

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)
سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۹۳-۱۲۵

کارکرد اسطوره‌شناسی به مثابه ابزاری میان رشته‌ای در حوزه‌ی نقد و تحلیل حدیث

حسین شجاعی^۱

علی راد^۲

علی ثقفیان^۳

DOI: 10.22051/tqh.2018.16773.1758

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۲

چکیده

بیش از دو قرن است که تغییر زاویه‌ای اساسی در نگاه به اسطوره پدید آمده. اسطوره دیگر در تعاریف اصطلاحی داستان‌هایی خیالی پنداشته نمی‌شود. اسطوره‌شناسی امروزه شاخه‌ای علمی است که دایره‌ی فعالیتش به طور کلی خلاصه در دو حوزه‌ی تحلیل محتوا و تحلیل ساختار می‌شود. در بعد تحلیل محتوا اسطوره‌شناس به دنبال کشف باورها، آرزوها و آرمان‌های گروه‌های مختلف انسانی است تا با پیجویی آنها به نحوه‌ی تجلی یافتن این آرمان‌ها در جهان بینی گروه‌های مختلف دست یابد؛ در بعد تحلیل ساختار نیز توجه به نوع روایت پردازی و عناصر دخیل در آن عمده‌ترین کاری محسوب می‌شود که پی گرفته می‌شود. این دو ظرفیت

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

shojaeihosein030@gmail.com

ali.rad@ut.ac.ir

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران

^۳. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع) a.saghafiyani@gmail.com

قابلیت مناسبی را برای تعامل با علوم حدیث دارا می‌باشند. مخصوصاً دو حوزه‌ی تحلیل و نقد احادیث دارای مناسبت لازم برای این ارتباط هستند. لکن زمانی این ارتباط برقرار خواهد شد که الگویی مناسب در این راستا تنظیم یابد. مقاله پیش‌رو قدمی در راستای تنظیم این الگوست. نویسندگان با روش کتابخانه‌ای ابتدا سعی نموده‌اند تا درکی درست از روش اسطوره‌ای در دو بعد تحلیل محتوا و تحلیل ساختار به دست آورند؛ سپس سعی شده با بومی‌سازی آن‌ها الگویی جدید برای نقد و تحلیل احادیث سامان داده شود. نتیجه‌ی این تحقیق نشان می‌دهد که اسطوره‌شناسی قابلیت بهره‌گیری ابزاری در حوزه‌ی نقد و تحلیل حدیث را دارا می‌باشد و به واسطه‌ی آن به دو دستاورد مهم در حوزه‌ی حدیث می‌توان دست یافت. اولین دستاورد ارائه‌ی ساختاری نوین برای تحلیل صوری و شکل روایت پردازش حدیث است که در اموری چون شرح حدیث می‌تواند کارآمد باشد و دیگری گسترش الگوهای نقد‌متنی حدیث می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: نقد اسطوره‌شناسی حدیث، تحلیل ساختاری حدیث، تحلیل آسیب‌شناختی.

مقدمه

آگاهی از تاریخ علوم و واکاوی دوران شکوفایی آن‌ها، قابلیت ارائه‌ی الگوهای بی‌ظنیری را به پژوهشگران - بویژه در حوزه‌ی الهیات - دارد تا علاوه بر رهایی از دام تکرار سخنان پیشینیان، آنان را به سمت کارآمدی هرچه بیشتر و سخن گفتن به زبان عصر خویش رهنمون سازد. به دلیل شباهت موضوعات پژوهش‌های علوم انسانی و الهیات، آشنایی با تاریخ و شناخت عوامل مؤثر در آن، برای محققان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. حرکت به سمت مطالعات میان رشته‌ای از قرن نوزده تا کنون، علاوه بر تأثیراتی شگرف در توسعه کمی و کیفی علوم انسانی و همچنین رهایی محققان از چرخه‌ی تکرار زائد مباحث علمی، بستر مناسبی را برای مطالعاتی نوین فراهم کرده که نه تنها موجب دمیده شدن انگیزه‌ای مضاعف و روحیه‌ای تازه در جان پژوهشگر است، بلکه سبب

تشریک مساعی اندیشمندان حوزه‌های مختلف برای تبیین و یا حل روشمند موضوعات پرچالش می‌شود. از این رو حرکت عالمان الهیات به سمت مطالعات میان رشته‌ای فرصتی مغتنم برای ایجاد سلسله تحولاتی در عرصه رشته‌ی خود است.

جهش‌های خوبی که امروزه در بحث‌های میان رشته‌ای مطالعات قرآن و حدیث صورت گرفته، نوید بخش آزاد شدن ظرفیتی بی‌نظیر برای پژوهش است. نمونه‌ی آن چه بیان شد را می‌توان در مباحث میان رشته‌ای روشی (ابزاری)^۱ و میان رشته‌ای نظری^۲ در علوم حدیث مشاهده کرد.

برای نشان دادن مباحث میان رشته‌ای روشی می‌توان به اموری چون کاربرد روش‌های معناشناسی در تشخیص نقل به معنا، لایه‌شناسی کتب حدیثی، تاریخ‌گذاری روایات، نقد گفتمان شناختی احادیث و استفاده از روش‌های نقد ادبی اشاره کرد. همچنین کوشش‌هایی که در حل و یا تبیین مسائل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و یا علوم سیاسی با بهره‌گیری از روایات انجام شده است، نمونه‌هایی مناسب در زمینه کاربرد میان رشته‌ای نظری در علوم حدیث به حساب می‌آیند.

نباید توسعه‌ی مطالعات میان رشته‌ای در علوم حدیث را منحصر در آنچه بیان شد دانست، زیرا ناآشنایی با بسیاری از حوزه‌ها، دلیل عدم تعامل و پژوهش محققان در آن‌هاست. در این بین استفاده از اسطوره‌شناسی به مثابه یک میان رشته‌ای روشی حوزه‌ای کمتر شناخته شده در مطالعات حدیثی است. به رغم تولید متون ارزشمند و رغبت قابل توجهی که شاخه‌های متعدد علوم انسانی به اسطوره‌شناسی داشته‌اند، این موضوع در علوم حدیث به طور مستقل مورد بحث قرار نگرفته و جز اشارات برخی آثار همچون «علل الحدیث» پاکتچی (پاکتچی، ۱۳۸۸) یا کتاب «اسطوره‌های کهن (فولکلور در قرآن)» از آلن داندس (داندس، ۱۳۹۴)، اثری مستقل در این زمینه یافت نمی‌شود.

به دلیل آن که آثار مذکور چشم انداز روشنی را در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد، مقاله پیش رو تلاش کرده است تا گامی آغازین در این عرصه بردارد. نویسندگان ضمن معرفی

^۱. Methodological Interdisciplinarity

^۲. Theoretical Interdisciplinarity

اسطوره‌شناسی و بیان جایگاه و کاربرد آن در علوم انسانی، به بیان قابلیت‌ها و نحوه‌ی کاربست آن در علوم حدیث می‌پردازند.

۱. مفهوم شناسی اسطوره

واژه‌ی اسطوره در فرهنگ‌های زبان فارسی معادل سخن باطل و پریشان است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۲۸۷؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۱؛ عمید، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۷). در فرهنگ‌های زبان عربی نیز از ریشه‌ی سَطَرَ به معنای کَتَبَ اخذ شده است. جمع آن اساطیر و مفرد آن به صورت اساطِرَه و اُسطوره می‌باشد.

اسطوره را در حالت اسمی به سخنان اباطیل و فاقد نظام و در حالت فعلی به گردآوری کلام بی اصل و باطل گونه اطلاق شده است. نکته‌ی قابل در این میان، توجه به بار معنایی منفی واژه در هر دو زبان است (برای پیجویی واژه در فرهنگ لغات عربی ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۸۴)؛ چنان که در کاربردهای نه گانه‌ی قرآنی این واژه نیز، چنین دلالتی به خوبی قابل مشاهده است (برای نمونه نک: الانعام: ۲۵؛ الانفال: ۳۱؛ النحل: ۲۴؛ المومنون: ۸۳؛ الفرقان: ۵).

با این که در زبان فارسی اسطوره معادلی برای myth است اما از منظر بسیاری از مترجمان، این معادل‌گزینی درست انتخاب نشده و همین اشتباه زمینه‌ی سوء فهم‌های فراوانی را پدید آورده است (برای مشاهده نقدهای این معادل‌گزینی ر.ک: دریابندری، ۱۳۸۰). از این رو لازم است تا در ابتدا توضیحاتی درباره معنای اصطلاحی اسطوره و سیر تطور آن ارائه شود.

myth در انگلیسی از کهن واژه‌ی یونانی mythos/muthos به معنای شرح، خیر و قصه گرفته شده (Abrams, 2009) (تعریف شماره ۱). متضاد این واژه در زبان یونان باستان لوگوس^۳ است (ضمیران، ۱۳۷۹، ص ۵۴-۵۵). تفاوت اسطوره و لوگوس ناظر به دو منطبق متفاوت آنهاست. یونانی‌ها معتقد بودند که اسطوره‌ها باورهایی غیر منطبق با دنیای واقع هستند و از همین رو روابط علی و معلولی میان آنها -چنان که کاسیرر می‌گوید- به

^۳ . Logos

صورت آزادانه انتخاب می‌شوند، اما بر خلاف آن لوگوس دقیقاً تابع قوانین جبری علت و معلول دنیای واقعی است، به عبارت دیگر بر خلاف اسطوره که جهان را در اختیار امور مافوق طبیعی می‌پندارد، در لوگوس تلاش می‌شود تا نقش بشر در کنترل هر چه بیشتر محیط مد نظر قرار گیرد (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص ۲۰-۲۳).

نگاه منفی به اسطوره منشأیی صرفاً شرقی ندارد، بلکه در غرب نیز از دوران افلاطون تا حدود پیش از قرن هجدهم میلادی، چنین نگاهی به این واژه وجود داشت و اسطوره معادلی برای داستان‌های دروغین و شرک آمیز به حساب می‌آمد (سگال، ۱۳۹۴، ص ۳۱) (تعریف شماره ۲).

عمده‌ی تفاوت‌هایی که شرق و غرب از واژه اسطوره دارند مربوط به قرن نوزدهم میلادی است. در این قرن اسطوره در مطالعات ادبی غرب کاربردی جدی پیدا کرد و جایگاهی ویژه در ادبیات داستانی و تمثیلی یافت. اسطوره در این دوران، روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان و موجودات فوق طبیعی بود؛ امری حاکی از جهان‌بینی فرهنگ‌های انسانی که به روایت سرگذشت‌های رخ داده در ازل می‌پرداخت و به گونه‌ای نمادین و تخیلی بیان می‌کرد که چگونه چیزی به زیور هستی آراسته شده و با چه کیفیتی از میان خواهد رفت (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۱۵) (تعریف شماره ۳).

