

گفتمان پژوهی در مطالعات حدیثی؛ چیستی، راهکار و نمونه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۳

مسعود حسن زاده گلشانی^۱

علی راد^۲

چکیده

احادیث پرشمار منابع حدیثی کهن در یک موضوع، بازتاب گفت و شنودهایی است که میان اهل بیت علیهم السلام با مخاطبان درباره امور مهم و ایدئولوژیک جامعه شیعی انجام گرفته است. از همین رو، برای فهم احادیثی از این دست باید از رخداد های عصر ائمه علیهم السلام آگاهی داشت. گفتمان پژوهی، به عنوان مکملی در کنار دیگر راه کارهای فهم حدیث، بر کشف و بررسی خاستگاه احادیث به جای تحلیل موردی آنها تأکید و ابعاد ناپیدای حدیث را نمایان می کند. پژوهش پیش رو، ضمن ارائه چند نمونه، نمایی از برخی گفتمان های حاکم بر حدیث شیعه را به تصویر کشیده تا نشان دهد گفتمان پژوهی در بازگویی، رفع ابهام و آشکار سازی معنا و مقصود حدیث تا چه حد نقش آفرین است. افرون بر این فایده، تبیین این گفتمان ها در ضمن تاریخ حدیث می تواند گنجینه ای از داده ها و پیش دانسته ها را در اختیار سایر حدیث پژوهان نهاده و ایشان را در فرآیند فهم احادیث پرشماری پشتیبانی کند تا راهی میان بُر و بهره ور را در فقه الحدیث بیمایند.

کلیدواژه ها: گفتمان پژوهی، گفتمان کاوی، فقه الحدیث، فضای صدور حدیث، بافت تاریخی.

۱. درآمد

تعداد پرشماری از احادیث منابع امامیه با رخداد های عصر حیات ائمه علیهم السلام در ارتباط

۱. مدرس، پژوهشگر و دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)، (mhasanzade1360@yahoo.com).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (ali.rad@ut.ac.ir).

است. از همین رو، فهم دقیق و روشن این احادیث مبتنی بر آگاهی از این وقایع تاریخی است. با این وجود، ظاهر برخی از احادیث نشان روشنی از آن رخدادها ندارند و در نتیجه، تعلق و ارتباط حدیث با رویداد تاریخی برای خواننده آشکار نمی‌شود، گاهی هم مقصودی فراتر از مفاد ظاهری دارند و البته قراین نشاننداری برای آگاه کردن مخاطب نسبت به این مفاد مقصود ارائه نمی‌دهند و از طرفی، ممکن است در فهم پیکره ظاهری متن حدیث هم دشواری چندانی وجود نداشته باشد. در نتیجه، این توهم برای کنشگر حدیث ایجاد می‌شود که متن را دریافته و به کاوش و تلاش بیشتر برای فهم دقیق و شفاف‌تر حدیث نیازی نیست و در پی آن، میان فهم مخاطب و معنای مقصود فاصله می‌افتد. در منابع فقه الحدیثی هم اگرچه توجه به بافتار و فضا و سبب صدور حدیث به عنوان یکی از پیش‌نیازها و مراحل فهم احادیث تأکید شده،^۱ اما نه فرآیندی برایش ارائه شده و نه در شروح حدیثی به صورتی چشمگیر به کار بسته شده است. از کنشگران حدیث هم نمی‌توان توقع داشت که به هنگام مواجهه با هر حدیثی به امید دستیابی به بافت تاریخی احتمالی آن، مسیری طاقت فرسا و فرصتسوز را طی کنند و باید راه‌کار دیگری در انداخت.

راه‌کار پیشنهادی، کاربست روش گفتمان‌پژوهی^۲ در مطالعات حدیثی است. این روش به عنوان مکملی در کنار حل دشواری‌های پیکره متن و گردآوری قرینه‌ها، برکشف و تحلیل خاستگاه احادیث تأکید دارد. خاستگاه حدیث، بستری است که حدیث از دل آن روییده و صادر شده و آگاهی از آنها در زدودن ابهامات متن راهگشاست. مطالعات گفتمانی در فضای غرب دهه‌هاست که پدیدار شده و سبک‌های متعددی از آن به وجود آمده است^۳ و البته در فضای شیعی نیز بی‌سابقه نیست. به نظر می‌رسد آموزه‌های آیه الله بروجردی درباره نظارت متن حدیث برواقعیت‌ها و قضایای خارجی عصر صدور و تأکید بر بررسی ریشه‌ای حدیث به جای تحلیل موردی آن^۴ در جنبه‌های متعددی با گفتمان‌پژوهی هم‌آهنگ است؛ هر چند که این آموزه‌ها به صورت نظام‌مند کم‌تری گیری شده است. گفتنی است بررسی‌های گفتمانی از سنخ مطالعات تاریخی است که به جهت کارکرد ابزارین

۱. روش فهم حدیث، ص ۱۲۷ - ۱۳۰؛ منطق فهم حدیث، ص ۲۹۱ - ۲۹۵.

۲. discourse.

۳. برای آگاهی اجمالی از دیدگاه‌های متعدد درباره گفتمان‌پژوهی رک: «گفتمان‌کاوی و کاربست آن در متون روایی» و «کاربست گفتمان‌کاوی تاریخی در مطالعات تاریخ اندیشه: گفتمان محمد ﷺ پس از واقعه عاشورا به مثابه یک نمونه».

۴. مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، ص ۲۰۰ - ۲۰۴؛ «سیره علمی آیه الله بروجردی، خشت اول حوزه‌های جدید».

دستاورد‌های ادبی و زبان‌شناسی، میان رشته‌ای محسوب می‌شود و در جنبه‌های متعدد مطالعات حدیثی چون، کلام، فقه، تفسیر و اخلاق و ... کاربرد دارد. در سال‌های اخیر هم پژوهش‌هایی به معرفی و کاربرست مطالعات گفتمانی در علوم اسلامی پرداخته است؛ از جمله مقاله‌های متعددی از محمد نصرآوی و نیز مقاله «گفتمان کاوی و کاربرست آن در متون روایی» که توسط جمعی از مؤلفان نوشته شده است.^۱ مقاله‌های مؤلف نخست - که بیشتر به حوزه تاریخ اسلام و برجسته‌کردن تحلیل‌های زبان‌شناسانه تأکید دارد - دستاوردهایش در حوزه حدیث هم کارآمد است؛ اما مقاله دیگری که به بازتاب دستاوردهای کارآمد مطالعات غربی درباره متون اسلامی پرداخته، ورودش به حوزه حدیث چندان تخصصی نیست، اما آورده ما با آثاری از این دست هم پوشانی ندارد و در صدد است تا با تکیه بر منابع حدیثی و تکمیلی دیگر، نمونه‌هایی از گفتمان‌های حاکم بر حدیث امامیه را کشف کرده و با ارائه تصویری از آن، راهی بهینه را در حل معضلات فقه الحدیثی بیپیماید. در ادامه، ضمن تبیین فزون‌تر گفتمان پژوهی در مطالعات حدیثی، کارکرد این روش را در بدین شرح ارائه می‌نماییم.

