

روش اعتبارسنجی صدور روایات عرفانی و اخلاقی (مطالعه موردی و تحلیل گفتمان روش کتاب سر الاسراء)

مصطفی همدانی*

چکیده

کتاب سر الاسراء فی شرح حدیث المعراج تألیف آیت‌الله سعادت پرور است که این نوشتار با تحلیل گفتمان بخشی از مقدمه آن، روش سندشناختی وی درباره این حدیث را تحلیل کرده است. هدف از این تحقیق، بررسی الگوی گفتمانی خاص مؤلف در بررسی سند روایت معراج، برای دستیابی به بُعد پنهان این گفتمان است و با رویکردی فراروشی به ارزیابی ابعاد روش‌شناسانه این کتاب پرداخته می‌شود. در نهایت، با استفاده از این مورد خاص، الزامات خاص سندکاوی در روایات عرفانی و اخلاقی به‌عنوان «الگوی عام» به گونه روشمند تبیین می‌شود. چارچوب نظری این تحقیق، نظریات سه علوم: «اصول استنباط»، «رجال» و «درایة‌الحدیث» و روش تحقیق آن، تلفیقی از تحلیل گفتمان و روش کتابخانه‌ای و نوع تحقیق نیز توصیفی - تحلیلی براساس موردپژوهی است. نتایج تحلیل گفتمان این متن عبارتند از: کشف زیرساخت‌های علمی و فنی این کتاب و نیز استفاده مؤلف از گستره‌ای وسیع‌تر از شیوه‌های متعارف در سندکاوی‌ها، یعنی بررسی‌های اصولی، درایه‌ای و رجالی سند حدیث؛ استفاده از سه روش دیگر بر مبنای روش‌شناسی عقل، کتاب و سنت که عبارتند از: عرضه حدیث بر قرآن کریم، عرضه حدیث بر دیگر روایات و کسب اعتبار حدیث به کمک نظر کارشناسان (حدیث‌شناسان عرفان‌پژوه و اخلاق‌پژوه).

واژگان کلیدی

سند حدیث معراج، سرالاسراء، تحلیل گفتمان، حجیت صدور.

ma13577ma@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۹

*. دانش‌آموخته سطح خارج حوزه علمیه قم.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰

طرح مسئله

درستی منابع استنباط آموزه‌های دینی از اولین قدم‌های دانشوران علوم مبتنی بر تعالیم مأثور است که خوشبختانه این قدم اول در علوم فقهی و تاریخی و تا حدودی دانش تفسیر پرننگ است؛ اما متأسفانه در پژوهش‌های عرفانی و اخلاقی مبتنی بر روایات کمرنگ است. گذشته از مهجوریت دانش‌های عرفان و اخلاق مبتنی بر قرآن و حدیث که خود سهم اساسی در این کژئی‌ها دارد و این بیراهه‌ها از آن ناراستی غافلانه نشئت گرفته است، به نظر می‌رسد همان‌گونه که برداشت نادرست از روایات «من بلغ» به‌گونه ناخواسته، «جواز تسامح در ادله سنن» را برای هر روایت غیر مربوط به واجب و حرام مصطلح در فقه در پی داشته، تأثیر خاصی در وضعیت کنونی اخلاق پژوهی مأثور داشته است.

از تألیفات نادر در حوزه عرفان و اخلاق مأثور که با فشرده‌گی فراوان به این عرصه علمی قدم نهاده و با مشی بر آن سنت حسنه و بر این شیوه ناراست پشت‌پا زده است، کتاب *سرالاسراء* تألیف حجت‌الحق مرحوم آیت‌الله سعادت‌پرور است که به شرح قرآنی - روایی حدیث معراج با رهیافتی فقیهانه (فقه = فهم روشمند کتاب و سنت) در بازتولید تفقه عرفانی و اخلاقی براساس مبانی منطقی استنباط همت گماشته است. ایشان در نخستین قدم از تلاش روشمند خود، به تحلیل دقیق ابعاد اعتبار حدیث معراج پرداخته‌اند؛ اما موجزنگاری مؤلف محترم و شاید علل دیگر باعث شده است تا ابعاد نظری این تحلیل‌ها پنهان بماند. لذا نوشتار حاضر بنا دارد با روش تحقیق شایسته‌ای که بتواند از این برسازه‌ها به زیرساخت‌های نظریات ایشان پی ببرد و به تحلیل این اظهارات در مقدمه کتاب مذکور بپردازد.

نوشتار حاضر با هدف اصلی تبیین روشمند ابعاد روش‌شناختی و الزامات خاص سندکاوی در روایات عرفانی و اخلاقی به رشته تحریر درآمده و در این راستا از ظرفیت‌های تلفیق موردپژوهی با روش دیگری که قدرت نفوذ بیشتری در اعماق زیرساختی دارد، یعنی تحلیل گفتمان استفاده شده است. این تحقیق توانسته از این مطالعه موردی، به نوعی تعمیم که حاصل آن رسیدن به «روش» و «الگو» است، دست یابد. این تعمیم، با حرکت از برسازه‌ها به سوی زیرسازه‌ها و کشف زیرساخت‌های روش *سرالاسراء* بر مبنای تبیین‌های تئوریک موجود در چارچوب نظری تحقیق ممکن شده است.

بنابراین متن مورد تحلیل در این نوشتار، بیان مؤلف محترم *سرالاسراء* در بررسی حجیت حدیث معراج است که در مقدمه این کتاب درج شده و در ضمیمه تحقیق حاضر نیز مندرج است.

مفاهیم

چهار مفهوم در این تحقیق نیاز به تعریف دارند:

سند: یا «طریق‌المتن» که همان مجموعه‌ای از راویان روایت هستند. (میرداماد، ۱۴۲۲: ۷۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۱ / ۵۰)

حجیت صدور: عبارت است از هر چیزی که صلاحیت احتجاج بر غیر داشته باشد و بر این اساس، شامل قطع هم می‌شود. (مظفر، بی‌تا: ۲ / ۲۸۶ - ۲۸۵) کاربرد حجیت صدور در این تحقیق بر این اساس است که برای استفاده حکم شرعی از آموزه‌های منسوب به خدای متعال، رسول اکرم ﷺ و حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و ائمه هدی علیهم السلام، ابتدا باید صدور آن آموزه را به گونه‌ای که نزد خداوند متعال قابل احتجاج باشد، اثبات کرد. (نائینی، ۱۳۶۸: ۲ / ۱۱۰) منظور از حجیت صدور، این اثبات است.

آیات و روایات عرفانی: که مقصود آیات و روایاتی است که گزاره‌های عرفانی را دربر دارند و حاوی مواد لازم برای تولید مسائل این علم هستند. تعریفی که علمای اصول و درایه از روایت یا سنت دارند، عبارت است از قول معصوم یا فعل یا تقریر وی. (قمی، ۱۳۷۸ق: ۴۰۹؛ انصاری، ۱۴۲۸: ۱ / ۲۳۸؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۳؛ خویی، ۱۴۱۷ الف: ۲ / ۱۴۷؛ سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۹) عرفان نظری دانشی است که درباره وجود مطلق (حق تعالی) گفتگو می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸ / ۴۵۱) و عرفان عملی نیز عبارت است از برنامه‌ای [نظری] که براساس آن، سیر باطنی انسان در درک قلبی مقصد عرفان نظری که معرفت خدا و حضور فیض او در همه هستی است، حاصل می‌شود. (همان: ۴۵۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۷)

آیات و روایات اخلاقی: که منظور از آنها آیات و روایاتی است که گزاره‌های اخلاقی را دربر دارند و شامل مواد لازم برای تولید مسائل این علم هستند. تعریف روایت پیش‌تر ذکر شد. علم اخلاق نیز عبارت است از: «علم به آنکه نفس انسانی چگونه خلق اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که با اراده از او صادر شود جمیل و محمود بود.» (طوسی، بی‌تا: ۱۴) یا عبارت است از علم به فضایل و روش به دست آوردن آنها برای تزکیه نفس و آگاهی از رذایل و روش حفظ خود از آنان تا نفس از آنان پاک شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰) و برخی آن را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند؛ (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳؛ مهدوی کنی، ۱۳۷۶: ۱۵) اما از نظر *سیرالاسراء*، عرفان عملی همان اخلاق عملی است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۲) برخی بزرگان دیگر هم که عرفان عملی را مهم‌ترین شعبه از اخلاق دانسته‌اند، (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۸۱) در این زمینه با ایشان هم‌عقیده هستند. بنابراین در این تحقیق، عرفان عملی و اخلاق عملی را مرادف هم خواهیم دانست.

