضور صورتی ذهنی از مُدرک» نمی‌داند. وی از راه مراجعه به کیفیت شناخت ذات و نفس به این نتیجه می‌رسد که ادراک «حضور شیء مُدرک برای ذات مجرد از ماده» است. این مراجعه، بدون واسطه قوه دیگر و بدون حصول صورت و تنها به‌وسیله خود نفس - که هم مُدرک و هم ادراک است - روی می‌دهد. از این رو وی ادراک را «عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده» دانسته و از قول ارسطو خطاب به خود می‌گوید:

هنگامی که دریافتی، نفس با اثر مطابق و یا با حصول صورت، چیزی را درک نمی‌کند، پس بدان که تعقل، حضور چیزی برای ذات مجرد از ماده است و یا به عبارت دیگر عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده می‌باشد و این اتم و اکمل است.^{۳۹}

شیخ اشراق در سیر تکامل علمی و معنوی خود، تعریف بالا را کافی ندانسته، بر «اشراق حضوری نفس» تأکید کرده و به دیدگاه نهایی خود، نزدیک‌تر شده و می‌گوید:

۳۷. ن. ک: مجموعه مصنّفات شیخ اشراق (تلویحات)، ص ۷۰.

۳۸. ن. ک: همان (المشارع و المطارحات)، ص ۴۸۷.

۳۹. همان (تلویحات)، ص ۷۱.

همانا ادراک، جز به التفات و توجه نفس نیست؛ بنابراین نفس، دارای علم

اشراقی حضوری است.^{۴۰}

او که در کتاب حکمة الاشراق^{۴۱} همه مسائل هستی را بر مبنای جهان بینی نور و ظلمت تبیین می کند، نفس انسان را جزو عالم نور شمرده و از آنجا که انسان هیچ گاه از نفس و هستی خود غافل نیست آن را نور محض می پندارد. بنابراین ذات و نفس، نور محض است و نور محض در حقیقت ذات خود، ظاهر است و برای شناخت خود، به چیز دیگری چه صورت و چه غیر صورت، نیازمند نیست.^{۴۲} شیخ، حقیقت علم و ادراک را نور می داند، نوری که منشأ آن نفس مجرد انسانی است و هر صورتی که در نفس می آید با تابش نور نفس، حقیقت آن معلوم می شود. محقق دوانی در شرح خود بر هیاکل النور شیخ اشراق می گوید:

همانا علم، نوری است که به وسیله آن، حقایق اشیاء، آشکار می شود.^{۴۳}

با توجه به اینکه شیخ اشراقیان، عالم مادون نفس را عالم ظلمات دانسته و علم و ادراک را نور نشأت گرفته از نفس می شمرد؛ تنها در صورتی موجودات غیر انسانی مانند حیوانات و نباتات و جمادات، دارای درک و شعور خواهند بود که نفس مجرد، داشته باشند.

۴. دیدگاه صدر المتألهین

صدر المتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ق) بر خلاف بیشتر حکمای اسلامی که علم را امری عرضی و منطبع در نفس می دانستند، با استفاده از دو اصل تحقیقی، علم را امری مجرد و صادر از نفس می داند: اصل نخست: ممکنات دارای ماهیت و وجود هستند. آثار شیء واقعا متعلق به وجود بوده و ماهیت، مفهومی واحد است که می تواند دارای اشکال مختلفی از وجود و ظهور باشد.

اصل دوم: باری تعالی، نفس آدمی را به گونه ای آفریده که قادر بر ایجاد صور اشیاست؛ زیرا نفس آدمی از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است. از سویی، هر صورتی که از فاعل صادر می شود، برای

۴۰. همان (المشارع و المطارحات)، ص ۴۸۵.

۴۱. ن. ک: همان (حکمة الاشراق)، ص ۱۰۷.

۴۲. ن. ک: همان، ص ۱۱۲.

۴۳. شواکل الحور، ص ۱۱۲.

او حاصل شده و حصول آن صورت، همان حضور و حصولش برای فاعل است. از جمله شرایط حصول چیزی برای چیز دیگر، این نیست که آن چیز در چیز دیگر، حال شده یا وصف آن قرار گیرد؛ بلکه ممکن است چیزی بدون قیام حلولی یا وصفی، حاصل باشد؛ مانند قیام صور موجودات عالم که نزد باری تعالی حاصل اند، نه به نحو حلول یا وصف، بلکه به نحو قیام صدوری، قائم به باری تعالی هستند. بنابراین، باری تعالی نفس آدمی را مثال خویش آفریده نه مثل ذاتش؛ از این رو همان طور که او قادر بر خلق صور موجودات خارجی است، نفس آدمی نیز که مثال اوست، صور ادراکی را خلق می‌کند؛ اما نه به این معنا که به آن متّصف شده یا محلّ آن واقع شود.^{۴۴}

به همین دلیل، صدر المتألّهین بحث علم را در فصل کیفیات نفسانی اسفار اربعه مطرح نکرده است.^{۴۵} ملاحظه فرمایید رابطه نفس با صور ادراکی را طبق مبنای پیش گفته، چنین تبیین می‌کند:

نفس در نسبت با ادراکات خیالی و حسّی، بیشتر شبیه فاعل مخترع و مبدع است تا محلّ قابل ... اما وضعیت نفس نسبت به صور عقلیه از انواع متأسّله، تنها اضافه اشراقیه‌ای است که برای او ذوات عقلی نوری حاصل می‌شود؛ ذواتی که در عالم ابداع واقع شده‌اند ... وضعیت نفس در قبالات ادراکات، عبارت است از مشاهده ذوات عقلی مجرد، اما نه به این صورت که نفس، آنها را از محسوسات و مخیلات، تجرید و انتزاع کند، آنگونه که جمهور حکما، مدّعی بودند؛ بلکه به انتقال و تعالی محسوس به سوی متخیّل و از متخیّل به سوی معقول.^{۴۶}

در دیدگاه نظر وی هنگامی که نفس به یکی از موجودات خارجی برسد، شفافیت و تجرّد، موجب حصول صورت‌های عقلی و خیالی و حسّی می‌شود؛ همان‌گونه که نقش این اشیاء در آئینه منعکس می‌گردد؛ با این تفاوت که نقش در آئینه، نوعی پذیرش است؛ یعنی آئینه در برابر آنچه در او منعکس می‌شود، تنها دریافت‌کننده است؛ اما آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است؛ یعنی نفس نسبت به صورت‌های عقلی، آفریننده است.^{۴۷}

۴۴. ن. کذ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

۴۵. ن. کذ همان، ج ۴، ص ۱۱۰.

۴۶. همان، ج ۱، ص ۲۸۷.

۴۷. ن. کذ همان، ص ۲۹۱.

آنچه از بیان ملاحظه‌ها به دست می‌آید نوعی تحوّل و تکامل برای نفس است که با هر اندیشه‌ای، وجودی تازه می‌یابد. وجود هر صورت علمی در عین آن که وجودی برای خود اوست، وجودی برای نفس مدرک نیز هست. ملاحظه بر اساس نظریه «اتحاد عقل و عاقل و معقول» معتقد است که در معرفت، قوه مدرک، ادراک‌کننده و ادراک‌شونده، نمی‌تواند سه چیز مستقل از یکدیگر باشند. در هر عمل ادراکی، وجودی پدید می‌آید که فعل نفس است. این وجود در همان حال، در ظرف ادراک نوعی وجود برای نفس ادراک‌کننده هم است. نفس ادراک‌کننده، این وجود را، به وسیله قوه فاعله ادراکی خویش آفریده است. این قوه ادراکی، در حقیقت، چیزی جز خود نفس در مرتبه فعل و تأثیر نیست.