ما به هنگام مطالعه و مرور کتاب‌های حدیثی گاه با احادیث پرشماری در یک موضوع مواجه هستیم. این احادیث در واقع بازتاب گفت و شنودهایی هستند که در قرون نخست میان اهل بیت علیهم‌السلام با اصحاب یا مخاطبان صورت گرفته است. فراوانی و انسجام این گفت و شنودها نشان می‌دهد که این احادیث در خلأ شکل نگرفته و درباره مباحث پراهمیت و ایدئولوژیک جامعه شیعه به وجود آمده است. در مطالعات تاریخی، به فضای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و ... حاکم بر این گفت و شنودهای پربسامد - که حدیث در بستر آنها بالیده - گفتمان اطلاق می‌شود. با این وجود، ائمه علیهم‌السلام در مقام صدور و راویان در مقام نقل و ترویج این احادیث به علت آگاهی مخاطبان، ضرورتی در یادکرد ابعاد این بستر نمی‌دیدند و اکنون با گذشت قرن‌ها، دانستن آنها ضرورت دارد. گفتمان پژوهی مطالعه نظام‌مندی است که به شناسایی و بازخوانی گفتمان‌ها پرداخته و ابعاد ناگفته و ناپیدای متون با ماهیت تاریخی را نمایان می‌کند.^۲ متون حدیثی مورد نظر نیز به علت آن که پژوهاک رخدادهای عصر صدور است، از این قابلیت برخوردار است که در چارچوب گفتمان پژوهی پردازش شده و

۱. مشخصات این مقالات در فهرست پایانی آمده است.

۲. «تاریخنگاری گفتمان‌های حدیثی بر اساس تحلیل عناوین کتب متقدم امامیه».

ابعاد و سطور نانوخته آن نمایان شود.

راهکار اطلاع از ابعاد گفتمان‌ها اگر چه طاقت فرسا، اما ثمربخش است و می‌توان با گردآوری داده‌های مرتبط از منابع متعدد حدیثی، تاریخی، فقهی، کلامی، تفسیری، اخلاقی و... کهن به ابعاد قابل توجهی از این گفتمان‌ها دست یافته و با تجمیع شواهد، قراین و داده‌ها تصویری از آن را ارائه دهیم. تنوع این منابع از آن روست که حجم قابل توجهی از محتوای کتاب‌های کهن بر محور بازتاب رویدادها و رویارویی‌های قرون نخستین تدوین شده است، با این تفاوت که هر کتابی در حوزه تخصصی خود به یادکرد این مطالب پرداخته است، چنان که متکلمی از ابعاد یک رویارویی کلامی در اوایل قرن دو و مسائل پیرامونی آن سخن گفته و محدثی برای دغدغه‌های حدیثی به بازتاب احادیثی در لابه لای کتاب حدیثی‌اش اهتمام ورزیده که با قدری کاوش مشخص می‌شود به این رویارویی تعلق داشته و میان طرفین رد و بدل شده است. مفسری از اختلافی که درباره تفسیر آیه‌ای از قرآن وجود داشته یاد کرده که به واقع از آیات استنادی طرف‌های رویارویی پیشین است و...

اطلاع از ابعاد گفتمان‌های عصر حضور، گنجینه‌ای ارزشمند از داده‌های پیرامونی بافت و فضای صدور احادیث را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد. سرانجام، شایسته است تصویری از گفتمان‌ها و مسائل عصر حضور امامان علیهم‌السلام را به عنوان زیرمجموعه‌ای از تاریخ حدیث امامیه به اطلاع حدیث‌پژوهان رسانید. در این صورت، جویندگان و خوانندگان حدیث به گنجینه‌ای از پیش‌دانسته‌های ارزشمند تجهیز می‌شوند که در هنگام رویارویی با تعداد پرشماری از احادیث، نسبت به فهم درست، سریع، دقیق و روشن معنا و مقصود، ایشان را پشتیبانی می‌کند.^۱

پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند، ضمن ارائه چند نمونه، نمایی از برخی گفتمان‌های حاکم بر احادیث شیعه را به تصویر بکشد و نشان دهد اطلاع از این گفتمان‌ها چگونه می‌تواند در بازگویی معنا و مقصود حدیث به نحو چشمگیری نقش آفرینی کرده و یا در رفع ابهام و شفافیت آن یا آشکار ساختن معانی نهان و ضمنی حدیث تأثیری شگرف بگذارد. همچنین آگاهی از این گفتمان‌ها چگونه می‌تواند رویکردی صرفه‌جویانه را در فرآیند فهم احادیث

۱. نگارنده در رساله دکتری خود همین رویکرد را درباره احادیث تفسیری منابع بغدادی امامیه به منظور بازخوانی گزاره‌های تفسیری آن و استخراج تاریخ تفسیر امامیه در بغداد پی گرفته است. این مقاله هم اگر چه مستخرج از آن رساله است، اما سمت و سوی تحریر آن درباره گفتمان پژوهی مطلق احادیث است.

پرشماری رقم بزند.

۲. احادیث؛ نمایندگانی از گفتمان‌ها

در ادامه، در پی کشف مفاد احادیثی که نمایندگانی از گفتمان‌ها هستند، به بازگویی ابعاد گفتمان مربوط اقدام نموده و ساختار مقاله را براساس آن احادیث سامان داده‌ایم.

۱-۲. پدر و فرزندان؛ علی و حسنین^۱

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ لِي: يَا أَبَا بَكْرٍ! قَوْلُ اللَّهِ عز وجل ﴿وَالِدٌ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ﴾ وَمَا وَلَدَ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ.^۲

در این حدیث، آیه سوم سوره بلد (و والد و ما ولد) هم‌سوبا بنیان‌های شیعی پردازش و بر سه امام نخست شیعه تطبیق شده است. در بیشتر منابع کهن عامه و نیز برخی منابع شیعه با رویکرد رواداری، این آیه به قرینه آیه‌های بعدی بر آدم و ذریه‌اش و گاه هماهنگ با آیه نخست و یادکردش از تعبیر بلد و شهر مکه، بر ابراهیم عليه السلام و فرزندش اسماعیل عليه السلام تطبیق شده است.^۳ پی‌جویی بیشتر منابع حدیثی امامی نشان می‌دهد که تعبیر (والد) به طور عمد بر امام علی عليه السلام و تعبیر (و ما ولد) گاه بر حسنین عليه السلام و گاه بر امامان از نسل علی عليه السلام تطبیق شده است. جز حدیثی از امام علی عليه السلام که (و ما ولد) را با تعبیر اوصیا پیوند زده است، سایر احادیث از صادقین عليه السلام صادر شده است.^۴

در مطالعات رایج حدیثی به مفاد ظاهری این حدیث - که چیزی فراتر از تطبیق آیه بر سه امام نخست به نظر نمی‌رسد - اکتفا می‌شود و بلکه به علت تأویلی پنداشتن حدیث، فهم آن در همین جا پایان می‌پذیرد. بی‌تردید، مخاطبان این کلمات در قرون نخستین در فهم آن متوقف نمی‌شدند و مفاهمه صورت می‌گرفته است. اکنون برای اطلاع از این که ائمه عليه السلام به عنوان پدیدآورندگان این احادیث در صدد ارائه و بیان چه مطلبی بودند و مخاطبان ایشان از این فرمایشات چه می‌فهمیدند، ابعاد گفتمان مربوط را بازگو می‌کنیم.

۱. عنوان‌ها به عمد طوری انتخاب شده تا در فهماندن معنای حدیث پیشدستی نشود و معنای حدیث در حین ارائه نمایی از گفتمان برای مخاطب مشخص شود.

۲. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۷۲۲.

۳. برای نمونه: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۴، ص ۷۰۱؛ جامع البیان، ج ۳۰، ص ۱۲۵؛ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۷۴۷.

۴. رک. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۶۶۱ و ۶۶۲.