توأم با تحولات رخ داده در حوزه ادبیات، بر اساس گزارش‌هایی که مأموران دولت‌های غربی و مبلغان مسیحی از باورهای سایر سرزمین‌ها ارائه داده‌اند، بستر مناسبی فراهم شد تا علاوه بر ادیبان، توجه مورخان، جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان نیز به این نوع از مطالعات جلب شود و مجموعاً با گذشت زمان و شناخت کاربرد اسطوره نوعی خاص از مطالعات، تحت عنوان «mythology»^۴ در غرب شکل گیرد (باجلان، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷۲).

در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم، دیگر در غرب تلازمی میان اسطوره با داستان‌های دروغین وجود نداشت، بلکه آرام آرام این اندیشه شکل گرفت که می‌توان با

^۴. اسطوره‌شناسی عبارت است از دانش و روش گردآوری، ضبط، بررسی، طبقه‌بندی، شناخت، تحلیل و تفسیر اسطوره‌ها (دریابندری، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

تغییر شیوه مواجهه با اسطوره‌ها و جایگزین کردن نگاه تفسیری عمیق به لایه‌های پنهان اسطوره به جای مطالعه‌ای سطحی و ظاهری، اطلاعات ارزنده‌ای از دل آن بیرون آورد، چنان که روان‌شناسانی چون یونگ و دین پژوهانی مانند رودلف بولتمان فهم روایت جهان ذهنی انسان در اسطوره‌ها را تنها از راه تأویل آن‌ها امکان پذیر می‌دانستند (سگال، ۱۳۹۴، ص ۸۹) (تعریف شماره ۴).

متناظر با همین دیدگاه در جهان اسلام، شخصیت‌هایی چون طه حسین، بحث کارامدی اسطوره در مطالعات اسلامی را مطرح نمودند و بر اساس چنین رهنمونی، نویسندگانی چون محمد عبدالمعید خان به سمت استفاده از نقد اسطوره‌ای در فرهنگ عربی کشیده شدند (محمد احمد، ۱۳۷۸، ص ۹۵). توسعه‌ی معنای اسطوره بر اساس این تحولات سبب شد تا اسطوره در اواخر قرن بیست و اوایل قرن بیست و یکم باوری در صدد پاسخ به نیازها و سوالات جوامع و گروه‌های انسانی پنداشته شود (Guralnik, 1984, p.942).

دیگر اسطوره‌ها داستان‌های ماوراء طبیعی به جا مانده از گذشته تلقی نمی‌شدند بلکه به سبب پیوند آن‌ها با عواطف انسانی، حتی برای انسان عصر حاضر نیز امکان ساخت اسطوره‌ها امکان پذیر بود. این نگاه به خوبی خود را در تعاریف جدید اسطوره بازنمایی می‌کرد؛ چنان که سگال در تعریف اسطوره آن را داستان، باور یا اصلی اعتقادی-بی نیاز از اثبات- معرفی می‌کند که به سخن درباره‌ی امر مهمی در گذشته، حال یا آینده می‌پردازد (سگال، ۱۳۹۴، ص ۱۸-۲۰) (تعریف شماره ۵).

گسترده‌گی معنایی در این تعریف که شاید بتوان آن را از جدیدترین تعاریف قرن بیست و یکم به حساب آورد؛ این زمینه را فراهم می‌کند تا مبتنی بر اسطوره‌ها، بتوان ریشه یابی تخیلی اعمال، باورها، نهادها و یا علت ایجاد برخی پدیده‌های طبیعی توسط بشر امروز را توجیه و تبیین کرد. با این توضیح، اعتقاداتی که افراد یک گروه بدون بحث و سنجش، حقیقت آن را پذیرفته‌اند و یا نگرش ایدئولوژیکی چون تبعیض نژادی، فرومایگی مقام زنان و جامعه بی طبقه که همه از آرمانی خاص حکایت دارد نیز در دایره‌ی اسطوره قرار می‌گیرد (Merriam-Webster Online Dic).

علاوه بر تعاریف پیش گفته، هر کدام از حوزه‌های علوم انسانی مرتبط با بحث اسطوره نیز، آن را به شیوه‌ای خاص خود تعریف کرده‌اند که این مسئله ارائه‌ی تعریفی واحد را دشوار می‌سازد، با این وجود تعریف شماره ۳ و ۵ مورد قبول نگارندگان است. دلیل این انتخاب، متاثر نبودن این دو تعریف از نظریات روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سایر حوزه‌های درگیر است. همچنین نگاه کمینه‌گرای تعریف شماره ۳ و نگاه بیشینه‌گرا در تعریف شماره ۵ باعث می‌شود تا حداقل‌ها و حداکثرهای لازم برای انتخاب اسطوره را - بدون افتادن در ورطه‌ی افراط و تفریط - در نظر داشته باشیم.

۲. کارکرد اسطوره‌شناسی

اگرچه اسطوره‌ها به مثابه‌ی استعاره‌هایی هستند که به سبب روزمرگی معنای خود را از دست داده‌اند اما با کمک علم اسطوره‌شناسی و از طریق کندوکاوهای تاریخی / معرفتی می‌توان دوباره به این معانی مفقود دست یافت و لایه‌های ژرف اندیشه‌ی انسانی را نشان داد (کزازی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷). تا زمانی که در مطالعه‌ی اسطوره تمام توجه به لایه‌های ظاهری این مقوله معطوف باشد فایده‌ای نیز برای آن در نظر گرفته نمی‌شود اما با گذر از ظاهر و تفسیر معانی باطن اسطوره‌ها است که روزه‌ای برای فهم حقیقت اسطوره فراهم می‌آید (کزازی، ۱۳۷۲، صص ۲۰۱-۲۰۲).

بنابر تجربیات مطالعات اسطوره‌شناسی در طی قرن نوزده تا کنون، پژوهشگر باید بیش از درگیر شدن با ظواهر به دنبال تفسیر و فهم کارکرد آن‌ها باشد (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و این یعنی نباید از اساطیر انتظار بیان عریان واقعیات را داشت؛ چرا که هر اسطوره از دریچه‌ی شناخت‌های عاطفی، ذهنی و درونی انسان‌ها آن‌هم به صورت بیانی نمادین روایت می‌شود فلذا امکان شناخت عینی آن‌ها صرفاً با پیجویی دلالت‌های پنهانشان میسر است (باستید، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

بررسی کارکرد اسطوره‌ها، سررشته‌ای است که محقق را به زمینه‌ها و نیازهایی که مبدا ساخت اساطیر شده‌اند رهنمون می‌سازد (بیرلین، ۱۳۹۱، ص ۴۰۴). از این رو انسان‌ها برای ساخت جهان بینی مطلوب خویش به سمت ساخت اسطوره‌هایی همچون اسطوره‌ی آفرینش و قهرمانی حرکت می‌نمایند.

با کمک اسطوره‌ی آفرینش به سوال روح خود برای فهم منشأ حقیقی خویش پاسخ می‌دهند و با استمداد از اسطوره‌های قهرمانی، سعی می‌کنند تا به انسان‌های برتر شبیه شده و نقشه‌ی راه خود برای رسیدن به کمال را ترسیم نمایند (برای مشاهده مباحث نظری در باب اسطوره قهرمان رک: کمبل، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹-۲۵۰). همه‌ی اسطوره‌ها ناظر به کارکردهایشان معنی می‌یابند فلذاست که بررسی اسطوره بدون توجه به کارکردش امری بیهوده به حساب می‌آید (سگال، ۱۳۹۴، ص ۸۵).

با توجه به مطالب مذکور و همچنین پیوند ناگسستنی اسطوره‌ها با نظام‌های معرفتی، چگونگی معیشت و ناخودآگاه جمعی انسان‌های سازنده‌ی آن، باید اسطوره‌ها را امری سیال دانست که در طول تاریخ، متناسب با تغییرات نظام فکری و فرهنگی انسانی، تغییر شکل می‌دهند. زمینه‌ی بروز این تحولات را در کهن‌الگوها می‌توان پی‌جست. کهن‌الگوهای اسطوره‌ای محصولی تکراری از تجربیات جمعی جوامع انسانی در طی قرن‌ها هستند (سلمانی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵) اما این تکرار همواره به یک شکل نیست بلکه ناظر به اقتضائات هر دوره، نوع بازتولید آن متفاوت خواهد بود.

کهن‌الگوها^۵ پاسخ به مجموعه‌ای از نیازهای عاطفی، رفتاری و اخلاقی انسان‌اند؛ پاسخ‌هایی که با گذر زمان و تغییر حوزه‌های معرفت دگرگون شده و زمینه را برای ساخت اساطیری نو فراهم می‌آورند. نگاهی به تطورات کهن‌الگوی «قهرمان» نمونه‌ای بارز از تأثیر تفاوت‌های معرفتی بر تغییر شکل اساطیر است (برای کسب اطلاعات تفصیلی رک: خوارزمی، ص ۱۳۹۶).

از سوی دیگر با واکاوی این کارکردها، می‌توان باورهای انسانی را تاریخ‌گذاری کرد و از این طریق آرمان‌ها و جهان‌بینی‌های تحول‌یافته‌ی بشر را کشف نمود (باجلان، ۱۳۸۸، ص ۱۹). با این نگاه می‌توان ساختارها و سازمان‌های اجتماعی دنیای گذشته را عینی‌تر بازسازی کرد و محورهای هویت بخشی که موجب اتحاد اعضای یک جامعه است را آشکار نمود (بهار، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷). نمونه‌ی چنین کارکردی را در بررسی‌های نام‌شناختی اسامی قبایل عربستان پیش از اسلام می‌توان دید.

^۵ . Archetypes

در جزیره العرب، بسیاری از قبایل با توت‌م‌ها، منشایی اسطوره‌ای برای خویش در نظر می‌گرفتند. اعضای یک قبیله از این حیث که به توت‌م روباه، سگ یا شیر تعلق داشتند نام‌هایی چون بنی ثعلب، بنی کلب و بنی اسد را برای خویش بر می‌گزیدند (برای نمونه ای از این باور ر.ک: علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۱۸ و ۲۶۱) و این گونه بر اساس نیاکانی مشترک، تمایزی هویتی را میان خود ایجاد می‌کردند.

