

فصلنامه تاریخ اسلام

سال چهارم، تابستان ۱۳۸۲، شماره مسلسل ۱۴، ص ۷۵-۱۰۰

روش‌های جاحظ در تبیین گزارش‌های تاریخی

حسین مرادی نسب*

باجست‌وجو در آثار جاحظ می‌توان روش‌های او را در دست‌یابی به صحت اخبار، به صورت قواعدی کلی دریافت. وی با بیان قاعده‌ی «طبع» اعتقاد دارد که در نهاد افراد نسبت به یک موضوع، یک پذیرش عمومی و همگانی وجود دارد که این پذیرش عمومی می‌تواند ملاک و معیار خوبی برای صحت گزارش‌های تاریخی باشد. هم‌چنین وی اعتقاد دارد اگر بر خبری اجماع باشد، احتمال تأویل و تفسیر در آن وجود ندارد و همه یک برداشت از خبر دارند. وی اعتقاد دارد که در نقد و فهم حدیث باید به نقش زمان و مکان، شأن نزول، نحوه‌ی گزارش‌راوی و مقتضی حال مجلس، در روایات توجه کرد، تا بتوان به اصل گزارش تاریخی پی‌برد.

در مقاله‌ی حاضر پس از معرفی اجمالی شخصیت و آثار جاحظ، مهم‌ترین اصول و قواعدی که وی در تاریخ‌نویسی به کار گرفته، ارزیابی شده است.

واژه‌های کلیدی: جاحظ، تاریخ‌نگاری، تواتر، اجماع.

* پژوهشگر و دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه قم.

شخصیت جاحظ

ابوعثمان، عمرو بن بحر، ملقب به جاحظ،^۱ به احتمال زیاد در سال ۱۵۶ هجری در بصره به دنیا آمد. جد او ساربان^۲ و از موالی ابوالقلمس عمرو بن قلع کنانی است.^۳ جاحظ که دارای حافظه‌ی خوب و هوش و ذکاوت سرشاری بود و علاقه‌ی شدیدی به فراگیری دانش داشت در نوجوانی به فراگیری دانش روی آورد و در حلقه‌های درس حدیث، فقه، کلام و ... حضور یافت. حدیث را نزد ابو زید بلخی انصاری، اصمعی و ابو عبیده معمر بن مثنی، علم نحو را نزد اخفش و ابوالحسن، و علم کلام را نزد ابو اسحاق، ابراهیم بن سیار، معروف به نظام (د: ۲۳۱ق) آموخت.^۴ وی از نظام و بشر بن معتمر (د: ۲۱۰ق) که از بزرگان معتزله بودند، پیروی کرد؛ به طوری که در علم کلام چنان مهارت یافت که از بزرگان آن فرقه به شمار رفت و فرقه‌ی «جاحظیه» یکی از فرقه‌ی معتزله، منسوب به او گردید.^۵

هم‌چنین وی از اساتیدی چون: حجاج بن محمد اعور، و ابویوسف یعقوب بن ابراهیم قاضی، ثمامه بن اشرف نمیری و ... بهره‌ی علمی برد؛^۶ حتی برای یادگیری ادبیات فصیح عرب در مجالس بادیه نشینان شرکت می‌کرد؛ به هر روی نام او در شمار ادبای جهان اسلام قرار گرفت.^۷ ابن ندیم و حموی بیش از صد کتاب از او نام برده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: *الاخبار و کیف تصحیح، نظم القرآن، فضیلة المعتزله، الامامة علی مذهب الشیعة، العثمانیة، امامة معاویه، امامة بنی العباس، و وجوب الامامة*.^۸

از شاگردان وی نیز می‌توان به ابوالعیناء محمد بن قاسم، یموت بن المزرع، محمد بن یزید مبرد، محمد بن عبدالله بن ابی الدلهات، ابودلف هاشم بن محمد خزاعی و دیگران که نزد او بهره‌ی علمی برده‌اند، نام برد.^۹

وی با نوشتن «رساله عثمانیه»^{۱۰} به دفاع از عقاید مردم بصره، که گرایش عثمانی داشتند، پرداخت و دیدگاه‌های تاریخی و سیاسی آنان را - که اعتقاد به افضلیت ابوبکر داشتند - مطرح

کرد. بیش تر نوشته‌های وی در جهت تثبیت جریان‌های فکری عصر خود بوده است. وقتی مأمون مذهب معتزله را به عنوان مذهب رسمی اعلام کرد، با توجه به گرایش مذهب شیعه از جاحظ خواست تا درباره‌ی وجوب امامت علی علیه السلام رساله‌ای بنویسد. جاحظ رساله‌ی *الامامه عند الشیعه* را نوشت و با آن، توجه خلیفه را به خود جلب کرد. وقتی مأمون به بغداد آمد، ثمامه بن اشرش (د: ۲۱۳ق) که از شاگردان و مریدان جاحظ بود، او را نویسنده‌ای زبردست و توانا برای مسئولیت دیوان رسایل دربار به خلیفه معرفی کرد. جاحظ بصره را به مقصد بغداد ترک کرد. وی به مدت سه روز، به جای ابراهیم بن عباس صولی، عهده‌دار دیوان رسایل بود؛^{۱۱} اما از آن کار انصراف داد و در بیت الحکمه‌ی بغداد به مطالعه و تحقیق پرداخت. در زمان خلافت معتصم، جاحظ مورد حمایت محمد بن عبدالملک زیات وزیر قرار گرفت، به طوری که وی ادعا داشت وزیر طبق رأی و نظر او عمل می‌کند.^{۱۲} با برکناری محمد بن عبدالملک زیات، وی دستگیر شد؛ اما توانست رهایی یابد.^{۱۳} جاحظ با برقراری ارتباط با قاضی احمد بن ابی‌دؤاد (د: ۲۴۰ق) و پسرش مورد حمایت آنان قرار گرفت و در بحث «خلق قرآن» راه محافظه‌کاری در بیان افکار و عقاید را پیشه‌ی خود ساخت. بعدها با فتح بن خاقان، وزیر متوکل ارتباط برقرار کرد. وی با نوشتن رساله‌هایی و تقدیم آن به افراد، صلح و جوایز بسیاری دریافت نمود و از مال دنیا بی‌نیاز شد. وی می‌گوید: *کتاب الحیوان* را به محمد بن زیات و *البیان والتبیین* را به ابن ابی‌دؤاد و *الزرع والنخل* را به ابراهیم صولی هدیه کردم و هر کدام از آنان پنج هزار دینار به من دادند.^{۱۴} حتی ابن زیات، چهارصد جریب زمین در منطقه‌ای خوب به او داد که حاکم نیشابوری گوید این منطقه تا الان به «جاحظیه» شناخته می‌شد.^{۱۵}

متوکل قصد داشت فرزندش را برای تعلیم و تربیت، به جاحظ بسپارد، اما وقتی او را دید به سبب زشت رویی‌اش از این کار منصرف شد.^{۱۶} با کشته شدن متوکل، جاحظ به بصره آمد و با توجه به شناخت خوبی که از تحولات اجتماعی، فرهنگی و فکری عصر خود داشت،

در موضوعات مختلف به تألیف پرداخت. نگاه دقیق او به مسائل اطراف خود در زمینه‌های مختلف، او را فردی نقاد معرفی کرد. وی در علوم مختلف به کندوکاو و نقد و بررسی موضوعات گوناگون پرداخت و دیدگاه‌های خود را در برخی از آثارش مانند رساله عثمانیه، کتاب امامت امیرمؤمنان معاویه بن ابی سفیان، کتاب فضل هاشم علی عبدشمس و... بیان کرده است.^{۱۷} به همین دلیل گویند او عقیده‌ی ثابت و استواری نداشته است. گرچه وی نزد همه‌ی علمای فِرَق شناخته شده بود، ولی بعضی از آنان او را توثیق نکرده و از سران بدعت‌گذار شمرده‌اند.^{۱۸} جاحظ نزد شیعیان هم فاقد اعتبار است؛ چنان که مرحوم علامه امینی او را «کذاب و واضع حدیث» معرفی کرده است.^{۱۹}