پیجویی تاریخ شیعه بیانگر آن است که دشوارترین شرایط اجتماعی سیاسی شیعه پس از واقعه عاشورا رقم خورد تا آنجا که شیرازه شیعه از هم گسست و امام سجاد علیه السلام به میزانی از تقیه مبتلا شد که اعلان وصایت و امامتش جز برای معدودی از خواص اصحاب فراهم نشد. در پی این گسست، بیشتر شیعیان وصایت فردی بعد از حسین بن علی علیه السلام را باور نداشتند؛ چنان که امر برخی از بزرگان بنی‌هاشم نیز مشتبه بود و محمد حنفیه خود را برای مدتی امام و وصی می‌دانست و در نسل بعد، زید بن علی منصوب بودن امام باقر علیه السلام را باور نداشت.^۱ این شرایط در زمان امام باقر علیه السلام قدری مساعد شد، اما این چالش برای پیشوای پنجم به وجود آمد که وصایت و امامت خود را برای برخی شیعیان آشکار و بلکه اثبات کند. در واقع، این که امام عالم‌ترین فرد خاندان اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌رفت، تردیدی نبود، اما وصایت و منصوب بودن حضرت نیاز به تمهیداتی داشت. از نخستین گام‌ها، یادکرد وصایت علی علیه السلام و سپس حسنین علیهم السلام بود که به منظور تحکیم بنیان امامت مطرح می‌شد و در پی آن، شرایط برای طرح مسئله وصایت و امامت سلسله‌ای از نسل علی علیه السلام مهیا می‌شد. اطلاع از گفتمان وصایت - که از زیرساخت‌های اصلی مسئله امامت است - می‌تواند در معنایابی و رمزگشایی تعداد پرشماری از احادیث این حوزه راهگشا باشد.

خداوند هم در شمار متعددی از آیات قرآن، بعد از یادکرد انبیا، اوصیای ایشان را در قالب اهل بیت برشمرده تا آنجا که این نکته از چشم مستشرقی چون مادلونگ نیز دور نمانده است.^۲ در حدیث مورد بحث نیز تعابیر آیات ابتدایی سوره بلد از جانب امام علیه السلام همین‌گونه معنا شده است. به موجب این خوانش، خداوند پس از ارج نهادن پیامبر صلی الله علیه و آله در آیه دو، از یک پدر و فرزندانش در آیه سه یاد کرده است که بیانگر جریان وصایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله در علی علیه السلام و خاندانش است که اهل بیت و ذریه پیامبرند. افراد این آیه، افزون بر آن که در تعلق به قسم الهی هم‌ردیف و هم‌نشین پیامبر در آیه دو شده‌اند، در سیاق بزرگداشت و احترام نیز قرار دارند.^۳

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۳۴۸، ح ۵ و ص ۳۵۷، ح ۱۶.

۲. رک: جانشینی پیامبر، ص ۲۲-۲۶. یکی از راهکارهای مادلونگ برای تبیین جانشینی پیامبر استفاده از آیاتی است که نشان می‌دهد اوصیای پیامبران در قرآن از میان اهل بیت ایشان بوده و سلسله‌ای از اوصیای پیامبران پیشین، بعد از نام آن پیامبر ذکر شده است.

۳. انوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۵، ص ۳۱۳.

۲-۲. میراث علمی اهل بیت علیهم السلام و حوادث پیش‌رو

۱. عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ قَالَ، قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: يَا وَلِيدُ! إِنِّي نَظَرْتُ فِي مُصْحَفِ فَاطِمَةَ فَأَسْأَلُ فَلَمْ أَجِدْ لِبَنِي فَلَانٍ فِيهَا إِلَّا كَغُبَارِ النَّعْلِ؛^۱

امام صادق علیه السلام خطاب به ولید بن صبیح کوفی می‌فرماید: من در مصحف فاطمه نگریستم، ولی بنی فلان را تنها در حد غبار برخاسته از نعل اسب یافتم.

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ فِي الْجُفْرِ الَّذِي يَذْكُرُونَهُ لَمَا يَسُوءُهُمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ الْحَقَّ وَالْحَقُّ فِيهِ، فَلْيُخْرِجُوا قَضَايَا عَلِيٍّ وَفَرَائِضَهُ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ، وَسَلُّوهُمْ عَنِ الْحَالَاتِ وَالْعَمَاتِ وَلْيُخْرِجُوا مُصْحَفَ فَاطِمَةَ... وَمَعَهُ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿أَنْتَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِنْ عِلْمِي إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.^۲

امام صادق علیه السلام در صدر حدیث از افراد نامعلومی سخن می‌گوید که از حقایق موجود در جفر ناخرسندند. سپس آن افراد را به چالش کشیده و از آنها دفتر قضایا و احکام علی علیه السلام، مصحف فاطمه علیه السلام و سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله را مطالبه کرده و از مخاطبان می‌خواهد تا از آنها درباره عمه‌ها و خاله‌ها پرسش کنند! در پایان نیز آیه سوم سوره احقاف پیوست کلام شده که مضمون آن ناتوان دانستن مخاطب در ارائه کتابی از پیشینیان یا اثری علمی است.

۳. عَنْ مَعْلَى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ أَقْبَلَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، ثُمَّ ذَهَبَ وَرَقَّ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَدَمَعَتْ عَيْنُهُ، فَقُلْتُ لَهُ: لَقَدْ رَأَيْتُكَ صَنَعْتَ بِهِ مَا لَمْ تَكُنْ تَصْنَعُ، قَالَ: رَفَقْتُ لَهُ لِأَنَّهُ يَنْسُبُ فِي أَمْرِ لَيْسَ لَهُ، لَمْ أَجِدْهُ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ مِنْ خُلَفَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَلَا مَلُوكِهَا؛^۳

معلى بن خنيس می‌گوید نزد امام صادق علیه السلام بودم که محمد بن عبد الله بن حسن با او رو در رو شده، سلام کرد و رفت. آنگاه چشمان حضرت پر از اشک شد و دلش لرزید. از حال امام، پس از رفتن محمد بن عبد الله سخن گفتم. فرمود: دلم تاب نیاورد؛ چرا که وی به کاری مشغول شده که از آن او نیست. او را در کتاب علی علیه السلام در شمار خلیفه‌ها و حکمرانان این امت نیافتم.

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۶۱، ح ۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۷، ح ۱۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۱، ح ۱.

در هر سه حدیث، ابهام در جزئیات ماجرا موجب شفاف نشدن ابعادی از معنای حدیث و یا مبهم شدن مراد امام شده است. اگر سابقه آشنایی با این احادیث را از پیش نداشته باشیم، شاید هیچ‌گاه به ذهنمان خطور نکند که هر سه حدیث در پی یک مسئله صادر شده و به یک خانواده تعلق دارند. این نکته ما را از اکتفا کردن به شباهت‌های ظاهری و لفظی در تشکیل خانواده حدیث بر حذر داشته و اهمیت توجه به وقایع و رخداد های تاریخی عصر صدور حدیث را به عنوان محوری بنیادین در رمزگشایی تعدادی از احادیث مربوطه گوشزد می‌کند. اکنون گفتمان مربوط را بازگو می‌کنیم.