وی در توضیح چگونگی تعقل صور اشیا معقوله می‌گوید:

اینکه شیء، معقول باشد، قابل تصوّر نیست؛ مگر اینکه چیزی آن را تعقل کند. پس اگر تعقل‌کننده با تعقل‌شونده مغایر باشد، مستلزم آن است که تعقل‌شونده یا صورت معقول به خودی خود و با قطع نظر از ذات تعقل‌کننده، معقول نباشد. بنابراین، وجودش آن وجود عقلی که همان وجود صورت عقلی است، نخواهد بود.^{۴۸}

به هر حال، تعقل بدون اتحاد عاقل و معقول امکان‌پذیر نیست. صاحب حکمت متعالیه در ادامه

می‌افزاید:

در مباحث مضاف، گذشت که متضایفین، در وجود، همانند و در یک مرتبه قرار دارند. بنابراین هرگاه یکی از آنها بالفعل باشد دیگری نیز بالفعل خواهد بود و در بالقوه هم همین‌طور. اکنون که دانستیم، معقول همان عاقل است؛ بدان که حال صورت محسوس نیز بر همین قیاس است؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، محسوس، به محسوس بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود. محسوس بالفعل با جوهر احساس‌کننده بالفعل، متحد الوجود است. احساس آنگونه نیست که عامیان از حکما پنداشته‌اند و بر آن رفته‌اند که حس، صورت محسوس را عیناً از ماده‌اش مجزئ می‌کند، ولی عوارض

۴۸. همان، ص ۳۱۴.

و خواص آن را نگه می‌دارد و سپس قوهٔ خیال، آن را تجرید بیشتر می‌کند؛ زیرا دانسته شد که عوارض ماده، محال است که با همان هویت خویش از ماده‌ای به مادهٔ دیگر منتقل شود.^{۴۹}

ملاصدرا سرانجام مطلب را به اینجا می‌رساند که:

اضافه یا رابطهٔ علمی با اشیا یی که حالت مادی دارند برقرار نمی‌شود؛ بلکه احساس به وسیله صورت ادراکی نوری افاضه شده از بخشندهٔ مطلق یا خدای متعال تحقق می‌پذیرد. با این صورت ادراکی نوری است که ادراک و شعور صورت می‌گیرد. همین صورت است که احساس کنندهٔ بالفعل و محسوس بالفعل است؛ اما پیش از آن، تنها احساس کننده و محسوس بالقوه است؛ ولی صورتی که در ماده مخصوص یعنی اعضای مادی جسم انسان که ابزار حس و ادراک هستند، پدیدار می‌شود، تنها آماده کننده انسان برای دریافت آن صورتی است که بالفعل، محسوس و احساس کننده است. سخن در اینکه این صورت، خود، هم حس و هم حاس و هم محسوس است، دقیقاً همان است که در صورت عقلی گفته شده: هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول.^{۵۰}

او در جایی دیگر افزوده:

این آفرینش نفسانی که با افاضه و امداد خدای متعال صورت می‌گیرد، به نفس، صورتی مجرد از محسوس می‌بخشد که با نفس، متحد است و در حقیقت، افزایش وجودی است که برای نفس، حاصل می‌شود. صورت محسوس که همان افزایش وجودی نفس است، خود احساس کننده و خود حس و خود محسوس است. گونهٔ دوم، صورتی است مجرد از ماده و مکان و وضع. این تجرّد هرگاه تجرّد کامل باشد، صورت معقول، بالفعل خواهد بود و هرگاه تجرّد ناقص باشد، صورت، متخیّل یا محسوس، بالفعل است.^{۵۱}

۴۹. همان، ص ۳۱۵.

۵۰. همان، ص ۳۱۷.

۵۱. همان، ص ۳۱۳.

پس از این مرحله، نفس آمادگی نگهداری صورت محسوس را پیدا می‌کند؛ یعنی برای مرحله‌ای جدید از وجود، آماده می‌شود. در این مرحله، نفس با امداد خدای متعال، در خود، وجودی تازه می‌آفریند که همان صورت خیالی یا نقش ماندگار صورتی است که پیشتر به وسیله احساس برای نفس، حاصل شده بود. در این مرحله نیز، آفریننده و صورت خیالی با یکدیگر متحدند و وجودی جدا از یکدیگر ندارند. پس از مرحله تخیل، نفس، آماده فعالیت عقلی می‌شود؛ یعنی برای مرحله‌ای جدید از وجود آماده می‌گردد. در این مرحله، نفس با امداد الهی به ایجاد صورت عقلی که در حقیقت مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود نفس است، پرداخته و بر وجود خود می‌افزاید. صورت عقلی به وجود آمده، عیناً همان عقل است که با نفس عاقل، یکی است.

در نظر صدر المتألهین، حقیقت علم از جمله حقایقی است که هستی و وجودش عین ماهیتش است و چیزی که اینگونه باشد، تعریفش غیر ممکن می‌شود.^{۵۲} علم در نظر صدر المتألهین، حالتی نفسانی است که انسان جان‌دار و آگاه، آن را بدون هیچ اشتباه و خطایی، ذاتاً در می‌یابد. ایشان پس از نقد تعاریف و آرای مطرح‌شده در این باب^{۵۳} نظر خاص خود را در باب علم، چنین می‌نگارد:

علم، وجود مجرد از ماده قابل اشاره حسّی است در پیش مجرد دیگر یعنی نفس.^{۵۴}

در دیدگاه صدر المتألهین، علم، امری وجودی و مجرد است و نفس، موجودی خالق و مبدع است؛ نه قابل و منفعل. هنگامی که علم، مجرد باشد، قابلیت صدور از امر مجردی چون نفس را داراست. از سویی، قیام صورت‌های حسّی و خیالی به نفس، از نوع اضافه اشراقی است که قیام صدور را تداعی می‌کند؛ اما نسبت نفس به معقولات، نسبت اتّحادی است یعنی نفس ضمن ارتقای خودش، با معقولات متحد می‌شود؛ نه اینکه آن صور را صادر کند.

۵۲. ن. ک: همان، ص ۲۷۸.

۵۳. ن. ک: همان، ص ۲۸۴.

۵۴. همان، ص ۲۹۲.

فیلسوفان پس از ملاحظه نیز علم را حصول امر مجرد از ماده برای امر مجرد یا حضور چیزی برای چیزی معنا کرده و بر اتحاد میان علم و عالم و معلوم، صحّه گذاشته‌اند.

شهید مطهری در تحلیل مکانیزم ادراک و مراحل طی شده برای عالم شدن انسان می‌گوید:

ذهن انسان، قادر نیست بدون واسطه و ملاک، تصویری از دیوار برای خودش بسازد؛ بلکه ابتدا ارتباط مادی حاصل می‌شود و سپس تصویری از دیوار بر روی شبکیه چشم من قرار می‌گیرد. آنگاه ادراک ذهن، تصویری است از تصویر؛ یعنی با او اتصال دارد. تازه، نقش تصویری که روی شبکیه چشم قرار می‌گیرد، این است که فقط ارتباطی است میان بدن و نفس و وقتی به مرحله مغز و اعصاب می‌رسد، هنوز ارتباطی برقرار نیست؛ یعنی او عین نفس نیست تا جایی که می‌رسد به مرحله‌ای که نفس، مشابه آن را در خودش جعل می‌کند؛ برای اینکه نفس شبیه آن صورت را پیش خودش بسازد. سپس عکسی که در ذهن برداشته می‌شود از آن واقعیت است. آن چه ذهن به عنوان صورت، درک می‌کند، صورت آن واقعیتی است که نفس، خلق کرده است. ادلّه وجود ذهنی دلالت نمی‌کند که آن چه من در ذهن خودم دارم با شیء خارجی باید منطبق باشد؛ بلکه صرفاً دالّ بر این است که آن چه ذهن، درک می‌کند با آن واقعیت که بدون واسطه ذهن به او رسیده، یگانگی دارد. به هر حال آن چه را ذهن درک می‌کند، واقعیت خارجی نیست. خلاصه در قدرت نفس انسان هست که پس از اتصال با صورت‌های اشیاء در نشئه خودش مماثل آن شیء را بیافریند.^{۵۵}