در اواخر عمرش بیماری رعشه‌ی او شدت یافت و با بیماری نقرس توأم شد و او را زمین‌گیر ساخت.^{۲۰} جاحظ در حالی که بیش از ۹۹ سال سن داشت^{۲۱} به سال ۲۵۵ قمری درگذشت.^{۲۲} معتز خلیفه عباسی از مرگ او غمگین شد و گفت: دوست داشتم نزد ما بود، به او گفتند: خلیفه به سلامت باشد از مدت‌ها پیش زمین‌گیر شده بود.^{۲۳}

روش جاحظ در نقد و بررسی گزارش‌های تاریخی

دیدگاه‌های کلامی با گزارش‌های تاریخی ارتباط تنگاتنگی دارند؛ لذا باید این دیدگاه‌ها جدا مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند تا بتوان به نتیجه‌ی مطلوب دست یافت. در بسیاری از نوشته‌های مؤلفان، گزارش‌های تاریخی بر پایه‌ی دیدگاه کلامی بحث شده است. جاحظ هم بر اساس پیش‌فرض‌های کلامی خود، گزارش‌های تاریخی را مورد بازبینی و تجزیه و تحلیل قرار داده است، تا دیدگاه خود را اثبات یا نفی کند. وی با چشم‌پوشی از برخی واقعیت‌های تاریخی، گاهی به تحریف و جعل گزارش‌ها کشیده شده؛ و برخی از گزارش‌های تاریخی را که با مبنای کلامی او سازگار نیست، نپذیرفته و با دلیل‌های بی‌پایه و بی‌اساس رد کرده است. او

بیش تر موارد در تبیین روایات تاریخی، توجهی به سند و رجال روایات ندارد و به کارگیری سند و رجال در گزارش‌ها فقط برای تایید یا رد موضوع مورد نظرش است. در مواردی هم تکیه به اسناد دارد؛ به طور مثال وی درباره‌ی مؤاخات پیامبر ﷺ با علی می‌گوید: سندی که اصحاب حدیث به آن تمسک کنند پیدا نکردیم. وی اعتقاد دارد که مؤاخات، میان علی ع و سهل بن حنیف بوده و همین مؤاخات سبب شده است تا سهل، والی او در بصره شود؛ همان طوری که وقتی عثمان در محاصره بود، سهل در مسجد رسول خدا ﷺ نماز می‌خواند.^{۲۴} گاهی در سند برخی از روایات خدشه وارد کرده است؛ به طور مثال در سند روایت «من کنت مولاہ فعلی مولاہ» که آن را اعمش از سعد بن عبید نقل کرده، می‌گوید: سعد در آن زمان در حجاز نبوده است.^{۲۵} حتی وی برای اثبات مدعای خود فرقی میان اشعار و اخبار قایل نیست؛^{۲۶} لذا به اشعاری که حسان درباره‌ی شأن ابوبکر در غار^{۲۷} و غیر آن سروده، تمسک کرده است.

وی از برخی از بزرگان تاریخ‌نگار مانند زهری، محمد بن اسحاق، قتاده بصری، سماک بن حرب کوفی، شعبی و... که به علم سیر و اخبار آگاه‌اند نام برده و آنان را ثقه دانسته و به اقوال آنان تمسک کرده است و برخی دیگر از مورخان سیر و اخبار را مانند کلبی و فرزندش، ابومخنف لوط بن یحیی، هیثم بن عدی و... را مورد طعن قرار داده و ثقه ندانسته است؛^{۲۸} در حالی که در بعضی موارد برای اثبات مدعای خود به اقوال همین مورخان استناد کرده است.^{۲۹} به هر حال ذکر مورخان و اقوال آنان دلالت بر گستردگی اطلاعات او به نوشته‌های آنان دارد. با کند و کاو در آثار جاحظ می‌توان روش او در دست‌یابی به صحت اخبار را به صورت قانون کلی به دست آورد و در اختیار دانش‌پژوهان علم تاریخ قرار داد تا با بکار بستن آن روش‌ها بتوانند زودتر به نتیجه‌ی مطلوب خود برسند.

قاعده‌ی «طبع»^{۳۰} در روایات تاریخی

وجود جاعلان حدیث و اخبار در قرون اولیه و توجه حاکمان وقت به ترویج این گونه اخبار، ما را بر آن می‌دارد تا افزون بر نقد سند، به قراین داخلی و خارجی آن نیز توجه نماییم و به اخبار صحیح دست یابیم. از طرفی وجود دیدگاه‌های مختلف در آن عصر، و تمایل افراد به هریک از این دیدگاه‌ها، در فهم و نحوه‌ی استنباط و ارائه‌ی گزارش‌های تاریخی مؤثر بوده است.

جاحظ گوید:

«طبع» انسان دوست دارد خبر بدهد و خبر کسب کند و این فطرت نهفته در درون انسان است که اخبار گذشتگان و غایبان را تا به امروز برای حاضران نقل می‌کند و نقل این اخبار برای مردم دوست داشتنی است. اگر خبر دادن و کسب خبر برای مردم شیرین و دوست داشتنی نبود، هرگز اخبار گذشتگان به ما منتقل نمی‌شد.^{۳۱}

گاهی جاحظ از لفظ «طبع» معنای فلسفی و طبیعت عامه‌ی آن را اراده کرده؛ بدین معنا که طبیعت بشر طوری تنظیم شده است که وجود بعضی از چیزها را برای خود ضروری می‌داند؛ به طور مثال، طبیعت مردم این است که به حاکمی نیاز دارند؛^{۳۲} از طرفی طبع آنان به صورتی است که گرایش بر جلب منفعت و دفع ضرر دارند؛^{۳۳} از این رو وجود حاکم را برای ایجاد هماهنگی لازم در امور، ضروری می‌دانند.

گاهی طبیعت مردم بر اثر دیدگاه‌های کلامی با ساختار منطقه خوی گرفته و قابل تغییر نیست؛ چنان که طبع مردم عراق با طبع مردم شام متفاوت است؛ زیرا مردم عراق خود را صاحبان رای و نظر می‌دانستند و همین سبب اختلاف آنان در سپاه علی علیه السلام بود؛ اما مردم شام اهل نظر و صاحب رأی نبودند و بدون چون و چرا تابع رییس خود بودند.^{۳۴} یا این‌که یمنی‌ها ابوموسی را بر حضرت علی علیه السلام تحمیل کردند تا حضرت او را برای حکمیت برگزید؛

زیرا یمنی‌ها قایل بودند که ما کم‌تر از نزاری‌ها نیستیم و به نقل از ابواسحاق گفته که شأن طبایع الازد و تمیم و بکر و... کم‌تر به این (انتخاب) قانع نبودند.^{۳۵}

پس طبع مردم هر ناحیه با ناحیه‌ی دیگر به سبب شرایط خاص اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن در زمان‌های مختلف فرق دارد؛ همان‌گونه که مورخان گفته‌اند که گرایش و طبع مردم بصره، عثمانی، و گرایش مردم کوفه، علوی و گرایش مردم حجاز به شیخین بوده است؛ از این رو نویسندگی هر مسلک، اخباری را مطابق طبع و تمایل مردم منطقه‌ی خود بیان کرده است.