در اواخر ربع نخست قرن دوم، بزرگانی از بنی هاشم و آل ابی طالب و آل عباس در مدینه گرد آمدند. در مجمع سران تشیع، عبدالله محض، فرزند حسن مثنی و بزرگ خاندان بنی الحسن تلاش کرد برای فرزندش محمد - که او را مهدی می‌پنداشت - برای رهبری قیام علیه امویان بیعت بگیرد. جز امام صادق علیه السلام، دیگران با محمد (نفس زکیه) بیعت کردند. جعفر بن محمد علیه السلام ضمن مخالفت، به او هشدار می‌دهد که هنوز زمان قیام فرا نرسیده و در مهدی شمردن فرزندش هم دچار خطا شده است. همچنین از فرجام محمد و کشته شدن وی خبر داده و اشاره می‌کند که حاکمیت در آل عباس خواهد بود.^۱ برخی گزارشها حاکی از آن است که اخبار و پیشگویی امام، از میراث نبوی در اختیار حضرت نشات گرفته است.^۲ عدم حمایت و همراهی امام با قیام و بلکه مخالفت با آن، ضمن آن که راهبرد امامیه را از دیگر گروههای شیعی به کلی متفاوت می‌کرد، سطوحی از تقابل را بین سران بنی الحسن و امام صادق علیه السلام به دنبال آورد تا آنجا که در منابع کهن گزارش‌هایی از رویارویی امام صادق علیه السلام و بزرگان حسنی بازتاب یافته است.^۳ بنی الحسن برای پیشبرد اهداف قیام و همراه کردن بخش بزرگی از بدنه شیعه، چاره را در آن دید که منصوب بودن امام و برخورداری وی از دانشی ویژه و میراث نبوی را انکار کند^۴ و در نهایت، امام را برای مدتی در مدینه به زندان افکند.^۵ راهبرد امام صادق علیه السلام هم در این کارزار نوعی هم‌آورد طلبی درباره برخورداری

۱. رک: الفخری فی اداب السلطانیة، ص ۱۶۲؛ مقاتل الطالبيين، ص ۱۸۶ و ۱۸۷؛ «چالش بنی الحسن با انگاره علم ائمه در نیمه اول قرن دوم».

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۶۹، ح ۲.

۳. برای نمونه: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۵۶، ح ۱۵.

۴. تفسیر فرات الکوفی، ص ۱۰۸، ح ۱۰۴؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۱۸، ح ۱۳ و ص ۱۵۵، ح ۱۱.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۳۶۲، ح ۱۷.

از میراث امامت و وصایت، بهره‌مندی از دانش ویژه و نیز روشن‌گری اصحاب بود. امام با دست گذاشتن بر میراث و ودایع نبوی، آنها را به عنوان نشان امامت مطرح می‌کرد تا آنجا که بسامد، باهم آیی و هم‌نشینی تعابیر مرتبط با میراث علمی چون جَفر با بنی الحسن در روایات امام صادق علیه السلام قابل توجه و در قامت بابی از کتب کهن بازتاب یافته است.^۱ براین اساس، بیشتر احادیثی که از جفر و دیگر ودایع سخن می‌گویند، در واکنش به اقدامات بنی الحسن صادر شده است.^۲ علاوه بر آن، امام با تأکید بر بهره‌مندی از دانش ویژه، بنی الحسن را بینصیب از آن دانسته و آن‌ها را درباره بی‌اطلاعی از احکام اختصاصی و متفرد شیعه، همانند ارث عمه و خاله در برخی از فروض - که برگرفته از کتاب علی علیه السلام بود - به چالش می‌کشید.^۳ امام در رویارویی با اصحاب، نقش بنی الحسن را در تاریخ در حد غبار نعل اسب معرفی کرده و عنوان نمودند که محمد را در میراث علمی خویش در میان حکام ندیده است. اکنون بی‌آن که نیاز باشد قراین فهم تک تک احادیث پیش‌گفته تدارک شود، تنها با در اختیار داشتن تصویری از این قضیه خارجی، زوایای مبهم معنا و مقصود هر سه حدیث روشن می‌شود و بلکه این ظرفیت به وجود می‌آید که ابهام سایر احادیث مربوط به این گفتمان برطرف شود.

۳-۲. تطبیق آیه ۳۹ حج بر علی علیه السلام و حسنین علیهما السلام

... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»، قَالَ: عَلِيُّ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ علیهم السلام.^۴

مفاد ظاهری حدیث نشان از پیوند آیه ۳۹ حج با علی، حسن و حسین علیهم السلام دارد. این آیه درباره کسانی که به ستم، مورد قتال و کشتار قرار گرفته‌اند، سخن گفته و رخصت و اذن پیکار می‌دهد. ابن قولویه حدیث را در کامل الزیارات، در باب آیاتی که با قتل امام حسین و انتقام الهی مرتبط‌اند، آورده است. همچنین نعمانی در کتاب الغیبه، استرآبادی در تأویل الآیات الظاهره و مؤلف تفسیر القمی از این دست احادیث یاد کرده‌اند که آیه را به خروج قائم و

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۵۰، باب فی الائمه علیهم السلام انهم اعطوا الجفر والجامعة و مصحف فاطمه.

۲. رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۳۸، باب فیہ ذکر الصحیفة والجفر والجامعة و مصحف فاطمة و نیز بصائر الدرجات، ص ۱۵۰ به بعد.

۳. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۵۸، ح ۱۹؛ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص ۳۳۱ و ۳۳۲، ح ۸۲۵.

۴. کامل الزیارات، ص ۶۳، ح ۴.

اصحابش پیوند زده است.^۱ این احادیث در مجموع، نشان می‌دهند که اهل بیت علیهم‌السلام و به ویژه امام حسین علیه‌السلام مصداق کسانی هستند که مورد ظلم واقع شده‌اند و قائم و اصحابش مصداق کسانی هستند که با ستمگران وارد پیکار خواهند شد.

اما حر عاملی محدث متأخر امامیه حدیث مورد بحث را به فضای دیگری متعلق دانسته و آن را در کتاب الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة با فضای رجعت متناسب دیده است.^۲ در این صورت، خود این سه امام مصداق کسانی هستند که خداوند اذن ورود به کارزار را برای پیکار با کسانی که به ایشان ستم کرده‌اند، بعد از رجعت داده است. حدیثی از زید بن علی در شواهد التنزیل حسکانی هم وجود دارد که این آیه را درباره اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام، البته در معنایی فراگیرتر از کاربرد امامیه شمرده است.^۳ اکنون تصویری از اصل ماجرا را که منجر به صدور حدیث شده ارائه می‌کنیم تا میزان توفیق اطلاع از ابعاد گفتمان‌های حاکم بر احادیث را در معنا بخشی به حدیث مورد بحث بیشتر نمایان کنیم.

یکی از اصول رفتاری صادقین علیهم‌السلام رویکرد تقیه بود که ابعاد متعددی را در بر می‌گرفت. تعبیری از امام باقر علیه‌السلام وجود دارد که تقیه را دین خود و پدرانش خوانده است.^۴ چه بسا بتوان اوج تقیه را در عصر امامت حضرت سجاد علیه‌السلام دانست که بر سراسر دوران امامت ایشان سیطره داشت. با این وجود، در همین دوران، عوامل تضعیف‌کننده حکومت مرکزی، چون چالش امویان در تعیین خلیفه، غیبت قدرت مرکزی در برخی مناطق تحت حاکمیت، از بین رفتن صلاحیت امویان به علت تعرض بی‌سابقه و وحشیانه به نواده رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خاندانش از یک سو و شکل‌گیری قیام‌های متوالی به منظور خونخواهی حسین علیه‌السلام در گستره جامعه باعث شد تا قیام مسلحانه - که نقطه مقابل تقیه بود - ذیل عناوینی چون امر به معروف و خونخواهی حسین علیه‌السلام به یکی از مؤلفه‌های هویتی و کنش‌های رفتاری تشیع مبدل شود.^۵ از همین رو و هم‌زمان با افول امویان، در هیاهوی فراخوانی گروه‌های مبارز به قیام، توقع بسیاری از شیعیان، پیش قدمی و یا دست‌کم همراهی امامان در به زیر کشیدن حکومت اموی و به دست‌گیری حکومت بود؛ توقعی که نه تنها محقق نشد، بلکه با مخالفت ایشان

۱. الغیبة، ص ۲۴۱، ح ۳۸؛ تأویل الآیات الظاهرة، ص ۳۳۴؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۸۴ و ۸۵.