با پذیرش بداهت مفهوم علم و به عنوان تنبیه و نه تعریف حقیقی، می‌توان گفت علم عبارت است از «حضور معلوم با ذاتش یا به مفهوم آن، نزد عالم.» مراد از حضور، عدم غیبت بوده و شامل اتحاد نیز می‌شود؛ همان گونه که مراد از مفهوم، معنایی عام بوده و شامل صور حسّی، خیالی و عقلی هم می‌شود. به عبارت دیگر، علم، وجودی است که شرایط عالم شدن را واجد است و یا مفهوم و صورتی از معلوم، نزد او حاضر است که در علوم حصولی، قابل تصوّر می‌باشد.

۵۵. مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۱۹.

به نظر می‌رسد، همه فیلسوفان در تعریف علم به «حصول صورت مدرک در پیش مدرک» اتفاق نظر داشته و نفس را جایگاه و خاستگاه این حصول می‌شمارند. چیزی که سبب تقسیم آرای حکما به مشائی، اشراقی و صدرایی می‌شود، بیان چگونگی این حصول و حضور است. مشائیان این حصول را تمثّل صورت می‌دانند. در فلسفه اشراق آن را نور نشأت گرفته از نفس مجرد انسانی می‌شمارند. در حکمت متعالیه، حقیقت علم را نور و ظهور و مجرد از ماده و عوامل آن تفسیر می‌کنند و ادراک شیء را عین ظهور و کشف آن معرفی می‌کنند. از دیدگاه آنها نور نیز ورای وجود و هستی، چیز دیگری نیست؛ زیرا ماهیات در عالم معدومات، مادامی که لباس وجود بر قامت آنها پوشانیده نشده در تاریکی فرو رفته‌اند؛ بنابراین وجود، همان ظهور است و عدم، تاریکی و ظلمت. پس وجود، کشف، ظهور و نور در واقع یک حقیقت بوده و دارای تعبیرات مختلف‌اند و هر جا وجود، قدم نهد، علم، کشف و ظهور نیز قدم می‌گذارند. علم در حکمت متعالیه، نور وجود و نور معنوی است که به وسیله آن ماهیات اشیاء که ذاتاً ظلمانی‌اند، روشن و ظاهر می‌گردد.

ج) حقیقت شعور و علم از دیدگاه متکلمان و مکتب تفکیک

علم و شعور در کاربرد اندیشمندان غیر فلسفی نیز به جای هم به کار رفته است. بر این پایه، هنگامی که از شعور، سخن گفته می‌شود، علم و درک نیز محلّ بحث است و برعکس.

۱. علم از دیدگاه متکلمان

اگر چه علم کلام، مأموریتی غیر از پرداختن به حقایق اشیاء دارد؛ اما متکلمان در مباحث مختلف به ویژه در بررسی صفت علم خداوندی و در پاسخ به شبهات مختلف درباره علم و ادراک به حقیقت این امر نیز اجمالاً پرداخته‌اند.

شیخ مفید در تعریف علم می‌نویسد:

علم، اعتقاد به چیزی است، آن گونه که هست همراه با آرامش نفس.^{۵۶}

شیخ طوسی حقیقت علم را چیزی می‌داند که در پی آن آرامش نفس باشد. او می‌گوید:

چیزی که به وسیله آن، علم از اجناس غیر خودش مشخص می‌شود،

آرامش نفس است نه اعتقاد؛ زیرا جهل و تقلید هم اعتقاد است.^{۵۷}

۵۶. النکت فی مقدمات الاصول، ص ۲۲.

۵۷. عدّة الاصول، ج ۱، ص ۱۲.

محقق حلی پس از تعریف علم به «روشن شدن چیزی، آن گونه که هست، به طوری که با آن روشنی، احتمال، منتفی شود.» آن را تعریف علم نامرده و معتقد به بی‌نیازی‌اش از تعریف است.^{۵۸} علامه حلی، علم را از کیفیات نفسانیه دانسته و مانند برخی فیلسوفان آن را به «حصول صورت شیء در ذهن» تعریف می‌کند. وی قول حکما به اتحاد صورت معقول و عاقل را خطای فاحش شمرد و اتحاد این دو را محال می‌داند.^{۵۹}

فخر رازی تصوّر علم را بدیهی و کاشف‌بودن چیزی برای علم را محال می‌داند. او می‌گوید:
علم و ادراک و شعور، حالت اضافه‌ای است که جز با وجود دو مضاف، ایجاد نمی‌شود.^{۶۰}

وی در المطالب العالیه با تأکید بر سخن پیشین، علم و ادراک را نسبت مخصوص و اضافه ویژه دانسته و آن را دیدگاه جمع‌گیری از فیلسوفان و متکلمان می‌شمرد.^{۶۱} شریف جرجانی شارح موافق، حقیقت علم را اعتقاد جازم مطابق با واقع دانسته است.^{۶۲}
تعریف متکلمان، کمتر به حقیقت و ماهیت علم، اشاره داشته و بیشتر بیانگر معنای یقین در برابر ظن، شک و وهم است.

۲. علم از دیدگاه مکتب تفکیک

علمای تفکیکی، علم را از دو حیث تعریف می‌کنند. از نظر آنها حقیقت علم در اصطلاح علوم بشری عبارت از صورت حاصل در نفس بوده و در علوم الهی عبارت از نور، ظهور، کشف و مشاهده است. علم، عین ظاهریت، مظهریت و کاشفیت است؛ نه اینکه ظهور و کشف، امری خارج از ذات و از عوارض آن باشد.

میرزا مهدی اصفهانی در ابواب الهدی نوشته:

حقیقت علم در علوم الهی، نوری است که ذاتاً پیش کسی که چیزی را می‌داند و آن را می‌یابد آشکار است ... و اما علم در علوم بشری، صورت حاصل برای چیزی نزد نفس یا حضور نفس در نزد آن شیء می‌باشد.^{۶۳}

۵۸. المسلك، ص ۹۶.

۵۹. کشف المراد، ص ۲۴۰ و ۲۴۳.

۶۰. المباحث المشرقیه، ص ۳۳۱.

۶۱. ن. کذ ج ۳، ص ۱۰۳.

۶۲. ن. کذ شرح المواقف، ج ۱، ص ۶۱ - ۶۷.

۶۳. ص ۶۳.