اکنون که اخبار گذشتگان از طریق راویان به ما رسیده است، چگونه می‌توان به صحت این گزارش‌ها اعتماد کرد و به اصل روایت - بدون اضافه و کم و کاست - پی برد؟
جاحظ اعتقاد دارد که از طریق طبایع مردم می‌توان صحت گزارش‌های تاریخی را تایید کرد، و به راه‌هایی برای دسترسی به صحت اخبار از طریق «طبع» اشاره می‌کند.

۱. تواتر

در حقیقت مقصود او از «طبع» یا «طبایع» آن است که در نهاد مردم نسبت به یک موضوع و خبر، یک پذیرش عمومی و همگانی وجود دارد که این پذیرش عمومی می‌تواند ملاک و سند برای صحت گزارش‌های تاریخی باشد؛ زیرا با توجه به انگیزه‌های مختلف مردم به موضوعات، تشخیص آنان در صحت و تلقی به قبول یک خبر، می‌تواند مظهر صحت بر گزارش‌های تاریخی باشد.

به عبارت دیگر، جاحظ، نقطه‌ی قوت یا ضعف گزارش‌های تاریخی را، قبول یا عدم قبول همگانی مردم، که برخاسته از طبع آنان است، می‌داند.^{۳۶} وقتی از آنان درباره‌ی حادثه‌ای سؤال شود، نظرات مختلفی ارائه می‌دهند که ارائه‌ی هر یک از این نظرات متفاوت، به اختلاف

سلیقه‌ها، که برخاسته از طبیعت و سرشت مردم است، برمی‌گردد.

وی از این اختلاف نظرها، نتیجه می‌گیرد که امکان ندارد مردم به سادگی و سهولت بر یک موضوعی توافق بر صدق یا کذب آن داشته باشند^{۳۷} و چنانچه چنین توافقی پدید آید، دلیل بر صحت خبر است؛ مثلاً اگر کسی خبری را از مردم بصره شنید و همان خبر را از مردم کوفه دریافت کرد، از سخنان آنان به صدق این خبر می‌رسیم؛ زیرا به طور معمول و عادی امکان ندارد که این مردم با شرایط گوناگون منطقه‌ای که دارند نسبت به یک خبر، توافق بر کذب یا صدق آن داشته باشند؛^{۳۸} ولی در میان همین مردم کسانی هستند که موضوعات ریز و کوچک جامعه را با دقت زیاد به کاوش می‌پردازند و در گزارش و انتقال آن به دیگران تلاش می‌کنند؛ مثلاً اگر خلیفه‌ای یکی از بزرگان قومی را در میان شهری که مردم او را نمی‌شناسند، گردن بزند، یا در روز عید، شخصی را گردن بزند، در نقل این‌گونه خبرها، با انگیزه‌های مختلفی که مردم دارند، امکان تواطی بر کتمان یا فراموشی آن وجود ندارد.^{۳۹}

پس طبیعت افراد، منشاء اختلاف است؛ وقتی توافق همگانی بر خبری به وجود آمد، به رغم تفاوت‌های طبیعی، می‌تواند نشانه‌ی صحت خبر باشد. اگر کتمان یا فراموشی خبری که در روز عید مردم آن را مشاهده کرده‌اند، ممکن باشد، باید گفت که شاید به غیر از جنگ جمل، صفین و نهروان، جنگ‌های دیگری در زمان حضرت علی علیه السلام به وقوع پیوسته است و مردم در کتمان آن اتفاق نظر کرده‌اند؛ در حالی که امکان کتمان این‌گونه خبرها وجود ندارد.^{۴۰}

لذا بهترین ملاک و سند صحت اخبار را، اختلاف «طبیاع مردم» به طور معکوس دانسته است؛^{۴۱} زیرا نقل خبر با وجود اختلاف طبایع مردم، تواتر در خبر را می‌رساند و همین تواتر در خبر، صحت یا عدم صحت آن را ثابت می‌کند؛ چون میان راویان خبر، با وجود طبایع مختلف، تواطی بر کذب یا کتمان وجود ندارد و جاحظ نیز اشاره نموده که با وجود انگیزه‌های مختلف و متضاد میان طبایع مردم، توافق بر یک خبر امکان ندارد؛^{۴۲} به عبارت دیگر، اتفاق نظر مردم بر

یک خبر، صحت آن خبر را می‌رساند. به نظر می‌رسد این قاعده در کلیات وقایع تاریخی کارساز است؛ مانند این که پیامبری به نام محمد ﷺ بوده و علی علیه السلام سه جنگ عمده انجام داده است؛ اما آیا این قاعده در جزئیات نیز کارساز است؟ جاحظ گاهی به همین اتفاق نظر خدشه کرده و گوید: می‌تواند سبب بی‌اعتباری خبر باشد؛^{۴۳} ولی چگونگی بی‌اعتباری آن را بیان نکرده است. شاید بتوان گفت انگیزه‌ی راویان در جعل و نشر احادیث کارساز بوده که گاهی سبب اتفاق نظر در خبری شده است. پس باید با بیان معیاری برای شناخت انگیزه‌ها، صحت یا سقم خبر را سنجید.

اگر بر خبری تواتر حاصل نشد و به گونه‌های مختلف گزارش شد، چگونه می‌توان از این اختلاف، به واقعیت و اصل گزارش دست یافت؛ مثلاً اگر مردمی ادعا کنند که فلان کس آن کار را انجام داده و عده‌ای دیگر منکر آن کار توسط این شخص شوند، قول هر دو گروه از حجیت ساقط است؛ زیرا انکار آن عده، سبب تعارض با آن خبر است؛ از این رو هر دو خبر از حجیت ساقط می‌شود و باید به مرجحات رجوع کرد.^{۴۴}

علمای رجال برای شناخت صحت یا عدم صحت اخبار، شرایطی را بیان کرده‌اند که به طور معمول در قواعد جرح و تعدیل به کار بسته می‌شود؛ از جمله این که صدور و جهت خبر، و عدالت و صداقت راوی مورد توجه قرار می‌گیرد تا بخشی از صحت گزارش‌های تاریخی به دست آید و اخبار غیر صحیح از تحریفات پالایش گردد؛ به طور مثال از اسباب تأثیر گذار بر طبع مردم و مقبولیت عامه، بزرگان و علمای هر قوم و مذهب هستند که در اثر تطمیع، یا به دست آوردن قدرت، یا اجبار حاکمان وقت به جعل و وضع اخبار پرداخته، آنها را در جامعه نشر می‌دهند، یا ممکن است بر یک امری توافق کنند و خبری را که مورد قبول عامه‌ی مردم است پنهان و گاهی آن را معکوس جلوه دهند، بدون آن که واکنشی از خود نشان دهند. شناخت انگیزه‌ها، تا حدودی، می‌تواند از تحریف گزارش‌های تاریخی جلوگیری نماید.

پس به عقیده‌ی جاحظ، با وجود طبایع مختلف، زمانی می‌توان به اخباری که در نزد ما غایب بوده و دیگران آن را برای ما روایت کرده‌اند علم پیدا کرد، که آن اخبار به حد تواتر برسد؛ مثلاً قومی خبری را نقل می‌کنند و با اختلاف طبایع میان آنها، احتمال تواطی بر کذب نمی‌رود، اگرچه بیش‌تر مردم، جاهل بر آن خبر باشند؛ لذا احتمال کذب در این گونه خبرها ممکن نیست، اما اگر خبری اخص از خبر قبلی که یک نفر یا دو نفر آن را بیان کرده و احتمال صدق و کذب در آن وجود دارد نقل شد، دیگر به آن خبر متواتر نمی‌گویند، گرچه حسن ظن و ثقه به عدالت راوی آن خبر داشته باشیم.^{۴۵}

باید بین طبایع مردم و طبایع اهل فن و علمای رجال، تفکیک قایل شد؛ زیرا در صدق یا کذب خبری که به حد تواتر از مردم نقل می‌شود تسامح وجود دارد؛ ولی برخورد علمای رجال و اهل فن با روایات، تسامح در صدق و کذب آن نیست.