چارچوب نظری

تحلیل‌های ما مسبوق به نظریه هستند و در پرتو نظریات است که ما چنین می‌بینیم. (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۰) نظریه در علوم انسانی در تعریف، منظم کردن، توضیح و پیشگویی روابط بین پدیده‌ها نقش دارد

(حافظانیا، ۱۳۸۶: ۳۵) و در واقع چراغ راهنمای تحقیق (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۱) و شالوده‌ای برای بررسی فرضیه و پاسخ دادن به سؤال تحقیق است. (کامپنهود و کیوی، ۱۳۸۹: ۹۴) تحقیق بدون نظریه نمی‌تواند مطالعه علمی باشد؛ بلکه تنها جمع‌آوری داده‌های خام است. (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۶)

چارچوب نظری این تحقیق، عبارت است از کلان‌نظریه «استنباط روشمند» که گفتمان عام تحقیق است و براساس نظریه علم «اصول» و دانش «رجال» و «درایة‌الحديث» در بررسی حجیت منابع مأثور شکل گرفته و دارای چند محور زیر است که هر یک به نوبه خود، گفتمان و به تعبیر دقیق‌تر، خرده‌گفتمانی در این علوم هستند:

روش‌های علم اصول در بررسی حجیت صدور

آیات قرآن کریم بدون شک، اعتبار صدوری دارند و نقل صدور آن کتاب شریف متواتر است. (حلی، ۱۴۲۵: ۱ / ۳۳۲؛ قمی، ۱۳۷۸ق: ۴۰۳؛ مظفر، بی‌تا: ۲ / ۵۱) همان‌طور که روایات متواتر نیز که با نقل تعدادی از افراد که هم‌دستی آنان بر دروغ ممکن نباشد، به ما رسیده باشد، (همان: ۶۷) مفید علم هستند (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۳۸) و روایات محفوف به قرائن قطعی که از نظر سند یا مضمون بر قطعیت آن شهادت دهند نیز مفید قطع و خارج از بحث حجیت هستند؛ (قمی، همان: ۴۳۲) زیرا علم (قطع) دارای حجیت ذاتی است. (انصاری، ۱۴۲۸: ۱ / ۲۹) اما روایات منقول به خبر واحد که محفوف به قرینه قطعی نباشند، نیاز به اثبات حجیت دارند که متکفل کلیت آن، بحث خبر واحد در علم اصول استنباط است و صغرویت آن در دانش رجال بررسی می‌شود. (نائینی، ۱۴۱۷: ۳ / ۱۵۶؛ امام خمینی، ۱۳۸۲ق: ۲ / ۱۶۲)

اصولیان متقدم، اعتبار خبر واحد را منوط به وجود قرائن قطعی بر صحت آن می‌دانستند (عاملی بهایی، ۱۴۱۴: ۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۷ / ۲۱۶) آنان در زمینه قرائن صحت (حجیت سند یا متن) شاخص‌هایی ارائه کرده‌اند که چهار شاخص اول بر محور موافقت خبر با دلیل قطعی است که عبارتند از: موافقت با دلیل عقل، مطابقت با نص دلیل خاص یا عموم یا فحوای کتاب، موافقت با سنت قطعی یعنی متواتر و موافقت با اجماع؛ (طوسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۴۵ - ۱۴۳) زیرا مضمون روایتی که دارای موافقت با دلیل قطعی است، دارای قطعیت است و بحث از سند آن بی‌ارزش است. (قمی، ۱۳۷۸ق: ۴۳۲) شاخص‌های دیگر براساس مبانی سندشناختی است که عبارتند از: تعدد اسانید معتبر یا وارد شدن خبر در اصول اربعمائه یا وارد شدن در کتب عرضه شده بر ائمه مانند کتاب عبیدالله حلبی که بر امام صادق علیه السلام عرضه شده یا وارد شدن در اصولی که همه اصحاب در صداقت راویان آن اعتماد دارند، مانند زرارة یا به روایت او عمل کرده‌اند، مانند عمار ساباطی یا وارد شدن در کتبی که مورد اعتماد مشهور اصحاب است، مانند کتاب علی بن مهزیار و حفص بن غیاث. (عاملی بهایی، ۱۴۱۴: ۲۹ - ۲۶)

کارکرد علم اصول در اثبات حجیت صدور روایات واحد غیر محفوف چنین است که در این زمینه دو نظریه کلی وجود دارد: اول، لزوم وثاقت همه افراد در سلسله سند (وثاقت سندی). دوم، معتبر دانستن روایاتی که قرائتی بر صدور آنها از معصوم باشد (وثاقت صدور)؛ چه راویان آن همگی ثقه باشند یا نباشند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۳) بسیاری از اصولیان در گروه اول جای دارند؛ یعنی بر این اعتقادند که خبری حجت است که راویان آن دارای صفاتی از جمله عدالت داشته باشند. (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۰؛ ابن زین الدین، بی تا: ۲۰۱) برخی اصولیان معتقدند تنها خبر ثقه یا حسن از معصوم حجت است، نه خبر دیگر. (خویی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۰) اما معاصران معمولاً در گروه دوم جای دارند؛ یعنی بر این باورند که ملاک حجیت خبر این است که براساس قرائن، موثوق الصدور باشد، نه اینکه لزوماً راوی آن ثقه باشد. (سبحانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۹۰)

در هر صورت باید توجه داشت که خبر واحد و هر روایت گمان آور گرچه صحیح‌السند هم باشند، تنها در فروع عملی حجت است و در اعتقادات که یقین در آنها شرط است، دارای حجیت نیست. (شهید ثانی، ۱۴۲۰: ۹: ۴۵؛ انصاری، ۱۴۲۸: ۱ / ۵۵۷؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۲۹)

روش‌های علم رجال در بررسی حجیت صدور

کارکرد علم رجال برای اثبات حجیت صدور طبق مبنای «خبر ثقه» به این صورت است که استنباط‌کننده باید به کتب رجال مراجعه کند تا راویان عادل و موثق را بشناسد؛ (آشتیانی، ۱۴۰۳: ۴ / ۶۸) زیرا اکثر مسائل فقهی مبتنی بر خبر واحد هستند و برای بررسی وضعیت سندی آنها چاره‌ای جز توثیقات رجالی نداریم. (خویی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۱ - ۲۰) بنابراین اگر اخلاق پژوهی در علم اصول به حجیت خبر واحد در اخلاق هم معتقد باشد، اما بتواند از راهی غیر از بررسی‌های رجالی، حجیت خبر واحد را ارزش‌گذاری کند، در این صورت همان‌طور که پیش‌تر گذشت، از علم رجال مستغنی است.