محمد باقر ملکی در توحید الامامیه گفته:

علم اصطلاحی، صورت حاصل در ذهن است و صورت، جز امر انتزاعی از خارج نیست؛ در نتیجه، تنها در صورت اضافه به صاحب صورت، امکان تصور دارد. اما علم حقیقی، حقیقت نوری است که ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده غیر می‌باشد. امر عینی و جوهر نوری، امر انتزاعی و عرض قائم به غیر و یا حال در چیز دیگری نیست. در نتیجه، در تحقق و موجودیت و بقایش به چیزی جز جعل جاعل و افاضه مفیض و ادامه قیوم و مالکش، احتیاج ندارد. این علم، بنفسه اصیل و ذاتاً مستقل بوده و به اضافه شدن به چیز دیگر نیاز ندارد.^{۶۴}

از دیدگاه علمای این مکتب، علم حقیقی، حجیت ذاتی داشته و علم حصولی، چون ظهور و کشف ذاتی ندارد، در مطابقتش با معلوم و واقع و عدم مطابقتش با واقع، مردد است. با این تعریف، تنها علم حقیقی، مصون از خطا بوده و علم اصطلاحی ممکن است مطابق با واقع بوده و یا جهل مرکب باشد.^{۶۵} در این مکتب، علم با عالم یعنی نفس و معلوم، مغایرت داشته و اتحاد علم و عالم و معلوم، محال است؛ زیرا اتحاد حقیقت نوری و مجردی چون علم با موجود ظلمانی و مادی چون نفس و همچنین معلوم، ممتنع می‌باشد.

از دیدگاه علمای تفکیک علوم حقیقی، علم بدون معلوم بوده و از لحاظ کشف حقایق، نوری است ظاهر بالذات که در ظهورش احتیاج به معلوم ندارد. از این رو با نور علم، واقع عدم، ظاهر می‌شود؛ همان گونه که واقع وجود و موجود، آشکار می‌گردد. این بر خلاف علم اصطلاحی یا صورت حاصله است که برگرفته از خارج و حال در نفس می‌باشد. از این رو به لحاظ وجودی، قائم به ذات نبوده و از جهت کاشفیت و حکایت، مستغنی از معلوم یا ذوالصوره نمی‌باشد. بر این اساس علم به معدومات ممتنع است.^{۶۶}

۶۴. ص ۲۰.

۶۵. ن. ک: توحید الامامیه، ص ۲۸۳.

۶۶. ن. ک: همان، ص ۲۰.

تفکیکیان، با استناد به آیات و روایات، حقیقت علم را در علوم الهی، نور و ظهور دانسته، اما از اینکه علم بشری را نور و ظهور بدانند، اباء دارند.^{۶۷} با بحثی که در ادامه می‌آید به نظر می‌رسد نه تنها علوم الهی بلکه علوم بشری هم ماهیتاً - هر چند ضعیف - نور و ظهور است.

د) حقیقت شعور و علم در قرآن و روایات

ادراک و شناخت، فعالیتی است که بشر از آن تولّد تا لحظه مرگ هر روز بارها انجام می‌دهد؛ بی‌آنکه به چیستی‌اش توجه کند. همین امر باعث شده تا گاهی حدس و گمان و گاهی جهل مرکّب در چهره علم و معرفت، بر اذهان تحمیل شود؛ تا جایی که گاهی انسان را به برهوت نادانی و گمراهی بکشاند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ.^{۶۸}

بسی دانشمندی که نادانی‌اش او را کشته و دانشی که به همراه داشته، او را سودی نبخشیده است.

پیش از سخن درباره علم و شعور از دیدگاه قرآن و روایات، یادآوری دو نکته ضروری است:

نخست اینکه بحث از چیستی علم و ادراک در قرآن و روایات، نشانگر آن نیست که قرآن، کتابی فلسفی بوده و یا احادیث، بحثی فلسفی در این موضوع داشته‌اند. قرآن، کتاب هدایت، نور و اقیانوس ژرف و بی‌پایانی است که غواصان و صیادان ماهر و خودساخته می‌توانند گونه‌های مروارید معرفتی و علمی را از آن و همچنین از احادیث صید نمایند. افزون بر این، قرآن و روایات بر تفکر در ملکوت آسمان‌ها و زمین و حقایق اشیاء تاکید داشته و از صاحبان بصیرت می‌خواهند که از اقطار آسمان‌ها و زمین و از ظاهر اشیاء عبور کرده و به ملکوت و حقایق آن پی ببرند.

دوم اینکه منظور از حقیقت علم، تنها جوهر علم در برابر پوسته آن نیست بلکه شامل ماهیت علم

نیز می‌شود.^{۶۹}

۶۷. میرزا جواد آقا تهرانی در میزان المطالب، ص ۲۸۷ و میرزا حسنعلی مروارید در تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۱۳ نیز به نور و ظهور بودن حقیقت علم در علوم الهی اشاره کرده‌اند.

۶۸. دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۳، ص ۵۱۲، ح ۳۲۴۵.

۶۹. ن. ک: همان، ج ۲، ص ۲۴۸.

۱. علم، نوعی احاطه

احاطه در لغت به معنی فراگرفتن و استیلاء بوده و در آیات و روایات به همین معنا آمده است. برخی از آیات نورانی قرآن، واژه احاطه را برای «علم خداوند به همه موجودات» به کار برده و از آن به احاطه علمی خداوند تعبیر کرده‌اند؛ مانند:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِيَتْلَمَّوْا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا.

خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید. فرمان خدا در میان آنها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به راستی دانش وی هر چیزی را دربر گرفته است.^{۷۰} خداوند متعال در مورد انسان هم واژه احاطه را به کار برده و می‌فرماید:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ.^{۷۱}

خدا آنچه در پیش روی آنان و آنچه در پشت سرشان است می‌داند و به چیزی از علم او، جز به آنچه بخواهد، احاطه نمی‌یابند. و در جای دیگری می‌فرماید:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا.^{۷۲}

آن چه را که آنان در پیش دارند و آنچه را که پشت سر گذاشته‌اند، می‌داند و حال آن که ایشان، بدان دانشی ندارند. اگرچه در این دو آیه مبارکه، احاطه از انسان سلب شده، اما استثنای موجود در آیه نخست، هر دو آیه را از اطلاق انداخته و ممکن است نفی احاطه علمی از انسان در آیه دوم مربوط به ذات اقدس الهی

۷۰. طلاق، ۱۲. همه ترجمه‌های قرآنی از محمد مهدی فولادوند است.

۷۱. بقره، ۲۵۵.

۷۲. طه، ۱۱۰.

باشد.^{۷۳} تعبیر «قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» و «لَا يُحِيطُونَ» نیز به حقیقت علم که نوعی احاطه است، اشاره لطیفی می‌کند.^{۷۴}

احاطه، مراتبی دارد. این مراتب با اختلاف مراتب وجودی و نوری موجودات، متفاوت شده تا به علم و احاطه نور وجود مطلق و نامحدود خداوند متعال منتهی شود. احاطه الهی، مطلق و عام بوده و با ذات او متحد است. قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.^{۷۵}

و هم‌وزن ذره‌ای، نه در زمین و نه در آسمان از پروردگار تو پنهان نیست و نه کوچک‌تر و نه بزرگ‌تر از آن چیزی نیست مگر این که در کتابی روشن، درج شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه مبارکه «عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ»^{۷۶} علم را چه در خداوند متعال و چه در غیر او، نوعی احاطه دانسته و می‌گوید:

اما اینکه غیب، جز برای خدا معلوم نمی‌شود، جهتش این است که علم، خود، یک نوع احاطه است و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود، احاطه یابد و اما اینکه خدا عالم به غیب است، جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است و هیچ چیز نمی‌تواند خود را به وسیله چهاردیوار حد خود از خدا پنهان دارد. پس در حقیقت، برای خدا غیب نیست؛ هرچند برای غیر خدا غیب باشد.^{۷۷}

بنا بر آن چه گفته شد، علم، احاطه نفس بر صورت مُدْرَك است و از آن‌جا که احاطه و استیلا و فراگرفتن، وقتی معنا می‌دهد که امر مُحَاط، امر وجودی باشد، پس مُدْرَك، امر وجودی است.

۷۳. ن. کذ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۶۷.

۷۴. ن. کذ تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۷۲؛ مواهب علیّه، ص ۶۹۷.