در این مثال، توت‌م‌ها و استفاده از سرگذشت اساطیری، عاملی وحدت بخش برای سامان دهی جوامع بدوی آن دوره به حساب می‌آمد و به خوبی نقش اساطیر را در وحدت جمعی به تصویر می‌کشد (رید، ۱۳۸۷، صص ۷۶-۷۹). علاوه بر جنبه‌ی هویت بخشی، باورهای اساطیری در شکل‌گیری بسیاری از ضعف‌ها، قوت‌ها و یا حتی احساس رشادت‌های موجود در جوامع نیز مؤثر هستند (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۶۲)؛ آرش کمانگیر (برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۵۶) و کاوه آهنگر (برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۶) نمونه‌های بارز این نقش آفرینی‌ها هستند.

در حوزه‌ی کارکرد هویتی اساطیر به همان میزانی که اساطیر، سهمی مؤثر در ایجاد ثبات اجتماعی دارند (بیرلین، ۱۳۹۱، ص ۳۰)، به همان میزان نیز آسیب بر پیکره‌ی آن‌ها می‌تواند تمام این نتایج را ویران کند. اساساً همه‌ی نزاع‌های نظامی و فرهنگی تلاشی در راستای تباهی ایدئولوژی حاکم و تشکیل اساطیر نو محسوب می‌شود، زیرا تنها راه غلبه بر جوامع بشری قداست زدایی از اساطیر قدیم و تجدید قداستی نوین برای اساطیر است (موقن، ۱۳۸۲، ص ۳۲۶) و این تنها راه پیش روی قدرت‌های بیگانه برای تثبیت حضور خود در جامعه‌ی مغلوب است (برای فهم رابطه اسطوره و ایدئولوژی ر.ک: لاپلانتین، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱-۳۲).

آخرین نکته‌ی لازم به ذکر، بحث دامنه اسطوره است. اگر زمانی اسطوره‌ها در درازنای تاریخ پی‌جسته می‌شدند و در آن به داستان‌های ایزدان، قهرمانان و سایر امور خارق العاده توجه می‌شد، ولی هم‌اکنون نمی‌توان اسطوره را فقط به اتفاقات تاریخی محدود کرد. بشر همواره به اقتضای طبع و برای زیبا نمودن هستی، دست به خلق روایت‌های مورد پسند

خویش می‌زند. دشواری‌های دست‌یابی به آرمان شهر انسانی، سبب گرایش بشر به رؤیا پردازی، برای رسیدن به یک آرامش نسبی است (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۲۳۸). همانگونه که یونگ معتقد است، به همان شکلی که رویاها تشکیل‌دهنده‌ی بیم و امیدهای فردی انسان‌هاست، اساطیر و کهن‌الگوها نیز ناخودآگاه جمعی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد (ستاری، ۱۳۶۶، ص ۴۶۴). از این رو اساطیر حتی در جوامع پیشرفته‌ی صنعتی نیز محور اندیشه و کردار بخش‌های گسترده‌ای از مردم‌اند و در قالب‌هایی چون رمان، داستان، فیلم، ضرب‌المثل و شعر به بیان ایدئولوژی‌های قومی، مذهبی و سیاسی می‌پردازند تا نگرش‌های موروثی و تقلیدی خویش را استوار نگاه دارند (فولادوند، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۲۱).

آن چه گذشت نشان از کارکردهای متنوع اساطیر است که موجب شکل‌گیری روش‌های متفاوت برای تحلیل اساطیر شده است. مجموعه‌ی این روش‌ها، در دو بعد تحلیل فرمی و تحلیل محتوایی اساطیر خلاصه می‌شود. در این راستا ساختارگرایان و زبان‌شناسانی همچون فرای، لوی استروس و پراپ بر فرم اساطیر تکیه نمودند و در طیف مقابل، دین‌شناسان، جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، روان‌شناسان و مورخان همچون میرچا الیاده، ژرژ سورل، برونیسلاو مالینوفسکی، یونگ و ژیلبردوران بر محتوا تأکید کردند (برای آشنایی با نظریات این اندیشمندان ر. ک: سگال، ۱۳۹۴). این دو نوع رویکرد مختلف را می‌توان به عنوان الگویی مناسب برای تعامل حدیث با اسطوره‌شناسی به حساب آورد که در ادامه فرایند آن توضیح داده خواهد شد.

۳. ظرفیت‌های تعامل اسطوره‌شناسی با حدیث

اسطوره‌شناسی ابزار توانمندی برای پاسخ به پرسش‌های جدید در حوزه‌ی مطالعات حدیثی است. نگرش به حدیث از منظر فرم و محتوا و همچنین بررسی آن با رویکردی اسطوره‌شناختی، محققان را قادر می‌سازد تا با ریزبینی به بررسی احادیث بپردازند. تحلیل ساختاری و آسیب‌شناسی احادیث در قالب تحلیل و نقد، بسته‌ای جامع را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد تا در کنار نقد سندی/متنی، نگاهی جامع به روایات شکل

گرفته و در ضمن آن، درستی و نادرستی دستاوردهای ابزارهای سنتی مورد سنجش قرار گیرد، برای مثال به دلیل عدم گرایش سلبی و ایجابی نسبت به ایدئولوژی خاص، داده‌های حاصل از آن متهم به یک سو به نگرانی نمی‌شود و لذا می‌تواند با سبکی نوین ابزاری مشترک برای فریقین در بررسی روایات به حساب آید.

وجه دیگر کارآمدی تحلیل از منظر فرم و محتوا، دقت در نقد و خروج از کلی‌گویی‌های قواعدی است که تحقیقشان نیازمند دسترسی به دانش‌هایی پیشین است. برای مثال وقتی در کتب حدیثی مطابقت با تاریخ به عنوان یکی از راه‌های نقد محتوایی حدیث ذکر می‌شود (برای نمونه نک: امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، صص ۳-۴)، این بدان معناست که ناقد بایستی از کلیه داده‌های موجود در علم تاریخ آگاه باشد تا نهایتاً تشخیص دهد که آیا در روایتی جعل و تحریفی صورت گرفته است یا نه.

در اینجا نمی‌توان بدون مراجعه به داده‌های تاریخی، دست به نقد زد؛ اما در نقد اسطوره‌شناختی پژوهشگر فرمول‌های مشخصی دارد که با قرار دادن احادیث در آن سیستم امکان سنجش مطالب بدون ارزش داوری فراهم خواهد شد.

با این که می‌توان اسطوره‌شناسی را ابزاری کارآمد در شرح و نقد حدیث دانست اما نباید در نقد و بررسی با این روش انتظار ارائه نظری قاطع در رد یا تایید روایات را داشته باشیم، زیرا ارزش انتقادی اسطوره‌شناسی به ارائه‌ی شواهدی برای جعلی بودن روایات است نه این که حکمی قطعی در آن زمینه صادر کند.

۳-۱. کاربرت اسطوره‌شناسی در حوزه‌ی آسیب‌شناسی حدیث

استفاده از اسطوره‌شناسی در حوزه‌ی آسیب‌شناسی حدیث منوط به دو گام اساسی است. گام اول آشنایی با بسترهای اسطوره‌سازی در حدیث است. گام دوم ارائه‌ی الگویی است که با استفاده‌ی از آن دست‌یابی به نقدهای جامع در حوزه‌ی احادیث فراهم آورده شود.

۳-۱-۱. بسترهای اسطوره سازی در حدیث

برای تحقق گام اول لازم است تا مبتنی بر تعاریف اسطوره و با نگاهی محتوایی به احادیث، به معرفی مواردی که حاوی بیشترین ظرفیت ظهور زمینه‌های اسطوره‌ای هستند بپردازیم. ناظر به بیشترین کاربردها در این بخش دوازده نوع از احادیث را می‌توان معرفی نمود.

دسته اول که گسترده‌ترین طیف این نوع از احادیث است شامل احادیثی است که باور یا اعتقادی مخصوص را دربرداشته و ترویج می‌نمایند. وضع این نوع احادیث معمولاً به صورت وضع مجموعی است^۶ (برای اطلاعات بیشتر از وضع مجموعی و تعریف آن ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶-۱۳۷).

چنان که در تعریف سگال نیز بیان شد، در اسطوره‌ها همواره با داستان‌های مربوط به ایزدان و فرشتگان رو به رو نیستیم، بلکه گاه باوری با اهمیت به مثابه یک اسطوره‌ی مورد قبول تلقی می‌شود. جعل کننده‌ی این روایات برای اعتماد پذیر کردن کارشان سعی می‌کنند تا با سلسله سند مجعول، روایت را به فردی متنفذ مستند کنند. برای مثال طیفی از روایات در منابع حدیثی فریقین برای اعتبار بخشی به یک جریان فکری خاص توسط حامیان آن وضع شده است.

این روایات در نگاه اول به جهت استناد به افراد ذی نفوذ جهان اسلام غیر قابل خدشه به نظر می‌رسند. رواج گسترده‌ی چنین اقوالی سبب مسلم پنداشته شدن آن‌ها می‌شود، حال آن که چنین باوری اساساً ریشه در منابع دینی ندارد. این تلاش‌ها در واقع حرکتی در راستای ایجاد اسطوره‌ای از جنس باور است. ترویج نظریه‌ی تغلب و استیلاء با بهره‌گیری از احادیث در کتبی چون *الاحکام السلطانیة* ابو یعلی بن فرّاء را می‌توان نمونه‌ای از این نوع تلاش‌ها به حساب آورد.

^۶. به جعل چند حدیث در کنار هم، به گونه‌ای که دارای وحدت در مضمون و یا وحدت در هدف باشند وضع مجموعی اطلاق می‌شود. ویژگی چنین وضعی تکرار و در پی هم آوردن آن هاست. حجم فراوان و تکرار چنین مجموعه‌هایی مخاطب را به اشتباه انداخته و او را ملزم به پذیرش حداقل و قدر متیقی از احادیث ساختگی می‌کند. احادیث متعدد جعلی در فضیلت اشخاص، مکان‌ها، نحل‌های فکری و اجتماعی، بیشترین کاربردهای وضع مجموعی است.