روایت مُسند عبارت است از «روایتی که سندش بدون انقطاع به معصوم برسد، بدون اینکه مهم باشد راوی آن کیست» (عاملی، ۱۴۱۰: ۱۰۰) و روایت غیرمُسند یا مُرسل عبارت است از «روایت فردی که معصوم را ندیده و از ایشان بدون واسطه‌ای» (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۰۰) از منظر علم اصول و درایه، «خبر مرسل دارای حجیت نیست، مگر اینکه راویان آن کسانی مانند محمد بن ابی‌عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی‌نصر و امثال ایشان از مشایخ‌الثقات باشند که تنها از افراد موثق روایت می‌کنند». (همان؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۵۴)

روایت «مزید» نیز روایتی است که دارای زیاده در متن یا اسناد باشد (شهید ثانی، همان: ۱۲۲؛

مامقانی، ۱۴۱۱: ۱ / ۲۶۴) و بر روایتی که این زیاده را ندارد، دارای رجحان است؛ (طوسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۵۵) اما باید زیاده از نظر سند روایی موثق باشد و منافی با نقل‌های موثق دیگر - گرچه تنافی در عموم و خصوص - نباشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۲)

روش تحقیق

این تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی با رویکرد موردپژوهی^۱ است. در تحقیقات توصیفی - تحلیلی «محقق علاوه بر تصویرسازی آنچه هست، به تشریح و تبیین دلایل چگونگی بودن و چرایی وضعیت مسئله و ابعاد آن نیز می‌پردازد.» (مرادیان، ۱۳۸۸: ۴۰) موردپژوهی عبارت است از مطالعه عمیق یک مورد خاص (حافظنیا، ۱۳۸۶: ۶۳) جهت شناخت همه ابعاد و جوانب مسئله و شناخت کلیت واقعیت و ژرفنگری در درک شبکه‌های عوامل و ابعاد نهانی آن. (ساروخانی، ۱۳۸۸: ۱ / ۳۰۱ - ۲۹۹)

این تحقیق از دو روش برای رسیدن به پاسخ سؤال خود بهره می‌برد:

۱. روش کتابخانه‌ای؛^۲

۲. تحلیل گفتمان.^۳

روش کتابخانه‌ای شیوه‌ای است که از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد و نرم‌افزارهای حاوی متون علمی مبتنی است و با ابزارهایی مانند فیش و جدول و فرم به کمک استدلال عقلی به بررسی متون برای دست یافتن به پاسخ سؤال می‌پردازد (حافظنیا، همان: ۱۷۲ - ۱۶۴) و در تولید چارچوب نظری لازم در این تحقیق به کار می‌رود.

گفتمان به‌عنوان یکی از نظام‌های تولید معنا (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۸۷ - ۱۸۶) عبارت است از یک نظام اندیشه که دارای اجزا یا عناصری است که رابطه آنها با یکدیگر، گفتمان را تشکیل می‌دهد. (ساعی، ۱۳۸۷: ۱۸۵) این اجزا به‌طور سیستماتیک، موضوع‌هایی را که از آنها صحبت می‌کنند، می‌سازند. (بیابانگرد، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۵۰) گفتمان منحصر در متون گفتاری نیست و زبان نوشتاری هم قابلیت «گفتمان» شدن را دارد. (سجودی، همان: ۱۷۲ - ۱۷۱)

امروزه تحلیل گفتمان صرفاً به بررسی زبان متن اشاره نمی‌کند؛ بلکه به اندیشه‌ها و فلسفه‌هایی که مبلغ آن هستند نیز نظر دارد و حتی ممکن است هیچ توجهی به کاربرد زبان نداشته باشد. (ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۱۶) تحلیل گفتمان دارای سطوح و ابعاد مختلفی است و بر مبنای منطق تحلیل کیفی در تحلیل

1. case study.
2. Documentary research.
3. discourse analysis.

گفتمان، سه عنصر کلیدی مورد توجه قرار می‌گیرند: متن^۱، بافت متن^۲ و بافت موقعیتی متن^۳. متن یک واحد زبانی است که ممکن است گفتاری یا نوشتاری باشد. منظور از بافت متن نیز چارچوبی متنی است که یک عنصر زبانی در آن قرار گرفته است و تأثیری که جملات قبل و بعد آن عنصر داخل متن بر تبلور ساختی، کارکردی و معنایی آن دارند. بافت موقعیتی، زمینه اجتماعی تولید متن است. (ساعی، ۱۳۸۷: ۱۸۶)

تفسیر متن، متکفل بررسی این مسئله است که چگونه داده‌ها به‌عنوان گفتمان عمل می‌کنند؛ یعنی در این مرحله باید موضوعات، تم‌ها، مضامین و الگوهای منسجم مورد استفاده - گوینده یا نویسنده - را دنبال کرد. (بیابانگرد، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۵۸) اما تفسیر بافت متن، دو نوع است: اجتماعی و معرفتی. زمینه معرفتی (بینامتنی) به تعلق متن به گفتمان‌های جاری در محیط کنش متقابل گفتاری برمی‌گردد. در این تفسیر، گفتمان خاص بخشی از یک گفتمان کلی‌تر و بزرگ‌تر در نظر گرفته می‌شود؛ آنگاه معانی نهفته در آن گفتمان، درون متن کلی‌تر تأویل می‌شود؛ (ساعی، همان: ۱۸۹) زیرا بیشتر اطلاعات یک متن صریحاً بیان نمی‌شود؛ بلکه حالت ضمنی دارد که از طریق دانش زمینه‌ای می‌توان به آنها پی برد؛ بلکه گاهی تحلیل «ناگفته‌های» یک متن و استلزامات و پیش‌فرض‌های آن بیش از مطالعه آنچه واقعاً در متن بیان شده، روشن‌گر است. (ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۳۳۳)

بنابر این تعریف، مقصود از تحلیل گفتمان در این تحقیق، بررسی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی یک متن به‌عنوان روش متعارف در تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی نیست و همین‌طور پیش‌فرض‌های چندمعنایی و پلورالیستیک که در برخی برداشت‌ها از تحلیل گفتمان مطرح می‌شود، هیچ حضوری در مبنای منطق و رهاورد این تحقیق ندارد؛ بلکه تنها تفسیر متن در متنی بزرگ‌تر که مولد منطقی این متن است، در نظر گرفته می‌شود تا ابعاد پنهان این متن - که در آن متن بزرگ‌تر به‌عنوان فرامتن خود را نشان می‌دهد - آشکار شود.

در این تحقیق، تحلیل در دو سطح «متن» و «بافت متن» صورت می‌گیرد. متن یعنی بخشی (چند بند یا چند مضمون به‌عنوان واحدهای زبانی استفاده شده در متن این تحقیق) از مقدمه کتاب *سرالاسراء* که در ضمیمه این نوشتار درج شده است و بافت نیز عبارت از کل *سرالاسراء* و همچنین دانش‌های پیش‌نیاز بررسی سندی، یعنی نظریات «اصول استنباط»، «رجال» و «درایة‌الحدیث» در این مسئله در چارچوب نظری ذکر شده است؛ اما سطح تحلیل موقعیتی در این تحقیق موردنظر نیست.

1. text.
2. co-text.
3. context of situation.