۷۵. یونس، ۶۱.

۷۶. رعد، ۹ «دانای نهان و آشکار و بزرگ بلندمرتبه است.»

۷۷. ترجمه المیزان، ج ۸، ص ۳۴۳.

در آیه مبارکه «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» عبارت «بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ» نکره در سیاق نفی بوده و افادهٔ عموم می‌کند و دلالت دارد بر این که علم هر چه هست، از خداست و هر علمی هم که نزد عالمی یافت شود، آن هم از علم خداست. بنابراین ممکن از اشرف ممکنات تا اخس آنها همین نحوی که در وجود، محتاج به موجد هستند، در جمیع کمالات که اشرف آنها علم است هم محتاج به مُفِیضِ علی الاطلاق هستند که به آنها افاضه فرماید، هر کسی را به مقدار قابلیت و لیاقت و استعداد. افاضه علم تارة بدون اسباب ظاهریه است مثل علوم ملائکه و انبیاء و ائمه علیهم السلام؛ یا به واسطهٔ مُلک وحی و یا بدون واسطه و از این قبیل است الهامات الهیه که به قلوب علمای صلحای مومنین می‌شود که «الْعِلْمُ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَّن يَشَاءُ.» و تارة به اسباب ظاهریه مثل علومی که از انبیاء و ائمه به بیّنات شافی و آیات قرآنی و اخبار به امت و ملت و رعیت رسیده؛ چه راجع به علوم دینی یا دنیوی که محتاج به زحمت تحصیل و سؤال از علما و دانشمندان است و مثل علوم هندسیه که آنها هم محتاج به تحصیل است از اساتید. یک قسم از علوم طبیعی است که خداوند در طبیعت انسان و حیوانات بلکه در نباتات و جمادات بلکه در جمیع ذرات عالم قرار داده، هر یک را به مقدار محدودی و بالجمله تماماً مستند به افاضه اوست و در کلمه «إِلَّا بِمَا شَاءَ» مندرج است.^{۷۸}

به هر حال علم اگر ذاتاً هم احاطه نباشد، لازمه آن احاطه است چراکه بدون احاطهٔ نفس بر صور اشیاء، کشف حقایق آنها ممکن نخواهد بود. هر قدر احاطه، بیشتر باشد، ماهیت شیء، بیشتر روشن خواهد شد.

۷۸. اطیب البیان، ج ۳، ص ۱۵.

۲. نوربودن علم

واژه نور در قرآن و روایات، برای معانی مختلفی به کار رفته که هر یک وجه خاصی از نور حقیقی را بیان می‌کند. گاهی این واژه برای برای خداوند باری تعالی به کار رفته؛ مانند:

أَللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ۷۹

خدا نور آسمان‌ها و زمین است.

و گاهی برای قرآن کریم؛ مانند:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. ۸۰

قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتابی روشنگر آمده است.

همچنین تعبیر نور برای آیین اسلام، پیامبر و امامان علیهم السلام، ایمان، هدایت الهی و روشن‌بینی، اعمال مومنان در روز قیامت، روشنایی اجرام آسمانی و ... هم آمده است.^{۸۱} از علم نیز به عنوان نور یاد شده؛ چنانکه در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم:

أَلْعِلْمُ نُورٌ وَ ضِيَاءٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ وَ نَطَقَ بِهِ عَلَى

لِسَانِهِمْ. ۸۲

علم، نوری است که خداوند، در دل‌های دوستانش می‌تاباند و بدان بر زبان آنان، سخن می‌راند.

امام صادق علیه السلام هم می‌فرماید:

دانش به فراوانی آموختن نیست؛ بلکه نوری است که خدا در دل کسی

که هدایتش را بخواهد، می‌تاباند.^{۸۳}

اکنون پرسش این است که آیا نوربودن علم، ویژه علم افاضه‌شده از طرف خداوند متعال به قلوب اولیاء و کسانی که هدایت و رستگاری آنها را اراده فرموده، است و یا علم دارای حقیقتی واحد بوده و نوربودن حقیقت علم، شامل هر نوع علمی می‌شود؟

۷۹. نور، ۳۵.

۸۰. مائده، ۱۵.

۸۱. ن. کتبه تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۴۷۱.

۸۲. دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۲، ص ۲۶۲.

۸۳. همان.

همه علوم آکادمیک و ابزارهای ادراک و شناخت در همه موجودات، ناشی از لطف و عنایت خدای منان بوده و ذیل آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» قرار می‌گیرد. افزون بر این، خداوند متعال به کفار هم نسبت علم داده و می‌فرماید:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ.^{۸۴}

از زندگی دنیا، ظاهری را می‌شناسند و حال آنکه از آخرت، غافل‌اند.

در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ
بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ
كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.^{۸۵}

و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم؛ چراکه دل‌هایی دارند که با آن حقایق را دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌تراند. آری، آنها همان غافل‌ماندگان‌اند.

بر این اساس، علم که حقیقتاً نور است، یک حقیقت واحد بوده و دارای مراتب مختلف در تک‌تک موجودات است. اساساً امر مجرد و بسیطی مانند علم، نمی‌تواند بیش از یک حقیقت داشته باشد؛ زیرا وقتی ماهیت علم، نور و ظهور باشد، اگر در موجودی و در مرتبه‌ای، ماهیتی غیر از نور داشته باشد به این معناست که آن علم، نور و ظهور نبوده و تاریکی و غیبت خواهد بود. آن وقت، دیگر، علم نیست بلکه جهل است.

خداوند متعال دوزخیان را با داشتن ابزارهای شناخت، فاقد آن دانسته و آنها را نابینا، ناشنوا و بدون فهم می‌شمرد؛ به همین گونه، علمی که به تأیید عقل و قلب انسان نرسد، پوسته‌ای بیش نیست و گویا جهل است و مایه گمراهی. قرآن کریم می‌فرماید:

^{۸۴} روم، ۷.

^{۸۵} اعراف، ۱۷۹.

وَ أَصَلُّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ.^{۸۶}

و خدا او را دانسته، گمراه گردانیده.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

برخی از آگاهی‌ها، نادانی است.^{۸۷}

بر این پایه، علم، در مرتبه عالی و دانی، نور است. مرتبه دانی علم، تنها ظواهر دنیا را روشن کرده و بیش از صورتی حاصل در ذهن نیست. قناعت به این مرتبه از نور با وجود دارابودن منابع فطری و ظاهری شناخت، انسان را از چهارپایان پایین‌تر می‌آورد؛ زیرا چهارپایان و سایر موجودات در سایهٔ افاضهٔ نور الهی، به خدای خویش معرفت دارند. قرآن کریم می‌فرماید:

كُلُّ قَدِّ عِلْمٍ صَلَاتُهُ وَ تَسْبِيحِهِ.^{۸۸}

همه، ستایش و نیایش خود را می‌دانند.

۳. منابع شناخت و فیضان نور علم

خداوند در درون انسان‌ها روزه‌هایی برای شناخت و ادراک قرار داده که این روزه‌ها با همدیگر در ارتباط و بر مَرکب واحدی بنام روح، سواراند. حواس پنج‌گانه به‌عنوان نخستین روزه‌های شناخت، بدون تأیید و راهنمایی عقل - که دومین منبع شناخت انسان بوده و با تابش نور بر داده‌های حسی، ترکیب، تجزیه، تجرید، انتزاع، تعمیم و تعمیق آن را بر عهده دارد - محسوساتشان چیزی جز مفاهیم ظلمانی و تاریک نیست.