ابن فراء برای بیان نظریه ی سیاسی خود در باب حاکمیت، از روایات مالکیت زمین های موات بهره می برد. اثبات چنین نظریه ای نیازمند تواتر روایات این حوزه است، لذا سعی می کند تا روایاتی همچون: «مَنْ أَحْبَبَ أَرْضًا مَوَاتًا، فَهُوَ لَهَا» را در آثار مختلفی مانند احمد بن حنبل، نسائی، ابن حبان و نشان دهد (برای آشنایی با شخصیت نویسنده و اثر او رک: فدایی مهربانی، ۱۳۸۹).

نمونه ی دیگر دسته ی اول را می توان در روایات اقتدا به امام فاسق یافت. این روایات که بیشتر در منابع روایی اهل سنت دیده می شود درصدد توجیه و ترویج این نظریه است که باید از امام، چه فاسق و یا عادل، بر یا فاجر تبعیت کرد؛ پشت سر هر امامی نماز خواند و با رهبری هر امامی جهاد کرد. حجم فراوان این روایات زمینه ی مناسبی را برای پذیرش خلفای جور سده های نخستین فراهم می ساخته است. (برای مشاهده ی روایات ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۸)

دسته ی دوم، روایات مرتبط با طرح مسائلی اعم از توصیف، فضیلت و یا مذمت در مورد شخصیت هاست. در این طبقه شخصیت هایی که در تاریخ به سبب کشمکش های سیاسی، عقیدتی و یا فکری مورد توجه قرار گرفته اند، از اهمیت والایی برخوردارند. برای نمونه حضرت علی (ع) شخصیتی است که روایات فراوانی با اغراض خاصی در فضیلت و یا مذمت ایشان بیان شده است.

برای مثال در روایتی با سند مخدوش حضرت علی (ع) در صدد بیان برتری های خود بر حضرت سلیمان (ع) است (برای مشاهده تفصیل روایت ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، صص ۳۲-۴۵). در این روایت طویل حضرت افرادی را سوار بر ابر به مناطقی عجیب همچون کوه خضر و پشت کوه قاف (برای آشنایی اجمالی با کوه قاف ر.ک: مصاحب، ۱۳۸۷، ۱۹۸۹، ج ۲) می برد و در همین اثنا باقی مانده ای از قوم عاد را که در سرزمین خود زندگی می کردند و هنوز به کیفر مبتلا نشده اند را به عذاب الهی دچار می کند.

وجود بن مایه های اسطوره ای به خوبی در این حدیث قابل مشاهده است و با نقد اسطوره ای می توان سستی آن را اثبات نمود. لازم به ذکر است که خود علامه ی مجلسی بعد از ذکر این روایت اگر چه آن را رد نکرده و علم آن را به اهل بیت باز می گردانند، اما

به غریب بودن آن و عدم تکرار در سایر منابع و اصول اشاره می‌کنند و این غریب بودن به نوعی نشان‌دهنده‌ی آمیختگی حدیث با مطالبی است که پذیرش آن را از نظر متنی دشوار می‌سازد.

دسته سوم را احادیثی با ماهیت حماسی تشکیل می‌دهد. در طول تاریخ جنگ‌های اسلام به سبب وجود دستورات اخلاقی و منش جوانمردی، رفتارهای حماسی قابل تقدیری از جانب مسلمانان بروز یافته است. این زمینه مساعد سبب شده است تا گاه روایات این حوزه از مسیر واقعی بیرون رفته و از اسطوره در بیان مطالب خویش بهره‌گیرند.

در بین شیعه حماسه‌ی عاشورا یکی از بزرگ‌ترین وقایعی است که به سبب اهمیت گاه موجب برخی سوء استفاده‌ها شده است. *اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت* در بندی نمونه‌ای از این آثار است که بسیاری از اقوال آن به صورت جدی توسط اندیشمندان جهان اسلام نقد شده است (برای نمونه نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۷، صص ۹۵-۹۷)

در دسته چهارم، مجموعه‌ای از احادیث جا می‌گیرد که دارای نوعی بینامتنیت - چه دینی و چه فرهنگی - با باورها و داستان‌های ملل غیر اسلامی قبل یا بعد از ظهور اسلام است. در حوزه‌ی بینامتنی دینی می‌توان به احادیث برگرفته از عقاید یهودی، مانوی و یا حتی سایر ادیان، و در عرصه‌ی بینامتنی فرهنگی می‌توان به احادیث برگرفته از فرهنگ جاهلیت و یا سایر فرهنگ‌ها چون ایران، هند و یونان که در طول تاریخ و با گسترش اسلام دچار تداخل فرهنگی شده‌اند، اشاره کرد. روایت عوج بن عنق (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۷۰) و روایت قرار داشتن ارواح شهدا در دل پرنده‌گانی سبز در بهشت که در قندیل‌های زیر عرش آسوده می‌گیرند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۶۴) را می‌توان دو نمونه از این نوع احادیث دانست.

دسته پنجم احادیث حاوی عناصر متافیزیکی همچون فرشتگان، اجنه، دیوها و یا شیاطینی است که بعضاً در شکل‌گیری حوادث نقش آفرینی مستقیمی دارند. اصل وجود شیطان، جن و فرشته از مسلمات دینی و غیر قابل شبهه است اما بسیاری از جاعلان به سبب جاذبه‌ای که صحبت از این نوع مخلوقات در جلب مخاطب دارد به سمت وضع روایاتی در این زمینه دست می‌یازند.

حدیث مربوط به فطرس ملک را که از جنبه‌ی راوی نیز دچار اشکال است را می‌توان در زمره‌ی این نوع از احادیث معرفی نمود (برای نقد روایت ر.ک: ساعدی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۹۳-۲۹۵).

دسته‌ی ششم اختصاص به احادیثی دارد که مخالف عقل و حتی بدیهیات است و گاه حاکی از وقوع وقایع و رخدادهایی خارج از قواعد علی و معلولی عالم طبیعت است. تخیل و اغراق، عمده‌ترین ویژگی این روایات است. برای مثال دربندی در کتاب *اکسیرالعبادات* به بیان و تشریح روایاتی می‌پردازد که در آن تعداد کشته شدگان به دست امام حسین (ع)، چهارصد هزار نفر شمرده می‌شود (دربندی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۹) و حال آن که اگر زمان هر کشتن را یک ثانیه فرض کنیم، زمانی بیش از ۱۱۰ ساعت در روز عاشورا برای انجام چنین کاری لازم است.

در دسته هفتم احادیثی با محتوای مباحث علت شناختی قرار دارد. این روایات معمولاً به بررسی علت پیدایش امور مختلف پرداخته و در صدد پاسخگویی به سوالاتی در زمینه‌ی مبدا شکل‌گیری اشیاء، اعمال و باورهاست. حدیث آفرینش خداوند متعال از عرق اسب دونده را می‌توان از این دست به حساب آورد (برای مشاهده اطلاعات بیشتر و نقد این روایت ر.ک: ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

دسته‌ی هشتم در این تقسیم بندی حاوی احادیث ناظر به آینده است. این نوع احادیث به دو دسته تقسیم می‌شود که در دسته اول احادیثی با ساختاری داستانی قرار گرفته و در آن به پیش بینی امور با اهمیتی که پس از زمان صدور خویش رخ می‌دهد اشاره می‌نماید. روایات مربوط به آخر الزمان و دجال در این گروه قرار دارد (برای نمونه نک: مسلم، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۲۶۱).

اما گروه دوم شامل احادیثی است که جاعل آن مبتنی بر نظم آینده نگر سعی در بازآفرینی گذشته می‌نماید. مثلاً ترتیب قرار گرفتن خلفای سه گانه، امری از پیش معین نیست. این نظم در طی زمان و بر اساس حوادث تاریخی شکل گرفته است. اما برخی از جریانات فکری، از این نظم سه گانه‌ی پسینی که شکل‌گیری آن مربوط به سال‌ها بعد از

زمان وفات نبی اکرم است، برای برتری برخی از شخصیت‌های زمان پیامبر بر دیگر رقیبان استفاده می‌کنند (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، صص ۴۲۰-۴۲۱).

دسته‌ی نهم مربوط به احادیثی است که به دنبال قطبی‌سازی مثبت و منفی در مسأله‌ای خاص می‌باشد. بسیاری از احادیث اخلاقی به دلیل وظایف تعلیمی از این نوع ساختارها تبعیت می‌کنند (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۱). شکل ارائه این روایات را به صورت محسوس و در قالب‌های دوگانه‌ی خیر و شر، بر فضیلت و بی‌فضیلت، با اعتبار و بی‌اعتبار و زشت و زیبا نباید در نظر گرفت بلکه گاهی تنها با شناخت جریان‌ات اجتماعی و فکری یک عصر می‌توان چنین قطبی‌سازی‌هایی را کشف کرد.

دسته‌ی دهم این احادیث روایات حاوی زبان سمبولیک است. بیشتر این روایات توسط گروه‌های باطن‌گرا ترویج شده‌اند. کاربردهای نمادین برای برخی از اعداد چون پنج، هفت، دوازده، سیزده، چهل، هفتاد و هفتاد و دو نمونه‌ای از این دست است. برخی شمار شهدای کربلا به هفتاد و دو را اسطوره‌ای و در همین راستا تحلیل می‌نمایند (برای مشاهده‌ی چنین تحلیلی رک: سنگری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰۰؛ و برای آگاهی از آماردقیق یاران و شهدای کربلا رک: همان، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۲۹-۱۳۴). هفتاد و دو در اساطیر، عدد رمزی خورشید است و در آسیا، اروپا و آفریقا رواجی گسترده دارد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

دسته‌ی یازدهم شامل احادیث تشویق و تحذیر است. این نوع از روایات به دنبال شور آفرینی در انجام یا ترک برخی از اعمال هستند. برای مثال برخی از روایات پزشکی برای خوردن برخی خوراکی‌ها جنبه‌ای قدسی ذکر کرده‌اند. تشویق به خوردن عدس به دلیل تقدیس آن توسط پیامبران (ص) نمونه‌ای از این نوع روایات جعلی است که حتی با موضع‌گیری امام صادق (ع) نیز همراه شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۴۴).

دسته دوازدهم، روایاتی است که روایتگری آن‌ها همراه با رازآلودگی است. برای نمونه برخی از راویان ادعا کرده‌اند که در برابر دید آن‌ها، امام معصوم شیعی عادی را به طلا تبدیل نموده است و پس از تقدیم آن به فرد بیننده، پنهان‌نگه داشتن آن را از مخاطب خواسته است (برای نمونه ر. ک: راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

تفرد در نقل، تمرکز بر مخفی ماندن و از سوی دیگر اشاعه این حدیث به رغم امر به اختفاء همه از جمله مویداتی است که آسیب مند بودن این حدیث را اثبات می نماید. چنان که مشاهده شد دامنه‌ی وسیعی از احادیث بن مایه‌ی اسطوره‌ای دارند اما کیفیت شناسایی این روایات و نقد اسطوره‌ای آن چگونه است؟ از اینجا به بعد لازم است تا گام دومی که در ابتدای بخش بدان اشاره شد برداشته شود.