۲. الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، ص ۳۲۸.

۳. شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ج ۱، ص ۵۲۱، ح ۵۵۳.

۴. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۵۹؛ الکافی، ج ۲، ص ۲۱۹، ح ۱۲.

۵. سیرت‌طور هویت‌یابی شیعیان تا پایان مکتب شیعی بغداد، سراسر فصل سوم.

مواجه شد؛ چرا که صادقین علیهم السلام، همسوبا سیره زین العابدین سجاد علیه السلام، برخلاف این موج عمل کرده و به کاهش هیجانات ناشی از مبارزه مسلحانه در میان پیروان خود مبادرت ورزیدند.^۱ احتمالاً چنین موضعی با ارتکاز بسیاری از عالمان شیعی - که همچودیگر شیعیان سال‌ها در پی چنین فرصتی بودند - ناهماهنگ جلوه می‌کرد و چه بسا با برخی از آیات قرآن - که مروج جهاد و مستمسک نبرد با امویان تلقی شده و توسط میانداران شیعی قیام در مراکز و محافل شیعی ترویج می‌شد - در تعارض بود. در بررسی برخی روایات، عالمانی از امامیه با مراجعه به صادقین علیهم السلام درباره آیاتی از این دست پرسش کرده‌اند. بر اساس تحلیل این آیات و روایات به نظر می‌رسد پرسشگران در واکنش به مقاومت امامان علیهم السلام در برابر مشتاقان قیام، با عرضه این قبیل آیات، اموری چون همراهی امام علیه السلام با قیام و نابودی امویان، خونخواهی حسین، حاکم ساختن دین الهی و حاکمیت امام علیه السلام را خواستار بودند.^۲ در مقابل، امام علیه السلام آیات عرضه شده را بر مورد ادعایی عرضه کنندگان تطبیق نکردند. پاسخ و راهبرد صادقین علیهم السلام را در چند جمله می‌توان برشمرد؛ جواز قیام مسلحانه و ورود به کارزار تنها به علی، حسن و حسین علیهم السلام داده شده^۳ و پس از ایشان، این کار به عهده قائم علیه السلام است و تا زمان خروج قائم علیه السلام، مجالی برای تحقق این آیات نیست.^۴ این در حالی بود که زید بن علی و سپس بنی‌الحسن رویکرد مبارزات مسلحانه را برگزیده و آیات مورد بحث را مستمسکی برای قیام می‌شمردند. واگذاری قیام به قائم علیه السلام و توصیه اکید به تقیه - که بُعدی از آن در تقابل و مخالفت با مبارزات مسلحانه بود - راهبرد صادقین به منظور بقای شیعه بود که در شمار قابل توجهی از روایات بازتاب یافته و از وجود چنین گفتمانی در عصر صادقین علیهم السلام حکایت می‌کند.^۵

۴-۲. ایمان در آیات قرآن

... عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِهِ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ

۱. همان.

۲. رک: آیات ۳۹ سوره انفال، ۲۳ سوره توبه، ۲۰۵ و ۲۰۶ سوره شعراء، ۴۱ سوره الرحمن، ۵۵ سوره نور و ۱۴۸ سوره بقره و احادیثی که در ذیل این آیات در منابع تفسیر روایی آمده است.

۳. اشاره به حدیث مورد بحث.

۴. الکافی، ج ۸، ص ۲۰۱، ح ۲۴۳؛ کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۶۷۰، ح ۱۶؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۹۱.

۵. این احادیث، گاه در قامت ابوابی چون تقیه و کتمان و گاه به صورت پراکنده در منابع حدیثی بازتاب یافته است.

المؤمنین ﴿﴾، قَالَ: هُوَ الْإِيمَانُ، قَالَ: ﴿وَأَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾، قَالَ: هُوَ الْإِيمَانُ وَعَنْ قَوْلِهِ: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾، قَالَ: هُوَ الْإِيمَانُ.^۱

در این حدیث، آیات ۴ و ۲۶ سوره فتح و ۲۲ سوره مجادله مورد پرسش قرار گرفته که از نازل کردن سکینه بر قلوب پیامبر ﷺ و مؤمنین و نقش آن در پیوستن کلمه تقوا و یاری پروردگار سخن می‌گوید. امام باقر (ع) هر سه آیه را به ایمان پیوند زده است.^۲ ظاهر حدیث ابهامی ندارد، اما مراد آن روشن نیست. برای روشن شدن مراد، ابعاد گفتمان مربوط را به تصویر می‌کشیم.

شمار محدودی از احادیث شیعه بیانگر آن است که برخی شیعیان، عامه را به علت عدم باور به امامت از محدوده ایمان خارج کرده و کافر می‌پنداشتند.^۳ در دیدگاه ایشان، باور به امامت و وصایت، محور و ملاک دسته‌بندی انسان‌ها به مؤمن و کافر بود؛ از جمله زراره به همین دلیل در نماز جماعت به عامه اقتدا نمی‌کرد^۴ و در یافتن همسری همسوبا با اعتقاد خویش با محدودیت و مشکل مواجه شده بود.^۵ همو در مواجهه با امام باقر (ع) آیه دوم سوره تغابن ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ را دلیل خود برای این دسته‌بندی انحصاری و دوگانه دانسته است. امام باقر (ع) در پاسخ، به آیات متعددی چون: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾، ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ﴾ و ﴿قَدْ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ فَقَصُرَتْ بِهِمُ الْأَعْمَالُ﴾ استناد کرده و نشان دادند که برخی چون اصحاب اعراف، مستضعفان فکری، کسانی که عمل صالحی را با گناهی آمیخته و یا نیکی‌هایشان با گناهانشان برابری می‌کند، نه در جمع کفار به شمار می‌آیند و نه در دسته مؤمنان جای می‌گیرند و سرانجام ایشان با خواست و مشیت خداست و هموست که جایگاه اخرویشان را مشخص می‌کند.^۶

به نظر می‌رسد حُمران بن اعین، برادرزاده زراره در ارتباط با همین ماجرا و پرسش‌هایی که با امام باقر مطرح کرد، با این مطلب مواجه شد که از منظر امام، ایمان و اسلام با هم فرق دارند

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۵، ح ۵.

۲. ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ / ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ / ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۴۰۱، ح ۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۷۵، ح ۷.

۵. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۱.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۴۰۲ و ۴۰۳، ح ۲ و ص ۳۸۲ و ۳۸۳، ح ۳.