در مناظره امام صادق علیه السلام با ابوشاکر دیصانی، ابوشاکر گفت:

می‌دانی که ما جز آنچه با چشم‌هایمان ادراک می‌کنیم یا با گوش‌هایمان می‌شنویم یا با دهان‌هایمان می‌چشیم یا با بینی‌هایمان احساس می‌کنیم یا با پوست‌هایمان لمس می‌کنیم، چیز دیگری را نمی‌پذیریم؟

امام علیه السلام فرمود:

۸۶. جائیه، ۲۳.

۸۷. دانشنامهٔ عقاید اسلامی، ج ۳، ص ۵۱۰.

۸۸. نور، ۴۱.

حواس پنج‌گانه را یاد کردی، حال آن‌که آنها جز با راهنما قادر به استنباط

نیستند؛ همان‌گونه که تاریکی، جز با چراغ، شکافته نمی‌گردد.^{۸۹}

افزون بر این، حواس پنج‌گانه با قلب آدمی - که مرکز شناخت‌های غیر حسّی و غیر عقلی بوده و شناختش نه تنها از راه علم بلکه از راه یافتن است - در ارتباط بوده و برای دل که باطن انسان و سرچشمه علم، حکمت، معرفت و ایمان می‌باشد، به‌عنوان آب‌گیر، طلائع و پیش‌قراول به حساب می‌آید.^{۹۰} امام علی علیه السلام می‌فرماید:

هرچه را حواس برای تو می‌یابند، معنایی درک شده برای حواس است و هر حسّی بر آن‌چه خدای عزوجل برای ادراکش قرار داده، دلالت می‌کند و فهم همهٔ اینها با دل است.^{۹۱}

خود عقل هم با قلب در ارتباط بوده و اندیشه‌ها را که پیشوایان قلب هستند، رهبری می‌کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

خِرَدَها پیشوایان اندیشه‌ها و اندیشه‌ها، پیشوایان دل‌ها و دل‌ها پیشوایان حواس و حواس، پیشوایان اندام‌اند.^{۹۲}

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

دانش با عمل همراه است. پس هرکه دانست، عمل کرد و هرکه عمل کرد، دانست و دانش، به عمل فرا می‌خواند. پس اگر عمل او را اجابت کرد، می‌ماند، و گرنه از او جدا می‌شود.^{۹۳}

نورخواندن علم و معرفت در بیانات نورانی اهل بیت علیهم السلام از زیباترین و دقیق‌ترین تعبیرات در چپستی علم است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

۸۹. دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۲، ص ۴۳۹.
۹۰. ن. ک. مبانی شناخت، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۱۳.
۹۱. همان، ص ۴۳۹، ح ۱۷۲۵.
۹۲. همان، ص ۴۳۱، ح ۱۷۰۴.
۹۳. همان، ص ۳۳۹، ح ۱۵۳۰.

علم، چراغ روشنی بخش عقل است.^{۹۴}

یا

معرفت، نور دل و جان آدمی است.^{۹۵}

و یا

دانش، زنده کننده جان و روشنی بخش خرد و کُشنده نادانی است.^{۹۶}

این روایات از جهتی به نقش علم در زدودن ظلمت نادانی از ذهن و روح انسان می پردازد و از جهتی دیگر، به حقیقت و ماهیت آن که همان نور است، اشاره دارد. بر این اساس، شعور و ادراک موجودات هم تجلی نور الهی بر ذات آنهاست و از دل آنها می جوشد و ماهیتاً نور است؛ نور خودآگاهی و خداآگاهی؛ اگرچه از نظر مرتبه، بسته به رتبه وجودی موجودات، فرق می کند.

نتیجه گیری

شعور در لغت به معنی علم دقیق و در مصطلح اندیشمندان، نخستین پله علم است. ادراک در لغت به معنی رسیدن به نقطه ای خاص و در اصطلاح، حصول صورت شیء نزد عقل است. علم هم در لغت به معنی نشانه و میز و در مصطلح اندیشمندان، نور و شناخت است. هر سه واژه، رساننده معنی «آگاهی» هستند. فیلسوفان در نور بودن علم و شناخت بودن ادراک و شعور با یکدیگر اتفاق نظر دارند؛ هرچند در جزئیات آن دیدگاه های مختلفی ابراز کرده اند. متکلمان در تعریف علم، بیشتر به معنای «یقین» در برابر ظن، شک و وهم، توجه کرده و تفکیکیان با تفصیل بین علوم الهی و غیر الهی، اولی را نور و ظهور دانسته و دومی را خارج از این تعریف شمرده اند. با نظر به ظاهر آیات و روایات و با توجه به دیدگاه های اندیشمندان درباره حقیقت علم، به نظر می رسد که ماهیت علم، نور و احاطه بوده و علم، احاطه نوری نفس بر صورت مدرک می باشد؛ طوری که مدرک پیش نفس حضور یافته و نفس، آرامش یابد. این نور و

۹۴. همان، ص ۲۶۲، ح ۱۲۸۶.

۹۵. همان، ص ۳۲۲، ح ۱۴۷۸.

۹۶. همان، ص ۲۸۰، ح ۱۳۲۹.

احاطه در علوم بشری و الهی یکی بوده و بسته به منشأ و متعلق علم و ارتباط و اتصال آن با خدا و معرفت‌زایی آن، مراتب و مراحلش فرق می‌کند.

در شماره‌های آینده روشن می‌شود که آگاهی و شعور ساری در همه موجودات، حتی نباتات و جمادات هم ماهیتاً نور و ظهور است؛ چراکه اگر علم در موجودی، ماهیتی غیر از نور داشته باشد، تاریکی بوده و دیگر نمی‌توان به آن، علم گفت.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق دار القرآن الکریم، دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۵ ش.
۳. الاشارات و التنبيهات، ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبد الله)، قم، نشر البلاغه، اول، ۱۳۷۵ ش.
۴. اطیب البیان فی تفسیر القرآن، سید عبد الحسین طیب، تهران، انتشارات اسلام، دوم، ۱۳۷۸ ش.
۵. اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، صدر الدین محمد قونوی، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۱ ش.
۶. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، صدر المتألهین (محمد بن ابراهیم)، بیروت، دار احیاء التراث، سوم، ۱۹۸۱ م.
۷. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. ترجمه اعجاز البیان، محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی، اول، ۱۴۱۷ ق.
۹. ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. توحید الامامیه، محمد باقر ملکی میانجی، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. حکمة الاشراق، شیخ اشراق (شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دوم، ۱۳۷۳ ش.

۱۳. دانشنامه عقاید اسلامی، محمد محمدی ری شهری، ترجمه عبد الهادی مسعودی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۸۵ش.
۱۴. درة التاج، قطب الدین شیرازی، تهران، انتشارات حکمت، سوم، ۱۳۶۹ش.
۱۵. رساله احوال النفس، ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبد الله)، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۱۶. رسائل اخوان الصفا و خلآن الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، اول.
۱۷. رسائل المرتضی، سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین)، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۸. شرح المقاصد فی علم الکلام، سعد الدین تفتازانی، پاکستان، دار المعارف النعمانیه، اول، ۱۴۰۱ق.
۱۹. شرح المواقف، سید شریف علی بن محمد جرجانی، منشورات شریف رضی.
۲۰. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، محقق دوانی (جلال الدین محمد)، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، اول، ۱۴۱۱ق.
۲۱. عذة الاصول، محمد بن حسن طوسی، قم، ستاره، اول، ۱۳۷۶ش.
۲۲. العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، دار الهجرة، دوم، ۱۴۰۹ق.
۲۳. الفروق اللغویه، ابو هلال العسکری، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۴۱۲ق.
۲۴. فصوص الحکمة و شرحه، ابونصر سید اسماعیل فارابی، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، ۱۳۸۱ش.
۲۵. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم بحرانی، تحقیق سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی، دوم، ۱۴۰۶ق.
۲۶. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد علی تهنائی، بیروت، مکتبه لبنان، اول، ۱۹۹۶م.
۲۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی (جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر)، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۹ق.
۲۸. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، ابو عبدالله فخر الدین محمد بن عمر رازی، قم، بیدار، دوم، ۱۴۱۱ق.
۲۹. مبانی شناخت، محمد محمدی ری شهری، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۳۶۹ش.