۳-۱-۲. مراحل نقد اسطوره‌ای احادیث

برای دسترسی به نقد اسطوره‌ای حدیث طی سه گام اساسی ضروری است:

الف) در گام اول لازم است تا عناصر اسطوره‌ای حدیث با هدف مشخص کردن ابعاد اسطوره‌ای آن شناسایی شود.

ب) گام دوم شناخت اهداف به کارگیری اسطوره است تا از این طریق دلیل ظهور و بروز اسطوره در متن آشکار شود.

ج) در گام سوم به گونه‌ی شناسی پرداخته می‌شود تا از طریق آن قالب ارائه‌ی اسطوره و در نهایت نیازی که به واسطه‌ی آن، اسطوره شکل گرفته است مشخص شود.

۳-۱-۲-۱. مرحله اول: شناخت عناصر اسطوره‌ای حدیث

برای شناخت دقیق اسطوره، اکتفا به تعاریف متعدد آن کافی نیست، بلکه لازم است تا عناصر به کار رفته در آن شناخته و تحلیل شوند. عناصر سازنده‌ی اسطوره عبارت‌اند از اغراق، روایت‌مندی، وجه نمادین، جنبه‌ی ماورائی، ارزش محوری، قطبی شدگی، وجود قهرمان و ضد قهرمان-یا حداقل یکی از آن‌ها-، مکان پریشی و زمان پریشی. بسته به اهداف اسطوره‌ها، تعداد عناصر به کار رفته در آن، کم و زیاد می‌شود.

با شناخت عناصر اسطوره‌ای، حدیث پژوه به ملاک‌هایی دسترسی دارد تا علاوه بر تمیز دقیق روایات در طبقه بندی دوازده گانه‌ی فصل قبل، اساطیری که احیاناً خارج از آن طبقه بندی هستند را نیز شناسایی کند. با پشت سر گذاشتن این فرایند، بر اساس ملاک‌های کمی، می‌توان به درصد اسطوره‌ای بودن یک روایت نیز اشاره کرد.

برای نحوه‌ی کارآمدی این شیوه، یک حدیث به عنوان نمونه تحلیل می‌گردد. در کتاب مناقب آل ابی طالب روایتی بدین شکل وجود دارد: «...إِنَّ اللَّهَ عَرَضَ أَمَانَتِي وَوَلَايَتِي عَلَى الطُّيُورِ فَأَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهَا الْبُرْزَةُ الْبَيْضُ وَالْقَنَايِرُ وَأَوَّلُ مَنْ جَحَدَهَا الْبُومُ وَالْعَنْقَاءُ فَلَعَنَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ بَيْنِ الطُّيُورِ فَأَمَّا الْبُومُ فَلَا تَقْدِرُ أَنْ تَظْهَرَ بِالنَّهَارِ لِبُغْضِ الطَّيْرِ لَهَا وَ أَمَّا الْعَنْقَاءُ فَعَابَتْ فِي الْبِحَارِ لَا تُرَى...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۱۴).

اولین عنصر اسطوره‌ای این حدیث، روایتمند بودن آن است چون در قالب توالی بیان، موضوعی مشخص را پیگیری نموده و از صورتی شبه داستانی برخوردار است. دومین عنصر وجوه نمادین آن است (برای آشنایی با ارتباط نماد واسطوره رک: لافورگ و آلدی، ۱۳۷۴، صص ۱۳-۳۶)؛ استفاده نمادین از رنگ‌ها و حیوانات دو وجه بر جسته‌ی نمادهای این حدیث است. رنگ سفید برخی پرندگان دلالت بر روشنی و پاکی آنان دارد (میتفورد، ۱۳۹۴، ص ۲۸۳).

همچنین در انتخاب پرندگانی که جزء منکرین ولایت به حساب می‌آیند از جغد استفاده شده که در فرهنگ عامیانه نشانه‌ی شومی است (کوپر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). در حدیث نامی از عنقاء آمده. عنقاء پرندۀ خیالی همچون سیمرغ است که بر خلاف دو نماد پیشین، دارای اسطوره‌هایی مستقل است (برای کسب اطلاع در مورد عنقا در فرهنگ عرب رک: جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۷۲).

این عنصر حاکی از وجود جاعلی متأثر از باورهای فرهنگی است. سومین عنصر اسطوره‌ای این حدیث جنبه‌ی ماورائی آن است که می‌توان آن را در شعورمندی پرندگان مشاهده کرد. ارزش محوری، چهارمین عنصر اسطوره‌ای این حدیث است. دلالت‌های مستقیم و غیر مستقیم حدیث بر محوریت ارزش ایمان به حضرت علی (ع) بنا شده است؛ البته ارزشی که دارای جهت گیری‌های ایدئولوژیک است و خواهان القای ایمان به ولایت حضرت به مثابه امری نجات بخش است.

پنجمین عنصر اسطوره‌ای حدیث قطبی شدگی آن است. ایجاد دو قطبی ایمان و بی ایمانی که ثمره‌ی آن عاقبت به خیری یا بد عاقبتی است به خوبی در این حدیث به تصویر کشیده شده؛ زیرا بر اساس این روایت، پرندگان ایمان آورنده خوش یمن و پرندگانی که

سر به طوق تسلیم فرود نیاورده‌اند بدیمن هستند. ششمین عنصر اسطوره‌ای این حدیث، نقش پنهان حضرت علی به عنوان قهرمانی برای اهل ایمان است. از آنجایی که هر کدام از پرندگان بر اساس اختیار خویش دست به انتخاب ولایت حضرت علی زده‌اند در نتیجه، عاقبت کار گریبان خودشان را گرفته لکن در این میان قهرمان و منجی مؤمنان از شومی حضرت علی است زیرا مؤمنان به او از بدشگونی در امان مانده‌اند. مکان پریشی و زمان پریشی، هفتمین عنصر اسطوره‌ای این حدیث است زیرا وقوع ماجرا در زمان و مکانی ازلی است و به همین خاطر، تابع زمان و مکان دنیایی نیست.

۳-۱-۲-۲. مرحله دوم: شناخت اهداف استفاده از اسطوره در حدیث

اهداف ساخت اسطوره، بسیار متنوع است. اگرچه معرفی اهدافی واحد که بر اساس آن‌ها همه‌ی اساطیر دسته بندی شوند دشوار است اما در مجموع می‌توان با نگرشی کل گرا اهدافی را بیان نمود که حداقل سطح وسیعی از اسطوره‌ها را پوشش دهد. استفاده از اسطوره به منظور اهداف آموزشی، هویتی، ایدئولوژیک و علت شناختی عمده‌ترین عواملی هستند که منجر به ساخت اسطوره‌های گوناگون می‌شوند.

در فرهنگ‌های مختلف، استفاده از اسطوره برای اهداف آموزشی، کاربردی عمومی دارد (لوفلدلاشو، ۱۳۶۶، صص ۵۶-۵۷). مبتنی بر اختصاصات فرهنگی هر جامعه، برخی از رفتارها مثبت‌اند و قابل ترویج؛ برخی اعمال نیز منفی‌اند و منفور تلقی می‌شوند. اسطوره‌ها در اینجا با بزرگنمایی خوبی‌ها و بدی‌ها، درصدد ایجاد شرایطی برای خودنمایی بیش از پیش خیر و شر هستند تا اثر گذاری مورد نظرشان اتفاق افتد (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۵۹). آثاری همچون *ثواب الاعمال* و *عقاب الاعمال*، مواردی مناسب برای بررسی این نوع از کارکردها هستند (برای مشاهده نمونه ای از کتب *ثواب الاعمال* و *عقاب الاعمال* نک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق). برای مثال تشویق مردم به خواندن قرآن با جعل روایاتی از پیامبر در فضایل قرائت سوره‌های قرآن و یا ارائه‌ی ثواب‌هایی شگفت‌انگیز در ازای انجام اندک اعمال مستحبی در همین راستا قابل تحلیل است (برای نگاهی انتقادی به روایان فضائل

القرآن رک: کلانتری، ۱۳۷۲، صص ۱۰۷-۱۱۲). وجه اسطوره‌ای این نوع از روایات در اشارت‌هایی که به نوع ثواب یا فضیلت اعمال می‌شود، قابل ردیابی است.

نوع دوم اهدافی که اسطوره‌ها بر اساس آن ساخته می‌شود اهداف هویتی است (باستید، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹). هویت به مجموعه نگرش‌ها، ویژگی‌ها و روحیاتی گفته می‌شود که یک فرد یا جامعه را از افراد دیگر یا جوامع دیگر متمایز می‌کند (نجفی، ۱۳۹۲، ص ۲۶) و به دو بعد فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. به دلیل وجود فرقه‌های مختلف در جوامع اسلامی که هر کدام از آن‌ها به دنبال تثبیت جایگاه خویش در میان دیگر مذاهب هستند، لذا کاربرست هویت برای تمایزگذاری‌های فرقه‌ای به خوبی قابل رؤیت است.

این شرایط، زمینه را برای حرکت به سمت معرفی خویشتن فراهم می‌کند. به همین خاطر شاهد گونه‌های مختلفی از جلوه‌نمایی‌های فرقه‌ای در متون روایی هستیم. برای نمونه تلاش زیریریان جهت برجسته نمودن شخصیت‌های مذهبی خود و همچنین ارائه‌ی جایگاهی بارز در میان فرق اسلامی از مواردی است که محدثان با اهداف هویتی، دست به ساخت و یا پرداخت آن زده‌اند (برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: هدایت پناه، ۱۳۹۱).

نوع سوم ساخت اسطوره‌ها مبتنی بر اهداف ایدئولوژیک است. در این حوزه صاحبان هر کدام از ایدئولوژی‌ها برای ارائه‌ی تصویری مثبت از خویش و تصویری منفی از رقیب به گونه‌ای به بیان مطالب می‌پردازد که صحت ادعاهایش اثبات شود (برای نمونه نک: لاپلانتین، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴).

تفاوت این اهداف با اهداف هویتی در آن است که دیگر در این بخش با تفکرات فرقه‌ای به معنای کلامی آن روبه رو نیستیم، بلکه به صورت عام با تفکراتی مواجهیم که به دنبال برتری خود نسبت به تفکرات دیگران می‌باشد. دعوی فکری شیعه و اهل سنت در این راستا قابل تحلیل است. در این دعوا هر دو گروه، روایاتی را ضد دیگری وضع می‌نماید به گونه‌ای که گاه شأن اسطوره‌ای آن روایات جز با نگاهی دقیق به دست نخواهد آمد.

آخرین نوع اهداف اسطوره‌ای، ساخت آن‌ها براساس اهداف علت‌شناختی است. به دلیل نامعلوم بودن علت بسیاری از مسائل عصر، محدثان تا حدودی به سمت بهره‌گیری از

اساطیر برای رفع این مشکل سوق داده شدند. فلسفه احکام و علل انجام برخی از مناسک نمونه‌هایی بارز از حضور این نوع اهداف در میان روایات است. برای مثال رابطه‌ی پاشیدن آب بر روی قبرها و کم نمودن این آب از حرارت آتش افراد گناهکار (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶۵) نمونه‌ای از این روایات است. این روایات در اصطلاح محدثان علل الحدیث نامیده می‌شود.

۳-۱-۲-۳. مرحله سوم: شناخت گونه‌ی اسطوره‌ای استفاده شده در حدیث

اسطوره‌ها به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: اسطوره‌های آیینی، اسطوره‌های علت شناختی، اسطوره‌های اعتبار و شخصیت، اسطوره‌های فرجام، اسطوره‌های اصل و آغاز، اسطوره‌های بازخیزی، اسطوره‌های منجیان، اسطوره‌های ادوار و اکوار، اسطوره‌های چرخه زمان، اسطوره‌های شاهان و زاهدان، اسطوره‌های یاد و فراموشی، اسطوره‌های قضا و قدر و نهایتاً اسطوره‌های تأثیر افلاک (برای مشاهده تفصیلی گونه‌های اسطوره نک: اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۶۴-۷۴؛ باجلان، ۱۳۸۸، ص ۷۹-۸۲).

فایده‌ی شناخت گونه‌های اسطوره‌ای و تطبیق آن با احادیث از دو حیث قابل ملاحظه است. اول این که می‌تواند به مثابه روشی برای شناخت احادیث اسطوره‌ای به حساب آید. محدثی که از این گونه‌ها آگاه باشد، با تعیین وضعیت احادیث مورد مطالعه، می‌تواند امکان وجود بسترهای اسطوره‌ای را مشخص نماید. برای مثال وقتی محدثی با روایتی از رسول خدا (ص) مواجه می‌شود که فرمودند: «لَا يَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمِي وَ اسْمُ أَبِيهِ اسْمَ أَبِي» (طبرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۳۳) می‌تواند تشخیص دهد که این روایت از حیث گونه‌های اسطوره‌ای، به اسطوره‌های فرجام ارتباط دارد و دلیل نقل‌های گوناگون این روایت، مخصوصاً با توجه به گونه‌های اصیلی که از این روایت باقی مانده است (برای نمونه ر.ک: ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۴۵)، علاقه‌ی سازندگان برای ارائه‌ی تصویری از منجی و منجی‌گری است.

دومین فایده‌ی شناخت گونه‌های اسطوره‌ای آن است که به اهداف جزئی ساخت اسطوره می‌پردازد. آشنایی با گونه‌های اسطوره‌ای کمک می‌کند تا به صورت فرضیه‌ای اولیه دلیل ساخت و یا به کارگیری اسطوره و به تبع آن نیت جاعل در ساخت حدیث روشن شود. برای مثال جاعل روایت «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ نَفْسَهُ، خَلَقَ الْخَيْلَ فَأَجْرَاهَا حَتَّى عَرَفَتْ ثُمَّ خَلَقَ نَفْسَهُ مِنْ ذَلِكَ الْعَرَقِ» (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۳۹) از گونه‌ی اسطوره‌های منشأ و اصل خلق استفاده کرده است تا امر غریبی چون کیفیت خلقت خدا را صورت بندی نماید، لذا اساساً ناظر به چنین هدفی دست به وضع حدیث زده است. در مجموع با به کارگیری مراحل سه‌گانه‌ای که توضیح آن گذشت، آسیب شناس حدیث قادر به شناخت احادیث اسطوره‌ای و دلایل ساخت آن خواهد بود.

۲-۳. کاربست اسطوره‌شناسی در حوزه‌ی تحلیل احادیث

توجه به فرم اسطوره‌ها از طریق ساختارشناسان وارد حوزه‌ی اسطوره شد. گرایش به نقد روایی اساطیر در دهه‌های آغازین و میانه قرن بیستم مصادف با پیدایش مکتب شکل‌گرایی روسی و ساختارگرایی فرانسوی شکل گرفت (معموری، ۱۳۹۲، ص ۲۹). آندره یولس نخستین کسی بود که به تحلیل روایت پرداخت و راه را برای مطالعه روایت گشود (بدره‌ای، ۱۳۶۸، ص ۱).

با این وجود، اتفاق نظر وجود دارد که ولادیمیر پراپ، پدر روایت‌شناسی است. او با طرح ریخت‌شناسی در تحلیل روایت‌ها در پی آن بر آمد که روایت را به مثابه سامانه‌ای ببیند که اجزای متشکل آن طی مناسبت‌هایی بین خودشان و کلیت روایت، روایت را خلق می‌کنند. روایت از منظر او مانند دستگاهی کاملاً منسجم است که اجزا و بخش‌های آن در تعامل با یکدیگر به آفرینش روایت می‌پردازند. مطابق با نظر معتقدان به نقد ساختاری، عناصر موجود در یک روایت^۷ در شش مورد کلی خلاصه می‌شوند:

- روایتگر^۸

^۷. Narrative

^۸. Narrator

- کارکرد^۹
- پیرفت^{۱۰}
- پیرنگ^{۱۱}
- شخصیت^{۱۲}
- زاویه دید^{۱۳}

بسته به این که یک روایت، ناظر به هر کدام از این عناصر در چه موقعیت متمایزی قرار گیرد، ساختار روایت تغییر می کند. براساس عناصر مذکور، پیوند فرم اسطوره‌ای با احادیث، در مواردی امکان پذیر خواهد بود که اولاً بسترهای اسطوره‌ای در متن موجود باشد و ثانیاً حدیث در قالب روایت داستانی ارائه شده باشد. در بیشتر موارد، وجود این دو ویژگی در احادیث، قرینه‌ای بر دخل و تصرفات عامدانه در متن حدیث است که می تواند جعلی بودن آن را گوشزد کند. برای توضیح عملی این مسأله به روایتی اسطوره‌ای در بحار الانوار به نقل از امام محمد باقر(ع) اشاره می شود. در این روایت آمده:

«صَلَّى ۷ (ص) ذَاتَ لَيْلَةٍ ثُمَّ تَوَجَّهَ إِلَى الْبُقْعِ فَدَعَا أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ وَ عَلِيًّا فَقَالَ امْضُوا حَتَّى تَأْتُوا أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَ تُقْرَءُوهُمْ مِثِّي السَّلَامَ وَ تَقْدَمَ أَنْتَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَإِنَّكَ أَسْنُ الْقَوْمِ ثُمَّ أَنْتَ يَا عُمَرُ ثُمَّ أَنْتَ يَا عُثْمَانُ فَإِنْ أَجَابُوا وَاحِدًا مِنْكُمْ وَ إِلَّا تَقَدَّمَ أَنْتَ يَا عَلِيُّ كُنْ آخِرَهُمْ ثُمَّ أَمَرَ الرِّيحَ فَحَمَلَتْهُمْ حَتَّى وَضَعَتْهُمْ عَلَى بَابِ الْكَهْفِ فَتَقَدَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدُّوا فَتَنَحَّى فَتَقَدَّمَ عُمَرُ فَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيْهِ وَ تَقَدَّمَ عُثْمَانُ وَ سَلَّمَ فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيْهِ وَ تَقَدَّمَ عَلِيُّ وَ

۹. Function

کوچک ترین جزء هر روایت است که تمهیدی برای اجزای بعدی به شمار رفته و هدفی را درون روایت دنبال می کند.

۱۰. Sequence

پیرفت کوچک ترین حلقه زنجیره حوادث روایت است و روایت سیر توالی مجموعه‌ای از پیرفت هاست.

۱۱. Plot

شیوه‌ای که مولف برای ترکیب رخدادها روایت بر می‌گزیند تا سیری منطقی برای داستان بیافریند.

۱۲. Character

به هر یک از کنشگرانی گفته می‌شود که دست به کنش‌هایی می‌زنند و در حل قطعی داستان نقش ایفا می‌نمایند.

۱۳. Point of view

منظری است که روایتگر و شخصیت‌های روایت از آن زاویه، موضوعات روایت را می‌بینند و توصیف می‌کنند.

قَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ أَهْلَ الْكَهْفِ الَّذِينَ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زَادَهُمْ هُدًى وَ رَبَّطَ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَقَالُوا مَرْحَباً بِرَسُولِ اللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا وَصِيَّ رَسُولِ اللَّهِ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ قَالَ فَكَيْفَ عَلِمْتُمْ أَنِّي وَصِيُّ النَّبِيِّ فَقَالُوا إِنَّهُ ضُرِبَ عَلَيَّ آذَانِنَا إِلَّا نُكَلِّمُ إِلَّا نَبِيًّا أَوْ وَصِيَّ نَبِيِّ فَكَيْفَ تَرَكْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ كَيْفَ حَسَبْتَهُ وَ كَيْفَ حَالُهُ وَ بَالِغُوا فِي السُّؤَالِ وَ قَالُوا خَيْرَ أَصْحَابِكَ هَؤُلَاءِ أَنَا لَا نُكَلِّمُ إِلَّا نَبِيًّا أَوْ وَصِيَّ نَبِيِّ فَقَالَ لَهُمْ أَسَمِعْتُمْ مَا يَقُولُونَ قَالُوا نَعَمْ قَالَ فَاشْهَدُوا ثُمَّ حَوَّلُوا وُجُوهَهُمْ قِبَلَ الْمَدِينَةِ فَحَمَلَتْهُمْ الرِّيحَ حَتَّى وَضَعَتْهُمْ بَيْنَ يَدَيَّ رَسُولِ اللَّهِ فَأَخْبَرُوهُ بِالَّذِي كَانَ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ص قَدْ رَأَيْتُمْ وَ سَمِعْتُمْ فَاشْهَدُوا قَالُوا نَعَمْ فَأَنْصَرَفَ النَّبِيُّ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ قَالَ لَهُمْ احْفَظُوا شَهَادَتَكُمْ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، صص ۴۲۰-۴۲۱).

اولین زمینه‌ای که بررسی این روایت را براساس فرم اسطوره‌ای فراهم می‌کند وجود عناصر اسطوره‌ای از قبیل غار اصحاب کهف، تکلم با اصحاب کهف، مسافرت به همراه باد، در کنار هم قرار گرفتن خلفا و اقرار اصحاب کهف به وصایت حضرت علی (ع) است. بدین نحو با اطمینان می‌توان قائل شد که حدیث انتخاب شده دارای بستر و عناصر اسطوره‌ای است و به همین خاطر می‌توان آن را در عداد احادیث اسطوره‌ای در نظر گرفت.

بعد از این گام امکان تحلیل روایت شناختی حدیث امکان پذیر خواهد شد زیرا این حدیث در قالب داستان کوتاه پردازش یافته و در آن عناصر شش گانه‌ی روایت پردازشی را می‌توان دید. روایتگر این حدیث امام باقر (ع) است. طبعاً برای واقع‌پذیری روایت، شخصی به عنوان راوی انتخاب شده که نمی‌توان در حقانیت سخنانش شک کرد. اگرچه می‌توان برای این روایت کارکردهای متنوعی لحاظ کرد اما کارکرد اصلی آن، مربوط به سفر نزد اصحاب کهف و شنیدن حقانیت وصایت حضرت علی است.

از نظر پیرفت نیز رفت و آمدهای متعددی در این روایت قابل بررسی است. فراخوانی پیامبر، حضور افرادی که بعدها هر کدام در تاریخ اسلام خلافت را برعهده گرفتند، سفر با باد، نزدیکی به غار، عدم تکلم اصحاب کهف با خلفای سه گانه در کنار صحبت آنان با حضرت علی و اذعان به وصایت ایشان، حضور مجدد نزد پیامبر، اعتراف‌گیری حضرت

رسول از خلفای سه گانه و تأکید بر یادسپاری آن، پیرفت‌های اساسی این داستان را تشکیل می‌دهند. در مجموع ناظر به پیرفت‌ها، داستان روندی منظم را در پیش گرفته است.

مدت داستان نیز کوتاه است و از نظر بسامد بیشتر توجه بر حقانیت وصایت حضرت علی از زبان اصحاب کهف و پیامبر است. چینش شخصیت‌های داستان بسیار قابل توجه است: اولاً حضور پیامبر (ص) در ابتدا و انتهای روایت به نوعی حاکی از حضور ایشان در سراسر داستان است، ثانیاً کنشگرهای اصلی روایت، کسانی‌اند که طبق تاریخ بعدها درگیر مسأله‌ی خلافت می‌شوند و گویا این واقعه بیدارباشی برای آن‌ها است. ثالثاً اصحاب کهف به عنوان افرادی با داستانی رازآلود، شاهدان این ماجرا هستند.

زاویه‌ی دید داستان سوم شخص است که ناظر به انتساب این روایت به امام باقر (ع)، ایشان راوی داستان به حساب می‌آیند، اما در بخش‌هایی از داستان روایت به سمت مکالمه‌های چند نفره حرکت می‌کند، به خصوص در مواردی که حضرت رسول (ص) با خلفا صحبت می‌کنند و یا زمانی که خلفا با اصحاب کهف به گفت و گو می‌پردازند.

جمع بندی آن که حدیث از حیث گونه به اسطوره‌های شخصیت و قهرمان نزدیک است زیرا به طور واضح، محوریت حضرت علی (ع) مورد اشاره قرار می‌گیرد و در کنار آن بی اعتبار بودن سایر رقیبان در ذیل آن اثبات می‌شود. از این رو به خوبی لایه‌های ایدئولوژیکی سازنده در متن حدیث قابل مشاهده است. فرم حدیث نیز از پختگی بسیاری برخوردار است و همین امر می‌تواند مشکوک بودن صحت حدیث را اثبات نماید. چون معمولاً روایاتی که اولاً جنبه‌ای داستانی داشته باشند و ثانیاً تمامی عناصر روایت پردازگی در آن رعایت شده باشد حکایتگر تلاشی بیرونی برای سامان دهی به حدیث هستند.

نتیجه‌گیری

از جمله بحث‌های پر اهمیت در حوزه علوم انسانی - اسلامی بحث‌های میان رشته‌ای و بررسی داده‌ها مبتنی بر رویکردهای تلفیقی است. در این مقاله سعی شد تا با توجه به این نکته از ظرفیت‌های علم اسطوره شناسی که موطن آن در ابتدا تحلیل و بررسی داستان‌های

نمادین بوده است، در بررسی و تحلیل احادیث استفاده شود. برای طی چنین فرایندی دو گام اساسی برداشته شد:

الف) در گام اول، نخست به بسترهای دوازده گانه‌ی اشاره شد که عمدتاً احادیث اسطوره‌ای در آن قالب نمایان می‌گردد.

ب) سپس در ادامه به مراحل نقد اسطوره‌ای در سه بخش شناخت عناصر، اهداف و گونه‌های اسطوره‌ای اشاره شد. مجموعاً با تلفیق سه بخش مذکور با یکدیگر پژوهشگر این موقعیت را خواهد یافت تا مجموعه تحلیل‌هایی محتوایی را در زمینه‌ی نقد آسیب‌شناختی حدیث ارائه نماید. اما برای نقد ساختاری حدیث نیازمند آن هستیم تا گام دومی که در این فرایند تعبیه شده است را برداریم.

در گام دوم مبتنی بر عناصری که در الگوهای حوزه‌ی روایت‌شناسی اساطیر بیان شد، ساختار احادیث از نظر فرم مشخص می‌شوند. فایده‌ی این کار دریافت درکی واضح از پیام‌ها و دلالت‌های پنهانی خواهد بود که در احادیث به طور غیر صریح بیان شده است. در نهایت نگارندگان این مقاله با طی این مراحل در صدد ارائه مدلی برای حدیث پژوهان، مبتنی بر دستاوردهای علم اسطوره‌شناسی بودند. اسطوره‌شناسی ابزاری است که به عنوان یک قرینه به خوبی می‌تواند فضایی را برای تحلیل محتوای روایات و درک ساختار آن ایجاد کند و حتی در گام‌های بعد، با همراهی سایر قرائن، قضاوت در مورد یک حدیث را ممکن سازد.

فارغ از این فواید نقد اسطوره‌ای ثمرات منحصر به فرد دیگری نیز دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: اول گسترش دامنه‌ی روش شناختی حدیث پژوهی، دوم فراهم آوردن شرایط نقد روشمند و سوم فهم فضای فکری حاکم بر روایت به دلیل شناخت اهدافی که حدیث در بستر آن شکل گرفته است. نکته‌ی پایانی آن که این ویژگی‌ها به تنهایی حکم‌نهایی در باب صحت و سقم یک روایت را صادر نمی‌کنند و این مهم نیازمند همراهی سایر قرائن و ابزارهاست.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۳. ابن حجر، عسقلانی (۱۳۹۰ق)، **لسان المیزان**، بیروت: نئسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل ابي طالب علیهم السلام**، قم: علامه.
۵. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، **اسطوره، بیان نمادین**، تهران: سروش.
۶. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، **الغدیر فی الكتاب و السنة و الأدب**، بیروت: دارالکتب العربی.
۷. آرمسترانگ، کارن (۱۳۹۰)، **تاریخ مختصر اسطوره**، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۸. باجلان، محمد حسین (۱۳۸۸)، **در قلمرو انسان شناسی**، تهران: نشر افکار.
۹. باجلان، محمد حسین (۱۳۹۱)، «اسطوره»، **دانشنامه فرهنگ مردم ایران**، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. باستید، روژ (۱۳۹۱)، **دانش اساطیر**، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.
۱۱. بلعی، ابوعلی (۱۳۷۸)، **تاریخنامه طبری**، تهران: البرز.
۱۲. بهار، مهرداد (۱۳۷۳)، **جستاری چند در فرهنگ ایران**، تهران: انتشارات فکرروز.
۱۳. بیرلین، ج.ف (۱۳۸۶)، **اسطوره‌های موازی**، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۱۴. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸)، **علل الحدیث**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۵. پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸)، **ریخت شناسی قصه‌های پریان**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق)، **الجامع الصحیح**، قاهره: دار الحدیث.
۱۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق)، **الحيوان**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، **الصحاح**، بیروت: دارالعلم.
۱۹. خوارزمی، حمیدرضا (۱۳۹۶)، **تکوین و تحول چهره قهرمان در اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران**، تهران: نشر اطلاعات.
۲۰. داندس، آلن (۱۳۹۴)، **اسطوره‌های کهن (فولکلور در قرآن)**، ترجمه مریم حسین گلزار، قم: فلاح.

۲۱. در یابندری، نجف (۱۳۸۰)، *افسانه اسطوره*، تهران: کارنامه.
۲۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. رید، ژولین (۱۳۸۷)، *انسان در عصر نوحش*، ترجمه محمود عنایت، تهران: انتشارات هاشمی.
۲۴. سارتر، ژان پل (۱۳۴۸)، *ادبیات چیست*، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات زمان.
۲۵. ساعدی، حسین (۱۴۲۶ق)، *الضعفاء من رجال الحدیث*، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۲۶. ستاری، جلال (۱۳۶۶)، *رمز و مثل در روایت‌کاوی*، تهران: انتشارات توس.
۲۷. سگال، رابرت آلن (۱۳۹۴)، *اسطوره*، تهران: انتشارات حکمت.
۲۸. سنگری، محمدرضا (۱۳۸۷)، *آینه داران آفتاب*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. ضمیران، محمد (۱۳۷۹)، *گذر از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: هرمس.
۳۰. طبرانی، (۱۴۰۶ق)، *المعجم الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. علی، جواد (۱۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بی جا: دارالساقی.
۳۲. عمید، حسن (۱۳۷۹)، *فرهنگ عمید*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۳. فاضل دربندی (۱۴۱۵ق)، *اکسیرالعبادات فی اسرار الشهادات*، بحرین: شرکت المصطفی للخدمات الثقافیة.
۳۴. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۹)، «نظریه استیلا در اندیشه سیاسی ابو یعلی بن فرّاء»، *فصلنامه پژوهش سیاست نظری*، شماره هشتم.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: دارالعلم.
۳۶. فولادوند، عزت الله (۱۳۸۹)، «اسطوره و اسطوره شناسی»، *دانشنامه ایران*، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۸. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۲)، *رویا، حماسه، اسطوره*، قم: نشر مرکز.
۳۹. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۸۲)، گفتگوی «پدیدارشناسی اسطوره»، *گستره اسطوره*، تهران: نشر هرمس.
۴۰. کلاتری ارسنجانی، علی اکبر (۱۳۷۲)، *نقش دانش رجال در تفسیر و علوم قرآن*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۴۱. کمبل، جوزف (۱۳۷۷)، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.