در هر دو روش مذکور، تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز به روش کیفی انجام می‌گیرد؛ یعنی با کمک عقل و منطق و با غور در مدارک علمی به تحلیل‌ها و تعمیم‌های لازم پرداخته، پاسخ سؤال را استخراج خواهیم نمود. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۳۳ - ۲۳۲) همچنین تجزیه و تحلیل داده‌ها در آغاز جمع‌آوری داده‌ها شروع شده تا پایان پژوهش ادامه دارد و مرحله‌ای مجزا از مرحله جمع‌آوری نیست. (بیابانگرد، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۹۲) به این معنا که با کمک استدلال قیاسی و استفاده از چارچوب نظری تحقیق به‌عنوان تکیه‌گاه منطقی تحقیق، به استخراج الگوهای گفتمانی از بین داده‌ها خواهیم پرداخت.

تفسیر متن و طبقه‌بندی اظهارات مؤلف جهت استخراج گفتمان سندکاوانه متن

از آنجا که به‌علت وضوح عبارات مؤلف، تفسیر «متن» این تحقیق در سطح دستور و معناییابی از عبارات ایشان دارای ابهام نیست، از بیان تفسیر این متن در مرحله اول و دوم خودداری می‌کنیم و به تفسیر آن در مرحله سوم و چهارم یا تحلیل اجزای این متن به‌طور طبقاتی در کنار هم به‌عنوان یک «گفتمان سندکاوانه» با طبقات ترتیبی در جدول زیر می‌پردازیم. کدها در این جدول، اشاره به متن کدگذاری‌شده مورد تحلیل است که در ضمیمه ذکر شده است:

شماره دلیل	کد	مضمون
۱	۲ و ۱ ۳ و	مُسند بودن حدیث طبق نقل علامه مجلسی و حل مشکل ارسال در سند آن، که در نقل <i>ارشاد القلوب</i> به‌عنوان مصدر اصلی ملامحسن فیض، علامه مجلسی و شیخ حرّ عاملی وجود دارد.
۲	۵	عدم خدشه در سند روایت معراج از سوی بزرگان روایت‌شناسی که این حدیث را نقل کرده‌اند: این روایت را ملامحسن فیض در <i>الوافی</i> ، علامه مجلسی در <i>بحارالانوار</i> ، و شیخ حرّ عاملی در <i>الجواهر السنیه</i> نقل کرده و اشکالی بر سند این روایت وارد نکرده‌اند. این سکوت می‌تواند گمان‌پذیرش این روایت - یا از نظر متن و یا از نظر سند - نزد آنان را تقویت کند؛ بلکه تأکید شیخ حرّ عاملی بر وجود قرائن قطعی بر صحت روایات کتاب <i>الجواهر السنیه</i> و صدق راویان آنها که مشتمل بر حدیث معراج نیز هست، شاهد این ادعا است.
۳	۶	نگرش مثبت اهل معرفت و کمال نسبت به این روایت: عارف بالله آیت‌الله میرزاجواد ملکی در کتاب‌های اخلاق خود به فقرات این حدیث استشهاد کرده است. علامه طباطبایی نیز یک دوره این روایت را در جلسات اخلاقی خود شرح نموده و در مذاکرات خود با پرفسور کربن فرانسوی - که در مجله «مکتب تشیع» چاپ شده - نیز به برخی فقرات آن استشهاد کرده است.
۴	۷	انطباق متن حدیث با کتاب و سنت: آیات و روایات مطرح‌شده در ذیل فقرات این حدیث در <i>سرالاسراء</i> که مؤید متن آن هستند، هرگونه شکی را در صحت متن آن از بین می‌برد.
۵	۴	انتخاب نقل کتاب <i>الوافی</i> به دلیل اتم بودن آن.

تفسیر زمینه متن جهت تطبیق الگوی گفتمانی مؤلف با گفتمان‌های مبانی نظری تحقیق

این مرحله از تفسیر، به بیان ارتباط متن حاضر با دیگر متون به‌عنوان زمینه معرفتی متن حاضر که همان نظریات مطرح‌شده در چارچوب تحقیق است، می‌پردازد تا الگوی موردنظر مؤلف را کشف کند؛ الگویی که در بیان ایشان به‌عنوان برساخت‌های مبتنی بر آن مبانی ذکر نشده، اما به‌عنوان سازه بنیادین تحقیق ایشان، نظریه‌سندشناختی وی را توجیه می‌کند.

دلیل‌های اول تا چهارم از ادله مذکور، دارای ماهیتی ترتیبی هستند که به‌صورت ساخت‌مند از اجزای اولیه تشکیل‌دهنده صحت روایت به‌سوی صورت کمالی آن حرکت کرده‌اند:

مؤلف ابتدا به بیان وجود سند در حدیث معراج پرداخته، آن را از ارسال که از امارات ضعف حدیث به شمار می‌رود، خارج نموده است که این اولین قرینه بر مرتبه‌ای از صحت است؛ زیرا همان‌طور که در چارچوب نظری گذشت، اصل در خبر مرسل، عدم حجیت است.

از آنجا که هر روایت مسندی هم معتبر نیست، مؤلف به بررسی اعتبار سندی این روایت پرداخته است. بنابراین می‌توان گفت ایشان به لزوم بررسی اسناد در روایات عرفانی و اخلاقی معتقدند.

تحلیل زیرساخت این نظریه، متکفل کشف مبانی نظری این عملکرد است. توضیح اینکه لزوم بررسی سند روایات، تنها مخصوص فقیه در روایات فقهی نیست؛ بلکه برای سایر علمای تاریخ و تفسیر و اخلاق هم لازم است به این کتب مراجعه کنند؛ زیرا دست‌جعل تنها در روایات فقهی نیست؛ (سبحانی، ۱۳۶۹: ۴۹۰) اما طبق مبانی لزوم محفوف بودن خبر واحد به قرائن قطعی برای اعتبار حجیت و نیز طبق مبانی «خبر موثوق‌الصدور»، بررسی سندی در این روایات، تنها به‌عنوان راهکاری جهت تجمیع قرائن لازم برای یقین یا اطمینان به صدور اعتبار دارد؛ همان‌طور که در حجیت صدور روایات غیرفقهی نیز بزرگانی چون علامه طباطبایی بر این باور هستند که بررسی سندی در این روایات تنها به‌عنوان راهکاری برای دست‌یافتن به یقین است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۲۱۲ - ۲۱۱) و روایات مطرح‌شده در *المیزان* را به شرطی قبول دارند که سند آنها صحیح باشد یا قرائنی بر تأیید آنها باشد. (همان: ۲ / ۲۹۹)

همچنین یک اصل مهم که در این بخش از ناگفته‌های گفتمانی مؤلف قابل استخراج می‌باشد، این است که مجموعه بررسی سندکاوی ایشان حاکی از آن است که ظاهراً تسامح در ادله روایات عرفانی و اخلاقی را قبول ندارند. این عنوان مشهور (تسامح در ادله سنن) حتی مورد اتفاق نظر فقها در فقه هم نیست، همان‌طور که بزرگانی از متاخران مانند صاحب *مدارک*، سیدمحمد مجاهد و صاحب *حداثی* معتقدند در ادله مستحبات نیز نباید تسامح نمود؛ بلکه باید از روایت معتبر استفاده کرد؛ زیرا مستحب نیز یک حکم شرعی است. (عاملی، ۱۴۱۱: ۱ / ۱۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۴ / ۲۰۲؛ مجاهد، بی‌تا: ۳۴۸) بسیاری از معاصران

نیز بر همین اعتقادند. (خویی، ۱۴۱۸: ۵ / ۳۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۱ / ۶۱۳؛ حکیم، بی‌تا: ۳ / ۲۲۱؛ تبریزی، ۱۴۲۷: ۱۰ / ۴۱۲؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۲۲۵؛ اردبیلی، ۱۴۲۳: ۲ / ۱۳۳)