۳۰. مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسى، تهران، ناصرخسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
۳۱. مجموعه آثار، مرتضى مطهرى، تهران، صدر، چهارم، ۱۳۷۸ش.
۳۲. مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، دوم، ۱۳۷۵ش.
۳۳. المسلك فى اصول الدين، محقق حلى (نجم الدين جعفر بن حسن)، مشهد، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى، دوم، ۱۳۷۹ش.
۳۴. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (ابى الحسين احمد)، قم، بوستان كتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۵. المفردات فى غريب القرآن، راغب اصفهاني (حسين بن محمد)، تحقيق صفوان عدنان داودى، دمشق، دار العلم و الدار الشاميه، اول، ۱۴۱۲ق.
۳۶. المقابسات، ابوحيان توحيدى، تحقيق حسن سندوبى، مصر، المكتبة البحريه، اول، ۱۹۲۹م.
۳۷. مواهب عليه، حسين بن على كاشفى سبزوارى، تحقيق سيد محمد رضا جلالى نايينى، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ش.
۳۸. ميزان المطالب، ميرزا جواد تهرانى، قم، در راه حق، ۱۳۷۴ش.
۳۹. الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبايى، قم، جامعه مدرّسين، پنجم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. النّكت فى مقدّمات الاصول، شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان)، بيروت، دار المفيد، دوم، ۱۴۱۴ق.

① خطة دراسية لفقه اللغة

محمد احسانی فر اللنگرودی^۱

تنظیم: مجلّة علوم و تعلیمات القرآن و الحدیث

المقطع: ماجستير علوم القرآن و الحدیث

الحجم: ۲ واحد

الهدف: التعرف على زوايا اللغة العربية و ملامحها و خصائصها في وجه كلى لمتعلمي علوم و معارف

القرآن و الحدیث

الفصول:

۱. تعريف فقه اللغة و الفرق بينه و بين علوم اللغة الأخرى
۲. تاريخه، كتب فقه اللغة قديماً و حديثاً
۳. الوضع اللغوي (حكيمته، اقسامه و مقوماته)
۴. تدوين اللغة و غريب القرآن و الحدیث (التعريف بالكتب المدونة في علم اللغة و اخواته)
۵. الحقيقة و المجاز
۶. الاشتراك و الترادف و النقل و الهمال (وقوعها و اسبابها)
۷. اللمجات العربية (تعددتها و اثرها في فهم النصوص)
۸. بعض خصائص و قواعد اللغة العربية
 - اوسع اللغات و افضلها
 - التصريف
 - التراكيب و الهيئات
 - الاعراب
 - الاضمار

۱. مدرس خارج الفقه و الاصول في الحوزة العلمية بقم المقدسة.

- الاشتقاق و أقسامه (الاشتقاق الصَّغیر و هو التَّصْرِيف، الاشتقاق الكبير و ما يرجع إليه)
 - التَّأْنِيث و التَّذْکِیر
 - تمييز المفرد و المثنی و الجمع
۹. صیغ العربیة و أوزانها
۱۰. تعریب الالفاظ اللّخیلة

المنابع

العین (خلیل الفراهیدی)، المحیط (صاحب بن عبّاد)، الخصائص (ابن الجنّی)، جمهرة اللّغة (ابن درید)، الصّاحبی فی فقه اللّغة (ابن فارس)، معجم مقاییس اللّغة (ابن فارس)، تاج اللّغة و صحاح العربیة (الجوهری)، تهذیب اللّغة (الازهری)، المخصّص (ابن سیدة)، فقه اللّغة (الثعالبی)، المفردات فی غریب القرآن (راغب الاصفهانی)، اساس البلاغة (الزمخشری)، النّهاية فی غریب الحدیث و الاثر (ابن الاثیر)، لسان العرب (ابن المنظور)، المصباح المنیر (الفیومی)، المظهر فی اللّغة (السیوطی)، مجمع البحرین (الطریحی)، الطراز الأوّل (سید علی خان المدنی)، دراسات فی فقه اللّغة (صبحی صالح)، فقه اللّغة القرآنیة (حیدری) و ...

② نصیحة اهل الحدیث، نگاشته‌ای در آداب الحدیث

احمد براریان^۲

کتاب «نصیحة اهل الحدیث» نوشته ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، معروف به «خطیب بغدادی» از دانشمندان مشهور شافعی است. سال ۳۹۲ق و اطراف بغداد، زمان و مکان تولّد وی بوده و بیشتر عمر خود را در همین شهر گذراند. او برای اخذ حدیث به شهرهای گوناگونی مانند نیشابور، اصفهان، بصره، دمشق و ... سفر کرد. در پایان به بغداد بازگشت و سال ۴۶۳ق در همان شهر، وفات یافت.

خطیب بغدادی از استادانی چون ابوحامد اسفراینی (۴۰۶ق)، ابوبکر برقانی (۴۲۵ق) و ابونعیم اصفهانی (۴۳۰ق) بهره برد. او نگاشته‌های بسیاری در تاریخ، حدیث، فقه، اصول، عقاید، اخلاق و ادبیات دارد؛ اما نوشتارهای تاریخی و حدیثی وی مشهورتر و کتاب «تاریخ بغداد»، شاید، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثرش باشد. بیشتر کسانی که شرح حال خطیب را نوشته‌اند بر جایگاه والای علمی او به‌ویژه در قلمرو حدیث اهل سنت، تأکید کرده‌اند. «تاریخ بغداد» او نیز پر از آموزه‌ها و گزاره‌های حدیثی است.

۲. طلبه حوزه علمیّه قم. (bararian.ah@gmail.com)

در روزگار خطیب، آداب الحدیث، از مهم‌ترین موضوعات علم الحدیث بوده، شرط ورود دانش‌پژوهان به میدان حدیث، شمرده می‌شد. این دانشمند پُرکار، کتاب‌های متعددی در این زمینه نگاشت که «الکفایة فی علم الروایة»، «الجامع لاخلق الراوی و آداب السامع»، «الفقیه و المتفقّه» و «نصیحة اهل الحدیث» از آن جمله است.

«نصیحة اهل الحدیث» سال ۱۴۰۸ق، توسط انتشارات «مکتبة المنار، الزرقاء» در ۴۷ صفحه، با تحقیق عبد الکریم احمد الوریات چاپ شد. نویسنده، هدف نگارش این کتاب را بیان نکات عملی و نظری ضروری برای دانش‌پژوهان حدیث، شمرده است. او این نکات را در قالب ۲۵ حدیث و گزارش منقول از رسول الله صلی الله علیه و آله، خلیفه دوم، شافعی، ابوحنیفه و برخی دیگر از بزرگان اهل سنت ذکر می‌کند. همو، پس از نگارش کتاب، چکیده‌ای از آن را با عنوان «مختصر نصیحة اهل الحدیث» در پنج صفحه نگاشت. بیشتر آموزه‌های کتاب، در بردارنده سفارش‌های کاربردی برای دانش‌پژوهان بوده؛ اما برخی از نکات، جنبه نظری داشته و با هدف تبیین جایگاه حدیث و افزایش اشتیاق فراگیران، آمده است؛ نمونه آن، گزارش هجدهم یعنی گفتگویی بین ابوحنیفه و وکیع است. در این گزارش، وکیع، حدیث را جامع تمام فقه دانسته ولی ابوحنیفه دیدگاه دیگری دارد؛ در پایان، ابوحنیفه مغلوب می‌شود.