از این‌رو، جاحظ اعتقاد دارد که طبیعت همه‌ی اطفال یکی است و ما به ظواهر احکام آنان حکم می‌کنیم؛^{۴۶} اطفال در اعمال روزمزه‌ی زندگی خود، تابع مربی خود (پدر و مادر، معلم، دوست و اقوام) هستند و هر آنچه را که او به آنان تعلیم دهد آن را می‌آموزند و در جامعه یا خانه به منصفی ظهور می‌رسانند. جاحظ با بیان کلی حکم طبیعت اطفال، در صدد این است که با استناد به گزارش‌های تاریخی مورخان، اسلام آوردن علی علیه السلام را تلقینی ذکر کند.

وی گوید: روایات، سن علی علیه السلام را در هنگام اسلام آوردن به اختلاف ذکر کرده‌اند، ولی ما صرف‌نظر از اقوال مورخان، با رجوع به تاریخ و با توجه به تاریخ تولد و شهادت حضرت دریافتیم که اسلام آوردن او در سن کودکی بوده است؛ از این‌رو نمی‌توان اسلام او را از دیگران برتر دانست؛ زیرا اسلام وی به سبب تربیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تقلیدی و تربیتی بوده^{۴۷} و بر اسلام ابوبکر برتری ندارد. جاحظ در این‌جا حداکثر سن حضرت را ۹ سال ذکر کرده است؛ در حالی که اقوال دیگر سن حضرت را بیش‌تر ذکر کرده‌اند. او باید با بررسی همه‌ی اقوال، قول

صحيح را انتخاب می‌کرد.^{۴۸} در حالی که جاحظ در تعارض اخبار - به خصوص در تعارض اعداد - حد وسط را معیار قرار می‌دهد، اما در این جا خلاف این معیار را عمل کرده است.^{۴۹}

جاحظ برای اثبات اسلام آوردن حضرت عليه السلام در کودکی مثال دیگری می‌آورد و می‌گوید: طبیعت همه‌ی پیامبران این است که در همه‌ی جهات با هم مساوی‌اند و طبع عامه‌ی مردم به صورتی است که خبر نبوت حضرت یحیی عليه السلام یا سخن گفتن حضرت عیسی عليه السلام را در گهواره نمی‌پذیرفتند؛ زیرا طبیعت اطفال آن است که تا دو سالگی سخن نمی‌گویند. اگر خداوند از طریق قرآن ما را به نبوت حضرت یحیی عليه السلام و سخن گفتن حضرت عیسی عليه السلام در کودکی آگاه نمی‌کرد، کسی این سخنان را نمی‌پذیرفت؛ ولی قرآن این برجستگی و نقطه‌ی افتراق با سایر پیامبران را برای بشر بیان کرده است^{۵۰} که طبیعت این دو پیامبر با دیگر پیامبران فرق دارد. وی می‌افزاید قرآن ما را از شاخصه‌ی حضرت یحیی عليه السلام و حضرت عیسی عليه السلام آگاه کرد، در حالی که درباره‌ی اسلام آوردن علی عليه السلام در کودکی سخنی نگفته است. وی حتی تاکید دارد در باب اسلام آوردن او در کودکی روایاتی وجود ندارد. سپس نتیجه‌گیری کرده که طبیعت او هم مانند اطفال دیگر است؛ زیرا اگر فرق داشت، قرآن بیان می‌کرد.^{۵۱} پس همه‌ی افراد بشر از نظر قانون طبیعی با هم مساوی‌اند، مگر آن که قرآن ما را از استثنائات این قانون آگاه کند. در حالی که جاحظ، روایات صحیحی را که از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم برای اسلام آوردن علی عليه السلام بیان شده، نادیده گرفته، و به آنها توجهی نکرده است.

هم‌چنین جاحظ قایل است که طبیعت علی عليه السلام مانند طبیعت عموهایش حمزه و عباس است، حتی می‌توان گفت که آنان در مقایسه با علی عليه السلام رنج بیش‌تری را تحمل کرده، و منبع خیر بوده‌اند. وی با استفاده از این قانون طبیعی، تلاش کرده تا فضایل و برتری علی عليه السلام را بر دیگران (از نظر شجاعت، تدبیر، سخاوت و...) از بین ببرد و در نهایت او را همانند برادرانش، جعفر و عقیل بزرگان عصر خود قرار دهد که هیچ امتیاز و برجستگی بر دیگران ندارد.

جاحظ ادعای بدون دلیلی را اقامه کرده است؛ زیرا ادله‌ی فراوانی بر برتری حضرت بر آنان وجود دارد که جاحظ آنها را نادیده گرفته است؛^{۵۲} حتی جاحظ، ابوبکر را انفاق کننده‌ترین مردم در راه خدا، دانسته است؛ چون وی در آن عصر چهل هزار دینار انفاق کرد، در حالی که علی عَلِيٍّ در آن زمان جوان بود^{۵۳} و چیزی نداشت که انفاق کند.

همان گونه که بیان شد، جاحظ از اشتراک لفظی لفظ «طبايع» استفاده کرده و در هر جا معنای خاص آن لفظ را اراده کرده است؛ یعنی چنان با الفاظ بازی کرده که توانسته است مدعای خود را به اثبات برساند و خواننده را مسحور خود گرداند؛ به طور مثال وی گاهی از طبايع، معنای «نفوس» را اراده کرده و گوید: «قد علمتم ما صنعت المصاحف في طبايع اصحاب علي حين رفعها عمرو بن العاص...»^{۵۴}.

به هر حال وی گوید: خداوند با اختلاف طبايع در مردم خواسته است که بندگان خوب و بد را بیازماید؛ اگر این اختلاف طبايع وجود نداشت تمام افراد در همه‌ی جهات مساوی بودند.^{۵۵}

۲. اجماع

به نظر جاحظ، اجماع آن است که اصحاب بر موضوعی اتفاق نظر داشته باشند، بدون آن که توافقی بر آن امر از قبل شده باشد؛^{۵۶} حتی توافقی بر موضوعی با انگیزه‌های مختلف مردم را، محال دانسته، و در صورت تحقق اتفاق نظر، آن را حجت می‌داند.^{۵۷} به نظر او اگر بر خبری اجماع باشد، احتمال تأویل و تفسیر در آن راه ندارد و بدون اختلاف، همه یک برداشت از آن خبر دارند.^{۵۸} وی برای اثبات مدعای خود در بیش‌تر موارد به اجماع اصحاب تمسک کرده، و در مواردی که اجماع با مذهب او سازگار نبوده آن را رد کرده است که به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌شود.

جاحظ گوید که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسم «صدیق» را فقط بر ابوبکر نهاد و برای اثبات مدعای

خودش به اجماع مسلمانان تمسک کرده است!^{۵۹} یا در تأویل آیه‌ی یقیمون الصلاة و یوتون الزکاة و هم را کعون گوید: در این مورد از پیامبر ﷺ خبری به ما نرسیده! و نیز از اصحاب تفسیر، اجماعی در بیان آیه نقل نشده است که در شأن علی علیه السلام نازل شده باشد.^{۶۰} وی علاوه بر این که قایل است قرآن، همراهی ابوبکر با پیامبر را در غار بیان کرده، به اجماع اصحاب هم تمسک کرده است.^{۶۱} سپس وی آیاتی را ذکر کرده که اصحاب تفسیر و تأویل اجماع دارند که این آیات در شأن و مقام ابوبکر نازل شده است؛ مثلاً آیه‌ی افمن یمشی مکبا علی وجهه ... درباره‌ی ابوبکر و ابوجهل و آیه‌ی فاما من اعطی و اتقی و صدق بالحسنى، یا آیه‌ی کذب و تولى درباره‌ی ابوبکر نازل شده است؛^{۶۲} لکن او اجماع اصحاب تفسیر و اخبار را در آیه‌ی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم که در حق علی و فرزندان او نازل شده قبول ندارد، و آن اجماع را به شیعیان نسبت می‌دهد تا به این وسیله اجماع آنان را خدشه‌دار سازد.^{۶۳}

نقد و بررسی ظهور «الفاظ» در تبیین حوادث تاریخی

برای به دست آوردن صحت گزارش‌های تاریخی، باید افزون بر ظهور لفظ متکلم، مقتضای حال جلسه را در نظر گرفت، که آیا راویان اخبار توانسته‌اند در گزارش‌های خود، فضای حاکم بر جلسه یا محیط را به ما منتقل کنند تا ما همان مقصود متکلم را دریابیم؟ طبعاً قراین داخلی و خارجی‌ای وجود داشته که متکلم این سخن را بیان کرده است، لکن راویان بدون توجه به این قراین آن را نقل کرده‌اند؛ از این رو، مورخ باید در گزارش‌های تاریخی، به زمان و شأن نزول آن حادثه توجه کند تا بتواند تحریفاتی را که در طول زمان به آن اضافه یا کم شده، شناسایی کند؛ زیرا توجه کردن به شرایط زمانی و مکانی خاص هر رخداد تاریخی می‌تواند نقش اساسی و بارزی در ظهورات الفاظ داشته باشد، هرچه به قراین رخداد توجه شود، گزارش کامل‌تر و بدون ابهام خواهد بود.

نقش «زمان» در ظهور الفاظ

جاحظ اعتقاد دارد که در نقد و فهم حدیث باید به نقش «زمان» در روایات توجه شود؛ زیرا عدم توجه به «زمان» سبب برداشت‌های مختلفی از گزارش‌های تاریخی می‌شود. وی نقش زمان را در ظهورات الفاظ دخیل دانسته و قایل است بیش‌تر محدثان و راویان با تحریف روایات، به ظهور الفاظ در زمان خود توجه نکرده، و آن را به تأویل برده‌اند و معنایی غیر از آن، از ظهور لفظ اراده کرده‌اند؛^{۶۴} چون حاضران در مجلس، با توجه به مقتضای حال در مجلس، از الفاظ متکلم برداشتی دارند که غایبین از مجلس نمی‌توانند آن برداشت را داشته باشند.

پس باید یک پژوهشگر، افزون بر ظهور لفظ، به زمان و شأن نزول و علت خبر در روایات توجه کند تا بتواند به اصل گزارش تاریخی پی‌ببرد؛ زیرا احتمال دارد که راوی خبر، علت نزول خبر را ندانسته و فقط آن را گزارش کرده و به غایبین از مجلس اطلاع داده است؛ اما برداشت غایبان مجلس از این گزارش با برداشت حاضران مجلس متفاوت است. لذا راوی باید در بیان نقل روایات، تمام جوانب روایات را گزارش کند تا غایب نیز همانند حاضر در مجلس آن‌را، بفهمد. گویی او هم در مجلس شرکت داشته است.

جاحظ در این باره می‌گوید:

چه بسا خبری در زمان خودش معنا و مفهومی داشته و برای مردم آن زمان معلوم بوده

است و آنها بدون ذکر علت، تنها مضمون خبر را روایت کرده‌اند، و با راوی، آخر کلام رسول

خدا ﷺ را شنیده و اولش را نشنیده است.^{۶۵}

پس راویان باید به علت بیان روایات و اخبار آگاه باشند و نمی‌توانند فقط به ظاهر الفاظ بسنده کنند. جاحظ در جای دیگر اشاره دارد که بیش‌تر روایات، خالی از بیان علت است و روایان به ظاهر لفظ روایات اعتماد کرده‌اند^{۶۶} و نیز گوید: «كان ذلك قولاً معروفاً مفهوماً عند الحاضر، ولكن أدّى اللفظ و ترك المعنى».^{۶۷}

در حقیقت، بیان «زمان» نقش اساسی‌ای در فهم روایات دارد و بدون در نظر گرفتن «زمان» وقوع حادثه، نمی‌توان به اخبار صحیح - آن‌گونه که هست - دست یافت. یک گزارش تاریخی در زمان خود، مفهوم و معنایی داشته که الان بدون توجه به «زمان»، معنای دیگری غیر از معنای اول از آن اراده می‌شود؛ به همین سبب از یک حادثه‌ی تاریخی، تفسیرها و تحلیل‌های مختلفی توسط راویان ارائه می‌شود.

افزون بر نقش «زمان» باید به نحوه‌ی گزارش راوی نیز توجه شود؛ زیرا راوی گاهی اصل حادثه را - با مقدمات و مؤخرات آن - طوری بیان کرده که همه از گزارش او یک برداشت و مفهوم را دارند؛ اما اگر فقط صرف گزارش شد، برداشت متفاوتی از آن می‌شود؛ چون گزارشگر به علت حادثه اشاره نکرده است که یا آن علت در نظر او مهم نبوده، یا آن را نشنیده است؛ از این رو این گزارش ناقص، سبب اختلاف در برداشت از الفاظ می‌شود. پس باید به مقتضای حال مجلس و متکلم توجه شود؛ زیرا در فهم و استنباط از خبر مؤثر است و جاحظ نیز به این نکته اشاره کرده است.

جاحظ گوید: رسول خدا ﷺ درباره‌ی مرگ سعد بن معاذ فرمود: «اعتز العرش لموته»^{۶۸} یا حضرت فرمود: «اقتدوا للذین من بعدی ابوبکر و عمر»؛ سخن حضرت در زمان خودش روشن بوده است^{۶۹} که حضرت از ابوبکر و عمر نام برده و علی را استثنا کرده است. یا این که حضرت فرمود: «من كنت مولاة فعلى مولاة» در آن زمان، معنای مولای روشن بوده و ابوبکر استثنا شده است؛^{۷۰} یا حضرت درباره‌ی ابوعبیده فرموده‌اند: «لکل امة امین و امین هذه الامة ابوعبیده»؛^{۷۱} یا درباره‌ی عمار فرمودند: «لا تؤذوا عمارا فائما عمار جلدة ما بین عینی».^{۷۲}

جاحظ پس از نقل این‌گونه روایات می‌گوید: ما می‌دانیم حمزه، جعفر و علی رضی الله عنهم افضل از سعد بودند و عرش خداوند برای آنان نلرزید و بدن شهیدان مورد حمایت زنبور قرار نگرفت و

ملائکه آنان را غسل ندادند. که در سریه رجب برای عاصم بن ثابت این اتفاق افتاد.^{۷۳} حضرت درباره‌ی هر یک از آنان سخن صحیح و درستی در زمان خودش بیان کرده که آن سخن برای کسی که در آنجا حاضر بوده، قابل فهم است؛ و بزرگان قوم می‌دانند که حضرت بعضی را استثنا کرده؛ لکن راویان فقط لفظ حدیث را گرفته و معنا را رها کرده‌اند؛^{۷۴} به عبارت دیگر، راوی خبر باید مقتضای حال سخنان حضرت را با توجه به شرایط مکان و زمان نسبت به افراد بسنجد، سپس قضاوت کند؛ مثلاً وقتی سعد از دنیا رفت (پیروزی مسلمانان در خندق و حکم سعد درباره‌ی یهود بنی قریظه و توجه حضرت به او را باید در نظر گرفت) حضرت برای عظمت و بزرگداشت وی فرمود «اعتز العرش لموته»، و این برای بزرگان در مجلس روشن بوده که حضرت آنان را استثنا کرده است؛ یا در زمان خودش مشخص بوده که مولی به معنای جانشین است و حضرت آن را برای دیگران هم به کار برده است و اختصاص به علی عَلِيٍّ ندارد.