به علاوه اینکه، منظور از سنن در مباحث فقهی و اصولی متکفل بررسی این قاعده، بخشی از آداب و عبادت از رفتارهای متعلق به احکام شرعی است که موجب کمال آنها باشد؛ زیرا سنن (مستحبات و مکروهات) اخصّ از آداب است و در برخی موارد، اصطلاح آداب را در واجبات هم به کار برده‌اند، مانند آداب تخیلی. (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۴۲۳: ۱ / ۲۱۹ - ۲۱۷) نگاهی به مصادیق این قاعده در فقه که برخی معاصران در جمع‌آوری ابواب فقهی بیان کرده‌اند، (سبحانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۷۶ - ۷۱) مؤید کارکرد مذکور از این قاعده است؛ همان‌طور که حدود علم فقه به معنای متعارف آن - نه معنای قرآنی - روایی که عبارت است از علم منتهی به عمل صالح قلبی و جسمی نسبت به مجموعه تعالیم دین؛ بلکه علمی با بحث از احکام خمسه درباره افعال مکلفان که از طهارت تا دیات در کتب معهود جمع‌آوری شده است - در این‌باره بحث می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۴۷؛ رشتی، ۱۳۱۳ق: ۲۵ و ۳۶۰؛ قمی، ۱۳۷۸ق: ۶؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۷؛ خویی، ۱۴۱۷ الف: ۱ / ۲۳)

و این تأیید دیگری بر معنای مذکور است؛ حال آنکه بحث اصلی اخلاق، سخن از ملکات نفس است، (طوسی، بی‌تا: ۱۴) نه فقط رفتارهای ظاهری و از این‌رو مطالعه رفتارهای ظاهری برای اصلاح نفس نیز نوعی مسئولیت علم اخلاق است؛ اما از آنجا که دانش فقه به بررسی بخشی از این رفتارها می‌پردازد، خود را از سخن گفتن درباره آن معاف نموده است. بنابراین اگر اطلاق عنوان مستحبات و سنن در قاعده مذکور را شامل مسائل اخلاقی هم بدانیم، همان‌طور که از عدم تعرض فقها در مباحث مربوط به این قاعده، خلاف این برداشت می‌شود و برخی از علما صریحاً فقه را مجموعه‌ای از واجبات و محرمات و اخلاق را هم مجموعه‌ای از مستحبات و مکروهات تلقی نموده (صدر، ۱۴۲۰: ۱ / ۲۲؛ شیرازی، ۱۴۱۵: ۴۳۰) و در دایره سنن و مشمول تسامح مذکور دانسته‌اند. (همان) در این صورت با توجه به توضیحات پیش‌گفته باید این مبنا را یک اساس نادرست دانست.

به‌علاوه اینکه قدر متقین از اخبار «من بلغ» که مستند قاعده تسامح در ادله سنن است، رفتارهای ثواب را دربر می‌گیرد که خلاصه کردن رفتارهای اخلاقی و معنویت‌گرا در این قسمت از افعال مکلفان، به‌هیچ‌وجه منطقی و مقبول نیست.

در قدم بعد، مؤلف با بیان دلیلی به‌ظاهر ساده، اما متین به تأیید صحت این روایت، یعنی استظهار نظر مثبت کارشناسان روایت‌شناس که سه تن از نویسندگان جوامع روایی متأخر هستند، پرداخته است که این دومین قرینه بر مرتبه‌ای بالاتر از صحت است. اگر مؤلف محترم جهت بررسی رجالی سند حدیث به آرای

اعظام ثلاث اکتفا کرده‌اند، به علت فقدان این روایت در جوامع متقدم است.

این رویکرد مؤلف مبتنی بر اصل «شهرت و مقبولیت نزد علمای ادوار مختلف» که از قواعد و اسباب افزایش اعتماد بر حدیث است، (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۶) محسوب می‌شود؛ همان‌طور که علامه مجلسی درباره دلیل اعتماد بر کتاب *روضه الواعظین* فتال نیشابوری که از اقدمین هم نیست، نوشته است: «انه داخل في إجازات العلماء الأعلام و نقل عنه الأفاضل الكرام؛ این کتاب در اجازات عالمان یاد شده است و بزرگان از آن نقل حدیث کرده‌اند». (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱ / ۲۸)

مؤلف سپس این تأیید را با تأکید عالمان عرفان و اخلاق بر متن حدیث تسدید نموده‌اند که خود سومین قرینه بر صحت حدیث است که بر اعتبار آن می‌افزاید. این قرینه، به دو گونه قابل تبیین و بازسازی و مستندسازی است: یکی اینکه اعتبار روایت را از جهت «علو مضمون» که از قواعد و اسباب افزایش اعتماد بر حدیث است، (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۳) تفسیر کنیم؛ همان‌طور که در سیره علمی بزرگان اصولیان نیز این نگرش در مورد برخی روایات وجود دارد که معتقدند آثار صدق از مضمون والای آن روایات هویدا است. (انصاری، ۱۴۲۸: ۱ / ۳۰۴؛ آشتیانی، ۱۴۰۳: ۳ / ۱۹۱) مرحوم نائینی با اعتماد بر این اصل اعتقاد داشتند: «إن المناقشة في أسناد روایات الكافي حرفة العاجز؛ خدشه در سند روایات کافی، کار انسان ناتوان [در درک معارف روایات] است». (خویی، ۱۳۶۹: ۱ / ۸۰)

دوم اینکه این قرینه، محصول نظر مثبت عالمانی است که علاوه بر دارا بودن کمالات معنوی و اخلاقی، دارای تخصص‌های فنی لازم نیز هستند و استفاده تأییدی از اظهارنظر آنان، نوعی بهره بردن «شم‌الفقاهه» ایشان در علوم عرفان و اخلاق است. توضیح اینکه، تعبیر شم‌الفقاهه در کلمات برخی از بزرگان فقها وارد شده است که براساس این روش فقه‌الحديث، فقیه متبحر، مذاق شرع و مقاصد عام شارع مقدس را در نظر می‌گیرد و براساس آن مقاصد در مواردی که دلیلی وجود ندارد یا از دلیلی سوء استفاده و استظهار نادرست می‌شود، به تصحیح حکم دست می‌زند. تا آنجا که وقتی از مرحوم آیت‌الله حائری درباره علت برخی فتاوای ایشان با وجود فقدان نصّ سؤال می‌شود، ایشان صریحاً می‌فرمایند: شم‌الفقاهه. (بنگرید به: جرجانی، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۱۲؛ لاری، ۱۴۱۸: ۱ / ۵۱۸؛ آملی، ۱۴۰۶: ۳ / ۲۳۴؛ اراکی، ۱۴۱۹: ۴۱۸؛ زنجانی، ۱۴۱۹: ۲۰ / ۶۵۵)

غرض از این تقریب آن است که وقتی اظهارنظر تخصصی فقها در فقه در صورت فقدان دلیل و بلکه با وجود دلیلی که دلالت آن دارای مشکلاتی است، دارای این وزنه از اعتبار است، باید روح این قانون

۱. اگر «عاجز» در سخن مرحوم نائینی را این‌گونه معنا نکنیم؛ بلکه اعتماد ایشان بر کافی را به جهت اعتماد بر حکم مرحوم کلینی حکم به صحت روایات کافی بدانیم، در این صورت سخن ایشان شاهد مدعای ما نخواهد بود.