با تحلیل روش کتاب، روشن می‌شود که خطیب بغدادی، خواسته، افزون بر دادن پیام به مخاطب مبتدی، او را با آداب عملی فعالیت‌های حدیثی، آشنا کند. این شواهد عبارتند از:

الف) نویسنده با وجود گزیده‌نگاری، سلسله راویان هر حدیث یا گزارش را با عباراتی مانند: «فُلانٌ عَن فُلان»، «فُلانٌ انا»، «فُلانٌ نا»، «فُلانٌ ثنا» آورده است. او حتی برای برخی از گزارش‌ها مانند گزارش سوم، چندین طریق ذکر می‌کند.

ب) برخی از پندهای کتاب، تنها یک متن دارند؛ مانند گزارش نخست و برخی دیگر، دارای چندین متن هستند؛ مانند گزارش‌های یازدهم و دوازدهم. برخی در مقام تفسیر گزارش دیگری است؛ مانند گزارش پنجم نسبت به گزارش چهارم و برخی از مفاهیم، به هم پیوستگی روشنی دارد؛ مانند حدیث نهم که روایتی سلسله الذهب از امام رضا علیه السلام نسبت به گزارش دهم است. گویا برخی از پندها در دیدگاه نویسنده، اهمیت بیشتری داشته یا نیازمند تبیین بوده است. در حقیقت از ۲۵ متنی که در این کتاب آمده، حدود ۱۱ پند به دست می‌آید که عبارتند از: لزوم پرهیز از ریاست‌طلبی برای طالب فهم دین (۱)، طلب علم در سنین جوانی (۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶)، اهتمام به آموختن دانش از بزرگان مورد اعتماد (۷ و ۸)، پرهیز از مراجعه به انسان‌های شرور برای کسب دانش (۷)، پرهیز از مراجعه به افراد کم‌دانش (۷ و ۸)، اکتفا نکردن به اخذ و نقل حدیث و توجه به فهم آن

(۹ و ۱۰ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۷ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۲)، پرهیز از طلب احادیث گمراه کننده پیش از دستیابی به توان فهم درست حدیث (۱۱ و ۱۲)، لزوم پیروی افراد کم دانش از بزرگان (۱۳)، لزوم مقابله بزرگان با تفسیر دین توسط افراد کم دانش (۱۳)، پرهیز از عرضه خود به مردم پیش از رسیدن به دانش کافی (۱۶) و لزوم مراجعه به استاد برای یادگیری روش فهم حدیث و حل اشکالات (۲۱).

ج) نویسنده، پندهای خود را در قالب نقل قول های دیگران آورده و از زبان خویش مطلبی بیان نکرده است. این روش نیز مانند بقیه روش های به کار رفته در کتاب، جنبه تربیتی دارد. در حقیقت، خطیب، خواسته به مخاطبان بیاموزد که چگونه بر سخنان بزرگان، تکیه کرده و حتی برای حرف های درست خویش به دنبال مستندی از دانشمندان بگردند.

۳) اهمیت اجازه حدیث در دوران گذشته

رسول طلائیان^۳

مهدی لاهیجی^۴

اجازه حدیث در روزگار پیشین، دروازه ورود به قلمرو نشر حدیث بود. حتی کسانی که از این دروازه وارد شده بودند، برای ادامه کار، نیاز به اجازه های گوناگونی داشتند. این گواهی علمی، چنان اهمیت داشت که بزرگان حدیث هم نیازمند آن بودند. شیخوخیت، فقاہت و استادی برخی از محدثان، موجب بی نیازی آنها از اجازه و حتی اجازات موردی نمی شد.

نمونه این اهمیت، در برخورد احمد بن محمد بن عیسی اشعری (شاگرد امام جواد و امام هادی علیهما السلام) با روایات حسن بن محبوب از ابو حمزه ثمالی دیده می شود. حسن بن محبوب از اساتید و بزرگان حدیثی شیعه، صحابی امام رضا علیه السلام، فقیهی شناخته شده، مورد اعتماد و کثیر الروایه بود.^۵ ابو حمزه ثمالی هم به عنوان صحابی امام سجّاد، امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام جایگاهی شبیه به حسن بن محبوب داشت.^۶ طبقه روایی این دو استاد بزرگ حدیث، به گونه ای نبود که حسن بن محبوب بتواند از ابو حمزه نقل حدیث کند؛ چراکه ابو حمزه در سال ۱۵۰ ق و حسن بن محبوب در سال ۲۲۴ ق و در سن ۷۵ سالگی درگذشتند. بنابراین ابن محبوب برای نقل روایات ابو حمزه، باید به سراغ کتاب های او برود.

۳. پژوهشگر حوزه علمیة قم.

۴. پژوهشگر حوزه علمیة قم.

۵. ن. ک: الفهرست، ص ۹۶، ش ۱۶۲.

۶. ن. ک: فهرس اسماء مصنفی الشیعه، ص ۱۱۵، ش ۲۹۶.

در آن دوران اینگونه نبود که هر کسی کتابی را برداشته و به نقل حدیث بپردازد؛ بلکه روایت کردن از کتاب، نیازمند اجازه‌ای مستقل از اساتید بود. باید کسانی که شاگرد ابوحمزه بودند و یا از شاگردان او اجازه نقل کتاب‌هایش را داشته و این آثار را با نسخه‌ها و مستنسخانش می‌شناختند، اجازه نقل حدیث را صادر می‌کردند.

همه این تشریفات برای آن بود که نسخه‌های مدسوس یا دست‌کاری‌شده، جای نسخه‌های اصیل را نگرفته و روایات شیعه از آسیب جعل و تحریف در امان بماند. همچنین این دقت‌ها از آن رو بود که هرکسی نتواند با مراجعه به کتاب‌های حدیثی، برداشت نادرست خود را به دین نسبت دهد.

حسن بن محبوب، اجازه نقل از کتاب‌های ابوحمزه ثمالی را دریافت کرد؛ ولی باید بر اساس روال مرسوم، آن را ذکر می‌کرد. گویا او نیازی به ذکر اجازه خود نسبت به نقل این کتاب‌ها ندید. احمد بن محمد بن عیسی اشعری هم که در زمان وی زندگی می‌کرد و شیخ و فقیه قمیون بود، روش وی را برنرفته، روایت از او را ممنوع اعلام کرد. این ممنوعیت تا زمانی که برای ابن عیسی ثابت شد، حسن بن محبوب از نسخه‌های اصیل، روایات ابو حمزه را با اجازه نقل کرده، ادامه داشت. پس از اینکه اجازه حسن بن محبوب برای بزرگ قمیون ثابت شد، اجازه نقل روایات او را داد.^۶

منابع

۱. استقصاء الاعتبار، محمد بن حسن ابن شهید، تحقیق موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، موسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱۴۱۹ق.
۲. فهرس اسماء مصنّفی الشیعه، احمد بن علی نجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرّسین، پنجم، ۱۴۱۶ق.
۳. الفهرست، محمد بن حسن طوسی، تحقیق جواد قیومی، قم، جامعه مدرّسین، اول، ۱۴۱۷ق.

۶. ن. ک: فهرس اسماء مصنّفی الشیعه، ص ۸۱، ش ۱۹۸؛ استقصاء الاعتبار، ج ۲، ص ۱۴۶ و ج ۵، ص ۱۳۵.