و خروج از ایمان به معنای خروج از اسلام نیست.^۱

بازتاب این دیدگاه امام باقر علیه السلام در کوفه و نوپدیدی این نظریه در محافل علمی و نظارتش بر دیدگاه گروه‌های فکری، تأمل و واکنش اصحاب را در پی داشته و پرسش‌های متعددی از صادقین علیهم السلام را در حجاز درباره این دیدگاه رقم زد. امام باقر و سپس امام صادق علیهم السلام در طرح دیدگاه امامیه به آیاتی از قرآن استناد نموده، با تفکیک و مرزبندی حوزه‌های کفر، اسلام و ایمان و بیان رابطه منطقی آن‌ها، علاوه بر تصحیح اعتقاد شیعیان، موجبات آشکار شدن خطای راهبردی خوارج و مرجئه را فراهم آوردند.^۲ خوارج با ملاک قراردادن ارتکاب گناه کبیره، بخش بزرگی از اهل قبله را کافر می‌پنداشتند و مرجئه با معیار قرار دادن اقرار به شهادتین، ایمان حداکثری را برای گناه‌کاران رقم زده بودند و بیشتر مردم را مؤمن می‌پنداشتند.^۳ اما بر طبق توضیح امام علیه السلام، ایمان همانند کعبه، و اسلام همانند مسجد الحرام است و ایمان را در بر می‌گیرد؛ همان گونه که اگر کسی از کعبه خارج شود، همچنان در مسجد الحرام حضور دارد، مؤمن نیز با ارتکاب کبیره، از محدوده ایمان خارج شده، اما همچنان در محدوده اسلام است.^۴

در بررسی شماری از احادیث امامیه تعابیری را می‌توان رصد کرد که نشان می‌دهد بازتاب دیدگاه نوپدید شیعه در فضای عمومی کوفه و واکنش مرجئه را به صورت رویارویی با دیدگاه شیعه و تأکید بر همسانی ایمان و اسلام در پی داشته است.^۵ اوج این واکنش، آن هنگام به وقوع پیوست که جمعی از سران مرجئه، چون ابوحنیفه، عمر بن قیس الماصرو عمر بن ذرّ به گاه حضور در حجاز نزد امام باقر علیه السلام حاضر شده و با اعلام این که گناه و معصیت موجب خروج اهل قبله از ایمان نمی‌شود، دیدگاه خود را مطرح کردند. حضرت با یادکرد حدیثی نبوی آنها را به چالش کشیده و انحراف از دیدگاه نبوی را تبیین کرد. این حدیث بیانگر آن است که گناهیانی چون زنا، شرب خمر و روزه‌خواری عمدی موجب خروج روح ایمان است.^۶

۱. همان، ج ۲، ص ۲۶ و ۲۷، ح ۵.

۲. بیشترین احادیث در چند باب الکافی شامل دعائم الاسلام و سه باب بعدی آن متمرکز شده است.

۳. الإيضاح، ص ۴۶ و ۴۸.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۲۴، ح ۴ و ص ۲۶ و ۲۷، ح ۵ و ص ۳۸، ح ۵.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۶، ح ۴ و ص ۳۹، ح ۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۲۲؛ الأمالی، ص ۲۱ و ۲۲، ح ۳. با این تفاوت که متن الامالی به جای ابوجعفر، تعبیر جعفر بن محمد را به کار بسته است. البته تاریخ‌گذاری این گفتمان در عصر امام باقر علیه السلام است، هر چند که در عصر امام صادق علیه السلام هم در جریان است و امواج آن حتی تا زمان ائمه بعدی هم ادامه دارد.

بازگویی و ترویج این حدیث - که مستند مناسبی برای تبیین خطا بودن دیدگاه مرجئه بود - با انکار مرجئیان مواجه شده و ناهماهنگ با رسالت پیامبر ﷺ و آیات قرآن دانسته شد.^۱ تبیین ویژه امام درباره معنای این حدیث پرسش‌هایی را درباره روح ایمان و رخت بر بستن آن از زناکار در محافل فریقین به همراه داشت و تعدادی از اصحاب امامیه را واداشت تا درباره این مسئله از امام پرسش نمایند. امام با استفاده از شماری از آیات قرآن نشان دادند که ایمان مراتبی دارد و روح ایمان بسته به عملکرد فرد، قابل شدت و ضعف و گسست و پیوست است.^۲ حدیث مورد بحث نیز در همین فضا صادر شده و نشان می‌دهد که خداوند ایمان را بر قلب مؤمنان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آنها را تقویت می‌نماید و تعبیر «أَنْزَلَ السَّكِينَةَ»، «الزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» و «أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» جملگی به یادکرد این بُعد از روح می‌پردازند. ابعاد این گفتمان در الکافی کلینی، در ضمن کتاب ایمان و کفر - که یکی از بزرگ‌ترین بخش‌های الکافی و شامل چند صد صفحه است - در بیش از ده باب بازتاب یافته است^۳ که با اطلاع از همین چند صفحه از ابعاد این گفتمان میتوان در رمزگشایی و شفاف‌سازی بیشتر احادیث آنها اقدام کرد.

۲-۵. پرسش از خواندن بسم الله در نماز

۱. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِذَا أَقَمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» فِي فَاتِحَةِ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْقُرْآنِ أَقْرَأُ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» مَعَ السُّورَةِ؟ قَالَ: «نَعَمْ».^۴

۲. عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَيَّاماً فَكَانَ إِذَا كَانَتْ صَلَاةٌ لَا يُجَهَّرُ فِيهَا جَهْرًا بِ«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، وَكَانَ يَجْهَرُ فِي السُّورَتَيْنِ جَمِيعاً.^۵

۱. العالم والمتعلم، ص ۵۷۳.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۲۷۸، ح ۶.

۳. این ابواب عبارتند از: «أَنَّ السَّكِينَةَ هِيَ الْإِيمَانُ، أَنَّ الْإِسْلَامَ يُخَفَّنُ بِهِ الدَّمُ وَتُوَدَّى بِهِ الْأَمَانَةُ وَأَنَّ التَّوَابَ عَلَى الْإِيمَانِ، أَنَّ الْإِيمَانَ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانَ، أَنَّ الْإِيمَانَ مَبْثُوثٌ لِحَوَاحِ الْبَدَنِ كُلِّهَا، أَنَّ لِلْقَلْبِ أَذْنَيْنِ يَنْفُثُ فِيهِمَا الْمَلَكُ وَالشَّيْطَانُ، الرُّوحَ الَّذِي أُيِّدَ بِهِ الْمُؤْمِنُ، أَصْنَافِ النَّاسِ، الْكُفْرَ، الضَّلَالَ، الْمُسْتَضْعَفَ، الْمُزْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ».

۴. الکافی، ج ۳، ص ۳۱۳، ح ۱.

۵. تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۹، ح ۳۲.

ممکن است این دو حدیث بیانگر دو فرع فقهی باشد. در حدیث نخست، معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام درباره حمد و سوره نمازش و خواندن بسم الله در آغاز آنها پرسیده است. در حدیث دوم هم، صفوان جمال از قرائت جهریه بسم الله در سوره نمازهای اخفاتی امام صادق علیه السلام یاد کرده است. در این صورت، مفاد احادیث هیچ ابهامی ندارد؛ اما اگر این دو حدیث در حد یک فرع فقهی لحاظ نشده و به عقبه تاریخی آن توجه شود، بیانگر معنایی ضمنی نیز هست که دیدگاه و مبنای شیعی را نشان می‌دهد و اتفاقاً یادکرد مؤلفان از این احادیث، بیشتر به خاطر توجه دادن به همین معنای ضمنی یا نهان است. در ادامه، برای روشن شدن موضوع، نمایی از ابعاد گفتمان مربوط را به تصویر می‌کشیم.

برخی از داده‌های تاریخی نشان از آن دارد که در عهد نبوی در باور و ارتکاز برخی از صحابه، سوره حمد با آیه «الحمد لله...» آغاز شده و بسمله جزئی از حمد به شمار نمی‌آمده است. در همین باره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جزئیت بسمله و لزوم قرائت آن را در نماز به ایشان گوشزد کرده^۱ و عدم التزام بدان را موجب بطلان نماز دانستند.^۲ خود حضرت نیز بسمله سوره حمد نماز را نامستور و بلند تلاوت می‌نمود.^۳ بیشتر منابع کهن، سیره خلفای نخستین و صحابه را نیز بر همین آیین دانسته‌اند.^۴ با این وجود، برخی پرسش‌ها و گزارش‌ها نشان می‌دهد که در عهد خلافت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در کوفه - که قراء پرشماری در آن حضور داشتند - برخی سوره حمد را شش آیه شمرده و بسمله را جزء و آیه‌ای از أم‌الکتاب نمی‌شمردند.^۵ علی علیه السلام آن را در شمار بدعت‌ها و کژی‌هایی یاد کرده که استوار نمودن آن میسور نیست و تبعات گزافی دارد.^۶ حضرت بر تلاوت آشکار و بلند بسمله در آغاز نماز همواره اهتمام ورزیده و آن را مطابق سیره نبوی می‌شمرد.^۷ رصد برخی روایات نشان می‌دهد که احتمالاً از یک دهه بعد، واکنش‌ها نسبت به عدم تلاوت بسم الله در نماز در کلام عبد الله بن عباس، از ارکان حکومت علی و سران شیعه، روبه فزونی و شدت گذاشته است. او در کلامی طعنه‌آمیز

۱. الکشف و البیان، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۴؛ عن أبي هريرة قال: كنت مع النبي صلی الله علیه و آله و سلم...

۳. تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۰۷، ج ۱۲؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۹۵، ج ۸۷.

۴. احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۵.

۵. الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۶۷؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۱.

۶. الکافی، ج ۸، ص ۵۹-۶۲؛ لوألزمت الناس الجهر بسم الله الرحمن الرحيم... إذا لتفرقوا عني.

۷. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۸؛ عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۳۰۱؛ عن الحسن بن علی العسکری عن آبائه...

از دزدیده شدن بسم الله در فاتحه الکتاب [نماز] پیشوای مسلمین سخن گفته است.^۱ گزارش برخی منابع نیز حکایت از آن دارد که معاویه در سال پنجاه، به گاه حضور در مدینه، در حالی که امامت نماز را به عهده داشت و نماز را بلند می خواند، بسم الله و تکبیرهای میانی را در هیچ یک از رکعات نماز مغرب قرائت نکرد. همین امر واکنش تند مأمومین، شامل مهاجران و انصار را در پی داشت که آیا بسم الله و تکبیر را از نماز ربودی یا فراموش کردی؟ این واکنش به خوبی نشان می دهد که تا نیمه قرن یکم، تلاوت بسم الله در ابتدای سور نماز در مدینه سنت بود. معاویه در پاسخ، اظهار می دارد که فراموش کرده و نماز را از سر می گیرد.^۲ با این وجود، باورپذیری این که فردی در هر دو رکعت و دو سوره، بسمله را فراموش کند، دشوار می نماید؛ بلکه به نظر می رسد او پیش از این واقعه، در شام نیز از ذکر بسمله در آغاز سوره های نماز فرومی کاسته و بسمله را جزء سوره نمی شمرده است. احتمالاً در حدود یک دهه بعد، عمرو بن سعید بن العاص، عامل امویان در مکه و مدینه، اولین کسی بوده که بسم الله نماز را آهسته خوانده است. گزارش زُهری این اقدام را در تقابل با سنت مدنیان در جهرخوانی بسم الله می شمارد.^۳ گویا این اقدام همزمان با خیزش عبدالله بن زبیر و در تقابل با سیره او در آشکارا خواندن بسمله نماز و همسوبا عملکرد پیشوای شامی اش معاویه صورت گرفته است.^۴

از این پس، هر چه دهه های بیشتری را پشت سر می گذاریم، با شیوع تلاوت آهسته بسم الله و گاه عدم قرائت آن در نماز مواجه می شویم؛ به ویژه آن که احادیثی درباره شنیده نشدن بسم الله نماز پیامبر ﷺ و خلفا از انس بن مالک و معدودی از صحابه نقل می شد!^۵ نمایی که از بوم های مهم دنیای اسلام، از دهه های پایانی قرن یکم به بعد می توان درباره وضعیت این مسئله به تصویر کشید، چنین است: در شام، مدینه و بصره رأی عدم قرائت بسمله در نماز واجب غالب بود.^۶ در مکه، در پی فعالیت عبد الله بن عباس تلاوت جهریه

۱. الاستذکار، ج ۱، ص ۴۶۰.

۲. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، ح ۸.

۳. همان.

۴. تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۳۹.

۵. المسند، ج ۲۱، ص ۳۸۶، ح ۱۳۹۵۷.

۶. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۸۲؛ انوار التنزیل، ج ۱، ص ۲۵؛ الکشاف، ج ۱، ص ۱.

بسم الله فراگیر بود.^۱ در کوفه گفته شده سلسله‌ای از متشیعان علوی عامه و نیز زنجیره شاگردان ابن مسعود تلاوت آهسته بسم الله را در پیش گرفته بودند^۲ و برخی شان قرائت به جهر را بدعت می‌شمردند؛^۳ در حالی که خیز اول و دوم گفتمان جزئیت بسمله در کلمات علی علیه السلام و ابن عباس مشهود است. خیز سوم را می‌توان در روایات امامیه در نیمه نخست قرن دوم رهگیری نمود؛ مواردی چون ثبات دیدگاه علی علیه السلام و سلسله فرزندان او در باره جهر بسم الله، فزونی پرسش اصحاب از خواندن بسم الله و بیش از آن سؤال و گفت و گو درباره جهر بسم الله، نقش تفسیر آیه ۸۷ سوره حجر ﴿سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ در تبیین بسم الله به عنوان یکی از هفت آیه سوره حمد و نیز نفرین امام صادق علیه السلام علیه کسانی که در اقدامی وارونه، جهر به بسم الله را بدعت شمرده‌اند، قرائنی است که بر پیوستگی این گفتمان هم‌زمان با رواج قرائت آهسته بسمله در کوفه دلالت دارد.^۴

پی‌گیری دیدگاه شخصیت‌های رقیب، توجه به ترکیب جمعیتی بوم‌ها و لحاظ گرایش‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی شهرها، فراگیر شدن جهر بسمله در جامعه و بدعت تلقی شدن آن از جانب برخی و واکنش به این بدعت‌پنداری از جانب شیعه و برخی قراین دیگر، در مجموع نشان می‌دهد دیدگاه جهر از شعائر شیعه بوده و عامه از دهه‌های پایانی قرن یک، آن را بدعت شیعه می‌شمردند. در همین سیاق، نسبت جهر به علی علیه السلام و ابن عباس را گاهی بر ساخته شیعه پنداشته^۵ و یا در فرض راست‌انگاری آن، مصلحت مخالفت با روافض را فراتر از مصلحت واقع می‌انگاشتند.^۶

در همین زمینه گزارشی از اواخر قرن پنجم در دست است که نشان می‌دهد آهسته‌گویی بسمله توسط عامه بغداد، بیش از آن که به تبعیت از ابن حنبل باشد، به منظور تقابل با دیدگاه شیعیان بغداد بوده است.^۷ همچنین فاش‌گویی فخر رازی، عالم اشعری مسلک عامه نیز نشان می‌دهد

۱. تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۳۱.

۲. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۸۲؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۱، ص ۱۸؛ جمال القراء و کمال الإقراء، ج ۲، ص ۴۹۸ و ۴۹۹.

۳. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، ص ۱۱.

۴. رک: کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱، ص ۱۱-۱۹.

۵. نصب الرایة لأحادیث الهدایة، ج ۱، ص ۳۵۷.

۶. منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة، ج ۴، ص ۱۵۱ و ۱۵۴.

۷. الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، ص ۳۲۵.