ارزشمند که همان بالندگی استظهارات فقهی در بستر پویای کلیت شرع است، در سایر حوزه‌های استنباطی نیز تسری یابد؛ همان‌طور که در علوم دیگر هم در ارزیابی پژوهش‌ها به نظرهای علمای آن فن توجه خاصی می‌شود. از این ارزش‌دهی به «اعتبار صوری»^۱ تعبیر می‌کنند. (رایف و همکاران، ۱۳۸۱: ۱۵۶؛ ساعی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ واس، ۱۳۸۹: ۸۲)

بالآخره این شواهد تراکمی با قدم‌های اجتهادی مؤلف محترم نهایی شده و با عرضه بر قرآن کریم و دیگر روایات که نوعی تحلیل بینامتنی است، به حدی از اطمینان رسیده‌اند که یقین به صحت آن برای ایشان حاصل شده است. ایشان در راستای این هدف، به جمع‌آوری آیات و روایات مرتبط با بحث عرفانی و اخلاقی مطرح‌شده در هر فراز از حدیث معراج پرداخته‌اند. این رفتار علمی که ریشه در روش بزرگان قدما در شرح و تفسیر روایات دارد، در روزگار ما به «تشکیل خانواده حدیث» معروف است که در مطالعه و بررسی کامل احادیث و درک درست از آنها در سایه رسیدن به یک نظام معرفتی جامع و یک‌دست و همچنین معنایی از عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و نیز حل تعارض‌ها از ضروریات است؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۵، ۱۶۲ و ۴۷۴؛ مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۵۰ و ۱۶۹) ولی ایشان نه‌تنها در تفسیر روایات، که در تثبیت سندی هم از این شیوه بهره می‌برند. این روش (تجمیع خانواده حدیث جهت بررسی سندشناختی) در روش‌های علم اصول در بررسی حجیت روایات، با عنوان عرضه بر قرآن و سنت معرفی شده و دارای جایگاه خاصی است. عرضه بر قرآن کریم، مبتنی بر یکی از مبانی اصیل در تعیین صحت صدور روایات و حجیت آنهاست که ریشه در توصیه‌های موجود در جوامع روایی شیعه (طوسی، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۷۲)^۲ و اهل سنت (طبرانی، بی‌تا: ۲ / ۹۷؛ هیشمی، ۱۴۱۴: ۱ / ۱۷۰؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۵ / ۳۷۲) دارد.

همان‌طور که این الگو، مورد تأکید اصولیان شیعه نیز قرار دارد و بر همین اساس است که شیخ طوسی می‌فرماید اگر خبر واحد، موافق نص دلیل خاص یا عموم یا فحوای کتاب باشد، معتبر است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۴۴) و محقق حلی صریحاً به وجوب عرضه هر خبر بر کتاب خدا معتقد است تا میزان انطباق آن با کتاب الهی روشن شود. (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲) بلکه علامه طباطبایی بر این باور است که حجیت

1. Face Validity.

۲. رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا جَاءَكُمْ مِنْ أَحَدٍ حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ عَلَيْنَا.

۳. عَنْ ثَوْبَانَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَلَا إِنَّ رَحِيَّ الْإِسْلَامِ دَاوْرَةُ»، قَالَ: فَكَيْفَ نَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «اعْرِضُوا حَدِيثِي عَلَى الْكِتَابِ، فَمَا وَافَقَهُ فَهُوَ مِنِّي وَأَنَا قُلْتُهُ».

۴. عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّهَا تَكُونُ بَعْدِي رِوَاةٌ يَرُوْنَ عَنِّي الْحَدِيثَ، فَأَعْرِضُوا حَدِيثَهُمْ عَلَى الْقُرْآنِ فَمَا وَافَقَ الْقُرْآنَ فَخُذُوا بِهِ، وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ».

شرعی خبر واحد مخصوص فقه است و روایات واحد که مشتمل بر احکام فقهی نباشند، حجیت عقلایی هم ندارند، مگر اینکه قرائن قطعی بر صحت متن آنها باشد که از جمله این قرائن، موافقت متن آنها با ظواهر آیات قرآنی است. بررسی سندی در این روایات، تنها در صورت تجمیع قرائن لازم برای یقین به صدور اعتبار دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۲۱۲ - ۲۱۱) و کارشناسان رشته معتقدند اگر روایتی با قرآن موافق باشد، نیازی به بحث سندشناختی ندارد. (همان: ۲ / ۲۹۹) برخی اصولیان اهل سنت نیز بر عرضه روایت بر قرآن کریم تأکید دارند. (سرخسی، بی تا: ۱ / ۳۶۵؛ شاشی، بی تا: ۱ / ۲۸۰؛ شاطبی، ۱۴۱۷: ۴ / ۳۳۲)

همچنین مؤلف محترم، شواهد روایی فراوان موجود در سایر روایات را هم به‌عنوان دومین تحلیل بینامتنی به کار می‌گیرد و «سازگاری» متن روایت معراج با دستگاه معرفتی روایی را به‌عنوان شاهدی دیگر بر صحت آن ارائه می‌کند. این رویکرد را می‌توان در راستای الگوی تأیید سنت با سنت متواتر (در صورت وجود تواتر در روایتی که تأییدآور است) که در چارچوب نظری ذکر شد، ارزیابی نمود و به این پس‌زمینه فکری برای مؤلف محترم معتقد شد که ایشان نوعی تواتر معنوی را - که عبارت است از دلالت مجموعه‌ای از اخبار آحاد بر یک معنای مشترک (قمی، ۱۳۷۸: ق: ۴۲۹ - ۴۲۸) - برای مضامین حدیث معراج در نظر داشته‌اند و می‌توان آن را نوعی قرینه‌آفرینی برای ایشان تلقی نمود که به کمک این قرائن، به اطمینان کافی در صدور روایت معراج دست یافته‌اند؛ همان‌طور که عرض روایت بر دیگر اخبار، از توصیه‌های درون‌زا است:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرَّضَاءِ قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَاءِ تَجِئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَفَسِّهُ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَحَادِيثَنَا فَإِنْ كَانَ يَشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷ / ۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۵۷)

عَنْ أَبِي حَيَّوْنٍ مَوْلَى الرَّضَاءِ قَالَ: مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ثُمَّ قَالَ إِنَّ فِي أَحْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوْا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوْا. (همان: ۴۱۰؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۹۰)

محمد بن قولویه ... عن الصادق عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق القرآن و السنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، ... أنا عن الله و عن رسوله محدث، و لا نقول قال فلان و فلان، فيتناقض كلامنا ان كلام آخرنا مثل كلام أولنا، و كلام أولنا مصادق لكلام آخرنا. (كشى، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۹۰ - ۴۸۹)

و میرداماد در تعلیقه خود بر این روایت در بیان فلسفه این عرضه و تحلیل فراروشی آن می‌افزاید:

امامان معصوم همگی چون یک جان هستند و سخنان و خطبه‌ها و دعاهایشان نیز در یک مسیر همسان قرار دارند. (همان: ۴۹۰)

دلیل پنجم ایشان را که انتخاب نقل کتاب الوافی از سوی مؤلف به علت «اتم» بودن آن است، می‌توان با الگوی اصولی ترجیح خبر «مزید» که در چارچوب نظری ذکر شد، ارزیابی نمود که مقصود در اینجا زیاده در متن است. همچنین مرحوم فیض هم ادعای وجود سند برای این روایت را دارد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۲) و بنابراین نقل ایشان هم مسند است.

این نکته مهم را هم نباید از نظر دور داشت که براساس مبانی مطرح‌شده در چارچوب نظری، خبر واحد تنها در فروع عملی حجت است و در اعتقادات دارای حجت نیست؛ بنابراین رفتار حدیث‌پژوهی مؤلف سرالاسراء در یقین‌یابی از صحت فزاینده‌ای از حدیث معراج که دارای بار اعتقادی است، الگویی متعین است؛ اما به کار بردن این روش در بررسی صحت روایات اخلاقی، اگر متعین نباشد - یعنی در مباحث اخلاقی هم به حجت خبر واحد غیر محفوف به قرائن قطعی معتقد باشیم - به‌عنوان بهترین گزینه از شیوه‌های اصولی و قانون‌مند قابل ارزیابی است که هیچ شبهه‌ای را در صحت روایت باقی نمی‌گذارد.