جاحظ می‌گوید: «النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد تكلم بكثير من هاتين الروایتين، و كان معناه و قصده فيها معروفاً عند من كان بحضرته، حتى كان الجميع يعرفون خاصة من عامه»؛^{۷۵} یا «ان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد يتكلم بالكلام المعروف المعنى عند من حضره، فاذا نقلوا الكلام و تركوا المعنى، التبس على عابرين وجه المعنى فيه».^{۷۶}

با این حال جاحظ که به نقش زمان و شان علت حادثه اهمیت داده، در واقع‌های مانند «غدیر خم» که بسیاری از صحابه حضور داشته‌اند و حضرت جمله‌ی «من كنت مولاه فعلى مولاه» را در آن جا به کار برد آن را نادیده گرفته و مانند غایبین برداشت دیگری غیر از معنای جانشینی برای آن ذکر کرده است و روایت را از جهت سند و دلالت مورد خدشه قرار داده است.

یا مثلاً جاحظ درباره‌ی نحوه‌ی گزارش - که به آن اشاره کرده، ولی در عمل به کار نگرفته

است - گوید: وقتی فتنه‌ی جمل آغاز شد، ابوموسی اشعری با سخنرانی در مسجد کوفه مردم را از داخل شدن در فتنه برحذر می‌داشت و می‌گفت: «النائم فیها خیر من القاعد، و القاعد فیها خیر من القائم...».^{۷۷} جاحظ فقط به همین قسمت از روایات استناد کرده و بخش دیگر روایت را، که در فهم و استنباط سخن حضرت برای مردم بسیار مهم بوده، ذکر نکرده است؛ در حالی که عمار به ابوموسی گفت: من از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: «ستکون فتنة القاعد فیها خیر من القائم» و من در آن جلسه حاضر بودم که رسول خدا ﷺ شما را مورد خطاب قرار داد و فرمود: «ستکون فتنة، انت فیها یا ابا موسی...».^{۷۸} در حقیقت عمار که یکی از حاضران در مجلس بوده به ابوموسی توجه می‌دهد که منظور حضرت شما بودید نه دیگران.

از این رو جاحظ معتقد است که ظهور الفاظ در معنای حقیقی خودش به کار رفته است و برای شناخت معنای حقیقی، باید زمان و شأن نزول آن را در نظر گرفت؛ در غیر این صورت معنایی اراده می‌شود که مقصود متکلم نبوده است. راوی در گزارش‌های تاریخی، بدون آن‌که مقتضای زمان و مکان را در نظر بگیرد گزارش کرده است؛ زیرا گاهی انگیزه‌های مادی سبب می‌شود که راوی از قراین خارجی و داخلی چشم بپوشد تا آنچه را که نقطه نظر خودش است، برساند. در این صورت باید به آنچه که علمای رجال برای شناخت خبر صحیح گفته‌اند، عمل کرد.

نقد و بررسی خبر

جاحظ در لابه‌لای نوشته‌های خود به چگونگی دست‌یابی به اخبار صحیح اشاره، و از تفصیل آن‌ها خوداری نموده است. شاید در کتاب *الاخبار و کیف تصحیح* به تفصیل به حجیت اخبار و چگونگی صحت آنها پرداخته است. او این کتاب را در سال ۲۳۲ قمری نوشت که ابن ندیم قسمتی از آن را دیده است.^{۷۹} وی در نوشته‌هایش از فقها و متکلمان اسلامی به علت

عدم توجه به صحت و سقم اخبار به شدت انتقاد کرده است و گوید: «العجب من ترك الفقهاء تمييز الاثار و ترك المتكلمين القول في تصحيح الاخبار».^{۸۰} هم‌چنین چرا فقها برای سخنان صحابه ارزشی قایل نیستند و تفاوتی بین گزارش‌های صحیح و غیر صحیح نمی‌گذارند. چرا متکلمان اسلامی در مباحث خود بابتی را به عنوان «تصحیح اخبار» مفتوح نکرده‌اند. این اعتراض او به آنان، نشانه‌ی توجه او برای به دست آوردن اخبار صحیح است. شاید کتاب او - که متأسفانه اثری از آن برجای نمانده - اهمیت چگونگی دستیابی به شکل اولیه‌ی حادثه را نشان دهد.

وی در آثارش به اقسام خبر اشاره دارد؛ مثلاً خبر صحیح، خبری است که ضعف سند و متن نداشته باشد؛ و روایاتی که بیان می‌دارند علی‌الشیبه اقرانش را در جنگ بدر به قتل رساند، یا رسول خدا ﷺ فرمود: «انت منی بمنزلة هارون من موسى» را اخبار صحیح دانسته است.^{۸۱} اما خبر ضعیف، خبری است که دو نفر یا سه نفر که مورد اطمینان نیستند، آن را نقل کنند؛ و خبر شاذ، خبری است که یک نفر ثقه آن را نقل کند؛ زیرا خبر واحدی است که به حد استفاضه نرسد.^{۸۲} سپس جاحظ گوید به خبر واحدی که علم‌آور باشد و راوی آن نیز مورد اطمینان باشد، می‌توان عمل کرد؛^{۸۳} مثلاً وی سخن ابوبکر را درباره‌ی مکان دفن پیامبر اکرم ﷺ حجت دانسته است. چون در مکان دفن حضرت ﷺ میان اصحاب اختلاف شد، عده‌ای بقیع، عده‌ای دیگر محل نماز حضرت و یک عده نیز، کنار منبر حضرت را بهترین مکان برای دفن می‌دانستند. ابوبکر به آنان گفت نزد من علمی است که در آن اختلاف نمی‌کنید و روایتی را از حضرت نقل کرد که فرموده: «ما مات نبی الا دفن حیث یقبض»؛ سپس دور جنازه را خط کشید و حضرت را در آنجا دفن کردند. مردم به خبر او اکتفا کردند و دلیل دیگری از او طلب نکردند؟ حتی میان دو نفر از مردم در نقل روایت او اختلاف نشد؛^{۸۴} زیرا مردم به راوی خبر اطمینان و حسن ظن داشتند.

در جای دیگر، جاحظ برای تأیید سخن خود و در تأویل آیه‌ی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم که اولوالامر کیست، به سخن امام صادق علیه السلام تمسک کرده است که فرمود: مراد اصحاب محمد صلی الله علیه و آله است که علی علیه السلام هم میان آنان است.^{۸۵} سپس می‌گوید: قایل این سخن کسی است که هر دو فریقین او را قبول دارند؛ به ویژه آن‌که در نزد شیعیان آن عصر، کسی برتر از او نبود.

اما جاحظ بعضی از اخبار آحاد را به دلیل این‌که راوی آنها را تنها یک نفر دانسته، رد کرده است؛ مثلاً در مورد سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «اللهم آتني باحب عبادك اليك یا كل معی هذا الطائر» گفته است: این روایت را فقط انس نقل کرده است؛^{۸۶} یا درباره‌ی حدیث منزلت گوید: تنها راوی آن عامر بن سعید است^{۸۷} و سخن یک راوی به تنهایی حجت نیست؛ یا درباره‌ی بیعت طلحه و زبیر با علی علیه السلام گوید: آن دو قایل اند که از روی اجبار بیعت کردند و کسی که ادعا می‌کند بیعت آنان از روی اختیار بوده است، باید بینه بیاورد. فقط اسامه در این بیعت حاضر بوده، و خبر او به تنهایی علم‌آور و حجت نیست.^{۸۸} جاحظ از رساله‌ی اثبات خبر واحد شافعی نیز نقل کرده که علی بن حسین علیه السلام به خبر واحد اعتماد می‌کرد.^{۸۹}

«حد وسط» در تعارض اخبار

با توجه به این‌که علمای اصول در برخورد با اخبار متعارض، روش‌هایی؛ از جمله مرجحات داخلی و خارجی را بیان کرده‌اند تا به اخبار صحیح برسند؛ اما جاحظ در برخورد با این اخبار گوید: به هنگام تعارض به طور قطع و یقین یک خبر صادق و خبر دیگر کاذب است. وی برای به دست آوردن خبر صحیح، قاعده‌ی «اعدل الامور و اقسطها طرح الطرفین و الاخذ بأوسط الروایات» را بنا کرده و با این روش، به گمان خود، به حل تعارض روایات پرداخته و مدعای خود را ثابت کرده است. به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌شود.

جاحظ معتقد است ابوبکر بعد از رسول خدا ﷺ بیش‌تر مورد غضب و خشم مشرکان قرار داشت؛ زیرا اقامت ابوبکر در مکه، مانند اقامت رسول خدا ﷺ تا سیزده بعثت بود؛ اما از زمان هجرت پیامبر ﷺ به مدینه اختلاف است. بعضی سال ۱۰، ۱۳ و ۱۵ بعثت را گفته‌اند. جاحظ در حل این‌گونه روایات گوید: اعدل امور و اخذ به اوسط روایات است و دو طرف اقوال از روایات را باید دور انداخت؛ از این‌رو او سال هجرت پیامبر ﷺ به مدینه را سال ۱۳ بعثت دانسته است.^{۹۰}

درباره‌ی سن حضرت علی عليه السلام به هنگام شهادتش نیز، همین قاعده را پیاده کرده‌است. او گوید: ما خبری از جعفر بن محمد (امام صادق ع) پیدا کردیم که سن حضرت را به هنگام شهادت ۵۷ سال ذکر کرده‌است و حال آن‌که علمای شیعه (زیدیه، واقفیه،...) این قول را نگفته‌اند؛ زیرا آنان خود را از فرزندان ائمه، عالم‌تر می‌دانند و سن حضرت را به هنگام شهادت ۵۸ سال ذکر کرده‌اند. جاحظ تاکید کرده که این قول را عده‌ای دیگر هم بیان کرده‌اند. سپس اقوالی را که ۶۰، ۶۳ و ۶۴ سال ذکر کرده‌اند، آورده است. وی از میان سه قول، قول وسط را طبق قاعده‌ی «اخذ به اوسط روایات» برگزیده و شهادت حضرت را در سن ۶۳ سالگی دانسته است. سپس گوید: همین قاعده درباره‌ی سن عمر و ابوبکر و عثمان پیاده می‌شود.^{۹۱}

جاحظ سن اسلام آوردن علی عليه السلام در کودکی را از میان اقوال مختلف مشخص کرده است. برخی سن حضرت را پنج و یا نه سال گفته‌اند. جاحظ با مطرح کردن این دو قول و طبق معیار «ان یؤخذ بأوسط الروایتین و بالامر بین الامرین»^{۹۲} اسلام حضرت را در هفت سالگی دانسته است.

از این رو جاحظ در اخباری که در عدد باهم تعارض دارند حد وسط اقوال در اعداد را می‌گیرد و به این طریق رفع تعارض کرده است. در مواردی خودش به این معیار عمل نکرده است؛ مثلاً اقوالی که درباره‌ی سن حضرت علی عليه السلام بیان کرده، نادیده گرفته است. به احتمال قوی، او فقط به روایاتی که علمای اهل سنت نقل کرده‌اند توجه نموده و به اقوالی که توسط

شیعه نقل شده، بی توجهی کرده است.^{۹۳} و طبق قاعده‌ی خودش، سن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ در هنگام شهادت ۶۰ سال است. از این جا روشن می‌شود که او برای اخبار شیعیان چندان اعتباری قایل نبوده؛ به همین سبب برخی از مورخان شیعی را تفه ندانسته است.

جاحظ در تعارض میان اخبار که عدد در آن‌ها مطرح نیست و هر دو خبر از همه جهات با هم (در سند و متن) مساوی‌اند، همان حد وسط «اوسط الامور و عدلها» را بیان کرده، به این نحو که میان اخبار متعارض متکافی وجه جمعی درست کرده است؛ مثلاً در مورد نخستین فردی که اسلام آورد؟ اقوالی را - که عده‌ای ابوبکر، یا زید بن حارثه، یا خباب بن ارت، یا اسلام آن دو را قبل از ابوبکر می‌دانند - ذکر کرده‌است و گوید عدل و اقرب آن است که بگویم اسلام آنان هم زمان بوده است.^{۹۴}

جاحظ به نقل از شیعیان می‌گوید: که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را درباره‌ی جنگ با ناکثین و قاسطین و مارقین آگاه کرد، سپس ادامه می‌دهد که این آگاهی قبل از رحلت حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است. عده‌ای دیگر می‌گویند که حضرت مدت‌ها پیش از رحلتش این خبر را به علی عَلَيْهِ السَّلَامُ داده و دلیلی وجود ندارد که به هنگام رحلت این خبر را گفته باشد. پس یک دسته از روایات آگاه کردن حضرت را نزدیک رحلت می‌دانند و دسته‌ی دیگر مدت‌ها قبل از رحلت. جاحظ برای حل این اختلاف گوید: «اعدل الامور و انصفها بینکم و بینهم» این است که این خبر را بین اسلام آوردن علی عَلَيْهِ السَّلَامُ تا رحلت حضرت بدانیم.^{۹۵}

نتیجه‌گیری

با بیان روش‌های جاحظ در تبیین گزارش‌های تاریخی، می‌توان نتایج مثبتی به دست آورد. خود جاحظ به این روش‌ها در لابه‌لای نوشته‌هایش اشاره کرده، ولی به سبب گرایش به مذهب عثمانی بسیاری از واقعیت‌های تاریخی را نادیده گرفته و به جعل و تحریف روی آورده است که نمونه‌هایی از آن ذکر شد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. جاحظ در لغت به معنای آن‌که حدقه‌ی چشم او بیرون آمده باشد. لغت نامه دهخدا، ص ۶۴۳۷. به همین دلیل به او «حدقی» هم گفته‌اند. وفيات الاعیان، ابن خلکان، ج ۳، ص ۴۷۱.
۲. سمعانی، انساب، ج ۲، ص ۶.
۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۲۰۸؛ یاقوت حموی، معجم الادب، ج ۱۶، ص ۷۴.
۴. یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۷۴-۷۵؛ ذهبی، سیر اعلام النبلا، ج ۱۱، ص ۵۲۶.
۵. شهرستانی، ملل و نحلل، ج ۱، ص ۷۱.
۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۵، ص ۴۳۱؛ ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۰۹.
۷. یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۷۴.
۸. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۱۰؛ یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۷-۱۱۰.
۹. ابن عساکر، همان؛ سمعانی، همان؛ ذهبی، همان.
۱۰. قابل ذکر است که اسکافی (د: ۲۴۰ ق) نقض العثمانيه و ابن طائوس (د: ۶۷۳ ق) بناالمقالة الفاطمية فی نقض الرسالة العثمانية را نوشته‌اند و محقق کتاب بناء المقالة... در صفحه ۴۵-۴۶، هشت نقض دیگر که بر عثمانیه جاحظ نوشته شده، یاد کرده است.
۱۱. ابن ندیم، همان، ص ۲۰۸؛ ذهبی، همان.
۱۲. یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۱۱۳.
۱۳. ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ص ۶۹.
۱۴. یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۷؛ ذهبی، همان، ج ۱۱، ص ۵۲۹.
۱۵. ابن مرتضی، همان، ص ۶۹.
۱۶. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۴۷۱؛ شذرات الذهب، ج ۲، ص ۱۲۲.
۱۷. ژابن ندیم، همان، ص ۲۱۰؛ یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۷-۱۱۰.
۱۸. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۲۴۷.
۱۹. الغدير، ج ۳، ص ۲۵۳.
۲۰. یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۱۱۳.
۲۱. همان.

۲۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۲۱۴؛ ذهبی، همان، ج ۱۱، ص ۵۲۶.

۲۳. ابن ندیم، همان، ص ۲۰۹؛ خطیب بغدادی، همان، ج ۱۲، ص ۲۱۵.

۲۴. جاحظ، رسائل الجاحظ، الرسائل السیاسیه، ص ۲۴۰.

۲۵. همان، ص ۲۲۷.

۲۶. همان، ص ۱۲۹ و ۲۱۳.

۲۷. همان، ص ۲۰۲.

۲۸. همان، ص ۳۹۴.

۲۹. همان، ص ۲۰۸.

۳۰. قابل ذکر است که جاحظ در نوشته‌های خود از لفظ «طبع» معانی مختلفی اراده کرده است. «طبع» در لغت به معنای «سرشت، خوی، فطرت، گرایش و تمایل» به کار رفته است. (لغت نامه دهخدا، ج ۹، ص ۱۳۵۴۸). جاحظ با توجه به معنای لغوی «طبع»، گاهی معنای طبیعی و فلسفی آن را اراده کرده است. (رسائل الجاحظ... الکلامیه، ص ۲۰۲) به این معنا که مثلاً طبیعت آتش، آن است که به بالا رود و طبیعت سنگ یا اشیاء دیگر آن است که به پایین بیایند. گاهی از لفظ «طبع» اتفاق نظر در یک خبر را اراده کرده است؛ از این رو با استفاده از لفظ «طبع» به تفسیر و توجیه مبانی خود پرداخته است.

۳۱. جاحظ، همان، الادبیه، ص ۹۰-۹۱.

۳۲. همان، الکلامیه، ص ۹۹.

۳۳. همان، السیاسیه، ص ۷۲.

۳۴. همان، ص ۳۷۴.

۳۵. همان، ص ۳۵۳.

۳۶. همان، الکلامیه، ص ۱۴۴.

۳۷. همان، ص ۱۴۷.

۳۸. همان.

۳۹. همان، ص ۱۴۵.

۴۰. همان.

۴۱. همان، ص ۲۱.

۴۲. همان، ص ۱۳۶.
۴۳. همان، ص ۱۴۱.
۴۴. همان.
۴۵. همان، ص ۸۳.
۴۶. همان، ص ۱۳۱.
۴۷. همان، ص ۱۳۹.
۴۸. ر.ک: ابن طوس، *بناء المقالة الفاطمية*، ص ۶۵-۵۹.
۴۹. جاحظ، همان، *السیاسیه*، ص ۱۵۳.
۵۰. همان، ص ۱۳۲.
۵۱. همان، ص ۱۳۳.
۵۲. ر.ک: ابن طوس، همان، ص ۶۵.
۵۳. همان، ص ۱۴۸.
۵۴. جاحظ، همان، *السیاسیه*، ص ۱۳۵.
۵۵. همان، *الکلامیه*، ص ۱۳۷.
۵۶. همان، *السیاسیه*، ص ۲۰۶.
۵۷. همان، ص ۲۶۴.
۵۸. همان، ص ۲۳۰.
۵۹. همان، ص ۲۱۲.
۶۰. همان، ص ۲۰۸.
۶۱. همان، ص ۱۵۴.
۶۲. همان، ص ۲۰۵.
۶۳. همان، ص ۲۰۶.
۶۴. جاحظ، همان، تحقیق عبدالسلام هارون، ج ۱، ص ۲۸۹.
۶۵. ذکاوتی، جاحظ، ص ۱۳۲، به نقل از: *الحيوان*، ج ۱، ص ۱۸۲.
۶۶. همان.

۶۷. جاحظ، همان، السیاسیه، ص ۲۲۶.
۶۸. همان، ص ۲۲۶.
۶۹. همان، ص ۲۲۷.
۷۰. همان.
۷۱. همان.
۷۲. همان، ص ۲۲۶.
۷۳. ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۳، ص ۱۸۰.
۷۴. جاحظ، همان، ص ۲۲۶.
۷۵. جاحظ، همان، السیاسیه، ص ۲۲۳.
۷۶. همان، ص ۲۲۴.
۷۷. همان، ص ۳۵۳.
۷۸. شیخ مفید، الجمل، ص ۲۵۲.
۷۹. ابن ندیم، همان، ص ۲۱۱؛ یاقوت حموی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۷.
۸۰. جاحظ، کلامیه، ص ۱۲۸.
۸۱. همان، السیاسیه، ص ۲۲۶.
۸۲. همان، ص ۲۰۶.
۸۳. همان، ص ۱۸۳.
۸۴. همان، ص ۱۸۲.
۸۵. همان، ص ۲۰۷.
۸۶. همان، ص ۲۳۲.
۸۷. همان، ص ۲۳۸.
۸۸. همان، ص ۳۸۳.
۸۹. همان، ص ۴۵۰.
۹۰. همان، ص ۱۵۳.
۹۱. همان.

۹۲. همان، ص ۱۳۰.

۹۳. همان، ص ۱۵۳.

۹۴. همان، ص ۱۳۰.

۹۵. همان، ص ۱۵۸.

منابع:

- ابن حجر، *لسان المیزان*، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م).
- ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، تحقیق احسان عباس (بیروت، دار صادر).
- ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری (بیروت، دارالفکر).
- ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسنه دیقلد (بیروت، دارالمنتظر، ۱۴۰۹ق).
- ابن ندیم، *الفهرست*، تصحیح تجدد (بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا).
- ابن هشام، *السیرة النبویة*، تحقیق عبدالحفیظ شلبی، مصطفی السقاء و... (قم، انتشارات ایران، زمستان ۱۳۶۳ش).
- بغدادی، خطیب، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا (بیروت، دارالکتب العلمیة).
- جاحظ، *رسائل الجاحظ*، تصحیح علی ابوملجم (بیروت، منشورات دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۷م).
- حموی، یاقوت، *معجم الادبا* (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م).
- ذکاو، *تی، جاحظ* (تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰ش).
- ذهبی، *سیراعلام النبلا*، تحقیق شعیب الانؤوط (بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق).
- ذهبی، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد البجاوی (بیروت، دارالفکر، بی‌تا).
- سمعانی، *الانساب*، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق).
- شهرستانی، *کتاب الملل و النحل*، تخریج محمد بن فتح الله بدران (قاهره، مکتبه الانجلو).
- شیخ مفید، *مصنفات الشیخ المفید*، (الجمل و النصرة لسیّد العترة فی حرب البصره) تحقیق سیدعلی میرشریفی (قم، مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ق).