آبخور دو دستگی دنیای اسلام و فراگیر شدن رأی ترک و اخفات بسمله، امری فراتر از اجتهادات و روایات متفاوت، مشوش و گاه متضاد و بلکه ناشی از دسته‌بندی‌ها و تقابل‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی قرون نخست بوده که با نقش‌آفرینی معاویه، میانداری امویان و همراهی برخی علمای عامه، به منظور از بین بردن مظاهر و شعائر علوی - شیعی و تقابل با ایشان رخ داده است.^۱ بر همین اساس، هدف مؤلفان کتاب‌های حدیثی شیعه از یادکرد روایات مرتبط با بسم‌الله، تبیین دیدگاه شیعه مبتنی بر جزئیت بسم‌الله در سوره است.

۳. نتایج

گفتمان پژوهی سعی در آشکارسازی و خوانش سطور نانوشته‌ای دارد که به علت آگاهی مخاطبان، ضرورتی در یادکردشان دیده نمی‌شده و اکنون با گذشت قرن‌ها، آگاهی از آنها در زدودن ابهامات متن راهگشاست. کاربری این روش در حوزه حدیث، برکشف و بررسی خاستگاه احادیث، به جای تحلیل موردی آن‌ها تأکید نموده و در بازگویی، رفع ابهام و آشکارسازی معنا و مقصود حدیث نقش‌آفرین است؛ چنان که در نمونه‌های یاد شده در این پژوهش، آگاهی از گفتمان وصایت و امامت در فهم برخی از احادیث تأویلی، آگاهی از گفتمان رویارویی بنی‌الحسن... در فهم ناگفته‌های متن و ضرورت توجه به رخدادهای تاریخی در تشکیل خانواده حدیث، اطلاع از ابعاد متعدد تفسیر در فهم درست معنای حدیث، اطلاع از گفتمان ایمان در رمزگشایی و فهم رقم پرشماری از احادیث و اطلاع از چالش بسمله در عصر حضور بر فهم معانی نهفته و ضمنی حدیث کارآمد است. به علاوه، معرفی ابعاد چنین گفتمان‌هایی، در ضمن تاریخ حدیث، می‌تواند گنجینه‌ای از داده‌ها و پیش‌دانسته‌ها را در اختیار سایر حدیث‌پژوهان نهاده و ایشان را در فرآیند فهم احادیث پرشماری پشتیبانی کند تا راهی میان‌بر و بهره‌ور را در فقه الحدیث پیمایند.

کتابنامه

قرآن کریم

الإتقان فی علوم القرآن، عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.

۱. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۸۰ و ۱۸۱: کان علی بن ابی طالب رضی الله عنه یقول: نقل أن علیاً رضی الله عنه کان مذهبه الجهری بسم الله الرحمن الرحیم فی جمیع الصلوات ... فلما وصلت الدولة إلى بنی أمیة بالغوا فی المنع من الجهر، سعياً فی إبطال آثار علی

- احکام القرآن، احمد بن علی جصاص، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمد بن الحسن طوسی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- الاستذکار، یوسف بن عبد الله بن عبد البر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- الأمالی، محمد بن محمد المفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- أنوار التنزیل و أسرار التأویل، عبد الله بن عمر بیضاوی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- الایضاح، فضل بن شاذان نیشابوری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
- الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، محمد بن حسن حر عاملی، تهران: نوید، ۱۳۶۲ش.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بحرانی، قم: موسسة البعثة، ۱۴۱۵ق.
- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، محمد بن الحسن صفار، قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، علی استرآبادی، قم: جماعة المدرسين، ۱۴۰۹ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القرآن العظیم، اسماعیل بن عمر بن کثیر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- تفسیر القرآن الکریم، ثابت بن دینار ابوحمزه ثمالی، بیروت: دار المفید، ۱۴۲۰ق.
- تفسیر القمّی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دار الکتب، سوم، ۱۳۶۳ش.
- التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، محمد بن عمر فخر رازی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر مقاتل بن سلیمان، مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعة العروسی الحویزی، قم: اسماعیلیان، چهارم، ۱۴۱۵ق.
- التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، ابن عبد الرحمن ملطی، قاهره: مکتبة مدبولی، ۱۴۱۳ق.
- تهذیب التهذیب، أحمد بن حجر العسقلانی، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۲۶ق.

- جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمد بن جریر طبری، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- جانشینى محمد ﷺ، ویلفرد مادلونگ، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۸ش.
- جمال القراء و کمال الإقراء، علی بن محمد بن عبد الصمد السخاوی، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیه، ۱۴۱۹ق.
- الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- دعائم الإسلام، نعمان بن محمد مغربی، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۳۸۵ق.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث، سوم، ۱۳۸۶ش.
- سیر تطور هویت یابی شیعیان تا پایان مکتب شیعی بغداد، عبدالمجید مبلغی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸ش.
- شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار و قوام الدین مانکدیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، عبیدالله بن عبدالله حسکانی، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
- العالم و المتعلم، نعمان بن ثابت ابوحنیفه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- عیون أخبار الرضا، محمد بن علی بن بابویه، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
- الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی، تهران: صدوق، ۱۳۹۷ق.
- الفخری فی اداب السلطانیة و الدول الاسلامیه، محمد بن علی بن طقطقی، حلب: دارالقلم العربی، بی تا.
- الكافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کامل الزیارات، جعفر بن محمد بن قولویه، نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶ش.
- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل... محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دار الکتب العربی، سوم، ۱۴۰۷ق.
- کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه، تهران: اسلامیه، دوم، ۱۳۹۵ق.
- کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

الکامل فی التاریخ، عزالدین أبوالحسن المعروف بابن الأثیر، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

الکشف و البیان، احمد بن محمد الثعلبی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر عریضی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
المسند، احمد بن محمد بن حنبل، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶ق.
مقاتل الطالبین، علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.

مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، زهرا اخوان صراف، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبائی، قم: موسسه امام خمینی، چهارم، ۱۳۹۸ش.

منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة، تقی الدین احمد بن تیمیة، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ق.

نصب الریة لأحادیث الهدایة، جمال الدین عبد الله بن محمد الزیلعی، بیروت: مؤسسه الریان للطباعة والنشر، ۱۴۱۸ق.

«چالش بنی الحسن با انکاره علم ائمه در نیمه اول قرن دوم»، سید عبدالحمید ابطحی، فصلنامه امامپژوهی، پاییز ۱۳۹۴، شماره ۱۵.

«درآمدی بر گفتمان کاوی تاریخی؛ مطالعه موردی خطبه حضرت زینب (س) در شام»، محمد نصرای، دو فصلنامه علمی - پژوهشی صحیفه مبین، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش، شماره ۵۷.

«روند رویارویی گفتمان علوی و اموی؛ واکاوی کنشهای زبانی پس از واقعه عاشورا»، محمد نصرای، دو فصلنامه علمی - پژوهشی صحیفه مبین، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش، شماره ۵۶.
«تاریخننگاری گفتمانهای حدیثی بر اساس تحلیل عناوین کتب متقدم امامیه»، محمد هادی گرامی، رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه، جمعی از نویسندگان، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۷۹ش.

«سیره علمی آیه الله بروجردی، خشت اول حوزههای جدید»، مصاحبه با آیه الله سید احمد مددی، رهنامه پژوهش، زمستان ۱۳۸۸ش، شماره ۲.

«کاربست گفتمان کاوی و کاربست آن در متون روایی کاوی تاریخی در مطالعات تاریخ اندیشه: گفتمان محمد ﷺ پس از واقعه عاشورا به مثابه یک نمونه»، محمد نصرآوی، سید محمد هادی گرامی، مجموعه مقالات سومین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی. «گفتمان کاوی و کاربست آن در متون روایی»، رضا شکرانی، مهدی مطیع، مرضیه فانی، مجله پژوهش، پاییز و زمستان ۸۹، شماره ۲.