سخن آخر اینکه در علم فقه نیز در سال‌های اخیر، برخی رویکردهای آسیب‌شناسانه شکل گرفته است که به انتقاد از توجه افراطی به «مباحث صدور» در مقابل استنطاق مضمونی ادله با محوریت «عرضه» بر کتاب و سنت پرداخته‌اند. این نگرش انتقادی، افراط توجه به صدور را حشویه‌گری نامیده است. (سند، ۱۳۸۶: ۸۶) همان‌طور که در عرصه پژوهش‌های حدیثی نیز برخی محققان بر این اعتقاد هستند که فهم روایات مجعول تنها از طریق نقد محتوایی حدیث و عرضه آن بر منابع قطعی مانند کتاب و سنت و عقل سلیم و ضروریات مذهب ممکن است؛ زیرا ساختار جامع نظام معرفتی اسلام همگونی اجزای خود را می‌طلبد و یکی از راه‌های کشف ناهمگونی، گردآوری گزارش‌های مختلف درباره یک موضوع است. با این روش، احادیث متعارض شناسایی و در بین آنها روایات معارض با قرآن و منابع معرفتی دیگر انتخاب می‌شوند؛ اما استفاده از اسناد در شناسایی حدیث مجعول توصیه نمی‌شود؛ زیرا اشخاص جعل و وضاع، سخنان خود را با سخنان صحیح مخلوط کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) مجموع گفتمان سندکاوی مؤلف محترم سرالاسراء می‌تواند پاسخی بجا و شایسته به این دست مطالبات و مطالعات و روشی خاص در رفع این دغدغه‌های منطقی باشد.

نتیجه

این تحقیق، جایگاه خود در چرخه تولید علم را که دارای ماهیتی «انباشتی» است، در دو ساحت مورد اقتضای «انباشت»، یعنی دانش مصرفی ورودی و برون‌داد تولیدی به این شرح می‌داند: گفتمان‌ها و

قواعد مطرح شده در دانش‌های سه‌گانه سندکاوی، یعنی «اصول استنباط»، «رجال» و «درایة الحدیث» به‌عنوان دانش پیشین در این تحقیق مصرف شده است. سپس با استفاده از این ابزارها و به کمک ابزار روشی «تحلیل گفتمان» به تحلیل و تطبیق روش‌های *سراسر* در سندکاوی از منابع اخلاق مأثور براساس مبانی گفتمانی مطرح شده در آن ابزارها دست زده شد و به تولید قواعد سندکاوی «اخلاق مأثور» به‌عنوان ماهیت نوآورانه تحقیق انجامید.

محورهای این نوآوری در دو بخش با ماهیت سندشناختی و دو بخش روش‌شناختی است. این نتایج می‌تواند در تحقیقات آینده به‌عنوان نوعی نقشه راه و الگو و الزامات تحقیق در سندشناسی منابع اخلاق مأثور مورد استفاده قرار گیرند که عبارتند از:

- تبیین نظری و عملی لزوم سندکاوی از روایات عرفانی و اخلاقی و نفی تسامح در ادله این آموزه‌ها.
- تبیین نظری روش مؤلف محترم *سراسر* براساس سندکاوی از حدیث معراج براساس چارچوب نظری تحقیق، یعنی استفاده از الگوی موثوق‌الصدور بودن حدیث، نه وثاقت تک‌تک راویان. ایشان در این عرصه، عرضه بر کتاب و سنت را محور قرار داده، از نظرهای اهل فن در علم رجال و اهل عرفان و اخلاق که دارای صلاحیت‌های فنی نیز هستند، هم بهره می‌برد؛ اما قوت اصلی حدیث معراج را از شواهد تأییدی قرآن کریم و روایات شریف و ادعیه مأثور برگرفته است.
- معرفی عملی تحلیل گفتمان به‌عنوان روشی مفید در تحقیقات علوم اسلامی و اخلاق و حدیث.
- تأکید بر جایگاه چارچوب نظری در تحقیقات پژوهشگر حوزه دین و نقش آن در انسجام استدلال.

ضمیمه

تحلیلگران گفتمان مجبورند تا جایی که می‌توانند، اصل متن را در تحقیق خود بگنجانند تا خواننده به متن مورد تحقیق دسترسی داشته باشد. (بیابانگرد، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۶۱ - ۱۶۰) بر این اساس، این ضمیمه به متن مورد تحلیل که کدگذاری و بازنویسی شده، اختصاص یافته است. در راستای بازنویسی متن جهت انجام تحلیل، برخی اضافات که کاربردی در تحلیل حاضر نداشته، حذف شده‌اند که با «...» مشخص شده‌اند و برخی اضافات لازم بوده که داخل [] قرار گرفته‌اند:

قد نقل أصل الحدیث [ای: حدیث المعراج] أبو محمد الحسین بن أبي الحسن بن محمد الديلمي ... في آخر كتابه «إرشاد القلوب» مرسلًا عن علي عليه السلام: «أن النبي صلى الله عليه وآله سأل ربّه». أن المجلسي بعد نقله الحدیث [ای: حدیث المعراج] مرسلًا، ذكر سندین له عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام.

رواه [اي: حديث المعراج] الفيض في «الوافي» عن «الارشاد» مرسلًا عن جعفر بن محمد عن علي عليه السلام و قال بعد ما رواه عنه: «و رواه غيره مسنداً عنه عن أبيه عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام». لاحظت أنّ الأعظم الثلاثة، أعني المجلسي و الحرّ العاملي و الفيض نقلوا الحديث عن «الارشاد»، و لكن مع ذلك يوجد الاختلاف في متن الحديث، و لمّا وجدنا نقل الوافي أتمّ، اخترناه للشرح.

اما اعتبار الحديث سنداً، فالأعظم الثلاثة لم يتعرّضوا له قدحاً، فكأنّه كان مورداً لاعتمادهم متناً أو سنداً، كما أشار إليه الشيخ الحرّ العاملي حيث قال في آخر «الجواهر السنّية» بعد ذكر الأحاديث القدسية: «فهذا ما أردت إيراده، و اخترت إفراده من الأخبار الصحيحة المروية المشتمة علي الأحاديث القدسية المحفوظة بالقرائن القطعية الدالة علي ثبوتها و صحتها و صدق روايتها في روايتها، معرضاً عمّا يعترض الريب و الشك، أو يقوم فيه احتمال التخلّق و الإفك.» انتهى كلامه رفع مقامه.

قد اعتني بهذا الحديث الشريف و بيان فقراته الأکابر من أهل العلم و المعرفة و الكمال، كالعارف بالله آية الله الحاجّ ميرزا جواد الملكي في كتبه الأخلاقية بذكر بعض جملاته و الاستشهاد بها، و العارف الكامل الاستاذ الأعظم آية الله العلامة الطباطبائي صاحب تفسير «الميزان» في جلساته الأخلاقية، حيث قرأ لنا الحديث من بدوه إلى ختمه دوراً كاملاً مع بيانات مفيدة في ذيل فقراتها، كما ذكر مواضع عديدة منه في مذكراته مع الدكتور كربن الفرنسي التي اختصّت بها إحدى حلقات مجلّة «مكتب التشيع». و قد كان يتشهد بجملات الحديث في جلساته الأخلاقية الخاصّة أيضاً.