۴۲. کوپر، جی سی (۱۳۷۹)، **فرهنگ مصور نمادهای سنتی**، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: نشر فرشاد.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۴. لاپلانتین، فرانسوا (۱۳۷۸)، «اسطوره و ایدئولوژی»، **جهان اسطوره شناسی**، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
۴۵. لافورگ، رنه، آلدی، رنه (۱۳۷۴)، **اسطوره و رمز**، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
۴۶. لوفلر دلاشو، مارگریت (۱۳۶۶)، **زبان رمزی قصه‌های پریوار**، تهران: انتشارات توس.
۴۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. محمد احمد، عبدالفتاح (۱۳۷۸)، **شیوه اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی**، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۴۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹)، **میزان الحکمه**، قم: موسسه علمی دار الحدیث.
۵۰. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹)، **آسیب شناخت حدیث**، قم: انتشارات زائر.
۵۱. مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، **صحیح مسلم**، مصر: دار الحدیث.
۵۲. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۷)، **دایره المعارف فارسی**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، **مجموعه آثار شهید مطهری**، تهران: صدرا.
۵۴. معموری، علی (۱۳۹۲)، **تحلیل ساختار روایت در قرآن**، تهران: نگاه معاصر.
۵۵. معین، محمد (۱۳۸۶)، **فرهنگ فارسی**، تهران: آدنا.
۵۶. موقن، یدالله (۱۳۸۲)، گفتگوی «اسطوره، ایدئولوژی و روشنفکری ما»، **گستره اسطوره**، تهران: هرمس.
۵۷. میتفورد، میراندابوروس (۱۳۹۴)، **دایره المعارف مصور نمادها و نشانه‌ها**، تهران: نشر سایان.
۵۸. نجفی، موسی (۱۳۹۲)، **هویت شناسی**، تهران: آرما.
۵۹. واحد دوست، مهوش (۱۳۸۹)، **رویکردهای علمی به اسطوره شناسی**، تهران: انتشارات سروش.
۶۰. هدایت پناه، محمدرضا (۱۳۹۱)، **زبیریان و تدوین سیره نبوی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
61. Abrams M. H. and Galt Harpham Geoffery, (2009) A Glossary of literary terms, Boston: Wadsworth Cengage Learning.
62. Guralnik, David B, (1984), Webster's New world dictionary of the English language, New York: Simon and Schuster.

63. Myth, (2017), Retrieved July 18, , from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/myth>.

Bibliography:

1. The Holy Qur'ān.
2. Abrams MH. Geoffery GH. A Glossary of Literary Terms. Boston: Wadsworth Cengage Learning; 2009.
3. Ali J. Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam. n.p: Dar al-Saqī; 1422 AH.
4. Amid H. Dictionary of Amid. Tehran: Amirkabir; 1379 HS.
5. Amīnī A. Al-Ghadīr fil-Kitāb wa-Sunnat-i wal-'Adab. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabīyyah; 1397 AH.
6. Armstrong K. Brief History of Myth. Tran: Abbas Mokhber. Tehran: Nashre Markaz; 1390 HS.
7. Bahar M. A Glance at the Iranian Culture. Tehran: Fekre Rooz Publications; 1373 HS.
8. Bajelan MH. "Myth". In The Encyclopedia of Iranian People's Culture. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Publications; 1391 HS.
9. Bajelan MH. In The Domination of Anthropology. Tehran: Nashre Afkar; 1388 HS.
10. Bal'amī BA. History of Ṭabarī. Tehran: Alborz; 1378 HS.
11. Bastid R. Knowledge of Myths. Tran: Jalal sattary. Tehran: Toos Publications.
12. Bierlein JF. Parallel Myths. Tran: Abbas Mokhber. Tehran: Nashre Markaz; 1386 HS.
13. Campbell J. The Power of Myth. Tran: Abbas Mokhber. Tehran: Markaz; 1377 HS.
14. Cooper JC. An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols. Tran: Maliheh Karbasian. Tehran: Farhad; 1379 HS.
15. Darbandi F. 'Iksīr al-'Ibādāt fī 'Asrār al-Shahādāt. Bahrain: Al-Mustafa Company; 1415 AH.
16. Daryabandi N. Legend of the Myth. Tehran: Karnameh; 1380 HS.

17. Dehkhoda AA. Dictionary of Dehkhoda. Tehran: University of Tehran; 1377 HS.
18. Dundes A. Fables of the Ancients?: Folklore in the Qur'an. Tran: Maryam HG. Qom: Fallah; 1394 HS.
19. Esmaeilpour A. Myth, Symbolic Foundation. Tehran: Soroosh; 1387 HS.
20. Fadayi Mehrabany M. The Theory of Overcoming in the Political Thought of Abu Ya'l bin Farrā'. Journal of Research of Theoretical Policies. 1389; 8.
21. Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat; 1409 AH.
22. Fooladvand 'I. Myth and Mythology. In The Encyclopedia of Iran. Tehran: Great Islamic Encyclopedia; 1389 HS.
23. Guralnik DB. Webster's New World Dictionary of the English language. New York: Simon and Schuster; 1984.
24. Hedayat-Panah MR. Zubairids and Compiling Prophetic Biography. Qom: Research Center of Seminary and University; 1391 HS.
25. Ibn Bābiwayh, MA (Shaikh Ṣadūq). Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl. Qom: Dar -Sharīf al-Raḍī; 1406 AH.
26. Ibn Ḥajar 'Asqalānī ShABA. Lisān al-Mīzān. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1390 A.H.
27. Ibn Shahr 'Āshūb, MA. Manāḳib-u 'Āl-i Abi Ṭālib. Qom: Allamah; 1379 AH.
28. Jāhīz AB. Al-Ḥayawān. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1424 AH.
29. Jawhārī IBH. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah. Beirut: Dar Al-Elm ; 1376.
30. Kalantari Arsanjani AA. The Role of Rijāl Science in Exegesis and Qur'anic Sciences. Qom: Boostan Ketab Institute; 1372 HS.
31. Kazzazi MJD. Dialogue on Phenomology of Myth. In the Collection of the Area of Myth. Tehran: Hermes; 1382 HS.
32. Kazzazi MJD. Dream, Epic, Myth. Tehran: Markaz; 1372 HS.
33. Kharazmi HR. The Evolution and Transformation of the Hero's Face in the National Myths and Heroes of Iran. Tehran: Ettelaat; 1396 HS.
34. Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Tehran: Dār Al-Kutub Al-'Islāmīyah; 1407 AH.
35. Laforg R. Alendy R. Myths and Symbols, A Collection of Essays. Tran: Jalal Sattari. Tehran: Soroosh; 1374 HS.

36. Laplantine F. Myth and Ideology. In World of Mythology. Tran: Jalal Sattari. Tehran: Markaz; 1378 HS.
37. Loeffler-Delachaux M. Le symbolisme des legends. Tehran: Toos; 1366 HS.
38. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 AH.
39. Ma'moori A. Analysis of the Structure of Narration in the Qur'an. Tehran: Negah-e Mo'aser; 1392 HS.
40. Masoodi AH. Pathology of Hadith. Qom: Za'ir; 1389 HS.
41. Mitford MB. The Illustrated Book of Signs and Symbols. Tehran: Sayan; 1394 HS.
42. Moeen M. Persian Dictionary. Tehran: Adena; 1386 HS.
43. Mooqen Y. Dialogue on Myth, Ideology, and Our lightening. In the Collection of the Area of Myth. Tehran: Hermes; 1382 HS.
44. Mosaheb GHH. Persian Dictionary. Tehan: Amirkabir; 1387 HS.
45. Motahhari M. The Collection of Martyr Motahhari's Works. Tehran: Sadra; 1387 HS.
46. Muhammad Ahmad 'A. Mythical Method in the Explanation of Pre-Islamic Poem. Mashahd: Ferdowsi University; 1378 HS.
47. Muhammadi Reyshahri M. Mīzān al-Ḥikmah. Qom: Dar al-Hadith; 1389 HS.
48. Muslim MBḤN. Al-Ṣaḥīḥ. Cairo: Dār Al-Hadith; 1412 AH.
49. Myth. Retrieved July 18, 2017, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/myth>.
50. Najafi M. Identification. Tehran: Arma; 1392 HS.
51. Pakatchi A. 'Ilal al-Hadith. Tehran: Imam Sadeq Publications; 1388 HS.
52. Prop V. Morphology of the Folktale. Tran: Fereidoon Badrei. Tehran: Toos Publications; 1368 HS.
53. Quṭb Al-Dīn Rāwandī SBH. Al-Kharā'ij wal-Jarā'ih. Qom: Imam Mahdi Institute; 1409 A.H.
54. Reed E. Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family. Tran: Mahmoud Enayat. Tehran: Hashemi; 1387 HS.
55. Saedi H. Al-Ḍu'afā Min Rijāl al-Hadith. Qom: Dar al-Hadith; 1426 AH.

56. Sangary MR. Owners of Mirrors of Sun. Tehran: International Publication and Contribution Company. 1387 HS.
57. Sartre JP. Qu'est ce que la littérature? Tran: Abolhasan Najafi and Mostafa Rahimi. Tehran: Sazman; 1348 HS.
58. Satary J. Coding and Proverb in Psychoanalysis. Tehran: Toos; 1366 HS.
59. Segal RA. *Myth: A Very Short Introduction*. Tehran: Hekmat; 1394 HS.
60. Ṭabarānī SA. Al-Mu'jam al-Kabīr. Research: Hamdī 'Abdulmajīd al-Salafī. Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1406 AH.
61. Tirmidhī, MBI. Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ. Cairo: dar al-Hadith; 1419 AH.
62. Vahed-Doost M. Scientific Approaches towards Mythology. Tehran: Soroosh; 1389 HS.
63. Zamiran M. Passing from Myth World to Philosophy. Tehran: Hermes; 1379 HS.