هذا كلّّه، مضافاً إلى انطباق متنه مع الكتاب و السنّة. فكلّ من نظر إلى ما ذكرناه من الآيات و الروايات في ذيل جملاته شرحاً لها، لا يبقّي له ريب في صحّة متنه. (سعادت پرور، ۱۳۸۵:

۱ / ۲۰ - ۱۷)

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۰، مقدمه بر نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. آشتیانی، محمدحسن، ۱۴۰۳ ق، بحر الفوائد، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
۳. آملی، میرزا هاشم، ۱۴۰۶ ق، المعالم المأثورة، قم، مؤلف.
۴. ابن زین الدین، حسن، بی تا، معالم الدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۵. ابن سینا، حسین، ۱۴۰۰ ق، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
۶. اراکی، محمدعلی، ۱۴۱۹ ق، کتاب النکاح، قم، نور نگار.
۷. اردبیلی، عبدالکریم، ۱۴۲۳ ق، فقه القضاء، قم، جامعه المفید، مؤسسه النشر.
۸. اشتهااردی، علی پناه، ۱۴۱۷ ق، مدارک العروة، تهران، دار الأسوة.
۹. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۰۴ ق، الفصول الغروية، بیروت، دار الإحياء التراث.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۲ ق، تهذیب الأصول، قم، دار الفکر.
۱۱. _____، ۱۳۸۶، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ ق، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۴۰۵ ق، الحدائق الناضرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. بهایی، محمد بن حسین، ۱۳۹۰ ق، الوجیزة، قم، بصیرتی.
۱۵. بیابانگرد، اسماعیل، ۱۳۸۷، روش های تحقیق در روان شناسی و علوم تربیتی، ج ۲، تهران، دوران.
۱۶. تبریزی، جواد، ۱۴۲۷، صراط النجاة، قم، دار الصدیقة الشهيدة.
۱۷. جرجانی، سید امیر، ۱۴۰۴ ق، تفسیر شاهی، تهران، نوید.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء.
۱۹. حافظنیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران، سمت.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۱. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. حکیم، سید محمدسعید، بی تا، مصباح المنهاج - کتاب الطهارة، قم، مؤسسه المنار.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ ق، نهاية الوصول، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۴. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ ق، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۵. خویی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹، معجم رجال الحديث، قم، مرکز نشر آثار شیعه.
۲۶. _____، ۱۴۱۷ ق الف، محاضرات فی أصول الفقه، قم، دار الهادی.
۲۷. _____، ۱۴۱۷ ق ب، مصباح الأصول، قم، داوری.
۲۸. _____، ۱۴۱۸ ق، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۲۹. دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۲۴ ق، سنن الدارقطنی، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۳۰. رایف، دانیل و همکاران، ۱۳۸۱، تحلیل پیام‌های رسانه‌ای، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، تهران، سروش.
۳۱. رشتی، میرزا حبیب‌الله، ۱۳۱۳ ق، بدائع الأفكار، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
۳۲. زنجانی، سید موسی، ۱۴۱۹ ق، کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز.
۳۳. ساروخانی، باقر، ۱۳۸۸، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۴. ساعی، علی، ۱۳۸۷، روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، سمت.
۳۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، کلیات فی علم الرجال، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۶. _____، ۱۴۱۵ ق، الرسائل الأربع، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.
۳۷. _____، ۱۴۲۶ ق، اصول الحدیث و احکامه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۸. سجودی، فرزانه، ۱۳۸۷، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران، علم.
۳۹. سرخسی، محمد بن احمد، بی تا، أصول السرخسی، بیروت، دار المعرفه.
۴۰. سعادت‌پرور، علی، ۱۳۸۵، سر الاسراء، تهران، شرکت احیاء کتاب.
۴۱. سند، محمد، پاییز ۱۳۸۶، «جایگاه بحث مضمونی نسبت به بحث صدور»، فصلنامه تخصصی علم اصول (پژوهش‌های اصولی)، سال سوم، شماره ۷، قم.
۴۲. شاشی، احمد بن محمد، بی تا، أصول الشاشی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۴۳. شاطبی، ابراهیم بن موسی، ۱۴۱۷ ق، الموافقات، الرياض، دار ابن عفان.
۴۴. شهید ثانی، زین‌الدین، ۱۴۰۸ ق، الرعاية فی علم الدراية، قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۵. _____، ۱۴۲۰، المقاصد العلیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۶. شیرازی، محمدباقر، ۱۴۱۵، مجمع الرسائل، مشهد، مؤسسه صاحب الزمان علیه السلام.
۴۷. صدر، محمد، ۱۴۳۰، فقه الاخلاق، نجف، هیئة تراث الشهید الصدر.
۴۸. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ ق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۴۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۰. طباطبایی، محمدکاظم، ۱۳۹۰، منطق فهم حدیث، قم، مؤسسه امام خمینی.

۵۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، بی تا، المعجم الكبير، قاهره، مكتبة ابن تيمية.
۵۲. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳، الإحتجاج، مشهد، مرتضی.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷، تهذیب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۵۴. _____، ۱۴۱۷، العدة، قم، ستاره.
۵۵. طوسی، نصیرالدین، بی تا، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمی.
۵۶. عاملی بهایی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴، مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، مشهد، آستان قدس.
۵۷. عاملی، حسین بن عبدالصمد، ۱۴۱۰، وصول الأخیار، قم، مجمع الذخائر الإسلامية.
۵۸. عاملی، محمد بن علی موسوی، ۱۴۱۱، مدارک الأحكام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۵۹. فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۶۰. قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۳۷۸ ق، قوانین الأصول، قم، کتابفروشی علمی اسلامیه.
۶۱. کشی، محمد بن عمر، ۱۳۶۳، رجال الکشی، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶۲. کامپنهود، لوک وان و کیوی، ریمون، ۱۳۸۹، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، توتیا.
۶۳. لاری، سید عبدالحسین، ۱۴۱۸، التعلیقة علی المکاسب، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۶۴. مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱، مقباس الهدایة، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶۵. مجاهد، سید محمد، بی تا، مفاتیح الأصول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶۶. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶، روضة المتقین، قم، کوشانپور.
۶۷. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳، معارج الأصول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶۸. مرادیان، محسن، ۱۳۸۸، روش تحقیق در علوم اطلاعاتی، تهران، مرکز آموزشی و پژوهشی شهید صیاد شیرازی.
۶۹. مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۹، روش فهم حدیث، تهران، سمت و دانشکده علوم حدیث.
۷۰. مظفر، محمدرضا، بی تا، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ ق، العروة الوثقی مع التعلیقات، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۷۲. مهدوی کنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، نقطه های آغاز در اخلاق عملی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلام.
۷۳. میرداماد، سید محمدباقر، ۱۴۲۲، الرواشح السماویة، ج ۱، دار الحدیث للطباعة و النشر.

۴۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، س ۷، زمستان ۹۳، ش ۲۶

۷۴. نائینی، محمدحسین، ۱۳۶۸، *أجود التقريرات*، قم، مصطفوی.

۷۵. _____، ۱۴۱۷، *فوائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۷۶. هاشمی شاهرودی و دیگران، سید محمود، ۱۴۲۳، *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

۷۷. هیشمی، علی بن ابی‌بکر، ۱۴۱۴، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، قاهره، مکتبه القدسی.

۷۸. واس، دی. ای.، ۱۳۸۹، *پیمایش در تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، نشر نی.

۷۹. ون دایک، تئون ای.، ۱۳۸۲، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه ایزدی پیروز و دیگران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی